# XI ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ

## ТҮРКОЛОГИЯ ЖӘНЕ ТҮРКІ ДҮНИЕСІ

# XI. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ

## TÜRKOLOJİ VE TÜRK DÜNYASI

## МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ | BİLDİRİLERİ KİTABI

**1-3 ҚАЗАН/EKİM 2025**

ТҮРКІСТАН-ҚАЗАҚСТАН | TÜRKİSTAN-KAZAKİSTAN

**EDİTÖRLER**

Prof. Dr. Abdulkadir ÖZTÜRK - Dr. Halil ÇETİN

Bağdat YERTAYEVA - Khulkar ABDİMOMİNOVA



SPICA WORKS

**Editörler/ Редакторлар:**
Prof. Dr. Abdulkadir Öztürk - Ф.ғ.д., Профессор Абдулкадир Өзтүрк
Dr. Halil Çetin - Док. Халил Четин
Bağdat Yertayeva - Бағдат Ертаева
Khulkar Abdimominova - Хулькар Абдимоминова

# XI. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ
## TÜRKOLOJİ VE TÜRK DÜNYASI BİLDİRİLERİ KİTABI

1-3 Ekim 2025, Türkistan-Kazakistan

---

# XI ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ
## ТҮРКОЛОГИЯ ЖӘНЕ ТҮРКІ ДҮНИЕСІ МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ

1-3 Қазан 2025, Түркістан-Қазақстан

SPICA WORKS

YAYIN NUMARASI / БАСЫЛЫМ НӨМІРІ: 27
BİLİMSEL ESER / ҒЫЛЫМИ ЖИНАҚ: 11
TÜRKOLOJİ SERİSİ / ТҮРКОЛОГИЯ СЕРИЯСЫ: 01

T.C. KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NU: 73777

ISBN: 978-625-95506-6-4

SPICAWORKS YAYINCILIK
Mimar Sinan Mah. Hoca Ahmet Yesevi Cad. No: 57/7
Pursaklar/Ankara, 06145, Tel: (0532) 460 96 41
spicaworks.com.tr / bilgi@spicaworks.com.tr

© XI. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ
TÜRKOLOJİ VE TÜRK DÜNYASI BİLDİRİLERİ KİTABI
1-3 Ekim 2025, Türkistan-Kazakistan

© XI ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ
ТҮРКОЛОГИЯ ЖӘНЕ ТҮРКІ ДҮНИЕСІ МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ
1-3 Қазан 2025, Түркістан-Қазақстан

**Genel Yayın Yönetmeni:** İbrahim Sağlam
**Бас редактор:** Ибраһим Саглам

**Editörler:** Prof. Dr. Abdulkadir Öztürk - Dr. Halil Çetin
Bağdat Yertayeva - Khulkar Abdimominova
**Редакторлар:** Ф.ғ.д., Профессор Абдулкадир Өзтүрк
Док. Халил Четин - Бағдат Ертаева - Хулькар Абдимоминова

**Dizgi / Дизайн:** SPICAWORKS

**Yayınlanma Tarihi: Aralık 2025**
**Жарияланған күні: __ желтоқсан 2025 жыл**

*Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığının görüşlerini yansıtmazlar. / Авторлардың мақалаларындағы ойпікірлер Ахмет Ясауи университеті Өкілетті Кеңес басқармасының пікірлерін білдірмейді.*

Kitabın bütün yayın hakları, çoğaltma yetkisi yayıncıya aittir.
Ayrıca kitapta yer alan tüm makalelerin içeri ile ilgili tüm hukiki sorumluluk makale yazarına aittir.

**Editörler/ Редакторлар:**
Prof. Dr. Abdulkadir Öztürk - Ф.ғ.д., Профессор Абдулкадир Өзтүрк
Dr. Halil Çetin - Док. Халил Четин
Bağdat Yertayeva - Бағдат Ертаева
Khulkar Abdimominova - Хулькар Абдимоминова

# XI. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ
## TÜRKOLOJİ VE TÜRK DÜNYASI BİLDİRİLERİ KİTABI

1-3 Ekim 2025, Türkistan-Kazakistan

---

# XI ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ
## ТҮРКОЛОГИЯ ЖӘНЕ ТҮРКІ ДҮНИЕСІ МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ

1-3 Қазан 2025, Түркістан-Қазақстан

Ankara - 2025

SPICA WORKS

# İÇİNDEKİLER

**ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗ** ..... xv

**TAKDİM**.....xviii

**KİRİSПЕ СӨЗ**.....xxi

**SUNUŞ**.....xxii

**АЛҒЫ СӨЗ**.....xxv

**ÖN SÖZ** .....xxviii

**ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ КЕҢІСТІКТЕГІ ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМЫ -** **ф.ғ.д., проф Шәкір ИБРАЕВ** .....1

**TÜRK DÜNYASI EPİK DESTAN GELENEĞİ BAĞLAMINDA BALKAN DESTANLARINDA DEĞİŞME VE SÜREKLİLİK - Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU** .....6

**KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE OTAĞ - Prof. Dr. Abdullah EREN** .....25

**GÜNEY KAFKASYA'DA KIPÇAK ETKİSİ (XII-XIII. YÜZYILLAR) - Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU** .....57

**ESKİ VE YENİ UYGURCADA SIFAT-FİİL EKLERİ -** **Doç. Dr. Aysel AHMEDOVA**.....75

**MODERN ROMANDAN POSTMODERN ROMANA ÇAĞDAŞ TÜRK ROMANI – Prof. Dr. Mesut TEKŞAN, Prof. Dr. Keziban TEKŞAN** .....87

**KAZAN TATARLARINDA *МУНЧА* (HAMAM) KÜLTÜRÜ – Prof. Dr. Çulpan ZARİPOVA ÇETİN**.....104

**MUSTAQILLIK DAVRI O'ZBEK TURKOLOGIYASI TARAQQIYOTI – Prof. Dr. Hamidulla DADABOYEV** .....125

**DEDE KORKUT ETİK İNDEKSİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI ETİK İNDEKSİ ÇALIŞMALARININ YOL HARİTASI - Dr. Sacide ÇOBANOĞLU** .....136

**ҚЫЛҚОБЫЗ: ТАРИХЫ МЕН БҮГІНІ -**
**Док. Риза ӘЛМҰХАН** ..... 151

**ҚЫПШАҚ-НОҒАЙ ТОБЫ ТІЛДЕРІНДЕГІ САНДЫҚ ҰҒЫМДАРДЫҢ ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ БЕЙНЕСІ -**
**ф.ғ.д., проф МАҒРИПА ЕСКЕЕВА** ..... 163

**TURKOLOGICAL ANALYSIS OF ECONOMIC-LEXICAL UNITS EXPRESSING PURCHASING POWER IN BUDAGOV'S DICTIONARY -**
**Dr. Mahliyoxon TUXTASINOVA** ..... 177

**"LEXİCOGRAPHİC INTERPRETATİON OF THE DİCTİONARİES OF THE *BABURNAMA*" -**
**Dr. Dilafruz MUHAMMADİEVA** ..... 190

**ЕДИНИЦЫ, ВЫРАЖАЮЩИЕ ЛАСКАТЕЛЬНОСТЬ В УЗБЕКСКОМ И АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЯЗЫКАХ –**
**Prof. Dr. Саодат МУХАМЕДОВА** ..... 202

**ON THE ATTITUDE OF UZBEKISTAN JADID WRITERS TO THE WORK OF FIZULI -**
**Prof. Dr. Bakhodir KARIMOV** ..... 212

**ЖӘДИДШІЛДІК ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ САНА: ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ РӨЛІН ТАЛДАУ -**
**Айтолқын БАЛЧИХ, Құралай СЕЙТКАЗИНА** ..... 219

**SOVYET DÖNEMİ ATEİST EĞİTİM SİYASETİ VE MİLLİ KİMLİĞE OLUMSUZ ETKİLERİNE DAİR KAZAKİSTAN'DA YAYINLANAN KİTAPLARIN ANALİZİ EKSENİNDE - Prof. Dr. Ali YAMAN** ..... 231

**"KİTAB-İ DEDE KORKUT" DESTANINDA ŞAMANİZM MOTİFLERİ: SALUR KAZAN ÖRNEĞİ ÜZERİNE - Dr. Aliyeva ASMAR ŞAKİR KIZI** ..... 253

**THE QUESTION OF ETIOLOGY IN NARRATIVES -**
**Elnara HUSEYNGİZİ-AMİRLİ** ..... 269

**AD BİLİM AÇISINDAN TUVA MASALLARINDA GEÇEN YER ADLARI/TOPONİMİ -**
**Dr. Tuğba SARIKAYA AKSOY** ..... 280

**"KURBANÎ" DESTANINDAKİ "MENEKŞE" ŞİİRİNİN SEMBOLİZMİ - Doç. Dr. Aynura SAFAROVA** ..... 294

**İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ BAĞLAMINDA DOĞAL KOŞULLARIN SOSYAL ve EKONOMİK YANSIMALARI; TÜRK CUMHURİYETLERİ COĞRAFYASI - Doç. Dr. Halil ZORER** ..... 301

**KIRIM TATARCA SÖZ VARLIĞINDA KİMLİK ADLANDIRMALARINA ÖRNEK: "ÇUFUT, DAÑĞALAQ, TAYFA" - Doç. Dr. Işılay IŞIKTAŞ SAVA** ..... 311

**KAZAK FOLKLORUNDA KESİKBAŞ MOTİFİ: UKAŞA ATA ÖRNEĞİ - Dr. Mustafa NERKİZ** ..... 323

**GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE NAZAR - Doç. Dr. Fidan GASIMOVA** ..... 338

**ÂŞIK TARZI HALK HİKAYELERİNİN VERSİYON VE VARYANTLIK SORUNLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME - Doç. Dr. İlhame GESEBOVA** ..... 360

**ORTA ASYA'DAN FATİH SULTAN MEHMED'İN SARAYINA UZANAN UYGUR TÜRKÇESİ MİRASI VE BAZI EDEBÎ ESERLER - Dr. Nalan KUTSAL** ..... 371

**TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA VE BALKANLARA YAŞAYAN SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIMIZ: AYAK BAĞI KESME, TUSAU KESU TOYU, KÖSTEK KESME, ADIM ÇÖREĞİ – Dr. Reşide YÜKSEL** ..... 406

**SOVYET TÜRKMENİSTANI İLK YILLARINDA PİYES ÇALIŞMALARI: Ş. KERIMÎ ÖRNEĞİ - Doç. Dr. Tahir AŞİROV** ..... 430

**TÜRK MASALLARINDA KIZ KARAKTERİ - Prof. Dr. Keziban TEKŞAN** ..... 439

**TARİHSEL TÜRK DİLİNİN İMLÂ-FONOLOJİSİ I: ÜNLÜ UZUNLUKLARININ GÖSTERİMİ VE GELENEKSEL EĞİLİMLER - Doç. Dr. Kenan AZILI** ..... 451

**MÜZİĞİN ÜÇÜNCÜ BİN YILDAKİ GÖÇÜ: "UZELLİ KASET" ÖRNEĞİ - Dr. Fatih KIRAN** ..... 466

**EDEBÎ ESERLERDE "İTHAF (ADINA SUNMA)" ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME - Doç. Dr. Tolga BAYINDIR** ..... 484

**ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ ӘЛЕМ БЕЙНЕСІНІҢ РЕКОНСТРУКЦИЯСЫ («ЖЕЛ» ТУРАЛЫ МАҚАЛДАР БОЙЫНША) -**
**Ұлдар ИСАБЕКОВА**.....517

**ЭПОС ҚҰРЫЛЫМЫНДАҒЫ ЕРТЕГІЛІК СЮЖЕТТЕР МӘНІ THE MEANING OF FAIRY-TALE PLOTS IN THE STRUCTURE OF THE EPIC -**
**Доцент. Пакизат ӘУЕСБАЕВА**.....530

**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ХИКМЕТТЕРІНДЕГІ МАҚАМДАР МАЗМҰНЫ - Доцент. Ақбота АХМЕТБЕКОВА**.....541

**EUGENE SCHUYLER SEYAHATNAMESİNE GÖRE XIX. ASIRDA TÜRKİSTAN VE AHMED-İ YESEVÎ TÜRBESİ - Doç. Dr. Ayhan PALA**.....552

**HİCRAN VE VUSLAT ARASINDA: ALİ ŞÎR NEVÂYÎ'NİN *BEDÃYİ'Ü'L-VASAT* DİVANINDA AYRILIK VE KAVUŞMA - Dr. Tuğçe Nur KESİN**.....559

**TÜRKLERİN TÜTÜN MAMULLERİNE VE KAHVEYE OLAN DÜŞKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER -**
**Dr. H. İbrahim TOPALAK**.....590

**OMBUDSMANLIK KURUMUNUN İNSAN HAKLARI ALANINDAKİ ROLÜ: KARAR ANALİZİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME - Doç. Dr., Harun KIRILMAZ**.....613

**"SHUM BOLA" ESERİNDEKİ BAZI TÜRKÇE SÖZCÜKLERİN ANLAM BİLİMLERİ -**
**Madina MUHAMMADIYEVA**.....628

**JARAPAZAN'DAN RAMAZAN'A: KAZAK VE TÜRKİYE TÜRKLERİNDE DİNÎ PRATİKLERİN GELENEKSEL UYGULAMALAR BAĞLAMINDA İNCELENMESİ - Dr. Mehmet GÖKDOĞAN**.....635

**MASAL GELENEĞİNDE AKIL VE STRATEJİ KELOĞLAN İLE TAZŞA BALA ÜZERİNE BİR İNCELEME – Doç. Dr. Elmira ADİLBEKOVA**.....651

**TARİHSEL VE SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER ÇERÇEVESİNDE KAZAKÇA İLE RUSÇA ARASINDAKİ ETKİLEŞİM - Dr. Serap PILGIR**.....669

**KAZAK TÜRKÇESİ SÖZLÜKLERİNDE TANIMLANMAMIŞ RENK ADLARI -** **Dr. Turgay AKDURUŞ** ..... 684

**ОБРЯДЫ И РИТУАЛЫ, СОВЕРШАЕМЫЕ КАРАКАЛПАКАМИ В ДЕНЬ СВАДЬБЫ -** **Doç. Dr. Турекеев КУАНЫШБЕК** ..... 699

**ТҮРІК ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ЭПОСТЫҚ ШЫҒАРМАЛАРЫНЫҢ ЭДИЦИЯСЫ –** **Dr. Рақыш ЖҰМАШАЙ** ..... 710

**ҚАЗАҚ МАҚАЛ-МӘТЕЛДЕРІН ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ ТҰРҒЫДАН ЖҮЙЕЛЕУ ТУРАЛЫ – Б. АБДУЛЬДИНА** ..... 723

**CHILDREN'S FOLKLORE IN UZBEKISTAN -** **Dr. Dilshoda MUBARAKOVA** ..... 734

**UNIQUE FEATURES OF AZERBAIJAN PROVERBS -** **Doç. Dr. Isakova GUZALKHON** ..... 743

**PSYCHOLOGY OF THE IMAGE OF A CHILD IN CH. AITMATOV'S STORY "THE WHITE SHIP" -** **Doç. Dr. Sarvinoz RASULOVA** ..... 755

**KORİDOR REKABETİNDE ORTA ASYA -** **Dr. Emrah KAYA** ..... 765

**KAZAKİSTAN, KIZILORDA, CEND ANTİK YERLEŞMESİNDE KÜLTÜREL MİRAS ÇALIŞMALARI - Dr. Fethi Ahmet YÜKSEL** ..... 794

**TÜRK HALKLARI FOLKLORUNUN İNGİLİZCEYE ÇEVİRİSİYLE İLGİLİ SORUNLAR VE ÇÖZÜM YOLLARI - Doç. Dr. Vefa İBRAHİM** ..... 807

**EDEBİ ELEŞTİRİYE DAİR MAKALELERDE EDEBİ METİN YORUMU ("MAORIF VE ÖKITĞUVÇI" DERGİSİ ESASINDA) - Dr. Gulzoda SOATOVA** ..... 818

**ESKİ TÜRKÇEDE KARA RENK İSMİ İLE TÜRETİLMİŞ KİŞİ ADLARI Prof. Dr. SALİM KÜÇÜK** ..... 827

**ŞEMLELİZÂDE RİNDÎ AHMED EFENDİ'NİN (öl. 1678-79) TESPİT EDİLEN ŞİİRLERİ – Doç. Dr. Orhan KILIÇARSLAN** ..... 851

**TÜRK HALKLARININ FOLKLORUNDA TARIM: ARKAİK TÖRENLER VE RİTÜELLER -**
**Doç. Dr. Metanet ABBASOVA** ..... 866

**AZERBAYCAN TÜRKÇESİ KUZEY GRUBU AĞIZLARINDAKİ MUTFAK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE TEMATİK SÖZ VARLIĞI İNCELEMESİ -**
**Dr. Osman ALBAYRAK** ..... 880

**OSMANLI'NIN KÜLTÜREL MİRASI BAĞLAMINDA 19. YÜZYIL BOSNASI'NDA DİN ALGISINA BİR BAKIŞ - Ömer AKKAŞ**..... 904

**NÂ'İLÎ'NİN ŞİİRLERİNDE SEVGİLİNİN GÜZELLİK UNSURLARININ VAHDET-KESRET BOYUTUNDA DEĞERLENDİRİLMESİ - Prof. Dr. Aysun SUNGURHAN** ..... 918

**KİRPİ İKİLEMİ VE KORUNMA STRATEJİSİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI: YOLCULUK NEREYE? - Doç. Dr. Serdar YILMAZ**..... 933

**KARABAĞ SAVAŞI BAĞLAMINDA AZERBAYCANLILARIN DİASPORA EYLEMLERİ: TÜRKİYE VE ÖZBEKİSTAN'DAN AZERBAYCAN'A TOPLUMSAL DESTEK PRAKSİSİ -**
**Doç. Dr. Selide GULİYEVA**..... 946

**AZERBAYCAN VE TÜRKİYE FOLKLORUNDA ORTAK ATASÖZLERİ VE ONLARIN TARİHİ KÖKLERİ - Sureyya ALIZADE** ..... 960

**KAZAK VE TÜRKİYE TÜRKLERİNDE GELİN BAŞI SÜSLEME GELENEĞİ; KÜLTÜREL ETKİLEŞİM VE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME -**
**Dr. Bircan KAYACAN**..... 969

**FARABİ'DE METAFİZİK VE SİYASET İLİŞKİSİ: BİR GİRİŞ DENEMESİ - Dr. Hayyam CELİLZADE**..... 993

**EPİK ANLATININ RİTMİK ÖGELERİ: GÜNBED YAZMASINDAKİ REDİFLERİN ANLATIDAKİ İŞLEVLERİ - Dr. İlker AVCIOĞLU** ..... 1009

**KAZAK TÜRRÇESİ AĞIZLARINDA YER ALAN KAZAKÇA VE MOĞOLCA KELİMELERDEKİ SES OLAYLARI - Dr. Zhumagali İBRAGİMOV** ..... 1031

**ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDEKİ 'ARKURU TURKARU' İKİLEMESİ ÜZERİNE - Doç. Dr. Ferdi GÜZEL** ..... 1044

**GARİP ŞAİRLERİNDEN MELİH CEVDET ANDAY'IN ŞİİRLERİNDE SAVAŞ, BARIŞ VE ÖZGÜRLÜK İZLEĞİ - Prof. Dr., Mitat DURMUŞ** ..... 1056

**TÜRK KÜLTÜRÜNDE KIRKLAMA RİTÜELİNİN MİTOLOJİK VE HALK HEKİMLİĞİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ - Doç. Dr. Meleyke MEMMEDOVA** ..... 1075

**CENGİZ AYTMATOV VE ORTAK TÜRK EDEBİYATI - Dr. Mirgül TEKEŞOVA** ..... 1096

**SEZAİ KARAKOÇ ŞİİRİNDE 'KUTSAL'IN SESİ: YAĞMUR İMGESİ - Doç. Dr. Osman ORUÇ** ..... 1101

**TÜRK DÜNYASI ROMANLARINDA KADININ KONUMU VE ÇOKSESLİLİK: *CENGİZ HAN'IN SIRRI*, *TOPRAK ANA*, *BEŞ KATLI EVİN ALTINCI KATI* ÖRNEĞİ - Dr. Mehmet EREN** ..... 1112

**ESKİ UYGUR SİVİL BELGELERİNDE SÖZCÜKSEL KAYIT ALTINA ALMA BİÇİMLERİ - Ezgi ÇAPAN** ..... 1131

**TÜRK VE KAZAK EDEBİYATLARINDA ÖYKÜ TÜRÜNE KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ - Dr. Ebru DEĞE GÜVEN** ..... 1146

**CHUSTİY'NİN "SADAQAT GULLARİ" DÎVÂNINDA AHLÂK VE TOPLUMSAL ELEŞTİRİ - Dr. Elif Nur ANBAR KALAY** ..... 1166

**АЙТЫС – ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ОРТАҚ МҰРАСЫ - Н.М. МУРСАЛИМОВА** ..... 1198

**ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ АЛТЫН ОРДАНЫҢ МЕМЛЕКЕТТІНДЕГІ ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ РӨЛІ - Нөсербек ЗАҢҒДІЛҰЛЫ** ..... 1205

**THE EVOLUTION OF AXIOLOGICAL VALUES: AN ANALYSIS OF PROVERBS REFLECTING THE ROLE**

**OF WOMEN IN AXIOLOGICAL CULTURE -**
**Doç. Dr. Shakhnoza KHUDAYKULOVA** ..... 1223

**РАЗВИТИЕ КИНОИСКУССТВА В ВОСПИТАНИИ МОЛОДЁЖИ ТЮРКСКОГО МИРА -**
**Дильфуза АБДУХАЛИКОВА** ..... 1231

**ЭТНИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ КУНГРАТОВ: РАССЕЛЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ РОДОВЫХ СТРУКТУР В ЮЖНОМ ПРИАРАЛЬЕ -**
**Dr. Мадатбай ДАВЛЕТИЯРОВ** ..... 1249

**РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА - Натаван АГАЕВА** ..... 1259

**"YENİ LİSAN" MÜDAFİİ YENİ HAYAT DERGİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME - Dr. Ummahan NERKİZ** ..... 1267

**AHMED YESEVÎ DÜŞÜNCESİNDE EVRENSEL OLANLA MİLLÎ OLANIN SENTEZİ: BİR KÜLTÜR FELSEFESİ ANALİZİ - Burak KARABULUT** ..... 1303

**ZENGEZUR KORİDORUNUN TARİHSEL ARKA PLANI VE TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATINA ÜYE ÜLKELER AÇISINDAN JEOEKONOMİK POTANSİYELİ – Doç. Dr. Suna ALATAN, Çetin İZGİ** ..... 1312

**"TÜRK DİLLERİNDE DOĞA ALGISI VE EKOLOJİK SÖZ VARLIĞININ EKOLİNGUİSTİK ANALİZİ" -**
**Nigar KHANALIYEVA MURVAT** ..... 1328

**ORTA ÇAĞ'DA TÜRK-GÜRCÜ İLİŞKİLERİNİN SEYRİ: SİYASİ, EKONOMİK VE DİPLOMATİK İLİŞKİLER - Dr. Onur GÜVEN** ..... 1336

**KARAKOYUNLU HÜKÜMDARI CİHÂN ŞAH'IN TUYUĞLARINDA CİNAS SANATI - Prof. Dr. Ozan YILMAZ** ..... 1363

**SOVYETLER BİRLİĞİ VE BAĞIMSIZLIK DÖNEMİNDE AZERBAYCAN CUMHURİYETİ'NDE DİN - İntigam CEBRAYILOV** ..... 1377

**TÜRKMEN TÜRKÇESİNDE OLUMSUZ YAPILI DEYİMLER - Şeyma AYDIN** ..... 1387

**“YURT” KELİMESİNİN TARİHÎ VE GÜNÜMÜZ TÜRK LEHÇELERİNDEKİ KULLANIM ALANLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME - Yağmur ÖZÇETİN** ..... 1397

**GÜNEY AZERBAYCAN FOLKLORU VE ÇOCUK OYUNLARI - Lale BEDİROVA-ŞABANOVA** ..... 1413

**HALİD ZİYA UŞAKLIGİL'İN MÜTERCİMLİĞİ - Dr. Berna CİVALIOĞLU SEVİNDİK** ..... 1428

**TÜRKLERDE TOTEM - Birsen DEMİRKOL** ..... 1444

**ŞANAZAR ŞAABDURAHMANOV'UN TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMASI - Umarcan KADIROV AKRAMCAN OĞLU** ..... 1460

**BİLMECELERİN ORTAK VE FARKLI ÖZELLİKLERİ - Doç. Dr. Şehla HÜSEYNLİ** ..... 1465

**DİNÎ TERİM OLUŞTURMA YÖNTEMLERİ AÇISINDAN *SORUḲÇI* VE *SORĠUCI* SÖZCÜKLERİ VE OLUŞUM SÜREÇLERİ - Dr. Yeşim ÇAĞLAR** ..... 1475

**ҒЫЛЫМИ ТАНЫМ МЕН МӘДЕНИ ҮНДЕСТІҠ: ТҮРКОЛОГИЯ КЕҢІСТІГІ - Алмас ОРАЛБЕҠ** ..... 1485

**ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ҮЙЛЕНУ САЛТЫ (РӘСІМІ) ЖӘНЕ ОНЫҢ ЭПОСТА БЕЙНЕЛЕНУІ – Prof. Dr. Перизат УСИПБАЕВА, Dr. Гүлгүл ҚАНСЕИТОВА** ..... 1497

**APRIN ÇOR TİGİN'İN METHİYESİ İLE CAEDMON'UN İLAHİSİNİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ - Bilge Merve KARADAĞ** ..... 1511

**İRAN TÜRK ŞAİRİ HUŞENG CAFERÎ'DE MİLLÎ KİMLİK İNŞASI - Eda Nur ARSLAN** ..... 1522

**DESTANLARDAN SINIF ORTAMINA: TÜRK DÜNYASI DESTANLARININ EĞİTİMSEL İŞLEVİ - Doç. Dr. Fatih Veyis** ..... 1539

**GÜNTAY GENCALP'IN «YAĞIZ KARINCALAR» ADLI ESERİNDE AZERBAYCAN «KÜÇÜK ROMAN» GELENEĞİ İLE MODERN EPİK FANTEZİ EDEBİYATIN ÖZELLİKLERİNİN KARIŞIMI - Prof. Dr. Salide ŞERİFOVA** ..... 1548

**"MANAS" DESTANINDA AVRUPA HALKLARININ YANSITILMASI - Dr. Zarina KULBARAKOVA** .....1581

**TÜRK-İSLAM VAKIF GELENEĞİNİN AKKOYUNLU (BAYANDURLU) YANSIMASI - Dr. Zehra İSLAMOVA** .....1589

**ÖZBEK VE KAZAK TÖREN FOLKLORUNUN İNCELENME MESELELERİ - Doç. Dr. Hulkar ALIQULOVA** .....1603

**О НЕКОТОРЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДАХ Ш.И. ИБРАЕВА В ИЗУЧЕНИИ ФОРМУЛЬНОЙ СТИЛИСТИКИ И ПОЭТИЧЕСКИХ СРЕДСТВ ТЮРКСКОГО ЭПОСА «КИТАБИ ДЕДЕМ КОРКУТ» - К. ЖАНАБАЕВ, Dr. A.МАУЛЕНОВ**.....1615

**СИНТЕЗ ЛИТЕРАТУРЫ И УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА: НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ХУДОЙБЕРДИ ТОХТАБОЕВА - Дилноза САЙФУЛЛАЕВА** .....1624

**AZERBAIJAN–KAZAKHSTAN ECONOMIC COOPERATION AND TURKIC WORLD INTEGRATION - Doç. Dr. Namig MAMMADOV**.....1631

**HAREZM DİYALEKTİK BÖLGESİNDEKİ ÖZBEK LEHÇELERİNİN FONETİĞİNİN TÜRKMEN DİLİ (LEHÇE)NE ETKİSİ – Doç. Dr. Anvar TURDIALİYEV HÜSİNOVİÇ, Dr. Elyor ALİMARDANOV İLHAM OĞLU**.....1639

**YAŞAR KEMAL'İN ROMANCILIĞININ ÖNEMLİ KAYNAKLARINDAN BİRİ OLARAK MİTOLOJİ - Dr. Ece ONURAL**.....1650

**KAZAK EDEBİYATINDA TASAVVUFUN YERİ VE ETKİLERİ - Dr. Erlan ALAŞBAYEV** .....1657

**ERMENİ HARFLİ KIPÇAK TÜRKÇESİNDE YABANCI KÖKENLİ KELİMELERİN ALDIĞI EKLER ÜZERİNE: *TÖRE BİTİG* ÖRNEĞİ - Erdinç YEŞİLKAŞ**.....1667

**20. YÜZYIL BAŞLARINDA TATAR MATBUATINDA KAZAKLARIN EĞİTİM MESELELERİ - Nagehan PENPECİ**.....1697

**TÜRK DÜNYASINDA HAREZM'İN TARİHSEL ROLÜ VE ÖNEMİ - Prof. Dr. Yaşar ŞİMŞEK**.....1708

# ҚҰТТЫҚТАУ СӨЗ

Құрметті ғалымдар!

Түркі тілі, мәдениеті, тарихы және қоғамдық құрылымдары бойынша жүргізілетін ғылыми зерттеулер тек академиялық қызығушылық шеңберімен шектелмей, Түркі дүниесінің ортақ тарихи жадын сақтау, мәдени сабақтастықты қамтамасыз ету және болашаққа бағытталған зияткерлік негіздерді нығайту ісінде айрықша маңызға ие. Осы ұстанымға сүйене отырып ұйымдастырылған «Түркология және Түркі дүниесі» атты XI Халықаралық Түркология конгресі түркология саласында қалыптасқан заманауи ғылыми білімді ортақ ғылыми алаңда тоғыстыруды және пәнаралық ықпалдастықты тереңдетуді мақсат етті.

2025 жылғы 1-3 қазан аралығында түркі-ислам өркениетінің ірі ғылым мен руханият орталықтарының бірі саналатын Түркістан қаласында, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің ұйымдастыруымен өткен бұл конгресс әртүрлі географиялық аймақтардан келген жетекші ғалымдарды тарихи тереңдігі бар кеңістікте тоғыстырып, ортақ ғылыми жады қалыптастыруға бағытталды. Түркістан қаласының мәдени және символдық маңызы конгреске академиялық сипатпен қатар тарихи әрі рухани мазмұн дарытты.

Конгресс аясында ұсынылған баяндамалар Түркі дүниесінің тілдік, мәдени, тарихи және қоғамдық мұрасын кешенді әрі көпқырлы тұрғыда қарастырып, өткен мен бүгіннің арасындағы сабақтастықты, сондай-ақ дәстүр мен заманауи өзгерістер арасындағы өзара байланысты айқындады. Зерттеулерде түркі халықтарына ортақ мәдени негіздермен қатар, әртүрлі аймақтарда қалыптасқан өзіндік тәжірибелер ғылыми әдіснама аясында зерделенді. Осы тұрғыдан алғанда, конгресс Түркі дүниесінің байлығын ұқсастықтарымен қатар алуан түрлілігі арқылы да көрсеткен маңызды ғылыми платформаға айналды.

Баяндамаларда тілдің ойлау жүйесі мен болмысты қалыптастыратын негізгі фактор ретіндегі рөлі айқындалып,

әдеби және мәдени мұралар тарихи контекст аясында талданды. Сонымен қатар, қоғамдық құрылымдар, мәдени тасымалдау формалары мен ұжымдық жад элементтері тарихи үдерістер мен қазіргі заманғы әлеуметтік-мәдени динамика тұрғысынан қайта пайымдалды. Бұл тәсіл түркологияның тек өткенді зерттейтін ғылым саласы ғана емес, қазіргі заманғы қоғамдық мәселелерді түсіндіруде де маңызды аналитикалық негіз ұсынатынын көрсетті.

Конгресте ұсынылған ғылыми еңбектер Түркі дүниесінің саяси, әлеуметтік және экономикалық болмысын жаһандық үдерістермен өзара байланыста қарастырып, аймақтық және халықаралық деңгейде жүріп жатқан өзгерістердің түркі қоғамдарына ықпалын жан-жақты талдады. Мұндай ғылыми пайымдаулар академиялық білімнің теориялық шеңберден шығып, қоғамдық және саяси үдерістерді түсіндіруге де үлес қоса алатынын дәлелдеді.

Білім беру, тіл саясаты және мәдени мұраны жеткізу үдерістеріне арналған баяндамалар түркі тілдерінің әртүрлі аймақтардағы даму мүмкіндіктері мен өзекті мәселелерін ғылыми тұрғыда талдап, заманауи білім беру модельдері мен оқыту әдістері арқылы ортақ болашаққа бағытталған көзқарас қалыптастыруға ықпал етті. Бұл зерттеулер түркі тілінің әрі мәдени мұра, әрі қазіргі заманғы тиімді коммуникация құралы ретіндегі әлеуетін айқындады.

Қолдарыңыздағы бұл баяндама жинағы – XI Халықаралық Түркология конгресінде ұсынылған ғылыми еңбектердің жүйелі нәтижесі ретінде түркология саласында еңбек ететін зерттеушілер үшін маңызды ғылыми дереккөз болып табылады. Жинақтағы материалдар саланың қолданыстағы ғылыми әдебиетін толықтырып қана қоймай, жаңа зерттеу бағыттары мен әдіснамалық ізденістердің дамуына негіз қалайды. Осы тұрғыдан алғанда, бұл еңбек түркологияның заманауи бағыттарын қамтитын тұтас академиялық мұра ретінде бағаланады.

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Түркі дүниесінің ортақ құндылықтарын ғылыми тұрғыда зерделеуге бағытталған осындай халықаралық деңгейдегі академиялық іс-шараларды қолдауды өзінің

институционалдық жауапкершілігі деп санайды. Осы орайда конгрестің жоғары деңгейде ұйымдастырылуына үлес қосқан ұйымдастыру және ғылыми комитет мүшелеріне, баяндамаларымен атсалысқан барлық зерттеушілерге және конгрестің мазмұнын байытқан қатысушыларға шынайы алғысымды білдіремін.

Осы ой-пікірлерді түйіндей келе, XI Халықаралық Түркология конгресі баяндамалар жинағы түркология ғылымының дамуына, Түркі дүниесінің ортақ ғылыми мұрасын жүйелеуге және келешек ұрпаққа құнды зияткерлік мұра қалдыруға елеулі үлес қосады деген сенім білдіремін. Жинақтың барлық зерттеушілер мен оқырмандарға пайдалы болуын тілеймін.

**Доктор, профессор Мұхиттин ШИМШЕК**
Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық қазақ-түрік университетінің
Өкілетті Кеңес Төрағасы

# TAKDİM

Değerli Bilim İnsanları!

Türk dili, kültürü, tarihi ve toplumsal yapıları üzerine yürütülen bilimsel çalışmalar, yalnızca akademik bir ilgi alanı olmanın ötesinde; Türk Dünyası'nın ortak hafızasını koruyan, kültürel sürekliliği sağlayan ve geleceğe yönelik düşünsel temelleri güçlendiren temel bir entelektüel faaliyettir. Bu anlayıştan hareketle düzenlenen **XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi: "Türkoloji ve Türk Dünyası"**, Türkoloji alanında üretilen güncel bilimsel birikimi ortak bir zeminde buluşturmayı ve disiplinler arası etkileşimi güçlendirmeyi amaçlamıştır.

1–3 Ekim 2025 tarihleri arasında, Türk-İslam medeniyetinin önemli ilim ve irfan merkezlerinden biri olan Türkistan'da, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen bu kongre; farklı coğrafyalardan gelen araştırmacıları bir araya getirerek tarihsel derinliği olan bir mekânda ortak bir bilimsel hafıza oluşturmayı hedeflemiştir. Türkistan'ın taşıdığı kültürel ve sembolik değer, kongrenin yalnızca akademik değil, aynı zamanda tarihsel ve manevi bir anlam kazanmasına da katkı sağlamıştır.

Kongre kapsamında sunulan bildiriler, Türk Dünyası'nın dilsel, kültürel, tarihsel ve toplumsal mirasını çok boyutlu bir bakış açısıyla ele almış; geçmişten günümüze uzanan süreklilikler ile çağdaş dönüşümler arasında anlamlı bağlar kurmuştur. Çalışmalarda, Türk topluluklarının ortak kültürel kökleri kadar, farklı coğrafyalarda gelişen özgün deneyimleri de bilimsel yöntemlerle değerlendirilmiştir. Bu yönüyle kongre, benzerlikler kadar çeşitliliğin de Türk Dünyası'nın zenginliğini oluşturan temel unsurlardan biri olduğunu ortaya koymuştur.

Bildirilerde ele alınan konular, dilin düşünceyi ve kimliği şekillendiren temel bir unsur olarak taşıdığı merkezi rolü vurgulamış; edebî ve kültürel üretimlerin tarihsel bağlamları içinde değerlendirilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda toplumsal yapılar, kültürel aktarım biçimleri ve kolektif hafıza unsurları, tarihsel süreçler ve çağdaş dinamikler ışığında yeniden yorumlanmıştır. Bu yaklaşım, Türkoloji çalışmalarının yalnızca geçmişe dönük bir

inceleme alanı olmadığını, aksine güncel sorunları anlamada da önemli bir analitik çerçeve sunduğunu göstermektedir.

Kongrede sunulan bilimsel çalışmalar, Türk Dünyası'nın siyasal, sosyal ve ekonomik gerçekliklerini küresel gelişmelerle ilişkilendirerek ele almış; bölgesel ve uluslararası düzeyde yaşanan dönüşümlerin Türk toplumları üzerindeki etkilerini tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda üretilen akademik değerlendirmeler, bilimsel bilginin yalnızca teorik bir alanla sınırlı kalmayıp, toplumsal ve siyasal süreçlerin anlaşılmasına da katkı sunduğunu ortaya koymuştur.

Eğitim, dil politikaları ve kültürel aktarım süreçlerine yönelik bildiriler ise, Türkçenin farklı coğrafyalarda karşılaştığı imkân ve sorunları bilimsel bir bakışla ele almış; eğitim modelleri ve öğretim yaklaşımları üzerinden ortak bir gelecek vizyonu geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Bu çalışmalar, Türkçenin hem kültürel bir miras hem de çağdaş dünyada etkin bir iletişim aracı olarak taşıdığı potansiyeli görünür kılmıştır.

Elinizde bulunan bu bildiri kitabı, XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi'nde sunulan çalışmaların kalıcı bir ürünü olarak, Türkoloji alanında çalışan araştırmacılar için bir kaynak olma niteliği taşımaktadır. Kitapta yer alan bildiriler, alanın mevcut literatürüne katkı sunmanın yanı sıra, yeni araştırma sorularının ve yöntemlerinin geliştirilmesine de zemin hazırlamaktadır. Bu yönüyle eser, Türkoloji çalışmalarının güncel yönelimlerini yansıtan bütünlüklü bir akademik birikim ortaya koymaktadır.

Ahmet Yesevi Üniversitesi olarak, Türk Dünyası'nın ortak değerlerini bilimsel bir zeminde ele alan bu tür akademik etkinlikleri desteklemeyi kurumsal bir sorumluluk olarak görmekteyiz. Kongremizin düzenlenmesinde emeği geçen düzenleme ve bilim kurulu üyelerine, bildirileriyle katkı sunan tüm araştırmacılara ve kongremizi anlamlı kılan katılımcılara teşekkür ediyorum.

Bu duygu ve düşüncelerle, **XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı'nın** Türkoloji alanına, Türk Dünyası'nın ortak bilimsel mirasına ve gelecek kuşaklara kalıcı katkılar sunmasını temenni ediyor; eserin tüm araştırmacılara faydalı olmasını diliyorum.

**Prof. Dr. Muhittin ŞİMŞEK**
Hoca Ahmet Yesevi
Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi Mütevelli Heyet
Başkanı

**SUNUŞ**

## SUNUŞ

Türkoloji, yalnızca bir dil ve edebiyat inceleme alanı değil; Türk Dünyası'nın tarihsel hafızasını, kültürel sürekliliğini ve toplumsal dönüşümünü anlamaya imkân veren çok katmanlı bir bilim alanıdır. Bu kapsamda düzenlenen **XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi: "Türkoloji ve Türk Dünyası"**, Türk topluluklarının farklı zaman ve mekânlarda ortaya koyduğu düşünsel, kültürel ve toplumsal birikimi çağdaş bilimsel yaklaşımlar ışığında yeniden değerlendirmeyi amaçlayan uluslararası bir akademik buluşma niteliği taşımıştır.

Kongrede, Türk dili ve edebiyatı araştırmalarından tarih ve kültür çalışmalarına, toplumsal yapı analizlerinden siyasal ve ekonomik yaklaşımlara uzanan geniş bir çerçevede, Türk Dünyası'nı ilgilendiren güncel meselelerin çok yönlü biçimde ele alınmıştır. Farklı disiplinlerden gelen bilim insanlarının katkılarıyla şekillenen bu akademik ortam, karşılaştırmalı değerlendirmelere ve yeni kuramsal açılımlara zemin hazırlamakta; Türkoloji alanında bilgi üretimini derinleştiren ortak bir düşünce alanı oluşturmaktadır.

Kongremiz; Türk dili ve edebiyatı, kültür ve folklor, tarih ve medeniyet, sosyo-politik ve sosyo-ekonomik yapılar başta olmak üzere Türk Dünyası'nı ilgilendiren çok sayıda konu başlığını disiplinler arası bir yaklaşımla ele almayı hedeflemektedir. Farklı coğrafyalarda yaşayan Türk topluluklarının tarihsel birikimini, kültürel mirasını ve çağdaş sorunlarını bütüncül bir perspektifle değerlendirmeyi amaçlayan bu bilimsel platform, geçmişten günümüze uzanan süreklilikleri ve dönüşümleri görünür kılmayı da önemli bir görev olarak üstlenmektedir.

Hoca Ahmet Yesevi'nin ilim, irfan ve birlik anlayışını temel alan üniversitemiz, Türk Dünyası'nın ortak akademik paydasını güçlendirmeyi kurumsal bir sorumluluk olarak görmektedir. Bu bağlamda XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi, farklı ülkelerden gelen akademisyenleri, araştırmacıları ve genç bilim insanlarını bir araya getirerek, Türkoloji alanındaki güncel gelişmelerin paylaşılmasına, yeni araştırma perspektiflerinin ortaya

konulmasına ve kalıcı akademik iş birliklerinin tesis edilmesine katkı sağlamaktadır.

Elinizde bulunan bu bildiri kitabı, kongrede sunulan bildirilerin bilimsel birikimini kayıt altına alarak Türkoloji literatürüne kalıcı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Kitapta yer alan çalışmaların, Türk Dünyası üzerine yapılacak gelecekteki araştırmalara kaynaklık edeceğine ve alandaki akademik etkileşimi daha da güçlendireceğine olan inancımız tamdır.

XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi'nin düzenlenmesine katkı sunan tüm akademisyenlere, düzenleme ve bilim kurulu üyelerine, destek veren kurumlara ve emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmanın, Türkoloji alanında yapılacak yeni araştırmalara ilham vermesini ve Türk Dünyası arasındaki akademik dayanışmayı güçlendirmesini temenni ederim.

Saygılarımla,

**Dr. Zhanar TEMİRBEKOVA**

Rektör
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Türk-Kazak Üniversitesi

# АЛҒЫ СӨЗ

Құрметті

Түркология – тарихи тереңдігі мен пәнаралық сипаты арқылы тек өткенді тануға бағытталған ғылым саласы ғана емес, сонымен қатар тіл, мәдениет, қоғам және болмыс мәселелерін қазіргі заманмен байланыстыра отырып зерделейтін серпінді зерттеу аймағы. Осы тұрғыда түркология саласы бойынша өткізілген халықаралық ғылыми жиындар әртүрлі географиялық аймақтарда жасалып шыққан академиялық тәжірибенің ортақ ғылыми кеңістікте тоғысуына мүмкіндік беріп, саланың дамуына елеулі үлес қосады. Қолдарыңыздағы баяндамалар жинағы осындай ұстанымның нақты жемісі ретінде әзірленді.

XI Халықаралық Түркология конгресі аясында жасалған баяндамалардан құралған бұл еңбек түркі әлемін тілдік, мәдени, тарихи және әлеуметтік қырларынан қарастыратын тың зерттеулерді бір арнаға тоғыстырады. Баяндамаларда түркі жұртының ортақ мұрасымен қатар әртүрлі тарихи және географиялық жағдайларда қалыптасқан өзіндік тәжірибелері де ғылыми әдістер негізінде талданған. Осы тұрғыдан алғанда, кітап түркология зерттеулеріндегі кешенді әрі салыстырмалы зерттеудің маңызын айқын көрсетеді.

Жинаққа енген еңбектер тарихи дереккөздерді сыни тұрғыдан зерделеуден бастап, қазіргі қоғамдық үдерістерді талдауға, мәдени трансмиссия формаларынан тілдің өзгеруі мен даму динамикасына дейінгі ауқымды мәселелерді қамтиды. Зерттеушілер қолданған әдіснамалық әдістер мен пәнаралық тәсілдер түркологияның дәстүрлі шеңбермен шектелмей, заманауи академиялық пікірталастармен тығыз байланыста дамып отырғанын аңғартады. Бұл жағдай саланың әрі теориялық, әрі қолданбалы қырларының дамуына оң ықпал етеді.

Әсіресе түркі әлемінің бүгінгі жағдайында өзекті болып отырған әлеуметтік, мәдени және зияткерлік мәселелердің ғылыми деңгейде қарастырылуы түркология зерттеулерінің

қазіргі әлеммен байланысын нығайта түседі. Баяндамаларда ұсынылған тұжырымдар тарихи сабақтастық пен жаңғыру үдерістерінің арақатынасын түсінуге маңызды бағдар береді әрі түркі дүниесінің ортақ болашағына қатысты ғылыми көзқарастың қалыптасуына үлес қосады.

Түркология зерттеу институты ретінде біз мұндай ғылыми іс-шаралар мен жарияланымдардың саланың институционалдануы мен халықаралық деңгейдегі танымалдылығын арттыруда айрықша маңызға ие болатынына сенеміз. Институтымыз түркі тілі, мәдениеті мен тарихына арналған сапалы зерттеулерді қолдауды, жас ғалымдардың академиялық дамуына үлес қосуды және түркі әлемі аясындағы ғылыми ынтымақтастықты күшейтуді негізгі мақсаттарының бірі деп біледі. Алдарыңызда тұрған баяндамалар жинағы – аталған мақсаттардың нақты көрінісі.

XI Халықаралық Түркология конгресі аясында шамамен екі жүз елу баяндама келіп түсті. Ғылыми сараптау нәтижесінде жүз жүз он төрт баяндама осы кітапқа енгізуге лайық деп танылды. Жинаққа енген еңбектердің елу сегізі Қазақстан, Әзербайжан, Өзбекстан, Қырғызстан, Түрікменстан және Татарстанды қоса алғанда, түркі халықтарынан шыққан ғалымдарға тиесілі болса, елу алты баяндама Түркияда қызмет атқаратын ғалымдардың қосқан үлесі болып отыр. Бұл көрсеткіш конгрестің және қолдарыңыздағы ғылыми еңбектің түркі әлемін қамти отырып, халықаралық әрі көп орталыққа негізделген өзара ғылыми ықпалдастық алаңын қалыптастырғанын айқын көрсетіп, әртүрлі өңірлерде өндірілген ғылыми білімнің түркологияға деген ортақ көзқарас аясында бір жерге тоғысқанын дәлелдейді.

Жинақтағы еңбектер түркология саласында еңбек ететін зерттеушілер үшін тұрақты анықтамалық дереккөз болуымен қатар жаңа зерттеу тақырыптарының туындауына және әртүрлі ғылым салалары арасында өзара ықпалдастық қалыптастыруға әсер етеді деп сенеміз. Кітап тәжірибелі ғалымдар үшін де, жас зерттеушілер үшін де таным көкжиегін кеңейтетін еңбек болсын деп тілейміз.

Осы орайда конгресті ұйымдастыруға атсалысқан барлық мекемелер мен алқалы органдарға, баяндамаларымен осы еңбекке үлес қосқан қадірлі зерттеушілерге және ғылыми үдерістің жүзеге асуына ықпал еткен барша азаматтарға шынайы алғысымды білдіремін. XI Халықаралық Түркология конгресінің баяндамалар жинағы түркология зерттеулеріне және түркі әлемінің ортақ ғылыми мұрасына өшпестей із қалдырып, кеңінен үлес қосуына тілектеспін.

**Док. Халил ЧЕТИН**

Түркология зерттеу институтының директоры

# ÖN SÖZ

Türkoloji, tarihsel derinliği ve disiplinler arası niteliğiyle yalnızca geçmişi anlamaya yönelik bir bilim alanı değil; aynı zamanda dil, kültür, toplum ve kimlik meselelerini çağdaş dünyayla ilişkilendirerek yorumlayan dinamik bir araştırma sahasıdır. Bu bağlamda Türkoloji alanında gerçekleştirilen uluslararası bilimsel toplantılar, farklı coğrafyalarda üretilen akademik birikimin ortak bir zeminde buluşmasına imkân tanıyarak alanın gelişimine önemli katkılar sunmaktadır. Elinizde bulunan bu bildiri kitabı, bu anlayışın somut bir ürünü olarak hazırlanmıştır.

XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi kapsamında sunulan bildirilerden oluşan bu eser, Türk Dünyası'nı dilsel, kültürel, tarihsel ve toplumsal boyutlarıyla ele alan özgün araştırmaları bir araya getirmektedir. Bildirilerde, Türk topluluklarının ortak mirası kadar, farklı tarihsel ve coğrafi şartlar içerisinde şekillenen özgün deneyimleri de bilimsel yöntemlerle değerlendirilmiştir. Bu yönüyle kitap, Türkoloji çalışmalarında bütüncül ve karşılaştırmalı bir bakış açısının önemini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Bildiri kitabında yer alan çalışmalar, tarihsel kaynakların eleştirel değerlendirilmesinden çağdaş toplumsal süreçlerin analizine, kültürel aktarım biçimlerinden dilin değişim ve dönüşüm dinamiklerine kadar geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Araştırmacıların kullandıkları yöntemsel çeşitlilik ve disiplinler arası yaklaşımlar, Türkoloji alanının yalnızca geleneksel sınırlar içinde değil, güncel akademik tartışmalarla da güçlü bir bağ kurduğunu göstermektedir. Bu durum, alanın hem teorik hem de uygulamalı yönlerinin gelişimine katkı sunmaktadır.

Özellikle Türk Dünyası'nın günümüz koşullarında karşı karşıya bulunduğu sosyal, kültürel ve düşünsel meselelerin akademik zeminde ele alınması, Türkoloji çalışmalarının çağdaş dünyayla kurduğu ilişkinin güçlenmesine imkân sağlamaktadır. Bildirilerde ortaya konulan değerlendirmeler, tarihsel süreklilik ile modernleşme süreçleri arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik önemli ipuçları sunmakta; Türk Dünyası'nın ortak geleceğine dair akademik bir perspektif geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

Türkoloji Araştırma Enstitüsü olarak, bu tür bilimsel etkinliklerin ve yayınların, alanın kurumsallaşması ve uluslararası görünürlüğünün artırılması açısından büyük bir önem taşıdığına inanıyoruz. Enstitümüz, Türk dili, kültürü ve tarihi üzerine yapılan nitelikli araştırmaları desteklemeyi, genç araştırmacıların akademik gelişimine katkı sunmayı ve Türk Dünyası merkezli bilimsel iş birliklerini güçlendirmeyi temel hedefleri arasında görmektedir. Bu bildiri kitabı da söz konusu hedeflerin somut bir yansıması niteliğindedir.

XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi kapsamında yaklaşık 250 bildiri sunulmuş; yapılan bilimsel değerlendirme süreci sonucunda bunlardan 114 bildiri, bu kitapta yer almaya değer görülmüştür. Bildiri kitabında yer alan çalışmaların 58'i Kazakistan, Azerbaycan, Özbekistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Tataristan başta olmak üzere Türk halklarından gelen akademisyenler tarafından kaleme alınmış; 56'ı ise Türkiye'de görev yapan akademisyenlerin bilimsel katkılarından oluşmuştur. Bu dağılım, kongrenin ve elinizdeki eserin, Türk Dünyası'nı kapsayan uluslararası ve çok merkezli bir akademik etkileşim alanı oluşturduğunu açık biçimde ortaya koymakta; farklı coğrafyalardan üretilen bilimsel bilginin ortak bir Türkoloji perspektifi etrafında buluştuğunu göstermektedir.

Eserde yer alan çalışmaların, Türkoloji alanında çalışan araştırmacılar için kalıcı bir başvuru kaynağı oluşturmasının yanı sıra, yeni araştırma sorularının ortaya çıkmasına ve farklı disiplinler arasında yeni etkileşim alanlarının doğmasına katkı sağlayacağına inanıyoruz. Kitabın, hem deneyimli akademisyenler hem de genç araştırmacılar için ufuk açıcı bir nitelik taşıması en büyük temennimizdir.

Bu vesileyle, kongrenin düzenlenmesinde emeği geçen tüm kurum ve kurullara, bildirileriyle bu esere katkı sunan değerli araştırmacılara ve bilimsel sürece katkı sağlayan herkese teşekkür ediyorum. **XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı'nın**, Türkoloji çalışmalarına ve Türk Dünyası'nın ortak bilimsel mirasına kalıcı katkılar sunmasını diliyorum.

**Dr. Halil ÇETİN**

Türkoloji Araştırma Enstitüsü Müdürü

# ҚАЗІРГІ ЗАМАНҒЫ ӘЛЕУМЕТТІК-МӘДЕНИ КЕҢІСТІКТЕГІ ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМЫ

**Шәкір ИБРАЕВ***

XXI ғасыр табалдырығын аттаған түрік халықтарының тілін, әдебиетін, фольклорын, тарихын, мәдениетін тарихи ретроспективалы аспектіде, сондай-ақ қазіргі заманғы әлеуметтік-мәдени ортамен өзара ықпалдастықта арнайы зерттейтін ғылым саласы бар. Ол - бүгінгі алқалы жиында өзекті тақырып болып отырған, ғылыми кеңістікте аты жиі естілетін түркология ғылымы. Үш ғасырдан астам уақыттан бері жеке этнос аясында да, этносаралық деңгейде де қолданыста келе жатқан ғылым саласы.

Басында тіл білімі ретінде қалыптасқан түркологияның қазіргі заманғы мазмұны, теориясы және әдіснамасы бірыңғай ғылыми жүйеге, тұғырнамалық және концептуалдық ұстанымдарға жинақтала қоймайды. Себебі түркологияның ғылыми пән ретіндегі сипаттамасы біраздан бері қолға алынбай келе жатқан іс. Оның объективті де, субъективті де себептері жетерлік.

Әлбетте, бұл мәселені ғылыми тұрғыдан тарқату бірер конференциямен немесе конгреспен шешіле қоймайтын аса ауқымды проблемалық жүктеме. Олай болатын себебі тұтастай парадигмалық тұрғыдан жинақтау түркологияның әр елде, түрлі аймақта қаншалықты мақсатты және кәсіби білікті деңгейде жүргізіліп келе жатқан ізденіс нәтижелерімен тікелей байланысты. Практикалық қолданыстағы әрекет ғылымның дамуын ғана емес, оның теориялық-әдістемелік мінездемесін де сипаттайды. Өкінішке -қарай, қазіргі түркологияның мұндай сипаттамасында жауаптан гөрі сұрақ көбейеді. Себебі түркологияның заманауи даму тенденцияларын ғылыми парадигмалық тұрғыдан тұтастай белгілеу немесе іс жүзіндегі қолданыс аясын ғылыми жүйеге түсіру қиынға соғады. Анығы жүйелі ізденістің өзі практикаға енбеген деуге болады. Бұған “Дүниежүзі түркологиясының тарихы” атты ұжымдық монографияны жарыққа шығару барысында көз жеткізгендей болдық. Анығын айтсам, түркология ғылымы терең тоқырауды бастан кешіруде.

* ф.ғ.д., проф., Ахмет Ясауи университеті, Түркология ғылыми-зерттеу институты, e-mail: sakir.ibrayev@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0003-3242-9496

Жағдай осылай болғандықтан да бүгінгі алқалы жиынның мақсатына қарай сіздердің назарларыңызды кейбір маңызды деген мәселеге аудармақпын.

Басты мақсат-қазіргі заманғы түркологияның даму тенденцияларын және оның сипаттамалық белгілерін анықтап алуда болып тұр. Себебі зерттеудің объектісі және оны таныта білудің әдістемесі заманауи контексте пайымдалмайынша нәтиженің де мардымды болмайтыны практикада дәлелденген. Мәселен, түркология ғылымының кешенді (комплексты) сипаты, салыстырмалы табиғаты, әлеуметтік мәдени кеңістіктегі жағдайы, жаһандану үдерісіндегі тілдік, экологиялық және мәдени құбылыстарды жүйелеу, негіздеу, бағамдау принциптері сияқты концептуальдық мәні бар әдістемелік және әдіснамалық тұғырнамалар айтылғанымен, олардың практикалық қолданыстағы ахуалы көңіл толарлықтай жағдайда еместігін жақсы білеміз. Ғылыми нәтиже айтылған жерінде айтылған қалпында қалып жатады. Координация, үйлестіру жұмыстары мүлде жоқ. Әркімнің өз еркінде: «Қазаншының еркі бар қайдан құлақ шығарса». Пікір тоғыспайынша, әрекет ортақтаспайынша ғылым дамымайтыны анық. Түркология жетімсіреп қалған ғылым.

Осыдан келіп түркологияның әдіснамалық картинасының әлсіздігі, гуманитарлық қоғамдық пәндер арасындағы салмағы, тіптен беделі қандай деп айтуға болатындай мәні пайымдалмай жатады. Іс-жүзінде ғылыми пән ретіндегі бағыт-бағдары, әдістемелік және әдіснамалық негіздемелері, қазіргі қоғамдық ғылымдар жүйесіндегі ұйымдастырушылық, құрылымдық, құрамдастық сияқты жүйелі жұмыстардан тыс қалуда.

Басты себеп-түркологияның ғылыми ізденістерінің бағыт-бағдары, мақсаты, зерттеу принциптері дейтін мәселелерінің практикалық ұйымдастыру жұмыстарымен үйлеспей жатуында деген ойдамын. Сөз жүзінде бар болғанымен, іс жүзінде халықаралық кешенді жобалардың қолға алынбауы, жүзеге асыру тетіктерінің талқыға салынбауы, теориясы, әдіснамасы және практикалық аспектілерінің орындалу сипаты көбіне-көп субъективті, заманауи ғылыми принциптерге сәйкес емес жағдайда көрініс беруде.

Бұл жағдай түркология ғылымының теориялық-әдістемелік ізденістерінің практикалық ұйымдастырушылық жұмыстарымен қабыспай жатқандығын көрсетеді. Еуропаның бірқатар мемлекеттерінде, атап айтқанда Германияда, Данияда, Швецияда іргелі академиялық ғылым ретінде қалыптасқан

түркологияның ізденіс тәжірибесі XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында Ресейде дамып жалғасқанын жақсы білеміз. Неміс ғалымы В.В. Радловтың Санкт-Петербургке келуі бұл жағдайды айшықтап көрсетеді.

Ал енді бәріміз қазір сынап отыратын Кеңестер Одағындағы Ғылым академиясына қарасты Москвадағы Түркологтар Комитетінің қызметінде қаншама пайдалы нәтиже болғанын енді көріп отырмыз. Әрбір жарты жылдықта түркологиялық зерттеулерге талдау жасалып, ізденістің теориялық, әдіснамалық және практикалық мәніне баға беріп отыратын тәжірибесін ғылыми орта әлі ұмыта қойған жоқ. Соның нәтижесінде, «Көне түрік сөздігі», «Түркі тілдерінің салыстырмалы-тарихи грамматикасы» (4том), « Түркі тілдерінің этимологиялық сөздігі» (9 том). «Советская тюркология» журналы әрбір жарты жылда Түркология Комитетінің жұмыс қорытындысын жариялап отырды. Онымен ғылыми жұртшылық жақын таныс болоды. Ғылыми атмосферада түркологиялық тыныс-тіршілік анық сезіліп тұратын.

Одан да бұрын мына бір мәселеге назар аударайықшы: ғылыми түп-төркіні және алғышарттары талқыға түсіп, бағыт-бағдары белгіленген концептуалдық маңызы бар түркологиялық зерттеулердің тұғырнамалары шешімін табатын. Ал қазір қаншалықты шешімін табуда?

Комитет таратуылудан сәл бұрын қолға алына бастаған түркология ғылымының комплексті (кешенді) зерттеу әдіснамасы, салыстырмалы талдаудың типологиялық заңдылықтарға ұласуы, түркі халықтарына ортақ құбылыстардың генетикалық немесе салыстырмалы фонетика, синтаксис, морфология сияқты категориялық ұғымдардың жалпы тілдік картинасы, лексикография саласындағы академиялық бағыттағы нәтижелер құнарлы топыраққа түсіп, ары қарай жүйелі түрде дамытылуда деуге қазір болады ма? Иә, жасыратыны жоқ, жалпы түркологиялық контексте бұл мәселелер өткен уақыттың еншісінде. Оған балама болатын зерттеулерді қазіргі түркология қолға алуда деуге негіз жоқ.

Контактылық байланыстар арқылы пайда болғандығы, я болмаса жалпы адамзаттық типологиялық өзгешеліктер екені сияқты талдап таратылуы тиіс проблемалары ары қарай қаншалықты нәтижелі ізденіске айналды?

Бұл мәселеде жауаптан гөрі сұрақтың көп болатынын аңғарып отырған боларсыздар. Түркологияның ғылыми даму

тенденцияларының заманауи сұраныстарға сәйкес еместігін мойындауға тура келеді. Себебі бұл ғылымда жүйеге келтірілген, ғылыми негіздемесі пісіп жетілген, жауапкершілігі қалыптасқан жұмыстардың сирек қолға алынатыны күнделікті іс-тәжірибеден анық көрінуде.

Қалыптасқан жағдайдың себеп-салдарына зер салсақ, онда ең алдымен түркология ғылымның өзге қоғамдық-гуманитарлық пәндер сияқты әлеуметтік мәдени кеңістіктегі ахуалына көз жіберген болар едік. Жасыратыны жоқ, жаһандану дәуіріндегі түркілердің тыныс-тіршілігі туралы ұғымдардың таратылуы көбіне-көп әр өңірдегі этникалық, географиялық және саяси-әлеуметтік жағдайлардың қалыптасуына қарай бейімделуде. Демек, этно гео-саяси шарттардың түрліше болуы түркологияның әлеуметтік мәдени кеңістіктегі жағдайына да ықпал етуде. Атап айтқанда бұл ғылымның зерттеу объектісіне жататын рухани-мәдени құбылыстар тілдік, тарихи, фольклорлық материалдар туралы зерттеулер жекеленген факторлар, ерекше нысан немесе объект ретінде қарастырылуда. Бір сөзбен айтқанда ғылымда дифференциялық принцип белең алуда.

Әрине, әр түрлі деңгейде тармақталып кететін тарихи-мәдени құбылыстар мен нысандар арнайы зерттеудің объектісі бола алады. Алайда түркологиялық контексте жекенің жалпымен арақатысы әрқашан ойда тұруы тиіс. Зерттеудің салыстырмалы аспектісі түптеп келгенде типологиялық заңдылықтарға және бірегей құбылыстарға алып келетін жинақтаушы функцияға ие. Сондықтан да салыстырмалы әдістің түркологияда ортаға тартушы (центростремительный) бірегейлік функциясы бар.

Түптеп келгенде туркология – этносаралық ғылым. Түркілік фактор өткенді жүйелі тарихи-ретроспективалық аспектіде, бүгінгіні жаһандық контексте пайымдағанда ғана нәтижелі болмақ. Демек, жекеден жалпыға, этностан этносаралық кеңістікке қарай бағытталғанда барып құрылымдық концептуалдық мәні бар ізденістерге қол жеткізе аламыз. Зерттеудің әдістемелік базалық негізінің салыстырмалы әдіс арқылы ортаға тартушы күші болғанда ғана бірегейлікке, жалпы түркілік құбылыстарға көз жіберуге болады. Онсыз рухани-мәдени контексте нақтылық жоқ.

Зерттеудің ұлтаралық сипатының басым болуы әрбірден кейін қазіргі заманғы интеграциялық үдерістердің де түркілік ерекшеліктерін дұрыс түсінуге ықпал ететін фактор. Түркологияның қазіргі түрік этностарының өзгелермен де, өз ара

да қандай ықпалдастықта ғұмыр кешіп жатқандығының ғылыми негізін зерделейтін мүмкіндігі бар. Себебі ол түрік дүниесінің рухани-мәдени мұрасын бірден-бір тұтастай жүйелеуге бағытталған ғылым саласы. Оның өміршеңдігі де осы үдерістермен тікелей байланысты болуында. Түркологияның ғылыми-мәдени кеңістіктегі қызметі де, маңызы да, беделі де халықаралық үдерістермен бағдарлас болуында. Түркологияның өміршеңдігі де осы құбылыспен байланысты.

# TÜRK DÜNYASI EPİK DESTAN GELENEĞİ BAĞLAMINDA BALKAN DESTANLARINDA DEĞİŞME VE SÜREKLİLİK

**Özkul ÇOBANOĞLU***

**Öz:** Çalışmamızda Türk dünyası epik destan geleneğinin Balkanlarda başta Boşnaklar olmak üzere Sırp, Hırvat, Arnavut ve Bulgar geleneklerini yapısal, işlevsel, icrasal ve tematik yönlerden etkileyerek ortaya çıkarması ile oluşan süreklilikler ve değişimleri ele alınacaktır. Destan geleneklerinin kahraman, karakter, epizot ve motiflerden hareketle değerlendirilmesi konuyla ilgili daha önce yapılan tespit ve tahlillerle birlikte özellikle süreklilik ve değişme açılarından analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk dünyası Kahramanlık Destanları, Balkan Kahramanlık Destanları, Ortaklıklar ve Farklılıklar

## CHANGE AND CONTİNUİTY İN BALKAN EPİCS WİTHİN THE CONTEXT OF THE TURKİC WORLD EPİC TRADİTİON

**Abstract:** This study will examine the continuities and changes that arose from the emergence of the Turkic world epic tradition in the Balkans, primarily influencing Bosnian, Serbian, Croatian, Albanian, and Bulgarian traditions in terms of structural, functional, performance, and thematic aspects. The evaluation of epic traditions based on heroes, characters, episodes, and motifs will be conducted, along with previous findings and analyses on the subject, particularly focusing on continuity and change.

**Keywords:** Turkic World Heroic Epics, Balkan Heroic Epics, Similarities and Differences

### Giriş

Çalışmamızın konusu, Balkan Epik destan geleneği bağlamında Türk dünyası epik destan geleneğiyle olan iletişim ve etkileşimleri ele alarak karşılıklı süreklilik ve değişmeleri neden-sonuç ilişkisi içinde ele

* Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü, e-mail: ozkul@hacettepe.edu.tr, ORCİD: 00 0000021-N-4094197

alarak değerlendirmektir. Öncelikle Balkan kelimesini Türkçe bir kelime olmasına ve Balkanlarda Türklerin ve kurdukları devletlerin varlığının MS. 4. Yüzyıla kadar inmesine dikkati çekerek başlamak daha rahat anlaşılır olmak bakımından yararlı olacaktır. Bir başka ifadeyle Balkanlar ve Güney Avrupa M.S. 4 yüzyılda Batı Hun Devleti ile başlayarak 7. yüzyılda Bulgarlar, Hazarlar, Avarlar, 11 yüzyıldaysa Peçenekler ve Kumanlar hakim unsur olarak bulunmuş Orta Avrupa (Yıldırım 1986) ve özellikle de Balkanlarda beraberlerinde getirdikleri büyük Slav kitleleri ve yerli halkla Hıristiyanlaşıp evlilikler neticesi eridikleri ve bu süreçte bazı bölgelerde göreceli olarak da olsa Türk kültürel unsurlarının kimlik farklılaştırıcı yoğunlaşmaya sahip olduğu ileri sürülen "Boşnak", "Torbaşi", "Pomak" topluluklarının ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu Türk kültürünün ilk tesir dalgasında "Gök Tanrı" veya yaygın ve yanlış kullanımıyla "şamanist" inanç sistemi ile "Ozan-Baksı" kültür ve edebiyat geleneği rol oynamıştır.

Bu bağlamda Albert Lord'un neredeyse Dursun Yıldırım'ın (1986) çalışmasıyla eş zamanlı olarak yaptığı "Orta Asya ve Balkan Destanları" (1985) adlı çalışmasında Balkan destanları ile Orta Asya Türk destanları arasındaki tematik benzerliklere değinerek o güne kadar ihmal edilen Slav destan gelenekleri ile Türk destan gelenekleri arasındaki organik bağlantılardan hiç olmazsa o güne kadar hiç ele almadığı süreklilik ve etkileşimlerin bir kısmını ortaya koymuştur.

Öncelikle, Albert Lord'un iki destan geleneği arasında ortaya koyduğu organik ilişkiler arasında "en başta Güney ve Kuzey Slavları arasında destancıların destanlarını icra ederken kendilerine eşlik eden ve sadece bu amaçla kullanılan "gusle" adlı musiki aletinin Orta Asya kaynaklı olması yer almaktadır. Dahası "Her iki coğrafi alanın destanları çok büyük ortak yönlere sahip olup, ben aşağıdaki bölümlerde bu gerçeği izah etmeye çalışacağım."(Lord 1985) diyen Albert Lord tematik olarak da "Dede Korkut Kitabı", özellikle "Bamsı Beyrek Hikâyesi", "Er Töştük", "Alpamış", "Manas", "Kökötöy'ün Ölüm Aşı", "Köroğlu" gibi Türk Destanları ile bir iki defa mehaz gösterdiği Moğol "Geser" destanı da bunlara ekleyerek coğrafi bir saha olarak tanımladığı "Orta Asya Destan Geleneği" ile "Sırp-Hırvat Destan Geleneği"ni veya bazen Bulgarları da katarak "Balkan Slav Destanları"nı, "Güney Slav Destanları" terimlerini kullanarak "Dönüş şarkıları", "Gelinin kaçırılıp kurtarılması şarkıları", "Orta Asya ve Balkan Slav Destanlarında kataloglar","kahraman ve atı", "atlar ve at kültürü", "Atların beslenmesi, büyütülmesi" alt başlıkları ile tanımlanan konularda iki destan geleneği arasında benzerlikler gösteren elementlerin Balkanlı Slavlar tarafından "Orta Asya Destan gelenekler"inden alındığı ve Orta Asya gelenekleri ve Balkan destanları "arasındaki şaşırtıcı kültürel devamlılık" bulunduğu

şeklindeki kanaatini belirtir. (Lord 1985). Ancak, Albert Lord yukarıda planının özetini verdiğimiz çalışmasında iki doğruyu bir yanlış üzerine inşa etmektedir. Buna göre doğrulardan birincisi Balkanlı Slavların destan geleneklerinin icra aracı ve kompozisyon tekniklerinin, ikincisi de bunların yanısıra tematik olarak da pek çok destan elementinin "Orta Asya Destan Gelenekleri"den kaynaklandığıdır. Bu iki doğrunun üzerinde inşa edildiği yanlış ise mukayese edilenlerin Orta Asya kanadına göstermelik veya zoraki olarak eklenmiş ve çalışmada hiç de önemli bir yer tutmamakta olan Moğol "Geser Destanı" çıkarıldığında "Orta Asya Gelenekleri" olarak kullanılan terimin doğrusunun "Türk Sözlü Şiir sanatı" (Yıldırım 1986) veya "Türk destan geleneği" olmasının gereğidir.

Bu husus yeterli örnekleme dayanmasa da Dursun Yıldırım tarafından "...İşte Parry ve talebesi Lord, Homer'in şiirlerinin sözlü geleneği dayandığını ispata çalıştıkları, faraziyelerine temel aradıkları bu gelenektir: Türk sözlü gelenek şiir sanatı, nereden nereye gelmiş? Orta Asya bozkırlarından tâ Yugoslavya'ya, Dalmaçya sahillerine. Asırlarca buralarda kök salmış, çevresine bir hayat tarzı, bir sosyal münasebetler düzeni, farklı insan gruplarını aynı ortamı paylaşmağa sevk eden bir hoşgörü dünyası yaratmış ve kurmuştur."(1986: 454-55) diye vurgulanmakta ve Batı Hunları döneminden başlanılarak özellikle Kara Deniz'in doğusundan Orta, Kuzey ve Güney Avrupa'ya geçip yayılan Türk kitlelerinin diğer milletlerin yanısıra Slavların destan geleneklerinin ortaya çıkışını ve şekillenişindeki rollerini ortaya koymaktadır. Buna göre Karadeniz'in doğusundan gelen Türk kitlelerinin tesir ve kaynaşmalarıyla oluşan Türk kültürünün birinci tesir sahasının, veya Ozan-Baksı Türk kültürel katmanının üzerine Osmanlı Türkleriyle birlikte Karadeniz'in batısından Anadolu üzerinden Balkanlara ve Orta Avrupa'ya yayılan ve Albert Lord'un tamamen bihaber olarak davrandığı Türk kültürünün önce "Tekke Tasavvuf Tarzı" ile "ordu şâirlerinin" ve özellikle de, 16. asırdan itibaren bir Türk ve Müslüman kurumu olarak ortaya çıkıp yaygınlaşan kahvehanelerin" ürünü olan "Âşık Tarzı"nın (Çobanoğlu 2000) şekillendirdiği Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğidir.

Nitekim, Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin temel icra mekânı olarak karşımıza, Bosna'da "kafana" olarak adlandırılan Türk kahvehaneleri çıkmaktadır. Türk kahvehanelerinin ise 16. yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru ortaya çıkarak kısa bir sürede yaygınlaştığı bilinmektedir. Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin Anadolu ve Rumeli Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneğiyle ilgili ortaklıklara geçmezden önce yukarıda kısaca değinildiği gibi bugüne kadar Sırp ve Hırvat epik destan geleneklerinin marjinal bir taklidi gibi gösterilmeğe çalışılan ve "Müslüman" terimiyle örtülerek yok farz edilen Boşnak Âşık Tarzı şiir geleneğinin Sırp ve Hırvat geleneklerinden farklılıklarından

kısaca bahsetmekte yararlı olacaktır. Öncelikle hemen belirtmemiz gereken bir husus "Müslüman" olarak ifade edilen Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin "Sırp" ve "Hırvat" geleneklerinin bir kopyası olmadığıdır. Aşağıda vereceğimiz deliller ortaya konduğunda bunun tam tersinin geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda, konuyla ilgili delillerden en önemlilerinden birisi Slovenyalı Slav filologu ve halkbilimcisi Matiya Murko'ya aittir. Bilindiği gibi Matiya Murko 19. yüzyıl sonlarında başladığı saha araştırmalarına ve özellikle 1913 yılında Osmanlı Devletinden ayrılan Sancak bölgesinde de yaptığı çalışmalara dayanarak Sırp ve Hırvat destancılarla "Müslüman" Boşnak âşıklar arasındaki mesleki kariyer farklılığını "Müslüman destancıların büyük bir çoğunluğu ödül beklentisi içinde destanlarını icra ederler. Beyler destancılara buğday, atlar, öküzler hatta bir çift ökü.... altın, koyun, giysi ve hatta geçen yüzyılda Hersek'te olduğu gibi toprak bile veriyorlardı. ...Hristiyan destancılar ise bu işi yapan profesyoneller olmadıkları için özellikle ve önceden para karşılığı bir anlaşma yapılıp "tutulmadıkları" müddetçe onlara bir ödeme yapma da söz konusu değildi. Hristiyan destancılara sadece icra anında içmeleri için sadece içki ve tütün verilmesi âdetti." (Murko 1990: 17) şeklinde belirlemiştir.

Bu çalışmalardan ortaya çıkan sonuç "âşıklık"ın profesyonel bir iş ve uğraş olarak ortaya çıkıp yaygınlaşmasının Boşnaklar arasında olmasıdır. Bu durum da âşıklık geleneğinin yayılmasının hangi topluluktan diğerine göre olduğunu belirleyici bir unsur olarak kabul edilebilir. Dahası Matiya Murko'nun bu durumu daha da açık bir şekilde "Amatörlerin dışında kalan profesyonel destancıların çoğu Müslümandır ve bunlar Türk kahvehanelerinde genellikle kışın özellikle de Ramazan ayında sanatlarını icra ederler."(Murko 1990: 12) diyerek ortaya koyduğu görülmektedir. Matiya Murko'nun yüzyılımızın başındaki tespitlerine göre destan söyleme geleneğinin genel durumu da "Sözlü gelenek en iyi Müslümanlar arasında muhafaza edilmiştir." (Murko 1990: 13) şeklindeki ifadeden de anlaşılacağı gibi Boşnaklar arasında daha yaygın ve canlıdır. Öte yandan Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinde Sırp ve Hırvatlara nazaran çok daha belirgin bir halde olan usta-çırak ilişkisine dair "Müslüman destancılar destanlarını kimden öğrendiklerini sıralayabilirler." (Murko 1990: 13) şeklindeki tespit de önemlidir. Bu bağlamda daha önce Dursun Yıldırım (1986) tarafından işaret edildiği gibi Milman Parry ve Albert Lord'un çalışmaları esnasında yaptıkları derlemelerinin çok büyük bir kısmının Matiya Murko'nun yukarıda aktardığımız tespitler doğrultusunda "Müslüman"larla yani Boşnak âşıklarla olduğu görülmektedir.

Nitekim Albert Lord, önce hocası Milman Parry'nin daha sonra da kendisinin Matiya Murko'nun (1990[1929]) tespitlerini saha araştırmalarının doğruladığını şöyle anlatır: "Murko gibi Parry de Müslüman geleneğini çok enteresan bulmuştu. Bu gelenek Homerik araştırma yapmaya müsait uzun destanlara sahipti. Bu nedenle Parry vaktinin çoğunu Müslümalardan derleme yapmaya ayırdı."(Lord 1960: 281). Nitekim Sözlü Kompozisyon Teorisi'nin tarihini yazan John Miles Foley'de bu durumu "Milman Parry ve Albert Lord 1933 yılında başlayan ve 1935'e kadar devam eden saha araştırmalarında Sırp ve Hırvat guslarının söylediği destanların kısa olmaları ve stil ve uslup bakımından Homer'in destanları ile mukayese edilemeyecek durumda olmaları nedeniyle derledikleri 1500 destan metninin büyük bir çoğunluğunu Müslüman "gusları"lardan (Boşnak âşıklardan) derlemişlerdir." (Foley 1988: 32), diyerek teyit etmektedir.

Durum böyle olunca bugüne kadar Boşnak âşık tarzı edebiyat geleneği yerine devamlı Sırp, Hırvat epik destan geleneğini ön plana çıkaran Albert Lord'un bu konudaki düşüncelerine daha yakından baktığımızda, onun Sırp ve Hırvat destan geleneklerinin geçmişini ve Boşnak âşık tarzı karşısındaki mukayese edilemeyecek zayıflığını şöyle izah etmeğe çalıştığını görürüz: "Ortaçağlarda Türklerin fethinden önce, Hırıstiyan sarayları hiç şüphesiz Avrupa'nın diğer yörelerinde olduğu gibi ozanların sanatlarını icra etmesini himaye etmişlerdir. Türklerin kovulmasından sonra da (Sırp ve Hırvatların bağımsızlıklarını elde etmelerinden sonra), ortaya çıkan saraylar ozanlara ilgi göstermediler ve yurt dışından ve değişik kaynaklardan daha başka eğlence yolları aradılar. Bundan dolayı Hıristiyan sarayları ve malikanelerde kaç kuşaktır sözlü şiir hiçbir rol oynamadı. Buna karşılık sanatı destekleyen Müslüman zenginler ve soylular 1930'lara kadar Yenipazar (Novipazar) ve Bihaç'ta canlı bir şekilde yaşamakta olduğu gibiydi. Buralarda destancılara verilen her şey daha iyi, lüks ve zengindi.

Milman Parry koleksiyonunda Müslüman âşıkların Türk soylu ve zenginlerin divan ve konaklarında destanlarını icra etmelerine dair zengin ve renkli hikâyeler vardır. Türk beylerinin divan ve konakları profesyonel ve yarı profesyonel âşıkların sanatlarını icra etmeleri için ideal yerlerdi. Bununla beraber Türk beylerinin ve ağaların maiyetlerinde devamlı olarak bulunan âşık olduğuna dair çok az delil vardır. Onlar misafirlerini eğlendirecekleri zaman âşık çağırırlardı fakat maiyetlerinde daimi bir âşık tutmazlardı. Eski zamanlarda idareci Müslüman sınıf Ramazan eğlencelerini kahvehanelerden "kafana" ziyade divan ve konaklarında kutlarlardı. Türk hakimiyeti yıkılınca Ramazan kutlamaları evlerden ziyade kahvehanelere kaymıştır." (Lord 1960: 16) şeklindeki dayanaksız tespiti sorgulanmaya muhtaçtır.

Ne yazık ki, Albert Lord'un Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneğinden bu kadar habersiz ve bilgisiz olmasını belki de, onun dünya çapında bir teorisyen olması dolayısıyla hiç kimse yakıştırmamış olsa gerek bugüne kadar bildiğimiz kadarıyla hiçbir ciddi tenkide tabi tutulmamıştır. Oysa Türk bey ve ağalarının maiyetlerinde âşık bulunmasına dair Evliya Çelebi başta olmak üzere yer alan o kadar çok kaynak vardır ki, bunlardan sadece birisi konuyu rahatça aydınlatabilir. Evliya Çelebi Seyahatnamesi Yeniçeri Ocağındaki "ordu şâirleri" hakkında mühim bilgiler verir. Evliya Çelebi İstanbul'da yapılan bir resmi geçitte Ocağa mensup âşıkların (çöğürcü) geçişini anlatmaktadır. Evliya Çelebi ayrıca paşa ve vezirlerin hususî "çöğürcü"lerinden (âşıklardan) bahsetmekte ve bunlara dair isimler vermektedir. Dahası hususî âşık sahibi olma geleneğinin sadece devlet erkanına ait olmadığını devlete isyan eden asilerin de muhtemelen adamlarının moralini düzeltmeğe, kazanacakları askeri başarıların propaganda edilmesini sağlamaya ve güç ve kuvvetlerinin bir âlameti olarak hususî (Danışman 1970: VIII: 139) âşık sahibi oldukları görülmektedir.

Albert Lord'un Türkçe kaynakları "dil engeli" yüzünden görmemiş olduğunu farz etsek bile hocası ile beraber izini takip edip pek çok kavram ve kuramsal fikrini yeterince kredilendirmeden aktardıkları Çek Prag Üniversitesi, Slav çalışmaları ve halkbilimi Profesörü Matiya Murko'nun konuyla ilgili "Amatörlerin dışında kalan profesyonel destancıların çoğu Müslümandır ve bunlar Türk kahvehanelerinde genellikle kışın özellikle de Ramazan ayında sanatlarını icra ederler. Geçmişte bu gibi profesyonel âşıklar Müslüman beylerin birinden diğerinin yanına giderek onları ve misafirlerini haftalarca eğlendirirlerdi. Bazı beyler maiyetlerinde tamamen kendileri için çalıp söyleyen özel âşıklar bulundururlardı. Çok nadir de olsa Hıristiyan da olabilen bu tür âşıkların rütbesi bayraktar veya bölük komutanına denkti." (Murko 1990: 12) şeklindeki tespitlerini neye dayanarak söylediğini veya söyleyebileceğini anlaşılan o ki hiç düşünmediler. Albert Lord'un bu temelsiz düşüncelerine aşağıda tekrar döneceğiz. Ancak ondan önce Sırp destan geleneğinin geçmişi ile ilgili olarak karşılaştığımız bir başka mesele olarak karşımıza Sırpların meşhur "Kosova Destanları" yer almaktadır. Konunun uzmanı olan Matiya Murko bu konuda "Türklerin Balkanları fethinden önceki olaylara dair birkaç tane Sırp-Hırvat halk şarkısı vardır" (Murko1990: 20) demektedir. Elimizde ise 18. yüzyıldan önce yazıya geçmiş Sırp destan metni yoktur.

Sırp tarihine ve Osmanlılardan önceki dönemleri anlatan destanların Sırbistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra yaratılıp diğer bölgelere yayıldıkları şüphesini uyandırmaktadır. Bu konuda Matija Murko'nun Bağımsız Sırbistan kurulduktan yaklaşık yüz yıl sonra Sırp

idaresine geçen Bosna ve Hersekli Sırp destancıların eski Sırp tarihi ile ilgili Prens Lazar, Miloş ve Vuk Brankoviç ile ilgili destanları bilmediklerinin ortaya çıkışı da bunu göstermektedir. Hatta M. Murko'nun Saraybosna'da yaptığı bir derleme çalışması esnasında entellektüel Sırpların, Sırp olan destancıdan "Prens Lazar", "Miloş Obiliç" ve "Vuk Brankoviç"'in destanlarını bilip bilmediğini sormaları üzerine destancının cevabı son derece dikkat çekici ve konuyu aydınlatıcı mahiyettedir. "Ben okuma-yazma bilmiyorum." dolayısıyla da o destanları bilmediğini söylemektedir. (Murko 1990: 22). Matija Murko "Kosova'nın İntikamı" (Kosovska Osveta) gibi destanların da Sırplar arasında Maksim Şobajiç tarafından yazılıp yayınlanmış kitaplardan yayıldığını tespit etmiştir. (Murko 1990: 22). Aynı şekilde Profesör Matija Murko 1928 yılında çalıştığı Prag Slav Filoloji kürsünde yönettiği seminere davet ettiği Sırp destancı T. Vuçiç'in, Vuk Karadziç'in derlediği "Majka Jugovica" adlı destanı halk önünde okumazdan önce yayınlanmış metni edinerek çalıştıktan sonra halkın karşısına çıktığını belirtmektedir. (Murko 1990: 30).

Öte yandan Vuk Karadziç'in derlemeleri konusunda tıpkı Grimm Kardeşler gibi derlediği metinleri düzelterek editasyondan geçirmesinin yanısıra Matiya Murko'nun "Efsanevi Homer"in kör olduğunun kabul edilmesi nedeniyle Vuk Karadziç'in en iyi destancıların çoğunun kör olduğu yolunda verdiği bilginin onun uydurması olduğunu saha araştırmam esnasında gördüm. Kör destancılar nadir de olsalar varlar ama bunların çoğu başka bir iş yapamayacak durumda olan dilencilerden başka bir şey değildir." (Murko 1990: 12) şeklindeki tespitlerinden açıkça anlaşılacağı gibi Avrupalı Humanist ve Homeristlerin dikkatini çekecek şekilde derlediği malzemesini mevcut ilgi sahalarına göre manipule etmekten de çekinmediği anlaşılmaktadır.

Bütün bunlardan çıkan iki sonuç vardır. Birincisi, Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin 19. yüzyılın başlarından başlayarak bugüne kadar pek çoğu uydurma delil ve nedenlerle Sırp ve Hırvatlara mal edilmiş olmasıdır. Boşnakların, her şeye ama her şeye rağmen sözlü geleneği en iyi taşıyan ve yaşatan topluluk olmaları halinin bile tıpkı vatanlarındaki varlıklarına tahammül edilemeyişi gibi tahammülsüzlükle karşılanarak dillerindeki on bini aşkın Türkçe kelime dolayısıyla (Skaljiniç 1985) zaman zaman en objektif gibi görünen batılı araştırıcıların bile bu "Türkisizm"den şikâyet eder gibi bir tavır takınmalarına bile yol açtığı görülmektedir. (Foley 1988: 119). Oysa dünyadaki pek çok aynı kültür ekolojisini paylaşan kültürlerde, kültürel etkileşimlere bağlı olarak karşılıklı kelime ve kavram aktarımının son derece tabii bir süreç ve olgu olduğu nedense söz konusu olan Türk tesiri olunca göz ardı edilmektedir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan çıkan ikinci sonuç ise, Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneği ve Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin pek çok noktada ortaklık ve ayniyet gösteren unsurlara sahip bir iletişim ve etkileşim boyutuna sahip olduğudur. Bu bağlamda iki edebiyat geleneği arasındaki tespit edebildiğimiz ortaklıkları sıralayacak olursak:

Söz konusu ortaklıkların başında, Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin de tıpkı Anadolu ve Rumeli sahası Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneği gibi icra töresinin kahvehanelere göre şekillenmiş olması gelmektedir. Herhangi bir sanatın icra edileceği mekân veya varlığını ortaya koyacağı platform veya zemin onun hem yapısını hem de işlevlerini belirleyen veya şekillendiren en önemli âmildir. Özellikle de bu sanat sözlü kültür ortamında teşekkül eden bir sanat olduğunda onun icra mekanı ve bağlamı ile buna bağlı olarak dinleyicisinin taşıdığı özellikler sanatın formu ve muhtevası üzerinde belirleyici roller oynadığı yaygın olarak kabul edilen bir gerçektir.

Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin kahvehanelere göre şekillenmiş icra töresinin yapısı hakkında Matiya Murko'nun verdiği bilgiler şu şekildedir: "Destancı tamburika veya gusle" ile enstrümental bir giriş yaptıktan sonra sanatı hakkında hazır bulunanlara anlattıklarının "gerçek" olduğuna ve "eski zamanlara" ve "kahramanlara" dair seyircilere genel bir giriş konuşması yapar. Genellikle bir kahramanlık şiiri okuduktan sonra seyircilere "hoş geldiniz" der ve özellikle seyirciler arasında bulunanlardan çevrenin ileri gelenleri selâmlar"(Murko 1990: 18).

Bu bilgilerden hareketle Umay Günay'ın (1993) "Âşık fasıllarının düzeni"ne dair verdiği bilgileri kıyasladığımızda Her iki âşık tarzı geleneğin fasıllara "hoşlama" veya "merhabalaşma" olarak adlandırılan giriş bölümlerinin ayniyetini göstermektedir. Aynı şekilde dinleyiciler arasında bulunan ve çeşitli nedenlerle "âşıkların ilgisini çeken kişilerden" (Günay 1993: 48) bahsedilip "selâmlanmaları"nın da ortak olduğu görülmektedir. Aynı şekilde ayrılan hatırlı kişilerin de uğurlandıkları görülmektedir. (Lord 1960).

Âşık fasıllarının ikinci kısmını oluşturan "hatırlatma veya canlandırma denilen bölümde -âşıklar kendilerinden önce yaşamış âşıklar"dan (Günay 1993: 49) usta malı söylerler. Fahrettin Kırzıoğlu'nun tespitlerine göre Kars'ta âşıklar halk hikâyelerinde "döşeme söyleme geleneği"nde (1968) usta malı koçaklama destanlar söylemektedirler. Boşnak âşıklarında destan anlatmağa başlamazdan önce "genellikle bir kahramanlık şiiri" (Murko 1990) okumaları ortaklık gösteren bir başka hususiyettir. Öte yandan âşık tarzının "güzelleme" ve "methiye" gibi lirik koşma türlerine tekabül ettiğini düşündüren Boşnak

âşık edebiyatı şiir türleri "sevdalinka", "akşamluk", "gülistan", "şadırvan", "aşıkluk" dan oluşmaktadır. (Gakoviç 1998).

Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinde en yaygın olarak icra edilen tür ise "epik destanlar"dır. Anadolu ve Rumeli Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneğindeki "Köroğlu Destanı" ile "halk hikâyeleri"ne denk olan Boşnak "epik destanları" arasındaki benzerlikler aşağıda işaret edeceğimiz gibi şekil özelliklerinin ötesinde tema veya muhteva ortaklıklarına da sahiptirler. İki âşık tarzı gelenek arasında halk hikâyeleriyle ve destanlar düşünüldüğünde yapısal benzerliklerin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi şekil olarak her iki edebiyat geleneğinde de mahsullerinin manzum ve mensur karışık kısımlardan oluşmasıdır. Bu konuda Matiya Murko'nun Boşnak Âşık (Gusları) Tarzı "destan geleneği çoğunlukla manzum ve mensur karışık veya sadece mensur kısımlardan oluşmaktadır. Bununla beraber hiçbir şekilde mensur anlatmayı bilmeyen âşıklarla eserlerini tamamen mensur olarak anlatanlar da vardır." (Murko 1990: 17-18), şeklindeki tespitleri ile Türk halk hikâyelerinin ve destanlarının özellikleri örtüşmektedir. Her iki âşık tarzı geleneğin icra esnasında âşıkların anlatma tavırları bakımından da benzerlikler taşıdığı Boşnak Âşıkların da, Anadolulu âşıklar gibi "Destanlar âşıklar tarafından her yarım veya bir saatte bir ara verilerek ..." (Murko 1990: 14) anlatıldığı görülmektedir.

Öte yandan Boşnak âşıkların destanlarını en yaygın olarak icra ettikleri zaman olan Ramazan'ın tıpkı Anadolu'lu âşıklar gibi onların repertuarlarını da belirleyici özellikleri beraberinde getirmektedir. Bu konuda Bosna'daki uygulama Ramazan ayında kahvehaneler aylarca önce bir âşıkla (guslar) anlaşma yaparlar ve aynı şehirde birden fazla âşık kahvesi "kafana" varsa daha iyi ve meşhur bir âşığı getirmek için kahvehaneler arasında rekabet ortaya çıkar. Sahura kadar bütün gece boyunca destan söylenebilen bu zaman dilimi (Ramazan) aynı zamanda, âşıkları her gece için bir destan söyleyebilecek şekilde en az 30 destandan oluşan bir repertuar oluşturmaya zorlar. Boşnak âşıkların büyük bir çoğunluğu kaç destan bildikleri sorusuna verdikleri "Ramazan'ın her gecesine bir tane söyleyebileceklerini belirterek 30 tane olarak cevaplamaktadırlar. (Lord 1960). Bu konuda Anadolu'lu hikâyeci âşıkların da aynı gerekçelerle aynı cevabı verdikleri bilinmektedir.

Dahası Ramazan'da kahvehanelerin yanı sıra zenginlerin evlerine hususi âşık tutmaları konusunun da Bosna ve Anadolu'daki uygulamaların ortak olduğunu görüyoruz. Bu hususta Matiya Murko'nun "Paşalar ve ağalar Ramazan ve diğer zamanlar için kendilerini ve misafirlerini eğlendirmek üzere âşıklar tutarlar ve kadınların onları bir perdenin arkasından dinlemelerine müsaade edilirdi." (Murko 1990: 14) şeklindeki tespitlerinde yer alan kadınların âşık hikâyelerini

dinlemeleriyle ilgili bilgilerin benzerleri bildiğimiz kadarıyla Anadolu'dan derlenmemişse de bunun çok kuvvetle muhtemelen aynı olacağını düşünüyoruz.

Her iki gelenekte de âşıkların büyük bir çoğunluğu yarı profesyoneldir. A. Lord'un (1960) tespitlerine göre Bosnalı âşıklar da âşıklığın yanı sıra ikinci bir iş yapmaktadırlar. Bosnalı âşıklar da Anadolulu âşıklar gibi sanatlarını icra etmek için anlaştıkları kahvehane sahiplerinden para veya mal olarak avans alırlar. Bundan başka icra sonrası dolaştırılan tepsi ile toplanan "parsa" da âşığa verilir.

Bu bağlamda Anadolu Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneğinde son derece önemli bir yere sahip olan "atışma"ların (Günay 1993) Bosna'da Boşnak âşıklar arasında şekil olarak biraz değişmiş olmakla beraber devam etmekte olduğu görülmektedir. Boşnak âşık tarzı şiir geleneğinde iki âşığın karşılıklı "atışmasının" yerini geleneksel olarak bilinen bir destan konusunu kimin daha detaylı ve uzun söyleyeceği yarışma konusu yapılmaktadır. Bu konunun özellikle önem kazandığı icra mekanı olarak karşımıza âşıkların katıldığı düğünler çıkmaktadır. Âşıkların düğünlere katılması veya düğünlerin âşıkların katılımıyla yapılması da her iki gelenek arasında ortaktır.

Boşnak âşıkların düğünlerdeki atışmaları konusundaki "Düğünlerde ise kız tarafı ve erkek tarafı birer âşık tutar ve onlar hangisi daha iyi ve uzun söyleyebileceği konusunda yarışırlardı. Gelin evinden gelen veya gelin tarafının tuttuğu âşığın yarışmayı kaybetmesi son derece utandırıcı ve âşık içinde prestij kaybettirici bir olaydı." (Murko 1990: 13) şeklindeki tespitlerden atışmanın formu anlaşılmaktadır. Esasen bir destanı veya hikâyeyi daha uzun söyleme şeklindeki atışma ile verilen bir ayak ile daha uzun şiir söyleme arasında hüner gösterme bakımından mahiyet farkı yoktur. Nitekim Anadolu'da da özellikle Kars dolaylarında evlenecek kızla-oğlana söz kesildikten sonra düğünde hangi âşık veya âşıkların yer alacağı kız tarafının aile prestijini yükseltmek için oğlan tarafıyla öncelikli olarak anlaşmak zorunda olduğu hususlar arasında yer aldığı görülmektedir. Hatta düğünde yer alacak âşık kim olacak sorusunun cevabı üzerine anlaşılamaması halinde pek çok nişanın bile bozulduğu bilinmektedir.(Çobanoğlu 2000).

Âşık kahvehanelerinde (kafana) Bosnalı âşıkların dinleyici kitlesinin de Anadolulu şehirli âşıkların dinleyici kitlesi gibi "tüccarlar ve kervancılar genellikle âşıkların sanatlarını icra ettikleri kahvehanelerin bulunduğu han ve otellerde kalırlar. Bunlar "meraklı grubu" (Çobanoğlu 1992) mahiyetinde olan eleştirel dinleyicilerdir ve aralarında pek çoğu da kendilerine ısmarlanan içecek karşılığında amatörce de olsa destan söyleyebilirler bunlar aynı zamanda bir yerden bir başka yere dolaşıp

duran gelenek taşıyıcılardır. Özellikle köy veya kasabanın pazarının kurulduğu günler ve bilhassa pazarın kaldırıldığı gecelerde dışardan pazar için gelenlerin katılımı nedeniyle kahvehanelerin en yoğun olarak çalıştığı günlerdir. (Lord 1960). A. Lord tarafından Boşnak âşık tarzıyla ilgili bu tespitlerin tamamı Kars'ta Murat Çobanoğlu'nun yaşatmakta olduğu Âşık Kahvesi ve Erzurum'da yakın zamana kadar yaşayan âşık kahvehanelerindeki yapının aynısı olduğu görülmektedir.

Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinde icralarda yaygın olarak kullanılan enstrümanın "tanbura" olduğu görülmektedir. Bununla beraber Matiya Murko'nun tespitlerine göre "Bihaç başta olmak üzere Kuzey Bosna'da ve Yeni Pazar'da Müslümanların, Karadağ Hırıstiyanlarının da Tanbura, Yenipazar ve Kosova Arnavutlarınınsa Çifteli kullandıkları görülmektedir. (Lord 1960: 283) Balkanlardaki etnik gruplar ile epik destan geleneklerinin icralarında kullanılan enstrüman arasında kesinkes ayrılmış olmamakla beraber farklılıklar olduğu görülmektedir.

Bunlar arasında yer alan ve çoğunlukla Sırp ve Hırvatlar tarafından sadece destan anlatmada kullanılan "gusle" adlı enstrümandır. Gusle "bir veya iki at kılından yapılmış tele sahiptir" (Murko 1990: 11). Albert Lord'un tespitlerine göre "gusle" Asya'dan gelmiş ve "çok eski zamanlarda" Slavlar tarafından adapte" edilmiştir. (Lord 1985: 274). Bu husus daha önce de işaret ettiğimiz gibi Karadeniz'in Kuzeyinden gelen Türk kavimlerinin beraberlerinde Balkanlı Slavları önce Özi (Dinyeper) nehrinin doğusundan batısına ve daha sonraki dönemlerde de Tuna'nın güneyine indiren ve bizim Türk kültürünün Balkanlardaki birinci kültürel katman olarak adlandırdığımız dönemin ürünüdür.

Öte yandan yaygın olarak Boşnak Âşıklar tarafından kullanılmakta olan enstrüman ise yine geleneksel bir Türk sazı olan tambura ve Arnavutların kullandığı çifttelli'dir. Yunanlıların kullandığı ise "iki telli"den muharref "kitellis"tir. (Gazimihal 1975). Bu enstrümanların Balkanlara geçişi ise Osmanlı Türklerinin veya Balkanlardaki ikinci Türk kültürel katmanının ürünü olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Tambura'nın kullanım ve enstrümantel özellikleri konusunda Matiya Murko'nun tespitleri "Boşnaklar çoğunlukla ve bazı Hıristiyanlarsa kısmen iki madeni telli tanbura ve tanburika olarak adlandırdıkları musiki aletlerini kullanmaktadırlar." (Murko 1990: 11) şeklindedir. Mahmut Ragıp Gazimihal'in tespitlerine göre ise "Yugoslavya Boşnakları bağlama boylusuna "tanbura", onun küçüğüne de "tanburika" derler." (1975: 170) diyerek kökeni itibarıyla halis Türk çalgıları olan bu enstrümanların Bosna'da kullanılanların teknik özelliklerini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda bir de "gusle" ile ancak oturarak destan icra edilirken "tanbur" ile ayakta da destan icra edilebilir olma özelliği düşünüldüğünde tanburun kahvehanelerdeki icralar esnasında gusleye nazaran daha işlevsel olduğu aşikârdır. Aynı şekilde bir veya iki gibi az sayıda kıl tele sahip gusle ile daha çok sayıda ve madeni tele ve tahta gövdeye sahip tamburanın çıkabildikleri oktavlar düşünüldüğünde ikincisinin profesyonellik ve kahvehane bağlamında icra bakımından daha üstün olduğu ortaya çıkmaktadır. Kısaca, tambur ile gusle arasındaki bu teknik özellikler bize icra bağlamlarını ve icra edilen geleneklerin mecralarını aydınlatmada da ip uçları verecek mahiyettedir.

Bu noktada Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin oluşumunda Türk âşık tarzı şiir geleneğiyle etkileşim noktalarının şöyle özetlenebileceğini düşünüyoruz. Balkanlardaki birinci Türk kültürel katmanın göreceli olarak daha belirgin olduğu gözlenen "Bogomil" inanç sistemine sahip olan Boşnaklar arasında Avarlardan beri mevcut olduğunu varsayabileceğimiz kopuz veya "gusle" ile icra edilen ve bizim "Ozan-Baksı" geleneğiyle bir etkileşimin izlerini taşıdığını düşündüğümüz sözlü edebî yapı, İslâmlaşmayla beraber 14. ve 15 yüzyıllarda, Balkanlarda bulunan Akıncı Ocaklarında ve Yeniçeri Ortalarında yer alan "Ordu saz şâirleri"nin ve "Tekke-tasavvuf" geleneğinin tesiriyle yeni bir şekillenişe ve bugünkü yapının proto tipi ortaya çıkmış olmalıdır.

Bu konuda Fuad Köprülü'nün aktardığı bilgiler Rumeli serhatlerini veya uçlardaki günlük hayat içinde "ordu şâirlerinin" yapı ve işlevlerini aydınlatıcı mahiyettedir. "Eskiden her Yeniçeri Orta'sında bulunması örf ve âdet iktizasından olan saz şairleri harp ve sulh zamanlarında askerin hissiyat-ı cengaveresini tahrik için muharrik, müessir destanları bir ahenk-i mahsus ile söylerler. Çünkü ekseriyetle hece vezninin meşhur on birlisi ile murabba tarzında tanzim edilen o destanların ayrı ayrı besteleri vardı. Saz şairlerinin Sultan üş şüerası demek olan "Reis-i âşıkan"ın müsaadesiyle vilayetleri gezen âşıklar her gittikleri yerin kahvelerinde tarihi, dini destanlar okuyarak ahalinin hissiyat-ı milliyesini gıcıklarlar hatta eski mağlubiyetlerin hatırasını ihya ile kalplerde intikam ateşi yakacak şiirler terennüm ederlerdi. Sonra, her muvaffakiyet-i askeriye, o muvaffakiyete iştirak eden Ortaların şairleri tarafından destan şekline ifrağ edilerek zafer alaylarında okunurdu." (Köprülü 1914).

İşte Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin 14, 15 ve 16. yüzyıldaki ilk dönemi böyle bir yapını ürünü olmalıdır. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tamamen bir Türk ve Müslüman kurumu olarak ortaya çıkan "kahvehaneler" ve kahvehanelerin tekkelerden farklı olarak din dışı bir mahiyete sahip olmaları ve hızla yayılıp yaygınlaşan

kahvehanelerin rekabet amacıyla müşterilerini eğlendirmek maksadıyla, ordudaki işlevlerinin yanısıra o güne kadar tekke ve paşa sarayları ile ağa konaklarına has addedilebilecek olan "Karagöz", "kıssahan" ve "Ozan-Baksı" geleneğinin uzantısı Tekkeli âşıkların bu yeni icrâ zeminine uyum sağlayıp ortaya çıkan yeni edebi forumda sanatlarına verdikleri yeni üslup veya tarz olan "âşık tarzı"nın Bosna'ya da kahvehanelerin yayılışına paralel olarak tesir etmemesi düşünülemez. Nitekim yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin icra töresinin aynen Anadolu ve Rumeli Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin icra töresi gibi "Kahvehane eksenli" olarak teşekkül etmiş olması da bunu göstermektedir.

Öte yandan Boşnaklar arasında teknik özellikleri bakımından "bir veya iki kıl tele" sahip olan "gusle" kahvehane ve benzeri büyük mekânlarda ve eğlenmek maksadıyla toplanan dinleyiciye karşı yeterli olmayacağı açıktır. Gusle muhtemelen bu devirde tıpkı Anadolu'daki yakın akrabası "deri gövdeli", "beş kıl telli" "kopuz" veya "kubuz"un yahut "çöğör"ün (Gazimihal 1975) yerini madeni tellerle ve tahta gövdeye kahvehanelerde icra etmeye müsait olan "tambur"un ortaya çıkmasıyla ona terk etmesi gibi o da yerini "tambur"a terk etmiştir. Bu bağlamda yapım ve kullanım bakımından daha basit olan guslenin çok daha az gelişmiş kırsal kesimde yaşayan Sırp, Hırvat ve hatta Boşnak köylü amatör destancılar arasında varlığını devam ettirdiği düşünülebilir.

Ancak, Sırplardan farklı olarak 20. yüzyılda Sırp dominyonu altında dahi ağırlıklı olarak profesyonel olan ve yüzyıllardır sanatlarını paşa sarayları, ağa konakları ve hanların kahvehanelerinden, düğün meydanlarının yanında 16. yüzyıldan itibaren kahvehanelerde sanatlarını icra eden Boşnak âşıkların tambur kullanmaları ve tamburun daha sonraki yüzyıllarda dönüşeceği şekil olan "bağlama" kelimesini (Skaljiç 1985: 112) ve dolayısıyla sınırlı da olsa kendisini kullanan aletlerin "saz" (Skaljiç 1985: 552) "tambur tell", "saz teli" (Skaljiç 1985: 599) gibi aksamını da Türkçe kelimelerle karşıladıkları görülmektedir.

Dahası bu iki âşık tarzı gelenek arasında buraya kadar sıraladığımız ortaklıkların enstrüman hariç büyük bir çoğunluğu yapısal ve işlevsel benzerlik veya ortaklıklardır. İki âşık tarzı gelenek arasındaki ortaklıkların yapısal ve işlevsel olanlarla sınırlı olmayıp tematik ortaklıklarda mevcuttur. Tematik olarak Türk kültüründen aktarıldığını, Albert Lord'un (1985) ortaya koyduğu Orta Asya Türk Destanlarından "Manas", "Dede Korkut Kitabı", özellikle "Bamsı Beyrek Hikâyesi", "Er Töştük", "Alpamış", "Kökötöy'ün Ölüm Aşı", "Köroğlu" gibi Türk Destanlarının tesirlerine yukarıda kısaca değinmiştik. Bunların mahiyeti rast gele benzerlikler değil, doru at "dorat", "alat", "kırat" gibi yüzlerce Türkçe terimler ve isimler, epizotlar ve "Duliç İbrahim'in Esir Edilmesi

Destanı" ile Köroğlu Destanı arasındaki benzerliklerin başında gelen "kırat"ın kanatlarının büyümesi için karanlık bir ahırda yetiştirilmesine dair motif (Lord 1985) gibi ayniyet taşıyan ortaklıklardır.

Bunların dışında Osmanlı tarihinin önde gelen simalarının ve maceralarının destanlaştırılması esasına dayalı ortaklıklar vardır. Bugüne kadar Rumeli'nden 16. asır Karacaoğlan'ı onun meşhur "Alaman Dağları" adlı destanından başlayarak pek çok örneğine sahip olduğumuz bu tür verimlerin Boşnak Tarzı Âşık Tarzı edebiyat geleneğinin esas konusunu teşkil ettiğini görmekteyiz. Kanaatimizce, Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneğinde destanların anlatılmağa başlanılması esnasında anlatılanların gerçek olduğuna işaret edilerek anlatılması da esasen tarihi olayları tahkiye etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumun Osmanlı ordu şâirlerinin esas vazifesi olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Meselâ Kanije kahramanı Tiryaki Hasan Paşa "Kanidje Hasan Paşa Tiro" olarak (Lord 19960: 234) destanlaştırılmıştır.

Bunun gibi tespit edebildiğimiz destan adlarından birkaçını vermemiz konuyu ve destanların diğer çeşitlerini daha açıkça ortaya koyacak mahiyettedir. "Bağdat Destanı" (Lord 1960), "Smaylagiç Meho'nun Düğünü", "Smaylagiç Meho" (İsmail Ağanın Mehmet), "Temişvar Destanı", "Muhaç Destanı" (Lord 1960: 286), Avdo Medetoviç "Osmanbey Delibegoviç ve Paviçeviç Luka" (Lord 1960: 280), "Ribnikli Hasan'ın Mustaybeyi Kurtarması", (Lord 1960), "Hasanaganın Karısının Destanı" (Murko 1990: 9), "Hrnyica Muyo (Murat) ve Halil' Destanı", "Likalı Mustaybey", "Derdelez Aliya'nın Destanı", (Murko 1990: 21), Yenipazarlı Yusuf Mehonyiç, "Smailaga Çengiç, "Halil Hrnyiçiç'in Travnik Vezirinin Kızını Kurtarması", "Ömer Hrnyiçiç'in Babasını ve Amcasını Kurtarması", (Lord 1985), "Boyiçiç Aliya'nın Alibey'in Kızını Kurtarması", Mümin adlı "Beşriagiç Meho" (Beşirağanın Mehmet), "Saraç Mehmetaga", (Saraç Mehmet Ağa) "Çetinceli Uzun Ahmedaga", "Kocçiç Muratbey", "Kara Ömeraga", "Kara Muyo", "Mostarlı Omeraga", "Kladuşalı Parmaksuz Alaga", "Usuf Alaybey", "Hasan Çelebiç", "Glasinak Alaybeyi Zaim", "Mazul Alibey", "Tankoviç Osman", "Durut Ahmetaga" (Lord 1960) gibi destan adları bulabildiğimiz birkaç örnek olarak verilebilir.

Ayrıca, söz konusu destanlarda bütün Müslüman kahramanlar, dönemin milliyetçilikten uzak ve "Türk"le "Müslüman"ı eşanlamlı olarak kullanışına dayalı kavramsallaştırma doğrultusunda, Türk olarak gösterilmektedir. Dahası Türkçe'nin destanlardaki rolü itibariyle hâkim unsur olarak vurgulandığı görülür. Bu husus destanlarda kahramanların birbirleriyle konuşmak istediklerinde veya düşmanlarından gizlemek istediklerini Türkçe olarak söyledikleri anlatılır. Hatta atlarına bile

"kendilerine kimseyi dokundurtmamalarını" Türkçe söylenir. (Murko 1990).

Kısaca Boşnak Tarzı Âşık Tarzı edebiyat geleneğinde destanların konusu Osmanlı hakimiyetinin altın devrinden başlayarak sona erdiği döneme kadar tabi, dost, kardeş ve akraba unsurlarla müşterek olan Türk tarihi oluşturmaktadır. Bu bazen adı Türkiye'de bile meçhul Akıncı Ocaklarına mensup Akıncı Beylerinin destanları olurken bazen de Sancak'ın ileri gelen liderlerinden ve aynı zamanda kendisi de âşık olan Yenipazarlı Yusuf Mehonyiç'in Osmanlı Ordusu'nda görevli iken Balkan Savaşı'nda Sırplara, Hırvatlara, Slovenyalılara ve Karadağlılara karşı savaşlarını bizzat kendisi destanlaştırması (Murko 1990: 23-24) gibi daha yakın dönemlere ve olaylara ve tarihi kişilere ait olabilmektedir. Bu durum aynı şekilde Anadolu ve Rumeli âşıkları için de "Herhangi bir mevzua dair destanlar tanzim ve köy köy, kasaba kasaba dolaşarak onları terennüm ve tamim edenler minelkadim saz şâirleridir" (Köprülü 1914) ve onların destanları için de geçerlidir. (Çobanoğlu 2000).

Boşnak Tarzı Âşık Tarzı edebiyat geleneği ile Anadolu ve Rumeli Türk Tarzı Âşık Tarzı edebiyat geleneği arasındaki doğrudan ilişkiyi ortaya koyan büyük Boşnak âşığı Mumin'in konuya şahitliği hiçbir milliyetçilik endişesinin ortadan kaldıramayacağı kadar açıktır. Âşık Mümin, Albert Lord'a anlatacağı "Meho" adlı destanı takdim ederken "Meho" (Mehmet) destanını "Ben bu destanı Taşlıca'da benim hanıma gelen Huso Koravi adlı bir Türk'ten dinledim. Ben hayatımda o güne kadar böyle bir âşık görmedim. İşte onun anlattığı destan. Eğer işinize yarayacak bir şeyse çok memnun olurum." (Lord 1960: 233) diyerek iki gelenek arasındaki doğrudan doğruya olan ilişkiyi, Albert Lord ve takipçileri görmezden ve duymazdan da gelseler açıkça ortaya koymaktadır.

Bütün bunları bugüne kadar göz ardı ederek Boşnak Âşık Tarzı şiir geleneğini Milman Parry ve Albert Lord başta olmak üzere batılı araştırmacıların inatla sürdürdükleri Sırp ve Hırvat geleneğinin taklitçisi ve takipçisi marjinal bir "Müslüman" (Moslems) grubun ürünleri saymak mümkün değildir. Tam tersine, ortaya koyduğumuz deliller açıkça gösteriyor ki, Boşnak Âşık Tarzı edebiyat geleneği kökeni nasıl başlamış olursa olsun, Ozan-Baksı veya Balkanlardaki birinci Türk kültürel katmanının üstüne Balkanların Osmanlı Devleti'nin bir parçası olmasından itibaren yayılan ikinci Türk kültürel katmanının, ordu şâirleri ile tekke ve tasavvuf edebiyat geleneğinin tesiriyle oluşan yapının üstünde 16. yüzyıldan itibaren kahvehane sosyal kurumunun geliştirip şekillendirdiği Türk Âşık Tarzı edebiyat geleneğiyle etkileşiminin inkişaf

ve tekâmül ettirdiği ve pek çok bakımdan nevi şahsına münhasır bağımsız bir gelenektir.

Sonuç olarak, Türk dünyasının adeta kalbgâhını oluşturan Türkistan veya Orta Asya Trk dünyası epik destan geleneğinin Balkanlardaki başta Boşnaklar olmak üzere Sırp, Hırvat, Makedon, Arnavut ve Bulgar epik destan geleneklerinin kaynağını oluşturduğu ortaya çıkmaktadır. En başta öz konusu sözlü kültür geleneğinin yapısı işlevleri ve hatta icraları ve icracıları başta olmak üzere geleneğin ürettiği destanların kahraman ve karakterleri ve onların tematik ve epizotik bazı özelliklerinin doğrudan kopya iken bir kısmının adaptasyonlara dönüşmesi ve bir grubun da bunlara paralel özellikler taşımakla birlikte Balkanlarda Türklerle Balkanlıların ortak yaşayışının ürünü olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tabloya Ukrayn "kobzar"ları ve geleneklerinin de dahil edilmesiyle özellikle Altınordu sahası Türk boylarının epik destan geleneklerinin karşılaştırılmasının daha zengin ortaklıkları ortaya çıkarması kuvvetle muhtemeldir.

**Kaynakça**


Abrahams, Roger. (1993)." Phantoms of Romantic Nationalism" Journal of American Folklore, C. 106, S. 419, s. 3-37.

Cocchiara, Giupseppe. (1971). [1954]. The History of Folklore in Europe. (ter.John N. McDaniel). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Çobanoğlu, Özkul. (1992)."The Relationships Between Oral Forms of Folklore and Mediated Performances in the Cult of Çakıcı Mehmet Efe." Indiana University Folklore Institute. (Basılmamış Master tezi).

Çobanoğlu, Özkul. (1998)."Sözlü Kompozisyon Teorisi ve Günümüz Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri." Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı. (Ed. M. Özarslan ve Ö. Çobanoğlu), Ankara: TDT Yayınevi, s. 138-170.

Çobanoğlu, Özkul. (2000). Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul. (2002). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul. (2003). Türk Dünyası Epik Destan Geleneği. Ankara: Akçağ Yayınları.

Danışman, Zuhuri. (1970). Evliya Çelebi Seyahatnamesi. C.I-XV. İstanbul: Millî Kültür Yayınları

Dundes, Alan. (1989). "The Building of Skadar." içinde Folklore Matters. (Ed.) A. Dundes,

Knoxville: The University of Tennessee Press, s. 151-68.

Elçin, Şükrü. (1997). "Âşık Esir'in Bir Taşlaması." içinde Halk Edebiyatı Araştırmaları I, (ed.) Şükrü Elçin, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 471.

Evans, Arthur. (1876). Through Bosnia and Hercegovina on Foot During the Insurrection, Ağust and September 1875. London.

Gazimihal, Mahmut R. (1975). Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Gakoviç, Sanya. (1998). "Çağdaş Boşnak Edebiyatı ve Türk Dünyası" Birinci Uluslararası Kıbrıs ve Balkanlar Türk Edebiyatları Sempozyumu 3-6 Mart, Gazimagosa'da sunulan Bildiri.

Günay, Umay. (1993). Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi. Ankara: Akçağ Yayınları.

Herzfeld, Michael. (1986). Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece. New York: Pella Publishing Company.

Kırzıoğlu, Fahrettin. (1968). "Halk Hikâyecilerinde "Döşeme" Söyleme Geleneği" Türk Dili Dergisi XIX, 207: 470-482.

Kotur, Krstivaj. (1977). The Serbian Folk Epic: Its Theology and Antropology. New York: Philosophical Library.

Köprülü, M. Fuad. (1914). "Türk Şarkıları: Destanlarımız." İkdam Gazetesi, 31 Mart, s. 2.

Lord, Albert. (1960). The Singer of Tales. Cambridge: Harvard University Press.

Lord, Albert. (1972). "The Effect of the Turkish Conquest on Balkan Epic Tradition." içinde Aspects of the Balkans: Continuity and Change. (Ed.) Henrik Birnbaum and Speros Vryonis, Jr. Paris: Mouton and The Houge. s. 298-318.

Lord, Albert. (1985). "Central Asiatic and Balkan Epic." Fragen der mongolischen Heldendichtung. IV. Asiastische Forschungen, 101, Wiesbaden (ed.) W. Heissing. Yeni basımı, içinde Epic Singers and Oral Tradition. A. Lord, New York: Ithaca.1991,

s.211-244. Türkçe tercümesi, Metin Ekici "Orta-Asya ve Balkan Destanları Arasındaki İlişkiler" içinde Türk Kültüründe Nevruz (Hazırlayan Sadık K. Tural) Ankara: AKM Yayınları, 1995, s. 273-308.

Moyle, Konenko N. (1990). The Turkish Minstrel Tale Tradition. New York: Garland Publishing.

Murko, Matija. (1990). [1929]. (Ter. J. M. Foles). "The Singers and Their Epic Songs." içinde Oral-Formulaic Theory. (Ed.) J. M. Foles. New York: Garland Publishing s. 3-30.

Reichl, Karl. (1992). Turkic Oral Poetry: Traditions, Forms, Poetic Structure. New York: Garland Publishıng Inc.

Sakaoğlu, Saim. (1989). "Türk Saz Şiiri." Türk Dili Dergisi, s.450: 105-250.

Skaljinic, Abdulah. (1985). Turcizmi Srpskohrvatskom Hrvatskosrpkom Jezıku "Sujetlost" Sarajevo.

Türkmen, Fikret. (1974). Âşık Garip Hikâyesi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Wilson, A. William. (1989). "Herder, Folklore and Romantic Nationalism." içinde Folk Groups and Folklore Genres. (Ed.) Eliot Oring. Logan: Utah State University, s.21-37.

Yıldırım, Dursun. (1986). "Orta Asya Bozkırlarından Urumeli'ne: Türk Sözlü Şiir Sanatının Yayılması Üzerine.", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. II, Ankara. s. 441-458.

# KLASİK TÜRK ŞİİRİNDE OTAĞ

**Abdullah EREN**[*]

**Öz:** Yaygın olarak göçebe toplumlarda barınma ihtiyacını karşılamak maksadıyla çevre şartlarına ve kullanım maksatlarına göre çeşitli şekillerde ortaya çıkıp gelişen çadır sadece bir barınak değil aynı zamanda gerek yapısı gerekse kendisine yüklenen anlamlar ile kültür taşıyıcı ve şekillendirici bir mahiyete ve çeşitli yapılar ve sanat dalları üzerinde yansımalara sahiptir. Bu yansımaların görüntüye dayalı olanlarını mimari eserler ve anlamlandırmaya dayalı olanlarını şiirler başta olmak üzere birçok alanda görmek mümkündür.

Klasik Türk şiirinde büyük, süslü ve gösterişli çadırın karşılığı olarak otağa önemli bir yer verilir. Otağ, başlıcaları padişah ve ona yakın devlet adamlarının haşmet, azamet ve hâkimiyeti; bir sultan olarak tasavvur edilen bahar mevsiminin manzaralarının göz alıcı güzelliği, sevgilinin üstün güzellik, seçkinlik ve yüceliği; çektiği büyük elem ve ıstırapların âşık üzerindeki ihtişamlı etkileri ve dünya bağlarından azat olmuş kanaat sahibi arifin manevi derecesi olmak üzere çeşitli konularla ilgili telakki ve tasavvurların anlatımında estetik bir somutlaştırma aracı olarak teşbih ve mübalağa sanatları eşliğinde kullanılan bir figürdür. Bu çalışma, otağın klasik Türk şiirinde yansımalarının, ele alındığı konular içerisinde yer alış tarzları ve ifade ettiği anlam ve çağrışımların çeşitli yüzyıllarda yaşamış şairlerin şiirlerinden hareketle tespit ve tahlilini ihtiva etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk şiiri, Türk kültürü, Otağ, Çadır, Otağ-I HÜmâyun

# IMPERİAL TENT İN CLASSİCAL TURKİSH POETRY

**Abstract:** The tent, which emerged and developed in various forms according to environmental conditions and purposes of use, primarily to meet the housing needs of nomadic societies, is not merely a shelter. It also possesses a cultural carrier and shaping nature, both in terms of its structure and the meanings attributed to it, and has reflections on various structures and art forms. These reflections can be seen in many areas,

[*] Prof. Dr., Ordu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi. abdullaheren@odu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1573-0167

primarily in architectural works for those based on visual elements and in poems for those based on interpretation.

In classical Turkish poetry, as required by the idealized perspective and narrative style, the imperial tent (otağ) is given significant importance, particularly as the counterpart to a large, ornate and ostentatious tent rather than an ordinary one. The otağ represents various concepts, primarily the majesty, grandeur and sovereignty of the sultan and his close statesmen; the dazzling beauty of the spring season, imagined as a sultan; the supreme beauty, distinction, and sublimity of the beloved; the magnificent effects of the great sorrow and suffering it causes on the lover, and the spiritual level of the wise man who is detached from worldly ties. This study contains the identification and analysis of the reflections of the otağ in classical Turkish poetry, the ways in which it appears within the topics addressed, and the meanings and connotations it expresses, based on the poems of poets who lived in various centuries.

**Keywords**: Classical Turkish poetry, Turkish culture, Otağ, İmperial Tent, Otağ-ı Hümâyun

## Giriş

Otağ, yaygın olarak "büyük ve süslü çadır" ve "büyüklere mahsus çadır" (Türk Dil Kurumu, t.y.) anlamında kullanılan bir kelimedir. İçerisinde ateş yanması sebebiyle "ot" yani ateşten veya "oturmak"tan türemiş olması muhtemel olup aslı "otak"tır. "Oda" kelimesinin de bundan geldiği düşünülmektedir. Hükümdar ve diğer büyüklere mahsus geniş, yüksek, etekli ve süslü çadırın karşılığıdır. "Otağ-ı hümâyun" tamlaması içerisinde kullanımı meşhurdur. Farsça karşılığı "hargâh/hargeh"tir (Şemseddin Sâmî, 1317, s. 185).

Hanlara mahsus bir çadır olarak otağ, çok eski bir tarihe sahiptir. Destani kahramanlar; Oğuz Han, Manas, Gökçe Han ve diğerleri otağ sahibidir. Selçuklularda bârgâh-ı saltanat, dehlîz-i saltanat ve serâperde-i mübarek gibi ifadelerle vasfedilir. Altın Orda devletinde, bârgâh adını taşır (Parmaksızoğlu, 1977, s. 162). Osmanlı devletinde padişah ve vezirlere mahsus çadırların genel adıdır. Padişahlara mahsus olana "otağ-ı hümâyun", sadrazamınkine "otağ-ı âsafî" denilir. Bunlar yapısı ve görüntüsü ile diğer çadırlardan farklıdır. Bilhassa otağ-ı hümâyun hepsinden süslüdür (Pakalın, 1993, c. 2, s.741).

Otağ-ı hümâyun, Osmanlı hükümdarının ihtimamla hazırlanmış gösterişli çadırıdır. Ondan sorumlu görevliler topluluğuna *mehterhân-ı hayme/çadır mehterleri* adı verilir. Otağ, çadır mehterleri içerisinde bulunan *otağ-gerân-ı hâssa/otağ yapıcı*, *nakşdûzân/nakışçı*, *haymedûzân/çadır dikici* ve *perdeci* adı verilen görevlilerden oluşan ekip tarafından imar edilip düzenlenir. Rengi kırmızıdır. Çeşitli nakışlar, renkli şerit ve sırma saçaklarla süslüdür. Zeminine altın ve gümüş işlemeli ve oldukça sanatlı ipek halılar serilir. Sedirler kıymetli halı ve kumaşlarla kaplanır ve üzerine işlemeli yastıklar konulur. Bütün bölümleri değerli taşlarla bezenmiş altın ve gümüş eşya ile donatılır.

Sefere çıkış hazırlıkları başladığı zaman sadrazam başkanlığında bir heyet otağ-ı hümâyunu tuğlarla birlikte ordunun ilk menziline doğru büyük bir törenle harekete geçirir. Çadır mehterleri, padişah ilk menzile varmadan önce her zaman iki takım hâlinde bulunan otağ-ı hümâyunlardan birini kurar, daha sonra diğerini tuğlarla beraber bir menzil ileri götürerek hazırlar. Sefer Anadolu tarafına olacağı zaman otağ Üsküdar Meydanı'na, Rumeli tarafına ise Dâvud Paşa sahrasına ve padişah Edirne'de ise Kabak Meydanı'na kurulur.

Otağ-ı hümâyun stratejik, güzel manzaralı ve ağaçlık bir yere kurulur. Ordugâhın ortasında bulunan yeniçeri çadırlarıyla çevrelenir. Ona bağlı üç çadır daha vardır ki bunlardan birinde padişah divan müzakeresini dinler, birinde hazine-i hümâyun bulunur, diğeri idamların infazı içindir. Hareket ve sefer sırasında otağın önüne dikilen tuğ ve sancakların altında ikindi namazından sonra mehter takımı tarafından nevbet vurulur (Uzunçarşılı, 2014, s. 259, 260, 435; Çürük, 1993, s. 164).

Otağ-ı hümâyunun kullanımı savaşla sınırlı değildir. İmparatorluğa ait şölen ve resmî ziyafetler gibi faaliyetlerde de zaman zaman otağlar kurulur ve bunlardaki zarafet ve heybet saraya benzer mahiyettedir (Atasoy, 2000, s. 15-17). Otağ, padişah seferde iken saray vazifesi görür. Padişaha ait resmî kabul ve törenler onda yapılır (Resim 1, 2).

Klasik Türk şiirinde en kapsamlı otağ tasvirleri padişah, sadrazam ve vezirlere ait otağlar ile ilgili tarih manzumelerinde ve bazı kasidelerin methiyelerinde bulunur. Bu tasvirler, padişah ve üst mertebe devlet adamlarının şahsında devlet ve saltanatın güç ve ihtişamını sergilemeye yöneliktir.

Otağ, özellikle bahar, sevgili ve âşık gibi bazı konulara dair anlatımlarda ve çoğu zaman bunlarla ilgili benzetmeler içerisinde yer alır. Bahar ve sevgilinin ileri derecede güzelliği ve âşığın aşk hâllerini üst seviyede yaşaması münasebetiyle kendi sahalarında sultan olarak telakkisi eşliğinde kullanılan bir motiftir.

## 1. Klasik Türk Şiirinde Otağ ve İlgili Hususlar

Klasik Türk şiirinde padişah ve en yüksek mertebelerdeki devlet görevlilerine ait çadırlar *otağ* kelimesinin yanısıra *hargâh/hargeh*, *bârgâh/bârgeh*, *çetr-i hümâyûn*, *çetr-i mülûkâne*, *çetr-i sultân*, *çetr-i sultânî*, *çetr-i şâhenşâh*, *hargâh-ı hümâyûn* ve *serâ-perde* ifadeleri ile karşılanır.

Doğrudan otağı konu edinen anlatımlar çoğunlukla kasideler ve tarih manzumelerinde yer alır. Asıl itibarıyla otağ sahibinin övgüsünün bir parçası olan bu anlatımlar övülen kişinin temsil ettiği makama bağlı olarak yücelik, kıymet, haşmet, iktidar, hâkimiyet, adalet ve lütfunun ne denli ileri seviyede ve gözalıcı olduğunu göstermeyi hedefler.

### 1. 1. Temsiliyeti, Hükmü ve Tesiri

Otağ, Allah'ın emirlerinin uygulayıcısı olan sultana ait olmakla ve onun tarafından teşrif edilmekle kutsiyet kazanan, buna bağlı olarak birçok manevi hususiyetleri temsil eden ve olağanüstü haşmet ve güzelliğe sahip bir mesken hâlini alır. Etrafında meleklerin Fetih Suresi okuduğu ve Cebrail'in kanadını ona sayeban yapacağı düşünülür:

Ta'âlallâh zihî çetr-i hümâyun-ı cihândârî

Ki eyler cilvegeh gâhî derûnın sâye-i Bârî (Nâbî, T. 26/1)

Alıp etrâfını dâ'im sürûşân

Okurlar sûre-i "innâ fetahnâ" (Lebîb, T. 40/6)

Şeh-perin sâyebân iderdi ana

Görse bu çetr-i pâki rûhü'l-emîn (Süheylî, Kt. 24/5)

Sahibinin yüksek meziyet ve karakter özelliklerini; yücelik, şeref, muzafferiyet, adalet ve himmetini, parlak talihini, devlet ve saltanatının

haşmet ve heybetini aksettirir.[1] İçinde oturan, cihan hâkimiyetinin kendinde olduğu hissiyatının en üst seviyesine çıkar:

İden bu çetr-i hümâyûnı câygâh-ı safâ

Anar mı taht-ı hevâ-pâye-i Süleymânı (Dürrî Ahmed, K. 16/8)

Yaşlı ve genç herkeste büyük bir saygı uyandırır. Yer yüzüne bahar neşesi saçar. Gölgesinin karaltısı dahi dostların göz nurudur ve onlar için mutluluk ve emniyet kaynağıdır. Seyredene büyük bir rahatlık ve ruhani zevk verir. Bir insan ne kadar üzüntülü olursa olsun onu görünce gönlü gül gibi açılıp ferahlar.[2] Düşmanlar içinse durum bu anlatılanların tam tersidir. Serhadlerde kurulduğu anda din düşmanlarına korku salar. Artık onlar için rahatlık ve güvenlik diye bir şey yoktur:

Şu dem ki eyledi ser-hadd-i mülke darb-ı hıyâm

Kılup düşmen-i dîne bırakdı havf u hazer (Nev'î-zâde Atâyî, K. 15/25)

### 1. 2. Özellikleri

#### 1. 2. 1. Yüceliği

Otağın yüceliği gökyüzü, felekler ve Kafdağı eşliğinde benzetme ve karşılaştırmalar yoluyla dile getirilir. Otağ, altın alemli kubbeleri ile haşmetli bir görüntüye sahiptir. Gök yüzü gibi yüksek, geniş ve heybetlidir. Onu bu hâlde görenler feleğin birinci tabakası zanneder. Hatta feleklerin üstüne kadar yükselir. Eteği arşın sütununa bağlanabilir. Felek, yüceliğinden faydalanmak için ona yakın olmaya gayret eder; perdedar ve sayeban olur. Heybeti karşısında kıskançlığa kapılır.[3] Üzerinde bulunan yıldızlar bu kıskançlık sebebiyle oluşmuş yaralardır. Böylece postu yaralarla dolu bir kaplan gibi görünür:

Câ-be-câ kevkeb degüldür bâr-gâhun seyr idüp

Reşk ile olmış peleng-i çerh-i hod-bîn dâğdâr (Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, K. 5/40)

---

[1] SÜ, Kt. 24/12, 13; MA, G. 31/3, K. 79/28; SE, K. 22/18; HA, K. 5/35, 44; NZ, K. 4/20.
[2] SÜ, Kt. 25/11; HA, K. 5/38; Z, K. 10/34; N, T. 92/3; HA, K. 5/54; DA, K. 16/1; SÜ, Kt. 24/9.
[3] NZ, K. 2/16, K. 4/19, 20; HA, K. 5/45, 37; SÜ, Kt. 24/23, 25/3; B, Ms. 1-V/1; N, T. 26/5; ME, K. 9/48; DA, K. 16/5; ME, K. 8/74, 79; R, K. 33/14; HA, K. 5/40; KA, T. 54/1.

Sütunu Kafdağı'nın zirvesi ile boy ölçüşür ve Kafdağı'na konmuş Anka'ya benzer. Ya da Kafdağı odur, sultan ise onun Anka'sıdır veya feleği bütünüyle kanadı altına alan Hüma'dır:

Ya ankâ-yı hümâyûn-bâldür kim

Sütûnı kulle-i kâfa nigehbân (Süheylî, Kt. 25/7)

Ne hayme kûh-ı kâfun aynıdur kim

Anun ankâsıdur sultân-ı zî-şân (Süheylî, Kt. 25/6)

Yahod devlet hümâsıdur kaçan kim bâl ü per açа

Kanadı altına alur hemân dem çarh-ı gerdânı (Revânî, K. 33/15)

Yeryüzü, yanında küçük bir halı kadar kalır. Böyle gökler gibi yüce ve geniş bir hâlde iken onun bu daracık dünya üzerinde kurulması şaşılacak bir şeydir:

Ne âlî bârgâh-ı Husrevîdür kim kuruldukda

Kalur sahn-ı zemîn altında bir kâlîçe mikdârı (Nâbî, T. 26/4)

Âsumân kirdâr iken bu çetr-i nev hayretdeyüm

Tengnâ-yı sahn-ı gabrâda nice dutmış karâr (Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, K. 5/36)

Memduhun makam, yücelik ve kadri de bir otağa benzetilerek felekler ile karşılaştırılır. Felek onun yüce makam otağı yanında alçak ve basit bir çadır veya önünde sayeban olur.[4] Güneş, yücelik otağına bir şemsedir:

Hurşîd otağ-ı rif'atine şemse-i münîr

Meh eşheb-i şükûhuna zerrînsitândır (Numân Mâhir, K. 9/27)

Felekler onun kadrinin otağı olsa yeridir. Kadrinin otağını yer yüzüne kursa dokuz kat felek utancından erir. Çünkü onun asıl makamı yüce arştır.[5] Allah, üzerine Hüma'nın gölgesini düşürüp onu yükselttiği için feleklere gölge salmıştır:

Eflâke çetr-i kadrün sâye salarsa tan mı

[4] NŞ, K. 24/26; BA, K. 12/53; NZ, K. 15/21; NF, K. 5/30.
[5] Z, K. 45/36; H, K. 20/29; Z, K. 68/22.

Üstine saldı çün kim Hak sâye-i hümâyı (Zâtî, K. 73/12)

### 1. 2. 2. Güzelliği

Otağın güzelliğinin dengi bulunmaz ve anlatılması neredeyse imkânsızdır. En usta çadırcılar ömür boyu çalışsalar onun gibisini yapamaz. Altın işlemeli örtüye bürünmüş bir güzele benzer. Tavus gibi cilve eder. Onu gören bir daha gül bahçesine gitmez. Güneş ve ay, feleğin onu temaşa etmek için iyice açılmış gözleridir.[6] Bunca güzellik, Allah'ın halifesi ve İslam dininin gözeticisi olan cihan padişahı tarafından teşrif edilmesinden kaynaklanmaktadır:

Sana kimse bu zîneti virmez

Meger ol ser-firâz-ı milk-i yakîn

Zıll-ı Yezdân ü husrev-i hâkân

Dâver-i dâverân-ı sadr-ı güzîn (Süheylî, Kt. 24/12-13)

Letâfet bunda bunca sâye-endâz olduğındandur

Cihânun pâdişâhı dîn-i İslâmun nigehdârı (Nâbî, T. 26/9)

### 1. 2. 3. Rengi

Otağ, en çok kırmızı renkle birlikte zikredilir. Kırmızı rengi ve heybeti, lâle ile donamış dağ zirvesi gibi görünmesine vesile olur.[7] Şafak vakti ufuktaki kızıllık, feleğin onun gül rengi karşısında utanmasından veya onun misalini göstermek istemesinden kaynaklanır:

Subh-dem sanma şafak surh oldugı rûy-ı felek

Hayme-i gülgûnun itmişdür sipihri şerm-sâr (Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, K. 5/41)

Hayme-i çarhun felek hamra ider dâmânını

Gösterem diyü senün otağuna ya'nî misâl (Mesîhî, K. 13/17)

Zikredilen bir diğer renk jengaridir. Jengari, bakır pası yeşilidir. Otağdaki bu renk onun okyanus gibi derinlikli bir hükümdara ait olduğu veya içerisinde okyanus gibi manaların bulunduğuna bir işarettir:

---

[6] HA, K. 5/39; SÜ, Kt. 24/4; N, T. 92/5, 15; DA, K. 16/4; HA, K. 5/54; N, T. 92/1; ME, K. 8/80.
[7] HA, K. 5/45.

Habâb-ı bahr-i ahdardur velîkin

Derûnında yatur deryâ-yı ummân (Süheylî, Kt. 25/10)

### 1. 2. 4. Nakışları

Otağın nakışları o kadar güzeldir ki Behzad ve Mani gibi en meşhur münakkaşların bile bunları yapmaya gücü yetmez. Çin nakkaşları bu nakışların benzerini dahi görse hayretten can verir. Atlas feleği kumaş olsa bu derece süs ve nakşı ihtiva edemez.[8] Güneş ve ayın gözlerini yeryüzüne dikmesi bu güzel nakışları seyretmek istemelerindendir:

Zînet-i nakş-ı dil-âvîzini seyr itmek içün

Dîde-i mihr ü mehin itmede hâke ilkâ (Nâbî, T. 92/13)

Nakışlar içerisinde en çok çiçek yer alır ve otağ bu hâli ile çiçek bahçesine benzer. Bu bahçe yeryüzündeki diğer çiçek bahçelerinden daha güzel görünür. Çiçekler içerisinde en dikkat çekici olanlar güllerdir. Güller yıldızlar gibi ışıltılıdır. O dikensiz ve şebnemin tutunamadığı güller, sonbahar rüzgârının tesiri altına girmez. Böylece hiçbir zaman solmaz, âdeta daimî bir bahar mevsimi içerisindedir.[9] Onları gören bülbüller ne başka güle ne de başka gül bahçesine meyleder. Gönül bülbülü dahi görse artık başka gül bahçesini anmaz.[10] Güllerle birlikte sümbül ve menekşe o denli göz alıcı şekilde işlenmiştir ki görenler bundan sonra başka bir bahçe istemez:

Gül ü sünbül benefşe ol kadar çehre-nümâdur kim

Gören ne bâğ u râğ ister ne meyl-i lâle-zâr eyler (Mezâkî, K. 8/77)

Bir diğer nakış şemsedir. Şemse, bir süsleme unsuru olarak kullanılan güneş motifidir ve otağlarda rengi ve ışıltısı ile en dikkat çekici işlemelerden biridir. Şemseler, güneşin gözünün nurunu artırabilecek bir parlaklığa sahiptir. Hatta güneşi hayran bırakıp kendine cezbeder.[11] Her köşede bulunan bu altın işleme şemseler güneş ve ayı beğenmez:

Ta'n ider gökde mihr ile mâha

Kûşe kûşe o şemse-i zerrîn (Süheylî, Kt. 24/6)

---

[8] ME, K. 8/76; SÜ, Kt. 24/8; DA, K. 16/2.
[9] HA, K. 5/42; N, T. 92/2, 26/8; HA, K. 5/46.
[10] ME, K. 9/50; HA, K. 5/44; DA, K. 16/3.
[11] N, T. 92/8, DA, K. 16/6.

İşlemelerde altın ve gümüş oldukça fazla kullanılır. Otağ, böylece yaydığı ışıltı ile etekleri altın ve gümüş ile doluymuş hissi verir. Altın işlemeleri o kadar çok ve güzeldir ki âdeta altın bir hilat giyinmiş bir insana ve altın kanatlı bir tavusa benzer:

Dâmenün sîm ü zerle mâl-â-mâl

Geydügün cümle hil'at-i zerrîn (Süheylî, Kt. 24/3)

Ya bir tâvûs-ı zerrîn-perdür eyler

Harîm-i cennet-i a'lâda cevlân (Süheylî, Kt. 25/8)

### 1. 3. Parçaları ve İlgili Unsurlar

#### 1. 3. 1. Kubbe

Otağın kubbesi yükseklik, büyüklük ve heybet timsali olarak görülür ve bu özellikler felekle karşılaştırmalar eşliğinde izah edilir. Felek onun heybeti karşısında titrer ve utancından maviliği kırmızıya döner.[12] Bu olağanüstü yüksek ve büyük kubbe içerisinde ancak bir çember olur:

Bir çenber oldı kubbe-i hargâhun içre çarh

Bir ahter oldı kabza-ı şimşîrüne Sühâ (Tâcî-Zâde Ca'fer Çelebi, K. 21/20)

#### 1. 3. 2. Fülke

Fülke, çadırın direk başlarının geçtiği halka, ağırşak anlamına gelir (Dehhoda, 1377, s. 17215). Şiirde yücelik ve güzellik bakımından güneş ve felek ile ilişkilendirilerek ele alınır.

Otağın zirvesinde yer alan fülkeler altındır veya altın rengindedir ve göz alıcı bir şekilde parlar.[13] Yüceldikçe yücelmiş olan otağ üzerindeki parıltısıyla görenler onun güneş olduğunu düşünür:

Otağ ammâ o denlü ser-bülend-i evc- rif'at kim

Gören zer-fülkesin tahmîn-i mihr-i tâb-dâr eyler (Mezâkî, K. 8/75)

#### 1. 3. 3. Sütun

[12] N, T. 92/8; KN, K. 7/17.
[13] N, T. 127/30; ME, K. 16/19, 14/37, 17/47.

Otağı ayakta tutan direkler, şiirde sütun kelimesi ile karşılanır. Pek çok kaynakta padişah ve erkana ait çadır direklerinin üzeri kıymetli taşlar bulunan altın veya gümüş plakalarla kaplanmış olduğu ve altın alemlerle son bulduğu belirtilmektedir (Çürük, 1993, s. 163).

Sütun, feleğin bağrını delip geçer ve Kafdağı'nın zirvesi ile boy ölçüşür. Bu yükseklik ile sidreyi bile kıskandırır.[14] O, zafer köşkünün sütunudur. Muzafferiyet onunla sağlam bir şekilde ayakta durur. Yüceliği ile felek otağına süs ve şan verir:

İmâd-ı kasr-ı nusretdür sütûnı

Otâğ-ı çarha virdi zînet ü şân (Süheylî, Kt. 25/5)

Altın ve gümüş kemerleri ile müstesna bir güzelliğe sahiptir.[15] Altın işlemeli kumaşlarla birlikte oldukça süslü ve güzel giyinmiş uzun boylu bir güzele benzer. Ayrıca her bir sütun, kırmızı renkli örtü ve altın kemerlerle merasim alayında hizmet gören bir nefer gibi görünür:

Ne hayme bir büt-i zerrîn-nitâkdur gûyâ

Sütûnı oldı anun kâmet-i hırâmânı (Dürrî Ahmed, K. 16/4)

Her sütûn-ı ser-keşi bir şâtır-ı zerrîn kemer

Câme-i gülgûn ile hizmetde olmış pây-dâr (Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, K. 5/47)

### 1. 3. 4. Etek

Etek, çadırın yerden kubbeye kadar olan kısmına gerilen örtüdür. Mimari yapılarda duvarın karşılığı olan bu örtüye aynı zamanda "kanat" denilir. Diğer adı 'gergi'dir (Onuk, 2005, s. 229). Eteği oluşturan kısımların birimine ise "hazine" adı verilir (Atasoy, 2000, s. 80). Eteğin kenarları boyunca işlemeli ve süslü, dar ve uzun kumaşlardan pervazlar dikilidir.

Otağın eteği altın ve gümüş işlemelerle kaplıdır. Üzerindeki eşsiz işlemlerle ve kenarlarındaki süslü pervazlarla tavus kuyruğuna, Hüma ve

[14] N, T. 92/10; NK, K. 8/20; SÜ, Kt. 25/7; NŞ, K. 19/19.
[15] N, T. 92/11; L, T. 40/7.

Anka kanadına benzer.[16] Eteğin her bir hazinesini dolduran eşsiz nakışların tesiriyle kalpler şenlenir, gözler nurlanır:

Her hazîne güher-i nakş ile memlû o kadar

Ki virür hâsiyeti kalbe safâ çeşme cilâ (Nâbî, T. 92/7)

Otağ o kadar yüksektir ki eteği arşın sütununa bağlanabilir. Yüksekliğinin yanında genişliği de olağanüstüdür.[17] Feleği bütün tabakaları ile eteğinin altına alır:

Olup perde-keşîde zîr-i dâmân-ı otağında

Hıyâm-ı nüh-felek turmaz recâ-yı Hak câr eyler (Mezâkî, K. 8/78)

Genç ve ihtiyar bütün halk ona yüz sürer ve ona tutunarak muratlarına ermek ister. Halk onu eğer bu şekilde tutmasa; otağ, neşesinden kanatlanıp göğün en yüksek tabakasına kadar uçar:

Kerâmet menba'ı sultâna benzer

Sürer yüz dâmenine şeyh ü şübbân (Süheylî, Kt. 25/11)

Eger dâmânı elde olmasaydı

Sürûrından iderdi arşa perrân (Süheylî, Kt. 25/12)

### 1. 3. 5. Perde

Perde, çadırın içinde bölmeler oluşturan veya çadırın ön kısmına gerilen değerli kumaştır (Atasoy, 2000, s.128). Şiirde, otağın yüceliğine bağlı olarak felek eşliğinde konu edilir.

Hükümdarın kadrinin yüceliği otağa da yansır ve onu feleklerin üzerine yükseltir. Bu yücelik karşısında alçaklarda kalan felek, tabakalarını ona perde yaparak perdecilik görevi görür:

Uluvv-i kadrini seyr it otağ-ı âlem-ârâda

Ki ol çetr-i hümâyûna sipihri perde-dâr eyler (Mezâkî, K. 8/79)

Bir beyitte sözlük anlamı yatağın etrafına gerilen cibinlik olan "nâmûsiyye" kelimesi de perde anlamında kullanılır. Perdenin bu adla anılması çadırın içinin görünmesini engellemesinden kaynaklanabilir

[16] SÜ, Kt. 24/3; DA, K. 16/10; N, T. 127/30, 92/9.
[17] ME, K. 9/48, 17/47.

(Atasoy, 2000, s. 48). Şafak vakti ufukta görülen kızıllık, feleğin nâmûsiyye karşısında duyduğu utanca dayandırılır:

Olur şermende nâmûsiyyesinden

Ser-â-ser atlas-ı çarh-ı şafak-zâ (Lebîb, T. 40/10)

Başka bir beyitte otağ perdesinin nâmûsiyye olarak adlandırılmasına işaretle üstteki beyitle benzer bir mana ortaya konulur:

Perde-pûş-ı ismet olmış gördi ol çetr-i meni'

Çerh-i hûn-âlûde nâmûsa senden itdi âr (Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, K. 5/59)

### 1. 3. 6. Sayeban

Sayeban, gölgelik demektir. Bazı görüşmeler ve törenlerin otağ önünde yapılması münasebetiyle otağın önüne sayeban eklenir. Sayeban, otağ sahibi için hem bir gölgelik hem de sahne dekoru vazifesi görür (Atasoy, 2000, s. 92). Hem haşmet ve azamet, hem bağış ve ihsan timsalidir.[18] Atlas feleği gibi yücedir. Zaten atlas feleği otağın eyvanına sayeban olur. Otağ sütunları ile yaralanmış olan felek, bahar bulutu aracılığı ile sayebandan bağış ve ihsan talep eder:

Cenâb-ı Hazret-i Hân Ahmed-i hümâyûn-baht

Ki çarh-ı atlas olur sâyebân-ı eyvânı (Dürrî Ahmed, K. 16/11)

Dü sütûn ile urur dâğ-ı derûn çerhe

Sâyebânından ider ebr-i bahâr isti'tâ (Nâbî, T. 92/10)

### 1. 3. 7. İp

Otağı şekillendirmek, düzgün hâle getirerek sabitlemek maksadıyla ipler kullanılır. Bu ipler şiirde güzelliği ve kıymeti bakımından konu edilir. Her bir ip, bir güzelin her tarafa uzanan saç teli ve güneşten çıkan ışın gibi görünür.[19] Sahibi halife olmakla yüksek bir kıymet arz eden otağa bağlı bulunması münasebetiyle kâinat için tutunulacak sağlam bir nizam ve kurtuluş vesilesidir:

Sen ne zü'l-kadrsin ki olmışdur

[18] ME, K. 8/81.
[19] L, T. 40/7; DA, K. 16/7.

Resenün kâ'inâta habl-i metîn (Süheylî, Kt. 24/2)

### 1. 3. 8. Kazık

Kazık, çadır eteği hazinelerinin birleştiği ve çadırın etrafında çadır iplerinin bağlandığı yerlere çakılır (Atasoy, 2000, s. 84). Şiirde, övülen kişinin yücelik ve ikbalinin otağ olarak tasavvuru eşliğinde zikredilir. Memduhun yücelik otağına yıldızların kazık olduğu dile getirilir ve ikbal otağının kazıklarının sabit yıldızlar olması yani talihinin daimî ve parlak olması için dua edilir:

Serây-ı devletine şehper-i melek câdûb

Hıyâm-ı rif'atine encüm-i felek evtâd (Nef'î, K. 29/36)

Hayme-i ikbâlünün evtâdı olsun sâbitât

Sâyebân-ı kadrüne medd-i dühûr olsun tınâb (Tâcî-Zâde Ca'fer Çelebi, K. 23/42)

### 1. 3. 9. Alem

Şiirde daha ziyade "top" ve "mencûk" kelimeleri ile yer bulan alem, otağ direklerinin tepe uçlarına ve sayebanların üst köşelerine takılan, genellikle yaldızlanmış bakır topları, tombak ve madeni süsleri karşılar (Atasoy, 2000, s. 92). Otağın üzerinde âdeta göğün en yüksek noktasına yerleşmiş ay ve güneş gibi görünür. Altın yaldızlı yapısıyla haşmetli ve göz alıcı bir görüntüye sahiptir. Parıltısıyla güneşe ışık bağışlar.[20] Güneş ve ışığı onu gördüğü zamandan beri sürekli hâlden hâle girmektedir:

Görelden ferr-i mencuk-ı otağın bî-karâr oldu

Dırahş-ı nûr hurşîd üzre hurşîd âsmân üzre (Nedîm, K. 5/20)

O, yalnızca altın renkli bir top değildir. Yükseklerde parıldayarak kendini alabildiğine gösteren zafer güneşidir:

Degil mencûk-ı zer mihr-i zaferdir

Firâzende dırahşân u hüveydâ (Lebîb, T. 40/9)

### 1. 3. 10. Tuğ, Sancak

[20] NE, K. 1/81; HA, K. 5/37; NZ, K. 4/20; N, T. 26/2.

Tuğ, tepesine at kuyruğu bağlanmış ve bunun üzerine altın yaldızlı top ve bazen hilal geçirilmiş mızrak türünden bir alâmetin adıdır. Padişah tuğlarına ve padişah tarafından büyük devlet adamlarına verilen tuğlara "tuğ-ı hümâyun" adı verilir. Sancak ise "orduların, temsil ettikleri milletin bir alameti olarak, kullandıkları bayrak" demektir. Sancakların padişahlara mahsus olanları da vardır ve bunlara "sancak-ı hümâyun" ve "saltanat sancağı" denir (Pakalın, c. 3, s. 524, 116, 14, 109). Seferlerde otağ-ı hümâyunun önüne tuğ ve sancağın birlikte dikilmesi âdettendir.

Otağın önündeki sancak Allah'ın yardımıyla muvaffakiyeti temsil eder. İki yanındaki tuğlar, sultanın haşmet ve azametini âleme ilan eden münadilerdir. Tuğun başından sarkan güneş gibi ışıltılı tüyler zafer dilberinin saçıdır.[21] Her bir tuğ, otağın önünde zafer timsali olarak uzun boylu, düzgün endamlı ve misk kokulu saçlara sahip güzeller gibi cilve eder:

Pîş-gâhında ne hoş cilve-i nusret eyler

Şâhid-i tûğ-ı sehî-kâmet-i müşgîn-perçem (Mezâkî, K. 17/48)

### 1. 3. 11. Maksure

Maksure, hünkâr mahfili ve kameriye anlamlarına gelmektedir. Bir beyitte otağın yanında padişaha mahsus olarak yapılmış kule, adalet kulesi, maksure olarak anılır. Adalet kulesi, otağ-ı hümâyunun saray mimarisinin bir örneği olduğunun önemli bir göstergesidir. Padişah şenlikleri buradan izler (Atasoy, 2000, s. 96). Beyitte maksurenin felek gibi yüce olduğu, her yön ve bütün âlemin ondan görülebileceği dile getirilir:

Nedür ol mesned-i maksûre-i gerdûn-pâye

Gösterür şeş-cihet ü semt-i çehâr-erkânı (Mezâkî, K. 9/51)

Başka bir beyitte otağın içindeki hünkâr mahfili için zikredilir. Burası öyle yüce ve güzeldir ki feleklerdeki meleklerin onu ziyaret etmeden geçmediği düşünülür:

Derûnında nedür ol dil-küşâ maksûre-i âlî

Feleklerde melekler seyr idüp andan güzâr eyler (Mezâkî, K. 8/83)

### 1. 4. Çevresi

[21] HŞ, K. 13/26; NZ, K. 4/20; NE, K. 1/81; SE, K. 22/18.

Otağ-ı hümâyunun en yakınında vezir otağı, "oba" adı verilen çadırlar bulunur. Oba, padişah otağının yanında yüksek zevata ait dışı genellikle kırmızı renkte, keçe veya çuhadan yapılmış çadırdır (Atasoy, 2002: 49, 2002: 63). Bunlar padişah otağı kadar heybetli ve güzel değildir ve ona göre çok sade kalır. Bununla birlikte padişah otağının kenarında, güzel bir metnin kenarına yazılmış mana dolu bir haşiyeye benzer:

Oldı yek-sûret ü yek-ma'nî vü yek-revnakla

Metnine bârgehün hâşiye-i pür-ma'nâ (Nâbî, T. 92/18)

Bunların etrafında asker çadırları bulunur. Bu hâlde otağ güneş, onu çevreleyen çadırlar ise yıldızlar gibi görünür:

Zeyn olup leşkerinün haymesi mânend-i nücûm

Kurdı şark illeri içinde güneş gibi otak (Taşlıcalı Yahyâ, K. 32/6)

### 1. 5. Hakkında Yapılan Dualar

Şairler otağ hakkında özellikle tarih manzumelerinde çeşitli dualarda bulunur. Bu dualar; mübarek ve uğurlu olması, fetihlere vesile olması, sayesinde âlemin fitneden kurtulması ve fakirlerin rahat bulması, daima sağlam bir şekilde ayakta kalması ve şerefle yükseldikçe yükselmesi şeklindedir.[22]

## 2. Çeşitli Konuların Anlatımında Otağ

### 2. 1. Bahar

Bahar, tabiat güzelliklerinin yeniden ve en güzel surette canlanıp alabildiğine kendini sergilediği bir mevsimdir. Klasik Türk şiirinde baharın güzellikleri ve insan yaşantısı ve duyguları üzerindeki etkilerini yansıtan çok sayıda şiir vardır. Bahar tasvirlerinin yoğun olarak yer aldığı şiirler bahariyye, rebi'iyye ve nevruziyye adını alır ve bahara ait unsurları ağırlıklı olarak benzetme sanatı eşliğinde incelikleriyle dile getirir.

Şiirde bahar, nevruz, gül ve lalenin sultan addedilmesi, bunların anlatımında sultanlara ait unsurların kullanımını beraberinde getirir. Otağ da sultana özgü bir yapı olmakla ve gerek güzelliği gerekse ihtişamı ile bahar tasvirlerinin parçalarından biri olur.

[22] N, T. 26/18, 92/38; DA, K. 16/15; L, T. 40/11; DA, K. 16/13; NF, K. 22/2; N, T. 92/35; HA, K. 5/51, 5/50; SÜ, Kt. 24/22; L, T. 40/13; SÜ, K. 9/43; MA, K. 79/28.

Kışın beyaz renkli çadırı yıkıldıktan sonra bahçelerde âdeta otağlar kurulur ve sultan nevruz, yeşil tahtına oturur. Bulut ve çiçeklerle donanmış ağaç ve akarsu kenarlarında suyun üzerinde güllerin aksiyle kızaran hava kabarcıkları onun otağıdır. Bahçe zümrüt yeşili renkli ve alabildiğince süslü bir otağa benzer. Sultan bahar orada gece gündüz eğlence düzenler.[23] Ayrıca gül divanı kurarak bülbülün şikayetlerini dinler:

Dîvân-ı gülde dinledi feryâd-ı bülbüli

Şâh-ı bahâr-ı bâğ konınca otağına (Beyânî, G. 673/4)

Bu yeşil otağ aynı zamanda baharın en dikkat çekici çiçekleri olan gül ve laleye aittir. Baharda bu çiçekler birer sultandır ve bahçe bunlar için zeminine zümrüt sergi döşenmek ve üstüne yeşil atlas örtülmek suretiyle hazırlanmış bir otağ gibidir. Aynı zamanda çiçekler ve goncalar da bahar şahının ziyafet ve eğlence meclisleri için kurulmuş otağlardır. Gonca, gül dalında yeşil ipleri bulunan kırmızı otağ gibidir.[24] Üzerinde açılmış güller ise sayeban vazifesi görür:

Gonca otağı sen şeh için kurdı bâğda

Üstine çekdi anun için sâyebân gül (Revânî, K. 16/18)

Çiçekler içerisinde şekli ve görüntüsü müsait olduğu için en çok lale otağ ile ilişkilendirilir. Lale, kırmızı atlas kaplı bir otağ gibidir. Ayrıca kadehe benzediği için eğlence maksadıyla kurulmuş otağa bir timsal olur. Gül şahı bahçeye konunca ona orada lalelerden otağ kurulur.[25] Bu otağ etrafındaki menekşeler daha önceden dikilmiş tuğlardır:

Gülşende kurar gül şehine lâle otağı

Tûğın dikeli gûşe-i gülzâra benefşe (Revânî, K. 29/4)

Otağa benzetilen bir diğer çiçek "çadır çiçeği"dir. O, hem adı hem de açılmış hâlinin kurulmuş çadıra benzemesi münasebetiyle bahar şahının gül bahçesinde konaklaması için hazırlanmış bir otağ olarak telakki edilir:

---

[23] MA, K. 39/1; BE, K. 4/7; SV, K. 15/2; RB, G. 551/1; BR, K. 7/4; A, G. 181/4; KA, G. 225/1; Bİ, K. 4/2; AN, G. 258/1.
[24] M, G. 1963/3; SE, K. 11/8; MA, K. 73/5; F, K. 36/3; S, K. 8/6; Mİ, Mr. III/8; TC, K. 6/6.
[25] R, G. 202/6; KM, G. 252/2; R, K. 27/12; BR, G. 217/2; MH, G. 608/1.

Sahn-ı gülzâre gelüp kondı yine şâh-ı bahâr

Haymesin eyledi çadır çiçeğinden ezhâr (Nev'î-zâde Atâyî, K. 14/1)

Baharda ağaçlar da birer otağ gibidir. Yapraklar arasından yere ulaşan güneş ışınları bunların altın renkli ipleridir. Selvi ağacına tırmanan sarmaşık gül, selviyi kırmızı renkli bir çadıra döndürür.[26] Salkım söğüt, akarsu kenarında gümüş zemin üzerine kurulmuş bir otağa benzer:

Bîd-i mecnûnı kenâr-ı cûda seyrân eyledüm

Ferş-i sîmîn üzre sandum ki kurılmış bir otağ (Beyânî, G. 403/4)

**2. 2. Sevgili**

Sevgiliye dair anlatımlarda otağın kullanımı onun âşıkların sultanı olarak telakki edilmesi, güzelliğinin en ileri derecede görülmesi ve âşık için ulaşılmaz bir mertebede bulunması münasebetiyledir. O öyle bir güzeller şahıdır ki felekler onun için birbiri üzerine kurulmuş dokuz otağdır. O ay yüzlünün otağına gündüz zaten yaklaşamayan âşık, gece de kavuşacak talihe sahip değildir. Çünkü yıldızlar sabaha kadar ona asker gibi gözcülük yapar.[27] Âşık ne kadar acı çekerse çeksin sevgilinin bulunduğu yer civarında feryat etmekten sakınmalıdır. Çünkü âhlarındaki ateş onun otağını yakabilir:

Yâr kûyında figân eyleme iy hasta gönül

Nâgehân âteş-i âhunla otağın yakasın (Muhibbî, G. 2489/2)

Sevgilinin güzelliği bir otağa bezer. Yanakların kenarından sarkan iki saç lülesi onun sütunu, aşıkların canı ipidir. Yüzü güzellik otağı, kaşı onun sayebanıdır. Kaşını zülfüyle görenler, miskten ipleri bulunan bir otağ kurulmuş zanneder.[28] Gözü, bu otağı mesken tutmuş bir şahtır:

Kaşun kurup durur şeh-i gammâzun üzre çetr

Zülfün çeküp durur tarafında tınâb-ı nâz (Karamanlı Aynî, G. 209/3)

[26] H, K. 12/3; MS, K. 25/8; NA, G. 572/3.
[27] MH, G. 343/4; FE, G. 60/4.
[28] MH, G. 363/2; R, K. 24/14; KN, G. 23/6.

O güzellik şahının zülüf ve kâkülü gül yüzü üzerinde misk ve anber kokulu otağ gibidir, zülfün telleri onun ipidir.[29] Kendini aşk diyarının sultanı olarak gören âşığın gönlü kâkülün hayalini otağ edinmek ister:

Diyâr-ı ışka sultân oldum ey Ravzî benüm gönlüm

Hayâl-i kâkül-i yâr-ı dil-ârâdan otağ ister (Ravzî, G. 200/5)

Sevgilinin yüzündeki ben, zülfü saltanat çadırı edinmiştir. Bu hâli ile âdeta Rum ve Çin'e şah olmuş Habeş sultanı gibi görünür:

Ruhunda hâlün itmiş zülfüni hoş çetr-i sultânî

Şeh olmış mülk-i Rûm u mülk-i Çîne ol Habeş hânı (Muhyî, G. 592/1)

**2. 3. Âşık**

Âşık aşk hâllerini samimi ve ileri bir seviyede yaşaması münasebetiyle manen sultan mertebesine çıkar. Mertebesi dünya saltanatından yüksek olduğundan onun maddi manada otağa ihtiyacı yoktur.[30] Otağ, taht ve tacı olmasa da ağlama ve inlemeleri hutbe, yaraları sikke ve meskeni külhan olan bir sultandır. Başındaki gam çadırı, mutlu ve mesut yüz bin padişahın sarayına değer:

Okınur hutbe-i nâlem kazılur sikke-i dâğum

Otağ u tâc u tahtum yog ise külhen bucağum var (Âşık Çelebi, G. 83/4)

Farkumda çetr-i gam ki benüm sâyebândur

Yüz bin serây-ı pâdişeh-i kâmrân deger (Ravzî, G. 274/2)

Aşk şahı olan âşığın otağı, gam vadisinde kurulan manevi bir otağdır. O, aşk ve buna bağlı olarak bela ve cünun ikliminin şahıdır, kanaat ve istiğna timsali olan Anka'nın kanadı ona otağ olmuştur. Tahtı yeryüzü, tacı güneş ve otağı feleklerdir. Bu otağın sütunu ve sancağı âh dumanıdır.[31] İçinde bulunduğu cünun hâli ile kendinden geçmesi ve maddi alâkalardan azade olması münasebetiyle kuşlar Mecnun'un başına olduğu gibi onun başına da yuva yapmıştır. Başındaki bu yuva onun için bir devlet çadırıdır:

[29] MH, G. 92/2; ED, G. 137/2; HE, G. 34/3.
[30] BA, G. 256/3.
[31] RA, G. 653/3; MA, G. 212/5; RA, G. 194/5; MA, G. 308/3; RA, G. 472/4; MA, G. 125/4; HZ, G. 288/3.

Çetr-i devlet başum üzre âşiyân-ı murgdur

Işkda Mecnûndan artuk şevketüm vardur benüm (Celîlî, G. 242/2)

Âşığa ait unsurlardan gönül, göğüs, göz, gözyaşı, yara ve âh yer yer otağa benzetilerek veya onunla ilişki kurularak ele alınır:

### 2. 3. 1. Gönül

Gönül sahrası aşk şahının otağ yeridir. Aşk şahının, gözyaşları katarıyla çekilen otağı gam ordusu vasıtasıyla buraya kurulur. Kurulunca da gönül sahrasında ne varsa yıkılır, akıl ve sabır onun kölesi olur veya kaybolup gider. Ayrıca gönül bütünüyle, güzeller şahı olan sevgilinin emrine amade bir otağdır. Sevgilinin hayali daimî olarak onun içinde bulunur. Etrafı aşkın kalabalık ordusu tarafından çevrelenmiştir.[32] Sevgilinin sarhoş gözlerinin hayali, burada âşığın ciğerini kebap, kan dolu gözlerini kadeh ve gözyaşlarını şarap edinerek sefa sürer:

Hayâl-i çeşm-i mahmûrun oturup dil otağında

Ciger biryân idüp her dem kabağum pür-şarâb eyler (Şeyhî, G. 80/3)

Gönlün otağ olması âşığın aşk hâllerini bütün gereklerini yerine getirerek yaşamasının bir neticesi olarak aşkta sultan mertebesine erişmesinin bir neticesidir. Bu otağ çekilen dert ve ıstıraplardan kaynaklanan izlerin oluşturduğu nakışlarla bezenmiştir:

Şâh-ı ışkam dil münakkaş bir otağumdur benüm

Bend-i gam anda girihler şemse dâğumdur benüm (Emrî, G. 319/1)

### 2. 3. 2. Göğüs

Âşığın göğsü gam ve aşk şahının otağ kurduğu bir sahradır veya otağın kendisidir.[33] Gönül ise onun içerisinde yanan mumdur. Bununla birlikte onu asıl sevgilinin yanağının parıltısı aydınlatır:

Şeh-i gam meskenidür sine gönlüm şem'i ko yansun

Yanar bal mûmları âdet durur şehler otağında (Gelibolulu Sun'î, G. 156/3)

---

[32] M, G. 1080/3, 1161/7; LH, G. 55/2; M, G. 1401/2, 1570/1, 1271/2; ON, G. 276/4; R, G. 376/6; BE, G. 779/2.
[33] CE, G. 140/2.

Şu'le salalı sîneme ruhsârun âteşi

Hargâh-ı ışk şem'ini tâbende eyledün (Ramazan Behiştî, G. 292/3)

O, ayrıca sevgiliyi ağırlamak için hazırlanmış bir otağdır. Fakat âşığın gözyaşları yağmur gibi üzerine yağdığından dolayı buraya sevgilinin gelmesi veya gelse de alışması zordur:

Gördün gözüm yaşını bu sînem otağına

Girüp tahammül eyle ki bârân gelür geçer (Muhibbî, G. 1088/3)

### 2. 3. 3. Göz

Âşığın gözü, sevgili ve onun hayali için bir otağdır. Baş üzerinde bulunuyor olması, sevgili bir padişah gibi olduğundan gayet münasip düşmüştür. Bu otağın örtüsü gözkapakları, ip ve sicimleri kirpik ve gözyaşlarıdır.[34] Sevgilinin hayali şahı her gece ona geldikçe kırmızı renkli gözyaşı damlaları önünce fanus vazifesi görür:

Perde-i çeşmüm hayâlün şâhınun otağıdur

Kim ana her yanadan müjgânlarum çekdi tınâb (Emrî, G. 38/2)

Hayâlün şâhı geldükçe gözüm otâğına her şeb

Önünce âl fânûsı habâb-ı eşk-i gülgûndur (Şevkî, G. 17/4)

Göz ayrıca gam şahının otağıdır. Burada âşık göz yaşını şarap, bağrını kebap ederek ona ziyafet çeker:

Gözüm yaşın şarâb itdüm yanuk bağrum kebâb itdüm

Ziyâfet eyledüm şâh-ı gamı çeşmüm otağında (Muhibbî, G. 2983/6)

### 2. 3. 4. Gözyaşı

Sevgilinin hayalinin gözlerde mesken tutmasına karşılık olarak âşığın kanlı gözyaşı kabarcıkları lale renkli otağ hâlini alır:

Şâhum hayâlün eylemese gözlerüm makâm

[34] RB, K. 2/28; M, G. 2078/4, 207/2, 387/2, 867/4, 1008/2, 1304/4; AŞ, G. 535/5, 497/2; SE, G. 254/3; MH, G. 474/3; S, G. 94/4; B, G. 314/4.

Eşküm habâbın itmezidi lâlegûn hıyâm (Adlî, G. 99/1)

Coşkun bir şekilde akıp deniz gibi biriken kanlı gözyaşları üzerinde oluşan kabarcıklar aşk sultanının, gam padişahının ve aşk ülkesinin padişahı olan sevgilinin kızıl otağıdır.[35] Sevgilinin özellikle göğüs üzerinde bulunan gözyaşı kabarcığı otağında konaklaması istenir:

Hayme kurdı sînem üzre eşk-i çeşmümden habâb

N'ola menzil itsen anı iy şeh-i âlî-cenâb (Muhibbî, G. 3563/3)

### 2. 3. 5. Yara

Âşığın vücuduna gam hâkimdir ve gam, bu hâkimiyet münasebetiyle sultan olarak telakki edilir. İleri derecede çekilen gam sebebiyle özellikle göğüste kanlı, büyük ve kubbeyi andıran yaralar ortaya çıkar. Bu yaralar, üzerindeki pamuklarla beraber gam şahının konak yerlerinde kurduğu birer otağdır.[36] Âşığın, göğsüne tırnaklarıyla çektiği elif şeklindeki çizgiler ise onun ipleridir:

Dâğ-ı ışkun sînede bir haymedür gam şâhına

Kim ana her yanadan çekdüm eliflerden tınâb (Revânî, G. 17/3)

Göğüsteki taze ve kanlı yara aynı zamanda âşığın aşk derdini hakkıyla yaşaması neticesinde aşk sultanı makamına ermesi karşılığında elde ettiği bir saltanat otağıdır:

Sînemün üstine urdum lâle gibi tâze dâğ

Şâh-ı ışkam gûyiyâ kurdum mahabbetden otağ (Şâhî, G. 74//1)

Yara ayrıca muhabbet şahının otağıdır. Üzerindeki pamuk ise bu kızıl otağ üzerine konulmuş muşamba mahiyetindedir:

Degüldür penbe sînemde olan bu kanlu dağ üzre

Muşamma'dur mahabbet şâhına rengîn otağ üzre (Vusûlî, G. 155/1)

### 2. 3. 6. Âh

[35] BR, G. 108/4; M, G. 555/4, 3408/4, 539/3, 590/3, 540/7; EN, G. 3175/6; SE, G. 88/2; HE, G. 54/2.
[36] CE, G. 319/1; KM, G. 128/2; R, G. 48/3; M, G. 3516/3.

Âhın otağ ile ilişkilendirilmesi âşığın aşk ateşinde yanması, yani aşk hâllerini iyice yaşaması neticesinde aşk sultanı mertebesine eriştiği telakkisine bağlı olarak şiire yansır. Bunda âhın dumana benzetilmesi esastır. Alev ve kıvılcımlarla dolu âh dumanı, aşk sultanı olan âşığın üzerinde kızıl bir otağa benzer.[37] Âh dumanı ile birlikte göklere yükselen kıvılcımlar bu otağın fülkesi, dert alevi ise alemidir:

Âh-ı şerer-âlûdumı seyr eyle felekde

Zer-fülke-i mihriyle şeref buldı otağum (Mezâkî, G. 309/6)

Dûd-ı âhun çetr olupdur şu'le-i gamdur alem

İy Muhibbî derd-i ışk ehline sultânsın yine (Muhibbî, G. 3036/5)

Âh otağı çoğu zaman siyah renklidir ve bunda âhın gam ile yakından ilişkili olması esastır. Bu tarz anlatımlarda gam bir sultan veya âşık gam sultanı addedilir. Âşığın âh dumanı gam şahının siyah renkli otağıdır. İncelmiş ve sararmış vücudu ise ona altın bir sütun olur. Bu duman alevlerle dolu olduğunda ise otağ kızıl renge bürünür:

Dûd-ı âhum bir siyâh otağıdur şâh-ı gamun

Bu ten-i zerdüm ana zerrîn sütûn olmış-durur (Emrî, G. 118/2)

Bu odlu yalunlarla çıkan âhum olubdur

Kaygu çerisi hânına uş bir kızıl otak (Edirneli Nazmî, G. 3336/3)

Gam sultanı olarak âşık, siyah renkli âh dumanını otağ edinmiştir.[38] Âh dumanının kıvılcımlarla dolu olması bu otağın kumaşını altın ile dokunmuş gibi gösterir:

Görinen üstümde sanman dûd-ı âhumdur benüm

Pâdişâh-ı ışkam ol çetr-i siyâhumdur benüm (Revânî, G. 257/1)

O şâh-ı gam sipâh-ı mülk-i derd-i aşkum ey Âsım

Ki devr-i pür-şerâr-ı âhdan zer-beft otağum var (Bosnalı Âsım, G. 59/5)

[37] MH, G. 21/3; NK, G. 93/5; V, G. 34/5; SÜ, G. 89/5; Mİ, G. 94/2; EN, G. 6922/2, 2602/3.
[38] E, G. 518/1; S, G. 317/1; CE, G. 93/2; R, G. 96/2.

### 2. 4. İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı kâmil manevi olarak bir sultandır. Onun otağı dünyada değil semadadır. Dünyanın kuru gürültüsüne meyletmediğinden dolayı maddi otağ ile işi olmaz.[39] Dünyevi saadet otağını örümcek ağından değersiz görür ve böylece en yüksek makamları dahi oturduğu uzlet köşesine değişmez:

Saymayan çetr-i hümâyûnı örümcek ağına

Künc-i uzlet var iken eyvân-ı Keyvân istemez (Taşlıcalı Yahyâ, G. 150/4)

### 2. 5. Aşk

Aşk, âlemi hükmü altına alan bir sultandır. Bu sultanın otağının yeri gönül sahasıdır.[40] Buradan sadece âşığa değil yedi iklime hükmeder:

Bu aşkın haymesin ey şâh kuraldan oldı hoş dergâh

Yedi iklîme hükm eyler sultânımız eksik degül (Ümmî Sinan, 97/2)

O ayrıca gönle düşüp onu yakan bir ateştir. Gönülde gerek basit çadır gerekse otağ, gerek sıradan gerekse süslü ve alımlı, mâsivâya dair ne varsa hepsini yakıp yok eder:

Düşer ol şu'leden bir od yanar göyner gönlün çün ûd

Zihî ol âteş ü zî-dûd ne hayme kodı ne hargeh (Hakîkî, 503/5)

### 2. 6. Sağlık

İnsan hayatta ve sağlıklı ise zamanın sultanıdır ve felekler onun otağıdır. Sağlıklı olan ve bunun ne derece kıymetli olduğunu bilen kişi mutluluğun sırrına erer ve artık boş yere gam çekmez:

Gam neden lâzım gelür sana ki başun sağdur

Şâh-ı devrânsın felekler üstüne otağdur (Ravzî, G. 280/1)

### 2. 7. Ölüm

Ölüm, sultanların otağını yerle bir eder. İnsan, zamanın padişahı da olsa ömür otağı yokluk sahrası üzerindedir.[41] Sonunda kabrin karanlık

[39] ME, G. 422/8; H, G. 127/4; HK, 41/6; E, G. 197/1.
[40] AH, G. 92/1; RA, G. 115/3.

evine gidecek olduktan sonra kırmızı gülden otağa da sahip olsa bir kıymeti yoktur:

Âhir-i kâr olur yiri makberenün kara evi

Kırmızı gülden eylese âdem eger otağını (Taşlıcalı Yahyâ, G. 499/4)

**Sonuç**

Klasik Türk şiirinde padişah ve en üst derecede bulunan devlet görevlilerine ait olan süslü ve görkemli çadırların adı olarak otağ, ait olduğu kişinin ve onun şahsında devletin heybet ve ihtişamının göstergelerinden biri olarak yer alır. Yeryüzünde ilahi nizamın temsilcisi olan padişaha veya ona en yakın mertebelerdeki devlet adamına aidiyeti münasebetiyle yüklendiği kutsiyete dayalı olarak olağanüstü yücelik ve güzelliğe sahip bir yapı olarak tasvir edilir. Bu tasvirler otağ ve ona bağlı unsurların çoğu zaman felekler ile ilişkilendirilmesi suretiyle yapılır ve bunlara otağ sahibinin yücelik, kıymet, haşmet, iktidar, hâkimiyet, adalet ve lütuf gibi meziyetleri eşlik eder.

Otağ başta bahar mevsimi, sevgili ve âşık olmak üzere çeşitli konuların anlatımında yer alan motiflerden biridir. Bahar mevsiminde ortaya çıkan güzel görüntüler, özellikle gül, lale ve ağaçlar için bir benzetme unsurudur. Güzelliğinin en üst seviyede olması ve âşık için ulaşılmaz bir mertebede bulunması münasebetiyle sultan olarak telakki edilen sevgiliye nispet edilen mekânlardan biridir. Ayrıca sevgilinin güzelliği; yüz, zülüf, kakül ve kaşı için kendisine benzetilendir. Aşk hâllerini hakkıyla yaşayan âşıkların gönül, göğüs, göz, gözyaşı, yara ve âhlarına otağa benzer hususiyetler yüklenir.

Hikemi ve nasihat içerikli anlatımlarda otağ, dünyevi saadet ve buna karşılık olarak manevi güzellikler için birer temsil unsurudur. Bu anlatımlarda dünyevi otağ yani gelip geçici ve hakikatte faydasız olan şeylere değer vermeyen ve onların ardından koşmayan insanın kalıcı olan manevi otağa sahip bir sultan mertebesine çıkacağı ifade edilir.

[41] HH, 165/7, 8; RA, G. 135/1.

**Resimler:**

Resim 1: Kanuni Sultan Süleyman'ın Erdel Kralı Stefan'ı huzuruna otağında kabulü (Arslantürk & Börekçi, 2012, s. 102).

Resim 2: Sultan II. Selim'in cülusunu tebrik için Belgrad'da otağ önünde düzenlenen resmî tören (Arslantürk & Börekçi, 2012, s. 213).

**Kısaltmalar:**

**Şairler:** A: Ahmedî, AH: Azmizâde Hâletî, AN: Ahmed Nâmî, AŞ: Aşkî, B: Bâkî, BA: Bosnalı Âsım, BE: Beyânî, Bİ: Bursalı İffet, BR: Bursalı Rahmî, C: Celîlî, CE: Cenâbî, DA: Dürrî Ahmed, E: Emrî, ED: Esrâr Dede, EN: Edirneli Nazmî, FE: Fevzî, F: Fuzûlî, H: Hayretî, HA: Diyarbakırlı Hâmî Ahmed, HE: Hecrî, HH: Hamdullah Hamdî, HK: Hakîkî, HŞ: Haşmet, HZ: Mostarlı Hasan Ziyâ'î, KA: Kâmî, KM: Kalkandelenli Mu'îdî, KN: Karamanlı Nizâmî, L: Lebîb, LH: Leylâ Hanım, M: Muhibbî, MA: Gelibolulu Mustafa Âlî, ME: Mezâkî, MH: Muhyî, Mİ: Mesîhî, MS: Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmî, N: Nâbî, NA: Nâfiz, NE: Nedîm, NF: Nef'î, NK: Nâ'ilî-i Kadîm, NM: Numân Mâhir, NŞ: Neşâtî, NZ: Nev'î-zâde Atâyî, ON: Osman Nevres, R: Revânî, RA: Ravzî, RB: Ramazan Behiştî, S: Sehâbî, SE: Sehî, SÜ: Süheylî, SV: Sünbülzâde Vehbî, TC: Tâcî-Zâde Ca'fer Çelebi, V: Vusûlî, Z: Zâtî.

**Şiirler:** G.: Gazel, K.: Kaside, Kt.: Kıt'a, Ms.: Musammat, Mr.: Murabba, T.: Tarih.

**Kaynakça**


Akdoğan, Yaşar (t. y.). *Ahmedî Dîvânı*. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 09 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0.

Akkuş, Metin (2018). *Nef'î Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0.

Aksoyak, İ. Hakkı (2018). *Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58695,gelibolulu-mustafa-ali-divanipdf.pdf?0.

Arslan, Mehmet (2018). *Bursalı İffet Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59882,bursali-iffet-divanipdf.pdf?0.

Arslan, Mehmet. (2018). *Haşmet Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57256,hasmet-divanipdf.pdf?0.

Arslan, Mehmet. (2018). *Leylâ Hanım Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59881,leyla-hanim-divanipdf.pdf?0.

Arslan, Mustafa. (2020). *Muhyî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78626,muhyi-divanipdf.pdf?0.

Arslantürk, Ahmet H. & Börekçi, Günhan (2012). *Sultan Süleyman'ın son seferi Nüzhet-i Esrarü'l-Ahyar Der-Ahbar-ı Sefer-i Sigetvar*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Atasoy, Nurhan. (2000). *Otağ-ı Hümayun Osmanlı çadırları*. İstanbul: Aygaz.

Avşar, Ziya. (2017). *Revânî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 09 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56143,revani-divanipdf.pdf?0.

Aydemir, Yaşar. (2017). *Ravzî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56190,ravzi-divanipdf.pdf?0.

Aydemir, Yaşar. (2018). *Ramazan Behiştî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56445,ramazan-behisti-divanipdf.pdf?0.

Başpınar, Fatih. (t. y.). *Beyânî Dîvânı*. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 08 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78363/beyani-divani.html.

Batğı, Özlem. (2017). *Numân Mâhir Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56156,numan-mahir-divanipdf.pdf?0.

Bayak, Cemal. (2017). *Sehâbî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 09 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55746,sehabi-divanipdf.pdf?0.

Bayram, Yavuz. (2018). *Adlî Dîvânı (Dîvân-ı Sultân Bâyezîd-i Sânî)*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59923,adli-divanipdf.pdf?0.

Bilgin, A. Azmi. (2017). *Ümmî Sinan Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55913,ummi-sinan-divanipdf.pdf?0.

Bilkan, Ali Fuat. (1997). *Nâbî Dîvânı*. Cilt 1, 2. İstanbul: MEB Yay.

Biltekin, Halit. (2018). *Şeyhî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/61044,seyhi-divanipdf.pdf?0.

Boz, Erdoğan. (2017). *Hakîkî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55749,hakiki-divanipdf.pdf?0.

Çavuşoğlu, Mehmed. & Tanyeri, M. Ali. (2023). *Hayretî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 15 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/118576,hayreti-divanipdf.pdf?0

Çavuşoğlu, Mehmed. (2023). *Taşlıcalı Yahyâ Bey Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 15 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/118586,taslicali-yahya-bey-divanipdf.pdf?0.

Çürük, Cenap. (1993). Osmanlılar'da çadır. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt 8, s. 162-164). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Dehhoda, Ali Ekber. (1377). *Lugatname-i Dehhoda*. c. 11. Tahran: Müessese-i İntişarat ve Çap-ı Danişgah-i Tahran.

Durmuş, Tuba Işınsu & Canım, Rıdvan. (2018). *Şevkî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59035,sevki-divanipdf.pdf?0.

Erdoğan, Mustafa. (2017). *Bursalı Rahmî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55910,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0.

Erünsal, İsmail E. (2018). *Tâcî-Zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59332,taci-zade-cafer-celebi-divanipdf.pdf?0.

Gürgendereli, Müberra. (2017). *Mostarlı Hasan Ziyâ'î Divânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56211,mostarli-hasan-ziyai-divanipdf.pdf?0.

Harmancı, M. Esat. (2017). *Süheylî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55750,suheyli-divanipdf.pdf?0.

Horata, Osman. (2019). *Esrâr Dede Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 15 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64058,esrar-dede-divanipdf.pdf?0.

İpekten, Haluk. (2019). *Nâ'ilî-i Kadîm Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67155,naili-i-kadim-divanipdf.pdf?0.

İpekten, Haluk. (2020). *Karamanlı Nizâmî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73032,karamanli-nizami-divanipdf.pdf?0.

Kaplan, Mahmut. (2019). *Neşâtî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67330,nesati-divanipdf.pdf?0&_tag1=006964F7A491139BEB893C13F024BA71C07840A2&crefer=2499F94F43E6D261D55811668983048AD77DF5A5800F61ACC7B82F2529B42560.

Kaplan, Yunus. (2019). *Fevzî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 09 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67209,fevzi-divanipdf.pdf?0.

Karaköse, Saadet (2017). *Nev'î-zâde Atâyî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55734,nevi-zade-atayi-divanipdf.pdf?0.

Kaya, Bayram Ali. (2017). *Azmizâde Hâletî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56159,azmizade-haleti-divanipdf.pdf?0.

Kaya, Bayram Ali. (2020). *Osman Nevres Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76247,osman-nevres-divanipdf.pdf?0.

Kazan Nas, Şevkiye. (2018). *Celilî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59375,celili-divanipdf.pdf?0.

Kesik, Beyhan. (2018). *Cenâbî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59983,cenabi-divanipdf.pdf?0.

Kılıç, Filiz. (2017). *Âşık Çelebi Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0.

Kılıç, Filiz. (2018). *ŞâhîDîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59394,sahi-divanipdf.pdf?0.

Kılınç, Abdülhakim. (2021). *Fuzûlî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kurtoğlu, Orhan. (2017). *Lebîb Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55756,lebib-divanipdf.pdf?0.

Kurtoğlu, Orhan. (2017). *Zâtî Dîvânı (Gazeller Dışındaki Şiirler)*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56164,zati-divanipdf.pdf?0.

Kurtoğlu, Orhan. (2018). *Bosnalı Âsım Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/58698,bosnali-asim-divanipdf.pdf?0.

Kutlar Oğuz. & Fatma Sabiha. (2017). *Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 11 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56084,arpaeminizade-mustafa-sami-divanipdf.pdf?0.

Küçük, Sabahattin. (t.y.). *Bâkî Dîvânı*. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 08 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html.

Macit, Muhsin. (2017). *Nedîm Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56214,nedim-divanipdf.pdf?0.

Mengi, Mine. (2020). *Mesîhî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/74203,mesihi-divanipdf.pdf?0.

Mermer, Ahmet. (2020). *Karamanlı Aynî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78478,karamanli-ayni-divanipdf.pdf?0.

Mermer, Ahmet. (2021). *Mezâkî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 15 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/120433,mezaki-divanipdf.pdf?0.

Onuk, Taciser. (2005). *Osmanlı Çadır Sanatı-XVII-XIX*. Yüzyıl, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Özyıldırım, Ali Emre. (t. y.). *Hamdullah Hamdî Dîvânı*. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 09 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10616,metinpdf.pdf?0.

Pakalın, Mehmet Zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Cilt. 1, 2, 3). İstanbul: MEB Yay.

Pala, İskender (2025). *Aşkî Dîvânı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.

Parmaksızoğlu, İsmet. (1977). Otağ. *Türk Ansiklopedisi* içinde (Cilt 16, s. 162-163.). Ankara: Millî Eğitim Basımevi.

Saraç, A. Yekta (t. y.). *Emrî Dîvânı*. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 08 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10607,emridivanipdf.pdf?0.

Şemseddin Sâmî. (1317). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası.

Tanrıbuyurdu, Gülçin. (2018). *Kalkandelenli Mu'îdî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59883,kalkandelenli-mu39idi-divanipdf.pdf?0.

Taş, Hakan (2010). *Vusûlî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 09 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10660,vusuli-divanipdf.pdf?0.

Türk Dil Kurumu (t. y.). Otağ/Otak. *Güncel Türkçe Sözlük* ve *Tarama Sözlüğü* içinde. Erişim tarihi: 07 Temmuz 2025, https://sozluk.gov.tr/.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. (2014). *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Üst, Sibel (2018). *Edirneli Nazmî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0.

Vural, Ramazan. (2020). *Dürrî Ahmed Efendi Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73492,durri-ahmed-efendi-divanipdf.pdf?0.

Yakar, Halil İbrahim. (2018). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57257,gelibolulu-suni-divanipdf.pdf?0.

Yavuz, Kemal & Yavuz, Orhan. (2016). *Muhibbî Dîvânı Bütün Şiirleri*. Cilt 1, 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Yazıcı, Gülgün Erişen. (2017). *Kâmî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 10 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0.

Yekbaş, Hakan. (2020). *Sehî Bey Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 14 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76504,sehi-bey-divanipdf.pdf?0.

Yenikale, Ahmet. (2017). *Ahmed Nâmî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56192,ahmed-nami-divanipdf.pdf?0.

Yenikale, Ahmet. (2017). *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0.

Yılmaz, Kadri Hüsnü. (2017). *Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Divanı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 11 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56082,diyarbakirli-hami--ahmed-divanipdf.pdf?0.

Zülfe, Ömer. (2010). *Hecrî Dîvânı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Erişim tarihi: 09 Temmuz 2025, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10618,hecripdf.pdf?0.

# GÜNEY KAFKASYA'DA KIPÇAK ETKİSİ (XII-XIII. YÜZYILLAR)

**İbrahim TELLİOĞLU***

**Öz:** Kıpçaklar tarih boyunca dünyanın çeşitli yerlerinde yaşamış bir Türk topluluğudur. Bu yerlerden birisi de Güney Kafkasya'dır. Gürcü Kralı David'in daveti üzerine kalabalık bir grupla Gürcistan'a göç etmişlerdir. Daha önce gelenlerle birlikte bölgedeki Kıpçak nüfusu 45.000 aileye ulaşmıştır. Gürcü Kralına yardım ederek ülkedeki Selçuklu hakimiyetinin son bulmasını ve Gürcistan'ın bağımsızlığına kazanmasına büyük destek olan Kıpçaklar bu arada devlet idaresinde de üst düzey görevlere gelmişlerdi. Ancak Kraliçe Tamara devrinde bu güçlerini kaybettiler. Kısa süre sonra başlayan Moğol akınları ise bölgedeki durumu daha karmaşık hale getirdiği gibi Kıpçakları da etkiledi. Bir kısmı Moğollarla işbirliği yaptı bir bölümü de onlarla mücadele etti. Anadolu sınırındaki Kıpçaklar Moğollarla anlaşarak Ahıska ve çevresinde bir atabeylik kurarken bir grup da Harzemşahlarla birlikte hareket etti. Azerbaycan'da ortaya çıkan İldenizliler atabeyliği de Kıpçaklar tarafından kurulmuştu ve Gürcülere karşı bölgede Türkleri koruyan bir güç haline gelmişti. Böylece Kıpçaklar Güney Kafkasya tarihinde etkili olmaya çalışan çeşitli güçlerle işbirliği yaparak bölgenin siyasi gelişimini etkileyecek faaliyetler yaptılar.

**Anahtar Kelimeler:** Kıpçaklar, Güney Kafkasya, Gürcüler, Selçuklular, Moğollar.

## THE KİPCHAKS INFLUENCE İN THE SOUTH CAUCASUS (12TH-13TH CENTURİES)

**Abstract:** The Kipchaks are a Turkic people who have lived in various parts of the world throughout history. One of these places is South Caucasus. They migrated to Georgia with a large group at the invitation of King David of Georgia. Together with those who had arrived earlier, the Kipchak population in the region reached 45,000 families. The Kipchaks, who had greatly supported the end of Seljuk rule in the country and Georgia's independence by assisting the Georgian King, had

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü, SAMSUN/ TÜRKİYE. telliogluibrahim@ gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-6211-8114.

also attained high-level positions in the state administration. However, they lost these powers during the reign of Queen Tamara. The Mongol invasions that began shortly afterwards further complicated the situation in the region and also affected the Kipchaks. Some collaborated with the Mongols, while others fought against them. The Kipchaks on the Anatolian border established an atabeylik in Akhiska and its surroundings by agreeing with the Mongols, while another group acted together with the Khwarazm Shahs. The Ildenizids, who emerged in Azerbaijan, were also established by the Kipchaks and became a force protecting the Turks in the region against the Georgians. Thus, the Kipchaks collaborated with various powers seeking to exert influence in the history of South Caucasia, undertaking activities that would shape the region's political development.

**Keywords:** Kipchaks, South Caucasus, Georgians, Seljuks, Mongols.

## Giriş

Türkler tarihin çeşitli dönemlerinde iklim değişikliği, kıtlık, iç çatışmalar, dış müdahaleler gibi sebeplerden ana yurtlarından göç ederek farklı ülkelerde yaşamış bir topluluktur. Asya Hun Devleti'nin yıkılmasından sonra başlayan Çin baskısı sebebiyle Hindistan'ın kuzeyine ve Avrupa'ya göçlerle kronolojik olarak izleri sürülebilecek bu süreç esnasında pek çok Türk grubu çeşitli ülkelere göç etmiş ve farklı topluluklarla bir arada yaşamıştır. Bazen gittikleri yerlerde devlet kurarak oradaki halkı yönetirken zaman zaman da yerleştikleri ülkenin idaresi altında hayatlarını sürdürmüşlerdir. Haliyle her gittikleri yerde farklı bir iz bırakmışlardır. Türkler içerisinde yaşadıkları bölgelerdeki halkla en çok karışan topluluklardan birisi Kıpçaklardır. Onların göç ettiği yerler arasında Güney Kafkasya da bulunmaktadır. Bu çalışmada Kıpçakların iki yüz yıl boyunca bölgedeki etkileri üzerinde durulacak ve ne gibi bir iz bıraktıkları tartışılacaktır.

Kıpçak adı ilk kez 759'da Moyen-Çor adına dikilen Şine Usu kitabesinde geçer. Buradaki ifadeden 709'da Kıpçakların, Batı Göktürkleri içerisinde ve devleti idare eden iki güçlü boydan biri olduğu bilinmektedir (Kıldıroğlu, 2013). Onların Karadeniz'in kuzeyine ilk gelmeleri V. yüzyılın sonlarındadır (Adji, 2002). 1048'de ise doğudan üzerlerine yönelen Kitan baskısı sebebiyle sıkışıp Güney Rusya'ya gelen Kıpçaklar 1054'te hâkimiyet sınırlarını Dinyeper'e kadar genişlettiler, 1061'den itibaren Rus bozkırlarını ele geçirmeye başladılar. 1080'lerde Don-Dinyester havzası ile Balkaş Gölü ve Talas'tan Tuna ağzına kadar yayıldılar. Böylece Doğu Avrupa-Batı Sibirya arasındaki sahanın İslam kaynaklarında Kıpçak Bozkırı olarak anılmasına sebep olacak kadar

güçlendiler. Beş boy halinde Orta Asya, İtil-Yayık, Don-Donets, Aşağı Dinyeper ve Tuna'ya yayıldılar. Rus, Alan, Bulgar, Burtas, Hazar ve Ulahları hâkimiyetleri altına aldıkları gibi 1083-1096 ve 1109-1114 arasında düzenledikleri akınlarla Doğu Roma İmparatorluğu'na büyük zararlar verdiler (Yücel, 2022). Ancak bazı Kıpçak boyları 1103'ten itibaren Rus baskılarına maruz kalmaya başladılar (Pletneva, 2010). Güney Kafkasya'ya göç eden Kıpçaklar da bu gruptandır.

Kıpçaklar göç ettiği sırada Kafkasya'nın büyük bölümü Selçuklu hâkimiyeti altındaydı. Azerbaycan'daki Şeddadiler ve Revvadiler 1054'te Tuğrul Bey'e bağlanmışlardı (Guseyin-zade, 2010; Şərifli, 2013). Gürcistan ise Alp Arslan'ın 1064'teki seferinden sonra Selçuklu tabiiyetine girdi (Juansher, 1991; Chamich, 1827; M. Brosset, 2003; Reşîdü'd-Din Fazlullah, 2011). Nahcivan'da hâkimiyet kuran Dülefoğulları'nın da bu sefer sonrasında Sultan Alp Arslan'a bağlandığı düşünülmektedir (Vəlixanlı, 2016). Şirvan-Derbent arasına hâkim olan Şirvanşahlar ise 1068'de Selçuklu hâkimiyetini kabul etti (Urfalı Mateos, 1987). 1077'den sonra da Derbent'e hâkim olan Haşimoğullarının Selçuklu hâkimiyetine girdiği tahmin edilmektedir (Qasımov, 2008).

Gürcüler 1064'te Selçuklu hâkimiyetini kabul etmekle birlikte Sultan Alp Arslan'ın ölümünden sonra yaptıkları anlaşmaya uymamaya başlamışlardır. Bunun üzerine Melikşah 1075'te ve 1078-1079'da düzenlediği seferlerle bölgede yeniden kontrolü sağlamıştır (Bedirhan, 2000). Kısa süre sonra Gürcü Kralı tekrar isyan teşebbüsünde bulununca Melikşah 1080 yılında bu kez Emir Ahmed komutasında bir orduyu Gürcistan'a gönderdi. Selçuklu ordusu ciddi bir direnişle karşılaşmadan Kralın bulunduğu kaleye kadar ilerledi. Geri dönüş yolunda Emir Ahmed, Anadolu'ya gitmekte olan İsa Börü ve Ebu Yakub beylerin önderliğindeki Türkmenleri Gürcistan'a yönlendirdi. Onlar da Haziran'da girdikleri ülkeye yerleşmeye başladılar. Böylece Gürcistan'daki Selçuklu varlığı mahiyet değiştirmiş oldu. Gürcü kralı anlaşmaya uymuş olsaydı böyle bir yerleşme de olmayacaktı. Gürcü kaynaklarında Didi Turkoba olarak adlandırılan bu akınlar yüzünden ülkenin sosyal ve ekonomik durumu büyük zararlar gördü. Kral Giorgi Selçuklulara bağlılığını yenilese de Türkmenler ülkedeki faaliyetlerini sürdürdü (Brosset, 2003; Mosiashvili, 2024)

**Kıpçakların Güney Kafkasya'ya Göçü**

Kıpçakların Güney Kafkasya'daki etkisi 1118'de Gürcistan'a göç etmeleri ile başlayacaktır. Bu dönemde Gürcü Krallığının başında 1089'da tahta geçmiş olan IV. David bulunmaktaydı (Allen, 1971). Onun dönemi Gürcistan'ın yükselişe geçtiği devir olarak kabul edilir. O

zamana kadar başta kalan hükümdarlar feodal güçleri bir araya getirerek ülkenin siyasi birliğini sağlamak için çeşitli girişimler yapsa da başarılı olamamışlardı. Savaş zamanlarında orduya destek verme karşılığında feodal güçler kendi etki alanlarında hâkimiyetlerini sürdürmekte, merkezî idareye bağlanmayı reddetmekteydiler. Doğal olarak ülkenin sürekli bir ordusu da yoktu. Selçukluların 1064'ten itibaren ülkeye hâkim olmasıyla birlikte ise bağımsızlık kaybedildiği gibi bazı derebeylerin Türklerle birlikte hareket etmesi sonucu var olan istikrarsızlık daha da artmıştı. Gürcülerin yaptığı anlaşmaya uymayıp bağımsızlığını yeniden kazanma çabaları 1081'den itibaren Selçuklulara bağlı bazı grupların Gürcistan'a yerleşmesine yol açtı (Tellioğlu, 2009).

David tahta oturduğunda daha on altı yaşındaydı. İktidara geldiğinde Selçuklu akınları sebebiyle ülkesindeki siyasi yapı zarar gördüğü gibi sosyal ve ekonomik bakımdan da çeşitli sıkıntılar ortaya çıkmıştı. (Metreveli, 2014). Halk yaşadığı yerleri terk etmek zorunda kalarak dağlık bölgelere ve güvenli kalelere sığınmıştı. Her yıl tekrarlanan Türk akınları yüzünden çiftçiler mahsullerini toplayamaz durumdaydı. Onların boşalttığı yerlere ise konargöçer Türkmenler yerleşmişti (Vryonis, 1971). David iktidara gelir gelmez Gürcülerin anayurt olarak kabul ettikleri Kartli bölgesinde Türk hâkimiyetini sona erdirmek istedi. Böylece dağlara sığınan halkını tekrar eski yerlerine döndürmeyi planlıyordu. (Lordkipanidze, 1987, s. 80). Diğer yandan ülkedeki derebeyleri mevcut karmaşadan faydalanarak güçlerini artırmaya çalışıyorlardı. Bu durum kralın işini daha da zorlaştırıyordu. O yüzden ilk iş olarak muhaliflerini kontrol altına almaya çabaladı. Bunun için de en önemli muhalifi olan Liparit'in üzerine sefere çıktı ve onu itaat altına aldı. Böylece daha küçük diğer muhalif gruplara da gözdağı vermiş oldu. Ardından Selçuklular üzerine yöneldi. 1100 yılında başlayan ilk askerî faaliyetler sırasında Samswilde alındı ve buradaki Selçuklu kuvvetleri mağlup edildi (Thomson, 1996). Böylece Selçuklulara karşı ilk zafer kazanılmış oldu. Ancak ülkedeki Türkmenler o derecede kalabalıktı ki adeta ülkenin her tarafını doldurmuşlardı. Ekimde bütün kıtaları ile Somkhet'e girerken ilkbaharda Tiflis'ten Berza'ya kadar ilerliyor ve İor kıyılarına yerleşiyorlardı (Brosset, 2003). Diğer yandan zaman zaman ülkeye giren Selçuklu kuvvetleri ani baskınlarla Gürcü ordusuna büyük zararlar veriyorlardı (Kazvini, 1923). David'in Selçuklulara yönelik ikinci askerî harekâtı 1115'te Rustavi'nin alınması ile sonuçlandı (Suny, 1989). Bu hadiseden kısa süre sonra Çoruh boyları ile Artvin ve çevresine yapılan ani baskınlarda bölgede bulunan Türkmenlere büyük zararlar verildi. Bir yandan savaşarak ülkesindeki Türkmenleri sindirmeye çalışan David, diğer taraftan da Romalılar ve Şirvanlar ile iyi ilişkilerini geliştirerek müttefiklerinin

sayısını artırmaya çabalıyordu. Ayrıca ülkesindeki muhalif derebeyleri de kontrolü altına almak için uğraşıyordu. Bu amaçla 1116 ve 1117'de düzenlediği seferlerde iç bünyeyi güçlendirici önemli işler yapmış ve hasmı olan soyluların bir kısmını daha itaat altına almayı başarmıştı. O sırada Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ölmüş ve Selçuklular arasında yeniden bir taht mücadelesi başlamıştı. Bu da Gürcü Kralı için bir fırsattı (Thomson, 1996).

David ülkesindeki muhaliflerini kontrol altına almak ve Selçuklu hâkimiyetine son vermek için bazı başarılar kazansa da amaçlarına ulaşabilmek için yeterli güce sahip değildi. Hâlâ ülkesindeki Türkler çok kalabalıktı ve onları dışarı çıkarmak için daha büyük bir desteğe ihtiyaç duymaktaydı. Elindeki mevcut kuvvetlerle bu maksadına ulaşması imkânsızdı. Çünkü düzenli bir ordusu yoktu. Bir sefere çıkacağı zaman eristav adı verilen derebeylerin gönderdiği birliklerin desteğine ihtiyacı vardı. O da bu durumu değiştirebilmek için tamamen kendisinin kontrolünde olacak bir ordu kurmak için harekete geçti. Destek almayı düşündüğü topluluk ise o sırada Rusların önünde gerileyip bir kısmı Kırım'da sıkışıp kalan diğer kısmı da Kafkasların kuzeyinde toplanmaya başlayan Kıpçaklar oldu (Berdzenişvili-Canaşia, 2000).

Kıpçaklar, Karadeniz'in kuzeyinde, Özü nehrinden İdil boylarına uzanan bölgenin XI. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar Kıpçak bozkırı adıyla anılmasını sağlayacak kadar bu bölgede etkili olan bir topluluktu. Ancak XII. yüzyılın başlarından itibaren yaklaşık 5-6 milyonluk Ruslar tarafından sıkıştırılarak yurtlarından sürülmeye başlanmışlardı. Kendilerinin de o sırada 300-400.000 kişilik nüfusları vardı (Gumilëv, 2003). David Kıpçakların Don ve Kuban arasındaki grubuyla temasa geçti. Başlarındaki kişi 1109-1110'da kızıyla evlenerek iki taraf arasındaki ilişkileri olumlu yönde geliştirmeye çalıştığı Atrak'tı. Onun önderliğindeki grup 1103'ten 1116'ya kadar Ruslarla yaptıkları savaşlarda genelde mağlup olmuş ve yukarıda bahsedilen alana sıkışmıştı (Golden, 2002). David onları ülkesine davet ederek birlikte yaşamayı teklif etti. Eğer kabul ederlerse David onlara yerleşebilecekleri toprak verecek, bunun karşılığında da onlardan asker desteği alacaktı. David'in Atrak yaptığı teklif iki tarafın da işine yarıyordu. Kıpçaklar Rus baskısıyla yerleştikleri alanın önemli bir kısmını kaybetmeye başlamışlardı. Gürcüler de Selçuklu hâkimiyeti dolayısıyla ülkenin önemli bir kısmında denetimi kaybetmişti.

Atrak, David'in teklifini kabul etti ve ilk olarak beş bin askerlik bir grubu Gürcistan'a yolladı (Allen, 1971). David hemen bunlardan ve kendisine bağlı gruplardan oluşan bir düzenli ordu kurdu. O sırada taht kavgaları yüzünden eski gücünden uzaklaşmış ve batı sınırlarındaki

ilgisini Haçlılara yönlendiren Selçukluların içinde bulunduğu durum, David'e ülkesini yeniden bağımsızlığına kavuşturabileceği umudunu verdi (Suny, 198). İlk gönderilen grubun ardından Atrak da 1118'de Gürcü kralının yanına gitme kararı aldı (Kurat, 1992; Pletneva, 2010).

## Gürcistan'ın Bağımsızlığına Kavuşmasında Kıpçakların Yeri

Atrak Gürcistan'a gitme kararı vermesine rağmen, Osetlerle aralarında problem vardı. Gürcü Kralı, ülkesine göç etmeye hazırlanan Kıpçakların geçiş güzergâhını hazırlamak üzere Osetya'ya yürümüş ve Osetlerle anlaşarak akrabalarının güvenle geçebileceği Daryal geçidini kontrol altına almıştır. Bundan sonra Atrak önderliğindeki Kıpçaklar, Abhazya'dan güneye doğru inmeye başlamıştır (Thomson, 1996). Böylece sadece Kafkasya'nın değil Anadolu ve Azerbaycan'ın tarihini de yakından ilgilendirecek yeni bir dönem açılacaktır.

David'in davetiyle ülkeye göç edenlerin sayısı kırk bin kişilik bir ordu çıkarabilecek boyuttaydı (Juansher, 1991). Bu büyük göçten önce de ülkeye beş bin askerin geldiği hatırlandığında kırk beş bin aileden oluşan bir grup Gürcistan'a göç etmiş oldu. Onların sayısının 200.000 ile 300.000 kişi arasında olduğu tahmin edilmektedir (Kırzıoğlu, 1992; Necef, 2010). O dönemin şartlarında Güney Kafkasya için bu bütün dengeleri değiştirebilecek bir nüfustu. Ancak Atrak maiyetindekilerin bir kısmıyla kısa süre sonra vatan hasreti çekerek Don nehri boyundaki bozkıra geri döndü (Gumilëv, 2000). Bununla beraber Gürcistan'a göç edenlerin büyük kısmı bu ülkede kalarak David'e destek olmaya devam etti.

Kıpçakların Gürcistan'a gelmesi ile ülkenin siyasî, ekonomik ve sosyal yapısında önemli değişiklikler olmuştur. David Kıpçakları davet ederken Selçukluları ülkeden çıkarmayı, Tiflis emirliğini kendisine bağlamayı ve olabildiğince çok ülkeyi sınırlarına dâhil etmeyi düşünmekteydi (Alasania, 2002). Daha önce bahsedildiği üzere Gürcü ordusu disiplinsiz bir orduydu. Kralın yapmayı düşündüğü işler için yeterli değildi. Diğer taraftan, II. Giorgi döneminin sonuna kadar Selçuklulara karşı direnmeye çalışan ordu hep başarısız olmuştu, askerler maneviyat açısından çok kötüydü ve Türkmenlerin yenilmez olduğuna inanmaktaydı. Her Kıpçak ailesinin Kral David'in hizmetine tam teçhizatlı bir atlı asker göndermesine karşılık, Kıpçaklara yazlık-kışlık olmak üzere toprak yurtluk verilmiştir. Böylece Gürcü soylularının etkisi ortadan kalkarken David de ideallerini başarabilecek bir orduya kavuşmuş oluyordu. Nitekim Kıpçaklar, David'in altmış bin kişilik ordusunun 2/3'ünü yani kırk binlik grubunu oluşturmuşlardır. Bu grup Gürcü askerlerinin maneviyatının yükselmesinde de etkili olmuştur

(Lordkipanidze, 1987). Gerçekten de Kıpçaklar IV. David'in gerek Selçuklu kuvvetleri gerekse Gürcü soylularıyla yaptığı mücadelede kısa sürede etkisini gösterecek ve Gürcü siyasî yükselişinin temel unsuru haline gelecektir.

Kıpçaklar sadece daimî bir ordunun kurulmasına ve Kralın otoritesini ülkeye kabul ettirmesine destek olmamış, ayrıca, ülkenin nüfus yapısının değişmesine de önemli katkılar sağlamıştır. Kıpçaklar ülkeye göç edene kadar ülkenin büyük kesiminin Selçukluların elinde bulunduğu, Gürcülerin dağlık alanlara çekildiği daha önce vurgulanmıştı. David Kıpçakları üç alana yerleştirdi. Bunlardan birincisi Gürcülerin boşalttığı sınır bölgeleriydi (Allen, 1971). Bu alanda bulunan Erzurum-Ani arasındaki alan ile Çoruh sahası Anadolu sınırındaki yerlerdi (Necef, 2010). İkincisi Selçuklu baskısı sebebiyle ahalisinin büyük kısmı yerinden ayrıldığı iç-Kartli idi (Lordkipanidze, 1987). Üçüncü saha ise ülkeye en çok nüfus akışının olduğu ve devletin savunmakta güçlük çektiği doğu kesimleriydi (Margarian, 2001).

Kıpçakların Gürcüler ile bu kadar kısa sürede kaynaşmasında çok etkili olan bir gelişme vardır. Köken, dil, kültür ve yaşayış bakımından iki taraf arasında bir benzerlik yoktu. Ancak Kıpçaklar daha önceki yurtlarında iken Hristiyanlığı benimsemeye başlamışlardı. Bu süreç Gürcistan'da daha da hızlandı. Gürcü kilisesine bağlanan Kıpçaklar ibadet dili olarak Gürcüce öğrenmeye başladılar. Böylece kısa sürede Gürcülerle yakınlaştılar. Bu din değişiminin etkisi kendisini hızlı bir şekilde gösterdi. Kaynaklar, daha ilk kuşakta Gürcüce konuşmaya başlayan bir Kıpçak grubunun varlığına dikkat çeker (Juansher, 1991; Lordkipanidze, 1987; Lang, 1997).

Kıpçaklar, Gürcü Krallığının hizmetine girdiğinde, Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar ölmüş, yerine, oğlu Mahmud geçmişti. Ancak Sultanın kardeşi Sencer, tahtı ele geçirmek için harekete geçmiş, 11 Ağustos 1119'da Rey yakınlarındaki Save'de yapılan savaşı kaybeden Mahmud, tahtı amcasına bırakmak zorunda kalmıştı. Bu hadiseden sonra Sencer (1119-1157), merkez Rey olmak üzere ülkenin batısının idaresini yeğeni Mahmud'a bırakarak sükûneti sağlamaya çalışmaktaydı (Müneccimbaşı, I, 2000). Aynı dönemde Türkiye Selçuklu Devleti Sultanı I. Kılıç Arslan, ülkesine giren Haçlılarla mücadele etmekteydi (Urfalı Mateos, 1987). Dolayısıyla, Gürcü-Kıpçak ordusunun ilerlemesine karşı durabilecek bütün Türkler iç meseleleriyle uğraşmaktaydı. Bu durumdan faydalanan Gürcü Kralı hemen harekete geçmiş, 1120'ye kadar Selçukluları Kür ve Çoruh boylarından uzaklaştırarak kırk bin kişilik bir orduyla Kutayis'ten ilerlemeye başlamıştı. 1121'de Borçalı Çayı civarını ele geçiren Gürcü Kralı, Kür'den Penek'e kadar olan bölgeyi de zapt etmiştir (The Georgian

Chronicle, 1991). Bu sırada Gence emiri Gazi, Gürcü ilerleyişini durdurmak için harekete geçtiyse de başarılı olamamış ve Gence Gürcülerin kontrolüne girmiştir (Urfalı Mateos, 1987).

Gürcü Kralı'nın Selçuklulara karşı yürüttüğü bu faaliyetler ve elde ettiği başarılar, yaklaşık 40 yıldır kenti idare eden Tiflis ahalisini tedirgin etmişti. David'in hâkimiyeti altına girmek istemeyen halk, 1121'de Necmeddin İlgazi'nin yardımına müracaat ederek onu bölgeye çağırmış ve Artuklu idaresine girmek istediklerini bildirmişlerdir (İbnu'l-Ezrak, 1992). Bu davet üzerine Artuklu İlgazi'nin öncülüğünde, Suriye, Gence ve Halep'ten gelen takviye kuvvetlerin de katılımı ile bir ordu oluşturulmuş ve Gürcüler üzerine harekete geçilmiştir. 18 Ağustos 1121'de Manglisi'ye oradan da Didgorni'ye ulaşan Türkmen ordusu, burada Gürcü-Kıpçak kuvvetleri ile karşılaşmış, ancak çok ağır bir mağlubiyete uğrayarak geri çekilmek zorunda kalmıştır (Juansher, 1991; Brosset, 2003.; Smbat, 1985; Abu'l-Farac, , 1987). İbnü'l Esir'in dikkat çektiği bir husus bu büyük zaferin kazanılmasında Kıpçakların önemli bir rol oynadığını gösterir. Savaş sırasında Kıpçaklardan 200 kişilik bir grup Selçuklu ordusuna doğru ilerlemiş, karşı taraf ise onların teslim olacağını düşünerek beklemeye başlamıştı. Ancak aniden Selçukluların öncülerini ok yağmuruna tutarak dağıtan Kıpçaklar safların bozulmasını sağlamış, artçılar da onların mağlup olduğunu sanarak ayrılmaya başlamışlardır (İbnü'l Esir, 1991). Böylece Gürcü ordusu beklemediği kadar kısa sürede Selçuklulara üstünlük kurmuş ve bölge tarihinin akışını değiştiren bir zafer kazanmıştır.

Gürcü-Kıpçak ordusunun 1120-1121 faaliyetleri sırasında Gence'yle Kür ve Çoruh nehirleri civarındaki Tao-Klarjeti bölümü Selçuklulardan geri alınmıştı. Ancak ülkedeki siyasî bütünlüğün sağlanabilmesi için Kartli kesiminin de ele geçirilmesi gerekiyordu. Doğu Anadolu'daki Türk beylikleri uğradıkları mağlubiyet sebebiyle zor günler geçirmekteydi. Bu sebeple David'in ilerlemesine karşı durabilecek bir güç de yoktu. İşte bu ortamda David ikinci harekâtını bu bölgeye düzenlenmiş ve 1122'de Kıpçak-Gürcü ordusu ciddî bir mukavemetle karşılaşmadan Tiflis'i ele geçirmiştir. Böylece dört yüz yıldır Müslümanların hâkimiyetinde kalan şehir Gürcülerin kontrolüne girmiştir (Brosset, 2003; Urfalı Mateos, 1987). Ertesi yıl da Şirvan'a giren David Şirvanşah devletini vergiye bağlamıştır (Metreveli, 2014; Suny, 1989). Bu sırada Büyük Selçuklu Sultanı Sencer, Gürcü ilerlemesini durdurmak üzere harekete geçmişse de kati bir netice alamamıştır (İbnü'l-Esir, 1991). David, aynı yılın bahar aylarında Doğu Anadolu bölgesine girdi. Dmanis, Somkhet kalesi, Terunakan, Kazvin, Norbert, Manas-Gomni ve Nalıncakar bölgelerini herhangi bir direniş görmeden geçen Gürcü ordusu, Göle, İspir, Buyutakur ve Oltu'yu zapt

etti (Brosset, 2003; The Georgian Chronicle, 1991). Böylece Gürcüler ülkelerindeki Selçuklu hâkimiyetine son verdiği gibi Doğu Anadolu'ya da yayılmaya başladı. Bu ilerleme o zamana kadar benzeri görülmemiş bir başarıydı. David'in elde ettiği galibiyetler kısa sürede bölgedeki dengeleri değiştirmeye başladı. Simbat'ın kaydına bakılırsa daha önce Romalılarla işbirliği yaparak Selçuklulara karşı direnmeye çalışan Ermeniler şimdi de Gürcü Kralını desteklemeye başlamıştı (Smbat, 1985).

Gürcü ordusunun ilerlemesi Doğu Anadolu'ya kadar uzanırken Şirvan halkının Sultan Mahmud'dan yardım istemesi, bu kez Irak Selçukluları ile Gürcüleri, Şamahı'da karşı karşıya getirmiştir. Savaş sırasında Kıpçaklarla Gürcüler arasında ihtilaf çıkmış, Sultan Mahmud da bundan faydalanarak Gürcü ordusunu mağlup etmiştir (Bundârî, 1943).

1123'te gerçekleşen bu harekât sırasında Gürcülerin Selçuklulara karşı kurduğu üstünlük Doğu Anadolu'ya yayılmalarına vesile olmuş böylece David, ülkesini bağımsızlığına kavuşturmakla yetinmeyip çevresindeki Türklerin hâkimiyet alanını daraltmıştır. Gürcü ordusu Erzurum çevresinde Selçuklulara karşı başarı kazandıktan sonra bölgedeki Hıristiyan unsurlar da Gürcüler etrafında birleşmeye başlamıştır. Bunun ilk belirtisi Ani'de görülmüştür. 20 Ağustos 1124'te Ani'den gelen bir heyet, şehrin Türkler tarafından alınabileceğini Kral David'e bildirerek yardımını talep etmiştir. Bu haber üzerine üç gün içerisinde altmış bin kişilik bir ordu hazırlayan Gürcü Kralı, hemen harekete geçerek kenti ele geçirmiştir (Juansher, 1991; Smbat, 2005). Ani'nin alınması Gürcülerin Doğu Anadolu'da kazandığı en büyük başarıdır. 1064'te Alparslan'ın Selçuklu Devleti'ne dâhil ettiği şehir, altmış yıl sonra Hıristiyanların eline düşmüştür. Ancak daha da önemlisi asrın başlarında Bizans'ın yapmaya çalıştığı şeyi bu sefer David denemiş, Doğu Anadolu'nun savunması bakımından çok önemli olan bu kenti ele geçirmekle Anadolu Türklerinin İran ve Horasan'la irtibatını kesmeyi düşünmüştür.

Ani'nin alınması Gürcüler açısından ne kadar büyük bir zaferse Türkler açısından da o kadar büyük bir hezimet sayılmıştır. Bu duruma kayıtsız kalmayan Doğu Anadolu'daki Türk teşekkülleri, bir yıl sonra Sökmen'in oğlu Davut önderliğinde birleşerek Gürcüler üzerine yürümüşlerdir. Ancak bu ittifak Gürcü-Kıpçak ordusunun üstesinden gelememiş ve ağır bir yenilgiye uğrayan Türk ordusu geri dönmek zorunda kalmıştır (Urfalı Mateos, 1987,). 24 Ocak 1125 Cumartesi günü David'in ölümüyle yerine oğlu I. Demetre geçmiştir. (Metreveli, 2022).

**Güney Kafkasya'da Siyasi Dengelerin Değişmesi ve Kıpçaklar**

Demetre başa geçer geçmez derebeyleri yeniden eski gücüne ulaşmak için mücadeleye başlamıştır. Kardeşi Vakhtanti'yi başa getirmeye çalışan

muhaliflerden önce harekete geçen Demetre, bir kısmını hapsetmek suretiyle sükûneti sağlamıştır (Lordkipanidze, 1987). Bununla birlikte onun dönemi iç karışıklıklarla geçmiştir. Haliyle David devrinde başlayan yükseliş dönemi de sona ermiştir. O 1156'da oğlu Giorgi'ye kendi eliyle taç giydirip tahta çıkarmış ve böylece çekişmeyi sona erdirmeyi hedeflemiştir. Bu dönemde Gürcülerle Türkmenler arasındaki güç mücadelesi sürmekteydi. Ancak Demetre döneminin sonlarında vuku bulan çatışmalarda Gürcüler üstün durumdaydı. Bu üstünlüğün bir neticesi olarak Gürcüler, Doğu Hıristiyanlarının tarihinde büyük bir yere sahip olan Ani'yi, 1161'de Şeddadilerden geri almışlardır. Bölgeyi geri almak için gelen Doğu Anadolu'daki Türk beylerini de mağlup ederek büyük bir zafer kazanmıştı (İbnu'l Adîm, 1954; İbnu'l-Ezrak, 1992; Brosset, 2003; Müverrih Vardan, 1937).

Demetre döneminde Gürcüler çevrelerindeki Türklerle mücadele etmeye çalışırken Azerbaycan'da yeni bir güç ortaya çıkmıştır. Bu, Kıpçaklar tarafından kurulan bir atabeyliktir. Bilinen ilk ataları 1118'de Irak Selçuklu sarayına alınan İldeniz'dir. Sultan Sencer'in memlukü iken bu tarihte Irak Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı Mahmud'un hizmetine girmiştir (Necef, 2010). Onun soyundan gelen Şemseddin İldeniz'in 1148'da Azerbaycan valiliğine atanmasıyla ailenin bölgedeki hâkimiyeti ortaya çıkmıştır (Bünyadov, 2007). Genel olarak Azerbaycan ya da İldenizliler atabeyliği olarak bilinmekteydi Bu atabeylik Selçukluların bölgedeki gerileme döneminde Türklerin temsilcisi olarak yükselen bir devlettir. Bir İslam tarihçisinin ifadesiyle hâkim oldukları bölgeleri Frank ve Gürcülerin saldırılarından koruyarak huzura kavuşturmaları sebebiyle halkın büyük teveccühünü kazanmışlardı (Cûzcânî, 2015). 1175'te Atabey İldeniz, Arslanşah, Ahlat hakimi Şah-ı Ermen'in katılımıyla oluşturulan büyük bir ordu Gürcüler üzerine harekete geçecektir. Nahcıvan üzerinden Gürcistan'a girerek Gürcü ordusunu mağlup etmişler, bu yenilgiden sonra Gürcüler, Ani'yi terk etmeye mecbur kalmışlardır (İbnu'l-Ezrak, 1992; Müverrih Vardan, 1937). Buradan Gürcistan'a doğru ilerleyen Türk ordusu mağlup olmuş ve büyük kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kalmıştır (Minorsky, 1953). Bu hadiseden yaklaşık bir yıl sonra, Selçuklu kuvvetleri Erran üzerinden Gürcü topraklarına girmiş, ancak kendilerine mukavemet gösterecek herhangi bir kuvvetle karşılaşmamıştır. Gürcüler kendisine elçi göndererek sulh istemiş, atabey onlara isteklerini kabul ettirdikten sonra Irak'a dönmüştür (Hüseyni, 1943).

Giorgi döneminin son yirmi yılında Türkler karşısında gerilemeye başlayan Gürcüler içerisinde yeniden çözülme emareleri görülmeye başlanmıştır. 1174'ten itibaren bir araya gelen ve Orbelian ailesinin başını çektiği soylular, prens Demna'yı tahta çıkarmak için isyan

hazırlıklarına girişmişti (Suny, 1989). 1177 yılında patlak veren ayaklanmada İoane Orbelian, eristavların desteğiyle hazırladığı otuz bin kişilik bir ordu ile Krala karşı harekete geçmiş, Giorgi ise Kıpçakların yardımını alarak asilerin üzerine yürümüştür. İsyancıları Lori kalesinde kıstıran Kral, Orbelian ailesini yok ettikten sonra taraftarlarını da ağır bir biçimde cezalandırmıştır. Bu hadiseden sonra Giorgi, derebeylerin oluşturduğu karmaşayı önlemek için kendine daha sadık olacağını düşündüğü kişileri göreve getirme kararı almıştır. Bunlar arasında, Orbelian'dan boşalan Gürcü ordusu başkomutanlığına atanan Kubasar ve üst düzey bir göreve getirilen Kutlu Arslan gibi Kıpçak ileri gelenleri de vardır (Berdzenişvili-Canaşia, 2000). Orbelianlar Tarihinde bu durum dramatize edilerek anlatılırken, Kral Giorgi, Kıpçakların desteği ile Orbelian ailesini ortadan kaldırdığı ve onlardan boşalan yere Türkleri getirdiği için kınanmaktadır (Orbelian, 1864).

Kral Giorgi döneminde Kıpçaklar devlet yönetiminde söz sahibi olmakla birlikte 1184'te başa geçen Tamara döneminde bu politika değişecektir. Kraliçe iktidarının ilk döneminde daha babasının son zamanlarında başlayan ve kendisinin tahta geçmesiyle şiddetlenen muhalif derebeylerin baskısından kurtulmaya çalışmaktaydı. Gürcü derebeyleri Giorgi döneminde kaybettikleri makamları geri istemekteydiler. Tamara da onların muhalefetini kırmak için bazı değişiklikler yapmaya karar vermiştir. Bunun için de muhaliflerin hedefinde olan devlet görevlilerine yönetimden el çektirmiştir. Bunlar arasında başkomutan Kubasar ile Hazine ve hazineden sorumlu Kutlu Arslan da vardı (Berdzenişvili-Canaşia, 2000). El çektirilen bu Kıpçak önderlerine bağlı olan grup doğal olarak bir kenara çekilmişti. Ancak ülkenin batı kısmında ve Dovin, Gence ve Ani gibi büyük şehirlerde özerk bir şekilde yaşayan Kıpçakların büyük kısmı Kraliçeye bağlılığını sürdürmüştür. (Allen, 1971). Üstelik bu devirde, Sevinç isminde bir bey komutasında çok kalabalık yeni bir Kıpçak grubu daha ülkeye gelmiş ve Gürcü kraliçesinin hizmetine girmiştir (Brosset, 2003).

**Moğolların Güney Kafkasya'ya Geldiği Dönemde Kıpçaklar**

Tamara'nın ölümüyle birlikte başa geçen oğlu Giorgi devrinde Gürcistan, Moğol akınlarıyla karşılaşmıştır. Moğolların bölgeye yöneldiğini haber alan Gürcü Kralı, Azerbaycan atabeyleri ile ittifak yaparak onlara karşı birlikte hareket etmeye çalışmıştı. Ancak bu işbirliği girişiminden haberdar olan Moğollar erken davrandı ve düşünülen ittifak hayata geçirilemeden Kafkasya'ya girdi (Piriyev, 2021). 1221'de Rey, Hemedan, Azerbaycan, Erran ve Şirvan'a akınlar düzenleyen Moğollar, Gürcistan'a ulaştı. Kral Giorgi bir ordu hazırlatarak onların üzerine yollasa da Moğol ordusuna karşı ağır bir yenilgiye uğramışlar ve büyük kayıplar vermişlerdir. Gürcü

askerlerinden geriye kalanlar başkente vardıklarında, Kral yeni bir ordu hazırlayarak Moğollara karşı çıkmaya niyetlense de bunun bir fayda vermeyeceğini anlamıştı. O yüzden beklemeyi yeğledi. Hiçbir direnişle karşılaşmayan Moğollar da ülkeyi yağmaladıktan sonra geri dönmüştü (İbnü'l Esir, XII; Subaşı, 2015).

Moğol akıncıları ayrıldıktan kısa süre sonra onların önünden çekilen yeni Kıpçak grupları Gürcistan'a yönelmiştir. Daha önce olduğu gibi devlete hizmet etme karşılığında kendilerine toprak vermesini talep eden Kıpçakların bu talepleri Giorgi tarafından reddedilmiştir. Bunun üzerine onlar da Gence'ye doğru ilerlediler. O dönemde şehirlerine yönelik Gürcü baskısından bunalan bölge halkı Kıpçaklara arazi vererek yanlarına yerleşmelerini sağlamıştır. Böylece Gürcülere karşı kendilerinin yanında yer alabilecek asker gücüne sahip olmuşlardır. Kısa süre sonra da bu işbirliğinin faydasını görmüşlerdir. Kral Giorgi, bölgeyi denetim altına alması için General İvane komutasındaki bir orduyu bölgeye gönderdiğinde, Kıpçaklar onları mağlup ederek şehre yaklaşmalarına müsaade etmemişlerdir (Dulaurier, 1928). Üstelik ertesi yıl Gence'den harekete geçen bu Kıpçak grubu, Gürcülerin elindeki Kıble kalesini kuşatarak Erran-Gence arasındaki bölgeye karargâh kurmuşlardı. Bunu haber alan Gürcü Kralı derhal bir ordu hazırlatarak onların üzerine yollasa da Kıpçaklar yeniden galip gelerek Gürcüleri ikinci kez mağlup etmişlerdir. Hatta bazı Kıpçak grupları Gürcistan içlerine doğru sokularak bölgeyi yağmalamıştır. Fakat burada çok etkili olamamışlar ve Giorgi'nin ordusu onları püskürtmeyi başarmıştır (İbnü'l Esir, XII). Aradaki bu husumet sebebiyle 1222/1223 arasındaki Moğol akınına Gürcülerle Ermeniler, birlikte karşı koyarken, bölgedeki Kıpçakların bir kısmı Moğollarla işbirliği yapmaya başlamıştır (Dulaurier, 1936).

Gürcistan'daki Kıpçakların Gürcülerle çatıştığı ikinci olay Celaleddin Harzemşah'ın bölgeye yönelmesi sırasında ortaya çıkmıştır. Harezm, daha XII. yüzyılın ikinci yarısında Kıpçakların yoğun olarak yerleştiği yerlerden birisiydi. XI. yüzyılın sonlarından itibaren bölgeyi idare eden Kıpçak kökenli valilere rastlanırdı. Harzemşah Atsız zamanında ise Kıpçaklar orduda önemli bir güç haline gelmişti. Tekiş'in Kıpçak kökenli Terken Hatun ile evlenmesinden sonra ise Harzemşahlar devletindeki Kıpçak nüfuzu daha da arttı. Hatta zaman zaman devlete isyan edebilecek güce ulaşmışlardı. Muhammed döneminde annesi Terken Hatun'un da desteğiyle Kıpçaklarla ilişkileri geliştirmeye çalıştılar. Arada çeşitli sıkıntılar çıksa da Kıpçaklar ordunun en büyük gücü olmaya devam etti (Ateş, 2022). Kıpçakların Harzemşahlarla olan bu münasebetleri, Celaleddin Harzemşah'ın Gürcistan'a geldiği sırada etkisini gösterecektir.

25 Temmuz 1225'te de Tebriz'e hâkim olan Celaleddin Harzemşah, buradan Gürcistan'a yönelmişti. O sırada Gürcü tahtında Kraliçe Rusudan bulunmaktaydı. Moğol seferleri sırasında büyük zarar gören Gürcü ordusu başlangıçta Harzemşahlara karşı ciddi bir direniş gösteremedi ve Temmuz-Ağustos aylarındaki ilk çarpışmalarda mağlup oldu. Bu sırada Tebriz'de çıkan isyan sebebiyle Celaleddin geri döndü ve Gürcistan içlerine sokulamadı (Nesevi, 1934) Ancak ayaklanmayı bastırdıktan sonra Aralık ayında tekrar Gürcüler üzerine sefere çıktı. Kraliçe Rusudan bu kez daha hazırlıklıydı ve Alan, Kıpçak ve Lezgilerin de desteğini alarak onlara karşı çıktı (İbnü'l-Esir, XII). Harzemşah ordusu Rambak sıradağlarının ardında karşılaştığı Gürcü ordusunu yenerek Lori ve Kür nehrinin doğusundaki bölgeyi ele geçirmiştir. 1226'nın ilk iki ayını buradaki Aliabad kalesinde geçiren Sultan, Mart ayı başlarında Tiflis üzerine yürüdü. Gürcü ordusu direnmesine rağmen Harzemşahların şehri ele geçirmesini önleyemedi (Cüveynî, II).

Tiflis'e gelen Celaleddin Harzemşah güzü burada geçirdikten sonra Doğu Anadolu'ya gitti. Kraliçe Rusudan da bunu fırsat bilerek Tiflis'e bir ordu gönderdi, kenti ele geçirmek istedi. Bunu haber alan Celaleddin, hemen bölgeye hareket etmiş, ancak onun geldiğini haber alan Gürcüler, kenti terk etmişti (İbnü'l-Esir, XII, s. 427). Bununla birlikte Gürcü kraliçesinin Tiflis'teki orduyu takviye ederek üzerine doğru harekete geçtiğini öğrenen Celaleddin Harzemşah, Lori'de karargâh kurarak onları bekleyemeye başladı. İki taraf savaş meydanında karşılaştığında Gürcü ordusunun sağ tarafında yirmi bin Kıpçak askeri bulunmaktaydı. Onları fark eden Celaleddin Harzemşah, Kaşgar emirini Kıpçaklara elçi gönderdi. Babası Muhammed Harzemşah'ın onlara yaptığı yardımları hatırlattı ve ahde vefa göstermelerini istedi. Karşılarındaki ordunun başındakinin kim olduğunu anlayan Kıpçaklar, onun davetine uydu ve saf değiştirerek Celaleddin'in yanına geldiler. Kıpçaklardan aldığı bu destekle Gürcü ordusuna saldıran Celaleddin Harzemşah, çok önemli bir zafer kazanmıştır (Cüveynî, II). Böylece Celaleddin Harzemşah ülkedeki hâkimiyetini devam ettirdiği gibi Gürcülerle Kıpçaklar arasındaki ayrılıklar da yavaş yavaş gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

1225'te İldenizliler atabeyliğine son veren Celaleddin Harzemşah 1230'da Türkiye Selçuklularıyla yaptığı savaşta yenilip kısa süre sonra da hayatını kaybedince Kafkasya'da ele geçirdiği yerlerin büyük kısmı Moğolların denetimine girdi. Bu süreçte Kıpçakların bir kısmı Gürcülerle bir arada yaşarken onlarla anlaşmazlık içinde olan grup ise İldenizlilerin hâkim olduğu yerlerde Moğollara bağlı olarak hayatını sürdürmüşlerdir. Bir grup ise Anadolu sınırına yakın yerlerin idaresini

Moğollardan ikta alarak orada yaşamaya başlamışlardır (Kırzıoğlu, 1992).

## Sonuç

Kıpçaklar, yayıldıkları pek çok bölgede olduğu gibi Güney Kafkasya'da da tarihin gidişatını değiştirecek kadar etkili olmuşlardır. Kral David'in davetiyle 1118'de Gürcistan'a göç eden Kıpçaklar 40.000 askerlik güçleri ile onun yanında yer almışlar karşılığında ise ülkenin çeşitli kesimlerine yerleşmişlerdi. Hristiyanlığı benimsemeleri sebebiyle yerli halkla uyum problemi yaşamayan Gürcistan Kıpçakları kısa sürede yeni yurtlarına alışmışlar, liderleri Atrak geri dönse de büyük kısmı yerlerinde kalmışlardır. Gürcü Kralına verdikleri sözde durmuşlar ve verdikleri askeri destekle David'in ülkesinde iç birliği sağlamasına ve Selçuklu hâkimiyetinden kurtulmasına yardımcı olmuşlardır. 1118-1121 arasında Gürcistan'daki Selçuklu hâkimiyeti sona ermiş üstelik David devletini Kafkasya'nın en büyük gücü haline getirmiştir. O bütün bu faaliyetleri yaparken Kıpçaklar her zaman yanında idi.

David'in ölümünden sonra Gürcistan'ın siyasi durumu inişli çıkışlı bir durumdaydı. Ancak Kıpçaklar daha önceki anlaşmaya uymayı sürdürdüler ve başa geçenin kim olduğuna bakmaksızın devlete sadakatlerini sürdürdüler. Çevredeki Türk devlet ve beylikleri Gürcülerin ele geçirdiği yerleri geri almak için harekete geçtiklerinde onlarla mücadele ettiler. Bazı Gürcü derebeyleri iktidarı ele geçirmek üzere isyan edince kralın yanında yer alarak ayaklanmanın bastırılmasını sağladılar. Hatta bu hizmetlerinin karşılığı olarak başkomutanlık, hazine başkanlığı gibi görevlere getirildiler. Diğer tarafta ise Selçuklu Devleti'nin bölgedeki gücünün azaldığı zamanlarda ortaya çıkan İldenizliler atabeyliği Müslüman Kıpçakların kurduğu bir devlet olarak yükselmeye başladı. Azerbaycan'da hâkim olduğu yerlerde sükûneti sağlamayı başaran İldenizliler, Gürcülerin yayılma faaliyetlerini de engellemek adına önemli işler yapmışlardır. Böylece her iki tarafında da Kıpçakların yer aldığı bir mücadele ortaya çıkmıştır.

Kraliçe Tamara döneminde derebeylerin baskısıyla üst düzeydeki Kıpçakların görevden alınmaları Gürcü-Kıpçak ilişkilerinde bir kırılmaya sebep oldu. Oğlu Giorgi döneminde Moğolların önünden çekilerek bazı Kıpçak grupları Gürcistan'a geldi. David Kıpçakları ülkesine yerleştirmek için çaba sarf edip onların desteğiyle çok büyük işler yaparken, Giorgi, yurt vermesi karşılığında kendisine askerlik hizmeti yapmak isteyen bu Kıpçak grubunun talebini kabul etmedi. Onlar da Gence civarına yerleştiler. Böylece Gürcü Kralı büyük bir fırsatı tepmiş oldu. Çünkü ülkesine büyük zararlar verecek Moğol akınlarında ve

Harzemşahların seferlerinde kendilerine destek olabilecek önemli bir gücü kaybetmiş oldu. Kaynaklarda geçtiği üzere Moğolların Gürcistan seferlerinde onlarla birlikte hareket eden Kıpçaklar bu grup olmalıdır. Diğer yandan Celaleddin Harzemşah Gürcülerle savaşırken, daha önce Harzemşahlarla bağı bulunan Kıpçaklar da Kraliçe Rusudan'ın hizmetinden ayrılarak onunla birlikte hareket etmeye başlamıştı. Böylece Kıpçaklar, Güney Kafkasya'da faaliyette bulunan her topluluğun yanına almak istediği bir güç haline gelmişti. Ancak Moğolların bölgeye hâkim olmasıyla beraber bu etkinlik ortadan kalkacak ve bir asırdan fazla bir süredir devam eden Kıpçak yükselişi sona erecektir.

**Kaynakça**


Abû'l-Farac, Gregory. (1987). *Abu'l Farac Tarihi,* C. II, çev. Ö. R. Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Adji, Murat. (2002). Kıpçaklar (Türklerin ve Büyük Bozkırın Kadim Tarihi), çev. Z. B. Özer. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Alasania, Guili, (2002). "Gürcistan Kıpçakları". *Türkler.* Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C. II., s. 793-797.

Allen, W. E. D. (1971). *A History of the Georgian People.* London: Routledge & Kegan Paul.

Ateş, Erhan. (2022). *Güney Kafkasya'da Kıpçaklar*. Konya: Çizgi Yayınevi.

Bedirhan, Yaşar. (2000). *Selçuklular ve Kafkasya*. Konya: Çizgi Yayınevi.

Berdzenişvili Nikoloz-Simon Canaşia, (2000). *Gürcüstan Tarihi,* çev. H. Hayrioğlu. İstanbul: Sorun Yayınları.

Brosset, M.. (2003). *Gürcistan Tarihi*. çev. H. D. Andreasyan,, notlandıran E. Merçil. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bundârî, El-Feth b. Ali b. Muhammed. (1943). *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetu'l-Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, çev. K. Burslan., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bünyadov, Z. M. *Azərbaycan Atabəyleri Dövləti.* Bakı: Şərq-Qərb.

Chamich, (1827). *History of Armenia by Father Michael Chamich*, C. II, çev. J. Avdall, Calcutta: Bishop's College Press.

Cûzcânî, Minhâc-i Sirâc, (2015). Tabakât-ı Nâsırî, çeviri ve notlar: E. Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Dulaurier, Eduard. (1928). “Ermeni Müverrihlerine Nazaran Moğollar”, *Türkiyat Mecmuası,* S. II, s. 139-217.

Dulaurier, Eduard. (1936). "Ermeni Müverrihine Göre Moğollar" çev. M. K. Ayas, *Türkiyat Mecmuası,* S. V, 1936, s. 27-48.

Golden, Peter B. (2002). *Türk Halkları Tarihine Giriş,* çev. O. Karatay. Ankara: Karam Yayınları.

Gumilëv, L.N.. (2003). *Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları*, C. I, çev. A. Batur. İstanbul: Selenge Yayınları.

Guseyin-zade, R. A. (2010). *Kavkaz i Seldjuki*. Bakı: Kavkaz Yayınları.

Gumilëv, L.N.. (2000). *Hazar Çevresinde Bin Yıl,* çev. A. Batur. İstanbul: Selenge Yayınları.

Hüseyni, Ebu'l-Hasan Ali ibn Nasır ibn Ali. (1943). *Ahbâr üd-Devlet is-Selçukiyye*, nşr. N. Lugal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İbnu’l Adîm, Kemâluddîn Ebu’l-Kâsım Ömer. (1954). *Buğyetu’t-Taleb fî Tarih Haleb,* C. II. Şam: Baskı yeri yok.

İbnü’1-Esir. (1991). *El-Kâmil fi't-Tarih,* C. X**,** çev. A. Ağırakça, redaktör M. Tulum. İstanbul: Bahar Yayınları.

İbnu’l-Ezrak, Ahmed b. Yusuf b. Ali. (1992). *Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi*, çev. A. Savran., Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Juanser (1991). *Juansher’s Concice History of the Georgians*, çev. R. Bedrosian). New York: Long Branch.

Kıldıroğlu, Mehmet. (2013). *Kırgızlar ve Kıpçaklar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kırzıoğlu, M. Fahrettin. (1992). *Yukarı Kür ve Çoruk Boyları'nda Kıpçaklar.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kurat, Akdes Nimet. (1992). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lang, David Marshall. (1997). *Gürcüler*. çev. N. Domaniç, İstanbul: Ceylan Yayınları.

Margarian. Hayrapet, (2001). “The Nomads and Ethnopolitical Reali-ties of Transcaucasia in the 11th-14th Centuries”. *Iran&Caucasus.* S. 5, s. 75-78.

Metreveli, Roin. (2022). *David Straitel*. Tbilisi: Artanuçi.

Metreveli, Roin. (2014). History of Georgia, ed. R. Metreveli. Tbilisi: Artanuji.

Minorsky, V. (1953). *Studies in Caucasian History.* London: Taylor's Foreign Press.

Mosiashvili, Vasil. (2024). "XI-XII. Yüzyıllarda Gürcistan". *Gürcistan*, ed. İ. Tellioğlu-R. Kavrelishvili. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. (2000). *Câmiu'd-Düvel*, C. I-II, nşr. A. Öngül, İzmir. Akademi Kitabevi Yayınları.

Müverrih Vardan. (1937). "Türk Fütuhatı Tarihi", nşr. H. D. Andreasyan., *Tarih Semineri Dergisi*. S. I-II, s. 153-255.

Nesevi, Şehabeddin Ahmed, (1934). *Celalüttin Harezemşah*, çev**.** N. Asım, Ankara: Maarif Vekaleti.

Orbelian, Stephannos. (1864). *Histoire de la Siounie,* C I, nşr. M. Brosset. Saint-Petersburg: Académie Impériale des Sciences.

Piriyev, Vaqif Buduqlu. (2021). *Qafqaz ve Monqol İmperiyası*. Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası A. A. Bakıxanov adına Tarih İnstitutu yayınları.

Pletneva, Svetlana. (2010). *Polovtzı*. Moskva: İzdatelsvo Lomonocov.

Qasımov, Xeyirbəy. (2008). *Orta Əsrlərdə Azərbaycan Ədəbiyyatı*. Bakı: Aspoliqraf Yayınları.

Reşîdü'd-Din Fazlullah. (2011). Cami'ü't-Tevârih, çev. E. Göksu-H. H. Güneş. İstanbul: Selenge Yayınları.

Smbat, (2005). *Smbat Sparapet's Chronicle*, çev. R. Bedrosian, New Jersey:.Long Branch.

Subaşı, Ömer. (2015). *Gürcü-Moğol İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Suny,Ronald Grigor. (1989). *The Making of the Georgian Nation.* London: Indiana University Press.

Şərifli, M. X. (2013). *IX Əsrin İkinci Yarısı-XI Əsrlərdə Azərbaycan Feodal Dövlətləri*. Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Tarix İnstitutu Yayınları.

Tellioğlu, İbrahim. (2009). *XI-XIII. Yüzyıllarda Türk Gürcü İlişkileri*. Trabzon: Serander Yayınları.

The Georgian Chronicle, (1991). *The Georgian Chronicle The Period of Giorgi Lasha*, çev. S. Qaukhchishvili-K. Vivian. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Thomson, Robert W., (1996). *Rewriting Caucasian History,* Oxford: Clarendon Press.

Urfalı Mateos, (1987). *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Çeviri ve notlar H. D. Andreasyan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Vəlixanlı, Nailə, (2016). *Azərbaycan VII-XII Əsrlərdə*. Bakı: Azərbaycan, Milli Elmlər Akademiyası Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi Yayınları.

Vryonis, Speros Jr. (1971). *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley: University of California Press.

Yücel, Mualla Uydu. (2022). "Kıpçaklar". *TDVİA*, C. 25, s. 419-421. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

# ESKİ VE YENİ UYGURCADA SIFAT-FİİL EKLERİ

**Aysel AHMEDOVA***

**Öz:** Fiilimsiler Türkçede anlatımın önemli ögelerindendir. Sıfat-fiiller gerek Eski Uygur metinlerinde gerekse de günümüz Uygurcasında oldukça yaygın olarak kullanılır ve çeşitli işlevleri yerine getirir. Sıfat-fiiller yapı ve işlev bakımından Eski ve Yeni Uygurcada birbirine benzese de onları oluşturan ekler farklılık gösterir.***-ar, -maz*** **eki** Eski Uygur metinlerinde de Yeni Uygurcada da görülür. ***-mış*** **eki** Eski Uygurcada geçer. Yeni Uygurcada birkaç sözcük hariç kullanılmaz.

Bazı ekler Eski Türkçe dönemine özgüdür, Yeni Uygurcada bulunmaz: *-taçı*, *-ğma*, *-ğlı*, *-yuk*, *-maklığ, -maksız*. ***-duk*** Eski Türkçede ve günümüzde Oğuz grubunda bulunur. Yeni Uygurcada bu ek yoktur. Aşağıdaki ekler Eski Uygurcada da Yeni Uygurcada da bulunur: *-ğu*, *-ğuçı*, *-ğuluğ*. ***-ğan, -di, -idigan, -gudek, -vatkan*** ekleri Eski Uygurcada bulunmaz. Böylece Eski Uygurcada sıfat-fiil eklerinin daha fazla olduğu ve bunların çoğunluğunun Yeni Uygurcaya geçmediği görülür. Bunların bazıları (*-mış, -duk*) Oğuz dillerinde yaygın eklerdir.

**Anahtar kelimeler:** Eski Türkçe, Eski Uygur metinleri, fiilimsiler, çekim ekleri, zaman

## PARTICIPLES IN OLD AND MODERN UYGHUR

**Abstract**: Verbals are among the important elements of expression in Turkic. Participles are very common and have various functions in Old Uyghur texts, as well as in modern Uyghur. While participles in Old and Modern Uyghur are alike, the suffixes that form them are different. **The suffix *-ar, -maz*** is seen in both the Old Uyghur texts and Modern Uyghur. **The suffix *-miš*** is registered in Old Uyghur. It is not used in Modern Uyghur except for a few words.

* Doç. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nesimi adına Dilcilik Enstitüsü, aysel901120@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0904-2998

Some suffixes are specific for Old Turkic period, they do not exist in Modern Uyghur, such as *-tačï*, *-γma*, *-γlï*, *-yuq*. ***-duk*** is registered in Old Turkic and modern Oghuz group. There is no such suffix in Modern Uyghur. The following suffixes are registered both in Old and Modern Uyghur: *-γu, -γučï, -γuluγ*, *-maqlïγ*, *-maqsïz.* The suffixes ***-gan, -di, -idigan, -gudek, -vatkan*** are not registered in Old Uyghur. So, there are more suffixes of participles in Old Uyghur, and most of them are not registered in Modern Uyghur. Some of them (*-miš, -duk*) are common in Oghuz languages.

**Keywords:** Old Turkic, Old Uyghur texts, verbals, inflectional suffixes, tense

## Giriş

Fiilimsiler Türkçede anlatımın önemli ögelerindendir. Bu gruba dahil olan sıfat-fiiller gerek Eski Uygur metinlerinde gerekse de günümüz Uygurcasında oldukça yaygın olarak kullanılır ve çeşitli işlevleri yerine getirir. Sıfat-fiiller yapı ve işlev bakımından Eski ve Yeni Uygurcada birbirine benzese de özellikle onları oluşturan ekler farklılık gösterir.

## 1. Türk dillerinde sıfat-fiiller

Çoğunlukla sıfat-fiiller olarak adlandırılan bu kategori, bazen ortaç yahut de yabancı bir terim olan partisipler şeklinde de ifade edilir. Kemal Eraslan (1980) ise bunları isim-fiiller başlığı altında inceler. Halbuki isim-fiil terimi çoğunlukla mastar yani hem isim hem de fiil özellikleri taşıyan sözcük grubunu belirtir. Mastarlar için K. Eraslan fiil isimleri tabirini kullanmıştır (Eraslan, 1980, s. 7).

Sıfat-fiil eklerinin daha önceki dönemlerde, Ön Türkçede fiilden sıfat yapım ekleri olduğu, daha sonra sıfat-fiil oluşturma görevini üstlendiği ile ilgili görüşler de bulunmaktadır:

“Sıfat-fiil eklerinin kalıplaşma veya anlam tabakalaşmasına uğrayarak isimleşmelerine, onların Ön Türkçe döneminde çağdaş Türk yazı dillerindekinin aksine zaman ve tür yüküne sahip olmayan sadece fiilden yapılmış sıfat olmalarının zemin hazırladığı düşünülmektedir. Buna göre, fiilden yapılan bu tür sıfatlar fiil köküne özgü herhangi bir özelliği bildirmiş olabilirler” (Sarı, 2016, s. 241).

Bu görüşler Türkiyat araştırmalarında daha eskiye dayanır ve sıfat-fiillerin daha sonraki gelişme döneminde fiil çekim eklerine dönüştüğü de ihtimal edilir: "Türkçede isim-fiil eklerinin ikinci bir önemi de birçok fiil çekimlerinin isim-fiil menşeli oluşudur" (Eraslan, 1980, s. XXXI).

Sıfat-fiillerin zaman şekillerinin temeli olarak görülmesinin nedeni sıfat-fiillerin zaman ifade etmesidir. Diğer fiilimsilerde böyle bir özellik bulunmaz (Eraslan 1980, s. 8). Aşağıda daha detaylı inceleyeceğimiz sıfat-fiil eklerinin her birinin bir zamana denk geldiği görülecektir.

## 2. Eski Uygur metinleri ve Yeni Uygurcada kullanılan sıfat-fiil ekleri

***-ar, -maz*** **eki:** Eski Türkçe döneminden beri kullanılagelen bu ek geniş, şimdiki ve gelecek zaman anlamlı sıfat-fiiller yapar:

Takı yimä *topulur* tözlüg atlığ boşğutsuz tınlığ bar (Maytrısimit, 2, 24-28) "Ve yine yığılmış temelli adlı öğretisiz bir canlı var" (Tekin, 1976, s. 189).

*Alkınmaz yokadmaz* azuk osuğluğ ... bilmiş kärgäk (DKPAM, 4197-4198) "Bitmez, tükenmez azık gibi ... bilmiş olmalı" (Elmalı, 2009, s. 225).

*-r* eki Yeni Uygurcada sıfat-fiil eki olma özelliğini kaybederek zaman ekine dönüşmüştür. Kumul ve Turfan ağızlarında ise kullanılmaya devam eder: *Körür közüm körmes boldi* (Kaşgarlı, 1991, s. 58). Bu durum günümüzde Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerinde de aynıdır. Burada da *-r* eki şimdiki zamanı ifade eder, bazı sözcüklerde ise yapım ekine dönüşmüştür.

Onun olumsuzu olan *-mas* ise Yeni Uygurcada da sıkça kullanılır: *ağrımas beşim* "ağrımaz başım", *harmas at* "yorulmaz at", *öçmes yultuz* "sönmez yıldız" (Kaşgarlı, 1991, s. 58).

***-ğu*** **eki:**

Burhan *olurğu* kuvramış tirin kurvağ *olurğu* orun tip bu iki uluğ yaylıklar bu kamağ tirin kuvrağ ...ğınça ikigü barça bütä täginmiş erti (Xuanzang, V 14, 6-11) "Budanın oturacağı, topladığı cemaatin oturacağı yer diye bu iki büyük köşk, bütün bu cemaat … ikisi tamamen yapılmıştır".

Eski Uygur metinlerinde *-ğu* ekli sıfat-fiiller *bar* ve *yok* sözcükleri ile kullanılmıştır:

Sintädä öŋi kitip *barğusı yok* (DKPAM, 3913) “Senden başkasına gidip varası yok” (Elmalı, 2009, s. 221).

Birök bizni ölürsär sän yimä näŋ säniŋ balıkdakı ig toğa *kitgüsi yok* (DKPAM, 3540-3542) “Bizi öldürsen bile hiçbir şekilde şehrindeki hastalığın gideceği yok” (Elmalı, 2009, s. 216).

Bu ifade şekli Yeni Uygurcada da devam etmektedir: *bergüm bar* “veresim var”, *kılğum yok* “veresim yok” (Karadeniz, 2019, s. 70).

***-ğuçı* eki:**

Sizik *ayıtğuçı* tıtsı (DKPAM, 59) “Meraklı öğrenci” (Elmalı, 2009, s. 171).

Kirtü sözlämäz tınlığ kimni birlä ersär savka olursar anıŋ savın *tıŋlağuçı* kişilär barça inçä tip tiyürlär (DKPAM, 1759-1762) “Doğru söylemeyen canlı kimle olursa olsun konuşmak için otursa onun sözünü dinleyecek kişiler hepsi (bir ağızdan) şöyle derler” (Elmalı, 2009, s. 194).

Bu ek Yeni Uygurcada kullanılmaya devam eder: *kütküçi kız* “hizmet eden kız”, *kaçkuçi mehbus* “kaçan mahbus” (Kaşgarlı, 1991, s. 59); Yürekni ezgüçi mundak eçnişlik körünüşler “yüreği ezen böyle acınası görüntüler” (Karadeniz, 2019, s. 70).

***-ğuluğ* eki:**

Ol yemä iki uluğ yaylıklar adır kiŋ bir ... mıŋar kişi *sığğuluğ* erdi yana ilig bägkä *yorığuluğ* kay yaratmış erdilär (Xuanzang, V 14, 13-15) “O da iki büyük köşk ayrı ve genişti, biner insan sığardı, yine hükümdara gitmek için sokak yapmışlardı”.

Burkan kutılığ küsüşintä ançakıya yimä tınmadın *kılğuluğ* işiŋä aruksuz köŋülin arıtı armadı (DKPAM, 3756-3758) “Buda saadetine (olan) arzusunda azıcık bile dinlenmeden, yapacağı işine yorulmaz bilmez bir şekilde asla gücünü yitirmedi” (Elmalı, 2009, s. 219).

Yeni Uygurcada da bu ek kullanılmaya devam eder: *körgülük künler* “görülecek günler”, *tartğuluk dertler* “çekilecek dertler” (Kaşgarlı, 1991, s. 59).

Bu ek *-ğu* ve *-lığ* eklerinin birleşmesiyle yapılmıştır. Birinci ek bir çeşit mastar eki olup fiile isim özellikleri katar, ikincisi ise sıfat yapım eki

olarak bu birleşmeye sıfat özelliği de ekler. Bu durumda da kişinin özelliğini yaptığı harekete göre belirten bir sıfat-fiil ortaya çıkar.

Bu ek şekil olarak Orhon-Yenisey yazıtlarındaki *-ğuluk* ekine çok benzer. Hatta Eski Uygur yazısında bu eklerin son seslerinin aynı harfle yazıldığı göz önünde bulundurulursa bunların aynı ek olduğu yanılgısına düşmek de mümkün. Fakat yazıtlardaki *-ğuluk* eki mastar yahut fiilden isim yapım eki olarak kullanılır: Yuyka kalın bolsar, *topulğuluk* alp ermis, yinçgä yoğun bolsar, *üzgülük* alp ermis (Tonyukuk 13-14) "İnce kalın olursa delmek zormuş, ince yoğun olursa yüzmek zormuş". Eski Uygur metinlerindeki *-ğuluğ* eki ise sıfat-fiil ekidir. Bu iki ekin farklı amaçlara hizmet etmesini sağlayan şeyin onların ikinci ögesi olan *-lık* ve *-lığ* ekleri olabileceğini düşünmekteyiz. Şöyle ki *-ğuluk* ekindeki *-lık* ögesi isim yapım ekidir, bu da *-ğuluk* ekini isim özellikleri taşıyan mastar oluşturmaya yararlı kılar. *-ğuluğ* ekindeki *-lığ* ögesi ise sıfat yapım ekidir ve *-ğuluğ* ekinin sıfat özellikleri taşıyan sıfat-fiiller yapmasını sağlar.

### 3. Eski Uygur metinlerinde geçen fakat Yeni Uygurcada bulunmayan sıfat-fiil ekleri

***-mış* eki:** Geçmiş zaman anlamlı sıfat-fiiller yapan bu ek Eski Uygur metinlerinde sıkça geçer:

Munta *turmış* buyan edgü kılınç öŋ ülüg evirär män (Maytrısimit, 1, 47-48) "Buradan elde edilmiş sevabın ilk kısmını bağışlarım" (Tekin, 1976, s. 188).

Sakınıp ol malınkı aşçı udıyu *yatmış* oğulı tapa yağuk barıp inçä tip tidi (DKPAM, 1416-1417) "Düşünen aşçı Malunke uyumak için yatmış (olan) oğluna yaklaşıp şöyle demiş" (Elmalı, 2009, s. 189).

Eski Uygur metinlerinde *-mış* sıfat-fiil eki günümüzdekinden farklı şekilde kullanılır:

İlki ajunta üküş türlüg buyan edgü kılınç *kılmış* uğrınta silig ... -ta tükällig alp bulğuluğ kişi ätözin bultum (Maytrısimit, 1, 5-9) "İlk alemde çok çeşitli sevaplar işlediğim için temiz ... zor bulanan insan vücudunu buldum" (Tekin, 1976, s. 187).

Birökin bu yir suvda tükäl bilgä burkan yig ermädi ersär anıŋ *nomlamış* nomı yigdä yig bolmadı ersär... (Maytrısimit, 7, 48-52) "Eğer bu dünyada mükemmel bilge Buda en iyi olmadı ise, onun vazettiği dini en iyisi olmadı ise ..." (Tekin, 1976, s. 194).

Bu ekin Yeni Uygurcada birkaç sözcük hariç kullanılmadığını görürüz: *ötmüş künler* "geçmiş günler", *solmuş güller* "solmuş çiçekler", *yezilmiş mektup* "yazılmış mektup" (Kaşgarlı, 1991, s. 58). Günümüzde *-mış* eki Oğuz dillerinde yaygın kullanılır.

***-taçı* eki:**

Alku nomlarığ *ukıtdaçı* maytrısimit yiti otuz ülüş uluğ nom bitigig bititü tägintimiz (Maytrısimit, 1, 35-38) "Bütün öğretileri anlatacak Maytrısimit yirmi yedi bölümlü büyük din kitabını yazdık" (Tekin, 1976, s. 188).

Eşidiŋlär törtdin yıŋak *udaçı* bäglär buyruklar (DKPAM, 4162-4163) "Dinleyin (ey) dört taraftaki güçlü amirler, memurlar" (Elmalı, 2009, s. 224).

Gürer Gülsevin Eski Anadolu Türkçesinde birkaç örnekte bu ekin görüldüğünü söyler. Onun sunduğu örneklerin ikisinde de bu ek *geldeç yıl* "gelecek yıl" ifadesinde geçer (Gülsevin, s. 124). Bunu ekin kullanımının devam etmesi değil de *geldeç yıl* ifadesinin kalıplaşması ve bu şekilde korunması olarak değerlendirebiliriz.

Gelecek zaman ifadesi taşıyan bu ekin Orta Türkçe döneminde varlığını koruduğu ancak bundan sonra kullanımdan düştüğü belirtilir (Eraslan 1980, s. 26). Bu ek yerini Oğuz gurubunda *-acak*, diğer gruplarda ise *-ğay* ekine vermiştir.

***-ğma* eki:**

*Yorığma* kurt koŋuz üstün *uçuğma* kuş kuzğunnuŋ uyala kalıkı bolup yarsığu ornı uyası bolğay (DKPAM, 4272-4275) "Sürünün kurtçukların, uçan kuşların yuvalandığı mekânı olup, (onların) tiksindirici yeri yurdu olacak" (Elmalı, 2009, s. 226).

***-ğlı* eki:**

Maytrı edgü *ögli* köŋülin (asağ) tusu kılmakı yimä beş türlüg ... bolur (Maytrısimit, 4, 56-58) "Maytrı, iyi düşünceli kalple yarar sağlaması da beş türlü ... olur" (Tekin, 1976, s. 192).

Eski Uygur metinlerinde nadir durumlarda kullanılan bu ekin Karahanlı ve Harezm döneminde de görüldüğü belirtilir (Eraslan 1980, s. 27). Sonraki dönemde bu eke rastlanmaz.

***-yuk*** Eski Uygur dönemine özel bir geçmiş zaman sıfat-fiil ekidir: *kälyük* (Altun Yaruk, 23, I, 13a), *bolğanyuk* (Altun Yaruk, 23, I, 13a). Bu ekin oluşturduğu anlam belirsiz geçmiş zaman olarak gösterilir (Sarı, 2016, s. 236).

Bu muntağ biş çöbik *bulğanyuk* iritmiş kısğa öztä yaşta burkanlar yirtinçüdä bälgürdi (Maytrısimit, 9, 23-26) "Bu böyle beş kötü, iğrenç, kısa hayatta Budalar dünyada belirdi" (Tekin, 1976, s. 196).

Övkä köŋül *öritmäyük* tınlığ män (DKPAM, 2808) "Hiçbir zaman (onlara karşı) öfkelenmeyen birisiyim" (Elmalı, 2009, s. 207).

*-yuk* eki Orhon-Yenisey yazıtlarında geçmez. Daha sonraki dönem metinlerinde de bu ek bulunmaz.

Türkiye Türkçesinin ağızlarında bu ekin izlerine rastlanır. Çoğunlukla zaman eki olarak görülür: *gelmeyiktir* "gelmemiş olmalıdır", *kalmayık* "kalmamış", *görük mü* "gördün mü" (Sarı, 2016, s. 236-238). Ancak buradaki bazı örneklerde ek *-yuk* şeklinde değil, *-ık* şeklindedir. Bu durumda eki almış sözcük sıfat-fiil ve sıfat olarak da kullanılır: *yönelik, devrik, batık* (Sarı, 2016, s. 240).

***-duk*** Eski Türkçede ve günümüzde Oğuz grubunda bulunan, geçmiş zamana ait sıfat-fiil ekidir:

… iltä Baranaz balıkta *evrilmätük* darmaçakir nomluğ tilgänig ervirü yarlıkap … (Altun Yaruk, 31, I, 17a) "…ülkesinde, Baranaz şehrinde döndürülmemiş darmaçakra dini çarkını döndürerek …"

Yeni Uygurcada bu ek yoktur.

***-maklığ*** eki *-ğuluğ* eki ile aynı fonksiyona sahiptir, bir hareketi yapanı, hareketin ait olduğu kişi veya nesneyi belirtir. Bu ek de *-ğuluğ* eki gibi birleşik bir ek olup *-mak* isim yapım ve mastar ekiyle *-luğ* sıfat yapım ekinin bir araya gelmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Burada *-mak* ekinin görevi fiile isim özellikleri katmak, *-lığ* ekinin görevi ise bu yapıya sıfat özellikleri de eklemektir. Bu durumda kökteki fiil önce isim özelliği kazanmakla hareketin adını belirtir, *-lığ* eki ise ona sahip olanı, yani bu hareketi yapanı belirtir. Bu ek hareketi genel olarak yapan, tekrarlayan anlamları da oluşturur. Gerek yapı gerek de anlam ve kullanım açısından *-ğuluğ* ekine çok yakındır.

Barmu munuŋ köksintä *kutrulmaklağ* uruğ tarağ (Maytrısimit, 4, 14-16) "Var mı bunun kalbinde kurtulma tohumu" (Tekin, 1976, s. 191).

Kim birök öŋi öŋi şastrlarda *uzanmaklığ* bramanlar bar ersär (DKPAM, 4165-4166) “Çeşitli din kitaplarında (geçen) mahir, becerikli brahmanlar varsa” (Elmalı, 2009, s. 224).

Eski Uygur metinlerinde bu ekin karşıtı olarak *-maksız* eki de kullanılır:

Takı yimä bar bu *kanmaksız telgänmäksiz* tözlüg ... (Maytrısimit, 2, 29-31) “Yine de var bu kanmayan ve kızmayan köklü …” (Tekin, 1976, s. 189).

Birlä kavışğuluğ küsüşin ıdmış açatasatru ilig bägniŋ huasın yirmäksiz köŋülin alıp başıŋda tikgil (DKPAM, 3934-3936) “Buluşmak arzusuyla Hükümdar Ajatasatru’nun çiçeğini alçakgönüllülükle alıp başına tak” (Elmalı, 2009, s. 221).

Bu eki almış sözcükler *-maklığ* ekli sözcüklerin olumsuzunu ifade eder.

## 4. Yeni Uygurcada bulunan ancak Eski Uygur metinlerinde görülmeyen sıfat-fiil ekleri

***-gan*** eki Yeni Uygurcada geçmiş ve geniş zaman anlamlı sıfat-fiiller yapar: *okugan* “okuyan”, *kesken* “kesen” (Kaşgarlı, 1991, s. 57), *körengän* “görünen”, *issiklik bergän* “sıcaklık göstermiş” (Karadeniz, 2019, s. 95), *kälgän, okuğan, añliğan, kaçğan, ötgän.* Eski Uygurcada bu sıfat-fiil eki bulunmaz. Eraslan (1980) bu ekin geniş zamanı ifade ettiği görüşündedir ve onu günümüzdeki *-an* sıfat-fiil ekinin daha eski şekli olarak değerlendirir (s. 8). Fakat gerek eski metinlerden örnekler gerekse de günümüz Türk dillerindeki kullanımı bu ekin geçmiş zaman anlamı da ifade ettiğini gösterir. Bu açıdan onu Türkiye Türkçesi yahut Azerbaycan Türkçesindeki *-an* eki ile değil, Türkmencedeki *-an* eki ile ilişkilendirebiliriz. Bu ek Türkmencede geçmiş zaman anlamlı sıfat-fiiller oluşturur (Tabaklar, 1994, s. 126).

***-di*** **eki** Yeni Uygurcaya özgü sıfat-fiil eklerinden biridir: *taşlandi hatun* “dışlanan kadın”, *koğlandi adem* “kovulan insan” (Kaşgarlı, 1991, s. 59). Eski Uygur metinlerinde bulunmaz.

***-idigan, -ydigan*** **eki** Yeni Uygurcada geçmiş ve geniş zaman anlamlı sıfat-fiiller oluşturur: *kilidigan* “yaptığım”, *deydigan* “denen”, *yaşaydigan* “yaşayan” (Karadeniz, 2019, s. 69-70). Eski Uygur metinlerinde böyle bir sıfat-fiil eki yoktur.

***-gudek, -güdek*** **eki** Yeni Uygurcada gelecek zaman anlamlı sıfat-fiiller yapar: *okugudek* kitap "okuyacak kitap" (Karadeniz, 2019, s. 70). Bu ek de Eski Uygurca döneminde daha ortaya çıkmamıştı.

***-vatkan*** **eki** Yeni Uygurcada şimdiki zamanı ifade eden sıfat-fiiller oluşturur: *uxıvatkan* "uyuyan", *kelivatkan* "gelen" (Karadeniz, 2019, s. 71). Eski Uygur metinlerinde bulunmaz.

*-taçı, -yuk, -ğlı, -duk* ekleri Eski Uygurcada görülse de Yeni Uygurcada bu eklere sıfat-fiil eki olarak rastlanmaz. Yeni Uygurcadaki *-gan, -di, -idigan, -gudek, -vatkan* ekleri ise Eski Uygurcada yoktur. Yalnızca *ar, -maz* > *-mas, -ğu, -ğuluk* ekleri her iki dönemde de bulunur. Böylece Eski Uygurcada sıfat-fiil eklerinin daha fazla olduğu ve bunların çoğunluğunun Yeni Uygurcaya geçmediği görülür. Bunların bazıları (*-mış, -duk*) Oğuz dillerinde yaygın eklerdir. Yeni Uygurcada olan sıfat-fiil eklerinin çoğu birleşik eklerdir (*-idigan, -gudek, -vatkan*) ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır.

## 5. Eski ve Yeni Uygurcada sıfat-fiillerin kullanım özellikleri

Sıfat-fiil eki almış sözcük kalıplaşarak sıfata dönüşebilir:

Takı yimä bu buyan edgü kılınç *közünür* ödtä amrak içimiz kutbulmış oğul ınanç silik teŋribirmiş oğul ınanç silik äkämiz yıpar kamağuka öŋ ülüg bolmakı bolzun (Maytrısimit, 1, 61-1, 67) "Ve yine bu sevap şimdiki zamanda sevgili ağabeyimiz Kutbulmış Oğul Inanç'a, temiz Tengribirmiş Oğul Inanç'a ve temiz ablamız Yıpar'a, herkese önce paylaştırılmış olsun" (Tekin, 1976, s. 188).

Sıfat-fiiller durum eki aldığında veya sontakılarla kullanıldığında zarf-fiil görevi görürler:

Kim yimä takı teŋri teŋrisi burkan nırvanka *barmışta kin* şazanta uluğ tusu kıltılar (Maytrısimit, 3, 43-46) "Ve yine tanrılar tanrısı Buda nirvanaya vardıktan sonra dine büyük hizmetler vermiştir" (Tekin, 1976, s. 190).

Bädük *boltukda* miŋ miŋ kapınçal kuşlar kälip (DKPAM, 3355-3356) "Büyüyünce binlerce kapinjala kuşu gelip" (Elmalı, 2009, s. 214).

Bu durum Yeni Uygurca için de geçerlidir: *kelkelgende* "geldiğinde", *yazganda* "yazdığında" (Kaşgarlı, 1991, s. 58).

Sıfat-fiiller sontakılarla birlikte zarf görevi üstlenmeyen ifadeler de oluşturabilir:

Bu muntağ türlüg tözünlärin *tıkmış täg* tolu bursoŋ kuvrağ erdini (titirlär) (Maytrısimit, 2, 50-52) "İşte bu gibi çeşitli asillerden teşekkül etmiş gibi cemaat cevheridirler" (Tekin, 1976, s. 189).

Sıfatlar gibi sıfat-fiiller de isim çekim eki ala ve isim gibi kullanılabilir. Bu özellik çoğunlukla *-mış* ekli sıfat-fiillerde görülür:

Muna ertimlig ätözümüz ertip barsar alku ed tavar barça tolp karılsar alp bulğuluğ kişi ätözin *bulmışım* yoksuz bolğay (Maytrısimit, 1, 12-16) "Bu geçici vücudumuz geçip giderse bütün mal mülk, hepsi tamamen karışırsa, zor bulunacak insan vücudunu bulmuş olmam faydasız olacak" (Tekin, 1976, s. 187).

Virutak ilig bäg basa basa şakilarağ utmak adak asra kılmak savlarağ *sözlämişiŋä* altı katunlar yirinçülüg bolup tod tolı savın utruntılar (Maytrısimit, 5, 2-7) "Hükümdar Virudhaka defalarca Şakyaları yenmek, ayak altına almak gibi sözleri söylediğinden altı kraliçe kötü olup, dolu dolu sözlerle birbirine karşı geldiler" (Tekin, 1976, s. 192).

Bu özellik günümüzde de devam etmektedir: *Bilmägändän bilgän yaxşı* "bilmeyenden bilen iyi" (Karadeniz, 2019, s. 74).

Sıfat-fiiller yardımcı fiillerle birlikte kullanılabilir: Käntü özüniŋ katığlanmakıŋa köŋülin yüräkin vajır täg kılıp alku bizni barça utup yigädip biznidä öŋrä burkan kutın *bultaçı boltı* (DKPAM, 3750-3753) "Kendisinin gayret etmesinden dolayı kalbi elmas gibi sertleşip hepimizi tamamen mağlup edip bizden önce Buda saadetini bulacak oldu" (Elmalı, 2009, s. 219).

Yeni Uygurcada da bunu görmek mümkün: Telmürüp *öler boldum* "Ümitle gözlemekten ölür oldum" (Tekin, 2016, s. 529).

Sıfat-fiiller *er-* yardımcı fili ile de kullanılır. Ancak bunu zaman ekli fiilin *er-* ile kullanımı olarak da düşünebiliriz çünkü zaman ekli fiiller de bu yardımcı fiille kullanılma özelliğine sahiptir.

İlig bäg basasınta *olurmış erdi* (Xuanzang, V, 11, 12-13) "Hükümdarın arkasında oturmuştu".

Bodısatav oğuşluğ ilig bägniŋ äŋ mıntın ätözüntäki bir evin tüsiŋä yimä ada tuda tägürgäli *uğuluğ* ermäzlär (DKPAM, 3741-3744) "Bodhisattva

soyundan gelen bir hükümdarın hiçbir şekilde, bedenindeki bir tek kılına bile zarar vermezler" (Elmalı, 2009, s. 219).

Sıfat-fiilden sonra *bar, yok* sözcükleri gelir:

*Udımışım yok* erdi (Maytrısimit, 9, 11) "Hiç uyumamıştım" (Tekin, 1976, s. 196).

Söki kutluğlar öŋräki bilgälärdä antağ *işidmişim bar* (Maytrısimit, 9, 31-32) "Eski kutsallar, önceki bilgelerden şöyle duymuşluğum var" (Tekin, 1976, s. 196).

Eski Uygur metinlerindeki sıfat-fiil eklerinin bir bölümü Yeni Uygurcada zaman eki olarak kullanılır. Bu da zaman eklerinin sıfat-fiil eklerinden oluştuğuna dair görüşü kanıtlar niteliktedir.

**Sonuç**

Eski Uygur metinlerinde sıfat-fiiller yaygın olarak kullanılır. Bunlar çeşitli eklerle ortaya çıkar. Bu eklerin bir kısmı Yeni Uygurcada kullanılmaya devam ederken, bir kısmı da artık işlekliğini yitirmiş, ya birkaç sözcükte korunmuş ya da tamamen ortadan kalkmıştır. Yeni Uygurcada sıfat-fiil ekleri daha az çeşitlilik gösterir. Burada olup Eski Uygur metinlerinde bulunmayan sıfat-fiil ekleri sonradan ortaya çıkmış ve çoğunlukla birleşik eklerdir.

Sıfat-fiillerin kullanım özellikleri açısından ise Eski ve Yeni Uygurca birbirine oldukça benzemektedir. Sıfat-fiillerin isim çekim eki alması, *bar, yok* gibi sözcüklerle ve yardımcı fiillerle kullanımı, çekim eki alan ve sontakılarla birleşen sıfat-fiillerin zarf-fiil görevi üstlenmesi Eski Türkçeden günümüze süregelen özelliklerdendir.

**Kaynakça**

Elmalı, M. (2009). *Daśakarmapathāvadānamālā. Giriş-metin-çeviri-notlar-dizin-tıpkıbasım*. Doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.

Eraslan, K. (1980). *Eski Türkçede isim-fiiller*. İstanbul: Edebiyat /Fakültesi Matbaası.

Gülsevin, G. (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde ekler*. Ankara: TDK yayınları.

Karadeniz, Y. (2019). *Özbek Türkçesinde ve Yeni Uygur Türkçesinde sıfat-fiilli yapılar: Karşılaştırmalı dilbilimsel bir analiz*. Doktora tezi. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaşgarlı, S.M. (1991). *Modern Uygur Türkçesinde fiiller*. Doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ölmez, M. (2013). *Orhon-Uygur Hanlığı dönemi Moğolistan'daki eski Türk yazıtları. Metin-çeviri-sözlük*. Ankara: BilgeSu.

Радлов, В.В. & Малов, С.Е. (1913). *Suvarṇaprabhāsa (Сумра золотого блеска)*. Санкт-Петербург.

Sarı, C. (2016). Türkçede {-(y)Xk} sıfat-fiil ekinin kullanımı ve işlevleri, *TÜRÜK – Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, yıl:4, sayı:7, s. 233-244.

Tabaklar, Ö. (1994). *Türkmencenin morfolojisi*. Doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tekin, F. (2016). Eski Türkçedeki sıfat-fiil eklerinin günümüz Özbek ve Uygur Türkçelerindeki görünümleri, *Littera Turca – Journal of Turkish Language and Literature,* vol. 2Ş issue 1, s. 523-534.

Tekin, Ş. (1976). *Maytrısimit. Burkancıların mehdisi maitreya ile buluşma. Uygurca iptidai bir dram.* Ankara: Sevinç Matbaası.

Тугушева, Л.Ю. (1991). *Уйгурская версия биографии Сюань-Цзана*. Москва: Наука.

# MODERN ROMANDAN POSTMODERN ROMANA ÇAĞDAŞ TÜRK ROMANI ORHAN PAMUK'UN BENİM ADIM KIRMIZI ÖZELİNDE

**Mesut TEKŞAN**[*]

**Keziban TEKŞAN**[**]

**Öz:** Osmanlı İmparatorluğu'nda/Türkiye'de 1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle Batı edebiyatına yönelen Türk edebiyatçıları, tiyatro, hikaye ve roman gibi edebi türde yazılmış eserleri Türkçeye çevirmeye başlamışlardır. Batı romanlarından yapılan çevirilerle başlayan Türk romanı, ilk telif örneklerin verildiği 1870'lerden 1970'lere kadar içerik ve biçimsel yönden bazı değişiklikler göstermiş olsa da yüzyıllık peryotta romana hakim olan sanat anlayışı modernizmdir. 1970'lerden sonra çağdaş Türk romanında görülmeye başlanan ve 1990'lı yıllarda yükselen ve çağdaş Türk romanına hakim olan sanat anlayışı ise Postmodern/izm/dir.

2000'li yıllarda ve sonrasında Çağdaş Türk romancıları "Postmodern roman"ın bir çok güzel örneklerini vermişlerdir. Bu romancıların önde gelenlerinden biri de Orhan Pamuk'tur. Onun 2006'da Nobel Edebiyat Ödülünü kazanması postmodern romanının yükselmesinde etkili olmuştur. Çok katmanlı ve içerikçe zengin romanlarıyla çağını iyi okuyan romancılardan biri olan Pamuk, yazdığı romanlarda evrensel olanla ulasalı, genel olanla özeli, tarihi olanla kurmacayı dengeleyerek; toplumun her kademesinin geçmişine ve bugününe farklı açılardan bakmasını bilmiştir. Çok katmanlı, çoğul bakış açılardan çoğul anlatıcılarla ele alınan romanlardan biri olan *Benim Adım Kırmızı* romanında Orhan Pamuk, Doğu ve Batının sanat aanlayışını farklı bakış açılarıyla ele almaktadır. Bu çalışmada modernden postmoderne Çağdaş Türk romanının yükselişi Orhan Pamuk 'un *Benim Adım Kırmızı* romanı özelinde ele alınmaktadır.

[*] Prof. Dr. Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü e-mail: mesutteksan4@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4280-7892

[**] Prof. Dr. Ordu Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, e-mail: keziban@odu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5768-0022

**Anahtar Kelimeler:** Modern, Postmodern, Türk romanı, Orhan Pamuk, Benim Adım Kırmızı

**Abstract:** With the proclamation of the Tanzimat Edict in the Ottoman Empire/Türkiye in 1839, Turkish writers turned to Western literature and began translating works in literary genres such as plays, short stories, and novels into Turkish. The Turkish novel, which began with translations of Western novels, underwent content and form changes from the 1870s to the 1970s. Although the earliest examples of the novel underwent changes in content and form, the prevailing artistic style of the novel over the century-long period was modernism. The artistic style that dominated contemporary Turkish fiction after the 1970s and rose to prominence in the 1990s is postmodernism.

In the 2000s and beyond, contemporary Turkish novelists have produced many fine examples of the "postmodern novel." One of these novelists is Orhan Pamuk. His 2006 Nobel Prize in Literature influenced the rise of the postmodern novel. Pamuk, a novelist who has well-read his time with his multilayered and content-rich novels, has balanced the universal with the practical, the general with the specific, the historical with the fictional, and has mastered the art of all levels of society, exploring their past and present from different perspectives. In "Benim Adım Kırmızı / My Name is Red," a multilayered novel with multiple perspectives and multiple narrators, Orhan Pamuk explores the artistic understanding of the East and West from different perspectives. This study examines the rise of the contemporary Turkish novel from the modern to the postmodern, specifically through the lens of Orhan Pamuk's "Benim Adım Kırmızı."

**Key words**: Modern, Postmodern, Turkish novel, Orhan Pamuk, Benim Adım Kırmızı

## Giriş

1939 Tanzimat fermanıyla Batıya kapılarını açan Türk edebiyatında özde ve biçimde yenilikler olmuş, yeni edebi türler bizim edebiyat dünyamız girmiştir. Türk edebiyat tarihinde oldukça yeni edebi türlerden biri olan roman, Tanzimat'la birlikte Batı'ya açılmasın sonucunda ortaya çıkmış bir türdür. Anlatı esasına dayanan ilk Türk romanları Batı romanlarının

çevirilerinin benzerlerini yazma çabasının sonunda yazılmıştır. İlk çeviri ve telif romanların yayınlandığı 1860-1870'li yıllar Türk edebiyat tarihi bakımından oldukça önemlidir. Toplumda büyük kabul gören romanlar günlük ve haftalık gazetelerde tefrika edildiği gibi kitap olarak basılıp elden ele dolaştırılarak okunmuş ve okutulmuştur. Türk sosyal ve edebi hayatında etkili olan bu romanlar daha çok romantizm etkisiyle yazılmış romanlardır.

Türk hikâye ve romancıları bizde roman türü olmadığından Batı dünyasından okudukları romanları çevirerek Türkçe yayınlamaya başlamışlardır. Çok geçmeden kendileri de Batılı romanlara benzer telif romanlar yazıp yayınlarlar. Tanzimat döneminde toplumda yaşanan yenilikler veya batılı yaşantı biçimleri ve farklı düşünceler bu romanların konusu oldu. Alafrangalaşma diye kısaca ifade edilen bu değişimler ve gelişmeler, toplumda Alafranga tiplerin görülmesine yol açtı. Çok geçmeden bu tipler romanlarda da en çok ele alınan tipler oldular. Modernleşme adı altında Batılılaşma ya da Batıya öykünme, Batı taklitçiliği ve bunun eleştirisi hikaye ve romanlarda en çok işlenen temalar oldu.

## 2. Modern Türk Romanı

Ahmet Mithat'ın Felatun Bey Rakım Efendi romanında bu yeni tiple Alaturka tip mukayese edilir bilindiği gibi ve Bu eserde Alaturka tip olarak ele alınan Rakım Efendi öne çıkarılır, övülür. Kendi kendini yetiştiren Rakım Efendi evleneceği kızı da kendisi yetiştirmiştir. Felatun Bey ise yanlış Batılılaşmanın bir örneği olarak eserde yerini alır. Alfrangalşamanın, yanlış batılılaşmanın tipik örneği olarak döneminin sosyolojisini yansıtır. Bu Namık Kemal'in İntibahında Ali Bey ve etrafında ele alınan kişilerin tipik örneği olarak görülür. Araba Sevdası romanında görülen Bihruz da bu tipin bir örneğidir. Bunlar romanlarda bahsi geçen çevrelerde, eğlence yerlerinde, balo salonlarında görülen tipler olduğu kadar kalemlerde, nazırlıklarda görülen resmi kimlikli kişilerdir. Ali Bey, Bihruz Tanzimat döneminin kalem efendileridir aynı zamanda. Kalemde çalışıyor gözükürler ancak bir iki kere kaleme uğrarlar, o kadar. Bu da o yıllarda devlet dairesinin iç yüzünün görülmesi anlamında dikkatlere sunulmaktadır.

Benzer temalar ve kişiler Tanzimat'ın İkinci Döneminde Bihruz ve Celal tipleriyle ele alınmıştır. Bihruz görmekten ziyade görünmek isteyen bir tip olarak karşımız çıkarken Sergüzeştin Celali, âşık olan fakat aşkına

sahip çıkamayacak kadar ailenin/annenin etkisinde olan Batıda resim öğrenmiş biridir. Dilbere aşıktır ancak aşkının arkasında duramaz. Sevdiği esircilere satılıp Kahire'ye götürüldüğünde hastalanır kısa zamanda da ölür. Sevdiği Dilber de esir olarak satıldığı Kahire'de çaresizlikten Nil nehrine atlayarak canına kıyar. Bu romanda da anne baskısı, toplumsal baskı ön plandadır.

Servet-i Fünûn dönemi olarak adlandırdığımız 1896-1901-1908 arası dönemde Halit Ziya Mehmet Rauf, Safveti Ziya ve Hüseyin Cahit gibi romancılar yeni dönemin gelişen yeni anlayışını ve yeni insan tiplerini ele alırlar. Bu dönemde görülenler birinci dönemden çok da farklı değildir. Batılı yaşantı biçimi eserlerde görüldüğü gibi dejenere olmuş, batılı tipler eserlerde boy göstermiştir. Halit Ziya'nın Memnu Aşk romanda gördüğümüz Behlül, Mehmet Rauf'un Eylül romanında Necip Safveti Ziyanın Salon Köşelerinde romanında Şekip bu tiplerin en önde gelenleridir.

Topluma, toplumun değer yargılarına yabancılaşma bu tipler üzerinden ele alınır. Halit Ziya romancıların sosyal hayat üzerinde çok etkili olduğuna inanmaktadır. Bir yazısında "Azizim hayatı romanlar kurar" demekten kendisini alamaz. Romanın hayatı yansıttığına inanan realistlerin ileri bir aşaması olan bu düşüncenin gerçekliği çok açıktır. Toplumda bir iki örneği görülen veya Batı eserlerinde görülen örnek kişiler/tipler eserler vasıtasıyla toplumda yaygınlaşmaktadır.

Berna Mora'nın dediği gibi Türk romanının uzun yıllar sürüp giden temel sorunsalı Batılılaşma sorunsalıdır. Romanlarda önce Batılılaşma sorunu ele alınırken sonraları Batılılaşmayı yanlış anlayanların toplumda yarattığı bozulmalar, değişmeler ve yeni yaşam tarzları ve yeni (Alafranga) insan tipleri ve onların davranışları ele alınıp işlenmiştir.

Servet-i Fünun'da görülen değişimler ve gelişmeler II. Meşrutiyet döneminde de sürerek toplumsal çözülme, ailelerin parçalanması, yanlış yollara sapma vb. temalar romanlarda görülmeye başlanmıştır. Modernizmin egemen olduğu hatta zirveye tırmandığı bu yıllarda toplumda ve ailede görülen çözülmeler, Yakup Kadrinin *Kiralı Konak* ve Reşat Nuri'nin *Yaprak Dökümü* romanlarında görülmeye başlanır. Her iki yazar da toplumsal değişime ayak uyduramayan ailelerin nasıl savrulup dağıldığını ele almışlardır. *Kiralık Konakta* Seniha ve babası Servet Bey, *Yaprak Dökümü*'nde Ferhunde ve kocası bu çözülmenin görünür yüzleri olmuştur.

Benzer tipler ve benzer çözülmeler Peyami Safa romanlarında görülür. Özellikle *Fatih Harbiye* romanında bu çözülmenin fertlerde olduğu gibi toplumda da görünürlüğü üzerinde durulur. Romanın adını teşkil eden Fatih, muhafazakar kesimin, Doğulu ve yerli insanların temsili mekanı olarak ele alınırken Harbiye, Batı tarzı yaşantının, özentinin, değişimin ve felaketin timsali mekan olarak ele alınmaktadır. Kişiler bağlamında meseleye bakacak olursak bir yanda Şinasi diğer yanda Macit dikkatlere sunulur. Bu ikisi arasında ve aynı zamanda Fatih ve Harbiye gibi iki semt arasında sıkışıp kalan Neriman üzerinden mesele ele alınmaktadır.

Peyami Safa sonuç odaklı bir yazar olsa gerek kendisine göre sonunda Neriman'a doğru yolu buldurur. Neriman, gönlü Harbiye'de eğlencede, Batıda ve yenide olduğu halde başına geleceklerden korktuğu için Fatih'e, Şinasi'ye ve yerli olana döner. Bu dönüş aslında bir korkunun ve aczin neticesi olarak gerçekleşir. Neriman'da bir aydınlanmadan ve bilinçlenmeden söz edilemez.

Şinasi ve Faiz Bey her ne kadar geleneğe bağlı kişiler olarak kendilerine göre Doğuyu ve doğruyu temsil etseler de Neriman üzerinde yeterince etkili olamamışlardır. Dolayısıyla Neriman'ın geri dönüşü bir aydınlanmayı değil bir çaresizliği ortaya koymaktadır. Romanda sözü edilen bir Rus kızının trajik öyküsü tam da bunun için girmiştir romana. Yazar, Neriman'la birlikte okuyuculara "sizin de sonunuz böyle olabilir" diye bir mesaj vermek istemiştir.

### 3. Modernist Türk Romanı

Batıda özellikle İngiltere'de 1910'lu yıllarda yeni bir roman anlayışı görülür: Modernist roman. Virgine Woolf, James Joyce, Faulkner gibi romancılar Modernist romanın ilk örneklerini vererek dünya roman tarihinde yeni bir çığır açmışlardır. Bu yazarlar 1930'lu yıllarda zirveye çıkan Modernist romanın yaratıcıları ve ilk usta yazarlarıdır ve bunlar Modernist romanın ilk kült eserlerini vermişlerdir.

Kafka'yı bu yeni roman anlayışından ayrı tutanlar olduğu halde bireyin bunalımını, yalnızlığını iletişimsizliğini ele alması bakımından ele alındığında çağdaşlarından çok da ayrı değildir. Bilindiği gibi *Dönüşüm* adlı gerçeküstücü bir romanıyla geleneksel modern romana başkaldırı sayılabilecek roman örneğini yazar. Bu roman bireyin bunalımını, yalnızlığını Gragorsamsa'nın böceğe dönüşme metaforuyla ele almaktadır. Bir insan böceğe dönüşür mü? Bu romanı nasıl okumalı?

Grogersamsa'yı ele aldığımızda şehirlerde binlerce kendisini böcek gibi kısılmış, değersiz hisseden neredeyse milyonlarca insan vardır. Bu romanda bunalan, kendini değersiz hisseden insanın kendisin böcek gibi hissetmesi gerçek olarak sunularak 19.yüzyılın roman anlayışına aykırı bir durum yaratılmıştır. Bunun üzerinde duran bir çok edebiyat bilimcisi bunun bir gerçek olmasından ziyade metaforik olabileceği üzerinde durmaktadırlar.

Gerçek nedir? Görülen mi hissedilen mi? Modernist romancının okuyucuya duyurmak istediği aslında bu sorunun yanıtıdır. Gerçek görülen mi, duyulan mı yoksa hissedilen midir? Duyulan ve görülen fiziki olarak saptanabildiği halde hissedileni anlayabilmek o kadar kolay değildir. Bu nedenle olsa gerek ki yazar bu hissi adeta somutlaştırarak göstermek istemiştir. Bugün bu romanı okurken buna benzer değerlendirmelerde bulunulması gerekmektedir. Bu roman gerçek olarak algılanır ve gerçek olarak ele alınır öyle kabul edilirse sıkıntılı bir durum ortaya çıkar. Ancak kendine, aileye ve topluma yabancılaşan bir insanın, Gragorsamsa'nın kendisini bir böcek olarak hissetmesi bağlamında okunacak olunursa çok daha anlamlı olacaktır. O zaman okuyucu onunla empati kurabilecek ve onu daha iyi anlayacaktır..

Türk edebiyatında bu tür romanlara benzer ilk örnekler 1930'lu 1940'lı hatta 1950'li yıllarda r görülmeye başlanmıştır. Şu romancılar Türk edebiyatında Modernist romanın hazırlayıcıları ve öncüleri olarak dikkat çekerler: Sebahattin Ali, Yusuf Atılgan, Peyami Safa, Addülhak Şinasi Hisar ve Ahmet Hamdi Tanpınar.

Türk edebiyat tarihinde varoluşçu olarak kabul edilen Sabahattin Ali, Yusuf Atılgan, Peyami Safa, Addülhak Şinasi Hisar ve Ahmet Hamdi Tanpınar bireyi romanın merkezine alarak, bireyin kendisine ve toplumuna yabancılaşma ve yalnızlaşma gibi sıkıntılarını tema olarak işlemektedir. Bu romanlar zaman, mekan ve kişiler bağlamında birçok yönden Modernist romanlara yakındırlar. Bu nedenle bu romancılar modernist romanın hazırlayıcıları ve öncüleri olarak görülebilir. 1933'te Peyami Safa *Bir Tereddüdün Romanı* ve sonrasında özellikle olgunluk döneminde yazdığı *Yalnızız, Biz İnsanlar* ve *Matmazel Noralya'nın Koltuğu* gibi romanlarda modernist romanın birçok özelliğine yer vermiştir.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur* romanı Berna Moran'ın ifadesiyle "Bir Huzursuzluğun Romanı" olarak dikkat çekmektedir. Bu huzursuzluğun

gerçek nedenleri hemen anlaşılacak ve hemen bulunacak türden değildir. Bireyin toplumuna, milletine, çevresine ve kendisine yabancılaşmasını, iletişimsizliğini ele almaktadır. Romancı bu saydıklarımızı her ne kadar Suat özelinde ele alsa da ne Mümtaz ne İhsan ne de Nuran mutlu değildirler. Hepsinde bir huzursuzluk vardır. Bu huzursuzluğun bazen belli bir nedeni olsa da çoğu zaman belli bir nedene dayanmaz.

Bazı edebiyat bilimcileri Attila İlhan'ın 1953'te yayınlanan *Sokaktaki Adam* romanını bazıları ise Oğuz Atay'ın 1972'de yayınlanan *Tutunamayanlar* romanını Modernist romanın ilk örneği saymaktadırlar. Yıldız Ecevit'e göre Modernist romanın kült eseri Oğuz Atay *Tutunamayanla*r romanıdır. *Tutunamayanlar* adından başlayarak ele aldığı insanlar, temalar, çevre, zaman ve mekan algısı bağlamında modernist romanın bütün özelliklerini taşıyan bir romandır. *Tutunamayanlar* gerek biçim ve içerik ve gerekse anlatım teknikleri bakımından Modernist Türk romanında kült olmuş bir eserdir ve hâlâ aşılabilmiş değildir. Kavşakta yer aldığından ve bir dönemi 60'lı 70'li yılları yansıttığından artık aşılması tarihsel olarak mümkün değildir. Edebiyat tarihi bağlamında o zamanın en önde gelen ve en önemli eseri olarak Türk modernist roman tarihinde yerini almıştır. Sonrasında Adalet Ağaoğlu oldukça başarılı modernist roman örnekleri vermiştir.

Bu bölümün sonucu olarak diyebiliriz ki modernist romanla birlikte Türk romanında şu değişimler görülmektedir:

1.Biçimsel değişimler

2.Tematik (içerik) değişimler

3.Anlatım ve Anlatım tekniklerinin değişimi/gelişimi

4. Karakter/kahraman ve antikahramanın kendini ifade olanaklarının sunumu

5. Zaman ve mekân algısının farklılaşması

6.Dil ve anlatım/üslup bakımından değişimler

**4. Postmodern Türk Romanı**

Oğuz Atay'ın Modernist romanın kült eseri sayılan *Tutunamayanlar* romanında bazı postmodern roman özelliklerine rastlanmakla beraber Postmodern roman 1990'lı yıllarda görülmeye başlanmıştır. Oğuz Atayın ikinci romanı *Bir Bilim Adamının Romanı* postmodern roman örneği

olarak dikkat çekmektedir. Modernist romanla postmodern roman kavşağında yer alan Oğuz Atay, modernist ve postmodernist romanın ilklerini vermiş bir romancımızdır. Yazarın ölümüyle yarım kalmış *Eylembilim* adlı romanı ölümünden sonra yayınlanmıştır. Bu roman yazarın artık tamamen postmodern romana yöneldiğini göstermektedir.

Oğuz Atay'dan sonra Postmodern romanın birçok başarılı örneği verilmiştir. Bu romancılara şunlardır: Orhan Pamuk, Alev Alatlı, Buket Uzuner, İhsan Oktay Anar, Zülfü Livaneli, Hıfzı Topuz, Ayşe Kulin vb. gibi.

Dünyada 1930'lu yıllarda etkili olan Postmodernizm, Türk sanat dünyasında 1990'lı yıllarda etkili olmaya başlamıştır. İlk emareleri mimaride ve edebi eserlerde görülen Postmodernizm 2000'li yıllarda hemen hemen her alanda görünür olmuştur. Postmodernizmin getirdiği yeni anlatım ve roman teknikleriyle Postmodernizmin çoğulcu ve eklektik yaklaşımı romanlarda birçok değişiklikler meydana getirmiştir. Çağdaş romanlarda görülen içerik, biçim, kurgu ve anlatım teknikleri gibi farklılık yeni bir roman anlayışına işaret etmektedir: *Postmodern roman.*

Şüphesiz Postmodern roman anlayışı Türk romanına büyük açılımlar getirmiştir. Bu açılımların başında temadaki genişleme ve derinleşme kadar çok kültürlülük, çoklu eğilimler de önemli faktör olarak karşımız çıkmaktadır. Bu romanların en dikkat çeken özelliği geniş bir alanda, oldukça farklı temaların farklı üsluplarla ele alınmasıdır. Bu bağlamda Türk romanı çok daha iyi konuma gelmiştir.

Orhan Pamuk 2006 yılında Nobel ödülü alarak edebiyatımızın özellikle romanımızı taçlandırmıştır. Bazılarının bu ödülü siyasi nedenlerle aldığı yolundaki iddiaları söz konusudur. Bunun çok ayrıntısına girmeden şu kadarını söylemeliyiz ki Nobel ödülü Orhan Pamuk'tan kat kat fazlasını söyleyenlere verilmeyip de Orhan Pamuk'a verilmesi tesadüfi ve siyasi değildir. Çünkü Orhan Pamuk iyi bir romancıdır ve romanları 69'dan fazla dile çevrilerek dünyada en çok okunan yazarlar sıralamasında en ön sıralardadır.

Modernist romanda görülen değişikliklere ilave olarak Postmodern romanlarda şu değişiklikler görülmektedir:

1.Anlatım ve Anlatım tekniklerinin değişimi/gelişimi

2.Anlatıcıların çoğalması/ Çoklu anlatıcı

3.Zaman ve mekân algısının farklılaşması

4.Çoklu kişiler ve çoklu bakış açısının gelişimi

5.Çok kültürlülük çok kutupluluk ekseninde gelişmeler/değişmeler

6.Dil ve anlatım ve üslup bağlamında değişimler

7.Gelenekle modernin etkileşimi veya harmanlanması

8.Çoklu kişiler ve çoklu bakış açısının gelişimi

9.Karakter/kahraman ve anti-kahramanın kendini ifade olanaklarının sunumu

## 5. Orhan Pamuk'un *Benim Adım Kırmızı* Romanında Postmodern Ögeler

Orhan Pamuk'un *Benim Adım Kırmızı* adlı roman, ilk olarak 1998 yılında yayınlanmış, çeşitli yayınevleri tarafından defalarca basılmış; çeşitli dillere çevrilmiş, pek çok ödüle layık görülmüş bir eserdir. 16.yy Osmanlı döneminde, nakkaşlar arasında işlenen bir cinayetin araştırılması esnasında gelişen olaylar ve olayların içinde yaşanan tutkulu bir aşk hikâyesi üzerine kurgulanan romanda resim, mimari gibi sanatlar üzerine görüş ve düşünceler de yer almaktadır.

Benim Adım Kırmızı Postmodern romanın taşıdığı bütün özellikleri taşımaktadır. Orhan Pamuk'un diğer romanlarında da görüldüğü üzere bu roman biçimsel, içerik, kurgu ve dil ve anlatım bağlamında Postmodern romanın neredeyse bütün özelliklerini taşımaktadır.

Orhan Pamuk'un tarihi geleneklerle kendi hayatından taşıdığı izlerle harmanladığı *Benim Adım Kırmızı* romanı Pamuk'un tarihi eserlere ve resme duyduğu ilgiyi gözler önüne sermektedir. 1998 yılında yayımlanan romanda birçok postmodern anlatım tekniğini kullanan yazar gerek konusu, gerek kurgulanış biçimi, gerek kullandığı tekniklerin çeşitliliği ve gerekse yapısı bakımından postmodern romanın pek çok özelliğine yer vermektedir.

### 5.1. Anlatıcılar ve Anlatım Açısı

Orhan Pamuk'un 59 bölümden oluşan ve her bölümün kendi anlatıcısıyla bütünleşerek okuyucuyu masalsı bir polisiye-aşk macerasının içerisine sürükleyen *Benim Adım Kırmızı* adlı romanı, postmodern teknikle yazılmış bir tarihî romandır. At, ağaç, para, ölüm, şeytan gibi insan dışı

varlık veya kavramların da anlatıcı olarak yer aldığı; toplam 20 ayrı anlatıcının çeşitli itiraf, itiraz ve izahlarının belirli bir mantığa göre yerleştirildiği *Benim Adım Kırmızı*, Orhan Pamuk'un, klasik kültürü ve bu kültürün insan, Allah, tabiat ve sanat karşısındaki konum ve tutumunu sorguladığı romanıdır.

Elli dokuz bölüm olan romanın hemen hemen her bölümünde farklı anlatıcı vardır. Her bölümün başında bölüm kimin ağzından nasıl anlatıldığı ifade edilmektedir. Romanda birinci tekil kişi anlatımı kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle romanda herkes veya her şey kendi hikayesini kendi bakış açısından kendince anlatmıştır. Romanda ölüler, kuklalar, resimler, para, renk gibi cansız nesneler ve şeytan gibi soyut varlıklar anlatıcı olarak boy göstermekte ve kendi hikayesini anlatmaktadır. Bu tavır romanın en demokratik, tarafsız tavrı olduğu kadar oldukça da ilginç yanını oluşturmaktadır.

Nekrofili (ölü anlatıcı) anlatıcıyla çektiği açılar, kaygılar ve katilini merak duygusu dile getirilirken cinayet saatinde orada içkimse olmadığından biz cinayetin nasıl gerçekleştiğini onun anlatışından anlıyoruz. Maktul arkası dönük olduğu için katilin kim olduğunu göremediğini söyleyerek katilin kim olduğu yolundaki merakı diri tutuyor. Bu merak romanın sonuna kadar sürdürülerek merak olgusu zirveye taşınmaktadır. "Bana katil diyecekler" bölümünde katil cinayeti nasıl işlediğini anlatıyor ama kimliğini gizliyor. Bu anlatılanlardan okuyucu cinayet olayının nasıl olduğunu biliyor ancak katil gizli kalıyor. Bu anlatım stratejisiyle okuyucu kendini olayın içinde buluyor ancak katilin kim olduğunu bir türlü kestiremiyor. Böylelikle yazar okuyucunun merak duygusundan yararlanarak gerilimi zirveye taşımakta neredeyse eserin sonuna kadar bu merakı diri tutabilmektedir.

Romanın en ilginç yanlarından biri ele aldığımız bu cinayet olayında olduğu gibi yaşanan bir olay, olayın taraflarının bakış açılarıyla ve kendi anlatımlarıyla verilmesidir. Kelebek, Zeytin, Osman, Kara, Enişte ve Şeküre gibi kişiler yaşadıkları olayları aynı olay olsa bile kendi bakış açılarından anlatıyorlar. Okuyucuya bu meseleye/olaya bir de onun gözünden ve anlatımından bakalım mesajı verilmektedir. Böylelikle son zamanlarda sosyal hayatta yükselen değer olarak görülen "empati" öne çıkarılmakta ve romanla bunun bir örneği verilmiş olmaktadır.

Söz gelimi Şeküre ile Kara'nın kendini asan bir Yahudi'nin evinde buluşma anları Şeküre'nin bölümünde onun bakış açısı ve düşünceleri ile

anlatılırken, Kara'nın bölümünde Kara'nın bakış açısı ile aynı olay aynı buluşma anlatılmaktadır. Yaşanan bir hadiseyi taraflar kendi bakış/görüş ve aktarım açılarından görüp öylece aktarılmaktadır. Her iki tarafın bakışına tanık olan u anlatım tekniği postmodern romanı ilginç kılmaktadır.

Romanda herkes kendi hikayesini ya doğrudan doğruya kendi anlatımıyla ya da Kuklacının aktarmasıyla anlatmaktadır. Bu nedenle romanın genelinde çoğulcu bir bakış açısı ve anlatıcı mevcuttur. Anlatıcının araya girmesi olay ile okurun arasında bir mesafe oluşturmaktadır. Romanda, anlatıcı ile okur arasında sohbet havası özelliği taşıyan yerlere sık sık rastlanmaktadır.

### 5.2. Olay Örgüsü

Olaylar, 16.yüzyılda Osmanlı döneminde, nakkaşlar arasında işlenen bir cinayetle başlar. Enişte Bey, padişah tarafından bir kitap hazırlamakla görevlendirilir. Bu kitap resim ve nakışlarla süslenecek, resimlerin hikâyeleriyle bütünleşerek bir sanat eseri olarak ortaya çıkacaktır. Enişte Bey, baş ustalarıyla anlaşarak çalışmalara başlar. Nakkaşlardan biri olan Zarif Efendi, bir gece gizemli bir biçimde öldürülür.

Enişte Bey'in kızı Şeküre'nin kocası savaşa gitmiş ve dört yıldır geri dönmemiştir. Şeküre'nin kayınbiraderi Hasan ona âşıktır. Kayınpederinin yanında sıkıntılı günler geçiren Şeküre, çocuklarıyla birlikte babasının evine taşınır.

Romanın kahramanlarından Kara, Anadolu'nun değişik yerlerinde devlet kurumlarında çalışmış, kitaplar hazırlamış, resimle uğraşmış biridir. Şeküre'ye olan aşkını zamansız açıkladığı için Enişte Bey tarafından evden kovulmuş on iki yıl sonra geri çağrılmıştır. Çağırılış nedeni hazırlanan kitaptaki resimlerin hikâyelerini yazmak ve Zarif Efendi'nin ölümüyle ilgili araştırma yapmaktır.

Kara, İstanbul'a gelince yıllardır hayalini kurduğu eski aşkına yeniden kavuşmak ister. Şeküre ise Enişte Bey'in evinde kitapla ilgili çalışma yapılırken onu gizlice izlemektedir. Ester adındaki bohçacı kadın sayesinde haberleşirler. Ancak Şeküre'nin bu ilişkiyle ilgili tereddütleri vardır. Enişte Bey, nakkaşlık sanatına âşık biridir. Yeni kitabı da Frenk usulü tekniklerle oluşturmak istemektedir. Ancak bu konuda baş nakkaş

Üstat Osman ile anlaşamamaktadır. Üstat Osman, geleneksel kurallara bağlı biridir.

Dört ayrı nakkaş kitapta yer alacak resimler için ayrı ayrı çalışmaktadır. Her biri farklı yetenekte ve her biri farklı konuda kendini yetiştirmiş bu dört nakkaşın isimleri Zarif, Kelebek, Leylek ve Zeytin'dir. Bu isimler onlara Üstat Osman tarafından yeteneklerine göre verilmiştir.

Bunlardan Zarif, eski usullere bağlı dindar biridir. Bir gün, bir resmin içinde küfür olduğunu düşündüğü bir portre görür. Eve giderken tanıdığı biriyle karşılaşır ve bu konudaki düşüncelerini anlatır. Bu kişi tarafında karanlık bir yerde öldürülür.

Kara, Enişte Bey'in evine devamlı gelir gider olmuştur. Enişte Bey'in de Kara hakkındaki düşünceleri değişmiştir. Bohçacı Ester'in haber getirip götürmesi sayesinde Kara ile Şeküre arasındaki aşk yeniden canlanır. Kara ile Şeküre bir gün komşusunun terk edilmiş evinde buluşur. Bu sırada evde olan Enişte Bey'in evine Zarif Efendi'nin katili gelmiştir. Aralarında geçen tartışma sonucu Enişte Bey, katil tarafından öldürülür. Nakkaşlardan biri olan katil son resmi yanına alarak gider. Eve dönen Şeküre, babasının ölüsüyle karşılaşır. Ancak bundan kimseye bahsetmez. Bohçacı kadınla Kara'ya haber gönderir.

Kara, birkaç yalancı şahitle kadıya gider. Kadıyı, Şeküre'nin kocasının öldüğüne inandırır ve boş olmasını sağlar. Aynı akşam Kara ile Şeküre evlenirler. Ertesi gün Enişte Bey'in eceliyle öldüğünü söylerler. Bunu duyan kayınbirader gece yarısı kapıya dayanarak gerçeği bildiğini Kara ile Şeküre'nin birlikte Enişte Bey'i öldürdüğünü ve bunu kadıya anlatacağını söyler. Kara, çareyi durumu saraya anlatmakta bulur. Padişah, Üstat Osman'ı yanına çağırarak durumun aydınlatılmasını ister. Katilin bulunması için üç gün süre tanır.

Şeküre, yalnız kalmaktan korktuğu için kayınpederinin evine gider. Kara, saraydan çıktıktan sonra Şeküre'nin yanına gider ve birlikte eve dönerler. Kara, aynı gece kaybolan son resmi ve katili bulmak için sırayla nakkaşların evlerine gider. Ancak kaybolan resmi bulamaz. Birlikte Zeytin'in evine giderler ama onu evde bulamazlar. Oradan Zeytin'in sürekli gittiği tekkeye giderler. Zeytin oradadır. Önce sohbet ederler sonra Zeytin'i itirafa zorlarlar. Zeytin, Zarif'i ve Enişte Bey'i öldürdüğünü kabul eder. Ardından nakkaşların boş bulunmasından faydalanarak Kara'nın belindeki hançeri alarak onu yaralar ve oradan kaçar.

Zeytin, yolda tesadüfen Şeküre'nin kayınbiraderi Hasan ile karşılaşır. Hasan, Zeytin'in elinde Kara'dan aldığı hançeri görür. Hançer Hasan'a aittir. Tereddüt etmeden Zeytin'i öldürür. Sabah, Şeküre Kara'yı yaralı olarak bulur. Yaraları iyileşen Kara ile Şeküre geri kalan hayatlarını birlikte geçirirler. Kayınbirader Hasan, şehri terk eder ve bir daha görülmez. Padişahın istediği kitap bitirilemez. Çünkü yeni gelen padişah resme önem veren biri değildir.

### 5.3. Romanın Şahıs Kadrosu/ Kişiler

*Enişte Bey, y*aşlı ve tecrübeli bir nakkaştır. Padişahın isteği üzerine Batı tarzı resimli bir kitap hazırlama işini üstlenir. Olaylar da bu kitabın hazırlanması üzerine gelişir. Enişte Efendi, Batı tarzı sanata hayranlık duyan ve yeniliklerden yana olan bir sanatçıdır.

*Kara,* Enişte Efendi'nin yeğeni, Şeküre'nin çocukluk aşkıdır. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde çalışmış 12 yıl İstanbul dışında yaşamıştır. Devlet kurumlarında kâtiplik yapmış, kitaplar hazırlamış, resim sanatıyla uğraşmıştır. Enişte Bey tarafından yapılan çağrı üzerine kitap hazırlamaya yardımcı olmak için tekrar İstanbul'a gelir. Kara'nın diğer bir görevi de öldürülen nakkaşlardan Zarif Efendi'nin katilini bulmaktır.

*Şeküre,* Enişte Bey'in kızıdır. Kocası savaşa gitmiş ve bir daha dönmemiş iki çocuklu güzel bir kadındır. Kara'nın çocukluk aşkıdır.

*Üstat Osman,* baş nakkaştır. Eski geleneksel değerlere sıkı sıkıya bağlı bir sanatçıdır.

*Ester,* herkesin hor gördüğü, sadece işini görmek için kullandığı, Yahudi bohçacı kadındır. Sevgililer arasında haberleşmeyi sağlayan kişidir. Geçimini kurnazlığıyla sağlamaktadır.

*Zarif,* Nakkaşhanenin en önemli nakkaşlarından biridir. Geleneksel kurallara bağlı, dindar biridir. Tezhip ustasıdır. Romanda olaylar onun öldürülmesiyle başlıyor.

*Kelebek,* Nakkaşhanenin önemli nakkaşlarından bir diğeridir.

*Zeytin,* sanatına âşık bir nakkaştır. Kararsız ve düzensiz olduğu için üstat Osman tarafından yeteneksiz olduğu düşünülüyor.

*Leylek,* Nakkaşhanenin bir başka önemli nakkaşıdır. Diğerlerini küçümseyen kendini beğenmiş bir kişiliği vardır.

*Erzurumlu Nusret Hoca,* geleneklere sıkı sıkıya bağlı, sivri dilli, yeniliklere kapalı, Batı karşıtı düşünceleriyle tanınan biridir. Resim yapmanın ve Frenk usullerinden yararlanmanın şeytanın bir oyunu olduğuna inanan, bu tür resimlerin dine karşı olduğunu savunan biridir.

*Hasan,* Şeküre'nin kayınbiraderidir. Şeküre'ye âşık, gözü kara biridir. Şeküre'nin kocası savaştan dönmeyince ona karşı farklı duygular besler. Ancak bunun doğru olup olmadığından emin değildir.

*Roman kişilerini şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:*

1. Şark usulü benimseyip Garp usulü resme karşı çıkanlar,

2. Şark usulü resmi benimseyip Garp usulü resme ilgi duyanlar,

3. Kurmaca hayatın içinde bulunan meddah, hoca ve kahve halkı gibi olanlar,

4. Aile içindeki çatışmalar nedeni ile ortaya çıkanlar,

5. Kadın ve çocuklar,

6. Romanda belirli bir fonksiyonu olup hayat kazanmış nesneler veya manevi varlıklar.

### 5.4. Zaman

Olaylar, 1591 yılının soğuk ve karlı, dokuz kış gününde geçmektedir. Fakat romanın arka kapağında dokuz gün ibaresi yer almaktadır. Pamuk, aslında romanın on günde geçtiğini ama arka kapak sayfasına dokuz gün yazdığını belirtmiştir. Romanın yazar tarafından yazma zamanı 1994 yılıdır. Bu süre zarfından 1998 yılına kadar yapılan geniş araştırmalarla roman oluşturulmuş, 1998 yılında da ilk baskısı gerçekleştirilmiştir. Romanda olay zamanı kopuk izlenimi verse de bir başka karakterin bakış açısı ile olaylar kaldığı yerden kronolojik olarak devam eder. Eserde bunu geriye dönüşler, özetleme ve zaman daralması takip eder. Örnek verecek olursak romanın ikinci bölümünde Kara İstanbul'a geliş sebeplerini anlatırken ardından hemen İstanbul'u terk ettiği döneme geri döner. Ayrıca Osmanlı nakış geleneğinin en revaçta olduğu dönemlere baktığımızda 16. yüzyıl ve sonları olduğunu görmekteyiz. Mevsimin kış olduğunu ise kahramanların açıklamalarından anlamak mümkündür. Romanda olaylar on günde geçmesine rağmen romanın sonunda Şeküre zaman atlaması yaparak Kara ile yirmi altı yıl evli kaldıklarını, Kelebek'in ve Leylek'in akıbetlerini anlatır. Fakat olay zamanı on

gündür. Romanda zaman genişletilmiş ve yaşanılan anlar ayrıntısıyla anlatılmaya çalışılmıştır.

*Benim Adım Kırmızı* adlı roman, işlediği zaman kesiti bakımından tarihi romanlar içinde değerlendirilebilir. Yazarının tarihe yaklaşımı açısından ise postmodern bir tarihi romandır. Orhan Pamuk, postmodern anlayışla yazdığı *Benim Adım Kırmızı* adlı eserinde tarihte önemli bir yerleri olan ve yüzlerce yıl Osmanlı/İslam resminin bir safhasını oluşturan nakkaşların hayatını romanın bugünkü geldiği aşamada son tekniklerle anlatmıştır. Postmodern eserlerin çoğunda görülen tarihin ciddiyetini görmezden gelme, tarihle alay ederek oynamanın aksine tarihe verilmesi gereken önemi vermiştir.

*Benim Adım Kırmızı* tarihi gerçeklere bağlı kalarak kurgulanmış bir eserdir. Eserde yer alan kişilikleri oluştururken de yazar daha çok kurmaca kişiliklere öncelik vermiş, gerçek kişilerden çok tarihi gerçeklik üzerinde durarak kurmaca kişilerle hikayesini anlatmıştır.

Her tarihi eser yazarının bilgisi, ilgisi, dünya görüşü çerçevesinde tarihten izler taşır. Yazar bu yönlendirmeler ışığında tarihten bir seçme yapar ve bunu yine kendi görüşü ekseninde okuyucuya sunar. Bu yüzden tarihi romanlar tezli romanlardır. Bununla beraber *Benim Adım Kırmızı* adlı romanda okuyucu yazarın görüşünden ziyade masalsı bir metinle karşı karşıyadır. Yazarın amacının bazı gerçekleri kabul ettirmek değil, geçmişte kalmış bir geleneği okuyucuya hatırlatmak, 16. yüzyıl Osmanlı sanatçıları ile 21. yüzyıl okuyucusu arasında bir bağ kurmak olduğu söylenebilir.

Postmodern tarihi romanın çoğu özelliklerini bünyesinde taşıyan, yazarın kendi hayatından ve çevresindeki insanlardan da ilham alarak kurguladığı eser, başından sonuna kadar okunup bitirildiğinde, yazarın titizlikle ve derin bir araştırmayla hazırlanmış olduğu görülür.

Postmodern bir teknikle yazılan *Benim Adım Kırmızı*, konusunu tarihten alması nedeniyle yoğun bir metinlerarasılık taşıyan, parodi yöntemiyle kullandığı meddahlık ve pastiş örneği olarak taklit ettiği mesnevilerin üslubuyla gerek konusu gerekse biçimsel özellikleriyle son derece sağlam bir şekilde kurgulanmış bir romandır.

Deneysel bir yazar olan ve hemen her romanında farklı biçim denemeleri yapan, farklı türlerden romanlar kaleme alan Orhan Pamuk'un ele aldığı tarihsel dönem ve konu itibariyle tarihi roman

içerisinde değerlendirilen *Benim Adım Kırmızı*, tarihi gerçekliğe olan yaklaşımı açısından ise güncel meselelerin tarihi bir perspektif içerisine oturtularak postmodern tekniklerle anlatıldığı *postmodern tarihi* bir romandır.

### 5.5. Mekân

Olayların geçtiği mekân İstanbul'dur. İstanbul'un farklı semtlerinin isimleri romanda geçmektedir: Boğaziçi, Haliç, Çemberlitaş, Tavuk Pazarı, Esir Pazarı, Bahçekapı, Kazancılar Mahallesi, Yakutlar Mahallesi, Nalbantlar Çarşısı, Aksaray…gibi. Romanda sıkça karşılaşılan yerler; kahvehane, Yahudi'nin evi, İmam'ın evi, Enişte'nin evi, nakkaşhane ve saraydır.

Romanda; birbiriyle karşılıklı uzanmış ahşap evlerin arasında kalan dar sokaklardan, taş duvarlardan, pencereleri ahşap kaplı evlerden, yoksul evlerinden, zengin konaklarından, yüksek duvarların üzerinden sarkan cumbalardan söz edilir.

İstanbul şehrinin, romanda sayılan özellikleri şehrin 16.yüzyıl gerçekleriyle uyumlu görünmektedir. Yazar, romanda şehri sadece mimari özellikler açısından değil sosyal yaşama dair diğer özellikler açısından da anlatmaktadır. Romanda olayların geçtiği mekânları kapalı ve açık mekânlar olarak değerlendirmemiz mümkündür. Enişte Efendi'nin Yakutlar Mahallesindeki evi, nakkaşların evleri, nakkaşhane, Enderun'daki hazine odası, nakkaşların gittikleri kahvehane, terkedilmiş abdallar tekkesi... iç mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dış mekânlar ise yukarıda saymış olduğumuz yerler ve cenazelerin kaldırıldığı camilerdir. Olaylar genellikle iç mekânlarda cereyan eder. İç mekân olarak romanda mutfağın önemli bir yeri bulunmaktadır.

Sonuç olarak romandaki olaylar, çeşitli varlıkların kendi dilleriyle anlattıklarından bir bütün haline gelmektedir. Yazarın alışılmışın dışında bir anlatımı vardır. At, ağaç, para, ölüm, şeytan gibi insan dışı varlık ve kavramların da anlatıcı olarak yer aldığı toplam yirmi anlatıcının çeşitli itiraf, itiraz ve izahlarının belirli bir mantığa göre yerleştirildiği görülür. Romandaki isimlerin, tesadüfî ya da rastgele değil eserdeki konumlarına göre konulduğu anlaşılır.

### Kaynakça

Arslangörür, Ö. (2019). *Orhan Pamuk'un Romanlarında Sosyal Meseleler*

Balcı, M. (2019). *Orhan Pamuk Romanlarında Modern ve Postmodern Unsurların Mukayesesi* Orhan Pamuk'un '' Kar'' romanı.

Pamuk, O. (2020*), Babamın Bavulu*, Yapı Kredi Yayınları.

Pamuk, O. (2022), *Benim Adım Kırmızı*, Yapı Kredi Yayınları.

Tekşan, M. (2021), *Roman Teknikleri*, Paradigma Akademi.

# KAZAN TATARLARINDA *МУНЧА* (HAMAM) KÜLTÜRÜ

**Çulpan ZARİPOVA ÇETİN***

**Öz:** Hamamda yıkanarak vücudu temizliğe ve sıhhate kavuşturma, birçok halkın kadim geleneğidir. Tatarların yaşadıkları topraklar pınarlara, nehirlere ve göllere zengin olduğundan dolayı hayat veren su, halk tarafından kutsal kabul edilmiştir. Bu yüzden İdil Bulgar, Altın Orda, Kazan Hanlığı ve Tataristan devletlerinde hamam kültürünün yaygın olması hiç şaşırtmıyor. Tatar Türkçesinde *мунча* olarak adlandırılan ve sağlık açısından çok önemli olan hamam, halk geleneklerinin bir parçası haline gelmiştir: insanlar büyük olaylardan sonra, bayramların ve önemli geleneklerin arifesinde kendilerini mutlaka *мунча*'da yıkamaya başladı. Zorlu bir yolculuktan sonra bir misafiri *мунча*'ya davet etmek de misafirseverliğin mutlak koşulu oldu. Kazan Tatarları *мунча*'da yıkanmak için hazırlığı çok önceden görmeye başlar. Örneğin, mayıs ve haziran aylarında huş ve meşe ağaçlarının taze dallarını toplayıp onlara çeşitli şifalı bitkiler de ekleyerek vücuda hafifçe vurarak masaj yapma amaçlı süpürgeler hazırlanır. Daha sonra *мунча* temizlenir ve yıkanma esnasında gereken temizlik malzemeleri hazırlanır. Yıkanma sonrası *мунча*'dan eve geçince çay ziyafetine de büyük önem verilir. Ayrıca, Tatarlar, göç ettikleri ülkelerde de *мунча* inşa ederek hamam kültürünü yaşatmaya gayret ederler. Böylece, çok eskiden gelen düzen günümüzde de uygulanarak *мунча* kültürü kuşaktan kuşağa aktarılmaya devam etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kazan Tatarları, gelenek, kültür, hamam, *мунча*.

## MUNCHA (BATHHOUSE) CULTURE OF THE KAZAN TATARS

**Abstract:** Bathing in a bathhouse, finding purity and freshness of the body is an ancient tradition of many peoples. The Tatarstan land is a land of springs, rivers and lakes. Life-giving moisture was treated as a sacred thing. It is not surprising that it was in the Volga Bulgaria, the Kazan Khanate and Tatarstan that bathhouses became widespread. The word "bathhouse" in Tatar sounds like "muncha". The bathhouse also became part of folk traditions: people washed themselves on the eve of holidays

* Prof. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi, chulpancetin@gmail.com, ORCID 0000-0003-3440-9974

and important events, after big events. In Tatar etiquette, an invitation to visit was often associated with a joint visit to the bathhouse. Preparation for bathing begins in advance. For example, in May-June, fresh birch and oak branches are collected, and then, weaving medicinal herbs into them, they tie together brooms to massage themselves with them in the bath. The bath is cleaned, the floors are washed. Everything that is used to wash the head and body is also prepared in advance. In addition, tea drinking is also an important attribute of the bathhouse culture. Thus, the order of the culture of washing in the bathhouse remains the same as it was in ancient times. Moreover, the Tatars tried and continue to try to preserve the culture "muncha" by building baths in the countries where they emigrated. Thus, the bathhouse culture is passed on from generation to generation.

**Keywords:** Kazan Tatars, tradition, culture, bathhouse, muncha.

## Giriş

Arkeolojik, etnografik ve diğer araştırmaların sonuçlarına bakılırsa, hamam insanlık tarafından 2500 yıla yakın bir süre kullanılmaktadır. Rus araştırmacı İrina Kandrina'nın verdiği bilgiye göre, kadim kabileler bile ısının insan vücudu üzerindeki faydalı etkisinden haberdardı. Hamamla ilgili en eski yazılı kaynaklardan biri, Herodot (MÖ 484–425)'un *Tarih* eserinde (IV. Kitap "Melpomene", 74-75. bölümler) günümüz Ukrayna topraklarında yaşayan İskitlerin, üzerine kenevir tohumları atılan ısıtılmış taşlar konmuş bir çadırda yıkanma alışkanlığını anlatmasıdır:

> *"İskit topraklarında ketene çok benzeyen, ancak ondan daha kalın ve büyük olan kenevir yetişir. Bu kenevir tohumunu alan İskitler, keçe bir çadırın altına girip onu sıcak taşların üzerine atarlar. Bu, o kadar güçlü bir duman ve buhar üretir ki, hiçbir Yunan buhar banyosu böyle bir banyoyla kıyaslanamaz. İskitler, bu buharın tadını çıkarırken zevkten yüksek sesle çığlık atarlar. Bu buhar, suyla hiç yıkanmadıkları için onlar için bir banyo görevi görür. İskit kadınları selvi, sedir ve ladin ağaçlarının parçalarını kaba bir taşa sürtüp üzerine su eklerler. Ardından elde ettikleri hamuru vücutlarına ve yüzlerine sürerler. Bu, vücuda hoş bir koku verir ve sürülen tabaka ertesi gün yıkandığında ciltleri tertemiz ve parlak bir görünüm kazanır."* (URL-2).

Samaniler krallığında 10. yüzyılda yaşamış Arap gezgin ve yazar İbn-i Dasta (Ahmed İbn Rusta İsfahani) (912) da seyahatnamesinin Slavyanlarla ilgili bölümünde sıcak taşlarla ısıtılan sivri çatılı ilkel

sığınaklar gördüğünü yazar. İnsanlar, bu sığınaklarda sıcak taşların üzerine su döküp buhar oluşunca soyunurlarmış. Bahara kadar bütün aileler hamamın en eski örnekleri olarak kabul edilebilen bu tür yapılarda yaşardı (Ибн-Даста, 1869, s.33). İdil-Ural bölgesinde yaşayan Türk ve Fin-Ugor halkları için de hamam, diğer birçok halkta olduğu gibi kırsal kesimdeki yaşamın vazgeçilmez bir parçasıydı. Yaşam destek sisteminde vücut derisini temizleme ve fiziksel çalışmalardan sonra yorgunluğu giderme gibi çeşitli işlevler gören hamam, çeşitli ritüel ve gelenekler esnasında da kullanılmış, sağlığın korunması ile hastalıkların tedavisinde önemli rol oynamıştır (URL-3). Rus araştırmacı Buşkov, hamam kültürünün evrensel olduğunu şöyle anlatır: "Bu yıkanma yöntemini keşfeden ve sonra da bu deneyimi başkalarına aktaran tek bir halk olmamıştır. Burada her halk kendi hamam kültürünü kendi icat etmiştir." (URL-7).

Nehirlere, göllere ve pınarlara zengin coğrafyada yaşayan Kazan Tatarları için hayatın ta kendisi olan su, her devirde kutsal sayılmıştır. İdil Bulgar, Altın Orda ve Kazan Hanlığı devletlerinde olduğu kadar Tataristan'da da hamam kültürü önemini korumuş ve günümüzde de özel yer almaktadır. Tatar Türkçesinde *мунча* olarak telaffuz edilen hamam, çok eski dönemlerden itibaren hayat tarzı olmuş ve insanlar büyük olaylardan sonra, bayram ve önemli geleneklerin arifesinde mutlaka *мунча'*da yıkanmaya başlamıştır. Kazan Tatarları zorlu bir yolculuk yapan ve her ailede sevinçle beklenen misafiri de eskiden olduğu gibi günümüzde de yemek sonrası mutlaka *мунча'*ya gönderir. Çünkü bu mekân, sadece yıkanma değil, aynı zamanda dinlenme yeri olarak da algılanır.

**Araştırılma Durumu**

İdil-Ural bölgesinde yaşayan halkların hayatında ve somut ve soyut kültüründe önem kazanan *мунча*, çeşitli dönemlerde Rus, Avrupalı ve Tatar araştırmacılarında büyük ilgi uyandırmıştır. Örneğin, 18. yy. Rus bilim adamı, ansiklopedi yazarı, gezgin, doğa bilimci, sözlükbilimci, St. Petersburg'daki İmparatorluk Bilim ve Sanatlar Akademisi üyesi İvan İvanoviç Lepyohin, İdil bölgesinde yaşayan Çuvaş, Mordva ve Kazan Tatarlarını anlatırken şöyle yazar: "Hemen hemen herkesin haftada bir kez buhar banyosu yaptığı bir hamamı vardır." (Салмин, 2018, s.137). 19. yy. yaşayan diğer bir bilim adamı Alman asıllı tarihçi ve oryantalist, nümizmatikçi, arkeolog. St. Petersburg'daki İmparatorluk Bilimler Akademisi'nin Doğu edebiyatı dalındaki muhabir üyesi Vladimir Gustavovich Tizengauzen de Altın Orda tarihine ilişkin yazılar mecmuasında hamamları ve hijyenik işlevlerini sıralar (Сборник, 1941, s.241-242). Rus Sovyet etnograf, coğrafyacı, öğretmen, fiziki coğrafya profesörü, müze çalışanı, yerel tarihçi Nikolay İosifoviç Vorobyov "Материальная культура казанских татар (Опыт этнографического

исследования)" (Kazan Tatarlarının Somut Kültürü. Etnografik Araştırma Deneyimi) adlı araştırmasında (1930, s.81) hamamların Tatar yaşamındaki önemini, türlerini, yapımını vb. anlatır, "Казанские татары (Этнографические исследования материальной культуры дооктябрьского периода)" (Kazan Tatarları. Ekim Devrimi Öncesi Somut Kültürün Etnografik Araştırmaları) adlı hizmetinde (1953, s.212) ise Tatar hamamını, konumunu ve işlevlerini daha ayrıntılı olarak inceler. *"Татары Среднего Поволжья и Приуралья" (Orta Volga ve Ural Bölgeleri Tatarları)* adlı eserinde (1967, s.240) de hamamın Tatar Türklerinin yaşamındaki yeri, yapısal ve mekânsal özellikleri ile kim tarafından inşa edildiğini anlatır. Diğer Sovyet bilim adamları N.F. Kalinin ve A.P. Smirnov, İdil Bulgar yerleşimindeki hamamları incelerken Bulgar ve Altın Orda şehirlerinin en önemli özelliğini çok sayıda iyi donanımlı hamamlarda görürler (1946, s.26-32). S.M. Gilyazeddinov'un araştırmalarında (1987) da Selitrennoye yerleşiminde (Saray Batu) ve Vodyanskoye'de bulunan şehir hamamlarının halk sağlığı açısından faydalarına ilişkin bilgi bulmak mümkündür.

1990'lı yıllarda İdil-Ural bölgesinde yer alan hamamları G.M. Davletşin (1990) ve E.D. Zilivinskaya (1991) gibi bilim adamları araştırmaya devam eder. İdil Bulgar Türklerinin ve Kazan Tatarlarının hamam kültürüyle ilgili teferruatlı bilgi, etnografya uzmanı Ruslan Buşkov'un yazılarında da bulunur. Doktora tezini çay kültürü üzerine savunan bilim adamı, malzeme toplarken İdil Tatar Türklerinin hamama düşkün olduklarını da keşfeder. Tataristan, Mari Cumhuriyeti, Udmurtya ve Çuvaşistan'ın kırsal kesimlerine yapılan etnografik keşif gezileri sırasında köy hamamlarını ziyaret ederek o, bu kültürü tüm renkleriyle yaşar ve edinilen bilgi birikimini 1993'te "Баня по-Казански" (Kazan Tarzı Hamam) adlı popüler bilim kitabıyla somutlaştırır. Buşkov, bu kitapta Tataristan'da günümüze kadar sürdürülen hamam geleneği, hamam türleri ve hamamın sağlığa yararlı sırlarıyla birlikte bölgede hamamların ortaya çıkış tarihi üzerine kıymetli bilgi verir (1993, s.4) ve kitabın yayınlanmasıyla Tataristan'da bu alanda en yetkili uzman olarak tanılır.

Tatar hamamı, 2000'li yıllarda da araştırmacılarının ilgi odağı olmaya devam eder. Örneğin, "Татары" (Tatarlar) adlı kolektif monografi, Tatar hamamı ve burada yapılan bazı ritüeller hakkında bilgi içerir (2001, s.246-247). 2004 yılında İrina Alekseyevna Kandrina *"Баня в материальной и духовной культуре финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья" (İdil ve Ural Bölgelerindeki Fin-Ugor ve Türk Halklarının Somut ve Soyut Kültüründe Hamam)* adlı doktora tezi savunur (URL-3).

Türkiye'de Kazan Tatarlarında hamam kültürü üzerine yapılan araştırma henüz bulunmamaktadır. Sadece Eskişehir Kazan Tatarları Kültür ve Yardımlaşma Derneği tarafından 1992 yılında Eskişehir'de yayınlanan *Karahöyük* adlı kitapta Kazan Tatar kültürüne özgü *мунча* (hamam) ile ilgili genel bilgi verilmiştir.

**Bulgular**

*Мунча* Tarihçesi

Kazan Tatarlarının ataları İdil Bulgar Türklerine "su insanları" anlamına gelen ve Mari, Udmurt dillerinde hâlâ faal olan *cyac* (suas) sözünün kullanıldığı bilinir. Bulgar nakışının bir kısmı olan dalga süsü de su ile ilgilidir. Bulgar Türklerinin pınar açma ve kuyu kazma gelenekleri de suyu kutsal saydıklarını kanıtlar. İdil Bulgar devletini 922'de ziyaret eden Ahmed ibn-Fadlan (877-960), yerel halkın açık su kütlelerinde - nehirlerde ve göllerde- yıkandığını şöyle anlatır: "Erkekler, kadınlar nehre iner hep beraber çıplak yıkanırlar. Birbirlerinden kaçmazlar. Bununla beraber asla zina etmezler." (2017, s.33). Arap gezgin ve İslam misyoneri bu durumu Müslümanlar için uygunsuz ve yakışıksız bulur. Beden temizliğine büyük önem veren İslam dini, İdil Bulgar devletinde 922'de kabul edilir ve bu bölgede *мунча* kültürünün gelişmesini de kolaylaştırır. Çünkü günlük abdestle sık sık yıkanma, Tatar yaşamının önemli bir parçası olur. Soğuk havalarda İdil Bulgar Türkleri suyu evlerinde bir kazanda ısıtıp yıkanırken, daha sonraki dönemlerde yerin altına oyarak yapılan *мунча* benzeri bir yapıtta yıkanmaya başlar (URL-3).

Tarihe bakıldığında, İdil Bulgar devletinde ve Kazan Hanlığında zenginler için yapılan *мунча'*lar, Doğu Müslüman devletlerinin kültürü etkisinde mermer zeminleri ve yüksek tavanlarıyla gerçek mimari sanat şaheseri haline gelmiş ve daha çok Türkiye Türkleri için alışık hamamı andırmaktaydı. Bu tür hamamlar, genelde şehirlerde gelişmekteydi. Arkeoloji uzmanlarının verdiği bilgiye göre, günümüz Tataristan topraklarında İdil Bulgar devletinde oryantal tarzda inşa edilen ve halka benzersiz bir kamu kulübü hizmeti sunan *Ак пулат* (Beyaz Bina) ve *Кызыл пулат* (Kırmızı Bina) olmak üzere 14. yüzyıldan kalma beş tane kamu hamamının olduğu ortaya çıkarılmıştır. Araştırmacılara göre, *Кызыл пулат* şehrin ana hamamıydı. Çok kubbeli, oyma taş ve tuğladan yapılmış binanın iç kısmı, üç ana yapıdan oluşan bir enfilad şeklinde düzenlenmiştir: duvar boyunca oturacak yerler bulunan hamamın giriş kısmı; dört köşesinden kapalı bölmelerle ayrılmış dört oda ve su dolu büyük bir taş kâse şeklinde bir orta bölüm; bir de kazanlar ve soba yerleştirilmiş ayrı bir oda. Hamamın kubbesine aydınlatma amaçlı pencereler oyulmuş olup yapı yerden ısıtılıyor, su ve kanalizasyon için

kireçtaşından borular kullanılıyordu (Смирнов, 1951; Айдаров & Аксенова, 1983; Червонная, 1987; Бушков, 1993; URL-6). Fakat Buşkov'un belirttiği üzere, şehir kültürünün ürünü olan elit hamamlar ile sıradan halkın yıkandığı *мунча* yani köy hamamları arasında ayrım yapmak gerekir. Yukarıda anlatılan hamamlarda Bulgar soyluları yıkanma hariç satranç ve tavla oynar, ticaret anlaşmaları yapar ve siyasi meseleleri çözerlerdi. Sıradan insanlar ise gösterişten uzak bir şekilde yosunla kaplı, ağaç tomruklarından yapılan alçak *мунча*'larda yıkanırlardı. Ancak onlar için de hamam ziyareti hijyenik işlemlerle sınırlı kalmaz, birçok gelenekle ilişkilendirildiği kutsal aile mekanı olurdu (URL-7).

Kazan Hanlığına gelince, o dönemde de büyük lüks hamamlar vardı. Hamamın inşası, halkın gönlünü kazanmanın en iyi yolu olduğundan dolayı birçok han, saltanatına hamam inşasıyla başlardı. Uzmanlar, Kazan Hanlığı'nda kubbe biçiminde, yuvarlak cam pencereleri bulunan hamamların Bulgar ve Doğu geleneklerine göre inşa edildiğini yazar. Aynı İdil Bulgar devletinde olduğu gibi, beyaz ve siyah odalardan oluşan hamamlar, zeminden ısıtmalı olup yıkanma yeri olmanın yanı sıra sosyalleşmek ve güzel vakit geçirmek için harika bir kulüp görevini görürdü. Avrupa'da kilise baskısından dolayı hamamlar yasaklanıp halkın vebadan öldüğü bir dönemde Venediktli tüccar ve gezgin Marco Polo (1254-1324)'nun Moğollar tarafından fethedilen Rusya da dâhil olmak üzere Doğu'da gördüğü "binlerce hamam"dan çok etkilenmiş olması hiç şaşırtmıyor. 16. yüzyılda yazılan "Казанская история" (Kazan Tarihi) adlı eserde *Тагир мунчасы / Даирова баня* (Tahir / Dair Hamamı), Kazan kalesi surlarının altında bulunan en önemli yapıt olarak anılır. Geniş salonları, havuzu ve çeşmesiyle tam bir spa sarayı olan bu hamamda giyinme ve dinlenme odaları ile sıcak ve soğuk odaların olduğu, taş zeminin alttan ısıtıldığı ve suyun pınardan geldiği anlatılır. Tahir / Dair Hamamı, Kazan'ın tam ortasından akan Bulak çayının ağzında, Kremlin'in Taynitskaya kulesinin bitişiğinde yer alırmış. Hamamda ancak han ve sosyete yıkanabilir, onların hizmetinde onlarca çamaşırcı, masör ve hatta özel hekimler bulunurmuş. Fakat Korkunç İvan'ın Kazan kuşatması sırasında hamama üzücü bir rol biçilir: kaleye yer altından hendek kazıyıp şehri savunanları içme suyundan mahrum bırakırlar. Bu durum, kalenin çöküşünü hızlandırır. Şehrin fethinden sonra Tatar nüfusunun şehir dışı edilmesiyle Kazan hamam kültürünün birçok geleneği kaybolur, hamam kültürü saraylardan mahallelere taşınır ve eski ihtişamını kaybeder. Daha sonra, han hamamları yerine Kremlin yönetiminde halkın ihtiyaçlarını karşılama amaçlı sade ama geniş hamamlar inşa edilir. 16. ve 17. yy. günümüzde Kazan'ın merkezinde bulunan ve *Черек күл* (Çürük göl, Rusçası *Чёрное озеро* (Kara göl) olarak bilinen bahçenin çevresinde şehir hamamları yapılır. Bunlardan bir

tanesi, Kazan yazıtlarında Vozdvijenskaya Caddesi'ndeki Hamam olarak anılır. Bu hamamlara su, yakındaki *Белое* (Beyaz) ve *Чёрное* (Siyah, Çürük) olarak adlandırılan göllerden ahşap borularla getirilir, kanalizasyon suyu ise Kazan nehri tarafındaki *Поганое озеро* (Pis Göl)'ya aktarılırdı. Ancak zamanla tüm göller *Поганое* durumuna gelir, yani hamamın kanalizasyonu akarsuları tıkar. 19. yüzyılda bütün bu göller kurutulur ve yerlerine bahçeler inşa edilir (Смирнов, 1951; Айдаров & Аксенова, 1983; Червонная, 1987; Бушков, 1993; URL-1; URL-4).

19. yüzyılda yapılan hamamlarda erkeklerin ve kadınların yıkandığı iki oda ahşap bir bölmeyle bölünürdü. Kazan, ısıtma sisteminin içine yerleştirilmiş olup su almak için kepçelerle donatılırdı. Isıtma sisteminin yanında huş ağacı dallarından yapılan süpürgelerle yıkanmak için raflar bulunurdu. Yıkanmaya gelen her kesim insandan en fazla iki kuruş para alınırdı. 19. yüzyılın ortalarında tüccarlar, Kazan Şehir Duması'na ticaret amaçlı hamamlar açma izni için başvurur. Peşpeşe açılan bu tür hamamlarda mermerler, yumuşak kanepeler ve aynalarla donatılmış odaların fiyatı 50 kuruştan birkaç rubleye kadar değişirdi. Ticari hamamlarda özellikle gençler toplanırdı. Büfelerde esmer ya da sıradan çavdar ekmeğinin mayalanmasıyla elde edilen *күәс* adında bir çeşit içecek ile kızılcık şurubundan şampanyaya kadar satılırdı. Civarda çamaşırhane ve salatalık turşusu ile sabun satan dükkânlar da bulunurdu. 1872'de sanayici Gubonin, şehrin su şebekesinin yapımını üstlenir ve Kazan'a 18 kilometre uzaklıkta olan Panovka köyünden kil borularla su getirme fikrinde ısrar eder. 1875'te açılan su kemeri günde 400 bin kovaya kadar su dağıtıyordu. Suyun ana tüketicileri Kazan hamamlarıydı. 1895'te hamamlara elektrik verilir ve onlar, günümüzdeki hamamlara benzemeye başlar (URL-5). Kazan'da bu dönemde en büyük ve en popüler hamam, yılda yedi milyon kova su tüketen Merkulovskaya hamamıydı (günümüzde "Комбинат Здоровье" (Sağlık Tesisi). Bu dönemde hamamlar köylerde de hızla yayılmaya başlar. Örneğin, 19. yy. sonuna gelindiğinde Kazan kazasına bağlı 135 Tatar köyünde 2.845 ak hamam ve 2.083 kara hamam bulunuyordu (URL-7).

### Кара (Kara) ve Ак (Ak) Мунча

Kazan Tatarlarının 20. yy. kullandıkları *мунча*, atalarından miras aldıkları köy hamamıdır. Her Tatar aile kendi *мунча*'sını ya da en azından iki-üç aileye bir *мунча* inşa etmeye çalışırdı. Fakat 1950'li-1960'lı yıllara kadar yerüstüne yapılan ve birçok Tatar köyünde her ailenin sırayla yıkandığı *кара мунча* (Tütün-dumanın dışarı çıktığı ve dumanın ağaç tomruklarından yapılan duvarlara yapıştığı hamamdır. Tavanda açık bulunan kapaktan duman tamamen çekilince yukarıdaki kapak kapatılır ve hamam kullanıma hazır olurdu.) bulunmuştur. *Кара мунча*'lar, suyun

taşınmasını kolaylaştırmak için geleneksel olarak nehir kıyılarında inşa edilirdi. Çünkü hamama su, nehirden ya da pınardan yazın su ağacıyla, kışın at arabasına yüklenen kocaman ağaç ya da demir fıçılarla getirilirdi. Eskiden geniş aileyle yaşayan Tatar Türkleri için bu, çok zahmetli bir iş olmuştur ve anneler, aile bireylerini hamama gönderdiklerinde "Suyu israf etmeyiniz, sizden sonra girecek olanlara da yetecek kadar bırakın." derlermiş. Hamamı ısıtmak için hoş kokulu çam, ladin ve ıhlamur ağaçlarından odun kullanılırdı. 1970'li yıllardan sonra Tatar köylerinin çoğunda bireysel ak hamamlar inşa edilmeye başlar (KK-3). Ama temizliği zor olsa da sağlık için daha faydalı olan *кара мунча,* Tataristan'ın bazı ilçelerinde (örneğin, Sarman ilçesinde) 1990'lı yıllarda da kullanılmaya devam etmiştir (KK-5).

1970'li yıllardan itibaren *кара мунча*'dan vazgeçilir ve *юллыклы мичле ак мунча* (hamamın ısıtma sistemi yakıldığında tütün-dumanın dışarı çıkmadığı ak hamam)'lar yapılmaya başlar. *Ак мунча*'lar, ayrı yapıt olarak genelde avluda, bahçede veya arka bahçede, bazen de *сарай* (ahır), *баз* (Tatar köylerinde süt ve et ürünleri yaz mevsiminde bozulmasın diye kazdıkları ve karla doldurdukları derin, küçük bir kuyu), *келәт* (kiler) gibi diğer yapıtlarla aynı çatı altında 5x3,5 metre boyutlarında tek pencereli olarak çam, ladin, ıhlamur veya kavak ağacı tomruklarından inşa edilir. Bu tür *буралы мунчалар*'ın dekorasyonu gösterişli ama bir o kadar da mütevazıdır. Pencerelerde çok renkli pervazlar, girişte alınlıklı kapı bulunur. *Мунча*'nın zemini ve tavanı tahtadan, kırma çatısı ise eskiden kilden, 20. yy. ortalarından itibaren çinkodan yapılır. Kazan Ardı'nda ve Kasım Tatarlarında varlıklı aileler *мунча*'yı üç odalı yapardı: 1. *мунча*'nın kendisi; 2. soyunma yeri ile yıkandıktan sonra dinlenme yeri bulunan *мунча алды;* 3. *ялды* (giriş odası). Fakat genelde *мунча,* soyunma ve yıkanma odasından ibaretti. Sıcak mevsimlerde içinde bir bank bulunan soyunma odasında, kışın ise hamamın içinde soyunurlardı. Burada tavana yakın bir yere giysi direği yerleştirilirdi (Мухамедова, 1972; Мухаметшин, 1977; URL-5; URL-4; URL-6).

Ağaç tomruklarından yapılan *мунча*'nın iç kısmı*,* aynı ev gibi bahar mevsiminde yumuşaması için uzun süre suda bekletilen ıhlamur lifinden yapılan *мунчала* kullanarak sabunlu sıcak suyla silinir. İsi önlemek için ısıtma sistemine titrek ağacı odunu atılır (KK-1). Hamamda penceresiz duvarın bir kısmında tuğladan örülen, üzeri sıvalanıp kireçle boyanan ve tavana kadar uzanan, Tatar Türkçesinde *мич* veya *пич* olarak telaffuz edilen ve Türkiye'nin Kars ilinde de peç olarak bilinen ısıtma sistemi bulunur (Eskiden *мич* ustası nadir köylerde bulunurdu.). *Мич*'in kenarına suyun ısıtılması için kazan yerleştirilir, yan tarafına bitişik yapılan kutu kocaman nehir taşlarıyla doldurulur. Çocukluğunda büyüdüğü köyde

*мунча* için taş topladıklarını anlatan Enis Ziyalı, özellikle mavi renkte ve delikli olanları topladıklarını bildirmiştir. Bu tür taşlar ufak olsalar da üzerine su serpince *чыж* (cız) gibi özel bir ses çakırırmış (URL-2). Eskiden *мунча* taşları çok çocuklu geniş ailelerde neredeyse her sene değiştirilirmiş. Günümüzde ise iki yılda bir elden geçirilir (KK-1). *Мич*'in devamında buhar banyosu yapmak için üzerine çıkılan tek ya da iki basamaklı *ләүкә* ya da *сәке* denilen yüksek raf, pencerenin yanında ise *утыргыч* (oturma ve yıkanma sekileri)'lar bulunur. Kısa perdeyle örtülü tek pencerenin önü, yıkanma malzemeleri koymak için çıkık yapılır.

1990'lı yıllardan sonra *мунча* daha komforlu bir duruma getirilir. Onu ısıtmak için tuğladan örülen *мич* yerine daha çabuk ısınan demir *мич* koyulur, odun yerine doğal gaz kullanılmaya başlar. Tataristan'ın en gelişmiş bölgesi sayılan Kazan Ardı'nda bu yıllardan itibaren *мунча*, evin içinde bir oda olarak yapılmaya başlar. İlçelerde de köylerde de hamama su, demir borulardan herkese yetecek kadar verilir. Şehirlerde apartman tarzı evlerde yaşayan insanlar duş ve kuvet kullanmakta olsalar da arada bir mutlaka tek tipte yapılan şehir hamamına giderler. Şehirde bahçeli evde, şehir dışında yazlıklarda ve ilçelerin bahçeli evlerinde geleneksel *мунча*'ların yanında kuru buharlı Fin (saunalar) ve hatta mini Türk hamamları da inşa edilmeye başlar.

## Мунча'da Yıkanma Düzeni

*Мунча'*da yıkanmak için hazırlık, çok önceden görülür. Kazan Tatarları, *мунча*'nın fayda ve zevk getirmesi, ruhu ve bedeni güçlendirmesi için belirli bir sırayla gerçekleştirilen kurallar ve gelenekler geliştirmiştir (URL-3). Örneğin, mayıs ve haziran aylarında *каенлык* olarak bilinen huş korosuna ya da ormana giderek huş ve meşe ağaçlarının taze dalları toplanır ve bazı yörelerde onlara *сары мәтрүшкә* (sarı kantaron), *бетнек* (nane), *кычыткан* (ısırganotu) gibi çeşitli şifalı bitkiler eklenerek vücuda hafiften masaj yapma amaçlı *мунча себеркесе* (hamam süpürgesi) hazırlanır. Orta boyda bağlanan bu süpürgeler, *мунча*'nın giriş odasının tavanına asılıp kurutulur ve *мунча'*ya girenler onları oradan ihtiyaca göre alır. Yeşil Üzen ilçesinde süpürgeler ıhlamur dallarından da hazırlanır. Ayrıca, onlara şifa dağıtan *әрем* (pelin otu) de eklenebilir. Pelin otunu bir demet şeklinde *мунча*'nın tavanına asıp üzerine soğuk su serperek hoş koku çıkarmak için de kullanırlar (KK-1).

Eskiden varlıklı aileler *мунча*'da haftada iki kez ama yoksullar daha az sıklıkta, genellikle perşembe günleri ve bayram arifelerinde yıkanırmış. Günümüzde *мунча*, hafta sonu cumartesi ya da pazar günü hazırlanır. *Мунча* ısınınca *мунча алды (ялды)*, *мунча*'nın yıkanma odasında

bulunan *ләүкә* ve ağaçtan yapılan döşemeler temiz suyla silinir, pencere önüne saç ve vücudu yıkamak için gereken temizlik malzemeleri yerleştirilir. Duvarında kekik, meşe ve ahududu yaprakları eklenerek hazırlanan huş ya da meşe süpürgeleri asılı *мунча алды (ялды)*'nda soyunmak ve oturup dinlenmek için bulunan sekiye temiz örtü serilip havlu bırakılır. Yıkanma odasında *ләүкә*'ye ya da duvara çakılan çivide, yıkanırken ihtiyaç duyulacağı başı sıcaktan korumak için keçeden şapka ve süpürgeyi sıcak taşların üzerinde gezdirirken elin yanmasını önleyen eldiven gibi nesneler bulunur. Eskiden olduğu gibi bazı köylerde günümüzde de vücudu *мунчала* ile yıkarlar. Ama ne yazık ki *мунчала* yerine daha çok hazır sentetik lifler tercih edilmeye başlamıştır. Oysa ıhlamur lifinden yapılan *мунчала,* doğallığıyla sağlık dağıtır. *Мунчала* ya da sentetik lifler her aile bireyine özeldir, misafire de yenisi verilir.

Tatarlarda *мунча*'ya giysiler soyunma odasında bırakılıp çıplak girilir. Karı ile koca *мунча*'ya beraber girer. Kadınlar, üç yaşın altındaki tüm çocukları yanlarında götürüp yıkar, üç yaşın üzerindeki erkek çocukları ise erkeklerle (baba, ağabey, amca, dayı vb.) birlikte girer. Kız çocukları devamlı anneleriyle birlikte yıkanır (URL-6). Ailenin yetişkin kadın fertleri (abla, kız kardeş, büyükanne, teyze, hala vb.) *мунча*'ya ayrı ayrı girebildiği gibi bir arada da yıkanabilir. Aynısı erkek fertler için de geçerlidir. Ailenin kızları ve kadınları, hamama kız arkadaşları veya kadın akrabalarıyla da gider. Bu duruma asla ters gözle bakılmaz ve altında bir ahlaksızlık aranmaz.

*Мунча* hazır olduğunda ilk önce sıcağı sevenler girer. Tataristan'ın Sarman ilçesinde eskiden *мунча*'ya herkesten önce civardaki yalnız yaşayan yaşlı nineyi ya da dedeyi davet etme alışkanlığı olmuştur. Ayrıca, evlenmeyen kızları da hamama ilk sırada gönderirlermiş (URL-5). Soyunup yıkanma odasına girince önce terlemek için *ләүкә*'ye çıkılır. Çünkü terledikçe deride gözenekler açılır ve kir dışarı atılınca deri temizlenir. Bazen bu amaçla bal veya tuz kullanılır. Bir süre sonra buhar banyosu yapmak için sıcak su, kazandan testiyle alınır ve onu içerideki sıcaklığı arttırma amaçlı *мунча миче*'nin kenar kısmında bulunan kızgın nehir taşlarına serperler. Devamında önceden soğuk suda, sonra sıcak suda bekletilen huş ya da meşe süpürgesiyle *чабыну* (vücuda hafifçe vurarak masaj yapmak) için tekrar *ләүкә*'ye çıkarlar. Üşütme durumunda solunum yollarını açmak için özellikle kış mevsiminde yüzükoyun yatarak ıslatılmış hoş kokulu şifalı süpürgeyi burun hizasına getirip uzun uzun solurlar. *Мунча*'ya iki ya da birkaç kişi aynı anda girdiğinde *ләүкә*'ye sırayla çıkarlar ve süpürgeyle massajı, aralarında kolu kuvvetli olanı yapar. Daha sonra ayaklardan boyuna doğru çıkarak süpürgeyle özellikle sırta ve omuzlara vurulur. İşlem tamamlanınca bir süre yatay pozisyonda dinlendikten sonra soyunma odasına çıkarak ya da

sonbaharda hamamın önünde bulunan göle (çaya), kış mevsiminde ise kar yığınına atlayarak şoklama yapılabilir. Düşünceli evhanımının getirdiği çay ya da komposto eşliğinde sohbet de edilir. Bazı ilçelerde yaz mevsiminde giriş odasına semaver getirilip ahududu, frenküzümü ve yer çileği yaprakları ve meyveleriyle bitki çayı demleyip içerler (KK-1). Dinlendikten sonra tekrar yıkanma odasına girince süpürge batırılan ve şifalı bitkilerin kokusu sinen su, kızgın nehir taşlarına dökülür. Böylece, mekân hoş kokuyla dolar. Daha sonra leğene su doldurup döşemelere koyulan sekilere oturarak yıkanmaya başlarlar.

Günümüzde saç ve vücudu yıkamak için sabun ve şampuan kullanılır. Eskidense kadınlar saçlarını önceden hazırladıkları *катык* (katık) ya da *сары су* (yoğurt suyu)'yla yıkarlardı. Katıkı hazırlamak için süt kazanda kaynatılıp bir kâseye dökülür. Birazdan soğuyunca ona maya eklenir ve bir saat sonra saçı yıkamak için hazır olurdu. Kadınlar, saçlarını kemikten veya ağaçtan yapılan ince dişli tarakla tarayarak *катык* veya *сары су'*yu kuru saçlarına sürer ve ardından iki kez temiz suyla durularlardı. Tatar kadınlarının katık ya da yoğurt suyuyla yıkanan saçları sağlıklı ve esnek olurdu (URL-6). Kazan Ardı'nda parlak olsun niyetine saçları papatya suyu veya sirkeli suyla durulama alışkanlığı da vardır. Papatya suyuyla birkaç yıkamadan sonra saçlar altın sarısı renge girer. Yeşil Üzen ilçesinde vücut ile saçı ısırganotu, papatya, dulavratotu, kırlangıçotu gibi şifalı bitkilerin kaynatılmasıyla elde edilen suyla yıkarlar. Eskiden yıkama esnasında dökülen saçları kumaştan dikilen özel bohçalara toplayıp *мунча миче*'nde yakarlarmış (KK-1). Vücudu yukarıda da belirtildiği üzere, *мунчала* ya da mağazadan satın alınan lifle yıkarlar. *Мунча*'ya tek başına giren kişinin yanına yıkanan kadın ise mutlaka evden bir kadın, erkek ise bir erkek sırtını yıkamaya gelir. Bu ziyaret, aynı zamanda sıcak *мунча*'da tek başına olan kişinin durumunu öğrenmek için de yapılır. Yani ev sahibi, yarım saatte bir misafir sağ mı, her şey yolunda mı, soğuk su ihtiyacı ya da eksik olan bir şey var mı vs. sorularla kapıya gelir (URL-7). Yıkanma sonrası nesilden nesile aktarılan dualar ve güzel dilekler eşliğinde sıcak ve soğuk su karışımıyla durulanmak da bir âdet olmuştur. Küçük çocukları dualar eşliğinde büyükler durular. Anlaşıldığı üzere, Tatar *мунча*'sında sadece fiziksel temizlik değil aynı zamanda ruhsal arınma da çok önemlidir. *Мунча*'da yıkanma düzeni diğer coğrafik bölgelerde yaşayan Tatarlar için de aynıdır. Örneğin, Sibirya Tatarları da her köyde olan *мунча*'da yukarıda anlatıldığı düzene göre yıkanmaktadırlar (KK-4).

Eskiden *мунча*'da yıkanma, zenginlerde ve fakirlerde farklı olurmuş. Daha sade bir şekide yıkanan fakir kesim, hamama girince önce oturup terler, sonra vücutlarını sabunsuz ovuşturup huştan yapılan süpürgeyle buhar banyosu yaparmış. Daha sonra üzerlerine su dökünce yıkanmaları

sona erermiş. Çünkü Tatarlarda 19. yüzyılda ıhlamur lifinden yapılan *мунчала* henüz kullanımda olmamış, sabunu da ancak zenginler satın alabilmiştir (URL-7).

**Мунча Sonrası Çay Keyfi**

Kazan Tatarlarında *мунча* sonrası çay ziyafetine büyük önem verilir. *Мунча*'dan çıkanlar azcık oturup ya da yatağa uzanıp dinlenince ve saçlarını kurutunca onlara mutlaka *мәтрүшкә* ya da *юкә чәчәге* (ıhlamur) ile demlenen sütlü veya limonlu çay ikram edilir. *Мунча* sonrası asla soğuk su içmeyen Tatar Türkleri, terleye terleye sıcak çay içmeyi bir alışkanlık haline getirmişlerdir (KK-5). Sofraya çayın yanına yaz mevsiminde toplanan *җир җиләге* (yer çileği), *каен җиләге* (kayın çileği), *кура җиләге* (ahududu), *карлыган* (frenk üzümü), *крыжовник* (Bektaşi üzümü) gibi çilek ve meyvelerden yapılan reçel, bal, kaymak, çoğu zaman *коймак* (krep) ya da hamur yiyecekleri de koyulur.

**Türkiye'de Мунча**

Kazan Tatarları nereye göç ederse etsin her şeyden önce *мунча* özlemi yaşarlar. Örneğin, 19. yy. Eskişehir'e göç eden Kazan Tatarları, Türkiye'ye gelip yerleştikleri ilk günden itibaren *мунча*'ya hasret kalırlar ve hemen onun inşasına başlarlar. Kazan Tatarı Fayzi Kanra bir söyleşide şöyle anlatır: "Küçükken köyde birçok *мунча* olduğunu hatırlıyorum. *Мич*'te ısınan taşlar ve hemen yakınında bir fıçı dolusu su olurdu. Oradan suyu alıp taşların üzerine döker ve her yer buhar olunca *сәке*'de *себерке*'yle yıkanırdık. Ama şimdi yeni teknolojiler var. Örneğin, su ısıtmak için güneş enerjisi kullanılır. İnsanlar da duş ile küvet kullanmayı benimsedi. Bu yüzden köyde Tatar *мунча*'sı kalmadı." (URL-6). Eskişehir'de Kuruhöyük (Osmaniye) köyünde doğup büyüyen Eskişehir Kazan Tatarları Kültür ve Yardımlaşma Derneği Başkanı Abdülvahit İrden de dedelerinin bu köye "Burada odun çok, hamam hazırlar ve krep pişiririz" (Kuruhöyük, 1985, s.29-32) diye yerleştiklerini yazar ve önce *кара мунча* (daha sonra *ак мунча*) inşa etmeleriyle ilgili bilgi verir. O zamanlar civar köylerde çok hastalık -özellikle de tifo- varmış. Sağlık çalışanları köy ziyareti esnasında kimsenin hasta olmadığına şaşırınca köyde yaşayan Tatarlar şöyle demiş: "Bizim köyde *кара мунча* var, her hafta yıkanırız. Bu yüzden bit, pire olmaz bizde." Daha sonra sağlık çalışanları bu köye "temiz köy" raporu vermiş ve bu tür hamamı diğer köylere de tavsiye etmişler. Abdülvahit İrden, hemen hemen her evde olan ve misafir gelince mutlaka hazırda bulundurulan, komşuların da davet edildiği ve şehre taşınan köylülerin mutlaka köye gelip yıkandıkları *мунча*'ların Kazan Tatarlarının sosyal hayatında önemli bir yere sahip olduğunu vurgular. Ayrıca, sonraki yıllarda odun sıkıntısından dolayı *мунча*'yı kullanamadıklarını ama sökmeden müze şeklinde koruduklarını

da anlatır (Kuruhöyük, 1985, s.29-32; KK-5). Manisa iline bağlı Alaşehir ilçesinde bulunan Karakova köyünde yaşayan Tatarlarda da *мунча* olmuştur (KK-5). 19. yy. Sibirya Tatarlarının göç ettiği Konya iline bağlı Böğrüdelik köyünde yaşayan Rahmatulla Kurtaran da 2000'li yıllardan sonra sık sık gittiği Sibirya'da ve Kazan'da Tatar *мунча*'sına hayran kalıp Böğrüdelik'te kendi evinin avlusuna *мунча* inşa eder (KK-2).

**Sonuç**

Çeşitli arkeolojik ve etnografik araştırmaların sonuçlarına göre, 2500 yıllık tarihi olan *мунча* kültürü, İdil-Ural bölgesinde yaşıyan diğer Türk (Çuvaş ve Başkurt) ve Fin-Ugor halklarının hayatında olduğu kadar Kazan Tatarlarının da hem şehirdeki hem kırsal kesimdeki yaşamın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Ayrıca, Kazan Tatarları nereye göç edip nerede yaşarlarsa yaşasınlar *мунча* kültürünü mutlaka o topraklara da taşımışlardır. Tarla, bahçe ve evdeki zor ve yorucu işlerden sonra temizlenmek, yorgunluğu gidermek ve bağışıklığı güçlendirmek gibi çeşitli işlevlere imza atan *мунча,* başlangıçtan günümüze bazı değişikliklere uğramış olsa da hazırlığı çok önceden başlayan ve belirli bir sırayla gerçekleştirilen kurallar ve gelenekler çerçevesinde yerine getirilen yıkanma düzeni -yakıt ve temizlik malzemeleri gibi ufak farklılıklar hariç- neredeyse aynı kalmıştır. 1990'lı-2000'li yıllardan sonra daha komforlu bir duruma getirilen *мунча*'lar, varlığını sürdürerek Kazan Tatarları için büyük önem taşıyan hamam kültürünü kuşaktan kuşağa aktarmaya devam etmektedir.

**Kaynakça**

Айдаров С.С., Аксенова Н.Д. Великие Булгары. Путеводитель по Булгарскому историко-архитектурному заповеднику. — Казань: Татар. кн. изд-во, 1983. — 73 с.

Бушков, Р. Баня по-Казански. — Казань: Журн. Казань, 1993. — 76 с.

Воробьев, Н.И. Казанские татары (этнографические исследования материальной культуры дооктябрьского периода). — Казань: Татгосиздат, 1953. — 381 с.

Воробьев, Н.И. Материальная культура казанских татар. — Казань: Издание Дома татарской культуры, 1930. — 480 с.

Воробьев, Н.И., Хисамутдинов Г.М., Загидуллин А.А. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. — М.: Наука, 1967.

Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура (домонгольский период, 10 – начало 13 вв.). — Казань: Татарское книжное издательство, 1990. — 192 с.

Зиливинская Э.Д. Средневековые бани Нижнего Поволжья // Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья. — М.: Наука, 1989. — С. 249–280.

Ибн-Даста, Абу-Али Ахмед Бен Омар. Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах. — СПб.: tip. Императорской Академии Наук, 1869.

İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri. (2017). Çev. Ramazan Şeşen. 7. Basım. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Калинин Н.Ф., Смирнов А.П. Реконструкция болгарской бани XIV в. (Из материалов Куйбышевской экспедиции 1940 г.) // КСИИМК. — Вып. XIII. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1946. — С. 26–32.

Kuruhöyük. 1985. (1992). Eskişehir: Kazan Tatarları Kültür ve Yardımlaşma Derneği.

Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. — М.: Наука, 1972. — 248 с.

Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX – начало XX в.. — М.: Наука, 1977. — 184 с.

Салмин, А.К., Лепёхин, И.И. В Причеремшанье (анализ архивных источников). // Вестник Чувашского университета, 2018. — № 4. — с.134-142.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды: извлечения из персидских сочинений, собранные В. Тизенгаузеном и обраб. А. А. Ромаскевичем, С. Л. Волиным. — Т. 2 . — Москва: Издательство Академии наук СССР, 1941.

Смирнов А.П. Волжские булгары. // Труды Государственного исторического музея.— Вып. XIX. — М.: ГИМ, 1951. — 275 с.

Татары. Монография. / Д. М. Исхаков, Д. Б. Рамазанова, И. Р. Газимзянов и др.; Отв. ред.: Р. К. Уразманова, С. В. Чешко. — Москва: Наука, 2001. — 583 с.

Червонная С.М. Искусство Татарии. — М.: Искусство, 1987. — 352 с.

**Elektronik Adresten Yararlanılan Kaynaklar:**

URL-1: “Андрей Лебедев. Бани не случайно возникли на Булаке.” https://rt-online.ru/p-rubr-obsh-38227/ (15.07.2025)

URL-2: “Геродот. История. Книга Четвертая. Мельпомена” https://www.vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/04.html (16.07.2025)

URL-3: “Кандрина, Ирина Алексеевна. Баня в материальной и духовной культуре финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья.” https://www.dissercat.com/content/banya-v-materialnoi-i-dukhovnoi-kulture-finno-ugorskikh-i-tyurkskikh-narodov-povolzhya-i-pri (15.07.2025)

URL-4: “Люди воды и дух бани. Почему татары так любят париться? 09 июня 2017” https://news.rambler.ru/community/37109077/?utm_content=news_media&utm_medium=read_more&utm_source=copylink (15.07.2025)

URL-5: “Мунча. Автор Ф.Ф.Гулова.” https://tatarica.org/tat/razdely/narody/tatary/banya Онлайн - энциклопедия Tatarica” (15.07.2025)

URL-6: “Мухсин Нурулла. Культура бани и гигиена тела у татар. 02 апреля 2020” https://islam-today.ru/istoria/tatarskij-mir/kultura-bani-i-gigiena-tela-u-tatar/(15.07.2025)

URL-7: “Олег Корякин. Сказ о березовом венике. 21 января 2016” https://rodina-history.ru/2016/01/21/reg-pfo/banya.html (15.07.2025)

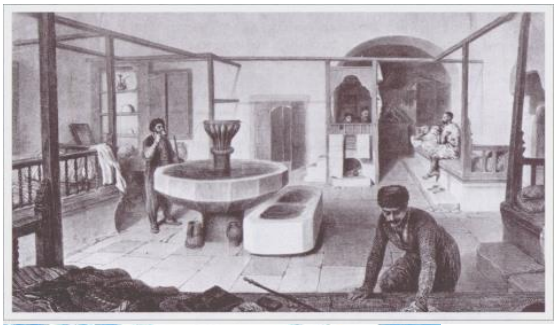
**Kaynak Kişiler:**

Almira Hanafi kızı Zakirova, d. 1974, Tataristan Yeşil Üzen (Zelenodolsk) ilçesi, Bakırçı köyü, üniversite mezunu, öğretmen.
Enis Ferhet oğlu Ziyalı (Fenis Ziyatov), d. 1975, Tataristan Arça ilçesi Üçili köyü, üniversite mezunu, hukukçu.
Gülfama Şerip kızı Zaripova, 1940-2023, Tataristan Arça ilçesi Eski Masra köyü, üniversite mezunu, öğretmen.
Mönire Helim kızı Sagidullina, d. 1970, Rusya Tümen ili Vagay ilçesi Kazanlı köyü, üniversite mezunu, gazeteci.
Ruşaniye Gabdelhay kızı Altay, d. 1972, Tataristan Sarman ilçesi, üniversite mezunu, gazeteci.

**Resimler:**

1. Resim: Tataristan Bulgar şehrinde 14. yy. Bulgar şehrinde 14. yy. kalma (Beyaz Bina) (İnternetten).

2. Resim: Tataristan kalma *Ак пулат Кызыл пулат* (Kırmızı Bina) (İnternetten)

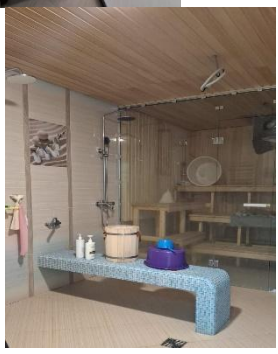


3. Resim: Kazan'da *мунча* (İnternetten)

4. Resim: 20. yy. sonunda Tatar köyünde *ак мунча* (Aline Möeminova arşivinden).

5., 6. ve 7. Resimler: *Мунча алды (ялды)*(soyunma ve dinlenme odası) ve kurutulmuş *каен себеркеләре* (huş süpürgeleri) (Aline Möeminova ve Landış Yarullina arşivinden).

7. ve 8. Resimler: Yıkanma odası. *Мич*'i hazırlayıp *мунча*'yı ısıtma. *Мич, ләүкә* ve soğuk suda ıslatılmış huş süpürgeleri (Aline Möeminova arşivinden).



9. ve 10. Resimler: Günümüzde yeni tip *мунча мич*'i (Enis Ziyalı ve Landış Yarullina arşivinden).

11. ve 12. Resimler: Yeni tip hamamlarda yıkanma odası (Landış Yarullina arşivinden).

13. ve 14. Resimler: Yıkanma odası (Almira Zakirova arşivinden).

15., 16. ve 17. Resimler: Mağazalarda *мунча* için satılan nehir taşları ile *каен* (huş) ve *имән* (meşe) süpürgeleri (Enis Ziyalı arşivinden).

# MUSTAQILLIK DAVRI O‘ZBEK TURKOLOGIYASI TARAQQIYOTI

**Hamidulla DADABOYEV**[*]

**Absract:** Comparative-historical linguistics, founded by Mahmud al-Kashgari, the pioneer of Turkology, entered a completely new stage of development in the Republic of Uzbekistan after it gained independence in 1991.

In the process of self-awareness, the revival of the national spirit and mentality shaped by ancestors, the creation of a bright future, and the building of a truly free and democratic society, turning to the past proved to be beneficial.

Uzbek Turkic studies, regarded as one of the centers of world Turkology, systematically carried out fundamental research in the years of Independence in the following directions:

Publication of scholarly and popular editions of Common Turkic sources (8th–14th centuries) and introducing their content and essence to the present generation;

Comprehensive linguistic, literary, source-based, textual, and historical analysis of Old Turkic (8th–10th centuries) and Middle Turkic (11th–14th centuries) monuments;

Comparative-historical, contrastive, and typological studies of related Turkic languages as well as non-Turkic languages in comparison with the modern Uzbek literary language, aimed at identifying general-universal and distinctive-unique features.

Within the first direction, the text of the Orkhon Inscriptions was published (2004), the Uzbek translation of Suvarnaprabhasa (Golden Light) was produced (2009–2013), the critical edition of Qutadghu Bilig was created (2010–2011), and its modern Uzbek translation was published (2015). The revised and expanded second edition of Dīwān Lughāt at-Turk appeared in both one-volume and three-volume forms (2016), followed by its Russian translation (2010). Numerous other monuments such as Qissasi Rabghuziy, Khusraw and Shirin, Oghuznama, Muhabbatnama, Guliston bit-turkiy, Shajarai Turk were also published. The work Nahj al-Faradis by Mahmud ibn as-Sarayi was

[*] Профессор, ORCİD: 0000-0002-6298-2965.

prepared for publication in the new Uzbek alphabet for the first time based on the Istanbul manuscript.

Regarding the second direction, in-depth studies were conducted on the linguistic features of rare works such as the Orkhon Inscriptions, Turkic-Manichaean texts, Hibat al-Haqa'iq, Qutadghu Bilig, Dīwān Lughāt at-Turk, Codex Cumanicus, and Qissasi Rabghuziy from phonetic-phonological, morphemic-morphological, lexical-semantic, syntactic, phraseological, terminological, lexicographic, source-based, and textual perspectives. Their significant role in the formation of the modern Uzbek literary language was identified. Treatises, monographs, and dictionaries were presented not only to scholars but also to a wide readership.

The rapid progress of the third direction corresponds to the Independence period. Uzbekistan's firm integration into the world community enabled comparative studies of Uzbek with related Turkic languages such as Turkish, Kazakh, Karakalpak, Kyrgyz, etc., as well as contrastive-typological analysis of Uzbek with non-Turkic languages, including English, Russian, German, French, Hindi, Chinese, Korean, Japanese, and Arabic.

**Keywords:** Turkology, Uzbek Turkic Studies, Orkhon Inscriptions, Old Turkic Sources, Comparative, Contrastive, Typological Method, Universal, Unique Features.

В рамках первого направления был опубликован текст Коктюркских надписей (Содиқов, 2004; Содиқов, 2009; Abdushukurov, 2016). Уникальный памятник, созданный, по предположению, в первые века нашей эры в период Кушанского царства, получивший известность под санскритским названием «Suvarnapbaxasa» и тюркским названием «Олтун йорук», сыгравший важную роль в широком распространении буддизма в Средней Азии и состоящий из десяти книг, всего из 31 раздела, в 2009–2010 годах впервые в истории тюркоязычных народов был переведен с уйгурского языка на современный узбекский литературный язык, что обогатило узбекскую литературу новым источником (Oltun yorug', 2009–2013). Вместе с тем современный читатель получил возможность ознакомиться не только с содержанием, учением, идеями и идеологией буддизма, но и с особенностями фонетической системы, лексико-семантическими и грамматическими характеристиками тюркского языка X века. Предстоящая задача заключается в том, чтобы продолжить начатую такими выдающимися тюркологами, как В. Радлов, С. Малов, В. Банг, А. фон Габен, Р. Рахмати Арат, Э. Тенишев, работу по изучению «Олтун йорук», а также провести

фундаментальные исследования по уточнению языка и жанра этого памятника.

Памятник карханидской эпохи, несравненное произведение раннетюркского языка, назидательно-философского характера – написанная в 1069–1070 годах Юсуфом Хос Хаджибом маснави «Кутадгу билиг», состоящая из 6722 байтов и прозаического предисловия, в годы независимости стала одним из основных источников, которые узбекские тюркологи обязаны тщательно исследовать. Этот памятник, богатый ценными сведениями о государственности, верховенстве закона, дипломатии, восточной философии, национальных ценностях, филологии, математике, астрономии и других гуманитарных и точных науках, получил научно-критическое издание (Yusuf Xos Hojib, 2010-2011), а также был переведен на современный узбекский язык (Равшанов, 2015). Следует особо подчеркнуть, что на основе критического текста произведение было включено во второй том стотомного издания «Жемчужины тюркской литературы» и во второй том двухсоттомного собрания «Из сокровищницы узбекской литературы» (Nosiruddin Burhonuddin Rabg‘uziy, 2022) и доведено до широкой читательской аудитории. Указанные достижения являются непосредственным продолжением деятельности, начатой в семидесятые годы прошлого века выдающимся тюркологом К. Каримовым по транскрипции текста назидания и переводу его на узбекский литературный язык (Юсуф хос Ҳожиб, 1972).

Благодаря уму и проницательности основоположника тюркологии Махмуда Кашгари было создано «Дивану лугат ат-турк», неоднократно переводившееся на многие языки и многократно издававшееся, что уже давно не является новостью. Составленное в 1068–1071 годах произведение было переведено на узбекский язык в 60-е годы прошлого века С. Муталибовым (Маҳмуд Кошғарий, 1960-1963), тогда же был опубликован индекс-словарь (Маҳмуд Кошғарий, 1967). Спустя почти 60 лет возникла необходимость подготовить к новому изданию и опубликовать памятник, содержащий сведения по таким областям, как язык, литература, история, география, философия, право, медицина, богословие, фауна, флора, логика, астрология, политика, военное дело, этнография и этика. В целях удовлетворения этой потребности словарь в 2016 году был издан как в трёхтомном (Маҳмуд Кошғарий, 2016), так и в однотомном вариантах (Маҳмуд Кошғарий, 2016). Академик А. Рустамов, посвятивший значительную часть своей жизни переводу «Дивана» на русский язык, в 2010 году опубликовал первый том этого памятника в издательстве

«Восточная литература», увенчавший его тяжелый труд (Махмуд ал-Кашгари, 2010). Следует особо отметить, что для того, чтобы донести «Диван» до широкой читательской аудитории, как и «Кутадгу билиг», по решению правительства Республики Узбекистан словарь был включён в первый том серии «Жемчужины тюркской литературы» и первый том собрания «Из сокровищницы узбекской литературы». Издание в наши дни этого уникального источника, составленного Махмудом Кашгари и охватывающего более девяти тысяч слов, создало для молодых тюркологов возможность проводить научные исследования в различных областях на основе содержащихся в нём сведений.

Среди тюркских народов, проживавших в Центральной Азии, широкую известность приобрело произведение «Кисаси Рабгузи», прославившееся под названием «Кисас уль-анбийо» и по своим языковым особенностям близкое к таким памятникам, как «Среднеазиатский тафсир», «Хосров и Ширин», «Нахдж уль-фародис», «Сирож уль-кулуб». Рукописные экземпляры этого произведения, переписанные в разные эпохи, дошли до наших дней и хранятся в библиотеках и рукописных фондах различных стран. Самый древний экземпляр XV века является одним из уникальных памятников, сохранившихся в Британском музее. Известно, что его факсимиле было опубликовано К. Гронбеком в Копенгагене в 1948 году. На основе этого фотокопийного факсимиле памятник накануне независимости, благодаря усилиям группы узбекских тюркологов, был издан кириллицей в виде двух книг тиражом 400 тысяч экземпляров (Nosiruddin Burhonuddin Rabg‘uziy, 1990-1991).

Учитывая, что современная узбекская молодежь основательно овладела новым письмом на основе латиницы, особого внимания заслуживает тот факт, что «Кисаси Рабгузи» заняла место в пятом томе серии «Жемчужины тюркской литературы» и в собрании «Из сокровищницы узбекской литературы». Несомненно, идеи, выдвинутые в кыссе на примере истории пророков, имеют важное значение в деле построения подлинно демократического государства. Разумеется, в одном докладе или статье невозможно полно осветить деятельность узбекских тюркологов по публикации общетюркских памятников, таких как «Хосров и Ширин» Кутуба, «Огузнаме» неизвестного автора, «Мухаббатнаме» Хорезми, «Гулистан бит-турки» Сайфи Сараи. Однако следует подчеркнуть, что сегодня прозаическое произведение XIV века, в полной мере отражающее особенности древнетюркского языка, а именно «Нахдж уль-фародис» Махмуда ибн Али ас-Сарои, было включено в собрание «Из сокровищницы узбекской литературы», что должно

расцениваться как яркий пример отношения руководства Республики к бесценному наследию предков. Подготовка к изданию памятника на основе экземпляра, хранящегося в Стамбульской библиотеке Сулеймание под инвентарным номером 879, является значительным достижением узбекских тюркологов.

В рамках второго направления были глубоко изучены языковые особенности таких уникальных памятников, как Коктюркские Орхон-Енисейские надписи, тюрко-манихейские источники, «Хибат уль-хакаик», «Кутадгу билиг», «Дивану лугат ат-турк», «Кодекс куманикус», «Кисаси Рабгузи», в фонетико-фонологическом, морфемно-морфологическом, лексико-семантическом, синтаксическо-фразеологическом, лексикографическом, источниковедческо-текстологическом аспектах. Было определено их значительное место в формировании современного узбекского литературного языка, подготовлены и представлены научным работникам и широкой читательской аудитории трактаты, монографии, словари. В частности, история государственного устройства Западнотюркского каганата была исследована с историографической точки зрения (Бобоёров, 2018), система военной терминологии, использованной в Орхон-Енисейских надписях (Dustmurodov, 2025), подвергнута специальному анализу, жанрово изучены образцы тюрко-манихейской литературы, такие как «Хвастуанифт», «Ирк-битиг», Карабалгасунские памятники, выявлено наличие в них своеобразной завершённой мысли и стиля (Alimuhammedov, 2019).

В годы независимости работы, посвященные исследованию назидания «Кутадгу билиг» Юсуфа Хос Хаджиба, как в качественном, так и в количественном отношении значительно возросли. В частности, поэтика произведения подверглась специальному анализу (Тухлиев, 2004), на примере памятника исследованы графико-фонетические особенности тюркских памятников XI–XIV веков, написанных уйгурским письмом (Содиқов, 1992), национально-культурная и универсальная лексика поэмы была проанализирована в семантическом аспекте (Yuvasheva, 2025), 3370 лексем, использованных в назидании, изучены в статистическом, этимологическом, семантическом и стилистическом отношениях. В результате были опубликованы монографии и словари, отражающие лексическое богатство памятника (Xolmurodova, 2019, 2020; Dadaboyev vd., 2018; Содиқов, 2020). Отдельно был издан уйгурский список произведения, сохранившийся в Герате (Содиқов, 2020).

Узбекские тюркологи своими исследованиями наглядно показали, что всестороннее изучение труда Махмуда Кашгари «Дивану лугат ат-турк» в период независимости вышло на новый этап. В частности, автором данных строк была опубликована работа, посвящённая языковым особенностям словаря (Дадабоев, 2017), проведён анализ использованных в источнике лингвистических терминов (Rustamiy, 2006). Был составлен свод выполненных в мировой кашгароведении исследований по данному памятнику (Худойбердиев, 2011), раскрыто значение и стилистические особенности народных пословиц, зафиксированных в словаре (Миралиев, 2020), рассмотрено отражение языковой картины мира в интерпретации Махмуда Кашгари (Boynazarov, 2020), проанализированы имена-лексемы памятника в функциональном, семантическом и стилистическом аспектах (Розиқова, 2021), а также проведено исследование номинативных единиц, обозначающих количество, представленных в произведении (Kimsanboyeva, 2024).

До настоящего времени «Диван» благодаря труду узбекских тюркологов был переведён трижды (1960–1963; 2017). Тексты этих переводов подверглись сравнительному исследованию, в ходе которого наряду с выявлением их общих особенностей были установлены и отдельные различия (Sattorova, 2024).

Общетюркский по своему характеру «Кодекс куманикус», впервые записанный латиницей, на основе списков, хранящихся в венецианской библиотеке Марчина и флорентийской Национальной библиотеке имени Лоренцо ди Пьеро де Медичи, был изучен в отношении своих фонетических и графических особенностей, его лексическое богатство проанализировано в генетической связи с лексическим составом древнетюркского языка и современного узбекского языка, переведены загадки, представленные в источнике, а также выполнен перевод латинских комментариев к грамматике куманского языка, содержащихся в памятнике (Жафаров, 2017).

Публикация произведения «Кисаси Рабгузи» на современном письме накануне независимости создала возможность исследования его лексического богатства на основе сравнительно-исторического метода. В результате лексический пласт источника был подвергнут анализу в функционально-семантическом, тематическом и историко-этимологическом аспектах, выявлено значительное место памятника в развитии тюркского языка XIV века, мастерство Рабгузи в употреблении слов, а также особенности многозначных слов и фразеологизмов, использованных в памятнике (Абдушукуров, 2009). Следует особо подчеркнуть, что начато специальное исследование лексического богатства «Нахдж уль-

фародис». Узбекские тюркологи наряду с публикацией письменных памятников XII–XIV веков занимаются и глубокими исследованиями над ними в русле традиционной лингвистики. Отметим лишь некоторые из них. Лексическое богатство письменных памятников XI–XIV веков, в частности их терминология, чрезвычайно разнообразно и способствует раскрытию многосторонних аспектов социальной, политической, экономической, военной, дипломатической, правовой и других сфер жизни Караханидов, Чингизидов и Тимуридов. Терминология названных областей имела строгую систему и была направлена на выражение сложной структуры государственного устройства. В памятниках указанного периода широко употреблявшиеся термины имели в своей основе древнетюркский пласт, однако вместе с тем в их состав входили заимствования из китайского, санскрита, согдийского, монгольского, арабского и персидско-таджикского языков, что также доказано исследованиями (Дадабоев, 1991). К числу работ данного направления относится также исследование, посвящённое функционально-семантическому, формально-смысловому и структурно-грамматическому анализу зоонимов, использованных в письменных источниках XI–XIV веков (Абдушукуров, 2020). Подобные исследования не утратили своей актуальности и сегодня. В качестве материального примера можно указать работу, посвящённую изучению фразеологизмов, встречающихся в таких памятниках второй половины XIV века, как «Мухаббатнаме», «Гулистан бит-турки», «Сухайль ва Гулдурсун» (O‘razova, 2022).

Быстрое развитие третьего направления также приходится именно на годы независимости. Укрепление позиции Республики Узбекистан в ряду мирового сообщества послужило толчком к стремительному развитию парадигмы сравнительной и сопоставительной лингвистики. Это обстоятельство наряду с изучением материалов родственных языков – узбекско-турецкого, узбекско-казахского, узбекско-каракалпакского и др. – обусловило проведение исследований и в области сопоставления узбекского с китайским, английским, русским, немецким, французским, хинди, персидским языками. Следует особо отметить, что подобные исследования имеют важное научное значение в выявлении общих (универсальных) и различительных (уникальных) особенностей межъязыковых отношений узбекского языка с индоевропейскими языками.

Отмеченные направления определены как одни из приоритетных задач узбекской тюркологии. Современная узбекская тюркология,

проходящая процесс совершенствования, наряду с огромными достижениями, достигнутыми за прошедшие годы, последовательно движется вперёд в практическом воплощении задач, намеченных на ближайшее будущее.

**Литература**


Абдушукуров, Б. (2009). *“Қисаси Рабғузий” лексикаси*. Тошкент: Академия.

Abdushukurov, B. (2016). *Qadimgi turkiy til.* Toshkent: Navoiy universiteti.

Абдушукуров, Б. (2020). *XI–XIV асрларга оид ёзма манбалар тили*. Тошкент: Nodirabegim.

Alimuhammedov, R. (2019). *Turk-moniy jamoalarida til vaziyati*. Toshkent.

Atamurodov, Sh. (2024). *O‘zbek-turk muloqot madaniyatida pragmatic to‘siqning ifodalanishi* (PhD diss.). Toshkent.

Бегматова, Р. (2018). *Немис ва ўзбек тилларида юкламаларнинг семантик, синтактик ва стилистик хусусиятлари (PhD дисс. автореф.)*. Тошкент.

Бобоёров, Ғ. (2018). *Ғарбий турк ҳоқонлиги тузуми*. Тошкент: Янгинашр.

Boynazarov, Z. (2020). *Mahmud Koshg‘ariyning “Devoni lug‘atit turk” asarida ifodalangan olamning lisoniy manzarasi (PhD dissertatsiyasi).* Samarqand.

Дадабоев, Ҳ. (1991). *Общественно-политическая и социально-экономическая терминология в тюркоязычных письменных памятниках XI–XIV вв*. Ташкент: Ёзувчи.

Дадабоев, Ҳ. (2017). *“Девони луғотит-турк”нинг тил хусусиятлари*. Тошкент.

Dadaboyev, H., & Xolmurodova, M. (2018). *“Qutadg‘u bilig” dagi so‘zlarning o‘zbekcha, ruscha va inglizcha izohli lug‘ati.* Toshkent: Navro‘z.

Dustmurodov, M. (2025). *O‘rxun-Yenisey bitigtoshlaridagi harbiy terminlar tadqiqi (Monografiya).* Toshkent.

Жафаров, Б. (2017). *“Кодекс куманикус” – туркий халқлар ёзма обидаси (PhD дисс. автореф.).* Тошкент.

Исматуллаева, Н. (2021). *Хитой ва ўзбек тилларида лакуналарнинг воқеланиши (PhD дисс.).* Тошкент.

Kimsanboyeva, B. (2024). *Mahmud Koshg‘ariyning “Devonu lug‘oti-t-turk” asaridagi miqdor ifodalovchi nomenativ birliklar tadqiqi (PhD diss.). Farg‘ona.*

Қодирова, Б. (2021). *ўзбек ва қозоқ тилшунослик терминларининг қиёсий-типологик таҳлили (PhD дисс.).* Тошкент.

Маҳмуд Кошғарий. (1960–1963). *Девону луғотит турк (Туркий сўзлар девони) (С. Муталлибов, тарж. ва нашрга тайёрл.).* Тошкент: Фан.

Маҳмуд Кошғарий. (1967). *Девону луғотит турк.* Индекс луғат. Тошкент.

Махмуд ал-Кашгари. (2010). *Деван лугат ат-турк (Свод тюркских слов) (И. Кормушин, предисл.).* Москва: Восточная литература.

Маҳмуд ибн Ҳусайн ибн Муҳаммад Кошғарий. (2016). *Туркий сўзлар девони (Девону луғоти-т-турк) (I–III, 2-нашр).* Тошкент: Мумтоз сўз.

Маҳмуд Кошғарий. (2017). *Девону луғотит турк (Қ. Содиқов, тайёрл.).* Тошкент: Ғафур Ғулом.

Миралиев, И. (2020). *Қадимги туркий мақоллар семантикаси ва стилистикаси (“Девону луғот-т-турк” материали мисолида) (PhD дисс.).* Тошкент.

Мирзаҳмедова, Х. (2022). *Форс ва ўзбек тилларида термин ясаш принциплари ва муаммолари (ижтимоий-сиёсий терминлар мисолида) (DSc дисс.).* Тошкент.

Мўминова, А. (2018). *Француз, ўзбек, рус тилларида ундашни ифодаловчи тил бирликларининг лингво-маданий хусусиятлари (PhD дисс. автореф.).* Тошкент.

Nosiruddin Burhonuddin Rabg‘uziy. (1990–1991). *Qisasi Rabg‘uziy (I–II).* Toshkent: Yozuvchi.

Nosiruddin Burhonuddin Rabg‘uziy. (2022). *Qisasi Rabg‘uziy.* Toshkent: O‘zbekiston.

Oltun yorug‘. (2009–2013). (I–II). Toshkent: Fan.

O‘razova, I. (2022). *XIV asrning ikkinchi yarmiga oid turkiy yozma manbalardagi frazemalar tadqiqi (Filol. fan. bo‘yicha falsafa doktori (PhD) dissertatsiyasi*). Toshkent.

Палуанова, Х. (2016). *инглиз, ўзбек ва қорақалпоқ тилларида экологик терминларнинг деривацион-семантик принциплари (Док. дисс.).* Тошкент.

Равшанов, Ф. (2015). *Қутадғу билиг.* Тошкент: Академнашр.

Рахматжонова, К. (2020). *Ҳиндий ва ўзбек тилларида сон ва келишик грамматик категорияларининг чоғиштирма-типологик тадқиқи (PhD дисс. автореф.).* Тошкент.

Розиқова, Г. (2021). *Маҳмуд Кошғарий "Девону луғотит-турк" асарида қўлланган от-лексемаларнинг функционал-семантик ва услубий хусусиятлари (PhD дисс.).* Фарғона.

Rustamiy, S. (2006*). "Devoni lug'ot it-turk"dagi lingvistik atamalar*. Toshkent.

Самигова, Ҳ. (2017). *Инглиз ва ўзбек нутқ маданияти риторик аспектининг чоғиштирма тадқиқи (DSc дисс. автореф.).* Тошкент.

Sattorova, Z. (2024). *"Devonu lug'oti-t-turk" asarining o'zbek tilidagi nashrlari va uning qiyosiy-matniy tadqiqi (PhD diss. avtoref.).* Toshkent.

Сиддиқов, З. (2000). *ўзбек ва турк тилларида кўрув лексемалари семантикаси (PhD дисс. автореф.).* Тошкент.

Содиқов, Қ. (1992). *ХИ–ХИВ аср уйғур ёзувли туркий ёдгорликларнинг график-фонетик хусусиятлари (Филол. фан. д-ри. дисс.).* Тошкент.

Содиқов, Қ. (2004*). Кўк турк битиглари: матн ва унинг талқини.* Тошкент.

Содиқов, Қ. (2009). *Эски туркий битиглар*. Тошкент.

Содиқов, Қ. (2020a). *"Қутадғу билиг" сўзлиги.* Тошкент: Академнашр.

Содиқов, Қ. (2020b). *"Қутадғу билиг"нинг уйғур ёзувли Ҳирот нусхаси*. Тошкент.

Тухлиев, Б. (2004). *Вапросы поэтики «Кутадгу билиг» Юсуф Хас Хаджиба*. Ташкент.

Usmonova, Sh. (1999). *Ўзбек ва турк тилларида соматис фразеологизмлар (PhD дисс. автореф*.). Тошкент.

Юсуф хос Ҳожиб. (1972). *Қутадғу билиг (Қ. Каримов, тарж. ва тавсиф).* Тошкент: Фан.

Xolmurodova, M. (2019). *“Qutadg‘u bilig” leksikasi (PhD diss. avtoref.).* Toshkent.

Xolmurodova, M. (2020). *“Qutadg‘u bilig” leksikasi (Monografiya).* Toshkent: Nodirabegim.

Худойбердиев, Ж. (2011). *Маҳмуд Кошғарий ҳаёти ва “Девони луғотит турк” бўйича яратилган асарлар кўрсаткичи.* Тошкент: Академнашр.

Yusuf Xos Hojib. (2010–2011). *Qutadg‘u bilig (I–V).* Toshkent.

Yuvasheva, Sh. (2025). *“Qutadg‘u bilig” asarida milliy madaniy va universal leksika: semantik va tarjima aspektlari (Filol. fan. d-ri diss. avtoref.).* Toshkent.

# DEDE KORKUT ETİK İNDEKSİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI ETİK İNDEKSİ ÇALIŞMALARININ YOL HARİTASI

**Sacide ÇOBANOĞLU***

**Öz:** Toplumları tanımlayan onları diğer toplumlardan ayıran özelliklerin başında halk felsefesi (dünya görüşü) gelir. Her toplum kendi halk felsefesi doğrultusunda varlık gösterir, bu felsefe doğrultusunda folklorunu, edebiyatını yapılandırır. Dede Korkut Kitabı; üretildiği dönemden itibaren önce sözlü ardından yazılı ve günümüzde, elektronik ortamında nesiller arası devamlılığı sağlayan, Türk halk felsefesini en ayrıntılı, en güzel şekilde dile getiren, Türk dünyasının bütün zamanlarının ayrıcalıklı eseridir. Evrensel bir etik anlayışa sahip olan Dede Korkut Kitabı salt kendisi olmakla bir ideoloji durumundadır. Bu ideoloji kapsamında, Dede Korkut Kitabı'nda *Adaletli Devlet Yapısı*, *Eşitlikçi Sosyal Düzen ve Özgür Dinî Yaşantı, Alplik Geleneği* etik yasaları üzerine inşa edilmiş evrensel bir etik anlayışın varlığı söz konusudur. *Dede Korkut Etik İndeksi* çalışmamızda bu evrensel etik anlayış incelenmiş ve Türk dünyası ortak etik değerleri bir indeks olarak sunulmuştur. Türk dünyasının önemli eserlerinde Türk halk felsefesi doğrultusunda şekillenen etik değerlerin *Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi* adı altında çalışılması ve bu evrensel etik anlayışının -etik değerler konusunda adeta bir kaos yaşayan- dünyaya tanıtılması/sunulması bir gereklilik durumundadır.

Bildirimizin konusu, Dede Korkut Etik İndeksi çalışmasından yola çıkarak Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi çalışmasının neden gerekli olduğu, bu çalışmanın gerçekleştirilmesi için neler yapılması ve nasıl bir yol izlenmesi gerektiği konusunda fikirlerin dile getirilmesidir. Uzun yıllar siyasi sebeplerle birbirinden ayrı kalmış olmalarına rağmen halk felsefesinin devamlılığını sağlamak noktasında büyük bir başarıya imza atan Türk dünyasının, halk felsefesinin ve bu bağlamda husule getirdiği etik anlayışın ortaya konması bildirimizin amacını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Dünyası, Halk felsefesi, Dede Korkut kitabı, Etik indeksi.

* Dr., Halkbilimci, Yazar, Ankara, Türkiye. sacidecobanoglu01@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5204-4270.

## Giriş

Dede Korkut Kitabı, Türk dünyasının kadim kitaplarından biridir. Oğuz tarihinin 7. ve 9. yüzyıllarına tanıklık eden kitap aslında tüm Türk tarihi içinde Türklerin halk felsefesini (dünya görüşü), etik anlayışlarını, etik değerlerini, gelecek nesillere verilen mesajlar bağlamında iletmektedir. Bu yönüyle eser, tartışmasız üstünlüğünü her dönemde, daimî olarak korumaktadır. Dede Korkut Kitabı'nda birçok etik değer yer almaktadır. Bu değerler, uyumlu bir toplum hayatını tesis eder ve evrensel insan yaradılışının Türk kültürünün kabulleriyle içselleştirilmesini sağlar. Hikâyelerde anlatılanlar, sadece bazı olağan ve olağanüstü olaylar değil, aslında bir toplumun geçmişten bugüne "milletleşme" hikâyesidir. İşte bu milletleşme sürecinde Dede Korkut Kitabı; önce sözlü kültür döneminde ardından yazılı kültür döneminde Türk toplumunun devamlılığını sağlayan halk felsefesinin nesilden nesile aktarımını gerçekleştirmiştir.

Günümüzde yaşadığımız dünya, geçmişten bugüne, her yüzyılda yaşanan teknolojik gelişmeler ve değişmelerle birlikte artık globalleşmeye başlamıştır. Bu gelişmeler birçok alanda insanlığa fayda sağlamakla birlikte ulusların kültürleri üzerinde olumsuz etkilere yol açmaktadır. Bu değişim rüzgarlarına maruz kalan uluslar, köklerinden uzaklaşmakta ve kendi kültürlerine yabancı hale gelmektedirler. Dünyada bu değişim rüzgarlarının etkilerine karşı önlem almak amacıyla çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Alınacak önlemlerin başında o toplumu kendisi yapan toplumsal değerlerin hatırlatılması ve yeni nesillere aktarımının sağlanması gelmektedir.

Uzun zaman halkbiliminde sadece metin merkezli çalışmaların yapılması, bağlam merkezli çalışmaların gecikmesi, gerçekte halkbiliminin araştırma alanlarından biri olan etiğin felsefenin ya da ilahiyatın araştırma alanı olarak kabul edilmesi şeklinde yanlış bir kanaatin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Bilim çevrelerinde; ahlak, etik ve metaetik konularının felsefenin ya da ilahiyatın araştırma alanına girdiği yönündeki bu yaygın kanaat, yaygınlığı oranında yanlış bir kanaattir. Araştırma konularından biri toplumların gelenek, görenek, âdet, töre ve örfleri olan halkbiliminin araştırma alanı dâhilinde etik ve metaetik konularının yer almaması söz konusu değildir (Çobanoğlu, 2022a: 56).

Konuyla ilgili yaptığım araştırmalar sonucunda Türk halkbilimi disiplininde bugüne kadar halk felsefesi kapsamı dâhilinde olan etik alanında bir sistem, bir kuram, bir inceleme yöntemiyle hiçbir çalışmanın yapılmamış olduğunu gördüm. Dede Korkut Kitabı'nda etik değer incelemesi yapılan birkaç çalışmalarda etik değerler; sabit etik değerler

olarak tanımladığımız, her çalışmada aynı olmak kaydıyla, birbirini tekrar eden sadece 20 olumlu etik değerden öteye gitmemiş, tahlilden ve yorumdan uzak kalmış ve çok önemli bir olgu olan halk felsefesi üzerinde durulmamıştır. Söz konusu çalışmalarda etik değer ve bağlam kavramlarının birbirine karıştırması hatta birbirlerinin yerine kullanılması başta olmak üzere, etik değerlerin halk felsefesindeki yeri, bir sorgulanmaya tabi tutulmadığı için birçok hata yapılmıştır ayrıca bu çalışmalar arasında halkbilimi ile etik alanının ortaklaşa işe koşulduğu, Dede Korkut Kitabı'nın metaetiksel çözümlemesi üzerine herhangi bir disiplinler arası çalışma bulunmamaktadır. Bu durumun nedenini iyimser bir yaklaşımla hem kuram ve yöntem dâhilinde çalışılmamasına hem de Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken'in çok uzun zaman önce işaret etmiş olmalarına rağmen halkbilimi çevrelerinde, halk felsefesi konusundan uzak kalınarak ahlak, etik ve metaetik konularının yalnızca felsefenin ya da ilahiyatın araştırma alanına girdiği yönündeki yaygın fakat yaygınlığı oranında yanlış kanaate bağlamak mümkündür (Çobanoğlu, 2025: 47).

Büyük mütefekkirimiz Ziya Gökalp günümüzden çok uzun zaman önce *Türkçülüğün Esasları*nda, Türk halk felsefesine dikkat çekerek felsefeyi; *yüksek felsefe* ve *halk felsefesi* olarak ikiye ayırmıştır. Dünyayı, evreni, hayatı ve bu unsurların anlamlarını sorgulayan derin düşünce biçimine *soyut düşünce* adını vermiş ve soyut düşünce ile yapılan felsefeyi de *yüksek felsefe* olarak tanımlamıştır. Gündelik/yaşamsal bilgiye yönelik olan *mit, masal, efsane, destan, halk hikâyesi, atasözü, bilmece, gelenek* gibi folklor ürünleriyle ortaya konan düşünce yapısını ise *halk felsefesi* olarak tanımlamıştır. Gökalp'in özellikle altını çizdiği nokta; ilmin objektif ve müspet olması vesilesiyle evrensel olduğu bu sebeple ilimde Türkçülük olmayacağı fakat felsefenin objektif ve sübjektif olmak üzere iki cephesi bulunduğu ve her milletin kendine göre bir felsefesi olduğudur dolayısıyla kıymetli mütefekkirimiz ahlakta, bediiyatta, iktisatta olduğu gibi felsefede de Türkçülük yapılabileceğini dile getirmektedir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türklerin büyük bir birikime sahip olduklarını ve *felsefi Türkçülük*ün; *Türk halkındaki milli felsefeyi arayıp meydana çıkarmak* olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Türk gençliğine Türk halk felsefesini ortaya koymalarının asli görevleri olduğunu söylemekte ve onlara çağrı yapmaktadır (Gökalp, 2007: 290-291).

Bir diğer büyük mütefekkirimiz Hilmi Ziya Ülken uygarlığın bilincinin tefekkür olduğunu belirtmekte ve Türk kültüründe bir tefekkür geleneğinin varlığına vurgu yapmaktadır. Ülken, *felsefeyi* evrensel bir olgu; *Kolektif tefekkür, Şahsi tefekkür ve Teknik tefekkür* olarak sınıflandırdığı *tefekkürü* ise ulusal bir olgu olarak tanımlamaktadır. Gökalp'in *Halk Felsefesi* olarak isimlendirdiği gündelik bilgiye yönelik

*mit, masal, efsane, destan, halk hikâyesi, atasözü, bilmece, gelenek* gibi folklor ürünleri, Ülken'in *Kolektif tefekkür* olarak sınıflandırdığı kültür ürünleriyle karşılanmaktadır (1982: 23-76).

Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülken'in bu kadar önemsedikleri ve Gökalp'in *felsefî Türkçülük* tanımlaması dâhilinde *Türk halkındaki millî felsefeyi arayıp meydana çıkarmak*, *Türk halk felsefesini ortaya koymak* amacıyla Türk gençliğini göreve çağırdığı halk felsefesi mevzu, Türk halkbiliminde yeterince dikkat çekmemiş, hak ettiği değere ulaşamamıştır. Dede Korkut Kitabı evrensel bir etik anlayışa sahiptir. Bu anlayışın günümüz yaşam biçimine uyarlanması, yeni nesillere anlatılması/aktarılması/benimsetilmesi ve yeniden güncellik kazandırılması gerekmektedir. Bu önemli eylemin gerçekleştirilmesinde öncülük yapacak kurum ise akademidir. Akademisyenlerin bu konuda duyarlı davranmaları ve ivedilikle Dede Korkut'u günümüzde özdeşleştirecek, Türk dünyasının ortak çalışmalarına öncülük edecek çalışmaları başlatmaları gerekmektedir. Bu bağlamda Dede Korkut Etik İndeksi bağlamında Türk Dünyası Etik İndeksi çalışmalarının prototipini ortaya koyduğum üç çalışmadan söz etmek ve yol haritası oluşturacak bu çalışmaları üç proje dâhilinde sunmak istiyorum.

**Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi Projesi**

Türk dünyası, Adriyatik Denizi kıyılarından başlayarak Çin Seddi'ne kadar ulaşan topraklar üzerinde çok büyük bir coğrafyaya yayılmış, yüzölçümü 11.2 $km^2$'yi aşan ve nüfusu 140 milyona ulaşan büyük bir siyasi coğrafya birliğidir. Bu büyük coğrafyada, kültürel unsurların birleşimiyle husule gelen büyük bir Türk kültür dünyasının varlığı söz konusudur. Türk dünyası çok uzun zaman siyasi zorunluluklar sebebiyle birbirinden ayrı kalmış fakat bu ayrılığa rağmen hiçbir şekilde varlığını, birliğini yitirmemiştir çünkü Türk dünyasının halk felsefesini yansıttığı destanlar, masallar, halk hikâyeleri, fıkralar, atasözleri, bilmeceler gibi tüm sözlü kültür ürünleri, Türk topluluklarında bir kültürel kod olarak varlık sürdürmektedir. Türk dünyasının yarattığı sözlü kültür ürünlerinde içinde gerek tarih, edebiyat, dilbilimi gerekse halkbilimi alanlarında birinci dereceden kaynak olan Dede Korkut Kitabı ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Dede Korkut Hikâyeleri; bir milletin, milletleşme sürecinin hikâyesi olup Türk dünyasının devamlılığını sağlayan halk fikirlerini nesilden nesile aktaran en önemli sözlü kültür ürünleridir (Çobanoğlu, 2022b: 169).

Bu düşüncelerimden hareketle doktora tezimde halk felsefesi konusunun ayrıntısına inmek amacıyla Türk halk felsefesinin, etik kodlar dâhilinde kültürel ergonomiye uygun olarak yansıtıldığı en müstesna eserimiz "Dede Korkut Kitabı"nı çalışma evrenim olarak belirledim ve halk

felsefesinin en önemli yapı taşlarından biri olan etik anlayışı, Dede Korkut örnekleminde çalışmaya başladım. Yaptığım araştırma sonucunda, Türk toplumda halk felsefesinin oluşumunda bağlam görevi üstlenen yapıların sosyal normlar olduklarını ve sosyal normlardan bağımsız olarak bir etik anlayışın ortaya çıkmadığını gördüm. Halk fikirleri birleşmesiyle oluşan halk felsefesi; sosyal normların bağlamını oluşturmakta sosyal normlar da toplumsal etik anlayışın bağlamını oluşturmaktadır. Bu fikirlerimi bir araya getirdim ve bir kuram olarak ifadelendirdim: *Halkbilimsel Metaetik Kuram*. Folklor olgularının/olaylarının etik yönünü araştırmak için kullanılmak üzere ortaya koyduğum Halbilimsel Metaetik Kuramın önermesi; *Ahlaksal yaşam sosyal normlar üzerine temellendirilebilir* önermesidir. Bu önerme, bir toplumda etik anlayışın oluşmasında bağlam görevi üstelen yapıların, birbirini tetikleyen uzun soluklu oluşum sürecinin somutlaştırılmış cümlesidir (Çobanoğlu, 2025: 49).

Halkbilimsel Metaetik Kuram ve kuramın inceleme yöntemi Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel Çözümleme Yöntemi ile Dede Korkut Kitabı'nda bir etik indeks çalışması yapmış bulunmaktayım. Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi çalışması konusunda bir örnek teşkil eden Dede Korkut Etik İndeksi çalışmamın sonucunda Dede Korkut Kitabı'nda; 126 olumlu etik değer; 47 olumsuz etik değer olmak üzere toplam 173 etik değer tespit edilmiştir. Bulgular şu şekildedir:

Halkbilimsel Anlamda Beşerî Olumlu Etik Değerler-Metaetiksel Anlamda Beşerî Olumlu

Moral Olguların sayısını 64;

Halkbilimsel Anlamda Beşerî Olumsuz Etik Değerler-Metaetiksel Anlamda Beşerî Olumsuz Moral Olguların sayısını 31;

Halkbilimsel Anlamda Dinî Olumlu Etik Değerler-Metaetiksel Anlamda Dinî Olumlu Moral Olguların sayısını 31;

Halkbilimsel Anlamda Dinî Olumsuz Etik Değerler- Metaetiksel Anlamda Dinî Olumsuz Moral Olguların sayısını 9 olarak belirledim.

Buna göre Dede Korkut Kitabı'nda; 95 olumlu etik değer; 40 olumsuz etik değer olmak üzere toplam 135 etik değer tespit ettim.

Halkbilimsel Anlamda Beşerî Olumlu Etik Değerler; Metaetiksel Anlamda Beşerî Olumlu Moral Olgular 23 alt başlığa;

Halkbilimsel Anlamda Beşerî Olumsuz Etik Değerler-Metaetiksel Anlamda Beşerî Olumsuz Moral Olgular 7 alt başlığa;

Halkbilimsel Anlamda Dinî Olumlu Etik Değerler-Metaetiksel Anlamda Dinî Olumlu Moral Olguları 8 alt başlığa sahiptir.

Bu alt başlıklarla birlikte Dede Korkut Kitabı'nda; 126 olumlu etik değer; 47 olumsuz etik değer olmak üzere toplam 173 etik değer tespit edilmiştir.

Gelenek sosyal normunu *Ahlaki Gelenekler, Sosyal Gelenekler ve Dinî Gelenekler* olarak üç gelenek yapısına ayrılarak alt başlıklarla incelenmesi sonucunda yapılan tasnif şu şekildedir:

Ahlaki Gelenekler; *Alplik Geleneği Bağlamında Ahlaki Olumlu Etik Değerler, Toy ve Şölen Verme Geleneği Bağlamında Olumlu Etik Değerler ve Ahlaki Gelenekler Bağlamında Olumsuz Etik Değerler* olarak üç başlık altında incelenmiştir.

Buna göre Alplik Geleneği Bağlamında Ahlaki Olumlu Etik Değerlerin sayısını 24;

Toy ve Şölen Verme Geleneği Bağlamında Olumlu Etik Değerlerin sayısını 6;

Ahlaki Gelenekler Bağlamında Olumsuz Etik Değerlerin sayısını 22 olarak belirlenmiştir.

Sosyal Gelenekler; *Devlet Geleneği Bağlamında Olumlu Etik Değerler, Aile Olma ile Saygı ve Sevgi Geleneği Bağlamında Sosyal Olumlu Etik Değerler ve Sosyal Gelenekler Bağlamında Olumsuz Etik Değerler* olarak üç başlık altında incelenmiştir.

Buna göre Devlet Geleneği Bağlamında Olumlu Etik Değerlerin sayısını 19;

Aile Olma ile Saygı ve Sevgi Geleneği Bağlamında Sosyal Olumlu Etik Değerlerin sayısını 15;

Sosyal Gelenekler Bağlamında Olumsuz Etik Değerlerin sayısını 9 olarak belirledim.

Dinî Gelenekler; *Dinî Gelenekler Bağlamında Olumlu Etik Değerler, Dinî Gelenekler Bağlamında Olumsuz Etik Değerler* olarak iki başlık altında incelenmiştir.

Buna göre Dinî Gelenekler Bağlamında Olumlu Etik Değerlerin sayısını 31;

Dinî Gelenekler Bağlamında Olumsuz Etik Değerlerin sayısını 9 olarak belirledim.

Buna göre Dede Korkut Kitabı'nda; 95 olumlu etik değer; 40 olumsuz etik değer olmak üzere toplam 135 etik değer tespit edilmiştir.

Aile Olma ile Sevgi ve Saygı Geleneği Bağlamında Sosyal Olumlu Etik Değerler 23 alt başlığa;

Sosyal Gelenekler Bağlamında Olumsuz Etik Değerler 7 alt başlığa;

Dinî Gelenekler Bağlamında Olumlu Etik Değerler 8 alt başlığa sahiptir.

Bu alt başlıklarla birlikte Dede Korkut Kitabı'nda; 126 olumlu etik değer; 47 olumsuz etik değer olmak üzere toplam 173 etik değer tespit edilmiştir.

Beşerî Olumlu Etik Değerlerin Bağlam Sayısı: 631

Beşerî Olumsuz Etik Değerlerin Bağlam Sayısı: 126

Dinî Olumlu Etik Değerlerin Bağlam Sayısı: 160

Dinî Olumsuz Etik Değerlerin Bağlam Sayısı: 27'dir.

Beşerî Olumlu/Olumsuz Etik Değerlerin Toplam Bağlam Sayısı: 791

Dinî Olumlu/Olumsuz Etik Değerlerin Toplam Bağlam Sayısı: 153'tür.

Dede Korkut Kitabı'nda Yer Alan Etik Değerlerin Toplam Bağlam Sayısı: 944'tür.

Dede Korkut Kitabı'nda en çok bağlam sayısına sahip etik değerin 27 bağlamla *Yiğitlik ve Kahramanlık Göstermek* etik değeri olduğu görülmektedir. Ardından 20 bağlam sayısıyla *Akıl Yürütmek ve Muhakeme Etmek* etik değeri gelmektedir. Üçüncü sırada 19 bağlam sayısıyla *Dayanışma Sergilemek/Birlik Beraberlik Ruhu İçinde Hareket Etmek* etik değeri gelmektedir. Dördüncü sırada 18 bağlam sayısıyla *Misafirperverlik Göstermek* ve *Saygı Göstergesi Olarak El Öpmek* etik değerleri gelmektedir. Beşinci sırada 17 bağlam sayısıyla *Cömert Olmak* etik değeri gelmekte, altıncı sırada 15 bağlam sayısıyla *Cesaret Göstermek* ve *Doğa ve Hayvan Sevgisi* etik değerleri gelmektedir. Yedinci sırada 15 bağlam sayısıyla *Dürüst Olmak*, *Edepli Olmak*, *Aile Olmanın Önemini Vurgulamak*, *Dil ve Üslup Bağlamında Estetik Söyleme Önem Vermek*, *Ölüme Bağlı Gelenekler Çerçevesinde Sergilenen Ritüeller*, *Tutsak Edilmek veya Yakınlarının Tutsak Edilmesi Nedeniyle Onurun Kırılması* etik değerleri gelmektedir. Sekizinci sırada 13 bağlam sayısıyla *Baba Oğul Arasında Sevgi ve Saygı*, *Ozanlık Geleneğine ve Kopuza Saygı Göstermek*, *Nasihat Etmek/Tutmak* etik değerleri gelmekte, dokuzuncu sırada 12 bağlam sırasıyla *Ant İçmek*, *Merhamet Göstermek*, *Tanrı'nın Kudretiyle İşlerin Rast Gelmesi* etik değerleri gelmektedir. Onuncu sırada 11 bağlam sayısı ile *Evlenmek*

*İstemek* etik değeri gelmekte, on bağlam sayısıyla *Selam Vermek*, *Hüner Göstermek*, *Sorumluluk* etik değerleri gelmektedir. *Adaletli olmak* etik değeri, bütün etik değerlerin şemsiyesi görevindedir ve tüm etik değerlerde molekül etik değer olarak bulunmaktadır.

Dede Korkut Kitabı'nda; 173 olumlu ve olumsuz etik değer tespit edilmiştir. Olumlu ve olumsuz etik değerlerin toplam bağlam sayısı 944'dur. 126 olumlu etik değer, 777 bağlam sayısıyla; 47 olumsuz etik değer, 152 bağlam sayısıyla Dede Korkut Etik İndeksinde yerlerini almışlardır (Çobanoğlu, 2025: 822-825).

Bu çalışmada Türk halk felsefesi ortaya konmuştur. Türk halk felsefesini şöyle tanımlıyorum. Türk kültüründe, kültürün üretilmeye başlandığı uzak geçmişten itibaren kolektif olarak ortaya konan folklor ürünleri, bireysel olarak ortaya konan edebi ürünler; toplumun doğaya karşı yaşama savaşı vererek kendini inşa ederken tecrübe ettiği, halk bilgisi çatısı altında çeşitlenen halk hekimliği, halk ekonomisi, halk mimarisi, halk takvimi, halk matematiği, halk mutfağı alanlarında; mitolojik arka plana, tarihi alt yapıya, yaşanılan coğrafyaya bağlı olarak üretilen etik anlayış çerçevesinde, halk fikirleriyle yapılandırılmış dünya görüşüdür. Felsefesi olmayan bir oluşum sürdürülebilir değildir, devam ettirilemez tıpkı felsefesi anlaşılamayan dinin hurafeye dönüştüğü gibi felsefesi anlaşılamayan ya da felsefesindeki farklılaşma tespit edilemeyen folklor ürünü/olayı da sürdürülemez, yok olur. Bu bakımdan halkbilimi ile felsefe ve dolayısıyla halk felsefesi arasında yakın bir ilişki vardır (Çobanoğlu, 2024: 52).

Bu düşüncelerim doğrultusunda çalışmamda üç ana amaç gözetmekteyim. Bunları; başta Türk kültürü açısından son derece müstesna bir eser olan Dede Korkut Kitabı'ndaki etik unsurların sadece tespitini yapmanın, eserde *Şu etik değerler vardır* diyerek bunları alt alta sıralamanın ve bu etik değerleri salt olumlu etik değerler olarak sınırlandırmanın, esere hak ettiği değeri vermek açısından yeterli bir çalışma olmayacağı fikri ve Dede Korkut Kitabı'ndaki etik anlayışı ve bu etik anlayışın göstergesi durumunda varlığını sürdürerek toplumu bir arada tutmak toplum fertlerinin erdemli bir hayat sürmelerini sağlamak amacıyla işe koşulan *hayatın kullanma kılavuzu* olarak tanımladığım ahlak kurallarını, insanlığın ortak bir paydada birleşmesini sağlayacak Dede Korkut'taki evrensel bakış açısıyla inceleyerek hikâyelerin metaetiksel çözümlemelerini yapmak suretiyle Türk kültürüne, dünya mirasına katkıda bulunmak; Türk halkbilimi alanında konuyla ilgili çalışmalara yeni bir bakış açısı getirerek ahlak, etik, metaetik konularının felsefenin ya da ilahiyatın araştırma alanına girdiği yönündeki yaygın ama aynı zamanda yanlış kanaatin ortadan kalkmasını sağlamak ve bu disiplinlerin çalışma alanlarının benzerliğine ve yöntemlerinin

sentezlenebilirliğine dikkat çekerek bir kuram dâhilinde disiplinlerarası bir çalışma örneği vermek olarak sıralayabilirim.

Bu çalışma Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi projesinin prototipi durumundadır. Türk dünyasında ortaklık gösteren etik değerlerin, etik indeksinin yapılması gerekmektedir. Bu indeks yeni nesillere, unutulan değerlerin hatırlatılması, ortak Türk değerlerinin yeniden yaşatılmaya başlanması ve Türk dünyasının birliğini göstermek bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Halkbilimsel Metaetik Kuram ile çalışılan ve Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi çalışmasının birinci ayağı olarak isimlendirebileceğim, Tursun Gabitov ve Özkul Çobanoğlu ile birlikte yaptığımız *Kazak Oğuz Halk Felsefesi Halkbilimsel Metaetik Temellendirme (2022c)* adlı çalışmamızdır. Bu çalışmamızda Kazak ve Oğuz halk felsefesindeki etik değerlerin, etik indeksi yapılmıştır. Türk dünyası ortak kültürünü, ortak halk felsefesini, ortak etik anlayışı; Oğuz Halk Felsefesi, Oğuz Etik Anlayışı olarak tanımlanmış ve Türk Dünyası Etik Kodu da Dede Korkut Etik Kodu olarak adlandırılmıştır. Kadim Türk gelenekleri içinde tartışılmaz öneme sahip etik değerlerimizin, tüm Türk dünyasını kapsayacak şekilde çalışılması ve Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi adı altında, bir etik indeks çıkarılması, geleceğin Türk dünyasının varlığını ve birliğini kısa bir süre içinde geçiş yapacağımız *Toplum 6.0 Ekolojik Devrim Süper Bilgi Toplumu* biçiminde de geçmişte olduğu gibi devam ettirmesi bakımından bir gereklilik durumundadır (Çobanoğlu, 2022b: 2187).

## 2. Türk Dünyası Kültür Metaverse'leri Projesi

Uygarlık tarihi boyunca insan, sahip olduğu akılla her geçen gün yaşam standardını yükseltmiş, bilgilenmiş ve bilgilerini, tecrübelerini nesillere aktararak varlığını sürdürmüştür. Yaşadığı her çağda, dönemin şartlarına uygun olarak bir toplum biçimi geliştirilmiştir. Bunlar; Toplum 1.0 (Avcı-Toplayıcı Toplum), Toplum 2.0 (Tarım Toplumu), Toplum 3.0 (Sanayi Toplumu), 4.0 (Bilgi Toplumu) biçimleridir. İlk Çağ dönemi haricinde özellikle Aydınlanma çağında insan, doğanın kendi emrinde olduğunu ve bütün evrenin kendi varlığına hizmet etmek için yaratıldığını düşünmüş, buna göre hareket etmiştir ve artık 21. yüzyılda, biriktirdiği bilgiyi sentezleyerek, yapay zekâ ile harmanlanmış insansız teknolojilerle Toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum) biçimini yaşamaya başlamıştır. Doğanın kendi hizmetinde olduğuna inanan insan, Toplum 5.0'ın teknolojik getirilerini hayatına dâhil ettikçe iklim değişikliği, çevre kirliliği, radyoaktif kirlilik, endüstriyel atıklar, çarpık kentleşme gibi birçok ekolojik sorun yanı sıra savaş, göç, terör, insan/kadın/çocuk/hayvan hakları, açlık, sağlık hizmetleri, insan kopyalama gibi pek çok etik sorunuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunlar insanlığın Toplum 5.0 Süper Akıllı Toplum Biçiminin son

basamağında ve Toplum 6.0 Ekolojik Devrim Süper Bilgi Toplumunun ilk basamağında olduğunun göstergesidir nitekim insanlık, günümüz dünyasının sorunlarına çözüm üretmek için kadim bilgilere başvurmak gerektiğinin farkına varmış ve çevre sorunlarını çözebilmek için geleneksel ekolojik bilgiye; toplumsal sorunları çözebilmek içinse kadim ahlak ve etik bilgisine başvurmaya başlamıştır.

Toplum 5.0; Süper Akıllı Toplum biçiminin getirisi olarak günümüzde yeni bir dijital yapılanma, yeni bir çevrim içi yaşam metaverse (evren ötesi) yaşamına geçilmek üzeredir. Bu yeni dijital yapılanmanın adı Metaverse'dür. Metaverse sanal platformlar olup bağlantı, VR gözlük takılarak internete üzerinden sağlanmaktadır. Günümüzde herkesin ilgi alanına göre girdiği internet siteleri gibi düşünülebilecek metaverse platformlarında kişileri temsil eden avatarlar, bizzat kendisi olarak dolaşabilmektedir. Çok kısa bir zamanda gözümüze taktığımız lensler ve sinir sistemimize bağlanmış duyu aktarımını sağlayacak giyilebilir internet ile metaverse'lere girilmesi hedeflenmektedir. Metaverse gündelik yaşamdaki alışveriş, ticaret, eğitim, arkadaş toplantıları, iş toplantıları, konserler, aile ziyaretleri, oyunlar yanı sıra dinî, mistik, metafizik, new age alanlardaki faaliyetlerin tamamını karşılayacak alternatif sanal bir yaşam platformudur (URL-1).

Dede Korkut Kitabı'nın Adaletli Devlet Yapısı; Eşitlikçi Sosyal Düzen ve Özgür Dinî Yaşantı üzerine inşa edilmiş Erdem ve Hüner ana değerleri etrafında teşekkül eden Alplik Geleneği ile yapılandırılmış bir etik yasası mevcuttur. Dede Korkut etik felsefesinin evrensel bir etik felsefesi olduğuna ve dünyaya layıkıyla tanıtılması gerektiğine dair inancım doğrultusunda metaverse'de kurulmak üzere *Türk Dünyası Kültür Metaverseleri* tasarlayarak bu kültür metaverse'lerinde takip edilecek etik anlayışa *metaetikverse* adını verdim. Yeni dünya düzeninde Türk Dünyası Kültür Metaverse'leri kurulması gerekmektedir. Hazırladığım Dede Korkut etik indeksinden yola çıkarak metaetikverse anlayışı çerçevesinde kurulacak Türk Dünyası Kültür Metaverselerinin nasıl kurulacağını, Dede Korkut Halk Felsefesi doğrultusunda nasıl oluşturulacağını ve Türk etik felsefesini kültür metaverse'lerine Dede Korkut Etik Kodu ile nasıl tanımlanacağının konu ettiğim çalışmam *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde (2023)* adını taşımaktadır. Halk felsefesi konusunda yaptığım bütün bu araştırmalar/çalışmaların sonucunda; yeni dünya düzeninde, Türk dünyasının yükleneceği misyonun, Dede Korkut Etik Kodu ile oyun kurucu olmak ve bu dijitalleşmenin etik düzlemini oluşturmak olduğunu düşünmekteyim.

Oğuz toplumu öncüllediği etik değerlerle evrensel bir etik felsefesine sahip olmayı ve mükemmel toplum yolunda ilerlemeyi

başarmış bir toplumdur. Oğuzların benimsedikleri bu mükemmel insan ve mükemmel toplum yaratma hedefleri, onları çevreleyen düşmanlarınca benimsenmemiş bir hedeftir. Bu sebeple Oğuzlar fizikî olarak hayatta kalma çabası içinde, sürekli olarak kendilerini savunma amacıyla savaşmak zorunda kalmışlardır. Aslında bu durumu felsefî bakış açısıyla *iyi* ve *kötü*nün savaşı olarak adlandırmam mümkün. İyi ve kötünün ayrımı noktasında, kötüyü benimseyen düşmanlara karşı varlıklarını sürdürebilmek adına her zaman mücadele eden Oğuzlar. Oğuz toplumu bu mücadelede öncelikle aklı ve muhakemeyi ön planda tutarak içlerindeki mükemmel toplum olma çabasının temellerini sağlam tutmaya gayret etmişlerdir. Dede Korkut Hikâyeleri'nin tamamında; Oğuzların kendilerinin dışında kalan ve mükemmellik hedefi taşımayan düşmanlarına, bu hedefi benimsetmenin imkânı olmadığının farkında oldukları ima edilmiş ve kendilerini korumaları için öncelikli olarak yapmaları gerekenin önlem almak olduğu altı çizilerek anlatılmaya gayret gösterilmiştir. Bu sebeple hikâyelerde bireysel olarak, istişare etmeden, akıl yürütmeden, muhakeme etmeden karar almanın acı sonuçları gözler önüne serilmiştir. Oğuzlar; içinde düşmanlık ve kötülük taşıyan kişilerden zarar göreceklerini ve bu zararı görmemek için önceden önlem almaları gerektiğini, yaparak yaşayarak çok erken yaşlardan itibaren öğrenmişler ve mükemmel toplumu yaratmak çabasıyla bu öğretilerini anlatılar vasıtasıyla yeni nesillere aktarmışlardır. Oğuz toplumunun İslam filozofları Maturidi, Fârâbî, İbn-i Sina, Gazâlî ve İbn-i Rüşt'ün insanın aklı ve özgür iradesi ile iyiliği ve kötülüğü seçebileceği düşüncesini daha o yüzyılda kabul eden ve uygulayan bir toplum olduklarını görülmektedir (Çobanoğlu, 2025: 524).

Peki, Oğuzlar mükemmel toplumu yaratabilmişler midir? sorusunun cevabını vermek için elimizdeki metinden yola çıkmak gerektiğini düşünüyorum. Asıl olan, ayakları yere basan, gerçek bir yorum yapmayı sağlayacak olan Dede Korkut metnidir. Metne baktığımızda, Oğuz toplumunun karşılaştığı her türlü problemi çözüme kavuşturduğu görüyoruz. Kanaatimce mükemmel toplumdan anlamamız gereken, hiçbir problem yaşanmayan toplum değildir, mükemmel toplum kavramında kastedilen, problemler yaşayabilen ama bu problemleri en akılcı, en adil, en insancıl yöntemlerle çözebilen toplumdur. Dede Korkut metninden hareketle Oğuz toplumunun bunu gerçekleştirmiş olduğunu söyleyebilirim (Çobanoğlu, 2025: 524).

Bu çalışma da Büyük Türk Dünyası Kültür Metaverse'lerinin prototipi durumundadır. Çalışmamda ifade ettiğim şekilde yapılması gerekenler şöyle sıralanabilir; Öncelikle Türk dünyasının bu oluşumda oyun kurucu olması gerekliliği görülmeli ve topluma dayatılan *tüketim odaklı değer odaksız* felsefeden uzaklaşılarak insana değer veren Türk

Halk Felsefesine dönülmelidir. Teknoloji üretip ürettiği teknolojiyi satan bir Türk dünyası hedeflenmelidir. Teknoloji üretmeye zaman kalmadıysa satın alınan teknoloji, Türk dünyası kültürel ergonomisine uyarlanmalıdır. Bu uyarlamayı gerçekleştirmek için de metaverse'de Korkut Ata Kültür Metaverse'leri kurulmalıdır. Türk dünyası gerek yayıldığı büyük coğrafya gerekse nüfusu bakımından bu platformda oyun kurucu olacak güce sahiptir. Türk dünyası ortak etik kodu Korkut Ata adı altında Türk Dünyası Kültür Metaverselerini kurmak ve etik yapılanmasını oluşturmak, kadim etik anlayışımızın yepyeni bir formatla hayata geçirilmesini sağlamak tıpkı Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi gibi bir gereklilik durumundadır (Çobanoğlu, 2022b: 2190).

## 3. Büyük Türk Dünyasının Aksakalları ve Akpürçeklerinin Halk Felsefesi Projesi

Ziya Gökalp ilmin objektif ve müspet olması vesilesiyle evrensel olduğu bu sebeple ilimde Türkçülük olmayacağı fakat felsefenin objektif ve sübjektif olmak üzere iki cephesi bulunduğu ve her milletin kendine göre bir felsefesi olduğudur dolayısıyla kıymetli mütefekkirimiz ahlakta, bediiyatta, iktisatta olduğu gibi felsefede de Türkçülük yapılabileceğini dile getirmektedir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türklerin büyük bir birikime sahip olduklarını ve felsefi Türkçülüğün; Türk halkındaki milli felsefeyi arayıp meydana çıkartmak olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Türk gençliğine çağrı yapmakta ve onlara Türk halk felsefesini ortaya koymalarının asli görevleri olduğunu söylemektedir (Gökalp, 2007: 290-21).

Bu fikirlerden yola çıkarak yaptığım bir diğer çalışmam *Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Âşık Veysel Poetikasında Türk Halk Felsefesi ve Varoluşçuluk (2024)* adlı çalışmamdır. Bu çalışmada, toplumumuzu birleştiren ortak dilin halk felsefesi olduğunun bilincinde olan ve bu felsefeyi bütün yaşamında, eserlerinde kullanan bir âşık olarak Âşık Veysel'in poetikasında, varoluşçuluk felsefesinin varlık (ontoloji) felsefesi ve etik felsefesi olmak üzere iki yönüyle nasıl yer aldığını, Ziya Gökalp ve Hilmi Ziya Ülkenin tanımlamaları dâhilinde halk felsefesini günlük hayatında nasıl kullandığı ve etik anlayışını nesillere nasıl aktardığı kuramım doğrultusunda inceledim. Bu çalışma da *Büyük Türk Dünyasının Aksakalları ve Akpürçeklerinin Halk Felsefesi* projesinin prototipini oluşturmaktadır. Kazak Oğuz Halk Felsefesi Halkbilimsel Metaetik Temellendirme (2022) adlı çalışmamızda aksakal olarak Abay'a yer vermemiz de projeyi örneklemektedir. Âşık Veysel poetikasında halk felsefesinin incelendiği gibi Türk dünyası aksakallarının İsmail Gaspralı'nın, Mehmet Emin Resulzâde'nin, Mirza Elekber Sabir'in, Mahtumkulu'nun, Çolpan'ın, Mağcan Cumabay'ın, Akçura'nın,

Aytmatov'un, Dağcı'nın eserlerinde ve düşüncelerinde halk felsefesinin çalışılması gerekmektedir.

Türk dünyası ortak etik kodu *Korkut Ata* adı altında *Türk Kültür Metaverse'leri*ni kurmak ve etik yapılanmasını oluşturmak, kadim etik anlayışımızın yepyeni bir formatla hayata geçirilmesini sağlamak bir gereklilik durumundadır. Daha önceki *Türk Mitolojisinden Masallar I-II*, *Kazak ve Oğuz Halk Felsefesi Metaetik Temellendirme*, *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde* ve *Âşık Veysel Poetikasında Türk Halk Felsefesi ve Varoluşçuluk* adlı çalışmalarımda bu yapılanmanın temel taşlarını oluşturmaya çalıştım. Kültürel etik kodlarımızla tasarlayacağımız metaverse'lerde ortak etik anlayışımızı yansıtan *metaetikverse*ü dünyaya tanıtmak ve çağın gereklerine uygun olarak yeni bir rota çizmek Türk dünyası için artık bir hayal değil, hedef olmalıdır. *Dede Korkut Etik İndeksi: Halk Felsefesi ve Halkbilimsel Metaetik Kuram* Türk dünyasının sigortası olan *Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi* çalışması için örnek teşkil etmektedir.

Çalışmalarım, büyük mütefekkirimiz Ziya Gökalp'in *felsefî Türkçülük*; *Türk halkındaki millî felsefeyi arayıp meydana çıkarmaktır* diyerek Türk gençliğine seslendiği ve onlara Türk halk felsefesini ortaya koymalarının asli görevleri olduğunu belirtiği sözlerinden ve bir diğer büyük mütefekkirimiz Hilmi Ziya Ülken'in Türk kültüründe bir tefekkür geleneğinin varlığına vurgu yaparak tefekkürü ulusal bir olgu olarak tanımladığı sözlerinden yola çıkarak Dede Korkut Etiği'ni evrensel bir etik olarak dünyaya tanıtmak amacı ve Türk kültürüne hizmet etmek gayretiyle ortaya konmuş çalışmalardır. Köprülü'nün *İlmi nesiller tamamlar* sözünün doğruluğuna kayıtsız şartsız inanarak bu bayrak yarışında tıpkı bayrağı bizden önceki nesillerden aldığımız şekilde günü geldiğinde ardımızdan gelen, bizden sonraki nesillere teslim edeceğimizden zerre kuşku duymaksızın muhtaç olduğumuz kudretin damarlarımızdaki asıl kanda mevcut olduğunu bilerek emin adımlarla yolumuza devam etmeliyiz.

## Kaynakça

Çobanoğlu, S. (2025). *Dede Korkut Etik İndeksi: Halk Felsefesi ve Halkbilimsel Metaetik Kuram.* I. ve II. Cilt, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Çobanoğlu, S. (2024). *Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Âşık Veysel Poetikasında Türk Halk Felsefesi ve Varoluşçuluk.* Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Çobanoğlu, S. (2023). *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde*. Genişletilmiş Baskı, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Çobanoğlu, S. (2022a). Halkbilimsel Metaetik Kuram ve Bir İdeoloji Olarak Dede Korkut Kitabı'nın 'Verdiği Sözü Tutmamak Olumsuz Etik Değeri' Bağlamında Metaetiksel Çözümlemesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C. 15, S. 37, s. 54-71.

Çobanoğlu, S. (2022b). Türk Dünyası Etik İndeksi ve Türk Dünyası Kültür Metaverse'leri Projesi Üzerine Düşünceler. *Uluslararası Türk Dünyası Sempozyumu (9-12 Ekim 2022), Bildiri Kitapçığı, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*, s. 2187-2194.

Gabitov, D. & Çobanoğlu, Ö. & Çobanoğlu, S. (2022c). *Kazak ve Oğuz Halk Felsefesi Halkbilimsel Metaetik Temellendirme*. Ankara: Grafiker Yayınları.

URL-1: Evrim Ağacı, (12 Kasım 2021). *Metaverse nedir ve neden çok önemlidir? Yaşamlarımızı dijital bir evrene taşıyabilir miyiz?* https://evrimagaci.org/metaverse-nedir-ve-neden-cok-onemlidir-yasamlarimizi-dijital-bir-evrene-tasiyabilir-miyiz-11135. (Erişim Tarihi: 15.03.2022).

Ülken, H. Z. (1982). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Z, Gökalp. (2007). *Türkçülüğün Esasları*. (Haz. M. Koç), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

# ҚЫЛҚОБЫЗ: ТАРИХЫ МЕН БҮГІНІ

**Риза ӘЛМҰХАН***

**Аңдатпа:** Ұсынылып отырған зерттеудің мақсаты – қазақ халқындағы қылқобыздың тарихына шолу жасап, бүгінгі қолданысын анықтау. Қобызы бар түркітілді халықтың бәрі өздеріндегі аспапты "Қорқыт ата жасаған" деп қабылдайды. Ал олардың бірі – ыспалы, бірі шертпелі болып жіктеледі. Сондықтан түркі халықтарындағы қобыз тобындағы аспаптарды арнайы ғылыми нысан етіп зерттеу қажеттілігі сөзсіз.
"Қорқыт ата кітабының" авторы Қорқыттың өзі емес екенін ойлағанда, Дрезден кітапханасында сақталған қолжазбаны көшірушінің тарапынан өзінің білгенін жазғанын да ойлау керек. Кеңес кезінде қылқобыз бақсылардың аспабы ретінде қабылданғандықтан, насихаты аз болды. Бірақ кейбір өнер қонған әулеттерде қылқобыз тартушылар болды. Соның бірі – Ықылас Дүкенұлы. Ол бақсылар ойнайтын сарын деңгейінен нағыз күйшілік өнер деңгейіне көтерді. Бүгінде қылқобызшы өнерпаздар тек ұлттық шығармаларды орындаумен шектелмейді, түркі халықтарының да, шетелдік, атап айтқанда, еуропалық композиторлардың да шығармаларын орындап жүр.

Зерттеудің маңызы – қылқобыздың бүгінгі замандағы қолданысын көрсету, түркі халықтарындағы қобыз аспабын бір тақырып аясында қарастырып, айырмашылық пен ортақ сипаттарға назар аударту және сонымен бірге алдағы зерттеулерге жол ашу, "Қорқыттың қобызы" дегеннен гөрі "Қобыз тобындағы аспаптар" деп атауды ұсыну. Қорқыттану және қобызтануда жаңа зерттеулерге жол ашылуы тиіс.

**Кілт сөздер:** Қылқобыз, Қорқыт, Күй, Түркі халқы, Гопуз.

## KYL-KOBYZ: HISTORY AND PRESENT

**Abstract:** The purpose of this study is to examine the history of the Kazakh kyl-kobyz and identify its contemporary forms of use. Among Turkic-speaking peoples, who have bowed instruments, each considers

* филология ғылымдарының докторы, аға ғылыми қызметкер, Күләш Байсейітова атындағы Қазақ ұлттық өнер университеті. e-mail: riza_almuhanova@mail.ru, ORCID: 0009-0006-4924-7858

their version of instrument as the creation of Korkyt-Ata. However, some of these are played with bow, while others are plucked, which highlights the necessity of a focused scientific study on the kobyz-type instruments found across Turkic cultures.

Since The Book of Korkyt-Ata was not written by Korkyt himself, it is reasonable to assume that the copyist of the manuscript preserved in the Dresden Library may have inserted elements of his own interpretation and knowledge.

During the Soviet period the kyl-kobyz was regarded as a shamanic instrument, which limited its dissemination. Yet, in certain musical families, kobyz traditions persisted. One notable figure was Ykylas Dukenuly, who elevated the kobyz from shamanic performance to the level of true instrumental art.

Today, kobyz performers expand their repertoire beyond national traditions, playing works by both Turkic and European composers. The study emphasizes the need to approach kobyz instruments as a unified cultural phenomenon, using the term “kobyz instrument family”, rather than “Korkyt’s kobyz”, thereby opening new directions for research in Korkyt and kobyz studies.

**Keywords:** Kyl-Kobyz, Korkyt, Kui, Turkic Peoples, Gopuz.

## Кіріспе

Қорқыт және “Қорқыт ата кітабын” зерттеу басталғалы бірнеше ғасыр өтті. Соның өзінде әлі бір нақты шешімге келе алған жоқпыз.

Рашид ад-Диннің “Жамиғ ат-тауарихында” (1987, 70-71-б.), Әбілғазы Баһадүр ханның “Түрікмен шежіресінде” (1958, 57-б.), т.б. Қорқытты тарихи тұлға ретінде таныстырғаны белгілі.

Қорқыттың тарихи тұлға болғанын әр түркітекті халық қалайды. Қорқытты өзіне жақын тартып, оның моласын да көрсетеді. Ғылымда архаикалық сюжеттер, аңыздар көп халыққа ортақ. Ал Қорқытқа байланысты дәл бұлай айта алмайтынымызды да ойлауымыз керек. Мысалы, қазақта Қорқыт атаның мекені және ажалдан қашып, жер ортасы деп келген жері, моласы Сырдария делінсе, әзербайжан халқында моласы Дербентте деп айтылады. Сол таудағы таңбалы таста бірнеше адамның ортасында біреудің музыкалық аспап ұстап отырған көрініс бейнеленген. Бұл суретті біздің заманымыздан бұрынғы 600 мың жыл бұрын салынған дейді. Ал “Қорқыт атаның кітабы” XIV-XV ғасырларда қағазға түскен делінеді және Қорқыттың өмір сүрген кезі IX-X ғасырлар деп тану

бар. Бұл мәліметтердің қаншалықты қисынға келетіні ойландыруы керек. Бұл орайда таңбалы тастағы суреттің пайда болу мерзіміне қарсылық білдірмесек те, ол сурете гопуз деп тану және оны Қорқыт деп тану қиын.

Қылқобыз Қазақстанда, негізінен, бақсылардың аспабы болғаны белгілі. Сонымен бірге кейбір фольклорлық ақпаратта қобызбен жыр орындады деген де кездеседі. Мысалы, Нысанбай жырау "Кенесары–Наурызбай" жырында қолында қобызы болғанын айтқан (Жеті ғасыр жырлайды, 2008, 239-б.). Ал Әлкей Марғұлан "...Жанақ қобыздың көрікті үніне "Қозы Көрпеш–Баян сұлу" жырын қосып, күңірене тартып бергенде, Құнанбай оған үлкен сый тартады" (2007, 349-б.), – деп жазған. Дегенмен бақсының аспабы ретінде қабылдау орныққан.

Қобыз аспабы бар әр халық өздеріндегі қобыз аспабын "Қорқыт жасаған" деп қабылдайды. Ғылыми тұрғыдан осылай ма? Мұны арнайы зерттеу нысанына алу қажет. Ұсынылып отырған бұл зерттеу қазақтағы қылқобыз аспабының бүгінгі қолданысын көрсете отырып, бауырлас халықтардағы аспаптардың түріне, үніне мән беруді мақсат етеді. Себебі ғылыми ойға да жол беру керек.

Қорқытты тарихи тұлға ретінде тану дегенде, ғалымдардың пікірі екіге бөлінгені белгілі. В.М.Жирмунский мен Х.Короглының пікірлерін де ескеру керек.

Түркі халықтарының эпостарын зерттеген көрнекті ғалым В.М.Жирмунский: "Коркут – собирательный образ, созданный народным преданием и типичный как социальное обобщение знаменательного явления патриархального века кочевых народов Средней Азии" (1974, 588-б.), –деген, яғни Қорқыт бейнесі халық аңызы туғызған жинақты образ деп бағалаған. Сондай-ақ көрнекті ғалым Халық Короглы: "...Коркут-бахши не исчез, не растворился в Коркуте-советнике правителей или вожде-полководце. Оба представления сосуществовали параллельно. В "Китаби Коркут" они слились в сложный, уже знакомый нам образ. Это могло произойти только при огромной популярности эпического героя в народе. Следовательно, нет оснований искать его исторический прототип" (1976, 88-б.), − деген.

"Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона" кітабында "Горгудъ – одна из форм др.-египетского бога Гора, поражающего Сета и др. врагов", – деген (1991, 218-б.).

Қазақтың көрнекті ақыны, түркітанушы Олжас Сүлейменов: "Не в честь ли др. егип. бога «Заходящего солнца» по имени Хор-ахте назван судья? И не

продолжилась ли эта традиция именем огузского бога заходящего солнца Хор-хат (Хор-хут)? Параллель эта возможна, если сравнить др.-ег. легенду с огузской. Обе они суть толкование одного рисованного мифа – волнистая линия – знак Змеи и Воды. Шумерское рогатое Солнце – знак музыки" (1969, 204-б.), –деп, қазақтағы Қорқытты пен Ежелгі Египеттегі мифтермен байланыс іздейді.

Нақты айтқанда, ежелгі египеттегі Жас Күн, яғни бала Күн мен "қарт Күн", яғни Әке-Күн туралы солярлық мифті алға тартады да, „Некогда легенда эта пришла в Египет извне, вместе с каким-то из пришлых этносов, несомненно, успевшим повластововать в государстве Нила, иначе бы его миф не прижился в общегосударственной культуре, –деп, Hr-ˇ't күн сайын жер астына түсіп, су жыланы Апоппен шайқасып, ақырында, өлетінін айтады, осылайша қазақтағы Қорқыт атаны жылан шағып өлуін баяндайтын сюжеттің түп тамыры біздің заманымызға дейінгі мифпен байланыстың болғанын меңзейді. Бұл сюжетті Ежелгі Египетке түркілердің әкелгені деп есептейді (Сулейменов, 2023, 235-238-б.).

Қорқыттың тарихилығы немесе мифтік персонаж екенін дәлелдеу – жеке зерттеудің мәселесі. Бұл тақырып бойынша жазып жүргендерім бар. Ұсынылып отырған "Қылқобыз: тарихы мен бүгіні" атты мақаланың мақсатына қарай бұл туралы тек шағын ақпарат берумен шектелуға тура келеді. Алдағы уақытта "Қорқыт және қобыз" атты жеке монография жазу жоспарда бар.

**Гипотеза.** Түркі халықтарындағы қобыз аспаптарының айырмашылықтарын ескеріп, "Қобыз тобындағы аспаптар" деп қолдану қисынды болады. Аспаптар пайда болу және қалыптасу жолында үлкен даму жолынан өткен. Бірақ олардың ешқайсысын түп тегінде Қорқыт жасаған қобыз деп тану мүмкін емес. Себебі Қорқыттың тарихи тұлға екенін дәлелдеудің өзі даулы, ғалымдар екі топқа бөлінеді. Бұл жағдай да "Қорқыт жасаған қобыз" деп танудың ерте екенін аңғартады.

**Талқылау.**

***Қорқыт және қобыз аспабы туралы.*** Қазақ ғылымында Қорқыт фольклорлық персонаж ретінде жақсы зерттелген Оған дәлел Мұхтар Әуезовтің (1991) С.Қасқабасовтың (2002), Е.Тұрсыновтың (Турсунов, 2001; Турсунов, 1999) еңбектері дәлел.

Қорқыт біреу, "Қорқыт ата кітабы" біреу, ол кітапта аталатын аспап – қобыз – ол да – біреу. Бірақ әр халықта "Қорқыт жасады" деген бұл аспаптың тура бір формада болмауы ойландыруы керек. Себебі оғыз тобындағы түрікмендердегі гопуз қазақ пен қарақалпақтағы

қылқобыздан да, әзербайжан халқындағы гольча гопуздан да бөлек. “Қорқыттың аспабы ” дегенде, В.Бартольд пен В.Жирмунский арасында пікір екіге бөлінген (Книга моего деда Коркута, 131–258-б.). Соның өзінде “Қорқыт жасаған қобыз” деп, өздеріне тарту әлі басылған жоқ.

Тіпті, оғыз тобындағы түрікмен мен әзербайжан халықтарындағы гопуз екі түрде. Түрікмендегі гопуз қазақтағы шаңқобызға ұқсас және мұндай аспап сахаларда бар. Ал саха халқы оғыз тобына кірмейтіні белгілі. Ендеше музыкалық аспаптардың бүгінгі күнге жету жолдарын, соның өзінде Қорқытпен байланысты айтатын қобыздың бастапқы түрі қайсы немесе әр халық өзінше ойлап тауып, дамытты ма деген сұрақтар ойландыруы керек.

Қазақстандағы қылқобыздың сакральді болуы тотем жануарлардың терісін, қылын пайдаланумен ол аспапты бақсылардың иеленуі халық санасына әсер еткен. Ал арғы тарихта Ежелгі Египетпен мәдени байланыстар кезіндегі Батар Күннің құдайы Хордың (Гор) кейінгі дамуы бақсылар арқылы тұрақтанған болуы мүмкін.

Аспаптың дамуы дегенде бастапқы түрде ағаштан ойып жасалған, оған қыл тағып, қияқ арқылы үнін келтіру болған. Аспаптың дамуы дегенде, оған қақпақ ойлап табу, яғни жабу кейіннен болатыны Құрманғазы атындағы халық аспаптар оркестрі үшін заманға сай ету мақсатымен прима қобыздың өмірге келуі дәлел бола алуы мүмкін. Ал алғашқы формада ежелгі халық табиғаттағы қарапайым нәрселерден дыбыс шығару, кейін музыкалық дыбыстарды шығару, тіпті, күй ойнауға жеткенін айрауық арқылы түсіне аламыз. Қобыз аспабын ойлауда да алғашқыда қарапайым ағаш, мүмкін саха халқында айтылатындай найзағай түскен ағаш немесе қасиетті саналған ағаштың жаңқасынан дыбыс шығару арқылы басталуын түсіну қиын емес. Ал қыл тағу да ежелгі дәуірден қалған белгі, ал темір ішек кейіннен пайда болған болуы мүмкін. Темір өндіру ерте заманнан болса да, қисынға жүгінгенде, алғашқыда тотем жануардың қылын пайдалану бастапқы түрге тән болуы керек.

Қазақта “Қорқыт атаның қобызын” істеуінде тотемдердің айтылуы бекер емес. Әлемдік мифологияда музыкалық аспаптардың жасалуына құдайлардың араласуы туралы айтылады. Мәселен, антикалық Грекиядағы мифте (ғылыми әділдік үшін айту керек: кейбір ғалымдар лираны Таяу Шығыстан, кейбірі Фракиядан шыққан деп те есептейді) лираны бірінші жасаған – Гермес, ол оны Аполлонға береді, нақты айтқанда, беруге мәжбүр, Аполлонның сиырларын ұрлап, жолда келе жатқанында, тасбақаның сауытын тауып алып, оған екі жағынан қамысты қосып, сиырдың ішектерін

салып (басқа нұсқада – қойдың шегі) әсем музыка ойнаған. Кейін Гермес оны сиырларының орнына сол лираны алады. Мұңға батқан Гермес өзіне сыбызғы жасап алады. Бұл – миф, өйткені Гермес те, Аполлон да – антикалық Грекияның мифтеріндегі құдайлар. Соның өзінде Гермес – қолында алтын таяғы (асатаяқ) бар, сонымен өлілер әлеміне жеткізуші. Қорқыт ата өлмеу үшін қобызда күй тартады, бұл екі образда белгілі деңгейде жақындық бар, бірақ Қорқыт құдай емес, қазақта бақсылық XIX ғасырға дейін сақталғандықтан, оны бақсылардың пірі ретінде тану орныққан. Бұған қоса бақсылардың қылқобызды тұрақты пайдалануы да өз ықпалын тигізген.

Тағы бір жағдай: Қорқыт ата қобыз тартқан кезде бүкіл жан-жануар күй тыңдауға жиналатыны айтылады. Сол сияқты Вяйнямейнен де мәдени қаһарман типінде жасампаздық істермен айналысып, көп игі істерінің бірі ретінде балық аулайтын құрал тауып, қайығы дәу шортанға тіреліп қалғанда, оның жотасынан кантеле аспабын жасайды. Ол кантеледе ойнаған кезде бүкіл жан-жануар оған ұмтылады (2003, 259-б).

Қазақ санасында қобыздың да қасиетті аспап ретінде қабылдануы мифтермен байланыстылығында.

Саха халқында ежелгі хомус ағаштан, кейде сүй ектен жасалған. Әсіресе, найзағай түскен ағашты таңдаған. Жел соққанда, тылсым дыбыстар шығатын болғандықтан, қасиетті деп есептелген. Ол ағаштың жаңқасы отбасыларда сақталған (https://travel-ykt.ru/kultura-i-istoriya/yakutskie-instrumenty/yakutskij-khomus.html). Кейін сахаларда түрікмендергі сияқты темірден жасалып, ауызға салатын түрі пайда болған.

Конгресте панорамалық шолу ұсынылады, бұдан көретініміздей, әр халықта қобыз аспабы ұстау жағынан да ерекшеленеді. Гольча гопуз қолға ұсталады, осы орайда айта кетейік, гольча гопуз дегенді сиқырлы дыбысты беретін аспап деген мағынада беру поэтикалық тәсіл. Ал біздің ойымызша, гольча гопуз дегенде, оның қолға ұсталуымен байланысты, гол түркі тіліндегі – қол.

Әзербайжандық ғалым Алла Байрамова: "...нигде в эпосе смычковость гопуза Горгуда не упоминается. Отметим, что в азербайджанской культуре гопуз правомерно считается щипковым инструментом, предшественником саза, что отразилось и в произведениях азербайджанских художников и скульпторов, в отличие от работ из казахских коллег, где найти Коркута без смычка не представляется возможным. Но смычковый инструмент не мог быть "праотцом", т.к. смычковые инструменты в ряду

струнных – более поздние, чем щипковые” (2014, 15-б.),– дейді, яғни қияқпен (ысқымен) ойналатын қылқобыз шертпелі топуздан кейін пайда болған дегенді айтады.

Ал музыкатанушы С.Өтеғалиева осы тақырыпты зерттеушілер М.Медеубек пен А.Малькеева, М.Керим, т.б. еңбектеріне тоқтала келе: “Если у кипчакских племен, у тюрков Алтая, Южной Сибири, в прошлом у ногайцев, башкир и татар, в народной лечебной практике, а также в исполнении эпоса использовался преимущественно смычковый инструмент, то у огузских племен – щипковый. Несмотря на сходство в их строении: у обоих – “корпус наполовину покрыт кожаной декой (часто в виде круга)”, у них разные способы игры. Оба вида хордофона как основополагающие (автохтонные) предшествовали появлению некоторых новых, более усовершенствованных видов (саз, тар, гиджак). Разумеется, вопросы идентификации смычковых и щипковых инструментов требуют уточнений и проведения дальнейших исследований» (2023, 17-31-б), – деп жазған. Тағы: Орта Азияда шектен шек жасау көшпелі және жартылай көшпелі мәдениетке, ал оның жібек, темірден жасалуы отырықшы мәдениетке тән екенін С.Утегалиева жазған (1994, 128-б.).

Ысқышты және шертіп тартатын аспаптың қайсысы бұрын пайда болды дегенде, алдыңғысын кейінге ысырудың қисыны жоқ. Себебі ысқыштың өзі Еуропада VIII ғасырда пайда болды. Скрипканың пайда болуына арабтардағы ребаб ықпал жасады дегенге мән берсек, ортада қылқобыз барын да ескеру керек. Себебі қылқобыз да, ребаб та сыртқы ұқсастығы ғана емес, сонымен бірге оның аяққа тіреп қойылуы да мән беретін жағдай. Ал қазақта алғашқыда ысқыштың жылқының қылынан жасалуы бастапқы түрді танытады. Оның үстіне жылқы – тотем, қыл – шаштың бір түрі, ал шаш – қорғаныш, байланыс құралы функциясын атқарды, бақсы аспабы үшін мұның да өзіндік қызметі ескерілуі керек.

Әзербайжан ғалымдары арасында аспапқа қатысты пікірталас та жоқ емес. Меджнун Карим гольча топуз деп қалыпқа келтірген аспап, шын мәнінде, он төртінші ғасырда Абдулгадир Марагали қалыпқа келтірген озан аспабы деген де пікір бар (Abbasqulu Nəcəfzadə, 36-37-б.). Осыны айта келіп, “Абдулгадир Марагали “Макасыдул-алхан ” және “Феваиди-ашара” еңбектерінде озан аспабы туралы айтқан. Сондықтан Меджнунның гольча-топуз дегені, шын мәнінде, озан аспабы деп жазады.

Скрипканың пайда болуында қай аспап негіз болуы мүмкін деген сұрақ болуы мүмкін. Осыны ойлағанда, қарапайым көзбен

қарағанда, қылқобыздың аяққа тіреп қоятын бөлігі кейін қолға алатын түрге ауысқанда да сақталған, бірақ одан кейінгі аспаптардың дамуында, мәселен, скрипкаға жеткенше, бұл бөлік артық болып, “қысқарып” қалуы әбден мүмкін. Бұл практикалық қолданыс тудыруы мүмкін жағдай. Тағы бір жағдай: қақпақтың пайда болуы уақыт жағынан кеш болуы қисынға келеді. Ал музыкатанушылар алдымен ысқымен ойналатын қылқобыз әлде шертіп тартатын гопуз – қайсысы бұрын пайда болды деген мәселеге назар аударуда. Шертіп тартатын аспап дегенде, башқұрт фольклорында Қорқыт думбыра жасап, тартады (Башҡорт халыҡ ижады, 2004, 79-б.). Сондықтан Қорқыт қай аспапты жасаған дегенде, тек гопуз ғана емес екені аңғарылады. Мұның бәрі, шындығында, фольклорлық сана арқылы жеткен ақпараттар.

*Суретте: қылқобызшы Ықылас Дүкенұлы.*

Қылқобыз аспабын жаңа деңгейге көтерген Ықылас Дүкенұлы екенін атап өтуіміз керек. Ол қылқобызда күйлер шығарып, бұл аспаптың музыкалық құзыретін арттырған.

Кеңестік кезеңде Құрманғазы атындағы Алматы мемлекеттік консерваториясында Ахмет Жұбанов ректор кезінде Дәулет Мықтыбаев пен Жаппас Қаламбаевты алдырып, халық аспаптар музыкасы кафедрасын ашуы қылқобыз өнерінің сақталуына және дамуына мүмкіндік берді.

**Қылқобыздың бүгінгі қолданысы.** Бүгінде қылқобыз өнер иелерінің құрметті аспабына айналды. Қарақалпақстанда қылқобызда жыр орындау жақсы сақталған. Теледидардан арнайы уақыт беріледі.

Әзербайжанда Халықаралық мугам орталығы құрылған, мұнда көне аспаптар ансамблі бар. Ол аспаптардың арасында гольча гопуз да бар.

Түрікменстан мен саха халықтарында қазақтағы шаңқобызға ұқсас гопузбен ойнау, негізінен, қыздар арасында таралған.

Қазақта қылқобызда музыкалық бірнеше жанр еркін әрі тартымды орындалады. Мәселен, көрнекті қылқобызшы Раушан Оразбаева бақсының зікір салуын арт-терапия үшін жүргізеді (Tik-Tok. Raushanorazbay. Бақсының зікірі. Авторлық шығарма. 2024-07-03).

Сондай-ақ ол «Аққу» тақырыбындағы 25 күйді тартады. Бұл арт-терапияға келген адамдар үшін өте әсерлі. Орындаушының «аққу» күйлерін таңдауы бекер емес. Әлкей Марғұлан Шоқан Уәлихановқа сілтеме жасай отырып, бақсының аққу үлгісінде киініп жүргеніне мән берген (2007, 313-б.).

Қылқобызда күй орындау тұрақтанды. Әсіресе, Ықылас Дүкенұлының, Дәулет Мықтыбаевтың, т.б. күйші-композиторлардың шығармалары кең қолданыста деуге болады. Күй орындаушылықты Раушан Оразбаева мен Ақнар Тәттібайқызының орындаушылығы арқылы көрсете аламыз (https://www.facebook.com/reel/783999800322951,

Осы ретте айта кету керек, белгілі қылқобызшы Ақнар Тәттібайқызы бабасы Ықылас Дүкенұлының күйлерін орындайды. Мультфильм үшін де қылқобызда Ықылас Дүкенұлының "Қасқырдың ұлуы" қолданылған. Сонымен бірге қазіргі композитордың да туындыларын орындауды көрсету үшін танымал композитор Серікжан Әбдінұровтың «Диуани хикмет»

күйін (https://www.youtube.com/watch?v=ITtpQ-3noKA ) ұсына аламыз.

Жалпы, қазіргі заманда қылқобызда орындалатын шығармаларды жанрлық тұрғыдан қарағанда ауқымды екені анықталды. Және тағы бір назар аудартқаны – жастар арасында да қылқобызға деген қызығушылық бар. Оның үлгісі Салтанат Ерсұлтан мен Мақсат Медеубек. Салтанат Ерсұлтан Асан қайғының толғауын да (https://www.youtube.com/shorts/avXMLh09_m0) да, түрікмен халқының ұлы ақыны Мақтымқұлының «Боларсың» термесін де (https://www.youtube.com/shorts/R65HYxIkJXw) да, т.б. жанрлардағы шығармаларды қылқобызбен орындап жүр. Мақсат Медеубек те қылқобыздың қолданысы кең екенін көрсетіп, француз композиторы Камиль Сен-Санстың «Аққу» шығармасын (https://www.youtube.com/watch?v=x2QFSbv3Wqw&list=RDx2QFSbv3Wqw&start_radio=1) да, т.б. орындайды. Осылайша бүгінде қылқобыз аспабы қанат жайып келе жатқанын айта аламыз.

**Қорытынды**

Қорқыттың тарихи тұлға екені дәлелденбесе де, халықтардың фольклорлық санасына орныққан. Ал бұл орныгу наным-сенім, яғни мифтік үш әлемге сену, бақсыларға сену Қорқыттың есімін осы кезге дейін жеткізді. Сол себепті ұсыныстар: 1) Қорқытты тарихи тұлға дегеннен гөрі осы наным-сеніммен жеткенін де қабылдай алуымыз керек. Бұл орайда В.Бартольд, В.Жирмунский, Х.Короглы, О.Сүлейменов пікірлері назардан тыс қалмауы тиіс. Бүгінде бұған қоса басқа да қосымша ақпараттар белгілі болып жатыр.

Бірімізде озан, бірімізде ақын не ашуг деп аталса да, озандар ежелгі мәмлүктердің сарайында да өнер көрсеткенін ойлап, жаңа зерттеулерге жол ашылуы тиіс.

2) Түркі халықтарындағы қобыз аспабы тұтас бір ауқымда зерттелуі тиіс.

3) Қорқытқа арналған түркі ғалымдарының зерттеулері тұтас жинақ болып жарық көруі керек.

4) Түркі халықтарындағы қобыз аспаптары да арнайы зерттеуге алынуы керек. "Қорқыт жасаған қобыз" дегеннен гөрі "Қобыз тобындағы аспаптар" деп тану дұрыс деп ойлаймыз. Скрипка аспабының тарихында ежелгіегипеттік рабаб аспабы делінеді, енді рабаб пен қобыз арасындағы байланысты да зерттеу мүмкіндігі ашылып, скрипкаға жетудің жолы да айқындалуы керек.

**Әдебиеттер**


Abbasqulu, Nəcəfzadə (2016). *Etnoorqanologiya.* Baki: Ecoprin

Әуезов, М. (1991). *Әдебиет тарихы.* Алматы: Ана тілі баспасы.

Байрамова, А. (2014). *Поэмы Низами Гянджеви в контексте взаимоотражения искусств.* Баку,: Изд. «Е.Л.» ООО.

Башҡорт халыҡ ижады. (2004). 7-се том. Яҙма ҡисса һәм дастандар. –Өфө: Китап // Ҡорҡот атаның думбыра уйлап тапҡаны.

*Жеті ғасыр жырлайды (2008).* Екі томдық. Т.1. Алматы: Жазушы баспасы.

Жирмунский, В. (1974). *Тюркский героический эпос*. Ленинград: Наука.

Ерсұлтан С. Асан қайғының толғауы. https://www.youtube.com/shorts/avXMLh09_m0

Ерсұлтан С. Мақтымқұлы. “Боларсың” термесі. https://www.youtube.com/shorts/R65HYxIkJXw

*Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос.* (1962). М.-Л. Изд.-во АН СССР.

Кононов, А. (1958). *Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази хана Хивинского*. М.-Л. Издательство Академии Наук СССР.

Короглы, Х. (1976). *Огузский героический эпос*. Ленинград: Изд.-во Наука.

Қасқабасов, С. (2002). *Жаназық. Астана*: Аударма баспасы.

Марғұлан, Ә. (2007). *Шығармалары. Т.1.* Алматы: Алатау баспасы.

Медеубек, М. K.Saint-Caenc. “Swan”https://www.youtube.com/watch?v=x2QFSbv3Wqw&list=RDx2QFSbv3Wqw&start_radio=1

Мифы народов мира. Энциклопедия. (2003). (2-ое изд. Т.1, с.259). Москва: Большая Российская энциклопедия.

Оразбаева, Р. Tik-Tok. Raushanorazbay. Бақсының зікірі. Авторлық шығарма. 2024-07-03.

Оразбаева, Р. You Tube. Серікжан Әбдінұров. Диуани хикмет. https://www.youtube.com/watch?v=ITtpQ-3noKA

Сулейменов, О. (1969*). Глиняная книга*. Алма-Ата: Изд.-во Жазушы.

Сулейменов, О. (2023). *Так было*. Алматы. Service press.

Тәттібайқызы, А. Фейсбук. Ықылас Дүкенұлы. Қасқырдың ұлуы. https://www.facebook.com/reel/783999800322951.

Турсунов, Е. (1999). *Истоки тюркского фольклор*. Алматы: Изд.-во Дайк-Пресс.

Турсунов, Е. (1999). *Возникновение баксы акынов сэри и жырау*. Астана: Изд.-во Фолиант.

Утегалиева, С. Дата обращения 01.09.2025. Коркут – создатель смычкового и щипкового кобуза /гопуза у тюркских народов. https://sarynjournal.kz/index.php/saryn/article/view/13/11

Утегалиева, С. (1994). *Хордофоны Центральной Азии: опыт классификации*. Б.Қарақұлов (бас ред.), Музыка тюркского мира. Материалы первого международного симпозиума. Алматы, 3-8 мая 1994, Дайк-Пресс баспасы

Фазлаллах, Рашид ад-Дин. (1987). Огуз-наме. (Перевод с персидского. Перевод Р.М. Шукуровой). Баку. Элм.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Репринтное воспроизведение издания Ф.А.Брокгауз-И.А.Ефрона. (1991) (Т.17). Гоа-Гравер. –Москва: Изд.-во Терра.Якутия. Игра на хомусе. https://travel-ykt.ru/kultura-i-istoriya/yakutskie-instrumenty/yakutskij-khomus.html

# ҚЫПШАҚ-НОҒАЙ ТОБЫ ТІЛДЕРІНДЕГІ САНДЫҚ ҰҒЫМДАРДЫҢ ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ БЕЙНЕСІ*

**МАҒРИПА ЕСКЕЕВА****

**Аңдатпа:** Мақала қыпшақ-ноғай тобына жататын қазақ, қарақалпақ, ноғай тілдеріндегі сандық ұғымдарды сипаттайтын лексика қатысатын мақал-мәтелдерді салыстыра талдау арқылы туыс халықтардың «сан әлемі» жайлы дүниетанымдық ортақтықтары мен ерекшеліктерін анықтауға бағытталады.

Тілдегі біртұтас құбылыс болып табылатын нумеративті лексика этнос мәдениетінің бөлшегі ретінде этнос тілінің тұрақты сөздік қорынан орын алады. Белгілі бір тілдегі бірлік, ондық, жүздік сан есімдердің басқа тілдерден ауысу жолымен қалыптасуы – тілдер тарихында аса сирек ұшырайтын құбылыс, сондықтан есептік сандарды білдіретін сөздердің тұлғалық-мағыналық жағынан сәйкес болып келуі тілдердің өзара жақындығының, генетикалық туыстығының айқын дәлелі. Сондай-ақ ортақ сандық жүйе туыс халықтардың ортақ дүниетанымы мен өмірлік тәжірибеден жинақтаған білім қорын, қоршаған ортаға көзқарасы мен логикалық-талдамалық қабілет деңгейін сипаттайды. Сондықтан қазақ, қарақалпақ, ноғай тілдеріндегі заттық ұғымдар мен құбылыстардың санын, мөлшерін, бөлшегін, ретін білдіретін сөздердің лексика-семантикалық ерекшеліктері мен паремиологиялық мағынаны тұтастандырудағы және дамытудағы қызметін жан-жақты саралау түркі тіл біліміндегі өзекті мәселе. Қыпшақ-ноғай тобы тілдегіндегі сандық ұғымға қатысты паремиялар жалпытүркілік дүниетанымға тән сандық-мөлшерлік мазмұнның (идея, ұғым, тұжырым) тілдік репрезентациясы ретінде қарастырылады.

**Кілт сөздер.** Түркі тілдері, Қыпшақ-ноғай тобы, Сан категориясы, Сандық лексика, Мақал-мәтелдер, Паремиялық мағына.

---

* Мақала ҚР Білім және жоғары білім министрлігі тарапынан қаржыландырылған AP26104289 «Адам – Табиғат – Тұрмыс үштігі тілдік репрезентациясының этномәдени кодтары мен когнитивтік құрылымдары (қазақ және басқа түркі тілдеріндегі тұрмыстық лексика бойынша салыстырмалы талдау» (2025-2027 жж.) гранттық жобасы аясында орындалды.

** Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті түркітану кафедрасының профессоры, ф.ғ.д. Астана, Қазақстан Республикасы, mag61103@inbox.ru ORCID: 0000-0002-7647-817X

# PAREMIOLOGICAL IMAGE OF NUMERICAL CONCEPTS IN THE LANGUAGES OF THE KYPCHAK-NOGAI GROUP

**Abstract:** The article aims to identify the commonalities and peculiarities of the worldview of related peoples regarding the "world of numbers" through a comparative analysis of proverbs and sayings containing vocabulary describing numerical concepts in the Kazakh, Karakalpak, and Nogai languages, which belong to the Kipchak-Nogai group.
Numerative vocabulary, which is a unified phenomenon in language, belongs to the stable vocabulary of the ethnic language as a part of ethnic culture. The formation of singular, decimal, and hundredth numerals in a particular language through transfer from other languages is a very rare phenomenon in the history of languages, therefore, the fact that words denoting cardinal numerals coincide in terms of form and meaning is clear evidence of the mutual proximity and genetic kinship of languages. The common numerical system also describes the common worldview and the system of knowledge of related peoples, their attitude to the environment, and the level of logical-analytical ability. Therefore, a comprehensive analysis of the lexical-semantic features of words denoting the number, size, fraction, and order of material concepts and phenomena in the Kazakh, Karakalpak, and Nogai languages, as well as their function in integrating and developing paremiological meaning, is a topical issue in Turkic linguistics. Paremias related to the concept of quantity in the languages of the Kipchak-Nogai group are considered as linguistic representations of quantitative content (idea, concept, statement) characteristic of the common Turkic worldview.

**Keywords:** Turkic languages, Kipchak-Nogai group, number category, numerical vocabulary, proverbs, paremic meaning.

Тіл – халықтың болмысы мен құндылықтар жүйесін, тәжірибелік білім қорын сипаттайтын бірден-бір құнарлы ақпарат көзі. Этнос дүниетанымы уақытпен бірге жетіліп, шыңдала түсетін мәдениеттің даму кезеңдерінің әрбір сатысынан өткен сайын ақиқат дүниені өз болмысы мен заман талабына сай жаңғыртып отырады, бұл әрдайым этнос тілінен көрініс табатыны белгілі. Түркі тілдеріндегі этномәдени мазмұны терең мақал-мәтелдер тегі бір туыс халықтардың жалпытүркілік болмысы мен әр халыққа тән даралықты айқындаудың лингвистикалық өзегі болып табылады. Өзара жақын туыс тілдердің праремиологиялық жүйесінің дамуы

жалпытүркілік тілдің кезеңнің белгілерін сақтай отырып, дербес тілдік кезеңге тән даралықты сипаттайтын даму үдерістерін қамтиды.

Түркі тілдерінің ең көне жазба дерегі (бізге белгілі) – VI-IX ғасырларда хатқа түскен руникалық түркі жазба ескерткіштері болғандықтан қазіргі түркі тілдерінің салыстырмалы зерттеу парадигмасы Орхон, Енисей, Талас т.б. жазба ескерткіштері тілін негізге алады. Көне түркі дәуіріне дейін де түркі халықтарының өмір сүргені, олардың арасында қазіргі қазақтардың, қазіргі қыпшақ тобы тілдерінде сөйлейтін басқа да халықтардың ата-бабаларының болғаны да дәлелдеуді қажет етпейтін заңдылық. Сондықтан қазіргі қыпшақ тілдері тобындағы тілдердің бәрі де түркілік тектілдің белгілерін белгілі бір дәрежеде сақтап отырғанын баса көрсету орынды. Ал қыпшақ тілдерінің даму жолындағы өзгерістер, олардың өзара ыдырауы, көне белгілерімен қатар жаңа белгілерді де қабылдап, дербес тілге айналуы біршама кейінгі дәуірлердің жемісі.

Ноғай-қыпшақ топшасына енетін қазақ, қарақалпақ, ноғай тілдері Ноғай Ордасы кезінде тұтастық сипат алып, ортақ тілде сөйледі. Ноғай Ордасының ыдырауына байланысты, орда құрамындағы этникалық топтар тағы да әртүрлі түркілік құрылымдарға бөлініп, ажырай бастады. Ноғайлардың арғы тегі көне бұлғарлардың мұрагері мишар (татар) тілімен байланысты қарастырылады. Кавказ маңындағы мишарлардың бір бөлігі ноғай этнонимін, Волга бойы мен Мещер ойпатындағы бір бөлігі татар этнонимін иеленеді (Закиев, 1996, 140-б.). Әуел баста қыпшақ тілінің диалектілерінде сөйлеген қазақ, қарақалпақ, ноғай тілдерін Алтын Орда, Ноғай Ордасы кезіндегі лингво-этникалық процестер жақындата түсті. Қазақ, ноғай, қарақалпақ тілдерін бір топшаға жатқызу барысында зерттеушілер аталған халықтардың Қыпшақ → Алтын Орда → Ноғай Ордасына қатысты этно-тарихи қалыптасу жолын да ескергені белгілі.

Қазақ, ноғай, қарақалпақ халықтарының тарихи тамырластығын олардың этникалық құрамындағы ортақ ру-тайпалар, салт-дәстүріндегі, ауыз әдебиеті үлгілеріндегі, жалпы мәдениетіндегі ортақтықтар дәлел бола алады. Ал қыпшақ-бұлғар, қыпшақ-половец тобы тілдерінде сөйлейтін халықтардың этногенездік тарихында біраз өзгешеліктер бар. Қыпшақ тобына жататын тілдер тілдік ерекшеліктеріне, географиялық орнына, сол тілде сөйлеуші этностардың тарихи қалыптасу жолына байланысты түрліше жіктеліп келді. Махмұд Қашқари беженек, қыфжақ, башғырт, татар, қырқыз тілдерін Рұмға жақын орналасқан тілдер қатарына қосады. Тек түрік тілінде ғана сөйлейтіндерге қырқыз, қыфжақ тайпаларын

жатқызады, башғырт тілі аталған тілдерге жақын екенін, бұлғар тілі сөздердің соңын қысқартып айтатын түрік тілі екенін көрсетеді (Муталиббов, 1960, 140-б.).

Адам болмысы мен дүниетанымы жайлы, жаратылыс пен жалпы әлем жайлы мәлімет бере алатын тілдің ақпараттық қуатын анықтау тілдік репрезентацияның мазмұны мен мағынасына негізделеді. Бұл қолданыс аясына байланысты тілдің семантикалық әлеуетін даралап та, жалпылап та қолдануға болады. Репрезентация адам санасында қалыптасқан дүние туралы ақиқат және қарапайым білімдерден тұратын жалпы білім қорын көрсетеді. Тілдік репрезентация адам санасында жинақталған тәжірибе мен білім туралы ақпараттың тіл арқылы лингвистикалық материалдануының нәтижесі, яғни, белгілі бір тұлғасы мен мазмұны бар лингвистикалық бірлікке айналуы. «Тілдік тұлғаның болмысы мен дүниетанымын, рухани-мәдени құндылықтарын сипаттайтын тілдік репрезентациялар лексемалық деңгейді ғана емес, синтаксистік, мәнмәтіндік, мәтіндік деңгейлерді де қамтиды» (Ескеева, 2011, 98-б.).

Тілдегі біртұтас құбылыс болып табылатын нумеративті лексика этнос мәдениетінің бөлшегі ретінде этнос тілінің тұрақты сөздік қорынан орын алады. Белгілі бір тілдегі бірлік, ондық, жүздік сан есімдердің басқа тілдерден ауысу жолымен қалыптасуы – тілдер тарихында аса сирек ұшырайтын құбылыс, сондықтан есептік сандарды білдіретін сөздердің тұлғалық-мағыналық жағынан сәйкес болып келуі тілдердің өзара жақындығының, генетикалық туыстығының айқын дәлелі. Сондай-ақ, ортақ сандық жүйе туыс халықтардың ортақ дүниетанымы мен өмірлік тәжірибеден жинақтаған білім қорын, қоршаған ортаға көзқарасы мен логикалық-талдамалық қабілет деңгейін сипаттайды. Сондықтан түркі тілдеріндегі заттық ұғымдар мен құбылыстардың санын, мөлшерін, бөлшегін, ретін білдіретін сөздердің лексика-семантикалық ерекшеліктері мен морфологиялық құрылымын, синтаксистік қызметін құрылымдық тұрғыдан жан-жақты саралау, түркілік дүниетанымға тән сандық-мөлшерлік мазмұнның (идея, ұғым, тұжырым) тілдік репрезентациясы ретінде терең саралау аса маңызды. Бұл біртұтас тұжырымды ойды білдіретін күрделі тілдік бірліктер – мақал-мәтелдер мазмұнын сандық лексикадан тұратын тірек сөздер негізінде салыстыра зерттеудің өзектілігін сипаттайды.

Көне түркі жазба скерткіштері тіліндегі заттың немесе заттық ұғымдар мен құбылыстардың санын, мөлшерін, бөлшегін, ретін білдіретін сан есімдер өзіндік лексика-семантикалық ерекшеліктері, морфологиялық белгілері, синтаксистік қызметі бар дербес сөз табы ретінде ажыратылады. Сан есімдердің құрылымдық түрлері айқын

көрініс табатын ескерткіштер тілінде дара сан есімдерді түбір және негіздерден тұратын жалаң тұлғалы лексемалар құрайды: *bir* `бір`, *eki* `екі`, *üč* `үш`, *tört* `төрт`, *bes/be*š `бес`, *altï* `алты`, *jeti* `жеті`, *sekiz* `сегіз`, *toquz* `тоғыз`, *on* `он`, *jegirmi* `жиырма`, *otuz* `отыз`, *qïrq* `қырық`, *elig* `елу`, *altmiš* `алпыс`, *jetmi*š `жетпіс`, *jüz* `жүз`, *mïŋ/miŋ* `мың`, *tümen* `он мың`.

Ескерткіштер тілінде: *bir* `бір`, *eki* `екі`: Eki ülügi atlïγ erti bir ülügi jadaγ erti Тон.4 «Екі бөлігі атты еді, бір бөлігі жаяу еді» (Айдаров, 2000, 104-б.). Inim Kültegin birle, eki šad birle, ölü-jitü qazγantïm КТү.27 «Інім Күлтегінмен бірге, екі шадпен (уәзірмен) бірге өліп-тіріліп құрадым» (Айдаров, 1995, 177-б.). *üč* `үш`: Ïsïn üč boluγta talulapan aγanqa ötügke ïdmïš tip qorqma edgüti ötün ajïnma edgüti jalbar tip ЫБ.19 «Жауын үш әулеттен бөліп, тәубе етуге және өтінуге мәжбүр қылды дер, қорықпа, жақсы өтін, жасқанба, жақсы жалбарын дер" (Айдаров, 1990, 161-б.). Ol üč qaγan öglesip Altun jïs üze qabïsalïm timis Тон.20 «Ол үш қаған кеңесіп: Алтын қойнауында бірігейік деді» (Айдаров, 2000, 107-б.). *tört* `төрт`: Tört buluŋ qop jaγï ermis Sü sülepen tört bulundaqï budunïγ qop almïs, qop baz qïlmïs КТү.2 «Төрт бұрыштың бәрі жау еді. Әскер жүргізіп, төрт бұрыштағы халықты көп алған, бәрін бейбіт қылған» (Айдаров, 1995, 171-б.). Bödke özüm olurïp bunča aγïr törüg tört bulundaqï budunγa itdim БҚ.2 «Бұл шақта өзім отырып бұнша ауыр төрелікті төрт тараптағы халықты....еттім» (Жолдасбеков, 2005, 318-б.). *bes* `бес`: Oγuzqqa bes süŋüšdi Тон.49 «Оғызға бес (рет) аттандық (соғыстық)» (Айдаров, 2000, 113-б.). *jiti* `жеті`: Qaŋïm qaγan üčduqta inim Kültegin jiti jašda qaltï КТү.30 «Күлтегін өз ажалынан қайтыс болды. Әкем қаған өлгенде інім Күлтегін жеті жаста қалды»; *on* `он`: *On* jašda Umajteg ögüm qatun qutïŋa inim Kültegin er at boltï КТү. 31 «Он жаста, шешем Ұмайдай қатынның бағына, інім Күлтегін ер атанды» (Айдаров, 1995, 177-б.). Ескерткіштер тіліндегі ондық сан атаулары аздаған фонетикалық өзгерістерімен қазіргі қыпшақ-ноғай тобындағы тілдерде толық сақталған. Қазақ, қарақалпақ, ноғай тілдеріндегі ондық сандар қатысқан мақал-мәтелдердің мазмұнына сәйкес функционалды қызметі де ауқымды. Логика-семиотикалық құбылыс ретінде қарастырылатын мақал-мәтелдер «модельдеу, нұсқаулық, болжау, орнаменталды т.б.» функцияларды орындай алады (Пермяков, 1970, 88-89-б.).Этникалық, географиялық, тарихи және тілдік ерекшеліктеріне қарамастан бірдей немесе ұқсас жағдаятты модельдейтін әртүрлі халықтардың мақал-мәтелері бірі-біріне өте жақын болып келетінін көрсеткен Пермяков Г.Л., барлық халық тіліндегі паремияларды төрт инварианттық топқа немесе логика-семиотикалық

инвариантарға жіктеуге болатынын айтады: 1. Зат пен оның қасиеттері арасындағы қатынас; 2. Зат пен заттың арасындағы қатынас; 3. Әртүрлі заттардың қасиеттерінің қатынасы; 4. Заттардың әрқайсысының жеке қасиеттеріне байланысты қатысы: (1970, 23-24-б.).

Түркі тілдеріндегі мақал-мәтелдерінің мазмұны да олардың ішкі құрылымының заттар мен құбылыстардың олардың түрлі қасиеттерінің өзара қарым-қатынасы негізінде қалыптасады. Мақал-мәтелдер арқылы берілген философиялық тұжырым мен ой-пікірдің логикалық түйінін сипаттайтын, «жалпы мазмұндық құрылымның құрамдық бөлшектерін айқындаушы, мақал-мәтелдің құрамындағы сөздердің барлығының басын қосып мағыналық біріктіруші, ұйытқы болушы қызмет атқаратын − тірек сөз» (Қайдар, 2004, 181-б.). Доминант сөздердің лексикалық мағынасы арқылы тіл иесінің санасында өзіне тура немесе жанама қатыстағы әртүрлі ассоциациялық тізбектер тудыруға, соның негізінде мағыналық кеңістік түзуге қабілетті болып келеді. Демек, қыпшақ-ноғай тобы тілдеріндегі мақал-мәтелдер де қазақ, қрақалпақ, ноғай халықтарының дүниетанымын сипаттайтын өмірлік ұстанымдар жүйесі, олардың адам болмысы жайлы, өмірдің мәні мен қоршаған орта туралы тәжірибелік білім қорының консерванттары. «Айтылған пікірдің шындық болмысқа, сонымен бірге сөйлеушінің әр түрлі субъективтік бағасын білдіретін функциональды-семантикалық категория» (Қалиев, 2005, 215-б.). болып табылатын модальдылық та мақал-мәтелдер семантикасынан орын алады.

«Мақал-мәтелдер − негізгі (тура) мағыналары абстракцияланып, ауыс мағынасында, гомоцентристік принцип бойынша Адамға ғана қатысты қолданылатын этнолингвистикалық күрделі құбылыс» (Қайдар, 2004, 181-б.). болғандықтан қазақ, қарақалпақ, ноғай тілдеріндегі нумеративті лексиканың қатысуымен жасалаған мақал-мәтелдердің мазмұны да адами құндылықтарды, адам болмысына тән дүниетанымдық тәжірибені сипаттайды. Мақал-мәтел құрамындағы әрбір сандық лексика өз мазмұнында тура мағынамен қатар бірнеше ауыспалы мағыналар мен бейнелі идеяларды жинақтай отырып, паремиялық мағынаның қалыптасуына ықпал етеді.

**Бір** сан есімінің паремиялық мағына құрамындағы ассоциациялық тізбегі – ақиқат, тұрақтылық, бүтін, бірлік, ынтымақ, аз, нәзік, әлсіз, қауқарсыз, өте қысқа мерзім, даралық, ерекшелік т.б. семаларды қамтиды.

Бір – ақиқат: *Адам бір-ақ рет туады, бір-ақ рет өледі* ≈ққалп. *Adam bir ret tuwılıp, bir ret óledi* ≈ ноғ. *Аьдем тек бир кере тувады, тек бир кере оьледи.* Мақал өлімнің ақиқаттығын, сондықтан адам өз ғұмырын мәнді өткізуге, игілікті істермен айналысуы керек деген ойды сипаттайды; қаз. *Ағайын бір өлі, бір тіріде* ≈ққалп. *Aǵayın bir ólide, bir tiride*≈ ноғ. *Ага-инили тувганлар бір ийгиликте, бір кыйынлыкта/Ага-инили тувганлар я ийгиликте, я кыйынлыкта*. Паремиялық мағына күнделікті тіршілікте өз ісімен, өз шаруасымен қолдары босамайтын ағайын-туыстар, той-тамалақта, өлім-жітімде бастары қосылып, барлық шаруаны жұмыла көтеріп, ынтымақтасып кетеді деген ойды сипаттай отырып, өлімнің ақиқаттығын, туыстарды өлім жақындата түсетінін меңзейді; қаз. *Бір аштықтың бір тоқтығы бар, көп тоқтықтың бір аштығы бар*≈ққалп. *Bir ashlıqtıń bir toqlıǵı bar, kóp toqlıqtıń bir ashlıǵı bar* ≈ ноғ. *Бир ашлыктынъ бир токлыгы бар, коьп токлыктынъ бир ашлыгы бар.* Мақал өмірдің тек қиындықтан немесе қуаныштан тұрмайтыны да ақиқат екенін, әрбір қиынышылық пен жақсылық алмасып келіп отыратынын сипаттайды.

Бір – тұрақтылық: қаз. *Ағаш бір жерде өседі, бір жерде көктейді* ≈ ққалп. *Daraq bir jerde kógeredi*≈ ноғ. *Агаш бир ерде тамырласады, бир ерде буьрленеди.* Мақал адам өміріндегі тұрақтылықтың мәнін түсіндіру мақсатын көздейді, бір орында тұрақты өмір сүріп, бір жерде ғана еңбек еткен адамның тірлігі берекелі болатынын меңзейді.

Бір – бүтін, біртұтас. қаз. *Екі жарты – бір бүтін* ≈ ққалп. *Eki jartı – bir pútin* ≈ ноғ. *Эки ярты, бир буьтин.* Мақал мазмұны өзінің жұбын тауып бас құрамаған адам да жарты адам, отбасын құрғаннан кейін ғана бүтінге айналатынын сипаттайды.

Бір – бірлік пен ынтымақ: қаз. *Бір жеңнен қол, бір жағадан бас шығар*≈ ққалп. *Bir jeńnen qol shıǵarıp, bir jaǵadan bas shıǵarıp* ≈ ноғ. *Бир енънен кол шыгар, бир ягадан бас шыгар.* Мақал ынтымақ пен бірлікті насихаттайды, қандай іс болмасын жұмыла кіріскенде ғана нәтижелі болатынын сипаттайды.

Бір – аз (аздың көпке әсері, зияны немесе пайдасы): *Бір құмалақ бір қарын майды шірітер/Бір қарын майды бір құмалақ шірітеді, мың қолды бір жаман іріткеді/Бірдің кесірі мыңға, мыңның кесірі түменге* ≈ ққалп. *Bir qarın maydı bir qumalaq shiriter* ≈ ноғ. *Бир кумалак бир кудыр майды ширитер.* Мақал мазмұны бір адамның теріс әрекеті тұтас қауымға, ұжымға зиян келтіретінін бейнелейді; қаз. *Бір кісі таққа мінсе, қырық кісі атқа мінеді/Бір ердің дәулетіне қырық адам мас болар* ≈ққалп. *Bir kisi taqqa minse, qırıq kisi atqa*

*minedi* ≈ноғ. *Бир киси такка минсе, кырк киси атка минеди*. Билікке келген адамның артынан бір топ адам келеді немесе өзінің туған туыстары мен тамыр-таныстары оның қолдауы арқылы игіліктерге қол жеткізеді деген ойды меңзейді; қаз. *Бір қыз күйеуге тисе, қырық қыз түс көреді/Бір қыз күйеуге шықса, қырық қыз айнаға қарайды* ≈ ққалп. *Bir qız kúyewge shıqsa, qırıq qız tús kóredi* ≈ноғ. *Бир кыз куьевге шыкса, кырк кыз туьс коьреди.* Мақал мазмұны бір қыздың күйеуге тиюі басқа қыздарды да ойландырады, өз бойларын күтіп жақсы жігіт кездесуін армандайды деген ойды меңзейді.

Бір –нәзік, әлсіз, қауқарсыз, кішкентай, аз: қаз. *Ағайынның көңілі бір атым насыбайдан қалады/Адамның көңілі бір атым насыбайдан қалады* ≈ққалп. *Adamnıń kewli bir atım nasıbaydan qalar* ≈ ноғ. *Аганънынъ хаьтери бир атым туьтиннен калады*. Мақал мазмұны ағайындас адамдардың бір-біріне деген көңілдері өте сезімтал келетінін, болар-болмас нәрсе үшін реніш орын алатынын сипаттайды; қаз. *Бір баласы бардың шығар-шықпас жаны бар, екі баласы бардың, жүрегінде жалы бар/Жалғыз баласы бардың шығар-шықпас жаны бар, екі баласы бардың өкпе-бауыр, жалы бар, үш баласы бардың Бұқарада пұлы бар; Бір баласы бардың шығар-шықпас жаны бар, екі баласы бардың екпін-екпін сөзі бар, үш баласы бардың ұшқын-ұшқын сөзі бар* ≈ ққалп. *Bir balası bardıń, shıǵar-shıqpas janı bar, eki balası bardıń, júreginde jalı bar* ≈ноғ. *Бир баласы бардынъ, шыгар-шыкпас яны бар. Эки баласы бардынъ, юрегинде ялы бар***.** Мақал жалғыз баласы бар ата-ананың көңілі жарым, уайымы көп болады, екі не одан көп баласы бар ата-ана өздеріне сенімді болады деген мағынаны білдіреді; қаз. *Бір елі аузыңа екі елі қақпақ/Екі елі ауызға төрт елі қақпақ* ≈ ққалп. *Bir eli awzıńa eki eli qaqpaq qoy* ≈ ноғ. *Бир эли авызынъа эки эли капкаш кой.* Мақал мазмұны кішкентай ауызға ие болу үшін үлкен ақыл-парасат керек екенін, яғни, ойланбай артық сөйлеуге болмайтынын сипаттайды.

Бір – қысқа мерзім (өте аз уақыт): қаз. *Бір күн ашыққаннан қырық күн ақыл сұрама*≈ноғ. *Бир куьн ашыкканнан кырк куьн акыл сорама*. Аз уақыт аштық көрген адам узақ уақытқа дейін тамақтан басқа ешнәрсе ойлай алмайды, сондықтан одан ақылды кеңес күтуге болмайды деген ойды сипаттайды; қаз. *Бір күн дәмдес болғанға қырық күн сәлем/Бір күндік жолдасқа қырық күн сәлем* ≈ ққалп. *Bir kún duz-dámek bolǵanǵa qırıq kún sálem* ≈ ноғ. *Бир кере пысымла эткен ерге, мынъ салам бер*. Бір рет көріп, бір-ақ күн араласқан адам болса да құрмет көрсеткен абзал деген ойды меңзейді; қаз. *Бір күн ұрысқан үйде, қырық күн береке болмайды/Бір күн ұрысқан үйдің қырық күндік несібесі кесіледі* ≈ ққалп. *Bir kún*

*urıs bolǵan úyde, qırıq kún bereket bolmaydı* ≈ ноғ. *Бир куьн урсыс болган уьйде, кырк куьн берекет болмас.* Мақал бір күн ұрыс-керіс болған үйде бірнеше күн көңілсіздік жайлайды, береке-бірлік болмайды деген ойды сипаттайды.

Бір – даралық, ерекшелік: қаз. *Адамның бір жақсысы – көзінен, бір жаманы сөзінен білінеді* ≈ ққалп. *Adamnıń bir jaqsısı – kózinen, bir jamanı sózinen bilinedi* ≈ ноғ. *Аьдемнинъ бир яхшысы – коьзиннен, бир яманы соьзиннен билинеди.* Мақал мазмұны адамның жақсы қасиеттерін де жаман қасиеттерін де көзі мен сөзіне қарап ажыратуға болатынын меңзейді.

**Екі** лексемасының ассоциациялық тізбегін – толыққандылық, тұтастық, жұптасу (отбасын құру), ынтымақ, бірлік, алауыздық, жарылу, бөліну, сәтсіздікке ұрыну т.б. семалары құрайды. Паремиялық мағына қалыптастыруға қатысқан *екі* сан есімінің семантикалық дамуы негізінен, бинарлық қатынастағы екі бағытта жүреді: ажырау ↔ бірігу, яғни, бірлік↔алауыздық.

Екі – толыққанды. қаз. *Бас екеу болмай, мал екеу болмайды/Бас екеу болмай, мал төртеу болмайды* ≈ ққалп. *Bas ekew bolmay, mal ekew bolmas* ≈ ноғ. *Бас экев болмай, мал экев болмас*. Мақал мазмұны үйленіп, толыққанды отбасы болмай мал-мүлік, байлық жиналмайтынын меңзейді.

Екі – ынтымақ, бірлік*:* қаз. *Екі жақсы қосылса, қыл өтпейді арадан. Екі жаман қосылса, қол кетпейді жағадан/Екі жақсы қосылса, өлгенінше дос болады. Екі жаман қосылса, өлгенінше қас болады* ≈ ққалп. *Eki jaqsı qosılsa, qıl ótpeydi aradan. Eki jaman qosılsa, qol ketpeydi jaǵadan* ≈ ноғ. *Эки яхшы косылса, кыл оьтпейди арадан. Яманга бас коссанъыз, киси оьлтирсе, тоьлерсиз.* Мақал екі жақсы адам арададағы сыйластықты жоғары қояды, берекелі өмір сүреді, ал жаман адамдар ұрыс-керіспен өмірлерін өткізеді деген ойды сипаттайды.

Екі – алауыздық (екі адамның бір-бірін мойындамауы): қаз. *Екі қатынның баласы – екі рулы ел* ≈ ққалп. *Eki qatınnıń balası – eki ruwlı eldey* ≈ ноғ. *Эки хатыннынъ баласы – эки ырувлы элдей*. Мақал мазмұны бір адамның екі әйелінің арасында жиі кикілжің болады, бір-бірін жақтырмайды, олардың тәрбиесін көрген балалар да бір-біріне салқын болады деген ойды меңзейді; қаз. *Екі қошқардың басы бір қазанға сыймайды* ≈ ққалп. *Eki qoshqardıń bası, bir qazanǵa sıymaydı* ≈ ноғ. *Эки кошкардынъ басы бир казанга сыймайтаган*. Дәрежесі бірдей екі адамның тіл табысуы қиын екенін сипаттайды. қаз. *Екі қылыш бір қынға сыймас*≈ ққалп. *Eki qılısh bir qınarqa sıymaydı* ≈ ноғ. *Эки кылыш бир кынга сыймас.*

Мақал мазмұны бір істің басына екі басшы қоюға болмайтынын немесе атақ-дәрежесі тең екі адам бір-бірін мойындай бермейтінін меңзейді.

Екі – мақсаттың айқын еместігі, көрсеқызарлық, қанағатсыздық: қаз. *Екі кеменің құйрығын ұстаған суға кетеді/Екі кеменің басын ұстаған суға кетер/ Екі қоян қусаң, біреуін де тұта алмассың* ≈ ққалп. *Eki kemeníń quyrıǵın uslaǵan suwǵa keter* ≈ ноғ. *Эки кемединъ куйрыгын ыслаган сувга кетер*. Мақал мазмұны адам өз мақсатын айқындап, нақты таңдау жасап қана әрекет етуі керек деген ойды сипаттайды.

Екі – екі адамның әрекетінен үшінші адамның зардап шегуі: қаз. *Екі нар сүйкенсе, арасында шыбын өлер/ Екі түйе сүйкенсе, арасында шыбын өлiнmi* ≈ ққалп. *Eki nar súykense, arasında shıbın óler* ≈ ноғ. *Эки туье суьйкенсе, арасында шыбын оьлер.* Дәулетті немесе лауазымды адамдар бір-бірімен ерегіссе үшінші бір қарапайым адам зардап шегуі мүмкін деген ойды меңзейді; қаз. *Екі қатынның басы біріксе, үшінші қатынның соры*.

**Үш** сан есімінің мазмұнын уақыт өлшеміне (аз, көп), іс-әрекеттің немесе оқиғаның қайталамалы болуына, адамдар тобының жалпылама санына (аз, көп) қатысты семалар құрайды.

Үш – белгілі бір уақыт аралығы (аз немесе көп): қаз. *Үш күндігін ойламаған әйелден без, үш жылдығын ойламаған еркектен без* ≈ ққалп. *Úsh kúnligin oylamaǵan hayaldan bez, úsh jıllıǵın oylamaǵan erkekten bez* ≈ ноғ. *Уьш куьнлигин ойланмаган бийкеден – без, уьш йыллыгын ойланмаган эркектен – без/Бес куьнлигин ойланмаган бийкеден – без, бес йыллыгын ойланмаган эркектен – без* Мақал мазмұны әйел адам ертеңгі күнін ойламаса, яғни аз уақытқа болса да күйеуінің, бала-шағасының қажеттіліктерін қамдамаса, ер адам өз жоспарын ұзақ мерзімге құрмаса отбасының берекесі болмайтынын меңзейді.

Үш – іс-әрекеттің, оқиғаның қайталамалылығы. қаз. *Үш рет жұтаған байда қазына қалмайды*. Мақал мазмұны бірнеше рет қиындыққа ұшыраған елде береке болмайды, сол сияқты бірнеше рет мал-мүлкінен айрылға адамның қайта байлық жинауы қиын болады деген ойды меңзейді.

Үш – белгілі бір топтағы адам саны (аз немесе көп). қаз. *Үш қатынның басы біріксе, отырған жері жәрмеңке/Үш қатынның басы қосылса, отырған жері базарға айналар/Алты қатын асқа барса, әрқайсысы мұңын айтар* ≈ ққалп. *Үш қатынның басы бириксе, отырған жери жәрмеңке*. Мақал мазмұны әйелдердің

(саны нақты емес) басы қосылған жер шулы болады, өсек-аяң айтылады деген ойды сипаттайды; қаз. *Үш баланы өсіргенше, үш шаһар апат болады* ≈ ққалп. *Үш баланы өсиргенше, үш қала абат болады.* Мақал бала-шағаны (саны нақты емес) өсіріп жеткізу қиын екенін сипаттайды.

**Төрт** лексемасының паремиялық мағынаны қалыптастыруға қатысатын мазмұндық аясы – жан-жақтылық, толыққандылық, бірлік, ынтымақ т.б. семаларынан тұрады.

Төрт – бірлік, ынтымақ толыққандылық: қаз. *Төртеу түгел болса, төбедегі келер, алтау ала болса, ауыздағы кетер*/Төртеу түгел болса – алар, алтау ала болса – алдырар ≈ ққалп. *Tórtew túwel bolsa, tóbedegin túsirer, altaw ala bolsa, awzındaǵın aldırar.* Мақал мазмұны ағайын-туыстар, жалпы адамдар арасындағы татулықтың пайдасы мен алауыздықтың зиянын сипаттайды.

**Бес** сөзінің мазмұны – бәрі, барлығы, көп, ешқандай, ешбір т.б. семаларын қамтиды.

Бес – бәрі, барлығы: қаз. *Бес саусақ бірдей емес*. Мақал барлық адамның мінез-құлқы, қарымқабілеті, ақыл-парасаты бірдей болмайтынын меңзейді.

Бес – ешбір, ешқандай: қаз. *Бес бересі, алты аласы жоқ.* Мақал мазмұны белгілі бір адамның алдында ешқандай борышы, қарызы немесе міндеті жоқ деген ойды меңзейді.

**Алты** сан есімінің мазмұны – көп, көпшілік, ұзақ, алауыздық, қулық-сұмдық, қанағатсыздық, тойымсыздық т.б. семалардан тұрады.

Алты – көп, қанағатсыздық: қаз. *Алармаңға – алтау аз, берерменге – бесеу көп/Алағанға – алтау аз, берегенге – бесеу көп/Аларларман алғаным «аз» дейді, берермен бергенім «көп» дейді* ≈ ққалп. *Alarmanǵa – altaw az, berermenge – besew kóp* ≈ ноғ. *Алғанға алты да аз, бергенге бес те коьп*. Қандай да бір затты не ақшаны алып үйренген адам қанша алса да азсынатыны, беретін адам аз берсе де көп бергендей көретіні сипатталады. Мақал мазмұнында қанағатсыздықты сынайтын мысқыл бар; қаз. *Алып алты, жеп жеті бола алмайсың/Алып алты, жеп жеті бола алмайсың, елден жеп оңбайсың* ≈ ноғ. *Алты алып, ети еп боларсынъма*. Мақал арам жолмен тапқан байлық көп болса да жақсылыққа апармайтынын сипаттайды.

Алты – ұзақ: қаз. *Алты жыл аш болсаң да, атаңның салтын ұмытпа*/Алты күн аш қалсаң да, отыңды сыйла ≈ ққалп. *Altı jıl ash*

*bolsaŋ da, ataŋnıŋ salt-dástúrin umıtpa* ≈ ноғ. *Алты йыл аш калсанъ да, аьдет йорыкларды сакла/ Ашлык элли йыл болса да, ата аьдетинъди йойма*. Адам ұзақ жылдар бойы қиыншылықта өмір сүүрсе де, ата дәстүрден ауытқымауы керек деген ойды сипаттайды.

Алты – алауыздық, араздық, берекесіздік: қаз. *Алтау ала болса, ауыздағы кетеді. төртеу түгел болса, төбедегі келеді* ≈ ққалп. *Altaw ala bolsa, awzındaǵın aldırar. Tórtew túwel bolsa, tóbedegin túsirer* ≈ ноғ. *Алтав ала болса, авыздағы кетеди. Доьртев бир болса, тоьбедеги келеди.* Көп болғанына қарамастан ағайындылар немесе басқа жақын адамдар арасында араздық болса, қолдағы барынан айырылады, ал аз болса да ұйымшыл болса, істері алға басады деген ойды меңзейді.

**Жеті** лексемасының паремиялық мағынаны қалыптастыруға қатысатын мазмұндық аясы – киелі, қасиетті, көп, бірнеше мәрте, қанағатсыздық, дүниеқорлық т.б. семаларынан тұрады.

Жеті – киелі, қасиетті, тектілік: қаз. *Ит – жеті қазынаның бірі* ≈ ққалп. *Iyt – jeti ǵáziyneniń biri* ≈ ноғ. *Ийт – ети карзынадынъ бири*. Мақал мазмұны қазақ, қарақалпақ, ноғай халықтарының дүниетанымы бойынша ер-азаматқа аса қажетті қазына қатарына жататынын сипаттайды; қаз. *Жеті атасы би болған, жеті жұрттың қамын жер. би болмаған би болса, құлақ-миын шағып жер* ≈ ққалп. *Jeti atası biy bolǵan, jeti jurttıń ǵamın jer. Biy bolmaǵan biy bolsa, qulaq-miyin shaǵıp jer* ≈ ноғ. *Ети атасы бий болган, ети юрттынъ разылыгын алар. Бий болмаган бий болса, баьрининъ кулагын ер*. Мақал мазмұн тегі жақсы адамнан жақсы басшы, жақсы азамат шығатынын, арғы аталары ел басқарып көрмеген адам билікке келсе елдің берекесін кетіретінін сипаттайды.

Жеті – бірнеше мәрте қайталау, сабыр сақтау, асықпай ойлану: қаз. *Жеті рет өлшеп, бір рет кес.* Мақал мазмұны әрбір істі асықпай, ойланып, тиянақтылықпен істеу керек екенін сипаттайды.

Жеті – көп, қанағатсыздық, дүниеқорлық: қаз. *Жігітке жеті өнер де аз/ Жігітке жетпіс өнер де аз/Жігітке жеті өнер аз, жетпіс өнер көп емес/Жігіт жеті қырлы, бір сырлы* ≈ ққалп. *Jigitke jeti óner az, jetpis óner kóp e*mes ≈ ноғ. *Йигитке етпис оьнер де аз*. Мақал мазмұны жігіт жан-жақты болуы керек, қанша өнері болса да көптік етпейті деген ойды сипаттайды. *Жеп жетеу болмайсың, алып алтау болмайсың* ≈ ноғ. *Алты алып, ети еп боларсынъма*. Мақал мазмұны адам қанағатсыздықпен қанша мол дүние жинаса да, басқалардан асып кетпейді деген ойды меңзейді.

**Сегіз** лексемасының мазмұндық аясы – аз, шамалы т.б. семалардан тұрады: қаз. *Сегіз ешкіге – сексен теке* ≈ ққалп. *Segiz eshkige – seksen teke.* Мақал мазмұны жұмыс істейтін адамнан бастықтардың саны көп екенін немесе аз ғана жұмысты бірнеше адам істеп жүргенін сипаттайды.

**Тоғыз** сан есімінің паремиялық мағына қалыптастыруға қатысатын мазмұндық аясы – киелі, қасиетті, бірнеше, көп, қат-қабат т.б. семаларын қамтиды: қаз. *Тоғыз қатыннның толғағы бір күнде келіпті/Тоғыз қатынның толғағы бірге келіпті* ≈ ққалп. *Toǵız qatınnıń tolǵaǵı bir kúnde kelipti.* Мақал мазмұны істелуі керек бірнеше жұмыстың немесе басқа да тез арада шешілуі тиіс бірнеше маңызды мәселенің бір уақытта келуін сипаттайды.

**Он** сөзінің мазмұнында – бірнеше, көп, ұзақ, ауқымды т.б. семалары жинақталған.

Он – бірнеше: қаз. *Он тал ине бірігіп, тебен болмас/ Он тал ине жабылып тебен* болмас ≈ ққалп. *On tal iyne birigip, bir teben bolmas* ≈ ноғ. *Он ийне биригип, тебен ийнеси болалмас.* Мақал мазмұны адамның ақыл-парасаты, күш-қайраты немесе басқа да қасиеттері бірдей бола бермейді, кейде бірнеше адам бірігіп, бір адамның істегенін жасай алмауы мүмкін деген ойды меңзейді.

Он – көп, ұзақ: қаз. *Он пәленің тоғызы тілден*. Мақал мазмұны адам өміріндегі қиындықтар мен кедергілердің көпшілігі оның айтқан сөзімен байланысты болатынын меңзейді. қаз. *Он күндік асың болғанша, бір күндік ісің болсын* ≈ ққалп. *On kúnlik asıń bolǵansha, bir kúnlik isiń bolsın*. Мақал мазмұны ұзақ мерзімге жететін көп азық-түлік болса да түбі таусылады, ал еңбек еткен адам ешнәрседен тарықпайды деген ойды сипаттайды.

Қыпшақ-ноғай тобы тілдеріндегі нумеративті лексика қатысқан мақал-мәтелдер мазмұны негізінен халықтың адамгершілік құндылықтарын сипаттайтын – адалдық, әділдік, еңбекқорлық қасиеттерін насихаттай отырып, адами қасиеттерге жат – қанағатсыздық пен тойымсыздықты, жалқаулық пен бойкүйездікті, әдепсіздікті, әділетсіздік пен сараңдықты сынға алады. Сондай-ақ, әлеуметтік-қоғамдық құндылықтың негізі – бірлік пен ынтымақты, татулықты үндей отырып, адами қарым-қатынасындағы берекесіздік пен алауыздықтың зардабы мен залалын түсіндіруді көздейді. Қазақ, қарақалпақ, ноғай тілдеріндегі мақал-мәтелдері құрамында сандық ұғымды білдіретін лексемалардың жиі қолданылуы, әрі паремиялық мағына қалыптастыруда белсенділікке ие болуы, туыс халықтардың дүниетанымындағы арифметикалық білім қорының жоғары болғанын сипаттайды.

**Әдебиеттер**

Закиев, М. З. (1996). *Кузьмин-Юманади Я. Ф. Волжски е булгары и их потомки*. –Казань: ИНСАН.

Муталлибов, С.М. (1960). *Девону луғот ит турк. I том*. –Ташкент: УзССР Фанлар академияси нашриётининг боспахонаси

Ескеева, М. Қ. (2011). *Көне түркі жазба мұраларының лингвофилософиялық негізі*. – Астана: Сарыарқа.

Айдаров, Ғ. (2000). *Тоникуқ ескерткішінің (VIII ғасыр) тілі*. – Алматы: Қазақстан.

Айдаров, Ғ. (1995). *Күлтегін ескерткіші*. – Алматы: Ана тілі.

Айдаров, Ғ. ( 1990). *Орхон ескерткіштерінің тексі*. – Алматы: Ғылым.

Жолдасбеков, М., Сартқожаұлы, Қ. (2005). *Орхон Ескерткіштерінің толық атласы*. – Астана: Күлтегін.

Пермяков, Г.Л. (1988). *Основы структурной паремиологии*. – Москва: Наука.

Пермяков, Г.Л. (1970). *От поговорки до сказки (заметки по обшей теории клише).*− Москва: Наука.

Қайдар, Ә.Т. (2004). *Халық даналығы.* – Алматы: Толағай.

Қалиев, Қ. (2005). *Тіл білімі терминдерінің сөздігі.* – Алматы: Сөздік-Словарь.

**Шартты қысқартулар**

| | |
|---|---|
| қаз. | қазақ тілі |
| ққалп. | қарақалпақ тілі |
| ноғ. | ноғай тілі |
| БҚ | Білгекаған ескерткіші |
| КТү | Күлтегін, үлкен жазба |
| Тон | Тоникук ескерткіші |
| ЫБ | Ырық бітік ескерткіші |

# TURKOLOGICAL ANALYSIS OF ECONOMIC-LEXICAL UNITS EXPRESSING PURCHASING POWER IN BUDAGOV'S DICTIONARY

**Mahliyoxon TUXTASINOVA***

**Abstract:** This article is devoted to the linguistic analysis of economic-lexical units expressing purchasing power in Turkic languages, based on L. Z. Budagov's fundamental two-volume lexicographic source Сравнительный словарь турецко-татарских наречий ("Comparative Dictionary of Turkic-Tatar Dialects"). Drawing on contextual examples that reflect real commodity–money relations of the medieval period, the study examines the linguistic representation, semantic properties, and etymological roots of ancient coins and economic units. Central to the research are such monetary terms as алтун (altun), ақча (aqcha), пара (para), бешлик (beshlik), сон (son), тенге (tenge), and кюмюш тенге (kumush tenge), as well as their related commodity equivalents such as кийим (clothing), гуруч (rice), йўғ (butter), and пахта (cotton). These units are analyzed semantically, morphologically, and contextually within the framework of real commodity–money exchange, highlighting their functional load as indicators of purchasing power.

The article also undertakes a comparative-etymological approach, correlating Budagov's material with authoritative sources such as Radlov's Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte, Clauson's An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Sevortyan's Этимологический словарь тюркских языков, Devonu lug'otit-turk, and Rahmatullayev's O'zbek tilining etimologik lug'ati. The findings contribute to the reconstruction of historical lexical thought in the economic-sociological stratum of Turkic languages. The study significantly enriches current Turkological research on the linguistic foundations of economic lexicon and numismatic units.

**Keywords:** Purchasing Power, Economic Lexicon, Coin, Etymological Analysis, Devonu Lug'otit-Turk, Numismatics, Turkic Languages, Monetary Units

* Tashkent State Uzbek language and Literature University named after Alisher Navoi, Assosiate Professor, PhD in Philology, e-mail: mahliyo.shavkatjonovna@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6849-0603

## Introduction

In the Middle Ages and earlier periods, among the Turkic peoples of Central Asia and the neighboring regions, the development of economic exchange instruments also influenced the formation and naming of monetary units. In historical numismatic sources, there are cases where the value of coins in real life was assessed in the context of their exchange for food products, clothing, or other necessary goods.

Ghaybulla Boboyorov, in his historical-sociological research, consistently demonstrated the relationship between the value of coins, market prices, and commodity equivalents [Boboyorov, 2020].

From a linguistic perspective, the way lexemes expressing purchasing power are presented in ancient written sources, particularly in Budagov's dictionary, can also be regarded as a linguistic reflection of numismatic history. In this article, 11 lexemes representing real economic indicators in Budagov's dictionary are analyzed in depth on an etymological and contextual basis.

## Etymological analysis of the lexeme aqcha

Aqcha (اقچه) in Budagov's dictionary appears as: اقچه – "Акча – пул, тўлов воситаси. Бир акчага икки самса". (Budagov, I, 1869, p. 24). Looking at the etymology of the lexeme, the origin of the word "Акча" has been widely studied in Turkic languages. The word was borrowed from the Arabic-Persian forms āqče or āqcha, initially meaning "small silver coin". This form may also have derived from the Persian adjective āq (white). Some researchers, including Clauson, emphasize that the form aqcha became firmly established in Turkic languages through spoken usage. In Clauson's dictionary (Clauson, 1972, p. 75), it is recorded as āqča, and its Uzbek equivalent is explained as oqcha ("a silver coin of white color").

In Radlov's dictionary (Radlov, 1893, I, p. 24), the lexeme appears as akcha, and it is attested in Kyrgyz, Kazakh, Nogai, and other Turkic languages. Its form akcha is noted by Sevortyan (Sevortyan, 1974, II, p. 110) as a generalized form in various dialects.

Sh. Rahmatullaev, in the Etymological Dictionary of the Uzbek Language (Rahmatullayev, 1981, p. 37), explains the word aqcha as "small coins, old monetary unit" and lists its phonetic variants – akcha, oqcha.

Although this term does not occur in Dīwān Lughāt at-Turk, different types of coins (dinar, dirham, mithqal) used as monetary units are

recorded there, while in Budagov's dictionary, they are generalized under the form aqcha.

This lexeme in Budagov's dictionary simultaneously reflects, in semantic, lexicographic, and economic aspects, the linguistic manifestation of ancient purchasing value.

**Etymological analysis of the lexeme алтун (altun)**

The lexeme "алтун" (in Arabic script: الطون) is known as one of the oldest and most widespread monetary units in the Turkic languages. This word once denoted not only material wealth but also the principal value in economic exchange, the authority of rulership, and a means of trade. In L.Z. Budagov's Comparative Dictionary of the Turkic-Tatar Dialects, the lexeme appears in the following example: *"Бир алтунга беш тухум"* ("Five eggs for one altun") (Budagov, 1869, I, p. 47). Through this example, the purchasing power of the altun coin – namely, how much merchandise could be bought in the market with it – is expressed, demonstrating that Budagov's dictionary is also a significant source in socio-economic contexts.

E.V. Sevortyan, in his Etymological Dictionary of Turkic Languages, traces the root of the word altun back to the Old Turkic form altïn. According to his explanation, the word originally denoted pure metal and later extended its meanings to include "gold coin", "valuable object", and "gift" (Sevortyan, 1974, I, pp. 62–63).

V.V. Radlov records altun primarily as a term referring to a coin. In his dictionary, the word is presented with its forms in many Turkic languages, in all cases signifying value (Radlov, 1893, I, p. 53). For Radlov, the word held particular importance as an economic unit in Nogai, Tatar, and Kyrgyz dialects.

G. Clauson, in his An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, identifies altun as a native product of Old Turkic. He interprets its semantic development as: metal → wealth → coin → value → power. He also relates the word to the verb olmaq ("to take"), suggesting the semantic nuance of "something taken" or "something valued" (Clauson, 1972, p. 95).

Sh. Rahmatullaev, in his Etymological Dictionary of the Uzbek Language, lists the historical forms of the word in Uzbek – oltin, altin, altun – and stresses their Turkic origin. According to him, this lexeme has remained semantically stable over centuries while enriching its functions (Rahmatullaev, 1981, p. 54).

In Dīwān Lughāt at-Turk, Mahmud al-Kashgari used the word several times: altun appears as “gold coin”, “royal gift”, and “state symbol”. For example: *Altun bila satildi* – “Sold with gold” is one of many instances (Mahmud al-Kashgari, 1960, I, p. 105).

In the “Древнетюркский словарь”, altun occurs in many contexts in ancient written monuments. It primarily conveys economic value and is depicted as a coin, reward, or means of payment (Древнетюркский словарь, 1969, p. 53).

In Abushqa sources, the lexeme appears more frequently in religious-economic contexts, particularly in reference to zakat, gifts, and other forms of payment. This shows that altun permeated not only the economic but also the cultural and religious lexical layers.

In conclusion, the lexeme altun has carried a rich semantic load in Turkic languages since ancient times, with its purchasing power, material, and symbolic value vividly reflected in Budagov’s dictionary. Its comprehensive treatment in historical dictionaries reveals the economic thought of its time as well as the high cultural values embedded in language and society.

**Etymological analysis of the lexeme “пара”**

Among the lexical units denoting economic activity in the Turkic languages, the word para holds an important place. Historically, this lexeme was formed as a small equivalent of purchasing power and is particularly attested in 19th-century written sources – especially in L.Z. Budagov’s two-volume fundamental work Comparative Dictionary of the Turkic-Tatar Dialects – where it appears in a concrete context. In Volume I, page 24, the following example is given: **“Бир парага икки самса”** (“Two samosas for one para”). This example shows that para was used as a small monetary unit in the purchase of two food items (samosas). Thus, through this lexeme, a real economic equivalent – namely, the ratio between goods and price – is represented.

In tracing the origin of the word para, it is primarily interpreted as a borrowing. In this regard, E.V. Sevortyan, in his Etymological Dictionary of Turkic Languages (Sevortyan, 1974, II, pp. 131–132), explains this word as derived from the Persian **pāra (پاره)** meaning “piece, fragment, small thing”. He notes that the lexeme was originally used in the sense of “piece”, but in the Turkic languages, through semantic narrowing, it came to denote “small monetary unit”.

In Radlov’s Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte (Radlov, 1893, I, p. 396), the word appears as “pāra – мелкая монета” (“small coin”). According to him, the lexeme was widely used among the people,

especially in small-scale trade practices. Radlov lists its phonetic variants in Tatar, Bashkir, Kazakh, and other Turkic languages, showing its deep-rooted presence in oral speech.

This view is also supported by Gerard Clauson. In his An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish (Clauson, 1972, p. 387), he interprets the lexeme as a borrowing from Persian, derived from pāra meaning "fragment". All three sources emphasize the close link between the initial semantic field of the word and the economic-domestic lexical layer it later acquired.

It should also be noted that although the historical variant "пара"is not directly attested in Dīwān Lughāt at-Turk, smaller nominal units such as "ақча" (اقچه) occur there. For example: Bir aqchada naghma bolur – "For one aqcha a song is performed", in which "ақча" is depicted as an instrument with real economic value. This indicates that the lexeme "пара", later established as an autonomous unit, had its historical foundations.

In Sh. Rahmatullaev's Etymological Dictionary of the Uzbek Language (Rahmatullayev, 1981, p. 420), "пара" is presented in full form, and it is explicitly shown to derive from the Persian word pāra meaning "piece, small thing". He notes that in Uzbek the lexeme has been used with the meanings "small coin" and "change", particularly widespread in the Soviet-era payment system.

In Abushqa sources and ancient economic records, the lexeme appears in Arabic script as پاره. For instance, in economic texts it occurs in phrases such as: أعطاه پاره – "He gave him one para". The existence and widespread use of this form demonstrate that para functioned as a means of payment over many centuries.

In conclusion, the word "пара" was borrowed into Turkic languages from Persian. While it originally denoted "piece", through semantic narrowing in the context of Turkic economic and trade practices, it came to mean "small coin" or "change". Examples such as Bir paraga ikki samsa in Budagov's dictionary show how the lexeme was used to indicate real purchasing power. This not only defines the lexicographic description of the word but also establishes its place in historical economic thought.

**Etymological analysis of the lexeme "сон"**

In L.Z. Budagov's Comparative Dictionary of the Turkic-Tatar Dialects, among the ancient monetary units denoting economic value and purchasing power, the word "сон" occupies a special place. This lexeme appears in Volume I, page 312, in the example: "Сон бердим, икки тўқмач олдим" ("I gave one son and received two pieces of cloth"). In

this example, “сон” is used as a monetary unit, indicating that in exchange for it two goods – тўқмач (unwashed fabric) – were purchased, thus clearly expressing purchasing value.

In Budagov’s dictionary, the lexeme is marked as “Крм.” (Crimean Turks’ dialect), which shows that the word “сон” was used specifically in the Crimean Turkic dialect in the meaning of “monetary unit”. In this way, Budagov records son not from a standard language or literary variant, but as a dialectal usage. This highlights the importance of the dictionary in dialectology and historical lexicography.

From an etymological perspective, the word “сон” originally existed with the meanings “number”, “count”, “quantity”, and later came to be used as a monetary unit. This semantic shift is observed in many Turkic languages.

E.V. Sevortyan, in his Etymological Dictionary of Turkic Languages (Sevortyan, 1974, IV, pp. 125–126), traces the root of the word “сон” back to san–/say– (“to count”). According to him, the lexeme was once used as an ancient nominal unit and was possibly a local term.

Radlov, in his Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte (Radlov, 1893, III, p. 350), gives “сон” in two meanings:

son – number, count;
son – an ancient monetary unit, especially in Crimean, Nogai, and other dialects.
In Radlov’s examples, the word is also used in the naming of gold coins. In particular, terms such as “қарасон” (“black coin”) and “бирсон” (“one coin”) appear. This directly confirms the Crimean usage recorded by Budagov.

Gerard Clauson, in his An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish (Clauson, 1972, pp. 798–799), links the root of son with the meanings “something named”, “counted value”, explaining the semantic shift of the word into *a unit of value*.

Sh. Rahmatullaev, in the Etymological Dictionary of the Uzbek Language (Rahmatullayev, 1981, p. 313), presents son in the meaning “number”, but also notes that in oral folk usage and historical literature the word was used as *a monetary unit*. This shows the transition of the word into the economic sphere.

In Mahmud al-Kashgari’s Dīwān Lughāt at-Turk, son does not appear as a separate coin, but the verbs “сан” / “санмақ” (“to count”) that form its semantic basis are widely discussed. Through them, one can see that in

ancient Turkic thought there existed the concept of quantity, counting, and value – that is, *nominal units*.

In ancient economic records and Abushqa registers, the lexeme appears in Arabic script as سون. For example:

أعطاه سون – “He gave him one son”. In this form, son functioned as a monetary unit in historical transactions.

Thus, the lexeme “Сон” originally meant “number, count”, and with the development of economic relations in Turkic languages, it came to denote *a monetary unit expressing quantitative value*. In Budagov’s dictionary, in an example recorded from the oral speech of Crimean Turks, the word is fixed as a real equivalent between payment and purchasing power. This allows it to be studied as an integral part of the economic linguistic landscape and local trade practices of its time.

**Etymological analysis of the lexeme “бешлик”**

In Volume I, page 109 of L.Z. Budagov’s Comparative Dictionary of the Turkic-Tatar Dialects, the word “бешлик” is presented in the following context:

*Бир бешликке бир ока гуруч* (Budagov, 1869, I, p. 109, qirq. – i.e., recorded from the Kyrgyz [крқ.] language).

In this example, “бешлик” is used as an ancient monetary unit, described as the equivalent of one oka (oqa) of rice. Thus, “бешлик” directly indicates an economic quantity – namely, *divisible metal money with purchasing power*, its value measured in rice equivalent. This illustrates one of the main features of Budagov’s dictionary: reflecting *real economic language situations*.

In Budagov’s dictionary, the lexeme “бешлик” is marked with крқ. – indicating that it was recorded in the dialect of the Kyrgyz people. The word is formed from besh (the numeral “five”) and the derivational suffix -lik, morphologically functioning as a value-denoting unit. Within the system of monetary units, it stands alongside words such as “бирлик”, “үчлик”, “ўнлик”, “алтун”, “сон”, and “пара”.

In Radlov’s Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte, the lexeme “бешлик” is not directly recorded, though besh (Radlov, 1893, I, p. 181) and its various derivatives are included. In some cases, its use in combination with monetary units appears in forms such as “беш пул”, “беш тийин”, “беш сон”. Here again, the model “numeral + unit” is observed.

E.V. Sevortyan, in the Etymological Dictionary of Turkic Languages (Sevotyan, 1974, I, pp. 227–228), provides phonetic variants of “беш” in Uzbek, Kyrgyz, Kazakh, Uyghur, and other languages. The origin of the word goes back to the Old Turkic form beš. Although the form “бешлик” is not analyzed, the practical creation of monetary units based on numerals is confirmed.

Clauson does not focus specifically on this lexeme, but notes that beš (Clauson, 1972, p. 383) is a numeral with a Common Turkic root. According to him, in Old Turkic the modification “numeral + -lik” was used to form units of measurement, monetary values, and military units (e.g., yuzlik, minglik).

Mahmud al-Kashgari, in his Dīwān Lughāt at-Turk, explains the numeral بش (bäš) but does not directly provide information about derived units. However, monetary units connected with quantities and value, such as “дирхам”, “акча”, “динор”, are recorded, indicating that forms such as “бешлик” represent later developments in historical language evolution.

Rahmatullaev, in his Etymological Dictionary of the Uzbek Language, interprets “беш” as an ancient numeral of Turkic origin (Rahmatullayev, 1981). While he does not analyze the form “бешлик”, he cites examples such as onlik (“ten-unit”), yuzlik (“hundred-unit”), confirming the morphological process of forming *value-denoting terms based on numerals*.

In ancient economic documents (Abushqa archives), the word appears in the form بشلك. For example:

أعطاه بشلك من دراهم – “He gave him five-coins”. This expression shows that “бешлик” was used as *a concrete monetary unit*. Such units were often popularly named and documented in real trade transactions.

The lexeme “бешлик”, formed from the numeral “беш” (“five”) and the derivational suffix “-лик”, represents one of the ancient Turkic economic units. In Budagov’s dictionary, recorded from the Kyrgyz dialect, the word is used as an instrument reflecting real purchasing power. The example shows that for one “бешлик”, one “ока” of rice could be obtained, clearly illustrating the correspondence between price and goods. Alongside other derivational models in Turkic languages, this lexeme deserves attention as an instance of the “numeral + unit” model integrated into the economic lexical layer.

**Etymological analysis of the lexeme “тенге”**

L.Z. Budagov’s two-volume Comparative Dictionary of the Turkic-Tatar Dialects is a fundamental source that presents the phonetic, semantic, and

functional features of lexical units in Turkic languages on a broad comparative basis. In particular, this dictionary provides unique data for linguistics and economic history by recording real equivalents of economic exchange – coins, units of measurement, and the products balanced against them. One such important unit is "тенге" (attested in the Uyghur dialect), which appears in Volume I, page 407, in the following example:

*Бир тенгеге бир чини чой* (Igur. – i.e., Uyghur) – "For one coin, one porcelain cup of tea is obtained".

This phrase shows that the ancient monetary unit "тенге" was equated with a single porcelain cup of tea. Here, "тенге" functions as an exact measure of purchasing power, being directly linked to the price of tea in a real economic context. Such evidence demonstrates Budagov's ability to incorporate not only lexical but also socio-economic and cultural details into his dictionary.

The semantic root of "тенге" goes back to the Old Turkic word "teng" ("equal, balanced"). G. Clauson, in his An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish (Clauson, 1972, p. 482), explains:

*täŋgä* – "balance, weight, coin, measure of weight".

Clauson emphasizes that *teng* initially denoted "weight" and "balance", later developing into a monetary unit, thereby illustrating how economic semantics formed during language evolution.

In Radlov's Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte, tenge is recorded with the definition:

Tenge – "Münze, kleine Kupfermünze, Gewichtseinheit" (Radlov, 1893, III, p. 157).

According to this description, "тенге" functioned among Turkic peoples both as copper coins and as units of weight, embodying real monetary value as well as material balance.

E.V. Sevortyan, in the Etymological Dictionary of Turkic Languages (Sevortyan, 1974, II, pp. 171–172), provides an in-depth analysis of the morphological and semantic development of this word, considering it to belong to the root teng. Here, "тенге" emerges as a term of equivalence, balance, and measure of calculation. Its use in trade to fix prices further underlines its historical significance.

Although the form "тенге" is not directly attested in Dīwān Lughāt at-Turk, the phonetically close form تڭ (täŋ) appears in contexts related to balance, measurement, and equality. This shows that the word was a

multifaceted unit carrying both economic and semantic loads in the history of Turkic languages.

Sh. Rahmatullaev, in his Etymological Dictionary of the Uzbek Language (Rahmatullayev, 1981, p. 65), analyzes the lexemes “tang(a)” and “tenge” as terms derived from teng, interpreting them as linguistic symbols of the ancient accounting system and value expression.

In Abushqa sources, the form تنگه (“тенге”) also occurs. For example:

أعطاه تنگه من الفضة – “He gave him one tenge of silver”.

This shows that the lexeme also appeared in Arabic-script documentary sources as a monetary equivalent.

Morphologically, “тенге” consists of:

teng – root (equal, balance)
-e / -gä / -ga – Old Turkic suffix (denoting specification or locality).
Thus, historically, “тенге” was formed as a unit of equivalence and measurement. In Budagov’s dictionary, it is presented in a context where its purchasing power is expressed through the price of tea, demonstrating its role as a linguistic marker of economic practice.

In conclusion, the lexeme tenge in Budagov’s dictionary is not only a lexical unit but also a reflection of its era’s economic context recorded through language. Phonetically, semantically, and morphologically, it is tied to ancient Turkic units of measure and value, and its significance is corroborated in the works of Clauson, Radlov, Sevortyan, Sh. Rahmatullaev, Dīwān Lughāt at-Turk, and Abushqa sources. Therefore, tenge must be regarded as an important lexical item requiring comprehensive study as a historical linguistic unit denoting purchasing power.

**Etymological analysis of the lexeme “кюмюш тенге”**

In Volume I, page 409 of L.Z. Budagov’s fundamental two-volume work Comparative Dictionary of the Turkic-Tatar Dialects, the expression “кюмюш тенге” is recorded in the following form:

پخته شینگیل تنگهگه یکی بر کوموش

[Bir kümyüş tengege ikki shingil paxta]

(Budagov, 1869, I, p. 409, Kaz. – Kazan dialect)

In this example, the amount of cotton corresponding to a silver coin is clearly indicated: that is, with one silver coin it was possible to purchase two bundles (shingil) of cotton. This reflects a real economic context in

Turkic languages, based on the equivalence between monetary units and goods.

The lexeme “кюмюш” (“silver”) in Budagov’s dictionary is marked with Қаз. (Kazan dialect), indicating its attestation in the Kazan Turkic variety. Silver historically functioned as the principal metal in coin minting. The etymology of kümyüş is explained in authoritative sources as follows:

In Radlov’s dictionary, the word appears as kümiş, glossed as “серебро” (silver). Radlov notes its wide usage in the Kazan, Crimean, and Central Asian dialects: *kümiş – silver* (Radlov, 1893, II, p. 245).

In Clauson’s dictionary, the lexeme is analyzed as: kümiş – silver. Derived from *kum-/küm- “to shine, bright, white metal”* (Clauson, 1972, p. 685).

In Sevortyan’s Etymological Dictionary of Turkic Languages (Radlov, 1978, III, p. 223), kümiş is noted as present across all Turkic languages, traced back to an ancient root, with phonetic variants. It is attested in Oghuz, Kipchak, and Uyghur branches, with the primary form given as *kümi/kumi*.

In Dīwān Lughāt at-Turk, the word is recorded in Arabic script as كوموش (kumush), where Mahmud al-Kashgari refers to this metal as an ancient coin.

In Abushqa sources, the word also occurs in Arabic script as كيميش (kimiš), mainly in economic-legal documents, in the contexts of property and accounting.

Sh. Rahmatullaev, in his Etymological Dictionary of the Uzbek Language (Rahmatullayev, 1981, p. 165), traces the root of the word to the semantic field of “whiteness, shining”. He analyzes kumush and silver coin as synonymous, connecting kümiš with the root *kum- (“to illuminate, to shine”)*.

The expression “кюмюш тенге” consists of two components – kümüş (“silver”) and tenge (“coin, unit of value”) – both of which possess deep historical roots in the economic lexicon of the Turkic languages. Their semantics demonstrate that, in antiquity, coins functioned not only as a medium of exchange but also as a measure of weight and value.

**Conclusion**

The analysis carried out on the basis of Budagov’s Comparative Dictionary of the Turkic-Tatar Dialects has demonstrated the lexicographic fixation and etymological interpretation of economic-

lexical units expressing purchasing power in Turkic languages as an integrated system. The simple yet informative constructions of the type "monetary unit + commodity equivalent + measure" in the dictionary confirm that real historical commodity–money relations were recorded in linguistic form. In particular, units such as aqcha, altun, para, beshlik, son, tenge, and kümyüş tenge, appearing together with names of goods (rice, clothing, oil, cotton) and measures (oka, shingil, charoğ), make it possible to reconstruct purchasing power in quantitative terms.

The comparative-etymological investigation has identified stable semantic patterns: measure/equality → nominal value (tenge); name of a metal → coin → material/symbolic value (altun, kumush); numerical base → monetary unit (beshlik); accounting terminology → coin (son); and borrowing → semantic narrowing (para). Dialectal markers (Қаз., Қрм., крк.) demonstrate the regional distribution of these units and the local variations in price expressions, showing that the dictionary material is firmly tied to the socio-economic historical context.

The findings indicate that Budagov's dictionary faithfully documents the internal systematicity of Turkic economic lexicon, its semantic consistency, and its regional differentiation. Comparative examination with Radlov, Clauson, Sevortyan, Dīwān Lughāt at-Turk, and Sh. Rahmatullaev reinforces the scholarly reliability of these interpretations. This study lies at the intersection of lexicography, etymology, and economic-historical field data, revealing the intrinsic connection of linguistic units with historical market practices and providing a solid methodological platform for the study of economic lexicon and numismatic units on a linguistic basis within Turkology.

**References**

Velyaminov-Zernov, V. V. (Ред.). (1868). *Словарь джагатайско-турецкий ("Абушка").* Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk.

Boboyorov, G. (2020). *Cultural Economy of Taming: Currency Circulation and Local Economies in Nineteenth Century Central Asia*. Zenodo. https://doi.org/10.5281/zenodo.3989743

Budagov, L. Z. (1869–1871). *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий*. Sankt-Peterburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk.

*Древнетюркский словарь*. (1969). Л.: Наука.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.

Radlov, V. V. (1893–1911). *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*. Sankt-Peterburg.

Sevortyan, E. V. (1974–2003). *Этимологический словарь тюркских языков*. Moskva: Nauka.

Rahmatullayev, Sh. (1981). *O‘zbek tilining etimologik lug‘ati*. Toshkent: Fan.

Mahmud al-Kashgari. (1960). *Devonu lug‘otit-turk* (3 jildlik). Toshkent: Fan.

# “LEXİCOGRAPHİC INTERPRETATİON OF THE DİCTİONARİES OF THE *BABURNAMA*”

**Dilafruz MUHAMMADİEVA**[*]

**Abstract:** Numerous scientific studies have been conducted by scholars around the world regarding the language of Babur's works. The initial efforts in this field began with the compilation of dictionaries prepared during the process of translating the works. In the research of linguists and source scholars, dictionaries of words used by Babur have been compiled, including explanations and references. L.U. King, who worked on the translation of the “Baburnama”, provided explanations for more than four thousand words. Similarly, the translations by U. Texton, R. Arat, and A. Beveridge also include numerous word explanations and commentaries. In addition, thousands of words have been annotated in the Hindi and other language editions of the work. Notably, Turkish scholars have conducted extensive research on the language of Babur’s works, particularly on the lexical units in his “Divan”. The first annotated dictionary of Babur's works in the Uzbek language was added as an appendix to the first edition of the “Baburnama” prepared by P. Shamsiyev and S. Mirzayev in 1948–1949. Subsequently, in 1972, Kh. Nazarova published a “Concise Dictionary for the Works of Zahiriddin Muhammad Babur.” In the 1960 edition of the “Baburnama”, over 600 words and other lexical units were explained. In 2008, F. Is’haqov compiled and published an annotated dictionary of the “Baburnama”, in which 2,498 words were explained. This dictionary is based on the 2002 edition of the text published by S. Hasanov. This article analyzes the dictionaries compiled on the “Baburnama”. As a result of the study, recommendations are provided for the compilation of new dictionaries on the work. It also serves as a basis to ensure that the ambiguities and confusions found in the meanings of annotated words in existing sources are not repeated in future editions.

**Key words**: Babur, “Baburnama” Dictionary, Explanation, Linguistics, Lexicography

[*]Associate Professor of Tashkent State University of Uzbek Language and Literature, Doctor of Philosophy in Philology, e-mail: d.muhammadiyeva@mail.ru, ORCID:0000-0001-6761-462X

## Introduction.

At present time, the pace of life has accelerated tremendously, and the concept that is relevant today will become obsolete tomorrow. The printed dictionaries that are being created cannot cover the words that are entering with a large flow. The interpretation given in explanatory dictionaries to a thing, concept, or event becomes obsolete before the dictionary comes out of print and reaches the hands of readers. “A dictionary is a whole world arranged in an alphabetical order! If you think about it better, a dictionary is a book of books. It includes all other books, you just need to be able to find what you need in it…” (Kholmuradova, 2024, p.279) This definition has not lost its power since the concept of “dictionary” appeared until today. A dictionary is a real treasure for a person who knows how to use it regularly. The ability to quickly and conveniently search for and find the necessary information is an important indicator of a modern person. A person cannot know everything, but he has the ability to find what he needs to know in any situation. A dictionary is created specifically for this purpose. Lexicography studies not only modern forms of languages, but also historical forms, ancient texts, dialects, and intercultural language contacts. Therefore, lexicography reflects the dynamics of language change, the development of lexical wealth, and interlanguage influences. Especially in the Turkic language family, lexicographic research serves as the main scientific basis for reconstructing historical lexical layers, analyzing semantic shifts in the language, and making ancient sources understandable to modern readers.

## The main part.

In connection with the study of the “Baburnama”, the issue of creating a dictionary for it also has its own special history. Z. Teshaboyeva notes that there are eight special dictionaries compiled for the “Baburnama” and provides a detailed analysis of them (Teshaboyeva, 2021, p.37). An in-depth study of the “Baburnama” from a lexicographic point of view was carried out by foreign scholars. The famous Turkologist Pavé de Courteille, who translated the works of Babur, in particular his great encyclopedic work - “Baburnama” into French in two volumes in 1871, created a dictionary called “Eastern Turkish Language” in 1870 on the works of Alisher Navoi, Babur and Abulgozi Bahodirkhan. A large part of the dictionary is devoted to the French explanation of words in Babur’s works. This dictionary, republished in 2001, contains more than six

thousand word definitions, and has been used by Europeans for years to understand the meaning of words in Babur's masterpiece and the content of the work. This dictionary is notable as one of the first research works in the history of Babur studies, in particular, in the study of the language of Babur's works. This dictionary was studied in detail by subsequent researchers from lexicographic and textological aspects.

The first explanatory dictionary of Babur;s works in Uzbek language is the index at the end of the "Baburnama" editions. Initially, the first edition, published by P. Shamsiyev and S. Mirzayev in 1948-1949, included index of names and geographical locations at the end, and it was very short, and the range of words was also limited. After that, in 1960, it was republished with the shortcomings of the previous book eliminated and it included 1562 job titles and 1026 geographical name indicators.

In the scientific-critical text by S. Hasanov in 2002, the scope of the indicators was further expanded. The book contains 44 pages of explanations of the indices. They differ significantly from the P. Shamsiev's edition in terms of subject matter. In addition to the personal names (1618) and place names (1241), it is enriched with then names of tribes and genealogic indices (290), names of animals and plants (362), proverbs and aphorisms (18), names of books and treatises (40), and poems (94). Personal names and geographical names indices will be analyzed at the end of the paragraph, so now we want to present the statistics of other explanations.

Names of tribes and lineages:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A – 24 | D – 10 | Z – 1 | L – 6 | P – 7 | U – 1 | W – 3 | O – 11 |
| **B – 31** | E – 0 | I – 4 | **M – 24** | P – 2 | F – 4 | E – 0 | **K – 22** |
| B – 0 | Yes – 0 | Y – 1 | H – 8 | **C – 20** | X – 15 | U – 3 | G – 6 |
| G – | J – 6 | K – | O – 1 | **T –** | Ch – | Y – | Ҳ – 14 |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 10 | | 13 | | **23** | 10 | 2 | |
| **Total 290** | | | | | | | |

**Table 5.**

It was found that the most frequently occurring words in terms of tribal and lineage names are words starting with the letters *B* (most often barlos - 37 times, bangaliy - 11 times, bekchik - 8 times, borin - 7 times), *M* (there are 9 names related to the word mongol), *T* (there are 3 names related to the word turk, 3 names related to the word turkistan, 4 names related to the word turkman), *K* (there are 4 names related to the word kazakh, 3 names related to the word qilyzbol, 3 names related to the word karakou'yluk), C (most often sarangxoniy - 6 times, servonyy - 6 times). The presence of several words based on one name among these names is due to the fact that they not only denote a people or tribe, but also the position and lineage of a person in this tribe. For example, the word ***Turk*** also occurs separately as a name (31 times), and also denotes lineage in the form of ***Turk umaros***. Or the word ***Mongol*** is used alone in the work 69 times, and at the same time it is also counted as a separate name in the form of Mongol heroes, Mongol beks, Mongol, Mongol ulus, Mongol cherigi, Mongol mirzoli, Mongol district beks. The analysis also revealed that the name of a nation or tribe and lineage associated only with the letter ***E*** does not occur.

These statistical data will serve as the basis for semantic tagging in the creation of the Uzbek-Turkish-Kazakh parallel corpus “Baburnama”. However, it is necessary to determine which of the recorded names are the names of a tribe or a clan, and to prepare accurate information by linguists.

.

Animal and plant names:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| A – 23 | D – 5 | Z – 6 | L – 6 | P – 6 | U – 8 | W – 14 | O – 3 |
| **B – 35** | E – 0 | I – 3 | **M – 24** | P – 6 | F – 2 | E – 2 | **K – 33** |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| B – 1 | Yes – 3 | Y – 2 | H – 20 | **C – 25** | X-11 | U – 0 | G – 5 |
| G – 13 | J – 10 | K-20 | O – 15 | **T-28** | Ch – 13 | Y – 3 | H – 17 |
| **TOTAL: 362** | | | | | | | |

**Table 6**

According to the results of the statistical analysis of animals and plants, it was found that the most words in the work begin with the letters **K, M, B, T, C** and there are no animal and plant names beginning with the letter **U**. It should be noted that the same letters were also observed in the analysis of the names of tribes and clans. From this it can be concluded that there may be evidence that words beginning with these letters were actively used in the language or lexicon of Babur at that time.

We provided information in Chapter 1 about the fact that "Baburnama" was prepared for publication by B.Yuldoshev in 2025. The table below presents an analysis of personal names and geographical name indices in the publications of P.Shamsiyev, S.Hasanov, and B.Yuldoshev.

| | **Personal name indicators** | | | **Geographical name indicators** | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | **P. Shamsiev** | **S. Hasanov** | **B.Yuldoshev** | **P. Shamsiev** | **S. Hasanov** | |
| **A** | **126** | **129** | **90** | **51** | **71** | |
| **B** | **101** | **104** | **83** | **114** | **135** | |
| **B** | **14** | **15** | **8** | **6** | **6** | |
| **G** | **11** | **10** | **6** | **30** | **35** | |
| **D** | **46** | **49** | **36** | **58** | **65** | |
| **E** | **1** | **0** | **0** | **1** | **0** | |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Yo** | **12** | **11** | **8** | **6** | **7** |
| **J** | **34** | **36** | **26** | **20** | **20** |
| **Z** | **13** | **12** | **8** | **9** | **9** |
| **I** | **33** | **35** | **26** | **18** | **20** |
| **Y** | **2** | **3** | **3** | **1** | **1** |
| **K** | **38** | **40** | **31** | **105** | **118** |
| **L** | **5** | **6** | **4** | **14** | **14** |
| **M** | **310** | **302** | **211** | **63** | **81** |
| **N** | **32** | **33** | **19** | **29** | **27** |
| **O** | **26** | **29** | **25** | **31** | **29** |
| **P** | **24** | **24** | **21** | **43** | **52** |
| **R** | **29** | **29** | **23** | **19** | **25** |
| **S** | **159** | **174** | **144** | **111** | **123** |
| **T** | **54** | **50** | **34** | **40** | **47** |
| **U** | **19** | **25** | **17** | **16** | **17** |
| **F** | **32** | **31** | **22** | **38** | **12** |
| **X** | **104** | **115** | **80** | **54** | **83** |
| **Ch** | **11** | **11** | **11** | **49** | **60** |
| **Sh** | **133** | **139** | **110** | **28** | **36** |
| **E** | **7** | **6** | **8** | **2** | **2** |
| **Yu** | **10** | **11** | **9** | **0** | **0** |
| **Ya** | **6** | **6** | **6** | **9** | **11** |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **O‘** | **4** | **4** | **3** | **8** | **9** | |
| **Q** | **77** | **79** | **58** | **45** | **67** | |
| **G‘** | **7** | **9** | **7** | **13** | **22** | |
| **H** | **82** | **91** | **71** | **25** | **37** | |
| **TOTAL** | **1562** | **1618** | **1208** | **1026** | **1241** | |

Many Indian words and terms, toponyms and anthroponyms are used in “Baburnama”. According to H. Hasanov, the work contains more than a thousand place names. R. Rasulov writes that “Baburnama” contains more than a thousand geographical names and more than 1,800 personal names, and the citations are disproportionate. T. Nafasov gives exact figures – “Baburnama” contains 1,406 personal names and more than 1,100 place names. H. Kudratullaev, on the other hand, says that there are more than 500 personal names in “Baburnama” and equates their number with the number of characters in Leo Tolstoy’s novel “War and Peace”. It is clear that the opinions of experts regarding the number of geographical names and personal names used in “Baburnama” differ significantly (Teshaboeva, 2021, p. 38).

As a result of our analysis, it became clear that B.Yuldoshev’s edition has much fewer name indices and geographical name indices than other editions. One reason for this is that B.Yuldoshev presents some words as non-names, for example:in the sentence *“Tanbal mardak qocha ham olmadi”* (Tanbal mardak even could not run away), he explains that the word Tanbal has been an adjective for Khusravshah, and that it is not Ahmad Tanbal. He also puts forward the view that individuals given under several names, such as Abdukuddus and Abdukuddusbek, Abulhasan qorbegi and Abulhasan qorchi, Abubakr dug’lat and Abubakr mirzo, are actually one person. These ideas indicate that the historical figures mentioned in the “Baburnama” need to be studied more carefully.

In the table above, we have separately marked the letters with the most words, and now we will look for the reason for them. The letters with the highest number of names are A, B, M, S, X, Sh. They contain

between 100-300 names. The majority of names starting with the letter A have the forms Abdu, Abu (49) and Ali (18). Due to the strict observance of religion during the Timurid era, it was quite common to add the forms Abdu, Abu and Ali to the beginning of names, and this was also reflected in the names of historical figures.

The words starting with the letter B are dominated by the words Bek/bika (13) and Baba (22). The total number of words starting with the letter M is 310, 49 of which are Mir, 17 are Mirza, 49 are Mullo, and 55 are Muhammad. Among the names starting with the letter S, 34 contain the word Sayid, 95 contain the word Sultan. Among the words starting with the letter X, 60 have the element Khoja, 15 have the element Khan. Among the words starting with the letter Sh, 48 are formed with the word Sheikh, and 39 are formed with the element Shah. The following factors can be cited as the reason for the large number of words with these letters:

religious factor: Examples of this are names containing Abu and Abdu, Muhammad,
Mulla, Sayyid/Sayyid, Sheikh, Khoja.
Names that have been widely used among our people for a long time and begin with the words bek and beka/bika, mir, mirza, sultan, shah, and bobo, which mean lineage.
“Among those who contributed to the laborious science of creating a dictionary of Babur’s works in Uzbekistan, the research and dictionaries published in different periods by scientists such as H. Nazarova. A. Ibrohimov, M. Olimov, F. Is’hoqov, H. Dadabayev, Z. Kholmanova, Z. Teshaboyeva, M. Shorahmedova are noteworthy” (Kholmanova, Hayitov, Muhammadiyeva, 2025, p. 16).

In 1972, Kh. Nazarova published a “Short Dictionary of the Works of Zahiriddin Muhammad Babur”. According to the author, the dictionary given in the first edition of “Babirnama” was used and expanded when publishing this dictionary. When explaining words, first their meaning in the works of Babur, then other meanings in Uzbek literature, and examples are given. Examples are also taken from the academic editions of “Bobirnoma” in 1960 and Babur’s “Selected Works” in 1958. If a word served to express several meanings, separate examples are given for them (1972, p. 4). Since this dictionary attempts to cover all of Babur’s works, examples related to “Baburnama” compose very less number.

“Among the dictionaries specially compiled for “Boburnoma” is the explanatory dictionary of “Baburnama” by F. Is’haqov in 2008. It explains 2498 words. This dictionary is based on the text of the work

published by S. Hasanov in 2002. “When compiling the dictionary, we paid special attention to Babur’s skill in choosing and using words. We tried to cover the words used in the work as widely as possible in the dictionary, however, understanding the words with the help of a dictionary alone is not enough to understand the work correctly. If the specific Baburian aspects of expressing many thoughts in short and concise sentences and speaking on a consistent plan are not taken into account, it is not out of the question that the content of the text will be incomplete or come out incorrectly” (2008, p.7).

F. Ishakov’s dictionary was compiled based on S. Hasanov’s edition and only the words from the work “Baburnama” are explained in it. In explaining the meaning of words, reference was made to existing dictionaries such as “Devoni lug’atit turk” and the dictionary of Navoi’s works.

A.Ibrohimov’s books “Hindi Words in Baburnama” (2002), “Urdu-Uzbek Dictionary of Common Words” (2022), although they do not cover all the words, consider about four thousand lexical units used by the poet. Specialized dictionaries have also been created on “Baburnama”, including M.Olimov’s “Dictionary of Synonyms Used in Boburnoma” (2004) and Z.Teshaboyeva’s “Dictionary of English Translations of Phraseological Units and Paremias in Baburnama” (2016).

It can be said that the “Explanatory Dictionary of Babur’s Works”, created in 2024, has taken work in this direction to a new level. It provides explanations of thousands of words used in the works “Baburnama”, “Babur Divan”, “Mubayyin”. Such fundamental research on the explanation of words in Babur’s works serves as a source for interpreting Babur’s vocabulary and the meaning of words used in all of the poet’s works.

The unique aspects of the “Dictionary of Babur’s Works” that differ from the above-mentioned lexicographic sources are as follows:

1. Explanations were provided for words and phrases not recorded in previous dictionaries: *pain, show, look*- such as.

2. In previous dictionaries, the second and third meanings of words explained with one meaning are indicated. For example, parishon, qatra-, dastür, dag’dag’a. In the dictionaries compiled by M.Nazarova and F.Is’haqov, one meaning of the word buljor is recorded. In the “Dictionary of the Works of Babur” four different meanings of this word are given.

3. The semantics of words explained in previous dictionaries have been clarified: yilaq, bog'iy, ufanat, yetiqqa kir-, evrul-, gashtgoh, vayn, etc.

4. Homonyms were separated.

5. The main words were enriched with other confirming examples. M: The following examples were given to clarify the meaning of the word "thick" – "long term".

6. Phrases used in Babur's work and which are the product of the author's thinking were explained and highlighted.

7. Figurative expressions were cited and explained as separate lexical units.

8. In order to increase the value of the dictionary as a source for scientific research, terms have been highlighted.

9. Compound nouns were separated as a separate lexical unit.

10. Attention was paid to lexeme semes. The lexical meaning of a lexeme and its seme reflected in the text were distinguished.

11. In some places, the meanings of words in other dictionaries have been cited for the purpose of comparison, increasing the value of the dictionary as a scientific source, and reflecting changes in the semantics of words.

12. The figurative meanings of words, metaphor, metonymy, irony, and similes were highlighted.

13. In indicating the layer to which lexical units belong, an approach was taken from the point of view of morphemic composition and the language to which the parts belong was indicated. Loanwords were marked with special abbreviations. No markings were placed on the units of the own layer, the Turkic basis" (Kholmanova, Hayitov, Muhammadiyeva, 2025, p.18).

In conclusion we can say that, in other words, the research and dictionaries compiled on the "Boburnoma" are of great importance in understanding the text of the work and in correctly understanding the meaning that the writer wanted to convey. The role of dictionaries in creating a parallel corpus of the text and translations of the "Baburnama" is very important, because dictionaries and parallel corpora are complementary and mutually supporting tools. Such a parallel corpus provides high efficiency in language learning, translation, linguistic research and other linguistic fields. Creating a parallel corpus based on the "Baburnama" is not limited to translating

the text, but also creates an important platform for analyzing language development, revitalizing historical lexicon, understanding the context of cultural thought, and conducting research in various areas of modern linguistics.

In this process, dictionaries play an important role as a central scientific and technological tool. They directly help in identifying differences between historical and modern languages, in choosing contextually appropriate translation options for polysemantic words, in creating a lexical basis for automatic alignment and machine translation systems, and in understanding cultural and stylistic connotations (Madvaliyev, 2017, p.128). Dictionaries also serve as a fundamental source for studies such as lexical and grammatical analysis, language development, and semantic evolution. Today, parallel corpora are of great importance not only for linguists, but also for translators, literary critics, historians, and software systems operating on the basis of artificial intelligence. The dictionaries used in creating such a corpus for the "Baburnama" are key tools that serve to accurately, consistently, and meaningfully transfer the language of the past to the modern language. The success of any translation, alignment or automatic analysis depends on the depth and accuracy of the lexical base on which it is based. Therefore, in creating a parallel corpus of the "Baburnama", dictionaries should be considered not as simple assistants, but as the main foundation that forms the scientific basis of the corpus, determining its content consistency, semantic accuracy and analytical potential. In the future, as the number of such corpora increases and their integration with modern linguistic technologies increases, the richness of dictionaries based on structural, semantic and historical approaches will play an even more important role.

**References**

Abduvakhobov, G'. (2024). *The necessity of creating electronic dictionaries in the Uzbek language*. In *Modern Technologies of Computational Linguistics – CTCL* (pp. 113–124). Tashkent.

Hayitov, Sh. (2024). *The evolutionary development of Turkic Babur studies* (Doctoral dissertation, Philology). Tashkent.

Ibrohimov, A. (2002). *Indian words in the "Baburnama"*. Tashkent: Fan.

Ibrohimov, A. (2022). *Urdu–Uzbek dictionary of common words*. Tashkent: Yangi Asr Avlodi.

Is'hoqov, F. (2008). *Concise explanatory dictionary for the "Baburnama"*. Andijan: Meros.

Kholmanova, Z., Hayitov, Sh., & Muhammadiyeva, D. (2025). *Dictionary of Babur's works*. Tashkent: Yozuvchi.

Madvaliev, A. (2017). On the dictionary and types of dictionaries. In *Proceedings of the Scientific-Theoretical Conference on Topical Issues of Uzbek National Lexicography* (pp. 126–135). Tashkent: Tashkent State University of Uzbek Language and Literature.

Nazarova, Kh. (1972). *Concise dictionary for the works of Zahiriddin Muhammad Babur*. Tashkent: Fan.

Olimov, M. (2004). *Dictionary of synonyms used in the "Baburnama"*. Tashkent: Akademiya.

Salimova, F. (1997). *Lexicographic and textological characteristics of Pavet de Courteille's "Eastern-Turkic Dictionary" and the translation of the "Baburnama"* (PhD dissertation, Philology). Tashkent.

Teshaboeva, Z. (2021). *Cognitive and lexicographic study of phraseological units in the English translations of the "Baburnama"* (Doctoral dissertation, Philology). Tashkent.

# ЕДИНИЦЫ, ВЫРАЖАЮЩИЕ ЛАСКАТЕЛЬНОСТЬ В УЗБЕКСКОМ И АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЯЗЫКАХ

**Саодат МУХАМЕДОВА**[*]

**Аннотация.** В данной статье представлен сравнительный анализ единиц, выражающих ласку, в узбекском и азербайджанском языках. Исследование выявляет как общие черты, присущие обеим языковым системам, так и различия, отражающие культурные особенности. Сравнение внутриязыковых, социолингвистических, гендерных, лингвокультурных и национально-культурных аспектов единиц, обозначающих ласку в указанных языках, открывает перспективы для более широких исследований в области языкознания, особенно между тюркскими языками.

Отметим, что множество языковых и речевых единиц в узбекском и азербайджанском требуют дальнейшего анализа. Исторические и литературные отношения между этими языками не отражают их языковую взаимосвязь в полной мере. Несмотря на то что узбекский и азербайджанский языки принадлежат к одной языковой семье и близки в фонетическом, лексическом и синтаксическом аспектах, существующие исследования по их сравнительному анализу остаются недостаточными.

Это может быть связано с предположением о том, что сопоставление родственных языков не приводит к интересным выводам. Однако проведенный анализ единиц привязанности в узбекском и азербайджанском языках позволяет утверждать обратное. В данной работе рассматриваются единицы привязанности с точки зрения лингвистических, социолингвистических, гендерных и лингвокультурологических аспектов.

**Ключевые слова:** Литературные Отношения, Языковые Компоненты, Термины Выражения Привязанности, Морфологические Ресурсы.

# UNITS EXPRESSING AFFECTION IN UZBEK AND AZERBAIJANI LANGUAGES

[*]Доктор филологических наук, профессор, Ташкентский государственный университет узбекского языка и литературы имени Алишера Навои, Prof.s. muhamedova@ mail.ru.

**Absract:** This article presents a comparative analysis of units expressing affection in Uzbek and Azerbaijani languages. The study reveals both common features inherent in both language systems, as well as differences reflecting cultural characteristics. The comparison of the intra-linguistic, sociolinguistic, gender, linguistic, cultural and national cultural aspects of the units denoting affection in these languages opens up prospects for broader research in the field of linguistics, especially between the Turkic languages.

It should be noted that many linguistic and speech units in Uzbek and Azerbaijani require further analysis. The historical and literary relations between these languages do not fully reflect their linguistic interrelationship. Despite the fact that Uzbek and Azerbaijani belong to the same language family and are similar in phonetic, lexical and syntactic aspects, the existing research on their comparative analysis remains insufficient.

This may be due to the assumption that comparing related languages does not lead to interesting conclusions. However, the analysis of attachment units in Uzbek and Azerbaijani languages suggests the opposite. This paper examines attachment units in terms of linguistic, sociolinguistic, gender, and linguocultural aspects.

**Keywords:** Literary Relations, Linguistic Components, Terms of Attachment, Morphological Resources.

Узбекско-азербайджанские литературные связи имеют очень древние корни. В середине XIV века Кутб Хорезми перевёл на узбекский язык поэму «Хусрав и Ширин» азербайджанского поэта Низами Ганжави. Великий узбекский поэт Алишер Навои считал Низами своим наставником и, вдохновлённый поэмой Низами «Панж Ганж», написал свою «Хамсу».

В XV веке Хайдар Хорезми перевёл на узбекский язык поэму Низами «Махзан ул-асрор». В XIX веке писатель, историк и переводчик Мухаммад Риза Огахи перевёл на наш родной язык поэму Низами «Хафт пайкар».

В своих произведениях «Мажолис ун-нафоис» и «Мухокамат ул-лугатаин» Алишер Навои, наряду с Низами и Хокани, положительно отзывался о творчестве азербайджанских поэтов и учёных того времени, таких как шейх Ширвани, Абу Аббос Сухраварди, Абу Абдуллох Хокани Суфи, шейх Тебризи, Касим Анвари и др.

Начиная с XVII века, в туркестанских медресе в качестве основной учебной литературы стало преподаваться произведение азербайджанского поэта Мухаммада Фузули «Лайли и Мажнун».

Творчество Алишера Навои пользовалось большой популярностью среди азербайджанских поэтов ещё при его жизни. Ишвари и Фузули считали Алишера Навои своим наставником.

В предисловии к поэме «Лайли и Мажнун» Фузули отождествлял Навои с Низами.

К сожалению, узбекско-азербайджанские языковые связи не имеют такой же истории, как литературные.

Хотя узбекский и азербайджанский языки принадлежат к одной языковой семье и очень схожи по фонетическим, лексическим и синтаксическим признакам, исследований, посвящённых сопоставительному анализу двух родственных языков, крайне мало. Может быть, это связано с подозрением, что сравнение родственных языков не даёт интересных результатов?

Сравнив единицы ласки в узбекском и азербайджанском языках, мы убедились в обратном. В данной статье единицы, выражающие ласку в узбекском и азербайджанском языках анализируются с точки зрения лингвистического, социолингвистического, гендерного и лингвокультурного аспектов.

Какие единицы выражают ласку? Эти единицы включают фонетические, лексические, фразеологические и синтаксические единицы языка и речи (Jamolxonov, 2013, 26-с).

Они означают «ласкать, ласкать с любовью, любить».

Фонетические средства выражения ласки:

В узбекском языке (особенно в аллах) гласные *о, а, е* произносятся с приятным тоном, некоторые звуки изменяются во время произношения, некоторые гласные могут удлиняться:

*Oy qizim, onam qizim, allayo alla*

*Aqlligim, dono qizim, allayo alla*

*Esli - xushli qiz bo‘lsang, allayo alla*

*Yorug‘ peshonang, qizim, allayo alla* (Мардонова, 2012, 38-с).

Это явление наблюдается и в азербайджанском языке:

*Laylay dedim, yatasan,*

*Qızıl gülə batasan,*

*Qızıl güllər içində*

*Şirin yuxu tapasan.*

*Laylay balam, a layla,*

*Körpə balam, a layla…*

В узбекском языке морфологическими средствами выражения ласки являются особые морфемы (некоторые из них также считаются уменьшительно-ласкательными аффиксами). Это: *-loq (qizaloq), -jon, -boy, -bek, -toy, -mirza* (эти суффиксы добавляются в основном к мужским именам), также очень популярен аффикс *-jon: Rustamjon, Azizjon* и т.д. Аналогично в этом отношении часто употребляется и аффикс *-xon: ukaxon, akaxon, opaxon*, *-xon, -niso, -bibi, -beka, -bekach, -poshsha, -gul* (эти суффиксы добавляются преимущественно к женским именам) - *Azizaxon, Gulnoraxon, Mehriniso*, *Barnogul, Zahroposhsha*, *-gina* (*bolaginam*), *-cha (qizcha, bolacha), -choq (toychoq), -chak, -kay (bolakay)* и др (Усмонов, 2010, 88-с).

На азербайджанском языке морфологическими средствами выражения ласки также являются специальные суффиксы: *-can (anacan), - ciyez (baciciyezim, anaciyezim), -ciq (atciq), -cik (evcik), -cığaz (qızcığaz)* (Xelilov, 2007, 47-с).

В обоих языках аффикс *-m (-im)* играет значительную роль в создании значения ласки.

В азербайджанском языке слова *beu, bala, xon, xanim*, выражающие ласку, пишутся раздельно, например: *Əli bey, Əli bala, Qulu xan, Sədaqət xanum*.

В узбекском языке слова *xon, xonim* пишутся слитно: *Маликахон, Gulixonim*.

В азербайджанском языке слово *xanum* выражает ласку и уважение. Однако в узбекском языке оно используется очень редко и практически никогда не выражает ласку.

В узбекском языке при выражении ласки к одному слову можно добавить несколько суффиксов: *bola+jon, bola+jon+im, bola+jon+ginam, bola+kay+ginam*. Однако в азербайджанском языке это явление почти не встречается.

В узбекском языке имеется множество лексических средств, выражающих ласку: *erkatoyim, jonim, aylanay, o‘rgilay, asalim, shakarim, novvotim, girgittoning bo‘lay, qurboning bo‘lay, ko‘zimning oqu qorasi, jonimni qoqay, lochinim, chirog‘im, bahodirim, botirim, polvonim (*Ўзбек тили лексикологияси, 1981, с. 199*).*

В азербайджанском языке много лексических ласкательных слов: *balam, canım, şəkərim, maralım, ceyranım, qaymağım, canımın canı, ürəyim, balım, ciyərim, ciyərparam, gözümün işığı, gözümün nuru, başımın tacı, həyatım, quzum, quzu balam, məstanım, əzizim, canım-ciyərim, mənim balam, qurban olduğum, ömrüm-günüm, gözümün işığı, mələyim, qizilgülüm, bənövşəm, evimin dirəyi* (Xelilov, 2008, 281-c).

Ещё одна яркая черта, объединяющая два языка, – это использование слова *sevimli*.

В узбекском языке оно используется как для обозначения одушевлённых, так и неодушевлённых предметов: *mening sevimli insonim, sevimli qizim, sevimli ukam, sevimli gazetalar, sevimli serialim* и т.д.

В азербайджанском языке слово *sevimli* используется как для обозначения одушевлённых, так и неодушевлённых предметов, как и в узбекском. Например, *sevimli qardaşim, sevimli kəndim, sevimli xörəyim*.

Слово *sevgilim* используется только по отношению к человеку. В узбекском и азербайджанском языках существует определённое различие в употреблении слова *bolam*, выражающего значение ласки: в узбекском языке слово *bolam* употребляется только по отношению к ребёнку, вообще к любому ребёнку.

Однако в азербайджанском языке это ласкательное слово может употребляться и мужчинами по отношению к женщинам.

В азербайджанском языке слово *xatun* также имеет ярко выраженную положительную коннотацию. Оно также может использоваться для выражения значения ласки. В узбекском языке это не наблюдается.

В узбекском языке значение ласки может быть выражено словосочетаниями, в основном простыми предложениями. Например, это предложение выражает ласковое отношение бабушки к своей внучке:

*Aylanay, oppoq qizim! Sendan buving girgitton,*

*Sabog‘ing xom qolmasin, bo‘la qol, jonim, chaqqon.*

Или к матери: *Oyi, siz mening nurim, chirog‘imsiz!*

В азербайджанском языке значение ласки также выражается фразами, в основном простыми предложениями:

*Sən mənim günəşim, ulduzumsan. Sən мənim balaca qızım. Sən çox gözəlsən. Sən çox füsünkarsan. Sən çox şirinsən. Sən çox hissiyatlısan. Sən çox dadlısan. Sənə minlərlə gül vermək istərdim, amma güllər solar, sənə ömrümü vermək istərdim, amma bir gün öləcəyəm, sənə sadəcə sevgimi verirəmki, o, əbədi yaşayacaq!*

В социолингвистическом плане средства выражения ласки в узбекском языке различаются по следующим параметрам:

а) по диалекту: в Ташкенте – *oyijon*, в Коканде, Маргилане и в Самарканде – *ayajon*; в Ташкенте – *aylaniy, o'rgiliy, mani asalim;* в Хорезме – *ananayin, o'rg'ilayin, manin asalim*, только в Бухаре – *tillocham* (oltin qizim), *tillo qizim* (oltin qizim) и т.д.;

б) по возрасту – некоторые единицы, выражающие ласку, чаще используются людьми старшего возраста (*aylanay, o'rgilay, ilohim menga o'xshagin, uyingga bug'doy to'lsin, ilohim baxtingni bersin*); в то время как другие чаще используются в речи молодёжи (*jonim, asalim, dombog'im*, *shokoladim*);

в) по адресату – некоторые единицы, выражающие ласку, адресованы только взрослым людям (*onajon, buvijon, dadajon, suyangan tog'im, ishongan bog'im*); некоторые единицы, выражающие ласку, адресованы только молодёжи и детям (*onajon, buvijon, dadajon, suyangan tog'im, ishongan bog'im*).

В социолингвистическом плане средства выражения ласки в азербайджанском языке различаются по следующим параметрам:

а) по диалекту — (например, *anacan* используется по-разному в разных диалектах — *anacan* (Баку, Джебраил, Шемкир), *ciyican, cijican* (Ках, Закатала, Шеки). Некоторые выражения также могут использоваться по-разному в разных регионах. Например, в Газахском районе используется в форме *"ölöm qabağında"*. Хотя правильно было бы *"ölüm qabağında"*. В Шекинском — в форме *gözüü yiim*. Здесь на самом деле должно быть *gözünü*.

б) по возрасту — некоторые единицы выражения ласки чаще используются людьми старшего возраста (*Ömrün uzun olsun! Yaman gün görməyəsən! Yorulmayasınız! İşiniz irəli! İşiniz avand olsun. Xeyirli-uğurlu olsun! Gözümün işığı*), а некоторые единицы используются молодёжью (*səndən xoşum gəlir, xoşuma gəlirsən, hər şeyim, əvəzolunmazım, qəlbim, ürəyim, canım, can*);

в) по адресату – некоторые единицы, выражающие ласку, адресованы только взрослым людям (*gözünə çıraq olsun! Göz dolusu görəsən! Bəhərini yeyəsən! Neyləyim, necə eləyim deməyəsən! Nəvə-*

*nəticə toyu görəsən! Nənəni Allah pir eləsin! Nəvə-nəticəndən yarıyasan! Yüz yaşın olsun! Allah ağbirçəklikdən əskik eləməsin! İli Allah ağsaqqallıqdan əskik eləməsin!*), а некоторые единицы, выражающие ласку, предназначены только молодёжи и детям (*can, eşqım, sevdiyim, birdənəm, yeganəm, bəbəyim, körpəm, balacam, yavrum, şəkərim, balım, aslanım, yaraşıqlım, gözəlim, nəfəsim*).

В обоих языках родители могут ласкать своих детей и обращаться к ним как «otam», «onam» на узбекском, «atam», «anam» на азербайджанском. Потрясающее сходство!

В гендерном отношении единицы ласки в узбекском языке различаются по следующим параметрам:

а) единицы, используемые как для мужчин, так и для женщин: *qora ko‘zim, bo‘ylaringa bo‘ytumor, jigargo‘sham, soddadilim, duogo‘yim, mo‘mintoyim, qobiltoy, shirin so‘zim, qaqajonim, borlig‘im, muhabbatim, sevgilim, qalbim, jonim, asalim, novvotim, shokoladim, shakarim, aqlligim, do‘mbog‘im.*

б) единицы ласки, обращенные только к мужчинам: *begim, arslonim, yo‘lbarsim, toychog‘im, toyim, qo‘zichog‘im*, *bo‘talog‘im, norim, xo‘rozim, yagonam, suyangan tog‘im, sultonim, lochinim, bahodirim, botirim, polvonim;*

в) единицы, выражающие ласку, направленные только на женщин: *popuk, go‘zalim, oppog‘im, gul-g‘uncham, momiqqinam, do‘mbog‘im, qaro ko‘zim, qoshi qaroim, shirinim, farishtam, pari* и т.д.

В гендерном отношении единицы, выражающие ласку в азербайджанском языке, различаются по следующим параметрам:

а) единицы, используемые как по отношению к мужчинам, так и к женщинам: *Yarıyanlardan olasınız! Qoşa qarıyasınız! Oğullu-uşaqlı olasınız! sevgilim, birdənəm, qəlbim, ürəyim, canım, gözümün işığı, varım-yoxum, hər şeyim, həyatım, nəfəsim, gözümün nuru, evimin dirəyi, əzizim, mehribanım, dərdindən öldüyüm, həsrətində olduğum, şəkərim, vüsalım, dərmanım, təbibim, həbibim, sirdaşım, yoldaşım, arzum, ümidim, dostum, vəfalım, dinim-imanım, ağzımda dilim, sahibim, iki gözüm, adım-sanım, yerim-göyum, dünyam mənim;*

б) единицы, выражающие ласку, направленную только на мужчин: *qoçum, igidim, qartalım, aslanım, başımın böyüyü, ağam, dadaşım, ərim, cəngavərim, canavarım, dədəcan, atacan, babacan, sultanım, qəhrəmanım, qardaşım, əsgərim, sərvərim, sərkərdəm, ağsaqqalım, şahinim, ömrün duz dağına dönsün!*

в) единицы, представляющие ласку, адресованную только женщинам: *Ağbəxt, ağgünlü olasan! Bəxtli, taxtlı olasan! Ceyranım, mələyim, gözəlim, günəşim, qəmərim, çiçəyim, gülüm, qönçəm, nigarım, ana can, bacı can, Leylam, nənəm, bibi can, xala can, gülyanağım, dilberim, Leylim, ahum, fidanım, gövhərim, brilyantım, gülçöhrəm, qərənfilim, dovşanım, nəzakətlim, süsənim, firuzəm, maralım, tellim, qaymağım, şirinim, təranem, yeganəm, zərifəm, nazlım, sonam, ülkerim, şəhlam, refiqəm, məkkəm, mədinəm, lətifəm, sahibəm, ağbirçəyim, xanımım, xatunum, röyam.*

В гендерном отношении средства выражения ласки в двух языках практически одинаковы, в узбекском и азербайджанском языках мало единиц ласкания, адресованных только мужчинам, и, наоборот, много единиц, адресованных только женщинам. Это обусловлено восточным менталитетом, и женщины обоих народов осторожны в таком общении.

В лингвокультурологическом аспекте:

1. Единицы ласки в обоих языках могут быть выражены зоонимами: в узбекском – *toychog‘im, norim, bo‘talog‘im, qo‘zichog‘im, jo‘jacham, quyoncham, arslonim, yo‘lbarsim, qoplonim, baliqcham*; в азербайджанском – *aslanım, qartalım, qoçum, pişiyim, cücəm, göyərçinim, dovşanım, maralım, ceyranım, quzum, quzu balam, məstanım* и т. д.

Различия: в азербайджанском языке очень активны слова *maralım* и *ceyranım*, тогда как в узбекском языке такие ласкательные обращения практически не используются.

В узбекском языке активно используется форма *arslonim*, а в азербайджанском – *aslanım*.

В узбекском языке активно используются слова *toychog‘im, bo‘talog‘im*, а в азербайджанском они не используются. В узбекском языке названия птиц редко используются в значении ласки – *lochinim, burgutim*, но в азербайджанском они очень активны – *laçınım, sonam, şahinim, qartalım, göyərçinim*.

2. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены фитонимами:

в узбекском – *gulim, gul-g‘uncham, momiqqinam, oq paxtam*; в азербайджанском – *çiçəyim, nərgizim, qizilgülüm, bənövşəm, qönçəm, laləm, gülüm* и т.д.

Различия: в узбекском языке активно используются такие слова, как *paxtam, momiqqinam*, в то время как в азербайджанском они совсем не используются.

В азербайджанском языке для выражения ласки используются названия цветов, но в узбекском языке это встречается редко.

3. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены названиями частей тела:

в узбекском – *qora ko'zim, bo'ylaringa bo'ytumor, jigargo'sham, jigarim, yuragim* и т.д.;

в азербайджанском – *iki gözüm, ürəyim, ciyərim, ciyərparam, gözümün qarası* и т.д.

4. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены словами, выражающими внешность человека:

в узбекском – *go'zalim, do'mbog'im, do'ndiqqinam, qaro ko'zim, qaro qoshim, oppoq yuzim*; в азербайджанском – *qaragözlüm, gombulum, toppuşum, bəstəboylum, ucaboylum, çınarboylum, enlikürəklim.*

5. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены словами, выражающими характер человека:

в узбекском – *soddadilim, duogo'yim, mo'mintoy, qobiltoy, shirin so'zim, qaqajon, mahmadonam*;

в азербайджанском языке – *mənim agillım, mənim uzaqgörənim, mənim qoçagım, qaragözlüm, əliaciq balam, ürəyi geniş oğlum, gözükönlü tox balam*.

6. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены мифонимами:

в узбекском языке – *farishtam, pari, Xizir buvam*; в азербайджанском языке – *mələyim*.

7. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены названиями продуктов питания:

в узбекском языке – *asalim, novvotim, shokoladim, shakarim, qaymog'im;* в азербайджанском языке – *şəkərim, balım, qaymağım*.

8. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены названиями небесных тел:

в узбекском языке – *oy bolam, oyim, oftobim, quyoshim, yulduzim*; в азербайджанском языке – *günəşim, qəmərim, ayım, ulduzum*.

9. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены абстрактными именами:

в узбекском языке – *borlig‘im, muhabbatim, sevgilim, qalbim, jonim*; В азербайджанском языке – *canım, həyatım, sevdiyim, sevgilim, qəlbim*.

10. В обоих языках единицы, выражающие ласку, могут быть выражены именами персонажей художественных произведений: в узбекском – *Laylim, Shirinim, Farhodim, Rustamtoy, bo‘g‘irsoq*; в азербайджанском –*Leylam, Leylim*.

В азербайджанском языке есть единицы, которые вообще не встречаются в узбекском языке (Ўзбек тилининг изоҳли луғати, 2020, 137-с): *gülyanağım, dilbərim, ahum, fidanım, gövhərim, gülçöhrəm, qərənfilim, süsənim, firuzəm, tellim, təranəm, zərifəm, sonam, ülkərim, şəhlam, refiqəm, məkkəm, mədinəm* и др.

При сравнении единиц выражения ласки в узбекском и азербайджанском языках были выявлены как общие черты, присущие двум языкам (культурам), так и различия между ними. Сравнительный анализ интралингвистических, социолингвистических, гендерных, лингвокультурных и национально-культурных особенностей единиц выражения ласки в узбекском и азербайджанском языках открывает возможность проведения более широких исследований в области лингвистики. Многие языковые и речевые единицы узбекского и азербайджанского языков ждут своего анализа. Мы надеемся, что подобные исследования будут способствовать дальнейшему укреплению дружеских связей между нашими народами и будут полезны для создания многотомного узбекско-азербайджанского словаря.

**Литературы**

Ўзбек тили лексикологияси (1981). Тошкент.

Ўзбек тилининг изоҳли луғати (2020). Тошкент.

Buludxan Xelilov (2007). Müasir Azərbaycan dilinin morfologiyası. Bakı.

Buludxan Xelilov (2008). Müasir Azərbaycan dilinin leksikologiyası: leksikologiya, semasiologiya, etimologiya, onomalogiya, frazeologiya, leksikografiya, söz yaradıcılığı. Bakı.

Усмонов С (2010). Ўзбек тилида сўзнинг морфологик тузилиши. Тошкент.

Мардонова Г (2012). Онам айтган аллалар. Тошкент: Тафаккур.

Jamolxonov H (2013). Hozirgi o‘zbek adabiy tili. Toshkent.

# ON THE ATTITUDE OF UZBEKISTAN JADID WRITERS TO THE WORK OF FIZULI

**(or "You were my companion on this path, oh moon...")**

**Bakhodir KARIMOV***

**Annotation:** This article analyzes the attitude of Jadid writers to Fuzuli's work. Fuzuli has been studied along with such scholars as Alisher Navoi, Imam Ghazzali, and Abu Nasr al-Farabi. The poet's works are still read with love today. It is true that Abdulla Qodiriy himself read Fuzuli's works with love. In the literary environment of the 1920s, the new intelligentsia read Fuzuli with pleasure. At the same time, the processes of literary and theoretical evaluation also fell to these new intelligentsia. In this regard, the article "Fuzuli Baghdadi" by the modern critic Wadud Mahmud is of great value. The musical melody of the lines, which spread from the beautiful flower of poetic thought, captivates the sensitive person. Muhammad Fuzuli was fascinated and inspired by the art of the jewelers of the word before him. In particular, as V. Mahmud emphasized, during the era of Alisher Navoi, the Western Turks were strongly influenced by Eastern Turkic and Chigatai.

**Keywords:** Uzbek literature, Contemporary literature, Press, Poet's Personality And Outlook, Poetry, "Education And Teacher", "Education And Culture", Social Environment, Theater.

Perhaps one of the most important and significant literary events in the history of the Uzbek people's spirituality was the collective reading of books and the discussion of what was read. Because such readings led to the widespread popularity of the Navoi Khanate, Bedil Khanate, Fuzuli Khanate, and Rumi Khanate. With the advent of the new intelligentsia, this phenomenon began to take a written form. That is, the processes of promoting and interpreting the works of historical scholars through the timely press began. From this perspective, the new intelligentsia paid attention to Fuzuli, along with scholars such as Alisher Navoi, Imam Ghazali, and Abu Nasr al-Farabi. The images-heroes contained in their works were introduced to Fuzuli's books. In this respect, the novels of Abdulla Qodiriy are

* Prof. Dr., Alişir Nevai Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, bahodirkarim66@gmail.com

important. In one melancholic episode, Kumush, who comes across Otabek reading Fuzuli's divan, says in a questioning tone, "Fuzuli is a good book. I couldn't get my head around this book when I was a loner, could you?" The astute reader will surely remember (Қодирий, 1994, 151-б.). In addition, Abdulla Qadiri places Rana in the novel "Merobdan Chayan" among those who read "Fuzuli ma'a Layli Majnun" (Қодирий, 1994, 396-б.). On another page of the same novel, Fuzuli's verse "Dahr is a market, everyone needs cloth" appears.

In fact, it is true that Abdulla Qadiri himself read Fuzuli's works with love. According to the recollections of his contemporaries, at first, Fuzuli's verses "You were my companion on this road, oh moon, will you leave your companion..." were about to end in the grave of Abdulla Qadiri Kumush. Then he changes his mind and says:
“Ayo charx, etding ortuq jabr bunyod,
Ko'zim yoshlig', tilimda qoldi faryod.
Hayotim lolazoridin ayurding,
YOqib jonim, kulim ko'kka sovurding”,
writes down a heart-wrenching poem (Қодирий, 1986, 16-б.).
Yunus Maqsudi, in his memoir "In the Circle of Greats," writes about Chulpan: "I think it was very difficult for Fuzuli to write "Layli and Majnun," and at the same time very enjoyable. Because Fuzuli could not have written such a masterpiece without entering the image of Majnun and experiencing the suffering that Majnun suffered in the path of love. Indeed, Qodiriy also cites the opinion that "Byggan Kanlar" would not have gained such fame if he had not been a close advisor and like-minded person with Otabek (Мақсудий, 1994, 8-б.).
Indeed, in the literary environment of the 1920s, the Jadid intellectuals read Fuzuli with great interest. At the same time, the processes of literary and theoretical evaluation also fell to these Jadid intellectuals. In this regard, the article "Fuzuli Baghdadi" by the Jadid critic Wadud Mahmud is of great value.
Wadud Mahmud's article was published in 1925 in the magazine "Maarif and Teacher". It covers issues such as the poet's personality and outlook, his works, which language they were written in, and Fuzuli's influence on Turkestan poets. The author reports that the poet's birthplace is around Baghdad, his name is Muhammad, his father's name is Suleiman, he was a scholar, and Baghdad is "the meeting place of three great languages and literature - Arabic, Persian and Turkish" (Вадуд Маҳмуд, 1924, 38-б.). It is clear that the poet benefited from Islamic culture. So, what could be the way of thinking, creative fruits, and language of a poet who was brought up in such

conditions? According to Fuzuli himself, it was not difficult for him to write poetry in Arabic, because the scientific and literary language of the time was Arabic. Sometimes he “strings pearls on a string of Persian phrases and picks flowers from the branches of that fruit tree.” But his roots are in Turkish, so writing poems in this language is not a problem for the poet at all. Turkish is in keeping with Fuzuli's true nature, and it is also his native language.

Vadud Mahmud repeatedly mentions in his article that the poet is Turkish. This is not in vain. There is a reason for this. Some facts show that in the 1920s there were disputes over the nationality of famous people. Just as there were those who claimed that Alisher Navoi was "not Uzbek by lineage or language, but rather a Chigatai or Uyghur poet" or a "Persian poet" (A. Saadi), there were also those who doubted that Fuzuli was a Turk. For example, in Chulpon's article "Rizo Tawfiqbek" we read the following sentences:

"After a nationalist conflict broke out between Yahya Kamalbek, the most powerful of Turkey's new poets, and Hüseyin Donishbek, the professor of Persian (Iranian) literature at the Istanbul Academy of Sciences, On the side of Iranian nationalists Hossein Danish, Reza Tawfiq also opposed Turkish nationalists Yahya Kemal. To prove his claim, this influential philosopher made the famous Fuzuli an Iranian (Persian) rather than a Turk.

**He claimed to have borrowed Fuzuli's works from a famous Iranian poet. From this day, Reza Tawfiq's fame and respect began to decline" (**Фарғона, 1924).

The quote is clearly relevant to the topic. We assume that the purpose of V. Mahmud's article, which repeatedly emphasizes the poet's Turkishness and cites various documents, was primarily to put an end to similar debates and confusions in the scientific and literary community...

Comparing the magazine "Maorif va Uqqa" with the magazine "Maorif va Kultura", published in Azerbaijani, one can see the similarity in their content and the social, cultural, educational and theatrical, historical and literary topics covered at that time.

As mentioned above, he writes the following lines: “Although some deny that Fuzuli died a mystical death, we believe that this is not true (B.K.). There are those who claim that the “wine” he discussed is not ordinary wine.

The respected and beloved professor Bakir Chubanzoda, while arguing with Fuzuli, says: "Fuzuli is not a Sufi or a mystic, but like the Sufis, he argues about "wine" and "love." However, the wine he argues about is "mayi laal," a red wine made from grapes, thus

rejecting the authority of the Sufi spirit in Fuzuli. And to reinforce his words, he quotes from "Bang and Boda":

“Tarafa” odi zamona mashhur,

Laqabi “boda” asli angur ,

va bir-da “Bang va Boda”ning so'nggi:

“CHun Fuzuliy banim laqabim

Ajab ermas gar o'lmasa adabim”

referring to the paragraph, he adds the sentence "Kandisi's argument is forbidden, contrary to Shari'a and Shariah morals, and it is confirmed that he is arguing about opposing things."

In our opinion, with this fact alone, the above ideas will never die without proof." (Маориф ва маданият,1926).

Ali Husaynzoda, who opened a debate on the mystical spirit of the work "Bang and Boda", tries to deny the views of Bakir Chubanzoda, who cannot separate the work from the symbolic revolutions and assimilate the worldly analysis, "pure respected dear". It brings serious facts from the social environment that shaped the poet and his works. **. "Isn't the environment in which Fuzuli lived rare, the reason for the spread and coloring of Sufism?" So, it is clear that the philosophical basis of Fuzuli's works is to some extent the teachings of Sufism.** Even not only "Bang and Boda", but also, according to the debater, the work "Haft Jam" written in Persian, is included among Fuzuli's works, "who possessed a brilliant, clear and blessed mystical spirit."

Shortly before Ali Husaynzoda, Wadud Mahmud Fuzuli explained the Sufi spirit in his work as "Islamic Sufism." Islamic Sufism means a way of life in accordance with the laws of Allah and the hadiths of our Prophet (peace be upon him). Accordingly, this concept is fully consistent with Sharia; a person on this path sincerely fulfills the laws of Islam...

In addition to religion and mysticism, this great poet was well-versed in other sciences such as wisdom and medicine. He wrote some of his works in this regard, "Persian also has a divan, several qasidas and masnaviyat. Only these are not as sincere, artistic and beautiful as Turkish...

Fuzuli is as rubabi (lyrical) as Hafiz in Persian in Turkish poetry. There is no poet in Turkey who is as painful and bitter as Fuzuli (Маориф ва ўқитувчи, 1924).

The musical melody of the mezpa, spread from the gentle flower of poetic thought, captivates the delicate person. Muhammad Fuzuli was enthusiastic about the art of the jewelers of the word before him. Especially, as V. Mahmud emphasized, in the century of Alisher Navoi, the Western Turks were strongly influenced by the Eastern Turkic-Chigatai dialect.

As we have seen, V. Mahmud does not use the terms "Uzbek", "Turkish", "Azerbaijani" in his articles on literary heritage. He calls the two different dialects of a people with one ancestor and an intertwined past two different terms - "Western Turkish" and "Eastern Turkish". "Although current terminology has become widely accepted by the public, it is impossible to provide a detailed account of the history of Turkic languages and the cultural and intellectual development of the Turks without introducing the scientific terminology that was in use in those 1920s." (Ўзбекистон адабиёти ва санъати, 1993).

Yes, the situation is the same in the matter of style, language, and tone of literary works. The two large branches of the same tree have always been in a state of influence and counter-influence. As we have said, during the time of Alisher Navoi, Eastern Turkic had a noticeable influence on Western Turkic. **"Only after Fuzuli," writes Vadud Mahmud in his article "Fuzuli Baghdadi," did Western Turkish strengthen its influence on Eastern Turkish, and today, with the improvement of the Ottoman dialect, the influence is even stronger."**

V. Mahmud lists the names of Turkestan creative people who enjoyed the beautiful poems of the Azerbaijani poet in the section "Fuzuli's influence on Turkestan" and gives examples of his poems. It is clear that as Fuzuli's poetry spread among the Chigatai people, poets in his dialect appeared, some of whom created special divans, and poets such as Umarkhan and Hatif wrote muhammas on Fuzuli's ghazals...

Vadud Mahmud notes in his article "Turkish Poet Ajzi" about the Fuzuli Khanate: "Ajzi is one of the poets who followed the path of Fuzuli in style. This poet of ours is also a lover, his lover is the people, the nation. His love for the nation and its people is his love." (Инқилоб, 1924).

**The critic's opinion that "our poet Chulpan also writes some beautiful pieces in the modern version of Fuzuli's language, that is, in the Ottoman style," is also well-founded.**

**“Ilk avval go'zimi ishq ila ochdim,**

**Ishqing maydonina qonimi sochdim.**

**Ishqsiz o'lkalardan u onda qochdim,**

**Na zamon bog'ladim zunnori ishq...”**

The critic cites a poem by Chulpon that begins like this as an example.

The enlightened, the poetess, will certainly cleverly pick up on some of the passionate verses written under the influence of Western Turkism, which are occasionally found in Chulpon's work.

The warmth of a fire is felt on a cold day, and the moonlight on a dark night. Accordingly, taking into account that every event is explained by a certain historical context, Wadud Mahmud's appeal to the literature of fraternal peoples, In particular, the article "Fuzuliy Baghdadiy" is of great value for its time, and certainly for today, as one of the primary sources that introduces readers to Fuzuliy's life and work, provides the public with examples of his works, and provides information about Turkestan poets who wrote poems in the style of the great Azerbaijani poet.

In the book by Yunus Maksudi mentioned at the beginning of the article, there is a quote about Chulpan's article on Fuzuli. "By the way, Chulpan was a true lover of Fuzuli's poetry. Recognizing his popularity among the people, like Navoi, he expressed his thoughts in an article called "Fuzuli's Pichinglari" (Fuzuli's Poems)" (Мақсудий, 1994, 83-б.). Father Yunus also gives a small excerpt from the article of Cholpan. But he says that it was published in 1938. The full text of the article was recently found. Iskandar Madgoziyev reprinted Chulpon's article "Fuzuliy pichinglari" from the 10th issue of the 1935 "Guliston" magazine and had it published in the "Sharq yulduzi" magazine. Some words differ between Maksudi's excerpt and the text prepared for publication by I. Madgoziyev (yanyqligi-yaqynligi, guzar chohida - guzargohinda). The article was accompanied by a special commentary by the scholar of Chulpan D. Kuronov, entitled "About Chulpan Fuzuli," which he analyzed sufficiently and evaluated as "...enriches our ideas about Chulpan's spiritual ties with the great Azerbaijani poet" (Шарқ юлдузи, 2023).

In short, the Uzbek Jadid intelligentsia read Fuzuli's works, and at the same time, special literary and theoretical analyses were made in articles such as "Fuzuli Baghdadi" and "Fuzuli's Pitches". In this way, the Jadid intelligentsia made a unique and great contribution to the

appreciation of the great Azerbaijani poet's work and its popularization among the Uzbek people.

**References**


Абдулла Қодирий. (1994). Ўткан кунлар. Меҳробдан чаён. Тошкент: *Адабиёт ва санъат*, 151.

Абдулла Қодирий замондошлари хотирасида. Тошкент: *Адабиёт ва санъат*, 1986, 16.

Абдулҳамид Чўлпон. (2023).Фузулийнинг пичинглари, *Шарқ юлдузи*, 1-сон.

Абдулҳамид Чўлпон. (1924). Ризо Тавфиқбек, *Фарғона*, 19 март.

Али Ҳусайнзода. (1926). Фузулий ва тасаввуф, *Маориф ва маданият*, 1-сон.

Вадуд Маҳмуд. (1925). Фузулий Бағдодий, *Маориф ва ўқитувчи*, 4-сон.

Вадуд Маҳмуд. (1924). Турк шоири Ажзий, *Инқилоб*, 11-12-сонлар.

Эртуғрул Ямон. (1993). Бир чинорнинг шохлари, *Ўзбекистон адабиёти ва саньати*, 12-июнь.

Юнус Мақсудий. (1994). Улуғлар даврасида. Тошкент: *Фан, 8.*

# ЖӘДИДШІЛДІК ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ САНА: ҚАЗАҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ РӨЛІН ТАЛДАУ
**(Ақмола облысы мысалында)**

**Айтолқын БАЛЧИХ***

**Құралай СЕЙТКАЗИНА****

**Аңдатпа:**Қазақ даласында дінінің таралу үдерісі – бір мезетте жүзеге асқан құбылыс емес, бірнеше ғасырды қамтыған күрделі тарихи үдеріс. Бұл үдерістің ерекшелігі көшпелі өмір салтын ұстанған қазақ халқының тұрмыс-тіршілігімен, исламның негізгі діни орталықтарынан географиялық алшақтығымен және көршілес отырықшы мұсылман халықтарымен байланыс деңгейінің төмен болуымен тығыз байланысты. Соның салдарынан исламның енуі кезең-кезеңімен жүріп, әр аймақта әртүрлі қарқынмен дамыды. Дегенмен уақыт өте келе дін халықтың рухани болмысына еніп, салт-дәстүрмен ұштаса отырып, қоғамдық сананың маңызды бөлшегіне айналды. Бұл зерттеу жұмысының негізгі мақсаты – XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басында Қазақстанның түрлі өңірлерінде ашылған жаңа үлгідегі мектептердің рухани-ағартушылық қызметін тарихи негізде саралап, олардың қазақ жастарының дүниетанымы мен ұлттық сана-сезімінің қалыптасуына тигізген ықпалын жан-жақты зерделеу.

Зерттеу барысында тарихи-талдау әдісі арқылы архив материалдары мен құжаттары сараланып, отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектері негізгі дереккөз ретінде қарастырылды. Сонымен қатар, жаңа тарихи деректерді жинақтау мен саралау мақсатында тарихи салыстырмалы талдау тәсілі қолданылды.

Алынған мәліметтер белгілі бір тарихи, әлеуметтік, діни факторлар негізінде жүйеленіп, діни білім беру мекемелері ислам дінін тарату мен сақтап қалудағы маңызды тетік ретінде сипатталды. Сонымен қатар, жәдидшілдік қозғалыстың түрлі тарихи кезеңдердегі

*Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Тарих факультеті, Астана/Қазақстан,. Aitolkyn.balchikh@gmail.com, ORCID: 0009-0007-2724-8224

** Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Тарих факультеті, Астана/Қазақстан, seitkazina_ko@enu.kz, ORCID: 0000-0003-3057-7161.

рөлі мен оның ұлттық рухани жаңғыруға қосқан үлесі де талданды.

**Кілтті сөздер:** Қазақстан, Жәдидшілдік, Қадымшылдық, Рухани мектеп, Діни лауазымдар.

## JADIDISM AND NATIONAL CONSCIOUSNESS: ANALYZING ITS ROLE IN KAZAKH SOCIETY

## (The Case of Akmola Region)

**Abstract:** The spread of Islam in the Kazakh steppe was not a sudden phenomenon but a complex historical process that spanned several centuries. This development was shaped by the nomadic lifestyle of the Kazakh people, their limited interaction with sedentary Muslim communities in neighboring regions, and the geographical distance from major Islamic centers. As a result, the adoption of Islam occurred gradually and at varying rates across different regions. Over time, however, Islam became deeply embedded in the spiritual fabric of Kazakh society, aligning with traditional customs and evolving into a fundamental part of collective consciousness.

The main objective of this research is to conduct a historical analysis of the spiritual and educational role of modern-type schools established across different regions of Kazakhstan during the second half of the 19th and early 20th centuries. Special attention is given to how these institutions influenced the worldview and national consciousness of Kazakh youth.

The research employs historical-analytical and comparative methods, utilizing archival documents, historical records, and academic studies by both domestic and international scholars as primary sources. The collected data is systematized based on historical, social, and religious factors. Religious educational institutions are assessed as key instruments in the transmission and preservation of Islamic teachings. Furthermore, the study examines the impact of the Jadid movement across different historical stages and its contribution to the process of national spiritual renewal.

**Keywords:** Kazakhstan, Jadidism, Kadymism, Spiritual School, Religious Positions.

## Кіріспе

Қазақ жеріндегі исламның таралу тарихы бір сәттік құбылыс емес, ұзаққа созылған, күрделі ғасырлық процесс. Исламның таралу ауқымы мен деңгейі қазақ халқының көшпелі өмір салтымен, көршілес аймақтардағы отырықшы мұсылман халқымен байланысының аздығымен, негізгі діни орталықтардан алшақтығына байланысты бірнеше кезеңнен өтті (Нургалиева, 2005, 224-б). Қазақ даласы XIX ғасырдың екінші жартысында жаңа қоғамдық дамуды бастан кешірді. Қазақ жерінде болған осындай өзгерістердің нәтижесінде халықтың сана-сезімінде, дүниетанымында бірқатар өзгерістер болды. Қазақстан архивтерінде жүргізілген зерттеулер нәтижесінде Ақмола территориясында мектептердің пайда болуы мен дамуына 1868 жылғы «Орынбор және Батыс-Сібір генерал-губернаторларының далалық өңірлерін басқару туралы ереже» ықпал етті. Ереженің мақсаты қазақ жерін Орынбор мұсылмандарының діни мекемесінен бөлу еді. Алайда, көп мешіттермен қатар, жаңа қазақ медреселері мен мектептері пайда болған (Муминов, 2018, 170-б.). Ағартушы және этнограф Мұхамед-Салық Бабажанов өз еңбектерінде қазақ даласындағы исламның нығаюын және мектеп-медреселердің рөлін анықтады. Ол татар молдаларының қазақ даласына келуі мен қазақ халқы арасынан оқыған имам-молдалардың саны артқандығы туралы мәліметтер береді (1993, 80-б.).

Қазақтың ұлы ғалымы Ш.Ш. Уәлиханов өз еңбектерінде қазақ далаларындағы исламның орны туралы өзіндік ой қозғаған. Ғалым орыс өкіметінің қазақтарға қатысты діни саясатын, олар арасында исламның таралуына, діни насихатпен айналысқан әкімшілікті, мұсылмандық мектептерді, татар молдаларының қызметін сынға алған. Автор қазақтардың еуропалық өркениетке жетуіне татар ағартушылығынан қазақтардың ой мен сезімнің дамуына кедергі болатын өлі схоластикадан басқа ештеңе күтуге болмайды деген (2010, 76-б.).

Жәдидшілдік – XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында Ресей империясындағы түркі тілдес мұсылман халықтары арасында өріс алған қоғамдық-саяси және мәдени ағартушылық қозғалыс (Қазақстан. Ұлттық энциклопедиясы, 2001, 613-б.). 1880 жылдары татар ағартушысы Исмаил Гаспринский негізін салған білім беру жүйесін реформалаудан басталды. Өйткені, Орта Азиядағы оқу-ағарту, кітап шығару ісі негізінде Қазаннан тарады (Қалижанұлы, 1998, 12-б.). Ғылымда «жәдид», «жәдидшілдік», «қадымшылдар» терминдерінің нақты анықтамасы жоқ. Осы бағытқа кереғар ұстаным қадымшылдық (араб тілінен аударғанда «ескішілдік») заманауи жаңашылдықты қабылдамайтын, шариғат жолынан ауытқымауды талап ететін консервативтік ұстаным. Қадымшылдар

ортағасырлық институттар мен ұжымдық қарым-қатынастарды сақтауға бағытталған консерваторлық идеологияны жақтаушылар болды. Қадымшылдар барлық жәдидшілдік реформаларға қарсы шығып, жәдидшілдерді кәпірлер, дінсіздер деп айыптады (Дюдуаньон, 1997, 57-69-б.). Мысалы, Джеймс Мейер: «Мәдени және ағартушылық салаларындағы реформаларды жасаған мұсылмандарды – «жәдидшілдер», олардың жүзеге асырып отырған реформаларын – «жәдидшілдік», ал оларға қарсы топты «қадымшылдар» деп атады. Жәдидшілдерге қарсы, дәстүрлі білім беруді қолдайтын топ өкілдеріне «қадымшылдар» деген эпитет қолданылған, бірақ олар өздерін «қадымшыл дар» деп атаған жоқ», – деп анықтама береді (James H. Meyer, 2014, p. 111). Сонымен қатар, Джеймс Мейердің пікірінше, мұсылман реформаторлары мен дәстүршілдер арасындағы қақтығыс идеологияға ғана байланысты емес, олардың арасында қаржы (мұғалімдердің табысы) мен билік (діни және саяси институттардағы өкілеттілік) мәселесі де тұрды (James H. Meyer, 2012, p. 253).

## Әдістері

Бұл зерттеуде тарихи-салыстырмалы, контент-талдау және сапалық зерттеу әдістері кешенді түрде қолданылды. Негізгі дереккөз ретінде архивтік құжаттар, сол дәуірде жазылған мұрағат материалдары және заманауи зерттеушілердің еңбектері қарастырылды. Қазақ халқының қоғамдық-рухани дамуына түрлі факторлар әсерін талдау барысында тарихи деректер сараланып, идеялық ықпалдың деңгейі мен мазмұны жүйеленді. Сондай-ақ, отарлық кезеңдегі білім беру жүйесіне әсер еткен саяси-қоғамдық факторларға ерекше назар аударылды.

Жүргізілген зерттеу нәтижелері қазақ даласындағы ағартушылық идеялардың таралуына жәдидшілдік қозғалысының тікелей ықпал еткенін көрсетті. XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басында мұсылмандық білім беруге деген сұраныс артып, медреселер мен жаңа әдіспен оқытатын мектептер саны өсе бастады. Алайда Ресей империясының отарлық басқару саясаты бұл үдерісті тежеп, білім беру саласын шектеу арқылы халықтың ана тілі мен дініне қысым көрсетті. Контент-талдау әдісі арқылы түрлі тарихи кезеңдердегі оқу жүйесіне қатысты деректер жинақталып, олар салыстырмалы түрде бағаланды. Бұл әдіс рухани-ағартушылық процестің ішкі логикасын ашуға мүмкіндік беріп, жәдидшілдік бағыттағы тұлғалардың қызметін тарихи тұрғыдан тереңірек зерделеуге жол ашты. Сонымен қатар, зерттеу нәтижелері бүгінгі Қазақстандағы рухани жаңғыру идеясының тарихи тамырларын түсінуге септігін тигізеді.

**Талқылау**

Білім беру жүйесі - мәдени өмір мен ғылымның ең маңызды саласы. Негізінен араб тілінде және діни пәндерді оқытатын конфессиялық оқу орындарының («мектеп», «медресе») жүйесімен ұсынылды. Дін белгілеген рухани-этикалық қағидаттарының негізінде әдеби шығармашылық дамыды. Халық санасында ағартушылық шариғатты, ислам мәдениеті мен діни білімді үйренумен тығыз байланысты ұғымдар ретінде қалыптасты (Нуртазина, 2008, 10-б.). Татарларда оқу орындары екіге бөлінетін, оның бірі – мектеп, екіншісі – медресе. Мектеп - әр мешіт жанынан ашылған конфессиялық бастауыш оқу орны. Әдетте, мектептің басқарушысы мешіттің молдасы болған, алайда ол оқу процесіне сирек араласқан, бұл істі көбіне өзінің тағайындаған өкілі - халифке тапсырған. Міне, осындай мектептер мен медреселер қазақ даласында да ұйымдастырылды. Молданы ауыл тұрғындары бірлесіп ұстайтын. Немесе бір бай өз балалары үшін жалдайтын. Орынбор, Троицк сияқты қалалардағы медреселерде оқып келген татар, башқұрттар болатын еді де, біразын жергілікті жерлердегі мектеп, медреселерде оқып шыққан қазақ молдалары оқытатын. «Ишан» сөзі парсы тілінен шыққан, мұсылман халықтарының құрметті адамдарды тек бетпе-бет емес, сырттай да атымен атамай, құрметпен жанама атау дәстүрінен туған. Қазақ қоғамындағы ишан – деген халық арасында діни сауат ашу, оқу жұмыстарын белсенді жүргізуші, халыққа хақ дін ислам негіздері бойынша дұрыс ғибадат жасауды үйрететін, діни білім бар адамға берілетін лауазым (Омарова, 2012, 48-б.).

1822 жылғы қазақтардың құқығы туралы істе 235-бапқа сәйкес, қазақтар қала немесе ауыл қауымдарына қосылғысы келсе, олар бес жылдық салық жеңілдігі мен өмір бойы әскерге шақыртудан босатылған құқықтарды пайдалана алатындығы, христиан дінін қабылдаған қазақтарға өз қоғамдарында қалуға немесе орыс елді мекендеріне көшіп баруға рұқсат етілетіндігі, христиан дінін қабылдаған қазақтар қала немесе ауыл қауымдарына қосылуға құқылы екендігі жазылады. Қазақтардың діни істерін басқару туралы VI тарау, 241-бапта қазақтардың діни істерін басқару жергілікті молдаларға тапсырылатындығы, алайда, олар жалпы азаматтық басқаруға бағынады және сол арқылы Ішкі істер министріне бағынатындығы және ескертумен қазақтардың діни істері Орынбор Діни Мұсылмандардың мекемесіне қарамайтындығы көрсетілген. Ал, 246.-бапта мешіттер салу үшін рұқсатты Генерал-губернатор беретіндігі, 247-бапта жергілікті тұрғындарға хат таныту және мешіттерде мектептер ашу құқығын алу үшін молдаларға Уезд бастығының рұқсаты қажеттігі, 248-бапта мешіттер мен олардың

мектептерін, молдаларды ұстау шығындары қазақ қоғамдары есебінен өтеледі, бірақ қоғамдар өз еркімен қатысуға келіспегендерден ақша жинауға құқылы емес деп береді (Астана қаласының мемлекеттік архиві, Қ. 430, Т. 2, Іс. 2, 3-5-п.). Сонымен қатар, 1851 жылы қазақ балаларына мектеп ашуға қатысты істе орыс мектептеріне ұсынылған округтық бұйрықтардағы статистикалық есептерден көрініп тұрғандай, 1854 жылы қазақ даласында мектептер ашылған, атап айтқанда: Көкшетау округінде 8 мектеп, онда 252 оқушы оқиды; Қарқаралы округінде 1 мектеп, оқушылар саны көрсетілмеген; Ақмола округінде 1 мектеп, 12 оқушы; Баянауыл округінде 1 мектеп, 10 оқушы бар. Бұл мектептердің оқу құралдары туралы есептерде ешқандай ақпарат жоқ, тек Қарқаралы және Баянауыл округтарының бұйрықтарында ғана көрсетілген. Бұл мектептер жеке қаражат есебінен ашылып, ұсталып отырғандығы көрсетілген (ҚР ОМА, Қ 345, Т. 1, Іс. 1431, 110-п.).

XIX ғасырдың соңы үштен бір бөлігі оқу орындарының едәуір көбеюімен және ондағы оқушылар санының айтарлықтай артуымен сипатталады. 1-кестеге сәйкес, Ақмола облысында 1869 жылдан 1890 жылға дейін оқушылар саны 30%-ға, ал, оқу орындарының саны 36%-ға артқанын көруге болады.

*1-кесте*

| **Облыс** | **Жыл** | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | **1869** | | **1880** | | **1890** | |
| | Оқу орындары | Оқушылар саны | Оқу орындары | Оқушылар саны | Оқу орындары | Оқуш саны |
| Ақмола | 55 | 2054 | 127 | 5294 | 149 | 6676 |
| Семей | 48 | 1587 | 84 | 2518 | 93 | 3151 |
| Торғай | 4 | * | 4 | 128 | 17 | 700 |
| Орал | 68 | * | 51 | 2290 | 114 | 4319 |

*деректер жоқ.

XIX ғасырдың соңғы ширегінде қоныс аударушылардың (орыс, украин, белорус) есебінен Ақмола облысының халқы 169,8 адамға, Торғай облысы – 44,6 мыңға, Семей облысы – 4,57 мың адамға артты. Н.И. Ильминский әдісі бойынша мектептер ашу әрекеттері, халық ағарту ісіндегі жағдайға елеулі әсер ете алмады. Оқу-тәрбие процесі түркі және араб тілдерінде жүргізілген мектептер мен медреселер де өз жұмысын жалғастырды. Олардың саны оңтүстік аймақтарда көп болды (Сабитов, 1950, 16-17-б.). Ал, 1896-1898 жылдардағы деректерге негізінде жасалған 2-кестеге сәйкес, 2 жыл аралығында 22%-ға оқушылар саны азайғанын байқауға болады.

*2-кесте*

| **Облыс, жыл** | **Мектеп пен медреселер саны** | **Оқушылар саны** |
|---|---|---|
| Ақмола | | |
| 1896 жыл | 13 | 547 |
| 1898 жыл | 11 | 425 |
| Семей | | |
| 1884 жыл | 10 | 615 |
| 1895 жыл | 17 | 900 |
| Торғай | | |
| 1894 жыл | 59 | 457 |
| Орал | | |
| 1896 жыл | 206 | 4926 |
| 1897 жыл | 198 | 4113 |
| Сырдария* | | |
| 1892 жыл | 1532 | 27 082 |
| 1895 жыл | 2443 | 28898 |
| Жетісу | | |
| 1891 жыл | 64 | 12 510 |
| 1897 жыл | 88 | 12 835 |

*облыс құрамына Шымкент, Әулиеата, Түркістан, Перовск, Қазалы уездерінен бөлек, Ташкент және Әмудария уездері де кірген. Бұл көрсеткіштің жоғары болуына әсер етті.

1910 жылы Нұрмұхамед Забиров пен Хусаин Бегішевке Ақмола мұсылман мектебін ашуға қатысты істе мұсылман әйелдеріне арналған мектеп бағдарламасы қоса берілген. Бағдарлама мазмұны 3-кестеде берілді.

*3-кесте*

| **Сағаттар**<br>**1-сынып**<br>**1 бөлім** | **Сағаттар**<br>**1-сынып**<br>**2 бөлім** | **Сағаттар**<br>**2-сынып** | **Сағаттар**<br>**3-сынып** |
|---|---|---|---|
| 6 чтение<br>5 писание<br>5 диктовка<br>1 чт.на память<br>3 вероисповедание | 3 вероисповедание<br>4 чтение<br>2 догмат<br>5 чтение Алкорана<br>3 диктовка<br>2 писание<br>1 чтение Алкорана на память<br>1 пение (религиозное) | 4 вероисповедание<br>3 чтение Алкорана 2 писание<br>2 нравоучение<br>2 чтение<br>2 диктовка<br>1 догмат (или богословие)<br>2 теджвиде (правило о правильном чтение Алкорана)<br>2 свящ.история<br>1 чтение Алкорана 1 пение (религиозное) | 3 чтение Алк<br>5 вероиспове<br>2 диктовка<br>2 словосочин<br>2 чтение<br>2 свящ.истор<br>2 нравоучени<br>И восп.<br>1 догмат<br>2 чисто писа<br>1 чтение Алк память<br>1 пение |
| Барлығы: 20 | Барлығы: 21 | Барлығы: 22 | Барлығы: 23 |

Саяси ахуалды ескере отырып жасалған бағдарламадан діни сауат ашудың тиімді жоспары жасалғанын, баланың жас ерекшілігі, жан-жақты дамуына баса назар аударылғанын көруге болады.

1911 жылы Ақмола облысы әкімшілік 5 уездге Омбы, Петропавл, Ақмола, Көкшетау, Атбасар деп бөлінді. Жалпы облыстан 530.685 жан, оның ішінде 177.135 жан отырықшы, 353.550 көшпелі қазақ еді.

Ақмола съезіндегі Ақмола облысының ісін басқаратын комитетіне сайланатын тұлғалар: Айдархан Тұрлыбаев, Асылбек Сейітов, Сейілбек Жанайдаров, Сәдуақас Жантасов, Ерқосай Мұқышев, Байсейіт Әділов, Ермұхамед Тоқбаев, Мағжан Жұмабаев, Төребай Нұралин һәм Қази Торсанов. 25 сәуір мен 7 мамырға дейін Омбыда Ақмола облысының съезді болғандығы «Қазақта» жазылған еді. Бұл съездің қаулысын түгел жазбай, Торғай облысының съезінен айырмашылығы:

- Мектепте әйел балалар еркек балалардан бөлек оқу;

- Оқу-ағарту мәселелерін һәм оқу кітаптары жайын реттеу үшін жалпы қазақ съезді жиылғанда айырықша бір комиссияға тапсырылып, сол комиссия бір жерде дайым қызмет етуін қамтамасыз ету;

- Қазірден мұғалім жетістіру үшін Ақмола облысының қазағы медресе Ғалия, Ғұсмания, Русулия, Мұхмадия һәм Хұснияда 50 қазақ баласына стипендия ашу;

- Бой жетпеген қызды ата-анасы күйеуге бермеу, қыз сүйген кісісіне баруын, қалың мал һәм неке ісі шариғат бойынша тексеріліп муфтий қарауы;

- Бір ауылнай елде үш кісілік сот болуын қарастырды.

Ақмола облысының уездік һәм облыстық комитеттері орыстармен қосылмай өз алдына жеке болуын қалаған (Қазақ ұлт-азаттық қозғалысы, 2007, 199-200-б.).

Патшалық тұсында шамамен 30 миллион адам – ислам дінін ұстанған халықтар, оның ішінде татарлар, башқұрттар, қазақтар, қырғыздар, қарақалпақтар, өзбектер, түркімендер, Кавказ халықтары және басқалары Ресей империясының билігінде болды. Сол уақытта, үкіметтің саясаты бойынша, орыс емес халықтарға орыс жоғары оқу орындарында білім алу, арнайы жоғары оқу орындарын ашу және кең ауқымды мәдениет қалыптастыру мүмкін болмады. Білім алып, мәдениетке араласу өте аз адамдарға, тек үлкен материалдық байлығы барлар немесе христиан дінін қабылдағандар үшін қолжетімді болды. Сондықтан бұл халықтар өз өңірлерінде тек өз қаражаты есебінен медресе ашып ұстай алды. Бұл мектептерде негізінен діни білімдер оқытылды, оқушыларға тек арифметиканың элементарлық негіздері мен араб жазбасы негізінде оқып-үйрену мүмкіндігі болды. Алайда, араб графикасы түркі халықтарының тіліне тән фонетикалық ерекшеліктерге сәйкес келмегендіктен, ол білім беру жүйесі толыққанды нәтиже бере алмайтын еді (осымен қатар, осы жазба түрі ғасырлар бойы пайдаланылды). 1906 жылдан

1916 жылға дейін барлығы 950 шәкірт оқыды. Шәкірттер Ресейдің әртүрлі аймақтарынан жиналды – Түркістаннан, Кавказдан, Қырымнан, Түркменстаннан және Сібірден 950 шәкірттің 726-сы татарлар, қалғандары – басқа бауырлас ұлттардан болды (Астана қаласының мемлекеттік архиві, Қ. 430, Т. 11, Іс. 21, 18-п.).

Осы кездегі барлық газеттер аптасына 1-3 рет шығарылады, олардың оқырмандары негізінен тек қалалық мұсылман зиялылары болып табылады, себебі олар түркі-татар тілінде басылады, бұл тіл көпшілікке түсініксіз. Бұл газеттердің саяси бағыттары өте әртүрлі, бірақ жалпы оларды екі негізгі топқа бөлуге болады: біріншісі – дәстүрлі өмір салтын қолдайтын, мұсылмандық өмірдің ескі жүйесін қорғаушы консервативті топ, екіншісі – жаңашылдық көзқарастары бар, тек отбасы өмірі мәселелерінде ғана емес, дін мәселелерінде де прогрессивті көзқарастар ұстанатын жаңа бағыт. Осы газеттерде Иран мен Түркиядағы мұсылман өміріне көп назар аударылып жатыр, сондай-ақ білім беру мәселесі де қарастырылуда. Осы соңғы тақырыптың айналасында екі партия арасындағы қатты күрес жүріп жатыр: «Суль-Кадим» (ескі әдіс) партиясы, ол ескі білім беру әдістерін және өмір салтын қорғап, «Суль-Жадид» (жаңа әдіс) партиясына қарсы тұрады. «Суль-Жадид» партиясы дыбыстық әдіс арқылы оқыту жүйесін қолдайды, яғни олар діни негіздегі мұсылман мектебін жалпы білім беретін мектепке айналдыруды мақсат етеді. Бұл партия «жаңа татарлар», мұсылмандықты жаңа негіздермен қайта құруды қалайтын топ, Қазанда «Эль-Ислах» (Реформа) атты партиялық органын шығарған болатын, бірақ ол 1909 жылы тоқтап қалды. Жалпы, барлық осы газеттер халықаралық мәселелерге көп үңілмей, негізінен мұсылман мүдделерін қорғауға баса назар аударады. «Суль-Жадид» жаңа оқыту жүйесі өзінің бастапқы кезеңінде тек оқу-тәжірибелік сипатта болды және балаларды грамматиканы жылдам үйретуді мақсат етті, яғни «Суль-Кадим» әдісінде бірнеше жылға созылатын оқудың орнына балаларды бір жыл ішінде оқытуды көздеді. Бұл әдіс Түркиядан Ресейге келгеннен кейін кеңінен тарала бастады. Сонымен қатар, Мұсылман Конституциялық-демократиялық партиясының бағдарламасы да бар (Астана қаласының мемлекеттік архиві, Қ. 430, Т. 8, Іс. 1.).

**Қорытынды**

Қазақ даласы ежелден ірі мемлекеттердің назарын аудартқан аймақ ретінде тарихта өз орнын алды. Бұл қызығушылықтың нәтижесінде қазақ халқы еркіндігін сақтау жолында аянбай күресіп, түрлі отарлық қысымға қарсы тұрды. 1868 жылы «Орынбор мен Батыс Сібір генерал-губернаторлығының далалық аймақтарында басқаруды ұйымдастыру туралы Ереженің» енгізілуі бұл

мектептердің дамуына ықпал еткенімен, бұл кезеңде көптеген жаңа медресе мен мектептер ашылған. Осы тарихи үдерістер аясында XIX ғасырдың екінші жартысында жәдидшілдік идеялары кең тарала бастады. Бұл ағымға қолдау көрсеткен дін қайраткерлерінің қызметін зерттеу бүгінгі күнде ерекше маңызға ие. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы тарихи кезеңде ислам дінінің қазақ қоғамындағы ықпалы біршама зерттелгенімен, жәдидшілдікпен тікелей байланысты тұлғалардың қызметіне терең талдау әлі де қажет. Жәдидшілдік бағытты ұстанған діни қайраткерлер ұлттық руханият пен ағартушылық саласында белсенділік танытып, сол заманғы қазақ зиялыларының арасында айрықша орын алды. Олар отарлық саясатқа қарсы тұруда дінді рухани қару ретінде пайдаланып, халықтың санасын оятуға тырысты. Осы тұрғыдан алғанда, қазақ қоғамындағы дін өкілдерінің рөлі мен қызметі мемлекеттілік пен қоғамдық сана қалыптастыруда маңызды фактор болды. Сондай-ақ, кеңестік кезеңдегі саяси қуғын-сүргіннің салдарынан көптеген дәстүрлі ислам өкілдері зардап шекті. Молда, ишан, қалпе, хазірет, ахун сынды атақтарға ие болған бұл тұлғалар ауыл мешіттері мен мектептерін ашып, ұрпақ тәрбиесіне зор үлес қосты. Олар тек дін таратушы ғана емес, сонымен қатар халықты имандылыққа, адалдыққа, рухани жаңғыруға шақырған тұлғалар ретінде танылды. Олардың арасында шипагерлікпен, халық емшілігімен айналысқан жандар да болды. Қазіргі таңда олардың мазарлары ел ішінде киелі орынға айналып, халық зиярат ететін рухани орталықтардың біріне айналды.

**Әдебиеттер**

James H. Meyer. (2012). *On the cultural front lines: Muslim reformers and communities in late imperial Russia* // Asiatic Russia: Imperial Power in Regional and International Contexts. – London; New York: Routledge, – 287 p.

James H. Meyer. (2014). *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands*, 1856–1914. – Oxford; New York: Oxford University Press, – 224 p.

Астана қаласының мемлекеттік архиві. Қ. 430, Т. 8, Іс. 1. Справка начальника Оренбургского губернского жандармского управлении Оренбургскому губернатору о движении «Панисламизации».

Астана қаласының мемлекеттік архиві. Қ. 430. Т. 11. Іс. 21. «Ғалия» медресесінің қысқаша тарихы.

Астана қаласының мемлекеттік архиві. Қ. 430. Т. 2. Іс. 2. О правах киргизов (1822 г.).

Бабажанов С. (1993). *Этнографиялық мақалалар*. –Алматы: Қазақстан. 80 б.
Дюдуаньон С. (1997). *Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII–начало XX века)* // Ислам в татарском мире: История и современность: материалы международного симпозиума. Казань, – С. 57 – 69.
*Қазақ ұлт-азаттық қозғалысы.* (2007). Алматы: «Ел-шежіре», – 4-ші Т: Қазақ съездері. Құжаттар мен материалдар жинағы. Сәуір 1917 ж. – 1917 г. Декабрь 1919 г. -Т.4. – 252 б. (б. 199-200).

*Қазақстан. Ұлттық энциклопедия*. (2012) – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, – Т. 3. – 720 б.
Қалижанұлы У. (1998). *Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық (XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басы).* Алматы, «Білім». 256 б.
ҚР ОМА. Қ. 345. Т. 1. Іс. 1431.

Муминов А.К. (2018). *Орта Азия мен Қазақстандағы дәстүрлі ислам: сабақтастығы және оның өңделу дәрежесі* / А.К. Муминов// Еуразия кеңістігіндегі Ислам өркениеті: өткені, бүгіні және болашағы: Еуразия мұсылман ғұламаларының форумы. Астана. (б. 155-174).

Нургалиева А.М. (2005). *Очерки по истории ислам в Казахстане.* – Алматы: Дайк-Пресс. С. 224.

Нуртазина Н.Д. (2008). *Народы Туркестана: Проблемы Ислама, интеграции модернизации и деколонизации (на рубеже XIX-XX веков).* – Алматы: Қазақ университеті. С. 166.

Омарова Г.С. (2012). *Қазақ ишандары мен діни қайраткелердің қазақ жерінде ислам құндылықтарын қалыптастырудағы қызметі.* ҚазҰУ Хабаршысы. Философия сериясы. №2(39). Алматы. Қазақ университеті, 48 б.
Сабитов Н. (1950). Мектебы и медресе у казахов. Алма-Ата. С. 342.

Уәлиханов Ш. (2010). *Даладағы мұсылмандық туралы // Шоқан Уәлиханов*. Көп томдық шығармалар жинағы. 2-басылым. – Т. 4. – Алматы: «Толағай групп». (б. 76-81).

# SOVYET DÖNEMİ ATEİST EĞİTİM SİYASETİ VE MİLLİ KİMLİĞE OLUMSUZ ETKİLERİNE DAİR:
## KAZAKİSTAN'DA YAYINLANAN KİTAPLARIN ANALİZİ EKSENİNDE

**Ali YAMAN**[*]

**Öz:** Rus hakimiyeti sonrasında Türk halklarının yaşadıkları bölgeler önce Ruslaştırma ve daha sonra Sovyet döneminde Sovyet insanı oluşturma siyaseti çerçevesinde pek çok olumsuz uygulamalarla karşılaşmışlardır. Sovyet insanı oluşturma projesinin en önemli ayaklarından biri de izlenen ateizm politikalarıdır. "Bilimsel Ateizm" adı verilen bu kapsamlı programın eğitim başta olmak üzere pek çok boyutu bulunmaktaydı.

Eğitim, ekonomi, siyaset, din gibi toplumu ilgilendiren bütün alanlar aşırı merkeziyetçi Sovyet rejimince belirlenmiş ve SSCB'nin en uzak köşelerine kadar kamu otoritesi kullanılmak suretiyle uygulanmıştır. Bu nedenle de Sovyet döneminde sadece resmi anlayışın her alandaki bakış açısını yaymayı amaçlayan yayınlara izin verilmiş, toplum bu zihniyete dayalı bir şekilde biçimlendirilmek istenmiştir. Eğitim siyaseti de bu doğrultuda şekillendirilmiş Sovyet insanının oluşturulmasında en önemli hususlardan biri de çok milletli ve çok dinli Sovyet toplumunun dini ve milli değerlerinden arındırılması meselesi olmuştur. Bütün cumhuriyetlerde yürütülen ateizm programı doğrultusunda, gerek eğitim kurumları için hazırlanan gerekse toplumsal planda gerçekleştirilen yayınlarla "bilimsel ateizm" konusu detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Bu bildiri çerçevesinde Sovyet Döneminde Kazakistan'da eğitim kurumlarında ve bunların dışında gerçekleştirilen ateizm yayınları incelenerek, içerikleri ve hedeflenenler ve özellikle de Kazak milli kimliğine etkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** SSCB, Ateizm, Eğitim, Milli kimlik, Kazakistan

## Giriş

[*] Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bişkek/Kırgızistan, ali.yaman@manas.edu.kg; Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü, Bolu/Türkiye, yaman_a1@ibu.edu.tr

Sovyet Dönemi ve bu dönemin etkileri konusunda on yıllardır pek çok araştırmalar yapılmakla birlikte, bazı konularda derli toplu bilgilenme ihtiyacının halihazırda giderilemediği görülmektedir. Bize göre Sovyet dönemi din siyasetinin ayrıntıları ve etkileri konusu da bunlardandır. Ancak burada konumuza geçmeden önce benim Sovyet ateizmi ile ilgilenmemin nedenlerine de değinmekte yarar görüyorum. Bundan yaklaşık 20 yıl önce 2002-2005 yılları arasında Ahmet Yesevi Kazak Türk Üniversitesi'nde hem öğretim üyesi hem de İlim Ortalığı, Yesevilik Araştırma Merkezi'nde uzman olarak görev yaptığım yıllarda Yesevilik ve tarikatlar konusunda sadece Kazakistan değil, Kırgızistan, Özbekistan ve Azerbaycan'da bulunan kütüphanelerde de kaynak toplama imkanım olmuştu. Bu sırada gördüm ki aslında doğrudan İslam'ı ve dini konuları anlatan kitaplar çok az ve İslam'ın da, dini konuların da yer altığı kitaplar esas olarak ateizmi konu alan kitaplardır. Bunlardan bazıları da doğrudan Klimoviç'in kitaplarında olduğu gibi, İslam'ı hedef alan kitaplardır. (Klimoviç, 1936, 1958, 1965) Böylece eski Sovyet cumhuriyetlerinin kütüphanelerinde ciddi kaynak taramaları gerçekleştirmek suretiyle Sovyet Ateizmi konusunda mümkün olduğunca fazla kaynak toplamaya çalıştım. Ayrıca bu konuda yüksek lisans tezleri yaptırmayı ve bir de doktora öğrencimle birlikte Kazakistan ve Kırgızistan'daki Sovyet dönemi ateizm faaliyet ve yayınlarını içeren bir rapor hazırlamayı başardım. Ben bütün bu süreçte Sovyet döneminde din-devlet ilişkilerini anlamak ve bunun Sovyet sonrası toplumlarda nasıl etkiler bıraktığını anlayabilmek bakımından Sovyet rejiminin Ateizm faaliyetleri ve topluma yönelik olumsuz etkilerinin araştırılmasının oldukça yararlı olacağı kanaatine vardım. Bu konuda pek çok yayınlarla konunun değişik yönlerini ele almaya çalıştım. (Yaman, 2011, 2012, 2015) Bu makalede de Sovyet dönemi ateizm siyasetinin eğitim üzerinde nasıl etkide bulunduğu ve Kazak milli kimliğine yönelik etkilerini inceleyeceğiz.

**Sovyet İnsanının Yeni Dini: Bilimsel Ateizm**

Ekim Devrimi'nden başlamak üzere yaklaşık yetmiş yıllık SSCB (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği) devleti, modern çağda dünyanın şahit olduğu en büyük sosyal mühendislik projesi olarak tarihe geçmiştir. Gelişmişlik düzeyleri ve kültürel yapıları birbirinden çok farklı çok geniş bir coğrafyada, çok uluslu, çok dinli bu devlet, iktidarını her alanda merkeziyetçi bir zihniyetle en küçük idari birimlere ve toplumlara kadar ulaştırmaya çalışmıştır. Marks'ın Engels'in çok sayıda yayınlarında yer alan dünya görüşleri/ideolojilerinin (Marx-Engels, 1993; Feuer, 1959; Engels, 1993) Lenin ve ardılları tarafından gözden geçirilmesiyle (Lenin, 1994; Stalin, 1992) Rus tipi bir komünizm tasarlanmış, çeşitli dini ve milli kimliklerin herkesi kapsayacak bir ortak şemsiye kimlik yani Sovyet

kimliği altında eritileceği, proleterya diktatoryasına dayanan, sınıfsız bir toplum projesi uygulamaya konulmuştur.[42]

Bu aynı zamanda bütün dünyaya meydan okuyan ve kapitalizmle her alanda mücadele ve rekabeti içeren ve baskıyla dayatılan bir süreci de beraberinde getirmektedir. Doğal olarak böyle bir süreç bünyesinde barındırdığı Türk ve Müslüman halkların da çok ağır bedeller ödemesine neden olmuştur. Zorunlu sürgünler, göçler, açlığa mahkum edilen kitleler, çalışma kamplarında yaşananlar, savaş yıllarının getirdiği zorluklar hep bu Sovyet siyasetinin ürünüdür. Rejim, Sovyet insanının yaratılması için siyasi, ekonomik, kültürel, eğitsel her alanda kapsamlı bir programı uygulamaya çalışmıştır. Sovyet tarihi boyunca belli bir ideolojik süreklilikten söz edilse de gelişmelere göre esnetilebilen uygulamalar bütünü söz konusudur. V. İ. Lenin'iktidarı sırasındaki NEP dönemi,[43] savaş yıllarında Stalin'in dini alandaki yumuşamaya yönelik bazı adımları hep bu konjonktürel ve pragmatik değişikliklere işaret etmektedir. Sovyet yöneticileri yer yer gerek iç siyasette gerekse uluslararası alanda, İslam'ın Müslümanlar üzerindeki nüfuzundan faydalanmak için onu kullanmaktan da geri durmamışlardır. (Holt, 1970)

Burada konumuzu oluşturan dini/kültürel alan da aynı şekilde Sovyet tarihi boyunca kendi içerisinde farklılıklar içerse de, izlenen belli bir politikanın varlığından söz edilebilir. Bu politika temelde tektipleştirme hedefi gütmekte, artık Sovyet rejimine tabi, ama farklı milletlere ve dinlere mensup olan yurttaşların kendi dillerinin, dinlerinin ve kültürel vb. özelliklerinin yerine ortak bir Sovyet insan modelinin yaratılmasını amaçlamaktadır. Bu model Baltık Cumhuriyetlerinden Kafkaslara, Sibirya'dan Türkistan'a bütün halklara, yüksek kültür olarak varsayılan Rus dili ve kültürünü, Sovyetlerin ortak dini olarak öngörülen, bilimsel ateizmi dayatmaktadır. Eski milli ve dini bayramların yerine yeni Sovyet bayramları, törenleri, Sovyet şehirleri, meydanları, en küçük bir köydeki kitaplığa kadar ulaşan Sovyet yayınları almış, yeni Sovyet insanının hayatını şekillendirmiştir.

---

[42] Kızıl çayhaneler, Kızıl yurtlar, Kızıl köşeler, Komsomol gibi Komünist Parti'nin gençlik örgütlenmeleri yeni rejimin Sovyet insanı yaratmada rejimin alternatifleri olarak sunuldu. (Khalid,2007: 66)

[43] SBKP (Sovyetler Birliği Komünist Partisi) 10. Kongresi'nde kararlaştırılan ve 21 Mart 1921'de hayata geçirilen NEP (Yeni Ekonomi Politikası) dönemi, Sovyet yönetimince 1918-21 yılları arasında uygulanan ve savaş komünizmi olarak adlandırılan ekonomik politikalarının tarım başta olmak üzere halk üzerinde yarattığı büyük sıkıntıları gidermeyi amaçlıyordu. (Ayrıca bkz: Thompson, 2004: 209-212)

Sovyet dünya görüşü, halkın nesilden nesile aktarılan dini/kültürel özelliklerini kendi projesinin gerçekleşmesinin önünde en önemli engellerden biri olarak gördüğünden, büyük bir mücadele içerisine girmiş ve bilimsel ateizm programını başlatmıştır. Gerek okullarda öğrencilere yönelik gerekse halkın bilgilenmesi için çok sayıda kitap vb. yayın gerçekleştirilmiş, çok sayıda din karşıtı faaliyet ve örgütlenme gerçekleştirilmiştir.

Sovyet dünya görüşünün din siyasetinin temelleri Sovyetler Birliği'nin kurucu babası Lenin tarafından atılmıştır. Lenin, din konusunda kitleleri bilinçlendirebilme işinin ateist propagandanın en önemli yanı olduğunu vurgulamaktadır. Dinlerin "gerici" olmalarına karşı Marksist-Leninist düşüncenin öğretilip yayılması, Sovyet yurttaşlarının komünist eğitimlerinin önemli bir boyutu olarak görülmektedir. (Smirnov, 2005: s. 11) V. İ. Lenin bu konuyu R.K.B. (Rus Komünist Partisi)'nin Taslak Programı'nda şu şekilde açıklamaktadır:

"*Dine gelince, R. K. P.'nin politikası, kilisenin devletten ve okulun kiliseden ayrılmasını kararnameye bağlamakla, yani, burjuva demokratlar tarafından vaad edilmiş, ama sermaye ile dinsel propaganda arasında gerçekten var olan çeşitli birçok bağlantı yüzünden hiçbir yerde asla tümüyle yerine getirilmemiş önlemler almakla yetinemez. Partinin ereği, sömüren sınıflar ile örgütlü dinsel propaganda arasındaki bağlantıyı tümüyle yok etmek ve çalışan insanları dinsel önyargılardan gerçekten kurtarmaktır. Bu amaçla, en yaygın bilimsel eğitim ve dinsel-karşıtı propagandanın örgütlenmesi gerekir. Bununla birlikte, inananların dinsel duygularını incitmekten dikkatle kaçınılmalıdır; çünkü bu yalnızca dinsel bağnazlığın artmasına yarar…*" (Lenin, 1994, s. 58)

Lenin'e göre Marksizm materyalizmdir, dine kaşı savaşılmalıdır, çünkü Marksizmin yani materyalizmin ABC'si budur. Ancak Marksizm ABC'de kalmaz ve daha da ileri gider. Dine karşı savaşta izlenmesi gereken yöntemi de açıklar. (Lenin, 1994, s. 26). Bilim ve din birbirinin karşıtı alanları oluştururlar ve Sovyet Komünist Partisi dine karşı, bilimin yanında olmalı ve Sovyet yurttaşlarının yaşamlarına bilim egemen hale getirilerek, din ortadan kalkmalıdır. J. Stalin bunu şöyle açıklamaktadır: "*Parti, dine yaklaşımında tarafsız olamaz; her türlü dinsel kör inanca karşı din karşıtı ortak bir propaganda yürütür. Parti bilimden yanadır, dinsel kalıntılar ise bilime karşıdır, çünkü her türlü din bilime bir karşı çıkış biçimidir.*" (Stalin'den aktaran Smirnov, 2005, s. 14-15).

Moskova merkezli bir örgütlenmenin yanısıra, SSCB'ye bağlı Cumhuriyetler çapında da örgütlenmiş olan SBKP (Sovyetler Birliği Komunist Partisi), Sovyet yurttaşlarının eski milli ve dini değerlerinden uzaklaştırılması için yürüttüğü ateizm programının giderek

gerçekleşeceği ve Sovyet zihniyetine uygun bir düzenin kurulacağını öngörmekle, Sovyet Liderlerince ifadelendirilmekle ve teorik olarak literatürde yaygınlaştırmakla kalmamış, aynı zamanda buna ilişkin çeşitli önlemler ve yaptırımlara da başvurmuştur. V. I. Stepakov "Parti Propagandası için Bilimsel İlkeler" adlı adeta kılavuz bir eser hazırlamış, burada Komünist Partisi programlarında bütün emekçi halkın komünizme bağlılık ve ideolojik birliktelik ruhuyla eğitilmelerinin sık sık vurgulandığına ve propagandanın önemine değinmiştir. (Benn, 1969: 54 vd.) Örneğin Uchitelskaya Gazeta'dan "Okullarda din karşıtı propaganda"ya ilişkin yazıda aktarıldığına göre yayınlarda sürekli, dini önyargılar ve hurafelere karşı ve Sovyet halkının bilimsel materyalist bir ruh içerisinde eğitimi için Partinin ve Sovyetlerin çağrıları yinelenmektedir. Bu hedeflere ulaşmak için Sovyet entellektüellerine ve öğretmenlerine de özel bir önem atfedilmektedir. Bir Sovyet öğretmeninin dine karşı tarafsız olamayacağı, partinin ilkelerine bağlı, kendisinin inanmamasının yetersiz olacağı, halk arasında aktif bir ateizm propagandacısı olmasına dikkat çekilmektedir. (K.E.B., 1950, s. 396).

SSCB'de birincisi 1930'lar[44] ve sonraki 1960'larda olmak üzere iki kapsamlı din karşıtı kampanya söz konusu olmuştur. Sovyetlerin bu girişimlerinde birbirini tamamlayıcı iki yönteme başvurulmaktadır. Bunlardan birincisi dini mekanların kapatılarak fırın, depo, eğlence merkezi gibi kullanımlarının sağlanması, diğeri ise dini eğitimin yasaklanarak cezai yaptırımlara tabi tutulması gibi icraatlarla dinin gündelik hayatta işlevsiz ve toplum üzerinde etkisiz kılınmasıdır. Bu çalışmalar bir yandan sürerken öte yandan ortaya çıkacak boşluğu doldurması düşünülen bilimsel ateizm programının devlet destekli olarak Sovyet insanına benimsetilmesi de gerekmektedir. (Froese, 2004, s. 66). Bu çerçevede atılan dikkat çekici adımlardan bazıları, 1923'teki 20. SBKP Kongresi'nde din karşıtı uygulamalara ilişkin alınan kararlar, din karşıtı çalışmalarda bulunmak üzere Militan Ateistler Birliği'nin kurulması, Bezbozhnik Gazetesi ve Antireligioznik Dergisi'nin yayınlanması, Moskova'da din karşıtı yayınlar yapmak üzere yayınevleri kurularak kitaplar, gazeteler ve dergiler yayınlanması, din karşıtı müzeler açılması, Türkistan'da 14 bin, İdil-Ural'da 7 bin, Kafkaslar'da 4 bin, Kırım'da bin cami kapatılması, din medreselerin kapatılarak, din

[44] Pilkington-Yemelianova'nın verdikleri bilgiye göre Çarlık ordusu ile Bolşevikler arasındaki iç savaş (1918-21) yıllarında durumun hassasiyeti nedeniyle Parti yöneticileri İslam'a ve Müslümanlara karşı olumsuz bir tavır almaktan kaçınarak, iç savaşta müslümanların Çarlık yanlılarıyla işbirliği yapmalarını ve Bolşevik karşıtı bir İslam ayaklanmasını önleyerek tarafsız kalmalarını sağladılar. Sonuçta bu durum Sovyet rejiminin kuruluşunu sağlayan faktörlerden oldu. (Pilkington-Yemelianova, 2003: 42)

adamlarının sürülmesi olarak özetlenebilir. (Bkz. Froese, 2004, s. 63; Kantemir, 1960, s. 145-146; Wimbush, 1995; Pilkington-Yemelianova, 2003, s, 47) Ro'i'nin verdiği bilgilere göre, 1985 yılına gelindiğinde ise SSCB'de kayıtlı cami sayısı ancak 392'ye gerilemişti. Daha önce de kısmen ifade ettiğimiz üzere kapatılan camilerin bazıları yıkılmış, bazıları boş kalmış ve çoğunluğu ise başka amaçlarla kullanılmıştır. (Ro'i, 2000, s. 58, 61, 93).

Demek ki hedeflenen esas olarak Sovyet yurttaşlarının gündelik yaşamında dini/milli değerlerin giderek etkisiz kılınmasıdır. Sovyet yönetimi bilimsel ateizm uygulamalarını sadece yasal önlemlerle, yayınlarla, derneklerle değil, resmi desteğe sahip siyasi, toplumsal düzenin yarattığı korku ortamının desteğiyle yürütmüş, ibadet mekanlarını, din adamlarını ve sade dindarları baskı altına almış, din eğitimini yasaklamış, cezai önlemlere de başvurmuştur. Sovyet ideolojisinin öngördüğü şekilde dini inançlara ilişkin araştırmalar ve yayınlar gerçekleştirecek özel araştırma enstitüleri, birimleri oluşturulmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere dini/milli gün ve bayramların yerini almak, zayıflatmak üzere, yeni seküler Sovyet gün ve bayramları yaratmıştır. Bütün bu faaliyetlerde her düzeyde yoğun bir propaganda faaliyetine büyük önem verilmiştir. (Powell, 1975, s. 17) Bu bağlamda 1930'ların sonuna kadar Sovyet coğrafyasında dine karşı büyük bir mücadele yürütülmüş, kiliseler, sinagogları, cami/mescitleri ve dini eğitim kurumları/mekanlar kapatılmıştır. Sovyet tarihi incelendiğinde, ateizmi esas alan Sovyet yönetiminin, din karşıtlığında her türlü yol ve yönteme başvurduğu söylenebilir. Şöyle ki, din karşıtı müzeler, mobil din karşıtı sergiler, film gösterileri, seminerler bunlardan sadece bazılarıdır. (Timascheff, 1955, s. 331).

Sovyet liderler tarafından din karşıtı mücadelenin daha etkili yöntemlerle yürütülmesi için eğitimin önemi zamanla daha iyi anlaşılmış ve buna ilişkin adımlar atılmaya başlanmıştır. Koutaissoff, Marksist anlayışa göre eğitimin siyasetten ayrılamayacağını, eğitimin sınıf mücadelesinin önemli bir silahı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre yönetici sınıf bilgiyi tekelinde tutmaya eğilimlidir. Burjuvazinin elinden bu silahı almak ve diğer ideolojilerin öğretiminin yerine Marksist doktrinle değiştirmek için için üniversite eğitimi de dahil bütün kitlelere eğitim sağlanmalıdır. (Koutaissoff, 1953, s. 104) Bu amaçla bütün yüksek eğitim kurumlarında ama özellikle de sosyal bilimlerle ilgili bölümlere, yaygın bilimsel-ateist propagandanın örgütlenmesinde özel bir sorumluluk yüklendiği görülmektedir. Bütün eğitim kurumlarındaki bilim dallarında öğrencilerin bilimsel ateizmi militan materyalist bir anlayışla eğitilmeleri, yüksek eğitim kurumlarındaki görevliler, emekçiler arasında yürütülecek bilimsel ateizm propagandasında ön planda olmaları önerilmektedir. (J. M., 1955,

s. 314-315) Zamanla, Sovyet cumhuriyetlerinde yürütülen bu din karşıtı programın ne derece etkili olup olmadığının konusu 1963'te Parti Merkez Komitesi'nde gündeme gelmiş ve komünist eğitimle ilgili bir araştırma enstitüsünün kurulmasına karar verilmiştir. Bu doğrultuda 1964 yılında Bilimsel Ateizm Enstitüsü kurulmuştur. (Benn, 1969, s. 59).

Burada ifade edilmesi gereken noktalardan biri de, II. Dünya Savaşı gelişmelerinin SSCB yönetiminin ateizm programının uygulanmasında yumuşamaya gitmesine yol açması meselesidir.[45] Bu durumla ilgili Ateistler Birliği'nin dağıtılması, Müslümanlara yönelik ayrı sorumluluk bölgeleri olan merkezleri Taşkent, Ufa, Bakü ve Buynaksk olan dört müftülük kurulması, yine 1944'te Sovyet hükümeti ile Müslümanlar arasında ilişkiyi sağlayacak özel bir bölüm kurulması ve Müslümanlara daha fazla finansal özerklik sağlanması gibi somut bazı adımlar söz konusu olmuştur. (Pilkington-Yemelianova, 2003, s. 47) Daha sonraki dönemlerde ana amaç değişmese de bazı taktik değişiklikler söz konusudur. 1979 İran Devrimi ve Sovyetler Birliği'nin Afganistan'a girmesi de Sovyetlerin İslam siyasetini etkilemiştir. (Akiner, 2003, s. 98-99). Bu dönemde Camilerde ibadetlerin kendi kontrollerindeki din adamları tarafından verilmesine izin verilmiştir. Bu din adamlarının yetiştirilebilmesi için iki kurum bulunmaktaydı: Buhara'daki Mir-Arab Madrasa ve Taşkent'teki İmam Buhari Enstitüsü. Hacca gidiş belli sayıda seçilmiş kişi ile sınırlandırılmış, yumuşamaya rağmen tarikatların baskı altında tutulmasına, İslami okullar, türbeler, tekkeler ve camiler kapatılarak başka amaçlar için kullanılmasına da devam edilmiş, örneğin Özbekistan Buhara'daki Bahauddin Nakşibend türbesi 1978'de din karşıtı propaganda müzesine dönüştürülmüştür. (Gardaz, 1999, s. 279).

Dikkatle incelendiğinde dine yönelik konjonktürel yumuşama, bütün Sovyet coğrafyasında uygulanmış bir taktik değişiklik olup, din adamlarının veya dini toplulukların güçlü ve totaliter Sovyet rejimi karşısında bu değişiklikler çerçevesinde rejimle çalışmaktan başka bir imkanlarının olmadığı da açıktır. Sonuç itibariyle Sovyetlerin dine yönelik bakış açısı, Pospielovsky'nin "saldırgan devlet ateizmi" ve "din karşıtı propaganda" olarak ifadelendirdiği birbiriyle bağlantılı iki temel sütun üzerine oturtulmuş ve Sovyet tarihi boyunca farklı yoğunluk düzeylerinde uygulanmaya çalışılmıştır. (Pospielovsky, 1987, s. xi)

**Sovyet Düzeni ve Milli/Dini Mirasa Bakışı**

Sovyet tarihi boyunca her ne kadar görünüşte milli, dini farklılıklar korunuyor, saygı gösteriliyor şeklinde bir algı yaratılmaya çalışılsa da,

[45] Örneğin Bayaliyeva, II. Dünya Savaşı'nın halkın dine yönelmesine neden olduğunu ifade etmektedir. (Bayalieva, 1981: 56)

milliyetçi düşüncelerin sağ sapma olarak damgalanması, din karşıtı çalışmalar ve devletin tarafının dinin karşısında yer almak olduğunun belirtilmesi, bu gerekçelerle pek çok parti içinden ve dışında tasfiyeler gerçekleştirilmesi milli, dini farklılıkların nasıl Sovyet insanı projesi içerisinde eritilmek istendiğinin açık bir göstergesidir.

Bilimsel ateizm uygulamaları ile dini kurumlar, kurallar, ibadetlerin yanısıra milli gelenekler, kültürel özellikler eski kalıntılar olarak ifade edilerek olumsuzlanmaktadır.[46] Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Karakalpak gibi Sovyet idaresi altındaki Türkistan Türklerinin asırlardır yerleşmiş kimliklerini belirleyen milli/dini değerler, Sovyet modelinin arzuladığı Sovyet insanına benimsetilmek istenen değerlerle değiştirilmek istenmiştir. Buna direnen Türkistanlı aydınlara yönelik çok acımasız yöntemlere başvurulmuştur. Bu bağlamda 1921 yılındaki Komünist Partiler 10. Kongresi'nde Parti içerisinde yer almalarına ve sosyalist düşünceleri benimsemelerine karşın Sultan Galiev, Turar Rızkulov, Feyzullah Hocaev gibi Türkistanlı Müslüman aydınlar Panislamist ve Turancı fikirleri savunmakla suçlanmış ve tasfiye edilmişlerdir. (Bennigsen, 1988, s. 312-313) Sovyet rejimi, Türkistan Türklerine yönelik yeni milletler politikası, çizilen yeni sınırlar, alfabe farklılaştırmaları ve anadilde eğitim uygulamalarıyla böl-parçala-yönet yöntemlerine başvurulmuştur.[47] Ayrıca çeşitli yeni eğitim düzenlemeleri ve alfabe değişiklikleriyle, her etnik grup için kiril alfabesiyle farklı edebi diller geliştirilmesi planlanmıştır. (Bacon, 1990, s.145) Bu şekilde birbirine çok yakın olan Kazak, Kırgız boyları ayrıştırılmaya çalışılmıştır.

Sovyet rejiminin din karşıtı programı doğrultusunda hayata geçirilen bilimsel ateizm çalışmaları pek çok alanda yürütülen kapsamlı bir faaliyetler bütünüydü. Moskova'da alınan kararlar bütün cumhuriyetlerde aynı zamanda hayata geçiriliyor ve bu amaçla oluşturulan devlet

[46] Örneğin bu bağlamda K. Nurmağambetov ve K. Şülembayev, İslam dininin kutsal kitabı, dini ilkeleri, nikah, sünnet töreni, cenaze merasimi, dini bayramlar gibi inanç, adet ve geleneklerini kötülemekte, zararlı olduklarını anlatmaktadırlar. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s. 130-146) Ateizmle ilgili diğer kitaplarda da benzeri bir anlatım sözkonusudur. (Ayrıca bkz. Düysenbin, 1968)

[47] Cumhuriyetlerde Rusça hakim dil olmakla birlikte, milletlerin kendi anadillerini başka bir deyişle buna yönelik ders ve okullara da izin veren Sovyet siyasetine ilişkin Roy şöyle demektedir: "…*İlerici "çokkültürlülük (anadilinde konuşma, yazma ve öğrenme hakkı) siyasetinin altında emperyalist, bütünleştirici ve ideolojik bir proje vardır. İlk amaç dinsel ve kültürel dayanışmaları kırmaktır. Etnik gerçekliğin kabulünden sonra gelen ikinci aşama, müslümanların ulusal gruplara ayrılması; yani, kuşkusuz çatışacak şekilde, karşılıklı kimliklerin güçlendirilmesidir…*" (Roy, 2005, s. 93-94)

kurumları, her kesimden bütün Sovyet toplumunu bu yönde propagandaya tabi tutmaktaydı. Bu amaçla gazeteler, dergiler, bilimsel/popüler kitaplar ve okullar için ders kitaplarının da yayınlandığı görülmektedir. Okulların müfredatına bilimsel ateizm dersleri eklenmiş, bilimsel ateizm propagandasını yürütecek öğretmen vb. görevlilerin bu dersleri öğretiminde izleyecekleri yönteme ilişkin kitapçıklar da hazırlanmıştır. Yayınlanan kitaplarda konuların işleniş tarzı ve konu başlıklarının adeta birbirinin tekrarı niteliğinde oluşu da göstermektedir ki, din karşıtlığı ve ateizm propagandası Moskova merkezli ve Komünist Parti'nin yönetici eliti ve/veya onların uygun gördüğü kurumlarca oluşturulmaktadır.

Khalid, Sovyet döneminde Sovyet rejiminin İslam'a yönelik faaliyetlerinin iki önemli etkisine dikkat çekmektedir. 1.İslam yerelleştirilip gelenek ve görenekle eşanlamlı kılındı. Müslüman eğitim kurumlarının kapatılması, islami bilgiyi taşıyan sınıfın erozyona uğraması, metinlerde yapılan değişiklikler yüzünden geçmişle devamlılık sağlanamaması yüzünden İslamın yayıldığı tek yer aile oldu. 2. Kamusal söylemden islamın çıkarılmasıydı. İslam ilkel çağlara ait bir şeydi, sömürgecilerin elinde bir oyuncaktı. İslam toplumdan uzaklaştırıldı, resmi toplumsallaşma kanalları en önemlisi eğitim sistemi ve ordu yoluyla İslam toplumdan uzaklaştırıldı. (Khalid, 2007, s, 82-83).

**Kazakistan'da Ateizm Literatürüne Genel Bir Bakış**

Kazakistan'da öğretim üyesi olarak bulunduğum 2002-2005 yılları arasında aslında Anadolu ve Balkanlar üzerindeki Ahmet Yesevi, Yesevilik etkisi ile asırlar önce Anadolu'ya göç etmiş Türk topluluklarıyla Türkistan'da yaşayan Kazak, Kırgız, Özbek Türk halklarının inanç/kültür ilişkileri üzerinde gerek kitaplık gerekse alan araştırmaları gerçekleştirmiştim. Bu sırada Sovyet döneminin Rusya içinde ve Türk Cumhuriyetlerindeki Müslümanlar üzerindeki milli ve dini değerlere karşı faaliyetleri ilgimi çekti. Konunun diğer bir yönü de bu konuda yapılan çalışmalar daha çok yabancı araştırmacılara ait bulunmaktaydı. Sovyet döneminde Kazakistan'da ve diğer Türk cumhuriyetlerinde zaten konu hep Sovyet bakış açısıyla ve din karşıtı, dinle mücadeleyi içeren kitaplardı ama Sovyetler Birliği yıkıldıktan sonra da bu konularda yapılan çalışmalar özellikle de Sovyet dönemindeki "bilimsel ateizm"i esas alan din siyasetini ve İslam, Türk kimliğine karşı faaliyetleri detaylı olarak vermekte yetersiz kaldı. Biz bu konudaki çalışmalarımızı bugüne kadar sürdürdük ve sadece Kazakistan değil Kırgızistan, Özbekistan ve Azerbaycan'da da kitaplıklarda da kaynak taramaları gerçekleştirdik. Elde ettiğimiz kaynaklar doğrultusunda Sovyet dönemi Türk halklarına yönelik din siyasetini daha da ayrıntılı olarak incelemeye karar verdik. Bu konudaki eserlerimi ayrı ayrı ülkelerdeki

gelişmeleri ayrıntılı olarak ele almak suretiyle ileride yayınlayacağımı umuyorum.

Burada Kazakistan özelinde konunun eğitim üzerinden topluma olası etkilerini ele almaya çalıştığımız için öncelikle Kazakistan'da gerçekleştirilen din karşıtı yayınların en dikkat çekici olanlarını belirtmek istiyorum. İlk dikkat çekici eser 1953'te P. Pavelkin'in kitabının Rusça'dan çevirisi Kazak Memleket Basması tarafından Almatı'da yayınlanan "Dini Sokır Senimder Jene Onun Ziyanı" (Dini Kötü İnanışlar ve Onun Zararı) adlı kitaptır. 1960'lı ve 70'li yıllarda Kazakistan'da yayınların yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Kitaplar genellikle cumhuriyetlerin başkentlerinde yayınlanmaktadır. Burada da bütün yayınlar Almatı'da basılmıştır. 1961'de B. Ğabdullin ve A. Iskakov'un "Kazak Ağartuşı-Demokratttarının Din Turalı Pikirleri" (Kazak Aydın-Demokratlarının Din Hakkında Fikirleri), (Almatı, Kazak Memleket Baspası); yine 1961'de H. Z. Aknazarov'un "Ateizm Jene Din" (Ateizm ve Din), (Almatı, Kazak SSR Joğarı Jene Orta Arnavlı Bilim Ministrligi); 1966'da K. Janpeyisova'nın "Kazak Avız Edebiyetindagı Dinge Karşı Pikirler" (Kazak Sözlü Edebiyatındaki Dine Karşı Fikirler), (Almatı, Kazakstan Baspası); 1967'de O. Dastanov'un "Evliyeli Jerler Turalı Şındık" (Evliyalı Yerler Hakkında Gerçek), (Almatı, Kazakstan Baspası); 1968'de J. Düysenbin'in "İslam Dini Jene Onun Sarkınşaktarı" (İslam Dini ve Onun Kötülükleri), (Kazakstan Baspası); 1972'de K. Nurmağambetov ve K. Ş. Şülembayev'in "Ğılmi Ateizm Negizderi" (Bilimsel Ateizm Temelleri), (Kazakstan Baspası); 1974'te K. Ş. Şülembayev'in bu kez Rusça "Ob Atneşenii İslama K Jenşine" (İslamın Kadınlara Yönelik Tutumu Hakkında) (İzdatelstvo Kazahstan); 1976'da A. İ. İskakov'un "İslam Dininin Jaksılık, Jamandık jene Ömirlik Maksat Turalı Uğımdarına Sın" (İslam Dininin İyilik Kötülük ve Yaşamın Amacı Hakkında Anlamlarına Bakış), (Kazak SSR Bilim Koğamı); 1977'de H. Z. Aknazarov'un "İslam Dini Jene Ömir Şındığı" (İslam Dini ve Hayat Gerçeği), (Kazakstan Baspası); 1978'de K. Şülembayev'in[48] "Ğılımi Ateizm "Lektsiyalar Kursı" (Bilimsel Ateizm), (Mektep Baspası); 1979'da A. Surapbergenov'un "İslam Dininin Reaktsiyalık Meni" (İslam Dininin Gerici Yönü), (Kazakstan Baspası); 1982'de N. Aşirov'un Rusçadan çevrilen "İslam Jene Ulttar" (İslam ve Milletler), (Kazakstan Baspası); 1983'te Ş. Ahmetov ve K. Janpeyisova'nın "Adebiyet jene Din" (Edebiyat ve Din), (Kazakstan Baspası); 1985'te S. B. Dorjenov'un "İslam Jene Ulttık Katınastar" (İslam ve Milli İlişkiler), (Kazak SSR Bilim Koğamı).

[48] K. Şülembayev, Kazak SSR Kışkaşa Entsiklopediya içerisinde bulunan "ateizm" (s. 73-74) ve "Din" maddelerinin (s. 122-123) de yazarıdır. Tahmin edileceği üzere bu konular Sovyet anlayışına göre anlatılmaktadır.

Yine SSCB'nin hemen dağılması sonrası yıllarda yayılan şu üç yayını da vermek istiyorum. 1992'de N. Öserov ve J. Estayev'in "İslam Jene Kazaktardın Adet-Ğurpı" (İslam ve Kazakların Adet-Geleneği), (Kazakstan Baspası); 1993'te B. Ahanov'un Din Jene Erkin Oyşıldık" (Din ve Özgür Düşünce), (Kazak Üniversiteti); 1994'te K. Muhanov ve G. Eytimbetova'nın "Dinder Tarihı men Teoriyası Jene Erkin Oy" (Dinler Tarihi ile Teorisi ve Özgür Düşünce), (Respublikalık Baspa Kabineti).

Ayrıca burada bazıları verilen okullara ve genel kitleye yönelik ateizm kitaplarının yanısıra ansiklopedi gibi başvuru kitaplarına da ateizmle ilgili konular yerleştirilmiştir.[49] Kazak SSR Kıskaşa Entsiklopediya içinde Ateizm, Ateistler Kulübü, Ateistik Lektsiya, Ateistik nasihat, Ateistik terbiye maddeleri (s. 73-75) Din, Dini Sarkınşaktar, Din Turalı Sovyet Zanı maddeleri (s. 122-124) hep Sovyet resmi ateizm siyasetine yönelik maddelerdir. (Kazak SSR Kıskaşa Entsiklopediya, 1, 1984)

**Eğitim Amaçlı Bazı Kitaplar ve İçerikleri**

Sovyetler Birliği'ndeki kuruluş yıllarını izleyen 1930'lu yıllardaki din karşıtı dönemi II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrasındaki konjonktürel yumuşama izlemiş ama rejimin dayandırıldığı materyalizme dayalı Marksist-Leninist esaslar sürekliliğini korumuştur. Bu çerçevede 1950'li yılların sonu 1960'lı yıllarda Sovyet yönetimi din karşıtı çalışmaları yeniden ivme kazanmış görünmektedir. Bunun en önemli sonucu okullara "Bilimsel Ateizmin Temelleri" adlı dersin konulması olmuştur. Aknazarov bu dersten ilk başlarda Kazak dilinde kitap olmadığından hareketle, "Ateizm ve Din" (1961) kitabını hazırladığını ifade etmektedir. Daha sonra Kazakistan'da bu çalışmaları özellikle kendisi, A. İ. İskakov, K. Nurmağambetov, K. Şülembayev, A. Surapbergenov gibi yazarlar sürdürmüşlerdir.

Yukarıda belirtilen genel okuyucuya hitap edenleri ayrı tutarsak, özellikle aşağıda belirttiğim kitapların iç kapaklarında ve önsözlerinde öğretmenlere, öğrencilere, ateizm propagandacılarına özetle eğitim alanına hitap etmek üzere yayınlandıkları vurgulanmaktadır. Sırasıyla görelim:

[49] Ateizm hakkında Moskova'da yayınlanan elkitabı ve sözlükler de bütün cumhuriyetlere ulaştırılmaktadır. Burada birkaç örnek vereceğim: *Nastolnaya Kniga Ateista* (Ed. Skazkina, Moskva, 1983) içinde İslama ayrılan bölümde "Kuran, Namaz, Sünnet, Hac, Kabe, Mezar kültü, Ramazan ve Kurban bayramları, Aşura (Şahsey-vahsey), Mevlüd" gibi konular ateistik bakış açısıyla açıklanmaktadır. (s. 279-287); *Karmannıy Slovar Ateista* (Moskva, 1983) içinde ateizm, ateizm marksistskiy (s. 17-24), ayatullah s. 24-25, islam, ismailiti, (s. 110-113) müftü (s. 158), panislamizm, (s. 172-173), şiizm (s. 262).

-H.Z. Aknazarov'un "Ateizm Jene Din" adlı kitabının önsözünde (s. 4) kitaptan öğrenciler ve yüksek öğrenim okullarının öğretmenlerinin bilimsel ateizm temellerinde yardımcı kaynak olarak yararlanılabileceği ifade edilmektedir. Kitabın 4 bin adet basıldığı da son sayfasındaki detaylar arasında yer almaktadır. 3 bölümden oluşan kitap sırasıyla, Marksist Ateizm – Ateizmin üst biçimi, Hıristiyan Dini ve İslam Dini başlıklarından oluşmaktadır.

-K. Nurmağambetov ve K. Ş. Şülembayev'in "Ğılmi Ateizm Negizderi" adlı kitabının iç künyesinin bulunduğu bölümde çalışmanın ateist halk üniversiteleri dinleyicileri, yüksek öğrenim ve teknik okul öğrencileri, öğretmenleri, nasihatçıları, bilimsel ateizm meselelerini gerçek yüzünü öğrenmek isteyenler için hazırlandığı ifade edilmektedir. Yine kitabın önsözünde bu kitabın yazılması, yüksek öğrenim okullarındaki "Bilimsel Ateizmin Temelleri" dersinin programı ile Kazak SSR Bilim Topluluğu'nun bilimsel-ateizmi yaymanın bilimsel metodikalık sovyeti tarafından öngörülen "Ateist Okullar ve Halk Üniversitelerine Yönelik Okuma Görev ve Programı"na dayandırılmaktadır. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s. 4)

Bu kitapların içerisinde en kapsamlısı (196 sayfa) olarak görülebilecek bu çalışma 18 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla, Köleci topluluk ile Ortaçağdaki düşünce özgürlüğü ve ateizm, Burjuva ateizm, Rus devrimci demokratlarının ateizmi ile Kazak aydınlarının din hakkındaki fikirleri, Marksist-Leninist Ateizm ateist düşüncenin yukarı safhası, Dünyaya bilimsel-materyalist ve dini-idealist bakış açılarının zıtlığı, Eski din ve onun türleri, Yahudilik, Buda Dini ve onun şimdiki durumu, Hıristiyan dini, Hıristiyan Dininin adet-gelenekleri ile bayramları ve onların gerici yönü, İslam dininin doğuşu onun sosyal önemi, İslam dini ve onun şimdiki yeri, İslam dininin adet-gelenekleri ile bayramları ve onlara bakış, Kuran ve şeriata bilimsel bakış, İslam dininin ahlaki vaazlarına bakış, Komünist Parti ile Sovyet memleketinin dine, kiliseye, mescide bakış açısı, SSCB'de dini kalıntıların saklanma sebepleri ve ona karşı mücadele'dir.

-A. İ. İskakov'un "İslam Dininin Jaksılık, Jamandık jene Ömirlik Maksat Turalı Uğımdarına Sın", adlı 40 sayfalık kitapçığının iç künyesinin bulunduğu bölümde çalışmanın bilim insanlarının, bilimsel ateizm durumu, temellerinin öğrenen yüksek lisans öğrencileri ve diğer öğrencilerini, halk arasında bilimsel ateizm dersi veren öğreticilerin, Marksist-Leninist etik, ateizmin tarihi ve teorisi ve islam diniyle ilgilenenler için hazırlandığı belirtilmektedir. 2 bölümden oluşan kitapçıkta sırasıyla İyilik, kötülük, insanlık hakkında anlamlarının yerleşmesi ve İslam Dininin ahlaki prensipleri, İnsan hayatının önemi ve

amaçları hakkında dili fikirler ile bilimsel düşüncelerin karama-karsılığı başlıkları yer almaktadır.

-K. Şülembayev'in "Ğılımi Ateizm "Lektsiyalar Kursı", adlı kitabının önsözünde (s. 4) bu kitabın yazarın Abay Adındaki Kazak Pedagoji Enstitüsü öğrencilerine okutulan dersleri temelinde yazıldığı ifade edilmektedir. Kitap ana bölümler şeklinde değil çok sayıda alt başlıktan oluşmaktadır. Önsözle başlayan kitabın içindekiler bölümünü sırasıyla şöyle kısaltabiliriz: Bilimsel ateizm dersi konusuyla başlamakta eski ve şimdiki dünya dinleri açıklanmakta, Marks'tan önceki ateizm, Marksist-Leninist Ateizm, Ateizm ve şimdiki ideolojik mücadele, Tarihsel materyalizm açısından düşünme ve ateizm, sosyalist toplumda ateizm ve din konusu ile içindeki konular tamamlanmaktadır.

-B. Ahanov'un Din Jene Erkin Oyşıldık" adlı kitabının iç künyesinin bulunduğu bölümde çalışmanın üniversiteler ile Pedagoji Enstitülerinin öğrencilerine ve konuya ilgi duyan genel okuyucuya yönelik olduğu belirtilmektedir. Kitabın 4 bin adet basıldığı da son sayfasındaki detaylar arasında yer almaktadır. 3 bölümden oluşan kitap sırasıyla, Din ve özgür düşüncenin tarihi ile teorisi, Şimdiki zamandaki ulusal dinler ve ruhani medeniyet ve din başlıklarından oluşmaktadır.

**Eğitim Alanında Materyalist "bilimsel" ateizm siyaseti ve Milli Kimliğe Olumsuz Bakış açısı**

Sadece okullar için hazırlanan ve genel okuyucu, öğretmen, öğrenci herkese ulaşmaya çalışan bu yayınların dışında bilimsel ateizm propagandasını amaçlayan kitaplarda da Sovyet merkezi yönetiminin belirlediği çerçevenin kullanımının yanı sıra bunun sıkı bir denetim ve kontrolü söz konusudur. Marksist-Leninist materyalist din anlayışı üzerinde temellendirilen Bilimsel ateizm programı doğrudan devlet yöneticilerinin talimatı ve devletin desteği ile uygulanmıştır. Yaşamın her alanına ve bütün eğitim sisteminde materyalist bakış açısı hâkim kılınmaya çalışılmıştır. Bütün bu faaliyetlerde amaç, Sovyet rejiminin devraldığı halkların milli kimliğini oluşturan değerlerin toplum üzerindeki izlerini her şekilde ortadan kaldırmaya çalışmaktır.

Bu resmi politika devlet başkanlarında SBKP kongrelerin de de zaman zaman vurgulanmaktadır. Ateizmle ilgili kitaplarda önsöz bölümü başta olmak üzere içerikte mutlaka vurgulanmaktadır. Örneğin A.İ. İskakov, Sovyet yönetiminin lider kadrolarından L.İ. Brejnev'den ve Kazakistan Komünist Partisi Merkez Komitesi Birinci Sekreteri D. A. Konayev'e atıfta bulunarak dinle mücadele konusunun önemine dikkat çektiklerini ifade etmektedir. (İskakov, 1976, s. 3-6) Yine Sovyet döneminde Kazakistan'da ateizm konusunda ders kitabı hazırlayan K. Şülembayev, kitabının önsözünde SB Devlet Başkanlarından L. İ. Brejnev'in

konuşmalarından alıntı yaparak, Komünist Parti'nin[50] dini ideolojiye karşı mücadeleyi ideolojik-siyasi çalışmanın temel bir alanı saydığını ifade etmektedir. Yine devamında öğretmenlerin sadece bu konulardaki derslerde değil ama her bir ders ve konunun materyalist anlayışla verilmesi gereğini vurgulamaktadır. (Şülembayev, 1978, s. 3).

Aslında eğitime yönelik bu kitaplarda Sovyet liderlerinden alıntılarla da konunun önemine dikkat çekilmesi, milli dini değerlerle mücadelenin ve materyalist, ateist anlayışın hâkim kılınmasının bir devlet politikası olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca resmi organların kontrolü dışında, dini konularda kimsenin kitap yazma, dergi, gazete çıkarma imkânı olmadığından, din konusu ancak Sovyet rejiminin izin verdiği bilimsel ateizm başlığı altında veya din karşıtı yayınlarda kendisine yer bulabiliyordu. Din karşıtlığı, A. Surapbergenov'un "İslam Dini ve Onun Gerici Yönü", J. Düysenbin'in "İslam Dini ve Onun Kötülükleri", K. Janpeyisova'nın "Kazak Sözlü Edebiyatında Dine Karşı Fikirler", gibi pek çok kitabın doğrudan adına yansıtılmıştır.

Sovyet anlayışını yansıtan ateizm kitaplarına göre bütün dinler ve İslam ile bilim birbirine zıttır. (Aknazarov, 1961, s. 17) Bu anlayışta din zararlıdır ve onunla mücadele edilmelidir. Ateizmle ilgili kitaplarda dinleri tanıtmak adı altında bile onun olumsuz yönleri öne çıkarılmaktadır. Özgür düşünce, sanat, bilim ateizmle ilişkilendirilirken, dinin tarih boyunca gerici bir rol üstlendiği, sömürücü sınıflar tarafından kullanıldığı, din adamlarının olumsuz yönleri, kadınlara bakış açısı vb. olumsuzluklar sıralanmaktadır. Sovyet insanına din ve bilim arasında tercih yapma imkânı tanınmadan resmi tutum ve açıklamalar, kurumsal önlemler, eğitim kurumları, bütün propaganda faaliyetleri hep dinin toplumsal hayattan dışlanmasını hedeflemektedir.

Moskova merkezli ateizm ve dini konuları ele alan kitaplarda daha genel örneklerle dinin zararları (Örn. Bkz. Pavelkin, 1953) ve bütün cumhuriyetlerden örnekler sunulurken, her cumhuriyet içerisinde yayınlanan kitaplarda verilen örnekler daha çok o cumhuriyetlerin tarihsel geçmişi de dikkate alınarak, o cumhuriyetteki gelişmeleri ve tarihsel kişiler üzerinden verilmektedir. Kazakistan'da yayınlanan ateizm kitaplarında da hem İslam tarihinin belli şahsiyetlerinden hem de aynı şekilde bazı Kazak aydınlarının "din karşıtı" olarak değerlendirilen görüşlerinden ateizm propagandası için yararlanılmaya çalışılmaktadır. Burada sadece yukarıda sözü edilen eğitim amaçlı kitaplar üzerinden değerlendirme yapılmaktadır.

[50] Aynı şekilde daha önce yazılmış ateizmle ilgili ders kitabında da SBKP 24. Kongresi'ne atıfta bulunulmaktadır. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s. 3)

Bu bağlamda İslam dünyasında çok saygı duyulan tanınmış şahsiyetlerin de kullanıldığı görülmektedir. Onların düşüncelerinden örnekler de verilerek ilmi ateizme İslam dünyasından tanınmış müttefiklerin sağlanması ve bu şekilde Müslüman kültürü ile yetişmiş insanların etkilenmesi amaçlanmaktadır. İbni Sina, İbni Tufeyli, İbn Rüşd, Biruni, İbn Sina, Nizami, Ömer Hayyam, gibi şahsiyetler bunlardan bazılarıdır. Bu kişilerin İslam dininin fenne karşı düşüncelerine karşı çıktıkları, Kur'an'a eleştirel gözle baktıkları ve ateist düşünceleri savundukları vurgulanıyordu. (Aknazarov, 1961, s. 22-23, 93) Tanınmış Kazak aydınları da din ve ateizm mücadelesinin hizmetinde kullanılmışlardır. Yine Aknazarov, din karşıtlığı ve ateist düşüncenin Ş. Velihanov, I. Altınsarın, A. Kunanbayev gibi Kazak aydınlarının eserlerinde de önemli yer tuttuğunu göstermeye çalışmaktadır. (Aknazarov, 1961, s. 28; İskakov, 1976, s. 15)

Burada özetlemeye çalışacağımız bütün örneklerde, Sovyet dönemi öncesi Kazak Müslümanlarının kimliğine ilişkin değerler hedef alınmaktadır. İslam'ın şartları, namaz, oruç, zekât vermek ve diğerleri, sünnet ve cenaze törenleri anlatılarak zararlarına değinilmektedir. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972: 130-143) İslam dininin bayramları ve geleneksel uygulamaları kötülenmektedir. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s, 139) Kuran ve şeriata bilimsel bakış başlığı altında Kuran hakkında hakikati açıklama iddiasıyla, Kur'an-ı Kerim'in içeriğine ve İslam dininin kurum ve kurallarına yönelik aşağılayıcı ifadeler kullanılmaktadır. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s. 144-148). Güçlü feodaller, dini önderler ve zenginlerin yaptırdığı türbe, mescitlerin zamanla evliya ziyaretgahlarına dönüştüğü, Timur'un 1397'te Ahmet Yesevi mezarının üzerine büyük bir ziyaretgahı ile bölgedeki topluluklara kendi iktidarını göstermek istediği ifade edilmektedir. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s. 148-149) Evliya mezarlarının bulunduğu ziyaretgahlar ve buralarda yerine getirilen kurban vb. ibadetler dini ideolojinin ve din adamlarının yararına ve dini inançların güçlenmesine neden olduğu anlatılmaktadır. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s. 150) Dini inanış ve gelenekleri ortadan kaldırmak için Ateistler Evi, Ateistler Kulübü gibi mekanların oluşturulduğu ve buralarda ateizm propagandası çalışmaları yapılacağı ifade edilmektedir. (Nurmağambetov-Şülembayev, 1972, s. 193).[51]

[51] Benzeri konular aynı şekilde diğer müslüman cumhuriyetlerde yayınlanan kitaplarda da aynı şekilde işlenmektedir. Kırgızistan'da, Özbekistan'da, Azerbaycan'da benzeri isim ve temaları içeren çok sayıda kitap yayınlanmıştır. Örneğin şu kitap isimlerine bkz: Özbekistan'da Üzbek Halk İcadida Dinga Karşi Motivlar (Jurayev, 1965); Kazakistan'da Kazak Avız Edebiyetindegi Dinge Karsı

Ayrıca ateizmin halka daha kolay benimsetilebilmesi için, dini kurumlar, inançlar ve ritüellerin kötü yönlerini ön plana çıkaran ve bunları içeren sözlü gelenek ve yazılı edebiyat ürünlerine başvurulduğu görülmektedir. (Juraev, 1965; Janpeyisova, 1966; Ahmetov-Janpeyisova, 1983) Örneğin Janpeyisova "*...Bu mücadelede gözde edebiyat ürünlerinin/eserlerinin ve eskiden kalan halk sözlü edebiyatının önemi büyüktür*..." demek suretiyle sözlü geleneğin ve edebiyat ürünlerinin dinle mücadeledeki önemine dikkat çekmektedir. (Jaypenisova, 1966, s. 3) Bu kitaplarda izlenen yöntem halk hikaye, destan, şiir, atasözü ve deyimlerinden alıntılar yapılarak eski Türk Dini ve özellikle de İslam Dini'nin Kazaklar üzerindeki zararlı etkileri ve halkın edebi ürünleri ile kanıtlanmaya çalışılması ve SSCB öncesi gerek sonrası dönemde yaşamış tanınmış Kazak aydınlarının yapıtları ve görüşleriyle, halk arasında söylenen din ve din adamları ile ilgili sözlerin olumsuz olanlarının seçilmesiyle ateizmin yayılmasına destek sağlamak istenmesidir. Yine İskakov, Sultanmahmut Torayğırov'un, Ş. Velihanov, I. Altınsarın ve A. Kunanbayev'in izinden gittiğini, şiirlerinden örneklerle dinin yalan olduğu, İslam'ın ahıret inancını alaya alan ifadeler kullandığını yazmaktadır. Ayrıca tanınmış Kazak şairi A. Kunanbayev'in şiirlerinden de örnekleri İslam dinini eleştiri, ateizmi desteklemek için kullanmaktadır. (İskakov, 1976, s. 11, 18, 29)

## Sovyet Ateist Eğitim Siyasetinin Milli Kimliğe Olumsuz Etkileri

Burada özetlemeye çalıştığımız ve Kazak halkını milli kimliği oluşturan değerlerden uzaklaştırmayı amaçlayan bilimsel ateizm kitaplarında, bu konu Sovyet rejiminin kendi geleceği bakımından adeta bir varlık yokluk sorunu olarak görüldüğünden, bütün cumhuriyetlerde olduğu gibi Kazak toplumunda da olumsuz etkilerde bulunmuştur. Kazak toplumunda nesilden nesile yüzyıllardır aktarılan milli, dini kimliğe ilişkin unsurlar, devlet gücünü de arkasına alan büyük baskı ve propagandayla unutturulmaya çalışılmış ve kısmen de başarılı olunmuştur. Gündelik yaşamda milli kimliği oluşturan değerler zamanla Sovyet değerleriyle değiştirilmiştir. Sadece aileye hapsedilen ve kamusal alandan tamamen kaldırılan milli/dini kimlik unsurları özellikle Sovyet döneminde doğan ve büyüyen kuşaklarda giderek anlamsızlaşmıştır. Çünkü ailede yaşananlar, edinilen bilgiler vb. ile kamusal alan yayınlar, okulda öğrenilenler insanları ikilemde bırakmış, Kazak toplumu geçmişini reddetmek veya inkar etmek zorunda bırakılmıştır. Böylece zamanla milli

---

Pikirler (Janpeyisova, 1966); Azerbaycan'da Azerbaycan Şifahi Halg Yaradılıcığında Ateizm Motivleri (Aliyev, 1973). Bu örnekleri ateizmle ilgili pek çok farklı kitap isimlerinde çoğaltmak mümkündür.

kimliği oluşturan inanç ve geleneklerin, Sovyet karşılıklarıyla yer değiştirilerek içi boşaltılınca bir anlamı kalmamış, gündelik yaşamda karşılığı olan Sovyet düzenine uyum sağlamak daha anlamlı hale getirilmiştir. Kolarz'ın da ifade ettiği üzere Kazak milli kimliğine yönelik Sovyet icraatlarının Kazakistan'da halk arasında daha etkili olmasında önemli diğer etkenler ise Kazakistan'da özellikle Rus ve diğer etnik unsurların diğer müslüman cumhuriyetlere göre daha fazla olması[52] ve Kazak halkının göçebelik gibi toplumsal özellikleri nedeniyle İslama ilişkin dini kurumsallaşmanın güçlü olmamasıyla da ilgilidir. (Kolarz, 1961, s. 434).

Sovyet rejimi, Rus kültürünü bir üst kültür olarak bütün Rus olmayan halklara da dayatmıştır. Özellikle Sovyet döneminde kullanılmaya başlanan Rusların kiril alfabesi, Rus kültürünün hakimiyeti, dil ve kitapların kullanımı, Müslüman milli dini kimliğin yerine giderek Rus kültürünün geçmesi ve dinden uzaklaşmayla sonuçlanmıştır.[53] Diğer Türk cumhuriyetlerinden farklı olarak Kazakistan'da, Rus halkların özellikle kentlerde sayı olarak fazla olmasıyla da, Sovyet rejiminin desteklediği Rus kültürü bir hâkim üst kültür olarak kentlerde daha hızlı benimsenmek zorunda kalınmıştır. Sonuçta Çarlık zamanından Sovyet dönemine kadar giderek Rus dili ve kültürünün baskın hale getirilmesi giderek Rusçanın kamusal alanda, okulda hâkim olmasıyla milli kimliğin en önemli parçası olan dinin, Kazak Türkçesinin giderek aile içinde bile kullanımının azalmasıyla sonuçlanmıştır.

İzlenen din karşıtı ateist propaganda ile eğitim süreçlerinde halk, din/kimlik ve bilim arasında tercih yapmak zorunda bırakılmıştır. Kazak toplumuna ait milli dini değerler, bayramlar işlevsiz hale getirilmiş, uygulanamayınca günlük yaşamda anlamsızlaşmış ve unutturulmak istenmiştir. Giyim kuşamdan yeme içme alışkanlıklarına kadar her alanı etkilemiştir. Ramazan, Kurban Bayramı ve dini ritüelleri büyük şehirlerde yaşatmak giderek imkansızlaşmış, Sovyet vatandaşlarının geleneksel inançlarına dayalı milli/dini gün ve bayramlarının yerini Büyük Ekim Bayramı, 8 Mart Kadınlar Günü, 1 Mayıs Bayramı, Zafer Günü, 5 Aralık SSCB Anayasası Günü, SSSR Deniz Filosu Günü, Sovyet

[52] Monteil'in verdiği bilgilere göre 1979 yılı sayımına göre ülkedeki diğer etnik grupların sayısı Kazakların nüfusundan daha fazla, din bağlamında bakıldığında da Kazakistan'da diğer dinlere mensup olanlar Müslümanlardan nüfus olarak daha fazladır. Onun ifadeleriyle, "*…alanı 2700000 km2. Nüfusu % 41'i müslüman olmak üzere 14 685 000 kişi. 1979'da 6 556 442 kazak tespit ediliyor ve bunların 5 289 000'i Kazakistan'da yaşıyordu…*" (Monteil, 1992: 14)

[53] Örneğin Bayaliyeva, 1939 yılı Kırgız halkının okuma yazma oranının %70'e çıktığını, 1941 yılı gelindiğinde okuma yazma bilmeyen kalmadığını ve dinden uzaklaşma pek çok şekilde olduğunu ifade etmektedir. (Bayalieva, 1981: 56)

Havacılık Günü, Yeni Yıl gibi yeni Sovyet bayramlarının alması sağlanmıştır. (Aliyev, 1958, s. 81)

Tarihsellik taşıyan ve toplumlarda nesilden nesile izler bırakan coğrafi mekân, kent, cadde vb. isimlerde değiştirilmiş, eski, tarihi şehirlerin yanına Sovyet isimlerini taşıyan yeni kentler kurulmuştur. Caddelerin isimleri "Paris Komünü, Lenin, Stalin, Karl Marks, Bezbojnaya (Allahsız)" gibi isimlerle değiştirilmiş, (Kolarz, 1961, s. 436) Rus ve Sovyet tarihinde önem taşıyan isimler Frunze, Lenin Tepesi vb. gibi pek çok yerde yaygınlaştırılmıştır. 1979 Haziran ayında Almatı'yı ziyaret eden Monteil'in, Kazakistan'ın başkenti Almatı'da ibadete açık iki Ortodoks kilisesi, bir cami ve bir sinagog olduğu bilgisini vermesi Sovyet döneminde Kazakistan'da Kazak Müslüman kimliğine ilişkin durumu göstermektedir. (Monteil, 1992, s. 214)[54]

**Sonuç**

Sovyet döneminde hem devlet ideolojisinin üzerine kurulduğu ideoloji hem de rejimin kalıcılığını temin etmek için devlete sadakatle bağlı tek tip insan yetiştirme modeli, doğal olarak Sovyet cumhuriyetlerinde milli, dini değerleri karşısına almış ve bu değerleri Sovyet ideolojisinin değerleri ile değiştirmek için yoğun çalışmalara girişmiştir. Devlet baskısı ve desteğini de arkasına alan bu çalışmalardan en önemlisi halkın Sovyet öncesi milli kimliğini oluşturan inanç ve geleneklere karşı uygulanan ateizm programıdır. Dinin karşısına bilimsellik etiketi ile çıkarılan ve "bilimsel ateizm" adı verilen bu programa yönelik eğitim bağlamında da çok çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu amaçla kurumlar oluşturulmuş ve çok sayıda yayın gerçekleştirilmiştir.

Kazakistan bakımından konuyu incelediğimizde Sovyet döneminde gerçekleştirilmiş pek çok faaliyet ve yayınlanmış pek çok dergi, makale, kitapla karşılaşmaktayız. Özellikle eğitim amaçlı yayınlar özelinde doğrudan Kazak milli değerlerinin hedef alındığını görmek mümkündür. Sovyet döneminde izlenen nüfus, kültür, dil, din politikalarıyla kendi yaşadıkları ülkelerinde giderek milli kimliklerinden uzaklaşmaları hedeflenmiştir. Sovyet döneminde bu amaçla yayınlanan eserler incelendiğinde açıkça bu istek görülmektedir. Bu makalede Sovyet eğitim siyaseti bağlamında, ateizme yönelik eğitim amaçlı kitapların Kazak halkının milli kimliğini olumsuz değerlendirme biçimi, buna karşı ateistik

[54] Ancak şunu da eklemek gerekir ki, Sovyetler Birliği'nin son yıllarında özellikle gelişmiş kent merkezlerine uzak kırsal bölgelerde yapılan alan araştırmalarında dinin, dini ziyaretgahların ve din adamlarının gelenekselin korunması bağlamında toplumsal etkisinden söz edilmektedir. (Poliakov, 1992)

tezleri ve bunun zaman içerisinde toplum üzerindeki etkilerine dikkat çekilmiştir.

**Kaynakça**


Ahanov, B. (1993). *Din jene erkin oyşıldık*. Almatı: Kazak Universiteti.

Ahmetov, Ş., K. Janpeyisova. (1983). *Edebiyat jene din*. Almatı: Kazakstan Baspası.

Akiner, S. (2003). "The politicisation of Islam in postsoviet Central Asia", religion. *State & Society*, Vol: 31, no.2, pp. 97-122.

Aknazarov, H. Z. (1961). *Ateizm Jene Din*. Almatı, Almatı: Kazak SSR Joğarı Jene Orta Arnavlı Bilim Ministirligi.

Aknazarov, H. Z. (1987). "İslamnın Kazakstanğa enüi", *Sovettik Şığıs Respublikalarındağı İslam*, (Haz. K. Şülembayev), Almatı: Kazakstan Baspası, ss. 37-51.

Aliyev, M. (1958). *İslam dini ve onung merasimleri*. Taşkent: Kızıl Uzbekistan, Pravda Vostoka ve Özbekistan Surh ve Birlaşgan Naşriyati.

Aliyev, R. E. (1973). *Azerbaycan şifahi halg yaradılıcığında ateizm motivleri*. Baki: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı.

Amanaliev, B. (1967). *Kırgızstandagı diniy jana erkin oyloonun tarıhınan*. Frunze: Kırgızstan Basması.

Aşirov, N. (1982). *İslam jene ulttar*. Almatı: Kazakstan Baspası.

Bacon, E. E. (1990). *Central Asia under Russian rule*. A Study in Culture Change, 3rd Edition, Ithaca and London: Cornell University Pres.

Balayev, M. (1991). *İslam ve onun içtimai-siyasi hayatda rolü*. Bakı: Azerebaycan Dövlet Neşriyyatı.

Bayalieva, T. J. (1981): *Religioznıye perejitki u kirgizov i ih preodolenie*. Frunze: İzdatelstvo "İlim".

Benn, D. W. (1969). "New Thinking in Soviet propaganda". *Soviet Studies*, Vol. 21, No. 1, (July 1969), s. 52-63.

Bennigsen, A., C. & Lemercier-Quelquejay (1988): *Sufi ve komiser, Rusya'da İslam tarikatları.* (Çev. O. Türer). Ankara: Akçağ Yayınevi.

Dastanov, O. (1967). *"Evliyeli" Jerler Turalı Şındık*, Almatı: Kazakstan Baspası.

Dorjenov, S. B. (1985). *İslam jene ulttık katınastar*. Almatı: Kazak SSR Bilim Koğamı.

Dorjenov, S. B. (1987). "İslamnın kırgzstanğa taralıu erekşelikteri", *Sovettik şığıs respublikalarındağı İslam.* (Haz. K. Şülembayev). Almatı: Kazakstan Baspası.

Düysenbin, J. (1968). *İslam Dini Jene Onın Sarkınşaktarı*, Almatı: Kazakstan Baspası.

Engels, Friedrich (1993): *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*, Çev. K. Savaş, İstanbul: Yorum Yayınları.

Feuer, L. S. (ed. By) (1959): *Marx&Engels, Basic Writings on Politics&Philosophy*, New York: Anchor Books.

Froese, P. (2004): "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World", *Sociology of Religion*, 65:1, p. 57-75.

Gardaz, M. (1999): "Field Report: In Search of Islam in Kyrgyzstan". *Religion*, 29, p. 275–286.

Ğabdullin, B., A. İskakov (1961). **Kazak Apartuşı-Demokrattarının Din Turalı Pikirleri**, Almatı: Kazak Memleket Basması.

Holt, P. M. - Ann K. S. Lambton & Bernard Lewis (1970). "Islam in the Soviet Union". *The Cambridge History Of Islam* Vol. 1, The Central Islamic Lands, Cambridge, p. 627-643.

Iskakov, A. İ. (1976). *İslam dininin jaksılık, jamandık jene ömirlik maksat turalı uğımdarına sın*. Almatı: Kazak SSR Bilim Koğamı.

*İslam kratkiy spravoçnik* (1983). Moskva: İzdatelstva Politiçeskoi Literatura.

J. M. (1955). "The *anti-religious campaignein higher education*". *Soviet Studies*, Vol. 6, No. 3, (Jan.1955), s. 312-315.

Janpeyisova, K. (1966). *Kazak avız edebiyetindegi dinge karsı pikirler*. Almatı: Kazakstan Baspası.

Jurayev, Y. (1965). *Uzbek halk icadida dinga karşi motivlar*. Taşkent: Uzbekistan SSR Fan Naşriyati.

Kantemir, A. (1960). "The Moslems", in *Religion in the USSR*. (Ed. by Boris Iwanow). Munich: Istitute For the Study of the USSR, s. 143-149.

*Karmannıy slovari ateista.* (1983). Moskva: İzdatelstva Politiçeskoi Literatura.

*Kazak SSR kıskaşa entsiklopediya* (1984): 1-Tom, (Ed. M. K. Kozıbayev). Almatı: Kazak Sovyet Entsiklopediyasının Bas Redaksiyası.

K.E.B. (1950). "Anti-Religious Propaganda at Schools". *Soviet Studies*, Vol: 1, No: 4, (April 1950), s. 392-396.

Khalid, A. (2007). Islam after communism, religion and politics in central asia. Berkeley: University of California Press.

Klimoviç, L. İ. (1936). *İslam v Çarskoy Rassii, oçerki*, Moskva: Gosudarstvennoe Antireligioznoe Izdatelstvo.

Klimoviç, L. İ. (1958). *Obryadi, Prazniki i kult Svyatih v İslame.* Moskva.

Klimoviç, L. İ. (1965). *İslam,* Akademiya nauk SSR, Moskva: İzdatelstvo "Nauka"

Kolarz, W. (1961). *Religion in the Soviet Union*. London: Macmillan & Co Ltd.

Koutaissoff, E. "Soviet Education and the New Man". *Soviet Studies*, Vol: 5, No: 2, (Oct. 1953), s. 103-137)

Lenin, V.İ. (1994). *Sosyalizm ve din*, (Çev. Ö. Ünalan). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Marx, K. & F. Engels. (1993): *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çev. M. Erdost, İstanbul: Sol Yayınları.

Monteil, V. (1992): *Sovyet Müslümanları*. (Çev. M. Çamdereli). Yayın yeri belirtilmemiş, Pınar Yayınları.

Muhanov, K. & G. Eytimbetova. (1994): *Dinder tarihı men teoriyası jene erkin oy (arnavlı lektsiyalar kursı),* Almatı: Respublikalık Baspa Kabineti.

Nurmağambetov, K. – K. Şülembaev (1972): *Ğılmi ateizm negizderi*. Almatı: Kazakstan Baspası.

Öserov, N. – J. Estayev (1992): *İslam jene kazaktardın adet-ğurpı*. Almatı: Kazakstan Baspası.

Patruşev, D. A. (1961): *İslam dini ve onun reaksiyon mahiyeti.* Taşkent, Kızıl Özbekistan, Pravda Vostoka ve Özbekistan Surh ve Birleşken Neşriyatı.

Pavelkin, P. (1953): *Dini sokır senimder jene onın ziyanı.* Almatı: Kazak Memleket Baspası.

Peris, D. (1998). *Storming heavens, the soviet league of the militant godless*. New York: Cornell University.

Pilkington, H. & G. Yemelianova (2003). *Islam in post-soviet Russia*. London&New York: Routledge Curzon.

Poliakov, S. P. (1992). *everyday ıslam, religion and tradition in rural central asia*, Ed. By. M. B. Olcott, London&New York: M.E. Sharpe, Inc.

Pospielovsky, D. V. (1987). *A history of marxist-leninist atheism and soviet anti-religious policies,* Vol. London: Macmillan Press.

Powell, D. E. (1975). A*ntireligious propaganda in the soviet union: a study of mass persuasion*, Cambridge: The MIT Press.

Ro'i, Y. (1984). "The Task of Creating the New Soviet Man: Atheistic Propaganda in the Soviet Muslim Areas", *soviet studies*, Vol. 36, No. 1, (Jan., 1984), p. 26-44.

Ro'i, Y. (2000). *Islam in the soviet union*, London: Hurst&Company.

Roy, O. (2005). *Yeni orta asya ya da ulusların imal edilişi*, Çev. M. Moralı, İstanbul: Metis Yayınları.

Skazkina, S. D. (Ed.) (1983). *Nastolnaya kniga ateista*, Moskva: İzdatelstvo Politiçeskoy Literaturi.

Smirnov, N. A. (2005). *Sovyet rusya'da İSLAM tarihi incelemeleri*, Çev. A. Berberoğlu, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Stalin, J. V. (1992). *SBKP (B)'deki sağ sapma üzerine*. (Çev. S. Kaya), İstanbul: İnter Yayınları.

Surapbergenov, A. (1979). *İslam dininin reaktsiyalık meni*, Almatı: Kazakstan Baspası.

Şülembayev, K. (1978). *Ğılımi ateizm (leksiyalar kursı),* (Yayın yeri belirtilmemiş): Mektep Baspası.

Thompson, J. M. (2004). *Russia and the Soviet Union, An Historical ıntroduction from the kievan state to the present*, 5th edition, Oxford: Westview Press.

Timasheff, N.S. (1955). "The Anti-Religious Campaign in the Soviet Union", *Soviet Studies*, Vol. 17, No. 3, (July 1955), s. 329-344.

Wimbush, S. E. (1995). "Islam in Central Asia and Caucasus", *The oxford encyclopedia of the modern Islamic world*, Ed. J. L. Esposito, vol: 2, New York Oxford: Oxford University Press, p. 271-275.

Yaman, A. (2011). "Türk kültür tarihinden kesitler: Sovyet döneminde Azerbaycan'da din ve ateizme dair", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. no: 59, s. 181-194.

Yaman, A. (2012). *Türk Dünyasında İslam, Sovyet Ateizmi ve Kültürel Süreklilik*. Ankara: Elips Kitap.

Yaman, A. (2015). "Orta Asya'da İslam Karşıtı Sovyet Dönemi Ateizm Politikaları ve Eğitim Alanına Etkileri Üzerine", içinde. *Değerler ve Eğitimi – II Sempozyum Bildirileri Kitabı.* Ed. R. Kaymakcan vd., İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 675-690.

# "KİTAB-İ DEDE KORKUT" DESTANINDA ŞAMANİZM MOTİFLERİ: SALUR KAZAN ÖRNEĞİ ÜZERİNE

**Aliyeva ASMAR ŞAKİR KIZI**[*]

**Öz:** "Kitab-ı Dede Korkut" destanında şaman arketipinin çeşitli boyutları ve paradigmalarına rastlamak mümkündür. Hem Dede Korkut karakterinde, hem de destanın diğer karakterlerinin davranışlarında, geleneklerinde, yaşam biçimlerinde şamanizmin özellikleri ve şaman inancına dair izler gözlemlenmektedir. Destanda şaman arketipinin yansıtıldığı önemli kahramanlardan biri Salur Kazandır**.** "Salur Kazanın Evini Yağmalandığı Boy"da, Salur Kazanın tasviriyle başlayan örneklere dikkat etsek: "Bir gün Ulaş oğli, Tulu quşun yavrısı, bizə miskin umudı, Amit soyının aslanı, Qaracuğun qaplanı, qonur atın iyəsi, Xan Uruzın ağası, Bayındır xanın göygüsi, Qalın Oğuzın dövləti, Qalmış yigit arxası Salur Qazan yerindən turmışdı." Bu tasvirlerde şaman kozmolojisine özgü unsurlar ve totemik semboller dikkat çekmektedir. Bu ifadeler, Salur Kazanı Türk mitolojik geleneği içerisinde "şamanik kahraman" modeli ile ilişkilendirmektedir. Destanın "Salur Kazanın esir alındığı ve oğlu Uruzun onu kurtardığı boy"unda ise Salur Kazan soyunu dört hayvanla ilişkilendirir: "ak kayanın kaplanının erkeği", "ak sazın aslanı", "kurt yavrusu erkeği" ve "ak sungur kuşunun erkeği". Bu hayvanlar güç, kudret, cesaret, savaşçılık ve korkusuzluğu simgeler. Salur Kazan, kendisini bu hayvanların "erkeği" olarak niteleyerek sadece fiziksel kuvvetini değil, aynı zamanda manevi ve mitolojik soy bağını da vurgulamaktadır. Kahramanın "bir köküm var" ifadesi tesadüfi değildir; bu sözle, sahip olduğu gücün yalnızca zahiri değil, aynı zamanda soyundan ve ruhani bir kaynaktan beslendiği ifade edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** "Kitab-ı Dede Korkut" destanı, Salur Kazan, Şaman, Arketip, Totem

# SHAMANISM MOTIFS IN THE 'BOOK OF DEDE KORKUT': A STUDY ON THE EXAMPLE OF SALUR KAZAN

**Abstract:** It is possible to encounter various aspects and paradigms of the shaman archetype in The Book of Dede Korkut. The features of

[*] PhD in Philology, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Başkanlık Kurulu Doküman Yönetimi ve Protokol Şube Müdürü, bashirova116@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3606-9726

shamanism and traces of shamanic beliefs can be observed not only in the character of Dede Korkut himself but also in the behaviors, traditions, and lifestyles of other characters within the epic. One of the prominent heroes through whom the shaman archetype is reflected in the epic is Salur Kazan. In the chapter “The Tale of the Plundering of Salur Kazan’s House”, attention is drawn to the following description of Salur Kazan: "One day, the son of Ulaş, the offspring of the Tulu bird, the humble hope for us, the lion of the Amit tribe, the tiger of Karacuk, the guardian spirit of the bay horse, the lord of Khan Uruz, the shadow of Bayındır Khan, the fortune of the Mighty Oghuz, and the support of the brave left-behind Salur Kazan rose from his place." In these descriptions, elements specific to shamanic cosmology and totemic symbols are notable. These expressions associate Salur Kazan with the “shamanic hero” model within the Turkish mythological tradition. In the chapter “The Tale of Salur Kazan’s Captivity and His Rescue by His Son Uruz”, Salur Kazan associates his lineage with four animals: "the male tiger of the white rock," "the lion of the white reed," "the male wolf cub," and "the male white falcon." These animals symbolize strength, power, courage, warrior spirit, and fearlessness. By referring to himself as the “male” of these animals, Salur Kazan emphasizes not only his physical strength but also his spiritual and mythological ancestry. The hero’s statement “I have a root” is not coincidental; through this expression, it is indicated that his power is not solely external but also derives from his lineage and a spiritual source.

**Keywords:** The Book of Dede Korkut, Salur Kazan, Shaman, Archetype, Totem

## Giriş

“Kitâb-ı Dede Korkut” destanı, Orta Asya ve Kafkasya bölgesinin epik edebiyatının en önemli, kültürel ve manevi miraslarından biri; kıymetli bir söz hazinesidir. Uzun yıllar boyunca sözlü gelenek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan ve zenginleşen bu epik eser, zamanla yazılı biçime geçirilmiş; böylece destanın ilk biçimine, dönemin ihtiyaçlarına uygun bazı eklemeler yapılmıştır. A. Hacıyev’e (2017) göre, “anlatıcı ozan, eski dini görüşlere İslami don geyindirmekle Dede Korkut’un şamanik özelliklerini geri planda tutmaya çalışmıştır. Dede’nin ‘ismi-azâm okuması’, destanın oluştuğu sonraki dönemin dinî ritüeli olup, daha arkaik bir ritüeli perdelemeye hizmet etmektedir” (s. 20).

Destanda yalnızca belirli bir dönemin sosyal, kültürel ve dinî düşünceleri yansıtılmakla kalmamış; aynı zamanda çok sayıda arketip ve sembol

kullanılarak insanların düşünce dünyası, örf ve âdetleri, ahlak anlayışı ve gündelik yaşamı da tasvir edilmiştir.

Destanda dikkat çeken arketiplerden biri şamanizmdir. Şamanın çeşitli işlevleri, güçlü mistik karakteri ve toplum içindeki rolü; hem destanın yapısında hem de içeriğinde gözlemlenebilir. Folklorik metinlerde şamanlar, ritüel icra eden, mucizeler gösteren, hastaları iyileştiren ve en önemlisi başka ruhlarla temas kurarak rahip, mistik, ozan vb. nitelikler taşıyan kişilerdir. Epik metinlerde şamanlar iki dünya arasında geçişi gerçekleştirir; bunun için bazen dönüşüme (metamorfoza) uğramaları gerekebilir. Bilindiği üzere, şamanlar öteki dünyalarla, ruhlarla iletişime geçebilirler. Bu iletişim biçimi "mediasyon" (aracılık) olarak adlandırılır.

"Varlığına inanılan ruhlar, tanrılar ve insanlar arasında aracılık yapan din adamlarına 'şaman' adı verilmektedir. Bunlar, her türlü hastalığa çare bulmak, hastalık esnasında hastadan ayrıldığına inanılan koruyucu ruhu geri getirmek, kısırlık ve zor doğumlarda yardım etmek, verilen kurbanları gök ve yer tanrısına ulaştırmak, çeşitli dinsel törenleri icra etmek, ruhları ait oldukları yere (ölüler alemine) göndermek, kötü ruhlardan insanları korumak için ayinler düzenlemek, fal bakıp gelecekten haber vermek gibi işleri yaparlar." (Çoruhlu, 2000, s. 61)

Böylece, şamanlar eski toplumlarda yüksek nüfuza sahip, bilge birer kâhin, tedavi edici bilgiye sahip, ritüelleri icra eden ve insanlar ile ruhani varlıklar arasında aracılık yapan şahsiyetlerdir. Şamana özgü bu arketipsel özellikler, "Kitâb-ı Dede Korkut" destanında Dede Korkut figürü ile paralellik göstermektedir. Her iki figür de toplumun kolektif hafızasında hikmet taşıyıcısı ve kutsal mirasın koruyucusu olarak biçimlenir. Dede Korkut figürü, "Kitâb-ı Dede Korkut" destanında geleceği gören, kâmil bir bilici, zor anlarda halkın yol göstericisi, kahramanlara nasihat eden, onlara dar zamanda rehberlik eden, aynı zamanda toplumun manevi değerlerini ve toplumsal düzenini koruyan bir "el aksakkalı"dır (toplum büyüğü). O, aynı zamanda ad verme, hayır dua etme, kutlama, beddua etme gibi ritüel eylemleri icra eden kutsal bir güce sahiptir.

Bu simgesel özellikler, Dede Korkut'u arketipsel bakımdan şamana yaklaştırmaktadır. Arketip kavramı, C.G. Jung'un kuramına göre, bireysel deneyimden önce var olan ve kolektif bilinçdışında ortak şekilde oluşan simge ve imgeleri ifade eder. Dede Korkut'un arketipsel yapısı, onu Türk epik geleneğinde kendisinden önceki arketipik figürlerin en olgun temsili olarak değerlendirmemize imkân tanır. Destan metninde yer alan "Oğuz'un o kişi tamam bilicisiydi. Ne derse, olurdu. Gaybden türlü haber söylerdi." (Alizade, 2004, s. 19) ve "Dede Korkut buyurdu: 'Çalarsan elin kurusun!' dedi. Hak Teâlâ'nın emriyle Deli Karçar'ın eli

yukarıda asılı kaldı. Zira Dede Korkut velayet sahibi idi, duası makbul idi." (Alizade, 2004, s. 9) gibi ifadeler, Dede Korkut'un Oğuzlar için yol gösterici, bilici, gaybı bilen ve "ağzı dualı" biri olarak "seçilmiş insan" olduğuna işaret etmektedir. Bu özellikler, arketipsel düzeyde kam/şaman figürü ile örtüşmekte ve şamanik geleneğin merkezinde yer almaktadır.

Şamanlar hakkındaki metinlerden birine dikkat edelim: "Moğol rivayetlerine göre, Cengiz Han'ın şamanı Tebtenğri Gökçe, geleceği haber verir, boz atına binerek göğe yükselir, kışın en soğuk günlerinde kar ve buz üstünde aç ve çıplak dolaşırdı." (Bayat, Memmedov, 1993, s. 69). Bu tasvirler, şamanın kutsal (sakral) statüsünün ve yeteneklerinin mitolojik bağlamda nasıl ifade edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Dede Korkut'un destandaki rol ve işlevleri ile klasik şaman figürü arasında belirgin paralellikler olduğu görülmektedir. "Kitâb-ı Dede Korkut" destanında sadece Dede Korkut figürü değil, diğer kahramanların davranışlarında ve bazı motiflerde de şaman arketipinin çeşitli yansımalarına rastlanmaktadır. Bu bağlamda özellikle Salur Kazan figürü dikkat çekicidir. "Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boy" ile "Salur Kazan'ın tutsak olduğu ve oğlu Uruz'un onu kurtardığı boy" üzerine yapılan çözümlemeler göstermektedir ki, bu figürde Türk mitolojik dünya görüşüne ve şaman arketipine ait bazı paradigmalar mevcuttur.

Özellikle "Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boy"un giriş kısmında yer alan Salur Kazan tasviri – "Bir gün Ulaş oğlı, Tulu kuşunun yavrısı, bize miskin umudı, Amit soyunun aslanı, Karacuk'un kaplanı, konur atın iyesi... Salur Kazan yerinden kalkmıştı." (Alizade, 2004, s. 37) – metin içerisinde totemik sembollerin ve arketipsel özelliklerin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Salur Kazan'ın bu şekilde tasviri, onun yalnızca bir Oğuz kahramanı, savaşçısı değil, aynı zamanda kutsal güçlerle ilişki içerisinde olan bir "şaman-kahraman" modeliyle de örtüştüğünü göstermektedir.

Salur Kazan karakteri aracılığıyla destanda kahramanın işlevi ile şamanın işlevi arasında arketipsel paralellikler kurulmaktadır. Tasvirlerde yer alan "Tulu kuşunun yavrusu", "aslan", "kaplan", "konur atın iyesi" gibi ifadeler, Türklerin eski totemik inanç sisteminde yer alan hayvan ruhlarıyla ilgili mitolojik düşünce ve şamanist dünya görüşüne işaret etmektedir. Bu bağlamda, metinde geçen "Tulu kuşunun yavrusu" ifadesi, şamanist ve mitolojik dünya tasavvurunun izlerini taşımaktadır.

Bu ifadenin kökeni ve semantik anlamı, Korkutşünaslıkta farklı araştırmacılar tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. S. Alizade bu ifadeyi kuzğun ile ilişkilendirerek onun totemik bir anlam taşıdığını vurgulamaktadır. M. Seyidov ise "Tulu" kelimesini "tu" (dağ) ve "ulu"

(yüce, büyük) kelimelerinin birleşimi olarak değerlendirmekte ve "ulu dağ kuşunun evladı" şeklinde yorumlamaktadır. Seyidov konuyu şu şekilde açıklar:

"Kazan'ı neden Tulu – ulu dağla ilişkilendiriyor, Tulu (ulu dağ) kuşunun yavrusu sayıyorlarmış. Kuş, onun da belirttiği gibi, zoomorfik bir figürdür. Eski destan anlatıcısı, 'Tulu kuşunun yavrusu' demekle kendi hakanını yüce, ulu dağın – yani aru-tos'un, temel başlangıcın ve kutsal kuşun evladı saymış; bu nedenle böyle birine ocak, ateş yanan yer, yüce kale, ateşli kale (salor) adı verilmiştir." (Seyidov, 2018, s. 105-106).

Seyidov'a göre, kahraman ulu, kozmik bir başlangıç olan **aru-tos** ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda "ulu dağ", "kuşun yavrusu", "ateşli kale" gibi kavramlar, Türk mitolojik düşüncesinde yer alan totemik unsurlara gönderme yapmaktadır. Destanın sadeleştirilmiş metninde ise "Tulu kuşunun yavrusu" ifadesi "tüylü kuşun yavrusu" şeklinde sunulmuştur. Gerek "Tulu kuşu" gerekse "tüylü kuş" gibi ifadeler, kahramanın olağanüstü güçlerle ilişkisini ve mucizevi kökenini vurgulayan motifler arasında yer alır.

Mitolojik metinlerde yaygın şekilde karşılaşılan kahramanın mucizevi bir şekilde doğması, terk edilmiş bir kuş yuvasında büyütülmesi ve kuşlar tarafından korunması gibi temalara şamanlarda da rastlanmaktadır. Bu bağlamda şaman figürüyle ilişkilendirilebilecek bazı mitolojik örneklere değinmek gerekir:

"Yedigey" destanında Simurg kuşunun yuvasında bulunan Tulumbiy tarafından büyütülen çocuk; ya da Özbek efsanelerinde güvercine dönüşen peri Saçlı Azize'nin bebeğini Simurg'un yuvasına bırakıp terk etmesi ve bu bebeğin bir insan tarafından bulunması gibi örnekler, kahramanın kutsal bir soydan geldiğini gösteren mitolojik arketiplerdir. Benzer motifler Yakut destanlarında da geniş şekilde yer alır; burada da kahramanın çeşitli sınavlardan geçebilmesi ve olağanüstü güçlere erişebilmesi için kuş yuvalarına terk edildiği anlatılır (Oh, Jorayev, 2017).

Bu tür mitolojik anlatılar, şaman inanç sistemlerinde de özünü göstermekdedir. V. M. Meletinski, kahramanın kuş yuvasında büyümesi ve burada birtakım sınavlardan geçmesini, şamanizmin mitolojik temelleriyle ilişkilendirir (Meletinskiy, 1963, s. 331). Mircea Eliade ise Kuzeydoğu Asya şamanizminde, Kozmik Ağaç'ın dallarında kuluçkaya yatmış dev kuşun, şamanları doğuran bir varlık olarak konumlandırıldığı motiften söz eder. Benzer örneklerde, şaman ruhunun kuşa dönüşmesi, gücünün ağacın dallarında yer alan kuş yuvasında gizlenmesi ve bu yuvanın yok edilmesiyle birlikte şamanın manevi kudretinin sona ermesi, şamanın kutsal statüsünü simgeler. Nitekim, şamanlar arası

mücadelelerde rakibin gücünü zayıflatmak amacıyla onun "yuvasını" yok etmeye çalışmaları bu düşünce sisteminin pratik yansımalarıdır.

Yakut anlatılarında da şamanların doğduğu yer, kuzey yönünde bulunan, dallarında kuş yuvalarının yer aldığı bir ağaçtır. Şamanların kuş kökenli varlıklar olduğu düşüncesine bu metinlerde sıkça rastlanır. Rivayetlere göre, büyük şamanlar ağacın en yüksek dallarında, orta düzeydeki şamanlar orta kısımlarda, yeni ya da genç şamanlar ise alt dallarda dünyaya gelir. Hatta bazı anlatımlarda bu yuvalarda büyük bir yırtıcı kuşun kuluçkada olduğu da belirtilmektedir (Eliade, 1999, s. 59–60).

Yapılan analizler, "Tulu kuşunun yavrısı" ifadesinin doğrudan şamanist bir dünya tasavvuruyla bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Salur Kazan, sıradan bir insan değil, kutsal bir dağın ve kuşun soyundan gelen, olağanüstü bir kökene sahip mitsel bir figür olarak sunulur. Şamanist inanç sisteminde insan ile doğa varlıkları – özellikle kuşlar ve hayvanlar – arasında ruhsal-soy bağı mevcuttur. Bu bağlamda kahraman yalnızca tarihsel ya da toplumsal bir kişi değil, aynı zamanda kozmik güçlerle bağlantılı, metafizik özellikler taşıyan bir varlık olarak algılanır.

Destan metninde yer alan "Amit soyunun aslanı", "Karacuk'un kaplanı", "Doru atın iyesi" gibi ifadeler de bu bağlamda özel anlam taşır. Bazı araştırmacılar bu tür tanımlamaları yalnızca "han övgüsü" bağlamında değerlendirse de, diğer çalışmalarda bu ifadelerin totemistik inançlarla doğrudan ilişkili olduğu vurgulanmaktadır. Özellikle "atın iyesi" ifadesi, animistik inanç sistemi çerçevesinde, atın koruyucu ruhunu simgeler ki, bu da şamanizme özgü ruhlarla elaqeni gösteriyor. Totem kavramı bağlamında bu tür tanımlamalar, kahramanın yalnızca etnik veya sosyal aidiyetini değil, aynı zamanda onun mitolojik ve kutsal statüsünü de ortaya koyar.

Şaman metnlerinin analizine bakıldığında, çeşitli hayvan imgelerinin yalnızca totemik semboller olarak değil, aynı zamanda şaman adaylarını koruyan, onlara rehberlik eden "kutsal güçler" olarak konumlandırıldığı görülür. Örneğin, Mircea Eliade bu konuda şöyle belirtir: "Büyük bir tehlike anında, kurt, deniz aslanı ve diğer hayvanlar ansızın ortaya çıkarak şaman adayını kurtarırlar" (Eliade, 1999, s. 285). Bu tarz metinlerde, hayvanların şaman ayinlerinde yalnızca refakatçi ya da koruyucu değil, aynı zamanda aktif birer "kurtarıcı" olarak kabul edildiklerini ortaya koyar.

Bunun yanı sıra, at imgesi de şamanist mitolojide önemli bir yer tutar. *Türk Mitolojisi Anahtarı* adlı çalışmada da vurgulandığı üzere, "şaman, at yardımıyla yeraltına ya da diğer alemlere geçebildiği için, at aynı zamanda ölümün bir simgesine dönüşmüştür" (Çoruhlu, 2000, s. 140). Bu

görüş, atın yalnızca bir ulaşım ya da hareket aracı olmadığını, aynı zamanda metafizik yolculukların – özellikle yeraltı dünyasına ve öteki alemlere geçişin – temel simgesel aracı olduğunu ortaya koyar.

Şamanist metinlerde hayvan imgelerinin işlevsel rolü oldukça geniştir: Bu imgeler, hem koruyucu totemler, hem mitolojik kökene işaret eden semboller, hem de şamanın geçiş (initiation) ve dönüşüm (transformation) süreçlerinde ona rehberlik eden doğaüstü varlıklar olarak karşımıza çıkar. Bu durum, şamanist kozmolojide insan ile doğa arasındaki mistik bağın derinliğini ve karşılıklı etkileşimini bir kez daha teyit eder.

Sonuç olarak, Salur Kazan figürü yalnızca epik bir kahraman değil, aynı zamanda şamanist düşünce sistemine uygun biçimde kozmik güçlerle ilişkili, totemik ve doğaüstü (fövqelinsani) niteliklerle donatılmış arketipsel bir varlık olarak değerlendirilebilir.

Destanın "Salur Kazan'ın tutsak düştüğü ve oğlu Uruz'un onu kurtardığı boy"unda, Salur Kazan kendi soyunu dört güçlü hayvan imgesiyle ilişkilendirir:

"Ağ qayanın **qaplanının erkəyində** bir köküm var,

Ortac qırda sizin keyik sürünüzü rahat qoymaz.

Ağ sazın **aslanından** bir köküm var,

Ala qaza tək otlamağa düzlərində bir at qoymaz.

Qorxu bilməz **qurd balası erkəyindən** bir köküm var.

Qorxusundan çobanların qoyunları otarammaz.

**Ağ sunqur quşunun erkəyi** tək bir köküm var,

Qorxusundan ala ördək, qara qazın suya qonmaz" (Alizade, 2004, s. 297).

Bu anlatımda yer alan ifadeler – "ak kayanın kaplanının erkeği", "ak sazın aslanı", "kurt yavrusunun erkeği", "ak sungur kuşunun erkeği" – tamamı güç, kudret, cesaret, savaşçılık ve korkusuzluğu temsil eden totemik sembollerdir.

Salur Kazan'ın bu hayvanların "erkeği" olarak soyunu tanımlaması, yalnızca fiziksel gücünü değil, aynı zamanda manevi ve mitolojik kökenini de vurgular. Onun "bir köküm var" demesi tesadüfî değildir; bu ifade, kahramanın kudretinin yalnız dışsal değil, aynı zamanda soya dayalı, kutsal bir kaynaktan beslendiğini gösterir. "Kurdun yüzü mübarektir, kurtla bir haberleşeyim" sözleri de bu inancın devamı

niteliğindedir. Bu ifadeyle kurt, kutsal bir varlık olarak kabul edilmekte; yol gösterici ve koruyucu nitelikleriyle öne çıkarılmaktadır. Bu anlayış, şamanların ruhlarla, atalarla, doğa ruhlarıyla, totemlerle ve hatta öte âlemle kurdukları iletişim ritüelleriyle büyük benzerlik taşır. Salur Kazan'ın destanda kullandığı iletişim biçimlerinden biri olan "haberleşme" kavramı, doğrudan şamanist dünya görüşüyle bağlantılıdır. Profesör S. Rzasoy, bu tür haberleşmeyi "kozmolojik düzlemde mediatif bir iletişim" olarak nitelendirir (Rzasoy, 2025, s. 56).

Şamanların gerçekleştirdiği bu tür haberleşmeler genellikle atalarının ruhlarıyla olur. Bir kişinin şaman seçildiğini ona bildiren de yine ata ruhlarıdır. Mircea Eliade'ye göre, "Şaman adayı dalgınlaşır, yalnız kalmağa çalışır, çok uyur, olup bitene ilgisiz görünür, gaipten haber veren düşler görür bazan da nöbetlere tutulur" (Eliade, 1999, s. 57). Şaman daha sonra bu ata ruhlarıyla kurduğu iletişim aracılığıyla hastaları iyileştirmekte veya onlara dair bilgiler vermekte kullanır. Örneğin, "Ata ruhları onun ağzından, "hastanın canının, galiba, Gölgeler Diyarına doğru yola çıktığını" haber verir" (Eliade, 1999, s. 279).

Şamanların yeraltı dünyayla temas kurma ve bu âleme haber iletme amacıyla haberci arama motifi ile destanın "Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boy" bölümünde, kahramanın esir düşen yurdundan haber almak için karşısına çıkan varlıklarla temas kurması arasında yapısal ve işlevsel benzerlikler bulunmaktadır. Eliade bu konuda şöyle der: "Ağlayıcı (**burada şaman**) her şeyden önce, yeni birisinin gelmekte olduğunu Yeraltına bildirmek üzere bir haberci arar. Kuşlara, vahşi hayvanlara, balıklara seslenir, ama sonuç alamaz: Hayvanların ölülerle dirileri ayıran sınırı geçmeye cesaretleri yoktur" (Eliade, 1999, s. 395).

Buradaki örnek, şamanın ölüler diyarıyla – yani yeraltı dünyasıyla – bağlantı kurmak amacıyla canlılar dünyasında haber taşıyacak bir varlık aradığını gösterir. Şamanın kuşlara, yabani hayvanlara ve balıklara seslenmesi, onların bu iki dünya arasında aracılık edebileceğine dair inançla ilgilidir. Bu bağlamda, şaman sembolik olarak kendi ruhunu öte âleme göndermeye, metafizik bir geçiş gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

"Salur Kazan'ın evinin yağmalandığı boy"da olayların gelişim noktası, kahramanın ava çıkmasıyla başlar. Salur Kazan üç günlük mesafede ava gitmişken, yurdu düşman saldırısına uğrar, eli talan edilir, ailesi ve halkı esir alınır. Kahraman, yağmalanmış yurdunda neler olup bittiğini öğrenmek için yurt, su, kurt ve köpekle iletişim kurmaya çalışır; onlardan olup bitene dair haber almak ister. Olayların kahraman ava gitmişken meydana gelmesi, bu av seferinin yalnızca gerçekçi bir av faaliyeti olmadığını, aynı zamanda mitolojik ve kozmolojik bağlamda simgesel bir anlam taşıdığını gösterir.

Bu konuda araştırmacı S. Rzasoy şöyle yazar: “Ava gitmek, kozmolojik dünya modeline göre mekân değişimidir: Oğuz beylerinin ava gitmesi, onların Oğuz kozmik düzenini terk ederek Kosmos ile Kaos arasındaki bölgeye, başka bir ifadeyle *Aralık Dünya*ya (Liminal Alan) yolculuk etmeleri anlamına gelir.” (Rzasoy, 2015, s. 319)

Bu yaklaşım doğrultusunda “kozmostan çıkış”, yani düzenlenmiş mekânı terk edip yapılandırılmamış ve kaotik bir sahaya geçiş, kahramanın sınav sürecinin başlangıcı olarak değerlendirilir. Salur Kazan’ın av esnasında gördüğü “kara endişeli vaka” ya da rüya, bu geçişin bir başka göstergesidir. Rüyada yer alan semboller – şahinin saldırarak elindeki kuşu alması, evin üzerinde şimşek çakması, kara bulutların yurdu kaplaması, kudurmuş kurtların eve saldırması, kara devenin arkadan ansızın saldırması, siyah saçların bir anda ağarması ve ellerin kana bulanması – hepsi kaotik ve tehditkâr bir manzara sunar. Bu sahneler, kahramanın bilinçaltı düzeyde karanlık dünyayla karşılaşmasını ve bu dünyaya sembolik geçişini simgeler.

Rüyada geleceğe dair tehlikelerin önceden görülmesi, şamanlara özgü önsezi ve gaipten haber alma yetileriyle doğrudan örtüşmektedir. Şamanik gelenekte, özellikle trans halindeyken yeraltı ya da başka âlemlere yapılan yolculuklar sırasında benzer vizyonlar görülmektedir. Bu nedenle Salur Kazan’ın gördüğü rüya, yalnızca kişisel bir sezgi değil, aynı zamanda şamanik trans deneyimi ile paralellik arz eden bir kozmik tecrübe olarak yorumlanabilir.

Salur Kazan’ın av sahnesinin, iki dünya arasındaki geçiş ve sınav işlevi taşıması, özellikle şamanik geleneklerde sıkça karşılaşılan ikili âlem arasında aracılık (medyasyon) kavramıyla örtüşmektedir. Şamanlar, trans durumunda bulunduklarında üst dünya (göksel âlem) ya da ölüler dünyası olarak kabul edilen yeraltı âlemine seyahat edebilirler.

Bu bağlamda, Sibirya’daki şamanları inceleyen Avrupalı bir seyyahın gözlemleri oldukça dikkat çekicidir:

*“Tazorskaya'ya yapacağım yaz yolculuğu için yola çıkarken Obdorsk'taki bir büyücüye [şamana] yolculuktaki şansımın ne olduğunu sordum. Davulunu çaldı, ve bulutların üzerinde yolculuk yaparak o yere gitti. Pur Nehri'ne geldiğinde başı ağrımaya başladı, ve ben de orada hasta düştüm. Kayığı Pur Nehri'nin ağzındaki bir girdapta alabora oldu. Aynısı bana da olacaktı. Sonunda, ilerideki Taz Nehri'nde numkympola-"ışık veren" ruha geldi. Böylece yolculuk benim için mutlu olarak bitecekti ve sağ sağlim geri dönecektim”* (Harner, s. 151).

“Salur Kazan’ın evinin yağmalandığı boy”da dikkat çeken şamanist ögelerden biri, kahramanın yağmalanmış ve halkı esir alınmış yurduyla

ilgili bilgi almak amacıyla **yurt, su, kurt ve köpek** ile "konuşmasıdır". Bu durum, destanda yer alan birçok mitolojik motifi harekete geçirdiği gibi, Salur Kazan'ın klasik kahraman kimliğinin ötesinde, şamanik bir figür olarak da konumlandığını gösterir.

**1. Cansız Varlıklar ve Hayvanlarla Mistik İletişim**

Şamanizmin temel unsurlarından biri, canlı-cansız tüm varlıklarla kurulan ruhsal temastır. Şamanın çağrısı yalnız fiziksel bir haberleşme değil, aynı zamanda ruhani bir temas yaratma eylemidirSalur Kazanın bu haberleşme girişimi de yalnızca bilgi almakla sınırlı değildir; kutsal kabul edilen varlıklarla içsel bir temas, bir tür mistik diyalog kurma çabasıdır. Bu haberleşme eylemi, şamanik gelenekte sıkça karşılaşılan "liminal durum" (geçiş hâli) ile yakından ilişkilidir.

**2. Her Şeyin Ruhu Vardır: Animistik Anlayış**

Şamanik inanç sistemine göre, dağların, suların, bitkilerin, hayvanların ve hatta mekânların bile birer ruhu vardır. Salur Kazan'ın bu varlıklarla doğrudan konuşması değil, onların *ruhlarıyla* iletişim kurması söz konusudur. Bu, tipik bir şaman davranışıdır. Konuyla ilgili olarak S. Rzasoy şöyle der:"Kazan bir insan olarak yurtla konuşamaz. Eğer yurda sesleniyorsa, bu durumda yurdun ruhuna – yani Yurt Eyesi'ne – hitap ediyordur." (Rzasoy, 2025, s. 63). Bu da şamanik ritüellerde sıkça rastlanan ruhlarla temas arayışıyla örtüşür. Şamanlar, ruhların gönlünü almak veya onlardan yardım istemek için benzer ritüelistik iletişimler kurarlar.

**3.Salur Kazanın Davranışlarının Şamanik Nitelikler Taşıması**

Şamanlarda "qamlamak" olarak bilinen ritüel esnasında, qam trans hâline geçer ve ruhlarla konuşur, onlardan haber alır. Salur Kazan'ın kaybolan yurdu, ailesi, eli ile ilgili bilgi edinmek amacıyla yurt, su, kurt ve köpekle iletişim kurması, bu qamlamaya oldukça benzerdir. Kahramanın bu arayışı, şamanın ruhlar âlemine gerçekleştirdiği mistik "yolculuk"la yapısal ve işlevsel benzerlikler gösterir.

**4. Arketipik Şaman-Kahraman Modelinin Yansıması**

Salur Kazan bu bağlamda yalnızca bir savaşçı ya da fiziksel güç sahibi bir kahraman değildir. O, aynı zamanda mistik bir figürdür; çünkü doğayla, canlı ve cansız varlıkların ruhlarıyla iletişime geçer ve kahramanlık yoluna bu şekilde çıkar. Bu yönüyle Kazan Han, *arketipik şaman-kahraman modelinin* önemli bir örneği olarak değerlendirilebilir.

**5. "Haberleştiği" Varlıkların Seçimi ve Sakral Statüsü**

Şamanik inançlarda yurt, kutsal bir mekân olarak kabul edilir. Bu alanın korunması, *yurt koruyucu ruhlar* (yurt eyyeleri) aracılığıyla sağlanır. Şamanlar bu ruhlarla ilişki kurmak için çeşitli ritüeller gerçekleştirir; onlara adaklar sunar. Yurdu yöneten ya da koruyan ruhlar, kozmik düzenin bir parçası olarak değerlendirilir. Destanda da yurt yalnızca bir yaşama alanı değil, ataların yaşadığı, kutsanmış bir mekândır. Konuyla ilgili olarak B. Beydili şöyle yazar:
"Türk mitolojik düşüncesinde dağ ruhu, aynı zamanda toprağın hamisi ve yurdun koruyucusudur." (Beydili, 2007, s. 162).

Salur Kazan'ın yurdun ruhuna seslenmesi, onun bu kutsal güçten yardım istemesi anlamına gelir. Su da şamanizmde özel bir yere sahiptir. Temizlik, arınma, şifa ve bereket ile ilişkilendirilir. Şamanlar, diğer dünyalara (özellikle yeraltı dünyasına) geçişlerinde suyun altına dalar, suyla sınanır ve kimi zaman ölüleri suya teslim ederler. Bu durum suyun bir geçit mekânı olarak görülmesiyle ilgilidir. Şamanlar suyun da ruhu olduğuna inanır ve ritüel sırasında ona da hitap ederler.
Altay-Teleüt Türklerinde qamın ayine başlarken okuduğu alqış (dua) bu durumu açıkça ortaya koyar:
"Su anası Sulay -Kağan
Köpüklü sularda Kölböy -Kağan
Balıklı sularda Boloy -Kağan
Suda toplanan Çımay Kağan.
Ay önündə dönüp dur
Yükseltmeye uygun göl tepsim
Gök suyu döküp dur
Gün yönnə dönüp dur" (Kotan, 2025, 109).

Suyun ruhuna inanan şamanlar bir çox dualarında su iyəsini çağırır, kömək istəyir, oa alqışlar deyir və ayinlərinə başlayır. Tuva türklərinin qamı şamanların döyüşü zamanı oxuduğu duaya diqqət edək:

Suyun bir ruhu olduğuna inanan şamanlar, birçok dua ve ayinlerinde **su iyesine** (su ruhuna) seslenir, ondan yardım diler, onu yüceltici alqışlar (dualar) okur ve ritüellerine bu şekilde başlarlar. Su, bu inanç sisteminde yalnızca fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda sakral bir varlık olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, Tuva Türklerinin şamanlarının (qam) şamanlar arası mücadele sırasında okudukları dua metni dikkat çekicidir:

"Taygamızın iyelerini analım,
Irmak suyunun iyesini analım,
Geçit suyangidelim,

Geçitte bekleyelim.

Aya ve Güneşe alkış:

Böyük derenin iyeleri
Qayalıq yerdən çıxan suyun iyeleri
Çomak tutanın yolu tek
Kainatın yolu tek" (Kotan, 2025, 111).
"Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy"da Kazan han'ın yöneldiği ikinci varlık: Su "Çağlayaraq qayalardan çıxan su!
Ağac gəmiləri atıb-tutan su!...
Yurdumdan bir xəbər bilirsənsə de mənə!
Dərdli başım qurban olsun, suyum, sənə!" (Alizade, 2004, s. 192).

Kazan Han'ın sudan haber almak istemesi, onun su iyesine duyduğu inanç ve saygıdan kaynaklanmaktadır. Bu durum, şamanın kamlama (ayin) süreciyle yapısal bir benzerlik gösterir. Destan kahramanının su iyesiyle "haberleşmesi", onun henüz **nizamlanmış kozmos** içinde bulunduğunu, ancak **kaotik âleme** geçmeden önce su ruhuna yönelerek ondan yardım talep ettiğini, ona alkış söylediğini ve destek beklediğini gösterir. Bu bağlamda suyla kurulan bu iletişim, yalnızca bilgilenme amacı taşımamakta, aynı zamanda ritüel bir geçişin ve kutsal bir temasın ifadesi olarak da değerlendirilmelidir.

Şamanist inanç sisteminde **kurt**, yalnızca bir hayvan değil, aynı zamanda koruyucu ruh (koruyucu iye) ve kurtarıcı varlık olarak kabul edilir. Tehlikeli anlarda, çoğu zaman bir kurt belirir ve şamanı kurtarır. Bu durum, kurtun şamanların totemik hayvanı ve ruhani rehberi olarak görüldüğüne işaret eder: "Şaman kamlık ayininde kurt donuna girmektedir... Kurt, ayinde şamanın ulaşamadığı göksel menzile ulaşmasını sağlar. Türk Şamanizmi'nde üç katman olarak tasavvur edilen evrenin yüksek-göksel dünya iyilerin, kutsalların dünyasıdır. Kurt da bu yüksek dünyaya ait bir varlıktır." (Bağcı, 2016, s.14).

Dolayısıyla Kazan Han'ın kurtla iletişime geçmesi, onun mitolojik soyunun bu kutsal varlıkla bağlantılı olduğunu ve şamanik düşünce evreni içerisinde yer aldığını açıkça ortaya koyar. "Kitab-ı Dede Korkut" destanında kurt, "yüzü mübarek" olarak nitelendirilir; soyun ve kökün başlangıcı onunla ilişkilendirilir. Bu anlayış, hem totemik düşüncenin, hem de şamanik inanç sisteminin bir yansımasıdır. Destanda Kazan Han'ın şu sözü dikkat çeker: "Ezvay kurt enügi erkeginde bir köküm var" (Alizade, 2004, s. 158) şeklindeki ifadesi, onun soyunun

kurtla bağlantılı olduğunu ve bu düşüncenin, İslamiyet'in kabulünden çok daha önceki dönemlere, yani eski Türk totemik ve şamanik inanç sistemine dayandığını açıkça ortaya koyar.

"Qaranqu axşam olanda güni doğan,
Qar ilə yağmur yağanda ər kibi duran,...
Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana!
Qara başım qurban olsun, qurdum, sana! (Alizade, 2004, s. 41).

Kazan Han'ın kurda yönelttiği hitap, onun sadece hayvan değil, aynı zamanda yol gösteren kozmik bir rehber, yardımcı bir ruh varlık olduğunu ortaya koymaktadır.

Benzer şekilde, **köpek figürü** de şamanizmde önemli bir yer tutar. Köpek, **koruyucu iye** olarak kabul edilir ve özellikle Yeraltı dünyasının kapısında bekçilik eden bir varlık rolündedir. Şaman, trans halindeyken yeraltına yaptığı ruhani yolculukta ilk olarak genellikle köpekle karşılaşır. Bu bağlamda Mircea Eliade şu şekilde açıklar: "Ölüler ya da bir 'katılma/sırra-erme' (inisiyasyon) sınavından geçen kahramanlar gibi, şaman da yeraltına inişlerinde ölümsel köpekle karşılaşır." (Eliade, 1999, s. 507).

Başka bir nümunədə ise bu köpek şöyle betimlenir: "Dişlerini gösteren bir köpek kapıyı tutmuştur; kendisinden korkanlar için tehlikelidir, fakat şaman onun üstünden atlayıp geçer; köpek de çok güçlü bir sihirbaz karşısında bulunduğunu anlayıp sesini çıkarmaz." (Eliade, 1999, s. 328).

Bu ifadelerde köpek, sıradan bir hayvan değil, ölüler âlemi ile yaşayanlar dünyası arasındaki sınırı koruyan bir liminal varlık olarak görülür. Ancak şaman, sahip olduğu mistik güç sayesinde bu sınırı aşabilir ve köpeğin karşı koymasına gerek kalmaz.

"Kitab-ı Dede Korkut*"* destanında Kazan Han'ın yurdunun akıbetini öğrenmek amacıyla köpekle haberleşmesi, onun da tıpkı bir şaman gibi karanlık âleme doğru gerçekleştirdiği sembolik bir yolculuğun işaretidir. Bu sahne, mitopoetik ve arketipsel düzlemde Kazan Han'ın şaman-kahraman modeline uygun davrandığını gösterir.

"Qaranqu axşam olanda vaf-vaf ürən,
Acı ayran tökiləndə çap-çap içən,
Gecə gələn xırsızları qorqudan,
Qorquduban şamatasıyla ürküdən,
Ordumun xəbərin bilürmisin, degil bana!

Qara başım sağlığmda eyilüklər edəm, köpək, sana!" *(*Alizade, 2004, s. 42).

Bu sahne, Kazan Han'ın diğer varlıklarla kurduğu iletişimden belirgin şekilde ayrılır. Önceki bölümlerde Kazan Han, yurt, su ve kurt gibi varlıklarla iletişim kurarken onların ruhsal ve kutsal (sakral) niteliklerine saygıyla yaklaşmakta ve onları manevi rehberler olarak görmektedir. Fakat köpeğe yönelttiği hitapta aynı saygı görülmez; burada hiyerarşik bir farklılık ve hatta tepkisel bir yaklaşım söz konusudur.

Kazan Han, köpekten haber alamayınca öfkeye kapılır ve ona fiziksel şiddet uygular:
"Köpek kaçan haber verse gerek? Köpek Kazan'ın atının ayağına çap-çap düşer, sin-sin sinler. Kazan bir tımar ile köpeği vurdu. Köpek çekildi, geldiği yola gitti. Kazan köpeği kovalar." (Alizade, 2004, s. 42).

Bu anlatımda, köpeğin haber getirme yükümlülüğünü yerine getirmemesi, Kazan'ın sabrını taşırır ve mistik iletişimin başarısızlığı bir cezalandırma davranışıyla sonuçlanır. Bu durum, şamanik inanç sistemindeki belirli dinamiklerle örtüşmektedir: Şaman, rehberlerinden veya totemlerinden beklediği mesajı alamadığında, bu durumu ya bir ruhsal engel ya da karşıt güçlerin etkisi olarak yorumlar.

Kazan Han'ın köpeği kovması ve ona tımarla vurması, onun artık düzenli (kozmik) dünyanın sınırlarında değil, kaotik ve tehlikeli bir alana geçtiğinin işaretidir. Kosmosla Kaos arasında kalan bu geçiş hali, şamanların trans sırasında yaşadıkları liminal (eşiksel) durumla benzerlik gösterir. Kazan Han, kutsal varlıklardan yön alamadığında, mistik rehberlik kaynağından mahrum kalmış olur ve böylece tek başına, karanlık güçlerle dolu düşman bölgesine doğru yola çıkar.

Bu anlatı, kahramanın sınavdan geçtiğini de gösterir. Köpeğin şamanik bağlamda yeraltı dünyasının kapı bekçisi olduğuna dair inanç hatırlanacak olursa, Kazan'ın ona gösterdiği bu tepkisel tavır, o kapıdan geçme cesaretini ve iradesini de simgeler. Yani, Kazan Han bu sahnede, mistik sınavın farkında olan bir şaman-kahraman gibi davranır.

**Sonuç**

"Kitab-ı Dede Korkut" destanında şaman arketipinin paradigmalarına farklı boylarda rastlanmaktadır. Destandaki Salur Kazan figürü, şaman arketipinin epik-folklor bağlamda dönüşüm geçirmiş biri olarak

değerlendirilir. Bu durum, "Dede Korkut"un yalnızca tarihî-epik bir hafızayı değil, aynı zamanda Türk mitolojik ve sakral düşüncesinin arkaik katmanlarını da yaşatan zengin bir kültürel kaynak olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

Destandaki Dede Korkut'un işlevi kadar, diğer karakterlerin davranışlarında, toplumsal pratiklerinde ve yaşama biçimlerinde de şamanist dünya görüşünün, inançlarının ve ritüellerinin izleri gözlemlenmektedir. Bu yönüyle destan metni, sadece bir epik anlatı değil, aynı zamanda Türk mitolojik düşüncesinde şaman arketipinin izlerini taşıyan ve onu kolektif hafızada yaşatan simgesel bir kaynak işlevi görmektedir.

Bu makalede sunulan karşılaştırmalar, kozmolojik düşüncenin mitolojik modelini sözlü kültür bağlamında projekte ederken, kahraman/şaman figürü bu sistemin katmanları arasında bir aracı (mediatör) işlevi üstlenmekte ve dünya görüşünün dönüşümsel temellerini kurmaktadır.

Her ne kadar destanda İslamî motiflere yer verilmiş olsa da, içerikteki şamanik paradigmalar ve belirli anlatı unsurları, destanın Türklerin İslamiyet öncesi inanç sistemlerine ait düşüncelerin de yansıttığını göstermektedir.

**Kaynakça**


Alizade, S. (2004). "*Kitab-i Dede Korkud" dastanı (aslı ve sadeleştirilmiş metnler*). Bakı: Önder neşriyyat.

Bağcı, A. (2016). Türk kültüründe kurdun kutsiyetinin şaman mitlerindeki yeri. *Türk Dünyası*. S. 42, ss. 7-15.

Bayat, F., & Memmedov, C. (1993). *Şaman efsaneleri ve söylemeleri*. Bakü: Yazıcı.

Beydili, C. (2007). *Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur ve funksiyası*. Bakü: Mürtecim.

Çoruhlu, Y. (2000). *Türk mitolojisinin anahtarları.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. (Çev. İsmet Birkan). İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Hacıyev, A. (2017). *"Dede Korkud" eposunda şaman görüşlerini aks etdiren bazı meqamlar.* "Dede Korkud" jurnalı. (2017/1), 18-26.

Harner, M. (1993) *Şamanın yolu*. (Çev. Asena Atalay). İstanbul: Dharma yayınları.

Kotan, M. M. (2025). Kam alkış ve kargışlarında su kültünün Karakteristiği. *ERDEM*, S. 88, ss. 101-125.

Meletinskiy E. M. (1963). *Proisxojdeniye geroicheskovo eposa, paniye formi i arxaicheskiye pam yatniki*. M: Nauka, s.331.

Oh, E. & Jorayev, M. (2017). Türk kahramanlık destanlarında şaman etkisi ve Kore destan geleneğinin anlaşılması için bir giriş. *Millî Folklor,* S. 114*,* 5-15.

Seyidov, M. (2018). *Azerbaycan halkının soykökünü düşünerken*. Bakü: Elm ve tahsil.

Rzasoy, S. (2015). *Azerbaycan dastanlarında şaman-kahraman arxetipi*. Bakü: Elm ve tahsil.

Rzasoy, S. (2025). "*Dede Korkud" eposu. Şaman-kahramanın haos dünyasına yolculuğu*. III cilt. Bakü: Elm ve tahsil.

# THE QUESTION OF ETIOLOGY IN NARRATIVES

**Elnara HUSEYNGİZİ-AMİRLİ***

**Abstract**: One of the distinctive features of narratives, which belong to the short-form texts of epic folklore, is their etiological nature. In many cases, these oral narratives are told as real or reality-based accounts, yet their mode of origin differs from that of creation myths. In our previous research, we discussed how legends often describe the miraculous creation of an existing being or phenomenon. In narratives, however, the notion of reality and creation appears in a different form. Here, creation occurs in a profaned manner – it does not contain elements of miracle or belief but is instead accompanied by real-life events. Narratives are usually connected to a specific person (a historical figure or an ordinary individual), an event (a natural disaster, war, revolution, etc.), or a geographical object (for example, a mountain, a spring, or a shrine). In all these examples, locality manifests itself, and the etiological dimension is tied precisely to these aspects. This paper aims to identify the differential characteristics and modes of manifestation of narrative etiologies in contrast to those of legends.

**Keywords:** Epic Folklore, Narration, Narrative, Genre, Etiology, Differentiation

## Introduction

Among the short-form texts of epic folklore, as in myths and legends, the issue of etiology also appears in narratives. In folklore studies, etiology refers to examples that explain the origin of a certain phenomenon. The term derives from the Greek word “αιτι,” meaning “cause,” and is used to describe accounts that discuss the reason or origin of something’s existence. In myths, the origins of the world and its elements are associated with supernatural forces; in legends, the creation of existing beings is explained through faith and social context; whereas in narratives, it is presented in a profaned and realistic manner. While myths and legends provide explanations and depictions of the creation of the world, its parts, and natural phenomena, narratives focus on issues connected to human will and action – such as the origins of customs,

* Azerbaycan Bilim Akademisi, Folklor Enstitüsü, elnaramirli@gmail.com

traditions, common sayings, and expressions encountered in everyday storytelling. In other words, etiological narratives serve to present the reasons behind certain realities. These reasons depend on human will, relate to human life and activity, and unlike myths or legends, they lack mythic or supernatural elements. The origins of phenomena that spark curiosity are interpreted according to an ethnic worldview and become carriers of collective memory. Such narratives often reflect the values, beliefs, and morals of the culture in which they emerged. They serve to preserve social norms and to remind the community of its heritage and moral foundations.

**Main Text**

The shared characteristics typical of folklore genres often lead to their conflation. To this day, in world folklore studies, narratives have frequently been classified together with similar genres such as legends, beliefs, and memorates. A. Aarne, in his 1912 compilation of Finnish etiological legends, and later in his 1918 and 1920 indices of Finnish and Estonian epic folklore materials, organized legends together with other epic texts. In the catalogs of Northern European researchers such as J. Sindinge, R. Christiansen, K. Tilhagen, and L. Simonsuri, it is impossible to distinguish between legends and narratives or to define the independent boundaries of the legend as a genre (Азбелев, 1966, p.177-179). Subsequently, in 1962 (Antwerp) and 1963 (Budapest), two conferences were organized to discuss both theoretical and practical aspects of legend and narrative genres, including the efficient use of international classification systems. In 1964, a congress on the same topic was held in Moscow, where legend and narrative texts were analyzed together during the thematic groupings. Later research also continued to blur the boundaries – not only between legends, myths, and narratives, but also between legends, beliefs, and memorates. As can be seen, one of the main reasons for this confusion is the lack of clear understanding of the genres themselves (Азбелев, 1966, p.177-187).

Legends are often confused with narratives. Through the study of oral examples, it has become evident that the primary function of legends is informative, whereas the main purpose of narratives is storytelling – that is, oral narration with a didactic character. Furthermore, the protagonists of narratives are typically historical figures (Криничная, 1987, p.11), though stories about ordinary individuals are also common. Etiological narratives do not describe the creation of a being or object itself but rather explain, in many cases, the origin of a name associated with a person, object, or place (Легенды, предания, бывальщины, 1989,

p.7;23). Unlike the miraculous genesis found in legends, such creation in narratives occurs in a profaned (earthly, everyday) manner.

There exist numerous toponymic narratives in which the origin of a place name is attributed to ordinary people. For instance, one story notes: "Because deer often roamed this rock, it was called 'Deer Rock'" (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, p.62). Another narrative recounts that the name of Mount Shykh Heydar derives from a saint named Shykh Heydar, who once lived there and was later killed by infidels (Dərbənd folklor örnəkləri, 2014, p.70). In yet another text, it is said that a fortress was built by a father and son from fine stones, and thus named "Narın Qala" (Dərbənd folklor örnəkləri, 2014, p.70).

In the few legends that also deal with the etiology of toponyms (Əmirli-Hüseynqızı, 2023), the storyteller first speaks about the miraculous creation of a material entity and only then connects the toponym to that origin. For this reason, in relevant catalogs, toponymic examples are not assigned a separate category but are instead placed among other compatible plots. Hence, the differentiation between the legendary and narrative forms of creation lies in the conditions under which the act of creation occurs. This distinction is clearly expressed in the statement: "In legends, as a rule, events and beings created outside human labor – through divine power and intervention – are described... whereas events concerning material-historical monuments that are products of human effort and creative activity are not characteristic of the legend's subject matter" (Xəlilova, 2018, p.345).

Across many world cultures, etiological narratives serve the function of helping people understand and explain the mysteries of the surrounding world. Communities use these stories to clarify and reason about certain phenomena – answering questions such as: "Why is the world the way it is?", "Why and how do natural events occur?", "Why is this place called this name?", or "Why is this expression used?" These oral accounts provide culturally coherent explanations for customs, traditions, and aspects of daily life. Importantly, etiological narratives often convey moral lessons and promote cultural values.

A comparative examination of etiological tales across different cultures reveals that, while recurring motifs and themes can be found, each tradition interprets them through the lens of its own ethnic worldview. Thus, even when the structure is similar, the explanatory logic and moral emphasis differ, reflecting the distinct character of each people's cultural imagination.

According to the legend of Erzurum region of Turkiye, with the Prophet's spiritual assistance, a venerable saint named Hazrat Ali and forty holy

men came to aid in the capture of the fortress, and the sanctity of the burial ground here is emphasized. After entering the castle, the forty holy men declared to the enemy that they had come to conquer Erzurum, fought the enemy, and were martyred there (Erzurum efsaneleri. https://erzurum.ktb.gov.tr/TR-281262/erzurum-efsaneleri.html).

In the oral narratives characteristic of Azerbaijan's Karabakh region, we encounter examples where the origin of place names is linked to notable historical figures. For instance, the village of Ərimvarlı is said to have been named after Amir Timur, while "Khan Kahriz" (the Khan's Aqueduct) is associated with the famous Azerbaijan singer (khananda) Khan Shushinski (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III, 2012, p. 95–96). Another example notes that the villages of Boyəhmədli and Əhmədbəyli derive their names from the tribes that once inhabited them (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V, 2013, p. 41; 66). Similarly, in a Scottish oral legend, the name of the town Banff is said to commemorate a hero who died fighting to defend his homeland (The History of the Celtic Place-Names of Scotland, p. 232). Many more such examples could be cited.

**Classification of Etiological Narratives by Content**

Narratives with etiological characteristics can be classified according to their subject matter as follows:

On the origin of place names (toponyms);
On the origin of idioms and proverbs.
Narratives explaining the etiology of idiomatic expressions are also quite common. For example, the Muğan region of Azerbaijan preserves a narrative titled "Karın könlündəki" ("In the Deaf Woman's Heart"), which explains the origin of this widely used phrase. The story connects it to a household conversation among a deaf mother-in-law, her deaf daughter, and her deaf daughter-in-law (Muğan folkloru, XVII, 2008, p. 221).

Another narrative relates to the proverb "Don't look a gift horse in the mouth." In the Middle Ages, a horse's age and health were determined by examining its teeth; inspecting the teeth of a gifted horse was considered rude, as it implied doubt about the giver's generosity. Thus, the saying criticizes ingratitude toward gifts (https://www.strathornfarm.co.uk/entertainment/gift-horse/).

The idiom "Break the ice" appears in Erasmus's Adagiorum Collectanea (a collection of Latin proverbs), where he attributes it to the 15th-century scholar Francesco Filelfo. Erasmus explains that the phrase means "to open the way or be the first to start an undertaking." Folklore suggests that its origin lies in sailors' stories: when crossing a frozen sea, they

would send one man ahead to break the ice, clearing a passage for the others (Gresh, R. https://wordsmarts.com/break-the-ice/).

A well-known German example, "Why Is the Sea Water Salty?", recounts how a magical mill aboard a ship kept grinding salt, thus explaining why the sea became salty (Colshorn, 1854. https://sites.pitt.edu/~dash/type0565.html#asbj).

*Narratives on the Origin of Place Names*

In this study, we primarily focus on examples concerning the origin of place names, most of which explain how geographical names came into being. The narratives illustrate several types of origin.

*Names Connected to Historical Figures*

In these examples, storytellers associate a place's name with a distinguishing trait or event related to a historical person or someone close to them. For example, a Karabakh narrative recounts that the name of Sarıcalı village originated from the nickname of the middle son of Panah Ali Khan, the ruler of Karabakh. This son, Ali, had a very fair complexion, and people called him Sarıca Əli ("Fair Ali"). When Panah Ali Khan granted land to each of his sons near today's Tartar region, Ali established his home there. Locals traveling to that area referred to it as "Sarıca Əli's camp" or "Sarıca Əli's tribe." Over time, the words camp and tribe fell out of use, and the place became known simply as Sarıcalı (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III, 2012, p. 99).

*Names Derived from the Life or Activities of Historical Figures*

Another example relates the name of Gürcühani village to Nadir Shah's visit to the area. During his campaign, Nadir Shah is said to have asked about the location of the Gürcüs (Georgians), and since then the area has borne this name (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I, 2012, p. 150).

Associating place names with the travels or deeds of historical figures is also common in other oral traditions. Greek sources, for instance, link the ancient city of Mycenae with the hero of the same name. According to Pausanias, Perseus named the place "Mycenae" because either his sword (mikes) fell there, or because a mushroom grew where it struck the ground, producing a spring (Nagy, 1979, p. 19-20).

Similarly, in Russian, Belarusian, and Ukrainian legends, the names of cities and rivers are often derived from personal names: Kiev from one of the founding brothers, Kiy; Rostov from Prince Rost; Lake Olga and Mount Svyatogor from sacred or heroic figures (Криничная, 1990, p.

168-186, 176-178). German folklore also preserves stories connecting places to historical figures – for instance, Nuremberg Castle and Kyffhäuser Mountain (Grimm, 1816, p. 24-27).

The etiology of place names in the Caucasus region also frequently connects geographical naming with historical figures and events. For example, the name of the village Avdal in Georgia is associated with a historical figure. According to oral tradition, during the reign of Ibrahimkhalil Khan, there lived a man named Chapar Mammad. The khan heard that Mammad possessed an excellent horse and sent an order that the horse be brought to him. Chapar Mammad complied, presenting the horse to the khan, and afterward chose to settle in an area resembling his homeland (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III, 2012, p.100).

*Naming of Places by Historical Figures*

When discussing the naming of locations by historical figures, attention must also be given to geographical characteristics influencing the process. In a narrative from Azerbaijan's Karabakh region, the rock known as Qızıl Qaya ("Golden Rock") is also referred to as Arı Qayası ("Bee Rock"). The storyteller explains both names through features specific to the landscape: Qızıl Qaya was so named because after rain its color turned golden, while Arı Qayası was attributed to the abundance of bees in the area (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V, 2013, p.90).

The association of place names with geographical or natural characteristics is common across many world traditions. An Icelandic legend recounts that when the first settler, Ingólfur Arnarson, arrived in the region in 874 CE, he observed steam rising from the rivers. He then declared, "There is hot ground here; I will name it Reykjanes (Smoky Cape) and Reykjavík (Smoky Bay)." Thus, even though the act of naming is attributed to a historical figure, its etiological explanation is based on geographical observation (Landnámabók, 1968, p.11-13).

In Azerbaijan, the village of Çaylı ("of the River") was named for its location along a riverbank (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I, 2012, p.151). The name of the Qızıl Qaya ("Golden Rock") near the village of Çardaqlı is explained in two ways: either because of the abundance of honey produced in the area, or because the rock appears glistening and golden from afar (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV, 2013, p.116).

*Names Connected with Historical Events*

In some cases, the etiology of toponyms is linked to socio-political or economic events of a particular historical period. Storytellers often relate the origin of a place name to everyday circumstances experienced by ordinary people.

For instance, in the narrative about the village of Ətyeməzli, it is said that during a time of famine, when neighboring villages slaughtered and consumed their horses, the residents of this village refused to eat horse meat. When others brought horse meat there, they would say, "They don't eat meat." Over time, this phrase underwent a phonetic change and became Ətyeməzli ("the ones who don't eat meat"), referring originally to the refusal to eat horse meat (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I, 2012, p.150).

Another etiological example, from Azerbaijan's Füzuli district, concerns Həlim Lake. According to the narrative, during one of Shah Ismail Khatai's military campaigns, his army stopped near this site and needed to prepare food. Because the army was large, rice – considered a symbol of abundance – was cooked in great quantities, and the "həlim" from the boiled rice was poured into the lake. From that time onward, the lake became known as Həlim Gölü ("Lake Həlim") (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V, 2013, p.88).

In the Azerbaijan oral tradition, the etiology of place names often reflects symbolic interpretations of social values such as unity, cooperation, and collective labor. For example, according to a narrative about Soltanbud Hill, two kings once planned to wage war but later decided instead that each army should build a mound by piling up earth, and whichever army's mound was higher would be declared the victor. When the work was completed, they discovered not two but many mounds. An old man explained that those armies whose soldiers worked together in harmony created one high mound, while those lacking unity produced several smaller ones (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IX, 2014, p.69).

A similar emphasis on unity appears in a Norwegian etiological legend about King Harald, who fought to unite Norway under one rule. During the battle near Stavanger, so many ships gathered that the sea resembled a "dark forest." The waves grew fierce, and the sound of the wind mixed with the roars of sea creatures. After three days of fighting, as the sun rose, Harald's army emerged victorious, and silence fell over the bloodstained sea. Observing the swirling fog above the water, people thought it resembled a goat's horn, and from that day, the fjord was called Hafrsfjord – literally "the Goat Fjord." In Old Norse, hafr means "male goat" and fjord means "sea inlet." Thus, the name arose from the natural sounds of the sea and the memory of a decisive battle (Sturlason, 1907, p.136-138). In another Azerbaijan narrative, the village Yağlıvənd ("Greasy Village") was named after an episode from the Qajar Shah's military campaign. As his army crossed the Araz River and reached the area, the villagers slaughtered a fat ram (yağlı qoç) and offered it as a

meal to the soldiers, after which the village came to be known by that name (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV, 2013, p.101).

Some etiological narratives are accompanied by historical events and social struggles. For example, a story about Kərəm Rock in the Qaraqoyunlu valley explains why the rock is also known as Gülləli. Both names are linked to the folk hero Qaçaq Kərəm and his resistance against Tsarist Russia. The narrative recounts events that took place at the site during his rebellion, intertwining the toponym with his acts of defiance (Azərbaycan folklor antologiyası, Qaraqoyunlu folkloru, VII, 2002, p.70).

*Origins Explained through the Actions of Ordinary People*

In another group of examples, the origin of place names is explained through the daily lives and occupations of ordinary individuals. A narrative from the village of Əyricə in Azerbaijan's Barda district tells of a man who migrated from another region and began practicing sericulture (silk-reeling) in the area; the place was thus named Əyrici ("the silk-worker"). The same narrative mentions that later a man named Əhməy bəy from Nakhchivan settled there, leading people to call the site Əhmədbəyli yurdu ("the land of Əhmədbəyli") (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V, 2013, p.67).

**Conclusion**

The conducted research demonstrates that etiological narratives represent one of the most significant and distinctive branches of Azerbaijan epic folklore. They serve as a living form of historical memory, reflecting the worldview, collective consciousness, and cultural identity of the people. Unlike myths and legends, the origins described in these narratives are not supernatural but profaned – that is, explained through human will, action, and lived experience. Such explanations reveal the symbolic and moral value the community assigns to natural phenomena, places, and expressions used in everyday life.

One of the defining features of these narratives is their locality: events are situated in specific places and tied to concrete individuals or communities. Etiological narratives that explain the origins of place names, idioms, and proverbs preserve traces of historical experience, labor practices, and the value system of the people. As seen in examples from the Karabakh region and other parts of Azerbaijan, these stories are often linked either to the deeds of historical figures or to the ordinary lives of common people, thereby revealing the social and didactic nature of the genre.

A comparative analysis also indicates that Azerbaijan etiological narratives share common motifs with similar folklore traditions worldwide, yet remain distinct in their national color and ethnic worldview. Each culture explains its reality and natural environment through its own symbolic and linguistic codes. In this sense, etiological narratives possess both local and universal dimensions: they embody the unique historical consciousness of a people while also expressing a shared human impulse to understand and explain the world.

Thus, etiological narratives hold significant value for both folklore studies and cultural anthropology. A systematic exploration of their genre characteristics, thematic structures, and functional roles can deepen our understanding of national memory and illuminate the moral and intellectual foundations of Azerbaijan cultural identity. Etiological narratives, unlike legends, focus on the lives and activities of ordinary people, and the explanations they contain stem from human agency rather than divine intervention. Studying these narratives and classifying them by content not only helps reveal their unique features but also opens new avenues for research within this field.

**References**


Azərbaycan mifoloji mətnləri. (1988). Bakı: Elm.

Azərbaycan folklor antologiyası, Qaraqoyunlu folkloru (VII kitab). (2002). Compiled and edited by: H. İsmayılov & Q. Süleymanov. Bakı: Səda.

Azərbaycan folklor antologiyası, Muğan folkloru (XVII kitab). (2008). Compiled by Huseynov B. Edited by İsmayılov H.. Bakı: Nurlan

Азбелев, С. Н. (1966). Проблемы международной систематизации преданий и легенд. В Русский фольклор: Специфика фольклорных жанров (сс. 177-187). Ленинград: Наука.

Colshorn, C., & Colshorn, T. (1854). Märchen und Sagen (No. 61, pp. 173-175). Hannover: Verlag von Carl Rümpler. Retrieved from https://sites.pitt.edu/~dash/type0565.html#asbj

Don’t look a gift horse in the mouth. (n.d.). Retrieved October 25, 2025, from https://www.strathornfarm.co.uk/entertainment/gift-horse/

Dərbənd folklor örnəkləri (I kitab). (2014). Bakı: Elm və Təhsil.

Ergun, M. (1997). Türk Dünyası Efsanelerinde Deyişme Motifi (Cilt I). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Erzurum efsaneleri. (n.d.). Retrieved from https://erzurum.ktb.gov.tr/TR-281262/erzurum-efsaneleri.html

Əmirli-Hüseynqızı, E. (2023). Azərbaycan əfsanələrinin poetikası və süjet göstəricisi. Bakı: Elm və Təhsil.

Grimm, J., & Grimm, W. (1816). Deutsche Sagen (Vol. 1). Berlin: Nicolaische Buchhandlung.

Gresh, R. (n.d.). When did we start “breaking the ice”? Word Smarts. Retrieved October 25, 2025, from https://wordsmarts.com/break-the-ice/

Xəlilova, A. (2018). Əfsanələr. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (10 cilddə, c. 1). Bakı.

Karaca, M. (2014). Türk Efsaneleriyle İlgili Kitapların Açıklamalı Bibliyografisi (1928–2011). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Криничная, Н. А. (1987). Русская народная историческая проза. Ленинград: Наука.

Криничная, Н. А. (1990). Указатель типов, мотивов и элементов преданий. Петрозаводск: Карельский научный центр АН СССР.

Landnámabók (Jakob Benediktsson, Ed.). (1968). Reykjavík: Íslenzk Fornrit I, Hið Íslenzka Fornritafélag.

Легенды, предания, бывальщины. (1989). Москва: Современник

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir (Book I). Compiled by İ. Rüstəmzadə & Z. Fərhadov. (2012). Baku: Elm və Təhsil.

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir (Book II). Compiled by İ. Rüstəmzadə. (2012). Baku: Elm və Təhsil.

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir (Book III). Compiled by İ. Rüstəmzadə. (2012). Baku: Elm və Təhsil.

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir (Book IV). Compiled by İ. Rüstəmzadə. (2013). Baku: Elm və Təhsil.

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir (Book V). Compiled by İ. Rüstəmzadə. (2013). Baku: Zərdabi LTD.

Qarabağ: Folklor da bir tarixdir (Book IX). Compiled by İ. Rüstəmzadə. (2014). Baku: Elm və Təhsil.

Nagy, G. (1979). The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry. Baltimore, MD: *Johns Hopkins University Press*.

*Пропп, В. Я. (1976). Фольклор и действительность. Москва: Наука.*

Sakaoğlu, S. (1980). Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Sturlason, S. (1907). The Heimskringla: A History of the Norse Kings (Vol. 1). *London: Norroena Society.*

The History of the Celtic Place-Names of Scotland. (1926, repr. 1993). *Edinburgh & London: Birlinn Limited.*

# AD BİLİM AÇISINDAN TUVA MASALLARINDA GEÇEN YER ADLARI/TOPONİMİ

**Tuğba SARIKAYA AKSOY***

**Öz:** Bu çalışmada Tuva Türklerinin kahramanlık, sihirli-olağanüstü, sosyal ya da gerçekçi, hayvan ve sıradan ya da komik masallarda geçen yer adları/toponimi ad bilim açısından incelenmiştir. Adbilimin alt dallarından olan *toponimi*, yer adlarının ortaya çıkışlarını, yapılarını, anlamlarını, gelişimlerini, ortaya çıkışlarındaki geleneği ve prensiplerini araştıran bir bilimdir. *Toponimi* sadece dilbilimin konusu olarak kalmamış, tarih, sosyoloji gibi farklı bilimlerin de ilgilendiği bir alan olmuştur.

Destan, masal, hikâye gibi halkbilimi ürünlerine halkın yaşam tarzı, ritüelleri, zihniyeti ve dilin zenginliği yansımaktadır. Bu metinlerde geçen yer adlarında bu yansıma açıkça görülmektedir. Çalışmanın derlemini oluşturan 27 masal metni neticesinde masallarda geçen toponimler yerleşim yerleri/şehirler (oykonim), dağlar/ovalar (oronim) ve nehirler/göller (hidronim) olmak üzere üç başlıkta incelenmiştir. Bu masallarda *aal* "oba", *arga* "orman", *çadır*, *örgee* "çadır, otağ", *deer* "gök", *tey* "tepe", *tayga*, *ög* "ev" vb. yer adları tespit edilmiştir. Tuva masallarında geçen yer adları sadece zaman ve mekânda bir yol gösterici olmakla kalmaz; aynı zamanda tarihî ve kültürel olguların bir temsili olarak da işlev görür.

**Anahtar Kelimeler:** Adbilim, Yer Adları/Toponimi, Tuva Türkleri, Masal, Oykonim, Oronim, Hidronim.

# PLACE NAMES/TOPONYMS IN TUVAN FAIRY TALES FROM AN ONOMASTIC PERSPECTIVE

**Abstract:** In this study, the place names/toponyms occurring in the heroic, magical–fantastic, social or realistic, animal, and humorous or ordinary fairy tales of the Tuvan Turks are examined from an onomastic perspective. Toponymy, as one of the subfields of onomastics, is the discipline that studies the origins, structures, meanings, and development

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, tugba.sarikaya@hbv.edu.tr, tsarikaya88@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6622-8783.

of place names, as well as the traditions and principles underlying their emergence. Toponymy has not remained solely within the scope of linguistics; it has also become a field of interest for other disciplines such as history and sociology.

Folkloric genres such as epics, fairy tales, and stories reflect the lifestyle, rituals, worldview, and linguistic richness of the people. This reflection can be clearly observed in the place names mentioned in these texts. Based on the corpus of 27 fairy tale texts that constitute the material of the study, the toponyms found in the tales were analyzed under three categories: settlement names/cities (oikonyms), mountains/plains (oronyms), and rivers/lakes (hydronyms). In these tales, various place names such as *aal* "encampment," *arga* "forest," *çadır* "tent," *örgee* "tent" *deer* "sky," *tey* "hill," *taiga* and *ög* "house," among others, were identified. The place names appearing in Tuvan fairy tales serve not only as spatial and temporal references but also as representations of historical and cultural phenomena.

**Keywords:** Onomastics, Place Names/Toponymy, Tuvan Turks, Fairy Tales, Oikonyms, Oronyms, Hydronyms.

## Giriş

Güney Sibirya Türk topluluklarından biri olan Tuva Türklerinin çok zengin bir sözlü geleneği vardır. Tuva sözlü geleneğinde hem masalı hem de destanı adlandırmak için *tool* terimi kullanılmıştır. Masal ve destan anlatıcılarına da *toolçu* adı verilmektedir.

Bu çalışmada Tuva Türklerinin kahramanlık (1), sihirli-olağanüstü (5), sosyal ya da gerçekçi (8), hayvan (8) ve sıradan ya da komik (5) masallarda geçen yer adları ad bilim açısından ele alınmıştır. Destan, masal, hikâye gibi halkbilimi ürünlerine halkın yaşam tarzı, ritüelleri, zihniyeti ve dilin zenginliği yansımaktadır. Bu metinlerde geçen yer adlarında bu yansıma açıkça görülmektedir.

Çalışmada öncelikle ad bilim (onomastik) ve yer adları (toponimi) hakkında bilgi verilecek; ardından Dünyada, Türkiye'de ve Tuva Cumhuriyeti'nde ad bilim ve yer adları üzerine yapılan bazı önemli çalışmalardan bahsedilecektir. İnceleme bölümünde çalışmanın derlemini oluşturan 27 masal metni temelinde masallarda geçen toponimler yerleşim yerleri/şehirler (oykonim), dağlar/ovalar (oronim) ve nehirler/göller (hidronim) olmak üzere üç başlıkta incelenecektir. Tespit edilen toponimlerin sözlük açıklaması verildikten sonra toponimin hangi masal türünde ve hangi masal içinde geçtiği kısaltmalar ile masalın geçtiği satır numarası verilerek gösterilecektir. Örneğin tespit edilen

toponim, kahramanlık masallarından Hayındırıŋmay Bagay-ool masalının 274. satırında geçiyorsa HB-KM 274 şeklinde belirtilecektir. Masalların ana metni için Açа'nın (2007) *Tıva Halk Masalları* adlı kitabından faydalanılmıştır.

## 1. Ad Bilim (onomastik)

İnsanların bulundukları yere, mekâna ya da doğal yapılara ad vererek onları kendileri için özel hâle getirme çabası *ad bilimini* (onomastik) ortaya çıkarmıştır. Ad bilimi için canlıların, nesnelerin ve kavramların, kısacası çevremizde gördüğümüz ve algıladığımız her şeyin adıyla ilgilenen bilimin adı (Sakaoğlu, 2001, s. 9); dil biliminin adlar, özellikle kişi adları üzerinde duran ve onları köken bilgisi, tarihsel gelişim, dil ve kültür sorunları açısından inceleyen dalı (Türkçe Sözlük, 2011, s. 27); adları kelime-kavram ilişkileri yönünden inceleyen bilim dalı (Korkmaz, 2007, s. 7) şeklinde tanımlamalar yapılmıştır.

*Ad bilimi* (onomastik), adların sınıflandırılması ve incelenmesi noktasında dil bilimsel ve sosyolojik bakış açılarıyla şekillenen çeşitli yaklaşımlara sahiptir. Adların tarihsel oluşum ve gelişim süreçleri, sosyokültürel nitelikleri, yayılma alanları, yapıları, işlevleri, kullanım özellikleri gibi hususları inceleyen bu çalışma alanı, kavramlarla ve kavram bilimi ile doğrudan ilişkilidir (Vardar, 2002, s. 12; İmer vd., 2011, s. 12) ve disiplinler arası çok yönlü incelemelerle dil konuşurları ile ilgili kültüre dair çeşitli detayların ortaya çıkarılmasında önemli veriler sağlar (Sarı, 2025, s. 151).

Ad bilimi; canlı, cansız varlıkların veya soyut kavramların adlarıyla ilgilenen bilim dalıdır. Ad bilimi sözcük-kavram ilişkisi ve özel adlar olmak üzere iki açıdan ele alınabilir. Sözcük-kavram ilişkisinde bir kavramdan hareket edilerek kavrama nasıl ad verildiği ve kavrama ad vermede rol alan etkenler değerlendirilir. Özel adlar incelenirken ise adın kökeni, tarihsel gelişimi ve değişimi dikkate alınır. Ad biliminin bu kısmı kendi arasında kişi adları bilimi *anthroponymie*, yer adları bilimi *toponymie*, dağ adları bilimi *oronymie*, su kaynakları adları bilimi *hydronymie* gibi başlıklar altında ele alınır (Aksan, 2009, s. 32).

Ad bilimi araştırmaları, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Aksan, ad bilimini yer adları, coğrafya adları ve kişi adları olarak üçe ayırmış (2009, s. 100); Sakaoğlu, kişi adları, yer adları, dağ adları ve su adları olarak dörde ayırmış (2001, s. 11); Korkmaz, kişi adları, hayvan adları, devlet-millet vb. adları, kıta-ülke vb. adları, dil-din vb. adları, kurum-kuruluş adları, saray-köşk-otel vb. adları, gazete-dergi vb. adları olarak sekize ayırmıştır (2007, s. 213). Şahin ise ad bilimini rüzgaradbilim, kişiadbilim, yıldızadbilim, belgeadbilim, örgütadbilim, kökadbilim, bitkiadbilim, eseradbilim, zamanadbilim, uzayadbilim,

mitadbilim, araçadbilim, ürünadbilim., gökadbilim, yeradbilim, kentlikadbilim, hayvanadbilim olmak üzere sınıflandırmıştır ve bu sınıflandırma bugüne kadar yapılan en kapsamlı sınıflandırmadır (2021, s. 94).

## 3. Yer Adları (Toponimi)

Toponimi, coğrafî adların kaynağını ele alan; yer adlarını yapı, anlam ve köken bakımından açıklamaya çalışan bir bilimdir (Eren, 1966, s. 155). Farklı ülkelerde yapılan çalışmalarda toponimi, daha çok dilbilimin alanı içinde değerlendirilse de son yıllarda tarih, sosyoloji, arkeoloji gibi bilim dallarıyla da ilişkisi göz önünde bulundurulmaktadır.

Yer adlarını inceleyen dil bilimi dalı olarak tanımlanan toponimi; yer adlarının oluşumunu, anlamlarını, bulunduğu bölgeyle tarihî, coğrafî, kültürel vb. bağlantılarını inceler. Neye verilirse verilsin, adlar toplumun değerlerini, inancını, duygu ve düşünce dünyasını yansıtır. Adlar, bu yönüyle kültürün önemli bir parçasını oluşturur (Uysal & Coşkun, 2019, s. 206).

İnsanın yaşadığı veya muhtelif nedenlerle ilişkili olduğu coğrafyaları adlandırması, çok eskilere kadar gider ve her kültür için özeldir. İlk yer adlandırmalarının da insanoğlunun hayati ihtiyaçlarını karşılamak için yararlandığı avlanma sahalarını adlandırmasıyla başladığı kabul edilir (Kadmon, 2000, s. 4). İnsanoğlu hayatını sürdürdüğü yerlere kendi ihtiyaçları doğrultusunda çeşitli adlar vermiştir. Adlandırmadaki asıl gaye, o yeri diğer yerlerden ayırmak ve oranın kendilerine ait olduğunu göstermektedir. Verilişinde birçok eğilimin rol oynadığı yer adları, toplumlar tarafından yaşadıkları toprak parçasını vatan hâline getirmek için başvurulan önemli bir araç olarak görülmüştür. Bir yere millî kimliği yahut düşünceyi aksettirmenin vasıtası olan adlar, ülkelerin dil ve yerleşme tarihine, etnik yapısına ait çok kıymetli bilgiler de sunar. Bu yüzden toponimlerin kökeni ve kaynağı kültürel miras olarak kabul edilir (Aksan, 2009, s. 101; Khvesko, 2014, s. 402-403).

Yer adları mensup olduğu halkın tarihini, dilini, yaşadığı araziyi ve onun coğrafî durumunu yansıtan en değerli servetlerden biridir. Coğrafî adlarda kabile, kavim, boy, nesil ve halkların bir yerden diğer bir yere göç etmesi, asimilasyonu, sakinlerinin sosyal yaşamı, hayatı, mesleği yer almaktadır (Hüseynova, 2011, s. 4).

## 4. Ad Bilim ve Yer Adları Üzerine Yapılan Çalışmalar

Ad bilim ve yer adları üzerine hem dünyada hem de Türkiye'de dergi, kitap, makale, tez vb. türlerde oldukça fazla çalışmanın yapıldığı görülmektedir.

İsveç merkezli bir dergi olan *Namn och Bygd* (1913), Polonya'da Bilimler Akademisi tarafından çıkarılan *Onomastica* (1952), Amerika'da çıkmaya başlayan *Names* (1952), Çek Bilimler Akademisinin bir yayın organı olan *Acta Onomastica* (1960), Rusya'da çıkan *Voprosı Onomastiki* (1962), Alman Ad Araştırmaları Cemiyeti tarafından çıkarılan *Namendkundliche Informationen* (1964), Almanya'da Heidelberg Üniversitesi bünyesinde çıkarılan *Beiträge zur Namenforschung* (1966), Hollanda'da çıkarılan *Naamkunde* (1969), İngiltere'de Britanya İrlanda Ad Araştırmaları Cemiyeti tarafından çıkarılan *Nomina* (1977), Hırvat Bilimler Akademisi tarafından çıkarılan *Folia Onomastica Croatica* (1992), İtalya'da çıkarılan *Rivista İtaliana di Onomastica* (1995), Barselona'da bulunan Onomastik Derneği tarafından çıkarılan *Noms* (2014), İsveç'te çıkarılan *Nordic Journal of Socio-Onomastics* (2021) adlı dergiler dünya çapında büyük öneme sahip dergilerdir.

Türk adlarıyla ilgili çeşitli bilgiler vermesi yönüyle Türk ad biliminin tarihçesini Türkçenin bilinen ilk yazılı sözlüğü olan Dîvânû Lügâti't-Türk'e kadar götürmek mümkündür. Kaşgarlı Mahmud, Dîvânû Lügâti't-Türk'te kişi adları, yer adları, boy adları, coğrafya adları, kadınlarla ilgili adlar, gök cisimlerinin adları, din ulularının adları, çocuk oyunlarının adları gibi çeşitli adlara yer vermiştir.

Türkiye'de yer adları konusunda yapılan en eski çalışmalar olarak M. F. Köprülü'nün (1925) "Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar" adlı makalesi ve H. Nihal, A. Naci (1928) tarafından yayımlanan "Anadolu'da Türkler'e Ait Yer İsimleri" adlı çalışmalar gösterilebilir. Bunların dışında H. Eren'in (1966) "Yer Adlarımızın Dili", D. Aksan'ın (1974) "Anadolu Yer Adları Üzerine En Yeni Araştırmalar", H. Karaçetin'in (1984) "Antik Çağ'da Anadolu'da Tarihi Yer Adları", T. Gülensoy'un (1995) *Türkçe Yer Adları Kılavuzu*, S. Sakaoğlu'nun (2001) *Türk Ad Bilimi-I*, M. Şenel'in (2009) "Yer Adları Açısından Derleme Sözlüğü", A. Kurbanov'un (2014) *Onomastiğin Esasları*, İ. Şahin'in (2015) *Adbilim*, H. Aydemir'in (2021) *Türk Tarihinin Kaynakları Olarak Eski Türk Boy Adları*, M. E. Tuğluk'un (edt.) (2023) *Ad Bilimi Araştırmaları* vb. makale ve kitaplar da bu alanda yapılan önemli çalışmalardan bazılarıdır.

Ş. Ç. Sat'ın (1969) *Zametki po toponimii Tuvı/Materialıy konferentsii "Etnogenez narodov Severnoy Azii"* "Tuva Toponimisi Üzerine Notlar/Konferans Bildirileri "Kuzey Asya Halklarının Etnogenezi"" adlı çalışması, B. K. Ondar'ın (2007) *Toponimiçeskiy slovar' Tuvı* "Tuva Toponimi Sözlüğü" ve B. İ. Tatarintsev'in (2009) *Mestnıye geografiçeskiye terminıy Severo-vostoçnoy gruppıy* "Kuzeydoğu Grubunun Yerel Coğrafi Terimleri" Tuva Türkçesinde yer adları ile ilgili yapılan ilk çalışmalar olması sebebiyle büyük önem taşımaktadır. Ayrıca B. K. Ondar'ın (2011) Tuva'daki Rusça toponomiyi ele aldığı *Russkaya*

*toponimiya Tuvı* adlı kitabı; M. V. Ondar, İ. M. Koşkendey ve Ç. O. Homuşku'nun (2018) Tuva kahramanlık destanlarında ve halk şarkılarında yer adlarını incelediği *Toponimıy v folklore Tuvintsev (Na materiale geroiçeskogo eposa i narodnıh pesen* adlı makalesi de Tuva'da yer adlarıyla ilgili yapılan önemli çalışmalardandır.

## 5. Tuva Masallarında Geçen Yer Adları/Toponimi

Tuva masallarında geçen yer adları yerleşim yerleri/şehirler (oykonim), dağlar/ovalar (oronim) ve nehirler/göller (hidronim) olmak üzere üç başlıkta ele alınmıştır.

### 5.1. Yerleşim yerleri/şehirler (oykonim)

**Özel isimler:**

**Arzaytı:** Bir dağ adıdır.

(HB-KM 274, 293)

**Süt-Höl:** Süt-Höl bir gölün ve aynı zamanda bir kojuun'un adıdır. "Süt Gölü" anlamına gelir (Ondar, Koşkendey ve Homuşku, 2018, s. 55).

(AOIKM-SOM 360)

**Sümber Uula Tey:** *Sümber Uula Tey* "Sümber Uula Tepesi" efsanelere göre Süt-Höl'ün derinliklerinde bulunan efsanevi bir dağdır (Ondar, Koşkendey ve Homuşku, 2018, s. 56).

(AOIKM-SOM 360; SİS-SGM 421; ÇTÇT-SGM 455)

**Kara-Hem:** Bir nehir adıdır. "Güçlü, kuvvetli nehir" anlamına gelir (Ondar, Koşkendey ve Homuşku, 2018, s. 58-59).

(TŞAÖO-SOM 380; ÇA-SOM 415; AK-SGM 435; BBO-SGM 463)

**Doŋgul**: Tuva'da yer alan bir tayga adıdır.

(ABBS-SKM 497)

***aal*, *aal-oran*, *aal-çurt*, *aal-kodan*:**

***aal*:** 1. Yurt; bir veya daha fazla hane ve ahırlardan oluşan, insanların yaşadığı bir yer. 2. Köy. 3. Ev (TSTY-I, s. 36; TTS, 2024, s. 20).

(HB-KM 255, 261, 271, 294, 337, 348, 350; ÇK-SOM 406, 407; TŞAÖO-SOM 383, 384, 385; AOIKM-SOM 366, 367, 370; SİS-SGM 421, 422, 425; AK-SGM 437, 439; BBO-SGM 465, 466; M-HM 493)

***aal-oran*:** Yurt, ev, yaşanılan yer (TSTY-I, s. 37; TTS, 2024, s. 21).

(HB-KM 254, 279, 283, 284, 296, 324, 348, 350, 352, 358; AK-SGM 435)

***aal-çurt*:** 1. Konut, mesken. 2. Kişinin yaşadığı yer, yurt (TSTY-I, s. 37; TTS, 2024, s. 21).

(HB-KM 348; TŞAÖO-SOM 389; AOIKM-SOM 361, 366; ASKSİA-SOM 399, 401; ÇA-SOM 416; SİS-SGM 426)

***aal-kodan*:** Bir kişinin köyü, yurdu, oturduğu yer (TSTY-I, s. 37; TTS, 2024, s. 21).

(HB-KM 297; ASKSİA-SOM 400; EO-SGM 444)

***aldu oran*:** Yer altı dünyası (TSTY-I, s. 116).

(HB-KM 286, 287, 330, 332; ÇA-SOM 416; AOIKM-SOM 365, 367)

***arga*:** Orman (TSTY-I, s. 149; TTS, 2024, s. 80).

(HB-KM 274, 312; AOIKM-SOM 362; ÇMTD-SGM 448; AK-SGM 434; ŞB-HM 485; AAK-SKM 501, 503; ŞK-SKM 506; ABBS-SKM 498, 502)

***bajıŋ*:** Ev, bina (TSTY-I, s. 199; TTS, 2024, s. 105).

(HB-KM 270, 274, 299, 311; AOIKM-SOM 366)

***çadır*:** Çadır (TTS, 2024, s. 692).

(HB-KM 255, 256, 259, 262; ASKSİA-SOM 400, 402; ÇMTD-SGM 448; H-HM 477; ABBS-SKM 498)

***çer*:** Yer (TTS, 2024, s. 702).

(HB-KM 277, 278, 281, 288, 294, 304, 308, 314, 323, 324, 325, 328, 330, 333, 334, 337, 339, 342; TŞAÖO-SOM 381, 382; AOIKM-SOM 360)

***delegey*:** 1. Dünya, evren, uzay. 2. Yeryüzü (TSTY-I, s. 416; TTS, 2024, s.167).

(HB-KM 290, 315, 332, 333, 343; TŞAÖO-SOM 385)

***dip*:** 1. Büyük kara parçası. 2. Yer, yurt (TSTY-I, s. 450-451; TTS, 2024, s. 181)

**(**HB-KM 317)

***kuduk*:** Kuyu (TSTY-II, s. 216; TTS, 2024, s. 334).

(HB-KM 334, 335)

***kuy*:** Mağara (TSTY-II, s. 220; TTS, 2024, s. 336)

(HB-KM 272, 273; AOIKM-SOM 364)

***ödek*:** Oba, ağıl (TSTY-II, s. 488; TTS, 2024, s. 447)

(HB-KM 287, 288, 315; ÇK-SOM 406; EO-SGM 444)

***ög*:** Göçebe çadırı, çadır (TSTY-II, s. 482; TTS, 2024, s. 445)

(HB-KM 256, 260, 261, 287, 294, 297, 340, 352, 354, 355; AOIKM-SOM 363; TŞAÖO-SOM 380, 381, 382, 383, 384; SİS-SGM 424; AK-SGM 437; BBO-SGM 464; HBD-SGM 471; BL-SGM 470; ÇMTD-SGM 449; KA-HM 480; H-HM 476)

***örgee*:** 1. Zengin çadır. 2. Konak (TSTY-II, s. 521-522; TTS, 2024, s. 459)

(HB-KM 265, 270, 286, 288, 309, 313, 316, 317, 320, 331, 332, 337; SİS-SGM 423; ÇTÇT-SGM 459)

***üstüü oran*:** Üst dünya (TTS, 2024, s. 644).

(HB-KM 282, 348, 351, 352; AOIKM-SOM 365, 366, 367, 368, 369; ÇA-SOM 418)

**5.2. Dağlar/ovalar (oronim)**

***dag*:** Dağ (TSTY-I, s. 368; TTS, 2024, s. 151).

(ÇK-SOM 409; KA-HM 479; ÇOS-HM 488)

***deer*:** Gökyüzü (TTS, 2024, s. 229).

(HB-KM 269, 273, 275, 276, 277, 278, 284, 285, 290, 294, 308, 311, 312, 314, 318, 328, 342, 352; ŞK-SKM 507)

***hovu*:** 1. Step, bozkır. 2. Tarla (TTS, 2024, s. 672).

(HB-KM 285, 318, 319; ASKSİA-SOM 399; ÇMTD-SGM 452; ÇK-HM 482, 483; ÇOS-HM 488; TT-SKM 512; ŞK-SKM 505)

***ovaa*:** 1. Yığın, küme, tepe. 2. Kurgan, tepe, höyük (TSTY-II, s. 415; TTS, 2024, s. 415).

(HB-KM 256, 265, 266, 267, 268, 271, 274)

***tayga*:** Tayga ormanı (TTS, 2024, s. 577).

(HB-KM 285, 286, 302, 310, 330, 346, 349; ÇMTD-SGM 448; ABK-HM 491)

**5.3. Nehirler/göller (hidronim)**

***dalay*:** Deniz (TSTY-I, s. 382; TTS, 2024, s. 157).

(HB-KM 349; TŞAÖO-SOM 387, 388)

***hem*:** Nehir, ırmak (TTS, 2024, s. 669).

(HB-KM 255, 261, 265, 346, 347; ÇA-SOM 415, 416; AOIKM-SOM 363; EO-SGM 444; BBO-SGM 463)

***höl*:** Göl (TTS, 2024, s. 679).

(HB-KM 341, 342, 343; AOIKM-SOM 367; SİS-SGM 421)

***sug*:** Nehir, çay (TSTY-II, s. 741; TTS, 2024, s. 553).

(HB-KM 277, 336; ASKSİA-SOM 401; ÇMTD-SGM 450; BBO-SGM 463)

**Sonuç**

Masallar, bir toplumun kültürel belleğini yansıtan en önemli sözlü edebiyat ürünlerinden biridir. Bu anlatılar, ait oldukları dönemin sosyal yapısını, inanışlarını ve değerlerini aktarmanın yanı sıra, kullanılan dil ve söz varlığıyla da o dönemin dil kültürüne ışık tutmaktadır. Tuva Türkleri çok zengin bir masal geleneğine sahiptir. Bu çalışmada Tuva halk masallarında geçen yer adları tespit edilip sınıflandırılmıştır.

Çalışmanın derlemini kahramanlık masalları, sihirli-olağanüstü masallar, sosyal ya da gerçekçi masallar, hayvan masalları ve sıradan ya da komik masallar olmak üzere beş masal türünden toplam 27 masal oluşturmaktadır. Masal metinlerinde geçen yer adları yerleşim yerleri/şehirler (oykonim), dağlar/ovalar (oronim) ve nehirler/göller (hidronim) olmak üzere üç başlıkta incelenmiştir. Buna göre *özel isimler, aal, aldıı oran, arga, bajıŋ, çadır, çer, delegey, dip, kuduk, kuy, ödek, ög, örgee* ve *üstüü oran* olmak üzere 15 oykonim; *dag, deer, hovu, ovaa* ve *tayga* olmak üzere beş oronim; *dalay, hem, höl* ve *sug* olmak üzere dört hidronim adı tespit edilmiştir.

Dünyada ve Türkiye'de ad bilim ve yer adları üzerine yapılan birçok çalışma olmasına rağmen Sibirya grubu Türklerinden olan Tuva Türklerinin sözlü edebiyat ürünlerinde yer adlarının incelendiği çalışmalar oldukça azdır. Bu çalışma ile bu eksikliğin az da olsa giderilmesi amaçlanmıştır. Bu alanda yapılacak daha fazla inceleme ile yer adlarının farklı yönleriyle ele alınması sonraki çalışmalar için kaynak oluşturmaktadır.

Tuva masallarında geçen yer adları tablo şeklinde aşağıda gösterilmiştir:

**Tablo 1. Tuva masallarında geçen oykonimler:**

| **Yer adları (oykonim)** | **KM** | **SOM** | **SGM** | **HM** | **SKM** |
|---|---|---|---|---|---|

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **özel isimler** | + | + | + | - | + |
| **aal** | + | + | + | + | - |
| **aldı oran** | + | + | - | - | - |
| **arga** | + | + | + | + | + |
| **bajıŋ** | + | + | - | - | - |
| **çadır** | + | + | + | + | + |
| **çer** | + | + | - | - | - |
| **delegey** | + | + | - | - | - |
| **dip** | + | - | - | - | - |
| **kuduk** | + | - | - | - | - |
| **kuy** | + | + | - | - | - |
| **ödek** | + | + | + | - | - |
| **ög** | + | + | + | + | - |
| **örgee** | + | - | + | - | - |
| **üstüü oran** | + | + | - | - | - |

**Tablo 2. Tuva masallarında geçen oronimler:**

| **Yer adları (oronim)** | **KM** | **SOM** | **SGM** | **HM** | **SKM** |
|---|---|---|---|---|---|
| **dag** | - | + | - | + | - |
| **deer** | + | - | - | - | + |
| **hovu** | + | + | + | + | + |
| **ovaa** | + | - | - | - | - |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **tayga** | + | - | + | + | - |

**Tablo 3. Tuva masallarında geçen hidronimler:**

| **Yer adları (hidronim)** | **KM** | **SOM** | **SGM** | **HM** | **SKM** |
|---|---|---|---|---|---|
| **dalay** | + | + | **-** | **-** | **-** |
| **hem** | + | + | + | **-** | **-** |
| **höl** | + | + | + | **-** | **-** |
| **sug** | + | + | + | **-** | **-** |

**Kısaltmalar**

**AAK:** Arganıŋ Ak Kodanı

**ABBS:** Aştaan Börü Bile Sergejigeş

**ABK:** Arzılaŋ Bile Kımıskayak

**AK:** Aŋçı Kalga

**AOIKM:** Adıg Oglu Iygılak-Kara Möge

**ASKSİA:** Ak-Sagış, Kara-Sagış İyi Alışkı

**BBO:** Balıkçı Bagay-Ool

**BL:** Badarçı Lama

**ÇA:** Çedi Alışkı

**ÇK:** Çaŋgıs-Karış

**ÇK:** Çıraa Kulun

**ÇMTD:** Çeçen-Maanay, Tenek-Duluŋ

**ÇOS:** Çedi Ooldug Saaskan

**ÇTÇT:** Çaŋgıs Tevelig Çaŋgıs-Tas, Çedi Tevelig Çedi-Tas

**EO:** Ertemnig ool

**H:** Hunajık

**HB:** Hayındırınmay Bagay-ool

**HBD:** Haragan Bajında Dük

**HM:** Hayvan masalları

**KA:** Kalbak Anay

**KM:** Kahramanlık masalları

**M:** Moortay

**SGM:** Sosyal-gerçekçi masallar

**SİS:** Süttep İjer Sümeldey

**SKM:** Sıradan-komik masallar

**SOM:** Sihirli-olağanüstü masallar

**ŞB:** Şireeçi Börü

**ŞK:** Şiijegey-Kuşkaş

**TSTY-I:** Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo Yazıka I

**TSTY-II:** Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo Yazıka II

**TŞAÖO:** Tos Şilgi Attıg Ösküs-Ool

**TT:** Toolçurgu Tıvızık

**TTS:** Tuvaca Türkçe Sözlük

**Kaynaklar**

Açа, M. (2007). *Tıva halk masalları*. Konya: Kömen Yayınları.

Aksan, D. (1974). Anadolu yer adları üzerine en yeni araştırmalar. *TDAY Belleten 1973-1974*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 185-193.

Aksan, D. (2009). *Her yönüyle dil (Ana çizgileriyle dilbilim)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Arıkoğlu, E. & Tosun, İ. (2024). *Tuvaca Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Aydemir, H. (2021). *Türk tarihinin kaynakları olarak eski Türk boy adları (kökenbilgisel bir inceleme)*. Çanakkale: Paradigma Yayınevi.

Eren, H. (1966). Yer adlarımızın dili. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, (13), 155-165.

Gülensoy, T. (1995). *Türkçe yer adları kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Hüseynova, T. (2011). *Azerbaycan yer adlarında etnotoponimler*. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Lehçeleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 145s.

İmer, K., Kocaman, A. & Özsoy, A. S. (2011). *Dilbilim sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Kadmon, N. (2000). *Toponymy: the lore, laws and language of geographical names*. New York: Vantage Press.

Karaçetin, H. (1984). Antik Çağ'da Anadolu'da tarihi yer adları. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 219-223.

Khvesko, T. V. (2014). Interdisciplinary approach to british place names studies. *Procedia-Social and Behavioral Sciences,* (154), 402-406.

Korkmaz, Z. (2007). *Gramer terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Köprülü, M. F. (1925). Oğuz etnolojisine dair tarihi notlar. *Türkiyat Mecmuası*, (1), 185-211.

Kurbanov, A. (2014). *Onomastiğin esasları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Monguş, D. A. (Red.). (2003). *Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo yazıka*. Tom I (A-Y). Novosibirsk.

Monguş, D. A. (Red.). (2011). *Tolkovıy Slovar' Tuvinskogo yazıka*. Tom II (K-S). Novosibirsk.

Nihal, H. & Naci, A. (1928). Anadolu'da Türkler'e ait yer isimleri, *Türkiyat Mecmuası*, (2), 243-260.

Ondar, B. K. (2007). *Toponimiçeskiy slovar' Tuvı*. Abakan.

Ondar, B. K. (2011). *Russkaya toponimiya Tuvı*. Kızıl.

Ondar, M. V., Koşkendey, İ. M. & Homuşku, Ç. O. (2018). Toponimıy v folklore Tuvintsev (Na materiale geroiçeskogo eposa i narodnıh pesen), *Novıye İssledovaniye Tuvı*, (3), 53-68.

Sakaoğlu, S. (2001). *Türk ad bilimi ı giriş*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Sarı, İ. (2025). Mükemmeli adlandırma yöntemi olarak Türkçede paragonlar: tanım, şekillenme özellikleri ve işlevleri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, (79), 149-172.

Sat, Ş. Ç. (1969). *Zametki po toponimii Tuvı/Materialıy konferentsii "Etnogenez narodov Severnoy Azii"* (Red. E. İ. Ubryatova). Novosibirsk.

Şahin, İ. (2015). *Adbilim*. Pegem Akademi.

Şahin, İ. (2021). *Adbilim*. Pegem Akademi.

Şenel, M. (2009). Yer adları açısından derleme sözlüğü. *Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 627-670.

Şenel, M. & Önal, A. G. (2017). Yer adları (toponimi) açısından 'tarama sözlüğü'. *Karadeniz*, (36), 152-163.

Tatarintsev, B. İ. (2009) *Mestnıye geografiçeskiye terminıy Severo-vostoçnoy gruppıy/Tatarintsev B. İ. İzbrannıye nauçnıye trudıy*. Kızıl.

Tuğluk, M. E. (edt.) (2023). *Ad bilimi araştırmaları*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları.

*Türkçe sözlük* (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu. 11. Baskı.

Uysal, İ. N. & Coşkun, H. (2019). Renge bağlı yer adları: Karaman/Sarıveliler Örneği. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, (68), 205-225.

Vardar, B. (2002). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.

# “KURBANÎ” DESTANINDAKİ “MENEKŞE” ŞİİRİNİN SEMBOLİZMİ

**Aynura SAFAROVA**[*]

**Öz:** “Kurbanî” destanında dikkati çeken ilginç şiirlerden biri “Menekşe”dir. Bu şiirde menekşenin zarifliği, güzelliği ustalıkla tasvir edilmiştir. Bu koşma uzun zaman âşıklar tarafından seslendirilerek günümüze kadar değerini korumuştur. Kurbanî'den sonraki usta-aşıklar da aynı konuya başvurmuştur. Âşık şiirinde menekşe çiçeği simgesel bir değer kazanmıştır. Sembolizm şiirin şiirsel gücünü daha da artırmıştır. Menekşe çiçeğinin ince yaprakları, aşığın kalbindeki hassas duyguları yansıtır. Menekşenin ömrünün kısa olması, baharın başında açıp çabuk solması onun kendine özgülüğüdür. Menekşenin güzelliği, hoş kokusu, zarif görüntüsü dizelere taşınmış; usta âşık ilginç bir metafor yaratarak çiçek ile insan karakteri arasındaki benzerliği sunmuştur. Adını çiçeğin renginden alan menekşe rengi de duyguları ve sevgiyi simgeler. Menekşenin tek tek toplanıp demet hâlinde bağlanması, sevginin artan bir duygu olduğuna, büyüklüğüne işarettir. “Menekşe” şiirindeki sembolizm, insan duyguları ile doğa arasındaki uyumu yüksek bir şiirsellikle yansıtmaktadır. Şiirdeki semboller doğanın güzelliği ile insanî duyguların renkli tasviridir.

Kurbanî'den sonra aynı konuya Karacaoğlan'ın, M.P. Vakıf'ın, S. Vurğun'un, Âşık Şemşir'in, O. Sarıvelli'nin şiirlerinde rastlanır. Buda bir kez daha gösteriyor ki, menekşe teması genel Türk şiirinde yaygın bir konudur.

**Anahtar Kelimeler:** “Kurbanî” Destanı, Koşma, Menekşe, Sembolizm

## THE SYMBOLISM OF THE POEM “BENOVSHE” IN THE EPIC “GURBANI”

[*] Doç. Dr., AMBA Folklor Enstitüsü, e-mail: aynura.safarova1@gmail.com, ORCİD NO: 0000-0002-2198-9116

**Abstract:** One of the most striking and memorable poems in the "Gurbani" epic is "Benovshe". In this poem, the delicacy and beauty of the benovshe (violet flower) are skillfully depicted. This qoshma (folk lyrical form) has long been performed by ashugs (folk poets or saz perfomers) and has preserved its value and popularity up to the present day. Later ashugs following Gurbani also revisited this theme. In ashug poetry, the benovshe has gained symbolic significance, and the use of symbolism enhances the poem's poetic power.

The tender petals of the benovshe reflect the subtle emotions of the lover's heart. Its short lifespan – blooming early in spring and fading quickly – represents its unique nature. The master poet, who captured the flower's beauty, fragrance, and fragility in verse, created a compelling metaphor linking the benovshe to human character and emotion. The color benovshe, derived from the flower's hue, symbolizes deep feelings and love. The act of gathering benovshes into a bouquet signifies the intensifying nature of love and emotional connection.

The symbolism in "Benovshe" poetically expresses the harmony between human emotion and nature. The symbols convey a vivid unity of natural beauty and human sentiment. After Gurbani, the same theme appeared in the works of Qaracaoğlan, M. P. Vagif, S. Vurghun, Ashık Shemshir, and O. Sarıvelli, showing that the benovshe motif became a widespread and enduring topic in Turkic poetry.

**Keywords:** Gurbani Epic, Qoshma, Benovshe, Symbolism

## Giriş

Azerbaycan âşık edebiyatının en güzel örneklerinden biri "Kurbanî" destanıdır. Bu destana ait birçok şiir, kendine has özellikleriyle dikkat çekmiş, âşıkların ifasında sürekli olarak seslendirilmiş ve günümüze kadar değerini korumuştur. Böyle şiirlerden biri de "Menekşe"dir. Şiirde menekşenin zerafeti, güzelliği, kendine özgünlüğü ustaca tasvir edilmiştir. Bilindiği gibi, klasik dönem edebiyatı temsilcilerinden çağdaş döneme kadar şairlerin ve söz sanatkarlarının doğaya olan hayranlıkları, eserlerinin ana temalarından biri olmuştur. Şairler doğa manzaralarını – dağları, ormanları, ağaçları, gülleri, çiçekleri, eserlerinin ana hatlarından biri olarak işlemiş ve bunların tasvirini yüksek poetik bir dille ifade etmişlerdir. Bu anlamda farklı çiçeklerin – gül, lale, menekşe, nergis, karanfil, dağ gülü vb. çiçeklerin örneklerinde sembolizmin en güzel örneklerine rastlanabilir. Hem sözlü hem de yazılı edebiyat örneklerinde çiçeklerin kendine has

özellikleri vurgulanarak bunlardan yüksek poetik figürler olarak faydalanılmıştır. Bunun bir nedeni şairlerin ya da âşıkların, genel olarak insanın, doğa güzelliklerine olan hayranlığı, diğer bir nedeni de söz sanatkarlarının ilhamını doğadan alması ve ayrıca ebedi cennet dünyası betimlemelerinin her zaman gül ve çiçeklerle süslenmiş olmasıyla ilgilidir.

Genel olarak, tüm Türk kültüründe çiçekler, insanlar arasında sözsüz, dil kullanılmadan iletişimin en önemli unsurlarından biridir. Bazen sevgililer arasındaki samimi duyguları ifade etmiş, bazen ise insanlara ve topluma mesajlar iletmek amacıyla kullanılmıştır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, geçmişte ergenlik çağına gelen kızı olan aileler, evlerinin yola bakan pencerelerine kırmızı gül açan bir saksı koyarlarmış. Pencere önüne sarı çiçekler açmış bir gül saksısı konulması, evde hasta olduğunu gösteren bir işaret olarak kabul edilirmiş. Bu şekilde, o mahallede yaşayanlar hem evde hasta birinin olduğunu öğrenir, hem de hastayı rahatsız etmemek adına saygı göstergesi olarak sessizliğe, sakinliğe riayet ederlerdi. Bu bilgilere dayanan sembolize edilmiş çiçekler arasında her zaman kırmızı gül, lale, nergis, menekşe yer almıştır (Çelebioğlu, 2016: s.163).

Menekşe, klasik ve Orta Çağ Doğu mitolojisinde ilginç bir figür olarak görülmektedir. Araştırmacılar, menekşenin klasik şiirlerde sembol olarak kullanılmasını mitolojik düşüncelerle ilişkilendirmektedirler. Menekşenin renginin koyu mavi, neredeyse siyaha yakın bir ton olmasının, âşıkların saç rengiyle bağlantılı olduğunu belirtirler. Tıpkı menekşenin insan vücudu için tıbbi olarak önemli olduğu, uyku getirme özelliğine sahip olduğu, menekşenin kokusunun baş ağrılarına iyi geldiği, bu kokuyu soluyarak beyindeki kuruluğu giderdiği, yüksek tansiyon üzerinde de olumlu etkiler yaptığı, akciğer soğuklamasında ve zatürre hastalığında da faydalı olduğu ifade edilmektedir (Çelebioğlu, 2016: s.165).

**Menekşe ile İlgili Sözlü Halk Edebiyatı Örnekleri**

Halk arasında menekşe ile ilgili efsaneler, rivayetler ve maniler de yaygındır. Bir efsaneye göre, eski zamanlarda iki yabani, dağ çiçeği birbirine aşık olur. Her bahar mevsimi geldiğinde, diğer yabani çiçeklerle birlikte açan bu çiçekler arasında bir anlaşma yapılır; gelecek yıl baharda değil, kış mevsiminde – yani hava ısınmadan önce, hiçbir çiçek açmadan gelmeye karar verirler, açarlar ve birbirlerini daha fazla görebilirler. Kış gelir, her yer karla kaplanmıştır, fakat aşıklarından biri sözünü tutar ve karın altından filizlenip çıkar, çiçek açar, diğer çiçeğin yolunu bekler. O, soğuk ve

kar içinde sevgilisinin gelmesini bekler, fakat diğer çiçek görünmez. Efsaneye göre, sözünü tutan çiçeğin adı kardelen, tutmayan çiçeğin adı ise menekşe olarak anılır (Çelebioğlu, 2016, s.165).

Menekşe çiçeği, sözlü edebiyat örneklerinde genellikle ayrılığın sembolü olarak karşımıza çıkar. Menekşe erkek olarak, Kızılgül ise kız olarak tasvir edilir. Başka bir efsaneye göre, Menekşe Kızılgül'ü sever. Kızılgül ise Bülbüllerle dostluk yapmaktadır. Menekşe bir daha Kızılgül`ü görmemek için dua eder, Allah onu menekşe çiçeğine, kızı ise kızılgüle dönüştürür. Bu olaydan sonra menekşe yazın başlarında, kızılgül ise yazın sonlarında açar. Bu yüzden birbirlerini hiçbir zaman göremezler (Veliyev, 1981, s.53-54). Folklor araştırmacısı Efzeleddin Asger şöyle yazmaktadır: "Sözlü edebiyat örneklerinde erkek gibi tasvir edilen menekşeye, sevgilisinden ayrıldığı için 'boynu bükük menekşe' denir. Genel olarak, menekşe ile kızılgülün birlikte olması, kavuşmayı, arzuların yerine gelmesini, mutluluğu ifade eder." (Asger, 2025: s.41). Yazar, manilerden ilginç örnekler vererek, kızılgül ile menekşeye halk belleğinde her zaman ayrı bir ilgi olduğunu, bu ilginin manilerde de ifade bulduğunu vurgulamıştır. Bu manilerin birinde, sembolik bir şekilde ifade edilen kızılgül ile menekşenin birleşiminin sevgilinin kavuşmasına benzetildiği belirtilmiştir.

Gelirdim Kur yakası,

Oğlan mana bakası.

Benövşeden köyneyi,

Kızılgülden yakası (Azerbaycan Halk Bayatıları, 1956: s.78).

Başka bir manide ise menekşe yaprağı ile kızılgülün aşılanması, doğanın güzelliği olarak algılanır ve bu manzara cennet bahçesinde görülmüş olarak kabul edilir.

Çıkdım Kepez dağına,

Bakdım cennet bağına.

Kızılgül calak olub,

Benövşe yarpağına (Azerbaycan Halk Bayatıları, 1956: s.27).

Azerbaycan folklorunda ana ninnisi olarak bilinen manide, çocuğuna ninni söyleyen ana, kızılgül ve menekşeyi bir arada hatırlayarak, bebeğinin yastığında gül, yorganında menekşe yetişmesini diler ve bu çiçeklerin birbirinden ayrılmadığını tasvir eder:

Laylay dedim hemişe,

Karvan geder yemişe,

Yastığında gül bitsin,
Yorğanında benövşe (Azerbaycan Halk Bayatıları, 1956: s.225).

### "Kurbanî" Destanındaki "Menekşe" şiiri

"Kurbanî" destanında Kurbanî`nin dilinden sunulan bu koşma da oldukça ilginçtir. Kurbanî, sevgilisi Peri'nin kızlarla birlikte bahçede gezindiğini, menekşe topladığını gördüğünde onu uzaktan izleyerek bu koşmayı sazla söylemiş ve seslendirmiştir. Âşık şiirinin en güzel örneklerinden olan "Menekşe" koşmasında menekşenin kendine özgü özellikleri sunulur. Sadece bu koşmada değil, genel olarak menekşe, hem klasik edebiyatda, hem âşık şiirlerinde, hem de bireysel şiirlerde sevgilinin, aşıkın hislerini, duygularını, utanmasını, özlemini, boynu bükülüğünü, bazen de kıskanmasını simgelendirir.

Seher olcak ne bülbüller okuşdu,

Hökm olundu, Süleymanlar yerişdi.

Kurbanî der, gülün vaktı sovuşdu,

Daha iylemerik biz benövşeni (Azerbaycan Dastanları, 2005: 74).

Koşma, uzun yıllar boyunca âşıkların ifasında seslendirilerek sevilmiş ve günümüze kadar değerini korumuştur. Kurbanî'den sonraki şairler ve usta âşıklar da aynı konuya başvurmuşlardır. Âşık şiirinde menekşe çiçeği sembolik bir değer kazanmıştır. Sembolizm, şiirin poetik gücünü daha da artırmıştır. Menekşenin narin yaprakları, aşığın kalbindeki ince duyguları yansıtmaktadır. Menekşenin ömrünün kısa olması, baharın başında açıp hemen solması, onun kendine has özelliğidir. Menekşenin güzelliğini, hoş kokusunu ve zarif görüntüsünü dizelere aktaran usta âşık, ilginç bir metafor yaratmış ve çiçek ile insan karakteri arasındaki benzerliği sunmuştur. Adını çiçeğin renginden alan menekşenin rengi de duyguları ve sevgiyi simgelendirir. Menekşelerin bir araya getirilip demet haline getirilmesi, sevginin derin bir duygu olduğuna ve büyüklüğüne işarettir.

Başına döndüyüm, ay geşeng Peri,

Adetdi, dererler yaz benövşeni.

Ağ nazik ellernen der, deste bağla,

Ter sinem üstüne düz beövşeni (Azerbaycan Dastanları, 2005: s.74).

"Menekşe" şiirindeki sembolizm, insan duyguları ile doğa arasındaki uyumu yüksek bir poetik dille yansıtmaktadır. Şiirdeki semboller, doğanın güzelliği ile insani duyguların renkli ve ahenkli bir şekilde tasviridir.

Başına döndüyüm, bağa gel, bağa,

Üzün hörmetinden bağa nur yağa.

Deste-deste derib, takır buhağa,

Benövşe kız iyler, kız benövşeni (Azerbaycan Dastanları, 2005: s.74).

Sevdiği kızın demet demet menekşe topladığını ve kokladığını gören aşık, bu manzarayı en zarif duygularla tasvir etmiş, bu hoş tabloyu kelimeler aracılığıyla ölümsüzleştirmiştir. Bu koşmada doğa güzelliğinden etkilenen insanın en samimi ve en hassas duyguları ifade edilmiştir.

**Sonuç**

Hem sözlü hem de yazılı edebiyatta 'menekşe' konusu yalnızca Âşık Kurbanî`de değil, Karacaoğlan, Ahmet Paşa, Cem Sultan, Cafer Çelebi (Murat Keklik; Abdulaziz Turun, 2022) gibi şairlerin şiirlerinde; M. P. Vagif, S. Vurğun, O. Sarıvelli, Âşık Şemşir ve diğer söz ustalarının eserlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, bir kez daha göstermektedir ki, menekşenin kendine özgü nitelikleri ve genel olarak 'menekşe' teması, büyük söz sanatçılarının dikkatini sürekli olarak çekmiş ve onlar da bu temaya farklı biçimlerde başvurmuşlardır. Böylece, hem âşık şiirinde hem de yazılı edebiyatta doğa-insan ilişkilerinin her zaman bir bütünlük içinde ele alındığını; insanın doğaya bağlılığının ve doğadan ilham alışının tüm dönemlerde gözlemlenebildiğini söylemek mümkündür.

**Kaynaklar**

*Azerbaycan halk bayatıları*. (1956). Bakü: Azerneşr.

*Azerbaycan dastanları*. (2005). 5 cildde, I Cilt. (Düzenleyenler: M.Tahmasib, E.Ahundov), (Ed. M.Gasımlı). Bakü: Lider.

Çelebioğlu, Ayşe. (2016). *Klasik Türk şiirinde menekşe*. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüssü Dergisi*. S. 37, s. 161-182.

Efzeleddin, Asger. (2025). *Türküstandan Zengezura Türk halklarının epik yaradıcılığında günah sevgi ve ebedi ayrılık motivi*. *Zengezur folkloru: poetik sözden sosial manaya*. Bakü.

Keklik, Murat, & Turun, Abdulaziz. (2022). Ahmet Paşanın Şiirlerinde "Menekşe" Göstergesi. Estad. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. C. 5, S. 1, s. 180-205.

Veliyev, Vagif . (1981). *Kaynar söz çeşmesi*. Bakü: Yazıçı.

# İKLİM DEĞİŞİKLİĞİ BAĞLAMINDA DOĞAL KOŞULLARIN SOSYAL ve EKONOMİK YANSIMALARI; TÜRK CUMHURİYETLERİ COĞRAFYASI

**Halil ZORER**[*]

**Öz:** İklim değişikliği dünyamızı oluşturan atmosfer, hidrosfer, litosfer ve biyosferde oluşan değişimlere bağlı olarak gerçekleşen ısınma veya soğumadır. Bu değişim dünyamızın aktüel ve büyük olasılıkla uzun soluklu bir problemi olarak görünmektedir. Konu doğal süreçler açısından ele alındığında bu değişim ne ilk ne de muhtemelen son iklim değişikliği olacaktır. Atmosferdeki karbondioksit ve metan gazı oranları hızla artmakta, buzullar erimekte, deniz seviyesi yükselmekte, litosfer dolaylı olarak etkilenmekte ve makro düzeyde yer hareketleriyle buna tepki vermektedir. Biyosferi oluşturan canlılar ise bu hızlı değişimlere ayak uyduramayarak adaptasyon sorunları yaşamaktadır.

Geçmiş jeolojik çağlara bakıldığında bu değişimin süregelen bir değişim olduğu, sadece günümüzle ilgili olmadığı görülecektir. Günümüzdeki iklim değişimi sorununu aydınlatmak; geçmiş jeolojik dönemlerde gerçekleşen iklim değişikliklerine ne kadar benzediği, farklarının ve değişim hızının ne olduğu, insan etkisinin ne kadar katkı yaptığı, bu değişimin dünya üzerinde her coğrafi bölgeyi nasıl etkilediği ve sonuçlarının nasıl olduğu-olacağı sorularının cevaplanmasıyla bağlantılıdır.

Türk halkları genel olarak tarih boyunca karasal ortam iklim koşullarında yaşamış toplumlardır. Yüzyıllar boyunca bulundukları coğrafya kara içlerindeki step düzlükleridir. Altay Dağları (Al Tay, 4506 m) ve Tanrı Dağları (Tengri Tağ, 7439 m) gibi yüksek topografya koşullarında, iklimin değişen etkisi, bu koşullardan bağımsız olmayacaktır. Yüksek zirveler sahip olduğu buzulları hızla kaybederken, yerleşim yerleri ani yağışlar ve sel-taşkınlarla karşılaşmakta ve karşılaşmaya devam edeceği beklenmektedir. Sahip olunan doğal coğrafi koşullar, sosyal ve ekonomik koşulların nasıl yönetileceği açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** İklim değişikliği, Türk dünyası, Coğrafi koşullar, Sosyal ve Ekonomik sonuçlar

[*] Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Van, Türkiye, e-mail: halilzorer@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2978-4908

# SOCIAL AND ECONOMIC REFLECTIONS OF NATURAL CONDITIONS IN THE CONTEXT OF CLIMATE CHANGE; GEOGRAPHY OF THE TURKIC REPUBLICS

**Abstract: Climate change** refers to the warming or cooling that occurs as a result of changes in the atmosphere, hydrosphere, lithosphere, and biosphere — the fundamental components of our planet. This transformation appears to be an ongoing and likely long-term issue facing our world. From the perspective of natural processes, this is neither the first nor likely the last climate change event. The levels of carbon dioxide and methane gases in the atmosphere are rapidly increasing, glaciers are melting, sea levels are rising, the lithosphere is being indirectly affected, and large-scale geological movements are occurring in response. Living organisms that make up the biosphere are struggling to adapt to these rapid changes, leading to problems with adaptation.

Looking back at past geological eras, it becomes evident that this is a continuing process, not just a phenomenon unique to our time. To fully understand the issue of today's climate change, we must address questions such as: How similar is it to climate changes in previous geological periods? What are the differences and the rate of change? How much of a role has human activity played? How is this change affecting every geographical region of the Earth? And what are or will be the consequences?

The Turkic peoples have generally lived in continental climate conditions throughout history. For centuries, the geography they inhabited consisted of steppe plains deep within the interior of the continent. In regions of high topography like the Altai Mountains (4506 m) and the Tien Shan Mountains (7439 m), the changing impacts of climate cannot be considered independent of these conditions. As these high peaks rapidly lose their glaciers, settlements are experiencing — and are expected to continue experiencing — sudden rainfall, floods, and inundations. The natural geographic conditions that exist are crucial in determining how social and economic conditions should be managed.

**Keywords:** Climate change, Turkic world, Geographic conditions, Social and Economic consequences

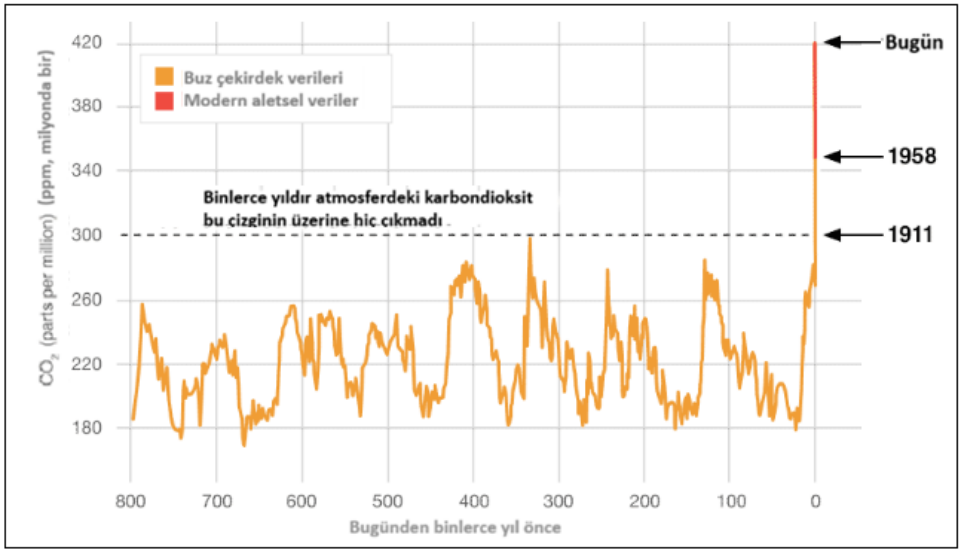
İklim değişikliği dünyada onu oluşturan atmosfer, hidrosfer, litosfer ve biyosferdeki değişimlere bağlı olarak gerçekleşen ısınma veya soğumadır. Bu değişim dünyamızın aktüel ve büyük olasılıkla uzun soluklu bir problemi olarak görünmektedir. Konu doğal süreçler

açısından ele alındığında bu değişim ne ilk ne de muhtemelen son iklim değişikliği olacaktır. Atmosferdeki karbondioksit ve metan gazı oranları hızla artmakta, dolayısıyla sıcaklık artmaktadır. Bu durumun yeryüzündeki yansıması olarak buzullar erimekte, yağışlar ani ve sağanak şeklinde olmakta akışa geçmektedir. Bu akış taban suyunu besleyemeyerek ve yüzey erozyonunu artırarak sellere sebep olmakta, deniz seviyesi yükselmekte, litosfer dolaylı olarak etkilenmekte ve makro düzeyde yer hareketleriyle buna tepki vermektedir. Biyosferi oluşturan canlılar ise bu hızlı değişimlere ayak uyduramayarak adaptasyon sorunları yaşamaktadır.

Geçmiş jeolojik çağlara bakıldığında bu değişimin süregelen bir değişim olduğu, sadece günümüzle ilgili olmadığı görülecektir. Günümüzdeki iklim değişimi sorununu aydınlatmak; geçmiş jeolojik dönemlerde gerçekleşen iklim değişikliklerine ne kadar benzediği, farklarının ve değişim hızının ne olduğu, insan etkisinin ne kadar katkı yaptığı, bu değişimin dünya üzerinde her coğrafi bölgeyi nasıl etkilediği ve sonuçlarının nasıl olduğu-olacağı sorularının cevaplanmasıyla bağlantılıdır.

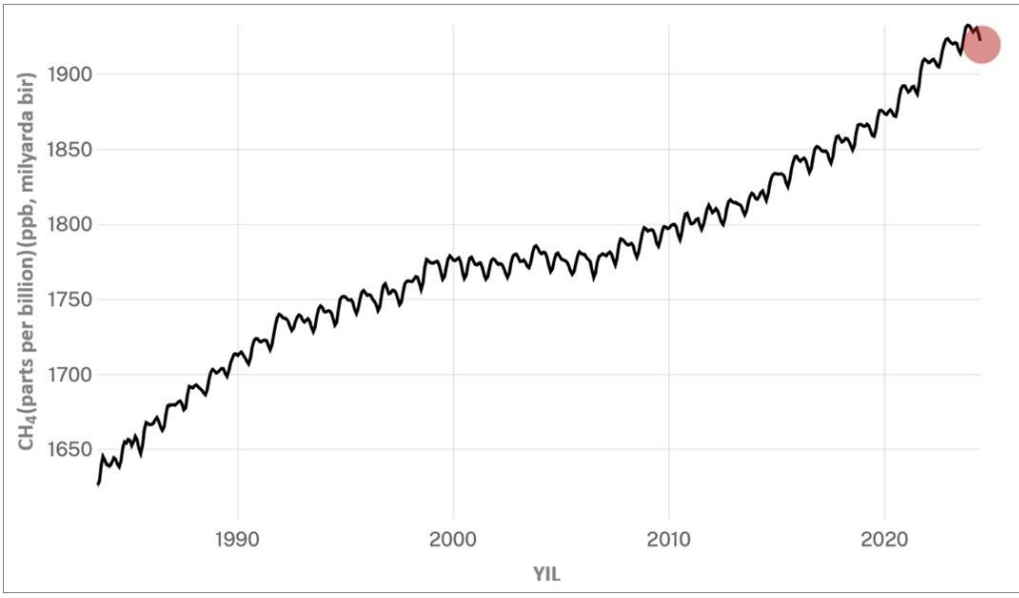
21. yüzyılın başlarında doğa bilimcilerin içinde bulunduğumuz son çağı, ateşin bulunmasından veya sanayi devriminden günümüze, Antroposen Çağı (insan egemen) olarak tanımlaması yaşadığımız iklim değişkenliğinde insan etkisini ortaya koymaktadır. Doğal olarak günümüz iklim değişikliğinin geçmiş jeolojik çağlardaki yaşanmış olan değişimlerden, insan etkisi parametresi nedeniyle, farklı olduğu-olacağı açıktır. Ulusal Okyanus ve Atmosfer İdaresi (NOAA) biriminin atmosferdeki karbondioksit ölçüm sonuçları, insan etkisini doğrular niteliktedir. Bu birimin "Dünya'nın eşi benzeri görülmemiş bir oranda ısındığına dair kesin kanıtlar var. İnsan faaliyetleri bunun başlıca nedenidir" söylemi yapılan çalışmalarla desteklenmektedir.

20. yüzyılla birlikte insanın iklim değişimine katkısı nicel olarak ölçülmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda atmosferdeki karbondioksit miktarı 1911 yılında ölçülen oranın üzerine binlerce yıldır çıkmamıştır. Bu tarihte zirve oran yakalanmışken bu tarihten sonraki karbondioksit oranı kesintisiz sıçrama yaparak 1911 yılındaki 300 ppm karbondioksit oranını aratır duruma gelmiştir. Atmosferde bulunan her bir milyon molekül içerisinde bulunan karbondioksit miktarı 2002 yılında 365 ppm olarak ölçülmüşken 2025 yılında bu oran 420 ppm'e çıkmıştır (Şekil 1).



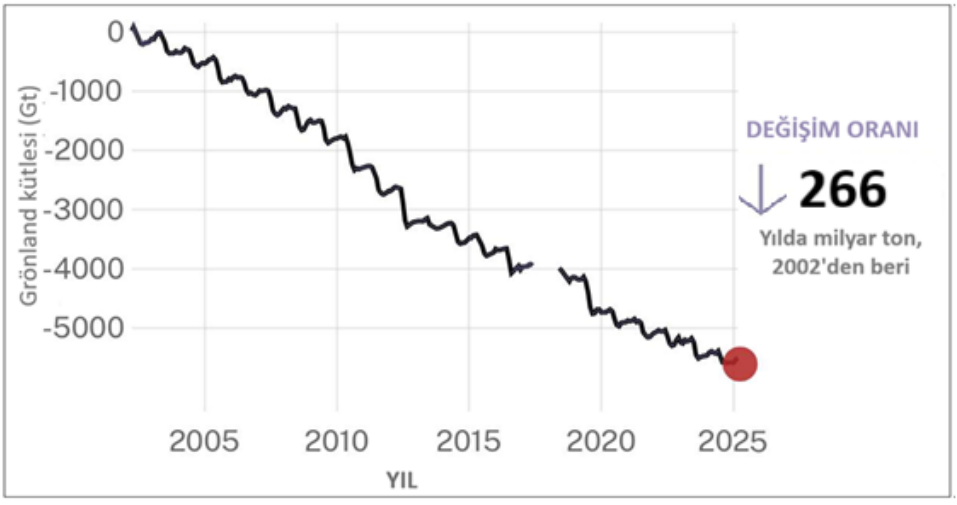

**Şekil 1.** Küresel yıllık ortalama atmosferik $CO_2$ konsantrasyonu (Kaynak: Ulusal Okyanus ve Atmosfer İdaresi (NOAA))

Atmosferdeki metan gazı oranı ise sadece 1990'lı yılların başından günümüze kadar 1650 ppb'den 1900 ppb'ye kadar yükselmiştir (Şekil 2). 1900'lü yılların başından itibaren hızla artan atmosferdeki karbondioksit ve metan gazı miktarı sıcaklık artışına ve dolaylı yansımalara sebep olmuştur.



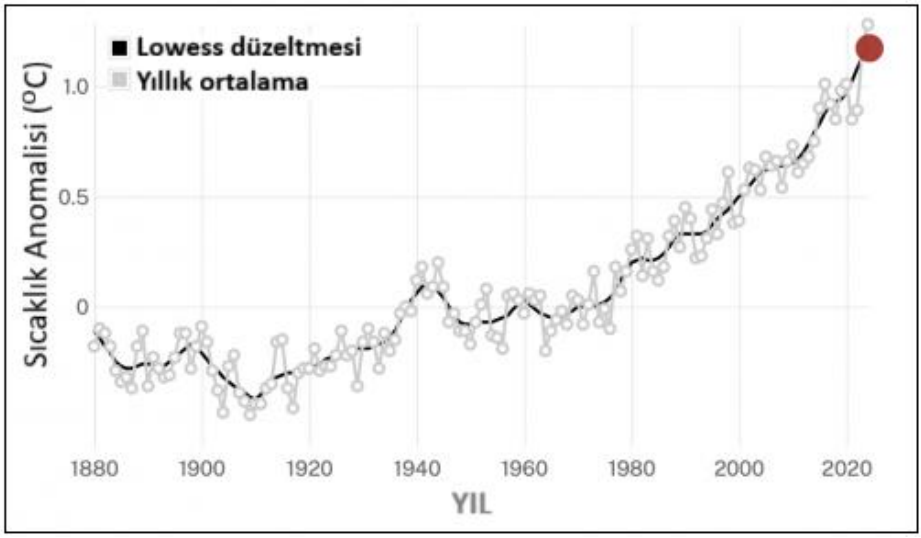

**Şekil 2.** 1984'ten beri atmosferik metan konsantrasyonu (Kaynak: Ulusal Okyanus ve Atmosfer İdaresi (NOAA))

Kuzey kutbundaki buzullar her 10 yılda %12.2 eriyerek veya koparak küçülmektedir. Kuzey yarıkürede sadece Grönland adası 2002 yılından günümüze kadar her yıl 266 milyar ton buzul kaybetmektedir (Şekil 3).



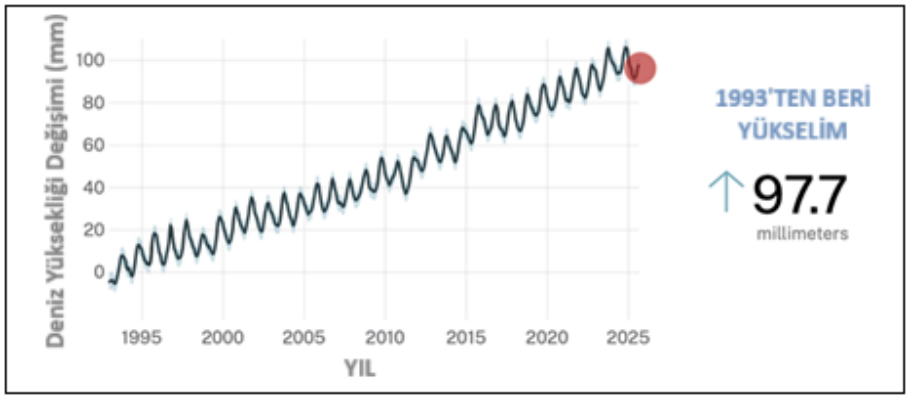
**Şekil 3.** 2002'den beri Grönland kütle değişimi (Kaynak: NASA GRACE uyduları)

Bu parametrelerdeki değişim, birbirini tetikleyen bir döngü olarak karşımıza sıcaklık artışı olarak çıkmaktadır. Küresel kara ve okyanus ortalama sıcaklıkları karşılaştırıldığında, geçen yüzyılın başlarından günümüze 1,47ºC'lik bir artış olduğu görülmektedir (Şekil 4).



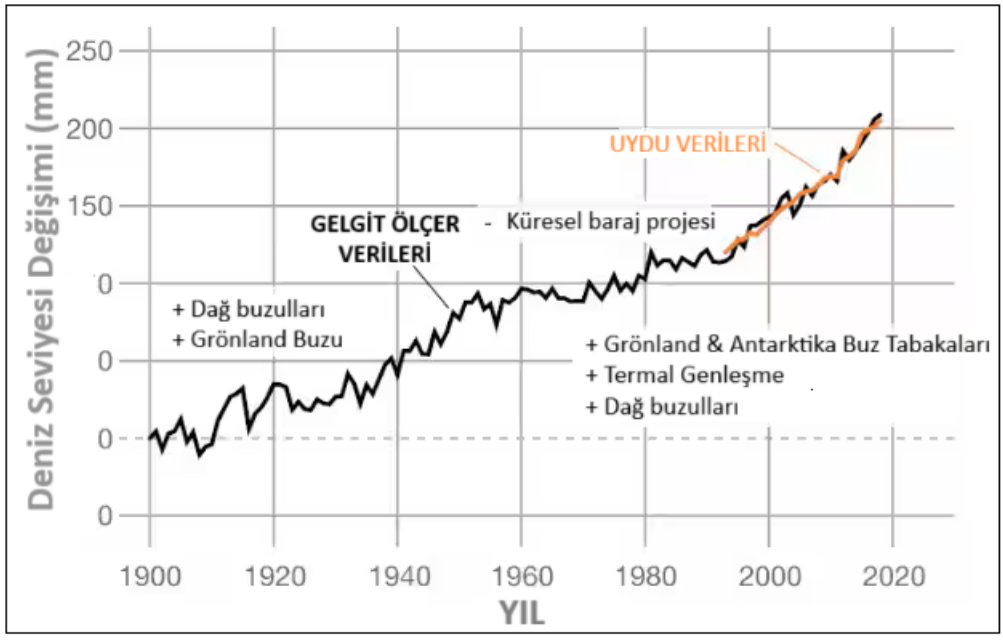

**Şekil 4.** Küresel kara-okyanus sıcaklık endeksi (Kaynak: NASA/GISS)

Yer fiziğinin alt parametrelerindeki bu değişimler deniz seviyesinin yükselmesine sebep olmaktadır. 1993 yılından 2025 yılına kadar deniz seviyesindeki yükselim yaklaşık 100 mm olarak ölçülmüştür (Şekil 5). Deniz seviyelerindeki bu yükselim sadece kutup bölgelerindeki buzulların erimesinden değil aynı zamanda yüksek dağ silsilelerinde bulunan buzulların erimesinden de kaynaklanmaktadır. Bu durum yeryüzündeki karasal canlı yaşamının var olmasını ve devamlılığını sağlayan tatlı su kaybına sebep olmaktadır.




**Şekil 5.** 1993'ten günümüze kadar deniz yüksekliği değişimi (Kaynak: NASA uydu deniz seviyesi gözlemleri)

Deniz seviyesindeki değişimler gel-git genliğini birebir artırmakta ve karasal yaşam olumsuz etkilenmektedir. Deniz seviyesindeki artışı; atmosferdeki sıcaklık artışı, yüksek dağ silsilelerindeki buzul erimeleri, Grönland ve kutup buzullarındaki kayıplar artırmaktadır. Dünya sıcaklık artışında deniz seviyesinin artışına katkı sunmayan ve bu sürece tek negatif etki gösteren barajlar olarak görünmektedir (Şekil 6).

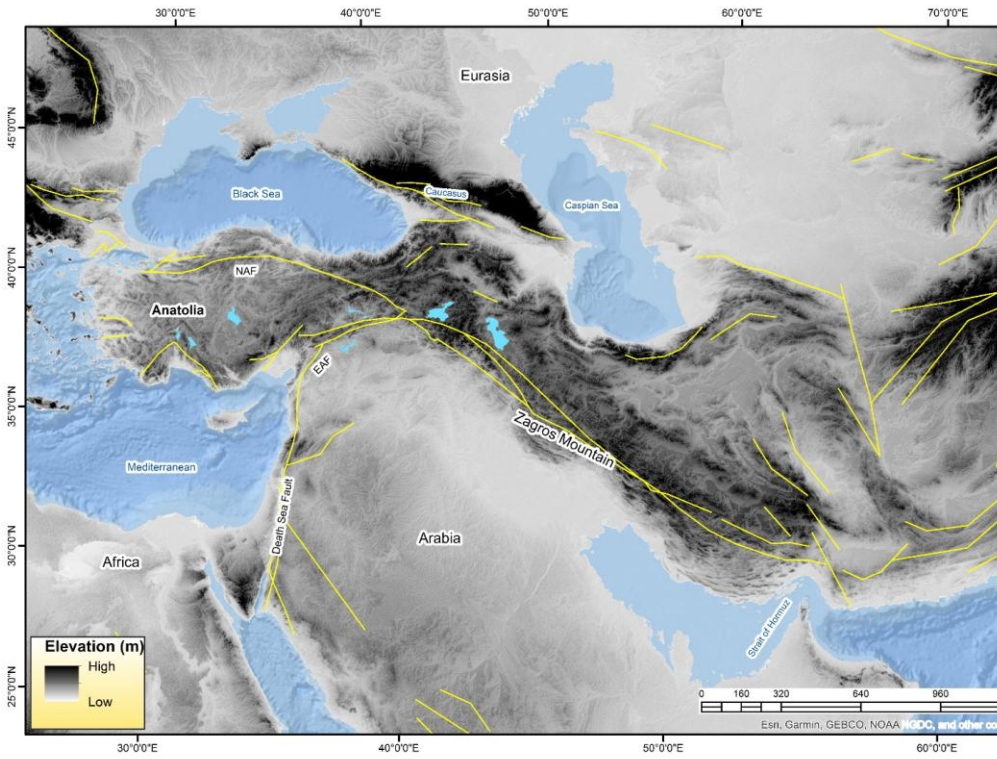


**Şekil 6.** 1900-2018 yılları arasında deniz seviye değişimleri (Kaynak: NASA Godard Uzay Uçuş Merkezi/PO. DAAC) (Frederikse vd., 2020)

Küresel ölçekte değerlendirilen iklim değişikliği yeryüzündeki topografik öğeler gibi doğal coğrafi faktörlerin değişimiyle farklılık göstermektedir. Genel anlamda kıyı ve ova alanlarının etkilenimiyle yüksek dağlık bölgelerin etkilenimi farklı olmaktadır. Ülke içi veya ülkeler arası bu farklılıklar görüldüğü gibi, sorun ve çözüm yolları da değişmektedir. Son yıllarda etkin şekilde iklimde görülen anomaliler; sıcaklık artışı olarak atmosferdeki nem oranını artırmakta ve canlı yaşamı olumsuz olarak etkilemektedir. Yağış azlığı ve ani yağışlar suyun kullanılabilirliğini azaltmakta, sel ve taşkınlara sebep olarak zarar vermektedir. Bu ani yağışlar taban suyunu desteklememekte hızla akışa geçerek deniz su seviye yükselimini artırmaktadır. Basınç farkları fırtına ve kasırgalara sebep olmakta ve ciddi zararlar vermektedir. Dünya nüfusunun hızla arttığı son iki yüzyılda iklimdeki bu olumsuz değişimler tüm alanlardaki üretim ve tüketim olanaklarına zarar vermektedir. Buzulların erimesi gibi büyük kütlelerin yer değiştirmesi yer kabuğundaki izostatik dengeyi bozmakta ve dolaylı olarak yer kabuğu hareketlerine (depremler) sebep olmaktadır. Göçler bu değişimlerin bir sonucu olarak karşımıza büyük bir problem olarak çıkmakta ve bu durum farklı sosyal problemlere yol açmaktadır.

Türk Cumhuriyetlerinin bulunduğu kara alanları, Alp-Himalaya Kıvrım Dağ Kuşağının omurgasını oluşturduğu yüksek plato alanlarıdır. Bu coğrafyanın büyük bir bölümü Asya'nın orta kesimlerinde yer almaktadır (Şekil 7).

Türk halkları genel olarak tarih boyunca karasal ortam iklim koşullarında yaşamış toplumlardır. Yüzyıllar boyunca bulundukları coğrafya, kara içlerindeki step düzlükleridir. Altay Dağları (4506 m), Tanrı Dağları (Tengri Tağları) (7439 m), Ağrı Dağı (5137 m) gibi yüksek topografya koşullarında, iklimin değişen etkisi, bu koşullardan bağımsız olmayacaktır. Yüksek zirveler sahip olduğu buzulları hızla kaybederken, yerleşim yerleri ani yağışlar ve sel-taşkınlarla karşılaşmakta ve karşılaşmaya devam etmesi beklenmektedir. Türkiye'nin güneydoğusunda (Urfa), kuzeyindeki Karadeniz kıyı şehirlerinde (Kastamonu gibi), ve doğusunda (Ağrı) 2023 yılında yaşanan sel felaketleri bu durumun göstergesi niteliğindedir. Bu tarihte yaşanan ani sağanak yağışlar birçok can ve mal kaybına sebep olmuştur. Özellikle bahar aylarında ani sıcaklık artışı kar erimelerini artırmakta ve sağanak yağışlarla desteklenince etki oranı katlanarak artmaktadır.




Şekil 7. Türk coğrafyası genelleştirilmiş yükselti haritası

Sahip olunan doğal coğrafi koşullar, sosyal ve ekonomik koşulların nasıl yönetileceği açısından önemlidir. Yüksek coğrafyalar, sıcak ve kuru yaz mevsimini zirvelerindeki buzullardan beslenen ırmaklar aracılığıyla atlatırlar. Orta Asya'da nehirler bu açıdan önemlidir ve yaşam kaynağıdır. Seyhun (Siri Derya) ve Ceyhun (Amu Derya) ırmakları önemli yaşam alanlarını etrafına toplayan Orta Asya'nın can damarları gibidir (Foto 1). Bu nehirlerin döküldükleri Aral gölü kururken, yakın gelecekte bu nehirleri besleyen yüksek dağ zirvelerindeki buzullar eriyince nehirlerin varlığı da tehlikeye girecektir.

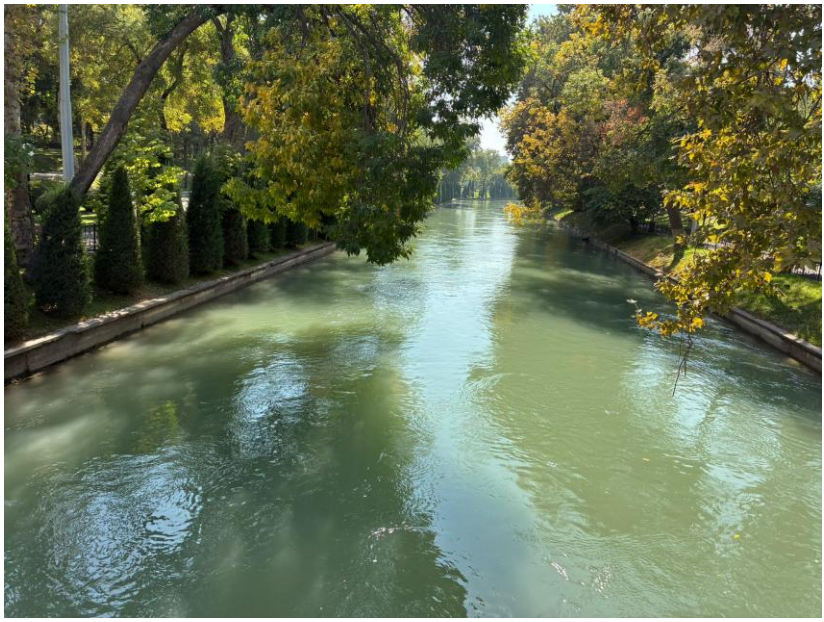


**Foto 1.** Seyhun Irmağı (Siri Derya), Taşkent

Özellikle orta kuşak karalarında antik dönemde yapılan sarnıçlar ve barajlar bu sorunun sadece günümüze ait olmadığının kanıtı olarak varlıklarını korumaktadır. İklim değişimi geçmiş değişimlere benzer durumu ile benzer önlemlere ihtiyaç duyarken, benzemediği yönleriyle de yeni önlemlere ihtiyaç duymaktadır.

## Kaynaklar

Frederikse, T., Landerer, F., Caron, L., Adhikari, S., Parkes, Humphrey, V.W., Dangendorf, S., Hogarth, P., Zanna, L., Cheng, L. & Wu, Y.H. (2020). The causes of sea-level rise since 1900. *Nature* 584, 393–397. https://doi.org/10.1038/s41586-020-2591-3

# KIRIM TATARCA SÖZ VARLIĞINDA KİMLİK ADLANDIRMALARINA ÖRNEK: "ÇUFUT, DAÑĞALAQ, TAYFA"

**Işılay IŞIKTAŞ SAVA***

**Öz:** Dünya tarihinde toplumların zamanla ekonomik ve sosyal düzenlerinin değişmesi, toplumlar arası savaşlar veya ticaret, onların bir araya gelerek ilişkilerde bulunmalarını getirmiştir. Ulus bilinci ile kişinin kendisini ve ait olduğu ulusu tanıyıp anlamlandırmasına; köken, aidiyet ve inanç bakımından kendisinden olmayan başka topluluklara, uluslara tanım getirip onları adlandırmasına yol açmıştır. Önce kendini "ben, biz, burası" gibi "kimlik" kavramları ile dışa yansıtırken, kendisi ve ait olduğu ulustan olmayanı "öteki" ve "orası" ile bağdaştırmıştır. Her dil, kendi yapısına, kurallarına uygun olarak bu kavramları türetmiş ve kullanmıştır.

Coğrafî olarak tarihin en eski dönemlerinden beri, stratejik açıdan birçok millet için her zaman önemli bir yer olan Kırım, çok çeşitli medeniyetlere beşiklik etmiştir. Kırım topraklarına, Cenevizliler, Venedikliler, Rumlar, Karaimler (Karaylar), Kumanlar-Kıpçaklar, Kırım Tatarları, Osmanlılar gelip yerleşmiştir. XV. yüzyıldan itibaren burada varlığını sürdüren Kırım Hanlığı ve Kırım Tatarları farklı kültürlerle bir arada yaşamıştır. Kıpçak Türkçesinin bir kolu olarak ortaya çıkan ve günümüzde de varlığını sürdüren Kırım Tatarcasında "kimlikleri" adlandırmalar, söz varlığında yerini almıştır.

Bugüne kadar Kırım Tatarcasında "kimlik" kavramını tanımlamada kullanılan adlandırmaları inceleyen bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada inanış bakımından çufut /yevdi (yahudi)", Kırım Tatarı olmayanlar için kullanılan "dañğalaq (Yunan), tayfa (çingene)" gibi kimliklerin adlandırmaları Kırım Tatarca sözlükler yardımıyla incelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Söz Varlığı, Kırım Tatarca, Kimlik Adlandırmaları

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları bölümü e-posta isilay.sava@hbv.edu.tr Orcid 0000-0001-7504-7960

## EXAMPLES OF IDENTİTY DESİGNATİONS İN THE CRİMEAN TATAR LEXİCON:

## "ÇUFUT, DAÑĞALAQ, TAYFA"

**Abstract:** Throughout world history, changes over time in the economic and social structures of societies, as well as intersocietal wars or trade relations, have led communities to come together and engage in interactions with one another. The emergence of national consciousness has enabled individuals to recognize and conceptualize both themselves and the nation to which they belong; at the same time, it has prompted them to define and name other communities and nations that differ from them in terms of origin, belonging, and belief. While individuals initially project themselves outward through identity-related concepts such as "I," "we," and "here," they associate those who are not themselves or members of their nation with notions such as "the other" and "there." Each language, in accordance with its own structure and rules, has derived and employed these concepts.

Geographically, Crimea, which has held strategic importance for many peoples since the earliest periods of history, has been home to a wide variety of civilizations. Genoese, Venetians, Greeks, Karaites (Karaylar), Cumans–Kipchaks, Crimean Tatars, and Ottomans settled in the Crimean lands. From the fifteenth century onward, the Crimean Khanate and the Crimean Tatars, who maintained their presence in the region, lived together with different cultures. In Crimean Tatar, which emerged as a branch of Kipchak Turkic and continues to exist today, the naming of "identities" has found its place within the lexicon.

To date, no study has been conducted that examines the designations used in Crimean Tatar to define the concept of "identity." In this study, identity-related denominations such as çufut / yevdi ("Jew") in terms of religious belief, and terms used for non–Crimean Tatars such as dañğalaq ("Greek") and tayfa ("Gypsy"), will be analyzed with reference to Crimean Tatar dictionaries.

**Keyword:** Lexical İnventory, Crimean Tatar Language, İdentity Naming

### Giriş

Kişiler tarih boyunca gerek çeşitli ikim ve doğa koşullarından gerek toplumlar arası savaşlardan gerek temel gereksinimlerinden (beslenme, barınma, korunma vs.) dolayı yaşadıkları yerleri değiştirmek zorunda kalmışlardır. Dünya tarihinde toplumların zamanla ekonomik ve sosyal düzenlerinin değişmesi, toplumlar arası savaşlar veya ticaret, onların bir araya gelerek ilişkilerde bulunmalarını getirmiştir. Ulus bilinci, kişinin kendisini ve ait olduğu ulusu tanıyıp anlamlandırmasına; köken, aidiyet ve inanç bakımından kendisinden olmayan başka topluluklara, uluslara tanım getirip onları adlandırmasına yol açmıştır. Önce kendini "ben, biz, burası" gibi "kimlik" kavramları ile dışa yansıtırken, kendisi ve ait olduğu ulustan olmayanı "öteki" ve "orası" ile özdeşleştirir. Toplumlar veya kişiler arası ilişkiler, iyi /olumlu ise edinilen izlenimler de iyi / olumlu olduğu için birbirlerini adlandırmaları, birbirlerine takılan lâkapları da iyi /olumlu olarak dilde yerin almıştır. Bu durum tam tersi için de geçerlidir. Her dil, kendi yapısına, kurallarına uygun olarak bu kavramları türetir ve kullanır.

Kişilerin kendini başka kişiler veya milletler arasında nasıl görüp tanımladığını ya da başkalarını nasıl algıladığını Bilgin şöyle belirtmektedir: "Kişi veya grubun adresi, kendisini, kimlere yakın veya uzak görmesiyle ilgilidir. Kişi veya grubun kime karşı, kime rakip veya düşman, kimle birlikte veya kime dost olduğunun üzerine yansıdığı bir çekme-itme, sempati antipati alanındaki konumudur." (2007:11).

Türk dili de kendi kuralları çerçevesinde bu kavramları, o uluslara başlı başına ad vererek, bir yerde yaşayanları, oralı olduklarını anlatmak için +lI+ (addan ad yapım ekini) getirerek, mensubu olduğu inanca göre ad vererek, bazen de alıntı sözcükler yoluyla karşılamıştır.

Coğrafî olarak tarihin en eski dönemlerinden beri, stratejik açıdan birçok millet için her zaman önemli bir yer olan Kırım, çok çeşitli medeniyetlere beşiklik etmiştir. Kırım topraklarına, Cenevizliler, Venedikliler, Rumlar, Karaimler (Karaylar), Kumanlar-Kıpçaklar, Kırım Tatarları, Osmanlılar gelmiş buralara yerleşmiştir. XV. yüzyıldan itibaren burada varlığını sürdüren Kırım Hanlığı ve Kırım Tatarları farklı kültürlerle bir arada yaşamıştır. Kıpçak Türkçesinin bir kolu olarak ortaya çıkan ve günümüzde de varlığını Kırım, Romanya, Özbekistan ve Türkiye gibi yerlerde devam ettiren Kırım Tatarcada da "kimlikleri, ötekileri" adlandırma bu yollarla söz varlığında yerini almıştır.

Karadeniz'in kuzeyinde tarihin en eski dönemlerinden beri coğrafî ve stratejik bakımdan çok önemli bir yerde konumlanmış olan Kırım; Cenevizliler, Venedikliler, Rumlar, Karaimler (Karaylar), Kumanlar-Kıpçaklar, Kırım Tatarları, Osmanlılar gibi türlü kültürlere, medeniyetlere, milletlere beşiklik etmiş bir yarımadadır. XV-XVII. yüzyıllar arasında Kırım Hanlığı'nın merkezi olan Kırım'da, Kırım Tatarları günümüze kadar farklı devletler kurmuş, türlü tarihî olaylar yaşamıştır. Her milletin tarihinin izlerini taşıyan ve onu diğer milletlerden ayıran en önemli canlı varlığı olan diller gibi Kırım Tatarca da bu süreçlerden geçmiştir. Hanlık zamanında kurulduğu andan itibaren topraklarındaki farklı kültürlerin dillerinden etkilenmiş, o dilleri de etkilemiştir. 1944'te Kırım Tatarları topyekûn sürgün edildiğinde halkının yarısını kaybederken dilleri de bu felâketten nasibini almış ve uzun bir süre vatanlarından ayrı yaşamalarının sonuçlarını da kendinde göstermiştir. Kırım Tatarları, 1980'lerden bu yana milli kimliklerini vatan Kırım'a dönüşleriyle birlikte yeniden canlandırmaya başlamış ancak 2014'teki siyasî felâketle birlikte yeniden zorlu bir sürece girmiştir. (Sava, 2018).

Kırım Tatarlarının tarih boyunca yaşadıkları işgaller, sürgünler, göçler dolayısıyla başta anavatanları Kırım'da olmak üzere, Romanya-Dobruca, Türkiye, Özbekistan ve Türkistan gibi farklı yerlerde yaşamlarına devam ederken bu yerlerdeki kültürlerin ve karşılaştıkları milletlerin etkisiyle söz varlıklarını yeni sözcükler, terimler ve kavramlarla çeşitlendirmişlerdir.

Bugüne kadar Kırım Tatarcada "kimlik" kavramını tanımlamada kullanılan adlandırmaları inceleyen bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada inanış bakımından çufut /yevdi (yahudi)", Kırım Tatarı olmayanlar için kullanılan "dañğalaq (Yunan), tayfa (çingene)" gibi kimliklerin adlandırmalarının kavram alanı Kırım Tatarca sözlükler yardımıyla incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmada Kırım'da, Romanya'da ve Türkiye'de basılmış üç sözlük esas alınarak Kırım Tatarca söz varlığında kimlik kavramı ve adlandırmalarının nasıl yer aldığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu sözlüklerden ilki *Qırımtatarca-Rusça-Ukraince Luğat*'tır. Seyran Memet Oğlu Üsein tarafından 2008 yılında Akmescit-Kırım'da çıkarılmış, 50.000'den fazla söz ve söz öbeğini içeren bu sözlük, çalışmamızda (QTRUL 2008) olarak gösterilmiştir.

İkincisi Osman Saim Karahan tarafından hazırlanarak 2011 yılında Köstence-Romanya'da basılan üç ciltlik *Dobruca Kırım Tatar Ağzı Sözlüğü* (I-II-III)'dür. Bu sözlük 30.000'e yakın söz madde başını içermektedir ve çalışmamızda (DKTAS 2011) olarak yer almıştır.

Üçüncüsü ise Seher Maşkaraoğlu tarafından hazırlanan, 2023'te Türk Dil Kurumu (Ankara-Türkiye) yayınlarından çıkan *Kırım Tatar Türkçesi Sözlüğü'*dür. Bu sözlüğün temeli Seyran Memetoviç Useinov'un (Seyran Memet Oğlu Üsein) 2006 yılında yayımladığı KırımTatarca-Rusça-Ukraince Lugat oluşturmakla beraber, madde başlarının örnekleri Kırım Tatarca edebi eserlerden taranarak verilmiş ve sözlük genişletilerek Türkiye Türkçesine aktarılmış şekliyle okuyuculara sunulmuştur. Bu sözlük çalışmamızda (KTTS 2023) olarak belirtilmiştir.

**Kırım Tatarca Söz Varlığında Kimlik Adlandırmaları**
**çufut /çıfıt/ yeudi/ yevdi: Yahudi**

| | | |
|---|---|---|
| **чуфут "Çufut":** | **QTRUL 2008** | Yahudi; krş**. yeudi** (s.715) |
| | **DKTAS 2011** | **Çıfıt:** (Fars. Çufut):1. Yahudi<br>**Sara'nı tanıdı bĭr Şabat günĭ, Dülber bĭr şebboyday çıfıtlık mĭnĭ. Çıfıtsıñ demedi berdĭ göñĭlnĭ. Hay gĭdĭ Alim, aşıkzar Alim! (B.S.Çobanzade-Alim Aydamak-Emel Mecmuası)<br>Mec.<br>Hileci<br>(c.1.s.487) |
| | **KTTS 2023** | **Çufut "чуфут":** Yahudi; krş**. yeudi.** Pionerler, ķazaķ, tatar, çufut, ķarayim, rum, ermeni ayırmay, bütün pionerler balalarnen ķardaş sayıla eken. "*İzciler, Kazak, Tatar, Yahudi,* |

| | | |
|---|---|---|
| | | *Karayim, Rum, Ermeni ayırmadan bütün izci çocuklarla kardeş sayılıyormuş*.” (s.345) |
| **Еуди “yeudi”:** | **QTRUL 2008** | Yahudi *bkz.* **çufut** (s.179) |
| | **DKTAS 2011** | **Yawdï:** öz. is. ve s. (Ar. yehudi). Yahudi. Eşanl. Şıfıt 1. İs. İsrail’de ve dünyanın birçok yerinde yaşayan halk; bu halka mensup kimse. 2. is. Yahudilerle ilgili veya onlara ait. 3. s. ve is. Musa dinine bağlı olan (kimse). 4. mec. pazarlıkçı. 5. mec. cimri; bencil (c.3.s.498). |
| | **KTTS 2023** | **Yaħudi “яхуди”:** (s.1409) *bkz.* **yeudi** (s.1457), **çufut** (s.345) |

**данъгъалакъ “dañğalaḳ”:** Yunan

| | | |
|---|---|---|
| **данъгъалакъ “dañğalaḳ”:** | **QTRUL 2008** | Yunan (s.151) |
| | **KTTS 2023** | **dañġalaḳ “данъгъалакъ”:** *hlk.* Yunan (erkek) (s.354) |
| **юнан “Yunan”:** | **QTRUL 2008** | **1.** Yunan (Grek); *krş.* **Rum.**<br>**Yunanlı “юнанлы”:** Rum, Yunan, Yunanistan vatandaşı (s.803) |
| | **DKTAS 2011** | **Yunan:** öz. is. (Fr. İoniel> Türk.) Yunan; Yunanlılar. |

| | | |
|---|---|---|
| | | (c.3.s.527). Eşanl. Grek, Rum. (Türkçede "Rum" Yunanistan kurulmadan evvel, Roma (Ar. Rum) İmparatorluğu'nun ve Bizans'ın diğer topraklarında yaşayıp gelmiş, Yunanca konuşan kimse, "Yunan" ise bugünkü Yunanistan halkından olan kimsedir. 1. Yunanistan halkı. 2. Bu halktan olan kimse (c.3.s.527). |
| | **KTTS 2023** | **Yunan "юнан":** 1. Yunan; *krş.* **Rum.**<br>**Yunanlı "юнанлы":** Rum, Yunan, Yunanistan vatandaşı (s.1475) |

**çingene / rompoşal / şopar / tayfa: Çingene**

| | | |
|---|---|---|
| **чингене "çingene":** | **QTRUL 2008** | çingene. (s.708) |
| | **DKTAS 2011** | **Çĭñgene~sĭgán~şĭngene:** (Fars. Çingane). 1. Hindistan'dan çıktıkları sanılan, dünyanın çeşitli ülkelerinde göçebe olarak yaşayan bir topluluk ve bu topluluktan olan kimse (c.1.s.490 / c.3.s.247) |
| | **KTTS 2023** | **çingene "чингене":** çingene. *krş* **rompaşal.** (s.332) |
| **ромпашаль "rompaşal"** | **KTTS 2023** | **rompaşal "Ромпашаль":** çingene. (s.1032) |
| | **QTRUL 2008** | **Ромпашаль** karşılaştırınız eş anl**. Чингене "çingene" (s.461)** |
| **şopar:** | **DKTAS 2011** | **Şopar:** is. 1. Çingene. *Şalgı biraz |

| | | |
|---|---|---|
| | | toktasın, / Dĭnlenĭr em şoparlar./ Eş günası bolmasın, / Şalgı yok ta, tıraş bar. İsmail Ziyaeddin-Toy) "Çalgı biraz dursun, Dinlenir hem şoparlar (çingeneler) / Hiç günah olmasın, Çalgı yok ama tıraş var." (c.3.s. 256). 2.Çingene çocuğu 3. Mec. Küçük çocuk |
| **тайфа "tayfa":** | **QTRUL 2008** | **3**. (kınama sözü) Çingene, çingene kafilesi (s.539). |
| | **KTTS (2023 TDK)** | **tayfa "тайфа": 3**. (kınama sözü) Çingene, çingene kafilesi (s.1233) |

**Sonuç**

Bir milletin kendisini ve kendisinden olmayanları belirlemesinde ve tanımlamasında birçok etken ve neden vardır. Kişiler ve milletler; kendisini dil, din, vatan, tarih bakımından ne ile tanımlıyorsa, kendisi ile bu özellikleri bakımından benzemeyenleri de tarihi arka plan, yaşanmışlıklar, atalardan gelen kültürel kodların getirdiği bilinç düzeyi ile değer biçerek diline, edebiyatına ve diğer sanat eserlerine yansıtmaktadır.

Kimliğin oluşumunda nesnelci/inşacı yaklaşımın en güçlü vurgusu 'öteki' üzerinedir.[55] Nesnelci/inşacı yaklaşımda kimliğin inşası konusunda 'öteki' kavramı merkezi bir önemdedir ve bu kavram olmadan kimliğin varoluş sürecinden söz edilemez (Dalbay 2024:34). Kimlik "ötekine" karşı bir tepkinin sonucu olarak ortaya çıkar ve "kendi" ancak "öteki"ne göre var olur. (Durmuş 2017: 17). Toplumsal ve bireysel kimlik de bilince yükseltme yoluyla oluşur ve gelişir. Birinin diğerleri ile ilişki içinde bir kimlik oluşturabilmesi için, onlarla ortak "simgesel duygu dünyası"nda yaşaması gerekir. Ancak bu, söz konusu ortaklığın aynı zamanda bir (ortak) kimlik yaratması gerektiği anlamına gelmez. Bunu yapması ancak ortaklığın farkına varılması ve bilince çıkarılması ile mümkündür (Assman 2001:144-145).

Kimlik ve öteki adlandırmaları sosyolengüistik çalışmalarda söz varlığının içerisinde adbilimi (onomastik) ile değerlendirilmiş ancak lakaplarla sınırlı kalmıştır (bkz. Şenel 1998). Asıl kimlik adlandırmaları,

[55] Bkz. Şeyhoğlu, R., & Büyükbaş, H. (2025). Kimlik Yaklaşımları ve Millî Kimlikler. Enderun, 9(1), 136-151. https://doi.org/10.59274/enderun.1650301

öteki kimdir sorusunun cevabını arama ve tanımlama durumu edebiyat biliminde karşımıza ulusal ve yabancı kimliğinin nasıl gösterildiğini inceleyen "imaj" kavramı ve imajların yazılı eserlerde incelenmesini gösteren "imaj bilimi" terimleriyle çıkmaktadır (Engin 2012:58; Kınacı 2014: 319).

Kırım Hanlığı ve Kırım Tatarları XV. yüzyıldan itibaren coğrafî olarak tarihin en eski dönemlerinden beri, stratejik açıdan birçok millet için her zaman önemli bir yer olan Kırım yarımadası ve etrafında Cenevizliler, Venedikliler, Rumlar, Karaimler (Karaylar), Kumanlar-Kıpçaklar gibi benzer ve farklı kültürlerle bir arada yaşamıştır. Bu birliktelikler, beraber yaşanılan faklı kültürlerin-farklı milletlerin birbirlerinden ekonomi, ticaret, inanış, sosyokültürel vd. pek çok alanda etkilenmelerine sebep olmuştur.
Sosyokültürün içinde birbirlerini tanımlamada kullandıkları sözcükler, sözvarlığında önem verilmesi gereken bir alana sahiptir. Bu çalışmada 3 kavram üzerinde durulmuştur.

"çufut /yevdi (yahudi)" sözüklerinden çufut'un Türkiye Türkçesinde çıfıt şeklinde geçtiği, 2. anlamının "hileci, düzenbaz" olduğu, "çıfıt çarşısı" tabirinde yaşadığı, bu kelimeden türetilen "çıfıtçılık: 1.Yahudilik, 2. Hilekârlık, düzenbazlık" kelimesinin buluğu görülmektedir. (TS 1998: 468). Kırım'da Çufutqale adlı şehir bulunmaktadır. Çufut-kale ve Karaylar[56] ile ilgi Reshıde Gözdaş ve Emine Atmaca "*Eski zamanlarda Kırım'da, muhtemelen şimdiki sayıya kıyasla çok sayıda Karay'ın olduğunu, Kırk-Yer (Çufut-Kale) İyosafat vadisi adlandırılan yerin yakınlarında bir Karay mezarlığı bulunduğunu, Karaylar'ın, Balaklava, Suğdey (Sudak), Kafe (Kefe), Mangup gibi antik kentlerde az sayıda yaşadıklarını, Kırk-Yer'de ise sadece Karaylar yaşadığını ve oranın tam anlamıyla sahipleri olduklarını*" belirtmektedir. (2024: 658)

[56] Karaylar hakkında ayrıntılar için bkz.
Gülsevin, Selma (2016), Karay Türklerinin Dili (Troki Diyalekti), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Gülsevin, Selma. (2013). Karay Türkçesinin Kendisine Has Özellikleri ve Türk Lehçeleri Arasındaki Yeri". Karadeniz Araştırmaları 36/36, 207-222.
Öztürk, Abdulkadir (2018). Karaycanın Fonetiği ve Morfolojisi Üzerine Notlar. Gazi Türkiyat (*23*), 99-108.
Öztürk, A. (2018). Karayca Üzerine Sentaktik ve Semantik Bazı Notlar. Journal of Turkology, 28(2), 137-145.
Öztürk, A. (2019). Kuman, Ermeni Harfli Kıpçak ve Karay Türkçelerinin Ortak Söz Varlığı Üzerine. Karadeniz Araştırmaları, 16(61), 78-92.
Öztürk Abdulkadir, Yıldız Hüseyin, Arslan Işıl (2021). Karaycadaki Alıntı Kelimelere Katkılar, Ahmet Yesevi Üniversitesi Türkoloji Dergisi

Burada bu sözcük için yapılan açıklamalarda, sözcüğün anlamında "mecazen hileci, cimri, bencil, pazarlıkçı" gibi kullanılmasıdır. Bir milleti, bir inanıştan olan halkı topyekûn bu tarz kötü sıfatlarla anmak, tarih içinde bir çekişme yaşanması gibi durumları akla getirmektedir.

İnceleme sonucunda başka yakın lehçelerde kullanımına rastlanılmayan dañğalaq sözcüğü için Şakar, "Taŋ ~ daŋ ad kökünden türeyerek sözcüğü ilk olarak Osmanlı Türkçesi döneminde ortaya çıktığını, kaynak eserlerde bu sözcüğün ait olduğu dil ve köken bilgisi konusunda farklı görüşler bulunduğunu; sözcüğünün Türkçe olduğu; taŋ ~ daŋ "hayret, şaşkınlık, şaşma" +a+lak biçiminden türediğini" düşünmekte; sözcüğün bugün ölçünlü Türkiye Türkçesinde, Türkiye Türkçesinin ağızlarında ve argoda "akılsız, düşüncesiz kimse, şaşkın, bilgiçlik taslayan, kalın kafalı, aptal, kaba, budala, patavatsız kimse" anlamları ile kullanıldığını" belirtmektedir (2015:394).

Kırım Tatarcada çingeneler için Reşit Memiş'in Забытое Племя "Unutulmuş Kabile"[57] adlı yazısı bulunmakla beraber yazı, Kırım'da yaşayan çingenelerin müzisyenlik yönü hakkında bilgi vermektedir. Türkiye'de Çingenelerle ilgili Yıldız[58]; genel olarak "Çingene" adıyla bilindiklerini ve çeşitli bölgelerde "*Abdal (ed.), Arabacı (ah.; mşü.), Beyzade (ah.), Cano/Cono (ed.), Dom/Lom/Rom (ihd.; ed.), Elekçi (çtt.), Esmer vatandaş (ihd.; ed.), Gurbet, Gurbetî, Karaçi/Karaçı (ed.; ah.), Karaoğlan, Kıptî, Lûlû, Mango, Mutrib/ Mutrip (çtt./ed.), Põrpõr, Poşa/Boşa/Paşa (ed.), Roman (çtt.), Sepetçi, Teber (ed.), Todi*" adlarıyla anıldıklarını vurgulamaktadır (2007: 61).

Çingeneler için taranan Kırım Tatarca sözlüklerde "çingene / rompoşal / şopar / tayfa**"** adlandırmalarının bulunduğu görülmüştür. Arapça *ṭwf* kökünden gelen *ṭāʾifaᵗ* طائفة "birinin etrafındakiler, bölük, takım, zümre, ekip, mürettebat" sözcüğünden alıntı olan tayfa'nın anlamının çingenelerle bağdaştırılması ilginçtir. "rompoşal" sözcüğü ise sözlüklerde sadece çingene sözüne işaret etmesi, nereden geldiğine dair bir bilginin olmaması yönüyle ayrıca araştırılmaya muhtaçtır.

Bu çalışma Kırım Tatarcada başka inanıştan veya milletten olanları adlandırmadaki örneklerden birkaçını ortaya koymak için yapılmış bir

[57] Bkz. Golos Krıma gazeti 1998 s. Eylül, sayfa; Qasevet dergisi 1996 №1. Ss. 22-27

[58] Ayrıca cimrilikle çingeneliği örtüştüren anlamlar için bkz Yıldız, H. (2018). Türkiye Türkçesi Ağızları Örnekleminde Çingenelerle İlgili Metonimik Anlatımlara Örnek Olarak "ÇİNGENE = CİMRİ" Algısı. *MSGSÜ Sosyal Bilimler* (*18*), 359-373.

çalışmadır ve yapılacak farklı çalışmalarla geliştirilerek Türkoloji alanına katkı sağlayacaktır.

**Kaynakça**


Assman, Jan. (2001). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. (çev. Ayşe Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*, Ankara: Aşina Yayınları

Dalbay, Saim. (2024). 'Kültürel Kimlik' Kavramı ve Kimliğin Tanımlanmasında Temel Yaklaşımlar. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Yıl: 2024/2, Sayı: 49, s. 325-356 ss.

Durmuş Mitat. (2017). *Kimlik, Dil ve Öteki İlişkisi Açısından Türkçenin Konumlandırılması. Türk Dili*. 67 Sayı: 782, 17-26 ss.

Engin, Erhan. (2012). *İmagoloji*. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*/ Yıl/ Year: 2012, Sayı/27, Sayfa/ 57-66.

Gülsevin, Selma (2016), *Karay Türklerinin Dili* (Troki Diyalekti), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gülsevin, Selma. (2013). *Karay Türkçesinin Kendisine Has Özellikleri ve Türk Lehçeleri Arasındaki Yeri*. *Karadeniz Araştırmaları* 36/36, 207-222.

Kınacı, Cemile. (2014). *Kazak Sovyet Devri Romanı Akbilek'te "Öteki Rus" İmajı*. Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, I. Genç Akademisyenler Sempozyumu Bildiriler 6-7 Kasım 2013 Ankara 2014, s. 319-333

Мемиш, Решит. (1998) Забытое Племя. Газета Голос Крыма. Сентябрь. с. 3-4.

Kırım'daki Karaylar ve Çufut-Kale (E. Atmaca & R. Gözdaş, çev.). (2024). Karadeniz Araştırmaları, 21(82), 656-680. https://doi.org/10.56694/karadearas.1477412

Özyaşamış Şakar, S. (2024). Dangalak Sözcüğü Üzerine. *Littera Turca, Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature.* 10/3, 394-405.

Öztürk, Abdulkadir (2018). *Karaycanın Fonetiği ve Morfolojisi Üzerine Notlar*. Gazi Türkiyat (*23*), 99-108.

Öztürk, A. (2018). *Karayca Üzerine Sentaktik ve Semantik Bazı Notlar*. Journal of Turkology, 28(2), 137-145.

Öztürk, A. (2019). *Kuman, Ermeni Harfli Kıpçak ve Karay Türkçelerinin Ortak Söz Varlığı Üzerine*. Karadeniz Araştırmaları, 16(61), 78-92.

Öztürk Abdulkadir, Yıldız Hüseyin, Arslan Işıl (2021). *Karaycadaki Alıntı Kelimelere Katkılar*, Ahmet Yesevi Üniversitesi Türkoloji Dergisi.

Şenel, Mustafa. (2017). *Gençliğin Adıyla İmtihanı*. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi (TÜRKLAD)* Cilt 1, Sayı 1, 2017, s. 72-84, Türkiye

Şeyhoğlu, R., & Büyükbaş, H. (2025). *Kimlik Yaklaşımları ve Millî Kimlikler.* Enderun, 9(1), 136-151

Yıldız, Hüseyin (2007). *Türkçede Çingeneler için Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri*. Dil Araştırmaları Dergisi Cilt: 1 Sayı: 1 Güz 2007, 61-82 ss.

Yıldız, H. (2018). *Türkiye Türkçesi Ağızları Örnekleminde Çingenelerle İlgili Metonimik Anlatımlara Örnek Olarak "ÇİNGENE = CİMRİ" Algısı. MSGSÜ Sosyal Bilimler* (*18*), 359-373.

# KAZAK FOLKLORUNDA KESİKBAŞ MOTİFİ: UKAŞA ATA ÖRNEĞİ

**Mustafa NERKİZ***

**Öz:** Bu çalışma, Güney Kazakistan bölgesinde popüler olup "Ukaşa Ata" adıyla bilinen bir evliya ve onun "kesik baş" motifi barındıran anlatısı hakkındadır. Mevcut literatür incelendiğinde, bu motife ilişkin araştırmaların büyük ölçüde Anadolu ve Balkanlar sahasıyla sınırlı kaldığı, Orta Asya ve özellikle Kazakistan özelindeyeterli değerlendirmelerin yapılmadığı görülmektedir. Bu durum, Türk dünyasında ortak sembolik yapıların izlenmesine yönelik karşılaştırmalı çalışmaların eksikliğine işaret etmektedir. Çalışma, bu boşluğu görünür kılmayı ve Orta Asya sahasının ilgili motif açısından değerlendirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Bu eksiklik çerçevesinde Ukaşa Ata anlatısı, Kazak Türkleri arasında da söz konusu motifin varlığını göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Gazi-alp tipi veya alp-eren tipi kapsamında değerlendirilebileceğimiz Ukaşa Ata, inancı uğruna başı kesilen; ancak bedensel yok oluşa rağmen manevî kudreti artarak günümüze kadar etkisini sürdüren bir veli portresi sunmaktadır. Manevî otorite, sembolik şiddet, beden–ruh karşıtlığı gibi çeşitli kavramların öne çıktığı bu anlatı sadece bir inanç anlatısı olarak değil, aynı zamanda kültürel hafızayı ve kutsal mekân algısını şekillendirmesiyle de öne çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Türk folkloru ve tasavvuf araştırmalarında coğrafi kapsayıcılığı artırmayı ve motif temelli analizlere yeni bir perspektif kazandırmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Sözcükler:** kesik baş, kutsal mekân, evliya, Ukaşa Ata, Kazakistan

# THE MOTİF OF THE SEVERED HEAD İN KAZAKH FOLKLORE: THE EXAMPLE OF UKASHA ATA

**Abstract:** This study focuses on a saint popularly known as "Ukasha Ata" in the South Kazakhstan region and on the narrative associated

* Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türkistan/Kazakistan, mustafa.nerkiz@ayu.edu.kz, Orcid: 0000-0002-6881-1390

with him that contains the motif of the “severed head.” A review of the existing literature shows that research on this motif has largely been confined to Anatolia and the Balkans, while Central Asia -and Kazakhstan in particular- has not been sufficiently examined. This situation points to a lack of comparative studies aimed at tracing shared symbolic structures across the Turkic world. The present study seeks to make this gap visible and to emphasize the necessity of evaluating the Central Asian context with regard to this motif.

Within this framework, the narrative of Ukasha Ata constitutes a significant example, as it demonstrates the presence of the motif among Kazakh Turks as well. Ukasha Ata, who may be evaluated within the typology of the gazi-alp or alp-eren, is portrayed as a saint whose head is severed for the sake of his faith, yet whose spiritual power increases despite bodily annihilation and continues to exert influence to the present day. Highlighting concepts such as spiritual authority, symbolic violence, and the body–soul dichotomy, this narrative stands out not only as a belief legend but also for its role in shaping cultural memory and perceptions of sacred space. In this respect, the study aims to enhance geographical inclusivity in Turkish folklore and Sufi studies and to contribute a new perspective to motif-based analyses.

**Keywords:** severed head, holy place, saint, Ukasha Ata, Kazakhstan

## Giriş

Kesik baş motifli anlatılar, dünya folklorunda olduğu gibi, Türk halk anlatısı geleneğinde de önemli bir yer tutmaktadır. Anlatının dramatik unsurlarından birisi olan kesik baş motifi, bunun yanında ölüm ile yaşam, beden ile ruh, dünyevi olan ile kutsal olan, fani olan ile baki olan arasındaki müphem sınırı sorgulatan bir sembol olması yönüyle de dikkat çekmektedir. Bu yönüyle derin bir sembolik analiz gerektiren kesik baş motifli anlatılar hem folklorun insan deneyimini nasıl anlamlandırdığını kavramamız açısından son derece önemli hem de kolektif hafızanın şekillenmesinde, kültürel kimlik inşasında, kutsiyet taşıyan değerlerin pekiştirilmesinde ve aktarılmasında oldukça işlevseldir.

Literatürde Anadolu ve Balkanlarda kesik baş anlatıları üzerine detaylı araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalar, kesik baş motifinin tarih içerisinde Türklerin farklı coğrafyalarda ortaya koyduğu ortak anlatı evrenini yansıtması açısından oldukça önemlidir. Ancak mevcut araştırmalar daha çok Anadolu ve Balkanlarla sınırlı

kalmış, Orta Asya ve özellikle Kazakistan özelinde kesik baş motifinin varlığı ve kültürel yansımaları üzerinde pek durulmadığı görülmektedir. Ünlü araştırmacı Radloff, Kazaklar arasındaki kesik baş motifli halk anlatılarından bahsetse de (Radloff, 1956, s. 508) söz konusu anlatıların adı ve içeriği hakkında herhangi bir bilgi sunmamıştır. Bu bağlamda Kazakistan'da "Ukaşa Ata" adlı bir veliye atfedilen kesik baş motifli anlatı ile bu anlatıya bağlı olarak Ukaşa Ata'nın medfun olduğuna inanılan ve günümüzde de ziyaret edilen türbenin varlığı, kesik baş motifinin Türk folklorundaki coğrafi yayılımını ve kültürel sürekliliğini yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır.

Bu çalışma, Ukaşa Ata şahsiyeti ekseninde şekillenen anlatıdan hareketle, kesik baş motifinin Kazak coğrafyasındaki özgün yansımasını ve sembolik açıdan tahlilini içermektedir. Böylelikle, söz konusu motifin yalnızca belirli bir kültürel veya coğrafi alanla sınırlı kalmayıp Kazak halkının kültürel ve dini tahayyül dünyasında önemli bir yer edindiği, yerel inanç sistemleri içerisinde canlı bir şekilde varlığını devam ettirdiği ortaya konulacaktır. Bu bağlamda metin merkezli yaklaşım çerçevesinde konu üzerine yapılan bilimsel çalışmalar incelenmiş ve gerekli veriler fişlenip tasnif edilerek bir bütünlük halinde çalışmaya dâhil edilmiştir. Elde edilen sonuçlar ise çalışmanın *Sonuç* bölümünde sunulmuştur.

## 1. Evrensel Bir Anlatı Unsuru Olarak "Kesik Baş"

Tarihin en eski dönemlerinden beri çeşitli kültür ve coğrafyalarda karşımıza çıkan kesik baş motifi evrensel bir anlatı unsuru olarak dikkat çekmektedir. İnsan başı, yalnızca bedensel bir uzuv olmakla kalmamış, aynı zamanda yaşamın gizli bilgi ve güçlerinin taşıyıcısı olarak algılanmıştır. İnanca dayalı bu algı beraberinde saygıyı da getirmiştir. Bu bağlamda *"kafa avcısı"* olarak tanınan Keltler dikkat çekmektedir. Keltler, düşmanlarının başlarını kesip bir yandan evlerinin ve tapınaklarının çevresinde ganimet olarak sergilemişler, diğer yandan kesilen başları ilahiliği, öteki dünyanın doğaüstü güçlerini ve kehanet bilgisini çağrıştıran dinî bir sembol (Ross, 1959, s. 11-12) olarak görmüşlerdir. Buradan hareketle kesik baş, Kelt toplumunda doğaüstü güçlerle ilişkilendirilen ve öteki dünya ile iletişim kurmak için köprü görevi üstlenen kutsal bir nesne olarak değerlendirilmiştir.

Kuyu, pınar, bataklık vb. su kaynaklarıyla ilişkilendirilen kesik baş kültü Hristiyanlık sonrasında da devam etmiştir. Hristiyanlık, bu kültü ortadan kaldırmak yerine onu benimseme eğiliminde olmuştur. Bu sebeple pek çok azizin kutsal sayılan bir su kaynağıyla

ilişkilendirildiğini (Ross, 1962, s. 32) görmekteyiz. Bu durum Avrupa halk anlatılarında öldürülen azizlerin başlarını kutsal kuyularla ilişkilendiren pek çok anlatının doğmasına da yol açmıştır. Francis Jones 1954'te kutsal kuyular üzerine kaleme aldığı çalışmasında kutsal bir kuyunun pek çok azizin şehit edilmesinin karakteristik bir özelliği olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. Örneğin; Aziz Justinian'ın kesik başının yer aldığı Ramsey Adası'da kesik başın düştüğü yerde bir kuyu oluştuğu (Jones, 19954, s. 36) bilgisi yer almaktadır.

James Rattue, kesik baş ve kutsal kuyular üzerine yapmış olduğu değerlendirmede meşhur olan efsanelerden bu motifleri ödünç alarak yeni hikayeler uydurmayı samimiyetsiz bulmaz, çünkü ona göre orta çağ insanında hakikat tarihsel gerçeklere dayanan fikirlerden ziyade, ebedi ilahi modele bağlılık anlamına geliyordu (Rattue, 1998, s. 19). Buradan hareketle vücuttan ayrılan kesik başın canlanması, konuşması, şarkı söylemesi, insanları eğlendirmesi gibi büyülü eylemler sergilemesi ve kesik baş içinde var olduğuna inanılan güçlere saygı göstermenin önemi üzerinde duran anlatıların dünya folklorunda oldukça yaygınlık gösterdiğini (Clarke, 1998, s. 111-115) görmekteyiz.

Yakın Doğu ikonografisinde kafa kesme motifini ayrıntılı olarak ele alan Dolce, bu eylemin basit bir sakatlamanın ötesinde, kendine özgü bir eylem olduğunu ve bu nedenle de özel bir sembolik anlam taşıdığını (Dolce, 2016, s. 38-41) ifade etmiştir. Araştırmacıya göre başını kaybetmek mutlak bir yenilgiyi ifade etmektedir. Bu sebeple kesik başlar arzulanan birer ganimet (Dolce, 2018, s. 4-47) durumundaydı. Nitekim çeşitli arkeolojik kazılarda elde edilen pek çok saray kabartması ve ikonografik tasvirlerde düşmanın başının kesilmesini ve kesik başları içeren sahnelerin sıklıkla yer alması (Cornelius, 2023, s. 119) bu anlayışın bir gösteresidir.

Başı kesilen kahraman motifinin yer aldığı halk anlatıları Yakın Doğuda da görülmektedir. Özellikle Şii İslam toplumunda Kerbela'da başı kesilerek şehit edilen Hz. Hüseyin bu tarz menkıbelerin merkezi figürü durumundadır (Rahimi, 1987, s. 188). Bu hadise, Hristiyanlıkta Hz. Yahya'nın başının kesilmesi ve bunun etrafında menkıbeler teşekkül etmesi (Ocak, 1989, s. 30) yönüyle de oldukça benzerdir. Burada dikkati çeken nokta, Hz. Hüseyin'in başının kesilerek şehit edilmesi hadisesinin İslam tarihinde yalnızca bir kırılma anı değil, aynı zamanda sonraki süreçte gelişen menkıbevi anlatıların referans noktası haline gelmesidir. Bu durum özellikle Şii gelenekte şehitliğin kutsal ve dönüştürücü yönünün ön plana çıkışına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Mahmoud Ayoub öne sürdüğü "*kurtarıcı acı çekme"*

kavramıyla herhangi bir acının hem mümin hem de toplumu için kurtarıcı olabileceğini öne sürer. Hz. Hüseyin'in maruz kaldığı acı yalnızca bireysel bir trajedi değil, müminlerin ahlaki arınması ve tarih bilinci inşası yönüyle kurtarıcı bir işlev üstlenir. (Ayoub; Akbaş, 2010, s. 195) Ayoub'un öne sürdüğü bu *"kurtarıcı acı çekme"* anlayışı Şii İslam'a özgü bir teolojik yorum olup Sünni İslam düşüncesinde bu anlayışa rastlanmaz (Siddiki; akt. Akbaş, 2010, s. 195).

Türk folkloruna bakıldığında ise, kesik baş motifli halk anlatılarının eski dönemlerden günümüze kadar destan, efsane, menkıbe, masal, hikâye gibi çeşitli türlerde ve Balkanlardan Orta Asya'ya kadar oldukça geniş bir coğrafyada yayıldığı görülmektedir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre bu geniş alan içerisinde asıl yoğunluk Anadolu ve Balkanlarda toplanmıştır (Ocak, 1989, s. 7). Fuat Köprülü ise Kazan, Kırım, Başkurt ve Altay Türkleri arasında da bu motifin kaydedildiğini ifade etmiştir. Köprülü, Altay Türkleri arasında eski kamlar hakkındaki bu tür rivayetlerden hareketle kesik baş motifin İslamiyet'ten önceki dönemlerden kalma bir an'ane olduğunu (Köprülü, 1930, s. 46) ifade eder. Ahmet Yaşar Ocak ise bu düşünceye karşı çıkarak Türklerin Anadolu'ya gelmeden önce, özellikle İslam öncesi dönemde teşekkül etmiş anlatılarında bu motife rastlanmadığını (Ocak, 1989, s. 16) dile getirmiştir. Ocak'a göre Türk folklorunda kesik baş motifli anlatılar, Türkler Anadolu'ya geldikten sonra görülmeye başlamıştır. Ona göre Türklerin İslam öncesi dönemlerde ortaya koydukları hiçbir eserde bu motife rastlanmamıştır. Bu durum, kesik baş motifinin Anadolu'ya gelmeden evvel Türkler arasında bilinmediğini göstermektedir. Kazan, Kırım, Başkurt ve diğer bölgelerdeki Türk toplulukları arasında kesik baş motifli bazı anlatılara rastlansa da bunlar Dâsitân-ı Kesik-Baş veya Genç Osman Destanı vb. anlatıların Anadolu'da doğmuş ilk örneklerinin varyantlarından veya uyarlamalarından ibarettir (Ocak, 1989, s. 63).

Türk hak anlatılarında kesik baş motifinin kökeni ve yayılma sahası meselesine tarihsel ve coğrafi bir çerçeve kazandıran Ocak'a göre bu motif İslamî dönemle ilişkili ve Anadolu merkezli bir anlatı unsurudur. Bu anlatılar da mahiyet itibariyle *"kahramanı kesilmiş baş olanlar"* ve *"kahramanı başsız gövde olanlar"* şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kahramanı kesilmiş baş olan anlatıları ise; süratle yuvarlanarak yol alan, harikulade işler beceren ve konuşan kesik başlar; yalnız konuşabilen ama hareket edemeyen kesik başlar; yalnızca hareket edebilen ama konuşamayan kesik başlar (Ocak, 1989, s. 37-39) olarak üç başlığa ayrılmaktadır.

## 2. Kesik Baş Motifi Çerçevesinde Ukaşa Ata Anlatısına Sembolik Bir Yaklaşım

### 2.1. Ukaşa Ata Kimdir?

Ukaşa Ata hakkında Şoqan Välihanov, Şädi Töre Jäŋgirulı, Mäşhur Jüsip Köpeyulı, Jüsipbek Şayqıslamulı gibi önemli Kazak araştırmacılar çeşitli malumatlar sunmuşlardır. *"Ukaşa"* ismi bu araştırmacılardan Şoqan Välihanov'un eserinde "Okse", diğer araştırmacıların eserlerinde ise *"Ğakaşa/Akaşa"* olarak geçmektedir. Şädi Töre Jäŋgirulı, Hz. Muhammed'in veda hutbesindeki vasiyetini ele aldığı eserinde *"O vakitte Ğakaşa adlı bir sahabe kollarını birleştirip nazikçe bir şeyler söyledi" (*Köpeyulı, 2008, s. 106) ifadelerini kullanır. Jüsipbek Şayqıslamulı'nın eserinde ise "*Akaşa"* ismi zikredilir (Dükenbayev, 2014, s. 356). Mäşhur Jüsip ise eserinde Ğakaşa, İmambayır, Quttıqoja ve Erqoyan komutasında Türklerden oluşan 90 kişilik askeri birliğin Peygamber saflarına katıldığını ifade eder. Ğakaşa, zamanla Muhammed Peygamber'in en güvenilir sahabelerinden birine dönüşür ve her an onun yanında yer alır. Bu bilgilerden hareketle Mäşhur Jüsip, Ukaşa Ata'nın Türk kökenli olduğunu (Köpeyulı, 2008, s. 66) ileri sürer. Mäşhur Jüsip arşiv belgelerinin yanı sıra, sözlü gelenekteki rivayetlerden de beslenmiştir. Araştırmacı, ata-babalarının *"biz Aqköse sahabadan geliyoruz"* dediklerini, Peygamber vefat ettikten sonra Muğerrasa (Mohtrasa) denilen kafirlerle savaş yaşandığını; Aqköse, İmambayır, Quttıqoja sahabaların Karatau'daki bu savaşta şehit olduklarını, mezarlarının burada bulunduğunu ve günümüzde bu kişiye *"Dombı Ata"* denildiğini de nakleder (Jılkışiyev vd., 2005; akt. Dükenbayev, 2014, s. 356. Bu verilerden hareketle Ukaşa Ata, efsanevi ya da hayali bir karakter olmayıp çeşitli tarihî olaylarla ilişkilendirilmekte ve halk arasında gerçek bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir.

### 2.2. Ukaşa Ata Anlatısı

Kesik baş anlatıları çeşitli bölgelerdeki türbelerde medfun olduğuna inanılan şahsiyetler hakkındaki rivayetlerin temel konusunu oluşturmaktadır. Bu anlatılar genellikle Anadolu ve Balkanlar'ın İslamlaşma sürecinde bölgeye gelerek savaşan ve başının kesilmesine rağmen savaşmaya devam eden *"gazi-alp tipi"* çevresinde oluşmuştur (Kozan ve Çelik, 2014, s. 89). Tarihsel gerçeklik ile İslam mistisizminin içe içe geçtiği bir alanı temsil eden bu tarz anlatılar, zamanla birer kahramanlık anlatısı olmanın da ötesine geçerek insanların anlam yüklediği ve kutsiyet atfettiği mekanlarla da bütünlemiştir.

Çalışmada üzerinde durulan Ukaşa Ata anlatısı da İslamlaşma sürecinde ortaya çıkması ve çeşitli sembolik anlamlar barındırması yönüyle dikkat çekmektedir. Ancak bu anlatıyı bütüncül ve kapsamlı olarak ele alan özgün bir esere ulaşmak güçtür. Mevcut bilgiler farklı dönemlere ve kaynaklara dağılmış durumdadır. Bu durum, Ukaşa Ata hakkındaki anlatıların tam ve tutarlı bir şekilde değerlendirilmesini de zorlaştırmaktadır. Ancak çeşitli kaynaklardaki veriler bir araya getirildiğinde genel bir perspektif sunabilmek mümkün olmaktadır. Bu bağlamda farklı araştırmacıların sunduğu malumatları sistematik bir çerçevede şu şekilde sunabiliriz:

*"Ukaşa Ata, Muhammed Peygamber'i Mekke'de arayıp bulur. İslam dinine girip Müslümanlığı kabul eder. Muhammed Peygamberin sahabesi ve komutanlarından birisi olur. Peygamberin askerleri müşrikleri yenip Mekke ve Medine'de Müslümanlık yayılmaya başlar. Aradan birkaç yıl geçer. Bir gün Muhammed'in askerleri düşmanla savaştığı esnada Ukaşa Ata'nın kılıcı aniden kırılır. Ne yapacağını bilemeyen bir durumdayken deve üstünde oturan Muhammed peygamber, devesini yönlendirmek için kullandığını sopasını uzatarak 'Al, bunu düşmanına salla' der. O anda Allah'ın kudretiyle Muhammed Peygamberin verdiği sopa kılıca dönüşür. Ukaşa Ata bu kılıçla ömrünün sonuna kadar savaşır.*

*Daha sonra Ukaşa Ata, Er Koyan ve Quttıqoja sahabelerle birlikte, günümüzde Jañaqorğan'a 20 km'lik uzaklıkta bulunan Ögiz Müyis'te müşriklerle altı ay savaşır. Ukaşa Ata'nın askerlerini düşman yenemez. Ukaşa Ata'ya ok atılsa girmez, kılıç değse kesmezmiş. Buna hiddetlenen rakipleri hileye başvururlar. Ukaşa Ata'nın zayıf noktasını bulmak için kar yağdığında onu takip ederek yaşadığı yeri öğrenirler. Daha sonra yaşlı bir kadını casus olarak gönderirler. Yaşlı kadın, Ukaşa Ata'nın karısının güvenini kazanır, onu baştan çıkarıp sırrı öğrenir. Ukaşa Ata'nın sadece sabah namazı kıldığı vakitte Allah'a ruhunu teslim ettiğini, bir uzvu kesilse bile fark etmediğini öğrenir* (Sätjan, 2021, s. 4)*. [Bir başka varyantta ise, düşmanlar Ukaşa Ata'nın karısına rüşvet verip* (Köktändi, 2008, s. 106; akt. Malikov, 2015, s. 60) *ya da onu aldatıp* (Sätjan, 2021, s. 4) *sırrı öğrenirler].*

*Birkaç gün sonra sabah namazı kılarken düşmanları Ukaşa Ata'ya saldırır. Düşman kral Ukaşa'nın başını kılıcıyla keser. Vücuttan ayrılıp yuvarlanan başı kıble yönüne doğru bakar vaziyette durur. Askerler ilerlemeye başlayınca melekler cansız bir şekilde duran başı aşağı doğru yuvarlayıp yönlendirirler. Düşman askerleri at ile peşinden gitse de yetişemezler. Ukaşa Ata'nın başı uçurumun kenarına (dağın eteğine) geldiğinde Allah'ın kudretiyle kara toprak*

*parçalanır ve Ukaşa'nın başı yerin 30 kez altına girer. Bunun üzerine düşman kral 'başı düştüğü yerden çıkarıp getirin' diyerek birkaç adamını kuyuya indirir. O anda güçlü bir akıntıya sahip yeraltı nehri oluşur ve kesilen başın kıbleye doğru akıp gittiğini gören müşrikler korkuya kapılıp kuyudan çıkarlar. Düşmanlar Ukaşa Ata'nın kalan bedenini ise tekrar dirileceği düşüncesiyle yedi-sekiz parçaya bölerler. Ukaşa Ata'nın başı ise yeraltı akıntısıyla hareket edip Mekke'deki zemzem kaynağından yukarı çıkmıştır. Er Qoyan adlı sahabe, 'düşmanlar kemiklerini hor görmesinler' diyerek can dostunun parçalanan bedenini toplayıp deveye yükleyerek iki dağ aştıktan sonra gizli bir yere defneder. Er Qoyan, Ukaşa Ata'nın kanının damladığı her yeri taşla kaplar. Bu sebeple Ukaşa Ata'nın mezarı yirmi iki metre uzunluğunda inşa edilmiştir"* (Sätjan, 2021, s. 4).

### 2.3. Anlatının Fonksiyonu ve Sembolik Katmanları

Sözlü gelenekteki anlatılar, bölgeye ve bölgenin özelliklerine göre bazı farklılıklar gösterse de Orta Asya'daki bu tarz mabetler için ana birleştirici faktörün İslami kurban fikri ve merhumun Muhammed Peygamber'in tarihiyle olan bağlantısıdır. Ukaşa Ata hakkındaki anlatının popülerleşmesi ise, Orta Asya'nın doğusunda İslamlaşma sürecinin hızlanmasıyla ilişkilendirilmektedir. İslam misyonerleri, konargöçer Türk toplulukları arasında İslam dinini tanıtmak amacıyla yapmış oldukları propagandada İslam öncesi ibadet mekânları üzerine inşa edilen kahramanlık anlatılarından faydalanmışlardır (Muminov vd., 2013, s. 147; akt. Malikov, 2015, s. 59-60). Benzer bir anlatı Özbekistan'ın Kaşkardarya eyaletinin Dehkanabad bölgesinde de karşımıza çıkmaktadır. Anlatıya göre; kafirler Abdurahman adlı evliyanın başını keserler ve başın düştüğü yerde bir bulak/kaynak oluşur. Kesilen baş bu kaynağa düşüp yer altı suları vasıtasıyla Mekke'ye ulaşır ve orada gömülür (Saksanov, 1991, s. 66-67). İslam misyonerlerinin şehit edilmesi hakkındaki bir başka anlatı Özbekistan'ın Buhara bölgesinde de yer almaktadır. Düşmanları tarafından başı kesilen İslam misyoneri ve bu olayın su kaynağıyla ilgisi hakkındaki bir başka anlatı da Fergana vadisinde oldukça popülerdir (Abaşin, 2003, s. 24).

İslamî dönemde başı kesilen kahraman motifinin yer aldığı pek çok anlatı ortaya çıkmıştır. Kerbela'da Hz. Hüseyin'in namaz esnasında başı kesilerek şehit edilmesi hadisesi (Rahimi, 1987, s. 188) bu tarz anlatıların odak noktasını teşkil etmektedir. Namaz esnasında başın kesilmesi şeklindeki anlatı kalıbının bu çalışmada ele aldığımız Ukaşa Ata anlatısında da benzer biçimde kullanılması hem İslamî anlatı geleneğindeki sürekliliğin önemli bir göstergesi hem de Ukaşa

Ata'nın tarihsel bir kişi olmaktan çıkarak Hz. Hüseyin ile aynı manevi çizgide konumlandırılması açısından dikkate değerdir.

İslam öncesi Türk halk anlatılarında kesik baş motifinin yer almadığını ifade eden Ocak, bu motifin İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemde Müslüman Araplar vasıtasıyla Türkler arasında yayılması ihtimali üzerinde durur. (Ocak, 1989, s. 16). Din değiştirme ve kültürel temas eksenindeki bu açıklamadan hareketle kesik baş motifinin İslami gelenekler aracılığıyla Türk kültür dünyasına dahil olduğu ifade edilebilir. Ancak bu dahil oluş doğrudan bir aktarım yerine, Türklerin eski inanç kalıpları ve kültleri etrafında şekillenerek yeni bir kimlik kazanmıştır. Bu motifin, genellikle yüksek bir tepede, bir su kaynağı ya da ağacın yanında yer alan türbelerde yattığına inanılan velilere atfedilmesi, eski kültürel değerlerin dönüşerek İslamî örtüye büründürülmesi olarak değerlendirilebilir. Çalışmada ele aldığımız Ukaşa Ata anlatısı da benzer bir özellik taşımaktadır.

Ukaşa Ata, anlatıda İslam yolunda yenilmez bir savaşçı olarak tasvir edilmektedir. Destanî anlatı dünyasındaki güçlü ve yenilmez kahraman tipiyle paralellik arz eden bu tasvirden hareketle onu *"gazi-alp tipi"* (alp-eren tipi) bağlamında değerlendirebiliriz. Ancak, birçok kahramanda olduğu gibi, onun da bir zayıflığı bulunmakta ve tek bir yolla yenilebilmektedir. Bunu öğrenen düşman, sabah namazı esnasında Ukaşa Ata'nın başını keser. Anlatıyı bir anda trajik boyuta taşıyan bu unsur, yenilmezliğin istisnai bir durumla sınırlandırılması ve kahramanı insanî bir boyuta taşıması açısından oldukça önemlidir.

Bir velinin normal bir ölümün ötesinde *"ölüm üstü"* bir hal göstermesi, bedenen zarar görse de bazı durumlarda hissetmemesi bu tarz anlatılarda sıkça karşılaşılan bir keramet motifidir. Bazı inanışlarda bir arınma ve ruhsal yükseliş aracı olarak bedenen acı çekmeye değer verildiğini (Eliade, 194, s. 98) görmekteyiz. Beden, ruhun geçici bir mekânı ve taşıyıcısı durumundadır. Ruhsal olgunluk ise fizyolojik sınırlarının aşılmasıyla gerçekleşir. Bir velinin acıyı hissetmemesi, sadece olağanüstü bir durumun yansıması olarak değil, bedensel sınırların aşılması ve buna bağlı olarak ruhsal yükselişin gerçekleşmesi olarak da değerlendirilebilir.

Anlatının en çarpıcı motifi olan *"baş kesme"* eylemi sadece fiziksel ya da biyolojik bir ölüm değil, aynı zamanda çeşitli sembolik anlam katmanlarını içeren bir anlatı unsuru olarak değerlendirilebilir. Fuzuli Bayat insan başının kozmolojik anatomide *"yukarı"*yı sembolize ettiğini (Bayat, 2007, s. 33) ifade eder. Türk dillerinde *"baş"* aynı zamanda *"zirve", "yönetim", başlangıç"* gibi anlamlar da ihtiva etmektedir. Bu özdeşliklerin semantik mantığı, *"yukarı"* ile

*"başlangıç"* kavramlarının ilişkilendirilmesidir (Lvova, 2013, s. 65). Bu bağlamda baş, sadece bedensel bir parça değil, aynı zamanda yukarıyla, yani Tanrısal olanla (kutsalla) ilişki kuran bir merkez durumundadır. Dolayısıyla Ukaşa Ata'nın başının kesilmesi *"yukarı"* ile kurulan bağın zorla koparılması ve kutsal ile olan temasın sonlandırılması anlamını taşımaktadır. Evliyaların insan-ı kâmil olarak ilahi hakikatin yeryüzündeki temsilcileri (Kâşânî, 2014, s. 51) ve evrensel düzenin koruyucuları oldukları, dolayısıyla da *"kutbiyet"* makamı taşıdıkları (Demirelöz, 2025, s. 86) düşünüldüğünde Ukaşa Ata'nın başının kesilmesi, hakikati bastırma girişimi ve ilahi hakikatin yeryüzündeki temsilinin ortadan kaldırılması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla başın kesilmesi eylemi, evliyanın bedeninden ziyade temsil ettiği hakikate yöneliktir. Ancak anlatıda baş kesme olayı, failin değil, mağdurun üstünlüğü ile sonuçlanır. Bedenen yok edilen, ancak ruhen güç kazanan bir veli figürü ve buna bağlı kutsal bir mekân ortaya çıkar. Bu bağlamda kesik baş, maddi dünyanın güçleri tarafından alt edilemeyen bir kudretin sembolü durumundadır.

Ukaşa Ata, inancı uğruna bedenin en değerli parçasını feda etmiştir. Bir kurban sembolizmi de içeren bu manzara, esasında benliğin kurban edilişi, varlığın hiçleştirilmesi ve teslimiyetin gösteresidir. Bu durum veliyi hakikate ulaştırır. Başının kesilmesiyle yaşanan dünyevi son, tasavvufi anlamda asıl var oluşa ve ilahi başlangıca dönüşür. Bu derin ve paradoksal yapı pek çok şeyi de tersyüz eder. Son, bir başlangıca; yenilgi, bir zafere; zulüm, bir berekete; fanilik ise bakiliğe dönüşür.

Bozkır toplumlarında sıkça karşılaşılan baş kesme uygulaması iktidar, bağlılık ve halka güç gösterisi (Taşkıran, 2021, s. 289-297) bağlamında sembolik bir anlam da kazanmıştır. *"Baş"* sözcüğünün *"yönetim"* ve *"idare"* anlamları düşünüldüğünde anlatıdaki baş kesme eylemi dünyevi iktidarın manevi otoriteyi reddetmesi olarak da değerlendirilebilir. Evliyaların evrensel düzenin koruyucuları oldukları düşünüldüğünde baş kesme eylemi manevi meşruiyetin reddi ve söz konusu otoritenin ortadan kaldırılmak istenmesi şeklinde yorumlanabilir. Yönetme kudretinin bir sembolü olarak *"baş"*ın kesilmesi vesilesiyle, evliyanın bendensel varlığından ziyade, önderlik etme ve yön verme yetisi ortadan kaldırılmak istenmiştir. Ancak bu eylem tersine bir sembolik anlam ortaya çıkarır ve evliyanın başının kesilmesi onun manevi otoritesini ortadan kaldırmaz, aksine bu otoriteyi güçlendirir. Dünyevi iktidar tarafında bedenen yok edilse de velinin manevi iktidarı güçlenir. Fiziksel olarak yenilse de manevi yönden zafere ulaşır. Bedeni ele geçirilse de ruhu kontrol altına

alınamaz. Bu sebeple Ukaşa Ata'nın başının kesilip öldürülmesi yeterli görülmemiş, kesilen ve hareket etmeye başlayan başı da düşman askerleri tarafından ele geçirilmek istenmiştir. Böylece bir yandan velinin manevi nüfuzu ortadan kaldırılmak istenmiş, diğer yandan da var olan manevi gücü ele geçirilmek istenmiştir.

Anlatıda Ukaşa Ata'nın kesilen başının hareket ettiğini, nihayetinde yer altına girdiğini ve günümüzde kutsal mekân olarak kabul edilen bir kuyunun oluştuğunu öğrenmekteyiz. Bu bağlamda anlatı bölgedeki coğrafi oluşum ve adların açıklanmasında önemli bir işlev üstlenmekte ve kutsal coğrafyanın inşası noktasında büyük önem taşımaktadır. Anlatı sayesinde bu somut su kaynağı, bozkır gibi suyun az ve hayati bir öneme sahip olduğu coğrafyada bir anlatıyla çevrelenir. Bu sayede söz konusu su kaynağı, sıradan bir kaynak olmaktan çıkar. Artık bu kaynak, bir velinin kuyusudur. Bu durum, halkın yaşadığı coğrafyayı anlamlandırması, muhafaza etmesi ve ona saygı duyması açısından son derece önemlidir.

Kesilen başın düşman eline geçmemesi için yeraltına girmesi durumu, ruhsal gücün başka bir boyutta varlığını sürdürdüğünü gösterirken, başın yeraltına indiği yerden su çıkması yaşamın, temizliğin ve bereketin simgesi olarak değerlendirilebilir. Yeraltına giren kesik başın, kurak topraklara can verecek su formunu ortaya çıkarması, bir yandan velinin kerametinin somut bir kanıtı olurken, diğer yandan ölümün bir son değil, bir dönüşümün başlangıcı olduğunu göstermesi bakımında da önemlidir.

**Sonuç**

Sonuç olarak, çeşitli kültür ve coğrafyalarda karşımıza çıkan kesik baş motifli halk anlatıları Türk-İslam sentezinin derinliklerinden gelen çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Kurban, yeniden doğuş, dönüşüm, kutsal tezahür, manevi direniş gibi sembolik değerlerin yer aldığı bu tarz anlatılar, işlevsel düzeyde kutsal bir mekân yaratır ve toplumsal hafızayı şekillendirir.

Ukaşa Ata anlatısı, Kazak Türkleri arasında *"kesik baş"* ve *"ölüm-üstü hal"* motiflerine sahip bir anlatının mevcudiyetini göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu anlatı, bölgesel bir evliya anlatısı olmasının ötesinde, kesik baş motifli anlatılar literatürüne Orta Asya merkezli bir örnek kazandırması ve söz konusu motifin coğrafi yayılımını görünür hale getirmesi yönüyle de değerlidir.

Ukaşa Ata hem inancı ve değerleri uğruna mücadele eden bir alp hem de manevi kudretiyle öne çıkan bir eren profili çizmesi yönüyle Türk kültüründeki *"alp-eren tipi"* bağlamında değerlendirebileceğimiz

özellikler sergilemektedir. Sabah namazı esnasında başı kesilerek şehit edilmesi anlatının trajik noktasını oluşturmaktadır. Bu anlatı kalıbının Kerbela Olayı ve Hz. Hüseyin'in şehadetiyle kurduğu paralellik, Ukaşa Ata'nın tarihsel bir şahsiyet olmasının yanı sıra, İslami anlatı geleneğindeki sembolik konumunu göstermesi açısından önemlidir.

Baş kesme eylemi, yalnızca fizyolojik bir yok oluş değil; kozmolojik, mistik ve politik anlam katmanlarını da içinde barındırmaktadır. Yukarıyı, yani tanrısal olanı, başlangıcı ve yönetimi sembolize eden "baş"ın kesilmesi, hakikatle kurulan bağın koparılmak istenmesi şeklindeki yorumu da mümkün kılmaktadır. Ancak anlatıda dünyevi iktidarın bu eyleminin başarısızlıkla sonuçlandığı, velinin bedenen yok edilse de ruhen var olmaya devam ettiği ve manevi otoritesinin güçlendiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda fanilik, bakiliğe dönüşmüş; beden yok edilse de ruh denetim altına alınamamıştır. Bu durum tasavvufi düşüncedeki ruh ve beden karşıtlığı ile ruhun beden üzerindeki üstünlüğü düşüncesinin anlatı düzeyinde somutlaştırılmasıdır.

Anlatının sonunda kesilen başın yer altına girmesi ve orada bir su kaynağı oluşmasına vesile olması kutsal mekân oluşumunda anlatının önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanında bu unsur anlatının sembolik katmanlarını derinleştirmesi yönüyle de önemlidir. Burada bir yandan düşmanın uyguladığı sembolik şiddet ve zulüm gözler önüne serilirken, diğer yandan bu şiddet ve zulmün kutsal bir berekete dönüşmesi sahnelenir. Şiddet ve zulüm mekânı, anlatının sonunda arınma ve yaşamla ilişkilendirilen "su" ile kutsiyet kazanır. Oluşan su kaynağı, bir yandan şehadet bilincinin yansıması iken, diğer yandan kutsal mekân inşasının anlatısal temellerini teşkil eder. Böylece anlatı, bir velinin başından geçenleri yansıtmanın ötesine geçerek kolektif hafızada kutsal sayılan bir coğrafyanın nasıl anlamlandırıldığını da gözler önüne serer.

## Kaynakça

Abaşin, S. N. (2003). "Sem svyatıh bratyev", *Podvijniki islama. Kult svyatıh i sufizm v Sredney Azii i na Kavkaze*. Vostonaya Literatura.

Akbaş, M. (2010). Redemptive Suffering in Islamic Thought: A Critical Approach. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (DEÜİFD)*, XXXI/2010, ss. 191-204.

Ayoub, M. (1978). *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Âshûra' in Twelver Shi'ism*. The Hague, the Netherlands: Mouton Publishers.

Bayat, F. (2007). *Türk mitolojik sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*. C. 1, İstanbul: Ötüken.

Clarke, D. (1998). *The Head Cult: Tradition and Folklore Surrounding the Symbol of the Severed Human Head in the British Isles*, Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy.

Cornelius, I. (2023). Memories of Violence in the Material Imagery of Carchemish and Samʾal: The Motifs of Severed Heads and the Enemy under Chariot Horses, *Collective Violence and Memory in the Ancient Mediterranean*. (Ed. Ammann, S. vd.), Volume 15,110-127.

Demirelöz, S. (2025). *Otman Baba Velayetnamesi'nde Alevi-Bektaşi Sembolizmi ve Mitolojik Unsurlar*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

Dükenbayev, N. (2014). Ukaşa Sahaba Turalı Zertteuler, Materiyalı IV Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii "Kadırbayevskiye Çteniya", 9-10 Ekim 2014, 356-361, Aktöbe.

Dolce, R. (2016). "'Losing One's Head:' Some Hints on Procedures and Meanings of Decapitation in the Ancient Near East." *In Making Pictures of War. Realia et Imaginaria in the Iconology of the Ancient Near East*, edited by Laura Battini, 45–56. Oxford: Archaeopress.

Dolce, R. (2018). *"Losing One's Head" in the Ancient Near East: Interpretation and Meaning of Decapitation*. London: Routledge.

Jılkışiyev, B. (2005). *Oñtustik Qazakstan Entsiklopediyası*. Almatı.

Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Çev. Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi.

Jones, F. (1954). *The Holy Wells of Wales*. Cardiff: University of Wales Press.

Kâşânî, A. (2004). *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kozan, A. & Çelik, M. Y. (2014). Kesikbaş Destanı ve Türk Kültüründe Kesikbaş'a Dair Yeni Bulgular, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 209, 177-207.

Köpeyulı, M. J. (2008). Köp tomdıq şığarmalar jiynağı. "Yel şejjire", C. 8. Almatı.

Köktändi, H. (2008). *Türki teberigi Türkistan*. Almatı: Kasiyet.

Köprülü F. (1930). *Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikayesi*. İstanbul: Evkaf Matbaası.

Lvova, E. L. ve diğerleri (2013). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşü: Kainat ve Zaman-Nesneler Dünyası*, C. 1, (Çev.: Metin Ergun), Konya: Kömen.

Qoja, M. (2013). *Oñtustik Qazakstannıñ* äuliye jerleri. Şımkent.

Malikov, A. (2015). Svyatilişşçe Ukaşa-Ata v yujnom Kazahstane i ego analogii v tsentralnoy Azii, *Arheografiya jäne Derektanuw Ulttıq Ortalığınıñ Habarları,* 2/2015, Astana, 55-63.

Muminov, A. K. Vd. (). *İslamizatsiya i sakralnıye rodoslovnıye v Tsentralnoy Azii.* Naslediye İshak-Baba v narrativnoy i genealogiçeskoy traditsiyah. C. 1., Otkrıtiye dorogi dlya İslama. Sakralnoye skazaniye ob İshak-Babe, Almatı: Dayk-Press.

Ocak, A. Y. (1989). *Türk Folklorunda Kesik Baş (Tarih-Folklor İlişkisinden Bir Kesit)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Rahimî, F. (1987). *Gülzâr-ı Hasaneyn.* İstanbul: Can Yayınları.

Radloff, W. (1956). *Sibirya'dan*. çev. Ahmet Temir, İstanbul: Maarif Basımevi.

Rattue, J. (1998). Holy Wells and Headless Saints. *The Holy Wells Journal*, Now Series 5, Spring.

Ross, A. (1959). The Human Head in Insular Pagan Celtic Religion. *Proceeding of the Society of Antiquaries of Scotland,* 91, 10-43.

Ross, A. (1962). Severed Heads in Wells: An Aspect of the Well Cult, School of Scottish Studies 6, 31-48.

Saksanov, T. (1991). *Palomniçectvo k svyatım mestam: traditsiya i sovremennost*. Moskova.

Sätjan, B. (2021). *Şeñber Şırağdan Kiye Keñistigine Sapar*, Sır Boyı Gazeti, 30 Eylül 2021, №150 (20224).

Siddiqi, M. H. (1979). The Doctrine of Redemption: A Critical Study. Khurshid Ahmad and Zafar Ashaq Ansari (eds.), *Islamic Perspectives*, Leicester, UK: The Islamic Foundation.

Taşkıran, H. (2021). Türk Devletlerinde Tabiiyet ve Tehdidin Simgesi: Kesik Baş Gönderme Geleneği, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar*

*Dergisi Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, Cilt/Volume: 13, Sayı/Issue: 1 (Nisan/April), 287-301.

# GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE NAZAR

**Fidan GASIMOVA**[*]

**Öz:** Nazarla ilgili halk inanışları ve onların mitolojik kökenlerinin araştırılması, ilkel insanın şekillenmemiş dünya görüşünün, doğal nesnelere ve olaylara yaklaşımının, onlara anlamadan farklı anlamlar yüklemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan fikirlerin çeşitli varyantlarına bugün bile rastlandığını göstermektedir. Folklorda nazar, geleneksel yollarla gözden korunmak yöntemleridir ve bu yöntemler de çeşitli inanışlar ve ritüellerle desteklenmektedir. Malum olduğu üzere ilkel insan çocuğunu, evini, evcil hayvanını, eşyasını, malını vs. korunmak için bazı yollara başvurmuş ve bunun için de ayrı ayrı nesneler kullanmıştır: üzerlik, dağdağan, muska, dua, at nalı, taş vb. Büyülü özelliklere sahip olduğuna inanılan bazı ağaç türleri ve bitkiler de nazar önlemek için kullanılırdı. Ağacın tohumları, meyveleri ve çekirdekleri de koruma amaçlı kullanılmıştır. Nazar olgusu, toplumların inanç sistemleri, geleneksel yapıları ve yaşam tarzlarıyla doğrudan ilişkilidir. Her toplumun nazardan korunmak için genel korunma yöntemleri ile birlikte kendine özgü pratikleri de vardır ve bu pratikler, o toplumun kültürel kimliğinin bir parçası olarak nesilden nesle aktarılır. Önceleri daha dar alanlarda rastladığımız nazardan koruma yöntemleri artık hem fiziksel sağlıkla, maddiyatla, aynı zamanda ruhsal ve toplumsal sağlığın korunması ve iyileştirilmesiyle de ilgilidir.

Çalışmanın temel amacı, kültürümüzde sıkça rastlanan nazar ve ondan korunmaya yönelik uygulamalar ile bu uygulamalara eşlik eden inanış ve ritüellerin ayrıntılı bir analizini sunmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Türk halk kültürü, Nazar, Mitoloji, Kült, İnanış

# THE EVIL EYE IN TURKIC FOLK CULTURE FROM PAST TO PRESENT

**Abstract:** The study of folk beliefs about the evil eye and their mythological origins shows that various variants of ideas that emerged as a result of primitive human's unformed worldview, his approach to

[*] Doç.Dr. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Bakı/Azerbaycan, gasimovafidan@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-9795-5932

natural objects and events, his attribution of different meanings to them without understanding them, are encountered even today. In folklore, the evil eye is methods of protecting oneself from the eye through traditional means and these methods are supported by various beliefs and rituals. As it is known, the primitive human used some methods to protect his child or children, home, pets, belongings, property and used separate objects for this purpose: harmal, plants, amulet, prayer, horseshoe, stone and so on. Some types of trees and plants believed to have magical properties were also used to ward off the evil eye. The seeds, fruits and kernels of the tree have also been used for protection purposes. The phenomenon of the evil eye is directly related to the belief systems, traditional structures and lifestyles of societies. Every society has its own practices to protect itself from the evil eye, along with general protection methods and these practices are passed down from generation to generation as part of the cultural identity of that society. Methods of protection from the evil eye, which one can previously encountered in narrower areas, are now related to both physical and material health, as well as the protection and improvement of spiritual and social health.

The main purpose of the study is to present a detailed analysis of the evil eye, which is common in our culture and the practices aimed at protecting oneself from it, as well as the beliefs and rituals that accompany these practices.

**Keywords:** Turkic folk culture, evil eye, mythology, cult, belief

## Giriş

İlkel insan başına gelen olumsuz olayları, ölümü, sebebinin bilmediği hastalıkları, beklenmedik kazaları çoğu zaman doğa ötesi inanç sistemiyle açıklamış ve bu da halk arasında "nazar değdi" şeklinde ifade edilmiştir. Bu durum, yalnızca bireysel bir inanış değil, aynı zamanda toplumsal hafızaya yerleşmiş kadim bir kültürel refleksi de yansıtır. "Nazar" kıskançlık, haset, aşırı beğeni gibi duyguların kişilere, hayvanlara, eşyalara, elde edinmiş başarıya olumsuz enerjiyle zarar verebileceği anlamına gelmektedir. Değebilecek zarardan korunmak için de zamanla çeşitli ritüeller, uygulamalar, semboller, tılsımlar geliştirilmiştir.

Nazar inancı Türk toplulukları arasında ortak bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inanç sisteminin izleri, İslam öncesi Şamanist dönemlerdeki ruhlarla bağlantılı olup, zamanla İslam inancı ve diğer yerel kültürel unsurlarla da karışmıştır. Nazara karşı geliştirilen uygulamalar ise yalnızca doğaüstü bir korunma aracı değil, aynı zamanda

toplum içindeki davranış kalıplarını düzenleyen, bireyi ölçülülüğe teşvik eden sosyal bir denge mekanizması işlevi de görmektedir. Bu yönüyle nazar, bir halk inancı olmasının ötesinde, sosyo-psikolojik ve kültürel boyutlara sahip karmaşık bir yapıdır.

Modern çağda bilimsel açıklamaların artmasına rağmen nazar inancı halk arasında etkisini sürdürmekte, hatta yeni ifade biçimleriyle dijital kültürde yeniden üretilebilmektedir. Sosyal medyada nazardan korunmak için nazar boncuğu emojilerinin kullanılması, çocuk fotoğraflarına "maşallah" notunun düşülmesi gibi pratikler, bu inancın çağdaş varyasyonları olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla nazar, zamansal ve mekansal sınırları aşan, hem bireyin iç dünyasını hem de toplumun değerler sistemini etkileyen çok katmanlı bir kültürel olgudur.

Bunları gözönüne alarak bildiride geçmişten günümüze Türk halkları kültüründe önemli yerlerden birine sahip nazar inancının tarihi köklerini, kültürel içeriğini, folklor örneklerindeki yansımalarını, koruyucu objeler vasıtasıyla görsel ve sembolik ifadesinin günümüzdeki dönüşümlerini incelemek öngörülmüştür. Bu amaç için de öncelikle nazarın tarihi kökünü, mitolojik içeriğini araştırmamız gerekmektedir.

## I. NAZAR İNANCININ TARİHİ KÖKENİ VE MİTOLOJİK İÇERİĞİ

Nazar inancının tarihi köküne baktığımız zaman onun yalnızca Türk kültürüne özgü olmadığını, dünya mitolojisinde de benzer biçimlerde rastlandığını görmekteyiz. Ancak Türk halkları folklorunda nazar hem şamanistik hem de İslami dönemlerde biçim değiştirerek süreklilik kazanmıştır. Nazar kavramı, tarihi olarak hem doğrudan "göz"ün metafizik gücüyle hem de "kıskançlık" gibi içsel duyguların dış dünyaya zarar verici yansımasıyla ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda nazarın tarihi kökenini anlamak, hem inanç sistemlerinin değişimini hem de kolektif kültürel belleğin nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemlidir.

### a) Şamanist dönem ve Türk kültüründe nazar

Nazar inancının Türk halkları folklorundaki en eski izleri İslamiyet'ten çok önceki dönemlerdeki Şamanist inanç sistemine dayanmaktadır. Bilindiği üzere genel olarak "şamanın faaliyet alanı, başarısına bağlı olarak belirlenirdi. "Ünlü" şamanlar, çok uzak yerleşim yerlerine bile çağrılırdı. Onların başlıca işlevi, insanları ve hayvanları iyileştirmek amacıyla, hastalığa neden olan ruhları "kovmak" veya "yatıştırmak" için yapılan ritüel eylemleri gerçekleştirmekti. Şamanlar ayrıca, eskiden üretim kültlerine, kabile koruyucu tanrılarına ve benzerlerine adanmış olan ayinleri de yaparlardı. Bu ayinleri ya doğrudan ruhlarla iletişim kurmak şeklinde gerçekleştirirlerdi ya da geleneksel dinsel ritüeller

çerçevesinde uyguluyorlardı" (Алексеев, 1984). Yani şamanizm aynı zamanda sosyal düzeni, doğa ile ilişkileri, kozmik dengeyi de açıklaya bilirdi. Nazar da bu sistemin bir parçası olarak görülür, kötü niyetli bakışların, bireyin ruhsal ve fiziksel varlığına zarar verebileceğine inanılırdı. Şamanist inançlara göre, özellikle "kem göz" olarak adlandırılan olumsuz bakışlar, insanın ruhunu zayıflatır, bedenini hastalıklara açık hale getirir ve hatta nesnelerin, hayvanların ve doğurganlığın bereketini bozabilir. Bu zarar, genellikle görünmeyen bir ruh (kimi zaman kötü ruh, kimi zaman hasetli bir insanın bakışı) aracılığıyla bulaşır ve tedavi edilmediği takdirde büyür. Bu bağlamda nazar, bir tür "manevi saldırı" olarak kabul edilirdi.

### *1. Şamanların nazarla mücadeledeki rolü*

Şamanlar (kam), bu zararlı etkileri teşhis eden ve ortadan kaldıran ruhani liderler olarak işlev görürdü. Nazarın etkilediği düşünülen kişilere uygulanan tedavi yöntemleri arasında tütsüleme, ateşle arındırma (köz üzerinde yürüme, kor halindeki demirle tedavi), davul eşliğinde yapılan trans hali, bitki kökenli iksirler ve büyülü sözler yer alırdı. Ayrıca şamanlar, nazar değen çocuğun ya da hayvanın çevresine kutsal kabul edilen objeler yerleştirir, özellikle "yırtıcı hayvan dişleri", "kurt tüyü", "at nalı" ya da "koç boynuzu" gibi güçlü totemik sembollerle kötülüğü def etmeye çalışırdı.

Abdülkadir İnan araştırmalarında şamanizden kalma ve İslamlaştırılmış adetlerden çok bahs etmiştir. "Şamanizde hastaları iyileştirmek için yapılan en önemli törenlerden biri "göçürme" ve "çevirme" denilen törendir. Bu tören şamanın marifeyitle bir hayvanı hastanın etirafında dolaştırıp hastaya musallat olan ruhu bu hayvana nakletmektir... Baştan çevirip sadaka vermek adeti İstanbulda, nazar dokunarak hastalanan birinin başından tuz çevirerek ateşe atma adeti de Anadolunun muhtelif yerlerinde muşahede edilmiştir". Nazardan korunma adına yapılan bu uygulamaya Azerbaycanın da ayrı ayrı bölgelerinde rastlanmaktadır.

Biz bu güne kadar bir çok araştırmada halk adetlerinde ibtidai şamanlığın izlerinden bahs edildiğini gördük. Bu gibi araştırmalardan birinde yazılır: "çocuk hastalıkları umumiyetle fena ruhlar tarafından meydana getirildiği için, çoçuklar her akşam tütsülenir. Ve çocuk, nazarlıklarla, hamaylılarla yükletilir. Mavi boncuk, çocuğun alnına boya sürme, nazara ve hastalıklara karşılıktır. Al basmasın (lohusa hummasına tutulmasın) diye loğusanın başına kırk gün kurdela takılır" (Yörükan, 2005).

A.İ. Mazin evenklerle bağlı aşartırmasında kötü gözden (nazardan) kaynaklanan ruhlardan hastayı "arınma" ritüelinin sadeleştirilmiş biçimde de yapılabildiğini söylüyor ve çoğu durumda hastaların bu ayini şaman olmadan kendilerinin de yaptıklarını kayd etmiştir. Bu amaçla bir ateşin

yakıldığını ve otlardan insana benzeyen bir çuğçelo (kukla) yapıldığını ve kötü göz ruhlarının kandırılarak bu çuğçeloya geçmeye ikna ettiklerinden ve ardından çuğçelonun yakıldığından bahs etmiştir (Мазин, 1984).

"Nazari değdiğinden şüphe edilen kimsenin oturduğu evin sokak kapısı eşiğinden kesilen yonga ile tütsü yapılması ise tamamen Şamanlıktaki ruhlarla, evi koruyan iyeyle bağlantılıdır. Eski Türklerden günümüze kadar gelen bu inanca göre her evin bir koruyucu iyesi bulunur ve bu iyenin makamı evin eşiğidir. Evin sokak kapısı eşiğinden kesilen yonga ile tütsü yapmak ise nazarı değdiğine inanılan şahsın, koruyucu ev iyesini etkisiz hale getirip ona zarar verme amaçlı bir aktif büyü olmalıdır (Kaya, 2001).

Şamanların aynı zamanda, nazarın kimden geldiğini de tespit etme gücüne sahip olduklarına inanılırdı. Bu nedenle nazarın yalnızca metafizik bir durum değil, sosyal ilişkilerde bir sorun olarak da algılandığı anlaşılır. Kıskançlık, haset, göz hakkı yememe gibi kavramlar nazar inancının toplumsal ahlakla ilişkisini ortaya koymaktadır.

**2. *Totemik objeler ve koruyucu semboller***

Nazardan korunmak için kullanılan objeler, Şamanist dönemde doğrudan doğadan alınan ve kutsal kabul edilen unsurlardan oluşurdu. Özellikle:

***Kurt derisi ve aşığı***: Kurt, eski Türklerde kutsal bir hayvan olup, koruyucu ruhun temsilcisidir. Nazara karşı en etkili tılsımlardan biri kabul edilmiştir. Türk folklorunda Al basmamak için lohusaların yastığı altina bir parça kurt derisi konur. Bir insan kurdun böbregini ve yüregini yerse, o insan memesi şişen koyunun memesine dokunsa hemen iyilesir. Çocuğu yasamayan kadınlar bir kurt derisini ortasından deler, çocugu oradan geçirirse o çocuk yasar, uzun ömrü olur. Çok uyuyanlar cebinde kurt gözü bulundurduğu müddetçe az uyur. Kurdun asığı delinir de küçük bir çocuğun beşiğine asılırsa o çocuk nazar olmaz (Uraz, 1994).

***Koç boynuzu***: Araştırmada da ifade edildiği gibi, "hayvanlarla, ev hayvanlarıyla alakalı arkaik dinlerin birçok elemanları, Zerdüştlük, Şamanizm, Totemizm ile kutsallaşarak, daha sonra İslam dininin içine de karışarak, nesilden nesile süregelmiştir. Sır Derya Vadisi'ndeki Saka'ların eşyalarındaki, Erken Dönem Kanlı'ların seramik eşyalarındaki, sikkelerindeki *hayvanlar, özellikle de koç şekli, onların dünya görüşünde "tumar" (talisman, muska)* görevini görmüştür. Oğuz'lar arasında "koç kültü" kabilenin koruyucusu olarak bilinmiştir. Erken Dönem Kanlı'lardan başlayarak, Orta Asırlık Közeşiler dahi totem olan "koç" figürünü oluşturma işlemini Kazak ve başka da Türk soylu halklara miras bırakmıştır" (Kartaeva, Oralbay, 2020).

Eski Türklerde koç daha çok gökle ilgili sayıldığından ongun olarak kullanılmış, güç ve küvet ya da alplık simgesi olmuştur (Çoruhlu, 2012).

Eski dönemlerde Özbekler ile Karakalpaklar, koç boynuzunu talisman olarak evin girişine asmışlar, kadınlar ile kızların başlıklarını koç boynuzu şeklindeki ağaç tabakalarla süslemişler. Koç boynuzu şeklindeki boyuna takılan süsler de olmuştur (Kartaeva, Oralbay, 2020).

***Ateş***: Şamanistlerin inanclarına göre ateş her şeyi temizler, kötü ruhları kovar (İnan, 2017, s. 60). Görüldüğü gibi ateş hem temizleyici hem koruyucu unsur olarak kullanılır. Nazar değdiği düşünülen kişinin etrafında meşale veya közle daire çizilerek ruhun arındırılması sağlanır. Bundan başka kül kullanımı da türk halklarında ateşle bağlıdır. Her şeyin canı, ruhu olduğunu düşünen halk ocak'ta da bir ruhun varlığına inanır, ona saygı göstermeye çalışıyorlardı. A.İnan (1987) Al ruhu hakkındaki araştırmasında bu ruhun ateş kültiyle ilgili olduğunu doğruluyor. Araştırmacı onu da belirtiyor ki, "Al kelimesinin ateş kültiyle bağlı olduğunu gösteren bir emare de bütün Türk kavimlerinde yaygın olan Alaslama merasimidir. Alaslama Orta ve Doğu Türklerde ateşle temizleme de takdis merasimidir". A.İnan (1987) makalesinde M.Şakirin araştırmasında alazlamanın bir tedavi usulü olduğunu bildirmiştir. Bunun için kırk bir tane al renkli keten bezinden okuya okuya parmağa bir ip yumağı yapılır.. sonra bu yumaklar ateşle yakılarak tekrar bir al bez üzerine bunların külü konur ve bununla alazlanır. Göründüyü gibi burada da külün tedavi usulünden bahs edilmiştir.

Yaşar Kalafatın derlemelerinde ateşle ilgili inanışların devamını görmekteyiz. "Anadolunun birçok yerlerinde nazarından şübhelenilen kimsenin giysisinden bir parça yırtarak alınıp yakılır" (Kalafat, 2015).

***Kırmızı renkli ipler ve kumaşlar***: Şamanizmde kırmızı renk, hayat dolu bir enerji rengidir, canlılık, tutku, güç ve koruma temalarını tümüyle kapsar. Bu renk ritüellerde şifa ve güç simgesi olarak, kadınların korunmasında ve savaşçı figürlerde öne çıkar. Türk kültüründeki "al" sembolizmiyle bütünleştiğinde, kırmızı rengin kutsallık, cesaret ve varoluşun enerjisini temsil ettiği görülür.

Kırmızı, nazara karşı dirençli bir renktir. Beşiklere, kıyafetlere ve hayvanların boyunlarına kırmızı bağlar asılırdı.

Bu semboller hem bireysel korunma sağlar hem de kolektif hafızada nazara karşı geliştirilen kültürel reflekslerin devamlılığını temin eder.

Şamanist dönemde halk arasında anlatılan efsane ve mitlerde, nazarın yıkıcı etkileri sıkça işlenmiştir. Güzelliği dillere destan bir kızın nazarla hastalanması, sütü bol bir ineğin bir anda sütünü kesmesi ya da doğan çocuğun sebepsiz yere ölmesi gibi temalar, sözlü gelenekte nazarın halk

zihninde nasıl bir korku ve saygı uyandırdığını göstermektedir. Bu anlatılarda çoğunlukla bir bilgenin ya da yaşlı kadının (kamın) müdahalesiyle nazarın etkisi giderilir ve normal düzen yeniden sağlanır.

## b. Mitolojik anlatılarda nazar ve göz sembolizmi

Mitoloji insanın evreni, toplumu ve öz varlığını anlamlandırma çabasında sembolik düşüncenin yoğun bir biçimde ortaya çıktığı alanlardandır. Bu semboller arasında göz ve nazar hem Türk dünyasında, hem de farklı kültür çevrelerinde önemli yere sahiptir. Göz, bir taraftan yaratıcı kudretin, kozmik düzenin ve ilahi nurun kaynağı olarak tasavvur edilmiş; diğer taraftan ise yıkıcı enerjinin, kıskançlığın ve haset duygusunun taşıyıcısı şeklinde yorumlanmıştır. Nazar inancı ise bakışın, insana doğrudan etki edebileceği düşüncesine dayalı olup, arkaik dönemlerden itibaren farklı mitolojik anlatılarda geniş izler bırakmış, çeşitli koruyucu ritüellerin ve sembolik nesnelerin (örneğin göz boncuğu, su, ayna) ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Türk mitolojik düşüncesinde "göz", sıradan bir organ olmaktan çok öte, *ruhsal enerjiyle yüklü, hem koruyucu hem de yıkıcı potansiyeli olan bir varlık parçası* olarak kabul edilmiştir. Gözün sadece görme değil, aynı zamanda *etkileme, yön verme, zarar verme ya da iyileştirme* gibi metafizik işlevleri olduğuna inanılır. Bu bağlamda, nazar fenomeni de mitolojik metinlerde gözün taşıdığı bu olağanüstü anlam üzerinden şekillenmiş, çoğu zaman gözün kudretiyle bağlantılı olarak anlatılmıştır.

### *1. Gözün kutsallık ve tehlike içeren mitolojik gücü*

Türk mitolojisinde göz, aynı anda hem kutsal bilgeliğin hem de yıkıcı enerjinin simgesi olarak konumlandırılmıştır. Bu çifte anlam taşıyan göz simgesi, dualist kozmolojiye sahip olan Orta Asya Türk düşünce sisteminde evrenin yapısına paralel bir anlam taşır. Mesela *Ülgen* gibi gök tanrılarının her şeyi gören gözleri olduğu kabul edilirken, *Erlik Han* gibi yer altı varlıklarının gözleri ise kötülüğü yansıtır (Bakınız: Ögəl, 2004). Bu ayrım, nazar inancının olumlu ve olumsuz yönlerinin tarihi kökünü anlamak açısından önemlidir.

Bazı efsanelerde "gözleriyle insanları taş eden", "baktığı her yeri kurutan" ya da "bir bakışıyla orduyu dağıtan" varlıklara rastlanır. Bu varlıklar genellikle düşman, dev ya da cadı tipolojileriyle temsil edilir. Böylece göz, doğal bir organ değil, *büyülü, gizemli ve bazen lanetli bir güç* olarak mitolojik sembolizme yerleşmiştir. Gözün bu anlamı mitolojik anlatılardan destanlara, masallara da geçmiştir.

### *2. Kadim göz motifleri ve sembolizm*

Türk mitolojik sembolizminin önemli unsurlarından biri de *göz motifidir.* Bu motif, halı ve kilim desenlerinden geleneksel nakışlara kadar uzanan geniş bir alanda karşımıza çıkar. Genellikle geometrik şekilde stilize edilmiş göz desenleri, *hem gözeten hem de koruyan bir gücü simgeler*. Göçebe toplulukların çadırlarının iç duvarlarına işlenen göz motifleri ya da çocuk beşiklerine bağlanan göz şekilli boncuklar, sadece süsleme değil, doğrudan *mitolojik bir koruma işlevi* taşır.

Bu sembollerin bir kısmı doğrudan şamanik gelenekle, bir kısmı ise İslam öncesi inançlarla bağlantılıdır. Göz motiflerinin mavi, yeşil ve siyah renklerle bezenmesi, kötücül enerjiyi çekip yok etme inancına dayanır. Bu motiflerin mitolojik boyutu, sadece göze değil, *bütün kozmosun dengesine dair bir anlam yüklemektedir.*

### c. İslamiyet sonrası dönemde nazar inancının dönüşümü

Türk halklarının İslamiyet'i kabul etmeleri dinle birlikte inançlar, uygulamalar ve kültürel semboller seviyesinde de bir dönüşümün başlangıcı olmuştur. Bu süreç içerisinde eski şamanist inançlar tümüyle terk edilmemiş, aksine İslam'ın öğretileriyle birlikte *bir halk dini yapısı* almıştır. Bu bağlamda nazar inancı da, İslamiyet öncesi doğa merkezli açıklama modellerinden uzaklaşarak İslamî söylemlerle yeniden anlamlandırılmış ve halk inanışı olarak varlığını korumuştur. Araştırmada da ifade edildiği gibi "Şamanlıktan İslamiyete geçen toplumlarda bu tür uygulamaların İslami kavramlarla, dualarla devam ettirilmesi gayet normaldır" (Kaya, 2001).

### *1. Kur'an ve hadislerde nazar*

İslam kaynaklarında nazar, doğrudan ve dolaylı biçimlerde kabul görmüş bir inanç alanıdır. Kur'an-ı Kerim'in *Felak* ve *Nas surelerinde* Allah'a sığınılması tavsiye edilirken özellikle "haset edenin haset ettiği zaman şerrinden" korunmak gerekliliği (Felak Suresi, 5. Ayet), halk arasında nazar kavramının İslamî dayanağı olarak görülmüştür. Böylece nazara karşı şamanik dönemde uygulanan ritüellerin yerini bu kez Felak ve Nas surelerinin okunması, Ayet'el Kürsi taşıma, "Maşallah" ve "Bismillah" ifadelerinin kullanımı gibi İslamî koruma biçimleri almıştır.

### *2. Halk dindarlığı ve nazara karşı pratikler*

İslam'ın kabulüyle birlikte halkın eski inançları bütünüyle terk edilmemiş, aksine yeni dini çerçeve içerisinde uyumlu bir şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu süreç, özellikle "halk dindarlığı" kavramıyla açıklanır. Yani resmi İslam anlayışından farklı olarak halk arasında *yerel, senkretik ve pragmatik bir inanç biçimi* oluşmuştur. Nazar inancı da bu

halk dindarlığının önemli bir boyutunu oluşturur. Örneğin, nazardan korunmak için Kur'an ayetlerinin yazıldığı *muskalar*, şaman dönemindeki büyülü sözlerin yerini almış, dualar, "tılsımlı yazılar" haline gelerek boyunlara asılmıştır. Benzer şekilde, kurşun dökme, tütsü yakma, kırmızı ip bağlama gibi eski uygulamalar İslami örtüyle yeniden yorumlanarak devam ettirilmiştir. Özellikle kurşun dökme uygulaması sırasında "Felak, Nas, İhlas" gibi surelerin okunması, eski ritüel ile yeni dinî anlayışın nasıl iç içe geçtiğini gösteren tipik örneklerdendir.

İslamî dönemle birlikte nazara karşı kullanılan semboller de şekil değiştirerek, dini motiflerle bütünleşmiştir. Eski dönemdeki kurt pençesi, koç boynuzu gibi totemik sembollerin yerini *besmele, hilal, ay-yıldız, nazar ayeti* gibi simgeler almıştır. Bu semboller evlerin girişine, mezar taşlarına, yeni yapılan dükkânlara işlenmiş; nazardan korunmak için doğrudan dini simgeler kullanılmıştır.

Bu süreçte nazar boncuğu gibi şamanik kökenli nesneler dahi tümüyle yok edilmemiş; aksine halk arasında "kültürel Müslümanlık" pratiği çerçevesinde *"Maşallah" levhaları ile birlikte aynı duvarda yer bulmuştur.* Bu durum, nazar inancının *İslami değerlerle çatışmadan, hatta onlarla uzlaşarak halk kültüründe süreklilik kazandığını* göstermektedir.

## II. NAZARIN HALK KÜLTÜRÜNDEKİ YANSIMALARI

Türk dünyasında nazar inancı, doğum, evlilik, başarı, güzellik ve zenginlikle ilgili birçok halk anlatısına yansımıştır. Yeni doğan bebeklerin, yeni gelinlerin, sütü bol hayvanların veya göze çarpan güzelliklerin nazara uğrayabileceği düşünülür. Bu bağlamda halk arasında sıkça duyulan ifadelerden biri "Maşallah"tır. Bu ifade, hem beğeni sunmak hem de nazardan korunmak için söylenir.

### a. Halk inanışlarında nazar

Nazar inancı, Türk halk kültürünün en yaygın ve en köklü inanç ögelerinden biridir. Yukarıda da belirtdiğimiz gibi bu inanç, bireyin ya da toplumun açıklayamadığı ani felaketleri, hastalıkları veya başarısızlıkları anlamlandırmak amacıyla başvurduğu metafizik bir açıklama sistemidir. Aynı zamanda nazar, toplumsal ilişkilerde dengeleyici bir unsur olarak işlev görür. Halk arasında yaygın olan "Nazar değdi", "Göz aldı", "Gözü kaldı", "Kem gözle baktı", "Baktığı yer kurudu" gibi ifadeler, bu inancın dilsel kodlar üzerinden nasıl yaygınlaştığını ve kolektif bilinçte ne denli güçlü olduğunu açıkça gösterir.

Halk inanışlarında nazar, genellikle *kıskançlık, haset, aşırı beğeni veya kötü niyet* gibi duygularla ilişkilendirilir. Özellikle toplumda dikkat çeken, beğeni toplayan, farklı olan her şeyin nazara açık olduğu kabul

edilir. Yeni doğmuş çocuklar, yeni gelinler, başarılı öğrenciler, güzel evler, yeni arabalar, bol süt veren hayvanlar ve verimli tarlalar gibi maddi ya da manevi değeri yüksek olan her unsur, halk arasında nazarın potansiyel hedefi olarak görülür. Bu nedenle halk arasında sıkça "Göze gelmesin", "Allah kem gözlerden saklasın" (Şəki folklor örnəkləri, 2014, s. 308), "Allah nazardan saklasın" (Azərbaycan folkloru antologiyası, 2009) gibi söylemlere başvurulur.

Ayrıca halk arasında *göze gelme korkusu*, sadece fiziksel zarar değil, aynı zamanda sosyal statünün ve düzenin bozulmasıyla da ilişkilidir. Bu yüzden insanlar çoğu zaman başarılarını ya da mutluluklarını alenen dile getirmekten kaçınırlar. Gösterişten uzak durmak, sadelik ve tevazu, yalnızca ahlaki değer değil, aynı zamanda nazara karşı bir tür korunma stratejisi olarak da değerlendirilir.

Güzellik, bereket ve dikkat çekici her türlü olumlu özellik halk inanışında "göz"ün hedefi olarak görülür. Güzel çocuklar için "Amanın nazar değmesin", "Çok güzel ama göze gelmesin" gibi sözler söylenir. Bunun yanı sıra çocuğun alnına kömürle leke yapılması, kulağına kırmızı ip bağlanması, çocuğun kirli ve salaş giydirilmesi gibi uygulamalar da nazarı bertaraf etmeye yönelik bilinçli uygulamalardır. Bu uygulamalar, güzelliğin ve saflığın dikkat çekmesini engelleme amacı taşır. Benzer şekilde hayvanların boynuna nazar boncuğu asılması, tarlaya nazar duası yazılı bez bağlanması, yeni yapılan eve okunmuş tuz serpilmesi de aynı mantığa dayanır.

Nazar inanışı, halk arasında sadece metafizik bir tehdit değil, aynı zamanda *toplumsal bir denetim mekanizması* olarak da çalışır. İnsanlar, toplumun nazarına (daha doğrusu dikkatine ve kıskanç bakışına) maruz kalmamak için *ölçülü davranmaya, gösterişten kaçınmaya, hatta çoğu zaman başarılarını saklamaya* meyilli olurlar. Bu durum, Türk halk kültüründe tevazu, kanaatkarlık ve sadelik gibi değerlerin pekişmesini sağlar.

Çocukların alnına veya yanağına kömürle iz bırakılması, göz alıcı süslerle bezenmemesi, hatta güzelliğin saklanması gibi pratikler, göze batmamak ve nazardan korunmak amacıyla geliştirilmiş uygulamalardır. Halk arasında kullanılan "Çirkin göster ki göz değmesin" sözü, bu inanışın somut bir yansımasıdır. Bu gün bile Azerbaycan türkleri çoçuğu nazardan korumak için bir pamuğu yakıp külünü çoçuğun alnına sürerler. Bununla ilgili araştırmacı Yaşar Kalafat "Yakut/Sahalarda çocuk dünyaya gelince, eve ilk getirilişinde balanın anlına kötü ruhlardan korunması için külden ben yapılır" yazmıştır.

Örneğin zengin bir kişinin servetini açıkça sergilemesi toplumda hoş karşılanmaz, bu durum hem haset duygularını körükler hem de kişinin

nazara açık hale gelmesine neden olur. Dolayısıyla nazar inancı, yalnızca bireysel korunma refleksi değil, aynı zamanda toplumda *ahlaki sınırların çizilmesinde ve sosyal huzurun sağlanmasında işlevsel* bir araçtır.

Nazar olgusu, halk anlatıları, masallar, menkıbeler, efsaneler ve atasözlerinde de derinlemesine işlenmiştir.

**b. Nazar ve koruyucu objeler**

Türk halk kültüründe nazara karşı geliştirilen korunma pratikleri yalnızca sözlü dualarla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda *maddi kültüre dayalı somut nesnelerle* de desteklenmiştir. Bu koruyucu objeler, bir yandan bireylerin metafizik tehditlere karşı güvenlik arayışının bir ifadesi olurken, öte yandan halkın estetik anlayışını, sembolik düşünce yapısını ve geleneksel yaşam biçimini de yansıtır. Koruyucu objelerin birçoğu, nazarın geldiği yeri yakacağına, onun etkisini yansıtacağına veya emeceğine dair inançlara dayalı olarak tasarlanmıştır.

***1. Nazar boncuğu ve göz şeklindeki sembolün evrimi***

Türk halk kültüründe en yaygın kullanılan koruyucu obje *nazar boncuğu*dur. Genellikle mavi renkli camdan yapılan, merkezinde koyu renkli bir "göz" motifi bulunan bu boncuk, halk arasında "kem göz" olarak nitelendirilen bakışları geri çevireceğine inanılarak çeşitli eşyalara, çocuklara, hayvanlara, kapılara, aynalara ya da araçlara asılır.

Nazar boncuğunun *göz biçiminde olması*, gözün nazarın kaynağı olduğu düşüncesine karşı geliştirilmiş simgesel bir karşılıktır. "Göz gözden korur" düşüncesi, halk arasında boncuğun aynı silahla nazara karşılık verdiği inancını doğurmuştur. Boncuğun mavi renkte olması da anlamlıdır; çünkü mavi, halk inançlarında *doğaüstü koruyucu bir renk* olarak algılanır. Su, gökyüzü, sonsuzluk gibi kutsal kavramlarla ilişkilendirilen mavi, kötü enerjileri soğurduğuna inanılan bir tılsım rengidir. Mavi reng dünya mitolojisinde "akıl, idrak, sağduyu, iffet, lekesiz, sadakat, Allaha hürmet, barış gini erdem ve erdemli davranışların simgesi"dir (Çoruhlu, 2012).

Bu boncukların merkezinde yer alan siyah nokta, göz bebeğini temsil ederken çevresindeki beyaz ve mavi halkalar da nazarın etkisini emme ve yok etme gücünü simgeler. Günümüzde nazar boncuğu, yalnızca korunma aracı değil; aynı zamanda *bir kimlik sembolü, kültürel aidiyet göstergesi ve estetik obje* olarak da varlık göstermektedir.

***2. Muska ve tılsımlar, koruma amacıyla yazılan metinler***

Nazarın etkisinden korunmak için halk arasında sıklıkla kullanılan bir diğer nesne *muskadır*. "Totemizm, fetişizm, büyü, doğa kültü gibi erken inanç sistemlerinin kalıntıları, Orta Asya'da muska takma geleneklerinde

açıkça yansımaktadır" (Борозна, 1975). "Orta Asya halklarının en eski muskalarından biri, belirli ağaç türlerinin odunlarından veya çalıların dallarından yapılan ya da çeşitli bitkilerin tohumlarından elde edilen objelerdi. Bu tür muskalar çoğunlukla kadınlar (özellikle hamilelik sürecindeki kadınlar) ve çocuklar tarafından taşınırdı. Çünkü onların kötü ruhların etkisine karşı daha savunmasız olduğuna inanılırdı. Bu nedenle kadın ve çocuk kıyafetlerinde çok sayıda muska süsü yer alırdı. Bu uygulamalarda günümüze kadar ulaşan örnekler hâlen mevcuttur ve bu süslerin kökeni, bitkisel dünyanın doğaüstü güçlerle ilişkilendirilmiş olmasına dayanır" (Борозна, 1975).

Günümüzde de genellikle Kur'an-ı Kerim'den ayetlerin (özellikle Ayet'el Kürsi, Felak ve Nas sureleri) yazıldığı, bazı durumlarda Ebced hesabıyla harf ve rakamların düzenlendiği, koruyucu niyetle yazılmış metinler, üçgen ya da kare biçiminde katlanarak bir keseye konur ve kişinin boynuna, çocuk beşiğine ya da hayvanın boynuna asılır.

Muskalar, İslamiyet'le birlikte nazara karşı geliştirilen uygulamalarda *dini meşruiyetin ve metafizik korumanın bir aracı* olarak görülür. Ancak bazı muskalar tamamen halk arasında nesilden nesle aktarılan "tılsımlı sözlerle" yazılmış olup, şamanistik dönemden kalma ezoterik geleneklerin izlerini de taşır. Bu tür tılsımlar, halk arasında "havas ilmi" olarak bilinen uygulamalarla ilişkilendirilir.

Hemayil de "mucizevî gücüne inanılarak nazar, büyü, uğursuzluk ve benzeri istenmeyen, hoş olmayan olayların önünü almak amacıyla batıl inanç sahiplerinin taşıdığı nesnedir. Hemayilin gücüne inanış, etnografik edebiyatta genellikle magiya ve fetişizmle ilişkilendirilmiştir. Olağanüstü, sihirli etkiye sahip olduğuna inanılan hemayil genellikle üst giysiye takılır veya bilezik, yüzük, küpe vb. süs eşyası gibi taşınır. Çeşitli boncuklar, şematik göz tasvirleri, sembolik şekiller hemayil örneği olabilir. Üzerine Kur'an sözleri yazılmış kutsal sayılan nesneleri hemayil olarak taşımak âdeti birçok yerde hâlâ da sürmektedir" (Bəydili, 2003).

### *3. Kırmızı renk ve bağlar*

Kırmızı renk, Türk halk inançlarında en güçlü koruyucu renklerden biridir. Özellikle nazara karşı yeni doğmuş çocuklara, gelinlerin başlarına, hayvanların boynuna ya da evin giriş kapısına *kırmızı iplik, kurdele ya da yazma* bağlanır. Kırmızının bu koruyucu gücü, hem kanla hem de ateşle ilişkilendirilir; her ikisi de halk inançlarında "arınma" ve "güç" anlamı taşır.

Özellikle doğum sonrası loğusa kadınların başına kırmızı yazma bağlanması, hem nazara karşı bir önlem hem de *"al basması"* denilen kötü ruhlara karşı bir savunma aracı olarak görülür. Aynı şekilde

hayvanların boynuna bağlanan kırmızı kurdeleler, onların verimliliğini ve sağlığını korumayı amaçlar.

### *4. Kurşun dökme (ritüelistik korunma uygulaması)*

Kurşun dökme, nazarın etkilediği düşünülen kişileri nazardan arındırmak için uygulanan geleneksel bir pratiktir. Abdülkadir İnan "*kurşun dökme adeti de şamanizm geleneklerindendir; Şamanistlerde buna "kut kuyma" denir ki "kut dökme" demektir. Kötü ruhlardan birinin çaldığı kutu, yani "talih, saadet unsurunu" geri döndürmek için yapılan bir sihri ayindir*" demiştir (İnan, 1987).

Bu uygulamada, eritilmiş kurşun bir kap suya dökülür, çıkan şekiller yorumlanarak kişinin üzerinde kimlerin gözü olduğu anlaşılmaya çalışılır. Eylem sırasında genellikle *Kur'an ayetleri okunur*, "kem göz" sembolize edilerek onun etkisi yok edilir. Bu uygulama, hem bireyin metafizik korkusunu yatıştırmak hem de toplumsal düzeyde içsel huzuru sağlamak amacıyla işlevseldir.

Yaşar Kalafatın (2015) derlediği örneklerde buna rast gelinmektedir. Alevi Türkmenlerinde "nazardan korunmak için nazar duası yazdırılır. Nazar olmuş kimseye kurşun döktürülür. Dökülen kurşunda mezar şekli oluşursa ise o kişinin öleceğine hükmedilir. Bu toplumda kurşun döküldüğü gibi aynı amaçla ve aynı yöntemle mum da dökülür" (Kalafatın, 2015).

Görüldüğü gibi, kurşun dökme yalnızca fiziksel bir işlem değil, aynı zamanda *sözlü dua, görsel sembolizm ve sesli okuma* gibi çok katmanlı unsurları içeren bir ritüel bütünüdür. Bu yönüyle psikolojik destek sağlayan bir halk terapisi işlevi de görür.

### **5.** ***Diğer koruyucu objeler ve pratikler***

Türk halkları arasında nazara kaşı eskiden günümüze kadar çeşitli koruyucu objeler, pratikler uygulanmaktadır. Onlardan bir kaçına bakalım:

*Çörekotu ve sarımsak:* Kapı üstlerine ya da çocuk beşiklerine asılarak kötü enerjiyi uzaklaştıracağına inanılır.

*At nalı ve koç boynuzu:* Türk halkları folklorunda nazar ile ilgili yapılan uygulamalar arasında at nalı çok rastlanmaktadır. O nazar önlemek için evlerin giriş kapısına, ahırlara, samanlıklara asılmaktadır. Araştırmada da verildiği gibi "bunun nedeni düzgün yerleştirilmiş bir nalın ev halkını uğursuzluklara karşı koruyacağı, o eve huzur, bolluk ve bereket getireceği, bunun tersine uçları aşağıya doğru bakan bir at nalının ise, bereketin ve bolluğun akıp gitmesine, huzur ve güvenin kaybolmasına neden olacağı tasarımıdır" (Keskin, 2008).

Türk halkları, özellikle de Azerbaycan Türkleri arasında şöyle bir inanç oluşmuştur ki; at kafası, at nalı, tahıl tarlalarını ve evleri kötü nazardan, kurt ve kuştan korumaya kadirdir. Eski dönemlerden beri var olup günümüze kadar ulaşmış bu inanç, halkın düşüncesinde hâlâ yaşamaktadır (Həbiboğlu, 1996).

Güç ve uğur simgesi olarak kullanılır. Koç boynuzu güç ve üretkenliği simgeler; çocuk beşiklerine, evlere asılır. "Mersin'de evlerin kapısına nazara karşı koç boynuzu asılır. Koç boynuzunun sivri uçları, tehlikeli bakışlara karşı koyması bakımından önem taşımaktadır" (Çıblak, 2004).

Birçok dokuma ürünlerine *tumar (muska) koç boynuzu* ile beraber *taytuyak* adlı şekil resmedilir (Kartaeva, Oralbay, 2020).

*Ayna ve iğne:* Bunların nazarın geri yansımasını sağladığına inanılır. Genel olarak ayna "Mifopoetik düşüncede bu dünya ile öteki dünya arasındaki sınırı simgeler. Birçok gelenekte ayna, ruhlar âlemine açılan pencere simgesi olarak da ortaya çıkar. Yakut şamanları ise bazen aynaya baka baka gayb âleminden – gelecekten haber verirlerdi. Eski inanca göre, insan aynadaki yansımada aslında kendi ruhunu görürdü. Yalnızca öfkeli demonların da gerçek suretlerinin aynada göründüğüne inanılmıştır. Genel olarak, ayna karanlık dünya güçleriyle bağlantılı düşünülmüş ve bu yüzden de bir evde aynanın kırılması geleneksel tasavvurlarda hayra yorulmamış, bununla aynı evde birinin başına bir iş geleceğine inanılmıştır" (Bəydili, 2003). Ayna ilgili bu inanışların davamı da nazarda kendini göstermektedir. Yani aynanın "gözün değdiği enerjiyi geri yansıtmasına" dair inançlar vardır. Bazen evin girişinde asılan aynalar görülmüktedir, bu da halkın düşüncesinde kötü bakışların eve girmesini engelleyen koruyucu kalkan anlamına gelmektedir. Araştırmalara göre, ayna "ruhları şaşırtmak" ya da "kötü varlıkların yolunu değiştirmek" amacıyla da kullanıldığı için onun *yansıtıcı* ve *yön değiştirici* özelliği nazardan korunmada büyük önem taşımıştır.

Özellikle düğünlerde gelinlerin elbiselerine iğne iliştirilir. Bu da aslında ucunun sivriliği ve delici gücü ile ilgilidir. Anadolu'da yeni doğan bebeklerin ya da çocukların giysilerine iliştirilen küçük bir iğnenin, kötü bakışlardan gelen enerjiyi delip geçeceğine ve böylece çocuğu koruyacağına inanılmıştır. Azerbaycanda da sancak denilen iğneler kullanılmaktadır. Araştırmalarda bunun *demir kültü* ile de ilgili olduğu görülmektedir. Şamanizm ve animizmle de bağlıdır. Malum olduğu gibi eski Türklerde parlayan yüzeyler (su, ayna, bıçak vs.) ve metal eşyalar sanki kötü ruhlara karşı koruyucu gibi görülmüş ve kolektif bilinçte hem ayna hem de iğne kötü enerjiyi geri yansıtan ve delip dağıtan nesneler olarak yaşamıştır.

*Tılsımlı objeler:* Kimi bölgelerde kuş tüyü, kurumuş yılan derisi ya da kurt pençesi gibi şamanistik nesneler kullanılmaya devam etmektedir.

Örneğin, "Kırklı çocuğa tavşan tüyü, dağdağan, üzerlik vururlar ki, ona nazar değmesin. Başının altına sarımsak, iğne, ekmek koyarlar ki, sedeme dokunmasın" (Vəliyev, 1987). "Köpekkafasını bahçeye koyarlar ki, göz değmesin. Köpekkafası bahçeyi 'kötü nazardan' korur" (Vəliyev, 1987).

Bu objelerin tümü, halk arasında *kötü enerjinin, kıskanç bakışların ya da görünmeyen ruhani tehditlerin* bertaraf edilmesini amaçlayan kolektif bir savunma mekanizması işlevi görür. Ayrıca bu pratiklerin tamamı, halkın yaşadığı çevredeki doğal ve sembolik unsurlarla iç içe yaşamasının, inançla estetik arasında kurulan dengeyi de yansıtır.

"Kazak topraklarının Batı kısmında evin eşiğine incik kemiğiyle beraber okunmuş muska, kurt dişi, kartal tırnağı, *bulaktas* diye adlandırılan ortası delikli taşları, *dağdan* adlı ağacın dallarını birlikte asma adeti vardır. Bunların cinlerle perilerden, nazardan koruduğuna inanılmıştır. Bununla birlikte deve yavrusunun (köşeğinin) boynuna, hızlı koşan yılkının eyerlenmiş eyer takımının ön kısmına da incik kemiği asmak yaygındır" (Kartaeva, Oralbay, 2020).

Saha çalışmamız zamanı Azerbaycanın kadim illerinden olan Nahçıvandan derlediğimiz uygulamalar arasında nazarı önlemek için üzerlikle birlikte, pamuk, soğan kabuğu, tuz da kullanıldığı görülmektedir. "Pamuğu, tuzu, soğanın kabuğunu yuvarlak yuvarlak yapardık. Kırk tane göz toplardık oraya. Onu getirip çocuğun başının etrafında döndürüp odun üzerine atardık. Üzerliği yakarken bazı sözler söylenirdi" (Şərur folklor örnəkləri, 2018).

## III. SEMBOLİZM VE MOTİFLER – NAZARIN GÖRSEL KÜLTÜRÜ

Türk halk kültüründe nazara dair inanç yalnızca sözlü anlatılar ve metafizik açıklamalarla sınırlı kalmamış, aynı zamanda *görsel kültürde, sanat eserlerinde ve el sanatlarında* güçlü ve sürekli temsiller bulmuştur. Halı-kilim desenlerinden mimariye, takı tasarımlarından giysi motiflerine kadar nazara karşı koruyucu amaçla kullanılan semboller, halk estetiğinin hem işlevsel hem de inançsal yönünü yansıtır. Bu görsel semboller, bireyin ve toplumun kötü niyetli bakışlara, haset dolu gözlere karşı geliştirdiği estetik kodlar olarak kolektif kültürün parçası haline gelmiştir.

### *1. Göz motifi (simgesel görselleşmenin temel unsuru)*

Nazarla mücadelede kullanılan en temel sembol *göz motifidir*. Bu motif, birçok gelenekte olduğu gibi Türk kültüründe de kötü bakışa karşı koruyucu işlev görür. Göz, hem tehdidin kaynağıdır hem de ona karşı

koyan bir savunma nesnesidir. Özellikle Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan geleneklerde, göz biçimli şekillerin halı ve kilim desenlerinde sıkça kullanıldığı görülür.

El dokuma ürünlerinde kullanılan *"göz" ya da "gözleme"* motifleri, yalnızca dekoratif unsurlar değil, aynı zamanda *inanca dayalı koruyucular* olarak işlev kazanır. Bu motiflerde çoğu zaman mavi, lacivert, beyaz ve siyah renklerin tercih edilmesi, kötü enerjinin bu renklerle yok edileceği inancıyla ilişkilidir. Halk arasında göz motifinin "baktığı her şeyi görmesi ve kötü bakışı savuşturması" gibi bir anlam yüklendiği görülür.

### *2. El motifi ve İslami sentez*

Türk-İslam kültür dairesinde nazara karşı yaygın sembollerden biri *"El"* motifidir. Bu beş parmaklı el şekli, İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte hem dinî hem de kültürel koruyucu bir figür olarak benimsenmiştir. El sembolü, kötülüğe karşı bir "set" anlamı taşır, özellikle kadınların giysilerinde, beşik örtülerinde, nazarlıklarda ve duvar süslemelerinde kullanılır.

Araştırmacı Yaşar Kalafatın söylediği gibi, "Açık El/Beşparmak/Alem/Elem diye bilinen bu simgeyi Dağıstan, Azerbaycan, İran, Irak, Türkiyenin yanı sıra Gürcistan, Afganistan, Özbekistan, Kazakistan, Romanyada da görebiliyoruz" (Kalafatın, 2009).

Bazen de bu motif halk arasında *Hz. Fatma'nın temizliği, sabrı ve koruyuculuğu* ile özdeşleştirilir. Genellikle, bu el motifinin nazarı def eden manevi bir güç taşıdığına inanılır. Bazen de ortasında göz motifi de yer alır, bu da iki sembolün birleşerek çok katmanlı bir koruma alanı oluşturmasına inançdan örnektir.

Azerbaycanda kullanılan "elem" (ələm) ifadesi ile bağlı ilahiyat ilimleri doktoru İlgar İsmayılzade bu şekilde açıklama vermiştir:

"*Evvela, "elem" ifadesi sözlükte bayrak anlamında kullanılır. Onun mahiyetine gelince ise şunu söyleyeyim ki, "Elem" İslam dini tarafından bize emredilmiş herhangi bir mesele sayılmaz. "Elem" aslında Safeviler hâkimiyeti ve Şah İsmail Hetai devletinin iktidar sembolü kabul edilir. Bazıları bu sembolün Kerbelâ'da bütün varlığını feda etmiş ve özellikle de kuşatma altındaki kadın ve çocuklara su getirmek için kolları kesilmiş Abbas ibn Elinin (Ebülfazl'ın) kesilmiş koluna bir işaret olduğunu söylerler. Bazıları bunun İslam'da mukaddes sayılan beş kişiye (Peygamber, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin – Allah'ın selamı onların üzerine olsun!) işaret olduğunu bildirirler. Bazıları ise bunun Safeviler tarafından "Usuliddin"e (İslam dininin temel prensipleri olarak sunulan 5 konuya: Tevhid, Adl, Nübüvvet, İmamet ve Mead) bir işaret olduğu*

*kanaatindedirler. Hatta, Kum şehrinde bulunduğum zaman bazı gelenekçi âlimlerin "elem"in nasıl ortaya çıktığına dikkat etmeden onu Kerbelâ hadisesinin sembolü gibi kabul ettiklerini de gördüm. Hâlbuki Kerbelâ hadisesi için İmam Hüseyin'in (a) kendisi, ayrıca "İyiliğe davet", "Kötülükten sakındırma" gibi semboller mevcut olduğu hâlde herhangi bir sembolün yaratılmasına ve desteklenmesine hiçbir ihtiyaç görülmemektedir. İnkâr edilemez mesele şudur ki, Sovyetler döneminde birçok âlimimiz katledildiği, sürgün edildiği veya yabancı ülkelere göç etmek zorunda kaldığı için halk arasında "elem" gibi meselelere daha geniş yer verildi. İş öyle bir noktaya geldi ki, birçok insan "elem"e Allah kadar tapar hâle geldi ve onun bulunduğu camilere girmekten korktu. Bazıları ise maddi menfaat veya cehalet yüzünden "elem"in "coştuğunu", uçtuğunu ve harikalar yarattığını iddia ettiler*" (İsmayılzadə, 2015).

Görüldüğü gibi, aslında bu sembolün kökeni daha da eskilere dayanmaktadır.

***3. Hayvan ve doğa sembolleri – totemik izler***

Halk sanatlarında nazara karşı geliştirilen koruyucu motifler arasında *hayvanlara ve doğaya ait simgeler* önemli bir yer tutar. Bu semboller çoğu zaman yukarıda da bahs ettiğimiz gibi, şamanist dönemin totemik mirasını yansıtır:

*Koç boynuzu motifi:* Gücü, verimliliği ve direnci simgeler. Halılarda ve kilimlerde sıkça yer alır. Hem erkekliği temsil eder hem de kötülüğü uzak tutma işlevi görür.

*Kurt izi veya pençesi:* Kurt, eski Türk mitolojisinde kutsal hayvan olarak kabul edilir. Onun izleri kötü ruhları uzaklaştıran simgeler arasında yer alır.

*Akrep motifi:* Zararlı bir varlık olmasına rağmen, kötülüğe karşı kendi zehriyle savunma gücünü simgeler. Bu nedenle akrep motifi "zararın zararla def'i" düşüncesine dayanır.

*Su ve dalga motifleri:* Temizlenme ve arınma anlamı taşır. Su figürü, halk estetiğinde kötü bakışların ve görünmeyen enerjilerin temizlenmesini simgeler (Bakınız, Oyman, 2019).

Bu semboller, özellikle göçebe dönemlerde dokunan kilimlerde, heybe ve çadır süslemelerinde, yöresel elbiselerde hem estetik hem fonksiyonel bir unsur olarak kullanılmıştır.

***4. Geometrik ve renk sembolizmi***

Nazara karşı koruma sağlayan motifler yalnızca figüratif değil, *geometrik* biçimlerde de tezahür eder. Üçgen, kare, zikzak, spiral, çapraz ve yıldız biçimleri, halk arasında büyüye karşı koruyucu şekiller olarak görülür. Bu motiflerin simetrik ya da merkezkaç düzenlerle yerleştirilmesi, kötü enerjiyi dağıtacağına dair halk inancına dayanır.

Ayrıca renklerin sembolik işlevi (Bakınız: Çoruhlu, 2012) de nazardan korunma pratiklerinde önemli yer tutar:

*Mavi:* Koruyucu ve soğurucu enerji, en yaygın kullanılan renktir.

*Kırmızı:* Kan, güç ve sıcaklık; özellikle doğum ve kadınlara ilişkin objelerde kullanılır.

*Siyah:* Gizlilik ve kötülüğü içine hapsetme gücü ile ilişkilidir.

*Beyaz:* Temizlik ve ruhani koruma simgesidir.

Bu renkler hem motiflerde hem de nazarlık olarak kullanılan nesnelerde bilinçli şekilde seçilerek metafizik bir anlam yüklenmiştir.

### *5. Mimari ve gündelik eşyada nazar motifleri*

Nazarla ilişkili motifler sadece giyim-kuşam ya da tekstil ürünlerinde değil, aynı zamanda *mimari ve gündelik yaşam objelerinde* de karşımıza çıkar. Örneğin, nazarlıklar ve göz motifleri Anadolu'da evlerin kapı üstlerinde, pencere kenarlarında, çeşme başlarında ve dükkan vitrinlerinde yer almaktadır. Bunun da esas amacı yapının dış dünyaya açık noktalarında kötü enerjilerin içeri girmesini engellemektir.

Benzer şekilde çeyiz sandıkları, kaşık sapları, seramik tabaklar, küpler ve tezgah üstü objelerde de geometrik ve figüratif nazar sembolleri yer alır. Bu objeler hem koruyucu hem süsleyici işlev üstlenir; halk sanatının koruma bilinciyle estetik yaratıcılığı nasıl birleştirdiğinin örnekleridir.

## IV. MODERN KÜLTÜRDE NAZAR (TİCARİLEŞME VE POPÜLERLİK)

Nazar inancı, çağdaş dünyada yalnızca geleneksel halk kültürünün kalıntısı değil, aynı zamanda *yeniden biçimlenen, pazarlanan, tüketilen ve çok katmanlı şekilde temsil edilen* bir kültürel motif hâline gelmiştir. Gerek küreselleşme, gerekse dijitalleşme süreci içerisinde nazar, hem *popüler kültürün bir simgesi* hem de *turistik ve ekonomik değeri olan bir ürün* olarak farklı bağlamlarda yeniden üretilmektedir. Bu dönüşüm, halk inancının modern yaşam tarzları içinde nasıl yeniden işlevselleştiğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

### *1. Nazarın görsel kültürdeki temsili (marka, moda ve tasarım)*

Günümüzde nazar boncuğu, Türk halk kültürünün bir simgesi olmanın çok ötesine geçerek, *global ölçekte tanınan kültürel bir marka* halini almıştır. Biz artık takı, kıyafet, tekstil, çanta, ayakkabı, aksesuar ve ev dekorasyonu gibi birçok alanda göz şeklindeki mavi boncuğunun kullanıldığını görmekteyiz. Bu da onun nazardan korunma amacıyla birlikte artık *estetik, moda ve tasarım ögesi* olduğunu da göstermektedir.

Yerli ve yabancı moda tasarımcıları söz konusu nazar boncuğunu kolyelerden kıyafet motiflerine kadar çok çeşitli biçimlerde kullanmaktadır. Bununla da geleneksel sembol, modern tasarıma entegre edilerek *halk inancının ticarileştirilmiş bir estetik unsuruna* dönüştürülmektedir. Bu süreçte nazar boncuğu, inançsal işlevini de koruyarak eş zamanda *imaj üretimi, kimlik ifadesi ve estetik beğeni nesnesi* haline de gelmiştir.

### *2. Turistik eşya ve kültürel tüketim nesnesi olarak nazar*

Türk devletlerine seyahet zamanı nazar boncuğu ve nazara karşı kullanılan ayrı ayrı nesnelerin en çok satılan hediyelik eşyalar arasında yer aldığını görülmektedir. Mesela, Türkiyenin özellikle İstanbul, Kapadokya, Antalya, İzmir gibi turistik bölgelerde nazar boncuğu kültürel kimliği ifade eden bir simgeye dönüşmüştür. Bunun için de bir çok turistin *hatıra* olarak yanında götürmek istediği nesneler, semboller arasında yer almaktadır.

Turizm endüstrisi içinde nazarın bu şekilde yeniden anlamlandırılması, halk inançlarının *ekonomik bir meta* olarak pazarlanmasını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda nazar boncuğu üretimi *bir el sanatı endüstrisi* olarak devam etmektedir. Geleneksel yöntemlerle üretilen cam boncuklar, hem yerli hem yabancı piyasaya sunularak *kültürel mirasın ekonomik değere dönüştüğü* bir süreci temsil etmektedir.

### *3. Dijital kültürde nazar (emoji, hashtag ve sanal nazar)*

Dijital çağda halk inançları da dijitalleşmektedir. Bu bağlamda nazar inancı, sosyal medya platformlarında *simgeleştirilmiş yeni biçimlerde* karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Instagram, Twitter ve TikTok gibi mecralarda kullanıcılar, çocuklarının, başarılarının veya özel anlarının fotoğraflarını paylaşırken *"#maşallah", "#nazar",* **"🧿"** gibi etiket ve emojiler kullanarak nazara karşı sembolik bir korunma sağladıklarını düşünmektedirler.

Bu durum, geleneksel bir halk inancının dijital çağda da canlı biçimde sürdüğünü, ancak *sözel-duasal formdan görsel ve ikonografik forma evrildiğini* göstermektedir. Emojileşme, kültürel simgelerin dijitaldeki

yeniden üretimidir ve nazar boncuğu ( 🧿 ) bu süreçte en çok kullanılan simgelerden biri olmuştur.

Sanal nazar boncuğu uygulamaları, dijital arka planlar, filtreler, mobil uygulama ikonları da bu kültürel kodun modern biçimde tüketildiğinin göstergesidir. Ayrıca WhatsApp çıkartmaları, sosyal medya sticker paketleri gibi dijital araçlar aracılığıyla da nazar figürü yaygın biçimde kullanılmaktadır.

Nazar inancının modern dünyada kazandığı rağbet ve ticarileşme, onun anlam katmanlarında hem *güçlenme hem de yüzeyselleşme* gibi ikili sonuçlar doğurmuştur. Bir yandan nazar, Türk kültürel kimliğini yurt dışında tanıtan önemli bir sembol haline gelmiş, diğer yandan sadece "estetik ve süs" kapsamında algılanarak *inanç ve ritüel derinliği göz ardı edilmiş* olabilmektedir.

**Sonuç**

Görüldüğü gibi, Türk halkları folklorunda, kültüründe binlerce yıllık bir tarihi geçmişe sahib olan nazar inancı kolektif hafızanın, toplumsal ilişkilerin, estetik sembollerin ve psikososyal yapıların şekillendiricisi olarak karşımıza çıkan, Şamanist dünya görüşünden başlayarak İslami inanç sistemiyle sentezlenmiş çok yönlü bir yapıya sahiptir. Nazar inancı yerel pratiklerle zenginleşmiş ve günümüzde de dijital kültürle yeniden üretilerek varlığını sürdürmektedir.

Araştırmada görüldüğü üzere, nazar inancının kökenleri Orta Asya Türk topluluklarının doğayla iç içe, ruhlarla etkileşim içinde gelişen Şamanist inanç sistemlerine uzanır. Bu dönemde göz, yalnızca bir görme organı değil, etkileyici ve hatta büyüleyici güce sahip bir varlık olarak kabul edilmiş; nazar ise ruhsal bir saldırı biçimi olarak algılanmıştır. Şamanlar bu saldırıyı tespit eden ve gideren ruhani arabulucular olmuş, böylece nazara karşı korunma bir toplumsal görev hâlini almıştır.

İslamiyet'in kabulüyle birlikte nazar inancı, Kur'an ve hadislerle meşruiyet kazanmış, ancak aynı zamanda halkın geleneksel pratikleriyle bütünleşerek dini-sufi bir çerçeveye oturtulmuştur. Muska taşıma, dua okuma, evliya türbelerine adak adama gibi uygulamalar, İslami koruma yolları olarak benimsenmiş, buna rağmen şamanik kökenli uygulamaların izleri, özellikle muska biçimleri, tılsımlar ve bazı ritüellerde yaşamaya devam etmiştir. Bu durum, Türk halk kültüründe görülen inançların "sentezleyici" karakterini ve dinî melezliği açıkça ortaya koymaktadır.

Nazar inancı yalnızca metafizik açıklamalara dayalı bir korku biçimi değil, aynı zamanda toplumsal hayatı düzenleyen ve dengeleyen bir normlar sistemidir. Gösterişten kaçınma, başarıyı örtme, tevazu içinde

yaşama gibi davranışlar, yalnızca etik birer tavsiye değil, aynı zamanda "göze gelmemek" gibi kültürel savunma mekanizmalarının ürünüdür. Bu yönüyle nazar, toplumsal düzenin korunmasına ve bireyler arası ilişki biçimlerinin şekillenmesine katkı sağlayan işlevsel bir yapıdır.

Araştırmada detaylıca görüldüğü üzere, nazar inancı halk sanatlarında da güçlü biçimde temsil edilmektedir. Halı ve kilim motiflerinde, takı tasarımlarında, çeyiz ürünlerinde ve gündelik yaşam objelerinde yer alan göz, el, akrep, koç boynuzu gibi simgeler; halkın sembolik dünyasında nazara karşı estetikle donatılmış koruyucu kalkanlar oluşturur. Bu semboller aracılığıyla halk kültürü, inanç ve estetik öğeleri iç içe geçirerek kuşaktan kuşağa aktarır.

Modern çağda ise nazar, popüler kültürün, moda endüstrisinin ve dijital dünyanın bir parçası haline gelmiştir. Ticarileşmiş nazar boncukları, sosyal medya etiketleri, emoji kullanımları ve turistik ürünlere dönüşmüş koruyucu objeler, inancın sembolik ve ekonomik değerlerinin iç içe geçtiği yeni bir dönemi temsil eder. Bu da halk inanclarının geçmişle birlikte bu günün de kültürel temsilçileri olduğu anlamına gelmektedir.

Sonda bunu da belirtelim ki, Türk halk kültüründe nazar inancının çok yönlü, çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Geçmişten günümüze kadar taşınmış olan nazar inancı, bir halk inancı olmanın ötesinde, *kolektif kimliğin, kültürel hafızanın ve sosyal bütünleşmenin güçlü bir göstergesi* olmaya devam etmektedir.

**Kaynakça**


*Azərbaycan folkloru antologiyası*. (2009). XIX kitab. Zəngəzur folkloru, II cild. Bakı: Nurlan.

Bəydili, C. (2003). *Türk mifoloji sözlüyü*. Bakı: Elm.

Çıblak, N. (2004), *Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar.* Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR), S.15, ss.103-125

Çoruhlu, Y. (2012). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul:KabalcıYayıncılık.

Həbiboğlu, V. (1996). *Qədim türklərin dünyagörüşü*. Bakı: Qartal nəşriyyatı.

İnan, A. (2017). *Tarihte ve buğun şamanizm: materyaller ve araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İnan, A. (1987). *Makaleler ve incelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İsmayılzadə, İ. (15.10.2015). *Ələm nədir?* https://qafqazinfo.az/news/detail/elem-nedir-125869

Kalafat Y. (2009). *Halk inançlarından mitolojiye-1*. Ankara: Berikan.

Kalafat Y. (2015). *Anadolu halk kültürü monografisinden mitolojik sifreler-II.* Ankara: Berikan.

Kartaeva, T., Oralbay, Y. (2020). *Geleneksel Kazak Kültüründeki Koç Kültüyle İlgili Etnoarkeolojik İncelemeler*. Belleten, Aralık, Cilt: 84/Sayı: 301; 907-958.

Kaya, M. (2001). *Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğinde İzleri*. Folklor/Edebiyat, 7(25), 199-218.

Keskin, Y.M. (2008). *Türk toplumunda nazar olgusu ve buna karşı geliştirilen koruma ve kurtulma pratikleri: Elazığ örneği.* Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2008, Cilt: 11, s. 32, ss. 191-214.

Oyman, N.R. (2019). *Bazı Anadolu kilim motiflerinin sembolik çözümlemesi*. ARIŞ Halı, Dokuma ve İşleme Sanatları Dergisi, s. 14, ss 4-22. https://aris.gov.tr/tam-metin-pdf/873/tur

Ögəl, B. (2004). *Türk mifologiyası*. I cild. Bakı: Səda.

*Şəki folklor örnəkləri*. (2014). II kitab. Bakı: Elm və təhsil.

*Şərur folklor örnəkləri*. (2018). I kitab, Naxçıvan: Əcəmi.

Uraz, M. (1994). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.

Vəliyev K. (1987). *Elin yaddaşı, dilin yaddaşı*. Bakı: Gənclik.

Yörükan, Y.Z. (2005). *Müslümanlıktan evvel Türk dinleri. Şamanizm.* Ankara: Yol yayınları.

Алексеев, Н.А. (1984). *Шаманизм тюркоязычных народов Сибири*. Новосибирск: Наука.

Борозна, Н.Г. (1975). *Некоторые материалы об амулетах – украшениях населения Средней Азии* (с. 281). // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва: Наука.

Мазин А.И. (1984). *Традиционные верования и обряды эвенков-оpочонов (конец XIX - начало XX в.)*, Новосибирск: Наука.

# ÂŞIK TARZI HALK HİKAYELERİNİN VERSİYON VE VARYANTLIK SORUNLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

**İlhame GESEBOVA**[*]

**Öz:** Etnos ve halk hafızası tarih boyunca korunmuş ve kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu, halkın kolektif hafıza düzeylerinden oluşan geleneksel bir düşünce sistemini temsil eder. Bir halkın tüm sözlü ve sanatsal kodları folklor hafızasında yansımalarını bulur. Bu bağlamda, halk hafızasından süzülüp gelen destanlarımız zamanla çeşitli versiyonlar ve varyasyonlar geçirmiştir. Azerbaycan halk hikâyeleri ise bölgesel farklılıklar gösterebilir. Âşık tarzı halk hikâyelerinin varyantları, belirli bir halk hikâyesinin farklı versiyonları olarak, bilgilerin yanlış aktarılması ya da halk arasında zamanla yapılan çeşitli eklemeler sonucu ortaya çıkar. "Abbas-Gülgez", "Âşık Garib-Şahsanem", "Kurbanî", "Çoban Muhammed`in Kars Seferi" gibi masal-halk hikâyesi türündeki eserler ile "Tahir-Zühre", "Şah İsmail-Gülzar" gibi halk hikâyelerinin onlarca farklı varyantı ve versiyonu bulunmaktadır. Bu anlatılar yalnızca Azerbaycan sınırları içinde kalmamış; Kafkasya, Anadolu ve Orta Asya halkları arasında da yayılmıştır. Hatta bu varyantlar ve versiyonlar, Özbek, Uygur, Türk, Karakalpak ve Karaim folklor alanlarında da yaygındır.
Halk hikâyelerinin olay örgüsünü oluşturan temel unsurlar, versiyon ve varyantlardaki anlatım özellikleri, hikâyenin kahramanlarının karakteristik nitelikleri ve hatta halk hikâyesinin şiirsel yapısını oluşturan âşık havacatları, versiyon ve varyantlar açısından dikkat çekici farklılıklar göstermektedir.

Sembolik bir karakter taşıyan Azerbaycan halk hikâyelerinin en seçkin örnekleri arasında "Abbas-Gülgez", "Âşık Garib-Şahsanem", "Kurbanî" ve "Tahir-Zühre" yer almaktadır. Bu halk hikâyeleri, her biri yaklaşık on beş varyanta sahip farklı âşık çevrelerinden derlenmiştir. Yalnızca "Kurbanî" destanı bile üç bağımsız versiyon etrafında sınıflandırılmıştır: Gence, Diri ve Zencan versiyonları. Bu versiyonlar arasında en eksiksiz ve ayrıntılı olanı Gence versiyonudur. Bu makale, söz konusu destanların varyantlarının karşılaştırmalı bir analizini sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Destan, Aşk, Varyasyon, Versiyon, Çevre, Âşık

[*] PhD, associate professor, Azerbaijan National Academy of Sciences, Institute of Folklore e-mail: ilhame92@mail.ru, ORCID:0009-0002-7419-9182

## A STUDY ON THE PROBLEMS OF VERSION AND VARIANT OF ASHIQ STYLE FOLK TALES

**Abstract:** Ethnos, as well as folk memory, are preserved throughout history and time and passed down from generation to generation. This is a traditional system of thinking, organized from the levels of memory of the entire people. All words and art codes of a people are also reflected in folklore memory. In this regard, our epics coming from the memory of the people have undergone versions over time and have been modified. Azerbaijani love epics can be varied from a regional point of view. Variants of epics such as "Abbas-Gulgaz", "Ashiq Garib-Shahsenem", "Kurbanî", "Shepherd Mahammad's journey to Gars", "Tahir Zohra", "Shah Ismayil Gulnzar" and others are the result of various versions of a particular epic, inaccurate presentation of information, or various additions among the people. The main elements of the plot-composition of epics, their expression features in versions and variants, characteristics of the characters of epics even the composition of the poem in the epics, ashiq melodies are remarkable in terms of version and variant.

The most perfect examples of Azerbaijani love epics are the followings such as "Abbas-Gulgaz", "Ashiq Garib-Shahsanam", "Kurbanî", "Tahir Zohra" and others. There are about fifteen versions of epics written from different ashiq environments. The epic Kurbanî is grouped around three independent versions: the Ganja, the Diri and the Zanjan. The most complete of the versions is the Ganja version. In the article the comparative analysis of the variants of the epics will be analyzed.

**Keywords:** Epic, Love, Variant, Version, Environment, Ashiq

### Giriş

Azerbaycan âşık edebiyatı, millî kültürümüzün önemli kollarından biridir. Âşık yaratıcılığının en kapsamlı ve değerli türlerinden biri olan halk hikâyeleri; halkın ahlaki ve estetik ideallerini, aşk ve sadakat anlayışını ve toplumsal ilişkileri yansıtır. Bu destanların en dikkat çekici özelliklerinden biri, versiyon ve varyant zenginliğidir. Bu çeşitlilik, onların hem sözlü gelenek temelinde şekillenmesini hem de sürekli yenilenmesini sağlamaktadır. Versiyon ve varyant kavramlarının teorik temelleri ele alınırken, metin değişim sürecinin ve bu değişimin biçimlerinin folklor araştırmalarında özel bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Yazılı edebiyatın aksine, sözlü edebiyat örnekleri belirli bir yazara bağlı değildir; kolektif yaratıcılığın ürünü olarak nesilden nesile aktarılır. Bu aktarım sürecinde metnin hem sabitliği hem de

değişkenliği kaçınılmazdır. Değişkenliğin başlıca tezahür biçimleri ise versiyon ve varyant kavramlarıyla açıklanmaktadır.

Versiyon, aynı destanın farklı tarihsel ve coğrafi ortamlarda, farklı âşık çevrelerinde oluşmuş bağımsız bir metin biçimidir. Bir versiyon, destanın genel olay örgüsünü ve temel olaylarını korumakla birlikte; imgelerin sunumu, olayların dizilişi ve hatta sanatsal-estetik nüanslar açısından farklılık gösterebilir. Örneğin, "Aslı ile Kerem" destanının Azerbaycan, Anadolu ve Kafkas versiyonları bulunmaktadır.

Varyantlar, belirli bir versiyon içindeki anlatıcılar arasındaki farklılıklardır. Yani, her âşığın hafızası ve doğaçlama becerisiyle aktardığı metin aynı olay örgüsü içinde yer alsa da; kelime seçimi, beyit sayısı, olayların sıralanışı, ayrıntıların işlenişi ve kelimelerin ahenkli kullanımı bakımından diğerlerinden ayrılabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, varyantlar bireysel yaratıcılığın ürünü olarak, versiyonlar ise kolektif geleneğin bir ifadesi olarak kabul edilmektedir.

Bu kavramların teorik temelleri hem Azerbaycan folklor çalışmalarında (F. Ahmedov, G. Halilov, M. Hüseynov) hem de Türkoloji araştırmalarda (P. N. Boratav, B. Ögel) kapsamlı bir biçimde açıklanmıştır. Araştırmacılara göre:

Versiyon daha çok mekân ve kültürel çevreyle ilgilidir,
Varyant ise bireysel icracı ve anlatıcıyla ilişkilidir.
Böylece folklor örneklerinin çok katmanlı yapısı, tam da bu iki kavram aracılığıyla sistematik bir şekilde ortaya konulmaktadır. Halkbilim çalışmalarında kabul gören sınıflandırmaya göre versiyon, aynı destanın coğrafi, tarihî ve âşık ekollerine göre oluşmuş bağımsız tam metin biçimini ifade eder. Varyant ise, belirli bir versiyon içindeki anlatıcılar arasında metnin ayrıntılarında ortaya çıkan farklılıkları belirtir. Dolayısıyla versiyon geniş bir kültürel çevrenin ürünü, varyant ise bireysel yaratıcılığın ve belleğin bir tezahürüdür.

"Azerbaycan'ın kendi sınırları olan tarihî-coğrafi bir mekân, tek bir vatan olarak algılanması ve tasvir edilmesi, yalnızca halk edebiyatının lirik türlerinin değil, aynı zamanda özellikle efsane ve masallar olmak üzere destan türlerinin de karakteristik özelliğidir". (İmanov, 2016). Versiyon ve varyantların ortaya çıkış nedenlerinden biri coğrafi faktörlerdir. Özellikle halk hikayelerinin versiyon ve varyantlarının oluşumunda coğrafi çevreyle olan bağlantılar başlıca etkenlerden biridir. Destan metinlerinde her bölgenin kendine özgü gündelik gelenekleri, dil ve lehçe özellikleri ile toplumsal ilişkileri yer almaktadır.

**Gazah muhiti,** sert ve gerçekçi tasvirleriyle dikkat çeker. Bu bağlamda kahramanların davranışları daha çok cesaret unsurlarına ve toplumsal ilişkilere dayanır. Örneğin, "Abbas ile Gülgez" destanının Gazah muhitinde yeniden anlatımında kahramanların imgeleri, aşiret ve ulusal ilişkiler bağlamında toplumsal bir düzlemde sunulmaktadır.

**Göyçe muhiti**, şiirsel dili ve gazel tarzı şiirlerin hâkim olduğu destansı bir şiir geleneğini şekillendirmiştir. Bu muhitteki halk hikâyeleri, çok sayıda lirik unsur ve güçlü müzikal motifler içermektedir.

**Karabağ muhiti,** daha incelikli bir lirizm ve zengin bir müziksel etki yansıtır. Karabağ anlatıları, destan kahramanlarının iç dünyasını, hislerini ve duygularını daha kapsamlı bir şekilde aktarır. Aynı zamanda, Karabağ âşık ortamında muğam etkisiyle destan metinlerine şiirsel öğeler ve havalar da eklenir. Dolayısıyla, aynı destanın Gazah, Göyçe ve Karabağ anlatıları; coğrafi ve kültürel ortam farklılıkları nedeniyle dil, imge sistemi ve üslup açısından birbirinden ayrılır. Bu durum, versiyon ve varyant sorununu açıklamada temel bir örnek teşkil etmektedir.

Tarihî-kültürel şartlar ile toplumsal-siyasal olaylar destanların olay örgüsüne eklenir, bazen de değiştirilir. Destanların olay örgüsüne tarihî-kültürel koşullar ve sosyo-politik olaylar eklenir, bazen de değiştirilir. Halk hikayelerinin versiyon ve varyantlarını belirleyen temel faktörlerden biri sosyo-politik olayların etkisidir. Her destan, belirli bir tarihî dönemin sosyo-kültürel manzarasını yansıttığı için; olaylar, karakterlerin davranışları ve hatta olay örgüsünün ana çizgisi zaman zaman değişikliğe uğramıştır. Herhangi bir destanı, destan anlatıcısının "biyografisi" olarak kabul etmek; içindeki hikâyeleri yaşanmış gerçek olaylar olarak değerlendirmek; ya da destancının tüm şiirlerini tek bir konuya yerleştirmek, büyük bir karışıklığa yol açar ve en azından aşağıdaki olumsuz sonuçları doğurur:

a) Destancının destanlarının sayısı azalır; iki veya daha fazla eser tek bir eser haline gelir.

b) Destancının, aynı zamanda iyi bir şair olması; bağımsız eklemeler, lirik süslemeler, anlamlı başyapıtlar ve herhangi bir destanla ilgisi olmayan sanatsal kompozisyonlar yaratan bir sanatçı olduğu gerçeği göz ardı edilir.

c) Bu tür doğaçlamacılar veya derleyiciler, eklemeleri olay örgüsüne, olay örgüsünü de eklemelere "uyarlamak" zorunda kalmış; böylece hem olay örgüsünün hem de eklemelerin özgünlüğü ihlal edilmiş, önemli ve anlamlı noktalar koparılmış, dizeler kırılmış, desenler kaybolmuş ve renkler karıştırılmıştır ki, bu çok kötü bir hizmettir (Tahmasib, 1972).

Âşık sanatına ve destancılık geleneğine siyasal ortamın etkisi çok büyüktür. Siyasi ortam, âşık sanatının yanı sıra destan yazma geleneği üzerinde de büyük bir etkiye sahiptir. Farklı yüzyıllarda meydana gelen savaşlar, kabile göçleri ve mezhep çatışmaları, destan metinlerine eklenmiş veya bazen çıkarılmıştır. Örneğin, "Aslı ile Kerem" destanının Anadolu versiyonlarında, bu topraklardaki Sünni-Şii çatışması ana konuyu etkilediğinden dinî ve tasavvufî motifler daha belirgindir. Aslı-Kerem destanı, tek versiyonu olan destanlardan biridir; ancak yalnızca bir varyantı vardır. Bu destanın gerek tema ve motifleri, gerekse olay örgüsü bakımından benzer folklor örnekleri de mevcuttur: özellikle Orta Asya'da, Kazaklar, Başkurtlar, Karakalpaklar vb. arasında yaygın olan "Kozi Kerbeş ve Bayan Sulu" destanı ile kardeş halklar arasında yayılan "Aslı-Kerem" destanı arasında çok yakın benzerlikler vardır ve bu benzerlikler üzerinde biraz durmak gerekir (Gasımlı, 2023).

Tarihî olaylarla zenginliğine, özgün metin özelliklerine, karakter belirginliğine, yayılma alanına göre çok varyantlılık kazanmış halk hikayelerimizden biri de 'Aslı ile Kerem'dir. Bu destan, bir aşk efsanesi olarak Türk halklarının folklorunda geniş şekilde yayılmış, mitolojik kahramanları, olay örgüsü özellikleri ve mükemmel nazım sistemi ile seçkinleşmiştir. Kuzey Azerbaycan'da olduğu gibi Güney'de de 'Aslı-Kerem' destanı halk arasında geniş yayılmış, âşıkların icrasında el şenliklerini süslemiştir.

Destan, çağdaş Tebriz-Karadağ âşıklarından vefat etmiş Âşık Hüseyin Namiveri, Âşık Aziz Şehnazi, Âşık Hasan Gaffari, Âşık Elesger Merendli, Âşık Abdulali Nuri, Âşık Resul Kurbanî, Âşık Gafar İbrahimi, Zencanlı Âşık Ereb Perenli, Melayirli Âşık Memmedhüseyin Hünermend'in yanı sıra hâlen bu sanatı sürdüren Âşık Hüseyin Sai Mahmudabad, Âşık Ali İbadi Karahanlı, Âşık İsa Karahanlı, Âşık Sirus Keyani, Âşık Mehmed Ferzanegan, Âşık Ferecullah Muradi, Âşık Ali Kerimi (Nüğedili) ve diğer âşıkların repertuvarında yer almaktadır. Güney Azerbaycan'da destanın çeşitli varyantları daha çok âşıklar tarafından sesli kayıtlarla kopyalanarak korunmuştur. "Aslı-Kerem" destanına duyulan sevgi ve ilgiden ötürü Güney'de bu eser defalarca tiyatro toplulukları tarafından sahnelenmiş, ayrıca illüstratif ve minyatür sanatında da bu konuda zengin eserler ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte âşıkların yaratıcılığının dışında, destanın bazı şiirleri halk hanendeleri tarafından nota alınarak bağımsız şarkılar şeklinde seslendirilmiştir. "Aslı-Kerem" destanı farklı varyantlarda çeşitli yıllarda Tebriz'de yayımlanmıştır. Tebriz'de taşbaskı yöntemiyle basılan ilk kitaplar arasında "Aslı ile Kerem" destanı da yer almıştır. Ancak hiçbir kaynakta destanın hangi nüsha üzerinden basıldığına dair bilgi kaydedilmemiştir. 1955 yılında destan "Aslı ile Kerem" başlığıyla Tebrizli Ali tarafından

yayımlanmış, bu varyant 1957 ve 1983 yıllarında yeniden basılmıştır. Son zamanlarda ise "Aslı-Kerem" destanını mit ve efsaneler üzerinden incelemeye yönelen mitoloji araştırmacısı Mirali Seyid Selamet, destanın bin yıllara dayanan tarihî köklerini ve mitolojik motiflerini araştırarak sonunda destan metnini de hazırladığı kitaba dâhil etmiştir. (Halk Gazetesi, 26.12.2022)

**Tarihi şahsiyetlerin dahil edilmesi:** Bazı destanlarda tarihi şahsiyetler kahraman olarak sunulur. Örneğin, "Şah İsmail" destanında aşk hikâyesinin yanı sıra kahramanlık motifleri de yer alır ve gerçek tarihi şahsiyetlerin imgeleri de destanın konusuna eklenmektedir.

**Kültürel ve gündelik yaşam değişimleri:** Zamanla düğün gelenekleri, giyim kuşam, günlük yaşam ve halkın müziksel öğeleri değiştikçe, bunlar da destanlara eklenmiştir. Bu durum, her dönemin sosyo-kültürel ruhuna uygun bir şekilde destanların yaşatılmasını sağlamıştır.

Destanlar, yalnızca sabit olay örgülerinden oluşan folklor metinleri değil; aynı zamanda halkın tarihî hafızasını ve toplumsal deneyimini taşıyan dinamik örneklerdir. Sosyo-politik olayların etkisi, destanların çeşitliliğini artırmakta ve bu durum, destanların hem folklor hem de tarih için önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.

Âşık muhitlerinin şiirsel üslubu, destanlara doğrudan yansır. Azerbaycan âşık sanatında farklı bölgelerde oluşmuş âşık ekolleri bulunmaktadır. Her çevre, kendine özgü şiirsel üslubu, müzik icrası ve destan anlatma geleneğiyle ayırt edilir. Bu farklılıklar, destanların versiyonlarını ve varyantlarını doğrudan etkilemiştir.

***Gazah âşık muhiti,*** güçlü kahramanlık ve toplumsal motifler içeren destanlarıyla öne çıkar. Burada şiirsel dil nispeten sert ve gerçekçidir; âşıklar destanları daha çok toplumsal bir düzlemde sunarlar.

***Göyçe âşık muhiti*** ise yüksek lirizmi ve şiirsel zenginliğiyle dikkat çeker. Bu çevrede, destanlara gazel tarzında şiirler ve aşk duygularını incelikle ifade eden bölümler eklenmektedir.

***Karabağ âşık muhiti,*** muğam ve klasik müzik geleneklerinin etkisi altında şekillenmiştir. Karabağ söylemelerinde destan kahramanlarının iç dünyası ve duyguları daha kapsamlı bir şekilde aktarılır; müzik ile destan anlatısı iç içe geçer.

***Şirvan âşık muhiti*** ise olay örgüsünün özlü ve dinamik sunumuyla dikkat çeker. Buradaki destanlar daha çok gündelik motifleri ve günlük yaşamın ayrıntılarını yansıtır.

Her âşık muhiti, kendine özgü şiirsel ve müzikal üslubuyla aynı destana farklı tonlar katmış ve böylece zengin bir versiyon ve varyant çeşitliliği oluşturmuştur. Sembolik bir karakter taşıyan Azerbaycan halk hikâyelerinin en seçkin örnekleri "Abbas-Gülgez", "Aşık Garib-Şahsenem", "Kurbanî" ve "Tahir Zühre" destanlarıdır. Farklı âşık çevrelerinden kaydedilen destanların her birinin yaklaşık on beş varyantı bulunmaktadır. Sadece *Kurbanî* destanı, Gence, Diri ve Zencan versiyonları olmak üzere üç bağımsız versiyon etrafında gruplanmıştır. Gence versiyonu, versiyonların en eksiksiz olanıdır. (Mehebbet dastanları, 2017).

Profesör Muharrem Gasımlı şöyle yazıyor: "Kurbanî" destanının günümüzde bahsedilen versiyonlarının hiçbiri, kelimenin tam anlamıyla Kurbanî'nin özgün eseri değildir. Bu versiyonlar en fazla, Kurbanî'nin ilgili eklemelerine veya orijinal esere dayanarak oluşturulmuştur. Ancak bu orijinal eser bugün mevcut değildir; versiyonlarda yalnızca izleri ve işaretleri korunmuştur. Versiyonlarda kalan küçük işaret ve parçacıklardan eksiksiz bir eseri yeniden inşa etmeye çalışmak şüphesiz çok zordur." (Gasımlı, 2023).

Doğaçlama ve hafıza, âşığın yaratıcılığındaki en önemli faktörlerden biridir. Âşık, bireysel yaratıcılık yeteneğiyle destanın metnine eklemeler yapabilir veya metni kısaltabilir. Halk hikayelerinin versiyonlarını ve varyantlarını etkileyen temel faktörlerden biri de âşığın doğaçlama becerileri ve hafıza mekanizmasıdır. Hafızanın rolü âşık için son derece önemlidir. Destanlar yüzyıllardır kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarıldığı için anlatıcı her zaman metnin tamamını eksiksiz koruyamaz; bazen bazı bölümleri unutabilir, bazen de hatırladığı şekilde farklı biçimlerde yeniden anlatır. Bu süreç, destanın yeni bir versiyonunun ortaya çıkmasına yol açar.

Âşıklık sanatı doğrudan doğaçlamayla ilişkilidir. Destanı anlatan âşık, dinleyicinin ruhuna ve zaman dilimine uygun olarak bazı olayları genişletirken bazılarını kısaltabilir. Ayrıca, destana kendi yaratıcılığından dizeler, koşma, geraylı veya muhammes parçaları da ekleyebilir. Bu tür doğaçlama, metnin her anlatımda yeniden şekillendirilmesi için koşullar yaratır. Sanatsal bireysellik: Her âşık, kendine özgü ifade tarzı, şiirsel söz dağarcığı ve müzik repertuvarıyla ayırt edildiği için aynı destan farklı anlatıcılarda farklı biçimlerde ortaya çıkar. Örneğin, "Âşık Garib ve Şahsenem" destanının Göyçe âşıklarında daha lirik, Gazah âşıklarında ise daha gerçekçi bir üslupla sunulması bu bireysellikten kaynaklanmaktadır. "Âşık Garib ve Şehsenem" halk hikayesi, Tebrizli Garib mahlasını taşıyan bir şairin (âşık) koşmalarına dayanarak oluşturulmuş olsa da, bu şiirler halk arasında dolaşırken büyük ölçüde değişmiş ve destanın genel

havasına uygun bir biçim almıştır. Burada, Garib'in yanı sıra adı bilinmeyen diğer âşıkların eserleri ve koşmaları da kullanılmıştır (Araslı, 1956). Tahmasib'e göre, destandaki koşmalar büyük ölçüde değişmiş ve adı bilinmeyen diğer âşıkların eserlerinin de burada kullanıldığı şüphesizdir; zaten böyle de olmalıdır. Bu durum, hafızalarda yaşayan ve halk arasında dolaşan destanlarımızın başlıca özelliklerinden biridir (Azerbaycan Halk Destanları, 1972).

Buradan, hafıza ve doğaçlamanın folklor metinlerinin doğal değişim ve zenginleşme mekanizmaları olduğu sonucuna varılabilir. Bu faktör, destanların yaşayan bir gelenek olarak korunmasına, sürekli yenilenmesine ve yeni varyantlar halinde varlığını sürdürmesine yol açar. Halk hikayelerinde versiyon ve varyantların karşılaştırmalı tezahürleri şu şekilde sıralanabilir:

"Aslı ve Kerem" – Anadolu versiyonlarında dini ve tasavvufi motifler güçlüyken, Azerbaycan versiyonlarında aile-ev ve toplumsal düzlem ön plana çıkar.

"Âşık Garib ve Şahsenem" – Şirvan söylemelerinde Garib'in yolculuğu çoğunlukla Doğu şehirlerine taşınırken, Gazah-Göyçe ortamında Garib'in coğrafyasına uygun motifler eklenmiştir.

"Abbas ve Gülgaz" – Göyçe versiyonu daha kapsamlı ve şiirselken, Karabağ versiyonlarında destansı olaylar özlü bir şekilde sunulmuştur.

"Şah İsmail" – Bazı versiyonlarda aşk çizgisi ön planda tutulurken, bazılarında kahramanlık ve tarihi motifler güçlendirilmiştir.

Bu karşılaştırmalı çalışmadan da anlaşılacağı üzere, destanların çeşitliliği bulundukları coğrafi ve kültürel ortamlara göre değişiklik göstermektedir.

Azerbaycan halk hikayelerinin versiyonları ve varyantları yalnızca Azerbaycan ve Kafkasya'da değil, aynı zamanda Orta Asya halkları arasında da yaygındır. Bu bölgelerde destanların olay örgüsü ve imge sistemi bir ölçüde değiştirilmiş, ancak ana kahramanlık ve aşk motifleri korunmuştur.

Özbek folklorunun bir parçası olan "Tahir-Zühre" ve "Abbas-Gülgez" halk hikayeleri, Özbek âşık ve hikâye anlatıcısı ortamında farklı isimler ve yer adları altında anlatılmış ve yerel kültürel unsurlarla zenginleştirilmiştir (Sodikov: 2010). Olay örgüsünün ana hatları korunurken, lirik parçalar ve kahramanların karakteristik özellikleri Orta Asya geleneklerine uyarlanmıştır.

Bu destanlar, Uygur folklor geleneğinde hem destansı hem de lirik biçimlerde korunmuştur. Örneğin, Uygur destanı "Şah İsmail-Gülnaz"da kahramanların yolculukları, Orta Asya coğrafyasına uygun olarak Uygur anlatılarıyla aktarılmış ve müzikal ile ritmik unsurlar yerel muğam ve halk müziğiyle zenginleştirilmiştir.

Karakalpak folklorundaki destanlar, varyantlarıyla da karakteristiktir. "Tahir-Zühre" ve "Âşık Garib ve Şahsenem" gibi Karakalpak halk hikâyelerinin yeniden anlatımlarında olay örgüsü kısmen değiştirilmiş ve imgeler yerel kültür ile sosyal ilişkiler bağlamında sunulmuştur. Ancak ana fikir – aşk ve kahramanlık – korunmuştur. "Âşık Garib ve Şahsenem" destanı, Azerbaycan sınırlarını aşarak Kafkasya, Anadolu ve Orta Asya halkları arasında yaygınlaşmıştır. Destanın çeşitli varyantları ve versiyonları Türkmen, Özbek, Uygur, Türk, Karakalpak, Karaim ve hatta Gürcü folklorunda geniş yer bulmuştur. Ayrıca, "Âşık Garib ve Şahsenem" destanının "Kitab-ı Dede Korkut"taki "Bamsı Beyrek Boyu"nun olay örgüsünden ilham aldığı da belirtilmelidir.

Uluslararası iletişim ve adaptasyon, destanların yayılmasına ve dolayısıyla varyantlara ve versiyonlara yol açmıştır. Orta Asya versiyonları, hem Azerbaycan hem de diğer Türk halklarıyla etkileşim sonucunda oluşmuştur. Bu durum, versiyonların ve varyantların daha zengin olmasını sağlamış ve destanların karmaşıklığı için de uygun koşullar yaratmıştır.

Orta Asya'da ortaya çıkan versiyonlar, Azerbaycan halk hikayelerinin yalnızca ulusal sınırlar içinde gelişmediğini, aynı zamanda Türk destan geleneğinin geniş coğrafyasına yayıldığını göstermektedir. Bu versiyonlar, hem yerel kültüre uyum sağlamış hem de destanın ana fikir ve motiflerini korumuştur.

**Sonuç**

Halk hikayelerinin versiyon ve varyantlılığı, onların hem epik-estetik değerini hem de folklorun canlı geleneksel doğasını ortaya koymaktadır. Bu çok katmanlılık, destanların yalnızca geçmişin yadigârı değil, aynı zamanda günümüzün manevi ihtiyaçlarını karşılayan dinamik kültürel örnekler olduğunu da kanıtlamaktadır. Azerbaycan âşık çevreleri destanlara kendi şiirsel üsluplarını katmışlardır.

Nitekim, *Gazah çevresi* – kahramanlık ve toplumsal motifler, realist üslup; *Göyçe çevresi* – yüksek lirik duyarlılık, gazel tarzı şiirlerin çokluğu; *Karabağ çevresi* – muğam etkisiyle müzik ve metnin birleşimi; *Şirvan çevresi* – yoğun olay örgüsü ve gündelik hayat motiflerinin üstünlüğüyle şiirsel üslubun oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Halklar arası iletişim ve adaptasyon, destanların yayılmasına, hatta varyantlaşmasına ve versiyonlaşmasına neden olmuştur. Orta Asya versiyonlarında destanlar hem Azerbaycan hem de diğer Türk halklarıyla karşılıklı etkileşim sonucunda şekillenmiştir. Bu durum, versiyon ve varyantların daha da zenginleşmesi demektir. Bu zengin varyantlar ve versiyonlar aynı zamanda destanların daha karmaşık bir yapıya sahip olmasına yol açmıştır. Destanın farklı varyant ve versiyonları Türkmen, Özbek, Uygur, Türk, Karakalpak, Karaim, hatta Gürcü folklorunda da geniş yer bulmuştu

**Kaynakça**


Abdullayev, B. (2018). Azerbaycan Destanları: Tarihi ve Poetik Aspektler. Bakü: Tahsil.

Ahmedov, F. (2012). Azerbaycan Halk Şiiri ve Onun Janrları. Bakü: Çaşıoğlu.

Aralbay, K. (2015). Karakalpak Folkloru ve Destan Ananesi. Nukus: Karakalpak Devlet Üniversitesi.

Araslı, H. (1956). XVII-XVIII Asr Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakü, s 69.

Azerbaycan Halk Destanları (1972). Orta Asrler. Elm Neşriyyatı, Bakü, s.219.

Boratav, P. N. (1982). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı. İstanbul: Gerçek Yayınları.

Folklor ve Devletçilik Düşüncesi (2016). I kitap. Bakü: Elm ve Tahsil, 312 s.

Gasımlı, M. (2023). Ozan-Aşık Sanatı ve Edebiyyatı. Bakü, Azerbaycan Aşıklar Birliyi, s. 544.

Halilov, G. (2005). Azerbaycan Destan Yaradıcılığında Variantlılık Problemleri. Bakü: Nurlan.

Hüseynov, M. (2009). Azerbaycan Destanlarının Poetikası. Bakü: Elm.

Köprülü, M. F. (2003). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Akçağ Yayınları.

Memmedli, N. (2016). Aşık Sanatı: Enene ve Müasirlik. Bakü: Elm ve Tahsil.

Safarov, R. (2017). Orta Asya Türk Halkları ve Azerbaycan Destanları. Bakü: Elm ve Tahsil.

Sodikov, U. (2010). Özbek Halk Nağılları ve Destanları. Taşkent: Shark.

Tursun, M. (2012). Uyğur Epik Edebiyyatı: Süjet ve Motivler. Ürümgi: Hinjiang Üniversitesi Neşriyyatı.

# ORTA ASYA'DAN FATİH SULTAN MEHMED'İN SARAYINA UZANAN UYGUR TÜRKÇESİ MİRASI VE BAZI EDEBÎ ESERLER

**Nalan KUTSAL**[*]

**Öz:** Türk dilinin Orhon yazıtlarıyla başlayan serüveni, Uygur Türkleri döneminde yeni bir boyuta taşınmıştır. Türklerin tarih boyunca kullandıkları çeşitli yazılardan biri olan Uygur alfabesi, Uygur Türklerinin yaşadığı sahanın ve asırların ötesine uzanan etkileri olan bir yazı sistemidir. Moğollar ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Türk devletleri tarafından kullanılan Uygur alfabesi, Osmanlı sarayında da rağbet görmüştür. Özellikle Fatih Sultan Mehmed döneminde, yolculuğu Doğu Türkistan'dan Osmanlı sarayına kadar uzanan bu alfabeye ve Uygur harfleriyle yazılmış edebi eserlere büyük önem verilmiştir. Şehzadelerine Uygur alfabesini öğreten II. Murad'ın oğlu olan Sultan II. Mehmed, babasının Türkçeye olan duyarlılığını sürdürmüş, sarayında Uygur harfleriyle yazan kâtipler çalıştırmış, hatta bu alfabeyle bir yarlık (ferman) yazdırmıştır. Bu dönemde Uygur alfabesiyle yazılmış edebî eserler de okunmuş ve hükümdarların kitap koleksiyonlarını süslemiştir. *Atebetü'l-Hakâyık*'ın Sultan II. Mehmed'in oğlu II. Bayezid'in mührünü taşıyan bir nüshası bulunmaktadır. *Atebetü'l-Hakâyık*'la birlikte Çağatay edebiyatı şairlerinden Haydar Tilbe'nin *Mahzenü'l-Esrâr* mesnevisinin ayrıca Lütfî ve Sekkâkî'nin şiirlerinin yer aldığı bir mecmuada da Yavuz Sultan Selim'in mührü yer almaktadır. Hükümdar koleksiyonlarının bir parçası olan bu eserler, Osmanlı döneminde Uygur alfabesine verilen önemi ortaya koymaktadır. Orta Asya Türk kültürüyle bağlarını koparmak istemeyen Sultan II. Murad ve oğlu Fatih Sultan Mehmed, Uygur Türkçesini korumaya çalışmışlar, şehzadeler bu Türkçeyi öğrenmişler ve bu alfabeyle yazılmış edebi eserleri kitap koleksiyonlarına dâhil etmişlerdir. Bu da geniş bir coğrafyada devletler kuran Türklerin zengin dil mirasının yüzyıllar boyunca etkili olduğunu ve Türk hükümdarlarının desteğiyle korunduğunu göstermektedir.

[*] Dr., Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, Türkiye, nalankutsal@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-2608-3492.

**Anahtar Kelimeler:** Türk dili mirası, Uygur Türkçesi, Fatih Sultan Mehmed, kitap kültürü ve koleksiyonculuğu.

## THE UYGHUR TURKISH LEGACY AND SOME LITERARY WORKS, EXTENDING FROM CENTRAL ASIA TO THE COURT OF SULTAN MEHMED THE CONQUEROR

**Abstract:** The adventure of the Turkish language, which began with the Orkhon inscriptions, moved to a new dimension during the Uyghur Turks period. The Uyghur alphabet, one of the various scripts used by the Turks throughout history, is a writing system whose influences extends beyond the region inhabited by the Uyghur Turks and the centuries. The Uyghur alphabet, used by the Mongols and the Turkic states of the Akkoyunlu and Karakoyunlu, was also favored in the Ottoman court. Especially during the reign of Sultan Mehmed the Conqueror, great importance was attached to this alphabet -whose journey extended from East Turkestan to the Ottoman court- and to the literary works written in Uyghur letters. Mehmed the Conqueror, the son of Sultan Murad II who taught the Uyghur alphabet to his princes, continued his father's sensitivity toward the Turkish language, employed scribes in his court who wrote in Uyghur letters, and even had a yarlık (decree) written in this alphabet. During this period, literary works written in the Uyghur alphabet were also read and adorned the book collections of the rulers. There exists a copy of *Atebetü'l-Hakâyık* that bears the seal of Sultan Mehmed II's son, Bayezid II. Along with *Atebetü'l-Hakâyık*, an anthology (mecmua) containing the *Mahzenü'l-Esrâr* masnavi by the Chagatai poet Haydar Tilbe, as well as poems by Lutfî and Sakkâkî, also bears the seal of Sultan Selim I (Yavuz Sultan Selim). These works, part of the rulers' collections, demonstrate the significance accorded to the Uyghur alphabet during the Ottoman period. Sultan Murad II and his son, Mehmed the Conqueror, who did not wish to sever their ties with Central Asian Turkic culture, made efforts to preserve the Uyghur Turkish language, the princes learned this Turkish, and included literary works written in this script in their book collections. This shows that the rich linguistic heritage of the Turks, who established states in a vast geography, remained influential for centuries and was preserved with the support of Turkish rulers.

**Keywords:** Turkish linguistic heritage, Uyghur Turkish, Mehmed the Conqueror, book culture and collecting.

## Giriş

Orta Asya'dan Anadolu'ya ve Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada farklı isimlerle devletler kuran Türkler, yaşadıkları bölgelerin ve bağlandıkları inançların tesiriyle çeşitli alfabeler kullanmışlardır. Türklerin hüküm sürdüğü Türkistan, Harezm, Anadolu gibi birbirinden farklı bölgelerin kültürel yapısı ve inanç iklimi, Türkçenin yazımında da etkili olmuş, dilin yazıya geçirilmesini sağlayan harf simgeleri belirli dönemlerde değişmiştir. Bu da farklı dönemlerde değişik alfabeler vasıtasıyla yazılan zengin bir Türkçe eser mirasının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Türkler, tarih boyunca birbirinden oldukça farklı alfabeler kullanmışlardır. Farklı dönemlere ait Türkçe metinler, yaklaşık 1300 yıllık sürede Köktürk, Soğd, Uygur, Brahmi, Mani, Tibet, Süryani, Arap, Ermeni, Grek, İbrani, Latin ve Kiril alfabeleri gibi on üç farklı alfabe kullanılarak yazılmıştır. Türk dillerinin 1300 yıl gibi fazla uzun sayılamayacak bir zaman içinde böyle farklı alfabelerle yazılması, Türklerin göçler veya fetihler sebebiyle geniş bir coğrafi alana yayılmaları, çeşitli uygarlık çevrelerine girmeleri, değişik inanç ve kültürleri benimsemeleriyle açıklanabilir (Tekin, 1997, s. 7, 17).

Türklerin tarih boyunca kullandıkları bu farklı alfabe çeşitleri içinde etkilerinin geniş bir alana yayılması bakımından Uygur alfabesi oldukça önemlidir. Çünkü bu alfabe, zengin bir kültür ortamının ürünüdür ve tesiri de buna bağlı olarak güçlü olmuştur. Uygur Türkleri dönemi, seçkin kültür ve sanat eserlerinin verildiği bir dönem olarak oldukça dikkat çekicidir. Uygur döneminden günümüze miras kalan eserlerde bu dönemdeki yüksek kültürün izleri görülmektedir. Zengin Uygur kültürünü yazıya aktaran bu alfabe, içinden çıktığı medeniyetin gücü doğrultusunda büyük bir alanı etkisi altına almış ve uzun süre varlığını korumuştur.

Çeşitli Türk kültür muhitlerinde görülen alfabeler, başlangıçta belli dinî cemaatler tarafından örneğin Uygur alfabesi Mani ve Burkan, Süryani alfabesi Hristiyan, Arap alfabesi İslam cemaatleri tarafından benimsenmiştir. Ancak bunlardan bazıları zamanla dinî cemaatler çerçevesini aşarak millî bir ihtiyacı karşılamak amacıyla geniş bir çevrede kullanılmaya başlamıştır. Türklerin İslam dinini kabul etmeden önce kullandıkları alfabeler içinde millî alfabe mahiyetini kazanmış olan, Uygur alfabesidir. Bu alfabe, İslamiyetle birlikte Arap alfabesini kabul

eden Türk muhitinde bile millî bir alfabe olarak uzun süre kullanılmıştır. Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügâti't-Türk*'te Türk yazısına örnek olmak üzere Uygur alfabesini göstermesinden, XI. yüzyılın ikinci yarısında genel olarak Uygur alfabesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde Türk-İslam muhitinde henüz Arap alfabesini bilmeyip sadece Uygur alfabesini kullanan kişilerin olduğu, Arap harfleriyle düzenlenmiş belgelerde Uygur harfli imzaların bulunmasından anlaşılmaktadır (Arat, 2010, s. 17-18).

Zengin bir kültürün ürünü olduğu için geniş bir sahada ve Türk toplulukları arasında rağbet gören Uygur alfabesi, İslam'ın kabulüyle birlikte Türklerin Arap harflerini tanımaları ve kullanmalarından sonra da etkisini çok kolay kaybetmemiştir. Karahanlılar dönemindeki köklü mevkiinin ardından Moğollar tarafından da benimsenmesi ve devlet işlerinde kullanılması, ayrıca Akkoyunlular, Osmanlılar gibi çeşitli Türk devletlerinde bu harflerle yazışma geleneğinin devam ettirilmesi, Uygur yazısının etkinliğinin uzun ömürlü olmasına yol açmıştır. Bu harflerin etki sahası, kültür mirası belgeler yanı sıra Türk dili hazinesinin ayrıcalıklı eserlerinin günümüze ulaşan nüshalarından da anlaşılmaktadır.

**Orta Asya'dan Osmanlı Sarayına Uygur Yazının Etki Sahaları**

Uygur harfleriyle yazılı eserlerin Orta Asya'dan Fatih Sultan Mehmed'in sarayına uzanan yolculuğunda bazı devletler dönemi, önemli kilometre taşlarını oluşturmaktadır. Çeşitli Türk devletleri ve Moğollarda bu yazıya verilen önem, Uygur harflerinin resmî bir yazışma geleneğinin parçası olması, bu yazının geniş bir coğrafi alanda etki oluşturmasına ve uzun süre varlığını devam ettirmesine yol açmıştır. Bu alfabenin Türklerin anayurdu olan Orta Asya'da doğal olan varlığı, göçler ve fetihler yoluyla İstanbul'a kadar uzanmış, yüksek Uygur kültürünün hâkim rolüyle bu alfabe, Moğolların hayatında da önemli bir yer edinmiştir. Karahanlılar, Timurlular, İlhanlılar, Akkoyunlular, Altın Orda gibi devletlerden kalan belge ve eserler, bu alfabenin oldukça geniş bir sahada etkili olduğunu göstermektedir.

Çin kaynaklarının verdiği bilgiler, zengin bir edebiyat ortamına sahip olan Uygurların alfabelerinin diğer milletlerin devlet ve kültür hayatlarında da etkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu alfabe sadece Türk ulusuna mahsus bir yazı olmayıp Çinliler ve Türklerle iletişimi olan diğer Doğu milletlerinin hayatlarında da çeşitli şekillerde yer edinmiştir.

Çin kaynakları, Uygurların tarih ve edebiyat üzerine zengin kitapları olduğunu, Moğolların Çin'de de Uygur dili ve yazısını kullandıklarını, Uygur âlim ve memurlarının Çinceden Uygurcaya eserler tercüme ettiklerini yazmaktadır. Uygurca Orta Asya'da edebî ve resmî dil olarak o derece yükselmiştir ki uzun zaman devletler arası ilişkilerde resmî dil hâlini almıştır. Kâşgarlı Mahmud, eski zamanlardan itibaren Kâşgar'dan Yukarı Çin'e kadar bütün Türklerin hakan ve sultanların Uygurca kullandıklarını, Çinlilerin ve diğer Şark kavimlerinin de Türklere mektuplarını bu yazı ile yazdıklarını, oralarda şehirlilerin Türkçe bildiğini söylemekle Uygurcanın ne derece yaygın olduğunu belirtmektedir. Harizmşahlar da Doğu Türkleriyle Uygurca (hatt-ı Uygurî) yazılarla haberleşmekteydiler. Bu durum, Uygurca pek çok eserle belgenin meydana çıkmasının ve Karahanlılar dönemine ait ilk eserlerin Türkçe yazılmasının sebeplerini göstermektedir (Turan, 1969, s. 46-47).

**Türklerin Anayurdunda Uygur Harfleri (Karahanlılar Dönemi)**

Uygur alfabesinin kullanıldığı, ancak zamanla bu harflerin yerini Arap harflerine bıraktığı Karahanlılar dönemi (840-1212), Türk dilini yazmakta kullanılan alfabeler bakımından önemli bir geçiş devresi olarak üzerinde dikkatle durulması gereken bir dönemdir.

Uygur alfabesi, Orhun alfabesinden sonra bütün Türklerin yazısı vasfını kazanmış, İslam dininin Türkler arasında yayılmasından sonra da uzun bir süre önemini kaybetmemiştir. Öyle ki yeni İslam medeniyetinin getirdiği Arap yazısının hüküm sürdüğü Maveraünnehir'de bile Uygur harflerinin etkisi devam etmiştir. Kâşgarlı Mahmud, Karahanlıların devlet işlerinde eskiden beri Uygur harflerini kullandıklarını söylemektedir. Uygur alfabesi, Kâşgar Hakaniye Devleti'nin resmi yazışmalarında ve muamelelerinde kullanıldığı gibi bu alfabe ile bazı İslami Türkçe eserler de yazılmıştır (Köprülü, 1981, s. 29-30, 172).

Kaynaklarda Karahanlılar döneminde resmî yazışmalarda ve edebiyatta Uygur harflerinin oldukça etkili olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Karahanlıların diğer Türk devletleriyle yaptıkları yazışmalarda Uygur harflerini kullanmaları, daha sonraki Türk devletlerinde de devam edecek bir resmî yazışma geleneğinin önünü açmış ve bu harfler, farklı Türk devletleri sahasında uzun süre etkisini göstermiştir.

Karahanlıların Asya'nın batısındaki Selçuk sultanlarıyla olan yazışmaları da Uygur harfleriyle Türkçe yapılmaktaydı, yani Karahanlıların resmî

dilleri ve yazıları Uygur harfli Türkçe idi. Bu dönemde Şarkî Tiyanşan'daki Uyguristan'da Türkçe Budist, Maniheist bir dinî edebiyat gelişirken Karahanlıların memleketinde de kuvvetli bir Türk-İslam dinî edebiyatı meydana gelmiş ve bu edebiyat, Uygur ve Arap harfleriyle yazılmıştır (Togan, 1981, s. 81).

Karahanlılar döneminde hanların adlarının yazıldığı paralarda da Uygur harflerinin tercih edildiğine dair bilgiler mevcuttur. Bu da Uygur harflerinin sadece belge ve edebî eserlerde değil hayatın diğer alanlarında da etkili olduğunu göstermektedir.

Karahanlılar, önceleri Uygur alfabesini kullanmışlar, ancak bu harfler sonradan yavaş yavaş terk edilmiş ve bunların yerini Arap harfleri almıştır. Uygur harfli yazılar, Karahanlıların paralarında da bulunmaktadır. Uygur sikkelerinde hanın ismi, Moğol hanlarının paralarındaki gibi isim Arapça olsa bile Uygur harfleriyle yazılmaktaydı (Barthold, 2004, s. 97).

Karahanlılar döneminde hayatın bütününde yer edinen Uygur alfabesi, İslam'ın kabulünden sonra tek alfabe olma vasfını kaybetmiş, ancak gücünü hemen kaybetmeyerek belirli alanlarda etkinliği uzun süre devam etmiştir. Uygur alfabesi zengin bir kültür ürünü olduğu için Karahanlılar sahası dışında diğer devletlerin resmî yazışmalarında da uzun süre tesirli olmuştur.

**Moğollar, Timurlular, Altın Orda Sahasında Parlayan Uygur Yazısı**

Cengiz Han dönemi, geniş bir coğrafyaya ve uzun bir zaman dilimine yayılan Uygur yazısının etkileri bakımından önemli bir devredir. Alâeddin Ata Melik Cüveynî, *Târîh-i Cihân Güşâ* adlı eserinde Moğollar döneminde Uygur memleketlerindeki fetihlere değinmekte ve Uygurların dinleri, gelenekleri, efsaneleri, yazıları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu eserdeki Uygur yazısına dair verilen bilgiler, bu yazının Moğol kültüründe ne ölçüde etkili olduğunu göstermektedir. Eserde Uygur yazısının, Cengiz Han zamanında ve sonrasında büyük bir itibar kazandığı, bu yazıyı bilen Uygur seçkinlerinin, önemli mevkilere getirildiği bildirilmektedir.

*Târîh-i Cihân Güşâ*'da bildirildiğine göre Cengiz Han, Tatar kavimlerinin okuma yazmaları olmadığı için çocuklarının Uygurlardan yazı öğrenmelerini öğretmiş, sonra bütün yasaları tomarlara yazdırmıştır. *Yasanâme-i Buzur* (Büyük Yasanâme) adı verilen bu kanunnamenin

şehzadelerin hazinesinde bulunmasına da karar verilmiştir. Cengiz Han döneminde ele geçirilmek istenen yerlerin ileri gelenleriyle yapılan yazışmalarda al tamgalı Uygur yazısı kullanıldığı, Uygur yazısıyla mektup gönderildiği bilinmektedir. Bu dönemde Uygur yazısını bilmek çok önemli olduğu için Moğollar tarafından saygı duyulan Oyrat kabilesinden Taycu adlı emirin oğlu olan Argun, küçük yaşından itibaren Uygur yazısını öğrenerek büyük bir ilerleme göstermiş ve çocuk denecek yaşta devlet hizmetine girerek bitikçi olmuştur. Emir Argun, 641/1243 yılından Hülâgu'nun İran'a geldiği 654/1256 yılına kadar Moğol hükümdarları adına geniş bir bölgenin genel valiliğini yapmış, devlette yüksek bir konuma erişmiş bir devlet adamıdır. Mengü Kaan da ölen emirlerinden Hoca Fahreddin Behiştî'nin yerine yaşça en küçük oğlu olan Hüsameddin Emir Hüseyin'i tayin etmiştir. Çünkü Hüsameddin Emir Hüseyin, Moğolcayı Uygur yazısıyla yazabilen sayılı kişilerden biriydi. O dönemde bilgili veya yetenekli olmanın en önemli ölçüsü de buydu (Cüveynî, 2013, s. 85, 161, 180, 418, 430).

Bu örnekler, Uygur yazısını bilmenin Moğol devlet hizmetinde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Devlette önemli mevkilere yükselen Emir Argun'un saray hizmetine ilk girişi, Uygur yazısını bilmesi sayesindedir. O dönemde bilgili olmanın bir kıstası olarak görülen Uygur yazısının, farklı bir devlette bu derece etkili olması çok dikkat çekicidir. Bu durum, Uygur kültürünün çevresindeki diğer devletleri de cezbedecek ölçüde etkileyici olduğunu göstermektedir. Bu gelişmiş medeniyete hayran olan Moğollar, onların yazılarını kullanmayı bir ayrıcalık kabul etmişler ve bu yazıyı bilenlere çok kıymet vermişlerdir.

Moğolların, Cengiz Han zamanından önce yazılı vesikaları olmadığı bilinmektedir. Cengiz Han'ın memleketinde yazı ile iş görme, 1206 yılında Naymanlar itaat altına alındıktan sonra başlamıştır. Nayman Han'ın mühürdarı olan Uygur Taşatun, Cengiz Han'ın sarayında da aynı görevi yerine getirmiş ve Han'ın oğullarına Uygur harfleriyle okuma yazma öğretmeye memur edilmiştir. Bu yüzden Moğolların ilk hocaları ve Moğol İmparatorluğunun ilk devlet memurları Uygurlar olmuştur. Daha sonra Moğol ordularıyla birlikte medeni ülkelere giren bu Uygur memurları, Çin'de veya İslam memleketlerinde aydın tabakayla başarılı şekilde rekabet etmişlerdir (Barthold, 1990, s. 43, 411-412).

Timur dönemi de Uygur yazısının kendi sahası dışındaki etkilerini tespit etmek bakımından oldukça önemli bir devredir. Timur'un bu yazıya

verdiği değer, zengin bir kültür mirasının günümüze erişmesini sağlamıştır.

Moğollar devrinde, özellikle de Timur ve oğulları döneminde Uygur ve Arap harfleriyle yazılan Türk edebiyatı, büyük, medeni bir hareket şeklinde gelişmiştir. Bu hareketin kökeni, Karahanlılar zamanında başlayan büyük Türk-İslam millî kültür hareketine dayanmaktadır. Moğollar döneminde XV. asrın sonuna kadar bütün Türk illerinde resmî dil, Arapçadan ziyade Uygur harfleriyle yazılan Türkçe olmuştur. Bu dönemden Çağatay ve Cuci hanlarına ait yarlıklar (fermanlar) ile beraber birçok edebî eser de yadigâr kalmıştır. Moğol hanlarının komşu devletlerle yazışmalarında da Uygurca kullanılmıştır. Timur'un Mısır Memlüklerine yazdığı mektupların bazıları Uygurca yazılmıştır. Timur, Sirderya'nın kuzeyinde Ulutav Dağları tepesine diktirdiği heykelin yazısını da Uygurca yazdırmıştır. Timur'un bütün seferleri, Uygur vakanüvisleri tarafından Uygurca yazılmış, sonra özetlenip Farsçaya çevrilerek nüshaları günümüze kadar ulaşan Timur tarihleri meydana getirilmiştir. Bu meşhur Türkçe eserler, *Târîh-i Hânî* olarak adlandırılmaktadır (Togan, 1981, s. 84, 86-87).

Moğolların Uygur yazısına verdikleri değer, bu yazının uzun zaman, geniş bir alanda tesirli olması bakımından üzerinde dikkatle durulması gereken bir husustur. Bu dönemde Uygur yazısına gösterilen rağbet, Uygur yazı geleneğinin kesintiye uğramadan devam etmesini ve resmî yazışmalarda kullanıldığı için geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır. Devletler arasındaki yazışmalarda bu yazının kullanılması, Uygur yazısına değer kazandırmış ve çeşitli Türk devletlerinde Uygur harfli yazı geleneği devam ettirilmiştir.

Orta-Asya'da Timurluların, Altın Orda Devleti'nin ve İran İlhanlılarının özellikle resmî yazışmalarda Uygur alfabesini kullandıkları bilinmektedir. Ancak bu belgelerin bir kısmı Uygur alfabesiyle düzenlenmiş olmalarına rağmen ifadelerin satır altında Arap alfabesiyle tekrarlandıkları da görülmektedir. Bu durum, geniş kültür muhitinde artık Uygur alfabesine vâkıf olamayanların da bulunduğunu göstermektedir (Arat, 2010, s. 18).

Altın Orda Devleti dönemine ait yarlıklardan Uygur harfleriyle yazılmış bazı örnekler, günümüze de ulaşmıştır. Uygur ve Arap harfleriyle ikili yazılmış olan bu belgeler, iki alfabenin birlikte kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir.

Toktamış Han'ın 1393 yılında Lehistan ve Litvanya kralı Yagayla'ya Uygur harfleriyle yazdığı yarlık bunlardan biridir. Bu yarlık, günümüzde Varşova Merkez Arşivi'nde (Archiwum Glowne) bulunmaktadır. Timur'un, Altın Orda tahtına çıkardığı Timur Kutluk Han'ın, 1397'de Muhammed adlı bir kişiyi tarhanlığa yükselttiğini belirten bir yarlık da Uygur harfleriyle yazılmıştır. Bu yarlıkta her sözün altında Arap harfleriyle karşılığı bulunmaktadır (Kurat, 1943, s. 3).

Uygur yazısı, İlhanlılar döneminde de oldukça değerli olmuş ve devlet işlerinde büyük ölçüde kullanılmıştır. Ancak İlhanlılar devrinin önemli devlet adamlarından Cüveynî, bu dönemde Uygur yazısına ilk sırada yer verilmesinden ve memurların bu yazıyı öğrenmeye mecbur olmalarından büyük rahatsızlık duyarak bunu sitemkâr sözlerle dile getirmiştir.

Uygur yazısı, İlhanlılar dönemindeki İran şairlerinin eserlerinde "zülf-i yâr"e teşbih edilmiştir. Bu dönemde İlhanlı devlet hizmetine giren, önceki devirlerde sadece Farsça yazmaya alışık olan İranlı memurlar ve münşiler, Uygurca öğrenmeye mecbur kalmışlardır. Bu münşilerden Horasanlı Cüveynîler ailesinden Hülâgu'nun veziri Atâ Melik Cüveynî, İran'da birinci mevkiin Uygur yazısına verildiğine ve kendilerinin bu yazı ile dili öğrenmek mecburiyetinde kalmalarına teessüf ederek şu cümleleri yazmıştır: "Dünyayı tahrip eden bu inkılapların neticesinde medreseler harap oldu, âlimler öldürüldü. Bilhassa ulemanın toplanma yeri ve münevverliğin ocağı olan Horasan'da böyle oldu. Burada kalem sahibi olan büyük şahsiyetler kılıçtan geçirildi, kalanlar için ise Uygur dili ve yazısını öğrenmekten başka çare kalmadı." (Togan, 1981, s. 272-a).

İlhanlı devlet geleneğinde yer edinen Uygur alfabesinin, İlhanlılar yoluyla Anadolu'ya uzanan tesirleri de söz konusudur. Bu harfler, İlhanlıların Anadolu'da etkili oldukları ve devlet adamlarını vali olarak görevlendirdikleri Selçuklu döneminde bir yapı vakfiyesinde de karşımıza çıkmaktadır. Kırşehir Cacabey Medresesi'nin Uygur harfleriyle yazılmış olan Moğolca vakfiyesi, Uygur harfli metinlerin ilginç örneklerinden biridir.

Selçuklu veziri Pervâne Muîneddin Süleyman'ın Kırşehir valisi olarak görevlendirdiği Caca oğlu Nureddin Bey'in bilime büyük önem verdiği için yaptırdığı medreseye ait vakfiyenin aslı Arapça olmakla birlikte Uygur harfleriyle yazılmış Moğolcası da bulunmaktadır. Cacabey Medresesi'nin H. 670 (M. 1271-72) tarihli vakfiyesinin hem Arapça hem

de Uygur yazısıyla Moğolca kaleme alınması, her iki metin için de farklı şahitlerin bulunması, bu vakfiyenin en orijinal yönü olarak kabul edilmiştir. Vakfiyenin Arapça kısmına yetmiş üç Müslüman şahit olmuş, Uygur harfleriyle yazılmış Moğolca kısma ise Anadolu bulunan ünlü İlhanlı komutanlarıyla onların nökerlerinden oluşan yaklaşık yirmi kişi şahitlik etmiştir (Şimşek, 2006, s. 10-20, 43-44).

**Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletlerinden Osmanlı Sarayına Kadar Uygur Yazısı**

Timurlu dönemine ait, günümüzde Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilen bir belge, Uygur alfabesinin Türk devletlerindeki önemini gösteren önemli bir delil niteliğindedir.

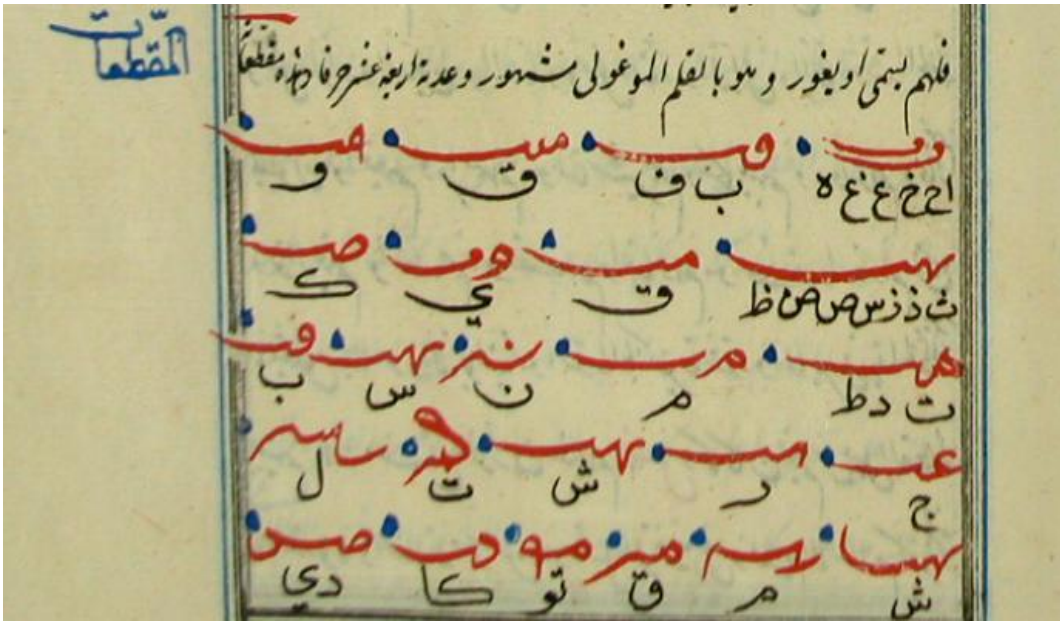
Timurlu hükümdarı Ebû Saîd Küregen (Ebû Saîd Mirza) tarafından Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a gönderilen bitik, Uygur harfleriyle yazılması bakımından önemli bir vesikadır. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki E 12307 numaralı bu belge, Uygur harfleriyle kaleme alınmış, ayrıca her sözün altına Arap harfleriyle karşılığı da yazılmıştır. Hesaplamalar, belgenin 22 Rebiülevvel 873/10 Teşrinievvel 1468 tarihinde yazıldığını göstermektedir. Bu bitiğin, Fatih Sultan Mehmed'in Otlukbeli Savaşı'nda yenilgiye uğratmasından sonra (16 Rebiülevvel 878/12 Ağustos 1473) Uzun Hasan'dan alınan ganimetlerle birlikte saraya geldiği tahmin edilmektedir (Kurat, 1940, s. 3, 119-129).

Timurlu hükümdarı Ebû Saîd Küregen'den Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a gönderilen bu bitik, Uygur harfli devlet belgelerinin Akkoyunlu sarayında da varlığını göstermektedir. Fatih Sultan Mehmed'in Uzun Hasan'a karşı kazandığı zaferi Akkoyunlu beylerine bildirmek üzere Uygur harfleriyle yazdırdığı yarlık da Akkoyunlu Devleti'nde bu harflerle belge yazma geleneğinin mevcudiyetini gösteren bir diğer önemli vesikadır.

Fatih Sultan Mehmed'in Uygur harfleriyle yazdırdığı yarlık, Türk devletlerindeki bu geleneğin Osmanlı topraklarında da yaşatıldığının bir delilidir. Uygur yazısı ve edebiyatı, Osmanlı döneminde de etkili olmuş, Fatih'in sarayında da varlığını hissettirmiştir. Uygur yazısının ve bu alfabeyle yazılmış edebî eserlerin Orta Asya'dan oldukça uzak olan İstanbul sarayında rağbet görmesi, farklı kültürlere ve sanat yapılarına açık olan Fatih Sultan Mehmed gibi entelektüel bir hükümdarın, aynı zamanda Türk köklerine, diline ve kültürüne bağlılığının bir göstergesidir.

İstanbul'u fethettikten sonra, Doğu ve Batı'dan sanatkârları İstanbul'a çeken, Batılı ressamları da sarayında ağırlayan, hatta portresini çizdiren, farklı kültür ve sanat hareketlerini Osmanlı başkentinde harmanlayan Fatih, eski Türk dili ve kültürüyle bağlarını da devam ettirmiştir. Zengin kültür ve sanat eserlerinin verildiği Uygur döneminin Türk tarihi açısından ne kadar değerli olduğunun farkında olan hükümdar, Uygur yazısını sarayında kullandırmış ve bu yazının yaşatılmasına yönelik faaliyetler yürütmüştür. Ancak Fatih Sultan Mehmed'in bu gayretleri, sadece resmî bir yazışma geleneğinin sürdürülmesine ve Türk dilinin korunmasına yönelik kişisel bir tercih olmayıp Osmanlı ülkesinde Türk sultanları tarafından Uygur harflerinin yaşatılması için gösterilen çaba sonucu bu harflerle bazı eserlerin yazılmasına kadar uzanan bir sürecin parçasıdır. Böyle bir fermanın yazılmasının arka planında şehzadelerin devlet yazışmalarında tecrübe edinmelerini sağlamak ve Türk dilinin kökleriyle olan bağı koparmamak için Uygur yazısı konusunda eğitilmeleri bulunmaktadır. Bu harflerle yazılmış bir alfabe kitabının ve bazı eserlerin mevcudiyeti de Osmanlı Türk sultanlarının Uygur harflerini yaşatma konusundaki bilinçli tercihlerinin bir neticesidir.

Uygur alfabeleri üzerine yapılan araştırmalara göre Türkçe kaynaklardaki bilinen en eski Uygur alfabesi, Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lugâti't-Türk* adlı eserinde iki liste hâlinde verilmiştir. İbn Arabşah'ın (ö. 854/1450) *Acâyibü'l-Makdûr fî Nevâyib-i Timur* adlı eserinde de Uygur alfabesi bulunmaktadır (Sertkaya, 2011, 29-37). İbn Arabşah, eserinin sonunda yer alan bu kısımda Uygur yazısı diye adlandırılan bu alfabenin harflerine, altında Arapça karşılıklarıyla birlikte yer vermiştir.



İbn Arabşah, *Acâibü'l-Makdûr fî Nevâ'ibi Timur*, Fatih, 4432, vr. 147a.

Necib Âsım, *Uygur Yazısıyla Hîbetü'l-Hakâyık'ın Diğer Bir Nüshası* adlı yazısında İstanbul Dârülfünûn'da Türk lisanı tarihi müderrisi, kitâbiyyât mütehassıslarından olan Muallim Kilisli Rifat Bey'in kendisine Hamidiye Kütüphanesi'nde Uygur yazısı ile bir elifba risalesiyle Ayasofya Kütüphanesi'nde de Uygurca bir risale bulunduğunu haber verdiğini söylemektedir. Süleymaniye'ye nakledilen Hamidiye Kütüphanesi'ndeki yedi varaktan ibaret olan bu risale, üst satırları Uygurca ve alttakiler Arapça olan, ufacık güzel yazılı bir Uygur elifbasıdır. Necib Âsım, daha önce gördüğü ama yerini hatırlayamadığı bazı kayıtlarda İbn Arabşah'ın II. Murad Hüdâvendigâr zamanında şehzadelere Uygurca talim ettiğini, Sultan Murad ile Asya'daki Türk hükümetleri arasında Uygurca yazışma hizmetini yerine getirdiğine dair bazı bilgilere rastladığını söylemektedir. Necib Âsım, bu yüzden bu elifba cüzünün İbn Arabşah'a ait olduğunu düşünmektedir. Yazara göre İbn Arabşah'ın Uygurca'yı layıkıyla bildiği *Acâ'ibü'l-Makdûr fî Nevâ'ibi Timur* adlı meşhur eserinde Uygur elifbasını göstermesinden de anlaşılmaktadır (Necib Âsım, 1925, s. 227).

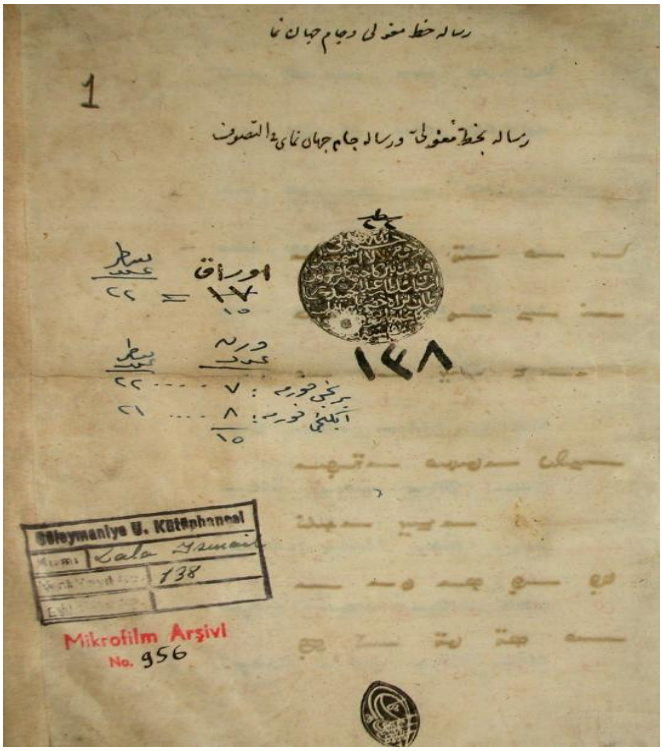
Necib Âsım'ın, İbn Arabşah'ın II. Murad'ın şehzadelerine Uygurca öğrettiğine ve Sultan Murad'ın Asya hükümetleriyle Uygurca yazışmalarında görev yaptığına dair verdiği bu bilgiler, Türk dili ve tarihi bakımından önemli ipuçları içermektedir. Asya'daki Türk devletleri ve

Moğollarla yapılan yazışmalarda gerekli olan Uygurcayı şehzadelerinin de öğrenmesini isteyen II. Murad, Türk dünyasıyla olan kültür bağlarının korunmasına önem veren bir hükümdardır. Bu yüzden o dönemde Asya devletlerinde hâlâ etkin olan Uygur alfabesini kullanmayı tercih etmiştir. Hükümdar, Arap alfabesiyle bir metin hazırlatıp o hâliyle yollamayı da tercih edebilirdi. Çünkü göndereceği yerlerde Arap alfabesi de bilinmekte veya kullanılmaktaydı. Ancak II. Murad, Türk kültürüyle olan bağları diri tutmak amacıyla Uygurca yazışma geleneğini devam ettirmiş ve şehzadelerinin de bu dili öğrenmesini isteyerek onların hem diplomatik hem de kültürel anlamda başarılı şekilde eğitilmelerini sağlamıştır.

Sultan II. Murad, muzaffer bir padişah olduğu gibi millî şuur ve kültürün de hamiliğini üstlenmiştir. Onun döneminde Türkçe telif ve tercüme faaliyetleriyle birlikte Oğuz destanı ve ananeleri de canlanmıştır. Yazıcıoğlu'nun Türkçe *Selçuknâme*si millî tarih şuurunun uyanışını göstermektedir (Turan, 1969, s. 27).

Fuad Köprülü, XV. yüzyılda da daha önceki yüzyıllarda olduğu gibi Anadolu ile diğer Türk memleketleri arasındaki kültür münasebetlerinin devam ettiğini, hatta Uygur harflerinin bile yüksek sınıf arasında tamamen unutulmadığını, II. Bayezid'e Uygur harflerini öğretmek için yazılmış bir risalenin Millet Kütüphanesi'nde mevcut olduğunu belirtmektedir (Köprülü, 1981, s. 376).

Fuad Köprülü, bahsettiği bu risalenin Millet Kütüphanesi'nde hangi koleksiyonda kaç numaraya kayıtlı olduğunu belirtmediğinden bu eserin nerede olduğu meçhuldür. Ancak Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesindeki araştırmalarım sonucunda Lala İsmail koleksiyonu 318 numaraya kayıtlı Uygur alfabesini öğreten yedi yapraklık bir risale tespit ettim. Bu risalede elifba cüzlerinde olduğu gibi üstte Uygur harfleri altında Arap harfli karşılıkları ve kelime parçaları bulunmaktadır. Asıl ilginç olan nokta ise bu risalenin başında, zahriye sayfası denilen 1a sayfasının altında Sultan II. Bayezid'in badem biçimindeki mührünün bulunmasıdır. Bu mühür, Uygur alfabesi öğretmek için tertip edilmiş, içinde Uygur harfleriyle bazı Uygurca kelimeler bulunan ve altlarına bunların Arapça karşılıkları yazılmış olan eserin, II. Bayezid'in kütüphanesine ait olduğunu göstermektedir. Uygur alfabesi ve Uygurca öğretmeye yönelik hazırlanmış bu küçük risale, Osmanlı şehzadelerine Uygurca öğretildiğine dair bilgilerle örtüşmektedir.




TYEK, Süleymaniye YEK, Lala İsmail, nr. 318,vr. 1a.

II. Bayezid'in mührünün yakından görünüşü.

TYEK, Süleymaniye YEK, Lala İsmail, nr. 318, vr. 2a.

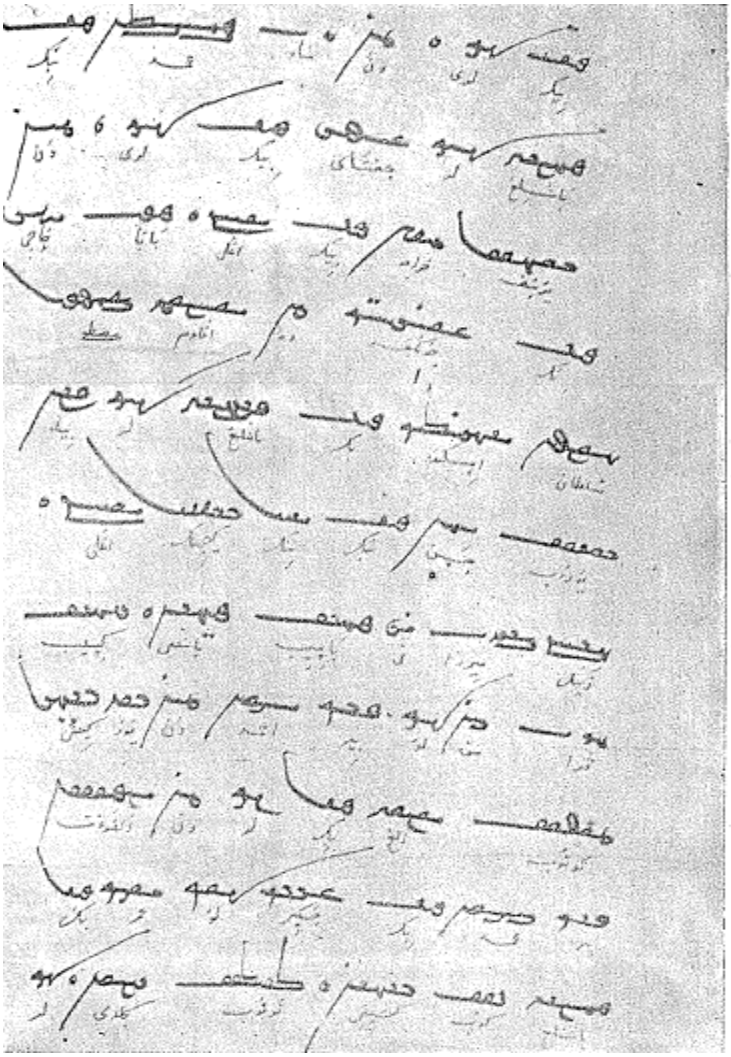
Sultan II. Murad'ın Türk dili ve kültürü konusundaki hassasiyetleri, oğlu II. Mehmed'in şahsiyetini de şekillendirmiştir. Zengin bir kütüphaneye sahip olan, şiirler yazan, yabancı dillere de özel bir merakı olan Fatih Sultan Mehmed, babası gibi Türkçenin Asya'daki kökleriyle olan bağını sürdürmeye çalışmıştır. Hükümdarın Türk devletleriyle resmî

yazışmalarda Uygur harfli metin yazma geleneğini devam ettirdiğini gösteren yarlığı, bunun güzel bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Reşid Rahmeti Arat'ın Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki evraklar arasında tespit edip ilim âlemine tanıttığı, Fatih Sultan Mehmed'in Uygur alfabesiyle yazdırdığı bu yarlık üzerine kaleme aldığı makalesi, Fatih döneminde Türk diline ve yazılarına verilen öneme, ayrıca saraydaki yazı işleriyle kâtiplere dair ilginç bilgiler sunmaktadır.

Fatih Sultan Mehmed'in Uzun Hasan'a karşı kazandığı zafer üzerine 1473'te Karahisar'da hazırlattığı bu yarlık, Uygur harfleriyle yazılmıştır. Osmanlı Devleti saray teşkilatında bu tarz resmî belgelerin, devletin resmî diliyle ve o dönem kullanılan İslam hattıyla yazıldığı bilinmektedir. Ancak bu yarlık örneğinden anlaşılacağı üzere bazı resmî yazılar için ayrı yazı daireleri ve kâtipler olduğu şüphesizdir (Arat, 1939, s. 285 ve 288).

Fatih Sultan Mehmed'in 5 Rebiülâhir 878 (30 Ağustos 1473) tarihinde Karahisar'da yazdırdığı bu yarlık, Fatih'in sarayında görevli bahşılardan (Uygurca yazan kâtip) Şeyhzâde Abdürrezzak Bahşı tarafından yazılmıştır (Tekin, 1997, s. 41, 49).




Reşid Rahmeti Arat, "Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı", Türkiyat Mecmuası, (Ek-15. Resim).

Bu bilgiler, Fatih'in sarayının, çeşitli dil uzmanlarının, kâtiplerin, hattatların ve sanatkârların toplandığı entelektüel bir mekân olduğunu göstermektedir. Farklı dilleri bilen tercümanlar ve sanatçılar, hükümdarın döneminde zengin bir kültür ortamının oluşmasını sağlamış, böylece yüksek nitelikli eserler ortaya çıkmıştır. Fatih Sultan Mehmed, sadece askerî zaferleriyle adından söz ettiren bir hükümdar değil Doğu ve Batı kültürlerine sarayının kapılarını açarak İstanbul'u zengin bir edebiyat, sanat, kültür merkezine dönüştüren aydın bir hükümdardır. Onun, âlim ve

sanatkârları himaye eden bu aydın sultan kimliği yanında millî dile olan bağlılığı, edebî alanda da zengin eserlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Fatih Sultan Mehmed'in, Batı Türklerine Uygurcayı tanıtarak ve Horasan edipleriyle temas sağlayarak edebî dil birliği konusunu tatbikat sahasına geçirmesi, Türk kültür tarihi bakımından çok önemli bir noktadır (Togan, 1981, s. 386).

Fatih Sultan Mehmed, döneminde resmî belgelerde İslam harfleri kullanılmasına rağmen Uygur harfleri vasıtasıyla Türk kökleriyle bağını da devam ettiren bir hükümdardır. Fatih'in döneminde sadece İslam harflerine değil Uygur alfabesine de önem vermesi, sultanın dil konusuna geniş bir perspektifle yaklaştığını ve millî kültüre olan hassasiyetini ifade etmektedir. Fatih Sultan Mehmed, döneminde İslam harfleriyle birlikte Uygur alfabesini de yaşatmaya devam ederek Türk dilinin kökleriyle olan ilişkisini diri tutmaya çalışmıştır. Türk dili tarihinde önemli yer tutan Uygur harflerinin XV. yüzyılda Osmanlı devlet belgelerinde kullanılmaya devam etmesi, Fatih'in resmî sözlerini bu alfabeyle yazdırması, bunu yazan saray kâtiplerinin bulunması, ayrıca şehzadelere Uygurca öğretilmesi ve Uygur harfleriyle yazılmış edebî eserlerin sultanların kütüphanelerini süslemesi, Sultan'ın Türk diline verdiği değeri göstermektedir.

Fatih Sultan Mehmed'in Uygur harfleriyle yazdırdığı yarlığın başında kullandığı hitap da Doğu Türkçesiyle olup Akkoyunlu belgelerine benzer şekilde Türk devletlerinin yazışma geleneğine uygun biçimdedir.

Uygur kültür geleneği, XV. yüzyılda Akkoyunlu ve Karakoyunlu yöneticileri arasında yaşatılmaya devam etmiştir. Karakoyunlu Cihan Şah, 1448'de Tebriz'e gelen Osmanlı elçilerine Uygur hattıyla yazılmış *Oğuznâme*'yi göstermiş ve ondan bazı şeyler anlatmıştır. Bunun şıgavul denilen memur, yani mihmandar tarafından Osmanlı elçisine okunduğunu, burada elçi olarak bulunan *Behcetü't-Tevârîh* yazarı Şükrullah bildirmektedir. Yazıcıoğlu Ali, böyle Uygur yazısıyla yazılmış bir *Oğuznâme*'nin, Osmanlılarda da mevcut olduğundan bahsetmektedir. Akkoyunlular devrinde Türkler arasında resmî dil olarak Farsça ile birlikte Uygur yazılı Doğu Türkçesi de kullanılmış ve sultanlar, fermanlarının başına daima Doğu Türkçesiyle "sözümiz" diye yazmışlardır. Fatih'in muhtemelen Akkoyunlu beylerine bildirmek için yazdırdığı Otlukbeli fetihnamesi, Uygur harfleriyle ve Doğu Türkçesiyle

yazılmıştır ve yarlık, *Sultan Mehmed Han sözüm* diye başlamaktadır (Togan, 1981, s. 272-c, 380-381).

Uygur harfli yarlıkların başında bulunan *sözüm* ibaresinin, Altın Orda hanları tarafından kullanıldığı ve kökeninin Moğol geleneğine dayandığına dair bilgiler de bulunmaktadır.

Gürcü ve Ermeni kaynakları, Moğolların mektuplarının başında *Mengü Tanrı küçündür* (Ebedi Tanrı'nın gücü ile) ibaresini kullandıklarını yazmaktadır. Altın Orda hanları, bu formülü İslamiyete uydurarak *Mengü Tanrı gücünde, Muhammed Resulullah, Hacı Giray sözüm* şeklinde yazmışlardır. Bu formül, Timur'un paraları üzerine de Moğolca yazılmıştır. Ancak torunu Uluğ Bey, *Uluğ Beg Gürgân sözüm* tarzında Türkçe ibareyi kullanmıştır. Fatih Sultan Mehmed'in Uzun Hasan'a karşı Otlukbeli Savaşı'nda kazandığı zaferini Türkistan hükümdarlarına bildiren Uygur harfli yarlığı da *Allah teâlanın inayeti ile Sultan Mehmed Han sözüm* ifadesiyle aynı divan geleneğine uygun biçimde başlamaktadır (Turan, 1969, s. 99).

Karakoyunlu Cihan Şah'ın, Oğuzların tarihini Uygur harfleriyle yazılı bir kitaptan öğrenip Osmanlı sultanı Murad ile aynı soydan olduklarını vurguladıkları bir anlatı da Türk devletleri tarihinde Uygur harfli eserlerin önemini göstermektedir.

*Behcetü't-Tevârîh* adlı eserde anlatıldığına göre Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah, bir sohbet sırasında "Sultan Murad kardeşimdir." demiştir. Elçi Şükrullah, hükümdara bunun nasıl olduğunu sorunca Cihan Şah, Uygurca yazılı bir kitap getirterek oradan Oğuzların tarihini okutmuş ve şöyle demiştir: "Sultan Murad'ın nesebi Oğuz Han'ın oğlu Gök Alp'e, Kara Yusuf'un nesebi de Deniz Alp'e çıkar." (Turan, 1969, s. 25).

**Osmanlı Sarayına Uzanan Uygur Harfli Edebî Eserler**

Reşid Rahmeti Arat, çeşitli devletlerde Uygur alfabesinin kullanılmasının sadece bir gelenek olmayıp bu çevrelerde bir kültür ihtiyacına karşılık geldiğini ifade etmektedir.

Timurlularda, Altın Orda Devleti'nde ve İlhanlılarda Uygur alfabesinin kullanılmasının sadece bir gelenek endişesinden ibaret olmayıp bu muhitlerde bir ihtiyaca karşılık geldiğini düşünmek daha isabetli bir fikirdir. Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında Uygur alfabesini bilen kâtiplere mahsus kalemlerin varlığı da aynı ihtiyacı karşılamak zorunluluğundan ileri gelmiş olmalıdır (Arat, 2010, s. 18).

Fatih döneminde Uygur alfabesinin kullanılması, sadece Moğol ve Türk devletlerindeki resmî yazışma geleneğinin devamı olmayıp bu harfler, bir dil şuuru ve kültür ihtiyacıyla benimsenmiştir. Bu harflerin bir kültür ihtiyacının parçası olduğu, Uygur harfleriyle yazılmış çeşitli eserlerin İstanbul'a getirtilmesi ve Fatih'in soyundan sultanların kütüphanelerinde yer almasından da anlaşılmaktadır. Fatih, babası II. Murad'ın şehzadelerine Uygurca öğretmek konusundaki hassasiyetini kendisi de çocuklarının eğitiminde devam ettirmiş, bu yüzden Bayezid ve I. Selim'in mühürlerinin bulunduğu bazı meşhur edebî eserler günümüze kadar ulaşmıştır.

Fatih'in sarayında Uygurca öğrenilmekteydi. Fatih zamanından kalma Uygurca alfabe kitapları ve listeleri, günümüze kadar gelmiştir. Timurlular döneminde Uygur yazısıyla gelişen Türkçe edebiyat, Fatih zamanında İstanbul'da da ilgi çekmiştir. Örneğin *Kutadgu Bilig*'in 1439'da Herat şehrinde Uygur harfleriyle yazılmış bir nüshası, Bahşı (Uygurca yazan kâtip) Abdürrezzak için İstanbul'a getirilmiştir. Uygur harfli Çağatayca eserlerden *Atebetü'l-Hakâyık*'ın 1442'de Semerkant'ta yazılan çok güzel bir nüshası, Süleymaniye YEK, Ayasofya, 4012 numarada bulunmaktadır. Bu eserin, İstanbul'da 1479 yılında yine Uygur harfleriyle istinsah edilen bir nüshası da Ayasofya, 4557 numarada yer almaktadır (Togan, 1981, s. 381).

*Kutadgu Bilig*'in Uygur harfli Herat nüshası, özel olarak İstanbul'a getirtilmesi sebebiyle Osmanlı döneminde Uygur harflerine gösterilen ilginin önemli bir numunesidir.

Karahanlılar döneminde Uluğ Buğra Kara Han Ebû Ali Hasan b. Arslan Han adına H. 462 (M. 1069-1070) yılında kaleme alınan *Kutadgu Bilig*'in, şair Yûsuf Has Hâcib tarafından yazılmış ilk nüshası bugüne kadar ele geçmediğinden orijinal nüshasının hangi alfabeyle yazıldığı bilinmemektedir. *Kutadgu Bilig*'in meşhur üç nüshasından Mısır ve Fergana (Nemengan) nüshaları Arap harfleriyle Viyana nüshası ise Uygur alfabesiyle istinsah edilmiştir. Eserin, Uygur harfleriyle yazılan Viyana nüshası, 4 Muharrem 843 (18 Haziran 1439) tarihinde koyun yılının sonunda Herat şehrinde tamamlanmıştır. Herat nüshasının Anadolu'ya geçip önce Tokat'a ardından 879 (1474) tarihinde İstanbul'a gelmiş olmasına dair kitabın sonunda şöyle bir kayıt vardır: "879 tarihinde yılan yılında Abdürrezzah Bahşı için Fenârîzâde Ali İstanbul'dan mektup göndererek Tokat'tan getirttiler. Mübarek olsun, devlet gelsin ve mihnet gitsin." (Arat, 1947, s. XVII-XXXV). Bu kıymetli eser, tarihçi Hammer

tarafından ele geçirilerek Viyana Saray Kütüphanesi'ne verildiği için Viyana nüshası diye tanınmaktadır (T.D.K., 1942, s. 15).

*Kutadgu Bilig*'in Uygur harfleriyle yazılmış Viyana nüshasının başlangıç sayfası.

*Kutadgu Bilig Tıpkıbasım I Viyana nüshası*, Alâeddin Kıral Basımevi, İstanbul 1942, s. 10.

*Kutadgu Bilig*'in Uygur harfli Viyana nüshası, Fatih'in sarayında görevli Uygur yazısı yazan kâtiplerden biri için İstanbul'a getirtilmiş olmasından

dolayı oldukça önemli bir nüshadır. Abdürrezzak Bahşı, Fatih Sultan Mehmed'in Uzun Hasan'a karşı kazandığı Otlukbeli zaferini Türk beylerine bildirmek üzere Uygur harfleriyle yazdırdığı yarlığın kâtibidir. 1473 yılında Fatih'in Uygur harfli yarlığını yazan bu kâtip, bir yıl sonra *Kutadgu Bilig*'in Uygur harfli bir nüshasını İstanbul'a getirtmiştir. Bu da Uygur harflerinin sadece resmî evrakın yazımında kullanılmayıp bir kültür muhitinin ihtiyacı doğrultusunda edebî eserler sahasında da etkili olduğunu göstermektedir.

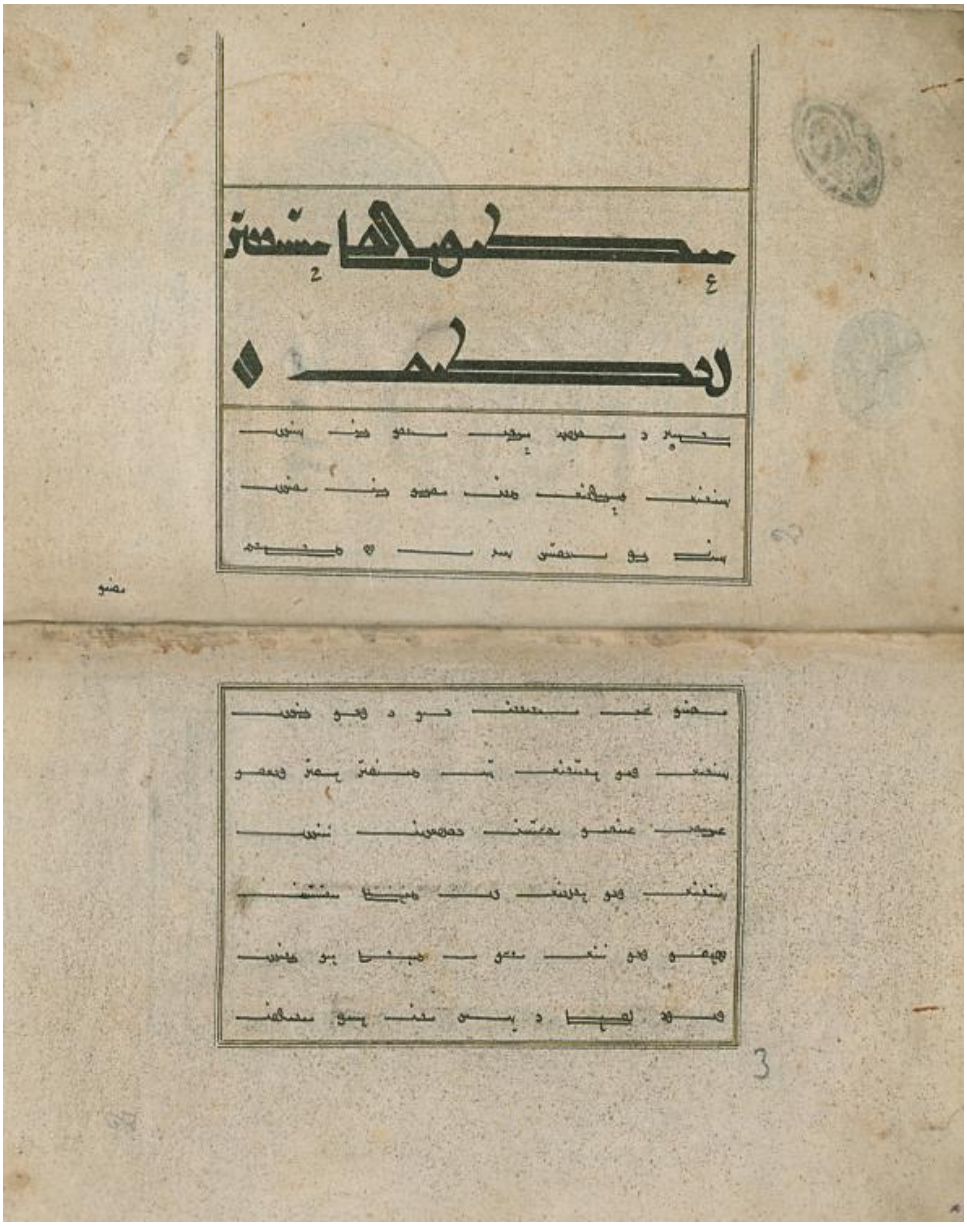
O devirde bu şekilde yazma eser alışverişlerinin olması, dönemin kültür hayatına ve Osmanlı sarayında Uygur harfli eserlere verilen değere dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında Anadolu Türklerinin diğer Türk devletleriyle olan ilişkilerinin sonraki dönemlere göre daha sıkı olduğu bilinmektedir. Osmanlı Türkleri, Asya Türk devletleriyle siyasi açıdan daha yakından ilgilendikleri gibi iki yöndeki ilim merkezleri ve âlimler arasındaki ilişkiler de günümüzde tasavvur edildiğinden çok daha yakın ve önemliydi. Asya'dan birçok âlim Anadolu ve İstanbul'a gelir veya davet edilir, Anadolu'daki Türkler de ilim tahsili için Orta Asya merkezlerine giderlerdi. *Kutadgu Bilig*'i Abdürrezzak Bahşı için Tokat'tan İstanbul'a getirten Fenârîzade Kadı Ali de tahsil için Orta Asya'ya giderek oraların tanınmış ilim adamlarından ders alan bir âlimdir. Osmanlı sarayında Türk devletleriyle resmî yazışmaları yapan hususi kalemler de vardı. Uygur harfli yazı yazan ve bahşı ünvanını alan memurların da Asya Türk devletlerinin siyasi ve ilmî durumlarına vâkıf olan ve çoğunlukla oralardan gelen kişilerden seçildiği anlaşılmaktadır (Arat, 1947, s. XXXV).

İslami dönemde kaleme alınmış, *Kutadgu Bilig* ve *Atebetü'l-Hakâyık* gibi meşhur eserlerin Uygur harfleriyle kopyalanan nüshaları, Uygur yazısının Osmanlı topraklarında nasıl etkili olduğunu ve hangi zaman diliminde daha çok rağbet gördüğünü anlamak bakımından oldukça önemlidir.

*Atebetü'l-Hakâyık*, İslami dönemde Uygur harfleriyle istinsah edilmiş eserlerden biri olarak dikkat çekici bir örnektir. Bu eserin günümüze ulaşan Ayasofya Kütüphanesine kayıtlı Uygur harfli iki nüshası, sultan mühürlerinin yer almasından dolayı ayrı bir öneme sahiptir ve Osmanlı döneminde Uygur yazısına verilen kıymeti ifade etmektedir. Bunlardan ilki, *Atebetü'l-Hakâyık*'ın Semerkant nüshası olarak tanınan Ayasofya 4012 nüshasıdır.

Ayasofya 4012 numaraya kayıtlı *Atebetü'l-Hakâyık* nüshası, her bakımdan nüshalar arasında en iyisi olup iyi bir hattat tarafından yazılması itibarıyla dikkate değer bir nüshadır. H. 848 Cemaziyelahir ayında (M. 1444) dönemin tanınmış hattatlarından Zeynelâbidin b. Sultan-Baht Cürcânî Hüseynî eliyle Semerkant şehrinde yazımı tamamlanan bu nüshanın, İstanbul'a ne zaman ve hangi yolla geldiği bilinmemektedir. Ancak H. 843 (M. 1439) yılında Herat'ta istinsahı tamamlanan *Kutadgu Bilig*'in Uygur harfli nüshasının Semerkant, Buhara ve Herat'ta tahsil yapan Alâeddin Ali b. Yusuf Bâlî b. Fenârî tarafından H. 879 (M. 1474) tarihinde Şeyhzâde Abdürrezzak Bahşı için Tokat'tan İstanbul'a getirildiği düşünüldüğünde *Atebetü'l-Hakâyık*'ın bu nüshasının da aynı şahıs veya o bölgeye tahsile gitmiş bir kişi tarafından İstanbul'a getirildiği tahmin edilebilir. Semerkant nüshası olarak tanınan bu nüsha, devrin meşhur bir hattatı tarafından yazılmış süslü bir eser olduğundan, bunun zamanın hükümdarı veya beylerinden birinin kütüphanesi için hazırlanıp sonra hediye olarak İstanbul sarayına gönderilmesi de bir ihtimaldir (Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî, 2006, haz. Arat, s. 20-23).



Uygur harfleriyle yazılmış *Atebetü"l-Hakâyık* nüshası.

TYEK, Süleymaniye YEK, Ayasofya, 4012, s. 2-3.

Ayasofya Kütüphanesi, 4012 numaraya kayıtlı bu *Atebetü'l-Hakâyık* nüshası, II. Bayezid'in mührünün yer alması sebebiyle de oldukça değerli bir eserdir. Bu nüsha, Uygur alfabesinin yer aldığı bir risalede de

mührünü gördüğümüz II. Bayezid'in Uygur harfleri konusundaki bilgi birikiminin bir başka örneğidir. Bu mühür, nüshanın Sultan'ın kütüphanesindeki eserler arasında olduğunu göstermektedir. Bu nüshada Ayasofya Kütüphanesi'ni kuran Sultan I. Mahmud'un (1730-1754) da mührü ve vakıf kaydı bulunmaktadır. Demek ki II. Bayezid'in mührünün bulunduğu bu eser, daha sonra Ayasofya Kütüphanesi'ne intikal etmiştir.

Reşid Rahmeti Arat, Ayasofya 4012 nüshasının *Kutadgu Bilig* ile yakın tarihlerde İstanbul'a getirilmiş olabileceğini tahmin etmektedir. Ancak II. Bayezid mühürlü bir alfabe kitabının varlığı ve şehzadelere Uygurca öğretilmesine dair bilgileri göz önüne aldığımızda 1444 yılında Semerkant'ta istinsahı tamamlanan bu eserin, daha erken bir tarihte de Osmanlı sarayına getirtildiğini veya hediye edildiğini düşünebiliriz. Bu kitabın İstanbul'a geliş yolu, tarihi ve el değiştirmesine dair kesin bilgimiz olmasa da üzerinde II. Bayezid'in sultan mührü bulunan bu nüsha, Uygur harfli eserlerin Osmanlı sarayında yer edinip kültürün bir parçası olduklarını ifade etmek bakımından mühimdir.

Uygur harfleriyle yazılmış *Atebetü'l-Hakâyık* nüshasındaki II. Bayezid mührü.

TYEK, Süleymaniye YEK, Ayasofya 4012, vr. 1a.

Eserdeki Bayezid mührünün yakından görünüşü.

Ayasofya nr. 4012'de bulunan *Atebetü'l-Hakâyık* nüshasını Semerkant'ta H. 848 (M. 1444) yılında Uygur ve Arap harfleriyle yazan Zeynelâbidin b. Sultanbahtî el-Hüseynî el-Cürcânî, XV. asır Türk hattatlarındandır. Hattat Zeynelâbidin tarafından yazılmış başka bir Uygur yazısı örneği de İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, FY 1423 numarada (vr. 10b-11a) yer almaktadır. Kûfî hattıyla yazılmış bir besmeleyle başlayan bu yazı örneği, büyük ve küçük ölçülerde yazılmış Uygur harfli kısımla devam etmektedir. Yazının bulunduğu sayfanın sonundaki ketebe kaydında hattatın adı "Zeynelâbidin el-Hüseynî" diye yer almaktadır (Arat, 1962, s. 121).

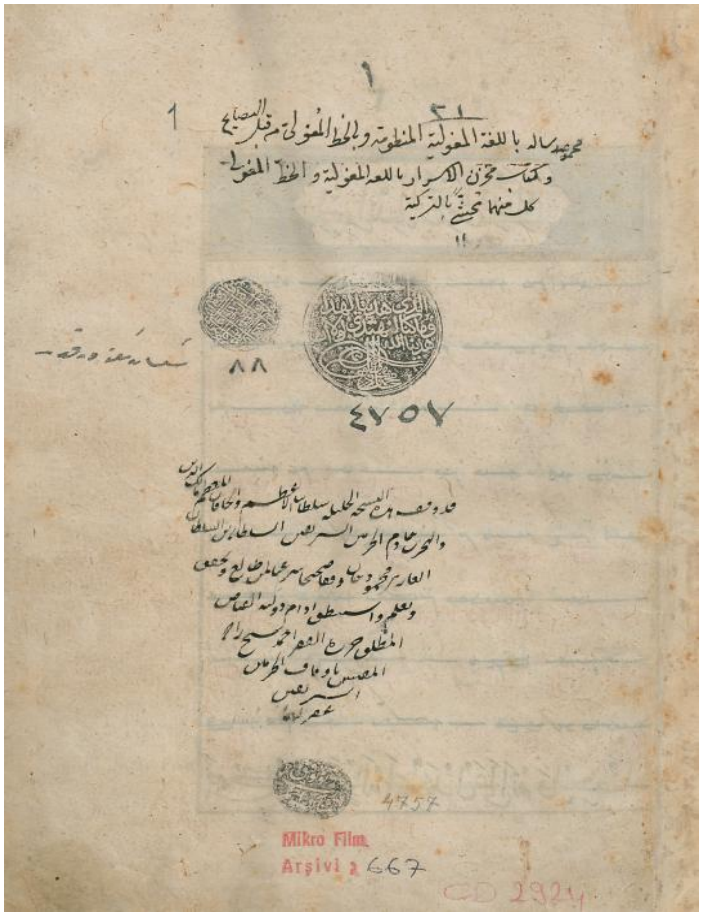
*Mecma'u'l-Acâ'ib* adlı mecmuadaki Hattat Zeynelâbidin'in yazı örneği. İÜ, NEK, FY1423, vr. 10b-11a.

Aynı hattatın TSMK, Hazine 2172 numaradaki Arap harfli hat mecmuasında da bir yazı örneği yer almaktadır. Abdullah Herevî, Ahmed Sühreverdî, Argun Kâmilî, Mübârekşah b. Kutub gibi Yâkût el-Müsta'sımî'nin meşhur öğrencilerinin eserlerinin bulunduğu bu mecmuanın 57b-58a sayfalarında bir hattat yazısı örneği olarak Uygur harfleriyle yazılmış bir buçuk sayfalık bir parça da bulunmaktadır. Hattatın yazdığı parça, Şahruh'un oğlu Baysungur Mirza'nın himaye ettiği şairlerden Yusuf Emîrî'nin, bu sultana ithaf ettiği *Dehnâme*'nin giriş kısmına aittir. Bu yazı örneğinin sonunda Zeynelâbidin b. Sultanbaht el-Hüseynî el-Cürcânî'nin ketebe kaydı vardır. Ancak yazıldığı yer ve tarih bilgisi bulunmamaktadır. Bu hattatın, *Atebetü'l-Hakâyık*'ın Uygur ve Arap harfleriyle karışık nüshasını H. 848 (M. 1444) tarihinde Semerkant'ta tamamladığı göz önüne alındığında bu örneğin de yakın tarihlerde Semerkant'ta yazılmış olması muhtemeldir. Arap yazısında da

iyi bir hattat olduğu anlaşılan Zeynelâbidin'in bu Uygur harfli yazı örneğinin hattatlar mecmuasına alınması, kendisinin daha çok Uygur hattatı olarak tanındığının delilidir. Semerkant ve Herat muhitlerinde Uygur alfabesiyle yazılmış süslü eserlerin mevcudiyeti, Uygur yazısına verilen önemi göstermektedir. Mecmuadaki bu yazı örneği, Uygur yazısı üstatlarının da İslam hattı üstatları gibi yazı örnekleri ortaya koyduklarını ifade etmek ve Uygur yazısının asıl Uygur sahası dışındaki gelişimini tespit etmek bakımından büyük önem taşımaktadır (Arat, 2010, s. 21-22).

Ayasofya Kütüphanesi 4757 numarada bulunan *Atebetü'l-Hakâyık* nüshası da üç farklı eserden oluşan bir mecmuanın ilk risalesidir. Bu nüshada Edib Ahmed Yüknekî'nin *Atebetü'l-Hakâyık* adlı eseriyle birlikte Çağatay edebiyatı şairlerinden Haydar Tilbe'nin *Mahzenü'l-Esrâr* mesnevisi ve Çağatay şairleri Lütfî ve Sekkâkî'nin şiirleri yer almaktadır. Farklı eserlerin bir araya getirildiği bu mecmuada, *Tevekkülî alâ hâlikihî* ibaresinin dört tarafı birbirine bakar biçimde müsennâ hatla yazıldığı, Yavuz Sultan Selim'in mührü de yer almaktadır. Bu mühürden nüshanın, Yavuz Sultan Selim'in kitaplığını oluşturan eserlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Eserde ayrıca Ayasofya kütüphanesini kuran Sultan I. Mahmud'un mührü de bulunmaktadır. Uygur ve Arap harfleriyle iki dilli yazılmış olan bu el yazması mecmua, iki padişahın mührünü içermesi sebebiyle önemli bir eserdir. Padişah mühürlerinin yer aldığı bu nüsha, Osmanlı Türk sultanlarının kitap zevki hakkında ipucu vermekte ve Uygur alfabesiyle yazılmış eserlerin sultanların kütüphanelerinde yer edindiğine işaret etmektedir.

Ayasofya nr. 4757'deki Uygur ve Arap harfleriyle yazılan bu mecmuanın tertip ve istinsahını, Fatih Sultan Mehmed'in Uzun Hasan'a karşı kazandığı zafer üzerine hazırlattığı yarlığı yazan Şeyhzâde Abdürrezzak Bahşı, domuz yılında 17 Zilkade 884 (30 Ocak 1480) tarihinde tamamlamıştır (Arat, 1947, s. XXXVI). Bahsedilen tarih, II. Bayezid'in tahta çıkışından bir sene öncedir. Bu bilgiler, Yavuz Sultan Selim'in mührü bulunan bu eserin, II. Bayezid tarafından oğlu Selim'in Uygur harflerini öğrenmesi için Fatih'in kâtibi Abdürrezzak Bahşı'ya Uygur ve Arap harfli olarak iki dilli hazırlattırılması ihtimalini akla getirmektedir.




Edîb Ahmed Yüknekî, *Atebetü'l-Hakâyık*, TYEK, Süleymaniye YEK, Ayasofya 4757, vr. 1a.

Eserdeki Yavuz Sultan Selim mührünün yakından görünüşü.

Uygur ve Arap harfleriyle iki dilli yazılmış *Atebetü'l-Hakâyık* nüshası, TYEK, Süleymaniye YEK, Ayasofya 4757, vr. 1b-2a.

II. Murad ve oğlu Fatih Sultan Mehmed'in Uygur dili konusundaki hassasiyetleri ve şehzadelerine bu yönde verdirdikleri eğitim, II. Bayezid

ve oğlu Yavuz Sultan Selim üzerinde de tesirli olmuştur. Uygur harfleriyle yazılmış iki önemli eserde bu sultanların mühürlerinin bulunması, Uygurca geleneğinin Osmanlı sarayındaki devam eden etkilerini göstermektedir. Uygurcaya olan bu alaka, II. Murad'dan itibaren dededen toruna sürdürülmüş ve önemli eserlerin günümüze miras kalmasını sağlamıştır.

Reşid Rahmeti Arat'ın bu tarz Uygur harfli eserlerin Türk dili ve kültür tarihi açısından önemine dair tespitleri şöyledir:

Türk dili tarihinde Uygur alfabesiyle yazılmış eserlerin büyük bir önemi vardır. Özellikle ünlülerin yazılışında Arap alfabesine nispetle daha açık olan bu yazıyla yazılan eserler, Türk dilinin tarihî gelişiminde birçok önemli meselenin halledilmesinde ilk sırada faydalanılması gereken bir malzeme oluşturmaktadır. Resmî belgeler yanı sıra Uygur harfleriyle yazılmış ve devlet idaresiyle hiçbir alakası olmayan çeşitli dinî ve edebî eserler de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, mesela Abdürrezzak Bahşı'nın İstanbul'da tertip ettiği Uygur ve Arap harfleriyle yazılı mecmua (Ayasofya 4757), Uygur yazısıyla meşgul olan kişilerin, sadece kendileri veya çevrelerindeki bu yazıyı öğrenmekle yükümlü olanların faydalanmaları için birer yazı örneği olarak hazırlanmaları ihtimaliyle açıklanabilir. Ancak diğer eserlerde böyle bir örneğin veya sadece bir geleneğin söz konusu olamayacağını ve daha çok bu alfabeyle yazılmış eserleri okuyup yazan bir kitlenin var olduğunu düşünmek daha doğru görünmektedir (Arat, 2010, s. 19).

Topkapı Sarayı Arşivi'nde II. Bayezid'e ait evrak arasında kayıtlı olan Uygur harfli üç metin de II. Bayezid'in Uygur harflerine alakasını ve bu konudaki bilgisini tespit etmek bakımından ilginç örneklerdir. Bu metinler, Sultan II. Bayezid'in Uygur harfleriyle olan bağının, sadece *Atebetü'l-Hakâyık* gibi meşhur bir eserle sınırlı kalmayıp daha geniş açılı olduğunu göstermektedir. Bu tarz metinlerin belki henüz tespit edilmeyen başka örnekleri de vardır. Ancak sadece çeşitli şiir örneklerinin yer aldığı bu vesikalar bile Reşid Rahmeti Arat'ın da düşündüğü gibi bunların sadece birer yazı örneği olmadığını göstermekte ve bu alfabeyi okuyup yazan eğitimli bir kitlenin varlığına işaret etmektedir. Babası Fatih'in kitaplarıyla ve aldığı nitelikli eğitimle zengin bir kültür çevresi içinde yetişen II. Bayezid, Uygur harflerini çok iyi öğrenmiş olmalıdır ki kütüphanesinde böyle örnekler mevcuttur. Bu kitap ve şiir örnekleri, Sultan'ın Uygur harfli metinlerle meşgalesinin bir kitap koleksiyoncusunun ilgisinin çok daha ötesinde olduğunu göstermektedir.

Topkapı Sarayı Arşivi, nr. 11980-D'de II. Bayezid'e ait evrak arasında bulunan bir metin, Nevâyî'nin bir gazeli, Bahtî mahlaslı bir şaire ait iki nazire ve altı satırlık Farsça bir dilekçeyi içermektedir. Şiirlerin başında Uygur harfleriyle yazılmış bazı ibareler bulunmaktadır. Aynı evrak arasında yer alan bir başka metin de Uygur ve Arap harfleriyle çift alfabe ile yazılmış 17 beyitlik bir kasidedir. Bu metindeki Uygurca yazılar, Fatih Sultan Mehmed Yarlığı'nda olduğu gibi hafifçe sola yükselmeyip satırı düz takip etmektedir. II. Bayezid'e evrak arasında bulunan 3. metin de Lütfî'nin beş beyitlik bir gazelidir. İsmail Hikmet Ertaylan, Nevâyî'nin 33 gazeliyle bu şiir parçalarının II. Bayezid döneminde Horasan ve Herat'tan İstanbul'a gönderildiğini, Osman Fikri Sertkaya ise Bahtî'nin Çağatayca nazirelerinin II. Bayezid'den mansıb isteyen Farsça dilekçenin sahibi tarafından edebiyattan anladığını göstermek için dilekçenin sonuna ilave ettiği metinler olup Osmanlı sarayında yazıldıklarını düşünmektedir. Sertkaya, 11980-C'de kayıtlı olan Lütfî'nin gazelinin yazılı olduğu kâğıtta bir makas filigranın ağzı görüldüğünü, Doğu'da imal edilen kâğıtlarda filigran olmadığı için bu şiirin Herat ve Semerkant'tan gelmediğini, Osmanlı sarayında Avrupa'dan gelen bir kâğıda yazıldığını belirtmektedir (Sertkaya, 1972, s. 157-166).

Sultanlara ait bütün bu vesika ve eserler, Uygur yazısının özellikle belli bir zaman diliminde Osmanlı sahasında ne kadar yoğun şekilde etkili olduğunu göstermektedir. Ancak Uygur yazısı, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim döneminden sonra etkisini kaybetmiş, dil ve edebiyatta sadece Arap harfleri etkili olmuştur.

**Sonuç**

Uygur alfabesi, Türk dili tarihinde önemli bir kilometre taşıdır. Zengin bir edebiyat ve kültürün meydana geldiği Uygur Türkleri havzasında kullanılmaya başlayan bu alfabe, Türklerin ilişki içinde oldukları diğer devletler üzerinde de etkili olmuş ve resmî yazışmalarda kullanılmıştır. Bu alfabenin Uygur sahasına epey uzak olan Osmanlı sarayında bile oldukça tesirli olduğu, Fatih zamanında yazılan bir ferman ve sultanların kütüphanelerinde yer alan eserlerden anlaşılmaktadır.

Osmanlı sarayında II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim'in mührü bulunan el yazması eserlerin mevcudiyeti, Uygur harflerine olan alakanın sadece resmî yazışmalar çerçevesinde kalmayıp edebî eserlere de yöneldiğini, dolayısıyla yüzeysel bir ilginin çok daha ötesinde olduğunu göstermektedir. Çok iyi bir eğitimden geçirilen şehzadeler, Türk dili

konusunda bilinçlendirilerek Uygurcayı da öğrenmişler ve bu dil, kültür hayatlarının, Uygurca eserler de kütüphanelerinin bir parçası olmuştur. Bu yüzden de II. Murad'ın hükümdarlığından Yavuz Sultan Selim'in saltanatının bitişine kadar olan dönem, Türk dili ve kültürünün yaşatılması bakımından önemli bir devredir. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim, II. Murad ve Fatih gibi sistemli şekilde Uygurca üzerinde durmasalar da kütüphanelerinde Uygur harfli eserlerin bulunması, kültürel anlamda bu bağı devam ettirdiklerini göstermektedir.

Osmanlı sarayındaki Uygur harfli vesikalar ve edebî eserler, Türklerin yurt edindiği uzak coğrafyalarda bile Türk dilinin eski asırlardaki ürünlerinin etkili olmaya devam ettiğini ifade etmenin yanında sultanların Türkçeye verdikleri değer doğrultusunda zengin bir dil mirasının oluştuğunu gösteren değerli örneklerdir. Bu tarz eserler, daima gelişip zenginleşen dil hazinesinin yüzyıllar boyu devam eden gücünü de göstermektedir.

**Kaynakça**


Alaaddin Ata Melik Cüveynî. (2013). *Tarih-i Cihan Güşa*. Mürsel Öztürk (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Arat, R. R. (2010). *Bir Yazı Münasebeti İle, 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 17-30.

Arat, R. R. (1962). *Bir Yazı Münasebeti İle II*, *Journal of Turkish Language and Literature*, (12), 121-138.

Arat, R. R. (1939). *Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı*, *Türkiyat Mecmuası*, (6), 285-322.

Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Barthold, V. V. (1990). *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Hakkı Dursun Yıldız (Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Barthold, V. V. (2004). *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*. Hüseyin Dağ (Çev.). Ankara: Çağlar Yayınları.

Edib Ahmed b. Mahmud Yüknekî. (2006). *Atebetü'l-Hakâyık*. Reşid Rahmeti Arat (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Köprülü, F. (1981). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kurat, A. N. (1940). *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altın Ordu, Kırım ve Türkistan Hanlarına Ait Yarlık ve Bitikler*. İstanbul: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Bürhaneddin Matbaası.

Necib Âsım. (1925). *Uygur Yazısıyla Hîbetü'l-Hakâyık'ın Diğer Bir Nüshası*, *Journal of Turkology*, (1), 227-229.

Sertkaya, O. F. (1972). *Osmanlı Şairlerinin Çağatayca Şiirleri III Uygur Harfleriyle Yazılmış Bazı Manzum Parçalar, Journal of Turkish Language and Literature*, (20), 157-184.

Sertkaya, O. F. (2011). *Uygur Alfabeleri Hakkında.* M. Ölmez & F. Yıldırım (Ed.). Bildiriler: Orta Asya'dan Anadolu'ya Alfabeler. (29-30 Mayıs 2007, Eskişehir), İstanbul: Eren Yayıncılık, 29-41.

Şimşek, A. (2006). *Cacabey ve Medresesi*. Kırşehir: Kırşehir Valiliği, 10-20, 43-44.

Talat T. (1997). *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı*. Ankara: Simurg Yayıncılık.

Togan, Z. V. (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Turan, O. (1969). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.

Türk Dil Kurumu (1942). *Kutadgu Biliğ Tıpkıbasım I Viyana Nüshası*. İstanbul: Alâeddin Kıral Basımevi.

# TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA VE BALKANLARA YAŞAYAN SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIMIZ: AYAK BAĞI KESME, TUSAU KESU TOYU, KÖSTEK KESME, ADIM ÇÖREĞİ

**Reşide YÜKSEL**[*]

**Öz:** Türk Dünyasında Türkistan'dan Anadolu'ya ve Balkanlara kadar geniş coğrafyada çocukların ilk adım atması çok önemsenir. Genelde Türk Dünyasının Somut Olmayan Kültürel Mirası olan geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaşatılan Çocuğun hayatı boyunca önü kesilmesin, çocuk bir engellemeye maruz kalmasın, sıkıntı yaşamasın dileğiyle yapılır.Çocuğu ilk adım atması Kazaklarda tusau kesu toyu; Kırgızlarda tuşoo kırkuu (tuşoo kesüü); Hakaslarda tuzax kizer toy; Altaylar'da koy Göçü; Nogaylarda tısav kesken; Gagauzlarda tüy kesmek; Anadolu'da köstek kesmek, köstek kırmak, adım çöreği, ayak bağı kesmek, duşak kesmek, bağ kesmek olarak isimlendirilir. Balkanlar'da, Trakya'da ve Anadolunun bazı yerlerinde de yürümesi geciken veya düzgün yürüyemeyen çocuklara da uygulanan bir gelenektir. Cuma namazından ilk çıkan kişiye ayakbağı kestirilir. Anadolu'nun bazı yörelerinde iki çocuk yarıştırılır en hızlı koşan çocuğa ayak bağı kestirilir. Çocuğun ayakbağı kesildikten sonra çocuklara lokum ve şekerler atılır, tepsiler içinde kuru yemiş ve meyveler ikram edilir. Ayakbağını kesecek kişinin düzgün yürüyen, meslek sahibi, inancı tam ve kuvvetli, toplumda itibar gören kişi olmasına dikkat edilir. Bu çalışmada Türkistan, Balkanlar, Anadolu, Avrasya coğrafyalarında yaşayan Türk topluluklarının günümüzde değişen zamana ve kültürel erezyonlara direnerek bu geleneğin yaşatılması, sürdürülebilir olması ve geleceğe aktarılmasının çabaları ele alınacaktır. Bu geleneğin coğrafi ve bölgesel farklılıklarının her biri için UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Listelerin ealınması önemsenmelidir.

**Anahtar Kelimeler**: Türkistan, Anadolu, Kültürel Miras, Ayak Bağı Kesme, Tusau kesu Toyu

[*] Tıp Dr., AK Parti Türk Devletleri İle İlişkiler Başkanlığı Bşk. Yrd., residegencer@gmail.com

**Abstract:** In the Turkic World, across a vast geography stretching from Turkestan to Anatolia and the Balkans, children's first steps are considered very important. This tradition, which is a part of the Turkic World's Intangible Cultural Heritage and is still cherished today, is generally performed with the hope that the child's path will be unhindered, that they will not be subjected to any obstacles or encounter any difficulties throughout their lives. A child's first step is called "tusau kesu toyu" among the Kazakhs; "tuşoo kırkuu" (tuşoo kesüü) among the Kyrgyz; "tuşak kizer toy" among the Khakas; "köy Göçü" among the Altays; "tısav kesken" among the Nogays; "feather cutting" among the Gagauz; and "fetter cutting" in Anatolia. It is also a tradition practiced in the Balkans, Thrace, and some parts of Anatolia for children who are delayed in walking or who cannot walk properly. The first person to leave Friday prayers has their foot bindings cut. In some regions of Anatolia, two children compete, and the fastest runner has their foot-tied. After the child's foot-tied is cut, they are served Turkish delight and candy, and they are served dried nuts and fruit on trays. Care is taken to ensure that the person performing the tying is well-mannered, professional, full of faith, and respected within society. This study will examine the efforts of Turkish communities living in Turkestan, the Balkans, Anatolia, and Eurasia to maintain, sustain, and pass on this tradition to the future, resisting changing times and cultural erosions. The inclusion of UNESCO Intangible Cultural Heritage Lists should be considered for each of the geographical and regional variations of this tradition.

**Keywords**: Turkestan, Anatolia, Cultural Heritage, Foot Binding, Tusau kesu Toyu

## Giriş

Kazaklar; çocuklarının ilk adım atmasını çok önemser ve bunu bir merasim ile icra ederler. Tusavkeser Toyu adıyla Kazak Halkı, bu merasimi büyük bir coşku ve gururla akraba ve yakın çevrelerinin katılımını sağladıkları düğün havasında icra ederler. Genel olarak Türkler çocuklarının ilk adımlarını, emeklemelerini ve diş çıkarmalarını, sünneti çok önemser ve toplantı, merasim, düğün gibi etkinliklerle kutlarlar. Kazakistan, Moğolistan, Kırgızistan, Altay gibi Avrasya coğrafyasında yaşayan tüm Kazak Türklerinde uygulanan Tusavkeser Toyu Anadolu Türkçesinde henüz yürümeye başlayan çocuğun düzgün yürümesi için

ayaklarına bağlanan ipin saygıdeğer biri (kadın, hızlı koşan çocuk, Cuma namazından çıkан kişi) tarafından kesilmesi düğünü anlamına gelmektedir (Şekil 1).

**Şekil 1**. Kazaklarda Tusau Kesu için hazırlanmış keçeden yapılmış Tay-Tay yaygısı (sol), Ayak bağının renkli iplerle örülüp hazırlanması (orta) ve Kırgızlarda tuşoo toy davetiyesi için basılmış kırkuu toyunun temsili resmi.

Avrasya coğrafyasında özellikle Kazaklar ve Kırgızlar başta olmak üzere hem Anadolu'da hem de diğer Türk halklarında ana tema, hayata ilk adımını atan, çocuğun geleceğine yönelik iyi dilekleri, bir uygulama eşliğinde gerçekleştirilen toplantı, eğlence ve düğün (toy) ile ifade etmektir. Tusav kesmek Toyu (köstek kesmek) Türk Dünyasının günlük yaşamda geçmiş devirlerde uyguladığı gibi nesilden nesile aktararak günümüze de taşımayı başardığı pek çok gelenek görenek ve törenlerden biridir.

Başta Kazaklar olmak üzere tüm Türk Halkları millî kimliklerinin ögesi olan geleneklerini nesiller boyu aktarımını sağlayabilmiştir. Kazaklarda gelenek ve göreneklerini genel olarak üç kısımda değerlendirmek olanaklıdır. Bunlardan ilki Çocuğun doğup büyümesiyle bağlantılı olan gelenek görenekler (bala terbiyesine baylanıstı salt-destürler), ikincisi gündelik hayata dair gelenek görenekler (turmıstık saltdestürler) ve

üçüncüsü sosyal-kültürel içerikli gelenek göreneklerdir (alevmettik-madeniy salt-destürler). Kazak'larda Tusavkeser toyu, konar-göçer Kazak yaşamında avuldaki (köydeki) bütün yaşlı hanımlar, gelinler ve genç kızların katılımıyla yalnızca kadınlar arasında gerçekleştirilen bir toydur. Çocuğun ailesi evine konukları davet eder ve konuklara ikram için hayvan keser. Geleneksel Kazak sofrası olan dastarkan cayılır (yer sofrası serilir). Kazakların millî yemekleri (beşparmak, çelpek, bavursak, et, akçay vb.) ikram edilir.

**Türk Dünyasında Tusavkeser Toyu**

Kazaklarda tusavkeser toyu, Hakas Türklerinde tuzax kizer toy, Kırgızlarda tuşoo kesüü/tuşoo kırkuu, Gagauzlarda (Gökoğuz) tüy kesmek, Özbeklerde tuşav kesti/keser ve Anadolu' da Köstek Kesmek geleneği, Türk halklarının çok geniş bir coğrafyada varlığını sürdüren ortak kültürel zenginliklerindendir.

Türk Dünyasında Türk halklarının yaşadığı coğrafyalarda tusavkeser geleneği yaşatılmaktadır. Tusavkeser geleneği, Türk halklarının çok geniş bir coğrafyada varlığını sürdüren ortak kültürel zenginliklerindendir. Kazaklarda, Kırgızlarda, Nogaylarda, Sibirya'da yaşayan Türk Halklarında, Türkmenlerde, Özbeklerde, Başkurtlarda, Anadolu coğrafyasında ve Balkanlardaki Türkler arasında da Tusavkeser ve Köstek Keser geleneği varlığını sürdürmektedir. Tusavkeser Kazak, Kırgız, Nogay, Hakas, Özbek, Türkmen, gibi diğer Türk halklarında her çocuğun yürümeye başladığı dönemde, çocuğun ilk adımlarını kutlamak için ve çocuğa mutlu bir geleceği inşa etme niyetiyle mutlaka uygulanan bir gelenektir.

Tusavkeser Anadolu ve Balkanlar'da Köstek Keser geleneği olarak kutlanır. Bu gelenek daha çok yürüyemeyen, yürüme güçlüğü çeken çocuğa uygulanan bir ritüeldir.

Tusavkeser uygulamasında nerede olursa olsun, tusavı kesme işi ister bir çocuğa ister takdir edilen, saygı duyulan ve imrenilen bir büyüğe yaptırılsın, esas olan, çocuğun o kişiye benzemesini arzulamaktır. Tusavı kesilen çocuğun, ya tusavı kesen tez canlı ve hareketli çocuğa ya da her işi becerebilen, pratik olan, aynı zamanda çevresi tarafından saygınlığı bulunan kişiye benzemesi dileği tusav kesme işleminin altında yatan esas dilektir.

**Kazak'larda Tusavkeser Toyu**

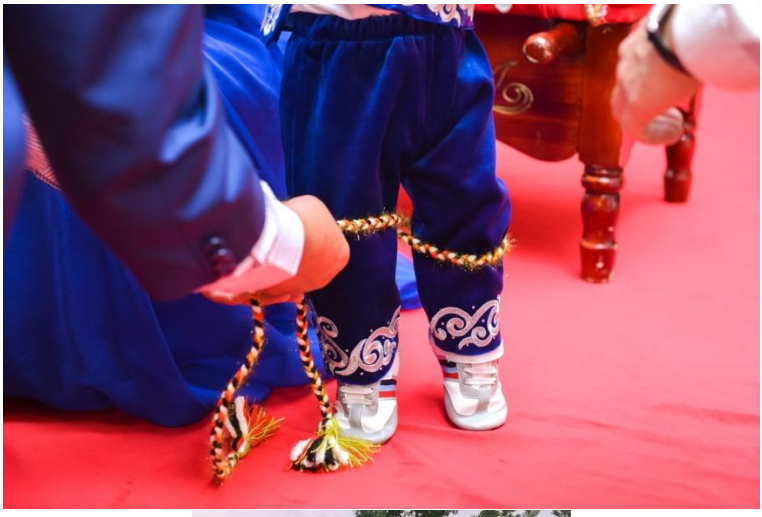
Kazak Türkleri'nde Çocuğun ilk yürümesi ile ilgili olarak "Tusav Kesü" (Köstek Kesme) ritüeli gerçekleştirilir. Çocuk ayağa kalkıp yürümeye başladığı zamanda yapılan toya köstek kesme toyu denir (Smayılova, 2002; Kalafat, 2007; Yeşil, 2014).

Kazaklarda Tusavkeser toyu yaşlı hanımlar, gelinler ve genç kızların katılımıyla yalnızca kadınlar arasında gerçekleştirilen bir toydur. Çocuğun ailesi evine konukları davet eder ve konuklara ikram için koyun keser (Resim 1). Geleneksel Kazak sofrası olan dastarkan cayılır (sofra bezi yayılır). Kazakların millî yemekleri olan Beşparmak, bavursak, çelpek, kıymalı çelpek, kurut hazırlanır ve ikram edilir.

Konuklar tusavkeser toyuna hediyeleri ve saçıları (çaşuv) ile gelir. Gelenler saçı için ev sahibine kurt, yağ, şekerleme; tusavkeser çocuğuna oyuncak, aşık kemiği, çıngırak gibi hediyeler getirir (Resim 2).

Tusavkeser için özel olarak bir ip hazırlanır. Tusavkeser ipini hazırlamanın birkaç yöntemi vardır. Her bir yöntem farklı bir inançla ilintilidir. Tusavı kesilecek çocuk "yeşerip büyüsün" inancıyla yeşil ottan halat örülebilir.

**Resim 1**. Kazaklarda Kiygiz Üyde Tusavkeser toyu balanın, atası tarafından, ayak bağının kesilmesi. https://www.turktoyu.com/kazaklar-tostek-kesme-adetini-yasatiyor



**Resim 2**. Kazaklarda Tusavkeser toyunda balanın, atası tarafından, ayak bağının bağlanması ve balaya getirilen hediyeler.

"Zengin olsun" dileğiyle hayvanın kalınbağırsağından ip örülebilir. Güvenilir ve sadakatli bir insan olsun düşüncesiyle de ala (siyah ve beyaz) ipten de yapılabilir.

Kazaklar arasında tusavkeser geleneğinde çocuğun ayağına ip bağlanarak kesilmesinin temelinde iki düşünce yatmaktadır.

Birincisi çocuğun aydınlık bir geleceğe adım atması ve hayırlı bir ömür sürmesini dilemeyi ifade eder.

İkincisi çocuk sözleri işitip anlayarak söylenenleri yapmaya başladığı zamandan itibaren, yani tusavı kesildiği andan itibaren arsızlık, hırsızlık, zorbalık gibi kötü davranışlardan uzak durması dileklerini taşır.

Ayrıca Tusavı kesmek, adım atmaya başlayan çocuğa, "birisinin ala ipinden atlama, yani birisinin geleceğine mani olma, birisinin rızkına el uzatma, mazlum olan kimseye hiçbir zaman bir darbe de sen vurma" uyarısında bulunma anlamı ifade eder.

Ayağa bağlanan ipin ala oluşu ve onun kesilmesi, "bu davranışlara yaklaşma, elinden gelirse bunlara engel ol, dünyanın zevk ve sefasına meyletme, dünya hayatının bir kulaç ipine el uzatma, hiç olmadı buzağının boynuna bağlarım diye heveslenme, böyle kötü düşünceler ortaya çıkarsa ayaklarındaki ipi keser gibi bunlardan kurtulmaya çalış" (Resim 3).

**Resim 3**. Kazaklarda Tusavkeser toyunda balanın, ayak bağının bağlanması, kesilmesi ve anne ve babası tarafından ellerinden tutularak yürütülmesi. Bala ak tay-tay keçe yaygısı üzerine konan dombra, kitap, para gibi hediyelerden birinin seçmesinin gözlenmesi. http://www.bik.gov.tr/kazaklar-dusak-kesme-gelenegini-yasatiyor/

Tusavkeser toyunda Tusavı kesecek olan kadını çocuğun anne ve babası seçer (Resim 4). Tusavı kesmesi için saygın, becerikli, yaşı büyük, aile ve çocuk sahibi kadınlar seçilir. Çocuğun annesi bu özellikleri taşıdığını düşündüğü avuldaki en tezcanlı ve saygın bir kadına "Tusavı sen kes ki senin gibi hareketli olsun" diyerek tusavı kesmesini rica eder. İp mutlaka çevik ve hızlı yürüyen bir hanıma kestirilir. Kesinlikle tökezleyen ve yavaş yürüyen kişilere ip kestirilmez.

**Resim 4.** Kazaklarda Tusavkeser toyunda kız balanın, yaşlı kadın tarafından, ayak bağının bağlanması ve balayı kollarından tutularak yürütülmesi.

Daha sonra atik ve çevik olan bu hanım

"Yel gibi uçup, er gibi ol!" veya

"Benim gibi hızlı ol!" diyerek

çocuğun ayaklarına 1,5 metre boyunda örülen "ala ipi" veya koyun bağırsağından ipi tıpkı bir köstek gibi bağlar. Bağlanan ipi daha sonra tam ortasından keser. Kimi zaman da yeşil ottan örülen kısa bir ipi keserken "Gök ot gibi büyüyüp yeşersin!" denilerek dilek de dilenir.

Tusavı kesen kadın tusavı keserken aşağıdaki sözleri söyler:

Hızlı adım at yavrum,

Kutlu olsun adımın.

Hayata adım atıver,

Engellerden aşıver…

Kaz basa goy karagım Kuttı bolsın kadamın.

Ömirge ayak basa ber,

Asuvlardan asa ber.

Tusav kesildikten sonra, tusavı kesilen çocuğu ailesi kollarından tutarak hızla yürütür.

Tusav kesildiği sırada çocuğun hayatı tatlı olsun diye şekerlemelerden oluşan çaşuv çeşilir (saçı saçılır). Çocuğun anne ve babası tusavı kesen kadına hediye verir.

Tusav kesme töreninin ardından tusavı kesilen çocuğun önüne anahtar, para, kitap, kalem, dombra gibi eşyalar konularak tusavı kesilen çocuğun bunlardan birini seçmesi beklenir (Resim 5).

Tusavkeser çocuğu bunlardan birini ya da birkaçını seçebilir. Seçtiği nesnelere göre, onun ileride hangi mesleği seçeceği tahmin edilir.

**Resim 5.** Kazaklarda Tusavkeser toyunda kız balanın, başarılı kadın tarafından, ayak bağının bağlanması, bağın kesilmesi ve balanın 'Ak Col/Yolun Açık Olsun' yazılı keçe yaygı üzerinde yürütülmesi ve yaygı üzerine konulan kitap, kamçı, bayrak, çanta, dombra gibi seçeneklerin almasının gözlenmesi. Türkiye'de Yaşayan Kazak Ünver ailesinin Tusavkeser toyuna davetli (konak) olduğum zaman, kız balanın ayak bağının bağlanmasının ve kesilmesinin şahsımdan istenmesi.

Yapılan uygulamaların ardından şarkı, türkü, şiirler söylenir, toya gelenler çocuğa iyi dileklerde ve hayır duada bulunur. Toya gelen 1,5-3 yaşındaki çocuklar yarıştırılır, güreştirilir, galip gelenlere ödüller verilir. Çocuklara şiir, şarkı, türkü, bilmece, tekerleme söyletilir.

**Sibirya'da Hakas Türklerinin Tusavkeser Toyu**

Tusavkeser geleneği, Sibirya'daki Hakas Türkleri arasında tuzax kizis adıyla bilinmektedir. Düzenlenen toy ise tuzax kizer toy adını almaktadır. Sibirya'da Hakas Türkleri arasında yürümeye başlayan her çocuğa yapıldığı gibi, yürümesi geciken çocuklara da bu gelenek uygulanır. Hakaslar arasındaki toyda erkek çocukların ayaklarındaki ip bıçakla, kız çocukların ayağındaki ip ise makasla kesilir.

Tusavı kesme işi genellikle dayı ya da herkesçe saygın olarak kabul edilen bir kişi tarafından gerçekleştirilir. Günümüzde ise Hakaslar arasında bıçak ya da makas kullanmaksızın tamamen temsilî şekilde tusav kesilmektedir (Resim 6).

**Resim 6**. Sibirya'daki Hakas Türkleri arasında tuzax kizis (Tusavkeser) http://turkkazak.com/site/?p=31232

## Kırgız'larda Tusavkeser Toyu

Gelenek Kırgızlar arasında tuşoo kesüü/ tuşoo kırkuu olarak yaşamaktadır. Kırgız Türkleri'nin tusavkeser uygulamaları ile Kazak Türkleri'nin tusavkeser uygulamaları benzerlik göstermektedir (Resim 7) (Yeşil, 2014). Çocuğun ayaklarına bağlanan siyah ve beyaz ipin kesilmesi, çocuğun hayatı boyunca yaşayabileceği engellerden kurtulmasını sembolize eder (Kalafat ve Yelis, 2012).

**Resim 7**. Kırgızlar arasında tuşoo kesüü toyu.
http://cemreligunler.blogspot.com/2012/04/cemre-meslek-secimi.html

Kırgızlar arasında tusavkeser toyu çocuk tay-tay durmaya başladığı dönemde kadın ve çocuklar arasında yapılır. Toyda bulunan çocuklar yarıştırılır, galip gelen çocuklar ödüllendirilir. Kazaklardan farklı olarak birinci gelen çocuk ipi keser.

Kırgızlar arasında tuşoo kesüü toyunda kurban kesme uygulaması da yapılır. Törende genellikle bir koyun kesilir. Törene ve ziyafete katılanlar "Çocuğun yolu açık, adımı sağlam olsun!" hayır duasında bulunur.

Kırgızlar arasında Kazaklarda olduğu gibi tuşoo kırkuu ritüeline özgü söylenen şiirler vardır.

Tay-tay külük, tay külük,

Nereden geliyor?

At ulaşmayan uzak

Yerden geliyor.

Tay-tay bebek, tay bebek,

Ay gibi bebek, ay külük

## Özbeklerde Tusavkeser Toyu

Özbek Türklerinde de çocuğun ilk adım atışı önemlidir. Bu sebeple Özbekler de ilk adım toyları yaparlar (Kalafat, 2007). Özbekler bu ilk adım merasimine tuşav kesti/keser adını verirler (Resim 8).

Tusavkeser toyu Özbek Türklerinde de çocuk adım atmaya başlayınca ayaklarına ip bağlanarak gerçekleştirilir. Özbeklerde çocuk yürüyünce özel olarak yapılmış bir ekmek çocuğun ayaklarının arasından geçirilir.

**Resim 8**. Özbekler bu ilk adım merasimine tuşav kesti/keser toyu.

Diğer çocuklar ise o ekmeği kaçırarak birlikte yerler. Çocuğun annesi tarafından çocuklara kuruyemiş ve şekerlemeden oluşan saçı saçılarak çocuklar sevindirilir.

Özbek ilk adım toylarının da kendine özgü türküleri vardır.

Uke canım kuzucuğum

Bana gel oyuncağım

Durşumak gerek, yürümek gerek

Ataç çeçek-atak çeçek

Kani kani kadem taşlayın

Kolumuzdan sıkı tutun

Bana ilk kadem koydun

Canım, küçük balacan

Yolların aydın olsun

Her zaman nurlu olsun

**Türkmenlerde Tusavkeser Toyu**

Gelenek, Türkmenistan'da da hem çocuğun yürümeye başlamasını kutlamak amacıyla hem de yürüme vakti gelmesine rağmen yürüyemeyen çocuklara uygulanır (Resim 9).

**Resim 9**. Türkmenistan'da ayak bağı kesme geleneği yürümeye başlaması ve yürüme vakti gelmesine rağmen yürüyemeyen çocuklara uygulanması.

**Gagauzlarda Tusavkeser Toyu**

Gagauzlarda tusavkeser toyu, tüy kesme merasimi adıyla bilinir. Gagavuzlarda tusavkesme uygulaması çocuğun ayakları arasındaki tavuk tüyünün makasla kesilmesi ile gerçekleştirilir.

Ayrıca bu törene özgü "adım çöree" denilen özel bir ekmek de pişirilir. Ekmeğin üzerine mutluluk ve ağız tatlılığını sembolize eden bal da sürülür.

**Nogaylarda Tusavkeser Toyu**

Tusavkeser toyu (tısav kesken) Kuzey Kafkasya'da yaşayan Nogay Türkleri arasında da uygulanmaktadır. Nogaylarda tusavkeser geleneği, Kazaklarda olduğu gibi çocuğun hayatı boyunca önü kesilmesin, çocuk bir engellemeye maruz kalmasın, sıkıntı yaşamasın dileği ile yapılır.

Gelenek Anadolu'daki Nogay Türkleri arasında da yaşamaktadır, ancak Anadolu'da yürüme güçlüğü çeken Nogay çocuklara uygulanır (Resim 9).

**İdil-Ural Ve Başkurt Türklerinde Tusavkeser Toyu**

İdil-Ural Türkleri arasında da yürümesi geciken çocuklar için tusavkeser toyu yapılır.

Başkurt Türklerinde çocuk yürümesi gereken zamanda yürümediğinde onun ayağının kötü ruhlar tarafından bağlandığı düşünülür.

Çocuğun ailesi bu kötü durumdan kurtulmak için komşu ve akrabalarını davet ederek bir toplantı düzenler. Bu toplantıda herkesin gözü önünde çocuğun ayağına önceden bağlanmış ipler çözülür (Resim 10).

Günümüzde ise Başkurt Türkleri arasında bu gelenek çok yaygın olarak uygulanmamaktadır.

**Resim 10.** İdil-Ural Türkleri arasında tusavkeser toyu.

**Mekedonyada Tusavkeser Toyu**

Makedonya'da da yürüyemeyen çocuklarla ilgili halk inanışlarına ve uygulamalarına başvurulur. Makedonya'da köstek kesme uygulaması ile çocuğun korkularının gideceğine ve yürümeye başlayacağına inanılır. Tusavkeser uygulaması, Makedonya'da Makedonya'da yalnızca yürüyemeyen çocuklara yapılan bir uygulamadır (Resim 11).

**Resim 11.** Makedonya'da köstek kesme.

Makedonya'daki uygulama diğer Türk halklarına göre biraz farklılık göstermektedir. Yürümesi geciken çocuk, bir Cuma günü cami yakınına götürülür. Orada çocuk, ayak başparmakları bir iple veya bir bez parçası ile bağlanarak bekletilir. Camiden ilk çıkan kişiden bu ipi kesmesi istenir.

**Türkiye'de Köstek Kesmek**

Anadolu'da tusav kesme, köstek kesme, köstek kırma, duşak kesme, duşşak kesme gibi adlarla Kazaklardan farklı olarak daha çok yürümesi geciken ya da düzgün yürüyemeyen çocuklara uygulanan bir gelenekdir (Resim 12).

**Resim 12.** Türkiye'den köstek kesme resimleri.
http://cemreligunler.blogspot.com/2012/04/cemre-meslek-secimi.html

Anadolu'nun hemen her yerinde bu gelenek uygulanmaktadır. Uygulamalar arasında ayağa bağlanan kösteğin şekli, kösteği kesen kişi, köstek kesme ritüelinin gerçekleştirme zamanı gibi küçük noktalarda farklılıklar bulunmaktadır.

Köstek kesme uygulaması, Diyarbakır yöresinde hem yürümeye başlayan hem de geç yürüyen çocuklar için uygulanır. Kösteği kesilen çocuğun da hızlı koşan çocuğa benzemesi temennisiyle Diyarbakır'da köstek kesme töreninin başkişisi hızlı koşan bir çocuktur.

Antalya ve ilçelerinde köstek kesme geleneği uygulanmaktadır. Gazipaşa'da yapılan köstek kesme uygulaması, Kazak halkının tusav kesme âdeti ile örtüşmektedir. Bu işleme başlamadan evvel mahallede bulunan akran çocuklar toplanırlar, kösteği kesilecek olan çocuğun önüne bir tepsi içerisine mevsim şartlarına göre kuru yemiş ve çeşitli meyveler

konulur. İşlem esnasında çocuk ayakta durur. Ayakları, bir iple üç defa bağlanıp çözülür. En son çözme işleminden sonra çocuğun iki ayağının arasından top, portakal gibi yuvarlanabilen bir cisim bırakılır.

Köstek kesildikten sonra tepside bulunan yiyecekler diğer çocuklara dağıtılır. Köstek kesme işi, ocaklı olmak şartıyla o yörenin en tez canlı, hızlı hareket eden kişisi tarafından yapılır. Kazaklarda olduğu gibi ileride çocuğun ona benzemesi arzulanır.

Serik ilçesindeki Karakoyunlu Yörük köylerinde de yürüyemeyen çocuklara köstek kesme ritüeli yapılır. Yörükler arasındaki uygulamada farklı olarak anne, çocuğunun iki ayağını bağlayarak sabah erkenden caminin kapısına oturur ve camiden çıkan ilk kişiye çocuğun ayağındaki kösteği kırdırır.

Mersin'deki Tahtacı Türkmenleri arasındaki köstek kesme uygulamasında kuru incir ile lokum bir ipe dizilip çocuğun ayaklarına bağlanır. Çocuk yüksek bir tepeye çıkarılır. Köyün gençleri çocuğun ayağındaki incir ve lokumları almak için yarışır; önce gelen ipi kırar ve hep birlikte bu yiyecekler yenir.

Ankara'da Kavaközü'nde köstek kesme uygulamasının altında, yürüme çağındaki çocukların önünde hayali su birikintisi meydana geldiği, bu yüzden de çocukların yürümekte kararsızlık gösterdiği ve bu sebeple sık sık sendeleyip düştüğü inancı yatmaktadır.

Köstek kesme işleminde zaman seçimi de önemlidir. İşlem Cuma günü, sela vaktinde gerçekleştirilir. Sela vaktinde çocuğun iki bacağı arasına ip bağlanır ve yanına da bir bıçak bırakılır. İki çocuk koşarak evin etrafında tur atarlar ve önce gelen çocuk yerden bıçağı alıp, çocuğun bacaklarına bağlanmış ipi keser.

Çocuğun ailesi, kösteği kesene daha fazla olmak üzere, yarışan çocuklara bahşiş verir. Köstek kesme işini, kösteği kesilecek çocuk erkek ise erkek çocuk, kız ise kız çocuk yapar.

Ankara'nın Güdül ilçesindeki Akçakese köyünde de çocuk yürümeye başladığında ilerleyen süreçte daha iyi yürümesi, ayaklarının birbirine dolanmaması, tökezleyip düşmemesi için bu uygulama yapılır. Burada köstek kesme uygulaması bazen cami önünde de gerçekleştirilir. Akçakese'de Kavaközü'nden farklı olarak Cuma günü camiden çıkan ilk kişiye köstek kestirilir. Akçakese'de Kazaklarda olduğu gibi kösteği kesecek kişinin düzgün yürüyen, yere sağlam basan kişiler olmasına

dikkat edilir. Camiden ilk çıkan kişi düzgünce namazını kılıp çıkması, o kişinin doğru bir kişi ve tez canlı biri olduğuna işaret eder.

Giresun'da da geçmişten günümüze gelen bir gelenek olan. Bir yaşına gelip ayakları üstüne duramayan yürüyemeyen çocukların ayak bağı olduğuna inanılır. Cuma namazı vakti bu bağı kestirmek için çocuk kucağa alınarak evden caminin önüne varıncaya kadar üç İhlas bir Fatiha okuyarak gidilir. Cuma namazından ilk çıkan kişiye çocuğun iki ayagına bağlı olan ip kestirilir, eve varıncaya kadar hiç kimseyle konuşmadan yine üç İhlas bir Fatiha okuyarak eve dönülür. Çocuğun ayak bağını kesen kişiye, çocuk birkaç gün içerisinde yürürse inanışa göre bir hediye alınır (Resim 13).

**Resim 13**. Giresun'da Bir yaşına gelip ayakları üstüne duramayan yürüyemeyen çocukların ayak bağı kesme geleneği. https://www.facebook.com/photo?fbid=1607149952631567&set=a.1080944828585418

Konya'nın Bozkır ilçesinde de yalnızca yürüme güçlüğü çeken çocuklar için köstek kesilir. Kösteği kesilecek çocuğun iki ayak bileği kıl iple bağlanır ve ayakta bekletilir. Burada da kösteği kesme işinin başrolü çocuklardır. Köyde hızlı koşan altı yaşlarında iki çocuk seçilir. Çocuklardan biriköstek kesilecek çocuğun sağında elli metre kadar uzakta bekletilir diğer çocuk da sol tarafta aynı mesafede bekletilir. Kösteği kesilecek çocuğun annesi elinde bıçak veya makas ile bekler. İşaret verilince çocuklardan ilk gelen çocuğun bacaklarında bağlı olan kıl ipi keser ve bahşişi alır.

İzmir ve çevresindeki köylerde çocuğun ayağına bağlanan ip, çocuğun huyunun ona benzemesi istenilen bir kadın veya bir erkek tarafından bıçakla kesilir. Diğer bir uygulamada ise yürüme zorluğu çeken çocuğun ayakları bir iple bağlanır ve Cuma namazından çıkan ilk kişiye bu ip kestirilir.

Edirne ve ilçelerinde de köstek kesme töreni yapılır. Bu törende çocuk oturtularak iki ayağı bir iple bağlanır. İki kız kardeş çocuğa doğru gelirler ve biri bu ipi koparır. İpi koparan kız çocuğuna hediye verilir (Resim 14, Resim 15).

**Resim 14.** Trakya'da **"adım çöreği"** geleneği. https://www.trakyagezi.com/adim-coregi-gelenegi/

**Resim 15.** Türk Kültüründe çocuğun ilk adımı için tay/adım çöreği hazırlama örnekleri.
http://hediyetadinda.blogspot.com/2014/09/adm-coregi-yapmazsak-olmaz.html

Sonuç olarak, Türk Dünyası'nı oluşturan Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen, Nogay, Balkanlar ve Anadoludaki gibi halkların günümüzde değişen zamana ve kültürlerin tek tipleşmesine rağmen, yerel kültürünün ve millî kimliğinin ögesi olan geleneklerini zamana uydurarak yaşatmayı ve geleneklerin kuşaklar arası aktarımını sürdürmektedir (Resim 16).

https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&ved=2ahUKEwiZ2c5CwePdAhVP3RoKHWMVAsgQjRx6BAgBEAU&url=http%3A%2F%2Fe-history.kz%2Fen%2Fpublications%2Fview%2F1758&psig=AOvVaw3kaeY_GUpjCu-IpGKMR471&ust=1538408713034555

http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-qogam/tusaukeserden-tutangan-ot-262/#gsc.tab=0

https://massaget.kz/blogs/oy_tolgaular/24176/

http://www.trakyagezi.com/adim-coregi-gelenegi/tay-coregi-gelenegi/

**Resim 16.** Türk Dünyasında ve Türk Kültüründe İlk Adım için çocuğun ayak bağlarını bağlam ve kesme örnekleri.

Bu gelenek, bazı farklılıklarla Türk Dünyası'nın hemen her yerinde ortak olan ve çoğunlukla yürüyemeyen ya da yürüme güçlüğü çeken çocuklara yapılan köstek kesme uygulaması, Kazaklarda tusavkeser toyu olarak temelindeki güçlü inanç ögeleriyle her çocuğa mutlaka yapılmaktadır.

Kazak halkının doğum sonrası gelenekleri içinde yer alan tusavkeser toylarının günümüzde bütün canlılığı ve rengi ile yaşatılmaktadır. Kazak kültürünün önemli bir unsuru olan tusavkeser toyları, Kazakistan dışında, başka bir ülkede yaşamını sürdüren aileler tarafından da bağlılıkla gerçekleştirilmektedir.

## Kaynaklar

Kalafat, Y. (2007). *Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları*. Ankara: Berikan Yayınları, 2007.

Kalafat, Y. Ve Yelis, D. (2012). *Türk Atalar ve Karşılaştırmalı Halk İnanmaları*. T.C. Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı/Türk International Cooperation and Koordination Agency, Avrasya Etüdleri 42/2012-2 (169-206).

Smayılova, S. M. (2002). *Kazak Halkının Salt-Destürderi*, haz.S. M.Smayılova, Köşpendiler Baspası, Almatı 2002, s. 22; Jüsipov, a.g.e., s. 18-19

Yeşil, Y. (2014). *"Türk Dünyası'nda Geçiş Dönemi Ritüelleri Üzerine Tespitler"*. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum. 3: 117-136.

https://www.turktoyu.com/kazaklar-tostek-kesme-adetini-yasatiyor/

http://www.bik.gov.tr/kazaklar-dusak-kesme-gelenegini-yasatiyor/

http://turkkazak.com/site/?p=31232

https://maminclub.kz/articles/9653-v-dobryj-put-malysh-obryad-tsau-keser

https://massaget.kz/blogs/oy_tolgaular/24176/

http://cemreligunler.blogspot.com/2012/04/cemre-meslek-secimi.html

http://karapuz.kz/pages_out.php?cid=416

http://hediyetadinda.blogspot.com/2014/09/adm-coregi-yapmazsak-olmaz.html

https://www.google.com/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&ved=2ahUKEwiZ2cSCwePdAhVP3RoKHWMVAsgQjRx6BAgBEAU&url=http%3A%2F%2Fe-history.kz%2Fen%2Fpublications%2Fview%2F1758&psig=AOvVaw3kaeY_GUpjCu-IpGKMR471&ust=1538408713034555

http://islam.kz/kk/articles/islam-jane-qogam/tusaukeserden-tutangan-ot-262/#gsc.tab=0

http://www.trakyagezi.com/adim-coregi-gelenegi/tay-coregi-gelenegi

http://www.karar.com/edirne/bu-koyde-her-cocuga-kostek-kesiliyor-952358?p=8

https://www.trakyagezi.com/adim-coregi-gelenegi/

https://www.facebook.com/photo?fbid=1607149952631567&set=a.1080944828585418

# SOVYET TÜRKMENİSTANI İLK YILLARINDA PİYES ÇALIŞMALARI: Ş. KERIMÎ ÖRNEĞİ

**Tahir AŞİROV**[*]

**Öz:** Sovyet Türkmenistanı'nın ilk yıllarında farklı konularda piyesler yayımlanmıştır. Sovyet Türkmenistanı'nda ilk yıllarında "Yerlileştirme" (Korenizatsiya), "Millîleştirme" veya "Türkmenleştirme" siyaseti aktif bir şekilde uygulanmaya başlanmış olsa da 30'lu yıllarında dönemin ideolojisi millî değerleri ortadan kaldırmaya ve Sovyet insanı/milleti oluşturmaya başladığı görülebilir. Bu dönemde Türkmen dilinde birkaç piyes görmek mümkündür. Ata Govşudov'u 1922 yılında "Zakaspi Frontı", Basir Mecidoviç Abdullin'in (1892-1937) "Soltan Sancar" (Abdullin, 1926) ve "Deňsizlik" (Abdullin, 1927), "Yaradangulı" olarak değerli yazılara imza atan yazar Abdılla Siraceddin Barayev'in "Sövda Oňmadı" (Yaradangulı, 1926), Ata Allaşukurov ile Sapar Töräyev'in "Zayom ve Meret" (Allaşukurov-Töräyev, 1928), Berdi Kerbabayev'in "Tiryekkeş ve Tebipler" (Kerbabayev, 1929), Ayıtcan Haldurdıyev'in "Galıňsız" (Haldurdıyev, 1929) ve Ata Govşudov'un "Ganlı Ceňňel" (Govşudov, 1929) adlı piyesleri zikretmek mümkündür. Bu sürecinde piyes yazan Türkmen aydınlarından biri de 1893-1937 yıllar arası yaşamış olan öğretmen, dilci, yazar, şair, tercüman Şemseddin İmameddinoğlu Kerimî, 1927 yılında "Novruz Gicesi ya-da Görgüli Aycemal" (Nevruz Gecesi veya Aciz Aycemal) adlı piyes yayımlamıştır. Kitabın içeriği şu şekildedir: "Söz Başı Onında" (Önsöz Yerine) adıyla Seyitcemal Gapuroğlu tarafından yazılan bir üç sayfadan ibaret bir önsöz (s. 3-5), "Oynayanlar" (Oyuncular, s. 6-7), Birinci Perde (s. 8-25), İkinci Görünüş (s. 26-44), İkinci Perde (s. 45-59), Üçüncü Perde (s. 61-76) oluşan bir piyestir. Ayrıca eserin altmışıncı sayfasında, Seyitcemal Gapuroğlu'na kadınları konu alan "Ayallar" (Kadınlar) başlıklı şiiri bulunmaktadır. Şemseddin Kerimî'nin çalışmaları Türkmen dili, edebiyatı, tarihi ve kültürü açısından önemli ve değerli yapıtlar olduğunu ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler**: Türkmen, Kerimî, Edebiyat, Piyes, Kadın

[*] Doç. Dr., Türkmenistan İlimler Akademisi, Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü, tahirashirov@gmail.com, ORCID No: 0000-0002- 9684-0834

## Giriş

XX. yüzyıl Türkmenlerin sosyo-kültürel ve siyasi-iktisadi hayatında dönüm noktalarının yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. 1924 yılında Sovyet Türkmenistanı'nın kurulmasıyla komünist ideolojiye bağlı siyasetinin yürütülmesi sonucunda Türkmenlerin sosyo-kültürel hayatında değişimlerin başladığı ifade etmek mümkündür. Sovyet Türkmenistanı'nda ilk yıllarında "Yerlileştirme" (Korenizatsiya), "Millîleştirme" veya "Türkmenleştirme" siyaseti aktif bir şekilde uygulanmaya başlanmış olsa da 30'lu yıllarında dönemin ideolojisinin millî değerleri ortadan kaldırmaya ve Sovyet insanı/milleti oluşturmaya başladığı görülebilir. Bu dönemde Türkmen dilinde farklı içerikte birkaç piyes görmek mümkündür. Ata Govşudov'u 1922 yılında "Zakaspi Frontı", Basir Mecidoviç Abdullin'in (1892-1937) "Soltan Sancar" (Abdullin, 1926) ve "Deňsizlik" (Abdullin, 1927), "Yaradangulı" olarak değerli yazılara imza atan yazar Abdılla Siraceddin Barayev'in "Sövda Oňmadı" (Yaradangulı, 1926), Ata Allaşukurov ile Sapar Töräyev'in "Zayom ve Meret" (Allaşukurov-Töräyev, 1928), Berdi Kerbabayev'in "Tiryekkeş ve Tebipler" (Kerbabayev, 1929), Ayıtcan Haldurdıyev'in "Galıňsız" (Haldurdıyev, 1929) ve Ata Govşudov'un "Ganlı Ceňňel" (Govşudov, 1929) adlı piyesleri zikretmek mümkündür. Bu sürecinde piyes yazan Türkmen aydınlarından biri de Şemseddin İmameddinoğlu Kerimî'dir. Kerimî'nin 1927 yılında "Novruz Gicesi ya-da Görgüli Aycemal" (Nevruz Gecesi veya Aciz Aycemal) adlı piyes yayımlamıştır.

## Şemseddin Kerimî'nın Hayatı

XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk yarısında yenilik ruhu taşıyan Türkmen aydınları yaşamıştır. Bunların birçoğu bilinmemekle birlikte bazıları günümüz yazılarında azda olsa yer almakta, bazılarını da sadece isimlerini ve yazılarını dönemin süreli yayınlarında görmek mümkündür. Bu dönemde yenilik ruhu taşıyan Türkmen aydınlarından biri de 1893-1937 yılları arası yaşamış olan öğretmen, dilci, yazar, şair, tercüman Şemseddin İmameddinoğlu Kerimî'dir.

1879-1881 yılları arasında Gökdepe Kalesi'nde gerçekleşen savaşta mücadele ederek şehit olan dönemin âlimi ve "asıl anlamı bilimli insan" olan molla (Kerbabayev, 1988, s. 51) Kerimberdi İşan'ın oğlu İmameddin oğlu Şemseddin Kerimî, muhafazakâr ailenin çoğu olarak Ahal vilayeti Bağır köyünde dünyaya gelmiştir. Soy ismi olarak kabul etti Kerimî, dedesi Kerimberdi İşan'ın ilk kısmına nispet yanının eklenmekle mensubiyetini belirtmek gayesiyle kabul edilmiştir. Şemseddin

Kerimî'nın dedesi olan Kerimberdi İşan'ın oğullarından Muhammetmırat ile Muhammetnazar Ahal vilayeti Kâkâ ilçesinde geleneksel eğitim veren medrese açmışlardır. Daha sonra eğitim –öğretim yeni usul (usul-i cedit) yöntemini uygulayan bilim ocağının, Türkmen aydınlarının yetişmesinde ayrı bir yerinin olduğunu görmek mümkündür. Nitekim bu okulda Türkmenistan'ın meşhur yazarlarından Berdi Kerbabayev (1894-1974), Garaca Burunov (1898-1965) ile birlikte aynı sınıfta Şemseddin Kerimî de tahsil görmüştür. Aynı şekilde bu medresede, XX. yüzyıl Türkmen ünlü kadın yazarlarından şair Tovşan Esenova'nın (1915-1988) eğitim gördüğü ifade edilmektedir. Kerbabayev "Öten Günler" adlı eserinde, Kâkâ Medresesi'ni şu şekilde dile getirmektedir: "Kâkâ'da gerçekten de medrese var idi… Medresenin ahunı Muhammmetmırat İşan...." (Kerbabayev, 1988, s. 57, 61).

Türkî dillere, Arapça ve Farsça hakim olan Şemseddin Kerimî, 1927-1931 yılları arasında Leningrad Yenukidze Şarkiyat Enstitüsü'nde okumuştur. Türkmenistan'a dönen Kerimî, Marı vilayeti Bayramalı şehrinde Pamukçuluk Enstitüsü başta olmak üzere birçok eğitim kurumunda öğretmen olarak çalışmıştır. Kerimî'nin öğretmenliği hakkında 1927 yılındaki arşiv belgesinde şöyle denilmektedir: "Bu belgede Şemseddin Imameddinov'a onun gerçekten de merkezi-Sovyet parti mektebinde ana (Türkmen) dili öğretmeni görevinde çalıştığına dair verildi.'' (Kerimî, 1997). Bu dönemde farklı yüksek öğretimde Türkmen dili hocası olarak devam etmiş ve doçent unvanı almıştır. Dönemin yönetimi tarafından 1932 yılında Özbekistan'ın Zarefşan bölgesine sürgün edilen Kerimî, üç yıl sonra Aşkabat'a geri dönmüştür. Aşkabat'ta Devlet Yayınevi'nde edebî çevirmen görevinde bulunan Kerimî, 14 Ağustos 1937 yılında yakalanmış, 19 Ağustos 1937'de idama mahkûm edilmiş ve 21 Ağustos 1937 tarihinde kurşunlanarak idam edilmiştir. Ancak Kerimî yirmi yıl sonra 5 Nisan 1957 tarihinde şahsiyeti aklanmıştır (Kerimî, 1997a).

1974-1989 yılları arasında Türkmenistan'da 10 cilt olarak yayımlanan ve dönemin araştırma konularını belirleyen temel metinlerden olan "Türkmen Sovet Ensiklopediyası" (Türkmen Sovyet Ansiklopedisi) adlı eserde, Şemseddin Kerimî'ye yer verilmediği görülebilir. Ancak Şemseddin Kerimî'nin Türkmen aydınlarının biri olduğu son dönem Sovyet Türkmenistanı'nda yayımlanan "Türkmen Edebiyatınıň Tarıhı" adlı eserlerde şu şekilde dile getirilmiştir: "… Ş. Kerimî en bilimli insanların biri olmuştur. Taşkent'te, Kazan'da okuyup, Özbek, Tatar, Rus dilini iyi öğrenmiştir" (Türkmen Edebiyatınıň Tarıhı, 1979, s. 67).

Türkmen dilinin, fonetiğinin, sözdiziminin ve ağızlarının üzerine ilk bilimsel araştırma yapan bilim adamlarından Aleksandr Petroviç Potseluevski'nin (1894-1948), 1929 yılında Aşkabat'ta yayımlanan

"Turkmenovedeniye" (Türkmen Araştırmaları) dergisinin 10-11. birleşik sayısının 71-72 sayfaları arasında yer alan "Razvitiye Turkmenskogo Yazıka" (Türkmen Dilinin Gelişimi) adlı yazısında, Türkmen edebî dilini geliştirme görevinin Türkmen aydınlarının borcu olduğunu şöyle ifade edildiğinde, Kerimî'nin de Türkmen aydınları arasında ismi zikredilmektedir: "Bu görevin pratik çözümü Türkmen şairlerine, yazarlarına ve sosyal aktivistlerine düştü ([Berdi] Kerbabayev, [Şemseddin] Kerimi, [Garaca] Burunov, [Yakup] Nasırlı, [Abdulhekim] Gulmuhammedov, Bekki Berdiyev, [Gurban] Sähetov, [Geldi] Gurtmıradov, [Gabeydulla] Hüseyinov ve diğerleri)" (Potseluyevskiy, 2021, s. 177).

Şemseddin Kerimî'nin 1925 yılında Begenç ve Guvanç adında ekiz oğlu olmuştur. 1928-2009 yılları arasında yaşamış olan Toylı adında bir oğlu da dünyaya gelmiştir. Toylı Kerimî babası Şemseddin Kerimî'nin hayatı ile ilgili 1997 yılında "Mugallımlar Gazeti" (Öğretmenler Gazetesi) adlı süreli yayında "Keç Ikbal" ile aynı yıl "Vatan" gazetesinde "Üç Çınar" başlığıyla önemli bilgiler ihtiva eden yazılar kaleme almıştır (Kerimî, 1997a; Kerimî, 1997b).

1925-1996 yılları arasında yaşamış olan Begenç Kerimî, 29 Temmuz 1920 yılında yayın hayatına başlayan "Türkmenistan" gazetesinin redaktörlüğü görevine 1 Nisan 1975 yılında getirilmiş ve 1987 yılına kadar da bu görevine devam etmiştir (Aşirov & Albayrak, 2020, s. 144). 1925-1976 yılları arasında yaşamış olan Guvanç Kerimî, Türkmen tiyatro ve sanat tarihi ile ilgilenmiştir. Onun Türkmen tiyatrosu üzerine kaleme aldığı ve 1964 yılında Moskova'da yayımladığı "Turkmenskiy Teatr" (Türkmen Tiyatrosu) adlı eseri (Kerimi, 1964), 1969 yılında Aşkabat'ta yayımlandığı "Turkmenskiy Akademiçeskiy Teatr Dramı im. Mollanepesa" adlı ilmi işi (Kerimi, 1969) ve 1982 yılında Aşkabat'ta yayımladığı "Altı Garlıyeviň Döredиciligi" adlı kitabı bulunmaktadır (Kerimi, 1982). Bunlardan başkada Guvanç Kerimî'nin söz konusu alan ile ilgili birçok makalesinin olduğunu görmek mümkündür. Guvanç Kerimî'nin Türkmen tiyatro tarihi üzerine araştırmalar yapan kızı Dr. Jennet Kerimî, Halkara Nebit-Gaz Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir. Sanat tarihçisi Dr. Jennet Kerimî ile söz konusu araştırmalar hakkında görüşme yapılmıştır.

## Kerimî'nin "Novruz Gicesi ya-da Görgüli Aycemal" adlı piyesi

"Mektebin Türkmen dili muallimi" Kerimî'nin 1924-1925 yıllarında "Novruz Gicesi ya-da Görgüli Aycemal" (Nevruz gecesi veya biçare Aycemal) adıyla kaleme almıştır. Ancak Şemseddin Kerimî'nin sanat

tarihçisi oğlu Guvanç Kerimî, "Aycemal" piyesini 1920 yılında yazdığını şu şekilde dile getirmektedir: "Şemseddin Kerimî'nin "Aycemal" [adlı eserinin] bir bilgiye göre 1920 yılında, diğer bilgiye göre ise 1925 yılında yazılmıştır. Piyesin muhtemelen iki versiyonu vardı. İlki [versiyonu] günümüze ulaşmamış, ancak Türkmen devlet neşriyatının 1927 yılında yayımladığı ikincisi [versiyonu] bulduk" (Kerimi, 1964: 14). Kerimî'nin bu eser, belgede "Aycemal" piyesinin yazarı olarak "Şemseddinov" şeklinde geçse de 1925-1926 yıllarında yazıldığını ifade edilmektedir: "O [Şemseddin Kerimî] 1926-1927 yıllarında "Aycemal" adlı piyesi yazdı" (TIA Gol. fondı. inv. № 1235, s. 74). Ancak 1925 yılında yeniden üzerinde çalıştığını, özellikle 1927 yılında yeni varyantı görmek mümkündür: "1927 yılında Ş. Kerimî'nin "Aycemal" piyesinin yeni varyantı tekrar ortaya çıktı" (Şamıradov, 1971: 45, 205).

Şemseddin Kerimî'nin bu piyesi ilk defa 1927 yılında Aşkabat'ta "Novruz Gicesi ya-da Görgüli Aycemal" (Nevruz Gecesi veya Aciz Aycemal) adıyla yayımlanmıştır (Kerimî, 1927). Kitabın içeriği şu şekildedir: "Söz Başı Onında" (Önsöz Yerine) adıyla Seyitcemal Gapuroğlu tarafından yazılan bir üç sayfadan ibaret bir önsöz (s. 3-5), "Oynayanlar" (Oyuncular, s. 6-7), Birinci Perde (s. 8-25), İkinci Görünüş (s. 26-44), İkinci Perde (s. 45-59), Üçüncü Perde (s. 61-76) oluşan bir piyestir. Ayrıca eserin altmışıncı sayfasında, Seyitcemal Gapuroğlu'nun kadınları konu alan "Ayallar" (Kadınlar) başlıklı şiiri bulunmaktadır (s. 60).

Kerimî'nin "Aycemal" adlı piyesine dönemin dilci âlim Seyitcemal Gapuroğlu tarafından "Söz Başı Ornunda" (Önsöz Yerine) başlıklı önsöz kaleme alınmış ve piyesin tanıtımı şu şekilde yapılmıştır: "Eski düzenleri, çürümüş örf adetleri… betimlendirip, halkın gözünün önünde göstermeye… korkunçlu çürümüş adet belasına yakalan halkın "uçurum kayalardan" saklanmalarına, yeni durumlar içinde yaşamalarına sebep, yol, yardım olar umudu ile 1925 yılında başkanımız Şemseddin Kerimî tarafından yerli hayattan alınıp, üç perde, dört görünüşlü bu piyes kitabı yazıldı" (Kerimî, 1927: 3-4). Kerimî'nin "Aycemal" adıyla da meşhur olan eseri, üç perde ve dört görünüşlü piyestir. Bu eser döneminin önemli sorunlarından biri olan kadın konusunu işlemektedir. Kerimî'nin bu piyesi çok ilgi görmüştür.

Türkmen aydını Kerimî'nin "Aycemal" adlı piyesine önsöz kaleme alan Seyitcemal Gapuroğlu, Türkmen tarihinde ilk piyes olma özelliğini taşıdığını şu şekilde dile getirmektedir: "Bugüne kadar halkımızın kendi gençleri tarafından kendi hayatından alınarak kendi dilinde yazılan piyesini gözümüz görmediğinden yazılış bakımından Türkmen tarihinde ilk yerini alan bu piyesini kutluyoruz" (Kerimî, 1927: 5). Aynı şekilde Kerimî'nin "Aycemal" piyesine son dönem Sovyet Türkmenistanı'nda

yayımlanan eserlerde şöyle dile getirilmiştir: "Aycemal" [piyeste] var olan eksikliklere rağmen, o dönemde şöhret kazanan sahne eserlerinin biridir. O Türkmen edebiyatında yaşamın karanlık taraflarını yansıtan ilk eserlerin derecesinde duruyor" (Türkmen Edebiyatınıň Tarıhı, 1979: 67). Kerimî'nin "Novruz Gicesi ya-da Görgüli Aycemal" adlı eseri, Türkmenistan'da yirminci yılların ilk piyesleri arasında sayılmaktadır (Şamıradov, 1971: 35). Ancak Kerimî'nin "Aycemal" piyesinin Sovyet Türkmenistanı'nda ilk olarak eserinde yer verenlerin biri oğlu Guvanç Kerimî'dir. O 1964 yılında Moskova'da yayımladığı "Turkmenskiy Teatr" (Türkmen Tiyatrosu) adlı eserinde, babasının "Aycemal" piyesine yer vermektedir. Ayrıca Gurbanmırat Orazov tarafından 1974 yılında "Türkmenistanıň Halk Magarıfı" adlı dergide "Pedagog hem-de Dramaturg" adıyla yayımlanan makalede, Kerimî'nin hayatı ile "Aycemal" piyesi hakkında bilgi verilmektedir (Orazov, 1974: 26-30). 1997 yılında Türkmenistan'da yayımlanan süreli yayında "Aycemal" piyesinden kısa bir parçasına yer verilerek tanıtımı yapılmıştır (Halk Hazınasınıň Dür Däneleri, 1997). Bu konuda Kakabay Bayrammıradov "Söveşceň Edebiyat Ugrunda" adlı eserinde, dönemin ilk piyeslerinden şu şekilde bahsetmektedir: "Bu dönemde millî dramaturgiye hakkında da ilk denemeler yapıldı. Diğer dillerden tercüme edilen piyesler ile birlikte Türkmen dilinde yazılan birkaç piyesler ortaya çıktı. Bunlar B. Kerbabayev'in "Tiryekkeş ve Tebip", Ş. Kerimî'nin "Aycemal", Yaradangulı'nın (A. Babayev'in) "Bu Bolşa Seret" atlı piyeslerinden ibarettir" (Bayrammıradov, 1970: 102).

Türkmen dili öğretmeni Kerimî'nin "Aycemal" adlı piyesine 1925-1929 yılları arasında oynandığını görmek mümkündür. Piyesin önsözünde 1925 yılında oynandığına dair şöyle bahsedilmektedir: "Bu piyes basılmazdan önce 1925 yılında Türkmenistan beş yıllık bayramında emekçiler evinde merkezi parti öğrencileri tarafından Kâkâ'da yatılı okulu oğlanları tarafından oynandı" (Kerimî, 1927: 4). Ayrıca Sınçı tarafından 1929 yılında "Yaş Kommunist" (Genç Komünist) gazetesinde "Oyun Oynadılar" adlı kısaca haber şöyle bahsedilmiştir: "Eylül ayının 10-11 başlayarak Köşi köyünün içine bu köylü Daru'l-muallim mektebini tamamlayan mollalar (öğretmenler) ile kadınlar Daru'l-muallim mektebinin üst sınıflarında okuyan kızlar tarafından "Aycemal" oyunu 13 Eylülde sahneleştirilecek diye haber yayılmaya başladı… 19 Eylül geldi/sahneleştirildi" (Sınçı, 1929). Aynı şekilde Bäşim Şamıradov konuyla ilgili şöyle demektedir: "Bu eser çeşitli drama kolektifleri tarafından çok yılların devamında (1925-1929) sahneden ayrılmadan oynanıyor. Hatta o sadece Aşkabat'ta değil, eysem Türkmenistan'ın birçok ilçelerinde de şöhret kazanıyor" (Şamıradov, 1971: 185).

Kerimî'nin "Aycemal" adlı piyesinin konusu dikkat çekicidir. Piyeste genel olarak kadın konu bağlamında gelenekçi ve yenilikçi eğitim-öğretimin ele alındığı söylenebilir. Nitekim eserde, piyese ismi verilen Aycemal ile gelenek veya feodal hayatı temsil eden Sazak ve yenilikçi Gurban temsil edilmektedir. Kadın bağlamında gelenek ile yenilik arasında çekişmeyi konu edinmektedir. Nitekim gelenek medeniyetini medrese, yenilik kültürünü yeni usul (usul-i cedit) yönteminde eğitim-öğretim veren mekteptir. Eserde, geleneksel eğitimi devam eden okula medrese, usul-i cedit okuluna "cedit" veya "cedit mektebi" şeklinde ifade edilmektedir. Piyeste yenilikçilerin süreli yayınlar ve usul-i cedit kitapları okudukları da şu şekilde dile getirilmiştir: "Gazete ve cedit kitabı okuyup…" (s. 23). Bununla birlik gençlerin erken evlendirilme konusu okuma isteği ile ifade edilmiştir: "Şimdilik ben evlenmek istemiyorum, okumaya gideceğim" (s. 24). Piyeste yenilikçi için "Orus yanında yüzli" (Rus yanında yüzlü) ifadesi de kullanılmaktadır. Bu dönemin yönetimi ile ilişki kurabilen, okul yazarı bir insan olarak ifade edilmektedir. Bundan dolayı usul-i cedit okulunun tercih edildiği piyeste şöyle zikredilmiştir: "Tümü cedit mektebine taraf… grup grup olup gidiyorlar" (s. 42). Ayrıca geleneksek eğitimin yenilenmesine gerekliliği vurgulanmış ve dönemin kıyafet konusu, batı tarzı giyinmeye de dikkat çekilmiştir.

## Sonuç

XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan din adamı – bilge Kerimberdi İşan'ın oğlu İmameddin oğlu Şemseddin Kerimî, muhafazakâr ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Âlimler ocağında dünyaya gelen Şemsedddin Kerimî'nin ilk olarak ailesinde geleneksel temelde eğitimi almıştır. Dönemin eğitim kurumlarından olan geleneksel medrese ve usul-i cedit mektepte başta olmak St. Petersburg ve Türk dünyasının önemli merkezlerinde tahsil gören Kerimî, birçok değerli eserlere imza atmıştır. Kerimî'nin farklı düşünce yapılarını gösteren iki versiyonun olduğu söz edilen "Aycemal" eserinde, geleneksel eğitim veren medreseye karşı ile yenilik/cedit mektebi önemini vurgulaması, dönemin yenilikçi ruhunun önemini açıklamaktadır. XX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Türkmen aydınlarının yaşamı ve çalışmaları, dönemin siyasi ve sosyo-kültürel hayatıyla incelenmesinin gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır. Dönemin önemli simalarından Şemseddin Kerimî tarafından yayımlanan piyes, Türkmen düşünce tarihinin gelişim ve değişim sürecini gösterme açısından da değerli metinlerdir.

## Kaynakça

Abdullin, B. (1926). *Soltan Sancar mazi*. Aşkabat: Türkmen Dövlet Neşiryatı.

Abdullin, B. (1927). *Deňsizlik.* Aşkabat: Türkmen Dövlet Neşiryatı.

Aşirov, T. & Albayrak, Ç. (2020). "Ilyasov, K. – H. Goçmıradov. H. (1990). Dövrüŋ aynası ("Sovet Türkmenistanı" gazeti 70 yaşadı), Aşgabat: Türkmenistan. 208 S". *Milli Kültür Araştırma Dergisi*, (4/1). 141-146.

Bayrammıradov, K. (1970). *Söveşceň edebiyat ugrunda (Türkmenistan kompartiyası Türkmen sovet edebiyatını ayaga galdırmak ve ösdürmek ugrundakı göreşde 1924-1934-nci Yıllar)*, Aşgabat: Türkmenistan Neşiryatı.

Govşudov, A. (1929). *Ganlı ceňňel*. Aşkabat: Türkmen Dövlet Neşiryatı.

Haldurdıyev, A. (1929). *Galıňsız*. Aşkabat: Türkmen Dövlet Neşiryatı.

*Halk Hazınasınıň Dür Däneleri*, (1997). Türkmen Sesi Gazetesi.

K.M. (1932). "Bolşeviklerçe ünis berip barlamalı". *Konunistler Magarıfı Dergisi*, 3-4: 40.

Kerbabayev, B. (1929). *Tiryekkeş ve tebipler*. Aşkabat: Türkmen Dövlet Neşiryatı.

Kerbabayev, B. (1988). *Öten günler*. Aşgabat: Magarıf.

Kerimî, G. (1964). *Turkmenskiy teatr*. Moskova: İzd. İskusstvo.

Kerimî, G. (1969). *Turkmenskiy akademiçeskiy teatr dramı im. Mollanepesa*. Aşkabat: Ilım Neşiryatı.

Kerimî, G. (1982). *Altı Garlıyeviň döredíciligi*. Aşkabat: Türkmenistan Neşiryatı.

Kerimî, Ş. (1927). *Novruz gicesi ya-da görgüli Aycemal*. Aşkabat: Türkmen Devlet Neşiryatı.

Kerimî, T. (1997a). *"Keç ıkbal".* Mugallımlar Gazeti.

Kerimî, T. (1997b). *"Üç çınar".* Vatan Gazeti.

Orazov, G. (1974). "Pedagog hem-de Dramaturg". *Türkmenistanıň Halk Magarıfı Dergisi*, 11: 26-30.

Potseluyevskiy, A. (2021). "Türkmen dilinin gelişimi", (çev. T. Aşirov), *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* 5 (1): 176-179.

Sınçı, (1929). *"Oyun oynadılar".* Yaş Kommunist Gazetesi.

Şamıradov, B. (1971). *Yıgrımıncı yıllarıň türkmen edebiyatı*. Aşkabat: Türkmenistan Neşiryatı.

TIA MGİ fondı. inv. № 1235, s. 73-75.

*Türkmen Edebiyatınıň Tarıhı (20-30-njı Yıllar)*, (1979). IV. Aşkabat: Ilım Neşiryatı.

Yardangulı. (1926). *Sövda oňmadı*. Aşkabat: Türkmen Dövlet Neşiryatı.

# TÜRK MASALLARINDA KIZ KARAKTERİ

**Keziban TEKŞAN**[*]

**Öz:** Masal türü insanlık tarihi kadar eski bir tür olarak kabul edilir ve bütün toplumlarda var olan bir anlatıdır. Bununla birlikte masallar ait oldukları milletin maddi ve manevi kültürünü, hayat felsefesini de yansıtırlar. Bu yönüyle de milli bir özellik taşırlar. Masalları incelemek ait olduğu toplumun kültürünü incelemek demektir. Masal kişilerinden bazıları hayvanlar ve olağanüstü varlıklar olsa da Türk masalları bizim insanımızı yansıtır. Bizim güzeller güzeli kızlarımız, bizim akıllı Keloğlanımız, temiz kalpli küçük kızımız, kıskanç kardeşlerimiz, akıllı oğlumuz. İyi ve kötü yanlarıyla bizim insanımız. Bu çalışmada Naki Tezel'in derlediği Türk Masalları kitabında masalın başlığında kız kelimesi geçen "Peri Kızı, Keçi Kız, Güneş Kız, Limon Kız, Şamdan Kızı ve Gururlu Kız" masalları, masallarında yer alan kız karakterler değerlendirilmiştir. Masallarda Türk insanının bu kızlara ilişkin kültürel algı ve beklentileri ele alınmıştır. Ele alınan masallardaki kız karakterler olumlu tiplerdir. Bu kızların olağanüstü özellik gösterdikleri, çok güzel oldukları ve bu güzelliklerinin başlangıçta gizlenerek görünüşün değil, iç güzelliğinin önemli olduğu vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelime:** Türk Masalları, Naki Tezel, Kız Karakter, Olumlu Kız, Olumsuz Kız

## THE GIRL CHARACTER IN TURKISH TALES

**Abstract:** The tale is regarded as a narrative form as old as human history and one that exists in all societies. At the same time, tales reflect both the material and spiritual culture of the nation to which they belong, as well as its philosophy of life. In this respect, they bear a distinctly national character. To study tales, therefore, is to study the culture of the society from which they originate. Although some of the characters in

[*]Prof. Dr., Ordu Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, e-mail: keziban@odu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5768-0022

these tales are animals or supernatural beings, Turkish tales primarily reflect the human dimension of our society: our exceptionally beautiful young women, our clever Keloğlan, our pure-hearted little girl, our envious siblings, and our intelligent sons. They embody our people with all their virtues and flaws. This study examines the female characters in a selection of tales included in *Turkish Tales*, compiled by Naki Tezel, focusing specifically on those whose titles contain the word *girl*: *Peri Kızı* (Fairy Girl), *Keçi Kız* (Goat Girl), *Güneş Kız* (Sun Girl), *Limon Kız* (Lemon Girl), *Şamdan Kızı* (Candleholder Girl), and *Gururlu Kız* (Proud Girl). In this analysis the cultural perception and expectations of the Turkish people regarding these girls are discussed. In the tales under consideration, female characters are consistently portrayed in a positive light. These figures are marked by extraordinary qualities and exceptional beauty, yet the narratives emphasize that such external beauty is often initially concealed, thereby underscoring the greater significance of inner virtue over outward appearance.

**Keywords**: Turkish Tales, Naki Tezel, Female Characters, Positive Female Figures, Negative Female Figures

## Giriş

Masal insanlık tarihi kadar eski bir tür olarak kabul edilir ve bütün toplumlarda var olan bir anlatıdır. "Masalı yaşamak dünyayı yaşamak demektir. Masal, insanın varoluşunun, mevcudiyetinin önemli unsurlarını ve temel durumunu aksettirdiği için dünyayı içeren bir malzemedir." (Şirin, 2019:31). Bununla birlikte masallar, ait oldukları milletin maddi ve manevi kültürünü, hayat felsefesini de yansıtırlar. Bu yönüyle de milli bir özellik taşırlar. "Bütün dünyada masallar, ortak bir yapıya ve ortak motiflere sahip sözlü gelenek içinde yaşayan, XIX. yüzyıldan itibaren düzenli bir biçimde yazıya geçirilen edebi bir türdür. Masalların bu ortak özellikleri anında bu türü canlı ve her zaman okunur ve dinlenir yapar. Dili ve olayları biçimlendiren ve hareketlendiren kültür birikimi, farklılığı ve milliği meydana getirmektedir. Dil, masal kahramanları, aile ve toplum, çevre, inanç, adet ve gelenekler, kabuller masallarda milliği meydana getirir." (Günay,1992:616). "Masal meydana gelen olaylar, kahramanın eylemleri, kahramanın olaylara verdiği tepkiler, karşılaştığı diğer kişilerle nasıl ilişki kurduğuyla bize gerçek yaşama dair davranış modelleri sunar…… Sözün özü masal yaşamın aynasıdır ve alemde ne

varsa onda da o vardır. İnsan, masalların aynasında kendine baktıkça kendi hakikatini görür." (Azazi, 2019:80). "Asırların birikmiş irfanını ve belirli bir hayat düzenini, yaşamak zorunda olduklarımızla yaşamak istediklerimizi bir arada kendisine has bir atmosferde ve üslupla kendi mantık silsilesi içinde geleneksel motiflerle anlatan masallar, sözlü anlatım türlerinin en ilgi çekici olanıdır. (Günay,1992:321)

Boratav, masal konusunda- bilinçli ve bilim amacıyla bir derleme ve araştırma çabasını görmek için 19. yüzyılın sonunu beklemek gerektiğini belirtir. Bizde masal ve masal derlemeleriyle ilgili ilk çalışmalar Ziya Gökalp tarafından "Küçük Mecmua "da yayımlanmıştır. "Masalların Türk halk kültürünü anlayıp değerlendirmek ve onlardan sezinlenerek milli bir edebiyat yaratmak ya da edebiyatı geliştirmek, zenginleştirmek bakımından önemi üzerinde ilk duran Ziya Gökalp oldu. Diyarbakır'da derlediği dokuz masalı aynı şehirde çıkardığı Küçük Mecmua 'da yayınlamış sonra da bunları Altın Işık adlı kitabına almıştır." (Boratay, 2008:363). Türk masallarıyla yabancı Türkologlar da ilgilenmişlerdir. Macar Türkolog Ignace Kunos, İstanbul'a, Anadolu'ya ve Rumeli'ne yaptığı gezilerde derlediği masalları yayınlamıştır. Pertev Naili Boratav, Eflatun Cem Güney, Oğuz Tansel, Tahir Alangu, Naki Tezel gibi isimler masalları derlemiş yazıya geçirmişlerdir.

Masal çalışmaları ile tanınan Tezel, çeşitli dergilerde derleme ve araştırmalar yayımlamış ve Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaygın olarak söylenen masalları derleyerek yazılı kültür birikimine kazandırmıştır. "Tezel'in masal çalışmaları Köy Postası dergisinde de yayımlanmıştır. Keloğlan Masalları (1936), Altın Araba (1942), Peri Kızı (1945), Konuşan Kaval (1946), Altın 7 Bülbül (1953), Talih Kuşu (1960) ve yeni basımları yapılan Türk Masalları (2 c, 1971), N. Tezel'in belli başlı masal kitaplarıdır. Ayrıca bu masallardan kimi örnekler Fairy Tales from Turkey (1946), Contes Populaires Turc (1953) ve The Mouse and Elephant (1969) adlarıyla İngilizce ve Fransızcaya da çevrilip yayımlanmıştır." (Tümen, 2018: 6-7). Ancak Tezel, derlediği masalları olduğu gibi yazıya aktarmamış, olay ve motiflerini bozmadan kendine göre yeniden düzenlemiştir.

İlki 1971 yılında I-II. Cilt olarak MEB. Yayınlarından çıkan Türk Masalları kitabı daha sonraki yıllarda farklı yayınlardan yeniden basılmıştır. İncelemeye esas olan kitap Bilge Kültür Sanat yayınlarından 2018'de 11.baskısı olan kitaptır. Kitap masallarla ilgili bir ön sözden ve 54 masaldan oluşmaktadır. Bu masallardan altı tanesinin başlığında kız

kelimesi geçmektedir. Peri Kızı, Keçi Kız, Güneş Kız, Limon Kız, Şamdan Kız ve Gururlu Kız. Bu isimler görüldüğü üzre tamlama şeklinde yer almaktadır. Masallarda genellikle kahramanların adı yoktur. Padişahın oğlu, küçük kız, üvey ana, şehzade, padişah, fakir kadın vb. gibi adlar kullanılmıştır. "Masallarda da öyle her tabakadan her işten kişiler: Padişah, vezir, hırsız, kadı, köylü, esnaf, hoca, hırsız, kadı, şeyh, derviş…rolünde, insanın zayıfı, kuvvetlisi, akıllısı, aptalı, safı, kurnazı, doğrusu, kuvvetlisi, akıllısı, adili, adıyla değil de işiyle yargılanmak üzere masal boyunca oyununu gösterecektir…. Masal her çeşit insanın "örnek edilmeye değeni" ile "kaçınılması, şerrinden korunması gerekeni"ni dinleyicinin karşısına çıkaracaktır." (Boratav, 2009:24).

**Masallardaki Kız Karakterler**

Bu masallarda kız algısı nasıl, kızdan beklentiler neler o araştırılacaktır. Şunu da hemen belirtmek gerekir ki masallarda önemli olan kişiler değil onların temsil ettikleri değerlerdir. "Bütün masallarda iyilik ve kötülüğün, güzellik ile çirkinliğin, zenginlik ile yoksulluğun, bir başka deyişle olumlu ile olumsuzun mücadelesi anlatılır." Bu durum bütün masal kahramanları için söz konusudur. Masallarda erkek kahraman ne kadar etkili ve önemliyse kadın kahramanlar da o kadar etkili ve önemlidir. (Günay, 1992). Boratav (2019) ise Masallarımızda çokluk, erkeğe baka kadının önde bir yer aldığı görülür" der ve masalın kadın çevresinde geliştiği için bunun doğal olduğunu belirtir. "Masal kahramanları toplumsal hayatın bir yansıması gibidir ve belli kalıplar çerçevesinde ele alınır. İyiler/ /çirkinler, cesurlar/korkaklar, tembeller/çalışkanlar gibi... Masallarda kadın kahramanlar da ya iyi, masum kadınlar/kızlar ya da şeytani ve kurnaz kadın/kızlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. "Türk masallarında karakterlerine göre kadın ve erkek tipleri iki gruba ayrılabilir. Birinci tip örnek kadın ve erkek tipleridir. Güzel sağduyulu, iyi yürekli, uysal, çalışkan, dürüst kadın ve erkek tiplerinin rol aldığı masallarda talihsizliğin veya eksikliğin ortaya çıkmasıyla kahramanlar mücadelenin içine girer." (Günay, 327).

Bu masallarda ise daha çok olumlu kızlar ele alınmıştır. Bu kızlar olağanüstü özelliğe sahip kızlardır. Peri Kızı, Keçi Kız, Limon Kız ve Güneş Kız olağanüstü özelliklere sahiptir. Peri Kızı masalındaki Peri kızı bir peri kızıdır ve olağanüstü güce sahiptir. Bu yönüyle diğer kızlar tarafından kıskanılır. Peri Kızını köylü kızı sanıp köylü kızı diye seslenendiği için kocasına küsüp konuşmayan Peri Kızını kocası cezalandırmak için odaya kapatır. Delikanlının ablası Peri Kızının ne

yaptığını merak eder ve odanın deliğinden kızı gözetler “Peri Kızı o sırada bir yer minderinde oturarak:

-Ateşim yan! Demiş.

Odanın içinde bir tıkırtı olmuş, nar gibi kömür dolu bir mangal kendi kendine gelerek Peri Kızının önünde durmuş. Delikanlının ablası, içeride olanları hayretle seyrederken, Peri Kızı:

-Yağım gel! diye seslenmiş.

Bu defa da içinde yağ bulunan bir tava kendi kendine gelip ateşin üzerine oturmuş. Biraz sonra yağ ateşin üzerinde cızırdamaya başlamış. Peri kızı iki elini birden tavanın içine sokarak:

On parmağım, balık ol da piş! diye seslenmiş.

Tavanın içinde on balık pişmeye başlamış. Balıklar piştikten sonra, Peri kızı bunları bir tabağa koyarak öğle yemeğinde yemesi için kocasına göndermiş.” Oğlanın ablası Peri Kızının yaptıklarını kıskanmış kendi kendine onun yaptığını ben de yaparım diyerek Peri Kızının yaptıklarının aynısını yapmaya kalkınca parmakları yanmış.

Limon Kız masalındaki kız da bir peri kızıdır ve masalda bir sürü olağanüstülükler gösterir. Önce limonun içinden çıkar, sonra güvercin olup uçar, güvercin kesilince kocaman bir servi ağacı meydana gelir. Servi ağacı kesilince de tahta parçaları arasından Limon kız ortaya çıkar. “Artan tahta parçalarını fakir bir kadına vermişler. O da ocakta yakmak için dua ederek alıp evine götürmüş, bir kenara koymuş. Öteberi almak için çarşıya çıktığı bir sırada, tahtaların arasından Limon Kız ortaya çıkmaz mı? (371).

Güneş Kız masalındaki kız da olağanüstü özellikler taşır. Güneş kız kılık değiştirebilir, güvercin elbiselerini çıkarıp ayın on beşi gibi güzel bir kız olur veya ihtiyar bir kadın olur, insanları taşa çevirebilir veya tekrar düzeltebilir. Olanı ve olacağı bilir. “Güneş Kızı, emektar bekçisini çok sevdiğinden onu kıramamış. Dileğini kabul ederek elindeki değnekle taşa vurmuş. Oğlan hemen canlanmış.” (304).

Keçi Kız masalındaki kız da olağanüstü özellikler taşır. “Annesi gittikten sonra, keçi kız şöyle etrafına bir göz gezdirmiş. Oralarda kimsenin olmadığını anlayınca iyice silkinmiş. Fakat o da ne Keçi kızın yerine ortaya ayın on dördü günün on beşi kadar güzel bir kız çıkmaz mı?” (101).

Şamdan Kız ve Gururlu Kız masallarındaki kızlar olağanüstü özellikler taşımaz, sıradan kızlardır.

Masallardaki kızların hepsi de çok güzeldir.

Keçi Kız masalındaki Keçi Kız aslında çok güzel bir kızdır. "Annesi gittikten sonra, keçi kız şöyle etrafına bir göz gezdirmiş. Oralarda kimselerin olmadığını anlayınca iyice silkinmiş. Fakat o ne? Keçi kızın yerine ortaya ayın on dördü, günün on beşi kadar güzel bir kız çıkmaz mı?"

Limon Kız masalındaki kız da çok güzeldir. "Bu sefer, içinden, evvelkinden daha güzel, ayın on dördü gibi bir kız çıkmış." (367).

Şamdan kız masalındaki kız da çok güzeldir. "Koca şamdan yukarıdan aşağıya ortasından açılmıyor mu? Şehzadenin merakı büsbütün artmış. Biraz sonra şamdanın içinden ayın on dördü, günün on beşi gibi bir kızın süzülüp çıktığını görünce, şehzadenin sevinci ile heyecanı birbirine karışmış." (386).

Gururlu kız masalındaki kız da çok güzeldir. "Annesi ile birlikte ufacık evlerinde fakir hayatı süren bu kız o kadar güzelmiş ki gittiği her yerde güneş doğmuş gibi olur, hiç kimse ondan gözlerini ayıramazmış. Eski de olsa üzerine her giydiği yakışır, hele uzun sarı saçları başında bir taç gibi dururmuş." (416).

Bu kızlar güzelliklerini bir üstünlük olarak kullanmamışlardır. Güzellikleri etrafındakiler tarafından takdir edilmiştir. Sadece Gururlu kız masalında Gururlu kız güzelliğiyle övünür. "Bu kadar güzel olmasına rağmen bu kızın bir tek kusuru varmış da güzelliğinden ötürü çok gururlu olmasıymış. Sanki yeryüzünde kendisinden daha güzel bir kimse yokmuş. (416). Masalın sonunda ise Gururlu kız hatasını anlamış. "Güzel kız o günden sonra gururunu bırakmış. Alçakgönüllü, güler yüzlü olmuş." (420).

Bu kızlar güzel oldukları için hemen evlilik teklifi alan kızlardır. Öyle ki Peri Kızı masalında delikanlı kızı görmeden güzel olduğuna inandığı için kızla evlenmek istemiştir. "-Aman anne demiş, şuracıkta bir köylü kadın oturuyor. Oradan her geçişimde taslarla süt dökerdi. Bugün merak edip sordum. "Kızımın elinin kiri," dedi. Baktım gayet temiz süt. Elinin kiri böyle olursa kız kim bilir ne kadar güzeldir?..

Annesi demiş ki:

-Hiç böyle şey olur mu be oğlum?

Delikanlı ısrar etmiş.” (45).

Masallardaki kızlar güzel oldukları kadar da hamarat kızlardır. Ev işlerini severek yaparlar. Peri Kızı, Keçi Kızı, Limon Kız ve Şamdan Kız masallarında kızların ev işlerindeki becerileri övülür. “Hangisinin yemeği daha güzel, daha tatlı pişirilmişse onunla evleneyim. İyi yemek pişiren elbette iyi ev kadınıdır.” (102).

“Bu saraya gelin gelecek kız sadece güzel değil, aynı zamanda tam bir ev kadını olmalı” (391). “Geceleri de herkes yatmaya gidip el ayak çekilince şamdandan çıkarak sessizce mutfağa iniyor, güzelce kanını doyuruyormuş. Her tarafı silip süpürüp temizliyor, yine sessizce çekilip şamdana saklanıyormuş.” (387).

“Limon kız ortaya çıkmaz mı? Hemen kollarını sıvayarak evi baştan aşağıya temizlemiş, gül gibi yapmış. Sonra mutfağa giderek yemekler pişirmiş, bulaşıkları yıkayıp kurulamış, kapları yerine kaldırmış. Yemek sofrasını kurmuş.” (371).

Peri Kızı, kocası onu odaya hapsettiği halde ona hizmet etmekten geri durmaz. “Tavanın içinde on balık pişmeye başlamış. Balıklar piştikten sonra, Peri kızı bunları bir tabağa koyarak öğle yemeğinde yemesi için kocasına göndermiş “(48).

Güneş Kız masalındaki kız ise evin geçimine yardım eder. “-Anacığım bari pazardan bez alsan da ben peşkir yapıp üzerine iş işlesem, babam da satsa. Ekmek parasına yardımı olur. Kadın kalkıp pazara gitmiş. Birkaç arşın bez alıp gelmiş, kızına vermiş. Kız bu bezden peşkirler yapmış, üzerlerine iş işlemiş. Babaları da bu güzel peşkirleri pazara götürmüş. Halk bunları o kadar beğenmiş ki İhtiyar adam peşkirleri bir anda satmış.” (297).

Masallardaki kızlar, şehzadelerin açtığı yarışmalara katılarak hünerlerini sergilemekte, ev işlerindeki yeterlilikleri ile rakipleri ile mücadele etmektedir.

“Limon Kız” masalında hastalanan şehzadeyi iyileştirmek için kızlar çorba yaparak saraya gönderir: “Her gün bir evden çorba gönderiliyor, şehzade beğenirse hepsini içiyor beğenmezse bir kaşık alıp bırakıyormuş” (361).

“Şamdan Kız” masalında sevdiği kızı kaybeden şehzade, onu bulabilmek için bir oyun düzenler: “Bu saraya gelin gelecek kız sadece güzel değil aynı zamanda tam bir ev kadını olmalı. Bunun için memleketimizin bütün kızlarının birer kap yemek yapmalarını ve bana göndermelerini ilan ederiz” (380). Güzel yemek yapabilen kızın evin her işini kusursuz yapabileceğini düşünülmektedir.

“Masallardaki kızlar akıllı, temiz kalpli, iyilik sever ve sabırlı kızlardır. Güneş Kız masalında zengin bir adamın oğluyla evlenen fakir çobanın kızı nişanlısından ablaları için iyilikler diler. “Sizden bir dileğim var: Biz fakir bir aileyiz. Babamın kazancı bizi geçindiremiyor. Eğer kabul ederseniz ablalarım da bizimle otursunlar.” (294).

Limon Kız masalında Limon Kız sahip olduğu sihiri hiç çekinmeden Arap kızına söyler. “Mademki sen bir peri kızısın, demiş, elbet bir tılsımın vardır. Bana söyler misin?

Aklına hiçbir fenalık getirmeyen Limon Kız:

-Benim tılsımım başımdaki küçücük altın taraktır, diye cevap vermiş” (369).

Masal kahramanı kızlar karşılaştıkları problemleri olağanüstü güçlerini kullanarak çözmemiş akılla çözmüşlerdir. Limon Kız düştüğü zor durumdan aklını kullanarak çıkar sihire başvurmaz. Şamdan Kız masalında da Şamdan Kız içinde bulunduğu zor durumdan aklını kullanarak çıkmıştır.

Keçi Kız masalında Keçi Kız kayınvalidesinin aşağılamasına karşı sabırlı davranır, ona karşılık vermez. “Keçi Kızdan zaten hoşlanmayan sultan, aşçıbaşının elinden oklavayı alarak Keçi Kızın boynuzuna vurmuş. Kırmış. Keçi Kız ağlayarak odasına çıkmış.” (106).

Kendisini haksız yere odaya kapatan kocasına karşı da Peri Kızı hem sabırlı hem de onuruna düşkündür. “Oğlan bakmış ki olacak gibi değil, karısı hiç konuşmuyor.-Seni bir odaya kapatırım, demiş. Peri Kızı o vakit konuşmuş: -Kapatırsan kapat, demiş, başa gelen çekilir .” (48).

Masal kahramanı kızlar diğer kızlar tarafından kıskanılan kızlardır. Bu yüzden başlarına bir çok olay gelir.Ancak sonunda mutlu sona onlar ulaşır ,onları kıskananlar ise cezalandırılır. Peri Kızı masalında Peri Kızı kocasının kız kardeşleri tarafından, Güneş Kız masalında küçük kız ablaları tarafından ve Limon kız masalında da Limon Kız Arap kızı

tarafından kıskanılmıştır. “Limon Kız” masalında kahraman genç kız oldukça güzel bir peri kızıdır. Arap kızı, sudaki peri kızının yansımasını kendine ait zannedince: “Ben bu kadar güzelim de demiş, bana ne diye hizmetçilik yaptırıyorlar?” (357).

Kıskançlık masallarda en çok işlenen duygulardan biridir. “Masallarda kötü huylu, kıskanç kız ve erkek kardeş örnekleri de vardır. Değişik isimlerle pek çok varyantı bulunan Gülükan, masalda olumlu ve olumsuz kardeş tipleri bir arada işlenmiştir… Bu masalda insan yapısındaki kıskançlık huyunun kardeşleri bile birbirine düşman edebileceği, ancak kötülük yanında iyiliğin her zaman galip geleceği vurgulanmaktadır. Aynı zamanda kız kardeşlerine kötülük yapanlarla birlikte altın perçemli oğlan ile inci dişli kız kardeşlerin birbirlerine düşkünlükleri ve fedakarlıkları da anlatılarak, olumsuz örneğin bir kural olmadığı da ortaya konulmaktadır.” (Günay, 1992:662). Güzel kız kardeş, diğerleri için rakiptir. “Güneş Kız” masalında büyük ablalar kendilerinden önce evlenip çocuk sahibi olan kız kardeşlerinin yuvasını kıskanırlar. Evlenip yuva kurmak kadınlar arasında kıskançlığa sebep olan unsurlardandır: “Ablaları kardeşlerinin mutluğunu, iki de çocuk sahibi olmasını bir türlü çekemiyorlarmış. Hemen ebenin eline birkaç altın vererek, çocukları henüz kimse görmeden yok etmesini istemişler” (288).

“Limon Kız” masalında Limon Kızın güzelliğini kıskanan Arap, yaptığı plan sonucu limon kızın yerine geçip kendisine ait olmayan güzel talihe ortak olmaya çalışır: “Limon kız kuş olup uçtuktan sonra Arap kız sevincinden geniş bir nefes almış. Sonra üzerindeki elbiseleri çıkarıp limon kız gibi ağacın yaprakları arasına gizlenmiş. Şehzadeyi beklemeye başlamış” (s.359).

“Gururlu Kız” masalında yoksul genç kız, hamamda tanıştığı Arap kadının yaşamını kıskanır. Bir vezir karısı olması sebebiyle yaşadığı ev altın, ipek, kristal eşyalar ile donatılmıştır. Güzel, yoksul kız karşısındaki Arap kadını güzel bulmasa da gösterişli hayatını kıskanır (s.405-409).

Masallarda kötü kızlar da yer alır ancak bu kızlar masal kahramanı değildir. Yardımcı kişilerdir. Masalın kahramanı olan güzel kızları kıskanıp onların yerine geçmeye çalışırlar.

“Limon Kız” masalında Arap kız şehzade ile evlenebilmek için peri kızının yerine geçer. Şehzade peri kızını daha önce görmüş olmasına rağmen Arap kızın oyununa aldanır: “…beni unuttunuz. Burada otura

otura güneş vurdu kararttı, rüzgâr esti sararttı… Şehzade bu sözlere inanmış" (359).

"Güneş Kızı" masalarında kıskanç ablalar eniştelerini kandırırlar: "…karısının aylarca bekledikten sonra iki köpek yavrusu doğurduğunu söylemiş" (288). Ablalardan biri eniştesiyle evlenmek için böyle bir yalan söyletmiştir.

**Sonuç**

İncelenen masallardaki kızlar biri hariç olumlu tiplerdir. Peri Kızı, Keçi Kızı, Limon Kız, Şamdan Kız ve Güneş Kız. Bu kızlar hamarat güzel ve temiz kalpli, iyilik sever ve akıllı kızlardır. Bu kızlar aynı zamanda çok güzel kızlardır. Ancak güzelliklerini ön plana çıkarmazlar, güzellikleriyle gururlanmazlar. Keçi Kız masalında Keçi Kız, kayınvalidesinin hakaretlerine bile katlanır ama güzelliğini hemen ortaya çıkarmaz. Güzellikleri kıskanılan bu olumlu kızlar masallardaki olumsuz kızlarla mücadele etmek zorunda kalırlar. Adı geçen masallarda kız kahramanlar hem çok güzel hem de çok hamarattır. Türk masallarına baktığımız zaman da "güzellik" kavramının ön planda olduğunu görebilmekteyiz. Bu güzellik fiziksel özellikleri öne çıkaran bir güzellik değildir. Fiziksel özellikler belirtilmez. Soyut bir güzelliktir. Benimsenen toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde kadının genel olarak görevi ev içini düzene sokmak ve ev işleri ile ilgilenmektir.

Ancak bir masalda güzellik gurur aracı olarak kullanılmıştır. Gururlu Kız masalında masal kahramanı fakir olduğu için istediği her şeyi yapamaz fakat çok güzeldir. Kendisini herkesten güzel gördüğü için her şeyin iyisine kendinin layık olduğunu düşünür, çevresindekileri küçümser, kendini çok beğenir. Masalda Türk halkı Gururlu Kız ve onun gibi düşünenlere hakkettikleri cevabı verir. Güzelim diye hiç gururlanma! Benim gibi alçakgönüllü, güler yüzlü olursan, her isteğine kavuşursun!" (420). Türk masallarında masal kahramanı hem çok güzel hem de çok iyidir. Bunu masalın yapısında olan zıtlıkla açıklamak mümkündür. İyi kötü, çirkin güzel gibi.

İncelenen masallardaki kızların dördü Peri Kızı, Limon Kız, Güneş Kız ve Keçi Kız olağanüstü özellikler taşırlar. Peri Kızı, Limon Kız ve Güneş Kız peri kızıdır. Keçi Kız ise dört ayaklı boynuzludur. "Türk masallarında peri olağan üstü güçlere sahip çok güzel kadın şeklinde tasvir edilmektedir. Periler şekil değiştirme gücüne sahiptirler. En çok güvercin biçiminde görünürler. Nar, limon gibi meyvaların kütük gibi eşyaların

içinden çıktıkları olur (Günay, 1992:329). Ancak olağanüstü yönleriyle değil temsil ettikleri karakterlerle ön plana çıkarlar. Türk masallarında çok ve çeşitli kahramanlar yer almaktadır. Masalda hayal ile gerçek yan yana yürüdüğü için içerisinde olağan ya da olağanüstü kahramanlar barındırır. Şamdan Kız ve Gururlu kız ise olağan kişilerdir.

Türk masallarında aile kavramı büyük önem taşımaktadır. Günay'a göre, Türk masallarında evlilik ve aile birliğine ulaşılmasının bir ödül olmasının sebebi, masal kahramanların bu sona ulaşana kadar türlü zorluklardan geçmelerinin sebebi de budur (Günay, 1992, 617). Masallardaki kız kahramanların hepsi de evlilik yaparlar ve iyi bir eş olurlar. Bu evliliklerde güzellikleri tercih edilme sebebidir.

Masallardaki kız karakterler onları kıskanan kişilerin kötülüklerine uğramışlar ama sonunda mutlu sona ulaşmışlardır. "İnsanı zaafları işleyen masallar, bu türün hayal dünyası ile sınırlı olmadığını göstermektedir. Masallarda iyi insan, kendisi ve çevresiyle barışık olan insan tipidir. Masal kahramanları, çevrelerine iyilik yapan yardımsever insanlardır. Bunun dışında davranan, çevresindekilere ve yakınlarına kötülük yapanlar sonuçta mutlaka cezalandırılır." (Günay,1992:623).

Masallardaki kız karakterler Türk insanının kızlara ilişkin kültürel algı ve beklentilerine uygundur. Güzel, sabırlı, iyi kalpli, dürüst kız tipi. "Türk masalcısının anlatmasındaki insanlar: çocuklar, kadınlar, erkekler; yoksul veya varlıklı, her tabakadan, her işten, devlet makamlarının her basamağından kişiler-padişah, vezir, şehzade, bey, ağa … bizim insanımızdır." Onlarda kendimizden ve çevremizdekilerden birer parça buluruz. Kişi nasıl kendi diliyle başka milletlerin fertlerinden ayırt ediliyorsa, davranışlarındaki özelliklerle de içinde yaşadığı topluluğun damgasını taşır. Masal kişileri de bunun dışında kalmamışlardır. Türk masalları, içindeki kişilerin, yabancılardan çok bizim aşina olduğumuz nişanlarıyla da başka milletlerin masallarından ayrılır. (Boratav, 2009:18).

Keçi Kız masalında çocuğu olmayan kadının "-Ah demiş, ne olur, bir evladım olsun da isterse dört ayaklı olsun, razıyım" duası dikkate değer. Oğlum olsun, kızım olsun değil çocuğum olsun diye dua ediyor ve doğan Keçi Kızı büyütüyor. Gökalp, eski Türklerde kız babası olmak için Oğuz beylerinin duasına müracaat eden kimseler olduğunu söyler (2017: 307). Dede Korkut hikayelerinden Kam Pürenin oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Pay Bican Bey Oğuz beylerinden ona kız vermesi için Allah'a dua

etmelerini ister. “-Beyler benim de hakkımda bir dua eyleyin, Allah Taala bana da bir kız verisin dedi.” (Ergin, 2011: 59).

Olumlu karakterleri, olumlu değerleri taşıyan masalları günümüze aktarmak Türk kültürünün aktarımını sağlayacağı için oldukça önemlidir. Masallar ait olduğu toplumun kültürel unsurlarını yansıtırlar ve toplumlar ve toplumlar aracılığıyla kültürel varlıklarını ve milli kimliklerini korur ve gelecek nesillere aktarırlar.

**Kaynakça**


Azazi Nazlı Çevik. (2019). *Masal: İki dünya arasındaki aşk*. İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık.

Boratav, P. N. (2008). *Az gittik uz gittik*. Ankara: İmge Kitabevi.

Boratav, P. N. (2009). *Zaman zaman içinde*. Ankara: İmge Kitabevi.

Ergin, M. (2011). *Dede Korkut kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Gökalp, Z. (2017). *Türk medeniyeti tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Günay, U. (1992). *Türk masallarında aile. Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, 2(71), 616–625. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.

Günay, U. (1992). *Masal*. In *Türk dünyası el kitabı* (Cilt 3, 2. baskı). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Şirin, M. R. (2019). *Masal atlası* (3. baskı). İstanbul: Uçan At Yayınları.

Tezel, N. (2018). *Türk masalları* (11. basım). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Tümen, T. (2018). *Naki Tezel’in masalları ve değerler eğitimi açısından incelenmesi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Malatya.

# TARİHSEL TÜRK DİLİNİN İMLÂ-FONOLOJİSİ I: ÜNLÜ UZUNLUKLARININ GÖSTERİMİ VE GELENEKSEL EĞİLİMLER

**Kenan AZILI***

**Öz:** Türkler, ilk yazılı metinlerinden günümüze kadar, din, siyaset ve ticaret gibi dış faktörlere bağlı olarak çeşitli yazı sistemlerini kullanmıştır. Bu yazı sistemlerinden bazıları bin yılı aşan bir periyotta ve geniş bir coğrafyada kullanılmışken, bazıları ise oldukça dar bir zaman dilimi ve kısıtlı coğrafyalarda metin üretimini sağlamıştır. Bu kadar geniş bir zaman dilimi ve coğrafyada Türkçenin yazımı için kullanılan yazı sistemleri, başlangıcından günümüze kadar Türkoloji çalışmalarının odağı olarak türlü araştırmacıların ilgisini çekmeye devam etmektedir. Daha önce Türklerin yazım geleneği içerisinde, kimi müstakil çalışmalarda ve özel çalışmaların bölümlerinde yer verilen Türk yazı sistemleri, genellikle ya metin merkezli ya da belirli bir yazı sistemini merkeze alan çalışmalarla incelenmiştir. Oysa, Türk yazı sistemleri için diyakronik ve senkronik açıdan bir inceleme ile beraber, kronolojik bir yazım temayülünün varlığı bilinse de etraflı bir araştırmanın ihtiyacı her geçen gün daha fazla hissedilmektedir.

Geniş bir çalışmanın ilk adımı olarak bu bildiride, tarihsel Türk dili metinlerinin yazımında kullanılan ve Tekin (1997) ve Şirin User (2006) tarafından tavsif edilen yazı sistemlerinin tamamına yakını incelenerek Türkçenin sahip olduğu birincil ve ikincil uzunlukların gösterimi için ne gibi stratejilerin geliştirildiği tespit edilecektir. Böylece, Türkçedeki uzunlukların yazımında görülen tipolojik sistemler belirlenecektir. Çalışmanın sonucunda elde edilecek veriler, daha geniş ve kapsamlı bir imlâ-fonoloji çalışmasının bölümü için veriler sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, Türk Yazı Sistemleri, İmlâ-Fonoloji, Ünlü, Ünlü Uzunlukları.

# ORTHOGRAPHY-PHONOLOGY OF HISTORICAL TURKIC I: REPRESENTATION OF VOWEL LENGTHS AND TRADITIONAL TENDENCIES

* Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Email: kenanazili@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9055-3842.

**Abstract:** From the earliest written texts to the present day, Turks have employed various writing systems influenced by external factors such as religion, politics, and trade. While some of these systems were used for over a millennium across a vast geography, others facilitated text production within a very limited time and region. The writing systems used for Turkic across such a broad temporal and geographical span have been a focal point of Turkology, continuously attracting the interest of various researchers since their inception. The Turkic writing traditions, which have been explored in standalone studies or as sections within broader works, have typically been examined either through a text-centric approach or by focusing on a specific writing system. However, despite the known existence of a chronological orthographic tendency, a comprehensive diachronic and synchronic examination of Turkic writing systems is a need that is felt more acutely every day.

As the first step in a broader study, this paper will examine nearly all of the writing systems described by Tekin (1997) and Şirin User (2006) used in the orthography of historical Turkic language texts. The study aims to identify the strategies developed for representing the primary and secondary vowel lengths present in Turkic. This will allow for the determination of typological systems observed in the writing of Turkic vowel lengths. The data obtained from this research will provide the foundation for a section of a larger, more comprehensive orthography-phonology study.

**Keywords:** Turkic, Turkic Writing Systems, Orthography-Phonology, Vowel, Vowel Lengths.

## Giriş

Yazı, insanlık tarihiyle birlikte ortaya çıkmış, başlangıçta iletişimin kalıcılığını sağlamaktan ziyade, bir kültürel bellek oluşturma işlevi gören bir araç olmuştur. Yazı ve insanlığın ilişkisi, iletişim kurma biçimini kökten değiştirmiştir. İlkel insan toplulukları, fikirlerini ve tecrübelerini aktarmak için mağara resimleri ve semboller kullanmıştır. Bu ilkel yöntemler, zamanla *piktogram* (resim yazısı) adı verilen, resimlerin doğrudan bir nesneyi temsil ettiği daha düzenli sistemlere evrilmiştir. Ancak bu sistemler soyut kavramları ifade etmede yetersiz kaldığından, her bir sembolün bir sesi veya heceyi temsil ettiği *fonetik yazı sistemleri* geliştirilmiştir. Bu dönüşüm, yazının daha esnek ve karmaşık düşünceleri ifade edebilir hale gelmesine hizmet etmiştir. Bugün kullanılan modern alfabeler ise, bu fonetik yazı sistemlerinin binlerce yıllık evriminin bir sonucudur. Her harf, belirli bir sesi temsil ederek, karmaşık düşüncelerin basit sembollerle ifade edilmesine imkân tanımıştır. Böylelikle insanoğlu, dünya üzerinde çağlar boyu nesiller arasında iletişim kurabileceği düzenli

bir iletiler sistemi meydana getirmiştir. Çeşitli uluslar ve kavimler, bu yazı sistemlerinden erken ya da geç, az ya da çok faydalanma şansı bulabilmiş ve bugün modern yazı sistemleri arasında sayılan alfabelerden biriyle tanışmışlardır.

Bugünkü verilere göre, VII. asrın sonlarına doğru ilk yazılı metinleri vücuda getirilen Türk dili, modern çağlara kadar özellikle dinî, ekonomik ve siyasî sebeplere bağlı olarak çeşitli yazı sistemleriyle meydana getirilmiş çok geniş bir yazılı envantere sahiptir. Şirin User (2006) tarafından hazırlanan çalışmada, Türkçenin yazımında kullanılan Köktürk, Mani, Soğd, Uygur, Brāhmī, Tibet, Süryani, İbrani, Grek, Arap, Kiril ve Latin alfabeleri olmak üzere on iki yazı sistemi kabul edilirken, daha önceki çalışmasında Tekin (1997), bu listeye Çin ideogramları ile Ermeni alfabesini de dâhil etmiştir. Böylece, Türkçenin yazımı için on dört farklı yazı sisteminin kullanıldığı görülmektedir. Tarih boyunca üretilen Türkçe yazılı envanterlerle beraber, kullanılan yazı sistemlerinin çeşitliliği göz önünde tutulduğunda, dünyada Türkler kadar kendi dillerini yazmak için bu kadar çeşitli alfabe kullanan başka bir milletin olmadığını ileri sürmek mümkündür (Tekin, 1997, s. 7). Oysa, bu yazı çeşitliliği kadar kullanım sıklığının olmadığı anlaşılmaktadır. Türklerin kullandığı alfabeler arasından Arap ve Uygur yazıları, çeşitli coğrafyalarda bin yıla yakın bir kullanım fırsatı bulabilmişken (hatta Uygur yazısı için Kaşgarlı Mahmud "Türk yazısı" ifadesini kullanmıştır); Tibet ve Süryani yazıları gibi kimi alfabelerle kaleme alınan metinler oldukça dar bir çevrelere ve kısıtlı zaman dilimlerine aittir. Yine de Türkçenin yazımında kullanıldığı bilinen bütün alfabelerin filolojik bakımdan problemlerin çözümündeki önemi tartışılmaz bir gerçekliğe sahiptir.

Yaklaşık 12 milyon kilometrekarelik bir coğrafyada ve ilk metinlerden hareketle bin yılı aşkın bir tarih aralığı içinde Türkçe, bu geniş zaman aralığı ve coğrafyanın yanında, şüphesiz oldukça çeşitli diyalekt dağılımları ve yukarıda gösterilen yazı sistemi çeşitliliğiyle de tarihsel dil araştırmalarında kimi zorlukları beraberinde getirmiştir. Türk yazı sistemleri için, kimi müstakil çalışmalarda ve özel çalışmaların bölümlerinde yer verilen özel yazı sistemleri, genellikle ya metin merkezli ya da belirli bir yazı sistemini merkeze alan çalışmalarla incelenebilmiştir. Ayrıca, en basit bir yaklaşımla, Türkçenin tarihsel karşılaştırmalı gramerini hazırlamanın ne denli zor olacağı, işte bu sebebe bağlanarak açıklanabilir. Bu yüzden Türkçe üzerine yapılan birçok çalışmada, sınıflandırma ve kategorileştirme eğilimleri doğal karşılanabilir. Ancak diğer yandan, Türkçenin sesbilgisini anlamak ve açıklamak için yazı sistemi çeşitliliğinin olumlu yanları olduğu da bir gerçektir. Mesela, ünlü varlığı bakımından oldukça zengin olan

Türkçenin yazımında çeşitli sistemlerin kullanılmış olması, araştırmalarda Türkçenin sahip olduğu ünlülerin tespiti için mukayese imkânını doğurmuştur. Eski Türkçe döneminde yuvarlak ünlülerin konumunun tespiti için Brāhmī alfabesine başvurulması bu durumun en güzel örneklerinden biridir. Bir başka örnek olarak Türkçedeki /w/ sesinin yazımı gösterilebilir. Özellikle Eski Türkçe döneminde kullanılan kimi alfabelerde yazı sistemlerinin imkânına veya dil gelişimine bağlı olarak gösteril(e)meyen bu ses, Kaşgarlı Mahmud'un Arap alfabesinde yaptığı düzenleme ile gösterilebilmiştir. Bu yazım özelliği ile hem diyakronik hem de senkronik açıdan diğer çevrelerdeki sesbilgisi verileri düzenlenebilmiştir. Ayrıca, kullandıkları yazı sistemlerinin modern çalışmalar öncesinde Türklerce mukayese imkânı bulduğunu ilave etmek gerekir. İki alfabeli ilk İslami metinler yanında Doğu Türkistan'da bulunan Köktürk-Mani ve Köktürk-Uygur gibi çift alfabenin karşılaştırılmasına dayanan yazmaların varlığı (Sertkaya, 2001), ses-harf (işaret) eşleşmesini ve telaffuz bilgilerini içeren önemli kayıtlardır. Bu çerçevede, Türkçenin yazımı için kullanılan alfabelerin, özellikle mukayesesi yoluyla elde edilecek verilerin, Türkçenin ses-yazım ilişkisine ve sesbilgisel özelliklerine ışık tutacak önemli verileri sakladığı su götürmez bir gerçektir.

Bu bildiride, Türklerin kullandığı alfabelere bütüncül bir yaklaşım amaçlanarak uzun ünlü gösterimine odaklanılacaktır. Bilindiği gibi, dünya dillerinin önemli bir kısmında ünlü uzunlukları fonemik ayırt ediciliğe sahip değildir. Diğer bir deyişle, birçok dilde ünlü uzunluğu anlam farkı yaratmaz. Ancak Türkçenin de aralarında bulunduğu Arapça, Fince, Japonca, Çekçe ve kimi Romen dillerinde ünlü uzunluğu fonemiktir. Bu sebeple ünlü uzunlukları, dilbilgisel düzeyde önemli bir araştırma alanı olarak öne çıkar. Türklük biliminde sayısız çalışmada tartışılan ünlü uzunluklarının varlığı ve mahiyeti, bugün yaygın olarak kabul edilmiş ilkeleri meydana getirmiştir. Bundan sonra, Türkçedeki birincil ve ikincil uzunluklarla beraber alıntı sözcüklerin sahip olduğu ünlü uzunluklarını tartışmak yerine, bu uzunlukların yazı sistemlerinde nasıl ve ne türlü gösterildiğini değerlendirmek, Türkçenin uzunluk konusunda ne türlü eğilimlerinin olduğunu belirlemek için gereken bir odağı temsil edecektir. Bu düşünceden hareketle, bu bildirinin varsayımı şu olacaktır: *Tarih boyunca Türkçenin yazımında kullanılan alfabelerde ünlü uzunluklarının gösteriminde yaygın eğilimler ve Türkçeye has tipik stratejiler vardır. Bu eğilim ve stratejiler, Türkçenin uzun ünlülerinin mahiyetini anlamak için ipuçları barındırmaktadır.* Bu doğrultuda, yukarıda sayılan alfabeler arasından metin hacmi sınırlı olan ve örnek yazımların oldukça az olduğu Çin ideogramları ve son yüzyılda oldukça geniş bir coğrafyada Türk boyları tarafından kullanıldığı için kapsayıcı

sonuç almanın zor olacağı düşünülen Kiril alfabesi çalışmanın dışında tutulmuştur. Ayrıca çalışmanın hacmini aşacağı kaygısıyla tarama ve değerlendirme /a:/ sesiyle sınırlandırılarak bir prototip ön çalışma hedeflenmiştir. Birbirini takip edecek bir dizi çalışmayla birlikte, Türkçenin bütün uzun ünlüleri değerlendirilerek daha kapsayıcı sonuçlar elde edilebilecektir.

## /a/ ve /a:/ Seslerinin Nitelikleri

Çeşitli fonetik alfabelerinde **IPA 305 - UCS 0251 - AFII E26C** kodlarıyla verilen /a/ sesi, Uluslararası Fonetik Alfabesi'nde (2007, s. 11-12) art, açık, alçak ve düz ünlüler arasında gösterilmiştir. Ayrıca dillerdeki en yaygın dört ünlü arasında ve birincil ana ünlülerden biri olarak kabul edilir. Bu sese en yakın sesler arasında /ɑ/, /ʌ/, /æ/ ve /ɔ/ gösterilebilir (Üçok, 2007, s. 77-78). Uzunluğa sahip /a/ sesi ise, bu uluslararası fonetik tablolarında /a:/ (burada bundan sonra /a:/) ile sembolleştirilerek kısa biçimiyle aynı özellikler çerçevesinde nitelendirilir. Yalnızca sesler arasındaki telaffuz süresi bakımından bir uzunluk farkı söz konusudur.

Ünlü uyumu kuvvetli diller arasında öne çıkan Genel Türkçede, /a/ ve /a:/ sesleri, sahip olduğu artlık özelliğine bağlı olarak aynı sınıftan ünlülerle kullanım sıklığına sahiptir. Diğer yandan, Türkçenin bölgesel ve diyalektik özelliklerine göre koşullu ilişkilerle düz ve yuvarlak özelliklere sahip ünlülerle harmoni sergileyebilir.

## Türk Yazı Sistemlerinde /a:/ Sesinin Gösterimi

Yazıtlar ve runik harfli metinlerde söz başında gösterilmeyen ünlüler, uzunluk söz konusu olduğunda işaretlenme eğilimine sahiptir. Söz başındaki /a:/ sesi bu metinlerde düzenli olmasa da yine aynı işaretle gösterilmektedir, msl. 𐰇𐰃𐰆 /'TG/ *a:t(i)g*. Erdal'a göre, runik yazı sisteminde ilk hecedeki ünlü uzunluğu farklılıkları yalnızca /a/ ve /ä/ için ifade edilebilmektedir, çünkü bu seslerin ilk hecelerde varlığı /a/ ve /ä/ karakterine başvurulmaksızın örtük olarak anlaşılmaktadır. Bu kuralın özellikle Kağanlık yazıtlarını yazanlar tarafından da biliniyor olduğunu düşünülür (2004, s. 47). Ancak bugün uzunluğa sahip olduğunu bildiğimiz *bay* ve *bar* gibi sözcüklerde bu işaret kullanılmaz. Irk Bitig'de bu durum daha tutarlıdır: 𐰋𐰆 /'Q/ *a:q*, 𐰚𐰋𐰆 /'R'/ *a:ra*, 𐰴𐰚𐰍 /Y'S/ *ya:ş* ama 𐰴𐰍 /YS/ *y(a)ş*. Tekin (2022, s. 92-92), söz içi ve ilk hecedeki /a:/ seslerinin gösterildiği örneklerin listesini vererek yaygın eğilimin uzunluğu işaretleme tarafında olduğunu göstermiştir. Buna rağmen Hovdhaugen, bu yazım sisteminde /a:/ sesinin gösteriminin sistemleşmediğini ileri sürmüştür (1974, s. 61).

Mani, Soğd ve Uygur yazılarında, runik alfabenin aksine, söz başı ünlülerin yazımında bir tutarlılık gözlemlenir. Üstelik birçok alfabede /a/ ve /ä/ sesleri için ortak kullanılan işaretler, bu yazı sistemlerinde söz başı için sırasıyla , ve şeklinde çift yazımla /a/ sesini ayırabilir. Ancak bu yazı sistemlerinin hepsinde de /a/ sesinin söz içi gösteriminde tutarsızlık vardır. Mani yazısındaki /QMG/ *q(a)m(a)g* ama /Q'MG/ *qam(a)g* gibi birçok ikili yazımdan dolayı /a:/ sesi için gösterim tercihinin ne olduğunu tayin etmek oldukça güçtür. Alıntı sözcüklerde eksik yazım daha yaygın olsa da bu durum, sözcüğün aslî şekline yaklaştırma amacına hizmet eder (Özbay, 2016, s. 161): /ÇQŞ'PT/ *ç(a)qşap(a)t*, /MN'ST'R/ *m(a)nastar*. Soğd yazı sisteminde söz içi /a/ ve /a:/ sesinin gösterimi için herhangi bir sistemin olduğu da söylenemez: /QWVR'GQ'/ *quvragqa*, /YRL'G/ *y(a)rlag*, /PTG'MVR/ *p(a)tgamv(a)r*, /BWRQ'NQ'/ *burqanqa*. Birçok araştırmacı bu yazım tutarsızlığını dile getirmiştir (Tekin ,1997, s. 44; Şirin User, 2006, s. 49). Uygur alfabesinde söz içi /a/ sesinin gösterimi için herhangi bir sistemin olduğu söylenemese de Gabain, kapalı hecelerdeki ünlülerin (özellikle ilk hecede) gösterilmediğini ileri sürer (1988, s. 11): /YRLYQ'S'R/ *y(a)rlïqasar*, /QR'/ *q(a)ra*, /TQY/ *t(a)qï* ama /B'RÇ'/ *barça*, /Y'NK'/ *yaŋa*; /T'VR/ *tav(a)r*, /"NTG/ *ant(a)g*. Radloff Uygur imlâsındaki vokallerin söz içi yazımı konusunda bir sistem çıkarmaya teşebbüs ederek yazılmayan vokalleri müstensih/müellif hatalarına bağlamış, Caferoğlu ise, bu düşünceye karşı çıkarak aslında bu yazıdaki vokallerin yazımında düzenin olmadığı ve her metnin farklı bir imlâya göre yazıldığını öne sürmüştür (1984, s. 170). Bu gerçeklikten hareketle söz içi /a/ sesini barındıran aynı sözcüğün farklı metinlerde değişik yazımına tesadüf edilebilir: /SVLG/ *s(a)vl(ï)g* ama  /S'V/ *sav*. Üç yazı sistemindeki bu tutarsızlık /a:/ sesinin gösterimi için de geçerlidir.

Diğer yandan, bu yazı sistemlerindeki söz başı ve kök hece ünlüsü /a/ sesini karşılayan mezkûr işaretlerin çift (bazen üç kez) yazımı -Arap alfabesi kullanan Kaşgarlı Mahmud'un DLT'de sıklıkla başvurduğu gibi-, birçok araştırmacıyı ünlü uzunluğunun işaretlendiği konusunda şüphelendirmiştir (Müller, 1911; Gabain, 1988, s. 33; Röhrborn, 1977, s. 7). (Tekin, 2022, s. 94), bu kabule dayanarak ünlü uzunluğuna sahip ve çift işaretle yazılmış örneklerin bir listesini oluşturmuştur. Bu konudaki son çalışmanın sahibi Ünal ise, yaptığı istatistiksel değerlendirmede söz başı ve kök hecedeki çift yazım örneklerinin %60 oranında uzunluklarla örtüştüğü sonucuna varmıştır (2024, s. 51-61). Bu yazım tercihinde /a:/ sesinin gösteriminin daha düşük bir orana sahip olduğu görülmektedir.

Bu çerçevede, Mani, Soğd ve Uygur yazı sistemlerindeki çift yazım örneklerinin uzunluğu işaretlemekteki tutarlılığı tartışmaya açık vaziyettedir.

Soğd yazısında /a:/ sesini işaretlemenin bir başka yolu olarak özel bir işaret kullanılmıştır. Soğdcanın yazımında sıkça kullanılan ve Soğdcanın bir özelliği olarak söz sonunda işaretlenen /h/ sesine karşılık gelen özel bir işaretin (özellikle alıntı sözcüklerde) /a:/ sesi için de kullanılabildiği kaydedilmiştir (Sims-Williams, 2017, s. 262). Böylelikle uzunluğun gösterimi için işareti gibi bir yazım stratejisinin ödünçlenmiş olduğu söylenebilir.

Bir hece yazısı olan Brāhmī alfabesinde /kha/, /la/, /ba/ ve /ya/ gibi ünsüz biçimleri kendinden /a/ sesine sahip olduğu için, sesin işaretlenmesine genellikle ihtiyaç duyulmamış olsa bile (bk. Maue, 1996; Erdal, 2004, s. 40), Türkler bu alfabe için /a/ sesine karşılık işaretini kullanmış; bu işaretin altına bir kuyruk eklentisiyle (diyakritik) beraber ünlü uzunluğu da gösterilmiştir: . Ünsüzlerden önce gelen (özellikle söz başı) /a/ ve /a:/ gösterimi,  ve  işaretleri ile gerçekleşir. Bu durum, Türkler arasında yaygınlaşarak tutarlı bir hâle gelmiştir (Ròna-Taş, 2013, s. 107): [59]  /A-GRİ-YU-R/ *a:grïr*,  /A-RTO-Q/ *artoq*,  /A-DA-Qİ-MA-Lİ P/ *a:daqïm alïp*. Ancak söz içinde uzun ve kısa ünlülerin gösterimi genel olarak bir tutarsızlık sergilemektedir. Tekin, Brāhmī harfli Türkçe metinlerde uzun olması beklenen çoğu kök ünlüsünün kısa yazıldığını, hatta ilginç bir şekilde kısa ünlüye sahip olduğu bilinen kimi sözcüklerin de uzun ünlülü yazımla gösterildiğine dikkat çekmiştir (2022, s. 97).

Benzer şekilde Tibet alfabesi ile kaleme alınmış Türkçe metinlerde söz başı /a/ (ve diğer ünlüler) için özel işaretler sonradan geliştirilmiştir (Ròna-Taş, 2013, s. 138). Tibet yazılı Türkçe metinlerde söz başı /a/ sesi uzunluk da dâhil olmak üzere  işareti ile gösterilmiştir:  /A-RİG/ *a:rïg*,  /A-GRİ-LİG-GYİ/ *agïlïgï*. Hecelerle temsil edilen bu yazı sisteminde, ünsüzler için kullanılan hemen hemen bütün işaretler /a/ sesi ile birlikte karşılandığından dolayı (msl. /la/, /ma/ /pha/… vb.), söz başı dışındaki konumlarda /a/ sesi için ayrıca bir işarete gerek duyulmamıştır. Bu sebeple söz içinde ve söz sonunda /a/ sesi genellikle işaretlenmemiştir:  /SA-NA-GU-LUG/ *sanagulug*,  /QU-Tİ-NA/ *qutïŋa*,  /GRA-MYİG-TA/ *qamïgta*. Doğal olarak bu konumlarda yer alan /a:/ sesi de işaretlenmemiştir.

[59] Brāhmī ve Tibet alfabesindeki yazım, hece sistemine dayandığı için örneklerin transliterasyonlu gösterimlerinde heceler arasına (-) işareti konularak yazı sisteminin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

Süryanî yazısında ܐ (*alaf*) işareti ile gösterilen /a/ ve /a:/ sesi, söz başında daima gösterilmiştir: ارسلان /‘RSL’N/ *arslan*, التون /‘LTWN/ *altun*, اقباش /‘QB’Ş/ *a:qbaş*. Söz içindeki gösterimi düzenli olmasa da genellikle işaretlendiği görülebilir (Chwolson, 1890, s. 142-143): يلان /YYL’N/ *yïlan*, تاقاقو /T’Q’GW/ *taqagu*, اتالار /‘T’L’R/ *atalar* ama انالرين /‘N’LRYN/ *anal(a)rïn*, توعشقان /TWŞQ’N/ *t(a)w(ï)şqan* ama توعوشقان /TWYŞQN/ *t(a)wïşq(a)n*. Diğer yandan, uzunluğa sahip olduğu durumlarda /a/ sesi düzenli olarak aynı işaretle gösterilmiştir: قاتون /Q’TWN/ *qa:tun*, مائبرخ /M’YBRH/ ma:yf(ï)r(a)h.

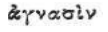
Arap harfli ilk İslami metinlerden başlamak üzere, Doğu Türkçesi metinlerinde genel olarak ünlülerin yazımı meselesi karmaşık bir durum sergilemektedir. Bu metinler üzerine yapılmış çalışmalarda genellikle söz içi /a/ sesinin yazılmadığı, ancak uzunluğun gösterildiği yönündeki yaygın görüş -alıntı sözcükler hariç tutulmalıdır; çünkü onların aslî imlâları genellikle korunmuştur-, beraberinde Türkçenin birincil uzun sesleri konusundaki tartışmayı getirmiştir. Özellikle Radloff, Arap harfli metinlerde gösterilen ünlülerin uzunluğu göstermediğini, yalnızca eş sesli sözcüklerin ayrımı için kullanıldığını iddia eder (1901, s. 460). Bu durum Doğu Türkçesi yazı dilinin sonraki metinlerinde de devam etmiştir. Diğer taraftan Mansuroğlu (1979, s. 144-145), bu metinlerdeki ünlülerin yazılışında bir kaide olmadığı, metinlerin Uygur imlâsının transliterasyonu gibi olduğu, dolayısıyla Uygur harfli metinlerde yazılmayan ünlülerin bu yazı sisteminde de yazılmadığını ileri sürmüştür[60]. Ancak Kaşgarlı Mahmud eserinde, bu düşüncenin aksine Uygur yazısında ünlüler yazılsa bile (bk. *taban*), Arap imlâsında bu ünlülerin gösterilmediğini ( bk. *t(a)b(a)n*), dolayısıyla Arapça yazımının tesir ettiğini söylemiştir (Ağca, 2008, s. 180). Diğer taraftan Batı Türkçesinin yazımında birincil uzunluklar yer yer işaretlenmiş olsa bile (msl. آدڭ /‘DN/ *a:d(ï)n*), ekseriyetle bunun kaybolduğunu söylemek gerekir. Öte yandan, DLT’de uzunluklar için tutarlı ve farklı bir eğilimin olduğu görülebilir (bk. Ligeti, 1938, s. 182; Erdal, 2004, s. 46; Tekin, 2022, s. 99). Arap imlâsında söz başında işaretlenen ancak söz içinde gösterilmeyen (veya harekeler yardımıyla işaretlenen) /a/ ve /a:/ sesleri, Kaşgarlı Mahmud tarafından uzunlukların gösteriminde istikrarlı bir biçime kavuşturulmuş; söz başı ve kök hece ünlülerinde uzunluk için ا (çift elif) işareti kullanmıştır: آچ /“Ç/ *a:ç*, آات /“T/ *a:t* vb. Takip eden tarihsel metinlerde bu gösterime yer yer rastlamak mümkündür: آغ /“G/ *a:g*. Bu gösterimin Uygur yazım geleneğinin tesiriyle devam ettiği düşünülebilir.

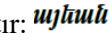
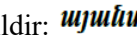
[60] Genellikle Uygur imlâsında ünlülerin yazıldığı, ancak Arap-Fars imlâsında ünlülerin gösterilmediği şeklinde bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bu sebeple Doğu Türkçesinin ilk metinlerinde bu karışıklığın görülmesi olağan karşılanmalıdır.

İbranî yazısında /a/ sesi genellikle א (alef) işareti ile gösterilmiştir. Ancak bu yazı sistemi, tıpkı Arap yazısında olduğu gibi, *matres lectionis* denilen okuma işaretlerine (İbr. *nikud*, bir nevi Arap yazı sistemindeki hareke) sahip olduğu için, bu türden işaretlerle sözü geçen sesin gösterimi sağlanmıştır. İbranî yazı sisteminde /a/ sesinin gösterimi aynı zamanda hareke işaretleriyle olan ilişkisine bağlıdır. Genellikle işaret altındaki (ַ) gösterim ile אַ yaygın /a/ sesi karşılanırken; אָ kullanımı ise ünlü uzunluğunu işaretler: אָדְמִנִי /'DMNY/ *ād(a)mnï*. Ancak ünlü uzunluğunun gösterimi istikrarlı değildir: וילאייאט /WYL'YYY'T/ *vilayät*, אדאם /'D'M/ *adam*. İlaveten, ünlü uzunluğu için bazı örneklerde çift א yazımına da rastlanılabilir: זמאאן /ZM''N/ *z(a)mān*. Bu çerçevede, İbranî yazı sisteminde uzunlukların gösteriminin, Türkçenin birincil uzunluklarından ziyade alıntı sözcüklerde uygulandığı gözlemlenmektedir.

Ünlülerin büyük oranda gösterildiği Latin yazısında, Türkçenin birincil uzunlukları genellikle unutulduğu için, Türkçe sözcüklerde uzunluklar genellikle gösterilmemiştir. Ancak diğer sözcüklerdeki uzunlukların gösteriminde işaretin yinelenmesi, diğer bir deyişle çift yazım söz konusudur. CC'de ünlü uzunluğu işaretin yinelenmesiyle karşılanmıştır: Daave /D''W'/ *da:vä*, Maana /M''N'/ *ma:na*. Bazı ikincil uzunluklar da aynı yöntemle gösterilmiştir: yaac /Y''C/ *ya:q* (*yaŋaq*), Saa /S''/ *sa:* (*saŋa*). Aynı uzunluk gösterim şekline diğer metinlerde de başvurulmuştur: baasi /B''SY/ *ba:zï*, baa /B''/ *ba:* (baŋa). Öte yandan, bazı metinlerdeki özellikle alıntı sözcüklerde, ses değerinin tespiti güç olsa bile bazen uzunluğun işaretlenmesi için kullanıldığı anlaşılan aksanlı **à**, **ã** ve **ā** gibi işaretler kullanılmıştır: g̃evàb /G'W'B/ *cäva:b*, ãlũdè /'LWD'/ *a:lu:dä*, dãimã /D'YM'/ *da:ima:*.

Yine ünlülerin genellikle gösterildiği Grek yazı sisteminde /a:/ sesinin işaretlenmesinde ayrıca yeni bir kombinasyon (ια) üretilmiştir (Kahya, 2008, s. 376): σιχιαγέτ /ŞYKY'Y'T/ *şika:yät*, χηγιάς /QYYY'S/ *qïya:s*, δδυχιανηνα /DWKY'NYN'/ *dük(k)a:nïna*. Düzenli ve kurallı olmayan bu gösterime kitabelerde rastlanılmaz, diğer bir deyişle Grek harfli Türkçe kitabelerde uzunluk ayırt edilmez (Demir, 2010, s. 13). Metinlerde kullanılan yukarıdaki uzunluk işaretleyen kombinasyon anlaşıldığı kadarıyla Türkçe kelimelerdeki uzunlukların gösteriminden ziyade alıntı sözcükler için kullanılmıştır. Ayrıca bazı metinlerde uzunluğun gösterimi için αα gibi çift işarete başvurulmuştur: αασαν /"S'N/ *a:san*, ααφιγιετ /"FYY'T/ *a:fiyät* (Eyice, 1975, s. 30). Grek yazısının Türkçe metinlere uyarlanması sonucunda yazılı metinlerin ait olduğu diyalektlere bağlı olarak /a/ sesinin gösterimi için aksanlı işaretlere başvurulmuştur: σαάτ /S''T/ *saat*, ἰσκιὰν /YSKY'N/ *iskân*,

 /‘GN’SYN/ *ağnasïn*, /B’F’T/ *bäfa:t*. Bu özel işaretler telaffuzu yansıtıyor olmalıdır, zira örneklerin ekserisi alıntı ve uzun sese sahip sözcüklerden oluşmaktadır. Ancak bazı metinlerde /WNL’R/ *onlar* gibi Türkçe sözcüklerde de ayırt etmeksizin genel olarak kullanıldığı gözlemlenir. Zira ne kadar kurallaşmış olsa da bu yazı sistemiyle yazılan metinlerde kural dışı yazımın görüldüğünü söylemek gerekir (Eckmann, 1950, s. 29-30).

Son olarak Ermeni yazı sistemi ile yazılmış Türkçe metinlerde telaffuz edilen ünlülerin -yazım yanlışı yapılmadıysa- imlâda gösterildiği bilinmektedir. Kıpçak ve Anadolu sahalarında yazılan Ermeni harfli Türkçe metinlerde /a/ sesi için kullanılan ve işaretleri, aynı zamanda (bütün çevrelerde) ünlü uzunluğunu temsil etmektedir (Garkavets & Khurshudian, 2001, s. XL). Bu işaretlerin uzunluklar için tutarlı kullanımı yanında, /ya/ sesini karşılamak üzere kullanılan işaret kombinasyonu, Garkavets ve Khurshudian’a göre (2001, s. XLI) kimi Kıpçak metinlerinde aksanlı ve uzun /a/ sesini işaretlemek için de kullanılmıştır:  /‘YY’N/ *aya:n*. Fakat bu kombinasyonun kullanımı yaygın değildir:  /‘Y’NDYR/ *aya:ndïr*.

## Sonuç: Geleneksel Yazım Hakkında Bazı İpuçları ve Değerlendirmeler

Türkler tarafından çeşitli dönem ve bölgelerde, on iki farklı yazı sisteminin kullanıldığı metinlerdeki /a:/ sesinin yazımı üzerine yapılan değerlendirmeler sonucunda, kimi sonuçlara ulaşmak mümkündür:

***İşaretleme eğilimi*:** Yazı sistemlerinde genellikle söz sonunda gösterilmesine karşın söz içinde (bazen söz başında) gösterilmeyen /a/ sesi, uzunluk söz konusu olduğunda büyük oranda imlâda yer bulmuştur. Kimi alfabelerde tutarsızlıklar gözlemlenirse de ünlü uzunluklarının gösterilme eğiliminde olduğu söylenebilir. Bu çıkarım için en iyi örnek ise Runik alfabedir. Söz başında ünlülerin genellikle gösterilmediği bu yazı sisteminde, uzunluğun işaretlenmesi gerektiğinde bu sistemin genellikle tersine işlediği görülür. İlaveten, yazı sistemlerinde geliştirilen yeni işaretlerle uzunlukların işaretlenebiliyor oluşu, yine bu eğilimi göstermektedir.

***Çift gösterim geleneği*:** Yazı sistemlerinde /a:/ sesinin işaretlenmesi için, yaygın olarak kısa ses işaretinin çift kullanıldığı bir stratejiden bahsedilebilir. Mani, Soğd ve Uygur yazılarında görülen bu imlâ stratejisinin zamanla Arap yazı sistemine ve ardından İbranî, Latin ve Grek alfabelerine kopyalanarak gelenekleştiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar Mani, Soğd ve Uygur yazı sistemlerindeki örnekler üzerine yapılan

istatistiklerde çift yazımın kısa ünlüler için de kullanıldığı anlaşılsa da ekseri örneklerin uzunluk işaretlemede bu yaklaşımla ortaya çıktığını göstermektedir. Öte yandan bu yazım özelliği, /a:/ sesinin nicelik değerini göstermesi bakımından dikkat çekici bir veri olabilir. Zira işaretin çift yazımıyla karşılanan uzunluk, kısa sesi karşılayan işaretin çift ses değerini göstermiş olmalıdır. Evrensel fonetik çalışmalarda verilen yarım (◌ˑ) ve tam uzunluk (◌ː) değeri (IPA, 2007, s. 163) bu yazım ile karşılaştırılabilir. Dolayısıyla bu yazım stratejisi, işaret ve ses değeri arasındaki bağlantıyı gösterebilir.

***Yeni konfigürasyon ve kombinasyonlar*:** Yazı sistemlerinde uzunluğun gösterimi için ortaya çıkan diğer bir strateji de işaret konfigürasyon ve kombinasyonlarıdır. Türklerin kullandığı bütün yazı sistemlerinin genelinde, ekseriyetle uzun ve kısa ünlülerin aynı işaretle (veya çift işaretle) gösterimi yaygınken, bazı yazı sistemlerinde uzunluğu gösterme ihtiyacını karşılamak için yeni, farklı ve ayırt edici işaretlere başvurulmuştur. Mesela, Brāhmī alfabesinde /a:/ sesinin gösterimi için, kısa ünlüye karşılık gelen işarete *diyakritik* denilen bir kuyruk eklentisiyle yeni bir işaret (𑀆) türetilir. Öte taraftan, Arap ve İbranî alfabelerinde /a/ sesine karşılık gelen işaretlerin altına ve üstüne eklenen hareke türünden kimi işaretlerle (ـِ/ـَ) uzunluğun ayırt edildiği görülür. Diğer taraftan, Grek ve Ermeni alfabelerinde kısa ünlü işaretleri, yazı sistemindeki diğer bir sese karşılık kullanılan başka bir işaret ile kombinasyon (ι/ι) oluşturarak /a:/ sesini işaretlemektedir. Modern yazı sistemleri göz önünde tutulduğunda, bu türden konfigürasyon ve kombinasyonların modern sistemlere yaklaştığı söylenebilir.

***Birincil uzunlukların gösterimi***: Ünlü uzunluklarının gösterimi konusunda diğer bir dikkat çekici husus ise, Türkçenin birincil ünlü uzunlukları ile alıntı sözcüklerde bulunan uzunlukların gösterimidir. Öncelikle, anılan yazı sistemlerinin tarihsel düzlemde ortalama bir kullanım sıralaması kabul edilirse, Türkçenin birincil uzunluklarını göstermede kronolojik bir sırayı takip etmek mümkün görünmektedir. En eski yazı sistemlerinden Runik, Mani, Soğd ve Uygur yazılarında birincil uzunlukların gösterimi, uzunluğa sahip olduğu bilinen çoğu sözcük köküyle örtüşmektedir. Kaşgarlı Mahmud'un imlâ ettiği birçok örnek göz önünde bulundurulduğunda ise, yine birincil uzunlukların Arap yazısında da gösterilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ancak ilk İslâmî metinlerden (XII.-XIV. yüzyıllara ait kimi Oğuzca metinlerde aynı yazım görülmek kaydıyla) sonra, takip eden dönemlerde birincil uzunlukların kısalmasıyla beraber, adı geçen diğer alfabelerde birincil uzunlukların gösterilmediği (Tekin, 2022, s. 116); ancak Latin alfabesi gibi özel diyalektlerin kullandığı bazı yazı sistemlerinde telaffuza bağlı ikincil uzunlukların yer

yer işaretlendiği gözlemlenebilir. Öte yandan, her ne kadar tarihsel yazı dillerine ait yazı sistemleri, farklı çevrelere ve buna bağlı olarak farklı dillerden alıntılara sahip olsa bile, bu alıntı sözcüklerdeki uzunlukların ekseriyetle gösterilme eğilimine sahip olduğu ve aslî şekillerine sadık kalınmaya çalışıldığı söylenebilir.

***Fazla İşaretle Yazım*:** Son olarak, erken Mani ve Soğd yazılarında rastlanılan ve Laut (1986, s. 69-70), (Doerfer, 1993, s. 92-94) ve (Ağca, 2021, s. 81-84) gibi araştırmacılarca metin tarihlendirmede bir ölçüt olarak kullanılan söz içindeki fazladan yazılmış /a/ sesleri dikkat çekmektedir. Bu yazı sistemlerinde, söz başında /I/ ve /U/ gibi çeşitli ünlüleri göstermek için kullanılan *elif*'li kombinasyonlar, aynı şekilde söz içine taşınmış, doğal olarak gelenekleşen yazım dışında söz içinde fazladan bir /a/ işareti ortaya çıkmıştır. Haliyle bu yazım biçiminin, uzunluk gösteriminden ziyade, henüz gelenekleşmemiş bir yazım sistemini işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Bütün bu çıkarımlar ışığında, tarihsel Türk dilinin yazımında kullanılan yazı sistemlerinde /a:/ sesini nasıl gösterildiği ve ne gibi stratejiler meydana getirildiği aşağıda tablo halinde verilmiştir. Bundan sonra, Türkçenin sahip olduğu diğer ünlü uzunlukları ile imlâ özellikleri arasındaki ilişkiler üzerine yapılacak çalışmaların daha detaylı ve dikkat çekici yazım özelliklerini ortaya çıkaracağında şüphe yoktur:

| YAZI | KISA SESİN İŞARETİ | ALTERNATİF İŞARET | UZUNLUĞUN GÖSTERİMİNDE KULLANILAN İŞARET(LER) | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | KISA ÜNLÜ İLE EŞ GÖSTERİM | ÇİFT YAZIM | KOMBİNASYON VE KONFİGÜRASYON |
| *Runik* | A | 𐰀 | + | - | - |
| *Mani* | 𐫀 | 𐫀𐫀 | + | + | - |
| *Soğd* | 𐼰 | 𐼰 / 𐼰 | + | + | - |
| *Uygur* | 𐽰 | 𐽰 | + | + | - |
| *Brāhmī* | 𑀅 | - | + | - | 𑀅 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Tibet* | | - | Hece Sistemi Gereği | - | - |
| *Sürya nî* | | - | + | - | - |
| *Arap* | ا | ه | + | + | آ |
| *İbranî* | א | ע | + | + | אָ |
| *Latin* | **a** | **æ** | + | + | - |
| *Grek* | A/α | - | + | + | ια |
| *Ermeni* | Ա/ա | - | + | - | |

**Tablo 1.** Tarihsel Türk Dili Metinlerinde /a:/ Sesinin Gösterimi

## Kaynakça


Ağca, F. (2008). *İçinde Divanu Lügati't Türk'ün Ses-Yazım Özellikleri.* F. S. Barutçu Özönder (Ed.). *Kaşgarlı Mahmut Kitabı* (ss. 175-187). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ağca, F. (2021). *Dillik Ölçütlere Göre Eski Uygurca Metinlerin Tarihlendirilmesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Caferoğlu, A. (1984). *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Enderun.

Chwolson, D. (1890). *Syrisch-nestorianische grabinschriften aus Semirjetschie*. St.-Petersburg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences.

Demir, N. (2010). *Türkiye'de Bulunan Grek Harfli Türkçe Kitabeler ve Karaman Türklerinin Dili*. *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*, (2), 3-23.

Doerfer, G. (1993). *Versuch einer linguistischen Datierung alterer osttürkischer Texte*. Turcologica 14. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Eckmann, J. (1950). *İçinde Yunan Harfli Karamanlı İmlası Hakkında.* H. Eren & T. H. Kun (Ed.). *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar I* (ss. 27-31). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden: Brill Press.

Eyice, S. (1975). *Anadolu'da Karamanlıca Kitabeler*. *TDAY-Belleten*, (153), 25-48.

Gabain, A. von (1988). *Eski Türkçenin Grameri*. M. Akalın (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Garkavets, A. & Khurshudian, E. (2001). *Armenian-Qypchaq Psalter written by deacon Lussig from Lviv 1575/1580*. Almaty: Desht-i Qypchaq.

*Handbook of the International Phonetic Association* (2007). Cambridge: Cambridge University Press.

Hovdhaugen, E. (1974). The relationship between the two Orkhon inscriptions. *Acta Orientalia*, (36), 28-28.

Kahya, H. (2008). *Karamanlıca Bir Eser Yeñi Hazne ve Dil Özellikleri* (İmlâ Özellikleri ve Ses Bilgisi). *Turkish Studies*, (III/6), 367-408.

Laut, J. P. (1986). *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ligeti, L. (1938). Les voyelles longues en turc. *Journal Asiatique*, (I), 177-204.

Mansuroğlu, M. (1979). İçinde Karahanlıca. M. Akalın (Ed.). *Tarihî Türk Şiveleri* (ss. 141-182). Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Maue, D. (1996*). Alttürkische Handschriften. Teil 1: Dokumente in Brāhmī und Tibetischer Schriften*. Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Band: XIII/9. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Müller, F. W. K. (1911). *Uigurica II*. Berlin.

Özbay, B. (2016). The Paleographical Analysis of the Manichean Script for Middle Iranian and Old Uyghur Texts. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Radloff, W. (1901). Zur Geschichte der türkischen Vokalsystems. Bulletin de l'Acadèmie impèriale des Sciences, (14/4), 425-462.

Ròna-Taş, A. (2013). *Türkolojiye Giriş*. İ. Sarı (Çev.). Ankara: Nobel Yayınları.

Röhrborn, K. (1977). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lfg. 1. Wiesbaden: Steiner.

Sertkaya, O. F. (2001). *Eski Türkler Okur Yazar Mıydı?*. Y. Hacaloğlu (Ed.). Göktürk Devletinin 1450. Kuruluş Yıl Dönümü Sempozyum Bildirileri, (s. 23-37). Ankara: Yeni Avrasya Yayınları.

Sims-Williams, N. (2017). *Soğd Ses Sistemi ve Uygur Alfabesinin Kökeni*. F. Korkmaz & B. Keskin (Çev.). *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* (57), 259-269.

Şirin User, H. (2006). *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Tekin, T. (1997). *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı*. Ankara: Simurg Yayınları.

Tekin, T. (2022). *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Üçok, N. (2007). *Genel Fonetik (Ana Çizgileri)*. Ankara: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Ünal, O. (2024). *İçinde Eski Uygurcada Ünlü Harflerin Çift Yazımı Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme.* M. K. Yunusoğlu & S. B. Körtelli (Ed.). *Uygur Araştırmaları* (ss. 51-62). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

# MÜZİĞİN ÜÇÜNCÜ BİN YILDAKİ GÖÇÜ: "UZELLİ KASET" ÖRNEĞİ

**Fatih KIRAN***

**Öz:** XIX. yüzyılın son çeyreğinde Amerika ve Avrupa'da ses kayıt teknolojileri konusunda atılan adımlar, o güne kadar var olan canlı performansa dayalı müzik algısını adım adım değiştirir. Ses kaydı alanında yapılan icatlar ise, insanlığın önüne yepyeni ufuklar açar. Fonotografla başlayan fonograf, gramofon, kaset, CD ve elektronik ortamlarla devam eden müziğin kaydı, depolanması, çoğaltılması ve pazarlanması süreci, müziğe endüstriyel bir boyut kazandırır. Üretilen her bir teknoloji, bir süreliğine dönemin ses aktörlerinin kayıtlarının oluşturulduğu mecralar hâline gelir. Yeni ses kayıt teknolojileri üretildikçe de bir önceki teknolojinin ortaya koyduğu format üzerine kaydedilen müzik/içerik, yeni formatlara ihtiyaca göre aktarılır.

Tüm bu süreçlerde belirleyici rol oynayan meslek grubu ise müzik yapım şirketleridir. Sanatçının tespiti, ses kaydının yapılması, kaydın çoğaltılıp pazarlanması, yeni formatlara aktarılacak kayıtların belirlenmesi gibi stratejik noktalarda, yapım şirketleri ön plana çıkar. Bu bağlamda çalışmamızın da odaklandığı yapım şirketi, Uzelli Kaset San. ve Tic. A.Ş'dir. Muammer Uzelli'nin Unkapanı Plakçılar Çarşısı'nda (İMÇ) bulunan şirketi, sahip olduğu müzik arşivi ve albüm yaptığı sanatçı çeşitliliği açısından sektörde önemli bir yer edinir. Uzelli Kaset'in müzik arşivinde; kahvehanelerde, köy odalarında, düğünlerde, ağa/bey konaklarında âşıklar tarafından icra edilen türkü ve atışmaların yanında, oyun havaları, *Keloğlan Masalları*, *Çocuk Masalları*, *Hacivat ve Karagöz* gibi geleneksel halk kültürünün ürünleri de bulur. Uzelli Kasetçilik örneğinde görüleceği gibi geleneksel halk kültürü ürünleri, yapım şirketlerinin tercihleri doğrultusunda kayıtlı müzik endüstrisinde kendisine yer bulur ve bunlar da talebe göre yeni formatlara aktarılır.

Çalışmamızda, teknolojik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan formatlar hakkında genel bir bilgilendirme yapıldıktan sonra, yapım şirketlerinin ve sanatçıların bu yeni formatlara karşı tutumu değerlendirilecektir. Ayrıca gelişen yeni formatlara eldeki kayıtların (arabesk, sanat müziği, yabancı müzik, âşıklama vd.) aktarımı konusunda yapım şirketlerinin bakış açısı Uzelli Kaset örneğinden yola çıkarak değerlendirilecektir.

* Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, fkiran@kocaeli.edu.tr, ORCİD: 0000-0001-8114-8346

**Anahtar Kelimeler**: Ses kayıt tarihi, ses kayıt teknolojileri, Uzelli Kaset, plak, kaset, CD, dijital platformlar.

## Müziğin Üçüncü Bin Yıldaki Göçü: "Uzelli Kaset" Örneği

İnsan konuşabilme özelliği ile yeryüzündeki canlılar arasında kendine ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Bu sayede insan, içinde bulunduğu duruma ilişkin düşüncelerini, tespitlerini ve yaşadığı hayatın tüm kültürel kodlarını, konuştuğu dil vasıtasıyla aktarma yoluna gitmiştir. Bu sözel aktarımın neredeyse insanlık tarihi kadar eski unsurlarından biri de müziktir. TDK *Türkçe Sözlük'*te (1998) müzik, duygu düşünce ve tek sesli veya çok sesli olarak anlatma sanatı, musiki: müzik eğitimi (s. 1621) olarak tanımlanır. Ahmet Say ise *Müzik Tarihi* (1997) isimli kitabında müzik teriminin Yunanca '*musike*' sözcüğünden kaynaklandığını belirttikten sonra iki yüz milyon yıllık bir geçmişi olduğu kabul edilen insanoğlunun, bir '*ses evreni*'nin içine doğduğunu, bu ses evreniyle iç içe yaşadığını ve algıladığı seslerle sürekli bir etkileşim içinde bulunduğunun altını çizer. Ayrıca Say, insanı biyo-psişik kültürel ve toplumsal bir organizma olarak tanımlarken onun var olduğu çağlardan beri algıladığı sesleri çözümleyip değerlendirdiğini ve giderek sesleri bir anlatım biçimine dönüştürdüğünü belirtir ve seslerle gerçekleştirilen bu anlatım sanatını da "müzik" olarak tanımlar (s. 17). Görüldüğü üzere müzik, doğumdan ölüme insan hayatının vazgeçilmez bir unsuru olarak karşımıza çıkar ve dahası müzik insanoğlunun tarihsel süreçte katettiği değişim/gelişimlerden (toplumsal, kültürel, ekonomik, teknolojik vd.) de doğrudan etkilenir.

Müzik, matbaanın icadına kadar insan bedeninin ayrılmaz bir parçasıdır. Attali'ye göre (2017) matbaanın icadıyla birlikte müzisyenin eserle olan ilişkisi değişir. O zamana kadar eserini ezbere çalan müzisyen, doğaçlama çaldığı için de hata yapabilirdi ve bunun için de risk alırdı. Tam da bu noktada matbaalarda seri olarak basılabilen partisyonlar[61], riskin büyük bir bölümünü yok etti; hatta hafızaya olan ihtiyacı ortadan kaldırdı (s. 68-69). Attali'ye (2017) göre bilinen ilk partisyonlar da 1501 tarihinden kalmadır ve Venedik'te Petrucci kitapçısı tarafından üretilmiştir (s. 69). Bu gelişme müziğin insan hafızasından bağımsız hâle gelmesinde atılan ilk ve önemli bir adımdır. Sonraki yüzyıllarda da bu konuda atılan adımlar müziğe dair yerleşik algıların çok hızlı bir şekilde değişmesine zemin hazırlayacaktır. Eflatun'un suyla çalışan, saat başlarında ezgi çaldığı söylenen mekanik çalgısından, keşiş Albertus

[61] Bir orkestra eserinde bölümlerin bütününü içine alan nota defteri (TDK Türkçe Sözlük, 1998: s. 1772).

Magnus'un insan sesi çıkaran makinesine kadar (Altınbaş, 2020: s. 445)seslerin kaydedilip tekrardan dinlenebileceği konusunda pek çok düşünce/çalışma ortaya konulmuştur. Bunlardan biri de XVII. yüzyılda yaşamış olan Cyrano de Bergerac'tır (1619-1655). Bergerac, "*A Voyage To Moon*" isimli eserinin ilgili bölümünde okuma yapabilen aletle ilgili olarak şunları söyler:

> Kutuyu açtığımda, içinde metalden bir şey buldum, neredeyse bizim saatlerimize benzeyen, birtakım küçük yaylar ve fark edilmeyen mekanizmalarla dolu. Aslında bir kitap, ama ne sayfaları ne de karakterleri olan mucizevi bir kitap; kısacası, gözlerin öğrenmeye faydası olmayan, sadece kulakların yettiği bir kitap. Birisi okumak istediğinde, bu makineyi her türden küçük sinirle çok sayıda gerer, sonra iğneyi dinlemek istediği bölüme çevirir ve aynı anda, bir insanın ağzından veya bir müzik aletinden çıkar gibi, dilin ifadesine yarayan büyük ay sesleri arasında, tüm belirgin ve farklı sesler çıkar. (1899: s. 195-196)

Yazılı metinlerin üzerine yerleştirilen bir iğne vasıtasıyla kelimelerin ve müziğin dinlenebileceği konusunda çağının ötesinde bir öngörüde bulunan Cyrano de Bergerac, bu yaklaşımı ile sesin kaydedilme sürecine dair bir başka pencere açar. Ses kaydına dair bu türden fikirler, ortaya koyulduğu dönemler itibarıyla fantastik olarak kabul edilir. Fakat ses kayıt teknolojilerinin günümüzde gelmiş olduğu nokta göz önüne alındığında düşünsel planda başlayan ve icatlar sayesinde somutlaşan "ses kaydı" bu yolda atılan küçük adımların bir toplamı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla da tüm bu ve buna benzer fikir ve buluşlar, bir eşiğin aşılmasında ve yeni teknolojilerin geliştirilmesinde öncü olmuştur.

Sesin kaydedilmesi ve tekrardan dinlenebilir forma gelmesindeki önemli adımlardan biri de mikrofonun icadıdır. "1827 yılında Sir Charles Wheatstone bugünkü kulak içi mikrofonlara benzer bir model mikrofon üretmiştir. Bu icat ses tarihi açısından gramofonun keşfi kadar önemli bir değere sahiptir" (Canyakan, 2017: s. 177). Çünkü mikrofon sayesinde konuşma esnasında ortaya çıkan ses dalgaları elektrik sinyallerine dönüştürülür. Bu dönüşüm de sesi kaydetmeyi ve kaydedilen sesi hoparlörlerden yaymayı sağlar.

**Fonotograf (fonoautograf):** Fransa'da dünyaya gelen Édouard-Léon Scott de Martinville (1817-1879), sesin kaydedilmesi konusunda ilk somut adımı atan mucittir. Onun 1857 yılında icat ettiği fonotografının çalışma prensibi ise şöyledir:

> Bir ağzı dar, öteki ağzı daha genişçe silindir bir fıçıdan oluşuyordu. Bu fıçı 25 derecelik bir eğimle duruyordu. Fıçının dar olan ağzına deriden bir zar parçası gerilmişti. Bu zarın

ortasında hareketli bir sert kıl uzanmaktaydı. Bu uç, yağlı ziftle karartılmış bir düzlem üzerine konuluyor ve fıçının geniş ağzından içeri dolan ses, zarı; zar da yazı ucunu harekete geçiriyor ve uç yağlı tabaka üzerinde izler bırakıyordu. Sonradan uç, açılan izler boyunca yeniden hareket ettirildiğinde, yazılı olan sesleri işitebilmek mümkün oluyordu. (Ünlü, 2016: s. 21-22)

Martinville'nin fonotografı, yapımında kullandığı malzemelerden dolayı kaydedilen sesin tekrar dinlenilmesini zorlaştırıyordu. Bu sorun, daha sonra ses kaydında daha dayanıklı malzemeler kullanılarak aşılacaktır.

**Fonograf (phonograph):** Thomas Alva Edison (1847-1931) bini aşkın buluş yapan fonografı ve film gösterme makinesini geliştiren ABD'li bir mucittir. Yedi yaşında Port Huron'a yerleşen Edison, ilköğrenimine burada başladıysa da yaklaşık üç ay sonra "algılamasının yavaşlığı" nedeniyle okuldan uzaklaştırılır. Bundan sonraki üç yıl boyunca özel bir öğretmen tarafından eğitilir (AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi, 2004: s. 17). Yaşadığı bu zorluklara rağmen yaratıcı ve meraklı bir kişiliğe sahip olması onu yüzlerce icat gerçekleştirecek olan bir mucide dönüştürecektir.

Bir alıcı, bir kayıt ve bir de okuma düzeneğinden meydana gelen ilk fonografı 1878 yılında Edison yaptı. Alıcısı, küçük deliği önünde konuşulduğu zaman titreşen madeni bir diyaframla kapatılmış bir çeşit ses borusundan meydana gelir. Diyaframın bütün hareketleri, kendi merkezine bağlı fildişi bir iğneye geçer. Kaydedici ise, balmumundan bir gömlekle kaplı bir silindirdir. Bu silindirin önünde ağızlık, zar ve kazıyıcıyı taşıyan bir şaryo vardır; bu kazıyıcı balmumu gömlek üstüne düzenli bir hızla basacak şekilde, silindir boyunca yer değiştirir. Bu hareket bir zemberek ile sağlanır. Okuyucu, büyük tabanı açık, küçük tabanı ise gergin bir kâğıt veya ince bir titreşim levhasıyla kapatılmış madeni, kesik bir koniden meydana gelir. Bu diyaframın ortasında bulunan iğne, kaydedici tarafından açılmış izlerden geçerek kaydedilen seslere benzer titreşimleri kâğıda veya levhaya iletir. Böylece alet, kaydedilmiş sesleri yeniden üretir (Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi, 1969: s. 749).

Edison'un mucidi olduğu fonograf, Yunancada ses anlamına gelen "phônê" sözcüğü ile yazmak anlamında kullanılan "garaphein" sözcüğünün birleşmesinden oluşmuş bir kelimedir. Kelime bu haliyle fonografın yapısını ve işlevini tam olarak karşılamaktadır. Fonograf, daha sonradan icat edilecek pek çok kayıt sisteminde olduğu gibi iki temel parçadan oluşmaktadır. Bunlardan ilki ses kaydı ve yapılan ses kaydının deşifresini yapan parça, ikincisi de üzerine ses kaydı yapılmak suretiyle

sesin depolanmasını ve istenildiği zaman tekrardan dinlenilmesini sağlayan parçadır.

**Gramofon** (**gramophone):** Alman asıllı mucit Emil Berliner (1851-1929), sesin kaydedilmesi sürecinde önemli aşamalardan biri olan ve "çok daha fazla kayıt kopyasına izin veren gramofonu 1888'de icat etti. Gramofon bundan sonra ucuzlayarak kitleselleşti ve giderek geliştirildi. Elle çalışan alıcılar yerine, 1890'larda şirket kuran Berliner yaylı motor kullanmaya başladı (Emiroğlu, 2016: s. 605). Berliner'in gramofonu icat ettiği yıllarda fonograf piyasanın önemli aktörlerinden biridir ve bu iki ses kayıt teknolojisi rekabet halindedir. Akçura bu rekabet ve sonuçları üzerine: "Dünya ses tarihinin esas mimarının hangisi olacağı sorusu ise Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar kesin olarak belirlenememiştir. Gramofonun öne geçmesini sağlayan en önemli etken, çok sayıda çoğaltılması, ev yaşamına müziği daha kolay getirmesi olmuştur. Artık fonograf ölmüştür. Yeni kral gramofonun saltanatı başlamıştır" (Akçura, 2003: s.13) şeklinde bir değerlendirme yaparak en azından yapılacak iyileştirmelerin/icatların yönünü işaret etmiştir. Berliner'in gramofonu Osmanlının başkenti olan İstanbul'a icadından yaklaşık on yıl sonra gelmiş, Cumhuriyetin ilanından sonra da Anadolu'da yapılan pek çok derlemede gramofonlar kullanılmıştır.[62]

İcadından sonraki süreçte hızlı bir gelişme gösteren gramofonla ilgili olarak Emiroğlu; gramofonun geliştirilmesiyle ortaya çıkan pikabın, plak konulan tablanın elektrik motoru tarafından döndürülmesinden ibaret olduğunu, kayıt sisteminde yaşanan gelişmelerle birlikte okuyucuların da geliştiğini, elektrikle okunan manyetik kayıtların ve stereofonik pikap okuyucularının yapıldığını belirtmiştir. Ayrıca ebonitten yapılan, 70 devirli, dinleme süresi iki dakika olan taş plaklar 1897'den sonra gomalaktan yapılmaya başlanmış, bu malzeme 1948'e kadar kullanımda kalmıştır (2016: s. 606). Bu teknoloji 45'liklerle en popüler zamanlarını yaşamış ve daha sonra da yerini teyp/kaset teknolojisine bırakmıştır.

**Kasetçalar (tape recorder):** Kasetçalar ve kaset ikilisinden oluşan ses kayıt teknolojisinin çıkış noktası 1800'lerin sonlarında şekillenmeye başlar. Kendisi de makine mühendisi olan Oberlin Simith, manyetik sistemle ses kaydı yapılabileceğini bir dergide yayımladığı makaleyle ortaya koyar; fakat bu fikri geliştirmek ve manyetik ortamda ses kaydı yapmak Danimarkalı Valdemar Poulsen'e (1869-1942) kalır. Poulsen, "1899'da telefon abonesi bulunmadığı zaman haberleri banda geçirmek

[62] Gramofon devrinin Türk müziği açısından önemi olaylarından biri çağdaş müziğin önde gelen bestecisi Bela Bartok'un 1936'da Anadolu'da halk müziğinden derleme ve kayıtlar yapmasıdır (Emiroğlu, 2016: s. 606).

üzere ilk teybi (İngilizce tape-recording: band kaydedici) yapmıştır. Bavul büyüklüğünde makineleri, neredeyse sinema film makarası büyüklüğünde bandları olan ilk teypler sınırlı sayıda eve girer (Emiroğlu, 2016: s. 506-507). Fakat bu teknolojinin asıl sıçrama noktası, sesin ince plastik şeritler üzerine kaydedilmesidir. Bu teknoloji için yapılan iyileştirmeler 1990'lara kadar devam eder.

Yapılan bu yeni icat, sesin kaydedilebilmesi için özel ortamlara olan ihtiyacı ortadan kaldırmış, teybin çalışabildiği her ortamda ses kaydı yapmayı ve müzik dinlemeyi mümkün hâle getirmiştir. Özellikle Türkiye'de bu format çok tutulmuş ve kaset formatında basılan albümlerin satış adetleri milyonları bulmuştur.

**CD (Compact Disc):** 1982 yılında Sony ile Philips'in ortak olarak geliştirdiği bu format, ses kalitesi ve depolama açısından sağladığı avantajlar sayesinde tüketicilerin beğenisini kazanır. CD'ler; 120 mm/4.7 inç'lik genişlik ve 1.2 mm'lik kalınlığa sahip olan polikarbont plastikten yapılır. Standart olarak üretilen CD'ler 74-80 dakikalık ses veya 650-700 MB'lık veri kaydetme kapasitesine sahiptir. Bu teknoloji üzerinde yapılan iyileştirmeler sonunda "1985'te veri saklamakta kullanılan CD-ROM'a 1990'da kayıt yapmanın mümkün olduğu CD-R, silinebilen ve yeniden kayıt yapabilen CD-RW, 1993'te video kaydeden VCD, süper video CD'si SVCD ve diğerleri eklendi, 1995'te CD'nin altı katı hacminde DVD üretildi" (Emiroğlu, 2016: s. 614). Kasete göre çok daha ileri teknolojinin kullanıldığı CD'ler sesin fiziki ortamlara kaydedildiği son formattır.

**MP3 (Moving Picture Experts Group, Audio Layer III):** MP3 formatı, fiziki formatların (fonograf, gramofon, kaset, CD) çalışma prensibinin dışında yepyeni bir anlayışın ürünü olarak karşımıza çıkar. MP3, CD'lerin bilgisayar ortamında sıkıştırılması olarak ifade edilebilir. Bu da bize CD kalitesinde müzik dinleme imkânı tanırken daha önceki formatların hiçbirinde olmayan depolama alanı sunar. "Bir müzik CD'sine 80 dakikalık ses kaydı yapılırken MP3 formatı ile 800 dakikalık ses kaydı yapılabilir; örneğin müzik CD'si ortalama 17 şarkı alırken, MP3 formatıyla 170 şarkı alabiliyor. MP3 sayesinde radyolarda saatlerce müzik yayını yapmak mümkün olabilmektedir" (Gündüz, 2012: s. 672). Bu aşamadan sonra müzik maddeden ayrılır. Bu sayede "Milyonlarca disk basmak, kutulamak ve dükkânlara dağıtmak yerine her şey tek bir dijital veri tabanında saklanacak ve ürünlere ihtiyaç oldukça erişilecekti. Bu tür bir abonelik hizmeti bir stereo sistemi telefona bağlayarak fiziksel dağıtımın sayısız kusurunu ortadan kaldırabilirdi" (Witt, 2020: s. 20) ki süreç tam da böyle işlemiş, MP3 formatının üzerine internet/bilgisayar temelli gelişmelerin önü açılmıştır.

**Dijital Platformlar ve Streamin Sistem:** XXI. yüzyılda internet, bilgisayar, cep telefonu teknolojileri sayesinde yeniden şekillenen müzik, bu sefer de dijitalleşme sürecine girmiştir. Dijital platformların öncüsü sayabileceğimiz uygulamalardan taşınabilir müzik oynatıcısı iPod'u 2001 yılında Apple hayata geçirmiştir. Yine aynı yıl Apple şirketi, iPod kullanıcılarının tamamen yasal ve kaliteli müziğe ulaşmalarını sağlamak için tüm dünyadaki sanatçıların milyonlarca içeriğine -bedelini ödemek kaydıyla- ulaşabilecekleri bir mecra olan I Tunes platformunu oluşturdu. Apple şirketi, bu platforma ücretli üye olduğunuz takdirde size sınırsız sayıda müzik indirebilme ve istediğiniz müziği dinleyebilmenin yanında pek çok hizmeti sunmayı vaat eder. Dijital platformların çeşitlenerek eğlence hayatımızın vaz geçilmez bir parçası olama sürecinde "streamin sistem" adı verilen teknolojik gelişmenin katkısı büyüktür. Bir bilgisayar ağı üzerindeki veri aktarmayı tanımlamak için kullanılan bu yöntem, internet ağı üzerindeki sunucudan sonraki verilerin alınması sırasında oynatmanın devam etmesine izin veren sabit ve sürekli akışı ifade eder (Akcan, 2017: s. 60). İnternet, bilgisayar ve cep telefonlarındaki gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkan dijitalleşme, müzik-dinleyici bağlamında mevcut pek çok yapıyı değiştirmiştir.

Streaming servislerinin yaygınlaşması, tüketicilerin müzik dinleme alışkanlıklarını köklü bir şekilde değiştirmiş, müzik tüketimini daha anlık ve talep üzerine bir deneyim haline getirmiştir. Sosyal medya platformları, müzik keşfini ve paylaşımını hızlandırmış, tüketicilerin favori sanatçılarıyla doğrudan etkileşim kurmalarına olanak tanımıştır. Algoritma tabanlı müzik öneri sistemleri, kullanıcıların dinleme geçmişlerine göre kişiselleştirilmiş müzik önerileri sunarak, dinleyici deneyimini zenginleştirmektedir. (Yılma Şakalar; Şakalar, 2024: s. 62).

Verilerin bilgisayara indirilmesini beklemeden anlık akışın sağlanmasıyla hiç beklemeden çok hızlı bir şekilde internet ortamında film, müzik, video oynatmayı mümkün hâle getiren bu teknoloji sayesinde pek çok dijital müzik paylaşım platformu kurulmuştur. Apple Music, Spotify, Youtube/Youtube Premium Music, Fizy, Tidal Hi-Fi Music, Deezer, Pandora, Grooveshark, Rhapsody ve Amazon Music bunlardan bazılarıdır. Üçüncü bin yılda her türden müziğin insanlara ulaştırılmasında yeni mecralar hâline dönüşen dijital platformların geniş kitleler tarafından kullanıldığını sektörün önemli şirketlerinden Spotify'ın 2025 yılında şirketin performansını ortaya koymak için yaptıkları açıklamalardan da görmek mümkündür. İsveç merkezli şirket, 2025 yılının ikinci çeyreğinde aylık aktif kullanıcı sayısının 696 milyon; Premium abone sayısının ise 276 milyon olduğunu açıklamıştır (URL 1). Fransa merkezli Deezer şirketinin 2025 yılının ilk çeyreğindeki abone

sayısı 9.2 milyondur (URL 2). Bu ve buna benzer rakamları diğer dijital müzik platformları için de vermek mümkündür.

**Müziğin Yeni Formatlara Göçü**

XXI. yüzyıla kadar gerçekleşen ve birbirini tamamlayarak yeni formatlara evrilen ses kayıt teknolojisin yalnızca "teknolojik" bir gelişme olarak değerlendirmek doğru olmaz. Bu gelişmeleri aynı zamanda kültürel belleğin kaydedilerek hem korunması hem de sonraki kuşaklara taşınması konusunda önemli işlevleri yerine getiren gelişmeler olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Dahası insanlık tarihindeki gelişmelere bakıldığında ses kayıt teknolojilerindeki gelişmenin boyutları, çok kısa denilebilecek bir zaman diliminde gerçekleşmiş ve insanların iletişim biçimlerini de içine alan köklü değişim/dönüşümlerin zeminini hazırlamıştır.

Yukarıda sesin kayıt altına alınması konusunda yapılan icatlar ana hatlarıyla özetlemeye çalışılmıştır XIX. yüzyılın ortalarından başlayan sesin fiziki ortamlara kaydedilmesi süreci XXI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar gelmiştir. Bu süreçte ses kayıt teknolojileri açısından gerçekleşen her bir icat, aynı zamanda bizlere adım adım büyüyen müzik endüstrisinin kat ettiği yolu da gösterir. Çünkü fonotografla başlayan ses kayıt teknolojisi, farklı alanlarda kullanılsa da asıl ivmesini müzik dünyasında gerçekleştirmiştir. Müzik endüstrisi, her bir icadın izin verdiği ölçüde sanatçıların eserlerini kayıt altına aldıktan sonra bu kayıtları dinleyicilerinin tüketimine sunmuştur.

Fonograf/kovan; gramofon/plak; teyp (kasetçalar)/kaset; CD çalar/CD formatlarının hüküm sürdüğü dönemlerde müziği kaydetme, depolama, çoğaltma, pazarlama ve dağıtım fiziki olarak yapılmak zorundaydı. Bir müzik albümü, kayıt stüdyolarında canlı olarak enstrümanlar eşliğinde yapıldıktan sonra bir master kayıt ortaya çıkar. Daha sonra bu master uygun formatlarda çoğaltılır. Tüketicilere ulaştırılmak üzere satış noktalarına dağıtılır ve buradan da tüketicilerin bu ürünleri fiziki olarak satın almaları beklenir. Fakat üçüncü bin yıla gelindiğinde müziğin kaydedilmesi, çoğaltılması, pazarlanması ve dinleyiciye ulaştırılması konusunda bir paradigma değişikliği gerçekleşir ve tüm bu aşamaların hepsi dijital platformlar üzerinden yapılmaya başlanır.

Dijital ortamlara gelinceye kadar müzik, döneminin mevcut formata kaydedilir. Yeni icatlarla formatların değişmesi ile müzik kayıtları yeni geliştirilen format üzerine yapılmaya başlanır. Bir süreliğine eski ve yeni format birlikte kullanılırken zamanla eskiyen ve üzerine yatırımlar yapılmayan format piyasadan çekilir. Böylece geriye yeni teknoloji ürünü olan ve üzerine şirketler tarafından ticarî yatırımlar yapılan yeni format kalır yaygın hâle gelir. Yeni formatın gelişmesiyle mevcut format

teknolojik altyapı olarak desteklenmediğinden kademeli olarak kullanımı azalır ve ortadan kalkar; fakat bazı durumlarda yeni gelişen teknolojiye karşı ticari, üretim/tüketim alışkanlıkları gibi sebeplerle sektörün paydaşları (yapımcı, sanatçı, dinleyici) tarafından yeni gelişen teknolojiye karşı bir karşı duruş sergilenir. Bunda da Amerika ve Avrupa'da gelişen ses kayıt teknolojilerinin ülkemize gelmesi eş zamanlı olarak gerçekleşmemekle birlikte (fonotograf, fonograf/kovan, gramofon/plak, teyp (kasetçalar)/kaset, CD çalar/CD) bu ülkelerde ortadan kalkan formatların bir kısmının (gramofon/plak, teyp (kasetçalar)/kaset, CD çalar/CD) ülkemizde sınırlı da olsa bazı bölgelerde hâlâ kullanılması, dinleyicilerin ve müzisyenlerin mevcut formata olan aşinalığı olarak ortaya çıkar; fakat bu karşı çıkışlar, bu teknolojilere yatırım yapan şirketlerin kararlılığı karşısında sönük kalır.

1976 yılında o dönemin en popüler sanatçıları, Avrupa'da ortaya çıkan ve büyük heyecan yaratan kaset formatının, gramofon/pikap/plak formatının tahtını salladığını gördüklerinde en üst perdeden bu yeni teknolojiye karşı çıkışlarını sebepleriyle birlikte Hayat dergisine verdikleri röportaj ile halkla paylaşırlar. Fakat sanatçıların bu konuda gösterdikleri ortak tavır teknolojinin akışını değiştirmez; hatta bu sanatçılar da dahil olmak üzere her gelişen yeni formatta albümlerini çıkarmaya devam eder.

*Sol baştan itibaren sırasıyla: Rana Alagöz ve eşi Taylan, Ersen, Edip (Akbayram), Cem Karaca, Bedia Akartürk ve Orhan Gencebay (1976: s. 25).*

Hayat dergisinde "Plakçılar kasetçilere meydan okuyor!" başlığı ile verilen haberde, plakçılar ile kasetçilerin bir yaşama kavgası verdiklerini ve bu savaşın da plak kaset savaşı olduğu vurgulanmış. Yapım şirketi sahiplerinin ve sanatçıların korsan üretimlerinin kolaylığı ve telif sorunları yüzünden karşı çıktıkları kaset, plak şirketi sahiplerinin ve sanatçıların tüm eleştirilerine rağmen yükselişini sürdürmüştür. Haberin devamında ise: kaset sayesinde radyodan, televizyondan; hatta plaklardan kayıt yapılabileceği ve kasetin plaktan daha ucuz/ dayanıklı olduğu belirtilmiştir. Haberde ayrıca önceleri plak satışı yapan bir dükkân sahibinin: Ben eskiden günde otuz veya kırk plak satıyordum. Şimdi ise taş çatlasa altı plak satılmıyor. Bu durumda da geçimimi temin etmek üzere kaset doldurma işlemine giriştim. Plak şirketleri, korsan kasetçileri ayıklasınlar, ben de plak satışını öne alayım (1976: s. 24-25) şeklindeki beyanına yer vermiştir.

Benzer bir kaygı da müzik ürünlerinin dijital ortama aktarılmasında karşımıza çıkar. Sanatçılar ve yapımcılar, eserlerinin internet ortamında herhangi bir telif ödenmeden indirileceği ve internet ortamında kolaylıkla paylaşılacağı konusunda derin endişeler yaşarlar. Çetinkaya Plak'ın sahibi Sami Çetinkaya, başlangıçta kendisinin de benzer kaygılar yaşadığını; fakat gelinen noktada bu endişelerin yersiz olduğunu belirtir (KK 1).

Formatlar arası geçişler konusunda yaşanan sorunlar yukarıda bahsedilen durumlarla sınırlı değildir. Fonografa, plağa, kasete, CD'ye kaydedilen içeriklerin daha sonradan geliştirilen yeni kayıt teknolojisine aktarımı da karşımıza çıkan önemli sorunlardan biridir. Fonograf kayıtlarının kasete; kaset kayıtlarının CD'ye; CD kayıtlarının dijital ortamlara aktarımı, önemli bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.

**Kayıtların Fiziki Ortama Aktarımı**: Ses kayıt teknolojisinin geliştirdiği her format, kullanımda olduğu süre içinde gerek müzik gerekse müzik dışındaki ses hafızasını kayda alarak sonraki kuşaklara aktarmıştır. Fiziki ortamda basılan, çoğaltılan, depolanan ve dağıtılan müzik kayıtlarının aktarımında toptancı bir yaklaşım söz konusu değildir. Fonograf teknolojisiyle kaydedilen ses/müzik vd. kayıtlarının tamamının plağa, plak kayıtlarının tamamının kasete; kaset kayıtlarının tamamının CD'ye aktarımı yapılamamış/yapılmamıştır. Arşivlerinde bulunan içeriklerden hangilerinin yeni formata aktarılacağı/aktarılmayacağı konusunda karar verici olan yapım şirketi sahipleridir.

Yapım şirketi sahipleriyle yapılan görüşmelerde, yapımcılar eski formatlara kaydedilen albümlerin yenilerine aktarılmasında albümün satıp satmayacağı konusunun temel soru(n) olduğunu belirtmişlerdir. Yapım şirketi sahibi, kendi arşivinde bulunan bir albümün satacağına

ikna olmuşsa o albümü yeni formatlara aktarılarak yeniden baskısını yapar. Tüm bu aktarım sürecini belirleyen dinamik, ekonomik kaygılardan beslenir.

**Kayıtların Dijital Ortama Aktarımı:** Türkiye'de internetin gelişiminde 2000'li yıllar önemlidir, çünkü fiber altyapının kurulmasının yanında 3G mobil teknolojisine geçilmiş ve bu sayede de internet kullanıcılarının sayısında ciddi artışlar yaşanır. Dolayısıyla Türkiye'de üçüncü bin yılın başlarında müziğin yeni mecrasının adresi belli olur. Fizzy 2008, I Tunes 2008, Youtube "tr" uzantılı adıyla 2012, Spotify 2013, Deezer 2013'te Türkiye'deki müzikseverlerle buluşur. Dijital müzik paylaşım platformları, yeni dönemin müziğe ulaşma ve müzik dinleme alışkanlıklarını kökten değiştirir. Dinleyiciler, artık müzik dinlemek için ücretini ödeyip fiziki olarak (plak, kaset, CD) bir ürün almıyor, internetin olduğu her yerden sınırsız müziğe ulaşma imkânı veren dijital müzik platformlarını kullanıyorlar. Bu sebepledir ki dijital müzik platformlarının, müzik arşivlerini tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de genişletmek için yoğun bir çaba içinde olduğu görülür.

Yapım şirketlerinin fiziki ortamlarda bulunan içeriklerinin dinleyici kitleleriyle buluşturulması ve bunlar üzerinden bir gelir elde edilmesi üçüncü bin yılda büyük oranda dijital platformlar üzerinden gerçekleşir. Hem yapım şirketleri hem de dijital müzik platformlarının bu yeni sistemde para kazanabilmeleri, yapım şirketlerinin arşivlerini dijital ortama aktarmaları; dijital müzik platformlarının da bu içerikleri abonelerine ulaştırmaları esasına dayanır. Bu sayede her iki taraf da bu sistemden ellerindeki arşivlerinin genişliği oranında pay alır.

Dijital ortamda bir içeriğin yayınlanması/tüketiciye ulaşması, fiziki ortamdakinden çok daha farklı bir zeminde gelişir. İçeriğin dijital ortamda yayınlanması, onun popüler olması, çok fazla dinleniyor olması bir önemli bir etkense de çok fazla dinlenilmeyen, sınırlı bir kitlesi olan içerikler de dijital ortamda kendine yer bulabiliyor. Yeter ki dijital platformlarla yapım şirketleri telif üzerinde anlaşsınlar. Ki dijital platformlar her türden içeriği abonelerine ulaştırmak konusunda birbirleriyle de yarışırken içerik zenginliğinin bir tercih sebebi olduğunun da farkındadırlar.

## Muammer/Metin Uzelli ve Uzelli Kaset

Nevşehirli bir ailenin çocuğu olarak doğan Muammer ve Yavuz Uzelli, ailesi ile birlikte çok küçük yaşlarda İstanbul'a gelirler. Muammer, Rum bir terzinin yanında, Yavuz ise şarküteri dükkânında çırak olarak çalışır. Dolayısıyla da iki kardeş çok küçük yaşlardan itibaren ticaret hayatıyla

tanışırlar. Daha sonra çalışma hayatından kazandıkları ve aileden kalan miras ile hem gemilerde çalışıp hem de dünyayı gezerler. Muammer ve Yavuz Uzelli'nin evlendikten sonra Almanya'nın Frankfurt şehrine yerleşen bir de kardeşleri vardır. Onun yanına gelip biriktirdikleri parayla 1971 yılında bir dükkân açarlar. Bu dükkânda Almanya'da yaşayan Türklerin ihtiyacı olan ve memleketlerine giderken hediye olarak götürebilecekleri ve her yerde bulunamayacak türden ürünler (orak, daktilo, kollu kıyma makinesi vs.) satarlar. Aradan geçen birkaç yıl sonunda Uzelli kardeşler, ürün yelpazesini çeşitlendirerek televizyon, radyo, teyp, radyatör gibi elektrikli ev eşyalarını da satmaya başlar.

Uzelliler, Almanya'da çalışan işçilere Alman hükûmetinin tanıdığı bir hak olan "permi"den yararlanarak İstanbul'a elektronik eşya göndermeye başlarlar. Almanya'da çalışan Türk işçileri yurda her dönüşlerinde pasaportlarına işletmek kaydıyla bir elektronik eşya getirme izni veren bu sistem için işçiler, pasaportlarını Uzelli'nin dükkâna bırakırlar. Uzelli kardeşler de onların pasaportlarına bir elektronik eşya işlettikten sonra bu cihazları trenle Sirkeci'ye gönderirler. İşçiler, trenle gelen elektronik eşyaları alıp Uzellilerin Doğubank İşhanı'ndaki dükkânlarına teslim ederler. İşçiler de bu işlem için belli bir miktar ücret alırlar. O dönemlerin Türkiye'sinde düzenli elektrik akımının sağlanamaması sebebiyle Uzelli'nin Türkiye'ye gönderdiği televizyonlar sık sık arıza verir. Bu durumu da bir avantaja çeviren Muammer Uzelli, Almanya'daki Grundig firmasıyla anlaşıp Türkiye için regülatör üretimi yaptırır. Sabırmatik markalı regülatörler bu şekilde ortaya çıkar (KK2).

Uzelli, ticaret alanında attığı bu adımlar sayesinde büyümeye devam eder. Bu süreçte Almanya'daki Türk işçilerinin talepleri de farklılaşmaya başlar. Beşer'in ifadesiyle: Karnı doyan gurbetçiler keyif verici içerikler sormaya, memleket hasretiyle içerik aramaya başlarlar. İşte Uzelli Kaset, bunu da karşılamak üzere Doğubank'ta komşusu olan bir firmanın yayımladığı albümlerin yurtdışı yayın haklarını satın alır (Beşer, 2017: s. 87). Böylece Uzelli'nin müzik dünyasıyla olan ilişkisi başlar ve doğru stratejilerle müzik dünyasında kalıcı hâle gelir. Almanya'da Avrupa baskısı yapan gazetelere tam sayfa ilanlar verir, bu ilanlarda da kasetlerin resmi ve altında da sipariş kuponu bulunur. Böylece Almanya'nın farklı bölgelerindeki Türkler bu içeriklere posta yoluyla ulaşma şansını elde ederken iş hacmi büyüyen Uzelli de yeni arayışlar içine girer.

Muammer Uzelli, piyasadaki beklentiyi karşılamak adına, bir süre sonra 1977'de Türkiye'nin ilk entegre kaset fabrikasını kurarak, Türkiye'nin en büyük kaset üreticisi haline gelir. Meslektaşlarından farklı olarak 'plak şirketi' yerine 'Uzelli Kaset' olarak anılır. 80'ler ve 90'larda, Uzelli Sony Music şirketinin Türkiye temsilcisi olur. 1994'te Uzelli müzik ve kitap mağaza zincirlerini açarak perakende satış yaklaşımını modernize eder ve

bu alanda da öncü olur (URL 3). Bu adımlar sayesinde müzik yapım şirketleri arasında önemli bir yer edinir. Akıllı stratejilerle Uzelli, bir yandan kendi müzik prodüksiyonları ve kayıtlarını yaparken diğer yandan da başka müzik şirketlerinin kayıtlarını lisanslama ya da kataloglarının haklarını satın alma yoluna gider (URL 4).

*Uzelli Kaset arşivinden örnekler (URL 5).*

Bu hamleler şirketin günümüzde de müzik endüstrisinde önemli bir yapım şirketi olarak anılmasının zeminini hazırlar. Uzelli Kaset, müzik yapım şirketleri arasında pek sık rastlanmayacak çeşitlilikte Türkçe katalog arşivi oluşturur. Halk hikâyeleri, dinî içerikler, masallar vd. ile 1300'ün üzerinde albüm ve 500'den fazla sanatçıya ait içerik bulunur.

Uzelli Kaset'in bu ürün çeşitliliği içinde halk kültürünün bir ürünü olan âşıklık geleneğine de önemli bir alan açmış ve pek çok âşığa albüm yapılmıştır. Abdullah Papur, Âşık Ali Çınar, Âşık Ali Sultan, Âşık Emrah, Âşık Harun, Âşık Haşimi, Âşık İhsanî, Âşık M. Ali Bedir, Âşık Mahzuni Şerif, Âşık Mazlumî, Âşık Nurşah, Âşık Şeref Taşlıova, Âşık Yoksuli, Aslan Doğan, Kul Derviş, Muhlis Akarsu, Âşık Murat Çobanoğlu, Şah Sanem, Sinem Bacı, Âşık Ali Baştuğ, Ali Ekber Çiçek, Ali Kızıltuğ, Ali Rıza Ezgi, Ali Taş, Âşık Ali Doğan, Âşık Ali Gülmez, Âşık Ali Metin, Âşık Daimi, Âşık Emircan Karataş, Âşık Fadime ve Aşık Hasan, Âşık Fakir, Âşık Ferhat, Âşık Gülabi, Âşık Günay Yıldız, Âşık Halil Odabaşı, Âşık Hasan Yılmaz, Âşık Haydar Erdoğan, Âşık Hilmi Şahballı, Âşık Hüseyin Çırakman, Âşık İhsan Yavuzer, Âşık İlhami Demir, Âşık İsmail Azeri, Âşık Kadir Gedikoğlu, Âşık Kul Satılmış, Âşık Mehmet Batur/Âşık Kadir Gedikoğlu, Âşık Mevlüt İhsanî, Âşık Mürsel Tazegül, Âşık Nesimi, Âşık Nuri Çırağı, Âşık Veysel, Âşık Yaşar Reyhani, Âşık Zeyno, Erzurumlu Âşık Ergani ve Sarıca Kız[63] bu isimlerden bazılarıdır.

Görüldüğü üzere Uzelli Kaset, âşıklara özel bir alan açmış ve onlarca âşığa albüm yapmıştır; fakat Uzelli Kaset, yalnızca âşıklara albüm yapmakla kalmamış ticari getirisi olan her türde albümler yapma yoluna gitmiştir. Âşıklama, türkü, arabesk, sanat müziği, yabancı müzik, pop müzik, masallar, dinî içerikli albümler vd. Uzelli'nin müzik yelpazesinin yansımasıdır. Bu çeşitlilik ve arşiv kataloglarının zenginliği müziğin fiziki ortamdan dijital ortamlara göçünde şirketin çok önemli avantajlar elde etmesini sağlarken şirket üçüncü bin yılda da sektörün önemli aktörlerinden bir olarak varlığını devam ettirir.

Uzelli Kaset bugün oğul Metin Uzelli tarafından yönetilmektedir. Metin Uzelli, "aşırı titiz ve düzenli bir karakter" (Beşer, 2017: s. 87) olarak tanınır. Onun bu özelliği arşivinde bulunan içeriklerin güvenli ellerde olduğunun da bir teminatıdır. Metin Uzelli, ArtıTV kanalına 2019 yılında verdiği röportajda şirketinin arşivi hakkında önemli açıklamalar yapar. Uzelli Kaset'in arşivinde albüm kayıtlarının yanında kartonetler için çekilen fotoğraflar, albüme katkıda bulunanlarla ilgili telif evrakları,

[63] Bu isimler şirketin web sayfasında (https://l24.im/Dq40z7 Erişim Tarihi: 03.11.2025) bulunan kataloglardan alınmıştır (haz. n).

müşterilerden gelen mektuplar[64] bulunur. Ayrıca o yıllarda sanatçı stüdyoya girdiğinde her ihtimale karşı bir ya da iki şarkı/türkü fazladan okur. Dolayısıyla şirketin arşivinde çok sayıda sanatçıdan bu yöntemle alınmış ve yayımlanmamış şarkı/türkü mevcuttur. Fiziki ortamdaki kayıtları dijital ortama aktarmak için bir stüdyoya da sahip olan Uzelli Kaset, arşivle ilgili çalışmaları halen devam etmektedir. Metin Uzelli, böyle bir arşivi en iyi şekilde muhafaza etmenin koşulunun o günün ihtiyaçlarına göre sürekli yenilemek ve kopyalarını üretmek olduğunu belirtir. Uzelli Kaset'in arşivindeki albümleri istediği anda yayınlayacak durumda olmasına rağmen bu konuda biraz ketum davranır. Bunun sebebini Metin Uzelli: Teknik olarak elimizde bulunan bütün arşivi başka formatlarda yayınlama konusunda Türkiye'deki yasalardan kaynaklı sıkıntılar var, yasaları esneterek bu işleri yapmayı sevmiyorum, bunun için de bunları yayınlamamayı tercih ediyorum (URL 6) diyerek açıklar. Metin Uzelli'nin elindeki tüm arşivin dijital ortama aktarılması konusundaki çekinceleri ortadan kalktığında bu arşivin tamamını görmek mümkün olacaktır. Fakat görünen o ki Uzelli, diğer yapım şirketlerine nazaran arşivini dijital platformlara taşıma konusunda çok daha yavaş davrandığı görülür.

**Sonuç**

İlk ses kaydının yapıldığı 1857'den bu yana geçen yüz altmış sekiz yılda, ses kayıt teknolojisi çok önemli aşamalar kaydetmiştir. Fiziki ortamlarda yapılan kayıtlar günümüzde dijital ortamlara yapılır hâle gelmiştir. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak fiziki ortamlarda üretilen/tüketilen içeriklerin dijital ortama göçünü zorunlu hâle getirmiştir. Bu da önceki teknolojiyle üretilen içeriklerin, yeni teknolojiyle yeni dinleyici kitlelerine ulaştırılması demektir.

Fiziki ortamlarda üretilen içeriklerin fonograftan plağa; plaktan kasete, kasetten CD'ye geçişte mevcut formata basılan içeriklerin yeni formata aktarılmalarında albümün ticari başarısına bakılır ve albümün yeni formatta da satılacağına karar verilirse basılır. Eğer ticari başarı elde edeceği konusunda şüpheler varsa bu içerikler yeni formata aktarılmaz ve arşivde durmaya devam eder. Bu durum geçmiş dönemlerde eski formatlarla üretilen içeriklerin yeni dinleyici kitlesine ulaşamaması demektir. Burada yapımcı gelir kaybına uğrarken dinleyiciler de sevdikleri sanatçıların eserlerine ulaşamamasına sebep olur.

[64] Bu mektuplar, albüm yapmak isteyen insanların kendileriyle ilgili bilgileri içerdiği gibi, onların mektuba ek olarak gönderdikleri fotoğrafları da içerir. (haz.n.)

Müziğin kaydı, depolanması ve paylaşımının dijital ortamlarda yapılması bir önceki formata göre kıyas götürmeyecek kadar ucuz olması, yapım şirketlerinin ellerinde bulunan arşivlerinin büyük kısmının dijital müzik platformlarında ve yapım şirketlerinin internet sayfalarında dinleyici kitlesine ulaşmaktadır.

Fiziki ortamların dezavantajlı türlerinden biri olan, diğer müzik türlerinden geleneksel olması ve kökenlerinin yüzyıllar öncesine gitmesiyle ayrılan âşıklık geleneği, kültür dünyamızın yansımasıdır. Çok düşük bütçelerle yapılan ve plak, kaset, CD formatında basılan; fakat az satan ya da hiç satmayan âşık albümleri, yeni formatlara aktarılmadan ilk basıldığı formatta kalmıştır. Bu sebeple birçok âşık albümü, yapım şirketlerinin arşivlerinin raflarında kalmıştır. Müziğin göçünün üçüncü bin yılında yapım şirketleri, âşık albümlerinin tamamını dijital ortama aktarma konusunda çok istekli davranmışlar bu içerikleri birer birer bu orama aktarmanın çabası içine girmişlerdir. Dolayısıyla dijital ortam âşıkların albümlerinin bir arada bulunabileceği bir mecraya dönmüştür. Bu bakımdan denilebilir ki arşivlerden dijital ortama göçün en önemli sonuçlarından biri de sanatçının ürettiği içeriklerin toplu halde bulunduğu yeni bir arşiv alanı olmasıdır.

Uzelli Kaset, müzik dünyasına plak döneminin sonlarında girmiş bir yapım şirketidir. Türk müzik endüstrisi içinde özel bir yere sahip olan bu şirket, plak, kaset, CD dönemlerinde içerikler üretir. Şirket, dijital platformların gelişmesiyle de kendi stratejileri dahilinde yıllar içinde oluşturduğu arşivi aşama aşama dijital ortama aktarır.

**Kaynakça**


Akcan, S. (2017). *Televizyon yayıncılığının sosyal tv. aracılığıyla sosyal medya ile etkileşimi*. Yüksek lisans tezi, İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Akçura, G. (2003). *Ivır zıvır tarihi ıı gramofon çağı*. İstanbul: OM Yayınevi.

Altınbaş, Gökhan. (2020). Ses kaydının macerası. *Z Kültür Sanat Şehir Tematik Dergi*, (4), s. 445-447.

Attali, Jacques. (2017). *Gürültüden Müziğe* (Çev. G. G. Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

*AnaBritannica genel kültür ansiklopedisi* (2004). *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. İstanbul: Ana Yayıncılık AŞ.

Bergerac (de), C. (1899). *A Voyage To Moon*. New York: Doubleday and Mc Clure Co.

Beşer, M. (2017). *Yoldan çıkmış simalar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Canyakan, S. (2017). *Ses tarihi: audio özelinde müzik teknolojisi ve kökeni*. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi/UUSBD, 10/Özel Sayı 2.

Emiroğlu, Kudret. (2016). *Gündelik hayatımızın tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Gündüz, U. (2012). *Sanal müzik çarşısı: mp3; müzik endüstrisine dijital bir saldırı mı yoksa özgürlük mü?*. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi (16). https://doi.org/10.17064/iüifhd.42610.

*Hayat* (25 Mart 1976). S. 13. s. 24-25.

Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi (1969). *Meydan larousse büyük lûgat ve ansiklopedi*. İstanbul: Meydan Yayınevi.

Say, A. (1997). *Müzik tarihi*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.

Yılma Şakalar, G., & Şakalar, A. (2024). Müzik endüstrisinde dijital dönüşümün stratejik etkileri üzerine bir analiz. *Uluslararası Stratejik Boyut Dergisi*, 3(2), 61-77.

TDK Türkçe Sözlük (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ünlü, Cemal (2016). *Git zaman gel zaman fonograf-gramofon-taş plak*. İstanbul: Pan Yayıncılık.

Witt, Stephen Richard (2020). *Bedava müzik* (Çev. E. Özler). İstanbul: Mundi Kitap.

**Sözlü Kaynaklar**

**KK 1**: Sami Çetinkaya (2023). Antalya, 1955. Müzik yapımcısı (Fatih Kıran'ın 13.07.2023 tarihinde Sami Çetinkaya ile İMÇ'de yaptığı görüşmenin ses kayıtları ve fotoğrafları F.K özel arşivindedir).

**KK 2**: Metin Uzelli (2022). İstanbul, 1970. Yapımcı. (Fatih Kıran'ın 30.06.2022 tarihinde İMÇ'de Metin Uzelli ile yaptığı görüşmenin ses kayıtları ve fotoğrafları F.K. arşivindedir).

**Elektronik Kaynaklar**

URL 1: https://l24.im/XWTJca (Erişim Tarihi: 02.11.2025)

URL 2: https://l24.im/3JqO (Erişim Tarihi: 02.11.2025)

URL 3: https://l24.im/GTBC (Erişim Tarihi: 03.11.2025)
URL 4: https://l24.im/feE67DS (Erişim Tarihi: 03.11.2025)
URL 5: https://l24.im/zQNKn (Erişim Tarihi: 03.11.2025)
URL 6: https://l24.im/bX12Wgc (Erişim Tarihi: 03.11.2025)

# EDEBÎ ESERLERDE "İTHAF (ADINA SUNMA)" ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

**Tolga BAYINDIR***

**Öz:** Edebî eser, bir zihnin çok katmanlı yapısında belirli bir bölümün veya parçanın dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Haliyle yazar, şair veya söz sanatçısı eser(ler)ini ortaya çıkarmakta çok farklı amaçlar belirleyebilir. Bunların içinde öğretici/eğitici olmak, estetik, ölümsüzlük, maddi veya manevi kaygılar gibi bazı kavramları saymak mümkündür. Elbette bir eserin ortaya çıkma amacı bu sayılanlar dışında bir amaca da bağlanabilir. Ancak tüm bunların dışında yazarlar kimi zaman eserlerini bir isme armağan olarak sunmayı tercih ederler. Bu en yakın aile üyelerinden biri olabildiği gibi yazarın hayatına yön veren bir sanatçı, düşünür veya bilim insanı da olabilmektedir. Tarihî süreçte sanatçıların eserlerini himaye gördükleri bir devlet büyüğüne veya zengin bir kişiye ithaf ettikleri (adına sundukları) bilinen bir uygulamadır. Genellikle maddi bir beklenti veya bir zümreye dâhil olma gibi bir amaca hizmet eden uygulama, günümüzde ortaya çıkış parametrelerinin oldukça dışına çıkıp bir kişiyi onurlandırma, anma veya bir kişiye teşekkür etme amacıyla onun ismine eserde yer verme şeklinde devam eder. Okurlara, kadınlara, annelere, şehitlere gibi bir genellemeye tabi olan ithaflara da rastlanır. Nadir de olsa kurumlar veya kuruluşlar da ithaf edilen unsurlar olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmada amaç, edebî eserin hemen her türünde görülen "ithafları" bir değerlendirmeye tabi tutarak bunların genel bir sınıflandırmasını yapmak ve yazarların ithaf kullanma amaçlarını belirlemeye yönelik öncü bir araştırmayı ortaya koymaktır. Araştırma verileri gösterecektir ki ithaflar konusunda Türk edebiyatının tamamını içinde alan geniş çaplı bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Ancak burada konunun genel hatlarıyla tanımlanması, sınıflandırılması ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. İncelenen 721 eser sonucunda çalışma, konuyu üç ana başlık altında ele alacaktır. Giriş bölümünde ithafların tarihî gelenek içindeki yerinden bahsedilecektir. Ana bölümde Türk edebiyatından yapılan geniş bir seçkiyle (roman, şiir, öykü,

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili Bölümü Öğretim Görevlisi, tolgabayindir@kocaeli.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0047-3900

deneme vd.) ithafların örneklenmesi sağlanacaktır. Sonuç bölümünde ise örneklerin sınıflandırılmasına ve istatistik verilerinin ortaya çıkarılmasına odaklanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Edebi eser, Yazar, Dışavurum, İthaf, Karakter

## Giriş

Edebî eser oluşturma sürecinde yazarın/söyleyenin motivasyon kaynağı olarak manevi hazzı ilk sıraya koymak mümkünse de o eserden elde edilecek maddi kazanımlar konusundaki beklentiyi de göz önüne almak gerekir. Bahsi geçen maddi beklenti sadece para/gelir olarak da düşünülmemelidir. Sanatçının toplumsal veya sınıfsal mertebe beklentisi, himaye altına alınma gayreti gibi getiriler de dikkate alınmalıdır. Edebiyat tarihinin her döneminde ve edebî eserin her türünde dönemin ekonomik ve kültürel şartlarına bağlı olarak sanatçıların belli bir kişiyi, grubu veya kurumu övdüğü örneklere rastlamak mümkündür. Türk edebiyatı özelinde konuya baktığımızda tarihsel süreçte yukarıda bahsi geçen maddi beklenti için birçok örnek vermek mümkündür. Semedli ve Eyyub'un (2021), konuyu Türk dilinin bilinen ilk yazılı eserleri olan *Orhun Kitabeleri*ne kadar götürdüğü görülmektedir. Bunu Bayındır Han'a övgüler düzen Korkut Ata (*Dede Korkut Hikâyeleri*) ve Abbasi halifesi Abdullah bin Muhammed, el-Muktedi bi-Emrillah'a sunulan *Dîvânu Lügât-it Türk* ile çoğaltmak da mümkündür. Türk halk edebiyatı örneklerinde, özellikle de âşıklık geleneğinde, karşımıza "patronaj/hamilik" kavramı çıkar. Neredeyse tüm toplumlarda ve medeniyetlerde görülen patronajı, İnalcık (2015) sanatçılar açısından belirli bir dönenim zorunlu destek faaliyeti olarak görür:

> "Matbaanın geniş kitlelere okuma imkânı verdiği, böylece edebi ve ilmi eserlerin, yazarına geçimi için yeterince gelir kaynağı sağladığı dönem gelinceye kadar bilgin ve sanatkâr, hükümdarın ve seçkin sınıfın desteğine muhtaç olarak yaşamıştır. (s. 7)

Patronaj konusunda Ahmet Feyzi ise farklı bir boyutu işaret eder. Feyzi (2020), sanatkârların geçim ve statü için ithafta bulunduğunu buna karşılık hükümdar veya seçkin sınıfın ise sanat ve sanatçıya destek olarak kendi çıkarları doğrultusunda eserler üretilmesini sağladıklarını belirtir:

> İlk bakışta bir hediyelendirme sistemi olarak algılanan fakat özünde bir nevi karşılıklı alışveriş niteliği taşıyan bu mübâdele türünü, her iki tarafın da (patron ve sanatçı) bu mübâdeleden kazanç sağladığı ve maddi-manevi olarak menfaatlendiği bir nevi kimlik ve meşruiyeti ispat zemini olarak düşünmek mümkündür. (s. 7)

Durmuş'un, "*Patronajın bir tür alışveriş olduğunun bir kanıtı da ithaflardır.*" (2009, s. 26) şeklindeki tespiti, eser-sanatçı-hami arasındaki ilişkideki çıkar odaklı beklentiyi tanımlar niteliktedir. Bir âşığın sanatı karşılığında maddi destek ve iltifat gördüğü kişiler için kullanılan bu kavram, âşığın kendisine kaynak sağlayan kişi için şiirler yazmasıyla kendini gösterir:

Baba dostunu sürdürdü

Âşıkları sevindirdi

Gece gündüz emek verdi

Azmaz[65] Gardaş Azmaz Gardaş [URL1]

(Âşık Temel Turabi)

Klasik Türk Edebiyatında divan şairlerinin sanatları karşılığında devlet büyükleri veya zenginler tarafından (benzer şekilde din adamları tarafından) "himaye" edildiği de bilinmektedir. Klasik Türk edebiyatında "methiyeler" -kasidenin sunulduğu/adına yazıldığı kişinin övüldüğü bölüm- padişahları, kurumları, devlet adamlarını, din büyüklerini veya değer verilen bir kişiyi övmek için yazılan şiirlerdir. Kasidelerde amaç, sadece sanat yeteneğini göstermek değil aynı zamanda "adına sunulan" kişiden/kurumdan şiir karşılığında gelir, makam veya mevki elde etmektir:

Şeyhî, II. Murad'ı övdüğü sekizinci kasideye doğrudan methiye ile başlar.

Ey devletin günüyle rûşen cemâl-i âlem

Pîrûz tâli'inle ferhunde-fâl âdem

K, 8/1

*[Ey (Padişah)! senin devletin güneşiyle âlemin yüzü aydınlık, uğurlu talihinle de insanlık kutlu, bahtlı (oldu).]*

Tarihin hemen her döneminde sanat-sanatçı ve bilim insanlarına karşı bir koruma ve kollama geleneği oluştuğunu söylemek mümkündür. Devlet adamları, üst düzey yöneticiler veya varlıklı kişiler/aileler sanatçıları veya bilim adamlarını "himayeleri" altına alarak bir bakıma sanata ve bilime destek sunmuşlardır. Ancak bunun bir de farklı bir boyutu bulur. Himaye altına alınan sanatçının eserlerini artık özgür bir şekilde oluşturduğunu söylemek de zor olacaktır. Lakin bu durum, konunun

[65] Sayım Azmaz: Çukurova Bölgesinde âşıkları ve geleneği destekleyen bir iş adamıdır. (haz.n.)

farklı bir boyutunu oluşturduğu için çalışmamızda yer verilmemiştir. Yine ithaf konusunun tarihi süreçte bilimsel çalışmalar yapan "alimler" ile devlet adamları başlığı ile incelenmesi gerekmektedir. Bir bilim adamının (ulema, alim vd.) çalışmaları ve emeği karşılığında yönetimden gördüğü koruma/himaye, döneminin devlet adamlarının bilime verdiği maddi-manevi desteği gösteren bir değer unsurudur. Bu çalışmada, edebî eserler dikkate alındığından bilimsel eser ve ithaf konusunda örneklemeye gidilmemiştir.

Modern ve modern sonrası edebiyatta ise konunun farklı bir boyut kazandığı görülür. İster kurmaca metinler olsun isterse şiir, deneme, araştırma-inceleme, anı ve diğer türlerde sanatçıların "ithaf" kullanımında "çıkar/beklenti" boyutunun büyük oranda değiştiği dikkati çeker. Bu eserlerde kullanılan ithaflar incelendiğinde sanatçıların tercihlerinin "onurlandırma, hatırlama, hatırlatma, teşekkür etme, saygı belirtme" gibi kavramlar altında sınıflandırılması doğru olacaktır.

İthaf kullanımı ve sıklığını göstermek adına aşağıdaki listede roman, öykü, şiir, deneme ve hatta anı türünde yazılmış eserlere yer verilmiştir. İthafların örneklenmesinde yazarların yazım ve noktalama tercihleri aynen korunmuştur. Konunun daha görünür olması için bu listeyi genişletmek elbette mümkündür:

**İthaf örnekleri**

Yapılan incelemede sanatçıların ithaf tercihlerinde ilk sırayı yakın aile üyelerinin aldığı görülmüştür. Eş, anne, baba, çocuk, torun ve diğer aile üyelerine yapılan ithaflar hemen her türde en önde gelmektedir:

"Canında can bulduğum, sözün büyücüsü, anam Pakize Gündüz'e; bana okumanın kapısını aralayan dayım Hasan Öğünç'e; acılarımın yoldaşı, kardeşim Cengiz Binyazar'a"

[Adnan Binyazar – Masalını Yitiren Dev]

"Anneme ve babama…"

[Ahmet Ümit - Bir Ses Böler Geceyi]

"1914 yılında Sarıkamış'ta yaşamlarını yitiren on binlerce askerden biri olan İsmail Dedemin anısına..."

[Ahmet Ümit – Kavim]

"Eşim Mahinur Dengiz'e… Verdiği destek için müteşekkirim."

[Aliyar Dengiz - Baba Oğul ve Hayal]

“ANNEM’E”

[Ayla Kutlu - Bir Göçmen Kuştu O (1)]

“Bana hayat veren biricik annemle babamın anısına ve hüznü dahi güzel kılan sevgili çocuklarıma”

[Ayşe Kulin- Hayat (Anı)]

“Varoluş mücadeleleri sekiz yüz yıldır süren onurlu, cefakar, kahraman Boşnaklar ve sevgili babam, rahmetli Muhittin Kulin için”

[Ayşe Kulin- Sevdalinka]

“Bu romanımı okumamda ve Türk Kültürü ile yetişmemde, emeği bulunan Babam Emekli Maliye memuru Nurettin Baykara’ya ithaf ediyorum.”

[Barbaros Baykara - Dersim 1937]

“anneme, babamın anısına ve Filiz’e”

[Beyazıd Akman - Dünyanın İlk Günü]

“Hüzünlerini çikolata ile kaplamayı asla beceremeyen annemi saygıyla anıyorum…”

[Canan Tan - Çikolata Kaplı Hüzünler (Öykü)]

“Sevgili eşim Nermin’e ve çocuklarıma…”

[Cevat Eren - Korku İmparatorluğu]

“Tabii ki, illa ki Şafak’a, anneme”

[Elif Şafak - Bit Palas]

“Babama”

[Fikret Hakan - Joe Masumdur (Öykü)]

“annemle babama”

[Gönül Kıvılcım - Jilet Sinan]

“Sevgili eşim Özlem Anar’a”

[İhsan Oktay Anar - Amat]

“Anneme ve babama”

[İhsan Oktay Anar - Kitab-ül Hiyel]

“Çocuklarıma, Mehmet ve Yasemin için…”

[Latife Tekin - Muniar ]

“Annemin anısına…”

[Latife Tekin - Sevgili Arsız Ölüm]

“Kuşak edinememiş bir nesil ve Babam için…”

[Mehmet Eroğlu - Zamanın Manzarası]

“Çok özlediğim anneme ve Ege’ye…”

[Meltem Arıkan Yeter - Canımı Acıtmayın]

“KARIM MUAZZAM N. SEPETCİOĞLU’YA”

[Mustafa Necati Sepetçioğlu - Kilit]

“Canım kardeşim Muhsin’in anısına…”

[Mutlu Haspolat - Mor Ölüm]

“Sevgili dedeciğim bu kitabımı sana adıyorum. Seni şimdi daha iyi anlıyor ve özlüyorum.”

[Nermin Bezmen - Kurt Seyit ve Shura]

“Valideme hürmet ve minnetle ithaf.”

[Peyami Safa - Cânân]

“Babam Fehamettin Altun’un anısına ve annem Necibe Altun’a”

[Selçuk Altun - Yalnızlık Gittiğin Yoldan Gelir]

“Babam Muzaffer’e, Oğlum Muzaffer’e”

[Tarık Dursun K. - Denizin Kanı]

“Babamın anısına…”

[Tuna Kiremitçi - Bu İşte Bir Yalnızlık Var]

“Sevdiğim Thilda Kemale özlemle”

[Yaşar Kemal - Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana (Bir Ada Hikâyesi 1)/ Karıncanın Su İçtiği (Bir Ada Hikâyesi 2)/ Tanyeri Horozları (Bir Ada Hikâyesi 3)]

Yazarların ithaf tercihinde ikinci sırayı arkadaş, dost ve meslektaş gibi sosyal çevrelerinin aldığı görülür. Sanatçının hayatına veya eserine etki eden bir başka sanatçıya eserini ithaf ettiği sık rastlanan örnekleri oluşturur:

“Bu hikâyeleri dostum heykeltraş Zühdü Müridoğluna ithaf ediyorum.”

[Ahmet Hamdi Tanpınar - Hikâyeler (Öykü)]

“Sevgili arkadaşım Levend Yılmaz’a”

[Ahmet Ümit - Beyoğlu Rapsodisi]

“İlhamı bana ödünç veren arkadaşım Gül Özdoyuran’a”

[Ayşe Kulin - Bir Yokmuş Bir Varmış]

“Büyük dostum Peyami Safa’ya”

[Cahit Sıtkı Tarancı - Otuz Beş Yaş - Bütün Şiirleri (Şiir)]

“Delikanlı adam Fatih Ergökmen’in anısına”

[Can Eryümlü - Son Antlaşma]

“Kıymettar mütehassısımız Mazhar Osman Bey’e”

[Hüseyin Rahmi Gürpınar - Ben Deli miyim?]

“Bu eseri, meslektaşım, arkadaşım ve kardeşim ŞÜKÛFE NİHAL’e armağan ediyorum…”

[Halide Nusret Zorlutuna - Beyaz Selvi]

“Aziz Dostum Cemil Sait Barlas’a”

[Kemal Tahir - Bozkırdaki Çekirdek]

Eserde işlenen konu ile arasında bağ bulunan ithaflarda belirli sosyal, ekonomik veya kültürel grupların ön plana çıktığı görülür. “Kadınlar” bu tercihte ilk sırayı alırken onu “şehitler, insanlar, diplomatlar, okur” takip eder. Ender örneklerden birini de “şehir/ler” oluşturur:

“Uygarlık rüyamızın gerçeğe dönüşmesinde payı büyük olan, Cumhuriyet’in tüm kadın sanatçılarına”

[Ayşe Kulin - Füreya]

“Bu romanı: Toprak kadar sessiz ve esirgeyen anneannem Zehra Anar Özar ile Toprak kadar sağlam ve dayanıklı babaannem Kâmile Hediye Uzuner’in anıları İLE Tabiata zararlı projelerin önüne göğsünü siper ederek dikilen, asırlık yerel tohumları çeyiz sandığında en değerli mücevher olarak saklamayı akıl etmiş, her biri Toprak’ın kızı ve aslen Tabiat Ana Umay’ın torunu olan Anadolu çiftçi-köylü kadınlarına ithaf ediyorum.”

[Buket Uzuner - Toprak]

“Bu romanı sokakta, okulda, işyerinde, evde şiddete ve tacize ve ayrımcılığa maruz kalan; haklarında bol bol atılıp tutulan ama aslında eşitlikleri bile sorgulanan; ne yazık ki bir türlü “kız kardeşlik” ekseninde

buluşamayan; Türkiye'nin dirençli, cesur, sevgi dolu, her kesimden kadınlarına ithaf ediyorum…"

[Elif Şafak - Havva'nın Üç Kızı]

"Yüreği öksedeki kadınlar gibi ürperen kadınlara…"

[Rıfat Mertoğlu - Ağıtsız Kadınlar]

"Cefakeş Boşnak kadınlarına ithaf edilmiştir…"

[Sinan Akyüz - İncir Kuşları]

"Piruze'ye ve bütün annelere…"

[Sinan Akyüz - Piruze Şam'da Bir Türk Gelin]

"Eylül'ün Alev'e, Alev'in Kül'e dönüştüğü yerde Eroin'in Kırmızı'yla dansı başlar… Ölüm dansına yenik düşen tüm Alev'lere..."

[Canan Tan - Eroinle Dans]

"Bu roman, Kurtuluş Savaşı'nın unutulmaz şehitlerine ithaf olunmuştur."

[İlhan Tarus - Var Olmak]

"Hayreddin Paşa ve denizlerde şehit olanların aziz hatırasına…"

[İskender Pala - Efsane Barbaros]

"Şehitlerimizin aziz hatırasına ithaf edilmiştir…"

[İsmail Bilgin - Çanakkale'ye Gidenler]

"Yemen Şehitlerine"

[Mehmed Niyazi - Yemen! Ah Yemen!]

"İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa ülkelerinde görev yapmakta iken, kıyıma maruz kalan Yahudilerin kurtarılmasında önemli katkıları olan, şerefli ve cesur Türk diplomatlarının aziz hatıralarına..."

[Ayşe Kulin - Nefes Nefese]

"Her atandığı ile bereket ve aydınlık taşıyan ve bu öyküdeki köprünün yapımını gerçekleştiren, ülkemin ufkundan parlak bir yıldız gibi kayan, Cumhuriyet tarihinin en renkli valisi Recep Yazıcıoğlunun anısına..."

[Ayşe Kulin - Köprü]

"Viva la Muerte beni, "Türkiye bugün okumazsa yarın mutlaka okuyacaktır!" temennisine zorlayan bir söylemi; "Türklerin okumadığına" dair söylemi yıktı. 'Nuke' Türkiye!'yi yalnızlık paranoyamı iyileştiren okurlarıma ithaf ediyorum. Sağ olun."

[Alev Alatlı - Nuke Türkiye]

“Bu roman, yazıldığı yerin insanlarına; Urla kentine ve Urlalılara adanmıştır…”

[Yılmaz Karakoyunlu - Perize Ezan Vakti Beethoven]

İthaf ile eserin konusu arasında bir bağ bulunduğu nadir örnekler de karşımıza çıkar. Sanatçı eserinde ele aldığı konuya uygun olarak kimi zaman bir epigraf niteliğinde ithafta bulunabilmektedir:

“Yarım kalanlara… Bir parça huzur arayanlara… Hâlâ aşka inananlara…”

[Ahmet Batman - Sabah Uykum]

“Mağlubiyete doymayanlara selam olsun…”

[Batuhan Dede - Mezar Taşı Gibi Düşüyor Yağmur]

“Kaybedenlere…”

[Kahraman Tazeoğlu - Kıyısızlar]

“insanlık denilen tarihte çıktıkları sokaklara bir devlet töreniyle diri diri gömülen Hayatlara”

[Hakan Günday - Daha]

“Taraf tutup insan kalanlara…”

[Mehmet Eroğlu - Kusma Kulübü]

“Ezilmişliği meslek edinmiş olanlar için…”

[Pınar Kür - Asılacak Kadın]

Bu çalışma için incelenen eserlere ve bu eserlerde yer alan ithaflara aşağıdaki tabloda aynen yer verilmiştir. Örnekler incelendiğinde görülecektir ki ithaflar konusunda hem edebî hem edebî olmayan türler ile yapılan ithafların çeşitliliği konusunda sınıflandırmaları arttırmak mümkündür:

| **Sıra** | **Yazar/Şair** | **Eser İsmi** | **İthaf** |
|---|---|---|---|
| 1 | Adnan Binyazar | Masalını Yitiren Dev | Canında can bulduğum, sözün büyücüsü, anam Pakize Gündüz’e; bana okumanın |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | kapısını aralayan dayım Hasan Öğünç'e; acılarımın yoldaşı, kardeşim Cengiz Binyazar'a |
| 2 | Ahmet Altan | Yalnızlığın Özel Tarihi | Kerime'ye |
| 3 | Ahmet Batman | Sabah Uykum | Yarım kalanlara… Bir parça huzur arayanlara… Hâlâ aşka inananlara… |
| 4 | Ahmet Hamdi Tanpınar | Beş Şehir **(Deneme)** | Yahya Kemal'e |
| 5 | Ahmet Hamdi Tanpınar | Hikâyeler **(Öykü)** | Bu hikâyeleri dostum heykeltraş Zühdü Müridoğluna ithaf ediyorum. |
| 6 | Ahmet Hamdi Tanpınar | Huzur | Bu romanı Dr. Tarık Temel'e ithaf ediyorum. |
| 7 | Ahmet Hamdi Tanpınar | Mahur Beste | Bu romanı büyük bestekarımız Eyyubi Bekir Ağanın ruhuna ithaf ediyorum. |
| 8 | Ahmet Şerif İzgören | Avucumuzdaki Kelebek **(Kişisel Gelişim)** | Babama |
| 9 | Ahmet Turgut | Türk Peygamber Bozkırın Sırrı | Dua edenlerin en güzeline; Anneme!.. |
| 10 | Ahmet Ümit | Aşk Köpekliktir | Serpil'e Serdar'a ve Gonca'ya en derin sevgilerimle… |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 11 | Ahmet Ümit | Bab-ı Esrar | Sevgili büyüklerim Zeynep Başaran ile Mehmet Ali Başaran'a en derin saygılarımla… |
| 12 | Ahmet Ümit | Beyoğlu Rapsodisi | Sevgili arkadaşım Levend Yılmaz'a |
| 13 | Ahmet Ümit | Beyoğlu'nun En Güzel Abisi | Bu toprakları terk etmek zorunda bırakılan insanların aziz hatırasına… |
| 14 | Ahmet Ümit | Bir Ses Böler Geceyi | Anneme ve babama… |
| 15 | Ahmet Ümit | Çıplak Ayaklıydı Gece **(Öykü)** | Vildan'a sevgiyle… |
| 16 | Ahmet Ümit | Elveda Güzel Vatanım | 10 Ekim 2015 Cumartesi günü Ankara'da katledilen barış savunucularının aziz hatırasına... |
| 17 | Ahmet Ümit | İnsan Ruhunun Haritası **(Öykü)** | Yazın dünyamızın anıt insanlarından, sevgili hocam Vedat Günyol'un anısına... |
| 18 | Ahmet Ümit | İstanbul Hatırası | Sevgili arkadaşım Ali Taygun'un değerli anısına… |
| 19 | Ahmet Ümit | Kavim | 1914 yılında Sarıkamış'ta yaşamlarını yitiren on binlerce askerden biri olan İsmail Dedemin anısına... |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 20 | Ahmet Ümit | Kukla | Sevgili arkadaşım Alparslan Bayramgil'e… |
| 21 | Ahmet Ümit | Masal Masal İçinde **(Masal)** | Annem Fatma Ümit'in torunlarına: Nesrin'e, Onur'a, Nuray'a, Taner'e, Eylem'e, Oya'ya, Barış'a, Emek'e, Erdem'e, Filiz'e, Gül'e, Murat'a, Fırat'a, Melih'e, Güneş'e, Meriç'e, Mehmet'e, Sinan'a, Sayhan'a, Yiğit'e, Yağmur'a, Doğa'ya, Defne'ye ve Rüzgar'a sevgiyle... |
| 22 | Ahmet Ümit | Sultanı Öldürmek | Karanlık güçlerce, 1978 yılında Gaziantep'te öldürülen öğretmenim Mehmet Savaş İslam'ın aziz anısına... |
| 23 | Ahmet Ümit | Bir Aşk Masalı **(Masal)** | Canım kızım, güzel kedimiz Leia'ya, hayatımıza kattığı anlam için sonsuz teşekkürlerimle... |
| 24 | Ahmet Ümit | Yırtıcı Kuşlar Zamanı | Sevgili arkadaşım İbrahim Halil Gelgeç'in anısına |
| 25 | Alev Alatlı | Nuke Türkiye | Viva la Muerte beni, "Türkiye bugün okumazsa yarın mutlaka |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | okuyacaktır!" temennisine zorlayan bir söylemi; "Türklerin okumadığına" dair söylemi yıktı. 'Nuke' Türkiye!'yi yalnızlık paranoyamı iyileştiren okurlarıma ithaf ediyorum. Sağ olun. |
| 26 | Alev Alatlı | Valla Kurda Yedirdin Beni | Edward Said ve Rafet Ballı'ya. |
| 27 | Aliyar Dengiz | Baba Oğul ve Hayal | Eşim Mahinur Dengiz'e… Verdiği destek için müteşekkirim. |
| 28 | Attila İlhan | Kurtlar Sofrası | Cengiz'e… |
| 29 | Attila İlhan | Sırtlan Payı | biket'e… |
| 30 | Ayla Kutlu | Bir Göçmen Kuştu O 1 | ANNEM'E |
| 31 | Ayla Kutlu | Emir Beyin Kızları / Bir Göçmen Kuştu O - 2 - | Oğlum Ahmet Kemal Behlülgil'e… |
| 32 | Ayşe Kulin | Bir Yokmuş Bir Varmış | İlhamı bana ödünç veren arkadaşım Gül Özdoyuran'a |
| 33 | Ayşe Kulin | Foto Sabah Resimleri **(Öykü)** | Kitap başında: Engin'e…<br>Birinci öykünün başında: Esin U'ya |
| 34 | Ayşe Kulin | Füreya | Uygarlık rüyamızın gerçeğe dönüşmesinde payı |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | büyük olan, Cumhuriyet'in tüm kadın sanatçılarına |
| 35 | Ayşe Kulin | Handan | Büyük ustam Halide Edib'e, Müslüman Türk kadınının özgürlük ve eşitlik sürecindeki değerli katkıları için şükranla ve Sevgili arkadaşım değerli yazar M. Murat Somer'e Handan'ın yazılması için verdiği ilhama gönül dolusu teşekkürle... |
| 36 | Ayşe Kulin | Hayat **(Anı)** | Bana hayat veren biricik annemle babamın anısına ve hüznü dahi güzel kılan sevgili çocuklarıma… |
| 37 | Ayşe Kulin | Hüzün **(Anı)** | Bana hayat veren biricik annemle babamın anısına ve hüznü dahi güzel kılan sevgili çocuklarıma… |
| 38 | Ayşe Kulin | Köprü | Her atandığı ile bereket ve aydınlık taşıyan ve bu öyküdeki köprünün yapımını gerçekleştiren, ülkemin ufkundan parlak bir yıldız gibi kayan, Cumhuriyet tarihinin en renkli valisi Recep |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | Yazıcıoğlunun anısına... |
| 39 | Ayşe Kulin | Nefes Nefese | İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa ülkelerinde görev yapmakta iken, kıyıma maruz kalan Yahudilerin kurtarılmasında önemli katkıları olan, şerefli ve cesur Türk diplomatlarının aziz hatıralarına... |
| 40 | Ayşe Kulin | Sevdalinka | Varoluş mücadeleleri sekiz yüz yıldır süren onurlu, cefakâr, kahraman Boşnaklar ve sevgili babam, rahmetli Muhittin Kulin için |
| 41 | Ayşe Kulin | Veda 1918-1924 / Esir Şehirde Bir Konak | Büyük dedem Ahmet Reşat Yediç'in aziz hatırasına ve bu kitabı yazarken kaybettiğim anneciğim Sitare'ye |
| 42 | Barbaros Baykara | Dersim 1937 | Bu romanımı okumamda ve Türk Kültürü ile yetişmemde, emeği bulunan Babam Emekli Maliye memuru Nurettin Baykara'ya ithaf ediyorum. |
| 43 | Batuhan Dede | Mesihler Yalnızca Kutsal Masallarda Olur | Sem ve Pia için… |
| 44 | Batuhan Dede | Mezar Taşı Gibi | Mağlubiyete |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | Düşüyor Yağmur | doymayanlara selam olsun… |
| 45 | Beyazıd Akman | Dünyanın İlk Günü | anneme, babamın anısına ve Filiz'e |
| 46 | Beyazıd Akman | Son Seferad | Mavi Marmara'da hayatını kaybeden sekiz Türk ve bir Amerikan vatandaşının anısına... |
| 47 | Beytullah Özilhan | Kaval | İrem'e, Cem'e, Hasan'a, Ela'ya "Kaval" mirasımdır. |
| 48 | Bilge Karasu | Lağımlararası ya da Beyoğlu **(Öykü)** | s. 132 Işık Okyayuz için<br>s. 145 Ölen SELÇUK için Dipdiri SELÇUK için<br>s. 163 Deniz ile Rolf'a<br>s. 189 İlhan K. Mimaroğlu için Libretto |
| 49 | Buket Uzuner | Balık İzlerinin Sesi | Romain Gary'nin anısına ve Bertan için |
| 50 | Buket Uzuner | Güneş Yiyen Çingene **(Öykü)** | Bir kadınla, bir erkeğin güçlü bir dostluk ve hayranlık kadar, derin bir aşk ve duyarlılıkla çıkacakları uzun yolculuğa dair düşüncelerimde bana coşkuyla eşlik eden Ali Muat'a…<br>s. 1 Karl'a |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | s. 77 Hayati, Salih, AME ve Can'a…<br>s. 85 Selin'in babasına…<br>s. 101 hiç kimseye… |
| 51 | Buket Uzuner | İki Yeşil Su Samuru | Bu kitabı, ilk gülümseyişleriyle destekleyip ilk çığlıklarıyla köstekleyen yepyeni bir dünyalıya ithaf ediyorum. Birlikte yazdık denebilir. CAN UZUNER ERKORKMAZ'A... |
| 52 | Buket Uzuner | Su | Anneme |
| 53 | Buket Uzuner | Toprak | Bu romanı: Toprak kadar sessiz ve esirgeyen anneannem Zehra Anar Özar ile Toprak kadar sağlam ve dayanıklı babaannem Kâmile Hediye Uzuner'in anıları İLE Tabiata zararlı projelerin önüne göğsünü siper ederek dikilen, asırlık yerel tohumları çeyiz sandığında en değerli mücevher olarak saklamayı akıl etmiş, her biri Toprak'ın kızı ve aslen Tabiat Ana Umay'ın torunu olan Anadolu çiftçi-köylü kadınlarına ithaf ediyorum. |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 54 | Buket Uzuner | Uzun Beyaz Bulut Gelibolu | Mülazım (teğmen) Ali Osman Bey, Er Alistair John Taylor, Gazi Alican Çavuş ve Çanakkale Savaşları'nda hayatını kaybedenlerin değerli anılarına… |
| 55 | Burçak Çerezcioğlı | Mavi Saçlı Kız **(Günlük)** | Yaşadıklarımıza ortak olan herkese gönülden teşekkürlerimizle… Ailesi |
| 56 | Cahit Sıtkı Tarancı | Otuz Beş Yaş - Bütün Şiirleri **(Şiir)** | Şiir başında ithaf: Büyük dostum Peyami Safa'ya (s. 57) |
| 57 | Can Dündar | Kırmızı Bisiklet **(Anı)** | Babam için… |
| 58 | Canan Tan | Çikolata Kaplı Hüzünler **(Öykü)** | Hüzünlerini çikolata ile kaplamayı asla beceremeyen annemi saygıyla anıyorum… |
| 59 | Canan Tan | Eroinle Dans | Eylül'ün Alev'e, Alev'in Kül'e dönüştüğü yerde Eroin'in Kırmızı'yla dansı başlar… Ölüm dansına yenik düşen tüm Alev'lere... |
| 60 | Can Eryümlü | Ben Zaman Tanrısı | Tanrı, Herakleitos'a |
| 61 | Can Eryümlü | Elif! Elif! | Füsun'a tabii ki, yaşamımın dirençli anlamına! |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 62 | Can Eryümlü | Sakız'ın Gözyaşları | Antonis Tavanis'e, İki kişilik Kardak Cumhuriyeti'nin Sayın Cumhurbaşkanı |
| 63 | Can Eryümlü | Son Antlaşma | Delikanlı adam Fatih Ergökmen'in anısına |
| 64 | Can Eryümlü | Zamanın Bittiği Yer | Efe Koparal'a |
| 65 | Cevat Eren | Korku İmparatorluğu | Sevgili eşim Nermin'e ve çocuklarıma… |
| 66 | Cezmi Ersöz | Yine Seninle Geldi Hayat **(Anlatı)** | Katkılarından dolayı Yasemin Şener'e teşekkür ederim. |
| 67 | Ebubekir Subaşı | Kudüs Fatihi Selahaddin Eyyübi | Değerli büyüğümüz İsmail Müftüoğlu'na… |
| 68 | Ece Temelkuran | Devir | Max Ali ve Can Luka'ya Neleri unutmayacaksınız bakalım Neleri hatırlayacaksınız |
| 69 | Elif Şafak | Aşk | Bu kitabı aşkla konuşan, sabırla pişen dost meclisine… |
| 70 | Elif Şafak | Bit Palas | Tabii ki, illa ki Şafak'a, anneme |
| 71 | Elif Şafak | Havva'nın Üç Kızı | Bu romanı sokakta, okulda, işyerinde, evde şiddete ve tacize ve ayrımcılığa maruz kalan; haklarında bol bol atılıp tutulan ama aslında eşitlikleri bile sorgulanan; ne yazık |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | ki bir türlü "kız kardeşlik" ekseninde buluşamayan; Türkiye'nin dirençli, cesur, sevgi dolu, her kesimden kadınlarına ithaf ediyorum… |
| 72 | Elif Şafak | Mahrem | B.C. için |
| 73 | Elif Şafak | Pinhan | Oktay'a |
| 74 | Emine Işınsu | Azap Toprakları | Bana, bütün insanların dertlerini özüm yüreğimde duymayı öğreten canım anneme |
| 75 | Emine Işınsu | Bir Ben Vardır Benden İçeri | Sevgili hocam Hasan Burkay'a, ellerinden öperek. |
| 76 | Emine Işınsu | Çiçekler Büyür | Babam Aziz Zorlutuna'nın ruhuna tükenmeyen sevgimle |
| 77 | Emine Işınsu | Hacı Bayram | Sevgili hocam, muhterem Hasan Burkay'a, ellerinden öperek… |
| 78 | Emine Işınsu | Hacı Bektaş-ı Veli | Bu romanı, mutasavvıflarımızı yazmaya çalıştığım diğer üç romanda ve Bektaş'ta bana her bakımdan yardımcı olan kıymetli manevi oğlum, tasavvuf bilgini, edebiyatçı Dr. Mustafa Tatcı'ya ithaf ediyor; bilim yolunda hayırla |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | ilerlemesine duacı oluyorum. |
| 79 | Emine Işınsu | Küçük Dünya | İskender'e |
| 80 | Emine Işınsu | Nisan Yağmuru | Benim gerçek dost kızlarım; Melda, Meral ve Fersun'a, sevgiyle… |
| 81 | Fatma Barbarosoğlu | Uzak Ülke | Fatma Aliye Hanımefendi'ye |
| 82 | Feyza Hepçilingirler | Ürkek Kuşlar **(Öykü)** | s. 19 Nazife Öztok'a<br>s. 24 -Mübeccel İzmirli'nin anısına-<br>s. 57 Akay Gençosmanoğlu'na<br>s. 80 Özden Çelebi'ye |
| 83 | Fikret Hakan | Joe Masumdur **(Öykü)** | Babama |
| 84 | Gencay Zavatçu | Ben Bülbül Hayatım Roman | Gülüm Meral'e ve gül dalım Sıla'ya… |
| 85 | Gönül Kıvılcım | Jilet Sinan | annemle babama |
| 86 | Hakan Evrensel | Yer Eksi İki | Kemal'in askeri DOĞU AKTULGA ve Kemal'in öğretmeni NECİP HABLEMİTOĞLU'na |
| 87 | Hakan Günday | Az | Nevzat Çelik'e |
| 88 | Hakan Günday | Daha | insanlık denilen tarihte çıktıkları sokaklara bir devlet töreniyle diri diri gömülen Hayatlara |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 89 | Halide Nusret Zorlutuna | Benim Küçük Dostlarım **(Anı)** | Bu kitabı, muallimliği daima adının başında bir şeref tacı gibi taşımaktan zevk duymuş olan ağabeyim, muallim Ahmet Halit Yaşaroğlu'na armağan ediyorum. |
| 90 | Halide Nusret Zorlutuna | Beyaz Selvi | Bu eseri, meslektaşım, arkadaşım ve kardeşim ŞÜKÛFE NİHAL'e armağan ediyorum… |
| 91 | Hüseyin Rahmi Gürpınar | Ben Deli miyim? | Kıymettar mütehassısımız Mazhar Osman Bey'e |
| 92 | Hüseyin Rahmi Gürpınar | Dünyanın Mihveri Kadın mı Para mı | Bu romanı son defa aleyhimde bulunan fakat yazdığını imzalamaya utanan meçhul yazara armağan ediyorum. |
| 93 | İhsan Bayram | Ölüsis | Oğlum Turgay'a; sevgi ve içtenlikle |
| 94 | İhsan Oktay Anar | Amat | Sevgili eşim Özlem Anar'a |
| 95 | İhsan Oktay Anar | Efrâsiyâb'ın Hikayeleri | Nilsen'e |
| 96 | İhsan Oktay Anar | Galîz Kahraman | Daha yazılırken bu kitabı okuduğuna inandığım Edâ Tuna'ya… |
| 97 | İhsan Oktay Anar | Kitab-ül Hiyel | Anneme ve babama |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 98 | İhsan Oktay Anar | Puslu Kıtalar Atlası | N.Y. için (Novae Fulguri) |
| 99 | İhsan Oktay Anar | Suskunlar | Süheyla'ya ve Füruzan'a |
| 100 | İhsan Oktay Anar | Yedinci Gün | Anneannemin hatırasına |
| 101 | İlhan Tarus | Var Olmak | Bu roman, Kurtuluş Savaşı'nın unutulmaz şehitlerine ithaf olunmuştur. |
| 102 | İskender Pala | Bülbülün Kırk Şarkısı **(Biyografi)** | Refref'in, Burak'ın ve Kasvâ'nın süvarisine… |
| 103 | İskender Pala | Efsane | Barbaros Hayreddin Paşa ve denizlerde şehit olanların aziz hatırasına… |
| 104 | İskender Pala | İki Darbe Arasında **(Anı)** | Çizik Çizik yüreklerle yıllar yılı birbirimizi teselliye çalıştığımız eşime; çocukluk coşkularını cevap bulamadıkları sorularda savurarak büyüyen kızlarımla oğluma ve onlara benzer hayatları yaşamak kaderleri olan binlerce aileye… |
| 105 | İsmail Bilgin | Çanakkale'ye Gidenler | Şehitlerimizin aziz hatırasına ithaf edilmiştir… |
| 106 | İsmail Bilgin | Gelibolu | Bu kitap, doğudan, batıdan, güneyden, kuzeyden, |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | imparatorluk coğrafyasının her köşesinden koşup gelerek Çanakkale'yi düşmana vermemek için ruhlarını teslim eden aziz vatan evlatlarına ithaf olunmuştur. |
| 107 | Kahraman Tazeoğlu | Bukre | Babam'a… |
| 108 | Kahraman Tazeoğlu | Kıyısızlar | Kaybedenlere… |
| 109 | Kahraman Tazeoğlu | Susacak Var | Cennet yanaklı Annem Emine Tazeoğlu'na |
| 110 | Kemal Tahir | Bozkırdaki Çekirdek | Aziz Dostum Cemil Sait Barlas'a |
| 111 | Kürşat Başar | Yaz | Amcan Özcan Başar'ın anısına… |
| 112 | Latife Tekin | Aşk İşaretleri | Ali'ye |
| 113 | Latife Tekin | Berci Kristin Çöp Masalları | Ertuğrul'un sonsuz sevgisine… |
| 114 | Latife Tekin | Buzdan Kılıçlar | Latif için… |
| 115 | Latife Tekin | Muniar | Çocuklarıma, Mehmet ve Yasemin için… |
| 116 | Latife Tekin | Ormanda Ölüm Yokmuş | Gürel Yontan'a |
| 117 | Latife Tekin | Sevgili Arsız Ölüm | Annemin anısına… |
| 118 | Latife Tekin | Unutma Bahçesi | Ahmet Filmer'e |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 119 | Leyla Erbil | Kalan | kızım fatoş'a |
| 120 | Leyla Erbil | Tuhaf Bir Erkek | aziz komet'e |
| 121 | Mehmed Niyazi | Çanakkale Mahşeri | Hanefi Polat'a Fatihalarla |
| 122 | Mehmed Niyazi | Yemen! Ah Yemen! | Yemen Şehitlerine |
| 123 | Mehmet Eroğlu | Kusma Kulübü | Taraf tutup insan kalanlara… |
| 124 | Mehmet Eroğlu | Zamanın Manzarası | Kuşak edinememiş bir nesil ve Babam için… |
| 125 | Meltem Arıkan | Yeter Canımı Acıtmayın | Çok özlediğim anneme ve Ege'ye… |
| 126 | Mustafa Necati Sepetçioğlu | Kilit | KARIM MUAZZAM N. SEPETCİOĞLU'YA |
| 127 | Mustafa Ulusoy | Giderken Bana Bir Şey Söyle | Ölümü ve hayatı konuşabildiğim kadına; kızlarımın sevgili annesi canım Zerrin'e (1970-1998) ve ölüme yakın oldukları bir dönemde ölümü cesurca konuşabilen hastalarıma rahmet ve minnetle… |
| 128 | Mutlu Haspolat | Mor Ölüm | Canım kardeşim Muhsin'in anısına… |
| 129 | Müfide Ferit Tek | Pervaneler | Doktor Osman Şerafeddin Beyefendi'nin Refikaları |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | Hanımefendi'ye |
| 130 | Mürvet Sarıyıldız | İki Cami Arasında Aşk | FATMA AZIRAK AY HANIMEFENDİYE İTHAFEN |
| 131 | Necati Cumalı | Zeliş | Munis Faik Ozansoy'a |
| 132 | Nermin Bezmen | Kurt Seyit ve Shura | Sevgili dedeciğim bu kitabımı sana adıyorum. Seni şimdi daha iyi anlıyor ve özlüyorum. |
| 133 | Nermin Bezmen | Aurora'nın İncileri | "AŞK", çok azımızın karşılığını verebileceği bir lükstür. Bu kitabımı, hangi devirde ve hangi sınırlarda yaşamış olursa olsunlar, "AŞK"ı sahiplenip yaşatanlara adıyorum. |
| 134 | Oğuz Atay | Tutunamayanlar | Birinci ithaf: Sevin için İkinci ithaf: Ural'ın hatırasına |
| 135 | Oğuz Atay | Tehlikeli Oyunlar | Sevin'e |
| 136 | Okay Tiryakioğlu | Kanuni | Babam için Ahmet Tiryakioğlu (1950-2009) |
| 137 | Orhan Kemal | Gurbet Kuşları | Lütfü Ö. Akad'a O. K. |
| 138 | Orhan Pamuk | Yeni Hayat | Şeküre'ye |
| 139 | Orhan Pamuk | Benim Adım Kırmızı | Rüya'ya |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 140 | Orhan Pamuk | Masumiyet Müzesi | Rüya'ya |
| 141 | Orhan Pamuk | Beyaz Kale | İyi insan iyi kardeş Nilgün Darvınoğlu (1961-1980) için |
| 142 | Orhan Pamuk | Kafamda Bir Tuhaflık | Aslı'ya |
| 143 | Orhan Pamuk | Kara Kitap | Aylın'a |
| 144 | Ömer Gürdal | Ölüm Elbiseleri/Dağlarda Yaşanan Ürpertici Gerçekler | Yiğitlerim Alperen, Baturhan ve biricik kızım Kardelen'e… |
| 145 | Perihan Mağden | İki Genç Kızın Romanı | Tülay Tuna'ya |
| 146 | Peyami Safa | Cânân | Valideme hürmet ve minnetle ithaf. |
| 147 | Pınar Kür | Asılacak Kadın | Ezilmişliği meslek edinmiş olanlar için… |
| 148 | Rahmi Vidinlioğlu | Şizofreni Yalnız Oynamaz | Deniz'e ithafen… Herşeye rağmen… |
| 149 | Rıfat Mertoğlu | Ağıtsız Kadınlar | Yüreği öksedeki kadınlar gibi ürperen kadınlara… |
| 150 | Sabahattin Ali | Bütün Şiirler**i (Şiir)** | s. 65 Sabri Esat'a<br>s. 95 Abdülkadir Geylani Hazretlerine<br>s. 103 Sıtkı Şükrü'ye<br>s. 104 Vâlâ Nurettin Beğe<br>s. 111 Hocam Ali Canip Beğe<br>s. 116 Nahid'e |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | s. 117 Gök Alp'a ithaf<br>s. 155 Pertev ve şürekâsına |
| 151 | Selahattin Yusuf | İsa Hanginiz? | Ayşe Eren'e |
| 152 | Selçuk Altun | Yalnızlık Gittiğin Yoldan Gelir | Babam Fehamettin Altun'un anısına ve annem Necibe Altun'a |
| 153 | Serdar Özkan | Kayıp Gül | Her oğul babası tarafından takdir edilmek ister… Ve her baba en az bir kez oğlunun kahramanıdır… Bu kitap, oğluyla hep gurur duyan, kahramanlığa bir kez değil, bir ömür boyu lâyık olan bir babaya ithaf edilmiştir. Babama. Ve bir de, tabi ki, Dünyanın neresinde olursa olsun, hangi toprakta yetişmişse yetişsin, gerçek olan, gerçekliğini, kokusunu kaybetmeyen, kaybetse dahi geri kazanmak isteyen, kokusuz yaşamayı bir türlü beceremeyen Sahici güllere… |
| 154 | Serdar Özkan | Ölümsüz Kalp | Sevgi İçin… |
| 155 | Sinan Akyüz | Piruze Şam'da Bir Türk | Piruze'ye ve bütün |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | Gelin | annelere… |
| 156 | Sinan Akyüz | İncir Kuşları | Cefakeş Boşnak kadınlarına ithaf edilmiştir… |
| 157 | Sinan Yağmur | Hüzün Yanığı | Bu kitap, 'Kendi ecelini içmeyen aşkı yaşayamaz,' diye yaşarken anlaşılamayan ay yüzlümüz, Şems yürekli Murat Göğebakan'ımızın ruhuna ithaf edilmiştir. Ay yüzlüm, bilirsin kitabımı sen okumadan yayınevine teslim etmezdim. İlk kez bir kitap senin kan çanağı gözlerinden can bakışları almadan yayımlanıyor. Bitmedi mi hasret borcu? Neredesin ay yüzlüm? |
| 158 | Sunay Akın | Kırdığımız Oyuncaklar **(Deneme)** | Prof. Dr. Müjdat Başaran'ın anısına… |
| 159 | Sunay Akın | Onlar Hep Oradaydı **(Deneme)** | Onay Akbaş'a |
| 160 | Sunay Akın | Geyikli Park **(Öykü)** | Ekmel Anda'ya… |
| 161 | Suzan Nur Başarslan | Bela | özlemi yüreğimde babama ve canım anneme… |
| 162 | Şebnem İşigüzel | Eski Dostum Kertenkele | Manuel… |

| | | | |
|---|---|---|---|
| 163 | Şebnem İşigüzel | Sarmaşık | Manuel… |
| 164 | Tarık Buğra | Yağmur Beklerken | Hatice'ye |
| 165 | Tarık Buğra | Siyah Kehribar | Lütfi Bornovalı'ya… |
| 166 | Tarık Dursun K. | Denizin Kanı | Babam Muzaffer'e, Oğlum Muzaffer'e |
| 167 | Tarık Dursun K. | Alçaktan Uçan Güvercin | Ferruh Doğan'a ve Nejat Sayın'a |
| 168 | Teoman Ergül | Nurbanu | Otuz beş yıllık eşim, kızlarım, oğullarım ve küçük torunlarıma… |
| 169 | Tuna Kiremitçi | Bu İşte Bir Yalnızlık Var | Babamın anısına… |
| 170 | Tuna Kiremitçi | Git Kendini Çok Sevdirmeden | Haliyle Yasemin için. |
| 171 | Üstün Dökmen | Ladesçi | Ülkemde ve dünyada ladesçilik yapmayan, çalışan ve seven nice güzel insana, ladesçiliği azaltmaları umuduyla cümle ladesçilere ve yaşadığım şehirleri cennete çeviren Zehra'ya… |
| 172 | Yaşar Kemal | Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana/Bir Ada Hikâyesi 1 | Sevdiğim Thilda Kemale özlemle |
| 173 | Yaşar Kemal | Karıncanın Su İçtiği/Bir Ada Hikâyesi 2 | Sevdiğim Thilda Kemale özlemle |
| 174 | Yaşar Kemal | Tanyeri Horozları/Bir | Sevdiğim Thilda |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | Ada Hikâyesi 3 | Kemale özlemle |
| 175 | Yılmaz Gürbüz | Balkan Acısı | Söylediği Rumeli masalları, türküleri ve hatıralarıyla bana bir ömür boyu Balkan Savaşı'nın ve muhaceretin tatlı, acı günleriyle bütün ızdırabını yaşatan rahmetli annem Hamide Hanım'ın aziz ruhu için… |
| 176 | Yılmaz Karakoyunlu | Perize Ezan Vakti Beethoven | Bu roman, yazıldığı yerin insanlarına; Urla kentine ve Urlalılara adanmıştır… |
| 177 | Yılmaz Karakoyunlu | Serçe Kuşun Sonbaharı | Bu kitap, Babam Fikret Karakoyunlu'nun ruhuna adanmıştır. Bedreddin'i önce ondan dinledim. Bana yazmanın cesaretini ve Bedreddin'in kelimelerini o verdi… |
| 178 | Yılmaz Karakoyunlu | Yorgun Mayıs Kısrakları | Elli yıllık birlikteliğimizin ışığı, her suçumuzun bağışlayıcısı, çocuklarımın anası, eşim, başımın tâcı, cânımın cânânı efendim, Altan Hanım'a… Şükranla ellerinden öperim… |
| 179 | Zülfü Livaneli | Huzursuzluk | Ülker'e, Aylin'e… |

## Sonuç

Türk Edebiyatının hemen her türünden eserde -roman, şiir, öykü, deneme, anı- yazarların/şairlerin kitaplarını bir isme ithaf ettiğine dair örneklere rastlamak mümkündür. Çalışmamızda ele alının örnekleri çoğaltmak ve burada elde edilen sonuçları genişletmek elbette mümkündür. Ancak ele alınan yedi yüz yirmi bir eser göz önüne alındığında ithaf/adına sunma konusunda sanatçıların tercihlerini belirli başlıklar altında toplandığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, ithaf edilen kişilerin sanatçının yakın aile üyelerinden biri olduğudur. Anne, baba, çocuk/lar, eş, büyük baba/anne, torun gibi sanatçının hayatında doğrudan etkisi olan kişiler ithaf konusunda ilk sırayı almaktadır. İthaf konusunda yazarların tercih ettiği ikinci grup; yakın arkadaşlar, sevgili/âşık, dost, iş arkadaşı gibi sosyal hayatında tanıdığı kişilerden oluşmaktadır. Bir insana yapılan ithaflarda dikkati çeken diğer bir durum da yazarların eserlerini ithaf ettiği kişinin sadece ismine yer vermeleridir. Okur için bu durumun önem arz etmediği bir gerçekken yazar ve ithaf edilen kişi arasındaki bağı göstermesi açısından önemli olduğu düşünülebilir.

Çalışmanın bir diğer önemli bulgusu ise ithaf edilen kişilerin sosyal gruplarıdır. Sanatçıların ithaflarında "kadın/ların" daha fazla yer aldığı tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra yazarların nadiren okura, sanatçıya, öğretmene, şehitlere, şehirlere, diplomatlara ithafta bulunduğu gözlemlenmiştir. Bir diğer ayırt edici ithaf ise -örnekleri az olsa da- sanatçıların insan dışı bir varlığa, kavrama, kuruma bulundukları ithaflardır.

Çalışmada ağırlıklı olarak Türk romanları esas alınmış olup romanları takiben öyküler, şiirler, anılar ve devamında diğer türler örneklendirilmiştir. Ele alınan 721 eserden 614 tanesi romandır. Bu romanlar içinde 153 tanesinde ithafa rastlanmıştır. Romanlar ve diğer türler dâhil 179 eserde ithaf kullanıldığı tespit edilmiştir. Öykü kitaplarında kitap başı ithaflarının yanı sıra, öykü baş(lar)ında ithaf kullanıldığını görülmektedir. Benzer durum şiir kitapları için de geçerlidir. Kitap başı ithaflarının yanı sıra bazı şiirlerin başında o şiirin ithaf edildiği kişi/kurum vd. yer almaktadır.

İthaf kullanma konusu yazarın üslup özelliğinin bir göstergesidir. Çünkü Ahmet Hamdi Tanpınar, Ayşe Kulin, Ahmet Ümit, Buket Uzuner, Can Eryümlü, Orhan Pamuk, Sunay Akın, Latife Tekin, İhsan Oktay Anar gibi yazarlar hemen her eserinde ithafa yer verirken Adalet Ağaoğlu, Ayfer Tunç, Aziz Nesin, Cevat Şakir Kabaağaçlı, Erhan Bener, Fakir Baykurt, Halide Edip Adıvar, Hasan Ali Toptaş, Melih Cevdet Anday, Nazım Hikmet, Osman Aysu, Reşat Nuri Güntekin, Selim İleri, Vedat Türkali

gibi yazarların eserlerinde ithaf kullanmayı tercih etmedikleri görülmüştür. Çalışmanın ön sözünde de belirtildiği gibi, yapılan bu araştırma ithaf/adına sunma konusunda öncü bir çalışma olmayı hedeflememiştir. Yapılacak yeni araştırma ve arttırılacak örneklerle bu çalışmanın devam ettirilmesi gerekmektedir.

**Kaynakça**

Durmuş, I., T., (2009). Osmanlı Edebiyatında Hamilik Geleneği. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.

Eyyub, V., Semedli, E. (2021). "XII. Yüzyıla Kadar Türkçe Eserlerde Methiye Geleneği ve Şair-Hükümdar İlişkileri". Türkbilig, 2021(42), 95-104.

Feyzi, A. (2020). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Müzik Kültüründe Patronaj ve Hamilik. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınevi.

İnalcık, H. (2015). Şair ve Patron – Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

URL1:
https://www.youtube.com/watch?v=n6uv6wvkzs4&list=RDn6uv6wvkzs4&start_radio=1

# ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ ӘЛЕМ БЕЙНЕСІНІҢ РЕКОНСТРУКЦИЯСЫ («ЖЕЛ» ТУРАЛЫ МАҚАЛДАР БОЙЫНША)

**Ұлдар ИСАБЕКОВА**[*]

**Аңдатпа:** Бұл мақалада ортағасырлық түркі ескерткіштері – Махмұд Қашқаридің «Диуани лұғат ат-түрк» және Жүсіп Баласағұнидың «Құтты білік» еңбектеріндегі паремиологиялық қорда кездесетін *jel* архетипінің мәні қарастырылады. Зерттеу мақсаты – көне мәтіндегі паремияларды қазіргі қазақ, қырғыз және башқұрт тілдеріндегі нұсқаларымен салыстыра отырып, семантикалық сабақтастық пен архетиптік тұрақтылықты анықтау. Әдіснама ретінде салыстырмалы-тарихи, когнитивтік және этнолингвистикалық талдау тәсілдері қолданылды. Зерттеу нәтижелері жел архетипінің әртүрлі семантикалық қырларын айқындады: қозғалыс пен өзгерістің символы, өткіншілік пен тұрақсыздықтың көрінісі, кедергіні жеңу мен тазалаудың белгісі, сонымен қатар мифологиялық және медициналық түсініктермен астасқан мәдени код. Қазақ, қырғыз және башқұрт тілдеріндегі мақал-мәтелдерде бұл архетиптің мәні сабақтасып, ұлттық ерекшеліктер арқылы түрленеді. Жүргізілген талдау ортағасырлық және қазіргі түркі дүниетанымындағы семантикалық тұрақтылықты дәлелдеп, түркі паремиологиялық әлем бейнесін реконструкциялауға үлес қосады.

**Кілт сөздер:** Жел, Паремиология, Түркі мақал-мәтелдері, Семантикалық архетип, Салыстырмалы-тарихи талдау

# RECONSTRUCTING THE MEDIEVAL PAREMIOLOGICAL WORLDVIEW (PROVERBS ON THE «WIND»)

**Abstract:** This article examines the semantic functions of the *jel* archetype in the paremiological corpora of Mahmud al-Kashgari's *Dīwān*

[*] филол. ғ. канд., Қ.И. Сатбаев атындағы ҚазҰТЗУ қауым.проф., РҒА Тіл білімі институтының докторанты. e-mail: isabekovauldar @mail.ru, ORCID:0000-0003-2011-9255

*Luġāt al-Turk* and Yusuf Balasaguni's *Kutadgu Bilig*. The aim of the study is to identify semantic continuity and archetypal stability by comparing medieval proverbs with their modern equivalents in Kazakh, Kyrgyz, and Bashkir. The methodology combines comparative-historical, cognitive, and ethnolinguistic approaches. The findings reveal that the archetype of wind embodies several semantic layers: as a symbol of motion and change, a marker of transience and instability, a force that removes obstacles and purifies, as well as a cultural code linked with mythological and folk medical concepts. In Kazakh, Kyrgyz, and Bashkir proverbs, this archetype maintains continuity while reflecting local cultural specificities. The analysis confirms the persistence of semantic structures across centuries and contributes to the reconstruction of the Turkic paremiological worldview.

**Keywords:** Wind; Proverbs; Paremiology; Turkic languages; Semantic archetype; Comparative-historical analysis; Kazakh, Kyrgyz, Bashkir

**Кіріспе**

Ортағасырлық түркі жазба мұралары түркі халықтарының рухани мәдениеті мен дүниетанымын зерттеудің аса құнды дереккөзі болып табылады. Соның ішінде 11-ғасырдағы Махмұд Қашқаридің «Диуани лұғат ат-түрк» және Жүсіп Баласағұнидың «Құтты білік» еңбектерінде сақталған паремиологиялық қор тілдік бейнені, мәдени архетиптерді және этникалық дүниетанымды қалпына келтіруге мүмкіндік береді. Түркі мақал-мәтелдерінің маңызды архетиптерінің бірі – *jel* («жел, ауа ағысы»), ол семантикалық тұрғыдан көпқырлы символдық мәндерге ие. Бұл архетиптің тарихи тұрақтылығы мен қазіргі қазақ, қырғыз және башқұрт тілдеріндегі көріністерін салыстыра талдау түркі халықтарының ортақ семиотикалық кодын ашуға септігін тигізеді.

Зерттеу мақсаты – ортағасырлық және қазіргі түркі тілдеріндегі *жел* архетипіне негізделген мақал-мәтелдерді салыстырмалы-тарихи, когнитивтік және этнолингвистикалық тұрғыда талдау арқылы семантикалық сабақтастық пен архетиптік тұрақтылықты айқындау.

Зерттеудің дереккөздері ретінде М. Қашқаридің «Диуани лұғат ат-түрк» (XI ғ.), Ж. Баласағұнидың «Құтты білік» (XI ғ.) жазба ескерткіштері мен қазіргі қазақ, қырғыз, башқұрт паремиологиялық корпустары пайдаланылды.

Әдіснама ретінде салыстырмалы-тарихи, когнитивтік және этнолингвистикалық талдау тәсілдері қолданылды.

**Гипотеза:** *жел* архетипі ортағасырлық паремиологиялық мәтіндерде де, қазіргі қазақ, қырғыз және башқұрт мақал-мәтелдерінде де тұрақты семантикалық өзек ретінде көрініп, «қозғалыс – өзгеріс – өткінші» макросемасын бейнелейді және прагматикалық функциялары сабақтас сипатқа ие.

**Негізгі талдау**

Ауаның қозғалысын танытатын жел – метеореологиялық базалық феномен. Тілде оның алғашқы семантикалық мағынасымен қоса, символикалық және когнитивтік сипаттарының, сонымен бірге қоғамдық, психологиялық құбылыстардың көпқабатты жүйесі бар. Табиғи ортада ғаламдық деңгейде ол экожүйелік процестерде шешуші рөл атқарады: климаттық үдерістерді реттейді, ауа массаларының айналымын қамтамасыз етеді, «температуралық тепе-теңдікті» сақтайды және «биоәртүрлілікті қолдаушы» фактор қызметін атқарады (Stull, 2016; Wang & Huang, 2020). Алайда желдің мәні табиғаттану парадигмасымен шектелмейді. Желге және оның заттар мен тірі ағзаларға әсеріне жүйелі бақылау тұрақты когнитивтік модельдердің қалыптасуына ғасырлар бойы ықпал етіп, олар тілде орнықты.

Түркі лингвомәдени дәстүрінде *jel* архетипі паремиологиялыққордың тарихи қабатын түзеді. XI ғасырдағы жазба ескерткіштерде *жел* таза метеорологиялық сипаттаудан шығып, тағдырмен, өзгеріс пен қозғалыспен, трансформациямен байланысты белсенді болған: др.-уйг. alku üdtä yel yagmur inčä bolup ašlık ‘Во всякое время пусть ветер и дождь будут своевременны’ (BT13.44.02.r10 (16-17)); bešinč täŋri topïnar qorqïnčïγ jel turur ‘пятая [опасность]: хмурится небо, [поднимается] страшный ветер’ (*KP* $18_3$); ср.-тюр.: ïnanma tiriglikkä jęl tęg kęčär ‘не верь жизни, она проходит, как ветер’ (*QBN* $103_{10}$); kečär jel kečär tęg mäzä müddäti ‘время удовольствий проходит подобно ветру’ (Юг $B_{194}$) (ДТС, 1969,318-б.). Байқап отырғанымыздай, архетип семантикалық әртүрлілігімен айқындалады: «1) жел, асқазан-ішек жолындағы газдар; 2) қойдың ішегіндегі ауа; 3) зұлым рух; 4) шаманның көмекші рухы – сюг., 2-ші дәрежелі тәңір атауы; 5) суықтан болатын ауруларының жалпы атауы; 6) суық тию, тұмау және халық

медицинасындағы нақты дерттер (суық тию, тұмау, салқын өту) - қырғ., ревматизм - түр., әз., құм., ұйг. диал., ‘бруцеллез’ - түрк., ‘нома’ - ?эб., ‘костоеда’ - ққалп., ‘обыр’ - ұйг. (ЭСТЯ 1989, 175-б; СИГТЯ, 2001: 40-41-б.). Оның этимологиясы *jäl* ‘ветер’ (Clauson, 1972, 916-917-б.); пратүркі кезеңінде *jäl/jel* атауы түрінде «қалпына келтірілген», «якут, тувин, тофалар және шор тілдерінен басқа барлық қазіргі түркі тілдерінде бастапқы мағынасында сақталған» (Норманская, 2008, 179–194-б.). Ортақтүркілік және негізгі атау *jel* ‘жел’, ‘жел («есу» етістік)’ «синкреттік есімдік-етістік негізге» ие (ЭСТЯ, 1989, 174–176-б.), одан сөзжасамдық аффикстер мен аналитикалық модельдер арқылы желдің әртүрлі қасиеттерін білдіретін жаңа сөздер жасалған (СИГТЯ, 1997, 40–41-б.). Қазіргі шығыс-қыпшақ тілдерінде башқ. *ел* ‘жел’, қырғ. *жел* (белсенді емес), *шамал* ‘жел’, қазақ. *жел* ‘жел’ морфонологиялық құрылымда сақталған. *jel* архетипі паремиологиялық қорда 260 мақал құрайды: қазақ тілінде – 142, қырғыз тілінде – 36, башқұрт тілінде – 82, сондай-ақ ортағасырлық қабатта 5 паремия бар. Түркі паремиологиялық әлем бейнесін реконструкциялауда *jel* ‘жел’ архетипі ортағасырлық кезеңде *қозғалыстағы мәңгі табиғи стихия* ретінде ұғынылған, одан кейінгі барлық семантикалық топтар осы макросемадан логикалық жалғасы ретінде туындаған:

1. Табиғаттағы кедергілерді жоя алатын ауаның күшті қозғалысы: *Qara bulïtïγ jel ačar, urunč bilä el ačar* (МК, 178) ‘Егер аспанды қара бұлт басса, оны жел таратады; елді ашатын – пара’ (Ауезова, 2005, 340-б.). Мұнда архетип *jel* ‘жел’ белсенді агент ретінде қызмет етіп, *qara bulïtïγ* жояды, ол метафоралық тұрғыда әлеуметтік бөгетпен теңестірілген. Орсан зор күшке ие жел бұлтты сейілту қабілетінің арқасында *jel* тазару мен кедергілерді жоюдың символы ретінде ұғынылады, ал *urunč* ‘пара’ – оның әлеуметтік-мәдени баламасы ретінде көрінеді. Ұқсас семантика ҚБ-дағы *tiriglik tedükün bu yel teg keçer* ‘бұл өмір жанынан өтіп бара жатқан желге ұқсайды’ (ҚБ, 693) тармағында байқалады. Мұнда *yel* өткінші күш ретінде бейнеленіп, болмыстың тұрақсыздығы мен өткіншілігін білдіреді. Екі жағдайда да жел табиғаттағы да, қоғамдағы да заттар тәртібін өзгерте алатын стихия ретінде сипатталады.

Ауаның қарқынды қозғалысының шексіз мекен етеді, ең алыс әрі биік кеңістіктерге ене алатын күші *Jïyac ucuŋa jel tägir, körklüg kišikä söz kälir* (МК, 161) ‘Ағаштың ұшар басын жел шайқайды, сұлуға сөз жетеді’ (Ауезова, 2005, 1008-б.) паремиясының жазалуына мотив

болған. Мұнда *jel* ақпарат пен қауесеттердің таралуымен ассоциацияланып, әлеуметтік ашықтық пен жариялылықты метафоралық тұрғыда бейнелейді: қалай жел ағаштың ұшар басына жетсе, солай сөз де ерекше (жоғары мәртебелі, сұлу, т.б.) адамға жетеді. Бұл жағдайда жел медиативтік күш, пікір мен беделдің таратушысы ретінде сипатталған. Архетиптің ұқсас қызметі *Ärkä muŋ tägir, taγ säŋiriŋä jel tägir* (МҚ, 601) ‘Бәле адамды табады, таудың шыңына жел жетер’ (Ауезова, 2005, 1008-б.) паремиясында көрінеді, мұнда жел тағдырдың кенеттен тиген соққысына баланады. *Taγ säŋiriŋä* ‘таудың шыңы’ – стихия ықпал ететін ең осал орынның символы. Дегенмен, таудың бейнесі тұрақтылық мәнін де алып жүр, бұл жел соққыларына қарамастан оның шайқалмайтынын көрсетеді. Осылайша, архетиптің когнитивтік моделі өмір сынақтары мен өткінші қиындықтармен астасып жатыр. Осы семантика ортағасырлық басқа ескерткіште көрініс береді: *yel begi borçı bolsa, kaçan turğa el* (ҚБ, 2097) ‘Егер әскербасы – жел болса, мемлекет қалай тұра алады?’. Мұнда *yel* тұрақтылық пен тәртіпті бұзатын деструктивті, өзгермелі күш ретінде көрініп, архетипке айқын әлеуметтік-саяси реңк береді.

*jel* архетипінің макросемасы тағдырмен байланысып, әрекетін құнсыздандырушы күш ретінде жүзеге асады: *Qovï är quduγqa kirsä, jäl alïr* (МҚ, 545) ‘Егер сорлы адам құдыққа түссе, жел оны алып кетеді’ (Ауезова, 2005, 912-б.) паремиясында *jel* тіпті жер астына (*quduγ* ‘құдық’) еніп, сонда жасырынған адамды да шығара алатын күш ретінде бейнеленеді. Желдің жазалаушы тағдырға теңестірілуі жаман істер үшін жазаның бұлжымайтынын және салдардан қаша алмайтыннын көрсетеді. Бұл контексте жел – әділеттің құралы, зұлымдықты әшкерелейтін және жамандық үшін жазаның сөзсіз болатынын ескертетін стихиялық агент.

Осылайша, екі дәстүрде де *jel/yel* өзгерістердің, сынақтардың және әділетті жазаның символы ретінде түсініліп, табиғи және әлеуметтік-мәдени өлшемдерді біріктіреді.

2. Ауру мен қуатсыздықты білдіретін топ: *Ärkäč äti äm bolur, äčkü äti jel bolur* (МҚ, 60) ‘Текенің еті – ем, ал ешкінің еті – жел’ (Ауезова, 2005, 129-б) паремиясындағы ауру мен бос қуаттың символы архетип *jel* арқылы мәнінде жүзеге асады. Ол нәрліліктің жоқтығымен, қарынның кебуімен және ас қорыту жүйесінің бұзылуымен ассоциацияланады. Мұнда жел пайдасыздықты ғана

емес, сонымен қатар зиянды – ағзаны қуаттандырмайтын тойдырмайтын, жеңілдікті білдіреді. Бұл мағына ҚБ-дағы *jel boldï* ‘жел болды’ (ҚБ, 2736) тармағында дамып, өткінші, құнсыздық және сенімсіздік жайлы түсінікті бекітеді. Осылайша, бұл мысалдарда *jel* тұрақсыздық пен пайдасыздықтың белгісі ретінде қызмет етеді және қуаттылық, біртұтастық, тығыздық пен өмірлік күш туралы түсініктерге қарама-қарсы қойылады.

Аталған мысалдар көрсеткендей, XI ғасырдың өзінде бұл архетипке тұрақты когнитивтік схемалар бекітілген: жел *өзгермелі, ұстатпайтын* және мәдени-әлеуметтік тәжірибенің әртүрлі салаларына символика ретінде қабылданған. Бұл тарихи 2 макросема түркі халықтарының этнолингвистикалық санасында жел бейнесінің әрі әрі символдық- семантикалық дамуына берік негіз қалады. Қазіргі түркі тілдерінің паремологиялық қорын құрайтың мақалдарда, фразеологизмдерде тарихи макросемамен тікелей сабақтастық байқалады, соның ішінде қазақ, башқұрт және қырғыз тілдерінде трихи паремиялар әртүрлі дәрежеде сақталып, трансформацияға ұшырағанына көз жеткіземіз.

Осылайша, ортағасырлық когнитивтік база архетип *jel/jäl*-дің түркі тілдері лексикасында семантикалық алуан түрлі дамыды. Архетип метонимнің эволюциялануын қазақ, башқұт, қырғыз тілдері бойынша төмендегідей сегіз семантикалық топқа жіктедік:

1. Қазіргі түркі паремиологиясында ең айқын көрініс тапқан семантикалық топ – *жылдамдық пен динамика*. Ол желдің табиғи қасиеті – үнемі қозғалыста болатын стихия ретінде репрезентацияланады. Тілдік санада бұл бейне өмірлік үдерістердің аяқастылығы, шапшаңдығы және өткіншілігі категорияларында қайта ой елегінен өткізіледі. Қаз. *Қызбен күреспе, желмен жарыспа* (Бабалар сөзі, 65, 2011, 248-б.) қырғ. *Жел менен жарышпа, көлөкөңдү кууба* (Юдахин, 2006) мақалдарында архетип *адам әрекетінен үстем, тез әрі бақылаусыз күштің символы* ретінде көрінеді. Тархи паремия *Күштіменен алыспа, Жүйрікпенен жарыспа* (Бабалар сөзі, 68, 2011, 230-б.) *Әлдіменен алыспа, Күштіменен күреспе, Байменен барып таласпа* (Бабалар сөзі, 67, 2011, 72-б.) мақалдарында сема-прагма-құрылымдық жағынан дамыған. Паремиялардың мағыналық құрылымы табиғи стихия мен әлеуметтік шындықтың имплицитті түрде салыстырылуына негізделіп, адам құзырынан тыс күшке қарсы

тұрудың мүмкін еместігін айқындайды. Осы қатарда қаз. *Сиыр судан, түйе күннен, жылқы желден, қой аспаннан, ешкі тастан, адам топырақтан жаралған* деген паремиясы желді жаратылыстық бастау ретінде пайымдауды көрсетеді.

2. *Өзгермелілік пен трансформация*. Бұл топта архетип өзгерістерді, жаңаруды, құбылмалылық пен тұрақсыздықты тудыратын күш ретінде қабылданады, нәтижесі әрі оң, әрі деструктивті болуы мүмкін. Ол тағдыршылдық, циклділік және өмірлік жағдайлардың ағыстылығы идеясымен тығыз байланысты. Қаз. *Жел тұрмаса, шөптің басы қимылдамайды* [Бабалар сөзі, 65, 2011] мақалында жел қозғалысты тудыратын сыртқы күштің символы ретінде қызмет атқарады; инварианттары башқ. *Ел булмаһа, япраҡ һелкенмәй* (Әхтәмов, 2008); қырғ. *Жел болбосо, жалбырак кыймылдабайт* (Юдахин, 2006) паремияларында да сақталған. Бұл ортақтүркілік когнитивтік модельді дәлелдейді: қозғалыс пен өзгеріс тек сыртқы күштің ықпалымен жүзеге асады.

Қаз. *Жел ескен жаққа құс ұшады* паремиясы еркін әрі белсенді жаратылыс – құс – та жел бағытына тәуелді екенін көрсетеді, яғни метафоралық тұрғыда жағдайға бейімделу мен бағыныштылықты білдіреді. Этномәдени тұрғыдан ол қазақ мәдениетінде еркін адамдардың да саяси, әлеуметтік не табиғи жағдайларға тәуелді болатыны туралы түсінікпен байланысты. Басқа тілдерден бұл паремияның аналогтары анықталмаған.

3. *Күш пен қуат* (ауа ағынының қарқындылығы). Желдің әртүрлі қарқыны билік, ықпал, өмірлік сынақтар мен қауіп-қатердің метафорасына айналады (Wang & Huang, 2020). Саралар болсақ:

3.1. *Еркіндік пен бөгетсіздік (қозғалыстың шексіздігі).* Еркін қозғалу қабілетінің арқасында жел трансшекаралық кеңістіктің, миграция мен мәдениетаралық байланыстардың символы ретінде ұғынылады (Stull, 2016);

3.2. Қауіп пен қирау (деструктивті әлеует). Архетип *jel* табиғи және әлеуметтік шындықтағы қауіп, тұрақсыздық пен күйреуді бейнелейді.

3.3. Көрінбестік пен ұстатпау (стихияның материалдық емес сипаты). Жел рухани және тылсым күштердің, тағдырдың және

көзге көрінбейтін биліктің метафорасы ретінде қолданылады (Қондыбай, 2020).

3.4. Таралу мен жеткізу (қашықтыққа жеткізу қабілеті). Жел білімнің, идеялардың, қауесеттердің және мәдени мағыналардың таралуының агенті ретінде бейнеленеді (Stull, 2016).

3.5. Циклділік пен маусымдылық. Жел циклдерінің тұрақтылығы «өмір ырғағы мен өмірлік кезеңдер арасындағы өтулерді» бейнелеудің үлгісі ретінде пайдаланылады (Грачева, 2018). Бұл желдің табиғи сипатынан дамыған сентикалық реңктер паремиологиялық қорда жақсы дамыған.

4. *Еркіндік пен жылдамдық*: қаз. *Ат үсті – жел* паремиясы көшпелі дүниетанымдағы еркіндік, шапшаңдық және қозғалыс қарқынын бейнелейді. Мұнда *жел* мақсатқа жетудегі кедергілерді жоюға ықпал ететін қуатты күш ретінде сипатталады, мысалы *Желген атқа жел жаңғырық, ой артынан ой туар, желге мінсе жеткізбес* (Бабалар сөзі, 2011, 67-б.).

5. *Тұрақсыздық пен өзгермелілік.* Архетип *жел* адам әрекеттерінің иллюзорлығы мен нәтижесіздігін де білдіреді. Қаз. *Желмен келген – желмен кетеді* (Бабалар сөзі, 2011, 67-б.). мағынасы жеңіл жолмен келген нәрсенің тез жоғалуын көрсетеді; аналогиясы башқ. *Елдән килгән – елгә китер* (Әхтәмов, 2008) паремиясы да еңбекпен табылмаған игіліктің өткіншілігін дәлелдейді. Бұл мағына қазақ паремияларында ерекше экспрессивтілікпен және метафорикалық айқындықпен ашылады.

6. *Қауіп пен қирау: Жел сокса, үй құлайды* паремиясы стихия алдындағы әлсіздікті және оның әлеуетті қатерін бейнелейді (Бабалар сөзі, 2011, 67-б.). Желдің қиратып-жоятын күшін қазақ дәстүрі айқынырақ суреттейді: башқ. *Донъяны ел боҙор, кеше араһын һүҙ боҙор* (Әхтәмов, 2008), аналогиясы қаз. *Тау мен тасты су бұзады, Адамзатты сөз бұзады* (Кейкін, 2014,192-б.).

7. *Жоғалту мен нәтижесіздік.* Желдің «бос сөз» мағынасындағы семантикасы қазақ паремиясында *Жел сөзбен жәрдем берген – есектен сауын алғанмен тең* арқылы көрінеді. (Бабалар сөзі, 2011, 67-б.). Қырғыз тілінде *Ооздун жели опаа болбойт* (Юдахин, 2006) түрінде, ал башқұрт тілінде *Ауыҙ – ҡапҡа, һүҙ – ел* ‘Ауыз – қақпа, сөз – жел’ түрінде бекіген (Әхтәмов, 2008) Бұл паремиялар сөздің

мазмұнсыздығын, уәденің құнсыздығын айғақтайды. Қазақ дәстүрінде бұл семантика ерекше айқын: *Бір аяқ қымыздың екі аяқ желі* (Бабалар сөзі, 2011, 67-б.). башқ. *Бер аяқ қымыҙҙың ике аяқ еле бар* (Әхтәмов, 2008).

8. *Ауру мен дерт.* Қазақ паремиясында *Ауру желмен кіріп, термен шығады* желдің ауру таратушы стихия ретіндегі бейнесін көрсетеді (Бабалар сөзі, 2011, 67-б.).

Осылайша, *жел* архетипі қазақ, қырғыз және башқұрт тілдерінде ортағасырлық кезеңнен қазіргіге дейін семантикалық және когнитивтік сабақтастықты сақтап қалған. Барлық үш тілде тағдырдың бұлжымайтындығы, күштің өткіншілігі, қиратып-жоюшы сипаты мен сөздің бос мағынасы ортақ түркілік мән ретінде көрінеді. Айырмашылықтары да бар: қазақ паремиялары бейнелілік пен эмоционалды-экспрессивті тереңдігімен ерекшеленсе, башқұрт мәтіндері дидактикалық реңкке ие, ал қырғыздарда прагматикалық нақтылық пен моральдық қатаңдық басым.

Ортағасырлық ескерткіштерде тіркелген *jel* архетипі – *басқарылмайтын, үнемі қозғалыстағы стихияның* когнитивтік-семантикалық моделі. Түркі тілдерінің паремиологиялық қоры архетиптік мағыналардың сақталуын және дамуын дәлелдейді. Одан туындаған мағыналар, атап айтқанда қазақ, башқұрт және қырғыз тілдеріндегі мақалдарда *тазару мен бөгеттерді жою, әлеуметтік ашықтық, кенеттен төнетін қатер, өткіншілік пен құнсыздану* және т.б. дамыған. Архетип метонимнің макросемасының қазақ, қырғыз және башқұрт тілдерінде сақталғанын және әр тілдің жекелей даму тарихына байланысты өзіндік семантикалық реңктерге ие болған.

Метореологиялық жел феномені этнографиялық деректер қазақ халқының желді табиғи құбылыстарды, ауа райы мен тұрмыстық жағдайларды болжау құралы ретінде терең меңгерген білімін де көрсетеді. Мәселен, «Қой сүзіссе – жел соғады», «Мысық жерді тырмаласа – жел соғады» (Әлімбай, 2011) сияқты халықтық ырымдар мен нанымдар табиғатты бақылау тәжірибесін, «жануарлар мен құстардың мінез-құлқын ауа райын және өмірлік өзгерістерді болжаудың» көне когнитивтік моделін танытады (Грачева, 2012). Бұл мәліметтер желдің түркі мәдениетінде қарапайым физикалық

құбылыстан мәдени әрі когнитивтік символға айналып, халық даналығы мен дәстүрін сақтаушы рөл атқарғанын дәлелдейді.

Қазақ мифологиялық дүниетанымында жел персонификацияланған бейнелермен сабақтасады: *Желдің пірі Мірқайдар* табиғи күшке деген сакралды құрметті білдіреді. Бұл бейне халықтың табиғи құбылыстарға деген сакралды құрметін, адам мен табиғат арасындағы терең рухани байланысты білдіріп, желдің рухани әрі ғарыштық бастаулардың бірі ретіндегі орнын айқындайды (Кондубай, 2004, 45-б.).

Қазақ ертегілеріндегі *Желаяқ* пен *Желмая* бейнелері жылдамдық пен тылсым көмек идеясын бейнелеп, мифопоэтикалық дәстүрде архетиптің тұрақтылығын көрсетеді (Кондубай, 2004, 45-б.). Башқұрт дәстүрі, керісінше, желдің демоникалық табиғатын баса көрсетеді: ол төменгі әлемнің рухы ретінде суреттеліп, ауру мен бақытсыздық әкелуші күш ретінде танылады. Бұл көзқарас *«елдән еленләү»* (‘желден жүкті болу’) сияқты тіркестерде және *«Ауыҙыңдан ел алһын!»* (‘Аузыңнан шыққан сөзді жел алып кетсін!’) сияқты қарғыстарда көрініс тапқан (Хисамитдинова, 2010, 59-б.). Бұл айырмашылықтар ортақтүркілік негіз сақталғанымен, екі халықтың дүниетанымдық қырларын ажыратып көрсетеді.

Салыстырмалы-тарихи және мәдени-танымдық талдау қазақ және башқұрт дүниетанымында желді қабылдауда әртүрлі акценттердің қалыптасқанын айқындайды. Ортағасырлық дүниетаным Желді адам өмірі мен тағдырына ықпал ете алатын қуатты күш ретінде пайымдайды. Көшпелі қазақ мәдениетінде жел тек метеорологиялық құбылыс қана емес, еркіндіктің, қозғалыстың және өмірлік өзгерістердің әмбебап символы ретінде қабылданады. Даладағы тұрмыс пен көшпелі өмір салты табиғат күштеріне тәуелді болғандықтан, жел жаңа кеңістіктерге жол ашатын, бақыт пен сәттілікті алып келетін құбылыс ретінде оң сипатқа ие болды. Ол халықтың дүниетанымында тәуелсіздікті, қозғалыс еркіндігін, болашаққа деген үміт пен мүмкіндікті бейнелейтін архетипке айналды. Башқұрт мәдениетінде желдің бейнесі амбиваленттi сипатқа ие. Ол көбіне төменгі әлемнің деструктивті күші ретінде қабылданып, ауру, бақытсыздық және қауіпті жағдайлармен байланыстырылды. Мұндай дүниетаным желді қорқыныш пен сақтықты туғызатын стихия ретінде сипаттап, оның қауіпті, жойқын қырын алдыңғы қатарға шығарады. Сонымен бірге екі дәстүр де

желдің адам тағдырына ықпал ететін қуатты архетип ретіндегі орнын да жоққа шығармайды. Ал қырғыз мәдениетінде жел көбіне табиғат құбылысы ретінде бейнеленіп, күнделікті тұрмыс пен шаруашылыққа тікелей әсер ететін күш ретінде қабылданады. Қырғыз мақалдары желді шексіз әрі жеңілмейтін стихия ретінде көрсетеді. Сонымен қатар *шамал* сөзі желдің бейнесін жиі алмастырып, табиғаттағы құбылыстарды дәл сипаттау құралына айналған. Бұл құбылыс қырғыз дүниетанымында желдің семантикалық өрісі негізінен практикалық-тәжірибелік сипатта болғанын аңғартады: ол ауа райын болжау, өмірлік өзгерістерге бейімделу мен сынақтарды қабылдау символы ретінде көрініс тапқан. Демек, қырғыз дәстүрінде желдің архетиптік бейнесі қазақ мәдениетіндегі сияқты еркіндік пен өзгерістерді, ал башқұрт дүниетанымынан айырмашылығы — қауіп пен деструкцияны емес, табиғи тепе-теңдікті сақтаушы күшті баса айқындайды.

**Қорытынды**

Қазақ, қырғыз және башқұрт дүниетанымында *jel* архетипі тағдыр мен өзгерістерден бастап, еркіндік пен сынақтарға дейінгі кең семантикалық өрісті бейнелейді. Этнографиялық деректер қазақ мәдениетінде желді қабылдау когнитивтік модельдерінің қалыптасқанын айғақтайды: түтін бағыты, жануарлар мен құстардың қимылына қарап ауа райын болжау дәстүрі қалыптасқан («Желсіз күні түтін жерге шалқыса...»). Бұл тәжірибе желдің табиғи құбылыстан мәдени-когнитивтік символға айналғанын дәлелдейді. Башқұрт мәдениетінде де осындай бақылаулар бар, бірақ онда «жаман желдерден» қорғану үшін магиялық рәсімдер ерекше мәнге ие болған Қырғыз дүниетанымында жел көбіне тұрмыстық-тәжірибелік құбылыс ретінде бейнеленіп, стихиялық күшпен жарысуға болмайтындығын көрсететін мақалдарда («Жел менен жарышпа, көлөкөңдү кууба») өмірлік сынақтардың символына айналған.

Салыстырмалы-тарихи және мәдени-танымдық талдау *jäl/jel* архетипінің түркі халықтарының ортақ дүниетанымдық қорының өзегін құрайтынын айқындайды. Паремиологиялық және мифологиялық мәтіндердегі көпқабатты тілдік бірліктер, сондай-ақ ырымдар мен наным-сенімдер желдің тарихи, табиғи-климаттық және әлеуметтік контекстілерге байланысты әртүрлі когнитивтік бейнесін қалыптастырғанын көрсетеді. Қазақ дәстүрінде ол

еркіндіктің, өзгерістің және болашақ мүмкіндіктердің символы ретінде позитивті сипатта көрінсе, башқұрт мәдениетінде сақтық пен қауіптілік алдыңғы орынға шығып, жел көбіне деструктивті күш ретінде қабылданады. Қырғыз дүниетанымында жел практикалық тәжірибелер мен сынақтарды бейнелейтін бейтарап сипатқа ие.

Жалпы алғанда, архетип *jäl/jel* — тек метеорологиялық құбылыс емес, түркі халықтарының тарихи-мәдени ерекшеліктерін айқындайтын әмбебап мәдени символ. Ол паремиологиялық және мифологиялық әлем бейнесінің орталық элементі ретінде этномәдени әрі когнитивтік үлгілерді сақтап, ұрпақтан-ұрпаққа жеткізеді. Жел архетипі әлеуметтік, этикалық және дүниетанымдық құндылықтарды трансляциялаушы мәдени-когнитивтік феномен ретінде қазіргі қазақ, қырғыз және башқұрт мәдениеттерінде де өзектілігін жоғалтпаған.

Қысқартулар:

**МҚ** — *Диуани лұғат ат-түрк* (Махмұд Қашқари)

**ҚБ** — *Құтты білік* (Жүсіп Баласағұни)

**др.-уйг.** — көне ұйғыр тілі

**ср.-тюр.** — орта түркі тілі

**QBN** — *Құтты білік Наманған нұсқасы* (ортағасырлық мәтіннен мысал)

**Юг** — *Юсуф у Зулайха* (ортағасырлық дастан)

**KR** — *Кодекс Куманикус* немесе өзге ортағасырлық дерек (мәтін ішінде көрсетілген нөмірленуі бойынша)

**BT13** — Берлин-Турфан қорындағы №13 қолжазба (др.-уйг. мәтін)

**Әдебиеттер**

Әхтәмов, М. Х. (2008). *Башҡорт халыҡ мәҡәлдәре һәм әйтемдәре һүҙлеге*. Өфө: Зәйнәб Биишева исемендәге «Китап» нәшриәте.

*Бабалар сөзі:* 100-томдық. *(2011). Т.65.* Алматы: Фолиант.

*Бабалар сөзі*: 100-томдық. *(2011). Т.67.* Алматы: Фолиант.

*Бабалар сөзі:* 100-томдық. (2011). Т.68. Алматы: Фолиант.

Древнетюркский словарь. (1969). Ленинград: Наука.

Карабаева, А., & Дыбо, А. В. (2020). Сравнительно-исторический анализ тюркской паремиологии. *Turkology Journal,* 4(2), 55–74.

Кейкін, Ж. (2002). *Қазақтың 7777 мақалы мен мәтелі*. Алматы: Өлке баспасы.

Кондубай, Т. (2004). *Эпос и мифы казахов*. Алматы: Атамұра.

Кыргызские пословицы и поговорки. (1997). Бишкек: Кыргызстан.

Қасқабасов, С. (2014). *Қазақтың халық прозасы*. Алматы: Арыс.

*Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі: энциклопедия* / ғыл. ред. Н. Әлімбай. (2011). Алматы: DPS.

Махмуд ал-Кашгари. (2005). *Диван Лугат ат-Турк* / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М. Ауэзовой; индексы составлены Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс.

Норманская, Ю. (2008). Лексическая преемственность в тюркских языках. В *Материалы Тюркологической конференции* (с. 179–194). Москва: РАН.

*Соз корку – макал* / Краса речи – пословица: Пословицы и поговорки кыргызского народа из собрания академика К. К. Юдахина. (2006). Бишкек: АРХИ.

*Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков* (СИГТЯ). (1997–2001). Москва: Наука.

Хисамитдинова, Ф. А. (2010). *Башкирская мифология: словарь*. Өфө: Китап.

*Этимологический словарь тюркских языков* (ЭСТЯ). (1989–). Москва: Наука.

Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.

Stull, R. (2016). *Practical meteorology: An algebra-based survey of atmospheric science*. Vancouver: University of British Columbia.

Wang, H., & Huang, J. (2020). The role of wind in ecological processes. *Journal of Climate and Environment Studies, 12*(3), 45–62.

# ЭПОС ҚҰРЫЛЫМЫНДАҒЫ ЕРТЕГІЛІК СЮЖЕТТЕР МӘНІ THE MEANING OF FAIRY-TALE PLOTS IN THE STRUCTURE OF THE EPIC

**Пакизат ӘУЕСБАЕВА***

**Аңдатпа:** Мақалада қаһармандық эпос құрылымын құрайтын ертегілік, тұрмыс-салттық сюжет, мотивтердің қызметіне талдау жасалды. Зерттеу аясында негізінен ғалым Ш. Ибраев зерттеуіндегі негізгі ұстанымдары ғылыми дәйек ретінде алынды. Көне эпостан қаһармандық эпосқа дейінгі даму жолындағы эпос дамуының поэтикалық бөлшектеріне тоқтала отырып, мәтін мазмұнындағы мән-маңызына талдау жасалды. Ертек пен эпостық сюжеттік желісіндегі ортақ тұстардың әрбір жанрдағы қызметіне ғылыми барлау жасалып, эпикалық туындылардағы мән-маңызы айқындалды.

Мақалада қаһармандық эпос құрылымын құрайтын ертегілік, тұрмысч-салттық сюжет, мотвтердің қызметіне талдау жасалды. Мақалада негізінен ғалым Ш. Ибраев зерттеуіндегі негізгі ұстанымдары ғылыми дәйек ретінде алынды. Көне эпостан қаһармандық эпосқа дейінгі даму жолындағы эпос дамуының поэтикалық бөлшектеріне тоқтала отырып, мәтін мазмұнындағы мән-маңызы сөз болды. Ертек пен эпостық сюжеттік желісіндегі ортақ тұстардың әрбір жанрдағы қызметі сараланып, эпикалық туындылардағы мән-маңызы айқындалды. Классикалық эпостардағы стереотиптер мен сюжеттер, мотивтердің халықтың дүниетаным тарихындағы, эпикалық дәстүр тарихындағы рөлі жан-жақты зерделенді. Әрбір батырлық жырлардың кейіпкерін ерекше бейнелеу құралы «перзентсіздік», «ғажайып туу» мотивтері мен батырлық сынақ, алғашқы ерлік, батырлық үйлену, дұшпанымен соғыс суреттерінің мәні жайында ғылыми тұжырымдар түйінделді.

Қаһармандық эпостың сюжеттік құрылымындағы көпқабаттылық пен көпсатылық заңдылықтарының эпос поэтикасындағы қызметі жан-жақты қарастырылды.

**Кілт сөздер:** Эпос, Ертегі, Сюжет, Мотив, Жанр

---

* филология ғылымдарының кандидаты, доцент, ҚР ҰҒА М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, e-mail:ksaryarka@inbox.ru, ORCID: 0000-0002-7716-9715

**Abstract:** The article analyzes the functions of fairy-tale and ritual plots and motifs that constitute the structure of the heroic epic. The main principles from the research of scholar Sh. Ibraev are taken as the scientific foundation of the study. By examining the poetic elements in the evolution of the epic from the ancient epic to the heroic epic the article explores the meaning and significance of these components within the text.

The common features between fairy-tale and epic plotlines are analyzed in terms of their role in each genre, revealing their importance in epic works. The stereotypes, plots, and motifs found in classical epics are comprehensively studied in relation to their role in the history of folk worldview and epic tradition.

Scientific conclusions are drawn regarding the meaning of such narrative elements as the motifs of «childlessness», «miraculous birth», heroic trials, the first heroic deed, heroic marriage, and battles with enemies as distinctive devices of portraying epic heroes. The study also provides an in-depth examination of the multi-layered and multi-staged structural principles in the plot composition of the heroic epic and their function within epic poetics.

**Keywords:** Epic, Fairy Tale, Plot, Motive, Genre

## Кіріспе

Ш. Ибраевтың эпостың болмыс-бітімін кең ауқымда, ғылыми тұрғыдан қарастырған «Эпос әлемі» атты монографиясы – алғаш рет эпостық жанрдың поэтикалық болмысын, сюжеттік түзілісін, пайда болу, даму жолдарын стадиялық тұрғыдан тереңдей қарастыратын құнды еңбек.

Ғалым батырлық эпостың пайда болуы мен оны дәуірлеу жайындағы өзіне дейінгі барлық ой-пікірлерді назарға алып, олардың артық-кем тұстарын нақтылы ғылыми дәлелдермен тиянақтаған. Ғалымның эпостанудағы өзіндік концепциялық ұстанымы: эпостың тақырыптық, сюжеттік құрамының тарихи дамудың қажеттілігіне орай белгілі бір құрылымдық жүйеге түсуі болып табылады. Оның тұжырымынша: «көпқабатты, көпсатылы эпостың ішіндегі поэтикалық ұғымдардың арақатысы, өзара жүйеге түсуінің заңдылығы қоғамдық процестерге байланысты тың сапаға ауысып, өзгерген тұсы да жаңа жанрлық түрге қадам басуымен ағайындас» (Ибраев,

1993, 30-б.). Ш. Ибраев типологиялық салыстыру мәселесіне аса жауапкершілікпен қарап, түрлі халықтар мұрасындағы ұқсастықтарды салыстырмас бұрын оның ұлттық эпос аясындағы ішкі құрылымдық типологиясын жүйелеп алу міндетін негіздейді.

Ғалымның концепциялық жаңалығы: фольклор шығармасын тарихи поэтиканың мәніне қарай екі деңгейге бөліп қарастырады:

I. Поэтикалық тіл.

1) Көркем сөз /ажарлау, құбылту, айшықтау, машықтар т.б. 2) Өлең өрнегі /ырғақ, ұйқас, өлшемдер т.б./ 3). Стиль.

II. Жанр поэтикасы.

1) Көркем уақыт пен кеңістік

2) Сюжет пен мотив

3) Композиция

4) Көркем образ /жинақтау, даралау, тартыс т.б./

Ғалым эпостың жанрлық қалыптасу тарихына қатысты Е.М. Мелетинскийдің ізімен (Мелетинский, 1960, 48-б.) эпос табиғатындағы идеологиялық және жанрлық синкретизм мәселерін қарастырса, В.Я. Пропптың орыс былиналарындағы мифтің рөлін қарастыратын әдісін (Пропп, 1958, 112-б.), В.М.Жирмунскийдің (Жирмунский, 1960, 63-б.) қаһармандық жырларға арқау болған батырлық ертегі дейтін пікірлерін негізге ала отырып, С.Қасқабасов, Р.Бердібаев сияқты қазақ ғалымдарының пікірлерін де назарда ұстап, өзіндік тұжырым түйіндеген. Автор бұл еңбегінде «көне эпос» деген терминді қолданып, батырлық ертегі мен көне эпос арасындағы айырымдық ерекшеліктерді нақтылы мәтіндік мысалдар негізінде талдаған. Ғалым эпосқа тән көпқабаттылық пен көпсатылықтың эпос дәстүрі үшін заңдылық екенін айта отырып, оның әр түрлі дәрежеде болатындығын тұжырымдаған. Яғни монументалды үлкен жырлардың көне эпостың дәстүріне сүйену арқылы дамығандығының бес түрлі сипатын жинақтап көрсетеді (Ибраев, 1990, 76-б.). Орыс фольклортану ғылымының озық тәжірибесіне сүйене отырып, көркем шығарманың ішкі ерекшеліктерімен астасып жатқан уақыт ұғымының жіктелу жолдарын жанрдың құрылымымен, атқаратын қызметімен, орындалу /ауызша, жазбаша/ өзгешеліктерімен, сюжеттік-композициялық кестесімен

бірлікте қарастырады. Ғалым эпос жанрының ауқымдылық ерекшеліктеріне байланысты ондағы кеңістік ұғымында да саналы түрде нақтылы оқиғаны емес, көшпелі елдің жалпы жағрафиялық ұғымына лайықты етіп кеңейту орын алатынын негіздейді. Қаһармандық эпос эпостың кемеліне келген жанрлық түрі десек, оның құрылымдық қабаттарын құрайтын басқа жанрлық түрлердің сипаты мен атқаратын қызметін айқындау маңызды факторлардың бірі болып табылады.

**Негізгі бөлім**

Эпикалық дәуірдің өзіне тән заңдылықтарын жете меңгерген жыршы белгілі бір батырдың бейнесін жырлағанда сол қоғамның, ортаның қажетіне қарай идеал кейіпкер тұлғасына жеткізе жырлайды. Көшпелі қазақ қоғамының басты құндылықтары саналған батырлық пен ерлік, бауырмалдық, қонақжайлық, сертке беріктік, антқа беріктік, жарға адалдық, жауға қаттылық т.б. принциптерді жыр өзегіне қиюластыруда жыршының сол дәуірдің эстетикалық нормасына сәйкес көркемдеу құралдары мен тәсілдерін пайдалану үрдісі де әр алуан болып келеді. Жыршының жадында сақталған дайын стереотиптер мен сюжеттер, мотивтердің тыңдаушы алдында шеберлікпен өрілуі көшпелі дала мәдениетінің өзіндік ерекшелігі болып табылады. Батырдың болмысының бөлектігін танытатын «перзентсіздік», «ғажайып туу» мотивтері мен батырлық сынақ, алғашқы ерлік, батырлық үйлену, дұшпанымен соғыс суреттері т.б. жағдайлар бір ғана жырдың әр түрлі вариантарында әр қилы қиюласып, әр алуан қызмет атқарады. Өйткені, «Жанрлардың жалпы көркемдік және морфологиялық (құрылымдық) белгілері көркем творчествоның ғасырлар бойы жасаған тәжірибесінен туғандықтан айтарлықтай тұрақты» (Ибраев, 1990, 28-б.). Эпосты айтушы, таратушылар өз заманының ғана оқиғасын білумен шектелмей, ғасырлар бойына қалыптасқан эпикалық дәстүр заңдылықтарын меңгергенде ғана көптің құрметі мен сеніміне ие бола алған. Сондықтан олардың белгілі бір қаһармандық жырды жырлау барысындағы қолданатын түрлі фольклорлық жанрлары бір мақсатқа, батырдың қаһармандық ерлігін паш етуге бағытталады. Жырдағы дала тіршілігінің өзіне тән тұрмысы мен салтының қай-қайсысы да эпоста бейнеленіп, көрініс тауып жатады.

Белгілі эпостанушы ғалым Ш. Ибраев қаһармандық эпосқа дейінгі эпикалық жанрлық дамудың жолдарын терең, әрі жан-жақты ғылыми тұрғыдан тексере келе ертегілік сипаты болғанымен, жыр

түріндегі ертегі үлгілерінің батырлық жырға тән белгілері айқын екендігін және көне миф қаңқасының баяндалатын оқиғаға шынайылық дарыту заңдылығының сақталу жағдайлары эпос заңдылығының көпқабатты сипатын танытатындығын, ертегі жанрының негізінен қиялға бағындырылатынын нақтылы талдаулар арқылы тұжырымдайды. Ғалым «Түптеп келгенде миф пен ертегі – бір жанрдың екі түрлі тарихи дәуірдегі шындықты игеруінің екі сатысы. Біріншісі – ежелгі адамдардың көзқарас, түсінігіндегі ШЫНДЫҚ та, екіншісі – сол түсініктің жоққа шығарылған кезеңі. Бірақ екі кезеңнің да қолданған баяндау формасы жалпы алғанда біреу» (Ибраев, 1990, 42-б.).

Қаһармандық эпостың миф пен ертегіден басты ерекшелігі тұтас сюжеті қазақтың байырғы көшпелі өмір тіршілігімен көмкеріліп, барлық баяндалатын оқиғалардан ұлттық таным мен салт-дәстүрдің ізі айқын танылады. Қаһармандық эпос сюжетінің негізгі арқауы ретінде эпикалық батырдың өмірбаяны алынатындықтан, барлық жыр барысындағы қамтылатын оқиғалар да бір бағытта батырдың дүниеге келерінен бастап, ержетіп ел қорғанына айналғанына дейінгі өмір кезеңдерімен өрелес өріліп отырады.

Қаһармандық эпос сюжетінің маңызды бөлігін құрайтын батырдың қару-жарағымен серттесетін эпизодтар әрі монологтық, әрі диалогтық сипат иеленеді. Себебі, батырдың өзі де ежелден бері батырлардың сенімді серігі болған сол қару-жарағының қасиетіне үміт артып, өзінің күш-қайраты мен батырлығының ажырамас бөлігі екенін қаруымен сөйлескендей сипатта айтып серттеседі.

Суарып шапқан шар болат,

Өтелер майдан күн бүгін.

Толғамалы ақ сүңгі,

Жау ішінде жалтаңдап,

Толғамасам маған серт.

Толғауыма шыдамай,

Толықсып сынсаң саған серт.

Алтынды құндақ ақ берен,

Қысылған жерде от беріп,

Ата алмасам маған серт.

Белгілі орыс ғалымы Е.М. Мелетинскийдің ертек пен эпостың жанрлық айырмашылығы жайындағы зерттеуінде «Жеке,

отбасылық өмірді емес, қоғамдық - саяси ауқымды бейнелеуге бетбұрыс жасау - батырлық эпостың ертектен айырмашылығы» деп анық тұжырым жасайды. Әрі жанрлардың өз ішіндегі принципті айырмашылығының «1) Эпос ертек сияқты рудан отбасыға қарай емес, рудан мемлекетке қарай қозғалысты көрсетеді; 2) Қаһармандық ерлік халық өмірінің тұтас сюжетін, ұжымның бейнесін танытуы керек. Басты мәселеге таза тұрмыстық бастама, қарапайым күнделікті тіршілік үшін күрес емес, ұжымның қажеттіліктері, мүдделері мен тағдыры болуы керек. 3) Батырдың жеке тұлғасы эпикалық ұжыммен үйлесімділікте көрінуі керек» деп, эпостың негізгі сипаттарын ғылыми зерделейді (Мелетинский, 1960, 89-90-б.) Жалпы эпос құрылымындағы ертегі мен көне эпос жанрының қызметі жайында В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский секілді орыс ғалымдарымен қатар ұлттық фольклортану ғылымының көрнекті фольклортанушылары С. Қасқабасов, Ш. Ибраев, Б. Әзібаева, Т. Қоңыратбаевтар жан-жақты зерттегендіктен біз мәселенің бұрын сөз болмаған қырларын зерттеуіміздің өзегі еттік.

Қай халықтың да эпостық мұралары – сол халықтың өмір сүру ерекшелігі мен дүниетанымдық ерекшелегін танытатын бірден-бір эпикалық ескерткіш. Әрине эпоста жалпы адамзаттық ой-танымға ортақ белгілер де көркемдік мән атқарады. Алайда жетекшілік қызметті ұлттық даму ерекшеліктері, халықтың ғасырлар бойғы ерлік, елдік мұраттарының эпос поэтикасына сай жинақталып, көркемделіп берілуі арқылы басты мән иеленеді. Қаһармандық эпостағы «эпикалық» дәуір аясындағы жыршының білім қорында жинақталған дәстүрлі салт пен тұрмыстың ең бір маңызды тұстары сюжеттегі оқиғаның басталуы, дамуы, шарықтау шегі, аяқталуына қатысты оқиғалар тұсында іріктеліп, екшеліп қолданылатындығына көз жеткіздік.

Ш. Ибраев пікірімен қорытындыласақ: «Бұған қарағанда эпикалық дәуір – бас-аяғы бүтін қоғам. Бір кәсіптен екінші кәсіпке, бір қоғамнан екінші қоғамға, бір жерден екінші жерге ауысып, сонда тұрақтап қалу дегенді эпос дәріптемейді. Жалпы мұндайды жыр табиғатына жат деуге болады. Не болса да сол идеал тұтқан көшпелі қоғам мүддесі тұрғысынан өлшеп пішіледі. Батыр еліне келіп, заңсыздықтың орнына бұрынғы заңдылық, жамандықтың орнына жақсылық орнайды. Іс жүзінде, қалпына келген тіршілік халық санасында енді осыдан былай батыр мен оның елі өмір сүретін кіршіксіз орта, әділетті қоғам деп есептеледі» (Ибраев, 1990, 33-б.). Сондықтан да батыр елді сырт жаудан қорғаушы әрі тарап кеткен халықты қайта жинап, ел қылушы, әділетсіздікті жеңіп, әділетті орнатушы, ел ішіндегі бірлікті сақтаушы тұлғасында мадақталады.

Осындай типтегі батырдың еліне қауіп төніп тұрмаса да, оның алысқа сапар шегіп жолға шығуының басты себебі елде қалыптасқан игі дәстүрлердің бұзылуы (қалыңдығының көшіп кету) да маңызды себептердің бірі болып табылады.

Әрине құдаласу салтына да әртүрлі кезеңдердің таңбасы түскен. Эпос қаһарманының үйлену тарихы да осы қалыптасқан заңдылықтар аясында өтеді. Көбіне құдаласудың ең ежелгі салттары (дүниеге келе сала құдаласу) эпос заңдылығына сай айтылып, әрі қарайғы оқиға кең баяндалмағанымен, салтқа сай өрбиді. Өйткені, «В упомянутых выше эпических произведениях речь идет прежде всего о еже-кабыле – древнем и освященном веками обычае раннего сватовства малолетних, порой еще не родившихся детей. «Обычай этот встречается и у других народов, – отмечал В. М. Жирмунский. – В истории брака он отражает тенденцию, в связи с развитием отцовской семьи и парного брака, оградить «нареченную» невесту от посягательства рода, в особенности в среде родовой аристократии» (Пропп, 1958, 25-б.).

Эпос кейіпкерін, ең алдымен, осы ауыр сыннан өткізіп барып, ел мен жер үшін қан төгіс соғыстарға салады. Демек, қалыңдық үшін күрес – болашақтағы ірі шайқастарда көрініс табар батыр ерлігінің кіріспесі, алғашқы арнасы іспетті. Бүкіл эпос мәтіндері көрсеткендей, батырлық жырдағы үйлену қалыпты өмірдегі үйленуден мүлде бөлек. Ол «аттың жалы, түйенің қомында» күн кешкен жаугершілік замандағы эпикалық ерлік дәуірінің рухына сай суреттеледі. Қалыңдық хабары естілісімен жедел жолға шығып, басқа ештеңеге бұрылмастан сол міндетті қысқа уақыт аралығында атқару батырдың басты мұратына айналатыны сондықтан.

«Сюжет «героического сватовство и женитьба героя», наблюдаемый нами в эпосах, представляет собой, по всей видимости, констанцию и поэтическое оформление, некогда существовавших в реальной жизни тюркских и других народов, этнографических обычаев» (Әзібаева, 2014, 1-29 б.).

«Үйлену – эпос батырының тек кәмелетке жеткендігінің белгісі. Бұл –оның азамат ретінде қалыптасуының айғағы. Оның ерлік өмірі енді осыдан кейін басталады. Бұдан былай ол өз тағдырының қожасы емес. Ол – енді халық адамы. Сондықтан батыр үшін өз басының немесе әулетінің қамынан гөрі, ел бақыты, ел өмірі маңызды» (Ибраев, 1993, 239-б.) – деп атап көрсеткендей, қалыпты тіршіліктегі міндетті салттың заңдылықтары эпос мақсатына орай өзгеріп, ауыспалы мағынада қолданысқа түскен деуге болады.

Қаһармандық эпостың сюжеттік құрылымындағы үйлену салтына байланысты әдет-ғұрыптар көбірек ұшырасып отырады. Бұл турасында белгілі орыс ғалымы В.М. Жирмунский «Сюжет героического сватовства, богатырской поездки в поисках невесты (обычно «суженой», предназначенной герою) занимает одно из важнейших мест в эпической биографии героя богатырской (как и волшебной) сказки» (Жирмунский, 1960, 218-б.) деген болатын.

Әрине, қаһармандық эпостың құрылымдық қабаттарында мифтің, ертегінің, көне эпос жанрының элементтері мен мотивтері бар. Олардың өз алдына атқаратын жанрлық қызметі қаһармандық эпостан ерекшеленеді. Жеке жанрлық қасиеттері қаһармандық эпос мазмұнында жаңаша мән иеленеді. «Ежелгі замандарда пайда болған эпостар сол қалпында қалған жоқ. Ол әр кезеңнің әлеуметтік, көркемдік сүзгісінен өтті» – деген жанрлардың жалғасу процесін жан-жақты зерделеген Ш. Ибраев пікіріне сүйенсек, қаһармандық эпос та өзіне дейінгі көне жанрлардың замандар бойына дамуының нәтижесі. Бұл пікір В.Я. Пропптың «Исторические корни волшебной сказки» деген еңбегіндегі «Сказкой не исчерпывается фольклор. Есть еще родственный ей по сюжетам и мотивам героический эпос» – дейтін пікірі эпостың тереңдетілген мәнімен үйлесіп жатыр (Пропп, 2000, 130-б.)

Тұжырымдай келсек, батыр – эпикалық дәуірдегі бірден-бір идеал тұлға. Жырдың негізгі тақырыбы мен идеясы осы батырдың әрекеті мен батырлық ерліктерімен тығыз қабысып жатыр. Өйткені Ш. Ибраев пікірімен тұжырымдасақ, «Эпос болса, нақтылы тарихи оқиғаны белгілі бір идеялық мұратқа бағындырып бейнелейді. Батырлар арасындағы қарым-қатынастарға халықтың таңдап алған тарихи көзқарас концепциясы жоқ жағдайда, жәй атыс-шабыс, алыс-беріс, тонау мен қырғын жорықтардың кім-кімге де мәні шамалы». Сондықтан да оның өзіне тікелей қатысты қару-жарағы, тұлпары, тіпті жары да осы идеяны ашуда маңызды, жетекші рөл атқарады. Батырлық идеяның, тәуелсіздік үшін күрестің рухы ұрпақтан-ұрпаққа жалғасатын игі дәстүр саналатындықтан, ол дәстүрді бұлжытпай орындау батыр ұлдың балалаларына аса үлкен сын екендігіне көз жеткіздік.

Батырлық үйлену жайындағы М. Мелетинскийдің: «Эпос тюрко-монгольских народов подтверждает, что героическое сватовство – действительно универсальная тема в древнейших эпосах. Но стремление видеть в эпическом сватовстве апофеоз семьи в ущерб роду нам представляется недостаточно обоснованным» (Мелетинский, 1960, 259-б.) дейтін пікірін ғылыми тұрғыдан тереңдете келе Б. Әзібаева қазақ эпосында құдалық тақырыбының

поэтикалық тұрғыдан іске асуы үшін және эпикалық қаһарманды үйлендіру үшін мынадай сюжеттік типтер қолданылатындығын тұжырымдайды. «1) батырлық құдалық, 2) кедергілі құдалық, 3) новеллистикалық мазмұндағы сюжет, 4) шынайы өмірден алынған сюжет түрлерін жіктеп, мысалдармен дәлелдейді. Батырлық эпосқа тірек болған көне эпоста да кейіпкер қалыңдығына батырлық жолмен үйленеді. Бұл жолдағы батырлық әрекеттер алдынан кезігетін түрлі шарттар мен сынақтарды игеру арқылы жүзеге асады. Көне эпостың кейбір варианттарында батыр өзінің болашақ жарымен күш сынасу арқылы да жеңіске жетіп үйлену құқын иеленеді. Ал қаһармандық эпостағы қыз әкесінің, анасының, қыз елінің түрлі талаптары мен сынақтары тұсындағы ерен ерлігі арқылы намыстылығы, батырлығы дәріптеледі. Қазақ және өзге де көптеген түркі эпостарында батырлық құдалық – қаһарманның алғашқы ерлігі, оның эпикалық биографиясындағы маңызды этап. Жат жұрттың түрлі кедергісінен кідірмей өтіп, жарына қол жеткізген батырдың ерліктері болашақта елін жауға бермейтін тұлғасын танытатын, әрі халық жадында берік сақтайтын тұлғасын танытады. Өйткені, қаһармандық эпостың мұраты – жеке отбасының ғана емес, жалпы елдің бүтіндігі мен амандығын сақтау. Қазақ тұрмысындағы үйленуге қатысты салттардың әртүрлі тарихи кезеңдерге тән белгілері бір арнаға тоғыса келе батырлық аттануына түрткі болатын мотив-сөздің қызметінде қолданылады. Батырдың қалыңдығынан хабар беретін мотив-сөздің әрбір жырдағы, тіпті бір жырдың бірнеше вариантындағы мазмұны әрқилы.

Батырлық үйлену жайындағы М.Мелетинскийдің: «Эпос тюрко-монгольских народов подтверждает, что героическое сватовство – действительно универсальная тема в древнейших эпосах. Но стремление видеть в эпическом сватовстве апофеоз семьи в ущерб роду нам представляется недостаточно обоснованным» (Мелетинский, 1960, 259-б.) дейтін пікірін ғылыми тұрғыдан тереңдете келе Б.Әзібаева қазақ эпосында құдалық тақырыбының поэтикалық тұрғыдан іске асуы үшін және эпикалық қаһарманды үйлендіру үшін мынадай сюжеттік типтер қолданылатындығын тұжырымдайды. «1) батырлық құдалық, 2) кедергілі құдалық, 3) новеллистикалық мазмұндағы сюжет, 4) шынайы өмірден алынған сюжет түрлерін жіктеп, мысалдармен дәлелдейді.

Батырлық эпостағы некелік салттардың бір көрінісі – неке қию рәсімінің көрініс табуы. Атынан көрініп тұрғандай ислам дінінің ықпалынан туған некелік өмірді бекіту жоралғысы «неке қияр» салтының өткерілуімен жүзеге асырылады.

Ертегі мен эпостың сюжеттік негізін алғаш қарастырған ғалым

«Қамбар батыр» жырындағы салт сипаттарын саралап, Қамбар бірден жауға қарсы аттанады, ондағы мақсаты — Назым қызды қалмақтың тырнағынан құтқару, тұтқынға түскен қалыңдықты босату. Бұл сюжет ертегіде де, эпоста да кездеседі, айырмашылығы сол – ертегіде көп жағдайда кейіпкердің қалыңдығын біреу ұрлап әкетеді де, эпоста жаудың ханы қыздың ауылын қоршап алып, оны зорлықпен алмақ болады.

Жалпы ғұмырнамалық тұтастанудың: Перзентсіз ата-ана; Бірінші ерлік. Батырдың үйленуі сияқты бөлшектерін тарихи-стадиялық тұрғыдан ғылыми дәйектейді.

Халықтық шығармалардың ішіндегі орындалу мәнеріне қарай поэзия түрінде айтылатын қаһармандық жырларға тән ерекшеліктері мен оның ұзақ дәуірдің белгілерін бойында жинақтаған көпқабаттылық белгісі байырғы кезеңдердің, кейінгі дәуірлердің де қоспаларының болуынан көрінеді. Өйткені, «Көне эпос пен кейінгі қаһармандық, романдық эпостарды жанрлық-стадиялық жағынан бөліп қарастырғанымызбен, олардың орталарында, аралық, өтпелі кезеңнің ерекшеліктерін сипаттайтын эпостар да аз емес... Көпқабаттылық пен көпсатылық эпос дәстүрі үшін заңдылық және әр жырда олардың көрінісі әртүрлі дәрежеде» (Ибраев, 1990, 72 б.).

Демек, қаһармандық эпостың құрылымындағы сюжеттік қабаттарды айқындауда эпикалық дәстүрдің маңызыдылқ иеленген тұсындағы дәуірін еске алудың маңызы зор. Өйкені түрлі көркемдік эпостың құраамдас бөлігіне айналған өзге эпикалық жанрлар мен сюжеттердің өзі де түрлі өзгеру, даму жолынан өткен.

## Әдебиеттер


Әзібаева, Б. (2014) *Қазақ эпосының сюжеттері. Сюжеты казахского эпоса:* монография/ Алматы: «Servise Press».

Жирмунский, В.М. (2014). *Сказание об Алпамыше и богатырская сказка*. – М., – 336 с.

Ибраев, Ш. (1990). *Эпос жанрының қалыптасу тарихы // Фольклор шындығы*. – Алматы: Ғылым баспасы

Ибраев Ш. (1993). *Эпос әлемі: Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы.* Монография. – Алматы.

Мелетинский, Е.М. (1960). *О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // Русский фольклор,* Т.5. – М-Л.

Пропп, В.Я. (1958). *Русский героический эпос*. 2-е изд. – М-Л.

Пропп, В.Я. (2000). *«Исторические корни волшебной сказки* – Москва: Лабиринт.

# ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ХИКМЕТТЕРІНДЕГІ МАҚАМДАР МАЗМҰНЫ

**Ақбота АХМЕТБЕКОВА** *

**Аңдатпа:** Мақала Қожа Ахмет Ясауи хикметтеріндегі XII ғасырдағы түркілік сопылық ілімнің негізін құрайтын мақамдар мазмұнын көрсетуге арналған. Сопылық ілім таухидке жету жолының сатыларын, деңгейлерін меңгерумен байланысты. Әр деңгей мақамдармен белгіленіп, кемелділікке жетудің бағыт-бағдары, әдіс-тәсілі болып табылады. Әр сопылық мектептің өзіндік мақамдары бар, олардың саны да, мазмұны да сопылық ілім жетекшісінің оқуының көрінісі ретінде сопылық жолдың мәнін белгілейді.

Ясауи ілімінің мазмұнын тек оның хикметтері арқылы анықтауға болады. Ақын өз хикметтерінде кемелділікке жету жолында қандай асулардан, рухани жаттығу, тәжірибеден өту қажеттігін, әр мақамның мазмұнын ашу үшін сопылыққа қадам басқандардың рухани келбеті, адамгершілік қасиеттері қандай болу керектігін көрсетуге тырысқан. Осыдан Ясауи бойынша, мақам кемелділікке жету жолындағы адамның рухани жетістіктерінің көрсеткіші болып табылады. Рухани жетістікті мақамға қойылатын талаптар негізінде өлшеу мүмкіндігі көрсетілген. Сопы ақынның поэзиясында барлық мақамдар сипаты ашылмаған, дегенмен «Диуани Хикмет» қолжазбаларында Ясауи мақамдары жеке-дара қарастырылып, олардың мазмұн-мәні анықталған. Мақала авторы сол мағлұматтарды жүйелеп, салыстыру арқылы олардың өлеңдердегі көріністеріне талдау жасайды. Талдау барысында мақам терминінің мәніне тоқталып, Ясауи өлеңдері арқылы мазмұнын ашуға талаптанған.

**Кілт сөздер:** Ясауи оқуы, Сопылық ілімі, Мақам, Шариғат, Тариқат, Мағрифат, Хақиқат.

# CONTENT OF MAQAMS IN THE TEACHING OF KHODJA AHMET YASAUI

**Abstrakt;** The article is intended to reflect the content of maqams in the wisdom of Khoja Ahmed Yasawi, which form the basis of the Turkic Sufi doctrine of the XII century. Sufi teaching is associated with mastering the stages, levels of the path

* филология ғылымдарының кандидаты, доцент, aaxbota@gmail.com, ORCID:0000-0003-0137-1455

to achieving Tawhid. Each level is marked by rules and is a guide, a method and a way to achieve perfection. Each Sufi school has its own maqams, both the number and content of which establish the essence of the Sufi path as a reflection of the learning of the leader of the Sufi doctrine.

The content of yasawi's teachings can only be determined by his wisdom. In his wisdom, the poet tried to show what passes, spiritual training, practice is necessary on the way to perfection, what should be the spiritual appearance and moral qualities of those who step into Sufism in order to reveal the content of each Maqam. From this, according to Yasawi, Maqam is an indicator of a person's spiritual achievements on the way to perfection.

The ability to measure spiritual success based on the requirements for Maqam is shown. In the poetry of the Sufi poet, the nature of all maqams is not disclosed, but in the manuscripts "Diwani Hikmet" Yasawi maqams are considered separately and their content-meaning is determined. The author of the article analyzes their reflection in the poems by systematizing and comparing these data. During the analysis, he focused on the essence of the term Maqam and tried to reveal the content of Yasawi's poems.

**Keywords**: Yasawi's teachings, Sufi doctrine, Maqam, Sharia, Tariqat, Maghrifat, Haqiqat.

Қожа Ахмет Ясауи сопылық ілімді уағыздаған ақын ретінде бүкіл түркі жұртына танымал. Оның хикметтер деп аталатын шығармалары әлемді, жаратылысты танудағы сопылық-философиялық идеяларды жырлауға арналған. Сондықтан оның хикметтер мазмұнын түсіну үшін, алдымен, оның ілімін ұғыну керек.

Ахмет Ясауи рухани кемелділікке жетуде «тариқат» жолын, яғни «хал» ілімін дамытуға, зерттеуге көп көңіл бөлді. Оның ілімі «хал» мақамдарын игерумен белгіленеді. Ол сопылық әлемде тариқатты зерттеген сопы практик ретінде танылады (Тримингэм, 1989, 58-б.). Ғұламаның: «...мың мәртебе Құранды зерттедім, жетпіс мәртебе Құдіреті Расул әкрәм сали Алла әлейһи уа-с-сәләмді түсімде көрдім, мүбәрәк жүздері ғани бірле құрап, бұл қырық мақамды маған айттылар: Мен амал қыла алмадым...» (Диуани Хикмет, 1902, 10-б.) деген сөзі Мұхаммед пайғамбар амал етуді Ясауиге табыстағанын, сондықтан Ахмет Ясауи өзін пайғамбардың ілімін (мақамдар теориясын) амал-әрекетке салушы, жүзеге асырушы екенін танытып тұр.

Ясауи оқуы бойынша, Хаққа жету жолында адам төрт асудан өтуі керек: шариғат, тариқат, мағрифат, хақиқат:

*Шари'атны гүлзарыда сайран қылдым,*

*Тариқатны майданыда жәулән қылдым,*

*Хақиқатдын қана'ат тұтұб тайран қылдым,*

*Ма'рифатны ешігіні ачтым дустлар*. (Сыздықова, 2004, 315-б.)

Бұл төрт асу бір-бірімен тығыз байланыста. Шариғатты білу арқылы адам Хақ тағаланың құдіретін тануға мүмкіндік беретін қағидалармен таныс болады. Тариқатта осы қағиларды негізге ала отырып, адам аллаһи әлемнің құпия сырларымен таныса алады. Аллаһи әлемнің мәні(лахут) – мағрифатта, яғни танымда. Танымға жету үшін адам хақиқаттың сырларын білуі тиіс, ақиқатқа жетуі ләзім. Қарап отырсақ, төрт асудың барлығы таным ұғымымен байланысты. Бірақ әр асудың өзінің өз таным ұғымы бар.

Бұл асулардың екеуі – мағрифат, хақиқат – теориялық іліммен байланысты болса, шариғат пен тариқат практикалық ілім болып табылады. Сопылықта практика дегеніміз, адам жанын ізденіске, танымға салатын қозғаушы күш. Ал теория сопылық ілімде таным ахуалын қабылдау, түсіну, анықтау, түсіндіру, интерпретациялау күші болып табылады. Ясауи бойынша, танымға жету үшін алдымен практикадан бастау керек.

Таным мақсат болса, оған жету үшін Адам «қал» (*сөзбе-сөз: айту, сөйлеу*, яғни рухани ілімді түсінікпен жету) ілімімен танылатын аллаһи мәнді «хал» (*сөзбе-сөз: ахуал, жағдай,* яғни рухани ілімді іс-әрекет арқылы тану) тіршіліктен туындайтын қозғалыс күшімен ұштастырып, ізденіске түсуі қажет: «Қалың – шырақ, халың – пілте, жақ басыңды» (Диуани Хикмет, 1901, 36-б.). Яғни, таным бастамасы «қал» мен «халды» бір басына сыйдыра алатын Адамның өзінде екенін, өзінің ізденісінде екенін көреміз. Сондықтан болар, Ясауи өзінің хикметтерінде Хақ жолындағы адамды «тәліп» – талап етуші, ізденуші деп атап, мағрифат бастамасы Адамның өзін-өзі тану талап-ізденісінде деп тұжырымдайды.

Шариғат, тариқат, мағрифат, хақиқат деп көрсетілген төрт асудың әр қайсысында, – деп жазылған «Диуани Хикметтің» Ташкент (1902) басылымының кіріспесінде, – он мақам бар, сөйтіп, дәруіштіктің қырық мақамы белгілі. Сопылық жол тариқатпен басталғанымен, оның негізі шариғатта. Тариқатқа қадам баспас бұрын кез келген ізденуші шариғатты жетік білуі тиіс. Бұл оның он мақамында анық көрсетілген: 1. иман келтіру, Хақ тағаланың болмысы мен мәнінің барлығына және жалғыздығына шәк келтірмеу 2. намаз оқу, 3. ораза тұту, 4. зекет беру, 5. қажылық қылу, 6. сөгіп, жазғырып еш сөйлемеу, 7. ғылым-білім үйрену, 8. сүннеттерді білу және мазмұнына күмән келтірмеу, 9.

Мағруф (Алла) әміріне күмән келтірмеу, 10. жамандық жасамау (Диуани Хикмет, 1902, 10-б.).

Шариғат мақамдарында мұсылман парыздары мен ислам қағидаттарымен қоса, адамгершілік қасиеттер (жазғырмау, жамандық жасамау) мен өзін-өзі дамытумен байланысты ережелер(ғылым-білім үйрену) көрсетілгенін байқаймыз.

Келесі он мақам тариқатта: 1. тәубе (яғни құдай жолына түсуге белін бекемдеу), 2. пірге қол бермек (пір жетегімен жүру), 3. Хақтан қорқу, 4. раджа, яғни Хақ тағала рахымынан үміт үзбеу, 5. уард (Құран аяттарын, сүрелерін оқитын мезгіл) уақыттарына күмәнданбау, 6. пір қызметінде болу, 7. пірдің рұқсатымен сөйлеу, 8. насихат тыңдау, 9. алаламай, әділ болу, 10. тәфрид болмау (ерекшеленбеу) (Диуани Хикмет, 1902, 10-б.).

Бұл мақамдардың мазмұнын хикметтерден тануға болады:

*Tarikatke şeri'atsiz kirgenlerni*

*Şeytan kilip imanini alur irmiş*

*Uşbu yolni pirsiz da'va kilganlarni*

*Sersan bolup ara yolda kalur irmiş*

*Tarikatke siyasetlig murşid kirek*

*Ol murşidke i'tikadlig murid kirek*

*Hizmet kilip pir rizasin tapmak kirek*

*Mundag 'aşik Hakdin uluş alur irmiş* (Divan-I Hikmet secmeler, 1991, 216-б.)

«Диуани Хикмет» негізінен тариқат асуына, оның мақамдарын меңгеруге арналған. Бұл мақамдардың мазмұны муршид, яғни пір мен оның муриді қатынасын құрайды. Пірдің міндеті ізбасарының ішкі рухани күшін, яғни аллаһи махаббатын ашу болса, ізбасар пірдің барлық нұсқауларын еш шек келтірмей орындау арқылы батин (ішкі) рухани кемелденуге жету болып табылады. Осыдан мағрифат және хақиқат асуларына тиесілі мақамдардың мазмұны тариқат асуында меңгерген мақамдар нәтижесінің көрінісін береді. Мағрифаттағы он мақам былай көрсетілген: 1. фәнә болу (құдай жолында өзінің материяға тәуелділігінен арылу), 2. дәруіштікті қабылдау, 3. пір міндетін атқару, 4. жақсылыққа ұмтылу, талаптану, 5. мағрифат қылу (танымға жету), 6. шариғат, тариқатты бірге ұстану, 7. тәрік қылу (жалған

дүниеден безу), 8. ақиретке дайындалу, 9. ужуд (болмыс) мақамын білу, 10. хақиқат сырларын білу (Диуани Хикмет, 1902, 10-б.).

Бұл мақам атауларында рухани тазалану, материалдық дүниеден алыстау, адамгершілік қасиеттерді жетілдіру арқылы аллаһи махаббатқа шомудың мәні ашылған:

*Muhabbatni meydaniga ozin salsa*

*Ma'rifetni bustanida cevlan kilsa*

*Sir şarabin icip 'şik ruhi kansa*

*Meveddetni gulzarida hoş gul bolur* (Divan-I Hikmet secmeler, 1991, 186-б.)

Демек бұл дүниенің материалдық қызықтарынан бас тарту, тәнін азапқа салу арқылы адам өзінің жан-тәнін рухтандырып, аллаһи әлемнің бөлігі бола алады. Осындай жетістіктерге жету сопыға хақиқат асу мақамдарын меңгеруге мүмкіндік береді. Бұл мақамдар адамның рухани кемелділігін айғақтайтын қасиеттермен байланысты: 1. таза, адал болу, 2. жақсы-жаманды тану, 3. өзіндікі емес, бөтен затқа қол салмау, 4. бұйырғанға қанағат қылу, 5. тағдырға мойынсұну, 6. кісіні жәбірлемеу, 7. пақырлық қылу, 8. өмір тәртібі, заңдылығымен өмір сүру, 9. әркімнен сопылық сыр сақтау, 10. шариғат, тариқат, мағрифат мақамдарын білу» (Диуани Хикмет, 1902, 10-б.).

Ясауи ұғымынша, осы мақамдарды ұстанған адам міндетті түрде пақырлыққа жетеді. Ясауи оқуында пақырлыққа ерекше мән беріліп, оның өзінде он мақам, он нұр, он жол, он орын бар деп көрсетіледі. Ясауилік дәстүрдегі қылует қағидасы осы пақырлықтың заңды нәтижесі болды. Пақырлықтың басты шарты жалған дүниеден ерікті түрде бас тарту, азап шеге жүріп, нәпсілік қасиеттерін топырақ қалпына қайтару болып табылады. Сөйтіп, пақырлық дегеніміз, рухани толысқандық болып, Ясауилік оқуда қылует түрінде көрініп, дәруіштердің нәпсісімен күресу формасы ретінде қалыптасты.

Төрт асудың қырық мақамын игеруде адам олардың әрқайсысына тән өзіндік әлемге (Ясауи оқуында «әлем» сөзінің орнына «мақам» термині қолданған, біз жоғарыдағы мақамдардан ажырату мақсатында «әлем» сөзін қолданамыз) шомып отырады. Яғни, төрт асудың төрт аймағы бар: біріншісі – мәләкут әлемі (Алла тағаланың ең биік билігін құрайтын идеялар мен үкімдер әлемі, басқаша айтсақ, Алла құпия-сырларына жол бастайтын заңдар табиғатының әлемі), екіншісі – лахут әлемі (рухани табиғаттың әлемі), үшіншісі – насут әлемі (адам табиғатының әлемі), төртіншісі –

жабарут (Алла күш-қуатын қамтитын, рух пен адам қасиетін бір арнаға біріктіретін жан әлемі). 1902 жылғы Ташкент басылымындағы «Диуани Хикмет» кітабының кіріспесінде мынадай сөз бар: «Мақам жабарут – шариғатта, мақам мәләкут – тариқатта, мақам лахут – мағрифатта, мақам насут – хақиқатта» (Диуани Хикмет, 1902, 10-б.).

Осы сөздің мәнін қалай түсінеміз?

Бұл сөздің мәнін зерделесек, жабарут әлемі рух пен материя қатынасын ретке келтіретін заңдарды белгілейтін Алла күш-қуатының аймағы болып табылады. Адам бұл әлеммен шариғат арқылы, яғни Алла тағаланың белгілеген заңдары арқылы танысады. Егер адам шариғат қағидаларын қатынас жасауда басшылыққа алып, Жаратушы тәртібін мойындаса, сонда ғана рухани әлеммен қатынасқа түсе алады. Сондықтан шариғатты мойындау дегеніміз, Хақ тәртібіне, күш-қуатына күдік келтірмей, оның белгілеген заңдылықтарына бағыну, мойынсұну болып табылады. Мойынсұнуда сенім бар, сенімде тағаттық бар. Тағаттықта – иман. Ал иман адамды Хаққа жетелейтін күш. Сондықтан Ясауи жабарут әлемінің мәні шариғатта деп көрсеткен.

Мәләкут Хақ тағаланың құпия сырларын қамтитын әлем. Ал Хақ сырлары тек қимыл-әрекетте, қозғалыста, ізденісте ғана ашылады. Яғни білу мақсат болса, тариқат осы мақсатқа жетелейтін жол. Адам тариқатта дамиды, жетіледі, өзінің ішкі рухани күшін таниды. Ясауи оқуында тариқаттың мәні талаппен өлшенеді. Ол өз шәкірттерін талаптанушылар, ізденушілер деп атауының да мәні осында. Яғни адамның өзіне деген талабы қаншалықты жоғары болса, өзін-өзі кемелдендіру, жетілдіру дәрежесі де соншалықты биік болады. Сондықтан Ясауи адам мәләкут әлемінде Алла сырларын аша отырып, өз табиғатын тануға жол салады деп түсінген.

Осы жерде Ясауи оқуы суфизмдегі «әл-Мәләмәтийа» қозғалысына жақын екенін айта кетуіміз керек. Әл-Мәләмәтийа – (мәләмәт – араб с. «сөгістер, жазғырулар») XI ғасырда Хорасанда пайда болған мистикалық қозғалыс (Ислам: Энциклопедический словарь, 1991,155-156 б.)

Ахмет Ясауи сырт көзге сопы-дәруіш болып, дін рәсімдерін сыртқы эффект үшін ұстанушы діндарлардың әрекетін «рия» – екіжүзділік деп тапқан. Адам ең алдымен ішкі сеніміне берік болып, өзін өзі алдамаса, құдайды да алдамайды. Сондықтан мұндай адамға ел-жұрттың «құдайдан безген» деп сөгіп-жазғыруы рухани күшін қалт еткізбесе керек. Ең бастысы – адам ішкі сырына жол тауып, үндестікке жету болып табылады, яғни құдай алдында екіжүзді болмау:

*Жолын танып батин көзі ашылғандар,*

*Топырақтай аяқ астына жаншылғандар,*

*Піскен күлдей солып, тозып шашылғандар,*

*Ар қылмас халайықтың мәләмәтін. (Диуани Хикмет, 1901, 98-б.)*

Сондықтан да Ясауи оқуында тариқаттың мәні адамның өз ішкі табиғатын зерттеу көрінісінде сипат алған: адамдардан оқшау жүру, туған-туысқандардан, бала-шағадан безіп, қылует арқылы айналамен қатынас үзу – осының бәрі мәләкут әлеміне жету жолдары болып табылады.

Ал «лахут – мағрифатта» демекте, таным асуында руханишылықтың аймағы, яғни лахут әлемі танылады. Мағрифатта адам Хақ дидарын көріп, Хақты танып қана қоймай, өзінің осы Абсолют рухтың бір бөлігі екенін, Хақпен бірігу, таухидке жету әр адамның ғарыштық мақсаты екенін біледі.

Енді насут әлемінің мәнін қалай түсінеміз? Насут дегеніміз, Ясауи оқуы бойынша, жоғарыда аталған үш әлемді біріктіретін, үшеуін бір сферада ұстайтын әлем болып табылады. Насут әлемінің бұл біріктіруші күші тек адам табиғатына тән махаббатпен белгіленіп, Хақ мәнін ашатын кілт болып табылады. Яғни, «насут – хақиқатта» дегеніміз, адамдық табиғат жоқ жерде махаббат жоқ, махаббат жоқ жерде қозғаушы күш жоқ, қозғалыс жоқ, ал Хақиқат мәні тек қозғалыста танылады. Ясауи оқуында Хақ махаббат обьектісі болса, дәруіш өзінің сүйіктісі Хаққа қосылуға ұмтылған ғашық болып табылады.

Сонымен Ясауи оқуына жүгінсек, адам – Жаратушының кемелденуді қажетсінетін бір бөлшегі, бөлігі. Екеуінің негізі бір. Адамның рухы тәнмен шектелген ішкі әлемінде жасайды. Адамды «тән – жан – жанан – рух» жүйесіндегі кішіғарыш (микрокосмос) деп алсақ, рух-ядроның абсолют рухпен (макрокосмоспен) бірігу процесі өзін қоршаған денеден жарып шығуы арқылы жүреді.

Бұл оқу мазмұны Ясауи шығармаларының Ташкент басылымындағы кіріспесінен алынғанын айттық. Салыстырма үшін түрік ғалымы Фуад Көпрүлү пайдаланған «Жауахир-л-әбрар мин Әмуажил-бихар» жазбасындағы Ясауи тариқатының баяндамасын бере кетелік:

1. Мүрит шейхінің айтқанына күмән келтірмей, одан үлкен ешкімді білмеуі тиіс;

2. Мүрит ақылды және білгіш болуы керек;

3. Мүрит шейхінің әр сөзі мен істерін орындауы ләзім;

4. Мүрит шейх қызметінде ынталы болып, ұстазын риза қылуы қажет;

5. Мүрит сөзіне адал, уәдесіне берік болуы керек;

6. Мүрит адал және сенімді болуы керек;

7. Мүрит мал-мүлкін шейх қызметіне тапсыруы керек;

8. Мүрит шейх сырларына бекем болуы қажет;

9. Мүрит шейх уағыздары мен насихаттарына сай әрекет етпек;

10. Мүрит Алламен қатынасқа түсу үшін шейх жолында жанын шейіт қылуға әзір болуға тиіс.

«Жауаһиру-л-әбрар мин Әмуажи-л-бихар» жазбасы бойынша Ясауи тариқатының үкімі алтау:

1. Мағрифат Хақ(таным ақиқат),

2. Сахауат мүтлақ (шексіз жомарттық),

3. Сыдық мухаққақ (шыншылдық),

4. Иақин мустағрақ (Хаққа бар уақытын арнау, «тереңдеу»),

5. Тәуекел ризық муаллақ (Хақ тағдырына мойынсұну, Алланың берген ризығына риза болу),

6. Тәфәккүр мүдехқақ (ойға берілу).

Тариқат міндеттері де алтау:

1. Талиб-и-сахиб-кемал уа тақарруб-и-Зу-л-Жәләл (Кемелділікті талап етіп, Хаққа жақын болу);

2. Шауқ-и уисал ла уизал (Хақ қатынасына жеткізетін махаббатқа ие болу);

3. Хауф-и мүлк-и би-зауал фи-л-аууами уа-л-лайал (Кеш-күндіз Алла үкіміне қарсы болар нәпсі істерінен қорқу);

4. Ража фи күлли ахуал (Бар жағдайда үмітті болу, үмітсіз – шайтан);

5. Зикр-и әлә-д-дәйім (Әрдәйім зікір айту);

6. Фикри тауассул-и Хай-и-Мүтәәл (Хақпен бірігу пікірінде болу).

Тариқат сүннеттері алтау:

1. Намаз оқу;

2. Таңмен тұру;

3. Әрдәйім Хақ сенімімен болу;

4. Хақ жолында сабырлы болу;

5. Хақты есте ұстау;

6. Салиқалы және сенімді кісілерді тыңдау.

Сондай-ақ тариқат жолсеріктері де алтау:

1. Қуаныш пен шаттық кезде місәпірлік көрсету;

2. Өз еркімен місәпірлікті қабыл ету;

3. Місәпірлікті ғанимет деп тану;

4. Місәпірлікті соза түсу;

5. Місәпірлік не істетсе, соны орындау;

6. Шейх дұға ету.

Тариқат жолсеріктері негізінен пақырлықтың шарттарын белгілейтінін көреміз.

Ал тариқаттың әдебі жалпы шәкірттің сопылар мәжілісінде өзін-өзі қалай ұстауға арналған ережелер болып табылады:

1. Тізерлеп, қарапайым да әдепті отыру;

2. Өзін өзі сырттай бақылау;

3. Әр кез өзін төмен санау;

4. Бүкіл шейхтер мен әзиздерді біліп, құзырларына дайын тұру;

5. Шейх мәжілісінде ретсіз сөз сөйлемеу;

6. Шейхтің әулиелік сырларын және керемет қасиеттерін жарияламай, есте сақтау.

Шейхтіктің негізі алтау:

1. Дін және жақындық ілімі,

2. Жұмсақ мінезділік,

3. Үлкен сабырлылық,

4. Хақ ризасын қабылдау,

5. Ықылас,

6. Хаққа жақындық (Koprulu, 1984, 98-105 б.).

Егер осы көрсетілген тариқат талаптарына мән берсек, ол 1902 жылғы «Диуани Хикметтің»Ташкент басылымындағы мақамдармен сәйкес келетінін көруге болады:

| | |
|---|---|
| «Диуани Хикмет» 1902 жылғы Ташкент басылымы | «Жауахир-л-әбрар мин Әмуажил-бихар» |

| | |
|---|---|
| тәубе (яғни құдай жолына түсуге белін бекемдеу); | 10. Мүрит Алламен қатынасқа түсу үшін шейх жолында жанын шейіт қылуға әзір болуға тиіс; |
| пірге қол бермек (пір жетегімен жүру);<br>пір қызметінде болу;<br>пірдің рұқсатымен сөйлеу. | 1. Мүрит шейхінің айтқанына күмән келтірмей, одан үлкен ешкімді білмеуі тиіс;<br>2. Мүрит ақылды және білгіш болуы керек;<br>3. Мүрит шейхінің әр сөзі мен істерін орындауы ләзім;<br>4. Мүрит шейх қызметінде ынталы болып, ұстазын риза қылуы қажет;<br>5. Мүрит сөзіне адал, уәдесіне берік болуы керек;<br>6. Мүрит адал және сенімді болуы керек;<br>7. Мүрит мал-мүлкін шейх қызметіне тапсыруы керек;<br>8. Мүрит шейх сырларына бекем болуы қажет; |
| насихат тыңдау | 9. Мүрит шейх уағыздары мен насихаттарына сай әрекет етпек; |

Байқап отырсақ, Ташкент басылымынан алынған кіріспедегі Ясауи оқуының сипаты Хазини жазбасындағы оқу сипатымен мазмұн жағынан тұспалдас. «Жауаһиру-л-әбрар мин Әмуажи-л-бихар» жазбасында көрсетілген 10 талаптың мазмұнын Ташкент басылымы бойынша 5 талапқа сыйдыруға болады. Ташкент басылымы мақамдарды он-оннан бөлсе, Хазини жазбасында Ясауи тариқаты алты-алтыдан бөлініп, жинақталған. Бұдан «Жауаһиру-л-әбрар мин Әмуажи-л-бихар» жазбасы кейіннен редакцияланып, мақамдар атаулары да, мақамдарды үкімі, міндеттері деп бөлудің өзі арабтандыру тенденциясына жол бергені байқалады.

Бұл жерде XII ғасырдан бергі уақыт енгізген өзгерістер болуы, Ясауи ізбасарларының Ясауи оқуын өзіндік тұрғыдан дамытып отыруы себепті оның бірнеше нұсқаулы болуын белгілегені түсінікті жәйт. Бірақ мазмұн бірлігі, жүйелік құрылыс стилі вариантардың бір жерден шыққанын, бір тұғырдан таралғанын байқалатыны сөзсіз.

## Әдебиеттер


*Диуани Хикмет* (1901), Қазан: Торговый Дом братьев Каримовых.

*Диуани Хикмет* (1902), Ташкент.

*Yesevi, Ahmed-i.* (1991). Divan-I Hikmet secmeler. Ankara: Ozkan Matbaasi.

*Ислам: Энциклопедический словарь.* (1991). Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.

Koprulu, F. (1984*). Turk edebiyati̓nda ilk mutasavviflar*. Ankara: Arisan Matbaacilik.

Сыздықова, Р. (2004). *Ясауи хикметтерінің тілі.* Алматы: Сөздік-Словарь.

Тримингэм, Дж.С. (1989). *Суфийские ордены в исламе.* Москва: Наука.

# EUGENE SCHUYLER SEYAHATNAMESİNE GÖRE XIX. ASIRDA TÜRKİSTAN VE AHMED-İ YESEVÎ TÜRBESİ

**Ayhan PALA***

**Öz:**Rusya XVIII. asırdan itibaren Orta Asya ve Sibirya taraflarında yayılma siyaseti takip etmiş, bu maksatla Orta Asya'daki durumu incelemek üzere bölgeye heyetler göndererek Hanlıkların siyasî durumu, stratejik öneme sahip yollar ve yerler hakkında bilgi toplamıştır. Bu seyahatlere katılan Batılı araştırmacılardan Amerikalı Eugene Schuyler Amerikan Coğrafya Topluluğu ile Rus İmparatorluk Coğrafya Topluluğu'nun bir üyesi ve Amerika Birleşik Devletleri'nin St. Petersburg konsolosu idi. Schuyler Rusların bir seferine, New York Herald gazetesinin muhabiri olan MacGahan ile birlikte gazeteci olarak katılmış, gördüklerini tarafsız bir gözle nakletmiştir. Schuyler'in eseri *Turkistan, Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja* adı ile 1876'da Londra'da iki cilt halinde ve eklerle birlikte 700 sahife olarak basılmıştır. Bu eserde XIX. asır Orta Asya'sı hakkında değerli bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgiler arasında Dede Korkut'un günümüzde mevcut olmayan mezarı, Dede Korkut hakkında halk efsaneleri, halkın yaşayışı ve şehirlerin fizikî durumu gibi hususlar bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Eugene Schuyler, Orta Asya, Türkistan, Yesi, Ahmed-i Yesevî

## TURKESTAN AND THE TOMB OF AHMED-I YESEVI IN THE 19TH CENTURY ACCORDING TO EUGENE SCHUYLER'S TRAVEL BOOK

**Abstract:** From the 18th century onward, Russia pursued a policy of expansion in Central Asia and Siberia. To this end, it sent delegations to the region to investigate the situation in Central Asia, gathering information on the political situation of the Khanates and strategically important routes and locations. Among the Western researchers who participated in these travels was American Eugene Schuyler, a member of the American Geographical Society and the Imperial Russian Geographical Society, and the United States consul in St. Petersburg.

*Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, e-mail: ayhanpala2003@yahoo.com, ORCID ID https://orcid.org/0000-0002-9051-6339

Schuyler participated as a journalist in a Russian expedition alongside MacGahan, a correspondent for the New York Herald, and reported his observations with an unbiased perspective. Schuyler's work, *Turkistan, Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja,* was published in London in 1876 as two volumes, with appendices, and a total of 700 pages. This work contains valuable information about 19th-century Central Asia. This information includes matters such as Dede Korkut's tomb, which no longer exists, folk legends about Dede Korkut, the way of life of the people, and the physical state of the cities.

**Keywords:** Eugene Schuyler, Central Asia, Turkestan, Yesi, Ahmed-i Yesevi

Rusya XVIII. asırdan itibaren Orta Asya ve Sibirya taraflarında yayılma siyaseti takip etmiş, bu maksatla Orta Asya'daki durumu incelemek üzere bölgeye heyetler göndererek Hanlıkların siyasî durumu, stratejik öneme sahip yollar ve yerler hakkında bilgi toplamıştır. Bu heyetlerde çeşitli ilim dallarından ilim adamları bulunurdu. Meselâ, İgnatiyef idaresinde 15 Mayıs 1858'de Orenburg'dan Hive'ye doğru yola çıkan heyette jeolog, zoolog, etnograf, doğu dilleri ve tarihi uzmanı olmak üzere toplam 82 kişi bulunuyordu. (Schuyler, 2007, s. XVII.) Bu seyahatlere zaman zaman bazı Batılı araştırmacılar da katılmakta idiler. Bunlar hakkında bugün zengin bir literatür oluşmuştur. (Özdemir, 2010; Gökçe, 2019.) İngiltere ve Rusya arasında çekişme konusu olan Türkistan coğrafyası bilhassa İngilizlerin bilgi toplamak istedikleri bir bölge idi. İngiltere adına gölgeyi gezen ilim adamları ve seyyahlar arasında en mühimi Arminius Vambery'dir. Onun bölge hakkında yazdıkları kitaplar bugün de değerini korumaktadır. (Vambery, 1864, 1873, 2022.) Fransızlardan Gabriel Bonvalot ve Henri Moser bu seyyahlar arasında dikkati çeker. (Bonvalot, 2015; Moser1885.) Bu araştırmacıların bir kısmı seyahatnameler yazmışlardır. Bunlardan biri de Amerikalı Eugene Schuyler'dir. Tebliğimizde Schuyler'in seyahatnamesinin Türkistan tarihi bakımından değeri gösterilmeye çalışılacaktır.

Eugene Schuyler Amerikan Coğrafya Topluluğu ile Rus İmparatorluk Coğrafya Topluluğu'nun bir üyesi ve Amerika Birleşik Devletleri'nin St. Petersburg konsolosu idi. Schuyler Rusların bir keşif seferine, New York Herald gazetesinin muhabiri olan MacGahan ile birlikte gazeteci olarak katılmış, gördüklerini tarafsız bir gözle nakletmiştir. (Schuyler, 2007, s. XVIII.) Schuyler'in eseri *Turkistan, Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja* adı ile 1876'da Londra'da iki cilt halinde ve eklerle birlikte 700 sahife olarak basılmıştır. Her iki yazarın kitapları da sonraki yıl kısmen Türkçeye çevrilmiştir. (Schuyler, 2007, s. XIX.) Kitabın resimler dışarıda bırakılarak Türkçeye tam tercümesi 2007 yılında yapılmıştır. (Schuyler, 2007.) Yale

Üniversitesinde felsefe doktorası yapan Schuyler sonraki yıllarda Rusça ve Fince öğrenmiştir. O bakımdan Türkistan seyahatini yaptığı sırada donanımlı bir ilim adamıdır. Bu eserde XIX. asır Orta Asya'sı hakkında değerli bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgiler arasında Dede Korkut'un günümüzde mevcut olmayan mezarı, Dede Korkut hakkında halk efsaneleri, halkın yaşayışı ve şehirlerin fizikî durumu gibi hususlar bulunmaktadır.

23 Mart 1873'te St. Petersburg'dan ayrılan Schuyler bir gün Moskova'da kalmış, oradan trenle Saratof'a gitmiştir. Orenburg ve Orsk'tan sonra Karakum çölünü geçerek bugünkü Kazakistan topraklarına Kazalı'dan giren Schuyler, geçtiği yerlerdeki tabiat şartları ve insanlar hakkında değerli bilgiler vermektedir. Tarantas adında bir nakil vasıtası da bu çerçevede tanıtılmaktadır. (Schuyler, 2027, s. 14.) Eserde bulunan resimler anlatılanların daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Kitapta Kazaklar o devirde Rusların adlandırmasına uygun olarak Kırgız adı ile anılmaktadır. Eserde Kazak tarihi ve Cüzlerin oluşumu hakkında bilgi verilmektedir. Müellif o tarihte Kazakların sayısını bir buçuk milyon olarak vermektedir. Eserde pazarlarda satılan hayvanların sayısı hakkında bilgi de verilmekte ve Kazakların tek zenginlik kaynağının hayvanlar olduğuna işaret edilmektedir.

Eserde verilen etnografik bilgiler de önemlidir. Yazar, Kazakların kışın yeraltı kulübelerinde çocuklar, buzağılar ve taylarla birlikte uyuyup oynadıklarını yazmaktadır. Fakat asıl meskenlerinin genellikle *kibitke* denen hafif tahta iskeletinin üzerine keçe serilerek yapılan yuvarlak bir çadır olduğunu bildirmektedir. Bu iskelet kolayca kurulup toplanır ve sadece bir deveye yük olacak kadar hafiftir. Kazakların kıyafetleri hakkında verilen bilgilere göre, zengin ve ileri gelenler altın ve gümüşle bolca süslenmiş gösterişli kadife kaftanlar giymekte idiler.

Esas geçim kaynakları hayvancılık olan Kazakların zamanla tarım yapmaya başladıkları ve buğday yetiştirdikleri üzerinde duran yazar, yiyecekler ve içecekler bahsinde kımız dışında çay içildiğinden bahsetmekte ve tuğla çay denen sıkıştırılmış çayı tarif etmektedir. Arpadan yapılan bir çeşit bira olan *boza*nın da içildiğini yazmaktadır.

Kitapta Kazakların din anlayışları hakkında verilen bilgilere göre Müslümanlıkları sadece dış görünüştedir. Şamanizm'den kalan pek çok batıl itikat onların dinî inançlarına karışmıştır. Yazara göre Rus idaresi Kazakların Müslümanlığını kuvvetlendiren bir rol oynamıştır.

Yazar Kazakları hayat tarzlarının basitliği ile tabiatın çocukları olarak tasvir etmekte bunun onların karakterini belirlediğini ileri sürmektedir. Onun müşahedelerine göre Kazak *"erkekleri genelde yapılması gereken bütün işleri kadınlara bırakarak tamamen atlarının*

*bakımıyla ilgilenirler. Ata binmeye gelince yorulmak bilmezler ve yüzlerce mil en ufak bir yorgunluk belirtisi göstermeden gidebilmelerine rağmen, çoğu zaman miskin bir yaşantı sürerler."*

Rus yönetimi altında yaşayan Kazaklar arasında sık sık *baranta* denen yağma seferleri yapıldığını yazan Schuyler, Kazakların çok eşlilik uygulamaları hakkında da bilgi vermekte, ilk eşin her zaman *kibitke*nin hanımı ve diğerlerinin üzerinde bir konuma sahip olduğunu yazmaktadır. Kadınların bir saygı işareti olarak kocalarına ve erkek akrabalarına başkalarının yanında gerçek ismi ile hitap etmesine izin verilmemesi de yazarın dikkat ettiği bir başka husustur.

Yazar bundan sonra sünnet, evlilik ve cenaze törenleri üzerinde durmakta, bunların Kazaklar arasında oyunların, at ve deve yarışlarının eşlik ettiği büyük bir eğlencenin işareti olduğunu yazmaktadır. Güreş ve *bayga* denen oğlak kapma yarışı ile evliliğin bir parçası olarak görülen *Aşk Avı* da bu çerçevede tasvir edilmektedir.

Yazarın Aral Gölü ve Sır Derya üzerindeki denizcilik faaliyeti hakkında verdiği bilgiler de dikkate değerdir. Buna göre, 1850'de General Obruçef'in teklifi üzerine İsviçre'deki Mutal fabrikasına iki gemi inşası için emir verilmiş, 1860'ta Liverpool'daki Hamilton Fabrikası'na iki yeni gemi sipariş edilmişti. Bu gemiler Orenburg'dan parçalar halinde develerin sırtında getirilmiş ve Kazala'da monte edilmiştir. Bunun yanında "Taşkent" diye bilinen ve Rusya'da inşa edilen başka bir gemi de donanmaya katılmıştır. (Schuyler, 2007, s. 56-59.)

Kazala'dan çıktıktan sonra yol üzerinde rastladığı Kazak mezarlığını tasvir eden Schuyler burada Dede Korkut'a ait olduğu söylenen mezarı gördüğünü yazmaktadır. Perovski (Akmescid/Kızılorda) istihkâmına giderken gördüğü bataklıklarda kaplan ve yaban domuzu dolu olduğundan bahseden yazar o yıllarda buralarda kaplan avı yapıldığını yazmaktadır. Yazar buradan ayrıldıktan sonra Saganak adlı kısa süre önce terk edilmiş kaleden geçerek Savran harabelerine gelmiştir.

Yazar bundan sonra Türkistan şehrini saran koru ve meyve bahçelerinden, yüksek toprak duvarlar arasındaki dar yollardan, kalede yer alan ve Hoca Ahmed-i Yesevî Hazretleri'nin mezarının bulunduğu geniş kemerli şahane bir camiden bahsediyor. Bu caminin yapımının 1397'de Timur tarafından başlatıldığını, Timur'un o tarihte yeni eşi Tukel Hanım'ı beklerken Türkistan'a ziyarete gittiğini yazmaktadır. Ahmed-i Yesevî türbesi ile ilgili çalışması da bulunan M. Y. Masson'a göre de Türbenin yapılış tarihi H.799/M. 1397 sonbaharıdır. Bu tarih inşaatın bitiş tarihidir. İnşaat muhtemelen 1394 yılında başlamıştır. (Masson, 2024, s. 214-216.) Müellif, 1120 yılında ölen Şeyh Ahmed-i Yesevî'nin Cehriyye tarikatının kurucusu ve Orta Asya'nın en tanınmış

evliyalarından biri ve Kazakların hususî lideri olduğunu kaydetmektedir. Sonra türbenin tasvirine geçmektedir. Bu yapının kendisine tepesi mazgallı iki kulesi ile Peterborough Katedrali'nin önünü hatırlattığını yazmaktadır. Kemeraltı yolunda çok güzel tahta oymalarla süslenmiş, geniş, iki taraflı bir kapıdan ve bunun üzerinde Abdullah Han tarafından en son restore edildiği tarihten kalma küçük çıkıntı bir pencereden bahsetmektedir. Duvarları tasvir ederken farklı renklerde süslenmiş çini mozaik kaplamaların çok harap bir durumda olduğunu ve kubbeyi kaplayan mavi çinilerin hemen hepsinin düşmüş olduğunu bildirmektedir. Kubbeyi çevreleyen büyük Kûfî harflerle yazılmış kitabede *"Şiraz şehri ahalisinden Hoca Hüseyin'in eseri"* yazdığını bildiriyor. Yazarın ifadesine göre, depremler ve soyguncular bu muazzam yapıda geniş çatlaklar açarak onu tahrip etmişlerdi. Şimdi bu yarıkların çoğu kaba alçı ile doldurulmuştur. Bir zamanlar yapı iskelesi olarak kullanılmış eski direkler şimdi çok büyük leylek yuvaları tarafından işgal edilmişti. Sağda ve solda Orta ve Küçük Orda'dan farklı Kazak Sultanlarının mezarlarının ve Abılay Han'ınkinin de bulunduğu odalar vardır. Bir oda cami için ayrılmıştır. Burada sadece Cuma namazı kılınır. Mezarlarla dolu uzun koridorun başlangıcında kutsal bir pınarın olduğu geniş bir oda vardır. Evliyanın mezarından başka en ilginç abide Timur'un büyük torunu, yani meşhur Uluğ Beg'in kızı Rabia Sultan Begüm için dikilen yapıdır. O Ebul Hayr ile evlenmiş ve 1485'te ölmüştür. Oğullarından biri yanında gömülüdür.

Yazarın verdiği bilgiye göre, ilk odanın duvarları yazılarla, özellikle kısa dualar veya Kur'an'dan ayetlerle kaplıdır. Bunlardan birinin 1842'de Buhara Emiri tarafından öldürülen Hokand Hanı Muhammed Ali tarafından yazıldığı söylenmektedir. Kaide üzerinde duran ortadaki odada tencere benzeri geniş pirinç bir kazan vardır. Bu kazan camide yaşayan insanların, ziyaretçilerin ve buraya gelen öğrencilerin kullanması için en azından elli galon su alacak şekildedir. Kazanın döküm işinin Türkistan'dan elli mil uzakta ve şimdi harabe olan Çurnak'ta [Karnak] yapıldığı söylenmektedir. Bu kazanın etrafında farklı özelliklerde Arapça yazılı birkaç satır vardır. Bunlar arasında *"Emir Timur Gürgan seçilmiştir. Allah onun saltanatını daim etsin!"* duası ile, *"Bu su kazanı dünyadaki bütün şeyhlerin başkanı olan Şeyhülislam Şeyh Ahmed-i Yesevi için yapılmıştır. Allah onun muhterem ruhunu şad etsin! Şevval 12, 801* (1399)." duası bulunmaktadır. Diğer bir yazı ise şöyledir: *"İşin kölesi Allah'a yönelmek için çabalayan Tebriz halkından Abdul-aziz, üstat Şerefüddin'in oğlu".*

Yazarın ifadesine göre şeyhülislamda Türkistan'a hâkim olmuş, farklı Orta Asya yöneticilerinden türbeye imtiyazlar bahşeden belgeler

vardır. Bunlardan biri 1591 tarihli olup Abdullah Han tarafından imzalanmıştır.

Schuyler'e göre, bu cami Orta Asya'daki bütün camilerin en mukaddesi olarak kabul edilir ve çok büyük dinî önemi vardır. Şehrin Ruslar tarafından istilasından önce her taraftan ziyaretçiler, hatta bütün bölgelerden hanlar ve emirler buraya toplanmıştır. Türbe kalenin içinde olduğundan savunma noktası olarak hizmet etmiştir. Burçlarına ve minarelerine toplar kurulmuştu. Rus topçularına şehrin düşüşünü hızlandırmak için onu yok etmeleri emri verilmiş ve hayli zarar vermişlerdi. Toplar pek çok yerde izlerini bırakmışlardı. Şayet şeyhülislam minareye çıkıp teslim olma işareti olan beyaz bayrağı göstermese idi bu eski abidenin tamamen harap edileceği muhtemeldi.

Cami tamamen dindarların verdiği yardımlarla destekleniyordu. Bu yardımlar birkaç kervansaray ve şehirdeki dükkânlardan, ayrıca büyük oranda da arazilerden gelen gelirlerden oluşuyordu. Şehrin işgalinden önce Hokand Hanı yıllık bağış gönderirdi. Şimdi de ziyaretçiler her Cuma kurban kesmekte, bunların etleri şehrin fakirlerine dağıtılmaktadır.

Kapının önündeki küçük çitli bölgede üzerinde yazıların olduğu pek çok mezar vardır. Geniş avlunun bir köşesinde mavi çinilerle kaplı kürrevi kubbesi ile küçük ve çok güzel bir cami bulunur. Mahallî menkıbeye göre burası Rabia Begüm'in naaşının geçici mezarı idi.

Yazarın verdiği bilgiye göre, camiden başka Türkistan'da ilgi çekici bir şey yoktur. Şehir çok bozulmuştur ve şimdi sadece 6.000 kişinin yaşadığı bir yerdir. Dağınık pazarda her şey kırık dökük ve viran görünmektedir. Pazarda gümüş kuyumcuları da bulunmaktadır.

Yazar Türkistan'dan ayrıldıktan sonra, güzel bir yoldan İkan'a ulaştığını bildirmektedir. Burası 16, 17 ve 18 Aralık 1864 tarihlerinde Ruslarla mücadelede çok perişan olmasına rağmen hayli büyük bir kasabaydı.

İkan'dan ayrıldıktan bir gece sonra ulaştığı Çimkent şehrinin yazara göre, neredeyse ulaşılamayacak kadar yükseğe inşa edilmiş etkili hisarından başka dikkate değer bir özelliği yoktur. Ufak havuzları ve iyi inşa edilmiş dükkânlarıyla Ruslar tarafından yapılmış olan yeni pazar yeri şehrin hâlâ gelişmekte olduğunu gösteriyordu.

Kitabın bundan sonraki bölümlerinde yazar Taşkent, Semerkand, Zerefşan vadisi, Hocend, Kurama, Hokand, Buhara, Isık Göl, Yedisu ve Kulca'da gördüklerini anlatmaktadır. Bunlar tebliğimizin konusuna girmemektedir.

Schuyler'in bu kitabı 1870'ler Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'ının durumunu tasvir eden değerli bir eserdir. Kitaptaki resimler de o devrin hayatını ve insanlarını tanıma bakımından değerlidir. Yazarın ilmî bakımdan donanımı, hadiselere olabildiğince tarafsız bakabilmesi kitabın XIX. yüzyıl Türkistanı ve bu coğrafyada yaşayan kavimlerin tarihi bakımından başvurulması gereken bir kaynak olduğunu göstermektedir.

**Kaynakça**


Bonvalot, G. (2015). *Orta Asya'ya Seyahat: Moskova'dan Türkistan'a.* M. Reşat Uzmen (Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Gökçe, M. (Ed.). (2019). *Seyyahların izinde Türkistan*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

MacGahan, J. A. (1874). *Campaign on the oxus and the fall of Khiva.* New York: Harper & Brothers, Publishers.

Masson, M. Y. (2024). *Hoca Ahmet Yesevi türbesi*. Zhakhangir Nurmatov (Çev.). *Edeb Erkan,* (5), 211-231.

Moser, H. (1885). *A Travers L' Asie Central, La steppe Kırghize, -Le Turkestan Russe Boukhara- Khiva- Le Pays des Turcomans et la Perse. Impressions de Voyage.* Paris: Librairie Plon.

Özdemir, E. (2010). Rus işgalinden önceki dönemde Türkistan'a gelen Batılı seyyahlar ve Türkistan tarihine kaynak olarak seyahatnameleri, *History Studies*, (2/2), 113-126.

Schuyler, E. (1876). *Turkistan: notes of a journey in Russian Turikistan, Kohokand, Bukhara, and Kulja,* Vol. I, London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.

Schuyler, E. (2007). *Türkistan: Batı Türkistan, Hokand, Buhara ve Kulca seyahat notları*. Firdevs Çetin-Halil Çetin (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Vambery, A. (1873) *History of Bokhara, From the Earliest Period Down to the Present,* London: Henry S. King Co.

Vambery, A. (1864). *Travels in Central Asia,* London: John Murray.

Vambery, A.(2022). *Türkistan'a Seyahat: bir sahte dervişin İstanbul'dan Semerkant'a yolculuğu*. Resul Şahsi (Çev.). İstanbul: Divan Kitap.

# HİCRAN VE VUSLAT ARASINDA: ALİ ŞÎR NEVÂYÎ'NİN *BEDĀYİ'Ü'L-VASAT* DİVANINDA AYRILIK VE KAVUŞMA*

**Tuğçe Nur KESİN****

**Öz:** Bu çalışmada Ali Şîr Nevâyî'nin *Bedāyi'u'l-Vasat* (BV) divanında "ayrılık" ve "kavuşma" zıtlığı merkeze alınarak söz konusu temaların hem bireysel aşk hem de tasavvufî bağlamdaki anlam katmanları incelenmiştir. Nevâyî'nin beyitlerinde ayrılık ve kavuşma yalnızca âşık ile sevgili arasındaki bir hâl olarak değil, aynı zamanda kulun Hakk'tan uzaklaşması ve O'na yakınlaşması sürecinin sembolik bir ifadesi olarak ele alınmıştır. Çalışmada ayrılığa dair kullanılan *firāḳ, furḳat, hecr* ve *hicrān* gibi kavramların; kavuşmaya dair *vaṣl, viṣāl* ve benzeri kelimelerle kurulan tamlamaların beyitlerde nasıl zıtlık ilişkisi oluşturduğu gösterilmiştir. Bu bağlamda, ayrılığın üzüntü ve hicranı, kavuşmanın ise ümit ve huzuru temsil ettiği ortaya konmuştur. Tasavvufî düzlemde ise ayrılık ve kavuşma, insanın Allah'tan uzaklaşması ile O'na ulaşma arasındaki manevî sürecin temel göstergeleri olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, Nevâyî'nin BV divanında *ayrılık:kavuşma* zıtlığını hem dünyevi aşk hem de ilahi aşk perspektifinden ele alarak zengin bir anlam ve duygu dünyası kurduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ali Şîr Nevâyî, *Bedāyi'ü'l-Vasat*, Ayrılık, Kavuşma, Zıtlık.

# BETWEEN SEPARATİON AND REUNİON: SEPARATİON AND REUNİON İN ALİ ŞÎR NEVÂYÎ'S *BEDĀYİ'Ü'L-VASAT* DİVAN

* Bu bildiri, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde, Tuğçe Nur Kesin'in Prof. Dr. Habibe Yazıcı Ersoy danışmanlığında yürüttüğü "Çağatay Türkçesinde Zıt Anlamlılık (Nevâyî'nin Bedâyi'u'l-Vasat Eseri Örneği)" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This paper is derived from the doctoral thesis entitled "Opposite Meaningfulness in Chagatay Turkish (The Example of Nevayî's Bedayi'u'l-Vasat Work)" conducted by Tuğçe Nur Kesin under the supervision of Prof. Dr. Habibe Yazıcı Ersoy at the Graduate School of Ankara Hacı Bayram Veli University.

** Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, tugce339@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6461-9318, Tokat /Türkiye. / Dr. Tokat Gaziosmanpasa University, tugce339@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6461-9318, Tokat / Türkiye.

**Abstract:** This study examines the layers of meaning of the themes of "separation" and "reunion" in Ali Şîr Nevâyî's divan *Bedāyi'u'l-Vasat* (BV), focusing on the contrast between these two concepts and exploring their significance in both the context of individual love and Sufism. In Nevâyî's couplets, separation and reunion are treated not only as a state between the lover and the beloved, but also as a symbolic expression of the process of the servant's distancing from and drawing closer to God. The study demonstrates how concepts related to separation, such as *firāḳ, furḳat, hecr* and *hicrān* and phrases related to reunion, such as *vaṣl*, *viṣāl* and similar words, create a relationship of contrast in the couplets. In this context, it is revealed that separation represents sorrow and grief, while reunion represents hope and peace. On a Sufi level, separation and reunion are evaluated as fundamental indicators of the spiritual process between man's distancing from Allah and his reaching Him. In conclusion, it has been determined that Nevâyî's BV divan establishes a rich world of meaning and emotion by addressing the opposition between separation and reunion from both the perspective of worldly love and divine love.

**Keywords:** Ali Şîr Nevâyî, *Bedāyi'ü'l-Vasat*, Separation, Reunion, Opposition.

## Giriş

Ayrılık ve kavuşma, Türk edebiyatında en çok kullanılan zıtlıkların başında gelir. Şiirde, hikâyede ve türkülerde sıklıkla ayrılık ve kavuşmaya dair ifadelere yer verilir. Seven, sevdiğinden ayrı düşer. Bu ayrılık neticesinde de bazı duygular ortaya çıkar. Bunların başında ayrılık üzüntüsü gelir. Kavuşmak her zaman mümkün olmasa da sevenin gönlündeki kavuşma hayali onu yaşama bağlar. Gerçek anlamın yanında, ayrılık ve kavuşma tasavvufi yönüyle de edebiyatta kendisine yer bulur. Tasavvufta *vasl* ve *ittisal* ile ifade edilen kavuşma, "kulun seyrüsülûk neticesinde nihaî maksadı olan Hakk'a ulaşması, Hak ile birlikteliği, metafizik çerçevede Hakk'ın âlem ve içindekilerle beraberliği"; ayrılığı ifade eden *fasl* ve *infisal* ise "kulun Hak'tan ayrılığı ve uzaklığı, Hakk'ın âlem ve içindekilerden münezzeh oluşu" anlamlarına gelir (Ceyhan, 2013, s. 143-144). Kavuşma yakınlığı, ayrılık ise uzaklığı doğurur. "İslâm'da Allah'a yakın olma, O'nun yakınlığını kazanma ve yakınında bulunma ne kadar iyi ve güzel ise O'ndan uzak düşme ve uzağında kalma

o kadar kötüdür. Resuller, nebiler, melekler, velîler, sadıklar, takvâ sahibi salih kişiler, şehitler, mü'min ve Müslümanlar, fazilet sahibi kâmil insanlar yüce Allah'ın yakınlarıdır." (Uludağ, 2016: 501). Bu sayılanların dışında kalanlar (şeytan, dinsizler, kâfirler, zalimler, gaddarlar…) ise Allah'tan uzaktır ve hicran hâlini yaşarlar.

Kavuşmayı anlatmak için ilk dönem sufilerinin kullandığı *vasl*, *vüsûl* ve *visâl* kelimeleri bütün varlıklardan uzaklaşıp gerçek sevgiliye kavuşmayı ifade eder. Ancak bu kavuşma maddi bir kavuşma değildir. Tasavvufta vuslatın dört adımından söz edilir, birincisi kulun kendini Hak'tan uzaklaştıran şeylerden yüz çevirmesidir ve bu "zühd" kavramıyla açıklanır. İkincisi ise kulun ibadetleriyle Hakk'a yakınlaşmasıdır, bu da "takarrüb" olarak isimlendirilir. Üçüncü adım ise sevdiğine kavuşma yani "vuslat"tır. Vuslatın da ötesinde "ittisal" makamı yer alır. İttisal, Hak ile daimî birlikteliği ifade eder. *Ayrılık* hâli, *fîrkat* ve *hicran* olarak isimlendirilir (Ceyhan, 2013, s. 144).

Sözlüklerde *vaṣl* ve *viṣāl*, "ulaşma, bitişme, sevgiliye kavuşma" anlamlarıyla açıklanır. Bu kelimelerin zıddı ise "ayrılma, terketme, ayrılık" şeklinde tanımlanan *firāḳ*, *furḳat*, *hecr* ve *hicrān*'dır.

Tasavvufta vasl/vuslat/visâl/vusûl, "gâib olana (Hakk'a) ermek" anlamındadır, "visâl, sıkıntıda ve rahatken Hak'la birlikte (vahdette) olma makamıdır. Ruhen Hak'la ittisâl hâlinde olup kendinden geçmek. Sevgiliye kavuşmaya, ona ermeye, onunla olmaya *vasl, vuslat, visâl, vusûl*; ondan ayrı kalmaya *hicran, fîrkat, fîrâk, fasl, infîsal* ve *inkıtâ* denir." (Uludağ, 2016, s. 375). Bunların yanında *vuslat* ve *hicran* hâli için *kurb* ve *bu'd* kelimeleri de tasavvufî metinlerde kullanılmaktadır. Ancak Nevâyî, BV divanında *kurb* kelimesini kullansa da *bu'd* kelimesini tercih etmemiştir. Bunun yerine *ḳurb:yıraḳ* zıtlığı kurmuştur.

## 1. Nevâyî'nin *Bedāyi'ü'l-Vasat* Divanında Ayrılık ve Kavuşma Zıtlığı

### 1.1. Ayrılık Üzerine

#### 1.1.1. Ayrılığın Acısı ve Üzüntüsü

BV 27/2'de kavuşma sahnesini betimleyen şair, sevgiliye kavuşan âşığın aklına gelen ayrılık düşüncesi ile deliler gibi gözyaşı dökeceğini söyler.

*ol perī vaṣlı ara yādımġa kilse furḳatı*

*tilbeler yañlıġ töker min eşk 'ayn-ı külgüde* (BV 27/2)

“O sevgiliye kavuşma sırasında aklıma ayrılığı gelse, gülen gözden deliler gibi gözyaşı dökerim.”

BV 124/4’te aşkın verdiği acı ve ayrılığın yarattığı hüsran vurgulanır. Âşığın kavuşmadan fayda görmek isteyerek âşık olduğunu ancak ayrılığın ortada sevgiliye ait bir resim ve beden bırakmadığı anlatılır.

*‘āşıḳ olduñ vaṣlıdın sūd isteben ammā firāḳ*

*ḳoymadı naḳş u vücūduñdın eser peydā ni sūd* (BV 124/4)

“Kavuşmadan fayda isteyip âşık oldun ama ayrılık, ortalıkta resminden ve bedeninden eser koymadı.”

BV 133/5’te ayrılık derdinin şiddetini bilmeyen âşık, bu zorluğu bilse kavuşmayı arzulamayacağını söyler.

*bilsem irdi bir zamānlıġ hecr derdi şiddetin*

*yüz yıl olsa vaṣl devri ḳılmas irdim iḫtiyār* (BV 133/5)

“Ayrılık derdinin şiddetini bir anlık bilseydim, kavuşma zamanı yüz yıl olsa seçmezdim.”

BV 174/4’te âşığın ayrılık zamanı kavuşma sözünü etmesi bile ona sıkıntı verir ve ah etmesine neden olur.

*veh ni hicrāndur bu kim iyley disem ẕikr-i viṣāl*

*dem-be-dem aġzımġa āh-ı miḥnet-efzāyım kilür* (BV 174/4)

“Yazık ne ayrılıktır bu ki kavuşmayı anayım desem, zaman zaman ağzıma sıkıntıyı arttıran ah gelir.”

BV 204/7’de Nevâyî kendisini ağlayan ve çaresiz olarak tanımlar, dertlilere ve ayrılanlara seslenen şair kendisini bırakmamaları için ricada bulunur.

*tena‘um ehli vü bezm-i viṣāl iy derd ü hecr ehli*

*Nevāyīdin siz ayrılmañ ki zār u bī-nevādur siz* (BV 204/7)

“Ey dertliler ve ayrılanlar, bolluk içinde ve kavuşma meclisinde; ağlayan ve çaresiz olduğu için siz Nevâyî’den ayrılmayın.”

BV 218/4’te âşık, gönlünün kendisini terk etmediğini ve zor geçen ayrılık günlerinde yanında olduğunu söyleyerek gönlün kıymetini vurgular.

*firaḳ eyyāmıda köp nef‘ yitkürdi bu kim köñlüm*

*özin ol şūḫnıñ vaṣlıġa mu‘tād itmedi hergiz* (BV 218/4)

“Gönlüm, ayrılık günlerinde hep benim yanımda olarak bana fayda sağladı, o güzelin vaslına erişmeyi hiçbir zaman âdet etmeden hep yanımda oldu.”

BV 273/2’de âşık, kendisi için ayrılık gamını ayıran sevgilisine başkaları için kavuşma zevkini ayırdığı için sitem eder.

*viṣāl ‘ıyşını maḫṣūṣlarġa ḳıldı raḳam*

*niçük ki hecr ġamın min yaman üçün taḫṣīṣ* (BV 273/2)

“Nasıl benim gibi kötü olan için ayrılık gamını ayırdıysa, kavuşma zevkini de değerli olanlara yazdı.”

BV 372/2’de âşık, sevgilinin ayrılık korkusu ile kendisini kederlenmesi gibi kavuşma müjdesi ile de mutlu etmesini ister.

*bīm-i hicrānıñ ile niçe ḳılur sin ġam-nāk*

*n’itti bir müjde-i vaṣlıñ bile hem şād itkil* (BV 372/2)

“Ayrılığın korkusu ile nasıl kederli kıldıysan bir kavuşma müjdesi ile de mutlu et.”

BV 476/3’te âşık kavuşma ümidi ve ayrılık hüznüyle sevgiliyi hayal edip bazen güldüğünü bazen ağladığını söyler.

*geh külüp gāhī ki yıġlar min ḫayāl iylep anı*

*vaṣlı ümmīdi vü hicrānı melāli birle min* (BV 476/3)

“Kavuşma ümidi ve ayrılık hüznüyle onu hayal edip bazen gülüp bazen ağlarım.”

BV 577/2’de sevgiliye seslenen âşık, bağrındaki kana sebep olanın ayrılık olduğunu söyler. Sevgili ise âşığın gönlündeki kan yerine gözündeki kanı durdurmak ister.

*didi közüñ ḳanını vaṣlım ile turġuzay*

*vāy ki baġrımdaġı hecride ḳan boldı lā* (BV 577/2)

“Ayrılığın bağrımdaki kan olmadı mı, gözünün kanını kavuşma ile durdurayım dediğinde o kan değil mi?”

BV 636/6’da şair, kavuşma yoksa ayrılık belasının üstüne tortu (lāy) konmasını ister. Toprak, tortu, çamur anlamlarına gelen lāy, kadehin dibindeki yuvarlak şekilli kalıntıyı ifade eder. Divan şiirinde karşılaşılan bu metafor, Nevâyî’nin şiirinde de kendisine yer bulur. Şair beyitte, kadehin dibine çöken tortu kısmına kadar içip ayrılık belasını yok saymayı ve aşka ulaşma imkânı olmasa bile onun için son damlayı da içebileceğini söyler.

*vaṣl-ı ṣāfı ger yoḳ iy sāḳī mañа tut cür‘āī*

*tā ḳoyay bir dem belā-yı hecriniñ üstige lāy* (BV 636/6)

“Ey saki eğer kavuşma saflığı yoksa bana bir yudum tut, bir an ayrılık belasının üstüne tortu koyayım.”

BV 637/7’de ayrılığın insanı acıya sürüklediği ve ancak kavuşmanın bu acıyı dindirebileceği ifade edilir.

*köñgülni firāḳ iyle zār itti kim*

*meger vaṣl def‘ itkey āzārını* (BV 637/7)

“Gönlünü inlediği için ayır, incinmeni yalnız kavuşma uzaklaştıracak.”

1.1.2. Ayrılıkta Zulüm ve Çaresizlik

BV 9/7’de ayrılığın zulmünü kabul edip ona katlanan kişi kavuşmaya ulaşabilir.

*iy Nevāyī kim ki ḳıldı hecr bī-dādın ḳabūl*

*rehr-ber-i ser-menzil-i vaṣl oldı bu iḳbāl aña* (BV 9/7)

“Ey Nevâyî ayrılığın zulmünü kim kabul ettiyse bu kabul kavuşmaya yol gösterici oldu.”

BV 163/1’de âşık, feleğe seslenir. Ayrılık gamından gönlü neşesiz olan âşık, felek tarafından kendisine sevgilinin kavuşmasından başka bir vuslat verilmesi durumunda zulüm içinde olacağını söyler.

*iy felek hicrān ġamıdın ḫāṭırım nā-şād irür*

*ġayr-ı vaṣl er salṭanat birseñ maña bī-dād irür* (BV 163/1)

“Ey felek, ayrılık gamından gönlüm sevinçsizdir; onun kavuşması dışında eğer saltanat versen bana zulümdür.” (Atay, 2014, s. 94).

BV 209/8’de âşık, hem ayrılığın acısı ile zulmünü hem de kavuşma umudunu en derinden yaşayan kişi olduğunu ifade eder.

*firāḳı cevride nevmīd hem yoḳ min kibi gerçi*

*yoḳ irdi vaṣlıdın ümmīd-vārī min kibi hergiz* (BV 209/8)

“Hiçbir zaman kavuşmadan benim gibi umutlu (olan) yoktu, gerçi ayrılığın zulmünde benim gibi ümitsiz (olan da) yok.”

BV 262/2’de kavuşma sözü, âşığın gönlüne ıztırap verir çünkü ayrılık zamanında gönül durmadan acı çekmiştir.

*vaṣlıñ sözin işitkeç iter köñlüm ıżṭırāb*

*saġınmaġıl anı ki firāḳıñda toḳtamış* (BV 262/2)

“Kavuşma sözünü duyduğunda gönlüm ızdırap çeker, onun ayrılığında durduğunu düşünme.”

BV 419/7’de şair kendini âşığın yerine koyar, ayrılık zamanında kendisine zulüm ulaştığını söyler. Sevgiliye seslenen şair, kavuşmayı sevgili için değerli olanlara ulaştırmasını söyler.

*min kim ü vaṣl anı ḫāṣlarıñġa tigür*

*kim Nevāyīga yiter hecr ara bī-dād u sitem* (BV 419/7)

“Nevâyî’ye ayrılıkta zulüm ulaşır, sen kavuşmayı kendin için değerli olana ulaştır.”

BV 418/1’de aşkından vazgeçen âşığın gönlünden; sevgilinin hatırası, kavuşma sevinci ve ayrılığın zulmü çıkmıştır.

*‘ışḳ terkin ḳıldım u çıḳtı köñüldin yādı hem*

*sizge vaṣlınıñ neşāṭı hecriniñ bī-dādı hem* (BV 418/1)

“Aşkını terk ettiğimden beri gönülden hatırası, kavuşmanın sevinci, ayrılığın zulmü de çıktı.”

BV 468/1’de kavuşmanın hatırası âşığı ayakta tutar ve ayrılık zulmünden bu sebeple zevk alır.

*yoḳ turur meclisde ʿıyşı furḳatıñ bī-dādıdın*

*yüz fiġān ger bolmasam ḫūrsend vaṣlıñ yādıdın* (BV 468/1)

"Eğer kavuşmanın hatırasına kanaat etmesem çok feryat (ederim), mecliste ayrılık zulmünün zevkinden (başkası) yoktur."

BV 618/4'te ayrılığın gam eziyetini öldürdüğü, kavuşmanın ise sevgiliyi öldürdüğünden bahsedilir. Ayrılık içindeki âşık çaresizdir. Ayrılık da kavuşma da ona bir derman sunmaz.

*ʿāşıḳ bolurda bilmedim min nā-tüvān-ı ḫaste kim*

*hecr olsa ġam köydürgüsi vaṣl olsa yār öltürgüsi* (BV 618/4)

"Ben âşık olduğum zaman güçsüz (bir) hasta olduğum için ayrılığın gam eziyetini kavuşmanın sevgiliyi öldüreceğini bilemedim."

BV 644/6'da âşığın kavuşma isteği için insanlar sabırlı ve rahat olduğunu düşünürler ancak âşık ayrılığın kargaşası içerisinde sabırsız ve rahatsızdır.

*vaṣl kāmın ṣabr u sāmāndın taparlar veh ki min*

*hecr āşūbı ara bī-ṣabr u sāmān min besī* (BV 644/6)

"Yazık ki benim kavuşma isteğimi sabır ve rahatlıktan bulurlar, ayrılık kargaşası içinde çok sabırsız ve rahatsızım."

1.1.3. Ayrılığın Gece ve Karanlıkla Anılması

BV 196/6'da ayrılık akşamında dünya, âşığın gözüne karanlık görünür. Akşamdan fayda yoktur, o vakitte sevgiliye ulaşılamaz. Ancak kavuşma sabahı dünya, Güneş'ine (sevgiliye) ulaşır.

*cihānnı çün közümge hecr şāmı iylemiş tīre*

*ni sūd andın maña kim vaṣl ṣubḥı ʿālem-ārādur* (BV 196/6)

"Ayrılık akşamı dünyayı gözüme karanlık eylediğinden dolayı ondan bana fayda yok, çünkü kavuşma sabahı dünyayı süsleyendir."

BV 199/8'de misk saçan ve anber yapan kişinin ayrılık gecesini oluşturduğu ve kavuşma sabahını kararttığı söylenir. Anber şiirde kokusu ve rengi dolayısıyla anılan maddelerden biridir (Pala, 2010: 33). Kara rengi sebebiyle de Nevâyî tarafından gece ile ilişkilendirilmiştir.

*murādı ṣubḥ-ı viṣāliñni tīre ḳılmaḳ irür*

*ki hecr şāmın iter müşg-pāş u ʻanber-bīz* (BV 199/8)

“Ayrılık gecesini misk saçan ve anberci yaptığı için isteği kavuşma sabahını karartmaktır.”

BV 405/1’de sabah sevgilinin yüzünü gören âşığın akşama kadar canının yandığı söylenir. Böyle bir sabah sonrası âşık, ayrılık akşamının nasıl olacağından endişelidir.

*seher kördüm yüzin aḳşamġaça köydi ḥazīn cānım*

*bu irdi ṣubḥ-ı vaṣlım tā ni bolġay şām-ı hicrānım* (BV 405/1)

“Sabah yüzünü gördüm, akşama kadar canım yandı; kavuşma sabahım buydu o hâlde ayrılık akşamım nasıl olacak?” (Atay, 2014, s. 118).

BV 404/5’te ayrılık akşamında yağmur gibi yağan bir yokluk kederinden bahsedilir. Sevgilinin yokluğunun kederi, gökten yağmur gibi yağar ve âşık bu kederden harap olur. Bu durumda sevgilinin âşığı bulmak için bir çabası yoktur. Âşık aşkının derdiyle tıpkı yağan yağmur gibi toprağa karışmış ve sonunda toprak olmuştur.

*ṣabāḥ-ı vaṣl ol ay istep mini tofraġ ara tapmas*

*ki şām-ı hecr köp gerd-i fenā yaġdurdı vīrānım* (BV 404/5)

“Ayrılık akşamı, yokluk kederi yağdırdığı için harabım; o sevgili kavuşma sabahı beni toprak içinde bulmak istemez.”

BV 548/4’te *ṣubḥ-ı vaṣl* ve *şām-ı firāḳ* zıtlığı bir arada kullanılmıştır. *Sabah:akşam* zıtlığı yanında *ayrılık:kavuşma* zıtlığı bulunmaktadır. Kavuşma sabah ile ilişkilendirilir. Ayrılık ise karanlık yönüyle akşam ve geceye aittir. Âşık, sevgilinin Güneş gibi yanağında gece renkli/kara saç bulunmasını sorgular.

*ṣubḥ-ı vaṣlım dimeseñ ḳılġay nihān şām-ı firāḳ*

*nige yaptıñ zülf-i şeb-gūn mihr dik ruḫsārġā* (BV 548/4)

“Kavuşma sabahı demesen ayrılık akşamını gizleyecek, neden Güneş gibi yanağına gece renkli saç yaptın?”

BV 579/4'te âşık kendi hayatının ayrılık akşamında karardığını söyler ve sefa sürenlere seslenir. Sefa içinde olanların kavuşma sabahına şükretmeleri gerektiğini hatırlatır.

*miniñ ḫod rūzgārım tīre boldı şām-ı hicrāndın*

*ḳılıñ ṣubḥ-ı viṣāli şükrin iy 'ıyş ehli siz bārī* (BV 579/4)

"Benim kendi zamanım ayrılık akşamında karardı, ey sefa süren hiç olmazsa siz kavuşma sabahına şükredin."

BV 653/3'te ayrılığın kara akşamında seherden ümitsizlik vardır. Bu hâl içinde kavuşma sabahından ümit kesilmiştir.

*ni yañlıġ vaṣl ṣubḥıdın tutay ümmīd-i rūşenlıġ*

*seherdin çün irür nevmīd hecrimniñ ḳara şāmı* (BV 653/3)

"Ayrılığımın kara akşamı seherden ümitsiz olduğu için kavuşma sabahından ne gibi aydınlık ümidi elde eder."

BV 745/3'te âşık, kavuşma günlerinden emin olması durumunda karanlık ayrılık gecelerini bir şekilde düzeltebileceğini düşünür.

*tüzge min her niçe bolsa tīre hicrān tünleri*

*ger yaḳīn bilsem ki eyyām-ı viṣāl allımdadur* (BV 745/3)

"Eğer kavuşma günlerinin önümde olduğunu kesin bilsem, bir şekilde karanlık ayrılık gecelerini düzeltirim."

1.1.4. Ayrılıkta Güçsüzleşme ve Ölüm

BV 33/2'de Hz. İsa'ya telmihte bulunulmuştur. Hz. İsa Cebrail'in Meryem'e üflediği ruh olarak anılır. Neye dokunsa ona can verir, ölüleri diriltir. Şiirde hayat emaresi olan dem (nefes) ile anılır. Sevgilinin dudağı can bağışlama yönüyle Hz. İsa'ya benzer (Pala, 2010, s. 248). BV 33/2'de nefesiyle can bağışlayan Hz. İsa ve hayat suyu (*ḥayvān suyı*) ayrılığa çare olmaz. Sevgiliye kavuşmak âşığın devasıdır.

*ni devā 'Īsī demin fehm iyle ni ḥayvān suyın*

*hecr-i cānın alġan ilge vaṣl-ı cānāndur devā* (BV 33/2)

"Çare olarak ne Hz. İsa'nın nefesini ne de hayat suyunu göster; deva, can ayrılığını alan ülkeden sevgiliye kavuşmaktır."

BV 78/4'te âşık, gönlünün sevgilinin vuslatından başka bir şey istemesi durumunda ona matem nasip edilmesini ister. Sevgiliden vazgeçmek, başka kavuşma sözü istemek ölümdür.

*ger köñül vaṣlıdın özge vaṣl sözin istese*

*ḳısm aña hicrān siyeh çalıda dāyim mātem it* (BV 78/4)

"Eğer gönül (senin) kavuşmandan başka kavuşma sözünü istese, ona daima siyah çalıda matem nasip et."

BV 198/1'de şair, kavuşanları murat kadehi ve mutluluğa erişenler olarak tanımlarken kendisi gibi âşıkları gam köşesinde, ayrılığın gözyaşları içindeki güçsüzler olarak tanımlar.

*viṣāl ehli siz ü cām-ı murād u kām-rānlıġlar*

*biz ü ġam künci vü ḫūn-āb-ı hecr ü nā-tüvānlıġlar* (BV 198/1)

"Kavuşanlar, siz murat kadehi ve mutluluğa erişenlersiniz, biz gam köşesi ve ayrılığın kanlı gözyaşı ve güçsüzleriyiz."

BV 240/3'te kavuşma, sonsuz bir hayat gibi görülür; ayrılık ise ömrün içinde helak edici bir yerdedir.

*ebed ḥayātı kibi vaṣlıġa yitişkünçe*

*firāḳ mehlekesi içre 'ömr emān birmes* (BV 240/3)

"Sonsuz hayat gibi kavuşmaya ulaşınca, ayrılığın helak edici yeri içinde ömür yardım etmez."

BV 307/3'te aşkın kavuşma içerisinde gizlediği ayrılıktan bahsedilir. Bu durum âşığın gönlünün katline sebep olacaktır. İkinci satırda sevgili ile âşık ev sahibi ve misafire benzetilir. Sevgilinin/ev sahibinin suya zehir kattığını misafir/âşık öğrenmesin denir.

*vaṣl ara hicrān yaşurdı 'ışḳ köñlüm ḳatliġa*

*miz-bān zehr izdi suġa tapmayın mihmān vuḳūf* (BV 307/3)

"Aşk, gönlümün katline kavuşma içinde ayrılık gizledi; misafir ev sahibinin suya zehir kattığını öğrenmesin."

BV 308/2'de ayrılık zamanı âşığın güçsüzleştiği ve kavuşma zamanında ölmek istediğine değinilir. Kavuşmanın mutluluğuna dayanamayan âşık güçsüz düşen bedeniyle ölmek ister.

*vaṣlıda ivrülüben başıġa dir min kim öley*

*veh ki bolmış min anıñ hecride bisyār ża'īf* (BV 308/2)

"Yazık, ben onun ayrılığında öylesine güçsüz olmuşum ki kavuşmada başına dönüp ben öleyim derim."

BV 309/4'te ayrılığın öldürücü etkisine vurgu yapan şair, âşığın kavuşma ile şereflenme isteğine değinir. Âşık kavuşma şerefi gibi aşk içinde ölmeyi de şereften sayar.

*vaṣlıñġa mühlik hecrdin didim müşerref bolġa min*

*līkin siniñ 'ışḳıñ ara ölsem irür ol hem şeref* (BV 309/4)

"Öldürücü ayrılığında kavuşmanla şerefleneyim dedim ancak senin aşkının içinde ölmek bile şereftir."

BV 309/5'te kavuşma umudu, ayrılık tarafından yok edilir. Âşık kavuşmak için canını ortaya koymuştur ama ayrılık onu da yok etmiştir.

*cān naḳdini avuçlaban kilmiş idim vaṣlıñ tiley*

*mühlik firaḳ ol naḳdni aldı urup ilgimge kef* (BV 309/5)

"Kavuşmanı dileyip can nakdini avuçlayıp gelmiştim, öldürücü ayrılık o nakdi alıp elimin içine vurdu."

BV 313/2'de sonunda kavuşma olduğu için ölme arzusu vardır. Ayrılığın ölümden zor olduğu ifade edilir.

*ölmekimni ḳılġıl āsānraḳ visālimdin ki bar*

*furḳatıñdın laḥża laḥża ḥāletim düşvārraḳ* (BV 313/2)

"Ölmemi (sonunda) kavuşma olduğu için daha kolay kıl, hâlim zaman zaman ayrılığında daha zor."

BV 456/4'te şair, sevgilinin "kavuşmada canını alırım" sözüne karşı ayrılık zamanı zaten âşığın canını aldığından bahseder. Âşık için ölüm kaçınılmaz bir son gibidir.

*vaṣl ara dip sin alur min cānın*

*hecriñ almay mu durur añla burun* (BV 456/4)

“Kavuşmada canını alırım dersin, ayrılığında zaten canımı almaz mısın?”

BV 534/9’da kendisine seslenen şair, ayrılık zamanı hasret ahları içindeyken sevgilinin kavuşması kendi feryadına yetişmezse öleceğinden bahseder. Şairin ve dolayısıyla âşığın tek kurtuluş yolu kavuşmadır.

*ey Nevāyī ḥasret āhı birle ölgüm hecr ara*

*yār vaṣlı yitmese feryādıma vā ḥasretā* (BV 534/9)

“Ey Nevâyî, eğer o sevgilinin kavuşması feryadıma yetişmezse yazık ki ayrılık içinde hasret ahı ile öleceğim.” (Atay, 2014, s.153).

BV 544/6’da şair, *hecr:vaṣl* zıtlığının yanında *sūd:ziyān* (*kâr:zarar*) zıtlığını kullanarak anlatımını güçlendirir. Kötü hâlde olan âşık, kâr ve ziyan ile işi olmadığı gibi ayrılık ve kavuşmayı düşünemeyecek durumda olduğunu söyler. İçinde bulunduğu hâlle ilgilenir, sevgilinin aşkını her şeyden üstün tutar.

*iyle maḥvuñ min ki kilmes ḫāṭırımġa hecr ü vaṣl*

*sin murādım sin işim yoḳtur ziyān u sūd ile* (BV 544/6)

“Sen benim muradımsın, benim kâr ve ziyanla işim olmaz; aklıma kavuşma ve ayrılık gelmeyecek kadar kötü hâldeyim.”

BV 583/5’te ayrılığın can alıcı özelliğinden bahsedilir ve kavuşma içindeyken de âşığın canına rahat vermediği söylenir.

*vaṣl ara köp istedi cānım ki bir dem tınġa min*

*hecr tā cānımnı tendin almadı tındurmadı* (BV 583/5)

“Bir defa beni dinle; kavuşma içinde canımı çok istediği için ayrılık canımı bedenden almadan rahat etmedi.”

BV 615/1’de âşık, sevgiliye bir kere de olsa kavuşma isteğinden bahseder. Kavuştuğu zaman ayrılmak istemesi durumunda ise sevgilinin onu öldürmesine razı gelir.

*ger yana bir ḳatla vaṣlıñġa yitkürseñ mini*

*istesem hecriñ be-ḥildür min ger öltürseñ mini* (BV 615/1)

“Eğer yine bir kere beni kavuşmana ulaştırsan, ayrılığını istersem beni öldürmen meşrudur.”

618/3’te âşık ayrılık zamanı öleceğini bildiği için kavuşma içinde sevgili tarafından canına kastedilmesini tercih eder. Sevgiliye kavuştuğunda ölürse bu duruma şükredecektir.

*vaṣlı ara ger öltürür cānımġa yüz miñ şükr irür*

*çün ḳalsam andın bir zamān hicrānı zār öltürgüsi* (BV 618/3)

“Kavuşma içinde beni öldürürse yüz bin kere şükrederim çünkü ondan biraz (ayrı) kalsam ayrılığı dermanı olmayan bir öldürücüdür.”

BV 625/5’te ayrılık bir elbise olarak düşünülmüş ve öldürücü etkisiyle bedeni toprak etmiştir.

*dem urup gerdimni yitkür kūyige iy ṣubḥ-ı vaṣl*

*kim tenimni hecr-i bi-pāyān tonı ḫāk iyledi* (BV 625/5)

“Ey kavuşma sabahı, sonsuz ayrılık elbisesi bedenimi toprak eyledi; kederimi söyleyip onun bulunduğu yere ulaştır.”

BV 658/11’de kavuşmayı bir insan gibi düşünen şair, kır suyu ve havasıyla olumlu havadan bahseder. İsteği bu rahat ortam olsa da ayrılık bağında âşığın payına düşen gözyaşı ve ah olur.

*ża‘fım aştı hecr bāġında sirişk ü āhdın*

*ḳutḳar iy vaṣl ol çemen āb u hevāsıdın mini* (BV 658/11)

“Ey kavuşma, o kır suyu ve havasından beni kurtar; ayrılık bağında gözyaşı ve ahdan güçsüzlüğüm arttı.”

1.1.5. Ayrılık ve Felek

BV 439/5’te şair, âşık üzerinden feleğin oyununa ve ayrılığın uzun süreceğine dair yanılgısına değinir. Felek, âşığı ayrılığa mahkûm etmek için bir büyü yapmış gibidir.

*çerḫ efsūn birdi kim bat olġusı hecriñġa vaṣl*

*munça anıñ va‘desi yalġan ikenni bilmedim* (BV 439/5)

“Felek büyü yaptığı için ayrılığına ulaşmak çabuk olacak, onun bunca vaadinin yalan olduğunu bilemedim.”

1.1.6. Ayrılığın Ok, Kılıç, Taş, Zehir, Tohum, Virane, Çöl ve Diken Simgeleri

BV 1/3'te Hz. İsa'ya telmihte bulunularak ayrılığın zehrinden kederlenen âşığın kavuşma zevkine ulaşmaktan vazgeçmesine değinilir. Bu durumda âşığa Hz. İsa da deva olamaz.

*zehr-i firāḳıñdın ḳayu 'āşıḳ ki boldı telh-kām*

*nūş-ı viṣāliñ yitmese 'Īsī añа tapmas devā* (BV 1/3)

"Hangi âşık ayrılığın zehrinden kederlendiği için kavuşma zevkine ulaşmasa İsa ona deva bulmaz."

BV 89/3'te âşık kendisine soru yönelterek ayrılık ve kavuşmadaki hatasını sorgular. Kavuşma tohumu eken âşık, ayrılık harmanını toplar. Zaman ise bu tohumu yetiştip ayrılığa dönüştüren bir tarladır.

*firāḳ ḫirmeni yıġdım viṣāl tuḫmın ikip*

*zamāne mezra' ıda bar mu min kibi ḥāriṣ* (BV 89/3)

"Kavuşma tohumu ekip ayrılık harmanını topladım, zamanın tarlasında benim gibi çiftçi var mıdır?" (Toprak, 2021, s. 218).

BV 172/2'de ayrılık kılıcı (*hecr tīġı*) ile âşığın bağrı yaralanır, bu yarayı ise kavuşma ipliği (*rişte-i vaṣl*) ile dikmek iyileştirecektir.

*rişte-i vaṣl ile bir zaḫmını tik raḥm iylep*

*hecr tīġı niçe baġrımġa urar sin āḫir* (BV 172/2)

"Sen ayrılık kılıcını nasıl bağrıma vurduysan sonra merhamet edip kavuşma ipliği ile yarayı dik."

BV 210/1'de âşığa kavuşma ümidini hatırlatarak onu ümitlendirenler sonunda âşığın başına ayrılık taşını yağdırırlar.

*vaṣl ümīdidin başımġa yārnı kiltürdüñüz*

*'āḳıbet yüz hecr taşı başıma yaġdurduñuz* (BV 210/1)

"Kavuşma ümidinden aklıma sevgiliyi getirdiniz, sonunda (ise) pek çok ayrılık taşını başıma yağdırdınız."

BV 292/6'da âşık, ayrılık zehrini içmeye alıştığını; naz ve zevk sahiplerinin kavuşma zevkini çekmesini söylerek sitemde bulunur. Kavuşmanın zevki karşısında ayrılık zehri içmek âşığın payına düşendir.

*siz çikiñ nūş-ı viṣāl iy ehl-i 'ıyş u nāz kim*

*biz bolup biz zehr-i hecr içmekke mu'tād özge nev'* (BV 292/6)

"Ey naz ve zevk sahibi, biz ayrılığın zehrini içmeye alıştığımız için siz kavuşma zevkini çekin."

BV 306/3'te dosta seslenen âşık, kavuşma bahçesi içindeki korkusundan bahseder. Ayrılık dikeninin yol açtığı bu korku yüzünden mutsuz olan âşık ne yapması gerektiğini dostuna sorar.

*vaṣl bustānıda ger eymen imes min iy refīḳ*

*n'iyleyin kim hār-ı hicrāndın içimde bar ḫavf* (BV 306/3)

"Ey dost, içimde ayrılık dikeninden korku olduğu için kavuşma bahçesinde mutlu değilsem ne yapayım."

BV 389/1'de âşık gönlüne seslenir, ayrılık okuyla her yana kanatlarını açıp sevgiliye kavuşma arzusuyla kanatlanıp uçmasını söyler.

*hecr oḳıdın iy köñül her yan ḳanatlar saz ḳıl*

*ol perī vaṣlı hevāsın isteben pervāz ḳıl* (BV 389/1)

"Ey gönül, ayrılık okuyla her yana kanatlarını aç; o periye kavuşma arzusuyla kanatlan (uç)."

BV 518/3'te sevgilisine kavuşmak isteyen âşık, onun bulunduğu yere gitmeye niyetlendiği zaman önüne ayrılık oku çıkar.

*isteben vaṣl ḳaçan kūyige 'āzim bolsam*

*kilmes allımġa be-cüz nāvek-i hicrān utru* (BV 518/3)

"Ne zaman kavuşmayı isteyip bulunduğun yere niyetlensem, önüme ayrılık okundan başkası çıkmaz."

BV 555/5'te ayrılık taşı âşığın başına zarar verir ve gönül yaralanır. Bu durumda çare olarak kavuşma merhemi gereklidir.

*köñül cerāḥatıġa yaḳ viṣāl merhemini*

*firāḳ ḫāresi birle başım uşatḳunça* (BV 555/5)

“Ayrılık taşı ile başımı kırınca, gönül yarasına kavuşma merhemini sür.”

BV 574/5’te şair, yoksulluğu nedeniyle ayrılık viranesinde konaklayan âşığı anlatır. Beyitte ayrılık ve kavuşma zıtlığı yanında *şāh:gedā* zıtlığı bulunmaktadır. Mısır, şah ve geda ifadeleri ile tenasüp sanatı yapılarak Hz. Yusuf’a telmihte bulunulmuştur.

*ni vāḳıf vaṣl-ı Mıṣrī içre menzil iylegey şāhı*

*gedādın kim aña virāne-i hecr oldı menzil-geh* (BV 574/5)

“Yoksulluğundan ona ayrılığın viranesi konak olduğundan şahı bir Mısırlının kavuşmasında nasıl dursun?”

BV 588/3’te ayrılık çölünün tozu, âşığı perişan edip sevgiliye kavuşma yolunu keser.

*ni nev‘ itey mini ser-geşte vaṣl yolın ḳaṭ‘*

*ki her zamān savurur hecr deştiniñ ḳoyunı* (BV 588/3)

“Ayrılık çölünün tozunu her zaman savurduğu için beni nasıl perişan edip kavuşma yolunu kesiyor.”

BV 593/6’da dünya bahçesi metaforu üzerinden ayrılık ve kavuşma anlatılır. Dünya bahçesinin ırmağı gözyaşı, yağmuru ise ayrılık okudur. Şair bu bahçede kavuşma gülünün bitmesi mümkün müdür, diye sorar.

*dehr bāġıda niçük vāṣl güli bütsün kim*

*hecr oḳıdur yaġını eşk suyıdur cuvunı* (BV 593/6)

“Irmağı gözyaşı, yağmuru ayrılık oku olan dünya bahçesinde nasıl kavuşma gülü bitsin?”

BV 644/7’de âşık, ayrılık ve kavuşma habercisinin Horasan’dan nasıl bir haber getireceğini bilmediğini söyler. Horasan İran’ın doğusunda kalan bir bölgedir ve “Güneş’in doğduğu yurt” anlamına gelir. Divan şiirinde önemli yeri olan bu şehir, Anadolu’da tasavvufi hayata bulunduğu katkılarla anılır (Pala, 2010, s. 222). Anadolu’ya gelen erenler (Horasan erenleri) de ismini buradan alır. Nevâyî, Horasan ismini Güneş ve sevgili ile bağlantılı kullanmış olmalıdır.

*yārdın ḳāṣıd kilür dirler firāḳ u vaṣlıdın*

*ni ḫaber kiltürmekin bilmey Horāsān min besī* (BV 644/7)

“Sevgiliden ayrılık ve kavuşma habercisi gelir diyorlar, Horasan’dan ne haber getireceğini çok bilmiyorum.”

BV 659/31’de ayrılık ve kavuşmanın denk olmasından bahsedilir. Hedef alınan nişan ile ok aynıdır denmiştir.

*sindin maña çün ġaraż sin oḳ sin*

*bes oldı firāḳ u vaṣl yek-sān* (BV 659/31)

“Ayrılık ve kavuşma eşitliği yeterli oldu, çünkü sen bana ok atılan nişansın, oksun.”

**1.2. Kavuşma Üzerine**

1.2.1. Kavuşmanın Şarap, Kadeh ve Meyle İfadesi

BV 105/5’te ayrılıktan kurtulmak için aşk doktoruna danışan âşık, ya kavuşma ya ölüm ya da kadehin/şarabın çare olabileceği cevabını alır.

*hecr def‘in çün ṭabīb-i ‘ışḳdın sordum didi*

*kim irür yā vaṣl yā cān terki ḳılmak yā ḳadeḥ* (BV 105/5)

“Ayrılığın defi için aşk doktoruna sordum ya kavuşma ya ölüm ya (da) kadeh (çare) olur dedi.”

BV 141/1’de başkalarının kavuşma içkisinden nasiplendiğini ancak âşığın içki meclisinde nasibinin zehir olduğu söylenir.

*vaṣlıdın veh kim dem-ā-dem ilge cām-ı nūş-ı behr*

*bizge sāġar sāġar ānıñ furḳatı bezmide zehr* (BV 141/1)

“Yazık ki kavuşmada her zaman kısmet içkisinin kadehi başkasına, içki meclisinde onun ayrılığı bize kadeh kadeh zehir(dir).”

BV 199/3’te şairin ifade ettiğine göre ayrılık zehri (*zehr-i hecr*) kavuşma şarabının (*nūş-i vaṣl*) içinde gizlenmiştir. Kavuşma şarabını içmek yerine perhiz yapmak daha iyidir.

*çü nūş-i vaṣl ara zehr-i hecr izilmiştür*

*anıñ bu şerbetidin evli iylemek perhīz* (BV 199/3)

“Kavuşma şarabının içinde ayrılık zehri ezildiği için bu şerbetin perhizini yapmak daha iyidir.”

BV 245/8’de âşık ayrılık kadehinin sersemliğinin öldürücü olduğunu söyler. Sakiye seslenerek kavuşma kadehinin içkisinde dirilmek istediğini söyler.

*sāḳiyā cām-ı viṣaliñ nūşıdın tirgüz mini*

*kim ḫumār-ı sāġar-ı hicrān ‘acab ḳattāl imiş* (BV 245/8)

“Ey saki, ayrılık kadehinin sersemliği öldürücü olduğu için beni kavuşma kadehinin içkisinde dirilt.”

BV 507/’te gece ve gündüz zıtlığıyla birlikte ayrılık ve kavuşma zıtlığı bir arada kullanılmıştır. Âşığın sevgiliden ayrı olduğu her gün kavuşma şarabı ile mest edilmeye çalışıldığı anlatılır.

*her kiçe bir leb mey-i vaṣlıdın itmey cānnı mest*

*her kün anıñ hecride köñlümni maḫmūr itmeyin* (BV 507/4)

“Onun ayrılığında her gün gönlümü sarhoş etmeyin, her gece kavuşma şarabından bir yudum canı mest etmez.”

BV 580/6’da ayrılık sarhoşluğunun kavuşma kadehinde son bulmadığı ifade edilir. Bu sebepledir ki âşık ölmeden önce meyhaneye gitmeyi tercih eder ve ayrılık sarhoşluğunun devam etmesini ister.

*vaṣl cāmıdın ḫumār-ı hecr çün def‘ olmadı*

*özni ölmestin burun mey-ḫāne sarı yitkürey* (BV 580/6)

“Ayrılık sarhoşluğu kavuşma kadehinde son bulmadığı için ölmeden önce kendini meyhaneye götürüyor.”

BV 558/6’da sakiye seslenen âşık, ayrılığın sersemliğinden şikâyet eder ve kavuşmanın kızıl kadehinde yeniden dirilmek ister.

*sākiyā vaṣlıñ şafaḳ-gūn cāmıdın tirgüz mini*

*kim ḳılıptur ḳaṣd-ı cān hecriñ ḫumārı bu kiçe* (BV 558/6)

“Ey saki, ayrılığının sersemliği bu gece canıma kastettiği için kavuşmanın kızıl kadehinde beni dirilt.”

BV 659/47'de âşık, kavuşma şarabı ile ayrılık sersemliğini karşı karşıya getirir. Kavuşma şarabının benzersiz olmasını ya da ayrılık zamanı yaşanan sersemliğin kaybolmasını ister.

*yāhūd yitiben ḫumār-ı hicrān*

*vaṣlıñ meyi boldı irse nā-yāb* (BV 659/47)

"Kavuşmanın şarabı benzersiz olsa veya ayrılığın sersemliği kaybolsa."

1.2.2. Kavuşmanın Sabah, Bahar ve Aydınlıkla Anılması

BV 104/7'de ayrılık ve kavuşma akşam ve sabah ile birlikte kullanılmıştır. Karanlık çökünce insanların içindeki dertlerin de açığa çıktığı bilinir. Sabah vakti ise dertlerin hafiflediği, gün içinde unutulduğu bir andır. Ayrılık akşamı, kavuşma sabahı zıtlığının kullanıldığı beyitte şair kendisini âşığın yerine koyar. Şair, ayrılık akşamı kavuşma sabahını ümit eder ve sonunda bu ümit onu öldürür. Kendisi öldükten sonra başkaları bu sabaha ulaşsa faydası yoktur.

*ṣubḥ-ı vaṣl ümmīdidin öldi Nevāyī şām-ı hecr*

*aña ni sūd özgelerge ḫāṣıl itse kām ṣubḥ* (BV 104/7)

"Nevâyî, ayrılık akşamı kavuşma sabahının ümidinden öldü; başkalarına kavuşmanın sabahını nasip etse ne fayda."

BV 196/6'da ayrılık akşamında dünya, âşığın gözüne karanlık görünür. Akşamdan fayda yoktur, o vakitte sevgiliye ulaşılamaz. Ancak kavuşma sabahı dünya, Güneş'ine (sevgiliye) ulaşır.

*cihānnı çün közümge hecr şāmı iylemiş tīre*

*ni sūd andın maña kim vaṣl ṣubḥı 'ālem-ārādur* (BV 196/6)

"Ayrılık akşamı dünyayı gözüme karanlık eylediğinden dolayı ondan bana fayda yok, çünkü kavuşma sabahı dünyayı süsleyendir."

BV 260/6'da gül ve bülbül metaforu üzerinden sevgili ile âşık anlatılır. Bu beyitte şair, *gül:bülbül*, *furḳat:vaṣl* ve *bahār:ḫazān* zıtlıklarını bir arada kullanır. Âşık, kavuşma baharının ardından ayrılık güzünün geldiğini bildiği için feryat eder.

*çiker gül allıda bülbül fiġān meger bildi*

*ki ötse vaṣl-ı bahārı ḫazān-ı furḳat imiş* (BV 260/6)

“Bülbül, kavuşma baharının ayrılık güzü olduğunu bildiği için gülün karşısında feryat edermiş.”

1.2.3. Kavuşmanın Ümit ve Hayal Olarak İfadesi

BV 22/5’te ayrılık zamanı kavuşma sözü veren kişiye (sevgiliye) yaptığının iyilik mi yoksa düşmanlık mı olduğu sorulur.

*firāḳ içre kim va‘de ḳıldıñ viṣāl*

*‘acab luṭf ḳıldıñ ‘ıyān kīn ara* (BV 22/5)

“Ayrılık içinde kavuşma sözü vaad ettin; acaba gizli düşmanlık içinde (bunu) açıklayarak iyilik (mi) ettin?

BV 65/2’de ayrılığın içindeki kavuşma ihtimali âşığın ağlamasına sebep olur.

*hecr ara vaṣlı dağı her işini*

*itip aḥbāb u miniñ eşkim aḳıp* (BV 65/2)

“Ayrılıktaki kavuşması, benim gözyaşlarımı ve damlacıklarımı birbirine eş edip birlikte akıyorlar.”

BV 209/8’de âşık, hem ayrılığın acısı ile zulmünü hem de kavuşma umudunu en derinden yaşayan kişi olduğunu ifade eder.

*firāḳı cevride nevmīd hem yoḳ min kibi gerçi*

*yoḳ irdi vaṣlıdın ümmīd-vārī min kibi hergiz* (BV 209/8)

“Hiçbir zaman kavuşmadan benim gibi umutlu (olan) yoktu, gerçi ayrılığın zulmünde benim gibi ümitsiz (olan da) yok.”

BV 295/8’de insanın ikiyüzlü gafil gibi düşünde cennet bahçesini gördüğü ve ayrılık zamanı kavuşma atına ulaşmak istediği anlatılır. Böylece insan için vuslat, gafilin düşünde cennet bahçesini görmesi ile ilişkilendirilir.

*kişi hicrānda olmay vaṣl atın tutmaḳ irür andaḳ*

*ki ġafil ravża tüş körgey riyā ten perveri yañlıġ* (BV 295/8)

“İnsan, canını seven ikiyüzlü gafil gibi cennet bahçesini düşünde gördüğü için ayrılıkta kavuşma atına ulaşmak ister.”

BV 307/8'de gönlüne sitem eden âşık, kavuşma ümidiyle ayrılığı seçtiğini söyler. Ancak ayrılık âşığın gönlüne haber vermeden onu öldürür.

*vaṣl ümidi birle hecrin ḳılmış irdim iḫtiyār*

*ḳatlidin köñlümge evvel birmedi hicrān vuḳūf* (BV 307/8)

"Kavuşma ümidi ile ayrılığı seçmiştim, öldürmeden önce ayrılık gönlüme haber vermedi."

BV 347/4'te sevgiliye sitem eden âşık, ümitlenmemek için kavuşma gülü istemediğini söyler. Çünkü sevgili yeşeren ümit fidanlarını ya ayrılığın eliyle koparmış ya da kırdırmıştır.

*n'itip naḫl-i ümīdimdin gül-i vaṣl ārzū iyley*

*ki hecriñ ilgidin anı ḳoñardıñ yoḳ ki sındurduñ* (BV 347/4)

"Ümit fidanında kavuşmanın gülünü isteyip de ne yapayım çünkü ayrılığın eliyle onu ya kopardın ya kırdırdın."

BV 353/1'de kavuşma ümidi ile ayrılığı karşı karşıya getiren şair yalnızca kavuşma ve ayrılığı değil ümit ve korku duyguları ile de zor durumda olduğunu ifade eder. Ayrılık sonsuzken bile kavuşma ümidi sonu ve sınırı olmayan bir duygudur.

*ni bīm hecr durur kim nihāyeti yoḳ anıñ*

*viṣāl ümīdi kibi ḥadd u ġāyeti yoḳ anıñ* (BV 353/1)

"Ne korkulacak şey, kavuşma ümidinin sınırı ve sonu olmadığı gibi ayrılığın da sonu yoktur."

BV 377/4'te âşık kavuşma zevkinden ümit bulsa ayrılık vakti ölmeyeceğini, bunun yerine dirileceğini söyler. Kavuşmanın ümidi bile âşığı diri tutar.

*hecridin ölmey viṣāli nūşıdın tapsam ümīd*

*iylegümdür sa'y ölmekdin tirilmek fi'l-meṣel* (BV 377/4)

"Kavuşma zevkinden ümit bulsam ayrılığından ölmeyeceğim, mesela ölmek yerine dirilmeye çabalayacağım."

BV 427/7'de şair, ayrılık zamanı hayatta kalmasını kavuşma ümidine bağlar. Ayrılığın acısı karşısında bu acının bir gün son bulacağı umudu şairin duygularını şekillendirir.

*dimeñ Nevāyi asru tirig ḳaldı hecr ara*

*vaṣlı ümīdi birle durur munça ḳalmışım* (BV 427/7)

"Nevâyî ayrılık içinde çok canlı kaldı demeyin, kavuşma ümidi ile bu kadar (canlı) kalmışım."

BV 476/3'te âşık kavuşma ümidi ve ayrılık hüznüyle sevgiliyi hayal edip bazen güldüğünü bazen ağladığını söyler.

*geh külüp gāhī ki yıġlar min ḫayāl iylep anı*

*vaṣlı ümmīdi vü hicrānı melāli birle min* (BV 476/3)

"Kavuşma ümidi ve ayrılık hüznüyle onu hayal edip bazen gülüp bazen ağlarım."

BV 579/4'te âşık kendi hayatının ayrılık akşamında karardığını söyler ve sefa sürenlere seslenir. Sefa içinde olanların kavuşma sabahına şükretmeleri gerektiğini hatırlatır.

*miniñ ḫod rūzgārım tīre boldı şām-ı hicrāndın*

*ḳılıñ ṣubḥ-ı viṣāli şükrin iy 'ıyş ehli siz bārī* (BV 579/4)

"Benim kendi zamanım ayrılık akşamında karardı, ey sefa süren hiç olmazsa siz kavuşma sabahına şükredin."

BV 629/4'te ayrılık içinde kavuşmayı bulduğu için ölmeyi huy edinen âşık anlatılır. Sevdiğine kavuşmak için ölmeyi arzulayan âşık sevgili karşısında can sıkıntısı çekmez.

*hecr ara ölmekni ḫūy ittim ki çün taptım viṣāl*

*ölmek itkeç ārzū allında cān imgenmedi* (BV 629/4)

"Kavuşmayı bulduğum için ayrılık içinde ölmeyi huy edindim; ölmeyi arzu edince karşısında can sıkıntı çekmedi."

1.2.4. Kavuşmanın Merhem, Çare ve Deva Oluşu

BV 93/6'da ecele (ölüme) seslenen âşık, ayrılık derdinin zorluğundan şikâyetçidir ve bu sebeple ölmek ister. Bu derdin tek ilacı kavuşmadır.

*derd-i hecri ṣa‘b irür kil iy ecel başımġa kim*

*vaṣldın ayru imes ma‘lūm mānendiñ ‘ilāc* (BV 93/6)

“Ey ecel, ayrılık derdi zor olduğu için başıma gel; malum kavuşmaktan başka (bir şey) ilaç gibi olmaz.”

BV 176/2’de ayrılık derdi (*derd-i hicrān*) ve onun ilacı olan gerçek kavuşma (*vaṣl-ı kāmil*) karşı karşıya getirilerek zıtlık oluşturulmuştur.

*derd-i hicrān mindedür kim ‘ömr ötüp körmen yüzin*

*vaṣl-ı kāmildür bu kim Leylīġa Mecnūn tilmürür* (BV 176/2)

“Ömrüm yüzünü görmeden geçtiği için ayrılık derdi bendedir, Mecnun Leyla’ya ümitle baktığı zaman bu gerçek kavuşmadır.”

BV 172/2’de ayrılık kılıcı (*hecr tīġı*) ile âşığın bağrı yaralanır, bu yarayı ise kavuşma ipliği (*rişte-i vaṣl*) ile dikmek iyileştirecektir.

*rişte-i vaṣl ile bir zaḫmını tik raḥm iylep*

*hecr tīġı niçe baġrımġa urar sin āḫir* (BV 172/2)

“Sen ayrılık kılıcını nasıl bağrıma vurduysan sonra merhamet edip kavuşma ipliği ile yarayı dik.”

BV 206/9’da kendisine seslenen şair, ayrılık dikeninden gözünün yaralanmasından üzüntü duymaması gerektiğini söyler. Bu yarayı iyileştirici olan sürmeye kavuşması bu yara sayesinde mümkün olacaktır. Şiirde geçen tūtiya, sürme gibi göze çekilen ilaçtır. Gözü iyileştirdiği ve gözün daha iyi görmesini sağladığı söylenir (Tarlan, 2009, s. 99). Ayrılıktan yara alan gözün şifası kavuşma sürmesidir.

*iy Nevāyī tūtiyā-yı vaṣlġa ḳābil bolur*

*ġam yime ger bolsa hicrān ḫārıdın efgār köz* (BV 206/9)

“Ey Nevâyî, eğer ayrılık dikeninden gözün yaralansa kederlenme; (bu vesileyle) kavuşma sürmesi mümkün olur.”

BV 274/2’de ayrılık zamanında acı çekip kavuşmayı isteyen âşık, hastalık içinde deva isteyen insanlara benzetilir.

*hecride vaṣlın isteben iyler min iżṭırāb*

*körgüzgen il kibi maraż içre devāġa ḥırṣ* (BV 274/2)

“Ayrılığında kavuşmanı isteyip acı çekerim tıpkı hastalık içinde devaya hırs duyan insanlar gibi.” (Toprak, 2021, s. 63).

BV 470/5’te ayrılık günlerinin ardından sevgiliye kavuşan âşık için deva kavuşmadır, bu sebeple o bir daha ayrılık günlerini hatırlamaz.

*furḳat eyyāmıda kim yād itmes ol meh-veş mini*

*vaṣl tapsam min dağı yād itmey ol eyyāmdın* (BV 470/5)

“O ay gibi güzel (sevgili) ayrılık günlerinde beni hatırlamaz, ben de (sevgiliye) kavuşsam o günleri hatırlamam.”

BV 555/5’te ayrılık taşı âşığın başına zarar verir ve gönül yaralanır. Bu durumda çare olarak kavuşma merhemi gereklidir.

*köñül cerāḥatıġa yaḳ viṣāl merhemini*

*firāḳ ḫāresi birle başım uşatḳunça* (BV 555/5)

“Ayrılık taşı ile başımı kırınca, gönül yarasına kavuşma merhemini sür.”

BV 572/1’de şair, ayrılık derdinde onunla ağlayıp kavuşma gayretine cesaret verecek bir dostun olmasını diler. Her dönem şairinin özlemi olan dosta hasret Nevâyî’nin şiirinde de kendisine yer bulur.

*ni bir yārı ki vaṣlım sa‘yıġa pā-merdlıḳ ḳılsa*

*ni bir zārı ki hecrim derdide hem-derdlıḳ ḳılsa* (BV 572/1)

“Ayrılık derdimde benimle ağlayan, kavuşma gayretime cesaret veren bir dost olsa.”

BV 623/7’de Nevâyî kendisini âşık ile karşılaştırır. Âşık her şeyin çaresini kavuşmada bulur, Nevâyî’nin payına ise ayrılık gamı düşer.

*‘ışḳ ehli işi taptı barı vaṣl ile çāre*

*bī-çāre Nevāyī ġam-ı hicrānġa yoluḳtı* (BV 623/7)

“Âşık her şeyin çaresinin kavuşma ile olduğunu buldu; çaresiz Nevâyî ayrılık gamına rastladı.”

1.2.5. Kavuşmanın Ağaç ve Zirve Simgeleri

BV 439/1'de kavuşmanın meyvesi ayrılık, arzu tohumunun meyvesi de nasipsizlik olarak ifade edilir. Bir şeyi çok istemek arzulamak o şeye ulaşmayı güçleştirir. Kavuşmanın neticesinde ise ayrılık vardır.

*ārzū tuḫmıġa ber ḥırmān ikenni bilmedim*

*vaṣl naḫliġa ş̲emer hicrān ikenni bilmedim* (BV 439/1)

"Kavuşma ağacına ayrılığın, arzu tohumuna da nasipsizliğin meyve olduğunu bilmedim."

BV 574/1'de kavuşma zirvesi üstünde bulunan padişah (sevgili) başına altın taç takar, diğer tarafta aşığın başında ise ayrılık ateşi yanar. Şair sevgilinin iyi bir durumda olması karşısında âşığın ayrılıktan dolayı ateşler içinde kaldığından bahseder.

*başımġa şu'le-i hicrān tutaşḳandın imes āgeh*

*viṣāl evci üze başıġa altun tāç ḳoyġan şeh* (BV 574/1)

"Kavuşma zirvesi üstünde başına altın taç koyan padişah, başımda ayrılık ateşi tutuştuğundan habersiz."

### 1.3. Ayrılık-Kavuşma Zıtlığına Dayalı Ortak Temalar

1.3.1. Gece-Gündüz Zıtlığı

BV 148/5'te şair, âşıkların sonsuz kavuşma sabahlarına ümit bağlamaması gerektiğinden bahseder. Ayrılık gecesi akşam gibi karanlıktır. Gece sabaha ulaşsa da ayrılığın sonu her zaman kavuşma olmaz. Âşık kavuşma sabahına ulaşsa bile bunun sonu olduğunu bilmelidir. Kavuşma ve ayrılık için gece ve gündüz gibi sürekli değişen bir hâl vardır.

*vaṣl ṣubḥın tā ebed köz tutmasun 'uşşāḳ ara*

*kim ki hicrānım tüni dik bir ḳarangu şāmı bar* (BV 148/5)

"Ayrılığımın gecesi gibi karanlık akşam olduğu için âşıklar arasında kavuşma sabahı sonsuza kadar umulmasın."

BV 366/1'de ayrılık ve kavuşma, gece ve gündüz ile mukayese edilir. Nasıl ki onların kavuşma ihtimali yoktur. Âşığın sevgiliye ulaşması da mümkün değildir.

*miniñ firāḳım u anıñ viṣāli tün bile tañ*

*bu nev‘ dehrde yoḳ iḥtimāli tün bile tañ* (BV 366/1)

“Benim ayrılığım ve onun kavuşması gece ile gündüz (gibi), bu tür zamanda gece ile gündüzün (kavuşma) ihtimali yoktur.”

BV 440/1’de âşık, ayrılık ve kavuşma arasında sıkışıp kalır. Kavuşma akşamında gönül aydınlığı için sabahı isteyen âşık, ayrılık sabahında ise bağrını yakan geceyi diler.

*şām-ı vaṣlıñ körüp ṣubḥ-ı dil-efrūz didim*

*ṣubḥ-ı hecriñġa yitip şām-ı ciger-sūz didim* (BV 440/1)

“Kavuşma akşamını görüp gönül aydınlatan sabah dedim, ayrılık sabahına ulaşıp bağır yakan gece dedim.”

BV 453/3’te ayrılık akşamı, âşığın kavuşma sabahını karartmıştır. Sevgilinin yasemin kokulu zülfünü yanağından almasının faydası olmayacaktır. Güneş olarak tasavvur edilen sevgili sabahla ilişkilidir. Zülüf ise çoğunlukla kara renkli olması sebebiyle geceyle ilişkilendirilir. Güneş gibi aydınlık yüzlü sevgili, bu karalığı (zülfü) yüzünden uzaklaştırırsa âşık bir kere olsun sevgilinin yüzünü görebilecektir.

*miniñ vaṣlım künin çün hecr şāmı iyledi tīre*

*ni sūd er yār ‘ārıżdın alur zülf-i semen-sāyın* (BV 453/3)

“Ayrılık akşamı, benim kavuşma günümü kararttığı için sevgilinin yanaktan yasemin kokulu zülfünü almasının faydası yoktur.”

BV 566/3’te ayrılık gecesi ve kavuşma sabahı zıtlığı yer alır. Âşık ayrılık gecesine bir kavuşma sabahı olmadığı için akşam ya da sabah olmasını önemsemez. Gece ve gündüz ile hem ayrılık, kavuşma hem de ümit ve ümitsizlik anlatılır.

*āh kim bu şām-ı hicrānımġa yoḳ ṣubḥ-ı viṣāl*

*gerçi yoḳ şāmı ki yoḳ ṣubḥı anıñ utrusıda* (BV 566/3)

“Ah bu ayrılık geceme kavuşma sabahı olmadığı için onun karşısında akşam da sabah da yoktur.”

1.3.2. Bahar-Güz Zıtlığı

BV 260/6’da gül ve bülbül metaforu üzerinden sevgili ile âşık anlatılır. Bu beyitte şair, *gül:bülbül*, *furḳat:vaṣl* ve *bahār:ḫazān* zıtlıklarını bir

arada kullanır. Âşık, kavuşma baharının ardından ayrılık güzünün geldiğini bildiği için feryat eder.

*çiker gül allıda bülbül fiġān meger bildi*

*ki ötse vaṣl-ı bahārı ḫazān-ı furḳat imiş* (BV 260/6)

"Bülbül, kavuşma baharının ayrılık güzü olduğunu bildiği için gülün karşısında feryat edermiş."

1.3.3. Hayat-Ölüm İlişkisi

BV 101/2'de Hz. İsa ve Hızır aleyhisselama telmihte bulunulmuştur. Hz. İsa, ölüyü diriltmesi yönüyle Hızır aleyhisselam ise ölümsüzlüğü bulmasıyla beyitte anılmıştır. Can bulmak ve can almak onlara nasip olduğu için âşığa kavuşma ve ayrılık kalmıştır.

*ezelde vaṣlıñ u hecriñ meğer naṣīb oldı*

*ki cān taparnı Ḫıżır aldı cān birürni Mesīḥ* (BV 101/2)

"Can bulanı Hızır, can vereni Mesih (Hz. İsa) aldığı için bana sadece ezelde vaslın ve ayrılığın nasip oldu."

BV 627/5'te ayrılık ve kavuşma içindeki mutluluğun öldürücü olduğundan bahsedilir, âşık sevgiliye kavuştuğu zaman sadece ayrılığı öldürmekle kalmaz aynı zamanda kendini de öldürür. Onunla birlikte yok olur.

*firāk mühlik ü vaṣl içre şādlıġ mühlik*

*firāḳı öltürür irmiş viṣāli hem bizni* (BV 627/5)

"Ayrılık ve kavuşma içindeki mutluluk öldürücü(dür), kavuşma hem bizi hem de ayrılığı öldürürmüş."

1.3.4. Cennet-Cehennem Tasavvuru

BV 263/6'da şair, cennet ve cehennem ile kavuşma ve ayrılığı birbirine benzetir. İki ayrı zıt kavramı birbirine benzeterek anlatımı güçlendirir. Cennet ile kavuşma, cehennem ile ayrılık ifade edilmiştir.

*birev kim cennet ü dūzaḫ sözin şerḥ iylemiş gūyā*

*kināyet vechi birle vaṣl u hicrānnı edā ḳılmış* (BV 263/6)

“Cennet ve cehennem sözlerini açıklamaya çalışan birisi kinâye olsun diye kavuşma ve ayrılığı tarif etmiş.” (Toprak, 2021, s. 147).

BV 283/5’te şair sabrın önemini vurgulamak için ayrılık ve kavuşmanın yanında cennet cehennem zıtlığını da kullanır. Nevâyî’ye göre cennet kavuşmaktır, cehennem ise ayrılıktır. Cennete ulaşmak için önce cehennemden geçmek gerekir. Şaire göre bunun tek yolu cehennem azabına gösterilecek sabırdır. Sırat köprüsünden sonra cehennemden geçilecek ve cennete böyle ulaşılacaktır. Nevâyî, âşığın Allah’a kavuşması ile müminlerin cennete ulaşmasını birbirine benzettiği bu beyitte kendisine ve müminlere sabrı öğütler (Toprak, 2018, s. 993).

*hecridin yitmek viṣāl içre ni mümkin ṣabrsız*

*kim tamuġdın ötti uçmaġ sarı ḳaṭ‘ itmey ṣırāṭ* (BV 283/5)

“Ayrılıktan kavuşmaya ulaşmak sabır olmadan nasıl mümkün olabilir? Sırat (köprüsünü) kat etmeden cennete doğru (gitmek için) cehennemden geçen kim vardır?” (Toprak, 2021, s. 146)

BV 322/7’de gönül tarafından sevgiliye kavuşma isteği ve ayrılık denk görülür. Kul, cennet isteği ya da cehennem korkusuyla Hakk’ın rızasını kazanmaz.

*yār dil-ḫāhın çü taptıñ tink durur vaṣl u firāḳ*

*Ḥaḳ rıżāsın çünki ḳażġandıñ ni uçmaḳ ni tamuḳ* (BV 322/7)

“Yârin gönül isteğini kavuşma ve ayrılığa denk buldun, çünkü Hak rızasını ne cennet ne de cehennem için kazandın.”

**Sonuç**

Ali Şîr Nevâyî’nin *Bedāyi‘ü’l-Vasat* divanında ayrılık ve kavuşma temaları, yalnızca bireysel aşkın psikolojik yansımalarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda tasavvufi bir perspektifin derinlikleriyle de yoğrulmuştur. Şair, *firāk, furḳat, hecr* ve *hicrān* kavramları aracılığıyla ayrılığın üzüntü, çaresizlik ve ölümcül etkilerini işlerken *vaṣl* ve *viṣāl* gibi kavuşma kavramlarıyla da ümit, huzur ve diriliş duygularını dile getirmiştir. Bu zıtlık, divanın bütününde bir anlam örgüsü oluşturmuş; ayrılık karanlık, gece ve kış mefhumlarıyla özdeşleşirken kavuşma sabah, bahar ve aydınlıkla ilişkilendirilmiştir.

Nevâyî, bireysel aşkı merkeze alırken aynı zamanda ayrılığı kulun Hak'tan uzak kalışı, kavuşmayı ise O'na yakınlaşma ve vuslat olarak yorumlamış; böylece dünyevi ile ilahi aşkı bir araya getiren bir şiir dili geliştirmiştir. Ayrılık, sabır ve çilenin bir imtihanı olarak değerlendirilmiş; kavuşma ise hem dünyevi aşkın hayali hem de tasavvufi anlamda hakikatin nihai hedefi olarak sunulmuştur.

Ayrılık için *firāḳ, furḳat, hecr* ve *hicrān* kelimelerini kullanan Nevâyî, bu kelimelerle kurduğu tamlamalar ile de zıtlık ilgisini güçlendirmiştir. Nevâyî'nin BV'de ayrılıkla ilgili kurduğu tamlamalar şöyledir: *firāḳ cevri, firaḳ eyyāmı, firāḳ ḫāresi, firāḳ ḫirmeni, firāḳ mehlekesi, şām-ı firāḳ, zehr-i firāḳ, ḫazān-ı furḳat, furḳat bī-dādı, furḳat eyyāmı, belā-yı hecr*, *derd-i hecr, hecr āşūbı, hecr bī-dādı, hecr derdi, hecr derdi şiddeti, hecr deştiniñ ḳoyu, hecr ehli, hecr ḫumārı, hecriñ ilgi, hecrin ḳara şāmı, hecr oḳı, hecr şāmı, hecr taşı, hecr tīġı, hecr-i bi-pāyān tonı, hecr-i cān*, *hecr def'i, ḫumār-ı hecr, ḫūn-āb-ı hecr, ṣubḥ-ı hecr, şām-ı hecr, virāne-i hecr, zehr-i hecr, bīm-i hicrān, derd-i hicrān, ġam-ı hicrān, hār-ı hicrān, hicrān ḫārı, hicrān tüni, hicrān tünleri, hicrān melāli, ḫumār-ı hicrān, ḫumār-ı sāġar-ı hicrān, nāvek-i hicrān*, *şām-ı hicrān, şu'le-i hicrān.*

BV divanında, kavuşma anlamına gelen *vaṣl ve viṣāl* kelimelerinin yanında; *ġayr-ı vaṣl, gül-i vaṣl, mey-i vaṣl, müjde-i vaṣl, nūş-i vaṣl, perī vaṣlı, rehr-ber-i ser-menzil-i vaṣl, rişte-i vaṣl, ṣabāḥ-ı vaṣl, ṣubḥ-ı vaṣl, tūtiyā-yı vaṣl, vaṣl atı, vaṣl bustānı, vaṣl cāmı, vaṣl devri, vāṣl güli, vaṣl kāmı, vaṣl küni, vaṣl meyi, vaṣl naḫli, vaṣl neşāṭı, vaṣl-ı bahār*, *vaṣl-ı cānān, vaṣl-ı Mışrī, vaṣl-ı ṣāfi, vaṣl sa'yı, vaṣl sözi, vaṣl ṣubḥı, vaṣl yādı, vaṣl zamānı, vaṣl ümmīdi, vaṣlıñ şafaḳ-gūn cāmı, yār vaṣlı, bezm-i viṣāl, cām-ı viṣal, eyyām-ı viṣāl, nūş-ı viṣāl, ṣubḥ-ı viṣāl, viṣāl 'ıyşı, viṣāl ehli, viṣāl evci, viṣāl merhemi*, *viṣāl tuḫmı, viṣāl ümīdi, ẕikr-i viṣāl* tamlamalarıyla da zıtlık oluşturulmuştur.

Sonuç olarak *Bedāyi'ü'l-Vasat*'ta ayrılık ve kavuşma temaları yalnızca zıtlık ilişkisi üzerinden değil, aynı zamanda birbirini var eden iki unsur olarak kurgulanmıştır. Bu zıtlıkların bir arada kullanımı, şiirlere hem estetik bir derinlik hem de tasavvufi bir katman kazandırmıştır. Böylelikle Nevâyî, aşkın dünyevi ve ilahi boyutlarını birleştirerek okuru hem bireysel duyguların hem de manevi yolculuğun sahiciliğiyle yüzleştiren güçlü bir anlam evreni kurmuştur.

**Kaynakça**

Atay, A. (2014). *Çağatay Türkçesinde edatlar*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Ceyhan, S. (2013). “Vüsûl”. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*, 43: 143-145. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kesin, T. N. (2025). Çağatay Türkçesinde zıt anlamlılık (Nevâyî’nin Bedâyi‘u’l-Vasat Eseri Örneği). Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.

Pala, İskender (2010). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Tarlan, A. N. (2009). *Fuzûlî divânı şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Toprak, F. (2018). “Yunus Emre’de tuzak ve ağu metaforu”, *International Journal of Language Academy*, 6 (5), 402-412.

Toprak, F. (2021). *Tasavvufî ve edebî yönleriyle Alî Şîr Nevâyî*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Türkay, K. (2002). *‘Alī Şīr Nevāyī, Bedāyi‘u’l-Vasat (Üçinci Dîvân)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Uludağ, S. (2016). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

# TÜRKLERİN TÜTÜN MAMULLERİNE VE KAHVEYE OLAN DÜŞKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

**H. İbrahim TOPALAK**[*]

**Öz:** Her milletin kendine ait bazı zevkleri olduğu gibi Türklerin de kendine ait bazı zevkleri vardır. Türklerin günlük yaşamındaki bu zevklerden ikisi ise tütün mamulleri kullanma ve kahve içmedir. Tütün mamulleri kullanma ve kahve içme Türklerin günlük yaşamının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Çoğu zaman bu iki nesne birbiriyle iç içe geçmiş, ikisi birlikte tüketilmiştir. Özellikle de Osmanlı Türkleri bu konuda ön plana çıkmaktadır. Tütün mamulleri ve kahve, Türklerin sadece kendilerinin içtikleri bir nesne olmasının yanında Türklerin misafir ağırlama ritüellerinin bir parçasını da teşkil etmektedir. Osmanlı Türkleri, bir konuk geldiğinde ona tütün mamulleri ve kahve de ikram etmişlerdir. Türklerin bu özellikleri nitekim birçok Batılı seyyahın dikkatini celp etmiş ki eserlerinde bazen doğrudan bazen dolaylı olarak bu duruma yer vermişlerdir. Bu gelenek daha sonra da az veya çok devam etmiştir. Türklerin hayatında önemli bir yere sahip olan tütün mamulleri ve kahve Türklerin halk edebiyatı ürünlerinde de kendine yer bulduğu görülmüştür. Bu çalışmada Türklerin, özellikle de Osmanlı Türklerinin günlük yaşamında önemli bir yere sahip olan tütün mamulleri ve kahvenin yeri incelenmeye ve de Türk halk edebiyatındaki yansımalarına kısa da olsa yer verilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkler, Osmanlı Türkleri, Tütün mamulleri, Kahve, Keyif.

## SOME OBSERVATIONS ON THE TURKS' FONDNESS FOR TOBACCO PRODUCTS AND COFFEE

**Abstract:** As every nation has its own tastes, Turks also have their own tastes. Two of these pleasures in the daily life of Turks are using tobacco products and drinking coffee. Using tobacco products and drinking coffee have been an integral part of the daily life of Turks. Most of the time,

[*] Dr., MEB, ibocemil_17@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-9960-946X

these two objects were intertwined with each other and both were consumed together. Especially the Ottoman Turks stand out in this regard. In addition to being an object that the Turks themselves consumed, tobacco products and coffee were also part of the Turks' rituals of hosting guests. Ottoman Turks offered tobacco products and coffee to guests when they came to visit. These characteristics of the Turks attracted the attention of many Western travelers so that they included this situation in their works, sometimes directly and sometimes indirectly. This tradition continued to a greater or a lesser extent afterwards. Having an important place in the life of Turks, tobacco products and coffee have also been seen to find a place in the folk literature products of Turks. In this study, it is tried to examine the place of tobacco products and coffee, which have an important place in the daily life of Turks, especially in the Ottoman Turks, and to give a brief place to their reflections in Turkish folk literature.

**Keywords:** Turks, Ottoman Turks, Tobacco products, Coffee, Pleasure.

## Giriş

Her ulusun olduğu gibi Türklerin de kendine has zevk ve eğlence anlayışları vardır. Türklerin kendine has zevklerinden biri de tütün mamulleri kullanması ve kahve içmesidir. İşin ilginç yanı Türklerin, gerek tütün mamulleri gerek kahveyle tanışması oldukça geç bir döneme rastlamasına karşın Türkler, bu iki nesneyi hayatlarının bir parçası haline getirmişlerdir. Tütünün Osmanlı topraklarına girmesi Amerika'nın keşfinden sonraki yıllarda olmuştur. Amerika'nın 1492'de keşfiyle beraber anavatanı Amerika'dan Avrupa'ya getirilen tütün, XVI. asırda dünyaya yayılarak Akdeniz üzerinden Osmanlı topraklarına girmiştir. Bu konuda çeşitli tarihler belirten kaynaklar mevcut ise de tütünün ilk getiriliş tarihi en geç 1570'li yıllar gibi durmaktadır (Yılmaz, 2012). Türklerin kahveyle tanışması da aşağı yukarı aynı dönemlere denk gelmektedir. Habeşistan'da önce yiyecek olarak ortaya çıkan kahve (Bostan, 2001), daha erken tarihlerde keşfedilmesine karşın İstanbul'a gelmesi biraz zaman almıştır. İstanbul'a kahve, ilk kez 1555'te iki Arap tüccarın İstanbul'da bir ambar açmalarıyla gelmiştir (White, 2023). Görüleceği üzere tütün ve kahvenin Osmanlı topraklarına girmesi, aşağı yukarı XVI. yüzyılın ortalarına tekabül etmektedir. Tütün mamulleri ve kahvenin XVI. yüzyıl gibi çok da uzak olmayan bir asırda hayatlarına girmesine karşın Türkler, bu iki nesneyi yaşamlarının bir parçası haline getirmişler, tütün mamulü ve kahve Türk'ün vazgeçilmez iki zevkini oluşturmuştur. Tütün mamulleri ile kahve deyim yerindeyse ayrılmaz bir ikili olarak Türklerin yaşamlarında oldukça önemli bir yere sahip

olmuştur. Özellikle Osmanlı Türkleri için bu durumun daha bariz bir şekilde ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Osmanlı Türklerini ziyaret eden birçok yabancının gözünden bu durum kaçmamış, arkasında bıraktığı anılarında, seyahat notlarında, günlüklerinde bu duruma az veya çok yer vermişlerdir. Ayrıca bunlara gittikleri yerlerde çoğu zaman tütün mamulleri ve kahve ikram edilmiştir.

Bu çalışma, metin merkezli bir çalışmadır. Bu bağlamda birçok kaynak taraması yapılmıştır. Yapılan çalışma sonucunda Türklerin tütün mamulleri ve kahve ile ilk tanışma yılları saptanmıştır. Bu tanışıklıktan sonraki süreci takip etmek adına ise seyyah, elçi, tarihçi gibi dönemin tanıkları olan birçok yazarın eseri gözden geçirilmiştir. Bu eserlerin çoğunda Osmanlı Türklerinin tütün mamullerine ve kahveye düşkünlüğü gibi bilgiler yer almasının yanında bu iki nesnenin içiliş tarzı, kültürel bazı simgeler kazanması gibi bilgiler de yer aldığı görülmüştür. Bu bilgiler ise, günümüzde yaygın olarak tüketilen kahvenin ve özellikle de tütün mamulleri kullanımının ve düşkünlüğünün çok eskilere dayandığını açıkça göstermiştir. Geçmiş bilinmeden günümüzün tam olarak anlaşılamayacağı artık bilinen bir gerçektir. Bu yüzden bu çalışmada geçmişe, yani Osmanlı Türklerine daha ağırlık verilmiştir. Bunun yanında Türk halk edebiyatı verimlerimde ele aldığımız konunun yansımaları olup olmadığına da bakılmıştır. Yapılan literatür taraması sonucunda Türk halk edebiyatı verimlerinin birçok türünde az veya çok ele aldığımız iki nesnenin kendine yer bulduğu görülmüştür. Şunu da belirtmek isteriz ki çalışma daha çok Türklerin tütün mamulü ve kahveye olan düşkünlüğüne odaklandığı için çalışmada, ele aldığımız iki ürünün dünyada ilk defa nasıl ortaya çıktığı, nasıl yayıldığı, bunların geçmiş dönemdeki ticari boyutu gibi konulara pek yer verilmemiştir.

Bu çalışma, kahveyi bir yana bırakırsak tütün mamullerinin kullanımını destekleyen, özendiren, teşvik eden bir çalışma değildir. Bu çalışma, Türklerin, özellikle de Osmanlı Türklerinin günlük yaşamlarında önemli bir yer tutan tütün mamulleri ve kahve tüketimine dikkat çeken bir çalışmadır. Bu iki nesne içinde tütün mamullerinin kullanımını, hem sağlığa hem ekonomiye ciddi zararları olması yönüyle tasvip etmemekle birlikte böyle bir gerçeği de görmezden gelemeyiz. Nitekim biz de çalışmanın hacimsel sınırlılığı ölçüsünde bu gerçeği ortaya koymaya çalıştık.

## Geçmişten Günümüze Türklerin Tütün Mamullerine ve Kahveye Olan Düşkünlüğü

Osmanlı Türklerinin tütün mamulleriyle ve kahveyle tanışmasının XVI. yüzyılın ikinci yarısına rast geldiğini, tütün mamulleri ve kahve ile

tanışan Osmanlı Türklerinin bu nesneyi çabucak benimsediğini, benimsemekle kalmadığını, günlük yaşamının bir parçası haline getirdiğini yukarıda dile getirmiştik. Nitekim Osmanlı Türklerinin kahveye ve tütün mamullerine olan düşkünlüğü Batı'nın gözünde Türk imgesinin ayrılmaz parçalarından birini oluşturmuştur. Nitekim Batılı bir yazar; bu duruma dikkat çekmiş, Batı algısında, kahve ve tütün klasik Türk imajının ayrılmaz parçaları olduğunu söylemiştir. (Garnett, 2021). Batı'da bu algının boşa oluşmadığı, bunun bir temele dayandığı görülmektedir. Zira dönemin tanıkları olan bazı Batılı yazarlar, eserlerinde bu konuyla ilgili az veya çok bilgilere yer vermişlerdir.

Türklerin tütün mamullerine olan düşkünlüğüyle başlayacak olursak XVII. yüzyılın ortalarında Osmanlı topraklarında bulunmuş J. Thévenot'ten başlayabiliriz. Thévenot'e göre Osmanlı Türklerinin özelliklerinden biri, onların tütüne düşkün olmalarıdır. Öyle ki kuşaklarının iki tarafına birer mendil sokulu olması ve tütün kesesinin de burada asıl olması bunu doğrulamaktadır (Thévenot, 2022). Thévenot'un bu tespiti, Osmanlı Türklerinin tütün mamulleriyle tanışmasının üzerinden bir asır bile geçmeden onların arasında tütün mamullerinin kullanımının ne denli yaygınlaştığını ve benimsendiğini açıkça göstermektedir. J. Thévenot'ttan yaklaşık yüz elli yıl sonra, XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarında, Osmanlı topraklarında bulunan W. Wittman da bu konuda bazı yorumlar yapmıştır. Türklerin büyük tütün tiryakisi bir millet olduğunu ve Türkleri ağızlarında nargile olmaksızın görmenin çok nadir olduğunu söyleyen Wittman, bu konuda bir de örnek vermektedir: Türk sipahileri. Wittman, Türk sipahisinin katiyen yanından ayıramayacağı iki şey varsa bunlardan biri deriden matarası, diğerinin ise eyerin kaşı altına takılmış duran tütün çubuğu olduğunu söylemektedir (Wittman, 2011). Wittman'dan yaklaşık kırk yıl sonra (1841) Osmanlı topraklarını ziyaret eden H. C. Andersen'in ilk uğrağı İzmir olmuştur. Andersen, yolda bir hanın önünde yerlere serilmiş şilteler ve hasırların üzerine canlı renklerdeki kaftanları ve türbanlarıyla Türklerin uzandığını ve bu Türklerin tütün çubuklarını tüttürdüğünü dile getirmiştir (Hamsun & Andersen, 2023). Andersen'den on dört yıl sonra (1855) İstanbul'u ziyaret eden B. D. D. Fontmagne, eserinde ele aldığımız konu hakkında bazı gözlemlerini aktarmıştır. Fransız sefiresinin yakını olarak Bağdat Köşküne davet edilen Fontmagne, ellerinde tütün çubuklarıyla oturmuş erkekleri görmüştür. Hatta Fontmagne, tütün çubuklarının ne kadar ciddiyetle ve vakur bir tavırla her yöne doğru hareket ettirildiğine hayranlık duyduğunu söylemekten kendini alamamıştır. Aynı yazar İstanbul'daki mesire alanlarından biri olan Göksu'da kadınların ve erkeklerin ayrı ayrı yerlerde oturduğunu; erkeklerin bulunduğu tarafı ise "Çubuk içenlerin bulunduğu cenah"

olarak tarif etmektedir. Bu da erkeklerin bu mesire alanında bol bol tütün içtikleri anlamına gelmektedir. Bunun yanında Türklerin karakteristik özellikleri hakkında bilgi verirken de Türklerin en önemli özelliklerinden birinin tüm gün boyunca tütün içererek vakit geçirebilme özelliği olduğunu söylemektedir. Fontmagne, bunların yanında İstanbul çarşısında gördüğü bir Türk tüccarın ağzında tütün çubuğunu hiç indirmediğini de eserinde not düşmüştür (Fontmagne, 2022). Fontmagne'den sonraki yıllarda İstanbul'u ziyaret eden Nobel edebiyat ödüllü Norveç yazar K. Hamsun'un İstanbul'da Türkler hakkında müşahede ettiği izlenimlerden biri de Türklerin tütün mamulü içmeye olan tutkunluğudur. Hamsun, bu durumu şu cümlelerle dile getirmektedir: "Bu memlekette tütün lüks bir madde olmayıp göçebe çadırından, Harem'e Sultan'ın sarayından, Divan'a kadar her yerde bir zarurettir. (…) Zira Türkler için tütün, ekmek ve sudan sonra hayattaki en mühim şeylerin başında gelir." (Hamsun & Andersen, 2023). Osmanlı'nın son zamanlarında, 1913'te, Anadolu'ya gezi düzenleyen B. Horváth'ın dikkatini çeken unsurlardan biri ise Türklerin tütüne olan düşkünlüğüdür. Horváth'a göre herkes, aşırı derecede sigara içmektedir. Nargileye ise artık yalnızca şehirlerde tesadüf edilmektedir (Horváth, 2010). Verilen bu bilgiler Osmanlı Türklerinin tütün mamulü ile tanıştığı dönemden itibaren neredeyse her asırda aşırı derecede, tütün mamulü müptelası olduğunu göstermektedir. Tütün mamulü tüketimi, Türklerin hayatlarının adeta vazgeçilmez bir ögesi olmuştur. Nitekim Türkleri tanıyan Batılı Hermann'ın Türklerin bağımlı oldukları tek şeyin sigara olduğu, Türklerin sigaradan vazgeçmektense ekmeğinden vazgeçmeyi tercih edeceği (Goltz, 2023) şeklindeki tespiti de diğer yazarların görüşlerini destekler niteliktedir.

Tütün mamullerine oldukça düşkün olan Türklerin içtikleri tütünlerin de oldukça kaliteli olduğu görülmektedir. J. d. Tournefort'e göre bu tütünler genelde Selanik tütünleri olmakla birlikte Suriye'den (Lazkiye) tütünler de bulunmaktadır. Bu ikinci gruptaki tütünler daha kaliteli tütünlerdir (Tournefort, 2013). Türk tütünün dünyaca ünlü olduğunu söyleyen B. Horváth'a göre ise Osmanlıda tütünden en iyi mahsul alınan bölgeler, Rumeli ve Makedonya idi. Buraların kaybedilmesi, Türkler açısından belki de en büyük darbe tütün sanayisine inmiştir. Ancak Anadolu topraklarında da tütün yetiştirilmektedir. Anadolu'da Bitinya Yarımadası'nda, Adapazarı ve Trabzon illerinde kaliteli tütün yetiştirilmektedir (Horváth, 2010). Kaliteli tütün mamulü içen Osmanlı Türklerinin tütün mamulünü rastgele içmediği, belli aşamalardan geçirdikten sonra içtikleri görülmektedir. K. Hamsun'un bu konuda aktardığı bilgilere göre tütün yetiştiği toprakların havasıyla aylarca kurutulur, kuruduktan sonra da içilecek kıvama gelmesi için de yıllarca

bekletilir. Hazır hale getirilen tütün mamulü, tütün çubuklarına yerleştirilir. Hazırlanan bu tütün çubukları lülenin kili tütüne işlemesi ve lezzet vermesi için kapalı yerde iki gün bekletilir (Hamsun & Andersen, 2023). Tütün mamullerini ise genelde yanlarında taşıdıkları çubuklara doldurarak içmektedir (Wittman, 2011). 1856 yılında İstanbul'u ziyaret eden T. Gautier'den öğrendiğimize göre bahsi geçen yılda, tütün mamulleri çubukla içilmesinin yanında, o dönemde Türkiye'de yeni kullanılmaya başlayan sigara olarak da içilmektedir (Gautier, 2018). Aktarılan bu bilgiler, Osmanlı topraklarında yetişen tütünlerin kaliteli olduğunu gösterdiği gibi Osmanlı Türklerinin tütün mamulünü rastgele içmediklerini, tütün mamullerini kıvama gelecek şekilde içime hazır hale getirdikten sonra içtiklerini göstermektedir.

Kahvenin de Türklerin vazgeçilmez içeceklerinden biri olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Osmanlı Türklerinin en sık içtikleri içeceklerin başında kahve gelmektedir ki kahveyi günün her saatinde içerler. İster fakir isterse de zengin olsun günlük iki ya da üç fincan kahve içmeyen hiç kimse yoktur (Thévenot, 2022). Aynı durumun bazı padişahlar için de geçerli olduğu görülmektedir. Uzun yıllar Topkapı Sarayı'nda kalan Ali Ufki Bey, padişahın yemekten sonra kahve içtiğinden bahsetmektedir (Ali Ufki Bey, 200). Osmanlı'nın son dönemleri padişahlarından II. Abdülhamit'te de benzer bir durum görülmektedir. II. Abdülhamit, tam bir kahve ve tütün tiryakisiydi. Söylenenlere göre kahveci başı sigara getirmediği müddetçe padişahın huzurunda bulunamazdı. Her nereye giderse gitsin kahveci başı, gerekli alet edevat ile padişahı takip ederdi (Garnett, 2021).

Kahvenin en çok tüketildiği mekânlardan biri kahvehanelerdir. Osmanlı toplumunun önemli bir müessesi olan kahvehaneler, büyük oranda, müşterilerin oturduğu salon işlevini gören tek bir büyük ana oda ve ana odanın bir köşesinde kahvehanenin can damarı olan "ocak" tan oluşmaktaydı. Ocakta ise kahve pişirilmekteydi. Pişirilen kahveler ise garsonlar tarafından müşterilere götürülmekteydi. Zaten kahvehanelerin ortaya çıkmasında kahvenin başrolü oynadığı bilinen bir gerçektir (Hattox, 1998). Sabahleyin erkenden açılan bu kahvehanelerde karanlık basana değin çubuk, kahve ve nargile servisi hiç eksik olmazdı (White, 2023). Kahvenin kahvehaneler dışında kırsal alanlarda da satıldığı görülmektedir. Kırsal alanlarda bu işle iştigal olan bir esnaf grubu olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, 1778 yılında İstanbul kırsalında birçok kahveci bulunmaktaydı. Bu kahvecilerin dükkânları köşe başlarındaki ocaklardan müteşekkildir. Bu ocaklarda devamlı yanan odun ateşi ve bunun üzerinde içleri su dolu olan ve sürekli kaynayan kaplar bulunmaktadır. Bu kahveciler, sipariş üzerine kahve hazırlamaktadır. Kahveyi ise genel olarak şu şekilde hazırlamaktadırlar: Kahveci bir miktar suyu ibrik

denilen kaba koymakta ve toz halindeki kahveyi üzerine döküp kaynatmaya başlamaktadır. Kahvenin kaynaması üzerine bir miktarını alıp gerisini bir başka ibriğe aktarmaktadır. Birkaç kez bu biçimde aktarılan kahve, kıvamını bulmaktadır. Hazırlanan kahveler Çin porseleninden imal edilmiş ve zarfa bağlı fincanlarda servis edilmektedir (Sestini, 2023). Bunun dışında İstanbul'da seyyar kahvecilerin de bulunduğu görülmektedir (Garnett, 202). Bu bilgiler bize, Osmanlı zamanında kahvehaneler dışında birçok yerde kahvecilerin olduğunu göstermektedir.

Kahvenin, Osmanlı Türklerinin kültürel yaşamında da ayrı bir yeri vardır. Örneğin evlilik kurumlarında kahve önemli bir yer tutmaktadır. Goltz Paşa'nın Anadolu'daki bir düğün hazırlık aşaması hakkında verdiği bilgiye göre düğün için temin edilmesi gereken malzemelerden biri, bol miktarda kahvedir (Goltz, 2023). Düğün aşamasında bol miktarda kahve temin edilmesinin bir nedeni belki de düğünlerde kahvenin içilmesi olabilir. Nitekim kahve, düğünlerde eğlenirken içilen içecekler arasında da yer aldığına şahit oluyoruz. Osmanlının son dönemlerinde Ege'de yapılan geleneksel bir Türk düğününde bir araya gelen Türkler, rakı ve kahve içerek eğlenmektedir (Németh, 2023). Düğün aşamasında temin edilen kahvenin düğünden sonra da oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Öyle ki kahve, kocanın eşine temin etmek mecburiyetinde olduğu temel ihtiyaç maddelerinden birini oluşturmaktadır. Osmanlıda bir kadının boşanma nedenlerinden biri de kocanın karısının ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır. Bu ihtiyaç listesinden biri ise kahvedir (Thévenot, 2022; Fontmagne, 2022; Tournefort, 2013). Haremdeki kadınların münzevi yaşamlarında gün boyunca tütün ve kahve içerek vakit geçirdikleri (Fontmagne, 2022) göz önüne alındığında boşanma nedenlerinden birinin kadınlara kahvenin temin edilmemesinin boşuna olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler, aynı zamanda Osmanlının Türk kadınlarının da kahveye oldukça düşkün olduğunu da göstermektedir. Gün boyu, kahve ve tütün içerek vakit geçirmeleri de bunu doğrulamaktadır.

Kahve tüketimi Türkiye Cumhuriyeti'nde de devam etmiştir. Örneğin Osmanlının son dönemlerinde Yörüklerin en önemli içeceklerinden biri kahve idi (Garnett, 2021). Aynı şeyin Cumhuriyet'ten sonra da devam ettiğini görüyoruz. Güney Anadolu Türkmenleri arasında yaklaşık on yıl alan araştırması yapan A. R. Yalman, yaylaya göç sırasında verilen molalarda, obanın reisinin kahve içtiğinden bahsetmektedir. Yalman, bundan başka Türkmenlerin ev eşyaları arasında önemli bir yer tutan kahve ve kahve takımının resmini dahi vermiştir (Yalman, 1993). Kahve tüketimi sadece göçebe Türkmenlerde değil, her kesimden Türkler arasında devam ettiği, Yakındoğu'nun herhangi bir yerindeki çarşılarında

ve işyerlerinde insanın girdiği dükkândan, çok küçük bir alışverişte dahi bir fincan kahve veya –özellikle Türkiye'de- bir bardak çay içmeksizin çıkabilmesinin çok nadir olmasından (Hattox, 1998) da anlaşılmaktadır. Bu bilgiler, Türkiye'de kahve tüketiminin devam ettiğini gösterdiği gibi Osmanlı'da olduğu gibi konuklara kahve ikram edildiğinin de devam ettiğine de bir işarettir.

Türkler, hayatlarının bir parçası haline getirdikleri kahvenin birçok yönden faydalı olduğuna inanmaktadır. Türkler, kahvenin nezleyi geçirdiğine, mideden yükselen buğuların başa çıkmasına önlediğine inanırlar (Rålamb, 201). Bundan başka Ali Ufki Bey'e göre kahve; vücudun sarhoşluğunu almakta, dumanlanan dimağları açmakta, baş ağrılarına iyi gelmekte ve fazla tüketildiğinde de uykuyu kaçırmaktadır (Ali Ufki Bey, 2004). Aktarılan bu bilgilerden hareketle Türklerin kahveyi sadece zevk için değil, faydası olduğu için de içtiği söylenebilir.

Osmanlı Türklerinin hayatında oldukça önemli bir yere sahip olan ve faydası olduğuna inandıkları kahvenin kendine has hazırlanma ve içme üslubu vardır. Kahvenin hazırlanma ve içme usulü ise genel olarak şu şekildedir: Kahve taneleri bir tavaya ya da başka bir kaba konulur ve ateşte kavrulur. Kavrulan bu kahveyi çok ince bir toz haline getirene kadar çekerler. Bu iş için özel olarak yapılmış cezve ismi verilen kulplu bir kaba su doldurulup kaynatılır. Kavrulmuş ve hazır hale gelmiş kahve, kaynatılmış bu suyun üzerine dökülür. Bunun ölçeği ise üç tas suya bir kaşık dolusu kahvenin eklenmesi şeklindedir. Su kaynayınca cezve hızla ateşten çekilir ya da cezvenin içindeki kahve karıştırılır. Aksi halde kahve taşar. Böyle on, on iki taşım kaynattıktan sonra kahve, bir tepsi üzerine dizdikleri porselen fincanlara dökülür ve kaynar vaziyette ikram edilir. İçime hazır hale kahve, sıcak ama yavaş bir şekilde içilmesi gerekmektedir. Yoksa tadı pek hoş olmaz. Ağzı yakabilir endişesiyle küçük yudumlarla içilir (Ali Ufki Bey, 2004; Raczynski, 2019; Rålamb, 2017; Thévenot, 2022). Macarlı bir yazara göre Türkler, kahveyi süt ve şeker koymadan içmektedir (Horváth, 2010).

Yukarıda verilen bilgiler Türklerin hem kahveye hem de tütün mamullerine düşkünlüğünü ayrı ayrı göstermektedir. Esasında bu iki nesne çoğu zaman birlikte tüketildiği görülmektedir. Bunun yanında ayrı ayrı tüketildiği de olmuştur. Nihayetinde Osmanlı Türklerinin günlük yaşamlarında bu iki nesne en çok tüketilen ürünlerden olmuştur. Bu durumun ise sadece bir kesim için değil, neredeyse toplumun tüm kesimleri için geçerli olduğu görülmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse şu örnekler verilebilir. Taşradaki Türk köylüsü, işlerine başlamadan önce kahvesini içer. İş aralarında ise tütünü içer. Bu yüzden gün içinde aşırı derecede tütün ve kahve tüketilir (Garnett, 2021). 1878'te bir asker şehri Erzincan'da en üst düzey komutandan en alt düzeydeki

komutana tüm komutanlar, Erzincan kahvehanelerinde kahve ve sigara içerek vakit geçirmektedir (Barkley, 2016). Kervancılar, kervanlarını sahiplerine teslim ettikten sonra evlerine dönerler. Günlerce çok seyrek yerlerinden kımıldarlar. Onun bu esnada tek eğlencesi ise tütün içmek ve yer yer de koyu kahve içmektir (Barkley, 2016). Bu bilgiler, Osmanlı'da neredeyse hemen her kesimden Türklerin tütün mamulleri kullandığını ve kahve içtiğini göstermektedir.

Kahvehanelerde, sokaklarda, evlerde, tarım arazilerinde, dinlenme anında, mesire yerlerinde, ticarethanelerde, yolculuklarda, misafirlikte vd. Türklerin elinden tütün mamullerinin ve kahvenin düşmediği görülmektedir. Bunu yine Osmanlı topraklarında bulunmuş birçok Batılı yazarın eserlerinde görmek mümkündür. Bahsi geçen yazarların eserlerinde, gerek İstanbul, Bursa, İzmir gibi büyük şehirlerde gerek taşrada Osmanlı Türklerinin tütün mamullerine ve kahveye oldukça düşkün oldukları görülmektedir. Öyle ki Ramazan ayında oruç tutan Türklerin iftarını kahve ve sigarayla açtıklarını bir Batılı seyyahtan öğrenmekteyiz. 1777 yılında İzmir'de bulunan D. Sestini'ye göre Türklerin ramazan ayında akşam ezanı okunur okunmaz yaptıkları ilk iş, tütün ve kahve içmektir (Sestini, 2023). Bir başka seyyahtan ise iftarın suyla açıldıktan sonra tütün ve kahve içildiğini öğrenmekteyiz. Bu seyyaha göre ise Ramazan aylarında gün boyunca oruç tutan Türkler, akşam olduğunda iftarın açılması anlamına gelen top atışından sonra oruçlarını suyla açtıktan sonra tütün çubuklarını yakmakta ve kahve içmektedirler. Ondan sonra asıl yemeğe geçilmektedir. Bunlardan sonra yine tütün çubukları yakılmaktadır (Fontmagne, 2022). Aynı şeyin iftardan sonraki zamanlarda da geçerli olduğu görülmektedir. 1879 yılında Bursa'da bulunan Bulgar genci N. Naçov'un eserinde Bursa'da Ramazan gecelerinin çok canlı bir görüm arz ettiğini görürüz. Ramazan ayında devasa çınarların altında, hasırlar üzerine bağdaş kurarak oturmuş sarıklı ve beyaz sakallı yaşlılar tütün mamulü kullanmak, nargile içmek veya büyük fincanlarda acı kahve yudumlamakla iştigal halindedir. Bursa'da sadece Türk erkeleri tütün mamulü içmemekte Rum ve Ermeni kadınları hatta genç kızları bile tütün içmektedir (Naçov, 2019). Bu aktarılan bilgiler, Ramazan ayında oruç tutan Osmanlı Türklerinin sabahtan akşama kadar aç ve susuz kalmasına karşın iftarda aklına ilk gelen şeyin tütün ve kahve olduğunu, yemeğin ise ikinci planda kaldığını göstermektedir. İftarda orucun su içmeyi saymazsak tütün ve kahve ile açılması, Osmanlı Türklerinin bu iki nesnenin müptelası olduğunu büyük oranda ortaya koyan bir diğer işarettir. Aynı şekilde Ramazan akşamlarında dinlenen Osmanlı Türklerinin keyif için içtikleri nesnelerin de tütün mamulleri ve kahve olması da dikkat çeken bir diğer ayrıntıdır. İftarda başrol oynayan kahvenin gecenin ilerleyen saatlerinde de yerini

muhafaza etmesi, özelde Ramazan ayında, genelde ise günlük yaşamlarında bu iki nesnenin Türklerin hayatında ne denli önemli bir yere sahip olduğunu gösteren bir başka kanıttır.

Osmanlı Türklerinin tütün mamullerine ve kahveye olan düşkünlüğünü gösteren bir diğer unsur ise bu iki nesnenin yer yer yasaklanmasına, içenlerin yakalanması halinde idam gibi çok ağır cezalara maruz kalma riskine karşın yine de bu iki nesnenin kullanımın devam etmesidir. Osmanlı Devleti, yer yer tütün mamulü ve kahve tüketimine yasaklar getirdiği olmuştur. Ancak buna rağmen yine de gizliden gizliye bu iki nesnenin kullanımı az veya çok devam etmiştir. Osmanlı sultanı IV. Murat, her türlü tütün mamulü kullanımını yasaklamıştı. Yasağa rağmen gizli gizli veya açıktan tütün içenler görüldüğünde idam edilmekteydi (Ali Ufki Bey, 2004). IV. Murat'ın meşhur yasakları zamanında insanı gülümseten ilginç hadiseler de yaşanmıştır. Yaşanan bu ilginç hadiseye göre afyon ve tütün mamulünden nefret eden IV. Murat, tütün mamulü kullanan ve afyon içenlerin ölüm cezasıyla cezalandırılması hakkında bir ferman yayınlar. Hatta bu konuda o kadar ileri gider ki afyon çiğneyenleri ve tütün mamulü içip satanları gördüğünde bizzat kendi eliyle öldürmüştür. Bu çetin ve sıkı yasakların olduğu zamanda, tütün mamulü tiryakisi biri, kendince bir çözüm bularak tütün içmeye devam eder. Bulduğu çözüm ise evinin yanına kazdığı derin bir kuyunun içine girmesi ve üstünü de yeşil otlarla örtmesidir. İşte, yine bir gün bu kuyuda tütün mamulü içmekle meşgul olurken birden IV. Murat gelir ve tiryakinin nerede olduğunu sorar. Adamları da hemen tiryakinin yerini söylerler. Tiryaki ağzında tütün çubuğuyla IV. Murat'ın huzuruna getirilir. Bu durumu gören ve buna çok sinirlenen IV. Murat, o anda, elindeki kılıcıyla tiryakiyi öldürmek için hamle yaptığı sırada tiryaki bağırarak şu sözleri söyler: "Ey esirenin oğlu, defol burdan, senin fermanın hükmü, sadece toprak üstündekilere geçerlidir, toprağın altındakilere değil." Tiryakinin bu buluşu ve sözleri IV. Murat'ın hoşuna gitmiş olmalı ki tiryaki sadece canını kurtarmakla kalmaz başka ayrıcalıklar da elde etmeyi başarır (Kantemir, 1999). Bu yaşanan hadise, o dönemde Türklerin, tütün mamullerine getirilen yasağa karşı akıl almaz çarelere başvurduğunu ve ölüm cezasına karşın tütün mamulü içmekten geri adım atmadığını mizahi de olsa ortaya koyar niteliktedir. Nitekim yasaklarda tütün mamulünün kullanımın devam ettiğini bir başka Batılı yazar da teyit etmektedir. IV. Murat'ın ölümünden yaklaşık on yedi yıl sonra, 1657 yılında, İstanbul'a gelen İsveç elçisi C. Rålamb'ın "Kahve ile tütünün içimi-idam cezasıyla yasaklandığı halde İstanbul'da tütün hem erkekler hem de kadınlar tarafından, gizlice, ama başka yerde olduğundan daha çok kullanılır-(…)" (Rålamb, 2017) şeklindeki sözleri yasaklara

karşın Osmanlı Türklerinin tütün mamulü kullanımını kesmediğini gösteren bir diğer delil olarak karşımızda durmaktadır.

Osmanlı Türkleri, tütün mamullerini ve kahveyi sadece kendileri tüketmemişler; birbirlerine, konuklara, görevlilere de ikram etmişlerdir. Hatta bu husus, neredeyse konukseverliğin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Devletin en üst tabakasından en alt tabakasına kadar bu ritüeli görmek mümkündür. Her ticarî iş sırasında, her sivil ya da resmî görüşmede kahve ve sigara mutlaka kendine yer bulmuştur (Garnett, 2021). Bu iki nesne, genel olarak birlikte ikram edilmekle birlikte bazen kahve bazen de tütün mamulünün tek başına ikram edildiğini belirtmekte fayda var. İstanbul başta olmak üzere Anadolu topraklarını gezmiş olan bazı Batılı seyyahlar, geride bıraktıkları eserlerde bu duruma değinmişlerdir. Bu konuda birkaç örnek vermek gerekirse C. Rålamb'ı, J. d. Tournefort, D. Sestini'yi, Goltz Paşa'yı, S. Whitman'ı, H.-H. G. v. Schweinitz'i, B. Horváth'ı verebiliriz.

XVII. yüzyılın ortalarında İstanbul'a gelen C. Rålamb, Türklerin hem tütün mamullerine hem de kahveye düşkünlüğünü hem de bu iki nesnenin bir ikram aracı olduğunu "Kahve ve tütünün içimi (…) Türklerin başlıca oyalanma şekli ve birbirlerine başlıca ikramlarıdır" (Rålamb, 2017) şeklinde sözlerle dile getirmiştir. XVIII. yüzyılın hemen başlarında Osmanlı topraklarını ziyaret eden J. d. Tournefort, eve gelen konuklara mutlaka tütün çubukları ikram edildiğini söylemektedir (Tournefort, 2013). XVIII. asrın ikinci yarıyılında Boğaziçi köylerini ziyaret eden Fransız seyyah D. Sestini de uğradığı köylerde kendilerine hemen kahve ve tütün ikram edildiğini söylemektedir (Sestini, 2023). Sestini'den yaklaşık yüz on yıl yıl sonra İstanbul'dan Ankara'ya bir gezi düzenleyen Goltz Paşa, bir handa mola vermiş ve kendisine sunulan kahveyi afiyetle içmiştir. Türkler arasındaki bu gelenek hakkında ise "Kendisine saygısı olan her yolcunun burada bir kahve ikramı kabul etmesi, bir görgü kuralıdır." şeklinde sözleri sarf etmiştir (Goltz, 2023). Goltz Paşa'dan yaklaşık yedi yıl sonra İstanbul'a gelen gerçek bir Türk dostu olan İngiliz gazeteci S. Whitman, Yıldız Sarayı'nda İzzet Paşa'nın makam odasında İzzet Paşa'nın gelen konuklara kendi elleriyle sigara ikram ettiğinden ve de daha sonra gelen kahveler eşliğinde sigaraların içildiğinden bahsetmektedir. Whitman, Abdülhamit Han'ın Cuma günü camiye gittiği sırada dışarıda bekleyenlere görevliler tarafından çay ve sigara ikram edildiğinden de bahsetmektedir (Whitman, 2017). 1905'te, Anadolu'nun bir bölümünü at sırtında eşiyle birlikte gezen Alman subay H.-H. G. v. Schweinitz, gittiği her Türk köyünde çok iyi bir şekilde ağırlandığı gibi kendisine bazı köylerde sigara ve kahve ikram edilmiştir. Mezkûr seyyah, eserinin sonunda bu konuya özel olarak eğilerek genel olarak şu bilgileri nakletmektedir: Varılan her yerde ilk ikram edilen şey, ünlü "alaturka"

usulüyle yapılan kahvedir. Şayet birinin evinde mola verilmişse hemen hoş geldin kahvesi ikram edilir. Hatta bazen sigara bile ikram edilir (Schweinitz, 2024). Osmanlı'nın son dönemlerinde Anadolu'nun bir bölümünü gezen B. Horváth ise bir kural haline gelmiş bu âdeti şu şekilde dile getirmiştir: "Burada misafirliğin aksatılmaması gereken kuralları var: Misafire kahve ve sigara ikram etmek zorundasınız." (Horváth, 2010). Bahsi geçen Batılı yazarların verdiği bilgiler, Osmanlı'da konuklara ve görevlilere kahve ve sigara ikram etmenin iyice yerleştiğini, kökleştiğini, yaygınlaştığını açıkça göstermektedir. Yerli bir yazarın da Batılı yazarların verdiği bilgileri destekleyen gözlemleri olmuştur. Atatürk tarafından Doğu Kilikya Cephesi'nden görevlendirilen Osman Tufan Paşa, karargâh olarak Andırın'daki Yaycıoğlu İbrahim Ağa'nın konağını kullanır. Tufan Paşa'nın verdiği bilgiye göre konakta, sürekli ve itibarlı konuklara şekerli, diğerlerine sade kahve ikram edilmektedir (Tufan, 1998).

Osmanlı Türklerinde yaygın olan tütün mamulleri kullanımı günümüz Türkiye'sinde devam etmektedir. Yokluklar yüzünden memleketini terk etmiş, gurbet ellerde çeşitli çileler çekmiş, hayatın çemberinden geçmiş yaşlı insanlar eski günleri anlatmazdan evvel yaktığı sigaradan derin bir nefes aldığı ve sonra başından geçenleri anlattığı görülmektedir. Bu insanlardan biri Palangalı Hatem Çavuş'tur. Hatem Çavuş da birçok köylüsü gibi küçük yaşlarda rızkı için memleketini terk etmiş, gurbet ellere düşmüş, Çukurova'yı yurt tutmuş, çeşitli badirelerden geçmiştir. Hayatının son demlerinde olan Hatem Çavuş, başından geçen bu anılarını anlatmaya başlamadan önce tütün tabakasından sardığı tütünü yakıp tütünden derin bir nefes alarak anısını anlatmaya başlamıştır. Aynı coğrafyada, Çukurova'da, tarlada ırgatlık yapan erkeklerin de tütün içtiği görülmektedir (Atılgan, 2009). Toros dağları silsilesinde yer alan Aladağ'da yaylayan Türkmen taifesinden oldukça yaşlı olan Ahmet Çavuş, sigaradan derin derin içine çektikten sonra Ali Rıza Yalman'a hikâyesini anlatmaya başlar (Yalman, 1977). Çukurova yöresinde Avşarlar ile Tecirliler arasında vuku bulan bir kavgada Avşarlardan bazı kayıplar olur. Bu kavgada Tecirlilerin ünlü silahşoru Açacak Omar adında biridir. Açacak Omar, bu kavga anında bile kıratının üzerinde iki ayağını da sol tarafa atmış bir vaziyette tütün (çubuk) içmektedir (Karalı Davutluoğlu, 2011).

Nitekim bu örneklerin dışında TUİK verileri de Türkiye'de tütün mamulleri kullanımının oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. TUİK verilerine göre 2022 yılı itibariyle her gün tütün mamulü kullanan 15 yaş ve üstü bireylerin oranı %28,3'tür. Bu oran, 2019'da ise %28,0 idi. Bu oranın cinsiyet dağılımı ise 2022'de erkeklerde %41,3, kadınlarda ise %15,5'dir (URL-1).Tütün mamullerinin kullanımı Orta Asya ve

civarında yaşayan Türklerde de yaygın olduğu görülmektedir. Orta Asya göçebe Türkmenleri, tütünü yerleşik komşularından öğrenmişlerdi. Türkmenler tütünü çubukla içtiği gibi çiğnedikleri de olurdu (Bacon, t.y., s. 64). Harezm dolaylarında yaşayan Teke Türkmenlerinin erkekleri arasında tütün veya tönbeki kullanımı oldukça yaygındır. Gömleklerinin yan tarafında içi tönbeki ile dolu bir cepleri bulunmaktadır (Blocqueville, 1986). Eski Tuvalarda karşılıklı pipo tüttürmek bir gelenekmiş. Bu yüzden olsa gerek eski zamanlarda tüm evlerde pipo ve tütün bulunurmuş. Karşılıklı pipo tüttürmeye bir örnek vermek gerekirse bir kamın yönettiği ayin bittiğinde orada bulunanlar, pipo seyri yapmasını verebiliriz. Bu oldukça güçlü bir gelenekmiş (Kenin-Lopsan, 2019). Bu bilgiler; gerek geçmiş, yakın zamanda ve günümüzde Türkler arasında tütün mamulleri kullanımının oldukça yaygın olduğunu göstermektedir.

## Tütün Mamulü ve Kahvenin Türk Halk Edebiyatı Verimlerine Yansıması

Türk halk edebiyatı verimlerinde Türklerin birçok kültürel unsurunun yer aldığı artık bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde Türk kültürünün unsurlarından olan tütün mamulleri ve kahve de Türk halk edebiyatı ürünlerinde az veya çok kendine yer bulmuştur. Bu konu oldukça geniş olmakla birlikte çalışmanın hacimsel sınırlılığından dolayı örnekleri sınırlı tutmak zorunda kaldık. Bu bölümde halk hikâyeleri, halk türküleri, atasözleri ve deyimler, mani, destan ve âşık edebiyatından örnekler verilmekle yetinilmiştir. Genel bir perspektif sunması babında bunların yeterli olduğu düşünülmüştür. Bu sınırlı örnekleri çalışmaya dâhil etmemizin nedeni ise Türklerin günlük yaşamlarında oldukça önemli olan tütün mamulleri ve kahvenin Türk halk edebiyatında da yansımaları olduğunu göstermek olmuştur.

Halk türküleri, ait olduğu halkın kültüründen izler taşımaktadır. Nitekim türkülerde Türk ruhunun, düşünce ve yaşayış biçiminin, yaşam felsefesinin berraklaşmış numunelerini görmek olanaklıdır (Bekki, 2004). Türkülere yansıyan, türkülerde kendine yer alan ögelerden biri ise tütün mamulleri ve kahvedir. Birkaç örnek vermek gerekirse aşağıdaki örnekleri verebiliriz.

"*Bir destan söylesem tiryakilere*

*Acep bu sözüme darılır mı ola?*

*Kızıl üzüm olsa koysam cebine*

*Gözü tabakadan ayrılır mı ola?*

*Kaba kâğıdın kaba çıkar dumanı,*

*Öksürük gelince vermez amanı.*

*Boğazı saz çalar döşü kemanı.*

*Tiryaki tütünü çok sever,*

*Birini sarmadan birini iver,*

*Tütün tükenince karıyı döver,*

*Erkeğim diye kurulur mu ola?*" (Reinhard, 1965, s. 258).

Mizah içerikli bu türküde tiryakilerin tütüne ne derece müptela olduğunu, tütünsüz bir hayat düşünmedikleri dile getirildiği gibi tütünün zararları ve tütün yol açtığı zararlı davranışlara sebebiyet verdiği de dile getirilmiştir. Öyle ki tiryaki Türk erkeği, tütünsüz kaldığında evdeki hanımını bile dövecek kadar gözü bir şey görmemektedir. Bu ise Türk erkeğinin tütün müptelalığının oldukça ileri seviyede olduğunu göstermektedir. Hâlbuki Türk erkeği eşine oldukça müsamahalı ve naziktir. Mesela Hazarlarda kadınlar oldukça önemli bir pozisyondaydı (Artamonov, 2004).

Başka türkülerde de tütün geçmektedir. Bu türkülerden birinde tütün "Çubuğu içene ver/Doldur doldur gene ver" (Reinhard, 1965, s. 286) şeklinde geçmektedir. Üç dörtlükten oluşan bir başka türkünün ikinci ve üçüncü dörtlüğünün ilk dizelerinde de tütün mamulleri geçmektedir. Bu dizeler sırasıyla şu şekildedir: "Sigaramı yandırdım/Pencereye kondurdum", "Sigaramı ince sar/Almıyor parmaklarım" (Reinhard, 1965, s. 290). Güney Anadolu Türkmenlerinde söylenen bir türküde ise "Ateşin yanmadan tütünün tüter" (Yalman, 1993) şeklinde tütün mamulü kendine yer bulmuştur.

Âşıklar ve halk şairleri, eserlerinde birçok konuya yer vermişlerdir. Onların eserlerinde yer alan unsurlardan biri de tütün veya kahvedir. Zaten halk şairlerinin çok geniş bir coğrafyada, asırlardır Türk milletinin geçmişten günümüze "söz elçileri" oldukları (Turan, Uysal, Sarıyıldız & Acı, 2010, s. XI) göz önüne alındığında onların eserlerinde ele aldığımız konunun olmasından daha doğal bir şey olamaz. Bazı âşıklar, eserlerinde sadece tütün mamullerine yer verdiği gibi bazıları kahveye yer vermişlerdir. Bazıları ise ikisine birden yer vermiştir. Hatta bu sanatçılardan bazılarının tütün mamulü kullandığı bile görülmektedir.

Avşar Türkmen aşiretine mensup Dadaloğlu'nun eserlerinde yiğitlik, cesaret, göçebe yaşam, aşiretler arası kavga, at, doğa gibi birçok işlendiği gibi az da olsa tütün mamullerine de tesadüf edilmektedir. Dadaloğlu'nun Kozanoğlu'na söylediği bir ağıtında tütün şu şekilde yer almaktadır.

"*Tütün gelir kese inen*

*İçemedim tasa inen*

*Kozanoğlu yaralanmış*

*Su istiyor kâse inen*" (Özdemir, 1985).

Çukurova'da büyük oranda göçebe olarak yaşayan Çukurova Türkmenleri, 1865'te Osmanlı Devleti tarafından zorunlu iskâna tutulmuştur. İskân yılları ve öncesinde ise Kozanoğulları, Çukurova'nın en güçlü ailelerinden biriydi (Ahmet Cevdet Paşa, 1986). Dadaloğlu'nun da yakından tanıdığı Kozanoğlu'nun yaralanmasına Dadaloğlu çok üzülmüş olmalı ki ağıtta belirtildiği üzere yaralı olan Kozanoğlu'nun sağ kalıp kalamayacağı düşüncesinden dolayı tütün bile içememiştir.

Bazı âşıklar şiirlerinde bizzat kendisinin sigara içtiğini ve içmek istediğini dile getirmiştir. Buna örnek vermek gerekirse Anadolu'nun güneyinden birkaç âşığı verebiliriz. Bunlardan biri Âşık Yeydâni (Mustafa Yeydem) dir. Uzun yıllardır Osmaniye'de yaşayan Âşık Yeydâni, tütün mamulü kullanan bir âşıktır. Zaten kendisi bir ara tütün mamulü ticaretiyle de iştigal olmuştur. Yeydâni; canı sıkıldığında, efkârlandığında, üzüldüğünde, sinirlendiğinde teselliyi tütün içmekte bulmuştur (Yeydem, 2023). Hatta bir türküsünde (Ağladım), bu durumu "Hemen bir sigara yaktım ağladım" şeklinde dile getirmiştir (Yeydem, 2023). Aynı yörenin bir başka âşığı da teselliyi tütün mamülü içmekte bulmuştur. Gâvurdağlarının (Osmaniye) âşıklarından Âşık Cumali (Ahmet Cuma), gurbet elde yaşadığı olumsuz duygulara karşı teselliyi tütünde bulduğunu "Tesellim oluyor tek bir sigara" (Cuma, 2020) şeklinde dile getirmiştir. Gâvurdağlarının (Osmaniye) halk şairlerinden E. Öner (Vakâri), "Bu gece" adlı şiirinde, geceleri kalkıp sigara içtiğini "Sigara telleyip kalkıp oturup" şeklinde dile getirmiştir (Öner, 2023). Aynı halk aşiiri, yeni adı Düziçi eski adı ise Haruniye olan kendi ilçesine "Haruniye'm" adlı bir şiir yazmıştır. Öner, bu şiirinde genel olarak Haruniye'nin güzelliklerine temas etmiştir. Dörtlüğün birinde ise "Bir pınar başında tütün yakmayı" şeklindeki dizede olduğu gibi tütün içmek istediğini belirtmiştir. Çukurova'nın önemli halk şairlerinden İbrahim Karalı Davutluoğlu, "Sigara" adlı şiirinde tamamen bu konuyu ele almıştır. Şiirden anlaşıldığı kadarıyla günde üç paket sigara içen Davutluoğlu, bu şiirinde genel olarak sigaranın kendisine verdiği hem maddi hem de manevi zararı ele almış, sigaranın iyi bir dost olmadığını dile getirmiştir (Karalı Davutluoğlu, 2011). Bu ele aldığımız örnekler, bazı âşıkların bizzat tütün mamulleri kullandığını, hatta Karalı Davutluoğlu örneğinde olduğu gibi günde üç paket sigara içmeye bakılırsa bunun tiryakiliğin ötesinde bir saplantıya dönüştüğünü,

psikolojik olarak zor durumlarda teselliyi sigarada bulduğunu ortaya koymaktadır.

Bazı âşıkların şiirlerinde ise çevresindeki, yöresindeki kişilerin tütün mamulleri içtiğini, bazılarında ise belli yörelerin tütünün meşhur olduğunu görmekteyiz. 1970'li yıllarda Osmaniye ilinin Düziçi ilçesinin Yenifarsak (Tesbi) adlı köyünde öğretmenlik yapan ve aynı zamanda iyi bir şair olan Ahmet Karasoy, görev yaptığı köye bir türkü söylemiştir. Bu türküsünde köy ahalisinin tütün içtiği "Tütünü var kırık dökük" dizelerinden anlaşılmaktadır (Yeşil, 2020). İ. Karalı Davutluoğlu'nun "Süleyman Şimşek'e Havadis" adlı şiirinde *Çona* lakaplı bir kişinin çok sigara içtiği "Ard arda içiyor kaçak tütünü" şeklinde dile getirilmiştir (Karalı Davutluoğlu, 2011). E. Öner (Vakâri), "Evlat Dedi" adlı yaşlı bir kişiyle hasbıhal nitelikli on bir dörtlükten oluşan şiirinde ise şiire konu olan bu ihtiyarın sigara içmesi "Torba kesesinden cigara sardı" şeklinde dile getirilmiştir (Öner, 2023). Öner'in "Emmim" adlı şiirinde yine tütüne tesadüf etmekteyiz. Şiire yine yaşlı bir kişi konu olmuştur. Bu yaşlı kişiye "emmim" diye hitap eden Öner, bu kişinin ağzından sigarayla tüttüre tüttüre evine gittiğini "Ağzında sigara evine gider/Tüttüre tüttüre yürüyor emmim" şeklinde dile getirmiştir (Öner, 2023). Dadaloğlu'nun "Sıkılır tüfekler, tütünler tüter" şeklinde dizesinden, kavga anında bile Türkmen aşiretlerinin içtikleri tütün mamullerinin dumanlarından anlaşıldığı kadarıyla tütün mamullerinden vazgeçmediği görülmektedir (Özdemir, 1985). Osmaniye'nin Bahçe ilçesinin Karderesi köyünün tütünün oldukça meşhur olduğu, bu köye yazılan bir şiirde yer alan "Çok meşhurdur Karderesi tütünü" (Köşker, 2021) dizesinden anlaşılmaktadır.

Bazı âşıklar ise şiirlerinde kahveye de yer vermişlerdir. Şiirlerinde/türkülerinde kahveye yer veren âşıklardan biri Çukurovalı Karacaoğlan'dır. Kendisini "kara kuru, kapkara" şeklinde küçümseyen bir geline, kendisini hor görmemesi üzerine söylediği meşhur türküsünde Karacaoğlan; kara olmanın bir kusur olmadığını, toplumun ileri gelenlerinin içtiği kahvenin bile kara olduğunu söyleyerek bir bakıma kendini kara, esmer diyerek küçümseyen geline mesaj vermek istemiştir.

"*Eller de konup göçerler*

*Lale sümbülü biçerler*

*Ağalar beğler içerler*

*Kahve de kara değel mi*" (Aray, 2010).

Bazı âşıkların şiirlerinde ise doğrudan doğruya kahvenin konu edildiği görülmektedir. Bu âşıklardan biri Posoflu Âşık Zülâli'dir. Posoflu Âşık Zülâli, doğrudan doğruya kahveyi konu alan *Kahve* adlı altı dörtlükten oluşan bir şiiri bulunmaktadır. Âşık Zülâli, şiirinin birinci dörtlüğünde

“Hayat suyu musun?” diye seslendiği kahveyi sadık bir dost olarak görmektedir. Ondan kendi derdine yetişmesini, bu konuda naz etmemesini istemektedir. Zülâli’nin kahveyi hayat suyu olarak görmesinin de boş olmadığını görüyoruz. Zira kahve, birçok meziyetinin yanında hazmedici özelliğinden dolayı mideye faydası vardır. Şiirinin ikinci dörtlüğünde Âşık Zülâli, kahvenin nerede yetiştiğinden, renginin kara olduğundan ve bunun asla değişmediğinden, dolaylı olarak da bazen acı bazen tatlı (şekerli) olarak içildiğinden bahsetmektedir. Şiirin üçüncü dörtlüğünde masanın başında oturmasını ve bir an bile olsun yanı başından ayrılmamasını söylediği kahveyi Lokman Hekim gibi her derde çare, usta bir doktor olarak görmektedir. Birçok faydası olduğunu düşündüğü kahveye bu yüzden olsa gerek bu hünerlerini gizlememesini, bu hünerlerin herkes tarafından bilinmesini telkin etmektedir. Şiirin dördüncü dörtlüğünde ise Zülâli, dörtlüğün ilk dizesini saymazsak genel olarak Türk milleti nezdinde kahve kadar hiçbir kişiye itibar edilmediğini söylediği kahveye ortalıktan kaybolmamasını telkin etmekte, yoksa kahve tiryakilerinin kahvesizlikten çıldıracağını söylemektedir. Beşinci dörtlükte de dördüncü dörtlüktekine benzer şekilde kahvenin Türk toplumu nezdindeki yeri ve önemine değinmiş, güzel hazırlanmış bir kahvenin yerini hiçbir yiyeceğin dolduramayacağını vurgulamıştır. Son dörtlükte, yani altıncı dörtlükte Zülâli; kahveyi şekerli içtiğinden, dost meclisinde herkesin elinin kahve fincanlarına doğru nezaketle uzandığından bahsetmekte; herkesi de kahve içmeye de davet etmektedir. Zülâli, yerlere göklere sığdıramadığı kahveye de kibirlenip naz etmemesini salık vermeyi unutmamaktadır. Şiirde kahveyle genel olarak bu saydıklarımız vurgulanmıştır.

“*Hayat suyu musun, ey sadık vefa?*

*Gel yetiş derdime, nazetme kahve.*

*Hazm eder, verirsin mideye safa,*

*Meziyetin çoktur, uzatma kahve.*

*Yemen’den gelirsin, yolların uzun,*

*Her nere gidersen karadır yüzün,*

*Gâhi tatlı, gâhi acıdır özün,*

*Bu halin kimseye belletme kahve.*

*Masanın üstünde put gibi otur*

*Gözümden ayrılma keyfimi yetür,*
*Lokmanı hazıksın ey kara doktor!*
*Söyle marifetin gizletme kahve.*

*Kendin siyah ama, finanların kar,*
*Kimseye yok, sana olan itibar,*
*Aman, eksik olma kıyamet kopar,*
*Sakın tiryakiyi cinletme kahve.*

*Vardığın meclise verirsin yaldız,*
*Ne kadar kıymetli ne kadar aziz,*
*Börek baklavadan olursun leziz,*
*Eğer kaynatırsa gülfatma, kahve.*

*Şekerle pişince sever Zülâli,*
*Nezaketle uzar dost, yâran eli.*
*Buyursunlar, yağar yağmur misâli,*
*Sen de mağrur olup, naz etme kahve*" (Nasrattınoğlu, 1987).

Tütünlere manilerde de tesadüf edilmektedir. Ele aldığımız bir manide karşı cins, kömür gözlü sevdiğinden bir sigara istemektedir.

"*Bir taş attım dıvara*
*Yârim indi pınara*
*Kömür gözlü sevdiğim*
*Ver bana bir sigara*" (Arsunar, 1962).

Halk hikâyelerinde de kahveye tesadüf edilmektedir. Ferruh Arsunar'ın Gaziantep'ten derlediği *İlbeyoğlu* adlı halk hikâyesinde düştüğü bir dipnota göre her aşiret beyinin konuk odasındaki ya da konuk çadırında, sönmeyen ocağı başında bir kahvecisi bulunmaktadır. Geleneğe bağlı olan bu kahvecilik, babadan oğula intikal ederek nesiller boyunca devam etmektedir. Nitekim derlenen *İlbeyoğlu* adlı hikâyede hikâyenin önemli kahramanlarından Ali Kadı, hikâye kahramanı İlbeylioğlu'nun kahvecisi ve de amcası oğludur (Arsunar, 1962). Bunun dışında atasözlerinde ve

deyimlerde de tütün veya kahve yer almaktadır: “Tütününü tüttürmek”, (Püsküllüoğlu, 2004b), “Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır.” (Püsküllüoğlu, 2004a).

Tütün mamullerinin destanlarda da önemli bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Güney Türkmenleri arasında oldukça meşhur olan “Genç Osman Destanı” nda, padişah bir akşam Genç Osman’ın çadırına gelir ve ona Bağdat’ı alıp alamayacağını sorar. Genç Osman ise “Kır atıma çifte yem, bana tütün çıkmazsa Bağdat alınmaz.” şeklinde karşılık verir. Ertesi gün padişah, hemen Genç Osman’ın isteğini yerine getirir. Genç Osman, öğle namazı müteakip Bağdat’ı alır (Yalman, 1993). Bu destanda iki şey dikkatimizi çekmiştir. Birincisi, destana göre Bağdat’ın alınmasının başaktörü olan Genç Osman’ın padişahtan para, makam, tımar, altın, cariye vd. istemeyip de kendisine sadece tütün mamulü istemesi, atına da yem istemesi dikkat çekicidir. İkincisi ise yukarıda da bahsettiğimiz gibi tütün mamulü kullanılmayı yasaklayan, yasaklamakla kalmayıp yakalananları idamla cezalandıran IV. Murat’ın örnek verilen destanda Genç Osman’ın tütün mamulü istemesine ses çıkarmayıp mezkûr nesneyi temin etmesidir. Bu iki şey bize halk muhayyilesinin, imkânsız gibi görünen şeyleri olanaklı hale getirebileceğini düşündürtmektedir. Bizi bu düşünceye sevk eden ise kır ata yem tedariki bir yana bırakılırsa Bağdat’ın alınmasının koşulu tütün mamulünün tedarikine kalması ve bu şartın da bizzat IV. Murat tarafından yerine getirilmesi olmuştur.

**Sonuç**

Türklerin tarihten bu yana getirdiği cömertlik, yiğitlik, hayırseverlik gibi bazı kültürel değerleri olduğu gibi kendine has cirit, av, türkü söyleme ve dinleme gibi zevkleri de bulunmaktadır. Türklerin zevklerinden biri de tütün mamulleri ve kahve içmektedir. Osmanlı Türkleri, tütün mamulleri ve kahveyle XVI. yüzyılın ortaları gibi yakın bir tarihte tanışmalarına karşın bu iki nesneyi oldukça çabuk benimsemişler, yaşamlarının bir parçası haline getirmişlerdir. Günlük hayatta toplumun hemen hemen her kesiminden insanlar, bu iki nesnenin müptelası olmuşlardır.

Kahvenin Osmanlı toplumuna girmesiyle kahvehane gibi yeni bir kurumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ö. Çobanoğlu’na göre kahvehanelerin Türk toplumuna girmesiyle Türk toplumunda yeni sosyal ve kültürel yapılanmalar, değişmeler meydana gelmiştir. İnsanlar dini kurumlar dışında yeni toplanma, sohbet etme, vakit geçirme gibi işleve sahip olan mekâna kavuşmuşlardır. Kahvehaneler ise “Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve edebiyatının” ortaya çıkışının en önemli saiki olmuştur (Çobanoğlu, 2007). Kahvehaneler, doğrudan doğruya konumuz olmamakla beraber, Osmanlı’da kahvehaneler tütün mamulleri ve kahvenin en çok tüketildiği mekânlardan biri, belki de birincisi olmuştur.

Ö. Çobanoğlu'nun belirttiği gibi insanların toplandığı, bir araya geldiği ve vakit geçirdiği kahvehanelerde müşteriler, bol bol kahve içmişler; tütün mamulleri kullanmışlardır. Kahvehanelerin dışında seyyar veya sabit tarzda kahve yapıp satan kahveciler de bulunmaktadır. Bu ise, kahvehaneler dışında kahve yapıp satan bir esnaf grubunun varlığını ortaya koymaktadır.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında kahve ve tütün mamulleriyle tanışan Osmanlı Türkleri, bu nesnenin hemen müdavimi olmuştur. Bu iki nesne adeta onların günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. İşyerinde, evde, konaklama yerlerinde, tarlada, dinlenme ve sohbet anında, kısaca hayatın hemen hemen her anında, yanında tütün mamullerini eksik etmemiş, çoğu zaman bunu kullanmışlardır. Öyle ki kahve ile birlikte tütün konukseverliğin yerine getirilmesi gereken ritüelleri arasına bile girmiş, gelen konuklara tütün mamulleri ikram edilmiştir. Tütün mamullerini sıradan Türk vatandaşları kullandığı gibi devletin ileri gelenleri de kullanmıştır. Hatta kadınların dahi tütün mamullerinin kullanmıştır.

Osmanlı Türklerinde yaygın olan tütün mamulleri kullanımı Orta Asya ve civarındaki Türklerde de yaygın olduğu görülmektedir. Aynı şey Türkiye için de geçerli olduğu 2022 TUİK verilerinden anlaşılmaktadır. TUİK verileri Türkiye'de ciddi bir oranda tütün mamulleri kullanan kesimin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise Osmanlı Türklerinde yaygın olan tütün mamulleri kullanımının günümüze değin az veya çok devam ettiğini göstermektedir.

Türk toplumunda yaygın olan tütün mamulleri ve kahve Türklerin halk edebiyatı verimlerinde yansıması olmuştur. Özellikle de Âşık tarzı şiirler düzen sanatçıların şiirlerinde/türkülerinde daha fazla yansıması olduğu görülmüştür. Ele alıp çalışmaya dâhil ettiğimiz âşıkların şiirlerinde/türkülerinde kahveden ziyade tütün mamullerinin daha çok yer aldığı görülmüştür. Bu eserlerde âşıkların tütün mamulleri kullanması, çevresindeki kişilerin tütün mamulleri kullanması, bazı yörelerin tütünün meşhur olması gibi birçok açıdan kendine yer bulduğu tespit edilmiştir. Karacaoğlan ve Posoflu Âşık Zülâli'nin eserlerinde kahve ön plana çıkmıştır. Özellikle de Zülâli'nin *Kahve* adlı şiirinin, Türklerin kahveye olan düşkünlüğünün genel bir panoramasını yansıtır nitelikte olduğu söylenebilir. Tütün mamullerinin ve kahvenin âşıklar dışında halk türküleri, atasözleri, deyimler gibi başka halk edebiyatı ürünlerinde de kendine yer bulduğu saptanmıştır.

Günümüzde tütün mamullerinin kullanımıyla mücadele kapsamında ciddi çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Edilmesi de gerekmektedir. Ortada halledilmesi, aşılması gereken ciddi bir sorun

olarak durmaktadır. Yapılan bu mücadeleye diğer ilgili disiplinlerin, görevlilerin, yetkililerin yanında kültür bilimcilerin de dâhil edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kültür bilimciler de bu mücadelede tütün mamullerinin kullanımlarının kültürel boyutlarını, nedenlerini gözler önüne sererek mücadeleye az veya çok katkı sunacaktır. En azından geçmişteki izlerin sürülmesi ve bunun nedenleri üzerinde odaklanması bile bu mücadelede önemli bir adım olacaktır. Yapılan bu çalışma, kısmen de olsa bu konuda atılmış bir küçük adım niteliği taşımaktadır. Daha kapsamlı çalışmalarla tütün mamulü kullanımının günümüzün yanında geçmişteki izleri sürülebilir; sosyo-kültürel boyutları, nedenleri ve başka yönleri tüm çıplaklığıyla gün yüzüne çıkarılabilir.

**Kaynaklar**


Ahmet Cevdet Paşa (1986). *Tezâkîr* (Yay. haz.: C. Baysun). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Ali Ufki Bey (2004). *Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Ufki Bey'in Anıları Topkapı Sarayı'nda Yaşam* (Çev. Ali Berktay). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Aray, A. V. (2010). *Çukurova Folklorunda Karacaoğlan.* Osmaniye: Ulaşlı Toplulukları Kültür Araştırma, Geliştirme ve Bilim Derneği Kültür Yayınları.

Arsunar, F. (1962). *Gaziantep Folkloru.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Artamonov, M. İ. (2004). *Hazar Tarihi Türkler, Yahudiler, Ruslar* (Rusçadan çev. D. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.

Atılgan, H. (2009). *Ana Beni Eversene ve Ceyhanlı Hasan Turan.* Ankara: Hassoy Matbaacılık.

Bacon, E. E. (t.y.). *Esir Orta Asya* (Çev. Tansu Say). Tercüman 1001 Temel Eser.

Barkley, H. C. (2016). *Anadolu ve Ermenistan'a Yolculuk* (Çev. Nil Demir).İstanbul: Köprü Kitapları.

Bekki, S. (2004). *Baş Yastıkta Göz Yolda*. İstanbul: Kitabevi.

Blocqueville, H. d. C. d. (1986). *Türkmenler Arasında* (Çev. Rızâ Akdemir). Ankara: Başbakanlık Matbaası.

Bostan, İ. (2001). "Kahve" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 24.* (ss. 202-205). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Cuma, A. (2021). *Düziçili Ozan Cumali "Göğünen Gönül".* Osmaniye: Akdeniz Ofset ve Gazetecilik.

Çobanoğlu, Ö. (2007). *Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği ve İstanbul*. İstanbul: 3F Yayınevi.

Fontmagne, B. D. D. (2022). *Kırım Harbi Sonrasında İstanbul Günleri (1855-1858) II. İmparatorluk Dönemi'nde İstanbul'daki Fransız*

*Sefaretini Ziyaret* (Çev. İsmail Yerguz). İstanbul: Selenge Yayınları.
Garnett, L. M. J. (2021). *Türk Kent ve Taşrasında Yaşam* (Çev. Oğuz Çetin). Ankara: Dorlion Yayınları.
Gautier, T. (2018). *İstanbul Dünyanın En Güzel Şehri* (Çev. Nuriye Yiğitler). İstanbul: Profil Kitap.
Goltz, C. F. v. D. (2023). *Goltz Paşa'nın Anadolu Anıları* (Tercüme ve notlandırma: Gönül Mutlu & İsmail Mutlu). İstanbul: ARK Kitapları.
Hamsun, K. & Andersen, H. C. (2023). *İstanbul'da İki İskandinav Seyyah* (Çev. Banu Gürsaler Syvertsen). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Hattox, R. S. (1998). *Kahve ve Kahvehaneler Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki* Kökenleri (Çev. Nurettin Elhüseyni). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Horváth, B. (2010). *Anadolu 1913* (Çev. Tarık Demirkan). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Kantemir, D. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi C.1* (Çev. Özdemir Çobanoğlu). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
Karalı Davutluoğlu, İ. (2011). *Çukurova'da Bir Alabohça* (Düzenleyen: Fatma Sayman). Adana: Adana Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
Kenin-Lopsan, M. (2019). *Tuvaların Gelenekleri* (Aktaran: İlker Tosun). Ankara: Bengü Yayınları.
Köşker, A. (2021). *Osmaniyem*. Osmaniye: Akdeniz Ofset ve Gazetecilik.
Naçov, N. (2019). *Bursa'ya Gidiş ve Dönüş* (Bulgarca'dan Çev. ve Sunuş: Hüseyin Mevsim). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
Nasrattınoğlu, İ. Ü. (1987). *Posoflu Âşık Zülâlî.* Ankara: Özen Matbaacılık.
Németh, G. (2023). *Küçük Asya Gezisi* (Çev. Edit Tasnádi). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
Öner, E. (2023). *Karacaoğlan Kokusu.* Trabzon: 40lar Kulübü Yayınevi
Özdemir, A. Z. (1985). *Avşarlar ve Dadaloğlu.* Ankara: Dayanışma Yayınları.
Püsküllüoğlu, Ali (2004a). *Türkçe Atasözleri Sözlüğü.* Ankara s.Arkadaş Yayınevi.
Püsküllüoğlu, Ali (2004b). *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.
Raczynski, E. (2019). *1814'de Dersaadet ve Çanakkale'ye Seyahat* (Çev. Kemal Turan). İstanbul: Köprü Kitapları.

Rålamb, C. (2017). *İstanbul'a Bir yolculuk 1657-1658* (Çev. Ayda Arel). İstanbul: Kitap Yayınevi.
Reinhard, U. (1965). *Vor Seinen Häusern Eine Weide*. Berlin: Museum Für Völkerkunde.
Schweinitz, H.-H. G. v. (2024). *At Sırtında Küçük Asya Bir Alman Subayının Anadolu Notları 1905* (Çev. Şehzâde Şenay Ataç). İstanbul: Ketebe Yayınları.
Sestini, D. (2023). *İstanbul 1778* (Çev. Mert Pekdoğdu). İstanbul: Kitabevi Yayınevi.
Thévenot, J. (2022). *Thévenot Seyahatnamesi* (Çev. Ali Berktay, Edt. Stefanos Yerasimos). İstanbul: İstanbul: Kitap Yayınevi.
Tournefort, J. d. (2013). *Tournefort Seyahatnamesi II. Cilt* (Edt. Stefanos Yerasimos, çev. Ali Berktay). İstanbul: Kitap Yayınevi.
Tufan, O. (1998). *Osman Tufan Paşa'nın Kurtuluş Savaşı Hatıraları.* İstanbul: Arma Yayınları.
Turan, F. A.; Uysal, B.; Sarıyıldız, A. & Acı, S. (2010). *Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri- III*. Ankara: Gazi Kitabevi.
URL-1 https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Turkiye-Saglik-Arastirmasi-2022-49747 [Erişim tarihi: 26.08.2025].
White, C. (2023). *İstanbul'da Üç Yıl: Türklerin Örf ve Âdetleri, 1841-1844 Birinci* Cilt (Çev. Zeynep Rona). İstanbul: Kitap Yayınevi.
Whitman, S. (2017). *Sultan II. Abdülhamid Döneminde Bir İngiliz Gazetecinin Türkiye Anıları* (Çev. Kadri Mustafa Orağlı). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
Wittman, W. (2011). *Osmanlı'ya Yolculuk 1799-1800-1801* (Çev. Belkıs Dişbudak). Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
Yalman, A. R. (1977). *Cenupta Türkmen Oymakları II* (Haz. Sabahat Emir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
Yalman, A. R. (1993). *Cenupta Türkmen Oymakları I* (Haz. Sabahat Emir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
Yeşil, M. A. (2020). *Babamın Şiirleri.* Adana: Ekrem Yayınevi.
Yeydem, M. (2023). *Acı Hatıralar Kuluncaklı Âşık Yeydâni.* (Ed. Talip Kazgı). Konya: CimKitap
Yılmaz, F. (2012). *"Tütün" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 42*. (ss. 1-4). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

# OMBUDSMANLIK KURUMUNUN İNSAN HAKLARI ALANINDAKİ ROLÜ: KARAR ANALİZİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

**Harun KIRILMAZ***

**Öz:** Ombudsmanlık kurumu, idari denetim kurumu olarak kurulduğu günden bu yana, insan haklarının korunmasında merkezi bir aktör olarak günümüzdeki rolüne kadar önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu çalışma, Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumunun insan hakları, çocuk hakları ve kadın hakları ekseninde verdiği kararları incelemektedir. Ombudsmanlık kurumu, kuruluşundan itibaren idari denetim ve iyi yönetim işleviyle öne çıkmış, ancak zamanla insan haklarının korunmasında etkin bir aktör haline gelmiştir. Çalışmada, kurumun çevrimiçi karar veri tabanında yer alan 165 karar doküman analizi yöntemiyle değerlendirilmiş; kararların konu, tür, yıl, kurum ve sınıflandırma ölçütlerine göre dağılımı tablolaştırılmıştır. Bulgulara göre, kararların %58'i insan hakları, %38'i çocuk hakları ve %4'ü kadın haklarıyla ilgilidir. Karar türlerinde ise %42 oranında ret, %39 oranında tavsiye ve %19 oranında kısmen tavsiye kısmen ret kararı verilmiştir. Ayrıca en çok kararın Adalet Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı ve İçişleri Bakanlığı hakkında alındığı tespit edilmiştir. Araştırma, ombudsmanlığın hak ihlallerine ilişkin rehberlik ve önleyici rolünü öne çıkarırken, bağımsızlık, bağlayıcılık ve kaynak sorunlarına dikkat çekmektedir. Bu yönüyle ombudsmanlık, hak temelli yönetişimin güçlendirilmesinde önemli bir mekanizma olarak değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kamu Denetçiliği Kurumu, İnsan Hakları, Çocuk Hakları, Kadın Hakları.

## THE ROLE OF THE OMBUDSMAN INSTITUTION IN THE FIELD OF HUMAN RIGHTS: AN EVALUATION THROUGH DECISION ANALYSIS

**Abstract**: Since its establishment as an administrative oversight body, the Ombudsman Institution has undergone a significant transformation, evolving into a key player in the protection of human rights. This study examines the decisions made by the institution in the areas of human

* Doç. Dr., Hoca Ahmet YeseviUluslararası Türk-Kazak Üniversitesi& Sakarya Üniversitesi, harun.kirilmaz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6055-6826

rights, children's rights and women's rights. Since its establishment, the Ombudsman Institution has been recognised for its administrative oversight and good governance function, but over time it has also become an effective advocate for human rights protection. The study evaluated 165 decisions from the institution's online database using document analysis, tabulating the distribution of decisions according to subject, type, year, institution, and classification criteria. According to the findings, 58% of the decisions concern human rights, 38% concern children's rights and 4% concern women's rights. In terms of decision types, 42% were rejections, 39% were recommendations and 19% were partially recommended and partially rejected. The most decisions were found to have been made regarding the Ministry of Justice, the Ministry of National Education, and the Ministry of the Interior. The study highlights the Ombudsman's advisory and preventive role in relation to rights violations, while drawing attention to issues of independence, the binding nature of decisions, and resources. In this respect, the ombudsman is considered an important mechanism for strengthening rights-based governance.

**Keywords:** Ombudsman Institution, Human Rights, Children's Rights, Women's Rights.

## Giriş

Kamu yönetimi ve insan hakları arasındaki ilişkiyi dengeleyen ve vatandaşın idare karşısındaki konumunu güçlendiren denetim mekanizmaları, modern demokratik yönetişimin temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu mekanizmalar arasında, kökenleri 1809 İsveç Anayasası'na dayanan ombudsmanlık kurumu, zaman içinde geçirdiği dönüşümle idari bir denetim organı olmaktan çıkarak insan haklarının korunmasında merkezi bir aktör konumuna evrilmiştir. Başlangıçta temel işlevi, idarenin eylem ve işlemlerinin yasalara ve adil yönetim ilkelerine uygunluğunu denetlemek olan ombudsmanlık, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası yükselen demokratikleşme dalgaları ve insan hakları söyleminin evrenselleşmesiyle birlikte küresel ölçekte yaygınlık kazanmıştır. Birleşmiş Milletler ve Avrupa Konseyi gibi uluslararası kuruluşların, devletleri vatandaş şikâyetlerini ele alacak bağımsız organlar kurmaya teşvik etmesi, ombudsmanlığın insan hakları alanındaki rolünü pekiştirmiş ve bu kurumları hakların savunucusu olarak konumlandırmıştır. Bu tarihsel evrim, ombudsmanlığın salt bir yasallık denetiminden, hak temelli bir yönetişim anlayışının tesisi ve korunmasına yönelik çok daha geniş bir misyon üstlendiğini göstermektedir.

Türkiye'de bu küresel gelişmelere paralel olarak, Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK), 2010 Anayasa değişikliğiyle hukuki bir zemin kazanmış ve 29 Haziran 2012 tarihli 6328 sayılı Kanun ile resmen kurulmuştur. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne bağlı bir denetim mekanizması olarak yapılandırılan KDK, temel görev olarak idarenin her türlü eylem, işlem ve tutumunu insan haklarına dayalı bir adalet anlayışı çerçevesinde, hukuka ve hakkaniyete uygunluk yönlerinden incelemektedir. Kurum, yönetenler ile yönetilenler arasında bir köprü vazifesi görerek, idarenin şeffaflığına ve hesap verebilirliğine katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda şikâyet üzerine inceleme ve araştırma yapma, idareden bilgi ve belge talep etme gibi yetkilere sahip olan KDK, incelemeleri neticesinde idareye tavsiyelerde bulunur. Her ne kadar bu kararlar hukuki olarak bağlayıcı olmasa da idare üzerinde önemli bir yönlendirici etki yaratma potansiyeli taşımaktadır. Bu yapısıyla KDK, Türkiye'de insan haklarının korunması ve iyi yönetim ilkelerinin yerleşmesinde kritik bir rol üstlenmektedir.

Bununla birlikte, ombudsmanlık kurumlarının teorik çerçevede sahip olduğu bu önemli misyonun pratikteki yansımaları, kurumların bağımsızlık düzeyi, kararlarının bağlayıcılığı, sahip oldukları kaynaklar ve toplumsal farkındalık gibi bir dizi faktöre bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. KDK'nın kurulduğu günden bu yana geçen sürede, özellikle insan hakları, çocuk hakları ve kadın hakları gibi temel hak alanlarında üstlendiği rolün ve bu alandaki performansının somut veriler üzerinden incelenmesi, kurumun etkinliğinin anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Kurumun hangi hak kategorilerinde daha yoğun çalıştığı, hangi kamu kurumları hakkında daha sık karar verdiği ve bu kararların niteliğinin ne olduğu gibi sorular, ombudsmanlığın Türkiye'deki mevcut durumunu ve gelecekteki potansiyelini ortaya koymak için cevaplanmalıdır.

Bu bağlamda, bu çalışma, Kamu Denetçiliği Kurumunun insan hakları, çocuk hakları ve kadın hakları ekseninde verdiği kararları sistematik bir analize tabi tutmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın temel amacı, KDK'nın çevrimiçi karar veri tabanında yer alan kararları inceleyerek, kurumun hak ihlallerine karşı üstlendiği rolü, odaklandığı alanları ve karşılaştığı sınırlılıkları ortaya koymaktır. Bu genel amaç doğrultusunda şu araştırma sorularına yanıt aranmıştır:

KDK tarafından verilen kararların insan hakları, çocuk hakları ve kadın hakları konu başlıklarına göre dağılımı nasıldır?
Verilen kararların türleri (tavsiye, ret, kısmen tavsiye/ret) nasıl bir dağılım göstermektedir?
Kararlar en çok hangi kamu kurum ve kuruluşlarına yönelik olarak alınmaktadır?

İncelenen hak kategorilerindeki karar sayılarının yıllara göre değişimi ne yöndedir?
Araştırmanın hedeflerine ulaşmak için karma yöntem desenlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda, KDK'nın Kararlar Bilgi Bankası'nda "insan hakları", "kadın hakları" ve "çocuk hakları" anahtar kelimeleri kullanılarak yapılan arama sonucunda ulaşılan 165 karar, çalışmanın örneklemini oluşturmuştur. 6 Temmuz 2025 tarihinde gerçekleştirilen tarama neticesinde elde edilen bu kararlar; konu, tür, ilgili kurum ve yıl bazında sınıflandırılarak nicel ve nitel analize tabi tutulmuştur. Verilerin analizi ve tablolaştırılması sürecinde Microsoft Excel programından faydalanılmıştır.

Bu çalışma, Kamu Denetçiliği Kurumu'nun karar alma pratiğini ampirik verilerle ortaya koyarak, kurumun güçlü yönlerini ve gelişim ihtiyacı duyulan alanlarını belirlemesi açısından önem taşımaktadır. Araştırma bulgularının, ombudsmanlığın Türkiye'de hak temelli yönetişimin güçlendirilmesindeki rolünü daha görünür kılması ve kurumun etkinliğini artırmaya yönelik politika önerilerinin geliştirilmesine bilimsel bir zemin sunması hedeflenmektedir. Elde edilen sonuçlar hem akademisyenler hem de politika yapıcılar için KDK'nın mevcut performansını ve potansiyelini değerlendirme imkânı sunarken, kurumun bağımsızlık, kaynak yeterliliği ve tavsiye kararlarının takibi gibi yapısal sorunlarına da dikkat çekmektedir. Bu yönüyle çalışma, Türkiye'de insan hakları mimarisinin önemli bir bileşeni olan ombudsmanlık kurumunun daha etkin bir yapıya kavuşturulması tartışmalarına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

## 2. Ombudsmanlık Kurumu

### 2.1. Tarihsel Süreç: İdari Denetimden Hakların Korunmasına

1809 yılında kurulan İsveç Parlamento Ombudsmanı, öncelikle idari yasallık ve uygunluk ile ilgileniyordu. Ombudsmanın işlevi, insan haklarını doğrudan korumak değil, yasalara uyumu ve adil idareyi sağlamaktı (Składowska, 2016). Zamanla, özellikle İkinci Dünya Savaşı ve demokratikleşme dalgalarından sonra, ombudsman kurumları küresel olarak yaygınlaştı ve giderek hakların savunucuları olarak görülmeye başlandı (Reif, 2004). Birleşmiş Milletler ve Avrupa Konseyi kararları, devletleri vatandaşların şikayetlerini ele almak için bağımsız organlar kurmaya teşvik ederek, ombudsman kurumlarını insan haklarıyla açıkça ilişkilendirdi (OHCHR, 2025). Birçok Latin Amerika ve post-komünist devlet, ombudsmanları olarak kurumsallaştırdı ve onlara açıkça hakları korumakla görevlendirdi (Ayeni, 2018).

Modern ombudsmanlık kurumunun kökenleri 1809 İsveç Anayasası'na dayansa da denetim mekanizması olarak tarihsel temelleri Osmanlı

İmparatorluğu'ndaki Divan-ı Mezalim gibi yapılara kadar uzanmaktadır. Türkiye'de ise Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK), 2010 Anayasa değişikliği ile hukuki zemine kavuşmuş ve 29 Haziran 2012 tarihli ve 6328 sayılı Kanun ile kurulmuştur. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne bağlı olarak faaliyet gösteren kurum, idarenin işleyişiyle ilgili şikâyetleri inceleyerek, insan haklarına dayalı bir adalet anlayışı içinde, hukuka ve hakkaniyete uygunluk açısından denetler. Kurumun temel görevi, idarenin her türlü eylem, işlem, tutum ve davranışlarını denetleyerek yönetilenler ile yönetenler arasında bir köprü vazifesi görmektir. Yetkileri arasında, şikâyet üzerine inceleme ve araştırma yapmak, bilgi ve belge talep etmek ve idareye tavsiyelerde bulunmak yer alır. Kararları bağlayıcı olmamakla birlikte, idare üzerinde önemli bir tavsiye niteliği taşıyan KDK, yönetimin şeffaflığına ve hesap verebilirliğine katkı sunmayı amaçlamaktadır (Usta, 2014).

### 2.2. Normatif ve Yasal Çerçeveler

Normatif ve yasal çerçevede ele alındığında, ombudsmanlık kurumu bir insan hakları aktörü olarak meşru kabul edilmektedir. Venedik İlkeleri (2019), hak odaklı etki için bağımsızlık, erişilebilirlik, kendi inisiyatifiyle hareket etme yetkisi ve yeterli kaynakların sağlanmasının gerekli olduğunu vurgulamaktadır (Venedik Komisyonu, 2019). BM Genel Kurulu, A/RES/75/186 (2020) sayılı Kararında bu ilkeleri onaylayarak, ombudsmanın insan haklarının teşviki ve iyi yönetişimdeki rolünü kabul etmiştir. Ombudsmanların ulusal insan hakları kurumları olarak veya bu kurumlarla birlikte çalıştığı durumlarda, Paris İlkeleri (1993) geniş yetki, bağımsızlık ve yeterli kaynaklar konusunda kriterler sunmaktadır (OHCHR, 2025). Bölgesel çerçeveler de bu rolü güçlendirmektedir; örneğin, AB Temel Haklar Şartı iyi yönetim hakkını tanımakta ve Avrupa Ombudsmanına sorumluluklar atamaktadır (Harden, 2022).

### 2.3. Ombudsman Kurumlarının Karşılaştırmalı Modelleri

Ombudsman kurumları önemli ölçüde çeşitlilik gösterir. Yeni Zelanda'daki gibi klasik parlamento ombudsmanları, yasallık ve idari adalete odaklanır ve dolaylı olarak hakları korur. Yürütme organına bağlı yürütme ombudsmanları daha az bağımsızdır, ancak daha hızlı uyuşmazlık çözümü sağlar. İspanya'nın Defensor del Pueblo gibi insan hakları ombudsmanları, idari denetimi insan hakları görevleriyle açıkça birleştirir (Walling, 2010). Uzman ombudsmanlar, çocuklar veya mahkûmlar gibi savunmasız grupların haklarını ele alır ve hedefli hak koruması sağlar (von Tigerstrom, 1998).

## 3. İnsan Hakları ve Ombudsmanlık Kurumu

### 3.1. İnsan Hakları Koruma Mekanizmaları

Ombudsmanlar, erişilebilir bireysel şikâyetlerin ele alınması, sistematik kalıpların kendi inisiyatifiyle soruşturulması ve gözaltı tesislerinin izlenmesi gibi çok sayıda mekanizma kullanarak insan onurunu korumak ve kötü muameleyi önlemek için çalışır. Kamuya açık raporlama, tematik soruşturmalar ve savunuculuk, hak standartlarını idari uygulamalara dahil eder. Mahkemeler, ulusal insan hakları kurumları ve sivil toplum ile koordinasyon, ombudsmanın gerçekleri araştırması ile stratejik dava ve politika savunuculuğunu birleştirerek etkiyi artırır (IOI, 2025).

### 3.2. Güçlü Yönler ve Sınırlamalar

Ombudsmanlar, özellikle savunmasız nüfus grupları için erişilebilir, düşük maliyetli çözümler sunarken, kendi inisiyatifleriyle ve raporlamalarıyla sistemik erişimleri yapısal reformları teşvik eder. Kapalı kurumları izlemedeki önleyici rolleri, hakların korunmasını daha da güçlendirir. Ancak, sınırlamalar devam etmektedir: öneriler genellikle bağlayıcı değildir, etkinlik siyasi kültüre bağlıdır ve kaynak yetersizliği kapasiteyi kısıtlamaktadır (Reif, 2009). Siyasi müdahale bağımsızlığı tehdit edebilir ve diğer denetim kurumlarıyla çakışması parçalanma riskini doğurur.

### 3.3. Politika Önerileri

Ombudsman kurumlarının insan hakları üzerindeki etkisini artırmak için birkaç reformun yapılması gerekmektedir. Bağımsızlığın ve görev süresinin yasal olarak güvence altına alınması tarafsızlığı korur. Görevler, insan hakları sorunlarını, kendi inisiyatifiyle hareket etme yetkilerini ve gözaltı izlemeyi açıkça kapsamalıdır. Yeterli kaynaklar, personel eğitimi ve bilgiye erişim yasaları çok önemlidir. Uyumu sağlamak için takip mekanizmaları ve parlamento denetimi kurumsallaştırılmalıdır. Son olarak, ulusal insan hakları kurumları, eşitlik kurumları ve sivil toplum ile koordineli ilişkiler, sistemik etkiyi en üst düzeye çıkarabilir (Venedik Komisyonu, 2019; BM Genel Kurulu, 2020).

## 4. Yöntem

Bu çalışmada Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumunun çevrimiçi olarak erişime sunduğu Kararlar Bilgi Bankası verilerini incelenmiştir. Çalışmada karma yöntem kullanılmış ve doküman analizi yöntemi tercih edilmiştir. Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini sistematik olarak analiz etmek için kullanılan bir nicel ve nitel araştırma yöntemidir (Wach & Ward, 2013). Doküman analizi, basılı ve elektronik materyaller olmak üzere tüm belgeleri inceleme ve değerlendirmede kullanılan bir yöntemdir.

Araştırmanın evrenini, KDK Kararlar Bilgi Bankası'nda yer alan ve erişime açık durumda olan toplam 13.593 karar oluşturmaktadır. Arama işlemleri, veritabanının "kelime arama" sekmesinde "insan hakları", "kadın hakları" ve "çocuk hakları" anahtar kelimeleri kullanılarak 6 Temmuz 2025 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Karar arama sonucunda "insan hakları", "kadın hakları" ve "çocuk hakları" ile ilişkili olabileceği düşünülen 165 karara ulaşılmıştır.

Araştırma kapsamına giren 165 karar doküman analizi yöntemiyle incelenmiş; kararlar konu, tür, kurum ve yıl bazında sınıflandırılmıştır. Ayrıca kararların %68,5'ini oluşturan ve ilk üçte yer alan kurumlara yönelik kararlar detaylı olarak değerlendirilmiştir. Bu süreçte analiz işlemleri Microsoft Excel aracılığıyla gerçekleştirilmiş ve tablolaştırılmıştır.

## 5. Bulgular

Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumu tarafından incelenen başvuruların konu başlıklarına göre dağılımı Tablo 1'de yer almaktadır. Buna göre en yüksek orana sahip kategori insan hakları olup, 96 karar ile toplamın %58'ini oluşturmaktadır. Bu durum, kurumun önüne gelen başvuruların çoğunlukla temel hak ve özgürlüklerle ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Çocuk hakları alanında verilen 62 karar, %38'lik oranla ikinci sırada yer almakta ve özellikle eğitim, sağlık, bakım ve korunma gibi çocuklara yönelik hakların korunması konusunda önemli bir yoğunluk bulunduğunu göstermektedir. Kadın hakları ile ilgili 7 karar ise toplamın %4'ünü oluşturmaktadır. Bu oran görece düşük görünmekle birlikte, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadınların haklarının korunması açısından dikkate değer niteliktedir. Genel olarak tablo, Kamu Denetçiliği Kurumu'nun farklı hak kategorilerinde çeşitlilik arz eden başvuruları ele aldığını ve özellikle insan ve çocuk haklarına odaklandığını göstermektedir.

**Tablo 1. Kararların Konulara Göre Dağılımı**

| Kategori | Sayı | Yüzde |
|---|---|---|
| İnsan Hakları | 96 | %58 |
| Çocuk Hakları | 62 | %38 |
| Kadın Hakları | 7 | %4 |
| Toplam | 165 | %100 |

Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumu tarafından verilen kararların türlere göre dağılımı Tablo 2'de yer almaktadır. Verilere göre en yüksek oranı ret kararları oluşturmaktadır. Toplam 70 karar ile %42'lik bir paya

sahip olan bu kategori, yapılan başvuruların önemli bir bölümünün mevzuata veya kurum yetkisine uygun bulunmadığını ortaya koymaktadır. Tavsiye kararları ise 64 başvuru ile %39 oranında gerçekleşmiş ve kurumun hak ihlallerinin giderilmesi ya da idarenin uygulamalarında değişiklik yapılması yönünde önemli öneriler sunduğunu göstermiştir. Öte yandan, kısmen tavsiye kısmen ret kararları 31 adet olup %19'luk bir orana sahiptir. Bu tür kararlar, başvuruların bazı yönlerinin haklı bulunduğunu, diğer yönlerinin ise uygun görülmediğini işaret etmektedir. Genel olarak tablo, Ombudsmanlık Kurumu'nun karar çeşitliliğini, tarafsız değerlendirme süreçlerini ve idarenin işleyişine yönelik rehberlik rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

**Tablo 2.Kararların Türlere Göre Dağılımı**

| Karar | Sayı | Yüzde |
|---|---|---|
| Tavsiye | 64 | %39 |
| Kısmen Tavsiye Kısmen Ret | 31 | %19 |
| Ret | 70 | %42 |
| Toplam | 165 | %100 |

Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumu tarafından verilen kararların yıllara göre dağılımı Tablo 3'te yer almaktadır. Verilere göre karar sayılarında yıllar içinde dalgalı bir seyir izlenmektedir. 2017 yılında yalnızca 5 karar (%3) verilmişken, sonraki yıllarda başvuruların arttığı görülmektedir. 2018 ve 2019 yıllarında 24'er karar (%15) ile belirgin bir yükseliş yaşanmıştır. 2020 ve 2022 yıllarında sırasıyla 19 ve 22 karar ile benzer seviyelerde devam eden süreç, 2021'de 16 karar (%10) ile bir miktar azalma göstermiştir. 2023 yılına gelindiğinde 14 karar (%8) ile düşüş gözlemlenirken, 2024 yılında 33 karar (%20) ile en yüksek seviyeye ulaşılmıştır. 2025 yılı verilerinde ise 8 karar (%5) yer almaktadır; bu rakamın yılın tamamlanmamış olmasıyla ilişkili olabileceği değerlendirilmektedir. Genel olarak tablo, başvuruların yıllara göre değişkenlik gösterdiğini ve 2024 yılında zirveye ulaştığını ortaya koymaktadır.

**Tablo 3.Kararların Yıllara Göre Dağılımı**

| Yıl | Sayı | Yüzde |
|---|---|---|
| 2017 | 5 | %3 |
| 2018 | 24 | %15 |
| 2019 | 24 | %15 |
| 2020 | 19 | %12 |

| | | |
|---|---|---|
| 2021 | 16 | %10 |
| 2022 | 22 | %12 |
| 2023 | 14 | %8 |
| 2024 | 33 | %20 |
| 2025 | 8 | %5 |
| Toplam | 165 | %100 |

Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumu kararlarının hangi kurumlara yönelik olduğu Tablo 4'te yer almaktadır. Verilere göre en fazla kararın Adalet Bakanlığı hakkında verildiği görülmektedir. Toplam 48 karar ile %29,1 oranına ulaşan bu kurum, incelemelerin yaklaşık üçte birini oluşturmuştur. Millî Eğitim Bakanlığı 37 karar (%22,4) ile ikinci sırada yer almakta ve özellikle eğitim hakkı, öğrenci ve öğretmenlerle ilgili başvuruların yoğunluğunu yansıtmaktadır. İçişleri Bakanlığı ise 28 karar (%17) ile üçüncü sırada bulunmaktadır ve idari işleyişe yönelik şikâyetlerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (8 karar, %4,8), Sağlık Bakanlığı (5 karar, %3) ve Sosyal Güvenlik Kurumu (5 karar, %3) da öne çıkan diğer kurumlar arasındadır. Belediyeler, üniversiteler ve bağımsız düzenleyici kurumlar ise daha düşük oranlarda temsil edilmektedir. Genel olarak tablo, kararların büyük ölçüde bakanlıklar üzerinde yoğunlaştığını ortaya koymaktadır.

**Tablo 4.Kararların Kurumlara Göre Dağılımı**

| Kurum | Sayı | Yüzde |
|---|---|---|
| Adalet Bakanlığı | 48 | %29,1 |
| Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı | 8 | %4,8 |
| Ankara Üniversitesi | 1 | %0,6 |
| Balıkesir Üniversitesi | 1 | %0,6 |
| Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu | 1 | %0,6 |
| Biga Belediyesi | 1 | %0,6 |
| Bilgi Edinme Değerlendirme Kurulu | 1 | %0,6 |
| Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu | 1 | %0,6 |
| Bucak Belediyesi | 1 | %0,6 |
| Bulancak Belediyesi | 1 | %0,6 |
| Cumhurbaşkanlığı | 1 | %0,6 |
| Diyanet İşleri Başkanlığı | 1 | %0,6 |
| Emniyet Genel Müdürlüğü | 3 | %1,8 |
| Genelkurmay Başkanlığı | 1 | %0,6 |

| | | |
|---|---|---|
| Göç İdaresi Başkanlığı | 1 | %0,6 |
| Hazine ve Maliye Bakanlığı | 2 | %1,2 |
| İçişleri Bakanlığı | 28 | %17 |
| İstanbul Büyükşehir Belediyesi | 1 | %0,6 |
| İstanbul Üniversitesi | 1 | %0,6 |
| İzmir Büyükşehir Belediyesi | 3 | %1,8 |
| Jandarma Genel Komutanlığı | 3 | %1,8 |
| Karayolları Genel Müdürlüğü | 1 | %0,6 |
| Malatya Büyükşehir Belediyesi | 1 | %0,6 |
| Millî Eğitim Bakanlığı | 37 | %22,4 |
| PTT AŞ Genel Müdürlüğü | 1 | %0,6 |
| Sağlık Bakanlığı | 5 | %3 |
| Sermaye Piyasası Kurulu | 1 | %0,6 |
| Sosyal Güvenlik Kurumu | 5 | %3 |
| Tarım ve Orman Bakanlığı | 1 | %0,6 |
| Trabzon Büyükşehir Belediyesi | 1 | %0,6 |
| Türkiye İş Kurumu Genel Müdürlüğü | 1 | %0,6 |
| Ulaştırma ve Altyapı Bakanlığı | 1 | %0,6 |
| Zonguldak Belediyesi | 1 | %0,6 |
| Toplam | 165 | %100 |

Kamu Denetçiliği (Ombudsmanlık) Kurumu kararlarının kurumlar, hak kategorileri ve karar türleri açısından ayrıntılı sınıflandırması Tablo 5'te yer almaktadır. En fazla kararın Adalet Bakanlığı ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu kurumda özellikle insan hakları alanında 36 karar verilmiş; bunların 7'si tavsiye, 13'ü kısmen tavsiye kısmen ret, 16'sı ise ret şeklinde sonuçlanmıştır. Çocuk hakları kapsamında ise 12 karar yer almakta, çoğunluğu tavsiye kararlarından oluşmaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı için toplam 37 karar verilmiş, bunların büyük kısmı çocuk hakları kategorisinde yoğunlaşmıştır (14 tavsiye, 8 kısmen tavsiye kısmen ret, 14 ret). İçişleri Bakanlığı ise 28 karar ile üçüncü sırada yer almakta ve bunların tamamı insan hakları kapsamında değerlendirilmiştir. Genel olarak tablo, Ombudsmanlık kararlarının en çok insan hakları ve çocuk hakları odaklı olduğunu, ret ve tavsiye kararlarının dengeli bir dağılım sergilediğini göstermektedir.

**Tablo 5.Kararların Sınıflandırılması ve İlgili Karar Türleri**

| Kurum | Kategori | Karar | Toplam |
|---|---|---|---|

| | | Tavsiye | Kısmen Tavsiye Kısmen Ret | Ret | |
|---|---|---|---|---|---|
| Adalet Bakanlığı | İnsan Hakları | 7 | 13 | 16 | 36 |
| | Çocuk Hakları | 9 | 2 | 1 | 12 |
| | Kadın Hakları | - | - | - | - |
| Millî Eğitim Bakanlığı | İnsan Hakları | 1 | - | - | 1 |
| | Çocuk Hakları | 14 | 8 | 14 | 36 |
| | Kadın Hakları | - | - | - | - |
| İçişleri Bakanlığı | İnsan Hakları | 12 | 1 | 15 | 28 |
| | Çocuk Hakları | - | - | - | - |
| | Kadın Hakları | - | - | - | - |
| Toplam | | 43 | 24 | 46 | 113 |

## 6. Değerlendirme ve Sonuç

Ombudsmanlık kurumu, çağdaş kamu yönetiminde hem idari denetim mekanizması hem de insan haklarının korunması açısından özgün bir yere sahiptir. Tarihsel gelişimi, ombudsmanlığın yalnızca idarenin hukuka uygunluğunu gözeten bir yapı olmaktan çıkarak, vatandaşların temel haklarının korunmasında etkin bir aktöre dönüştüğünü ortaya koymaktadır (Składowska, 2016; Reif, 2004). Bu çalışmada Kamu Denetçiliği Kurumu'nun kararları üzerinden yapılan inceleme, ombudsmanlığın Türkiye bağlamında üstlendiği rolün çok boyutlu olduğunu göstermektedir.

Araştırma kapsamında incelenen 165 kararın önemli bir kısmı insan hakları (%58) ve çocuk hakları (%38) kategorilerinde yoğunlaşmıştır. Kadın haklarına ilişkin kararların düşük oran (%4) ile sınırlı kalması, toplumsal cinsiyet temelli sorunların ombudsmanlığa yeterince yansımadığına işaret etmektedir. Bu bulgu, kadın hakları başvurularının ya farklı mekanizmalar aracılığıyla gündeme getirildiğini ya da

görünürlük eksikliği nedeniyle yeterince başvuru yapılmadığını düşündürmektedir. Reif'in (2009) vurguladığı gibi, ombudsmanların etkinliği yalnızca yetki ve bağımsızlıkla değil, aynı zamanda toplumsal farkındalıkla da doğrudan ilişkilidir.

Karar türleri incelendiğinde, %42 oranında ret, %39 oranında tavsiye ve %19 oranında kısmen tavsiye kısmen ret kararı verilmiştir. Ret kararlarının yüksekliği, başvuruların bir kısmının mevzuatın dışına çıktığını ya da yetki alanı dışında kaldığını göstermektedir. Ancak tavsiye kararlarının oranı da oldukça dikkat çekicidir. Bu sonuç, ombudsmanlığın idare üzerinde doğrudan bağlayıcı gücü bulunmasa da yönlendirici ve reformist bir etki yarattığını göstermektedir. Nitekim Venedik İlkeleri (2019) ve BM Genel Kurulu'nun 2020 tarihli kararı, tavsiye ve raporlama mekanizmalarının hakların korunmasında dolaylı ama güçlü bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Yıllara göre dağılımda dalgalı bir seyir izlenmekle birlikte, 2024 yılında karar sayılarının zirveye ulaşması dikkat çekicidir. Bu artış hem kurumsal kapasitenin geliştiğini hem de bireylerin ombudsmanlık mekanizmasına yöneliminde bir artış olduğunu göstermektedir. IOI (2025) verileri, birçok ülkede benzer biçimde ombudsman kurumlarına başvuruların yıllar içinde artış eğiliminde olduğunu, bunun da kurumsal görünürlük ve güvenle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir.

Kurumlara göre dağılımda en fazla kararın Adalet Bakanlığı (%29,1), Millî Eğitim Bakanlığı (%22,4) ve İçişleri Bakanlığı (%17) hakkında verilmiş olması, temel hak alanlarında yaşanan sorunların yoğunluğunu ortaya koymaktadır. Adalet Bakanlığı ile ilgili kararların çoğunluğu insan hakları bağlamında, Millî Eğitim Bakanlığı kararlarının ise çocuk hakları bağlamında yoğunlaşması bu kurumların hizmet alanlarının doğasıyla ilişkilidir. Bu bulgu, ombudsmanlığın özellikle eğitim ve adalet alanlarında bireylerin haklarını koruma ve idarenin uygulamalarını denetleme açısından kritik bir işlev gördüğünü göstermektedir. Avtonomov (2021), Avrupa Ombudsmanının benzer biçimde AB Temel Haklar Şartı kapsamında idari adalet ve iyi yönetim alanlarında öne çıktığını vurgulamaktadır.

Ombudsmanlığın güçlü yönleri arasında erişilebilirlik, düşük maliyetli başvuru süreçleri ve hızlı çözüm üretme kapasitesi yer almaktadır. Özellikle dezavantajlı grupların haklarının korunmasında ombudsmanlık, mahkemelere kıyasla daha kolay ulaşılabilir bir mekanizma sunmaktadır (von Tigerstrom, 1998). Bununla birlikte, sınırlayıcı faktörler arasında kararların bağlayıcı olmaması, siyasi müdahalelere açıklık ve kaynak yetersizliği öne çıkmaktadır (Reif, 2009). Türkiye özelinde de benzer sorunlar gözlenmekte, ombudsmanlığın daha etkili bir hak koruma

mekanizması haline gelebilmesi için bağımsızlık, mali ve idari özerklik ile takip mekanizmalarının güçlendirilmesi gerektiği değerlendirilmektedir.

Çalışmadan elde edilen bulgular, ombudsmanlığın özellikle insan hakları ve çocuk hakları alanında önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kadın hakları konusundaki sınırlı başvuru oranı, toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında daha fazla politika geliştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca tavsiye kararlarının etkili şekilde takip edilmesi ve uygulanmasının sağlanması için kurumsal kapasitenin artırılması, parlamentonun ve sivil toplumun daha aktif rol üstlenmesi gerekmektedir.

Ombudsman kurumu, çağdaş insan hakları mimarisinin temel taşlarından biri haline gelmiştir. Vatandaşlar ile devlet arasındaki uçurumu kapatarak, soyut hak normlarını somut idari uygulamalara dönüştürür. Bağlayıcı olmayan yetkiler ve siyasi kırılganlıklar nedeniyle kısıtlı olsa da ombudsmanlar hesap verebilirlik, haysiyet ve hukukun üstünlüğü için vazgeçilmez olmaya devam etmektedir. Uluslararası standartlara uygun olarak bağımsızlık, yetki ve kaynakların güçlendirilmesi, insan haklarının etkili koruyucuları olarak rollerini daha da pekiştirecektir.

Sonuç olarak, Kamu Denetçiliği Kurumu Türkiye'de insan haklarının kurumsallaşmasında önemli bileşenlerinden biri haline gelmiştir. Ancak, daha etkili ve kapsamlı bir hak koruma rolü için uluslararası standartlarda öngörülen bağımsızlık, erişilebilirlik ve kaynak ilkelerinin güçlendirilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda, Paris İlkeleri (1993), Venedik İlkeleri (2019) ve BM Genel Kurulu kararları (2020), ombudsmanlığın gelecekteki gelişimi için yol gösterici bir çerçeve sunmaktadır. Bu standartlarla uyumlu reformlar, ombudsmanlığın vatandaş-devlet ilişkilerinde güven inşa eden, hak temelli yönetişimi güçlendiren ve demokratik hesap verebilirliği artıran bir aktör olarak rolünü daha da pekiştirecektir.

## Kaynakça

6328 sayılı Kamu Denetçiliği Kurumu Kanunu. (2012). Resmî Gazete Tarihi: 29 Haziran 2012, Sayısı: 28338.

Ayeni, V. O. (2018). Fifty Years of The Ombudsman in Africa. In *Research Handbook on the Ombudsman* (pp. 212-235). Edward Elgar Publishing.

Avtonomov, A. (2021). Activities of the European Ombudsman under the Charter of Fundamental Rights of the EU. *Laws*, 10(3), 51.

Council of Europe/Venice Commission. (2019). *Principles On The Protection and Promotion of the Ombudsman Institution (The Venice Principles)*. CDL-ad, 5(3). https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-AD%282019%29005-e

Harden, I. (2022). *Article 43–European Ombudsman. In The EU Charter of Fundamental Rights* (pp. 1173-1198). Nomos VerlagsgesellschaftmbH& Co. KG.

International Ombudsman Institute (IOI). (05.09.2025). IOI Activities.https://www.theioi.org/ioi-activities

Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK). (05.09.2025). Hakkımızda. https://kdk.gov.tr/

Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR). (05.09.2025). *Principles relating to the status of national institutions (Paris Principles)*. https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/principles-relating-status-national-institutions-paris

Reif, L. C. (2004). *The ombudsman, good governance, and the international human rights system* (Vol. 79). Martinus Nijhoff Publishers.

Reif, L. C. (2009). The Ombudsman and the Rule of Law. *The International Ombudsman Yearbook*, (10), 3-28.

Składowska, J. (2016). The Institution of Ombudsman in Latin America as a Guarantee for Propagation of Culture of Peace and Respect for Cultural Diversity, as Exemplified by Selected Countries. *Journal of American Studies*, (17), 61-78.

United Nations General Assembly. (2020). *The role of Ombudsman and mediator institutions in the promotion and protection of human rights, good governance and the rule of law*. https://digitallibrary.un.org/record/3896442/files/A_RES_75_186-EN.pdf

Usta, H. (2014). Türkiye'de Ombudsman (Kamu Denetçiliği) Kurumu. *Denetişim*, (14), 59-64.

von Tigerstrom, B. (1998). The role of the ombudsman in protecting economic, social and cultural rights. In *The International Ombudsman Yearbook*, Volume 2 (pp. 3-56). Brill Nijhoff.

Wach, E. &Ward, R. (2013). Learning about Qualitative Document Analysis. *The Institute of Development Studies and Partner Organisations*,https://hdl.handle.net/20.500.12413/2989

Walling, C. B. (2010). Human Rights in Latin America: A Politics of Terror and Hope. *Human Rights Quarterly*, 32(4), 1032-1037.

# “SHUM BOLA” ESERİNDEKİ BAZI TÜRKÇE SÖZCÜKLERİN ANLAM BİLİMLERİ

**Madina MUHAMMADIYEVA**[*]

**Öz:** Gafur Gulam'ın "Şum bola" öyküsü, dilimizin zengin halk sözlüğünü ustalıkla kullanan bir eserdir. Yazar, eserin kahramanı olan yetim, becerikli ve neşeli bir çocuğun hayatını anlatırken, halk diline özgü birçok kelime ve ifade kullanmıştır. Öyküde kullanılan kelimelerin çoğu, eserdeki gerçek yaşam sahnelerini doğru bir şekilde yansıtmaya yarayan Özbek dilinin Türk diline aittir. Özellikle "işşeymök", "hamçi", "kadak" gibi sözcükbirimlerin etimolojisi, morfolojik yapısı ve anlamsal özellikleri vurgulanmıştır.

Çalışma, bu kelimelerin halk yaşamında, geleneklerde ve tarihsel-kültürel bağlamlarda nasıl kullanıldığını dilbilimsel olarak analiz etmektedir. Her bir sözcük, tarihsel sözlükler ve etimolojik kaynaklar temelinde kadim Türk diliyle bağlantısı açısından incelenmekte ve anlamsal gelişimleri, mecaz anlamları ve üslup çağrışımları gösterilmektedir. Makale ayrıca, bu kelimelerin edebi bir metindeki milli ruhun ve imgelerin karakterini ortaya koymadaki işlevsel önemini de ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, "Şum Bola" adlı çalışma, Özbek edebi dilindeki Türkçe kelimelerin tarihsel, sanatsal ve dilsel değerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şum bola, Türk leksik katmanı, etimoloji, semantik, morfoloji, halk sözlüğü, sanatsal dil, milli ruh, Özbek edebi dili, Gafur Ghulom, dilbilimsel analiz.

**Abstract:** G‘afur G‘ulom’s novella *Shum Bola* (The Mischievous Boy) is a literary work that masterfully employs the rich colloquial vocabulary of the Uzbek language. Throughout the depiction of the life of the protagonist—a clever and mischievous orphan—the author uses numerous words and expressions typical of everyday folk speech. A

[*] Alisher Navoiy nomidagi Toshkent, davlat o‘zbek tili va adabiyoti universiteti tayanch doktaranti, e-pochta: muhammadiyevamadina495@gmail.com, ORCID ID:0009-0002-0384-0155

significant portion of the vocabulary used in the novella belongs to the Turkic layer of the Uzbek language and serves to authentically reflect the realities of the period.

This article analyzes Turkic-origin lexemes such as *ishshaymoq* (to smile without making a sound, showing one's teeth), *qamchi* (whip), and *qadoq* (a unit of weight or a callus). Their etymology, morphological structure, and semantic features are examined in detail. These words are studied linguistically within the context of traditional life, customs, and the historical-cultural background in which they appear. Drawing on historical Turkic dictionaries and etymological sources, the paper traces the semantic evolution of these lexemes, their figurative meanings, and stylistic connotations.

Furthermore, the study highlights the functional role of these words in the artistic text, particularly in shaping character traits and conveying national spirit. The findings demonstrate that through the vocabulary in *Shum Bola*, the historical depth, artistic expressiveness, and linguistic value of Turkic elements in the Uzbek literary language are clearly revealed.

**Keywords:** Shum bola, Turkic lexical layer, etymology, semantics, morphology, folk vocabulary, literary language, national spirit, Uzbek literary language, G‘afur G‘ulom, linguistic analysis.

## Giriş

Özbek edebî dilinin söz varlığı esas olarak iki büyük bölüme ayrılır: biri Türkî kökene ait Öz dil katmanı (yani Türkî leksikal katman), ikincisi ise Arapça, Farsça, Rusça gibi yabancı kaynaklardan gelen sözcükler katmanıdır (Suyunov, 2025, s. 2). Türkî katman, Özbek dilinin özgün ve doğal temelini oluşturur; bu katmana antik Türk dillerinden miras kalmış, halkın gündelik yaşamı ve kültürünü yansıtan sözcükler dahildir (Rixsiyeva, 2021, s. 97–103). Bu Türkî leksikal katman, dilin zengin ve kadim tarihi köklerini göstermekle beraber yaşam tarzı, gelenekler ve törelerle ilişkili kavramları ifade eden sözcükleri içerir. “Shum bola” hikâyesi, işte bu Türkî leksikal katmana ait sözcüklerin zenginliğiyle ön plana çıkmaktadır.

G‘âfur G‘ulom’un “Shum bola” hikâyesi Özbek edebiyatının klasik eserlerinden biridir. Bu eserde yazar, çocukluğunu ve 20. yüzyıl

başlarındaki Taşkent yaşamını canlı bir biçimde tasvir etmiştir. Eserde o döneme ait yerel gelenekler ve halk yaşamına ilişkin çok sayıda sözcük kullanılmıştır. Bu sözcükler özellikle Türkî katmana aittir ve esere millî bir ruh kazandırır. Örneğin, hikâyede geçen "ishshaymoq", "qamchi", "qadoq" gibi leksemalar gerçek Türk kökene dayanmaktadır ve semantik açıdan analiz edildiklerinde tarihsel-lingvistik sonuçlar elde edilebilir.

"Ishshaymoq", "dişlerini göstererek sessizce gülmek" anlamına gelen bir fiildir. Eserde bu sözcük, kahramanın iç hâlini, kendinden memnun bir şekilde dudaklarında gülümseme ifadesini betimlemek amacıyla kullanılmıştır:
*"Yarim oqshomgacha o'zimdan-o'zim ishshayib, ichimda davlatlarimni sanab, quvonib xizmat qildim"* (ShB 165). Bu pasaj, bir olay dolayısıyla kahramanın içine sığmayan bir sevinç duyduğunu, sessiz gülümseme (ishshayib kulish) aracılığıyla tatmin duygusunu aktarmaktadır.

Sözlükte "ishshaymoq" sinonim sıralamasına iljaymoq, jirhaymoq, tirjaymoq, irshaymoq gibi fiiller de dahildir. Günümüz Özbek edebî dilinde bu tüm fiiller "ses çıkarmadan dudakta gülümsemek" anlamını taşır. Ancak üslup açısından farklı renkleri vardır: örneğin, jilmaymoq daha nötral ve olumlu iken, irjaymoq, tirjaymoq, ishshaymoq kelimelerinde kinayeli ya da olumsuz bir ton sezilir (Saidova, s. 139–151). Yazar 2023 yılında "ishshaymoq" kelimesini özellikle kinayeli durumlarda kullanmış; kahramanın kendi planından duyduğu neşeyle ya da birini kusursuz bir şekilde alt etmesi üzerine gizli bir gülümseme olarak kullanmıştır; bu durum yukarıdaki alıntıda açıkça görülebilir.

Morfolojik açıdan "ishshaymoq" fiili ilginç bir yapıya sahiptir. Bu fiil, ish köküne "-(ä)y" eki eklenerek oluşturulmuş; ek eklendikten sonra sh ünsüzü türemiştir: *ish + äy → ishshäy* (O'TEL, I, s. 130). Etimolojik kaynaklara göre, "ish-" fiili köküne "-ay" eki eklenmiş: *ish + ay = ishay*. Bu süreçte fonetik bir değişim meydana gelmiş, sh ünsüzü yinelenerek "ishshay" biçimi oluşmuştur. Böylece "ishshaymoq", özünde "ish" fiil gövdesinden türetilmiş olup, dişlerini gösterip sessizce gülümseyen bir kişinin çıkardığı ses ya da ifadeyi tanımlar. Ayrıca kelime içindeki "-moq" eki fiilden isim yapımına değil, yaygın fiilden mastar (infinitive) türetme işlevi görür.

"Ishshaymoq" tamamiyle Türkî kökenli bir türemiş fiildir ve Özbek dilinin iç sözdizimsel üretkenliğiyle oluşmuştur. Anlamı yüzyıllar boyunca sabit kalmış ve günümüzde de kişinin yüz ifadesini tanımlayan

kinayeli bir gülümseme olarak kullanılmaktadır. Yazar bu sözcük aracılığıyla Qoravoy karakterinin özgün, yaramaz ve sahneye dair bilinçli kişiliğini ortaya koymuştur.

“Qamchi” leksemasıyla ilişkili sahneler “Shum bola” hikâyesinde sıkça yer alır; zira eserdeki ortam — hayvancılık ve tarımla uğraşan köy yaşamı — qamchisiz düşünülemez.
Qamchi, “at-hayvan sürmek için kullanılan kayış saplı vurma aracı, kamçı” anlamındadır. Eserde bu sözcük hem doğrudan hem mecazen kullanılır. Örneğin:
*“Sariboy bo‘lis... Uchqo‘rg‘onda ko‘rasiz. Qamchi bilan yelkaga tushirib qolguvchi edi”* (ShB, 82) cümlesinde zalim zengin birinin davranışı betimlenirken; başka bir yerde:
*“Paydar-pay Omon bechoraning yelkasiga besh-olti qamchi kelib tushdi”* (ShB, 97) tasvirinde qamchi, ceza ve dayak simgesi olarak kullanılır. Bu örneklerden görüldüğü üzere, qamchi kelimesi eserde sadece fiziksel bir objeyi değil, aynı zamanda zulüm ve hüküm ifadesini temsil eder.

Etimolojik açıdan qamchi sözcüğü saf Türkî kökene sahiptir ve yapısında qam- ve -chi parçaları bulunur. Eski Türkçede “qam” fiili “vurmak, çarpmak” anlamındadır. Mahmud Kaşgari’nin *Divânü Lûgâti't-Türk* eserinde de qamçï biçiminde yer alır ve günümüzdeki anlamıyla — “kamçı (vurma aleti)” — aynıdır (DLT I. cilt, s. 347). Dolayısıyla qamchi’nin yapımında qam- köküne “-chï” eki eklenmiştir. Türk dillerinde “-chi” eki genellikle meslek, aitlik veya alet yönelimiyle ilgili bir yapım ekidir; burada ise vurmak için tasarlanmış nesne anlamı katar.

G‘. Abdurahmonov ve S. Mutallibov’a göre *qamçï* leksemasıöküz, boğa ve deve zırhında kullanılan bir nesneyi ifade eder (DLT, ENDEKS-LUG‘AT, s. 347).
Eski Uygur Türkçesinde de ḳamçi sözcüğü kullanılmış olup anlamı değişmemiştir (EUTS, s. 163). Eski Türkçedeki yapı da aynıdır: *qam + chы → qamchы*; Özbekçede a ünlüsü ä ile; ы ünlüsündeki sertlik belirtisi kaybolarak *qamchı → qamchi* biçimine dönüşmüştür. Ayrıca konuşma dilinde qamchin biçimi de kullanılmaktadır (burada qam fiilinden gerçek bir yapım ekiyle türetme söz konusudur) (O‘TEL I, s. 521).

“Köçürme anlam alanları” bakımından da qamchi ilginçtir. Asıl anlamının dışında mecaz anlamları da barındırır. Örneğin qamchi bosmoq ya da qamchi solmoq, “qamçı ile vurmak” anlamında kullanılır. Ayrıca

qamchisidan qon tomgan deyimi “aşırı zalim kişi” anlamına gelir. Hikâyede karakterler arasında qamchi oynatmoq deyimi de geçer: *“Tepamizda saman otga mingan... bir kişi qamchi oynatab siyosat qilar edi”* (s. 97) cümlesinde bu, “korkutmak için qamçı sallamak, sert davranmak” anlamındadır. Bir başka bölümde ise bir milis (gorodovoy), kalabalığı dağıtmak için qamçisini sallayarak geçer: *“...bir gorodovoy qamchi oynatib, olomonni yoldan ayırar edi”* (s. 68). Bu örnekler qamchi kelimesinin yalnızca sözlük anlamını değil, metaforik kapsamını da ortaya koyar.

Qamchi Özbekçede en eski katmana ait, biçimsel ve içeriksel olarak nerdeyse değişmeden korunan bir sözcüktür. *Divân*’daki kaydı ile günümüz dilindeki kullanımı karşılaştırıldığında, bin yıllar boyunca varlık ve anlam özü kaybolmamıştır. “Shum bola” hikâyesinde bu sözcüğün kullanımı, okuyucuya gerçek bir tarihî ortam — qamçı hâkimiyetinin sürdüğü bir dönem — hissi verir.

“Qadoq” lekseması “sürtünmeden oluşan sert kabuk” anlamındadır ve eski Türkçedeki -qat (“sertleşmek”) fiilinden -(a)q ekiyle türetilmiştir. Zamanla birinci hecedeki *a* ünlüsü ä, q öncesindeki *a* â'ya dönüşmüş: *-qada + q = qadaq → qadâq.* Fonetik değişikliklerle birlikte qadaq ~ qadoq biçimini almıştır. Bu sözcük başta “çivi” anlamındayken zaman içinde anlam daralmasıyla “sınır” anlamı kazanmıştır (O‘TEL I, s. 502).

Etimologlara göre antik Türkçede “bağlamak, delmek” anlamına gelen -qada (veya -qata) fiilinden “-q” ekiyle türetilen qadaq, başlangıçta basit bir “çivi”yken, sonrasında özellikle porselen ve cam ürünleri sabitlemek için kullanılan özel bağlantı elemanı — küçük bir çivi — anlamını kazanmıştır. Bu türetmede qat kökünün varlığı ve -q ekiyle oluşan ad türetimi söz konusudur.

Ayrıca, Özbekçede bir pound’a eşit olan eski bir ağırlık ölçüsü terimi olarak da kullanılmıştır (1 pound = 409,512 g): qädâqlä anlamında kullanılır (qädâq + lä) (O‘TIL IV, s. 17).
Qadoq günümüz Özbek edebî dilinde çok anlamlı (polisemantik) bir terimdir. Bu nedenle farklı anlamlarda kullanılabilir:

Ölçü birimi;

Avuç içi, ayak gibi organlarda sürtünmeden oluşan kalın deri — nasır;

Bir ürünü paketleme, ambalajlama işlemi (O‘TIL IV, s. 17).

Eserde “qadoq” çoğunlukla bir ağırlık ölçüsü anlamında kullanılmıştır. Örneğin kahramanlar yolculuk için erzak alırken: *“Bir qadoq tuz, ikki qadoq turshak, oltita zog‘ora non…”* (ShB 40) cümlesinde “qadoq” o dönemde bir ölçü birimini belirtir. Ayrıca Qoravoy’un pazardan yiyecek almak isteği: *“Biror qadoq qaymoq olib…”* (ShB 165) pasajında da süt ürünleri ölçü birimi olarak qadoq kullanılmıştır.
Qadoq kökünden türeyen kelimeler: qadoqli, qadaqlanmoq, qadoqchi, qadoqlovchilik, qadoqchoy şeklindedir (O‘TIL IV, s. 18).

Bu kelime, tek bir kökten gelişen çok anlamlı bir leksem örneğidir. Tüm anlamları arasında anlamsal bağlantı mevcuttur: qadoq — sert nesne (nasır), qadoq — çivi, qadoq — çivi ile belirlenmiş ölçü. Bu durum dilbilimde polisemi (çok anlamlılık) olgusunun parlak bir örneğidir ve Özbekçede Türkî sözcüklerin anlam tarihçesiyle nasıl genişlediğini gösterir. Günümüzde “qadoq” ağırlık ölçüsü anlamında günlük hayatta artık kullanılmaz — bu birim tarihîleşmiştir. Ancak dil hazinesinde korunarak, özellikle tarihî ve etnografik bağlamlarda edebî eserlerde sıkça rastlanır.

Sonuç olarak, “Shum bola” hikâyesi örneğinde Özbekçenin Türkî leksikal katmanına ait sözcüklerin zenginliği ve araştırma değeri açıkça ortaya çıkmaktadır. Ishshaymoq, qamchi, qadoq gibi sözcükler halk yaşamına ve kültürüne derinlemesine nüfuz etmiş anlamlara sahiptir. *Ishshaymoq* fiili, sessiz bir gülümsemeyi incelikle ifade ederek karakterin iç hâlini yansıtır. *Qamchi* ise sözlük anlamıyla fiziksel araç olmasının ötesinde zulmü ve cezayı simgeleyen bir semboldür. *Qadoq* kelimesi çok anlamlı yapısıyla, eserde özellikle ağırlık birimi olarak işlev görür. Bu leksemalardaki fonetik değişimler (örneğin qamchi'deki a → ä, qadoq’taki ünlü yumuşamaları) Özbek dilinin tarihsel fonetik gelişimini işaret eder.
Bu Türkî sözcükler esere halkçılık ve samimiyet ruhu katmıştır. Yazar, onları diyaloglarda ve betimlemelerde kullanarak karakterlerin yaşam gerçekliğini güçlendirmiştir. Örneğin ishshayib kulmoq, karakterin yaramazlığını; qamchi bosish, zalimliği; qadoq-qadoq hesaplar, karakterin kurnazlığını daha belirgin şekilde ifade etmiştir. Böylece Türkî sözcükler yalnızca leksikal birim olarak değil, aynı zamanda eserin sanatsal başarısında önemli bir araç olarak yer alır.

**Kaynakça**


Abdurahmonov G‘, Mo‘tallibov S. *Devonu lug‘atit turk endeks lug‘ati*, – Toshkent: FAN, 1967. – 347 b.

Caferoğlu A. Eski uyg‘ur Türkçesi sözlüğü. İstanbul: Edbiyat Fakültesi Basımevi, 1968.

Rahmatullayev Sh. *O‘zbek tilining etimologik lug‘ati, I-jild*. – Toshkent: Universitet, 2000. – 599 b.

Rahmatullayev Sh., Qodirov M. *“O‘zbek tilining qisqa etimologik lug‘ati.”* – Toshkent: Universitet nashri, 1997. – 426 b.

Jamolxonov H. *“Hozirgi o‘zbek adabiy tili”.* – Toshkent: O‘qituvchi, 2009. – 384 b.

G‘afur G‘ulom. Shum bola qissasi. – T.: Ilm-ziyo-zakovat, 2021. – 191 b.

Маҳмуд Кошғарий. Девону луғотит турк. Таржимон ва нашрга тайёрловчи С.Муталлибов I-III. -Т: ФАН, 1960-1963. – 460 b.

Rixsiyeva K. *“‘Katorg‘a leksemasining semantik taraqqiyoti”.* // Uzbekistan: Language and Culture ilmiy jurnali, 2021, №1(1), – B. 97-103.

Xayrullayeva G.F. *“O‘tkan kunlar” romanini avtomatik-semantik razmetkalash masalasi* // *O‘zbek tili va uning ta’limi taraqqiyoti: muammo va yechim* (maqolalar to‘plami). – Buxoro, 2021. – 5 b.

# JARAPAZAN'DAN RAMAZAN'A: KAZAK VE TÜRKİYE TÜRKLERİNDE DİNÎ PRATİKLERİN GELENEKSEL UYGULAMALAR BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

**Mehmet GÖKDOĞAN**[*]

**Öz:** Ramazan ayı, İslam coğrafyasında yalnızca dini vecibelerin yerine getirildiği bir zaman dilimi değil, aynı zamanda sözlü kültürün ve toplumsal dayanışmanın zengin biçimlerde tezahür ettiği bir dönemdir. Kazak kültüründe Ramazan'a özgü olarak yaşatılan Jarapazan geleneği, özellikle çocuklar ve gençler tarafından ev ev dolaşılarak söylenen manzum dualar ve övgü içerikli şiirlerle kendini gösterir. Bu gelenekte dile getirilen sağlık, bereket ve iman temennileri karşılığında ev sahipleri çeşitli ikramlarda bulunur. Anadolu'daki Ramazan gelenekleriyle kıyaslandığında, mani söyleme, Ramazan davulculuğu, diş kirası ve çocukların şeker toplaması gibi uygulamaların benzer toplumsal işlevler taşıdığı görülmektedir. Her iki toplumda da Ramazan, sadece dini bir ibadet dönemi değil; aynı zamanda kültürel kimliğin aktarıldığı, toplumsal bağların güçlendirildiği ve sözlü geleneğin yaşatıldığı bir zaman dilimi olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Jarapazan geleneğini etnografik ve kültürel bağlamda inceleyerek, Kazak Türkleri ve Türkiye Türklerinde, Ramazan ayına özgü ritüellerin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaktır. Karşılaştırmalı inceleme yöntemiyle İslam dünyasında ortak bir dini zamanın, farklı halklar nezdinde nasıl özgün kültürel biçimlerle ifade bulduğunu göstermek hedeflenmektedir. Böylece, kültürel süreklilik, yerel yorumsamalar ve sözlü geleneğin işlevsel yapısı üzerine disiplinler arası bir katkı sunulması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Jarapazan, Ramazan Gelenekleri, Dinî Ritüeller, Sözlü Kültür, Karşılaştırmalı Halkbilimi.

## FROM JHARAPAZAN TO RAMADAN: AN EXAMİNATİON OF RELİGİOUS PRACTİCES AMONG KAZAKH AND TURKİSH TURKS İN THE CONTEXT OF TRADİTİONAL PRACTİCES

**Abstract:** Ramadan is not merely a period in the Islamic world devoted to the fulfillment of religious obligations, but also a time in which oral

[*] Dr., Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı, Uşak / Türkiye, e-posta: mehmetgokdogan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3164-1818

culture and social solidarity manifest themselves in diverse and rich forms. In Kazakh culture, the tradition of Jarapazan—practiced especially by children and young people—emerges through poetic prayers and laudatory verses recited while going from house to house. In return for these wishes for health, prosperity, and faith, householders offer various treats. When compared with Anatolian Ramadan traditions, practices such as the recitation of mani (folk quatrains), the Ramadan drummers, the custom of "tooth rent" (diş kirası), and children's collection of sweets reveal similar social functions. In both societies, Ramadan is not solely a period of religious devotion, but also a time when cultural identity is transmitted, social bonds are reinforced, and oral tradition is sustained. The aim of this study is to examine the Jarapazan tradition within its ethnographic and cultural context and to reveal the similarities and differences between the rituals of Kazakh Turks and Turkish Turks specific to the month of Ramadan. Through a comparative approach, the study seeks to demonstrate how a common religious time in the Islamic world finds expression in distinct cultural forms among different communities. In doing so, it aims to provide an interdisciplinary contribution to discussions on cultural continuity, local interpretations, and the functional structure of oral tradition.

**Keywords:** Jarapazan, Ramadan Traditions, Religious Rituals, Oral Culture, Comparative Folklore

## Giriş

Ramazan ayı, İslam dünyasında yalnızca ibadetlerin yerine getirildiği bir zaman dilimi olmanın ötesinde, toplumsal ve kültürel hayatın önemli bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu dönem, bireylerin manevi bir arınma süreci yaşadığı, toplulukların dayanışma ve yardımlaşma bağlarını güçlendirdiği, sözlü kültürün canlı biçimlerle yaşatıldığı bir zaman dilimi olarak öne çıkar. Ramazan'ın bu çok boyutlu işlevi, farklı coğrafyalarda farklı toplumsal uygulamalar ve ritüeller aracılığıyla kendini göstermektedir. Türkiye Türkleri ve Kazak Türkleri, Ramazan ayına özgü gelenekleri hem dini bir vecibenin yerine getirilmesi hem de toplumsal bağların güçlendirilmesi amacıyla sürdürmektedir.

Kazak Türklerinde Ramazan ayına özgü en belirgin ritüellerden biri, Jarapazan geleneğidir. Jarapazan, özellikle çocuklar ve gençler tarafından ev ev dolaşılarak icra edilen manzum dualar ve övgüleri kapsayan bir ritüeldir. Bu uygulama, toplumsal dayanışmayı teşvik etmenin yanı sıra, çocukların ve gençlerin toplumsal değerleri öğrenmeleri ve manevi öğretileri kavramaları için bir araç işlevi görmektedir. Geleneksel olarak, Jarapazan uygulayıcıları ev sahiplerine sağlık, bereket ve iman

temennilerinde bulunur ve karşılığında küçük ikramlar veya hediyeler alırlar. Bu ritüel, hem dini bir pratiği yerine getirme hem de toplumsal bağları güçlendirme işlevini birlikte taşır., Jarapazan geleneği, Kazak kültüründe sadece İslami bir ritüel olarak değil, aynı zamanda eski Türk sözlü kültüründen gelen ritüel söyleyişlerin yeniden biçimlenmiş bir formu olarak da önem taşımaktadır.

Benzer biçimde, Türkiye Türkleri arasında süregelen Ramazan geleneği, sahur vakti halkı uyandıran davulcular ve onların söylediği maniler aracılığıyla yürütülmektedir. Davulcular, mahalle mahalle dolaşarak kısa ve akılda kalıcı dizelerle Ramazan'ın faziletlerini hatırlatmakta ve toplumsal yardımlaşmayı teşvik etmektedir. Bu uygulama da çocuklar ve gençlerin katılımıyla sürdürülmekte ve sözlü kültürün yaşatılmasına katkıda bulunmaktadır. Türkiye'deki bu gelenek, dini pratiğin toplumsal boyutlarını görünür kılarken, aynı zamanda toplulukların bir arada hareket etmesini ve kültürel hafızanın kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadır.

Tarihsel süreçte, her iki gelenek de farklı sosyal ve politik koşulların etkisiyle dönüşüm geçirmiştir. Kazakistan'da Sovyetler Birliği döneminde dini pratikler baskı altında kalmış ve Jarapazan geleneği unutulmaya yüz tutmuştur. Halk edebiyatı ve folklorik eserlerde çoğunlukla eleştirel bir perspektifle yer alan bu gelenek, dini ve kültürel değeri bakımından görünmez hâle getirilmiştir. Bağımsızlık sonrasında ise Jarapazan yeniden canlanmış ve kültürel kimliğin inşasında önemli bir rol üstlenmiştir. Türkiye'de ise modernleşme ve teknolojik gelişmeler, davulcuların geleneksel işlevlerini dönüştürmüş; sahura uyandırma görevi artık radyo ve televizyon gibi araçlarla desteklenebilir hâle gelmiş olsa da, davulcular ve maniler kültürel hafızada yaşamaya devam etmiş ve günümüzde belediyelerin desteğiyle yeniden canlandırılmıştır.

Kültürel ve toplumsal bağlam açısından değerlendirildiğinde, hem Kazak Türkleri hem de Türkiye Türklerinde Ramazan'a özgü uygulamalar, dini vecibelerin yerine getirilmesinin ötesinde işlev görmektedir. Bu ritüeller, topluluk içindeki dayanışmayı güçlendirmek, çocuk ve gençlerin sosyal sorumluluk bilinci kazanmalarını sağlamak ve kültürel kimliği somut biçimde deneyimlemelerine imkân tanımak için önemli araçlardır. Hediyeler veya küçük ikramlar, ritüelin maddi boyutunu oluşturmakla birlikte, sembolik olarak toplumsal bağları pekiştirmekte ve katılımcılar arasında bir aidiyet duygusu yaratmaktadır. Böylece ritüeller, dini ibadetlerin yanı sıra sosyal öğrenme ve kültürel aktarım işlevlerini bir arada yürütmektedir.

Toplumsal işlev açısından her iki gelenek de çocuk ve gençlerin aktif katılımını sağlayarak sözlü kültürün sürdürülmesini mümkün kılmaktadır.

Jarapazan ve Ramazan davulcuları geleneği, dini ritüellerin toplumsal bağlarla desteklenmesini ve kültürel aktarımın sürekliliğini sağlamak için işlevsel unsurlar olarak işlev görmektedir. Bu ritüeller, hem dini değerlerin içselleştirilmesini hem de toplumsal dayanışmanın güçlenmesini sağladığı için kültürel sürekliliğin korunmasında kritik rol oynamaktadır. Ayrıca her iki geleneğin yerel bağlamda farklılaşan ritüel biçimleri, toplumsal yapı ve tarihsel koşulların geleneklerin biçimlenmesindeki etkilerini ortaya koymaktadır.

Kazak Türklerinde Jarapazan geleneği ve Türkiye Türklerinde Ramazan geleneği, Ramazan ayının sadece dini bir takvim olmanın ötesinde, toplumsal ve kültürel değerlerin aktarımını sağlayan bir platform olarak işlev gördüğünü göstermektedir. Her iki gelenek toplumsal dayanışmayı pekiştirmekte ve sözlü kültürün yaşatılmasına imkân tanımaktadır. Hediyeler ve bahşişler, yalnızca maddi bir karşılık değil, aynı zamanda toplumsal bağları güçlendiren sembolik bir araç olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda, Jarapazan ve davulcuların manileri, dini ritüellerin kültürel ve toplumsal işlevlerinin somut örnekleri olarak değerlendirilebilir. Karşılaştırmalı bakış açısı, farklı coğrafyalarda gelişen ritüellerin hem ortak kültürel temellere dayandığını hem de yerel bağlamlar ve tarihsel süreçler nedeniyle özgün biçimlerle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, hem Kazak hem de Türkiye Türklerinde Ramazan geleneğinin kültürel süreklilik, toplumsal dayanışma ve sözlü kültür bağlamında incelenmesine olanak sağlayacak disiplinler arası bir perspektif sunmaktadır.

## Jarapazan Geleneği ve Kazak Türklerindeki Yeri

Kazak Türklerinde Ramazan ayı, yalnızca oruç tutma pratiği değil, aynı zamanda toplumun manevi ve kültürel hayatını şekillendiren bir dönem olarak kabul edilmektedir. İslamiyet'in Orta Asya'ya girişiyle birlikte Kazak topluluklarında Ramazan, dinî vecibelerin yerine getirilmesinin ötesinde, toplumsal dayanışmanın ve birlikteliğin pekiştirildiği bir zaman dilimi haline gelmiştir. İftar ve sahur vaktinde bir araya gelme, topluca namaz kılma, fakirlere yardım etme ve komşuluk ilişkilerini güçlendirme gibi uygulamalar, Kazak toplumunun Ramazan ayına yüklediği anlamı göstermektedir. Dolayısıyla Ramazan, hem **dini bir takvimin parçası**, hem de **kültürel bir yeniden doğuş ve arınma zamanı** olarak değerlendirilir.

Ahmet Baytursınov'un sınıflamasına göre Jarapazan, Sarındama grubunun Gurıp Sözi alt kategorisine dâhil edilen sözlü edebiyat türlerinden biridir (Biray, 2002, s. 226-238). Jarapazan geleneği, Kazak kültüründe Ramazan ayının ritüel boyutunu somutlaştıran sözlü bir pratiğe dönüşür. Çocuklar, evleri tek tek ziyaret ederek şiirler okur ve

karşılığında şeker, kuru meyve veya küçük hediyeler alır. Bu eylem, hem toplumsal bir etkileşim biçimi hem de sözlü kültürün nesiller arası aktarımını sağlayan bir mekanizma olarak görülür. Jarapazan şiirleri, basit tekerlemelerden daha karmaşık ritmik yapılar içerebilir; bu sayede çocuklar hem dil becerilerini hem de hafıza ve ritim yetilerini geliştirir. Bu bağlamda Jarapazan, Kazak sözlü edebiyatının hem eğlendirici hem de toplumsal işlev taşıyan yönünü açıkça ortaya koyar. Savıktama türleri eğlenceye odaklanırken, Jarapazan gibi Gurıp Sözi örnekleri, toplumsal normların ve ritüellerin çocuklar aracılığıyla aktarılmasını sağlar. Dolayısıyla bu gelenek, yalnızca bireysel bir eğlence biçimi değil, aynı zamanda kültürel kimliğin ve toplumsal değerlerin sözlü yolla nesilden nesile aktarılmasına hizmet eden bir araç olarak değerlendirilebilir.

Ramazan ayının Kazak kültüründeki bu özel konumu, özellikle sözlü geleneklerde kendisini göstermektedir. Bu sözlü geleneklerden en dikkat çekeni, "jarapazan" adı verilen manzum dualar ve övgülerdir. Jarapazan, Kazak halk kültüründe Ramazan ayına özgü icra edilen **tören yırlarından** biridir ve özellikle çocuklar ile gençler tarafından ev ev dolaşarak söylenir. Söyleyiciler, ev sahiplerine sağlık, bereket, uzun ömür ve iman temennilerinde bulunur; karşılığında ev sahiplerinden yiyecek, tatlı veya küçük hediyeler alırlar (Özdemir, 2015, s. 121). Böylece jarapazan, hem manevi hem de toplumsal bir işlev üstlenmiş olur.

Jarapazan'ın kökeni yalnızca İslamî döneme dayandırılamaz; İslam öncesi sözlü geleneklerin etkilerini de taşır. Bu yönüyle jarapazan, eski Türk inanç sistemlerinin sözlü icra biçimlerinin, İslam'ın gelişiyle yeniden yorumlanmış bir halkbilimsel formudur. Kazakçada "жарапазан/jarapazan" kelimesi, "oruç ayında ev ev dolaşıp şiir söylemek" anlamına gelmekte; ayrıca mecazî olarak "boş söz, gevezelik" şeklinde de kullanılmaktadır (Isqaqov vd., 2011, s. 78). Bu çift anlamlılık, jarapazanın halk arasında hem ciddi bir dini ritüel hem de eğlenceli bir sosyal etkinlik olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Benzer uygulamalara Orta Asya'daki diğer Türk topluluklarında da rastlanmaktadır. Kırgızlarda "caramazan", Özbeklerde "yo, ramazon", Karakalpaklarda "yaramazan", Türkmenlerde "ýaremezan" ve Uygurlarda "ramizan" adlarıyla varlığını sürdüren bu gelenekler, ortak bir Türk-İslam kültür mirasının farklı varyantlarını oluşturur (Özdemir, 2015, ss. 123-126). Bütün bu örneklerde görüldüğü üzere, çocukların ve gençlerin ev ev dolaşarak Ramazan'a dair dualar ve övgüler söylemesi, toplumsal yardımlaşmayı teşvik eden bir pratik olarak işlev görmüştür.

Jarapazan icrası genellikle Ramazan ayının başlarında ve iftar vakitlerinde gerçekleşmektedir. Çocuklar veya gençlerden oluşan gruplar, evlerin kapılarını çalarak kısa manzumeler söyler, dua ve temennilerde

bulunur. Ev sahipleri de bu icra karşılığında yiyecek, tatlı veya para gibi hediyeler sunar. Söyleyiciler, yalnızca iyi dileklerde bulunmakla kalmaz; aynı zamanda nasihat ve öğüt de verir. Bu yönüyle jarapazan, **dinî öğretilerin sözlü kültür yoluyla aktarılmasını** sağlayan bir araç niteliği kazanır (Akmataliyev vd., 2004; akt. Özdemir, 2015, s. 123). Toplumsal işlev açısından jarapazan, çocuk ve gençlerin sosyalleşmesini, topluluk içi dayanışmanın pekişmesini ve kültürel kimliğin kuşaktan kuşağa aktarılmasını mümkün kılar. Özellikle kırsal toplumlarda çocukların aktif rol üstlenmesi, onların toplumsal değerleri öğrenmelerine katkı sağlamıştır. Ayrıca jarapazan, Ramazan'ın manevi atmosferini halk arasında somutlaştıran bir eğlence biçimi olarak da işlev görmektedir.

Jarapazan geleneği, Sovyetler Birliği döneminde diğer dinî pratiklerle birlikte baskı altına alınmış ve unutulmaya terk edilmiştir. Halk edebiyatı kitaplarında jarapazan çoğunlukla "tenkit" amacıyla yer almış, dinî ve folklorik bir unsur olarak değeri küçümsenmiştir (Özdemir, 2015, s. 121). Bu durum, Sovyet ideolojisinin dinî kimliği zayıflatma politikalarının bir sonucu olarak görülmelidir. Ancak 1990'lı yıllardan itibaren bağımsız Kazakistan'da jarapazan yeniden canlanmaya başlamış, halkbilimsel araştırmaların da desteğiyle kültürel kimliğin yeniden inşasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bugün jarapazan, yalnızca dini bir icra değil; aynı zamanda **milli kimliğin ve kültürel sürekliliğin bir sembolü** olarak da değerlendirilmektedir. UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras çerçevesinde bu tür uygulamaların korunması gerektiği dikkate alındığında, jarapazanın yalnızca geçmişin bir kalıntısı değil, geleceğe aktarılması gereken canlı bir miras olduğu görülmektedir. Kazak Türklerinde Ramazan ayı, toplumsal birlikteliğin, yardımlaşmanın ve manevi coşkunun yoğun biçimde yaşandığı bir dönemdir. Jarapazan geleneği ise bu dönemin en özgün sözlü icralarından biri olarak öne çıkmaktadır. Hem dua ve övgü içerikli yapısıyla dini bir boyut taşımakta, hem de çocuk ve gençlerin katılımıyla sosyalleşme ve kültürel aktarım işlevlerini yerine getirmektedir. Sovyet döneminde unutulmaya yüz tutsa da bağımsızlık sonrasında yeniden canlanması, jarapazanın halk kültüründeki köklü önemini göstermektedir.

## Ramazan Geleneği ve Türkiye Türklerindeki Yeri

Türkiye Türklerinde Ramazan ayı, yalnızca bir ibadet dönemi olmanın ötesinde, toplumsal hayatın farklı boyutlarına nüfuz eden köklü bir gelenekler bütünüdür. Halk arasında "on bir ayın sultanı" olarak bilinen Ramazan, yüzyıllar boyunca hem dinî vecibelerin yerine getirildiği hem de toplumsal dayanışma ve kültürel birlikteliğin en yoğun biçimde yaşandığı zaman dilimi olarak öne çıkmıştır. Geçmişten gelen kültürel mirasın bir kısmı günümüzde varlığını hissettirse de çok sayıda kültürel

öge, gelenekler ve uygulamalar unutulmaya yüz tutmuştur. Bu durumun en net örneklerinden biri ramazan gelenekleridir. İslam'ın beş şartından biri olan orucun ve kadir gecesinin ramazan ayına tekabül etmesi ramazana karşı ilgi ve alâkayı arttırmıştır.

Tüm İslam toplumlarında kutlanan ramazan, Osmanlı'da ayrı bir yaşayış biçimi ve uygulama tarzıyla farklı bir kültürel yapı kazanmıştır (Bezci, 2018: 1). Bu yönüyle Ramazan, hem bireysel ibadetlerin yerine getirilmesine imkân sağlayan kutsal bir zaman hem de toplumsal hafızanın yeniden üretildiği ve sözlü geleneklerin yaşatıldığı bir dönem olarak halk kültürü içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, köylerden büyük şehirlere uzanan geniş bir coğrafyada Ramazan, insanların gündelik yaşamını yeniden düzenleyen, sosyal ilişkileri pekiştiren ve kültürel sürekliliği sağlayan bir zaman dilimi olmuştur. Ramazan'ın Türkiye Türklerindeki toplumsal karşılığını anlamak için öncelikle tarihsel sürece bakmak gerekir. Osmanlı döneminde Ramazan, sadece camilerdeki ibadetlerle değil, aynı zamanda şehir hayatının tamamını kuşatan bir kültürel şenlik havası ile yaşanmıştır. İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlerde Ramazan geceleri adeta gündüz gibi hareketli hâle gelir; kahvehaneler, meddahların ve Karagöz-Hacivat oyunlarının sahnelendiği mekânlar, Ramazaniyelerle halkın buluştuğu alanlar olurdu. Bu ortam, yalnızca dini vecibelerin yerine getirilmesiyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda halkın sosyalleştiği, eğlendiği, toplumsal kimliğini yeniden ürettiği bir kültürel atmosfer yaratırdı.

Ritüeller, işlevselcilik kuramı açısından değerlendirildiğinde bireysel ve toplumsal düzeyde birden fazla işlevi yerine getiren önemli pratikler olarak karşımıza çıkar (Kayacan, 2025, s. 66). Bu bağlamda Ramazan ayı boyunca iftar ve sahur sofraları, misafirlikler, komşuluk ilişkileri ve yardımlaşma pratikleri, toplumun birlik duygusunu pekiştirirdi. Ramazan geleneğinin en dikkat çekici unsurlarından biri, hiç şüphesiz sahur davulcularıdır. Davulcular, sahur vakti halkı uyandırmak için mahalle mahalle dolaşır ve çaldıkları davulla Ramazan'ın manevi atmosferini somutlaştırırlardı. Ancak davulculuğun işlevi sadece insanları uyandırmakla sınırlı değildir. Davulcular, söyledikleri maniler aracılığıyla dini öğütler verir, toplumsal mesajlar iletir ve halkın moralini yükseltirdi. Bu maniler, kısa ve akılda kalıcı dizelerden oluşur; içinde hem Ramazan'ın faziletleri hem de gündelik yaşama dair öğütler bulunurdu. Böylece davulcular, bir yandan sahura kalkmayı hatırlatırken, diğer yandan toplumsal değerlerin yeniden üretilmesine aracılık ederdi. Bu durum, Kazak Türklerindeki jarapazan geleneğiyle dikkat çekici paralellikler taşımaktadır. Nasıl ki jarapazan icrasında çocuklar ve gençler ev ev dolaşarak dua ve temennilerde bulunup karşılığında

yiyecek veya hediyeler alıyorlarsa, Türkiye'de de davulcular söyledikleri manilerle halkın gönlünde yer edinmiş, karşılığında bahşiş adı verilen hediyelerle ödüllendirilmişlerdir.

Mâni sözcüğünün kökenine ilişkin bugüne dek çeşitli yaklaşımlar ileri sürülmüş, ancak bu kelimenin etimolojisini kesin olarak açıklığa kavuşturan bir sonuca ulaşılamamıştır (Şahin, 2018, s. 59). Dolayısıyla yapılan tanımların hiçbiri, kelimenin menşeini ortaya koymada yeterli olmamaktadır. Mâni kelimesinin genellikle örneklendirme ve varsayımlar üzerinden değerlendirildiği, bu nedenle de eksik ya da hatalı açıklamalar içerdiği vurgulanmıştır (Dizdaroğlu, 1969, s. 51). Köprülü (1980, s. 273), "mâni"nin "ma'na"dan türemiş olduğunu iddia eder. Kutadgu Bilig'de her biri yedi hecelik mısralardan meydana gelen dörtlüklere "ma'ni" denilmesi, onun bu kanaate ulaşmasına gerekçe olmuştur. Şahin (2018, s. 59), bu yaklaşımı benimseyenlerin, Arapça "mana" sözcüğünün Farsçada "mâ'ni" biçimine dönüştüğü ve oradan Türkçeye geçtiği düşüncesini paylaştıklarını belirtir. Bunun yanı sıra, "man" kelimesine "-i" nispet ekinin eklenmesiyle ortaya çıktığını ileri süren görüşler de mevcuttur. Bu görüşün şekillenmesinde, Türk halk edebiyatındaki kimi türlerin boy veya kabile adlarıyla anılması etkili olmuştur (Şahin, 2018, s. 59). Dolayısıyla Ramazan davulcularının icra ettiği maniler, yalnızca bir sahur geleneği olarak değil, aynı zamanda halkın ortak duygu dünyasını pekiştiren ve toplumsal dayanışmayı görünür kılan sözlü kültür unsurları olarak da değerlendirilmelidir.

Ramazan davulcularının söyledikleri maniler, Türk halk edebiyatının en canlı örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu maniler, genellikle dörtlük biçiminde olup Ramazan'ın faziletlerini anlatır, sahura kalkmanın önemini vurgular, bazen de mahalle sakinleriyle esprili bir diyalog kurar. Davulcuların seslendirdiği bu maniler, dini içeriklerin halk arasında benimsenmesini kolaylaştırdığı gibi, aynı zamanda kolektif bir eğlence unsuru da taşımaktadır. Halk, davulcunun sesini işittiğinde yalnızca sahur için uyanmaz; aynı zamanda Ramazan'ın neşesini ve coşkusunu hisseder. Bu nedenle davul sesi ve maniler, Ramazan ayının kültürel belleğinde vazgeçilmez semboller hâline gelmiştir.

Davulcuların toplumsal işlevi sadece dini öğretileri aktarmakla sınırlı kalmamıştır. Onlar, aynı zamanda mahalle kimliğinin bir parçası olmuş, topluluk içerisinde bir aidiyet duygusu yaratmışlardır. Davulcu, Ramazan boyunca mahallenin ortak sesi, kolektif ruhun temsilcisi olarak algılanmıştır. Mahalle halkının davulcuya verdiği bahşiş, sadece maddi bir karşılık değil, aynı zamanda geleneğin sürdürülmesine yönelik sembolik bir destek anlamı taşımaktadır. Bu yönüyle bahşiş geleneği, jarapazandaki hediyelerle aynı işlevi üstlenmiştir. Hem Kazak

Türklerinde hem de Türkiye Türklerinde bu tür uygulamalar, folklorun en temel işlevlerinden biri olan toplumsal dayanışmayı güçlendirmektedir.

Ramazan davulcuları geleneğinin tarihsel serüveni incelendiğinde, Osmanlı döneminde büyük bir yaygınlık kazandığı, hatta devletin bu geleneği teşvik ettiği görülmektedir. İstanbul'da her mahallede görev yapan davulcular, lonca teşkilatları içinde örgütlenmiş ve belirli kurallara bağlı olarak icra faaliyetinde bulunmuşlardır. Davulcuların mani söylemesi, yalnızca halk arasında gelişen bir uygulama değil, zamanla kurumsallaşan bir gelenek hâline gelmiştir. Cumhuriyet döneminde ise modernleşme süreçleri ve teknolojik gelişmeler, bu geleneğin dönüşümüne yol açmıştır. Özellikle radyo ve televizyonun yaygınlaşmasıyla birlikte sahur vaktinin duyurulması teknik olarak kolaylaşmış, davulcuların işlevi azalmıştır. Ancak buna rağmen davulcular ve söyledikleri maniler, halkın kültürel hafızasında yer etmeye devam etmiş, günümüzde ise özellikle belediyelerin desteğiyle yeniden canlandırılan bir miras unsuru hâline gelmiştir.

Ramazan davulcuları geleneği, kültürel dönüşüm süreçlerinde kimi zaman eleştirilere de konu olmuştur. Şehirleşmenin artmasıyla birlikte bazı bölgelerde davul sesinden rahatsız olanların ortaya çıkması, geleneğin işlevselliğini tartışmaya açmıştır. Ancak yine de geniş halk kitleleri tarafından sahiplenilen bu gelenek, folklorik bir unsur olarak canlılığını korumaktadır. UNESCO'ya göre somut olmayan kültürel miras, "toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ile kültürel mekânlar"ı kapsamaktadır (UNESCO, 2003/2011). Oğuz (2009, s. 72) ise bu tanımı sözlü gelenekler, gösteri sanatları, ritüeller, toplumsal uygulamalar ve ritüel temelli yönelimlerle genişleterek somut olmayan kültürel mirasın kapsayıcılığını vurgular. Bu çerçevede Ramazan davulcularının seslendirdiği maniler, yalnızca sahura çağrı işlevi görmez; aynı zamanda toplumsal kimlik, sözlü edebiyat ve kültürel sürekliliğin taşıyıcısı olarak somut olmayan kültürel miras kapsamında değerlendirilmelidir.

UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras tanımı çerçevesinde düşünüldüğünde Ramazan davulcuları, dini bir ibadet aracından çok daha fazlasını ifade eder. Onlar, toplumsal kimliğin, kültürel sürekliliğin ve sözlü edebiyatın taşıyıcılarıdır. Ramazan geleneğinin bir diğer yönü, toplumsal yardımlaşma pratiklerinde kendisini gösterir. Osmanlı'dan günümüze uzanan süreçte iftar sofraları, imaretler, sadaka taşları, diş kirası ve fitre gibi uygulamalar, zengin ile fakir arasındaki dengeyi gözeten toplumsal dayanışma biçimleri olmuştur. Ramazan, bu yönüyle yalnızca bireysel bir ibadet değil, toplumsal eşitliği ve paylaşmayı

önceleyen bir kültürel pratikler bütünü hâline gelmiştir. Bu yardımlaşma kültürü, davulcuların söylediği manilerde de yansımasını bulur. Manilerde sık sık fakirlerin gözetilmesi, paylaşmanın fazileti, birlik ve beraberlik temaları işlenmiştir.

Bugün Türkiye'nin farklı bölgelerinde Ramazan davulcuları hâlen yaşatılmakta, özellikle kırsal alanlarda kültürel sürekliliğin güçlü bir unsuru olarak varlığını sürdürmektedir. Büyük şehirlerde ise belediyelerin düzenlediği etkinlikler, Ramazan davulculuğunu bir kültürel gösteriye dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, geleneğin işlevinin değiştiğini ama sembolik değerinin hâlâ korunduğunu göstermektedir. Davulcular artık sadece sahura uyandıran kişiler değil, aynı zamanda Ramazan'ın kültürel atmosferini temsil eden simgeler hâline gelmiştir. Türkiye Türklerinde Ramazan geleneği, tarihî kökenleri, sözlü kültürdeki yansımaları, toplumsal işlevleri ve modern dönemdeki dönüşümleriyle birlikte düşünüldüğünde, jarapazanla güçlü paralellikler taşımaktadır. Her iki gelenek de çocuklar veya icracılar aracılığıyla ev ev dolaşmayı, dua, mani ya da temenniler söylemeyi ve karşılığında sembolik hediyeler almayı içerir. Bu pratikler, dini değerleri halk arasında canlı tutmakla birlikte, kültürel hafızanın da korunmasına hizmet etmektedir. Dolayısıyla Ramazan davulcuları ve maniler, sadece folklorik bir unsur değil, aynı zamanda Türkiye Türklerinin kolektif kimliğini şekillendiren önemli bir miras unsuru olarak değerlendirilmelidir.

**Dini Pratiklerde Kültürel Yaklaşımlar ve Karşılaştırmalar**

Kazak Türkleri ve Türkiye Türklerinde Ramazan ayına özgü dini pratiklerin sözlü kültür ve toplumsal işlev bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alınması, iki farklı coğrafyada gelişmiş geleneklerin hem benzerliklerini hem de özgünlüklerini ortaya koymak açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. Kazak Türklerinde Jarapazan geleneği, Türkiye Türklerinde ise Ramazan davulcuları ve mani söyleme pratiği, dini vecibelerin yerine getirilmesinin ötesinde, toplumsal dayanışmanın, kültürel aktarımın ve sözlü geleneğin yaşatılmasının merkezi unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki gelenek de çocuklar ve gençler aracılığıyla icra edilmekte, toplumsal ve manevi değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadır.

Kazak Türklerinde Jarapazan geleneği, Ramazan ayının başında ve özellikle iftar vakitlerinde çocuklar ve gençler tarafından ev ev dolaşılarak gerçekleştirilen manzum dualar ve övgüleri içerir. Jarapazan icracıları, ev sahiplerine sağlık, bereket ve iman temennilerinde bulunurken karşılığında tatlı, yiyecek veya küçük hediyeler alırlar (Özdemir, 2015, s. 121). Bu gelenek, hem dini bir vecibeyi yerine getirme hem de toplumsal bağları güçlendirme işlevini taşır. Jarapazan'ın

tarihî kökeni yalnızca İslamî döneme dayandırılamaz; İslam öncesi Türk sözlü kültüründe görülen ritüel söyleyişlerin, duaların ve övgülerin İslami yorumlarla yeniden biçimlenmiş bir devamı olarak değerlendirilebilir (Isqaqov vd., 2011, s. 78; akt. Özdemir, 2015, s. 122). Bu yönüyle Jarapazan, çocuk ve gençlerin toplumsal değerleri öğrenmeleri, manevi öğretileri kavramaları ve kültürel kimliklerini somutlaştırmaları için bir araç niteliği taşımaktadır (Akmataliyev vd., 2004; akt. Özdemir, 2015, s. 123).

Benzer şekilde Türkiye Türklerinde Ramazan davulcuları geleneği de sahur vakti halkı uyandırmak amacıyla mahalle mahalle dolaşan, maniler söyleyen ve karşılığında bahşiş alan kişiler üzerinden yürütülür. Davulcuların söylediği maniler, kısa ve akılda kalıcı dizelerden oluşur; Ramazan'ın faziletlerini, paylaşma ve yardımlaşma erdemlerini, sahura kalkmanın önemini ve toplumsal değerleri içerir (Özdemir, 2015, s. 201). Bu yönüyle, Ramazan davulculuğu, Jarapazan gibi, dini bir pratiğin toplumsal ve kültürel boyutlarını somutlaştıran bir mekanizma olarak işlev görmektedir. Türkiye Türklerinde davulcuların manileri, çocuk ve gençlerin katılımını da teşvik ederek sözlü geleneğin yaşatılmasına katkı sağlamaktadır (Köprülü, 2000, s. 112).

| | |
|---|---|
| Jarapazan, jarapazan,<br>Üy-iñizde bereke bolğan, | Jarapazan, jarapazan,<br>Evinizde bereket olsun, |
| Ber mağan bir süyinis,<br>verin,<br>Jüregiñiz iman toltırğan.<br>dolsun. | Bana küçük bir hediye<br><br>Yüreğiniz imanla |

(Isqaqov, Akmataliyev, Tulegenov, 2011, s. 67).

Hoş geldin ya şehr-i Ramazan,
Hakk'ın rahmeti dolsun her an.
Evleriniz şenlik olsun,
Bereketle dolsun sofran.

(Artun, 2007, s. 22).

Her iki toplumda da söz konusu pratiklerin temel işlevlerinden biri, dini değerlerin ve manevi öğretilerin halk arasında içselleştirilmesini sağlamaktır. Kazak Türklerinde Jarapazan'da çocuklar ve gençler ev ev dolaşırken dua ve temennilerde bulunmakta, ev sahipleri de onları hediyelerle ödüllendirmektedir. Türkiye Türklerinde ise davulcuların

söylediği maniler hem bireyleri sahura uyandırmak hem de toplumsal değerleri aktarmak için kullanılır; bahşiş geleneği, Jarapazan'daki hediyelerle işlevsel olarak eşdeğer bir ritüeldir (Özdemir, 2015, s. 123-126). Her iki örnekte de hediyelerin veya bahşişin maddi karşılığının ötesinde, sembolik bir toplumsal bağ oluşturduğu görülmektedir.

Kültürel açıdan, Jarapazan ve Ramazan davulcuları geleneği, toplumsal dayanışmanın pekişmesinde kritik bir rol üstlenmektedir. Kazak Türklerinde Jarapazan, çocuk ve gençlerin toplumsal sorumluluk bilinci kazanmalarını, aile ve komşuluk ilişkilerinde aktif rol almalarını ve manevi değerleri öğrenmelerini sağlar. Bu yönüyle Jarapazan, sadece dini bir uygulama değil, aynı zamanda kültürel aktarım ve toplumsal eğitim fonksiyonunu yerine getiren bir halkbilimsel uygulamadır (Akmataliyev vd., 2004; Özdemir, 2015, s. 124). Türkiye Türklerinde davulcular ise, maniler aracılığıyla hem dini hem de toplumsal değerleri hatırlatmakta, mahalle kimliğini ve topluluk ruhunu güçlendirmekte, çocukların ve gençlerin bu deneyime katılımını sağlamaktadır. Böylece, her iki pratik de sözlü kültürün işlevsel bir boyutunu temsil etmektedir.

Tarihsel süreçte her iki gelenek de farklı politik ve sosyal koşulların etkisi altında dönüşüm geçirmiştir. Sovyetler Birliği döneminde Kazakistan'da dinî uygulamalar baskı altına alınmış, Jarapazan geleneği unutulmaya yüz tutmuştur (Özdemir, 2015, s. 121). Halk edebiyatı eserlerinde çoğunlukla eleştirel bir perspektifle yer alan Jarapazan, dini ve folklorik değeri göz ardı edilmiş bir pratik olarak değerlendirilmiştir. Buna karşın 1990'lı yıllardan itibaren bağımsız Kazakistan'da Jarapazan yeniden canlanmış, kültürel kimliğin ve sözlü geleneğin yaşatılmasında merkezi bir rol üstlenmiştir. Türkiye'de ise modernleşme süreçleri ve teknolojik gelişmeler, davulcuların geleneksel işlevini dönüştürmüş, radyo ve televizyonun yaygınlaşmasıyla sahura uyandırma işlevi teknik olarak kolaylaşmıştır. Buna rağmen davulcular ve maniler, kültürel hafızada yaşatılmaya devam etmiş ve belediyelerin desteğiyle günümüzde yeniden canlandırılmıştır (Köprülü, 2000, s. 115; Özdemir, 2015, s. 128).

Toplumsal işlev açısından, her iki geleneğin ortak paydası, dini ritüellerin toplumsal bağlarla desteklenmesi ve sözlü geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasıdır. Jarapazan ve Ramazan davulcuları, hem dini ibadetleri somutlaştırmakta hem de çocuk ve gençlerin katılımını sağlayarak sosyal öğrenme ve kültürel aktarımı mümkün kılmaktadır. Her iki uygulama da hediyeler veya bahşiş aracılığıyla toplumsal dayanışmayı teşvik etmektedir. Bu durum, kültürel pratiklerin dini içerik ve toplumsal işlev boyutlarının birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermektedir (Özdemir, 2015, s. 124-126). Bu bağlamda, Jarapazan ve Ramazan davulcularının işlevleri, dini ritüelleri yalnızca ibadet boyutunda

bırakmayıp onları toplumsal dayanışma, kültürel aktarım ve kuşaklar arası iletişimle bütünleştiren dinamik birer halk geleneği olarak öne çıkmaktadır.

Manevi ve kültürel açıdan değerlendirildiğinde, Kazak Türklerinde Jarapazan geleneği ve Türkiye Türklerinde Ramazan davulcuları, Ramazan ayının hem kutsal zaman boyutunu hem de kültürel süreklilik boyutunu somutlaştırmaktadır. Her iki toplumda da uygulamaların temel amacı, dini değerleri halk arasında canlı tutmak, toplumsal aidiyet ve dayanışmayı güçlendirmek, çocuk ve gençlerin sözlü kültürden öğrenmesini sağlamaktır. Bu bağlamda, Jarapazan ve davulcuların manileri, dini ritüellerin kültürel ve toplumsal işlevlerinin canlı örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Karşılaştırmalı perspektiften bakıldığında, her iki uygulamanın mekanik ve işlevsel benzerlikleri kadar, kültürel bağlam ve ritüel biçimleri bakımından farklılıkları da ortaya çıkmaktadır. Jarapazan, genellikle çocuk ve gençlerin kendi gruplarıyla ev ev dolaşması ve söylenen duaların karşılığında yiyecek veya tatlı alması biçiminde icra edilirken, Ramazan davulcuları, özellikle mahalle ve şehir merkezlerinde profesyonel veya yarı profesyonel olarak organize edilen bir gelenek çerçevesinde maniler söylemektedir. Türkiye'deki uygulamada maniler, daha sistematik bir biçimde halk edebiyatı geleneğine dayanır ve dini mesajlarla toplumsal uyarılar bir arada sunulur. Kazak örneğinde ise ritüel daha spontane, çocukların ve gençlerin aktif katılımıyla gerçekleşir; kültürel aktarımın yanı sıra eğlenceli bir sosyal etkinlik boyutu da öne çıkar.

Her iki örnek, dini pratiklerin kültürel ve toplumsal bağlamda nasıl yeniden üretildiğini ve yerel halkların sözlü geleneği nasıl işlevsel bir araç olarak kullandığını göstermesi açısından önemlidir. Jarapazan ve Ramazan davulcuları, dini ritüellerin bireysel ibadetin ötesinde, toplumsal dayanışma, kültürel kimlik aktarımı ve sözlü geleneklerin sürdürülmesi açısından kritik roller üstlendiğini ortaya koymaktadır (Özdemir, 2015, s. 124). Bu durum, sözlü kültürün toplumsal ve dini pratiklerle iç içe geçerek hem kültürel sürekliliği sağladığını hem de topluluk üyeleri arasında dayanışma ve aidiyet duygusunu güçlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Bu karşılaştırma, Kazak Türkleri ve Türkiye Türklerinde Ramazan'a özgü uygulamaların ortak bir kültürel temele dayandığını, ancak yerel koşullar ve tarihsel süreçler nedeniyle farklı biçimlerde geliştiğini göstermektedir. Her iki pratik de çocuk ve gençlerin katılımını teşvik ederek sözlü kültürün sürdürülmesini sağlar ve dini değerlerin içselleştirilmesine katkıda bulunur. Hediyeler veya bahşiş aracılığıyla

toplum içinde karşılıklı bağlılık ve dayanışma güçlendirilir. Bu durum, hem Kazak Türkleri hem de Türkiye Türklerinde Ramazan ayının dini, toplumsal ve kültürel boyutlarının birbirinden ayrılamayacak şekilde iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır (Akmataliyev vd., 2004; Özdemir, 2015, s. 125-126). Bu çerçevede, Kazak Türkleri ve Türkiye Türklerindeki Ramazan uygulamaları, ortak kültürel bir mirası yansıtarak, dini ritüellerin toplumsal dayanışma, kültürel aktarım ve kuşaklar arası öğrenme süreçleriyle iç içe geçtiğini göstermektedir.

Dolayısıyla Kazak Türklerinde Jarapazan geleneği ve Türkiye Türklerinde Ramazan davulcuları geleneği, Ramazan ayının sadece dini bir takvim olmanın ötesinde, toplumsal ve kültürel değerlerin aktarımını sağlayan bir platform işlevi gördüğünü göstermektedir. Her iki gelenekte de çocuk ve gençlerin katılımı, toplumsal dayanışma, sözlü kültürün aktarımı ve dini değerlerin içselleştirilmesi açısından merkezi bir öneme sahiptir. Hediyeler veya bahşiş, hem pratiklerin sürdürülmesini sağlayan hem de toplumsal bağları güçlendiren sembolik bir araçtır. Bu karşılaştırmalı inceleme, dini pratiklerin kültürel bağlamda nasıl yeniden üretildiğini ve sözlü geleneğin işlevsel bir araç olarak nasıl kullanıldığını ortaya koyarak, Kazak ve Türkiye Türklerinin Ramazan geleneği üzerine disiplinler arası bir perspektif sunmaktadır.

## Sonuç

Kazak Türklerinde Jarapazan geleneği ve Türkiye Türklerinde Ramazan geleneği, hem dini vecibelerin yerine getirilmesi hem de toplumsal ve kültürel değerlerin aktarımı açısından bir işlevselliğe sahiptir. Her iki uygulama da çocuk ve gençlerin aktif katılımını sağlayarak sözlü kültürün sürdürülmesini mümkün kılmakta; dini öğretilerin içselleştirilmesi, toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi ve kültürel kimliğin somutlaştırılması süreçlerinde kritik roller üstlenmektedir. Jarapazan ve Ramazan geleneği, ev ev dolaşılarak yapılan ritüel uygulamalar, söylenen dualar, temenniler ve maniler aracılığıyla hem bireysel manevi deneyimi hem de toplumsal sorumluluk bilincini pekiştirmektedir. Hediyeler veya bahşişler, yalnızca maddi bir karşılık olmaktan öte, topluluk üyeleri arasında sembolik bir bağlılık ve aidiyet duygusu oluşturmakta, toplumsal dayanışmanın görünür ve işlevsel bir biçimde sürdürülmesini sağlamaktadır.

Her iki geleneğin toplumsal işlevselliği, yerel bağlamlar ve tarihsel koşulların farklılaşmasına rağmen günümüzde de önemini korumaktadır. Kazak Türklerinde Jarapazan, Sovyetler Birliği döneminde baskı altına alınmış ve unutulmaya yüz tutmuş olsa da, bağımsızlık sonrasında canlanarak kültürel kimliğin yeniden inşasında merkezi bir rol

üstlenmiştir. Türkiye'de Ramazan geleneği ise modernleşme ve teknolojik gelişmelerle dönüşüm geçirmiş, sahura uyandırma işlevi teknik araçlarla desteklenmiş olsa da, davulcular ve maniler hâlen kültürel hafızanın taşıyıcısı olarak varlığını sürdürmektedir. Bu durum, ritüellerin yalnızca geçmişin bir kalıntısı olmadığını, aynı zamanda çağdaş toplumsal yapılar içinde işlevsel birer kültürel araç olarak yeniden üretilebildiğini göstermektedir.

Kültürel ve dini boyutları bir arada değerlendirdiğimizde, Jarapazan ve Ramazan geleneği, sözlü kültürün toplumsal ve manevi işlevlerini birleştiren dinamik bir mekanizma olarak öne çıkmaktadır. Sözlü kültürün işlevselliği, bu ritüellerin topluluk yaşamına entegre edilmesiyle görünür hâle gelmekte ve dini pratiklerin toplumsal bağlarla bütünleşmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla toplumsal dayanışma, kültürel aktarım, sözlü kültürün korunması ve kuşaklar arası öğrenme süreçleri bağlamında önemli bir rol oynamaktadır. Hediyeler ve bahşişler, bu işlevselliğin hem sürdürülebilirliğini sağlayan hem de toplumsal bağları güçlendiren somut sembolik araçlar olarak değerlendirilebilir. Karşılaştırmalı bakış açısı, farklı coğrafyalarda gelişmiş olsa da, ortak kültürel temeller üzerine kurulu ritüellerin, dini, toplumsal ve kültürel işlevlerin birbirinden ayrılamayacak şekilde iç içe geçtiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Jarapazan ve Ramazan geleneği, toplumsal ve kültürel sürekliliğin korunmasında, sözlü geleneğin işlevsel olarak kullanılmasında ve topluluk aidiyetinin güçlendirilmesinde eşsiz birer örnek olarak değerlendirilebilir.

## Kaynakça


Akmataliyev, A., İsmailov, E. & Nurmemmetov, A. (2004). *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Halk Edebiyatı.* Ankara: Türksoy Yay.

Artun, E. (2007). *Türk halk kültüründe mani söyleme geleneği, manilerin iletişim boyutu ve işlevselliği. IV. Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Maniler) Sempozyumu Bildirileri*, 21-31.

Bezci, E. (2018). *Osmanlı'dan Günümüze Ramazan Gelenekleri. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 6(78), 1-15.

Biray, N. (2002). *Bet Açma Geleneği ve Betaşar Türü. Prof. Dr. Sadık Tural Armağanı* (ss. 226-238). Ankara: Akçağ Yay.

Dizdaroğlu, H. (1969). *Türk Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Isqaqov, A., Tömörov, A. & Bayniyazov, K. (2011). *Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi.* Almatı: Daik-Press.

Isqaqov, B., Akmataliyev, S., & Tulegenov, K. (2011). *Kazak Folklorunda Jarapazan: Sözlü Geleneğin Derlemeleri*. Almatı: Kazak Ulusal Üniversitesi Yay.

Kayacan Cangul, B. (2025). *Yörükler ve Halk İslamı: Ritüellerin İşlevselcilik Kuramı Kapsamında İncelenmesi. BENGİ Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi,* 2025(1), 62-89.

Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yay.

Köprülü, M. F. (2000). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

Oğuz, Ö. (2009). *Somut Olmayan Kültürel Miras ve Halkbilimi*. Milli Folklor, 21(82), 65-73.

Özdemir, A. (2015). *Kazak Kültüründe "Jarapazan"* ("Jarapazan" in Kazakh Culture). *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*(*40*), 121-146.

Şahin, H. (2018). *Mani Kelimesinin Etimolojisine Dair Bazı Görüşler*. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 45, 59-72.

UNESCO. (2003/2011). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: UNESCO Publishing.

# MASAL GELENEĞİNDE AKIL VE STRATEJİ KELOĞLAN İLE TAZŞA BALA ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Elmira ADİLBEKOVA**[*]

**Öz:** Bu çalışma, Türk halk masallarında sıkça karşılaşılan iki temel arketip olan Keloğlan ve Tazça Bala figürleri üzerinden, masal anlatılarında zekâ ve idealleştirilmiş bireysel niteliklerin temsiliyetini incelemeyi amaçlamaktadır. Masallarda genellikle önemsiz, saf ya da fiziksel olarak kusurlu biri olarak sunulan Keloğlan, anlatının ilerleyişi boyunca sergilediği akılcı çözümler, kıvrak zekâsı, sabrı ve erdemli duruşuyla olay örgüsünün merkezine yerleşir. Bu yönüyle, Keloğlan karakteri halk kültüründe sadece fiziksel değil, zihinsel bir dönüşümün de temsilcisi konumundadır. Öte yandan Tazça Bala, yalnızca güzelliğiyle değil, bilgeliği, asaleti ve ahlaki tavrıyla da ideal kadın karakter tipolojisine karşılık gelir. Söz konusu figürlerin, halk masallarında bireysel ve toplumsal değerlerin aktarımındaki işlevleri, bu çalışmanın temel inceleme konusunu oluşturur.

Araştırmada, Keloğlan ve Tazça Bala'nın yer aldığı masallar ile benzer tipolojik özellikler gösteren diğer anlatılar karşılaştırmalı olarak ele alınmış; bu figürlerin işlevleri Vladimir Propp'un anlatı kuramı ve yapısalcı çözümlemeleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, masal yapısındaki karakter işlevleri, anlatıdaki dönüşüm unsurları ve değer aktarımındaki sembolik roller çözümlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Keloğlan, Tazça Bala, Masal tipolojisi, Halk anlatıları, Kültürel değerler.

# REASON AND STRATEGY IN THE FAIRY TALE TRADITION: A STUDY ON KELOĞLAN AND TASHA BALA

**Absract:** This study aims to examine the representation of intelligence and idealized individual traits in Turkish folk tales through two prominent archetypes: Keloglan and Tazsha Bala. Often portrayed as insignificant, naïve, or physically flawed in appearance, Keloglan

[*] Doç. Dr. Ahmet Yesevi Üniversitesi, Filoloji Fakültesş, Türk Dili Bölümü, e-mail: elmira.adilbekova@ayu.edu.kz, ORCID: 0009- 0003-9685-1765

emerges as the central figure of the narrative through his cleverness, practical intelligence, patience, and moral stance. In this context, he represents not only an individual transformation but also a symbolic journey from marginality to centrality in folk culture. On the other hand, Tazsha Bala is not only characterized by her beauty but also embodies wisdom, nobility, and ethical strength, thus representing the ideal female figure in traditional narratives. The primary aim of this article is to investigate how these two figures function within folk tales to convey personal and societal values.

The study analyzes various folk narratives involving Keloglan and Tazsha Bala, along with other similar character types, using a comparative approach. Their functions within the narrative are interpreted through Vladimir Propp's narrative theory and structuralist analysis. Accordingly, the research examines the character functions, transformation patterns, and symbolic meanings these figures represent in relation to cultural value transmission.

As a result, both Keloglan and Tazsha Bala are revealed to be central figures in constructing the image of the ideal individual in Turkish folk narratives. They play a significant role in the transmission of ethical, intellectual, and cultural values across generations. Through these characters, folk tales not only entertain but also serve as didactic tools that reflect and reinforce the moral and intellectual ideals of the society from which they emerge.

**Keywords:** Keloulan, Tazsha Bala, typology of fairy tales, folk narrative, cultural values.

## Giriş

Türk halk edebiyatının en köklü anlatı türlerinden biri olan masallar, sadece eğlendirici metinler olmanın ötesinde, toplumun dünya görüşünü, değer yargılarını ve ideal insan tasavvurunu yansıtan önemli kültürel aktarıcılardır. Bu anlatılar, kuşaktan kuşağa sözlü gelenek aracılığıyla aktarılarak, tarihsel, toplumsal ve kültürel belleğin canlı kalmasını sağlar. Masalların merkezinde yer alan karakterler ise, yalnızca kurgusal figürler değil, aynı zamanda toplumun ortak bilinçaltının ve değer sisteminin temsilcileridir.

Türk masallarında en sık rastlanan karakter tiplerinden biri olan Keloğlan, halk arasında saf, zavallı ya da akılsız gibi algılansa da, aslında kıvrak zekâsı, mizahi yaklaşımı ve doğallığıyla sistem eleştirisi yapan, alt sınıfların sesi olan bir figürdür. Öte yandan Tazça Bala, yalnızca fiziksel güzelliğiyle değil, bilgece tavırları, bilgeliği ve iradesiyle de dikkat çeken karakter tipini temsil eder. Her iki figür de Türk masal geleneğinde arketipik kimlikleriyle yer almakta; zekânın ve güzelliğin toplum içindeki işlevini sembolik düzeyde temsil etmektedir.

Türk halk masalları, toplumun ortak değerlerini, dünya görüşünü ve kültürel kodlarını yansıtan önemli sözlü anlatı ürünleridir. Bu masallarda yer alan karakterler, yalnızca bireysel hikâyelerin değil, aynı zamanda toplumsal bilincin de taşıyıcısıdır. Keloğlan ve Tazça Bala, Türk dünyasının iki farklı coğrafyasına ait masal kahramanları olarak; zekâ, bilgelik ve halk iradesi gibi ortak kavramları farklı biçimlerde temsil eder. Bu çalışma, söz konusu figürleri kültürel bağlam, karakter özellikleri, işlevsel roller ve sembolik anlamlar açısından karşılaştırmalı olarak ele almayı amaçlamaktadır.

Türk halk edebiyatının en köklü anlatı türlerinden biri olan masallar, yalnızca eğlence unsuru taşıyan kurgu metinler değil, aynı zamanda toplumun kolektif hafızasını, değer yargılarını ve ideal birey anlayışını yansıtan sözlü kültür ürünleridir. Bu anlatılar kuşaktan kuşağa aktarılarak toplumsal belleği canlı tutmakta, bireylerin kimlik ve dünya görüşü inşasında önemli rol oynamaktadır. Masal karakterleri ise yalnızca kurgusal figürler değil, toplumun bilinçaltında yer etmiş kültürel arketiplerin sembolik taşıyıcılarıdır.

Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan Keloğlan ve Tazça Bala, Türk masal geleneğinde sıkça karşılaşılan, zekâ, bilgelik, erdem ve irade gibi soyut değerleri temsil eden figürlerdir. Keloğlan; toplumsal hiyerarşiye karşı duran, alt sınıfın sesi olan mizahi ve zeki bir karakterken, Tazça Bala; yalnızca güzelliğiyle değil, bilgeliği ve karar verici iradesiyle dikkat çeken bir kadın tipidir. Bu makalede, söz konusu figürler kültürel, tipolojik ve işlevsel açılardan karşılaştırmalı biçimde ele alınacak; Vladimir Propp'un anlatı kuramı temelinde karakterlerin yapısal işlevleri ve taşıdıkları sembolik anlamlar çözümlenecektir.

*1. Anlatı Türleri İçinde Masalın Yeri*

Evrensel olarak en yaygın Anonim Halk Edebiyatı ürünlerinin başında masallar gelmektedir. Yeryüzünde masal türü ürünlere sahip olmayan

kültür yoktur. İnsanlık tarihinin erken dönemlerinde mitler, memoratlar, efsaneler ve epik destanlar gerçek olduklarına inanılan türler olarak birbirinin ardı sıra ortaya çıkmışlardır. Bu sözlü edebiyat türlerinin tamamının ortak paydası "gerçek olduklarına inanılması"dır.

Tamamen "inanç" faktörüne dayalı bu türlerden sonra, bir edebî tür belirleyici özellik olan "gerçek olduğuna inanılmaması" gereken anlatılar ortaya çıkmıştır. Edebî tür belirleyici özelliği "gerçek olduğuna inanılmaması" olan ve kalıplaşmış bir anlatım tekniğiyle anlatılan bu anlatılara "masal" (folktale) adı verilir.

Masal kelimesinin Türkçeye, halk dilinde yaygın olarak "öğüt" anlamındaki Arapça "mesel" kelimesinin anlam ve söyleyiş değişikliğine uğramasıyla geçtiği yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu kendine has sözlü edebiyat özelliklerine sahip bir anlatmalık tür, Türkçede XIX. yüzyıldan beri "masal" olarak adlandırılmaktadır. Masal türüne XIX. yüzyıla kadar Türkiye'de ve Balkanlar'da "kıssa", "destan", "hikâye", "hekat", "mesel" gibi adlar da verilmiştir. Türkiye dışında yaşayan diğer Türk topluluklarında ise masal yerine Türkistan'da "erteği", "ertek"; Azerbaycan'da "nagıl"; Çuvaşlarda "hallap"; Uygurlarda "ötünç" (öğüt verici hikâye) terimleri kullanılmaktadır (İbragimova, 2009: 125).

Masalın uygarlık tarihindeki yerini, diğer sözlü türlerle ilişkilerini ve anlatıldıkları sosyo-kültürel bağlamları dikkate almadan sadece yazıya geçirilmiş masal metinlerinden hareketle pek çok ve eksik tanımları yapılmıştır. Masalı, "masal mefhumundan anlaşılan mana, bilinmeyen bir yerde veya sahada bilinmeyen şahıslara ait faaliyetlerin hikâyesidir" veya "... olayların geçtiği yer ve zamanı belli olmayan, peri, cin, dev, ejderha, arapbacı gibi kahramanları, belirli kişileri temsil etmeyen hikâyedir" şeklinde metin merkezli yaklaşımlarla tanımlamak eksik hatta yanlış tanımlamalardır. Masal, anlatılanlar yazıya geçirildiğinde elbette bir yazılı metin elde edilen bir sosyo-kültürel etkinliktir. Ancak, masal, sadece yazılarak elde edilen o kuru ve ölü metin değildir (Propp, 1985: 45).

Masal anlatma yolu, sözlü kültür ortamında anlatanla dinleyenlerinin bu yolla kurduğu sözlü kültürel bir iletişim biçimidir. Aynı durum mit, memorat, epik destan, fıkra, halk hikâyesi ve halk şiiri türleri gibi diğer sözlü edebiyat türleri için de geçerlidir.

Sözlü edebiyatın en önemli anlatmalık türlerinden birisi olan masallar, modern ve yüksek teknolojiye sahip kitle iletişim araçlarının ortaya çıkıp

yaygınlaşmadığı dönemlerde bir başka ifadeyle insanlık tarihinin oldukça erken dönemlerinden itibaren insanların bir araya gelip sosyalleşmeleri sürecine katkıda bulunan, onların hoşça vakit geçirmelerini sağlarken kültüre özel değerler ve evrensel bakış açıları doğrultusunda bilgilenmelerini ve eğitilmelerini sağlayan son derece önemli bir araç, kaynak, eğitim ve iletişim biçimiydi (Erdem, 2015: 348).

Özellikle mitlerin "kültürel kahramanı" (cultural hero) ile epik destanların iç ve dış düşmanlara karşı olağanüstü özelliklere bürünmüş bir hâlde yurdu ve kavmi koruyan, efsane ve menkıbelerde insanüstü ve dinsel özelliklere bürünmüş olarak yaşamaya devam eden, kahramanlık çağının (heroic age) insan kahramanı, karşılarında kendilerini çeşitli "hile" ve "desise"lerle "aldatan bir hayvan karakteri" veya "hilekar kahraman" (trickster hero) bulurlar. Bu aldatan hayvan kahraman tipine bağlı olarak ilk masallar doğmuş olmalıdır. Muhtemelen hayvancılıkla uğraşan ve şamanist göçerevli topluluklarda ilk olarak ortaya çıkmış olan daha sonraları "fabl" olarak anılacak hayvan masalları türü ilk yaratılış bağlamlarında yarı-dinî bir karakter de taşıyor olabilirler. Ancak kısa sürede din dışı bir karaktere bürünerek mit, efsane ve epik destanlarla olan bağını motif, kahraman ve benzer olaylar düzeyine indirgeyerek bağımsızlıklarını kazanmış olmalıdır (İbragimova, 2009: 65). Aldatan hilekar kahraman (trickster hero) kültürden kültüre değişen hayvanlarla temsil edilmektedir. Meselâ, Amerikan yerlilerinde tilki veya kurt iken, Türk kültür ekolojisinde "tilki" belki ondan da eski olan "saksağan" ve kuzgun" daha sonraları da önce "dazlak" veya "taz kişi"lerin temsil ettiği "kel hilekar kahraman" daha sonra bir masal tipi olan "Keloğlan"a dönüşecek ve Türk kültüründe "Keloğlan Masalları" başlı başına bir külliyat hacmine erişecektir.

Masal bir edebî tür olarak bu serüveni yaşarken bu yolculuk gereği kendine has tür ve şekil özelliklerine kavuşacaktır. Bunların başında, masalların başlangıç, orta ve sonlarında bulunan "formel" veya "tekerleme" adı verilen kalıplaşmış ifadeler gelmektedir (Türkmen, t.y.: 45).

Türkçede "tekerleme" dediğimiz bu formel ifadeler, başlangıçtan itibaren türü, diğer sözlü edebiyat türlerinden özellikle de anlatılanın gerçek olduğuna inanılan "mit", "efsane" ve "destan"dan ayırmak için yaratılmış veya tekerlemeler bu işlev ile donatılmış olmalıdır.

*2. Türk Masal Geleneğinin Temelleri: İlk Araştırmalar ve Anlatımın Kültürel İşlevi*

Türk masal araştırmaları, Türk halkbilimi çalışmaları içinde en çok çalışılan ve en eski araştırma alanlarından birisidir. Bu alanda yapılan çalışmaların tamamını burada ele almaya imkân yoktur. Ancak, bu konuyu araştırmaya yönelecek bir öğrenciye genel bir yol haritası çizilebilmek için bu çalışmaların en önemlilerini belirtmek faydalı olacaktır:

Türk masalları üzerine ilk araştırmayı yapan kişi ünlü Türkolog F.W. Radloff'tur. Radloff, Türk boylarının Halk Edebiyatı malzemelerini "Proben" adını taşıyan 10 ciltlik bir külliyat hâlinde 1866-1907 yılları arasında yayınlamıştır. Bu külliyatın Halk Edebiyatı bakımından son derece zengin kapsamı içinde masallar da yer almaktadır (Noyan, 2012: 70).

Türk masallarını ilmî bir bakış açısıyla ilk derleyen Macar Türk halkbilimcisi Ignacz Kunoş'tur. Kunoş, Balkanlar'da ve Anadolu'da yaklaşık beş yıl süren alan araştırmalarının sonucu olarak pek çok masal derleyerek bunları 1887-1907 yılları arasında beş cilt hâlinde yayınlamıştır. I. Kunoş, 1925 yılında yayınladığı Türk Halk Edebiyatı adlı eserinde masal türü hakkında bilgiler vermiştir.

Türk Masal Anlatma Geleneği: Sözlü kültür ortamında teatral bir biçimde anlatılan masalların kendilerine has bir anlatım geleneği vardır. Masallar toplumsal değerleri konu edinirler ve anlatıldıkları toplumun değerlerini ve dünya görüşü doğrultusunda inanışlarını, özlemlerini ve hayallerini yansıtırlar. Masallarda insanların özlemlerini, sevinçlerini, hayallerini, korkularını, üzüntülerini, dileklerini, yaşam biçimlerini ve endişelerini görmek mümkündür. Masallar, insanları eğlendirmek, eğitmek ve topluca yapılan işe odaklanmasını ve kolayca hep birlikte çalışmasını sağlamak, toplumsal istekleri dile getirmek ve insanların hayal gücünü geliştirmek gibi işlevlere sahiptir (Çobanoğlu, 2018: 112). Günümüzde, masal anlatma geleneğinin eğlendirmeye ve eğitmeye yönelik olanları başta olma üzere işlevlerini üstlenen alternatif radyo, tv gibi kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması sonucu, masal anlatma geleneği zayıflamış neredeyse yok olmaya yüz tutmuştur. Masal anlatma geleneği yüzyılların deneyimiyle şekillenmiş, kendine has icra töresi veya belirli kuralları olan bir gelenektir. Yakın zamanlara kadar son derece güçlü olan masal

anlatma geleneğinin anlatıcıları ve dinleyicilerinin genel özellikleri şu şekilde sıralanabilir.

Masallar, insanların arzularını, korkularını, özlemlerini ve yaşam karşısındaki tutumlarını sembolik düzeyde işler. Bu özellikleriyle masallar, eğlendirici olmanın ötesinde, eğitici, yönlendirici ve birleştirici bir araç olarak kullanılır. Ayrıca, topluca yapılan işlerde dikkat ve odaklanmayı artırmak, bireyler arası iletişimi güçlendirmek gibi işlevler de yerine getirirler. Türk masal anlatıcılığı, yüzyılların birikimiyle şekillenmiş, kendine özgü anlatım biçimlerine, üslup kalıplarına ve töresel kurallara sahip bir gelenektir.

Ancak günümüzde bu gelenek, modern iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte ciddi ölçüde zayıflamış; radyo, televizyon ve dijital platformlar gibi mecraların etkisiyle geleneksel anlatıcı-dinleyici etkileşimi büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Masal anlatıcılığı, modern dünyada yerini alternatif anlatım türlerine bırakmış olsa da; sözlü anlatımın kültürel ve eğitsel işlevi, günümüz halkbilimi ve eğitim kuramları açısından hâlâ önemli bir araştırma konusudur (Demir, 2014: 89).

Türk masallarına yönelik tarihsel araştırmalar, yalnızca masal metinlerini değil; aynı zamanda bu anlatıların icra edildiği sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamları da anlamaya yönelik çabaları içermelidir. Radloff ve Kunoş'un öncülüğünde başlayan derleme ve inceleme faaliyetleri, günümüzde daha çok yapısalcı, işlevselci ve kültürel çözümleme yaklaşımlarıyla sürdürülmekte; masalların sadece anlatı yapısı değil, toplumsal temsilleri de odağa alınmaktadır.

### *2.1. Masalın Kuramsal Biçimbilimi*

1. Kişiler kim olursa olsun ve işlevler nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, masalın değişmez, sürekli öğeleri, kişilerin işlevleridir, işlevler masalın temel oluşturucu bölümleridir.

2. Olağanüstü masalın içerdiği işlevlerin sayısı sınırlıdır.İşlevler ayırt edilir edilmez, bir başka sorun çıkar ortaya: Bu işlevler ne tür bir kümelenme, ne tür bir düzen içinde görülmektedirler? Önce, işlevlerin düzeninden söz edelim. Kimileri, bunun rastlantıya dayandığını düşünür. Veselovski bu konuda şöyle der: "İşlevlerin ve rastlaşmaların (örge örnekleri. V.P.) şeçimi ve düzenlenişi belli birözgürlük gerektirir." Şklovski, bu düşünceyi daha da açık bir biçimde dile

getirir:"Aktarmalarda, örgelerin rastlantısal (altını çizen Şklovski'dir. V.P.) düzeninin nedenkorunması gerektiği hiç anlaşılmaz (Öztürkmen, 1998: 89). Tanıklıklarda ilk olarak değişen, olaylarındüzenidir." Bir olaya tanık olanların anlatılarna yapılan gönderme, başarısız birgöndermedir. Tanıklar olayların düzenini değiştirirlerse, anlatılarının bir anlamı yoktur: Olaylar düzeninin nasıl kendi yasaları varsa, yazınsal anlatının da buna benzer yasalarıvardır. Hırsızlık, kapı kırılmadan gerçekleşemez. Bu açıdan, masalın da tümüyle özel veözgül yasaları vardır. İlerde de göreceğimiz gibi, olayların dizilişi masalda kesinlikle aynıdır. Bu alandaki özgürlük, kesinlikle belirtilebilecek bir biçimde, iyice sınırlıdır. Şimdi çalışmamızın ilerde geliştirip tanıtlayacağımız üçüncü temel savma geliyoruz.

3. İşlevlerin dizilişi her zaman aynıdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz yasaların yalnızca fokloru ilgilendirdiğini burada belirtmemiz gerekir. Bu yasalar, masalın bir özelliğini oluşturmazlar. Yapay olarak yaratılmış masallar, bu yasalara uymaz. Kümelenme konusuna gelince, önce, bütün masallardabütün işlevlerin yer almadığını bilmek gerekir. Ama bu durum işlevlerin dizilişiyle ilgili yasayı hiçbir biçimde değişikliğe uğratmaz. Bazı işlevlerin bulunmayışı, öbür işlevlerin düzenini değiştirmez Bu olguya ilerde yeniden değineceğiz; şimdilik, sözcüğün gerçek anlamıyla, işlevlerin kümelenmesini inceleyelim. Bu sorunun yalnızca ortaya konması bile şu varsayımı gerektirir. İşlevler bir kez ayırt edildikten sonra, aynı işlevlerin sıralandığı masalları kümelendirebiliriz (Çobanoğlu, 2018: 12).

Bu masallar, aynı türden masallar olarak görülebilir. Pek anlaşılmayan ve belirsiz göstergeler olan konulara değil de, kesin yapısal özelliklere dayanan bir türler dizini de, daha sonra bu temelden kalkılarak oluşturulabilecektir .Bu, gerçekten olanaklı bir şeydir. Ama, yapısal türleri kendi aralarmda karşılaştırma işlemini sürdürürsek, hiç beklenmedik şöyle bir gözlemde bulunabiliriz: İşlevler, birbirlerini dışlayan eksenlere göre bölüştürülmezler. Bu olgu, bir sonraki bölümle, bu yapıtın son bölümünde olabildiğince somut olarak karşımıza çıkacaktır. Ama, bu arada, söz konusu olguyu şöyle açıklayabiliriz: Her yerde ilk olarak karşılaştığımız işlevi A ile, her zaman ardından gelen işlevi (böyle bir işlev varsa) B ile belirtirsek, masaldaki bilinen bütün işlevler bir tek anlatıya göre düzenlenirler, hiçbir zaman sırayı bozmazlar, birbirlerill dışlamazlar, birbirleriyle de çelişmezler. Böyle bir sonuca ulaşılacağı, hiçbir biçimde önceden beklenemezdi. Kuşkusuz bu konuda

daha çok A işleviyle karşılaştığımız bir yerde bazı anlatılara özgü bazı başka işlevlerle karşılaşılamıyacağı düşünülebilirdi.

Birçok eksen bulacağımızı sanıyorduk; oysa, bütün olağanüstü masallar için bir tek eksen vardı. Bütün bu masallar aynı türden masallardı ve yukarıda sözünü ettiğimiz birleşimler de bu türün alt bölümleriydi. İlk bakışta, böyle bir sonuç saçma ve hattakurallara aykırı görünür, ama bunu en kesin bir biçimde doğrulayabiliriz. Bu olgu, gerçekte, ilerde yeniden ele almak zorunda olduğumuz çok karmaşık bir sorunu simgelemekte, bir dizi sorun çağrıştırmaktadır (Karabağ, 2008: 50).

4. Bütün olağanüstü masallar yapıları açısından aynı türe bağlanırlar. Şimdi, bu savları tanıtlamaya ve geliştirmeye çalışacağız. Burada, masal incelemesinin kesinlikle tümdengelimli bir yönteme, bir başka deyişle, bütünceden sonuçlara doğru uzanan bir yönteme göre sürdülmesi gerektiğini (çalışmamızı da gerçekten bu doğrultuda sürdürdük) anımsatmalıyız. Ama, sunuş (açıklama) biçimi ters yönde yapılabilir; çünkü, okur bu çalışmanın genel temellerini önceden bilirse, gelişmesini ızlemesi de daha kolay olur. Bununla birlikte, masalların incelemesine geçmeden önce bir soruya yanıt vermemiz gerekir: Bu incelemenin uygulanacağı bütüncenin önem derecesi ne olmalıdır. İlk bakışta, var olan bütün masalların toplanmasma gerekli olduğu sanılır.

Gerçekteyse, böyle bir şey zorunlu değildir. Masalları, kişilerin işlevlerinden kalkarak incelediğimize göre, yeni masalların yeni hiçbir işlev getirmediklerini farkettiğimiz an, bütünce incelemesini durdurabiliriz. Kuşkusuz, araştırmacının incelediği denetleme bütüncesinin önemli olması gerekir (Ocak, 1998: 134). Ama, bütün bunları da bir kitapta kullanmak zorunlu değildir. Biz, çeşitli konulara yönelik yüz masalın fazlasıyla yeterli bir bütünce oluşturduğunu gördük.

Biçimbilimci, yeni hiçbir işlevle karşılaşmadığını görünce, araştırmasını durdurabilir, bu durumda da, inceleme başka doğrultulara (dizin oluşturma, eksiksiz sınıflandırma, tarihsel inceleme, yazınsal yöntemler bütününün incelenmesi, vb.) göre sürdürülecektir. Ama, bütünce nicel olarak sınırlandırılabiliyorsa, bu durum bütüncenin isteğe göre, rastgele bir biçimde oluşturulacağı anlamına gelmez. Bütünce kendini dışardan kabul ettirmek zorundadır. Biz Afanasyev'in derlemesini ele alacağız, masal incelemesini 50. numaradan[66] başlayarak 151. numaraya kadar sürdüreceğiz. Bütünceye ilişkin bu sınırlandırma kuşkusuz birçok

[66] Bu, Afanasyev'in düzenlemesine göre, derlemenin ilk olağanüstü masalıdır.

eleştiriye yol açacaktır ama, kuramsal olarak doğrulanmış bir sınırlandırmadır bu. Söz konusu sınırlandırmayı daha geniş olarak doğrulamak için, masallara bağlı olguların ne ölçüde yinelendiklerini kendi kendimize sormamız gerekir (Eliuz, 2015: 352).

Bu olgular çok yineleniyorsa, sınırlı bir bütünceyle yetinilebilir. Az yineleniyorsa, sınırlı birbütünceyle yetinmek olanaksızdır. Masalın oluşturucu temel bölümlerinin yinelenmesi, ilerde de göreceğimiz gibi, bütün beklenileni aşar. Dolayısıyla, sınırlı bir bütünceyle yetinmek, kuramsal açıdan olanaklıdır. Çok sayıda masalın kullanılması, kitabımızın boyutunu iyice genişleteceğinden, bu sınırlandırma, uygulama açısından da kendini doğrular. Önemli olan, masalların niceliği değil, masallara uygulanan incelemenin niteliğidir. Yüz masal, çalışma bütüncemizi oluşturmaktadır. Gerisi, araştırmacı için önem taşıyan bir denetleme bütüncesidir, ama pek büyük bir yarar sağlamaz.

## *3. Türk Masallarında Keloğlan ve Tazşa Bala*

Türk halk masalları, sözlü kültür geleneği içinde oluşmuş, halkın dünya görüşünü, yaşam tarzını, değerlerini ve toplumsal ideallerini yansıtan önemli anlatılardır. Bu masallar, yalnızca eğlence amacı taşımakla kalmaz, aynı zamanda eğitimsel, ahlaki ve sosyokültürel işlevler üstlenir. Masalların en dikkat çekici yönlerinden biri ise içerdikleri karakter tipleri ve bu karakterlerin temsil ettikleri değerlerdir (Duymaz, 2013: 130).

Bu bağlamda, zekâ ve güzellik gibi temalar, Türk masal geleneğinde sıkça öne çıkan iki önemli özellik olarak karşımıza çıkar. Bu temalar genellikle belirli karakterler aracılığıyla sembolize edilir. Keloğlan ve Tazça Bala, bu iki değeri temsil eden başat figürlerdir.

### *3.1. Keloğlan Karakteri: Halkın Zekâ Temsili*

Keloğlan, Türk halk masallarında yaygın olarak yer alan bir erkek kahramandır. Dış görünüşü itibarıyla genellikle çelimsiz, kel, saf veya gariban olarak betimlenmesine rağmen; zekâsı, hazırcevaplığı ve kurnazlığı ile içinde bulunduğu zorlukları aşar. Keloğlan, alt sınıfların, sıradan halkın temsilcisi olarak, çoğunlukla güçlü otoritelere karşı başarı elde eden bir figürdür. Bu yönüyle adalet, eşitlik ve erdem gibi değerlerin de taşıyıcısıdır (Kazakistan Bilimler Akademisi, t.y.: 67).

Her iki karakter de, anlatı içerisinde yalnızca bireysel özellikler değil, aynı zamanda toplumun genel değer yargılarını ve ideallerini temsil eder. Keloğlan zekânın, halk irfanının ve mizahın sembolüyken; Tazça Bala ise güzelliğin, bilgeliğin ve ahlaki tutarlılığın temsilcisi olarak yer alır. Bu karakterler aynı zamanda toplumda ideal erkek ve kadın tipolojilerine dair ipuçları verir (Altay, 2011: 60).

*3.1.1. Keloğlan Karakterine Genel Bakış*

Keloğlan, Türk halk masallarının en tanınmış ve en özgün karakterlerinden biridir. Dış görünüş itibarıyla kel, çelimsiz, yoksul ve sıradan bir genç olarak betimlenen Keloğlan, bu fiziksel özelliklerinin aksine son derece zeki, pratik düşünen, hazırcevap, mizahi ve toplumsal yapıyı sorgulayan bir kişiliğe sahiptir. Keloğlan karakteri, hem bireysel bir karakter olarak hem de bir halk arketipi olarak Türk halk anlatılarında önemli bir yere sahiptir (Sev, 2010: 50).

*1. Fiziksel ve Sosyal Betimleme:* Keloğlan genellikle fakir bir köylü ailesinin oğlu olarak karşımıza çıkar. Kellik, fiziksel bir eksiklikten çok, onu diğer karakterlerden ayıran ayırt edici bir simgeye dönüşür. Fiziksel olarak alay konusu yapılabilecek bu görünüşün ardında, beklenmedik bir bilgelik ve sezgi gücü yatar. Bu bağlamda Keloğlan, dış görünüşe dayalı önyargıları yıkan bir karakter olarak değerlendirilir.

*2. Zekâ ve Başarı:*Masallarda Keloğlan, genellikle sıradan ya da zor koşullar altında başlayan yolculuklara çıkar. Karşılaştığı zorlukları keskin zekâsı, mizah anlayışı, sabrı ve çözüm üretme yeteneğiyle aşar. Onun başarısı fiziksel güçle değil, akıl gücü ve stratejiyle gerçekleşir. Bu özellikleriyle Keloğlan, halkın gözünde "mazlum ama galip" kahramanın simgesidir.

*3. Toplumsal Eleştiri ve Mizah:*Keloğlan karakteri, zaman zaman padişahları, zenginleri, vezirleri ya da otorite figürlerini zekice davranışlarıyla alt eder. Bu durum, halkın otoriteye karşı duyduğu mesafeli saygıyı ve eleştirel bakışı yansıtır. Bu açıdan bakıldığında Keloğlan, halkın sistem içindeki yerini sorgulayan, alt sınıfların umutlarını ve direncini temsil eden bir figürdür.

*4. Kültürel ve Pedagojik İşlev:* Keloğlan masalları, yalnızca eğlencelik anlatılar değildir. Aynı zamanda çocuklara ve gençlere sabır, dürüstlük, çalışkanlık, akıllı davranma, adalet gibi değerleri aşılayan didaktik

metinlerdir. Bu yönüyle Keloğlan, hem eğitici hem de eğlendirici bir karakterdir.

*5. Arketipsel Yorum:* Keloğlan figürü, Carl Jung'un arketip teorisine göre "bilge deli" ya da "kahraman yolcu" arketipleriyle örtüşür. Zayıf gibi görünen ancak derin bir içsel güçle donanmış bu figür, kolektif bilinçdışının sembolik temsillerinden biridir. Ayrıca Joseph Campbell'ın kahramanın yolculuğu kuramına göre de klasik bir anlatı kahramanıdır.

Keloğlan, Türk halk kültürünün zekâ, adalet, eşitlik ve direnç gibi temel değerlerini bünyesinde barındıran simgesel bir halk kahramanıdır. Onun masallardaki serüvenleri, yalnızca bireysel başarı öyküleri değil, aynı zamanda halkın kendi içinde yaşadığı sosyal çelişkilerin ve özlemlerinin anlatısıdır. Bu nedenle Keloğlan, hem edebi hem de sosyolojik açıdan analiz edilmesi gereken çok katmanlı bir figürdür (Özdemir, 2010: 56).

*3.2. Tazşa Bala Karakteri: Halkın Akıl Tipi*

Tazşa Bala, Kazak halk masallarında yer alan özgün bir karakterdir. Zekâsı, hazırcevaplığı ve adaletiyle öne çıkar. Genellikle toplumsal adaletsizliklere karşı durur, zorlukları aklıyla aşar ve halk arasında bilgelik ve adaletin simgesi olarak temsil edilir (Veselovski, 1963: 3).

Tazşa Bala'nın Karakteri ve Önemi:

*1. Arketipsel Bir Figür*: Tazşa Bala, çoğunlukla yetim ya da sıradan bir ailenin çocuğu olarak karşımıza çıkar. Fiziksel gücüyle değil, zekâsı, pratik düşünme yeteneği ve adaletiyle dikkat çeker. Bu yönüyle Kazak halk anlatılarında sıkça karşılaşılan bir arketip karakterdir. Dış görünüşü değil, içsel nitelikleri ön plandadır (Boratav, 2013: 93).

*2. Mitolojik Kökler:* Araştırmacı S. Qonıdbaı'nın görüşüne göre "Tazşa" kelimesi "kel" (saçsız) ve "bala" (çocuk) sözcüklerinden türetilmiştir. Bu adlandırma, karakterin sıra dışı kökenini ve özel misyonunu ifade eder. Tazşa Bala'nın kel başı, onun öteki âlemlerle bağlantısını simgeler.

*3. Toplumsal Eleştiri ve Adalet:* Tazşa Bala masalları, sıkça toplumsal adaletsizliklere, zengin-fakir ayrımına ve kötü yöneticilere karşı eleştiriler içerir. O, adaletsiz yöneticileri zekâsıyla alt eden, halkın sesi olan bir karakterdir.

*4. Eğitici Yönü:* Bu masallar, çocuklara ve gençlere dürüstlük, çalışkanlık, zekâ, sabır ve adalet gibi temel değerleri öğretir. Tazşa

Bala'nın hikâyeleri, zorlukların üstesinden gelmek için aklın ve kararlılığın gerektiğini gösterir.

Tazşa Bala, Kazak halk masallarının önemli bir karakteridir. Halkın bilgelik anlayışını, adalete olan özlemini ve kültürel değerlerini yansıtır. Bu karakter aracılığıyla Kazak halkının yaşam felsefesi ve dünya görüşü de masallarda kendine yer bulur (Boratav, 2013: 45).

### *3.3. Keloğlan ve Tazşa Bala Karakterlerinin Karşılaştırılması*

Köken ve Kültürel Bağlamdan:

Keloğlan: Türk halk masallarının en tanınan karakterlerinden biridir. Anadolu'nun köy hayatını, halkın zekâsını ve mizah anlayışını temsil eder.

Tazşa Bala: Kazak halk edebiyatında yer alan, mitolojik ve simgesel yönleri güçlü bir karakterdir. Halkın adalet arayışının ve bilgeliğinin simgesi olarak öne çıkar.

Keloğlan, Anadolu Türk masal geleneğinde halkın içinden çıkan, görünüşte sıradan ama zekâsıyla tüm engelleri aşan bir figürdür. Azca Bala ise Kazak anlatı geleneğinde toplumsal adaleti temsil eden, sınayıcı, akılcı ve çoğu zaman bilge kişi olarak karşımıza çıkar. Her iki karakter de halkın iç sesidir; biri daha mizahi ve alaycı, diğeri ise daha ciddi ve öğüt vericidir (Propp, 1985: 45). Her iki figürün Türk halk anlatılarında ideal birey kurgusunun taşıyıcıları olduğu, ahlaki, zihinsel ve kültürel değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlendikleri görülmüştür. Masallar aracılığıyla toplum, bireyde aradığı temel erdemleri bu iki karakter üzerinden yeniden üretmektedir.

| Özellik | Keloğlan | Tazşa Bala |
|---|---|---|
| Fiziksel görünüm | Kel, zayıf, sade giyimli | Kel, sade görünüşlü ama dikkat çekici |
| Sosyal sınıf | Yoksul bir ailenin çocuğu | Çoğunlukla sıradan ya da yetim |

| | | |
|---|---|---|
| Toplumsal yeri | Halktan biri, sıradan kahraman | Bilge kişi, halk adına konuşan bir figür |

1.Tablo Fiziksel ve Sosyal Profil

| Özellik | Keloğlan | Tazşa Bala |
|---|---|---|
| Zekâ tipi | Pratik zekâ, hazırcevaplık, mizah | Derin zekâ, bilgelik, stratejik düşünme |
| Davranış tarzı | Alaycı, sevecen, bazen saf görünen | Ciddi, derinlikli, sınayıcı |
| Problem çözme şekli | Komik yollarla, tesadüf ve kıvrak zekâyla çözer | Akıl yürütme, dil ustalığı ve bilmece/sınamalarla çözer |

2.Tablo Zekâ ve Karakter Özellikleri

| Unsur | Keloğlan | Tazşa Bala |
|---|---|---|
| Temsil ettiği değerler | Masumiyet, halk zekâsı, umut, sabır | Bilgelik, adalet, halkın sesi, kültürel hafıza |
| Masaldaki rolü | Bireysel başarı, prensesle evlilik gibi ödül | Toplumsal eleştiri, adaletin sağlanması |
| Masal fonksiyonu | Eğlenceli ve eğitici, bireysel gelişim | Sorgulayıcı ve yönlendirici, |

| | | |
|---|---|---|
| | | toplumsal mesaj taşıyıcı |

3. Tablo Masallardaki İşlevi ve Temsil Ettiği Değerler

Anlatıdaki sembolik anlam bakımından da farklı bölgede oluşmalarına rağmen karakter benzerlikleri bulunmaktadır. Örneğin:

Keloğlan: Halkın basit ama zeki çocuğu. Görünüşe aldanmamayı, iç güzelliği, sabrı ve zekâyı öne çıkarır.

Tazşa Bala: Halkın bilge temsilcisi. Kel oluşu, farklılığı ve özel bir misyon taşıdığına işaret eder. Zalim düzene karşı aklın ve halkın sesi olur (Şklovski, 1925: 23).

Keloğlan ve Tazşa Bala, iki farklı coğrafyada şekillenmiş olsalar da, her ikisi de Türk dünyasının kolektif hafızasında yer etmiş önemli kahramanlardır. Keloğlan, bireysel zekânın ve kaderin mizahi bir şekilde aşılabileceğini gösterir. Tazşa Bala ise bilgeliğin, adaletin ve halkın kolektif iradesinin masallardaki güçlü temsilcisidir. Her iki karakter de, halkın gerçekliğini yansıtan, halk için konuşan ve halkı temsil eden anlatı figürleri olarak değerlidir (Elçin, 2001: 78).

**Sonuç**

Türk halk masalları, bireyin toplumsal yapı içerisindeki konumunu, değerlerini ve arayışlarını simgesel bir dille ortaya koyan anlatılardır. Bu bağlamda Keloğlan ve Tazça Bala figürleri, yalnızca iki karakteri değil, aynı zamanda halkın idealize ettiği erkeklik ve kadınlık formlarını, zekâ ve güzelliğe atfedilen kültürel anlamları temsil eder. Keloğlan figürü, alt sınıflardan gelen bir bireyin zekâ ve sabır yoluyla başarıya ulaşabileceğini ortaya koyarken, Tazça Bala ise dış güzelliğin yanında akıl, edep ve bilgelik gibi nitelikleri de taşıyan bir kadın idealini yansıtır.

Yapılan tipolojik çözümlemeler ve karşılaştırmalı değerlendirmeler göstermektedir ki, bu figürler hem anlatı düzeyinde işlevsel roller üstlenmekte hem de kültürel belleğin şekillenmesinde aktif rol oynamaktadır. Keloğlan'ın mizahi ve alaycı diliyle otoriteyi sorgulayan tavrı, Tazça Bala'nın ise erdem ve bilgiyle donanmış kişiliği, halk masallarında toplumsal eleştiri ve değer aktarımının araçlarına dönüşmektedir. Keloğlan, bireyin başarıya ulaşabileceğini, halktan birinin

kaderini kendi lehine çevirebileceğini anlatan bir semboldür. Tazça Bala ise toplumun içindeki bozulmuş düzeni zekâ yoluyla düzelten, adaleti sağlayan figürdür. Keloğlan çoğu zaman bireysel kurtuluşun temsilcisi iken, Tazça Bala kolektif bir bilinçle hareket eden toplumsal bilgelik timsalidir. Her iki karakter de Türk halk anlatılarında zekânın dış görünüşe üstün geldiğini vurgular. Keloğlan'ın mizah yüklü anlatımı ile Tazça Bala'nın öğretici ve eleştirel yönü, Türk halk kültürünün farklı coğrafyalarda nasıl şekillendiğini gösterir. Bu karşılaştırma, masal kahramanlarının yalnızca anlatı içindeki işlevlerini değil, halkın değer sistemleriyle olan bağlantılarını da ortaya koymaktadır.

Türk halk masalları, sadece anlatı düzeyinde değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal anlam dünyasında da derin etkiler bırakan sözlü edebiyat ürünleridir. Bu çalışmada incelenen Keloğlan ve Tazça Bala karakterleri, Türk halk anlatılarında birey-toplum ilişkisini, değer sistemlerini ve ideal insan tipini yansıtan sembolik figürler olarak öne çıkmaktadır. Her iki karakter, hem bireysel kurtuluşun hem de toplumsal düzenin yeniden inşasının temsilcileri olarak masallarda önemli roller üstlenmektedir. Keloğlan, halktan gelen bir bireyin zorluklar karşısında akıl, sabır ve mizah yoluyla başarıya ulaşabileceğini simgelerken; Tazça Bala, güzellikten çok bilgelik, ahlak ve toplumsal sorumluluk gibi değerlere dayanan bir kadın idealini temsil eder.

Yapılan karşılaştırmalı çözümlemeler göstermektedir ki, bu figürler yalnızca kurmaca karakterler değil; aynı zamanda halkın tarihsel belleğinde yer etmiş, kolektif kimliği inşa eden kültürel sembollerdir. Vladimir Propp'un anlatı kuramı çerçevesinde yapılan işlevsel analizler, bu figürlerin masal yapısı içinde dönüşüm sağlayıcı, denge kurucu ve değer taşıyıcı roller üstlendiğini ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, Keloğlan ve Tazça Bala karakterleri, zekâ, bilgelik ve ahlaki duruş gibi erdemlerin, fiziksel görünüşün önüne geçtiğini vurgulayan kültürel kodların taşıyıcısıdır. Bu figürler, sadece masal anlatılarında değil, halkın gündelik yaşamında da karşılık bulan, kolektif hafızayı şekillendiren güçlü göstergelerdir. Bu nedenle, söz konusu figürlerin anlatı içindeki işlevlerinin ve taşıdıkları sembolik anlamların çözümlenmesi, halkbilimsel ve kültürel incelemeler açısından önemli bir katkı sunmaktadır.

**Kaynakça**

Altay, M. (2011). Masallarda toplumsal eleştiri ve direniş. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, (24), 55–70.

Boratav, P. N. (2013). *100 soruda türk halk edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2018). *Halk edebiyatına giriş ı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2018). *Halkbilimi: kuramlar, yaklaşımlar, yöntemler*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Demir, N. (2014). *Masal: Kuramsal bir yaklaşım*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Duymaz, A. (2013). Keloğlan masalları üzerine tipolojik bir inceleme. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (65), 123–140.

Elçin, Ş. (2001). *Halk edebiyatına giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Eliuz, Ö. (2015). Keloğlan masallarında kahraman tipolojisi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4(1), 23–40.

Erdem, Y. (2015). Halk masallarında kahramanın başarıya ulaşma stratejileri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4(1), 345–360.

İbragimova, A. (2009). *Kazak masalları üzerine yapılan çalışmaların halkbilimi yöntemleri açısından değerlendirilmesi*. Almatı: Kazakistan Bilimler Akademisi Yayınları.

Karabağ, A. (2008). Türk masallarında zekâ motifi. *Milli Folklor*, 20(77), 48–56.

Kazakistan Bilimler Akademisi. (Yay. yılı bilinmiyor). *Kazakistan halk masalları derlemeleri (Tazşa Bala masalları)*. Almatı: Kazakistan Bilimler Akademisi Yayınları.

Kunoş, I. (1925). *Türk halk edebiyatı*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Noyan, A. (2012). Türk halk masalları araştırmalarına katkı sağlayan yabancı araştırmacılar. *Milli Folklor*, (93), 67–74.

Noyan, M. (2012). Keloğlan tipinin sosyo-kültürel açıdan değerlendirilmesi. *Milli Folklor*, (93), 67–74.

Ocak, A. Y. (1998). *Zındıklar ve Mülhidler: Osmanlı'da marjinal sufilik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Özdemir, N. (2012). *Türk anlatı halk edebiyatı el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Öztürkmen, A. (1998). *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Propp, V. (1985). *Masalın Biçimbilimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sev, A. (2010). Türk masallarının tipolojik açıdan incelenmesi. *Türkbilig*, (20), 45–60.

Şklovski, V. (1929). *O teorii prozi*. Moskova: Federatsiya Yayınları.

Türkmen, F. (Yay. yılı bilinmiyor). *Türk dünyası masalları*. Ankara: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Veselovski, A. N. (1963). *Poetika siyujetov*. Moskova: Nauka Yayınları.

# TARİHSEL VE SOSYO-KÜLTÜREL ETKENLER ÇERÇEVESİNDE KAZAKÇA İLE RUSÇA ARASINDAKİ ETKİLEŞİM[*]

**Serap PILGIR**[**]

**Öz:** Diller, sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda toplumların tarihsel ve kültürel birikimlerini yansıtan canlı yapılardır. Bu bağlamda, farklı diller arasındaki etkileşim yalnızca dilsel verilerle açıklanamaz; etkileşimin arka planında yer alan tarihsel olaylar, sosyo-kültürel dinamikler, siyasi gelişmeler ve ekonom*ik yapılar gibi dil dışı unsurlar da önemli rol oynar. 18. yüzyıldan itibaren Kazak topraklarının Rus egemenliğine girmesiyle başlayan Kazakça ile Rusça arasındaki etkileşim, yaklaşık üç yüzyıl süren yoğun bir iki dillilik sürecini doğurmuştur. Bu süreçte ticaret, eğitim, demografi ve ulaşım gibi pek çok dil dışı etken, Rusçanın baskın konum kazanmasına ve Kazakçaya çeşitli düzeylerde kopyalamaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Demiryolu hatları boyunca Rus göçmenlerin Kazakistan'a yerleştirilmesi, alfabe değişikliğiyle Kiril yazısına geçiş, Kazakça gazetelerin yayımlanması ve Rusçanın resmi iletişim dili olarak statü kazanması bu etkileşimi pekiştiren başlıca gelişmelerdir. Bu koşullar altında Kazakçaya sözcüksel, biçim bilimsel ve söz dizimsel düzeyde çok sayıda unsurun aktarılması, diller arası ilişkinin ne derece derin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, Kazakça-Rusça dil ilişkilerini şekillendiren tarihsel, demografik, eğitimsel ve yasal dil dışı etkenler ele alınarak, söz konusu etkileşimin tarihsel ve toplumsal arka planı irdelenecektir. Böylece Kazakça ve Rusça dil ilişkilerinin seyrini etkileyen ve kırılma noktalarını oluşturan dil dışı faktörler açıklanarak iki dil arasındaki etkileşim yorumlanacaktır.

**Anahtar Kelimeler**: Dil dışı unsurlar, Kazakça, Rusça, dil ilişkisi, iki dillilik.

## Coğrafya

[*] Bu makale, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünde Prof. Dr. Emine YILMAZ danışmanlığında 2024 yılında tamamlanmış "Kazakçadaki Rusça Kopyalar" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

[**] Dr., e-posta: srpplgr90@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1036-1518.

Kazaklar bugün Hazar denizinden Altay Dağlarına kadar çok geniş bir coğrafyaya (2.724.900 km²) yayılan Kazakistan Cumhuriyeti'nden başka Çin, Moğolistan, Rusya, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Tacikistan, Afganistan, İran ve Türkiye'de yaşamaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti'nin; kuzeyinde en uzun kara sınırını paylaştığı Rusya (6846 km), güneyinde Türkmenistan (379 km), Özbekistan (2203 km) ve Kırgızistan (1051 km), doğusunda ise Çin Halk Cumhuriyeti'yle (1533 km) sınırı bulunmaktadır. Ayrıca Aral Gölü ile Hazar Denizi'ne de sınırı vardır.

**Tarihsel Durum**

Kazakların, Kazak adı altında siyasi bir yapı olarak tarih sahnesine çıkmaları 15. yüzyılın ortalarında Kazak Hanlığının kuruluşuyla gerçekleşmiştir. Kazak Hanlığı, Urus Han (Tokay Timur neslinden) soyundan Kerey ve Canibek'in bazı boy ve uruglarla tabi oldukları Doğu Deşt-i Kıpçak hâkimi Şeybani Ebulhayr Han'dan 15. yüzyılın ikinci yarısında ayrılarak Doğu Çağatay (Moğolistan Hanlığı) hanlarından Esen Buğa'nın himayesinde Yedisu bölgesinin batısındaki Çu ve Kozıbaşı'ya yerleşmesiyle kurulmuştur. 16. yüzyılın ikinci yarısında güneydoğuda Doğu Çağatay Hanlığının, batıda ise Nogay Hanlığının dağılmasıyla Doğu Deşt-i Kıpçak bozkırlarının hakimiyeti Kazakların eline geçmeye başlamıştır. Doğu Deşt-i Kıpçak'ta yaşayan boy ve uruglardan oluşan, etnik ve kültürel açıdan Türk unsurların hâkim olduğu ve Cengiz soyundan gelen hanların yönettiği Kazaklar; Ulu (Akarıs), Orta (Janarıs) ve Küçük (Bekarıs) olmak üzere üç cüzden meydana gelmiştir (Yorulmaz, 2013, ss. 11, 12).

Rusya (Moskova Knezliği), Altın Orda Devletinin Emir Timur tarafından yıkılmasıyla önündeki önemli bir güç bariyerinden sıyrılmış ve büyük bir hızla Türk hanlıklarını egemenliği altına almaya başlamıştır. Böylece Rusya'nın 16. yüzyılda Kazan (1552) ile Astrahan Hanlıklarını ortadan kaldırması, Volga bölgesi ve ardından Batı Sibirya'yı ilhak etmesiyle sınırları Kazakistan'a kadar ulaşmıştır. 1620 yılında Ruslar tarafından Kazak topraklarında ilk şehirler kurulmuş, 17. yüzyılın sonunda ise sayıları önemli ölçüde artmıştır (Suleymenova, 1965a, ss. 66, 67).

1730 yılında Küçük Cüz Hanı Ebulhayr Han, Rusya'dan himaye talep etmiş ve 1731 yılında Küçük Cüz büyük ölçüde Rus egemenliği altına girmiştir. Ebulhayr Han'ın başta Cungarlar olmak üzere dış düşmanlardan korunma gerekçesiyle Rusya'dan himaye talep etmesinin altında yatan asıl sebep ise cüzleri yöneten hanlar ile Cengiz soyundan gelen bazı sultanlar arasındaki güç mücadeleleri yani *ulu han* olabilme yarışından doğan iç çekişmelerdir. Ebulhayr Han'ın bu teşebbüsü, istilacı komşularından ziyade içteki rakiplerine karşı Rusya'dan elde etmeyi

düşündüğü destekle üstünlük kurma ve böylece ulu hanlığa ulaşmaya yönelik bir girişimdir. Böylece iç çekişmeler ve bütün cüzlerin hanı olma isteği Kazakların Ruslarla yakınlaşmasına neden olmuştur. Rusya'dan alacağı destekle güç kazanarak ayrıcalıklı bir konuma geleceğini düşünen diğer cüz hanlarının da Ebulhayr Han'la aynı şekilde Rus egemenliğini kabul etmesi, 19. yüzyılın ikinci yarısında tüm Kazak topraklarının Çarlık orduları tarafından işgaliyle sonuçlanmış ve yöneten-yönetilen ilişkisi başlamıştır (Yorulmaz, 2013, ss. 283-287). İdari reformlarla Hanlık sistemi feshedilerek yeni idari birimler oluşturulmuş (10-12 köyün birleşmesiyle *oblıs* <Rus. *oblast'* "vilayet"; 15-20 *oblıs*ın birleşmesiyle *okrug* <Rus. "bölge") ve Kazak toprakları Rusya'nın bir parçası hâline getirilmiştir (Engin vd., 1976, s. 68). Bu gelişmeler doğrultusunda yönetimle ilgili terimlerin de bu dönemde Kazakçaya kopyalanmaya başladığı söylenebilir. Akabinde Rus Çarı I. Nikola'nın 22 Haziran 1854'te bir ferman çıkararak bütün Kazak topraklarının Rusya hâkimiyeti altına geçtiğini ve Kazakların Rus kanunlarına tabi olduklarını ilân etmesiyle Ruslar, Kazak bozkırlarına hızlı bir şekilde yerleşmeye başlamışlardır (Saray, 2022, s. 125).

Kazakların Çarlık Rusya'ya resmen tabi olması, Kazak halkının kaderi için büyük önem arz etmiştir. Bu durum Kazak köylerinde üretici güçlerin gelişmesine ve sosyal ilişkilerde değişikliklere neden olmuştur. Kazak toprakları Rusya pazarının yörüngesine dâhil edilmiş ve tarım ürünleri karşılığında Ruslardan demir, tekstil ve çeşitli ev eşyaları alınmıştır. Böylece gelişmiş bir ekonomi ve kültürün Kazak bozkırlarına nüfuz etmesi için tüm ön koşullar yaratılmıştır (Suleymenova, 1965a, ss. 66, 67).

## Demografik Yapı

Kazakların nüfusuyla ilgili bilgiler 15. yüzyıla kadar uzanmakla birlikte günümüzdeki anlamda ilk nüfus sayımı Çarlık Rusya tarafından 1897 yılında yapılmıştır (Şimşir, 2008, s. 212). Bu ilk nüfus sayımında Rus nüfusun Kazak nüfusuna oranı Tablo 1'de (Şimşir, 2008, s. 222) gösterildiği üzere %11 civarındayken; 1950'lerin sonuna gelindiğinde bu oranın %43'lere kadar yükseldiği görülmektedir. Altmış küsur yıl içinde Rus nüfusundaki bu artış, Çarlık Rusya döneminde başlayan ve özellikle Sovyet Rusya döneminde artan Kazak topraklarına Rus göçmenlerin (mujik) yerleştirilmesinin sonucudur.

| **Milliyet** | **1897** | **1926** | **1939** | **1959** | **1970** | **1979** | **1989** | **1999** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|

| | % | % | % | % | % | % | % | % |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Kazak | 81,8 | 58,5 | 37,8 | 30 | 33 | 36 | 39,7 | 53,4 |
| Rus | 11 | 20,6 | 40 | 43 | 42 | 41 | 37,8 | 29.95 |

**Tablo 1: Kazak Nüfusunun Rus Nüfusuna Oranı**

Çarlık Rusya Döneminden itibaren Rus köylülerinin Kazak bozkırlarına yerleştirilmesiyle birlikte, kalelerin etrafında Rus yerleşimleri kurulmuştur. Ayrıca Kazak toprakları diğer milletlerin ve çeşitli Türk boylarının sürgün yeri hâline getirilmiştir. Sürgünler hem sürülen halklar hem de sürgün yeri olan bölgeler için ciddi demografik sonuçlar doğurmuş ve yerel demografi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Kazak topraklarına yapılan bu zorunlu göç ve sürgünler Rusya'nın bu bölgede nüfus olarak varlığını pekiştirmesine, etnik yapının değiştirilerek kozmopolit (çok uluslu) bir yapının oluşmasına neden olmuştur.

Kazak topraklarına yapılan Rus göçü Orta Asya'ya uzanan demiryolu hatlarının tamamlanmasıyla ciddi anlamda artmıştır. Bu demiryollarının yapılmasıyla Çarlık Rusya'nın hemen hemen elli yılda Kazak topraklarına yerleştirdiği göçmen sayısına Bolşevikler üç dört yılda ulaşmıştır. Bu göçmenler vasıtasıyla Rusya, yerli halkı siyasi açıdan kontrol etmeyi de sağlayabilmiştir (Kayaoğlu, 2005, s. 106). Bilindiği üzere Sanayi Devrimiyle ortaya çıkan yeraltı-yer üstü zenginliklerine ulaşma ve üretilen malların hızlı bir şekilde sevk edilmesi gerekliliği ulaşımın önemini arttırmıştır. Böylece 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra tüm dünyada demiryolları büyük oranda yayılmaya başlamıştır. Rusya'dan Orta Asya'ya ulaşan demiryolu hatları ve bu hatlar boyunca Orta Asya'ya yerleştirilen başta Ruslar olmak üzere binlerce göçmen Kazakistan'ın demografik yapısının değişimini ve dolayısıyla da dillerin etkileşimi tetiklemiştir. Kayaoğlu'nun (2005, ss. 104, 105) ifade ettiği üzere 16 Temmuz 1900 tarihinde tamamlanan Orenburg-Taşkent Demiryolu hattı üzerinden Rus göçmenler sevk edilmek suretiyle Türkistan'da çoğunluk hâline gelme amacı güdülmüştür. Başta Kazak ve Başkurt sahralarına daha sonra Türkistan'a yüz binlerce Rus göçmeni gönderilmiştir.

Kazak nüfusunun Rus nüfusu karşısında bu denli azalmasında savaşlar, kıtlık ve bu olumsuz durumlar karşısında Kazak nüfusun başka ülkelere göç etmesi de büyük rol oynamıştır. 20. yüzyıl başlarında Ekim Devrimi ve iç savaş (1916-1922) yıllarındaki ekonomik kriz ve kıtlıktan dolayı Kazak halkının %19'u yani 950 bin kişi vefat etmiştir. Bunun dışında

Çin, Moğolistan, Afganistan, İran ve Türkiye gibi ülkelere 400 bin kişi göç etmiştir. 1931-1932 yıllarındaki kıtlık sebebiyle 2 milyon 300 bin kişi yaşamını yitirmiş, 400 bin kişi ise hayatını kurtarmak için başka yerlere göç etmiştir. Yine II. Dünya Savaşı'nda (1939-1945) 600 bin kadar Kazak hayatını kaybetmiştir (Ahmetov, 2001, ss. 186, 187). Bütün bunlar Kazakların ciddi demografik kayıplar vermesine neden olmuştur.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Kazakistan'daki Rus nüfusu azalmıştır. 1991 yılında Kazakistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla Rusların Kazakistan'dan ayrılmaları Kazak nüfus oranında bir artışa sebep olmuştur. Günümüzde Kazakistan'ın nüfusu, 1 Ağustos 2025'te yayınlanan ulusal istatistik verilerine göre 20.407.844 kişidir. Çok uluslu bir ülke olan Kazakistan'da 27 Mart 2025 verilerine göre toplam nüfusunun %71,3'ünü Kazaklar, %14,6'sını Ruslar, geri kalan %14,1'ini ise diğer etnik gruplar (Özbekler, Ukraynalılar, Uygurlar, Almanlar, Tatarlar, Azerbaycanlılar vb.) oluşturmaktadır.

**Kentleşme**

Tüm Sovyetler Birliği Cumhuriyetlerinde Rusların oranı kent merkezlerinde kırsal alanlardan daha yüksek olmuştur. Rus varlığı en fazla Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ndeydi ve tüm kırsal bölgeler arasında Rus varlığı %20'yle oransal olarak en fazla Kazak Cumhuriyeti'nde bulunmaktaydı (Grenoble, 2003, s. 202). Kırsal alanlarda kent merkezlerine göre dilin korunma oranı daha yüksektir; ancak Kazakların yaşadığı kırsal kesimlerde dahi Rus nüfusun çoğunluğu dilin korunmasında tehdit unsuru oluşturmuştur.

Sovyet Dönemi'nde demografik değişimin önemli nedenlerinden biri olan sanayileşmenin doğal bir sonucu olarak nüfus giderek kentleşmiştir. Sanayileşme kırsal alanlarda yaşayan nüfusun büyük ölçüde şehirlere kaymasına neden olmuştur. İş olanaklarının bulunmasından dolayı Ruslar daha çok kentsel alanlara yerleşme eğilimindeydi. Yerli halkın da iş imkânları nedeniyle kırsal kesimlerden şehirlere taşınması Rusça konuşanlarla daha fazla temasa geçilmesine neden olmuştur. Rusçanın tüm profesyonel alanlarda açıkça tercih edilen dil konumunda olmasından dolayı kentleşmenin ana dilin kullanımı üzerinde derin bir etkisi olmuştur. SSCB'de devlet işlerinde kullanılan dil Rusça olmuştur ve idari pozisyonlarda Sovyet Dönemi boyunca büyük ölçüde Ruslar yer almıştır. Buna ek olarak, Ruslar dışındaki gruplar Sovyetler Birliği'nin her yerinden şehirlere göç etmiş ve Rusça, bu gruplar ile yerel nüfus için etnik gruplar arası iletişim dili olarak hizmet etmiştir. Böylece şehirler Rusçanın kullanımında önemli merkezler hâline gelmiş ve bu durum Rusça bilmeyi yerel nüfus için bir gereklilik hâline getirmiştir (Grenoble, 2003, ss. 202, 204).

Günümüzde de Kazakistan nüfusunun büyük bir kısmı şehirlerde yaşamaktadır. İstatistik verilerine göre 12.926.078 kişi şehirde yaşarken; 7.481.766 kişi kırsal kesimlerde hayat sürmektedir.

**Eğitim**

Bir dilin sosyal hayatın parçası olan önemli alanlardaki kullanım yoğunluğu onun sosyal işlevinin bir göstergesidir. Bu alanlardan birisi de eğitimdir. Kazakların büyük bir kısmının göçebe ve yarı göçebe yaşam sürmesi, geniş bozkırlarda dağınık bir şekilde, idari merkezlerden uzak olması ve kültür merkezlerine sahip olmaması Kazakistan'ın eğitim ve öğretim bakımından diğer Türk topluluklarından geride kalmasına neden olmuştur (Arat, 2001, s. 502).

19. yüzyılın sonlarında Kazakistan'ın il, ilçe ve köylerinde okullar açılmıştır ve Rusça, tüm Kazak okullarında ana dille eşit düzeyde öğretilmeye başlamıştır. Ana dili ve Rusçanın paralel olarak öğrenilmesi, Rusçayı genç neslin ikinci ana dili hâline getirmiştir. Böylece Kazakların Rusça seslere hâkim olmaları için bir ön koşul yaratılmıştır. Bilim ve teknolojinin hızla büyümesi ve gelişmesi, dünya başarılarını kavramanın yolunun Rusçadan geçtiği yönündeki algı da bu dönemde kopyaların sayısında büyük bir artışa yol açmıştır (Suleymenova, 1965a, s. 71).

Sovyet dil politikasının iki önemli sonucu vardı. Birincisi okuma yazma kampanyasının başarısıdır. İkincisi ise Rusçanın Sovyet nüfusunun büyük bir kısmı için ikinci dil, bazıları için ise birinci dil olarak kullanımının yaygınlaşmasıdır. Bolşevik Devrimi zamanında Sovyet nüfusu büyük ölçüde eğitimsiz ve okuma yazma bilmiyordu. 1991 yılına gelindiğinde ise neredeyse tüm insanlar okuryazardı ve en azından temel düzeyde bir eğitime sahipti. Sovyet politikasının en güçlü muhalifleri bile bu başarıyı kabul etmektedir (Grenoble, 2003, s. 193).

Sovyetler Birliği döneminde yerli dilleri Ruslaştırmak için dışlayıcı Çarlık politikalarıyla doğrudan tezat oluşturan kapsayıcı dil politikaları kullanılmıştır. Hükümet; eğitim, medya vb. alanlarda ana dili kullanımını resmen desteklemiştir; fakat bir yandan da Rusça sözcük ve dil bilgisel kalıpların yerel dilde kullanımının artması ve Rusça yazım kurallarının benimsenmesi için çok çaba harcamıştır (Grenoble, 2003, s. 37). Sovyetler Birliği döneminde ana dilde eğitim alma imkânı sunulmuştur; ancak bu imkânın kullanımı noktasında tercih genellikle baskın dilden yana olmuştur. Bir hakkın verilmesi mutlak surette o hakkın kullanılması anlamına gelmemektedir. Böylece aslında yasalarla temin edilen bir hakkın kullanım imkânı kısıtlanmıştır. Çünkü kamusal (adalet, sağlık, eğitim vb.) hizmetlerden yararlanabilmek, bir işe girip hayatını idame ettirebilmek için kullanması gereken dil baskın dildir.

Kazak topraklarının Rus egemenliğine girmesiyle birlikte geleneksel yöntemlerle eğitim veren Kazak medreselerinin yanı sıra Kazak-Rus okulları da açılmaya başlamıştır. Bu okullarda sömürge faaliyetleri için memurlar, çevirmenler, öğretmenler ve doktorlar yetiştirilmiştir. Rus yöneticilerin bu amaçla açtıkları okullardan ilki 1786 yılında Omsk'ta açılan *Aziyattık Mektep* (*Aziyatskaya Şkola*) "Asya Okulu"dur. Ardından 1789'da Orınbor'da (Orenburg) devlet okulu açılmıştır. Bu okullarda Kazak çocuklarına çevirmenlik ve katiplik meslekleri öğretilmiştir. 1825'te Orınbor şehrinde açılan *Neplyuev Askerî Okulu* ve 1846 yılında temelleri atılan *Omsk Askerî Okulu*'nda askerî uzmanlar ve devlet memurları yetiştirildi (Kozıbayev, 1994, s. 248). Yerli halktan çevirmenler ve memurlar yetiştiren bunun gibi Rus okulların ilk öğrencileri Ç. Velihanov, I. Altınsarin, A. Kunanbayev gibi Kazak aydınlarıdır. Onlar Rus okullarının açılması, Rus dili ve bilimini öğretmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Kazak halkının bu seçkin aydınları Rus halkının demokratik halk kültürünü her zaman sevmiş ve takdir etmişlerdir. Rus kültürünün gerçek propagandacıları olarak, Kazak halkının kültürünün gelişmesi için önemli bir koşul olarak gördükleri Rusçanın derinlemesine öğrenilmesinin gayretli savunucularıydılar (Oraşeva, 1973, s. 10; Sarıbayev, 1959, s. 234).

Kazak aydınları; Kazak dili, kültürü, edebiyatı vb. her türlü bilimsel alanda Kazak toplumuna önemli hizmetler vermiş; fakat küçük yaşta Rus kültürü ve diliyle yetişmiş olmaları dile yansımıştır. Rus yazar ve düşünürlerin eserlerini okuyup onlardan beslenmişlerdir. Rus klasiklerinden yaptıkları çevirilerle Rus edebiyatı örneklerinin halk arasında yaygınlaşmasına, Kazak halkının Rus kültürüne aşina olup yakınlaşmasına ve Rusçadaki yapıların taklit edilerek Kazakçaya kopyalanmasına yol açmışlardır. Rus yazar ve şairlerden yapılan çevirilerin yanı sıra bazı aydınlar özgün eserlerini dahi Rusça yazmıştır. Böylece Kazakça yazı dili olmaya başladığı ilk aşamada Rusçanın etkisinde kalmıştır.

Altınsarin, Rusça sözcükleri yoğun bir şekilde kullanmıştır ve Rus alfabesine dayalı Kazak yazılı edebiyatının ilk örneklerini vermiş, ilk Kazak antolojisini (1879- *Kirgizskaya Hrestomatiya* "Kazak Antolojisi") oluşturmuştur. Altınsarin, Kazak çocuklarına Rusça okuma yazma öğretmek amacıyla 1879'da "Kırgızlara Rusça Öğretmek için Başlangıç Kılavuzu" nu (*Nachal'noe Rukovodstvo k Obucheniyu Kirgizov Russkomu Yazıku*) yazmış ve burada Kazakça-Rusça sözlüğe de yer vermiştir. Bu kılavuzun asıl değeri, Altınsarin'in Kazak dilinde ilk kez Rusçanın dil bilgisi kurallarını özetlemiş olmasıdır. Rusça dil bilgisi terimlerini açıklarken Arapça veya Farsçaya başvurmamış, büyük ölçüde Rusçanın dil bilgisi terminolojisini kullanmıştır. *mujskoy rod* "eril

cinsiyet", *jenskiy rod* "dişil cinsiyet", *sredniy rod* "nötr cinsiyet", *padej* "durum", *sklonenie* "çekim", *imya prilagatel'noe* "sıfat", *imya suşçestvitel'noe* "ad", *predlog* "edat", *mnojestvennoe çislo* "çoğul" ve tüm durum adları (*imenitel'nıy padej* "yalın durum", *roditel'nıy padej* "ilgi durumu", *datel'nıy padej* "yönelme durumu", *vinitel'nıy padej* "belirtme durumu", *tvoritel'nıy padej* "araç durumu", *predlojnıy padej* "bulunma durumu") gibi Rusça dil bilgisi terimlerini tercüme etmeden kullanmıştır. Eserlerinde; *geografiya* "coğrafya", *tehnika* "teknoloji", *jäşik* (<Rus. *yáşçik*) "kutu", *lekar'* "hekim, otacı", *şkol* (<Rus. *şkola*) "okul", *universitet* "üniversite", *knyaz'* "prens", *nagrad* (<Rus. *nagrada*) "maaş", *sot* (<Rus. *sud*) "(huk.) mahkeme", *zakon* "yasa, kanun" gibi pek çok Rusça sözcük kullanmıştır (Sarıbayev, 1959, s. 235).

1870-1880 yıllarından itibaren yönünü tamamen Rus medeniyetine çeviren ve 1882'de Rus edebiyatından çeviriler yapmaya başlayan Kunanbayev'in Rusçadan sadece sözcüksel olarak değil, fikir ve üslup bakımından da etkilendiğini görmekteyiz. Bu bakımdan Kunanbayev'in Rusçayla tanışmasında çeviri faaliyeti önemli bir rol oynamıştır. Rusçadan yapılan çevirilerin etkisiyle Kazakça sözcüklere yeni anlamlar yüklemiş, yeni şiirsel sıfatlar, cümleler ve sözcük kombinasyonları oluşturmuştur (Jumaliyev, 1948, ss. 66, 67; Jumaliyev, 1960, s. 323).

Kunanbayev'in eserlerinde daha önceden kopyalanmış Rusça sözcüklerin (*şïrkew <tsérkov'* "kilise", *mayır <mayor* "binbaşı", *ıstakan <stakan* "cam bardak", *partiya* "parti", *saldat <soldat* "asker", *sud'ba* "kader", *zakon* "yasa, kanun" *zavod* "fabrika") yanı sıra ilk kez Kunanbayev'in kullandığı Rusça kopyaları da görmekteyiz (*monastır'* "manastır", *ladan* "tütsü", *ştık* "süngü", *karteç'* "şarapnel", *takt* "ölçü, ritim, uyum", *vizit* "ziyaret, teşrif", *al'bom* "albüm", *sçyot* "fatura, hesap", *zdravomıslyaşçiy* "makul, sağduyulu", *nol'* "sıfır", *edinitsa* "teklik, birlik", *himiya* "kimya", *tragediya* "trajedi", *vinovat* "suçlu, kabahatli", *obrazovanie* "eğitim" vb.) (Suleymenova, 1964, s. 59).

**Dille İlgili Yasal Düzenlemeler**

Dil politikası, siyasi bir birliğin kendi devamlılığı olarak gördüğü resmî dilin belirlenmesine ve onun geliştirilip yaygınlaştırılmasına yönelik izlediği süreçtir (Killi-Yılmaz, 2010, ss. 36, 37). Kazakların Rus hakimiyeti altında bulunduğu süre boyunca dil ve eğitimle ilgili izlenen politikalar ve yapılan yasal düzenlemeler, resmî kurumlarda Rusçanın hâkim dil olmasına, insanların sosyal geçimlerini sağlayabilmek için siyasal ve ekonomik gücü elinde bulunduran Rus toplumunun dilini öğrenmesine ve ana dillerini ikinci plana atmalarına neden olmuştur.

Mayıs 1935'te düzenlenen Kazakistan'ın ilk kültür işçileri kongresinde, "uluslararası terimlerin Kazakçaya tercüme edilmeden ve Rus

edebiyatında yazıldıkları biçimde" alınması, yani Rusça seslerin azami ölçüde korunması ilkesi ilan edilmiştir (Suleymenova, 1965a, ss. 70, 71). Ekim Devrimi sonrası Rusça kopyaların Kazakçanın ses sistemine uyarlanmadan kullanıma girmesinde bahsi geçen ilke etkili olmuştur. Daha önce Rusça ve diğer yabancı dillerden (Arapça, Farsça, Moğolca) kopyalara ses bilgisel olarak güçlü bir adaptasyon uygulanırken bu ilkeyle bu durum sona ermiştir. Hatta ses bilgisel olarak uyarlanan Rusça kopyaların daha sonra Rusça özgün biçimiyle kullanımda yerini aldığı görülmektedir. Örneğin; *mäşine, zawıt, tawar, minöt, ärtis, päbirik, gäzit* şeklinde Kazakçanın ses yapısına uyarlanan Rusça kopyalar, daha sonra *maşina* "araba, araç, makine", *zavod* "fabrika", *tovar* "mal, mal çeşidi", *minut* (<Rus. *minuta*) "dakika", *artist* "aktör, oyuncu, artist, sanatçı, sanatkâr", *fabrika* "fabrika" *gazet* (<Rus. *gazeta*) "gazete" biçiminde Rusça asılları ya da asıllarına yakın biçimleri esas alınmıştır ve günümüzde de bu biçimleriyle imlada yerini almaktadır (Niyazgaliyeva, 1993: 98). Kazak edebiyatının mihenk taşlarından olan Abay Kunanbayev'in eserlerinin 1907'de Mürseyit Bikeulı (bazı verilerde Bikekoja) tarafından Arap harfleriyle yazıya geçirilen el yazma nüshasında ve Arap harfli ilk basımında (1909) Kazakça söyleyiş ve imla özellikleri gözetilerek yazılan Rusça kopyaların, eserin daha sonraki basımlarında Rusça özgün biçimleriyle verilmesi de bu durumun en açık göstergesidir. Örneğin Arap harfli nüshalarda *samarodnıy, saldat, vayannuy/vaennoy, vinavat* şeklinde yazılan Rusça kopyaların imlası eserin daha sonraki basımlarında sırasıyla *samoródnıy* "saf, halis", *soldát* "asker", *voénnıy* "savaş", *vinovát* "suçlu, kabahatli" biçiminde değiştirilmiştir (Kurmanbayulı & Ädilov, 2020, ss. 80-88; Petek, 2023, ss. 18, 19).

22 Eylül 1989 tarihli Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Kanunuyla Kazakça devlet dili statüsü kazanırken (Bölüm 1 Madde 1); Rusça da etnik gruplar arası iletişim dili statüsü kazanmıştır ve Rusçanın devlet diliyle eşit düzeyde serbestçe kullanılmasının sağlanacağı ifade edilmiştir (Bölüm 1 Madde 2). Böylece iki dillilik yasal düzeyde de pekiştirilmiştir. 1995 yılında kabul edilen Anayasayla da bu durum pekiştirilmiştir. Anayasanın 7.1. maddesinde "Kazakistan Cumhuriyeti'nde devlet dili Kazakçadır" şeklinde belirtilmiş; ancak bir sonraki maddede "Devlet kurumlarında ve yerel yönetim birimlerinde Kazakçayla birlikte eşit şartlarda, resmî olarak Rusça da kullanılır" (Madde 7.2.) ifadesiyle Rusça ikinci resmî dil olarak kabul edilmiştir (Sarıarslan, 2017, s. 69). 11 Temmuz 1997 yılında 151 sayılı kararıyla, Kazakistan Cumhuriyeti'nde dillerin kullanımıyla ilgili yasa kabul edilmiştir (bk. Tawmurat, 2014, ss. 58-69). Bu yasanın maddelerine baktığımızda resmî kurumlar, yazışmalar, evraklar, eğitim, basın ve kitle iletişimde, ürün etiketlerinde

resmî dil olan Kazakçayla birlikte Rusçanın da kullanılabileceği belirtilmiştir. Tüm bu yasal düzenlemelerle Rusçanın yeri sağlamlaştırılmış ve Rusça bilmek gerekli kılınmıştır.

**Yazı Dilinin Oluşturulması**

İlk dil planlamacıları, Sovyet yerli dillerinin geliştirilmesi için önemli ölçüde zaman ve kaynak yatırımı yapmıştır. Yerli azınlıklar için edebî diller yaratmak üzere çok sayıda dil bilimci sahaya gönderilmiş, sözlükler ve pedagojik materyaller oluşturup yayınlamak için muazzam miktarda kaynak harcanmıştır (Grenoble, 2003, s. 193).

Uzun yıllar Orta Asya Türklerinin yazı dili olarak resmî yazışmalar ve edebî eserlerde Çağatayca kullanılmıştır. Özel bir Kazak yazı dili geliştirme meselesi, Sovyet dil planlamacıları gelmeden yaklaşık bir yüzyıl önce ortaya çıkmış ve 19. yüzyıl boyunca iki karşıt görüş gelişmiştir. Büyük ölçüde Kazak aydınlarından oluşan bir grup, Tatarcanın okullarda ve İslami eğitimde kullanılmasını savunurken, Kazak laik elitini içeren ve Rus yetkililer tarafından desteklenen karşı grup ise giderek artan bir şekilde Kazak yazı dilinin geliştirilmesini destekliyordu. 19. yüzyılın ilk yarısında, bölgede İslam'ı yaymayı uman Tatar misyonerler tarafından Tatar-Kazak okulları sistemi kurulmuştu. Bu okullarda eğitim Tatarca yapılmaktaydı. Aynı dönemde Rus Eğitim Bakanlığı tarafından Kazakları devlet hizmetine girmek üzere eğitmek amacıyla okullar kurulmuştur. 19. yüzyılın ortalarında aydınların yerel dilde yazma çabaları artmış, bu da Kazakçanın edebî bir formunu geliştirme ihtiyacını daha da körüklemiştir. Buna ek olarak, Rus yetkililer İslam'ın yerel nüfus üzerindeki potansiyel etkisinden giderek daha fazla endişe duymaya başlamış ve İslami güçler doğası gereği Rus karşıtı olarak görülmüştür. Bu doğrultuda, Tatarcadan (ve Arap alfabesinden) uzaklaşarak Kiril alfabesini kullanan bir Kazak edebî diline geçilmesini savunmuşlardır. Ortaya çıkan çatışma, laik ve dini eğitim karşıtlığının yanı sıra Arap alfabesine karşı Kiril alfabesi ya da Tatarcaya karşı Kazakça tartışmasına dönüşmüştü (Grenoble, 2003, s. 149).

Kazakçanın yazı dili hâline gelmesi 19. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. Bu tarihe kadar konuşma dili olan Kazakçanın yazı dili olmasında ünlü şarkiyatçı ve misyoner N. İ. İlminski'nin, her Türk boyunun konuşma dilinin ayrı bir yazı dili hâline gelmesi gerektiği görüşü etkili olmuştur. Kazak aydınlarından Ibıray Altınsarin, İlminski idaresinde yürütülen çalışmalara katılmış ve Kazakçanın yazı dili hâline getirilmesine öncülük etmiştir. Böylece İlminski'nin Orta Asya'nın ortak yazı dili Çağatayca yerine, Türk ağızlarından her birini yazı dili hâline getirme görüşü başarıya ulaşmış ve Kazak yazı dilinin ilk eserleri verilmeye başlamıştır (Şirin-User, 2006, ss. 285, 286).

Kazakçanın diyalektleri üzerine çeşitli tasnif çalışmaları (bk. Kaliyev & Sarıbayev, 1991) olmakla birlikte yaygın olarak Amanjolov'un (1959) tasnifi kabul edilmektedir. Bu tasnife göre Kazakça; Güney, Batı ve Kuzeydoğu olmak üzere üç temel diyalekte ayrılmıştır. Edebî dilin temeli ise kuzeydoğu diyalektine dayandırılmıştır. Coğrafi konumu nedeniyle, konuşurları Arapça ve Farsçayla daha az ve Rusçayla daha fazla temas kurmuştur (Grenoble, 2003, s. 150). Kazak edebî dilinin diğer diyalektlere kıyasla Rusçayla daha fazla etkileşimde bulunan kuzeydoğu diyalektine dayandırılması edebî dile çokça Rusça sözcük kopyalanmasına neden olmuştur.

**Alfabe**

Kazakça 1929'a kadar Arap alfabesiyle, 1929-1939 yılları arasında Latin alfabesiyle yazılmıştır. Kiril alfabesine geçiş ise Kasım 1940'ta resmen onaylanmıştır. Mehmet Saray'a göre alfabe değiştirilmesi bir nevi medeniyet değiştirilmesi demektir (Saray, 1993, s. 80). Alfabedeki bu sık değişimler kültürde kopukluğu da beraberinde getirmiştir.

Kiril alfabesine geçilmesi, Rusça kopyaların Kazakçaya akışını kolaylaştırmış ve hızlandırmıştır. Kiril esaslı Kazak alfabesinde Kazakçada bulunmayan ses ve işaretlerin yer alması da Rusça kopyaların özgün imlasıyla yazılması amacını taşımaktadır.

Günümüzde hâlâ Kiril alfabesini kullanan Kazakistan, 2017 yılından itibaren Latin alfabesine geçme konusunda önemli adımlar atmaktadır. Kazakistan'ın 2050 hedefleri arasında 2025'e kadar Latin tabanlı bir alfabeye geçmek yer almaktadır. Kazakistan'ın Latin alfabesine geçmesinin temel nedenleri arasında Rus kültüründen uzaklaşma çabası, batı dünyasına açılma ve uluslararası alanda daha görünür olma sayılabilir (Erdem & Mustafayeva, 2018, ss. 467-473).

**Çeviri Edebiyatı**

Kazak yazı dilinin oluşmasıyla 19. yüzyılın ikinci yarısı, Rus kültürünün Kazak edebiyatı ile sanatının oluşumu ve gelişimi üzerindeki etkisinin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde Rusça ve Kazakça arasındaki ilişkide yeni bir aşamayı belirleyen çeviri edebiyat eserleri ortaya çıkmaya başlamıştır ve sadece sanat eserleri değil, Çarlık Rusya yönetiminin resmî belgeleri de Rusçadan Kazakçaya tercüme edilmiştir. Kazakça yayınlanan *Türkistan Wälayatınıŋ Gazeti* "Türkistan Eyaletinin Gazetesi" (1870-1882) Taşkent'te *Turkestanskie Vedomosti* "Türkistan Bülteni" gazetesine ek olarak ilk kez Kazakça yayınlanan çeviri gazeteyken, *Dala Wälayatınıŋ Gazeti* "Bozkır Eyaletinin Gazetesi" (1888-1902) *Akmolinskie Oblastnıe Vedomostva* "Akmola Bölgesi Bülteni" gazetesine ek olarak Kazakça ve Rusça olarak çıkan ilk resmî gazetedir. Bu

gazeteler resmî idari organların ekleridir ve tercüme edilmiştir (Suleymenova, 1965a, ss. 70).

Çeviri, bir dilin diğer bir dil üzerindeki etkisini arttıran önemli faktörlerden biridir. Bir çevirmen ne kadar yetenekli ve çeviri yaptığı dilde ne kadar iyi olursa olsun, özgün dilin etkisinden kaçınması zordur. Çeviri, yalnızca Rusçadan Kazakçaya yapılan sözcüksel kopyaların geçişini hızlandırmakla kalmamış, aynı zamanda çeşitli biçim birimlerin ve söz dizimsel düzeyde taklit yapıların da kopyalanmasını kolaylaştırmıştır. Bugün Kazakçada özel günleri kutlamak için kullanılan ifadelerde Rusça karşılığının taklit edilmesi etkili olmuştur. Örneğin, doğum gününü kutlamak için Kzk. *Tuwğan küniŋiz ḳuttı bolsın.* "Doğum gününüz kutlu olsun." ifadesinin yanı sıra Kzk. *tuwğan küniŋizben* "doğum gününüzle" ifadesi Rusça karşılığı olan *s dnyom rojdeniya* yapısının birebir taklit edilmesiyle kullanıma girmiştir. Bugün Rusçadan taklit edilen bu ifadenin kullanımı diğer ifadenin önüne geçmiştir. Birebir çeviri yoluyla baskın dildeki sözcük, sözcük öbekleri ve deyimler taklit edilerek zayıf dile kopyalanmaktadır ve Kazakçadaki bu tür taklit yapı örneklerini çoğaltmak mümkündür. İsayev (1973, ss. 92, 93), Sovyet Dönemi'ndeki süreli yayınlarda çokluk ekinin birebir Rusça çeviriden kaynaklı yanlış kullanımından bahsetmiştir. Genelde sayı ve *köp* "çok, fazla, bol", *bar* "tüm, bütün", *mol* "bol, çok" gibi çokluk bildiren sözcüklerden sonra gelen isimler çoğul yapılmaz. Ama Sovyet Dönemi'nde bu kurala uyulmamış ve Rusçanın etkisiyle Kazakçada sayılardan sonra gelen isimlere çokluk eki eklenmiştir. Kzk. *Budan körinedi 1000 adamğa* ***90*** *oḳuwşı**lar** bar ekeni* cümlesinde, Rus. *Otsyuda vidno, çto na 1000 çelovek prihoditsya* ***90*** *uçaşçi**hsya*** "Bu da 1000 kişiye 90 öğrenci (*harf.* 90 öğrenciler) düştüğünü gösteriyor." cümlesinin birebir çevirisiyle sayı ifadesinden sonra gelen isme çokluk biçim birimi eklenmiştir. Bugün Kazakçada çokluk ekinin böyle bir kullanımı yoktur. Ancak bu örnek, kelimesi kelimesine çevirinin Kazakçanın birleşme ve sıklık kalıplarını etkilemesi bakımından dikkat çekici bir örnektir.

Kazakçanın yazı dili hâline getirilmesi ve Kazakça ilk çeviri gazetelerin yayınlamasıyla sözlü kopyalama yani işitsel algı, kopyalamanın tek kaynağı olmaktan çıkmış ve yeni bir yöntem olarak yazı yoluyla kopyalama ortaya çıkmıştır. Böylece sözlü yolla alınması güç olan sözcükler yazı yoluyla kolayca kopyalanabilmiştir. Yazılı kopyalamayla birlikte, daha önce Kazakçada olmayan birtakım sesler (/v/, /f/, /ts/) de yavaş yavaş Kazakçaya girmeye başlamıştır.

**Sonuç**

Dil ilişkileri ve diller arasındaki kopyalama süreci tipolojik olarak benzer dillerde daha kolay gerçekleşmektedir; fakat bu durum bir ön koşul

değildir. Kazakça ve Rusça tipolojik olarak farklı diller olmalarına rağmen yoğun bir kopyalama görülür. Toplumsal ve hukuki konum bakımından üstün olan Rusça, Kazakçayla olan dil ilişkisinde baskın ve etkin bir konumdadır. Bunda ilişkinin süresi ve yoğunluğu da etkili olmuştur. Yaklaşık üç yüz yıl Rusya'nın hakimiyeti altında yaşamaları Kazakların dil ve kültürlerinde değişikliklere sebep olmuştur. İki toplum arasındaki bu uzun soluklu etkileşim dil ilişkilerini de kaçınılmaz kılmıştır. Diller konuşulduğu toplumdan bağımsız değildir ve Kazakça Rusça arasındaki bu yoğun dil ilişkisinde çeşitli dil dışı etmenlerin etkisi vardır. Rusya'dan Orta Asya'ya ulaşan demiryolu hatları ve bu hatlar boyunca Orta Asya'ya yerleştirilen başta Ruslar olmak üzere binlerce göçmen Kazakistan'ın demografik yapısının değişimini ve dolayısıyla da dillerin etkileşimi hızlandırmıştır.

Kazak yazı dilinin oluşturulması ve Kazakça ilk gazetelerin yayımlanmasıyla birlikte o zamana kadar sözlü kopyalama yoluna bir yenisi olan yazılı kopyalama yolunun da eklenmesi, 1940 yılındaki alfabe değişikliğiyle Kiril alfabesine geçilmesi, 22 Eylül 1989 tarihli Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Kanunuyla Rusçanın etnik gruplar arası iletişim dili statüsüne ulaşması ve konuşurların Rusça bilgisi seviyesinin artması, 112 Kazakçaya Rusçadan pek çok yeni bağımlı/bağımsız biçim birimlerin ve dolayısıyla seslerin kopyalanmasına neden olmuştur. Ayrıca Kazakçanın yazılı edebiyatının oluşmasında öncülük eden aydınların eğitimlerini Rus okullarında almış olmalarından kaynaklı olarak bu dilin etkisinin eserlerine yansıması da muhtemeldir. Bütün bunlar beraberinde Kazakçaya kopyalanan unsurların imlasını Rusça asıllarına ve Rusçanın yazım kurallarına daha yakın hâle getirmiştir. Rusçanın öğrenilmesi, kullanılması ve yayılmasında uygulanan eğitim ve dil politikalarının yanı sıra kentleşme, sanayileşme de etkili olmuştur.

**Kaynakça**


Ahmetov, K. (2001). Demografiyalıq Dağdarıs. Ä. Nısanbayev (Ed.). *Ḳazaḳstan Ulttıḳ Entsiklopediya 3* (s. 186-187). Almatı: Ḳazaḳ Entsiklopediyasınıŋ Bas Redaktsiyası.

Amanjolov, S. (1959). *Voprosı Dialektologii i İstorii Kazahskogo Yazıka.* Alma Ata.

Arat, R. R. (2001). Kazakistan. *MEB İslam Ansiklopedisi 6.* Eskişehir: Etam A.Ş. Matbaa Tesisleri. 494-505.

Demir, A. (1998). *Tarihten Günümüze Rus Yayılmacılığı ve Yeni Kurulan Cumhuriyetler.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Engin, M., Agi, F., Devlet, N. & Akış, A. (1976). *Kazak ve Tatar Türkleri.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Erdem, M. & Mustafayeva, A. (2018). Kazakistan'da Latin Alfabesine Geçiş Sürecinde Güncel Tartışmalar. Y. Koç & M. Cengiz (Ed.). *100. Yılında Sovyet İhtilali ve Türk Dünyası* (s. 467-473). Ankara: Bizim Büro Matbaa.

Gömeç, S. (2003). *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Grenoble, L. A. (2003). *Language Policy in the Soviet Union.* Kluwer Academic Publishers.

Gültek, V. (2012). *Rusça Türkçe Sözlük.* İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

İsayev, S. (1973). *Ḳazaḳ Ädebiy Tiliniŋ Sovet Dävirinde Damuwı.* Almatı: Mektep Baspası.

Jumaliyev, Ḳ. J. (1948). *Abayġa Deyingi Ḳazaḳ Poeziyası jäne Abay Poeziyasınıŋ Tili.* Almatı: Ḳazaḳtıŋ Memlekettik Okuw Kuraldar Baspası.

Jumaliyev, Ḳ. J. (1960). *Ḳazaḳ Ädebiyeti Tarihınıŋ Mäseleleri jäne Abay Poeziyasınıŋ Tili 2.* Almatı: Kökem Ädebiyet Baspası.

Kaliyev, G. & Sarıbayev, Ş. (1991). *Ḳazaḳ Diyalektologiyası.* Almatı: Ana Tili.

Kayaoğlu, Ş. (2005). Türkistan Meselesi. T. Duran (Ed.). *Türkistan'ın Bağımsızlığına Hizmet Eden "Yeni Türkistan"dan Seçilmiş Makaleler (1927-1931)* (s. 104-113). İstanbul: Ayaz Tahir Türkistan İdil-Ural Vakfı.

Killi-Yılmaz, G. (2010). *Kuzey ve Güneydoğu Sibirya Türklerinin Dil Durumu.* Ankara: Köksav.

Kozıbayev, M. K. (1994). *Ḳazaḳstan Tarihı Köne Zamannan Büginge Deyin (Oçerk).* Almatı: Dävir Baspası.

Kurmanbayulı, Ş. & Ädilov, M. (2020). *Abay Tiliniŋ Erekşelikteri.* Almatı: Sardar Baspa Üyi.

Niyazgaliyeva, A. Ä. (1993). *Ḳazaḳ Söylenisterindegi Orıs Tilinen Engen Sözder.* (Kandidattıḳ Däreje). A. Baytursınulı Atındağı Til Bilimi İnstitutı, Almatı.

Oraşeva, M. (1973). *Orıs Tilinen Engen Sözderdi Meŋgertüdiŋ Tiyimdi Joldarı.* Almatı: Mektep Baspası.

Petek, E. (2023). *Abay Öleŋderiniŋ Ķoljazbası (1907 Jılğı Mürseyit Ķoljazbasıŋ Tildik Erekşelikteri, Transkriptsiyası men Faksimilesi).* Almatı: Ulağat Baspası.

Saray, M. (2022). Kazakistan. *TDV İslam* Ansiklopedisi, Cilt 25, Ankara. 121-125.

Sarıarslan, K. M. (2017). *Türk Cumhuriyetleri Anayasaları.* Bakü: TÜRKPA Yayınları.

Sarıbayev, Ş. (1959). Razvitie Leksiki Kazahskogo Yazıka v Sovetskuyu Epohu *M. O. Awezovu Sbornik Statey k Ego Şestidecyatiletiyu* Alma-Ata: İzdatel'stvo Akademii Nauk Kazahskoy SSR. 230-250.

Suleymenova, B. A. (1964). O Russkih Slovah v Proizvedeniyah Abaya. *İzvestiya AN KazSSR: Seriya Obsç. Nauk*, 4, 57-66.

Suleymenova, B. A. (1965). Nekotorıye Voprosı Russkih Leksiçeskih Zaimstvovaniy v Kazahskom Yazıke. A. Kurışjanov (Ed.). *İssledovaniya po İstorii Kazahskogo Yazıka* (s. 58-90). Alma Ata: Ġılım Baspası.

Şimşir, N. (2008). *Kazak Tarihi ve Kültürü Araştırmaları.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.

Şirin-User, H. (2006). *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri.* Ankara: Bilge Kültür Sanat.

Tawmurat, D. (2014). *Memlekettik Til Sayasatı.* Astana: Ş. Şayahmetov Atındağı Tilderdi Damıtuwdıŋ Respublikalıķ Üylestirüw-Ädistemelik Ortalığı.

Yorulmaz, O. (2013). *Başlangıcından Hanlığın Feshine Kadar Kazak Türkleri ile Çarlık Rusyası Arasındaki Siyasi İlişkiler.* Ankara: TTK Yayınları.

**İnternet kaynakları**

URL-1 https://stat.gov.kz/ (30.09.2025)

URL- Қазақстан Республикасы халқының жекелеген этностар мен жас топтары бойынша саны (2025 жыл басына) (30.09.2025)

URL-3 https://stat.gov.kz/ (30.09.2025)

URL-4 https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=1005765&pos=3;-104#pos=3;-104 (04.12.2023)

# KAZAK TÜRKÇESİ SÖZLÜKLERİNDE TANIMLANMAMIŞ RENK ADLARI

**Turgay AKDURUŞ**[*]

**Öz:** Bu çalışmada Kazak Türkçesi sözlüklerinde yer almayan, ancak Kazakça metinlerde geçtiği tespit edilen 28 renk adının varlığı ortaya konarak tanımlanmıştır. Renk adları, bir dilin sözvarlığının kültürel ve semantik boyutlarını yansıtan önemli unsurlardan biridir. Bu ilkeden hareketle Kazak Türkçesi, zengin söz varlığı ile renk adları yönünden önemli kullanımlara ve çeşitliliğe sahip Türk diyalektlerinden biridir. Ancak Kazak Türkçesindeki renk adlarının sözlüklerde eksiksikiz bir şekilde yer aldığını söylemek maalesef mümkün değildir. Bu nedenle sözlüklerde bulunmayan renk adlarının ortaya çıkarılması, yalnızca leksikografiye katkı sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda tematik sözlük çalışmalarına ve anlam bilimi araştırmalarına da yeni açılımlar sunacaktır. Benzer biçimde Kazakça sözlüklerde birçok renk adı madde başı yapılıp tanımlandığı halde bazı renk adlarının madde başı yapılmadığı ve hiç tanımlanmadığı tespitinden hareketle ortaya konan bu çalışma, alandaki bu boşluğu doldurmk üzere hazırlanmıştır. Tespiti yapılarak tanımlanan renk adları Kazak toplumunun tarihî ve kültürel bağlamında şekillenen dünya algısına ışık tutmakta; sözvarlığının zenginliğini ve çeşitliliğini göstermektedir. Bu yönüyle araştırma, hem Kazak Türkçesi sözlükçülüğüne hem de renk adları özelinde yapılacak olan tematik çalışmalara özgün bir katkı niteliği taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Renk Adları, Tanımlanmamış Renk Adları, Kazakça Renk Adları, Kazakça Sözlükler, Sözlüklerdeki Renk Adları.

## UNDEFINED COLOR TERMS IN KAZAKH DICTIONARIES

**Abstract:** This study identifies and defines 28 color terms that are absent from Kazakh Turkish dictionaries but attested in Kazakh texts. Color terminology represents a crucial element of a language's lexicon, reflecting its cultural and semantic dimensions. From this perspective,

[*] Dr. Öğr. Gör. / Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Ünivesitesi, Filoloji Fakültesin; Selçuk Üniverstesi, Silifke-Taşucu Meslek Yüksekokulu / e-posta: turgay.akdurus@ayu.edu.kz, turgay.akdurus@selcuk.edu.tr / ORCID:0000-0003-4853-1030

Kazakh Turkish, with its rich vocabulary, is one of the Turkic dialects distinguished by significant usage and diversity of color names. However, it is not possible to assert that Kazakh Turkish color terms are comprehensively represented in existing dictionaries. Consequently, thematic research in this area is necessary. Although numerous dictionaries of Kazakh Turkish exist, none are devoted specifically to color terminology. Thus, documenting color names missing from dictionaries not only contributes to lexicography but also provides new insights for thematic lexicographic studies and semantic research. Similarly, while many color terms are included and defined as headwords in Kazakh dictionaries, others remain unlisted and undefined. Addressing this gap, the present study was prepared to systematically identify and define such terms. The documented color names illuminate the Kazakh worldview shaped within its historical and cultural context, while also demonstrating the richness and diversity of its lexicon. In this respect, the research offers an original contribution both to Kazakh Turkish lexicography and to thematic studies focusing on color terminology.

**Keywords:** Color Terms, Undefined Color Terms, Kazakh Color Terms, Kazakh Dictionaries, Color Terms in Dictionaries.

## Giriş

Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil; aynı zamanda toplumların kültürel hafızasını, dünyayı algılama biçimlerini ve düşünce sistemlerini yansıtan bir yapıdır. Bu nedenle sözvarlığı, dilin hem tarihî hem de kültürel boyutlarını anlamak için temel bir kaynak niteliği taşır. Leksikografi, yani sözlükbilim, bir dilin sözvarlığını sistematik biçimde kayıt altına alarak hem dilbilimsel hem de kültürel araştırmalara kaynaklık eden en önemli alanlardan biridir. Sözlüklerde hangi kelimelerin madde başı yapıldığı, hangilerinin dışarıda bırakıldığı, dilin kültürel önceliklerini ve bilimsel yaklaşımını doğrudan yansıtır. Bu bağlamda sözlükler, yalnızca dilin kelime hazinesini değil, aynı zamanda toplumların değerler sistemini ve dünyayı algılama biçimlerini de ortaya koyar (Encyclopaedia Britannica, 2025).

Renk adları, sözvarlığının kültürel ve semantik boyutlarını en açık şekilde ortaya koyan unsurlardan biridir. İnsanların çevrelerini algılama biçimleri, renkler aracılığıyla dilde somutlaşır. Renk adları, yalnızca nesneleri tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda toplumların sembolik

dünyasını, estetik değerlerini ve düşünce sistemlerini de yansıtır (Wierzbicka, 1996: 231-233).

Berlin ve Kay'in (1991) temel renk adları teorisi, dünya dillerinde renk adlarının belirli bir evrimsel sırayla geliştiğini ve kültürler arası ortak bir çekirdek oluşturduğunu ileri sürmüştür. Bu teoriye göre İngilizce gibi büyük dillerde 11 temel renk adı bulunurken, bazı dillerde bu sayı daha azdır.

Renk adlarının toplumların dünya görüşünü nasıl yansıttığı, dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi tartışan Sapir-Whorf hipotezi çerçevesinde de ele alınmıştır. Bu hipoteze göre dil, bireylerin dünyayı algılama biçimlerini şekillendirebilir. Özellikle renk adları üzerine yapılan çalışmalar, dilsel kategorilerin algıyı etkileyebildiğini göstermiştir. Burada dil ve düşünce arasındaki bağlantıya dikkat çekilerek insanların dilleri sayesinde hayatı ve doğayı farklı bakış açılarıyla anlayıp yorumladıkları gerçeğine dikkat çekilir (Whorf, 1956).

Kazak Türkçesi (Kazak Tilinin Ulttık Korpusı, 2020) adlı internet sayfasından da görüleceği üzere tarihî ve kültürel zenginliğiyle dikkat çeken Türk diyalektlerinden biridir. Sözvarlığı bakımından oldukça geniş bir yelpazeye sahip olmasına rağmen, mevcut sözlüklerde renk adlarının eksiksiz biçimde yer aldığını söylemek mümkün değildir. Kazak Türkçesinde çok sayıda sözlük bulunmasına rağmen, renk adlarına özgü tematik bir sözlük henüz hazırlanmış değildir. Bu durum, hem leksikografi hem de anlambilim açısından önemli bir boşluğu işaret etmektedir.

Kazakistan'da Kazak filolojisi ve Kazakçadaki renk adları üzerine çalışmaları bulunan Kaydarov ve arkadaşları, Kazak Türkçesinde bin kadar renk adı bulunduğunu, Kazak dilinin renk adları yönünden detayları öne çıkaran bir dil olduğunu belirtirler. Örneğin yalnızca kızıl rengin: *al ḳızıl, şiyedey ḳızıl, josaday ḳızıl, ḳan josa, ḳan ḳızıl, altayı ḳızıl, şımḳay ḳızıl, ḳırmızı ḳızıl* gibi ton ve dereceleri vardır. Bu şekilde Kazak dilinde siyahın 40, kırmızının 30, beyazın 30, mavinin 20 civarında ton ve derecesi bulunduğunu belirtirler (Kaydarov, Ömirbekov ve Ahtamberdiyeva, 1986: 51).

Kazak Türkçesindeki renklerin önemli bir özelliği de farklı renk adlarının yan yana gelerek yeni renk adları oluşturmasıdır. Bu durum renk adlarının birleşerek yeni formlar oluşturabildiklerini ve farklı kombinasyonlarla yeni renk tonları ortaya çıkarabileceklerini

göstermektedir. Örneğin aḳ ile boz birleşip aḳboz (açık gri), küreñ ve ḳızıl birleşip ḳızıl küreñ (kızıl kahve), ḳoñır ve küreñ birleşip ḳoñır küreñ (koyu kahve) renk adlarını ortaya çıkarmaktadır (Şanbayeva, 2010: 18). Bu çalışmada da benzer beiçimde tespiti yapılan renk adlarının çoğu birleşik kelime yapısında bulunmaktadır.

Renk adlarının gerek semantik ve kültürel çalışmalarda taşıdığı önem gerekse leksikografinin öncelikli malzemelerden biri olması renk adlarının dilde eksiksiz tespit edilmesi ve tanımlanmasını zorunlu hâle getirmektedir. Kazak Türkçesi sözlüklerinde yer almayan ancak varlığı bilinen renk adlarının tespit edilmesi ve tanımlanması, hem Kazak sözlükçülüğüne hem de renk adları üzerine yapılacak tematik çalışmalara önemli katkılar sağlayacaktır. Kazak Türkçesi sözlükleri genellikle genel sözvarlığını kapsamakta, ancak tematik alanlarda derinlemesine çalışmalar sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda renk adlarının sistematik biçimde derlenmesi, hem Kazak sözlükçülüğüne hem de Türkoloji araştırmalarına özgün bir katkı sağlayacaktır

Bu çalışma Kazakçanın sözvarlığının zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koyarken, aynı zamanda Kazak toplumunun tarihî ve kültürel bağlamda şekillenen dünya görüşünü anlamaya da yeni açılımlar sunmaktadır. Bu bağlamda yapılacak tematik sözlük çalışmaları, yalnızca Kazak Türkçesi için değil, genel olarak Türkoloji ve karşılaştırmalı dilbilim için de büyük önem taşımaktadır.

Kazak Edebî Dilinin Sözlüğü, şu an için Kazakçanın en kapsamlı sözlüğü konumundadır. Sözlükte verilen bilgilere göre 10 ciltlik Kazak Tiliniñ Tüsindirme Sözdiginde 91,500 ad ve kelime grubu bulunmaktaydı. Bu sözlük daha sonra geliştirilerek Kazakistan'ın 20. kuruluş yıl dönümüne ithafen XV cilt olarak tekrar hazırlanmış ve adı değiştirilerek *Kazak Ädebi Tiliniñ Sözdigi* yapılmıştır. Bu yeni sözlük, ad ve kelime gruplarından oluşan ve söz varlığı 150 bini aşan hacimli bir sözlük biçimine dönüşmüştür. Sözlük, ağız özelliklerine, konuşma diline ve arkaik unsurlara da yer vermesi bakımından sözlük üstü bir çalışma görünümündedir. Sürekli olarak geliştirilen sözlükte unutulmuş ya da farklı anlam ve yapıları yeni tespit edilmiş maddeler ilave olarak 16. ciltte gösterilmiştir (KÄTS, 2011).

Bu çalışma da Kazak Edebi Tilinin Sözdigi (2011) olarak bilinen Kazakçanın kapsamlı bir söz varlığını teşkil eden sözlükteki tanık ifadelerde geçen ancak tanımı yapılmamış ve madde başına alınmamış

renk daarı üzerinde durulmaktadır. Sözlükte başka maddelerin açıklamasında kullanılan tanık ifadelerde geçen 28 renk adı tespit edilerek bunların tanımlanmasına ve örnek cümlelerle ortaya konmasına gayret edilmiştir. Bu 28 renk adından yalnızca iki tanesinin *ḳızġıltım* (қызғылтым) ve *ḳızġılttaw* (қызғылттау) Kazakça Sinonimder Sözdigi'nde başka renk adları ile birlikte eş anlamlı kullanımlar şeklinde verildiği ancak özel olarak açıklanmadığı anlaşılmış, geriye kalan 26 renk adının ise hiçbir sözlükte bulunmadığı tespit edilmiştir.

## 1. KAZAK TÜRKÇESİNDE TANIMLANMAMIŞ RENK ADLARI

Kazak Edebî Dilinin Sözlüğü (2011) adlı kapsamlı çalışmanın ön sözünde sözlükte 150 binden fazla kelime ve kelime grubu şeklinde madde bulunduğu yazılmaktadır. Sözlükte birçok renk adı madde başı yapılıp tanımlandığı halde bazı renk adlarının madde başı yapılmadığı ve hiç tanımlanmadığı anlaşılmaktadır. Aşağıda sözlük içinde verilen örnek metinlerde geçen renk adları bulunmaktadır:

### 1.1. İlk Kelimesi *aḳ* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

aḳ ḳuwday (ақ қудай): Kuğu gibi beyaz, kuğu beyazı. [Yeni Tanım]

*-Seksenniñ besewinde ḳarttıñ jası, şalġırtsız <u>appaḳ ḳuwday</u> saḳal, şaşı. (Ş. Äbenov, Ortaḳ Aral)*

"-İhtiyarın yaşı 85'te, ağarmış kuğu gibi bembeyaz saç ve sakalı var." (Ş. Äbenov, Ortaḳ Aral)

Yukarıdaki renk adında geçen *ḳuw* sözü "kuğu" anlamına gelmekteddir (Koç, Bayniyazov ve Başkapan, 2021: 547). Kazakçada yaygın olarak kullanılan +DAy benzetme ekinin renk adlarına sık sık eklendiği görülmektedir. Örneğin *küyedey* "kurum gibi", *ḳaraḳattay* "kuş üzümü gibi", *moyılday* "kuş kirazı gibi", *tündey* "gece gibi" siyah anlamlarına gelen çeşitli benzetme kalıplarıdır. Diğer yandan *ḳarday* "kar gibi", *ḳanttay* "şeker gibi" beyazlığı anlatan benzetmelerdir. Bunun gibi *örttey* "ateş gibi", *şiyedey* "kiraz gibi", *dalaptay* "dalap gibi" kıpkırmızı anlamlarına gelmektedir (Şanbayeva, 2010: 15). Ek bu yönüyle Türkiye Türkçesindeki renk adlarına eklenen nispet ekine benzemektedir. Öneğin *limoni* "limon rengi" (TDK Güncel Türkçe Sözlük, 2025) Burada *aḳ ḳuwday* "kuğu beyazı" anlamlarına gelerek bir nevi somutlama yöntemiyle yeni bir renk adı türetmiştir. Renk adı Ş. Äbenov'un Ortaḳ

Aral adlı eserinde geçmekte olup sözlükte bu tanık ifade bulunmakta ancak bu renk adı madde başı olarak yer almamaktadır (KÄTS, 2011).

aḳ şañḳay (ақ шаңқай): *k.d.* Şankay beyazı, bembeyaz. [Yeni Tanım]

*-Burın bosaġasın attap körmegen <u>aḳ şañḳay</u> şatırlı biyik üydiñ ḳakpasına tayandı. (Ḳ. Idırısov, El Jatsa.).*

"Daha önce eşiğinden adım atmadığı, bembeyaz çatılı yüksek evin kapısına yaklaştı. *(Ḳ. Idırısov, El Jatsa.).*

Bu renk adında geçen *şañḳay* Kazak konuşma diline ait olup standart dildeki karşılığı *şañkañ* şeklindedir. *Şañḳan* sözlükte "Beyaz süt gibi, bembeyaz." olarak tanımlanmıştır (Sözdikqor, 2025). Bu renk adı Ḳ. Idırısov'un El Jatsa adlı eserinde geçmektedir (KÄTS, 2011).

aḳ şuwlan sur şubar (ақ шулан сұр шұбар): Akçıl alaca gri. [Yeni Tanım]

*-Eresek ḳarşıġanıñ jalpı tüsi kök buwrıl şubar, basınıñ eki şekesinde ḳara sur, jaġası bar, <u>aḳ şuwlan sur şubar</u>. (J. Babalıḳulı, Ḳırandar)*

"Yetişkin bir atmacanın genel rengi alacalı gökçül kır; başının iki yanında (şakaklarında) koyu gri renkte, yakası vardır, boğazı ise akçıl alaca gridir." *(J. Babalıḳulı, Ḳırandar)*

Yukarıdaki renk adının dört ayrı renk adının birleşmesiyle oluşması Kazakçada örnekleri çok seyrek görülen bir kullanımdır. Kazakçada iki renk adının birleşmesi daha yaygın iken üç renk adının birleşmesi seyrek ancak dört renk adının birleşmesi ise oldukça nadirdir. *aḳ şuwlan sur şubar* renk adının "Akçıl alaca gri" olarak tanımlanmasının uygun olacağı düşünülmüştür. Bu renk adı J. Babalıḳulı'nın Ḳırandar adlı eserinde geçmektedir (KÄTS, 2011).

aḳşıl kögiljim (ақшыл көгілжім): Açık mavi, mavimsi. [Yeni Tanım]

*-Ḳorġasınıñ jaña kesilgen ornı <u>aḳşıl kögiljim</u> tüsti jıltıraḳ boladı. (Ḫ. Dosmuḫamedulı, Şıġ.)*

"-Kurşunun yeni kesilmiş yeri açık mavi parlak olur." (Ḫ. Dosmuḫamedulı, Şıġ.)

Yukarıda geçen *aḳşıl kögiljim* renk adı "açık mavi, mavimtırak" olarak tanımlanmıştır. Bu renk adı Ḫ. Dosmuḫamedulı'nın eserinde geçmektedir (KÄTS, 2011).

aḳşıldaw boz (ақшылдау боз): Açık boz, akçıl boz. [Yeni Tanım]

*-Asḳabaḳtıñ jemisi tolıḳ pispegende akşıldaw boz tüsti piskennen keyin külgin boz tüske aynaladı. (A. Almaniyazov, Asḳabaḳ)*

"-Kabağın meyvesi tam olmadığı zamanlarda rengi açık boz olduktan sonra solgun boza dönüşür." (A. Almaniyazov, Asḳabaḳ)

Yukarıda geçen *aḳşıldaw boz* renk adının "açık boz" olarak tanımlanması gerektiği düşünülmüştür. Kelime, A. Almaniyazov'un Asḳabaḳ adlı eserinde geçmektedir (KÄTS, 2011).

### 1.2. İlk Kelimesi *boz* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

bozġılt ḳoñırḳay (бозғылт қоңырқай): Bozumsu kahverengi, boz kahve, açık kahve. [Yeni Tanım]

*-Sırmaḳḳa arnalġan kiyizdiñ astıñġı (teriskey) betine şımḳay aḳ, ḳara bolmağanımen bozġılt, ḳoñırḳay taza kün de jaray beredi. (S. Ḳasimanov, Ḳaz. Kolöneri)*

"-Sırmak için ayrılmış keçenin altındaki yüzüne saf beyaz veya siyah olmasa da bozumsu kahverengi (boz kahve, açık kahve) kaliteli yün de uygun olur." (S. Ḳasimanov, Ḳaz. Kolöneri)

Yukarıda verilen *bozġılt ḳoñırḳay* renk adının "açık kahverengi" olarak tanımlanmasının uygun olacağı düşünülmüştür. Bu renk adı *S. Ḳasimanov'un Ḳaz. Kolöneri adlı eserinde geçmektedir* (KÄTS, 2011).

### 1.3. İlk Kelimesi *jiyren* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

jiyren sarı (жирен сары): Kızılımsı sarı. [Yeni Tanım]

Meniñ ata-babalarımnıñ tüsteri jiyren sarı bolġan. (S.Muqanov, Eseyu Jıl.)

Benim atalarımın rengi kızılımsı sarı olmuştur. (S.Muqanov, Eseyu Jıl.)

S.Muqanov'un Eseyu Jıl adlı eserinde geçen yukarıdaki *jiyren sarı* renk adının "kızıla çalan sarı, kızıl sarı" olarak tanımlanmasının doğru olacağı düşünülmüştür (KÄTS, 2011).

### 1.4. İlk Kelimesi *kara* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

ḳara tarlañ (қара тарлаң): Alaca siyah, kirli siyah. [Yeni Tanım]

*-İytelginiñ ülkendigi laşınday boladı, türi kara tarlan, ḳoñır jündi, köbinese laşınġa uḳsaydı. (Sport)*

"-Uludoğan kuşunun büyüklüğü laçın gibidir; rengi siyah alacalı, kahverengi tüylü ve ekseriyetle laçın kuşuna benzer." (Sport)

*Sport* adlı metinde geçen yukarıdaki *ḳara tarlañ* renk adı "alaca siyah, benekli siyah" olarak tanımlanmıştır (KÄTS, 2011).

### 1.5. İlk Kelimesi *ḳızıl* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

ḳızıl jiyren kök (қызыл жирен көк): Gökçül kızıl kahve. [Yeni Tanım]

*Bası öydik, juwan baltır, ḳalıñ topşı, Tırnaḳtıñ kızıl jiyren kögi bolsa (Üş Ġasır.)*

"Başı büyük, kalın baldırları, iri kürek kemiği olan turnanın kızıl kahve gökçülü olsa." *(Üş Ġasır.)*

*Üş Ġasır* adlı eserde geçen yukarıdaki *ḳızıl jiyren kök* renk adı "göğe çalan kızıl kahve" veya bu renklerin karışımı olarak tanımlanmıştır. Üç renk adının birleşmesiyle oluşan bu kelime gurubu Kazakçada az sayıdaki renk adında görülmektedir (KÄTS, 2011).

ḳızġıltım (қызғылтым): Kızılımsı, kırmızıya yakın. [Yeni Tanım]

*-Bawırı kızġıltım nemese ḳızġılt ḳoñır tartḳan. (Ḳ. Ḳayımov, Suwastı)*

"-Karaciğeri kırmızımsı veya koyu kahverengileşmiş gibiydi." (Ḳ. Ḳayımov, Suwastı)

Ḳ. Ḳayımov'un Suwastı adlı eserinde geçen yukarıdaki *ḳızġıltım* renk adı "kızılımsı, kızıla yakın" olarak tanımlanmıştır (KÄTS, 2011). Bu renk adının Kazakşa Sinonimder Sözdigi'nde diğer renk adları ile birlikte eş anlamlı olarak geçtiği ancak bağımsız renk adı olarak verilmediği tespit edilmiştir.

ḳızġılttaw (қызғылттау): Kızılımsı, kırmızıya yakın renk. [Yeni Tanım]

*-Sur eltirilerdiñ tüsi bir tüsti bolmaydı; tübi ḳara,* Ḳaralaw, *ḳoñır al uşı akşıldaw, sarġılttaw nemese kızġılttaw bolıp keledi. (Şopan Serigi)*

"-Boz kuzu derilerinin rengi tek bir renk olmaz; dibi siyah, siyahımsı, kahverengi, uç kısmı ise beyazımsı, sarımsı veya kırmızımsı olur." (Şopan Serigi)

Yine benzer biçimde *ķızgılttaw* renk adının da "kızılımsı, kırmızıya yakın renk" olarak tanımlanmasının doğru olacağı düşünülmüştür. Bu renk adının Şopan Serigi adlı eserde geçtiği tespit edilmiştir (KÄTS, 2011).

ķıp-ķızıl (қып-қызыл): Kıpkırmızı [Yeni Tanım]

*-Aķtılı ķoy, ķılañ jılķı, ķıp-ķızıl nar/Teñ tüsip tört tülik mal tegistelgen. (M. Möñkelulı, Öleñd.)*

"-Beyazlı koyun, bozca at, kıpkızıl deve/Hepsi denk dört türlü hayvanı da vardır." (M. Möñkelulı, Öleñd.)

Kızıl renk adının pekiştirmeli yapısını oluşturan yukarıdaki *ķıp-ķızıl* renk adının diğer pekiştirmeli renk adlarının aksine sözlüklerde madde başı olarak verilmediği anlaşılmıştır. M. Möñkelulı'nın şiirlerinde (KÄTS, 2011) geçen yukarıdaki renk adının anlamı "kıpkırmızı" şeklindedir.

### 1.6. İlk Kelimesi *kök* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

kök bozġılt (көк бозғылт): Gökçül boz, boza çalan mavi. [Yeni Tanım]

*-Ükeñ şaķırayġan kün joķ bolsa da, tımağın ķalağaylap, jıp-jılı kök bozgılt aspandı moyını talġanşa adalap şıķtı. (A.Suleymenov, Besin)*

"-Ağabeyin, ortalığı kavuran bir güneş olmasa da, kalapağını siper ederek, ılık, gökçül boz rengindeki gökyüzünü boynu yorulana dek arındırarak çıktı." (A.Suleymenov, Besin)

*A.Suleymenov'un Besin* adlı eserinde geçen yukarıdaki renk adının "gökçül boz renk" olarak tanımlanmasının doğru olacağı düşünülmüştür (KÄTS, 2011).

kök buwrıl şubar (көк бурыл шұбар): Alacalı gökçül kır [Yeni Tanım].

*-Eresek ķarşıġanıñ jalpı tüsi kök buwrıl şubar, basınıñ eki şekesinde ķara sur, jaġası bar,* aķ şuwlan sur şubar. *(J. Babalıķulı, Ķırandar)*

"Yetişkin bir atmacanın genel rengi alacalı gökçül kır; başının iki yanında (şakaklarında) koyu gri renkte yakası vardır, boğazı ise akçıl alaca gridir." *(J. Babalıķulı, Ķırandar)*

Üç renk adından oluşan *kök buwrıl şubar* renk adı "alaca gökçül kır" olarak tanımlanmıştır. Tespit edilen renk adı J. Babalıķulı'nın Ķırandar adlı eserinde geçmektedir (KÄTS, 2011).

### 1.7. İlk Kelimesi *ķuba* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

ḳubaḳan ḳula (құбақан құла): Akçıl kirli sarı. [Yeni Tanım]

*-Ḳurban'nıñ astındağı ker besti 193 attıñ aldında ḳubaḳan ḳulamen ḳaraḳşığa talasa jetip bas bäygeni bölip alġan jılḳı. (Ä. Köşimov, Jas Añşı)*

"-Kurban'ın altındaki doru at 193 atın içindeki akçıl kirli sarı atla birlikte büyük ödülü kazanıp paylaşan attır." (Ä. Köşimov, Jas Añşı)

Ä. Köşimov'un Jas Añşı adlı eserinde geçen yukarıdaki *ḳubaḳan ḳula* renk adı "açık kirli sarı" olarak tanımlanmıştır (KÄTS, 2011).

### 1.8. İlk Kelimesi *külgin* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

külgin boz (күлгін боз): (< Far. gulgûn). Solgun boz. [Yeni Tanım]

*-Asḳabaḳtıñ jemisi tolıḳ pispegende aḳşıldaw boz tüsti piskennen keyin külgin boz tüske aynaladı. (A. Almaniyazov, Asḳabaḳ)*

"-Kabağın meyvesi tam olmadığı zamanlarda rengi açık boz olduktan sonra solgun boza dönüşür." (A. Almaniyazov, Asḳabaḳ)

Yukarıda A. Almaniyazov'un Asḳabaḳ adlı eserinde geçtiği gösterilen *külgin boz* renk adı "solgun boz, mat boz renk" olarak tanımlanmıştır (KÄTS, 2011).

külgin ḳara (күлгін қара): Solgun siyah, bozarmış siyah. [Yeni Tanım]

*-Külgindengen ḳara topıraḳtardıñ özine tän erekşeligi bar. (Agranom, Anıḳtama)*

"-Bozarmış kara toprağın kendine göre bir özelliği vardır." (Agranom, Anıḳtama)

Agranom, Anıḳtama'da geçtiği gösterilen yukarıdaki *külgin ḳara* renk adı "solgun siyah, mat siyah" olarak tanımlanmıştır (KÄTS, 2011).

külgin ḳızıl (күлгін қызыл): Solgun kızıl. [Yeni Tanım]

*-Jasıl, sarı, kögildir, kök, külgin ḳızıl tüsti san säwleler jalaḳtanıp kelip aḳ säwle şaştı. (Ḳ.Särsekeyev, Kilt.)*

"-Yeşil, sarı, açık mavi, mavi, solgun kızıl renkli sonsuz ışın parlayarak gelip beyaz ışık saçtı." *(Ḳ.Särsekeyev, Kilt.)*

Ķ.Särsekeyev, Kilt'te geçtiği gösterilen yukarıdaki *külgin ķızıl* renk adı "solgun kırmızı, mat kızıl" olarak tanımlanmıştır (KÄTS, 2011).

külgin kök (күлгін көк): Solgun mavi, mor. [Yeni Tanım]

*-Kökķarġanıñ ķanatı ķara kök, külgin kök, odan kögildir, odan jasıl tartıp, ķulpırıp, oynap turadı (Ş.Murtazaev, Mıltıķsız)*

"-Gökkarganın kanatları koyu mavi, mor daha sonra açık mavi, sonra da yeşile dönerek parıldayarak oynar" *(Ş.Murtazaev, Mıltıķsız)*

Ş.Murtazaev'un Mıltıķsız adlı eserinde geçtiği tespit edilen ve yukarıda gösterilen *külgin kök* renk adının "solgun mavi, mor" anlamlarına gelebileceği düşünülmüştür (KÄTS, 2011).

### 1.9. İlk Kelimesi *küñgirt* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

küñgirt kögiljim (күңгірт көгілжім): Kararmış mavi, bulanık mavi. [Yeni Tanım]

*-Şam küñgirt kögiljim tartadı. (Ş. Ķusayınov, Ükili Ibıray)*

"-Çıra, bulanık maviye dönüşmektedir." (Ş. Ķusayınov, Ükili Ibıray)

Yukarıda Ş. Ķusayınov'un *Ükili Ibıray* adlı eserinde geçtiği gösterilen *küñgirt kögiljim* renk adının "kararmış mavi, bulanık mavi" olarak tanımlanmasının doğru olacağı düşünülmüştür (KÄTS, 2011).

### 1.10. İlk Kelimesi *saġal* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

saġal sarı (сағал сары): Sarışın, sarı tenli. [Yeni Tanım]

*Eki közi kökpeñbek, beti-murnı ķızarġan, saġal sarı Baymaġanbet Abay'dıñ minezine külip jiberdi. (M. Äwezov, Abay Jolı)*

"İki gözü masmavi, yüzü burnu kızarmış, sarışın Baymagambet; Abay'ın hâline gülüverdi." (M. Äwezov, Abay Jolı)

Yukarıda "sarışın, sarı tenli" olarak tanımı yapılmış *saġal sarı* renk adının *M. Äwezov'un Abay Jolı* adlı eserinde geçtiği tespit edilmiştir. Bu renk adının saç ve ten rengi olarak insanlara özgü olarak kullanıldığı anlaşılmıştır (KÄTS, 2011).

### 1.11. İlk Kelimesi *sarı* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

sarġılt bozdaw (сарғылт боздау): Sarıya yakın boz, sarımsı boz. [Yeni Tanım]

*-Ķurman'ġa ķuyılġan şäy alġaşķıda ķan jiyrendew onan keyingisi ķubaķan ķulalaw bop keledi de üşinşi şınıayaķ sarġılt bozdaw bop suyķıldana berdi. (Z. Aķışev, Aķbel Asuwı, 138)*

"-Kurman için koyulmuş çay önce kızılımsı sarı idi, bir sonrakisi akçıl kirli sarıya döndükten sonra üçüncüsü bozarmış sarıya dönüşerek rengi açıldı." (Z. Aķışev, Aķbel Asuwı, 138)

Yukarıda gösterilen *sarġılt bozdaw* renk adının Z. Aķışev, Aķbel Asuwı, 138'te geçtiği tespit edilmiş ve "sarımsı boz, sarıya çalan boz" olarak tanımlanmasının uygun olacağı düşünülmüştür (KÄTS, 2011).

### 1.12. İlk Kelimesi *şambıl* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

şambıl kök (шамбыл көк): Alaca gök(çül). [Yeni Tanım]

*-Kökeñniñ şambıl kök tayı seniñ ķara tayındı mañına da ilestirmeydi. (Ö. Turmanjanov, Adam.)*

"-Köken'in alaca gökçe tayı senin kara tayını yanına bile yaklaştırmaz." (Ö. Turmanjanov, Adam.)

Yukarıda gösterilen *şambıl kök* renk adının Ö. Turmanjanov'un Adam adlı eserinde geçtiği görülmüş ve "alaca gök renk, alaca gökçül" olarak tanımlanmasının doğru olacağı düşünülmüştür (KÄTS, 2011). Burada geçen *şambıl* renk adının Kazakçada daha çok inek, at gibi hayvanlar özelinde kullanuıldığı anlaşılmaktadır.

şambıl sarı (шамбыл сары): Alaca sarı. [Yeni Tanım]

*-Onıñ eriksiz tistenip ķalganı şambıl sarı men Xakimniñ arasında turğan Äjiğaliyğa estildi (X. Esenjanov, Köp Jıl.)*

"-Onun gayriihtiyari olarak dişlerini sıkışını, alaca sarı (at) ile Hakim'in arasında duran Acıgaliy duydu. *(X. Esenjanov, Köp Jıl.)*

Yukarıda verilen *şambıl sarı* renk adı "alaca sarı" olarak tanımlanmış ve kelimenin X. Esenjanov'un Köp Jıl. adlı eserinde geçtiği tespit edilmiştir (KÄTS, 2011).

### 1.13. İlk Kelimesi *şañkay* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

şañķanday aķ (шаңқандай ақ): *k.d.* Şañkan beyazı, bembeyaz. [Yeni Tanım]

*-Ayna, şañkanday ak köylek kiyip kelgen bolatın. (Len. Jas.)*

"-Ayna, bembeyaz elbise giyip gelmişti." (Len. Jas.)

Yukarıda verilen *şañķanday aķ* renk adı "şañkan beyazı, bembeyaz" olarak tanımlanmış ve kelimenin Len. Jas adlı eserde geçtiği tespit edilmiştir (KÄTS, 2011).

şañķay aķ (шаңқай ақ): *k.d.* Şañkay beyazı, bembeyaz. [Yeni Tanım]

*-Baw-bakşası şağaladay şañkay ak üyleri, asfalttalğan tuzu w köşeleri bar (Len. Jas)*

"-Martı gibi bembeyaz evleri ve asfaltlanmış dümdüz caddeleri olan bahçesi var"

Yukarıda verilen *şañķay aķ* renk adı benzer biçimde "şañkan beyazı, bembeyaz" olarak tanımlanmış ve kelimenin Len. Jas adlı eserde geçtiği tespit edilmiştir (KÄTS, 2011).

### 1.14. İlk Kelimesi *şawķar* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

şawkar ķara (шауқар қара): Benekli siyah, lekeli esmer. [Yeni Tanım]

*-Mäliktiñ şawkar kara jüzi küreñitip, mañdayına tilim-tilim ajım jiynaldı. (Z. Şaşkin, Senim)*

"-Mälik'in lekeli esmer yüzü kızılımsı bir renge bürünüp alnında derin çizgiler belirdi." *(Z. Şaşkin, Senim)*

Yukarıda gösterilen "benekli siyah renk, lekeli esmer" olarak tanımlayabileceğimiz *şawkar ķara* renk adının Z. Şaşkin'in Senim adlı eserinde geçtiği tespit edilmiştir (KÄTS, 2011).

### 1.15. İlk Kelimesi *zeñgir* Olan Renk Adları ile İlgili Tespitler

zeñgir köktey (зеңгір көктей): Gök mavisi. [Yeni Tanım]

*-Jazda balawsa pişen sıñsıp ķısta zeñgir köktey kökşe muz üstinde ķarağanday ķalıñ ķamıs siresip turuwşı edi. (M. Ķanazov, Jer.)*

"-Yazın yeni olgunlaşmış tahılların hışırdayıp kışın gök maviyi andıran buzun üstünde kalın kamışlar dimdik duruyordu." (M. Ķanazov, Jer.)

Yukarıda verilen *zeñgir köktey* renk adının "gök mavisi" anlamına geldiği düşünülmüş ve kelimenin M. Ķanazov'un Jer. adlı eserinde geçtiği tespit edilmiştir (KÄTS, 2011).

**Sonuç**

Bu çalışmada Kazak Türkçesinde kullanıldığı ve metinlerde geçtiği bilinmesine rağmen sözlüklerde yer almayan 28 renk adının tespiti yapılarak ilgili kelimelerin tanımlanması ve tanık ifadelerle ortaya konmasına gayret edilmiştir.

Bu 28 renk adından ķızġıltım (қызғылтым) ve ķızġılttaw (қызғылттay) kelimelerinin Kazakça Sinonimder Sözdigi'nde başka renk adları ile birlikte eş anlamlı liste olarak verildiği ancak madde başına alınıp tanımlanmadığı görülmüştür. Geriye kalan 26 renk adının ise sözlüklerde yer almadığı anlaşılmıştır. Tespiti yapılan renk adlarının alfabetik sırası şu şekildedir: aķ ķuwday (ақ қудай), aķ şañķay (ақ шаңқай), aķ şuwlan sur şubar (ақ шулан сұр шұбар), aķşıl kögiljim (ақшыл көгілжім), aķşıldaw boz (ақшылдау боз), bozġılt ķoñırķay (бозғылт қоңырқай), jiyren sarı (жирен сары), ķara tarlañ (қара тарлаң), ķızıl jiyren kök (қызыл жирен көк), ķır-ķızıl (қып-қызыл), kök bozġılt (көк бозғылт), kök buwrıl şubar (көк бурыл шұбар), ķubaķan ķula (құбақан құла), külgin boz (күлгін боз), külgin ķara (күлгін қара), külgin ķızıl (күлгін қызыл), külgin kök (күлгін көк), küñgirt kögiljim (күнгірт көгілжім), saġal sarı (сағал сары), sarġılt bozdaw (сарғылт боздау), şambıl kök (шамбыл көк), şambıl sarı (шамбыл сары), şañķanday aķ (шаңқандай ақ), şañķay aķ (шаңқай ақ), şawķar ķara (шауқар қара), zeñgir köktey (зеңгір көктей).

Diller ve diller özelindeki diyalektler ve ağızlar üzerinde yapılacak olan renk adları çalışmaları yalnızca dilin sözvarlığını zenginleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumların dünyayı algılama biçimlerini karşılaştırmalı olarak inceleme imkânı sunacaktır. Renk adlarının eksiksiz olarak kendisine sözlüklerde yer bulması, dilin kültürel boyutunu anlamak için önemli bir araçtır ve farklı dillerdeki karşılaştırmalar, dil ile kültür arasındaki ilişkileri daha net ortaya koymak için gereklidir.

**Kaynaklar**

Ahmet Baytursınov Til Bilim İnstitutı. (2011). *Kazaķ Ädebi Tiliniñ Sözdigi* I-XV (KÄTS). Almatı.

Berlin, B. ve Kay, P. (1991). *Basic Color Terms (Their Universality and Evolution).* Universty of Colifornia Press Berkeley-Lon Angeles-Oxford.

Encyclopaedia Britannica. (2025). *Lexicography*. In *Britannica*. https://www.britannica.com/technology/lexicography adresinden 24 Aralık 2025 tarihinde alınmıştır.

Kaydarov, Ä., Ömirbekov, B., Ahtamberdiyeva, Z. (1986). *Sırğa Tolı Tür men Tüs*. Gılımi- Texnikalık Ädebiyet Bas Redaksiyası.

Kazak National Corpus. (2020). Kazak Ulttyq Korpusu [Kazak National Corpus]. Almaty: Kazakh Language Institute. https://qazcorpus.kz/ adresinden 24 Aralık 2024 tarihinde alınmıştır.

Koç, K., Bayniyazov, A. ve Başkapan V. (2021). *Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları.*

Şanbayeva, L., R. (2010). *Fonksiyonaldı-Semantikalık Öris (Tür men Tüs Materialdarı Negizinde).* (Doktora Tezi). El Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Almatı.

Şayhmetov Til-Kazyna Ulusal Bilim ve Uygulama Merkezi (2025). Sözdikqor. https://sozdikqor.kz/ adrsinden 24 Aralık 2025 tarihinde alınmıştır.

Türk Dil Kurumu (2025). *Güncel Türkçe Sözlük. https://sozluk.gov.tr/?kelime= adresinden 24 Aralık 2025 tarihinde alınmıştır.*

Whorf, B. L. (1956). *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. NY: Wiley.

Wierzbicka, A. (1996). Oboznaçeniya Tsveta i Universalii Zritel'nogo Vospriyatiya. *Yazık, Kul'tura, Poznaniye.* s. 231-291.

# ОБРЯДЫ И РИТУАЛЫ, СОВЕРШАЕМЫЕ КАРАКАЛПАКАМИ В ДЕНЬ СВАДЬБЫ

**Турекеев КУАНЫШБЕК**[*]

**Аннотация:** Свадебное торжество у каракалпаков считается одним из наиболее важных и ответственных событий в жизни семей, поскольку с ним связывают надежды на счастливое будущее своих детей. Этот той включает в себя несколько обрядов и ритуалов. В статье уделено особое внимание таким церемониям, как прощание девушки со своими близкими, исполнение традиционной свадебной песни «ҳәўжар», благословение родственников, в особенности родителей невесты. В статье приведены интересные сведения о нескольких ритуалах, проводимых, когда невеста приходит в дом жениха. В них наблюдается тесное переплетение древних верований, магических представлений с обрядовыми действиями, сформировавшимися в условиях современного общества. Архаические воззрения каракалпаков, связанные с огнём, наглядно проявились в оберегании огня светильника в руках женге, сопровождающей невесту. Автором сделан особый акцент на различиях, наблюдающихся в обряде «бет ашар», являющемся кульминацией свадьбы у представителей каракалпакского народа, проживающих не только в Каракалпакстане, но и в других областях. В этнографическом ракурсе освещены подробности мусульманского брачного обряда – неке қыйыў, участия в нем свидетелей со стороны жениха и невесты – «гүўа жигит» и «гүўа қыз», испития участниками брачной воды – «неке суў» а также современные проявления в этой весьма консервативной традиции. Материалом для данной статьи послужили результаты многолетних полевых исследований автора, которые проводились не только в Каракалпакстане, но и среди каракалпаков, проживающих в Навоийской, Самаркандской областях и в Ферганской долине.

**Ключевые слова:** Свадебное Торжество, Каракалпаки, Обряды И Ритуалы, Прощание Невесты, Благословение Родителей, Ҳәўжар, Бет Ашар, Дом Жениха, Неке Қыйыў

[*] PhD, доцент, Университет инновационных технологии (Нукус, Каракалпакстан), e-mail: turekeev@inbox.ru.

Подготовка к свадьбе в традиционной культуре каракалпаков представляет собой сложный и многоступенчатый процесс, в котором важную роль играют обряды и обычаи, соблюдаемые семьёй невесты. Как только обе стороны приходят к соглашению о браке, начинается активная фаза подготовки, наполненная сакральным смыслом и символизмом. В это время, по народным верованиям, все участники и предметы, вовлечённые в обряд, приобретают особую магическую силу.

Центральным элементом подготовки выступает «приданое невесты», условно делимое на две части: 1) предметы бытового назначения и 2) личные вещи и наряды девушки. Независимо от исторического периода, в состав приданого обязательно входили постельные принадлежности, посуда, одежда, сундуки, ковры и другие необходимые вещи. В XIX – начале XX века каракалпакские семьи дарили дочерям сундуки, зеркала, постель и кухонную утварь. Приданое считалось личной собственностью женщины и в случае развода возвращалось ей в полном объёме.

Особое внимание уделялось пошиву постельных принадлежностей көрпе-төсек. Традиционно этим занимались мать невесты и женщины из ближайшего окружения, за исключением бездетных и разведённых. Шился также специальный полог – «шымылдық», своеобразная ширма, скрывающая невесту от посторонних глаз. Полог изготавливался в технике «қурақ» – мозаичного шитья из лоскутков, что символизировало сплочённость пары. Важно, чтобы преобладали красные цвета, а число лоскутков было чётным. Подушка, шившаяся на двоих, выражала пожелание долгой совместной жизни супругов.

В сундук с приданым также клали сарпай – одежду и угощения (сухофрукты, сладости), что символизировало плодородие и благополучие. Помимо этого, обязательным элементом свадебного обряда была традиция бес кийим – дарение женихом пяти предметов национальной одежды: головного убора, рубахи, брюк, верхней одежды и обуви. Эта традиция, имеющая как практическое, так и символическое значение, демонстрировала социальный статус и соответствие культурным нормам (Курбанова, 2020, 127-с).

Наиболее зажиточные семьи могли позволить себе более дорогие варианты: шёлковые платья «пашшайы көйлек», черные камзолы,

особые сапоги «шыйқылдама етик». Бедные девушки мечтали о таких дарах, что отражалось даже в народной поэзии, где «бес кийим» ассоциировался с желанным браком.

В структуре традиционного свадебного костюма невесты важнейшую роль играли головные уборы: «сәўкеле» и «киймешек». Саукеле в XIX – начале XX века выполнял ритуальную функцию и использовался в церемонии «бет ашар» – открытии лица невесты в доме мужа. Его изготовление могло занимать до года. Позже он был вытеснен платками: красными для молодых, белыми – для замужних женщин (Курбанова, 2021, 122-с).

Киймешек же носили всю жизнь. Он состоял из двух частей – лицевой и «хвоста» – и полностью покрывал голову и верхнюю часть тела женщины. Красный киймешек предназначался для молодых, белый – для пожилых женщин. Особое место в свадебном гардеробе занимало синее платье – көк көйлек, богато украшенное орнаментами (саўыт нағыс), выполненными шёлковыми нитями. Оно считалось произведением прикладного искусства и символом женского мастерства.

Дополнением к нарядам служили украшения: серьги (сырға), кольца (жүзик), браслеты (билек жүзик), также входившие в приданое. Покрытие расходов на приданое, как правило, осуществлялось за счёт калыма (выкупа), передаваемого семьёй жениха.

Помимо личных вещей, невеста и её семья были обязаны установить юрту – қара үй. Если такой возможности не было, юрту предоставляла сторона жениха, но её внутреннее убранство оформлялось семьёй девушки. Согласно этнографическим данным, юрта могла быть частью приданого только в обеспеченных семьях или при отсутствии других детей (Бекмуратова, 1970, 70-с).

Не менее значимым элементом подготовки были подарки для родственников жениха. Каждому члену семьи предназначались персонализированные подарки: головной убор – для свекрови, халат – для свёкра и других мужчин, платки и украшения – для женщин. Без этих даров невеста не могла вступить в дом мужа.

Согласно традиционным представлениям каракалпаков, наиболее благоприятным днём для проведения основного свадебного торжества («Уллы той») считалась среда – день, называемый «сәтли»

(«счастливый»), особенно благосклонный к новобрачным (Есбергенов, Атамуратов, 1975, 83-с). Эта традиция сохранялась вплоть до конца XX века, однако под воздействием глобализационных процессов её соблюдение стало менее строго.

Одновременно в культурных представлениях каракалпаков, как и у других народов Центральной Азии, укоренилась вера в «несчастливые» дни и месяцы. Месяц Сафар (Сапар), согласно поверьям, считался временем неудач и бедствий, в связи с чем проведение свадеб в этот период строго избегалось. Несмотря на исламские разъяснения духовенства, эти доисламские представления оставались живыми вплоть до конца XX века.

После согласования даты свадьбы, информация о ней передавалась через специального человека – «айтыўшы». Он оповещал родственников и односельчан, получая за это угощение и средство передвижения. До 1990-х годов эта практика сохранялась в сельской местности, позже её вытеснили телефонные и цифровые средства связи.

Особое внимание уделялось приготовлению главного праздничного блюда – плова. За его приготовление отвечал признанный в обществе повар (аспаз), назначенный заранее. В прошлом гостей размещали в специальных юртах, в настоящее время – в домах и других современных помещениях, ответственность за размещение гостей возлагалась на старейшину аула.

Немаловажным элементом подготовки к свадьбе являлось и музыкальное сопровождение. Ранее приглашались народные певцы – бақсы, исполнявшие эпические песни и сказания. Каждый гость мог попросить исполнить определённую «нама» (песню-посвящение). Приглашение бақсы зависело от времени года – их звали преимущественно после завершения сельхозработ, когда семья была материально обеспечена. Однако к концу XX века традиция устной эпической культуры была вытеснена современными формами музыкального сопровождения (Есбергенов, Атамуратов, 1975, 95-с).

Свадебные обряды у каракалпаков отражают сложную систему традиционных представлений, в которых тесно переплетаются семейно-родственные отношения, символика и коллективная этическая система. Одним из важнейших этапов свадебного цикла является обряд прощания невесты с родным домом,

предшествующий непосредственно передаче её в дом жениха. После уплаты калыма семьёй жениха и подготовки приданого со стороны невесты наступает момент расставания девушки с родной семьёй и общиной, в которой она выросла. Процесс этот сопровождается множеством символических действий, насыщенных глубинным социальным и духовным содержанием.

По каракалпакской традиции, невеста, покидая родной аул, посещает дома родственников и соседей. Это прощальное шествие символизирует её переход в другой род, поскольку с этого момента она становится частью рода мужа. В сопровождении женге – жены старшего брата или близкой подруги – девушка получает от родни подарки: ткани, украшения, одежду. Иногда инициатором этого обряда выступал дядя со стороны матери. Такое прощание именуется в народе «орамал той» и, помимо символического прощания, включает в себя элементы взаимной поддержки: гости приносят вклады в предстоящую свадьбу, а сторона жениха доставляет в дом невесты животное, мясо которого раздаётся соседям. Этот день венчает ритуал «қыз узатыў той» – торжество, посвящённое провожанию невесты, во время которого сторона жениха также приносит «сойыслық» – барана и деньги для праздничного угощения, и вносит символическую плату за молоко матери – «сүт ҳақы», выражающую благодарность за воспитание дочери.

Забор невесты сопровождается обрядом «есик ашар» – приход жениха и его друзей за девушкой. Примечательно, что число пришедших должно быть нечётным, а путь к дому невесты проходит через серию обрядов и испытаний, в которых главную роль играют женщины аула. В шутливой форме они проверяют карманы мужчин и требуют «жол жүргизер» – плату за проход в аул. Если на пути встречается мост, гости обязаны внести «көпир қәде». В составе процессии жениха обязательно должен быть «жигит ағасы» – красноречивый и опытный мужчина, способный сгладить конфликтные ситуации, особенно в случае, если суммы подношений кажутся женщинам недостаточными.

Перед входом в дом невесты совершаются особые ритуалы, символизирующие переход между мирами. Две пожилые женщины инсценируют препятствия: одна изображает умершую, ложась у порога («кемпир өлди»), другая лающим голосом пугает гостей

(«ийт үрди»). Проход через порог возможен лишь после передачи очередного «қәде». Эти действия восходят к культу предков и являются символическим испытанием на право войти в род новой семьи.

Когда гости входят в юрту, жених не может сесть без разрешения. Женге стелет ему специально сшитую лоскутную подстилку – «қурақ көрпеше» и требует с него плату – «көрпеше қәде». Только после этого он может занять место у дастархана. Этот момент подчёркивает не только уважение к старшим женщинам рода, но и признание их власти в рамках обрядовой структуры.

Продолжение обряда включает «чайный ритуал»: девушки поочерёдно передают пиалы с чаем парням, иногда в сопровождении шуточных поэтических диалогов. Если кто-то из участников не может ответить в поэтическом ключе, он должен исполнить песню или прочитать стих. Также существует «шаптырма қәде», при котором дети, собравшиеся у юрты, в шутку угрожают испортить одежду гостей, если те не дадут им подарков.

После этого подаются блюда, включая символически значимые. Жениху предлагается «төс» – баранья грудинка, от которой он должен попробовать лишь немного и вернуть оставшуюся часть женщинам. При этом он обязан передать «пышақ қәде» – плату за нож, и «төс қәде» – плату за блюдо. Особенно почётные гости получают угощение из печени барана – «баўыр», и в ответ кладут деньги в поднесённую посуду. Родственники жениха дают больше, остальные – по возможностям (Есбергенов, Атамуратов, 1975, 72-с).

Кульминацией вечера становятся интимные обряды, в которых участвуют две женге. Жених передаёт плату за возможность взять руки невесты («қол услатар қәде»), за завязывание к её волосам («шаш сыйпатар»), за установку занавески («шымылдық байлар») и за постель («төсек салар») (Бекмуратова, 1970, 72-с). Эти символические действия, распространённые и у других народов региона, иллюстрируют ритуальное признание брачного союза (Аргынбаев, 1973, 196-с; Шаниязов, 1974, 320-с).

Накануне отъезда гостей из аула, родственники невесты проводят ритуал «қудаларға суў қўйыў», обмывая руки гостей водой из тыквенной посуды. Затем следуют обряды «ылай жағыў» и «қамыр жағыў», во время которых лица гостей мажут глиной и тестом, что

придаёт действу ярко выраженный карнавальный характер (Айымбетов, 1988, 238-239-с). Эти игривые элементы дополняют серьёзность предстоящей трансформации.

Невеста покидает родной дом, сопровождаемая женге, в арбе, на которую загружаются приданое, сундуки, юрта и бытовые принадлежности. Современность внесла свои изменения: к традиционным предметам приданого добавились бытовая техника, мебель и другие предметы быта.

Особое значение имеет обряд родительского благословения – «ақ пәтия». Отец или старший в роду даёт своё напутствие, благословляя дочь на новую жизнь. Проводы сопровождаются песней «ҳәўжар», в которой выражается тоска, печаль, боль расставания и страх перед неизвестностью. Эти песни поют подруги невесты, женщины её рода, иногда – сама девушка. В отличие от «ҳәўжар», песня «сыңсыў» исполняется самой невестой и содержит благодарность родным, надежду на счастье в новом доме.

Свадебные песни, отражая внутренний мир женщины, служат важнейшими источниками для понимания положения каракалпакских девушек в традиционном обществе. Тематика вынужденного брака, разлуки с родными, отсутствия выбора пронизывает поэзию этих прощальных песен. Однако в конце XX века получили распространение браки по согласию, в том числе умыкание по обоюдному желанию, в результате чего данные песни стали исчезать. С начала XXI века, на фоне интереса к культурному наследию, они вновь стали исполняться, пусть и в стилизованной, сценической форме, утратив свою прежнюю эмоциональную глубину, но сохранив этнографическую ценность.

В свадебной обрядности народов Средней Азии значимое место занимают древние традиции, связанные с огнём. По прибытии невесты к дому жениха первым её действием было многократное поклонение огню, разожжённому у порога, после чего она переступала через костёр – ритуал, известный как «от атлаў» (перешагивание через огонь) (Бекмуратова, 1970: 76). Согласно народным поверьям, если костёр сразу разгорается сильно, это предвещает счастливые события. Слабое горение огня объясняли «аяғы аўыр» – «тяжёлой ногой» невесты, что считалось дурным знаком. В рамках другого обряда одна из старших невесток

протягивала новобрачной зажжённый светильник с пожеланием: «келиниң бахты шырадай жақты болсын!» («Пусть счастье невесты горит ярко, как этот светильник!»). Жители Ходжейлийского района верили, что потухшее пламя предвещает несчастья, поэтому женщины тщательно оберегали светильник во время переноса. Этнографические данные свидетельствуют, что перешагивание через огонь у новобрачных имело защитную функцию – оно охраняло дом от проникновения злых духов, что отражает веру в магическую силу огня.

Зажигание огня – распространённый ритуал и у хорезмских узбеков. Этнограф Н. П. Лобачёва отмечала, что вместе с женихом и невестой в дом вносили зажжённый светильник, который должен был гореть 2–3 дня. Потухание огня в пути воспринималось как предвестник несчастья, вплоть до смерти одного из новобрачных (Лобачева, 2001, 22-с). У самаркандских узбеков и арабов существует ритуал, в ходе которого женщина, опекающая невесту, трижды переносит две зажжённые свечи через занавесь (шымылдык), затем трижды обходит новобрачных с ними, очищая их от дурного глаза и порчи (Моногарова, 1969, 234-с).

Согласно древнему обычаю каракалпаков, перед входом в дом жениха невеста совершает тройной земной поклон, касаясь лбом порога – символа святости и защиты семьи. Порог считался запретным местом, на котором нельзя было стоять ногами или здороваться, протягивая руку, так как это привлекало несчастье. В доме невесту вводили в комнату с обязательным атрибутом – шымылдыком (ширмой), символизирующим защиту. На шымылдық вешали тумары – амулеты против дурного глаза и злых духов. В Ходжейлийском районе веточку плодового дерева использовали как оберег и символ многодетности, в других местах – соль и острый перец, а в Канимехском районе Навоийской области – перья филина. До середины XX века у каракалпаков сохранялся обычай лить в горящий костёр жир при приезде невесты, что имело сакральное значение.

При прибытии невесты в дом жениха проводится обряд «бет ашар» – «открытие лица», в ходе которого новобрачную представляют родственникам и соседям. Церемония сопровождается певучей декламацией с элементами шуток и прибауток, которую ведёт мужчина. Он представляет невесте членов семьи и даёт им

определённые характеристики, а невеста приветствует каждого, кланяясь. Текст приветствий содержит традиционные эпитеты и почётные титулы.

Кроме приветствий, в обряде звучат нравственно-поведенческие наставления, обращённые к невестке, призывающие её уважать свекровь и вести себя скромно.

Особое значение в «бет ашар» придаётся магическим элементам. Голова невесты покрыта большим платком, один уголок которого привязывается к ветке плодового дерева, удерживаемой мальчиком – символом пожелания молодой семье сына («жас шаңарақ уллы болсын!»). В Каракалпакстане платок снимается именно этой веткой, в Навоийской и Самаркандской областях – скалкой, в Фергане – ложкой. Участие мальчика в обряде считается обязательным, что подтверждается аналогиями у узбеков и таджиков (Шаниязов, 1974, 324-с; Широкова, 1970, 135-с). Согласно народным поверьям, если по обе стороны от невесты стоят женщины с сыновьями, это предвещает скорое рождение ребёнка в семье. До 1970–80-х годов обряд «бет ашар» проводила специально выбранная женге, однако в последнее время эта традиция практически утрачена.

В каракалпакской свадебной традиции широко представлены исламские обряды, ключевым из которых является «никах» – мусульманское бракосочетание (араб. النكاح). У каракалпаков он называется «неке», сопровождается выражениями «неке қыйыў» и «некеден өтиў». Обряд проводится после прибытия невесты в дом жениха под руководством муллы или местного священнослужителя – мектеп молла. Согласно ханафитскому мазхабу, при бракосочетании необходимы свидетели – обычно двое мужчин или один мужчина и две женщины (Шайх Мухаммад, 2011, 121-122-с). У каракалпаков присутствуют по одному свидетелю с каждой стороны. Мулла разъясняет молодым нормы и правила брака, затем трижды спрашивает невесту о её согласии, на что она должна ответить утвердительно.

Исторические исследования показывают, что жених давал согласие быстро («бағышладым»), а невесту долго уговаривали. После получения согласия всех участников, обряд проходит в специально подготовленном помещении. Свидетели выражают согласие, надевая на шею черно-белую верёвку и произнося особые стихи,

подтверждающие их свидетельство (Есбергенов, Атамуратов, 1975, 72-с).

Неотъемлемой частью мусульманского бракосочетания является подарок жениха невесте – «меҳр». В классических источниках подчёркивается обязательность вручения дара (Ибрахимов, 2004, 185-с; Абу Абдуллоҳ, 1997, 188-с). У каракалпаков «меҳр» традиционно представлял собой ценности: в прошлом – крупный рогатый скот, в настоящее время – золотые украшения. Согласно обычаям, «меҳр» нельзя продавать или передаривать, он хранится у хозяйки всю жизнь. Аналогичные традиции известны у узбеков и таджиков (Нурджанов, 1976, 32-с; Шаниязов, 1974, 316-317-с).

Обряд сопровождается испитием брачной воды («неке суўы»). Мулла читает молитву над чашей с водой, куда опускаются серебряные монеты. Затем молодые и присутствующие пьют из чаши, что символизирует очищение и единение (Есбергенов, Атамуратов, 1975, 72-с). В отдельных районах существуют вариации обряда: прикладывание монеты к языку молодожёнов, опускание в воду кольца или лепёшки, подслащивание воды набатом для символики сладкой жизни.

Традиция «накрывать» брачную воду белой тканью и последующая передача её свидетелю со стороны жениха с пожеланиями также широко распространена. В 1990-годах эту ткань использовали для пеленания первенца, а чтение сур над тканью и водой рассматривалось как защита от злых сил.

Таким образом, подготовка к свадьбе в традиционной культуре каракалпаков является сложным и многогранным процессом, который включает в себя множество этапов, каждый из которых имеет глубокое символическое и культурное значение. Свадебные обряды, начиная от сбора приданого и выбора свадебного наряда, до проведения ритуала никаха и церемоний прощания с родным домом, отражают не только семейные и социальные традиции, но и служат средством укрепления общинных связей и передачи духовных ценностей от поколения к поколению. Особое место занимает религиозный аспект брака, выраженный через мусульманский обряд никаха, который подчеркивает важность духовной и моральной составляющей союза. Несмотря на современные изменения и влияние глобализации, каракалпакские свадебные традиции

сохраняют свою актуальность и значимость, играя важную роль в сохранении этнокультурной идентичности народа. В целом, изучение и сохранение этих традиций способствует укреплению национального самосознания и поддерживает преемственность культурных ценностей в условиях быстро меняющегося мира.

**Литература**


Арғынбаев, Х. (1973). Қазақ халқындағы семья мен неке. Алматы: Ғылым.

Айымбетов, Қ. (1988). Халық даналығы. Нөкис: Қарақалпакстан.

Бекмуратова, А. (1970). Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус: Каракалпакстан.

Есбергенов, Х., Атамуратов, А. (1975). Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан.

Ибрахимов, Н. (2004). Ислом энциклопедияси. Тошкент: Ўзбекистон миллий энциклопедияси.

Курбанова, З. (2021) Каракалпакский костюм: традиции и новации. Нукус: Илим.

Лобачева, Н. (2001). Из истории верований и обрядов: огонь в свадебном комплекте хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.). Этнографическое обозрение. № 6.

Моногарова, Л. (1969) Семья и семейный быт. Этнографические очерки узбекского сельского населения. М.: Наука.

Нурджанов, Н. (1976). Свадьба. Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе: Дониш.

Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. (2011). Ҳадис ва Ҳаёт. Никоҳ, талоқ ва идда. Т. 13. Тошкент: Sharq.

Шаниязов, К. (1974). К этнической истории узбекского народа. Ташкент: Фан.

# ТҮРІК ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ЭПОСТЫҚ ШЫҒАРМАЛАРЫНЫҢ ЭДИЦИЯСЫ

**Рақыш ЖҰМАШАЙ** *

**Аннотация:** Мақалада түрік халықтарының эпостық шығармаларының басылымдарын дайындау тәжірибесі салыстырылып, қазіргі эдиция мәселелері қарастырылады. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты дайындаған ғылыми басылымдар кезеңдік белгілері бойынша жүйеленіп, эпосқа арналған жүзтомдық «Бабалар сөзі» сериясының 63 томы, онтомдық «Дала фольклоры антологиясының» 3 томы, «Қобланды батыр» жырының барлық вариантты қамтылған жетітомдық жинағы зерттеу нысанына алынды, бұрынғы басылымдарда түрлі себептерге байланысты жіберілген қателіктер анықталды. Ғылыми басылымды дайындау барысында редакциялық функцияларды пайдалану, цифрлық текстологияның келешектегі міндеттері айқындалды. Сібірдің жергілікті саха («Кыыс Дэбилийэ», «Құдіретті Эр Соготох») олонхолары, тыва («Хунан-Кара», «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей») маадырлы тоолдары, хакас «Ай-Хуучин» алыптық нымахтары, шор («Кан Перген», «Алтын Сырык») алыптық ныбактары мен алтайлықтардың («Маадай-Кара», «Очи-Бала», «Кан-Алтын») эпостарының ғылыми басылымдарында мәтінді таңдау мен жариялау, ғылыми-анықтамалық аппарат принциптері сараланды, ұлттық мәтіндер мен орыс тіліндегі аудармасына түсініктеме жазу, эпосты шет тілге аударудың ерекшелігі «Сібір және Қиыр Шығыс халықтарының фольклор ескерткіштері» сериясының (4, 10, 12, 15, 16, 17-томдар) мысалында талданды. Зерттеу нәтижелері эпостық шығарманың ғылыми басылымын дайындаудың озық тәжірибесі ретінде «Түрік халықтары фольклорының антологиясын» жасау барысында басшылыққа алынады.

**Түйін сөздер**: Фольклор, Түрік халықтарының эпосы, Басылым, Вариант, Мәтін.

## EDITION OF THE EPIC WORKS OF THE TURKIC PEOPLES

*филология ғылымдарының кандидаты, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, rakyshzhumashay@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7574-072X.

**Abstract:** The article compares the experience of preparing editions of the epic works of the Turkic peoples and considers the issues of modern edition. The scientific publications prepared by the M.O. Auezov Institute of Literature and Arts were systematized by periodical features, and the 63rd volume of the hundred-volume "Words of the Ancestors" series dedicated to the epic, the 3rd volume of the one-volume "Steppe Folklore Anthology", the seven-volume collection containing all variants of the poem "Koblandy Batyr" were taken as the object of study, and errors made in previous editions for various reasons were identified. The use of editorial functions in the preparation of the scientific publication, the future tasks of digital textology were determined. The scientific editions of the local Siberian Sakha (*Kyyys Debiliye*, *The Mighty Er Sogotoh*) *olonkhos*, Tuvan (*Khunan-Kara*, *Boktug-Kirish*, *Bora-Shelei*) *maadyrly toolars*, Khakas (*Ai-Khuuchin*) *alyptyg nymakhtars*, Shor (*Kan Pergen*, *Altyn Syrik*) *alyptyg nymaktars*, and Altai (*Maaday-Kara*, *Ochi-Bala*, *Kan-Altyn*) epics are examined in terms of text selection and publication principles, as well as scientific and reference apparatus. Commentary on national texts and their Russian translations, and the specifics of translating the epic into foreign languages are analyzed through the example of the series "*Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Far East"* (Volumes 4, 10, 12, 15, 16, 17). The results of the research will serve as a guiding framework for creating the "*Anthology of the Folklore of the Turkic Peoples"* as a model of best practices in preparing scholarly editions of epic works.

**Keywords**: Folklore, Epic Of Turkish Peoples, Edition, Variant, Text

## Кіріспе

Еліміз тәуелсіздік алғаннан кейін рухани құндылықтарымызға жаңа ғылыми парадигмада назар аударыла бастады. Фольклортанулық зерттеулердің жазылу әдістері, зерттеудің ұстанымдары мен әдістерін таңдау тәсілдері, фольклорлық шығармаларды текстологиялық талдау әдістемесі өзгеріске түседі.

Көпұлтты отандық фольклортанудың даму жолдарын көптеген жылдарға айқындап берген «КСРО халықтары эпостары» академиялық сериясын дайындау мен жариялау жөніндегі КСРО Ғылым академиясы Президиумы мен КСРО ҒА-ның Редакциялық-баспа Кеңесінің тарихи шешім қабылдады, 2017 жылы Ресей Федерациясы мен ТМД елдері фольклортанушылары сол тарихи шешімнің бекітілгеніне 50 жыл толуын атап өтті (Алиева, 2018, 13-21-б). Эпостық шығармаларды жариялаудың негізгі қағидалары кеңес кезеңінде қалыптасқаны белгілі.

Қазақ фольклортануында фольклорлық материалдардың ең сапалы басылымы – ғылыми басылымды іске асырудың негізі «Батырлар жырының» үш томын (1959/1961, 1963, 1964) құрастыру арқылы жасалды. «Қамбар батыр» (1959), «Алпамыс батыр» (1961), «Қыз Жібек» (1963) қатарлы аса танымал эпостардың ғылыми басылымдарында әр жырдың бірнеше нұсқасы орыс тіліндегі ғылыми-адекваттық аудармасымен қатар берілді, ғылыми қосымшада жырдың негізгі нұсқалары туралы көлемді ғылыми түсініктер мен барлық жыр нұсқалары өзара салыстырылып, текстологиялық зерттеу нәтижесінде нұсқалық өзгерістер (разночтения), жыр мақамдары туралы анықтама қамтылды. Кеңес кезеңінде Мұхтар Әуезов пен Нина Сергеевна Смирнованың жалпы редакциясымен әзірленген бұл басылымдар Одақ көлемінде елеулі оқиға ретінде бағаланды (Ахметов, 1964, 209-213-б).

1975 жылы Мәскеуде *«Эпос народов СССР» сериясымен* Оразгүл Нұрмағамбетова Нинель Викторовна Кидайш-Покровскаямен бірлесіп *«*Қобыланды батыр» жырының *академиялық басылымын жариялауы* қазақ фольклортану ғылымына қосылған айтарлықтай үлес болды. Құрастырушылар жырдың Марабай мен Мергенбай нұсқаларын біріктіріп (сводный вариант) оқырманға ұсынды (Кобланды батыр, 1975). Мұнда да орыс және қазақ тіліндегі жыр мәтіні берілді, ғылыми қосымшалары толық жазылды.

1986-1996 жылдар аралығында жарық көрген «Халық ауыз әдебиеті» көптомдығының алғашқы алты томы батырлар жырына арналды. Ел тәуелсіздігін алған алғашқы жылдары экономикалық қиындықтардың салдарынан қаржының жетіспеушілігіне байланысты елу том болып жоспарланған бұл топтама он жеті томы шыққан соң тоқтап қалды.

«Мәдени мұра» бағдарламасы аясында ұлттық рухани мұрамызды жаңғыртудағы маңызды жобалардың бірі – «Бабалар сөзі» атты жүзтомдық сериясын 2004-2013 жылдар аралығында баспаға дайындау барысында академик С.Қасқабасов жалпы редакциясын басқарып, профессор Б.Әзібаева, ғылым кандидаттары С.Қосан мен Т.Әлбеков жауапты редактор болып жетекшілік етті. «Бабалар сөзі» жүзтомдығының 33-51 томдарында батырлар жырының нұсқалары 103 мәтін көлемінде қамтылды («Бабалар сөзі» 2022, 140-214-б). 2019 жылы онтомдық «Дала фольклоры антологиясының» 1-томында Алпамыс батыр, Қобланды батыр, Қамбар батыр, Ер Тарғын, Ер Сайын, Ер Едіге, Шора батырға арналған жыр нұсқалары жарияланды, 2-томында атақты Маңғыстаулық жыршы Мұрын Сеңгірбекұлының орындауынан жазылып алынған «Қырымның

қырық батыры» жырлар топтамасы енгізілді (Дала фольклорының антологиясы, 2019).

2023 жылы М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты Қолжазба және текстология орталығының ғалымдары «Қобыланды батыр» жырының барлық нұсқасы енгізілген жетітомдық жинағын әзірледі. Онда ҚР Ғылым және жоғары білім министрлігі Орталық ғылыми кітапханасы мен М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазбалар қорында жинақталған «Қобыланды батыр» жырының жиырма тоғыз нұсқасы: Марабай, Мергенбай жырау, Біржан Толымбаев, Көшелек Еламанов, Нұрпейіс Байғанин, Мұрын жырау Сеңгірбеков, Сүйіншәлі Жаңбыршыұлы, Дәулетше, Құлзақ Аманкелдіұлы, Шапай Қалмағамбетов, Ержан Ешімов, Нұрсейіт Битілеуов, Ережеп Тілеумағамбетұлы, Сәдуақас Ділманов, т.б. қамтылған. Айса Байтабынұлы жырлаған батырдың Бөкенбай мен Киікбай деген ұлдарының ерлігі баяндалатын ғұмырнамалық циклді жырларға ұласады. Жырдың бұрын жарияланбаған сегіз қолжазба нұсқасы: Дәулетше, Досжан, Жамболов, Қартбай Қылышұлы, Орынбасар Оңғарбаев, Қайырғали Иманов, Әбілқайыр Дәнекеров нұсқалары мен жыршысы белгісіз «Ноғайлы Қарақыпшақ Қобыланды батыр» жыры алғаш рет ғылыми айналымға қосылды (Қобланды батыр, Жетітомдық, 2023).

Жетітомдық жинақта жырдың барлық нұсқалары тұңғыш рет топталып берілді. Жетітомдықтың алғашқы томына О. Нұрмағамбетова дайындаған жыр мәтіні «Қобланды батыр» кітабы бойынша алынды (Қобланды батыр, 2010, 13-382-б) тыныс белгілері мен кейбір емле қателері түзетіліп, жыр шумақтары қайта бөлініп берілді. Кеңестік фольклортану ғылымында қалыптасқан үрдісі бойынша О. Нұрмағамбетова батырлық жырдың Марабай мен Мергенбай нұсқаларынан қосынды нұсқа құрастырып дайындаған. Түпнұсқа Орталық ғылыми кітапхананың сирек кітаптар мен қолжазбалар қорында сақталған (Ш. 1184, 1394).

«Кобыланды батыр» жыры орыс тіліне бірнеше рет аударылған: 1937 жылы М.А. Тарловский 1932 жылғы С. Сейфуллин баспаға дайындаған «Батырлар жырларының жинағына» енген мәтінді аударған (Кобланды батыр, 1937, 13-71-б). 1958 жылы «Казахский эпос» жинағына С. Липкин аударған мәтін (Казахский эпос, 1958, 24-215-б). енген. 1975 жылы «КСРО халықтарының эпосы» атты сериямен жарық көрген жырдың ғылыми басылымында жырды орыс тіліне Н.В. Кидайш-Покровская мен О. Нұрмағамбетова аударған [Кобланды батыр, 223-381-б]. 1980-жылдары жыр мазмұнын С. Сматаев қара сөзбен жазып, С. Санбаев орыс тіліне аударған, 2014 жылы арнайы жинақта жарияланды (Казахские

богатырские сказания, 2014, 183-288-б). Жетітомдық жинаққа жырдың С.И. Липкиннің орыс тіліндегі (1958) аудармасы мен Арай Байленованың ағылшын тіліндегі аудармасы (2021) енді (Қобыланды батыр, 2023, 183-288-б).

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты ЮНЕСКО және ИСЕСКО істері жөніндегі ҚР Ұлттық Комиссиясы, Халықаралық Түркі мәдениеті мен мұрасы қоры мен ҚР Материалдық емес мәдени мұра жөніндегі ұлттық комитетімен бірлесіп 2024 жылдың 17-18 қазанында «Түркі халықтарының рухани мұрасы әлемдік өркениет аясында: «Алпамыс батыр» жыры» атты Халықаралық ғылыми-теориялық конференция өткізді, танымал шетелдік және отандық эпостанушы ғалымдар «Алпамыс батыр» жырының ұлттық және әлемдік кеңістіктегі тарихи-мәдени маңызы, эпикалық дәстүр, жыршылық өнер тақырыбында баяндамалар жасады. Осы іс-шара аясында «Алпамыс батыр» жырын ЮНЕСКО көлемінде Материалдық емес мәдени мұра тізіміне енгізу жөнінде мәселе талқыланды, жырдың қазақ, орыс, ағылшын тіліндегі мәтіні ғылыми басылым түрінде таныстырылымы жасалды, жырдың кең тараған, ең көлемді М. Сандыбайұлы–С. Аққожаев нұсқасы және Ю. Новикова мен А. Тарковскийдің орыс тіліндегі көркем аудармасы, сондай-ақ ағылшын тіліндегі жолма-жол аудармасы енді (Алпамыс батыр, 2024, 223-381-б). Мұқабада көрсетілген QR арқылы жыршы Б. Рүстембековтің орындауындағы Майкөт Сандыбайұлы–Сұлтанбек Аққожаев нұсқасының аудиожазбасын тыңдауға және жүктеп алуға мүмкіндік батырлық жырдың қолжетімділігі мен танымалдығын арттыруға жасалған нақты қадамдар ретінде бағалау қажет.

Ұлттық фольклортану ғылымында батырлық жырлардың ғылыми басылымын дайындаудың жаңа кезеңі «Қобланды батыр» жырының ғылыми басылымның қағидалары мен шарттарына лайықталып құрастырылған 2023 жылғы басылымынан басталады. Цифрлық жүйеге көшкен қолжазба мұраны ғылыми талаптарға сай сақтау, қазақ қолжазбаларының біртұтас электронды базасын қалыптастыру, Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Орталық ғылыми кітапханасы мен М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазбалар қорларында цифрлық форматқа көшірілген қолжазба мұраны қорғау, сақтау бағытында келелі міндеттер нақтыланды. Сонымен қатар қолжазба негізіндегі орыс, түрік, ағылшын тілдеріне жаңадан аудару бағытында тыңғылықты жұмыстар ойластыруды қажет етеді, қазақ тіліндегі мәтіннің алдын-ала жолма-жол аудармасы білікті фольклортанушы мамандармен бірлестікте жасалуы тиіс.

Ресейде «Сібір және Қиыр Шығыс халықтары фольклорының ескерткіштері» деген академиялық серияның 34 томы жарық көрді. Жобаны 1983 жылы А.Б. Соктоев бастап ұйымдастырған. Бұл жоба бойынша 30-дан астам халықтардың ауызша фольклорлық мұрасын жинақтап, жалпы 60 том көлемінде дайындау жоспарланған (Кузьмина, 2005).

Сібір және Қиыр Шығыс аймағы халықтарының ауызша-поэтикалық шығармашылығының таңдамалы туындыларын жариялайтын көптомдық академиялық екі тілді (ұлт тіліндегі түпнұсқа мен орыс тіліндегі дәлме-дәл аударма) кітап сериясына Сібір–Қиыр Шығыс халықтарының, соның ішінде саха, алтай, тыва, хакас, шор сияқты түркі халықтарының эпостық шығармаларының барлығы қарастырылып, зерттеліп, көркемдігі жоғары және тарихи-танымдық құндылығы ескеріліп таңдалып алынған. Бұрын жарияланбаған нұсқалар ешбір өзгертусіз, әдеби өңдеулер жасалмай, диалектілік, аймақтық тілдік ерекшеліктері сақталып жарияланған. Әрбір томда филологиялық, музыкалық және этнографиялық тұрғыда кешенді сипатта жарияланып отырған, фольклор мәтіндері, оның орыс тіліндегі аудармалары, ғылыми түсініктер, жыр нұсқасының граммпластинкаға немесе CD жазылған аудиоүлгілері қамтылған.

Кіріспе мақалада жарияланып отырған шығарманың белгілі бір халықтың дәстүрлі фольклорлық мәдениетінде алатын орны, оның поэтикалық және музыкалық ерекшеліктері, орындаушылардың синкретті өнері сипатталады. Түсініктерде басылымды дәл құжаттау, эпос мәтіні мен аударманы қажетті фольклорлық, филологиялық, этнографиялық талдап түсіндірме жазылады. Екі тілді серияда ұлт тіліндегі эпос мәтіні мен оның орыс тіліндегі аудармасы қатар беріледі. Кейбір мағынасы күңгірт сөздерге түсінік қажет жағдайда тік жақшаға алынып беріледі.

«Кыыс Дэбилийэ» саха халқының олонхосы 1993 жылы «Сібір және Қиыр Шығыс халықтары фольклорының ескерткіштері» атты жинақ құрамында алғаш рет жарық көрді. Олонхо мен эпикалық жадта сахалардың ел болып ұйысуы мен өзін-өзі тануы сақталып қалған. Сахалардың түпкі ата-бабасының төменгі әлемдегі қарау күштермен шайқасы суреттелетін, айыы аймаға мекендейтін батыр қыздар жайындағы саха елі эпосының ең жарқын үлгілерінің бірі. Кыыс Дэбилийэ тайпаластарының қорғаушысы болып, бейбіт өмірді құруда қажырлылық танытады. Ғылыми түсініктерде саха эпосының поэтикасы жөнінде толымды мәліметтер қамтылған, сөздікте мифологиялық бейнелерге, топонимдер мен этнографиялық ұғымдарға түсініктер берілген. Томның жауапты редакторы міндетін С.Ю. Неклюдов атқарды. Эпосты орындаушы Н.П. Бурнашев;

құрастырғандар: П.Н. Дмитриев, В.В. Илларионов, А.Д. Нестерова; аудармашылар: Н.В. Емельянов пен П.Е. Ефремов, С.П. Ойунская; кіріспе мақаланы жазғандар: Н.В. Емельянова, В.Т. Петров. Кітаптың музыкалық аудио қосымшасы да қамтылған, музыкатанулық мақаланы жазған А.П. Решетникова.

«Кыыс Дэбилийэ» олонхосының фоножазбасы сақталмаған, музыкатанулық талдауға орталық саха жыр айту дәстүріне тән әуендер таңдап алынған. «Алтын мұрағат қорындағы» жазбалар – көрнекті олонхосут И.Г. Тимофеев-Теплоухов орындауындағы «Кулун Куллустуур өлеңі» мен жыр кіріспесі, У.Г. Нохсоровтың орындауындағы «Норгун Боотур» олонхосындағы Айыы Умсуур шаман әйелдің және Сорук Боллур жаушының өлеңі, «Юргун Уолан» олонхосындағы абаасы-қыздың өлеңі, «Юрюнг Уолан» олонхосындағы Хачылаан Куоның өлеңі мен П.П. Ядрихинскийдің орындауындағы «Кюн Джесюелджют батыр» олонхосындағы Төменгі әлем батырының өлеңі берілген (Кыыс Дэбилийэ, 1993).

Жеке батыр типіндегі «Құдіретті Эр Соготох» саха (якут) батырлық эпосын В.О. Каратаевтың орындағаны магнитофон жазбасынан алынып, жарияланған (1996). Томның жауапты редакторлары Н.А. Алексеев пен Н.В. Емельянов. А.Ф. Миддендорф, И.А. Худяков, В.Л. Серошевский, Э.К. Пекарский, В.П. Еремеев, В.В. Илларионов т.б. олонхосуттардың жыршылық өнерін жан-жақты зерттеді. Татти, амгин, вилюй және верхоян эпостық дәстүр ошағы белгілі. Олонхосут Василий Осипович Каратаевтың «Құдіретті Эр Соготох» олонхосын орындағанын 1975 жылы фольклорлық экспедиция құрамында В.П. Еремеев пен В.В. Илларионов магнитофонға толық жазып алды. 1982 жылы В.В. Илларионов жыр сүйетін тыңдаушылардың алдында магнитофонға тағы да жазып алды, В.В. Илларионов оны қағазға түсіріп жариялауға дайындады. 1986 жылы КСРО ҒА СБ Тарих, филология және философия институты ұйымдастырған Кешенді фольклорлық экспедиция құрамында Бүкілодақтық «Мелодия» фирмасының дыбыс операторы М.Л. Дидык арнайы студияда жазып алды. Эпостың үшінші жазбасы Э.Е. Алексеевтің музыкатанулық зерттеу мақаласына негіз болды.

Эр Соготох қара жер пайда болғанда Орта әлемде тоғыз аспаннан түсті ме, Төменгі әлемнен келді ме, қайдан келгені белгісіз, қарындасымен бірге тұрады. Өзінің ата-тегі жөнінде, жердегі адамдардың, әулеттің атасы болатынын біліп, қару-жарағын немесе қалыңдығын іздеп шығады. Алғашында қалыңдығының елінде тұрып, біраз уақыттан соң еліне қайтады. Мәдени қаһарманның қасиеті берілген: от жағып, балта жасап, орман ағашын шауып, үй

салады. Эр Соготохтың ерлік істері оның ұлының өмір жолында жалғасын табады.

Мәтін он жолдан бөлікке бөлінген [Эр Соготох, 76-378]. Орыс тіліндегі аудармасында түпнұсқаның мағынасы мен стиліне сәйкес келетін, дәлме-дәл аударма негізге алынған. Сөздікте көне лексика мен тұрақты тіркестер, мифология, этнография мен эпос топонимикасына тән ұғымдар түсіндіріледі. Бір жыршыдан әр түрлі уақытта жазылып алынған эпос сюжеттерінің салыстырмалы кестесі берілген.

«КСРО халықтарының эпосы» сериясында 1973 жылы алтайлықтардың ең көркем «Маадай-Кара» батырлық жыры жарияланған болатын. Томның жауапты редакторы – Н.Н. Баскаков. Орыс тіліне аударған С.С. Суразаков мәтіннің стилін, көркемдеуіш құралдары жүйесін барынша сақтауға тырысқан. И.В. Пуховтың кіріспе мақаласы, С:С. Суразаковтың жыршы А.Г. Калкиннің репертуары, «Маадай-Кара» эпосына сюжеті ұқсас эпостар туралы мақаласы мен ғылыми түсініктемесі, сонымен қатар Б.М. Шульгиннің музыкатанулық мақаласы томның құндылығын арттырған. Жас ғалым С.С. Суразаковпен ғылыми бірлестікте жасалған басылымға көңілі толған И.В. Пухов: «КСРО халықтары эпостық шығармаларының классикалық басылымын дайындаудың негізі жасалды», – деген болатын (Казагачева, 2018). Осы басылымның негізінде алтай эпосы түрік, ағылшын, неміс, якут тіліне аударылды. Орыс тіліндегі көркем аудармасын А. Плитченко жасады (1979).

Кайчи Алексей Калкин «Очи-Бала» эпосын (3622 жолдан тұратын) 1987 ж. қос ішекті аспап – топшураның сүйемелдеуімен көмеймен орындаса (әртүрлі уақытта А.Калкиннен жазып алынған 1984, 1987 жж. жазылған екі жазбасы бар), ал Табар Чачияков «Кан-Алтын» эпосын (4202 жол) 1985 ж. желдірмелетіп (Т.Чачияков 1965, 1987 жж. жазылған, А. Калкин мен Салдабай Савдин бір ұстаздан үйренген - орындаған үш жазба сақталған) орындайды. Очи-Бала сұлудың бала шағы айтылмайды, бойжеткен шағынан бастап суреттеледі, оның жер кіндігі Алтай жерін басып алып, елін құлдыққа түсіруді көксеген эпикалық дұшпан Кан-Таадья-Бий бейнесі шебер суреттеледі.

Редакция алқасы атынан кіріспе мақалада Серияның құрамы мен әрбір томның құрылымы, құрастырушылар тобының ұстанымдары, Серия құрамында жоспарланған томдар, баспадан шыққан 11 кітап жөнінде ақпарат берілген. «Алтайский героический эпос» атты ғылыми мақалада (авторы С.М. Каташев) эпостың жиналуы мен

зерттелуі, эпосты орындау мен жыршы статусы, «Очи-Бала» мен «Кан-Алтын» эпосының мазмұны, поэтикасы мен эпикалық стилі, өлең құрылысы талданған. Мысалы, жаңадан қосылған кейіпкерлерді сипаттайтын жаңа диалогтар, ұзақ айтылатын сипаттаулар, диалогтың ұзартылуы, эпикалық формулалар теңеулердің өзгертіліп жаңаруы орын алған. «Кан-Алтын»-да 431 өлең алмасуы, 471 қосымша және 353 тек жарияланып отырған жазбаға ғана тән өлең болуы мүмкін. Жыр оқиғаларының, эпизодтардың ауысып келуі кездеседі.

Мәтіндер корпусы фоножазба бойынша құрастырылған. Жыршы Т. Чачияков өзі орындаған эпостың магнит жазбаны тыңдаған соң, 45 жолды алып тастап, 108 жол қосқан. Кейбір эпизодтар екі жыршының орындауында қатар берілген. Ұрпақтан-ұрпаққа берілетін эпикалық білімнің уақыт шегінде сақталуын сипаттау, қатар беру тәжірибесі алғаш рет жасалған. Түсініктерде жұлдызша, тік жақшамен, көлбеу сызықпен, жақша ішінде курсивпен беру сияқты шартты белгілермен көрсетіп отырған.

Бұған дейінгі эпосты жариялау тәжірибесі мен текстологиялық қағидалар аударманы жүзеге асыруда қолданылған. Көнерген сөздерді орыс тіліне аударғанда көне түркі сөздігі мен өзге түркі халықтарының сөздіктері де ұтымды пайдаланылған. «Кан-Алтын» эпосының екі нұсқасының ерекшелігі талданып, түсінік жазылған. Орыс тіліне аударылмаған сөздерге түсінік беру жағы да ескерілген, бұлар жеке сөздікке топтастырылған. Эпикалық және мифологиялық кейіпкерлердің көрсеткішінде олардың әрқайсысына сипаттама беріліп, эпитеттері де көрсетілген. Эпикалық жер-су атауларының көрсеткіші берілген. Пайдаланған әдебиеттер тізімі ғылыми еңбектерден, мәтіндерден, этнографиялық және лингвистикалық материалдардан, сөздіктер мен энциклопедиялардан тұрады.

«Очи-Бала» эпосы музыкалық аспап топчурға «йойган агаш төсінен йонып еткен топчурым» (үйеңкінің түбінен үйіріп алған, қобызым, қарағайдың түбінен қайырып алған қобызым) деген сияқты сөздермен басталады. Кан-Алтынның ғажайып алты буынды алтын шор, жеті буынды мыс шор аспабын (өлгендерді тірілтіп, табындағы мал санын арттыратын қасиеті айтылады) жерасты патшалығының билеушісі Эрлик хан мен көршілес жау хандар тартып алмақ болады. Н.П. Рыбников пен А.Ф. Гильфердинг «разночтение – әр қилы оқылымдар» ұғымын енгізгені белгілі. Текстологиялық қағидалар мен басылымды дайындау жолдары айқындалды.

«Алтай батырлық аңыздары» (1997) жинағында бір орындаушыдан эпосты әр түрлі уақытта жазып алу, сондай-ақ бір ұстаздан

үйренген, бір жыр мектеп дәстүрін жалғастырушы екі орындаушының нұсқалары салыстырмалы-текстологиялық зерттеу нысанына алынған, белгілі орындаушы (кайчи) А. Калкин «Очи-Бала» эпосын ежелгі жыр айту (кай) мәнерінде, ал Т. Чачияков «Кан-Алтын» дәстүрлі-интонациялық речитативте орындаған. Томның жауапты редакторы В.М. Гацак болды.

«Ай-Хуучин» хакас батырлық эпосының (алыптых нымах) (1997) тұңғыш ғылыми басылымы жарық көрді. «Ай-Хуучин» жыры хакастардың эпостық дәстүріндегі ең көлемді және ең көркем нұсқасы болып табылады. Мәтін транскрипциясы, аудармасы, кіріспе мақала, ескертпелер мен түсініктемелерді В.Е. Майногашева дайындады. Суырыпсалма, тахпах орындаушы, 103 алыптых нымахты шебер орындайтын П.В. Курбижеков нұсқасы ғылыми басылымға таңдап алынды, сонымен қатар С.П. Кадышевтің де орындауындағы 1964 жылғы фоножазбалар негізінде грампластинка дайындалған, П.Ф. Ульчугачев та осы эпосты орындаған. Алыптых нымах музыкасы жөнінде В.Н. Шевцов жазды. Жылқы ата-анадан туылған батыр қыз Ай-Хуучиннің бірге туған бауыры жүйрік тұлпары әрі сенімді серігі болады. Хакас тіліндегі мәтінге түсінік беріп, орыс тіліндегі аудармасына түсініктеме жазып, қосымшада аударылмаған сөздер сөздігі, кейіпкерлер көрсеткіші, эпикалық топонимдер көрсеткіші, «Ай-Хуучин» эпосының нұсқалар сипаттамасы, әдебиеттер тізімі, ағылшын тіліндегі түйін, мазмұны мен пластинкалар қамтылған.

Тыва батырлық эпостары (маадырлы тоол) басқыншы жауға қарсы күрес тақырыбына құрылған. «Хунан-Кара» эпосында батырлық үйлену сюжетінде қалыңдыққа өз күшімен қол жеткізсе, «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» (5061 жол) эпосында қарындасы Бора бауыры Бортугтың киімі мен қару-жарағын киіп (ағасы мертігіп қалғанда) дәстүрлі үш түрлі сынақта: садақ ату, ат бәйгесі мен қарсыластармен күресте жеңіске жетуіне тура келеді. Ал қалыңдығы Бортугты емдеп тірілтіп алады.

«Хунан-Кара» (5442 жол, ұзақтығы 360 мин.) эпосын Чанчы-Хоо Ооржактан 1959 жылы Мугур-Аксы ауылында О.К.-Ч. Дарыма мен Д.С. Куулар магнит лентасына жазып алған. Чанчы-Хоо Ооржак жыршының репертуары мен эпос мәтінінің 13 эпизоды, тағы екі нұсқасының сюжеттік ерекшеліктері көрсетілген.

«Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» (5061 жол) эпосын Маннай Ооржак 1962 жылы орындап, өзі жазып алып, тапсырған. Маннай Ооржак жыршының репертуары мен эпос мәтінінің 18 эпизоды, тағы он үш нұсқасының ерекшеліктері қамтылған. Эпостың тыва тіліндегі

мәтіндеріне түсінік пен екі аудармаға түсініктемелер берілген. Томды құрастырып, кіріспе мақала, мәтін дайындау, жолма-жол аударма, түсініктер мен сөздікті С.М. Орус-оол жазған. Тыва тіліндегі мәтіндердің редакциясын Д.А. Монгуш қарады. Мәтіндерді аударып, аудармаға түсінік жазған А.В. Кудияров. Музыкатанулық мақала мен ноталық жазбаларды дайындаған З.К. Кыргыс. Аударма редакторы Ш.К. Баторoева, музыкатанулық бөлім редакторы Р.Б. Назаренко, ғылыми аппарат редакторы Е.Н. Кузьмина. Нотаға түсіруді редакциялау және фоножазбаларды салыстыру Э.Е. Алексеев. Фотоиллюстрациялар В.Т. Новиковтікі. Томның жауапты редакторы В.М. Гацак. Қосымшада аударылмаған сөздердің сөздігі, кейіпкерлер есімдерінің көрсеткіші, эпос топонимдерінің көрсеткіші, зерттеулер мен орыс және ұлт тілінде жарияланған мәтіндердің әдебиеттер көрсеткіші қамтылған. Грампластинкадағы 1959, 1982, 1984 жылғы жазбалар әр түрлі жыршылық мектеп өкілдерінен жазылып алынған.

«Шор батырлық аңыздары: Кан Перген. Алтын Сырык» (1998). А.И. Чудояков алғысөз, мәтіндерді дайындап, аудармасы мен түсініктерін жазды. Р.Б. Назаренко музыкатанулық мақала жазып, ноталық мәтінді дайындаған. Шор қайчы П.И. Кыдыяковтан жазылып алынған. Шор аңыздарының тақырыбы, поэтикасы мен көркемдік ерекшелігі қарастырылған. Эпостың тарихилығы, эпостық стилдің өзгешелігі мен композициясы, кай туралы зерттелген. Таулы шор өлкесінде үш жыршылық мектептің кай айту дәстүрі ерекшеленеді: кеудемен айту, көмеймен айту, комус аспабында жырлап орындау немесе қара сөзбен орындау. Шор эпосы төрт түрге бөлінеді: аңшы-батырлар жайында («Ак Кан», «Ак Олен»), әскери-батырлар, мал бағатын тайпалардың көсемдері («Кан Перген»), батырлардың басқыншы хандарға салық төлеуге қарсы күресі («Алтын Сырык»), жыршылар, музыканттар, музыка мен музыка аспаптары жөніндегі эпостық шығармалар («Ак Салгын») алыптыг ныбактары.

Эпостағы бауырласу салты тайпалық одақтың көрінісі ретінде «өзім» мен «бөтен» ұғымдарының өзгергенін танытады. Қалыңдығы Алтын Торгумен кездесуі оқиға емес, эмоциялық сезім арқылы суреттеледі. Кара Кат қорқынышты болғанмен, қаһарманның көмекшісі, әрі ақылшысы. Кара Шмелдей, Кара Молот қаскөй кейіпкерлер. Өз жері – әкесі мен шешесінің жері. Өлілер патшалығының билеушісі Эрлик-канның балаларымен соғысады.

Қорыта келгенде түркітілдес халықтардың эпостық шығармаларын жариялаудың тәжірибесі біршама қалыптасқаны, оның бірнеше озық үлгілерін талдау арқылы айқындалды. Фольклорлық ғылыми басылымдар жүйеленіп, жетістіктері мен кейбір олқылықтар да

анықталды. «Бабалар сөзі» жүзтомдығын, «Сібір және Қиыр Шығыс халықтарының фольклор ескерткіштері» сериясын, басқа да эпостық жырлардың ғылыми басылымын дайындау барысында редакциялық функцияларды пайдалану, эдициялық текстологияның практикалық жағы біршама қарастырылды, теориялық және әдістемелік бағыттары текстологияның қалыптасқан қағидаларымен қолжазба мұра мен басылымдық мәтіндерді цифрлық құралдарды қолдану арқылы ақпаратты өңдеу жұмыстары нәтижесінде жаңа ғылыми нәтижелерді талдау және бағамдау қажеттігі зерделенеді. Зерттеу нәтижелері Әзірбайжан, Қазақстан, Қырғызстан, Түркия, Өзбекстан мемлекеттері тарапынан қолға алынған «Түрік халықтарының фольклорлық мұрасы» көптомдығын құрастырғанда басшылыққа алынады.

**Әдебиеттер**


Ахметов З. (1964). *Сокровища эпического творчества // Вопросы литературы*. – 1964. – № 11.

Н.В. Кидайш-Покровская, О.А. Нурмагамбетова. (1975). *Кобланды батыр. Научное издание /* – Москва: Наука

Әлбеков Т., Алпысбаева Қ., Рақыш Ж. (2022). *«Бабалар сөзі» жүзтомдығы: Мазмұндалған анықтамалық.*– Алматы: Дәуір.

Батырлар жыры. (2019). *Дала фольклорының антологиясы. Онтомдық.* 1-2 том. Алматы: Brand Book.

О. Нұрмағамбетова. (2010). *Қобланды батыр*.– Алматы: Arna-b.

*Кобланды батыр: казахский народный богатырский эпос.* (1937). Алма-Ата: Казахстанское изд. худ. лит-ры.

Сельвинского И. (1958). *Казахский эпос.* – Алма-Ата: Худ. Литература.

*Казахские богатырские сказания*. (2014). Алматы.

К. Матыжанов, Т. Қыдыр, Ж. Рақыш. (2023). *Қобыланды батыр. Жетітомдық. 1-том.*– Алматы: Smart University Press.

К. Матыжанов, Т. Әкімова, А. Оралбек, Ж. Рақыш. (2024). *Алпамыс батыр.* – Алматы: Үш Қиян 7

Кыыс Дэбилийэ. (1993). *Якутский героический эпос.* Новосибирск: Наука.

*Якутский героический эпос: Могучий Эр Соготох.* (1996). – Новосибирск: Наука.

С.М. Орус-оол. *(1997). Тувинские героические сказания*.– Новосибирск: Наука.

Кан-Алтын. *Алтайские героические сказания: Очи-Бала.*– (1997). Новосибирск: Наука.

*Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин.* – (1997). Новосибирск: Наука.

*Шорские героические сказания: Кан Перген. Алтын Сырык*. – (1998). Москва; Новосибирск: Наука.

Алиева А.И. (2018). *Издание эпических памятников народов Южной Сибири…* // Вестник СВФУ, № 2 (10).

Калкин А.Г. (1973). *Маадай-Кара: алтайский героический эпос* /.– Москва: Наука.

Казагачева З.С. (2018). *Духовное состояние алтайцев*

Кузьмина Е.Н. (2005). *Героический эпос народов Сибири*… Дис. д-ра филол. н. – Новосибирск.

# ҚАЗАҚ МАҚАЛ-МӘТЕЛДЕРІН ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ ТҰРҒЫДАН ЖҮЙЕЛЕУ ТУРАЛЫ

**Б. АБДУЛЬДИНА***

Әр халық ғасырлар бойы ұрпағына өлмес мұра қалдыру үшін өмірлік тәжірибе жинақтайды. Жазу өнері шыққанға дейін, одан кейінгі дәуірлерде де адамдардың табиғатты, айнала қоршаған дүниені танып-білуінен туындаған ақыл-кеңестер, нақылдар атадан балаға қысқа қайырымдар түрінде ауызша жетті. Ауызша афоризмдер – образды сөздік сипаттар мен мағыналар – мақал-мәтелдер тілдік қолданысқа кірді. Қазақ мақал-мәтелдерінің қоры паремиологиялық қордағы варианттарының саны жағынан да, типтерінің саны жағынан да бай болып келеді.

Қазақ паремиологиясында мақал-мәтелдерді зерттеуде өз шешімін таппаған мәселелер әлі де баршылық. Бұрыннан сөз болып арнайы қарастырылған фольклор жанрларының өзін ғылымның соңғы жетістіктері тұрғысынан қайта қарайтын, тереңдете қазбалайтын мезгіл әлдеқашан жетті. Өкінішке орай, дүние жүзі халықтарының паремиология жайлы ғылымының тәжірибелеріне жүгінсек, қазақ тіл білімінде әлі де жеткілікті дәрежеде танылмай жатқан мәселелері бар екендігіне көзіміз жеткендей болады.

Мақал-мәтелдер – мағынасы да, тұлғасы да әлдеқашан қалыптасқан, тез өзгере қоймайтын жанр. Фольклорлық мұраны, соның ішінде мақал- мәтелдерді зерттегенде бұл ерекшелікті елемеуге болмайды.

Мақал-мәтелдер – төрт аяғын тең басқан сөз өнері, мұнда қиыннан қиюласқан шеберлік, сөздің сыртқы пішіні мен сұлу келісімі, ішкі көркемдік ойлау жүйесімен терең астасып, аталы сөздің тәрбиелік, танымдық мазмұны оқушы жүрегіне бірден жол табады. Ғасырлар бойына сұрыпталып, сұлуланып, салмақтанып, кемелденген сөз асылының ішкі сырының мәнін дәл танып, лайықты бағамдау үшін, көркемдік жүйесіне талдау жасау қажет. Жалпы, мақал-мәтел сынды паремиялардың көркемдік құрылымын, заңдылықтарын тап басып тану арқылы олардың ішкі заңдылықтарын мен құрылымдық ерекшеліктерін ашуға мүмкіндік болар еді. Болашақта бүкіл дүние жүзілік паремиологиялық қордың құрылу барысында мақал-мәтелдердің де құрылымдық заңдылықтары көп мәселелердің шешімін табуға септігін тигізген болар еді.

* Қазақстан-Ресей медициналық университеті, e-mail: bazar.abduldina1@gmail.com
ORCID 0009-0009-7794-9867

Қай халықтың болсын, мақал-мәтелдері, нақылы – поэзияның асқарлы шыңы. Ал, олардың ауызша айтылу арқылы есте сақталып, жатталуға бейімділігінің сыры – оның құрылымында. Мақал-мәтелдерді айтушы халық сөз маржандарының қадір- қасиетін жете ұғынған, қыр-сырын, қат-қабат құпиясын меңгерген стилистер. Оған дәлел қазақ мақал-мәтелдерінің мағыналық жағынан түрленуге бейім келетіндігі. Мысалы: негізгі тірек сөз **«Білмеген (адам) - бүлдіреді»** үлгісі бойынша мақалдар қатары төмендегідей болып келеді:

Алтынды күте білмеген жез етеді,

Жібекті түте білмеген жүн етеді.

Алтынды еріте білмеген ірітер,

Теріні илей білмеген шірітер.

Балық аулай алмаған суды лайлар.

Есекті жеге білмеген отыннан қалдырар.

Жібекті түте білмеген жүн етер.

Жібек құртын асырай алмаған жүдетеді,

Қызды асырай алмаған күң етеді.

Қызды асырай алмаған күң етеді,

Ұлды асырай алмаған құл етеді.

Отты жаға білмеген өшірер,

Қонысты таңдай алмаған көшірер.

Отты жаға алмаған пықсытады,

Шөпті шаба білмеген қоқсытады.

Орақты ора білмесең, қолыңды кесерсің,

Сөзіңді сөйлей білмесең, жолыңды кесерсің.

Сойылды сала білмеген өзіне тигізеді.

Сөйлей білмеген сөзді қор етер,

Тіге білмеген бөзді қор етер.

Шегені қаға білмесең, қолыңды ұрарсың,

Түймені таға білмесең, қолыңа ине тығасың.

Шоқпарды сала білмеген өзіне тигізер,

Инені ұстай білмеген көзіне кіргізер.

Қазақ мақал-мәтелдеріне құрылымдық талдаулар жүргізу нәтижесінде мақал-мәтелдерге ұқсас паремиялардың оннан астам түрін анықтадық. Олар: велеризм, жұмбақ-мақал-мәтелдер, алғыс, қарғыс мәнді мақал-мәтелдер, наным-сенім, болжам сипатты мақал-мәтелдер, шешендік сөздерге, нақыл, қанатты сөздерге негіз болған мақал-мәтелдер, әңгімелерден шыққан мақал-мәтелдер, түс жору мәнді мақалдар, көне дүние сілемдері мен тілек, тыйым мәнді мақалдар. Енді осы аталған түрлерге қысқаша тоқталайық.

Мақал-мәтелдерге жанрлық құрылымы мен табиғаты жағынан өте ұқсас келетін паремияның түрі – велеризмдер. Белгілі бір оқиғаға байланысты айтылатын бұндай сөз айшықтары тілімізде өте көп кездеседі. «Велеризм» атауы қазақ оқырманына атауы таныс болмаса да, мазмұны мен мағынасы, қолданыс сипаты таныс болып келеді. Ол қазақтың нақыл, қанатты сөздеріне жақын келеді. Мысалы, мақал-мәтелдер жинақтарында «Бақ, қайда барасың?-Ынтымаққа барамын» немесе «Ұры өле-өлгенше ақпын дейді», т.б. мәтіндер көптеп кездеседі. Бір қарағанда, олар мақал-мәтелдерге ұқсас болғанымен, ғылымда оларды дербес түр ретінде бөліп қарастырады.

Мақал-мәтелдерге табиғаты жағынан жақын болып келетін тағы бір паремияның түрі – наным-сенімдер. Наным-сенімдер деп болжау қызметін атқаратын паремияларды айтамыз. Наным сенімдер өзінің өзгеше белгісі – болжау арқылы басқа фольклорлық паремиялардан ерекшеленеді. Белгілі паремиолог ғалым Г.Л.Пермяков наным-сенімдер қатарына ырымдық паремияларды, түс жору, бал ашуды да жатқызады.Ал, біздің қарастыратынымыз – мақал-мәтелдер құрамында келетін наным-сенімдер (Пермяков, 1988).

Жалпы, паремиялардың бір түрінен келесі бір түріне ауысу құбылысы кездейсоқ нәрсе емес. Олардың әрқайсысы басқа келесі бір түріне ауысып отырады. Қысқасы, паремиологиялық өзара өту құбылысы паремияның барлық түріне тән құбылыс.Мысалы: «Белі бүкір, алысқа түкір» жұмбақ әрі мақал немесе «Жаманға күлме, басыңа келер» - ырым, наным-сенім мағынасындағы мақал. Мұндай мысалдарды көптеп келтіре беруге болады. Әрине, бұдан паремияның кез келген түрі қалаған барлық түріне береді деген ой тумаса керек. Осы турасында Г.Л.Пермяков былай деп ескертеді: «Легко переходят друг в друга паремии, сходные по внешней языковой структуре и близкие по своей прагматической функции» (Пермяков, 1988, 34-б.). Дегенмен, бұл құбылыстың кең тарағандығында күмән жоқ, себебі, «паремиологиялық өзара өту,

ауысу кездейсоқ емес, ол паремиялардың бәріне ортақ қасиет». (Пермяков, 1988, 35-б.). Басқаша, бұл – олардың ортақ қасиеттерінің көптігі. Кейде тіпті мақал-мәтелдер мен жұмбақты, наным-сенім сипатты сөздер мен алғыс, қарғыс мәнді сөздерді бір-бірінен ажырата алмай жатуымыз да осыдан болар.

Осындай құбылыстың бір көрінісі – наным-сенімдер. Кей наным-сенімдерде болжау бастапқы белгісінен айырылып, тек наным мағынасында қалады. Ал, кей наным-сенімдер алдын ала болжау белгісімен қоса ақыл, кеңес, тілек, тыйым салу мәнінде де қолданылады. Мысалы:

Есігі жаманның Шешесі жаманның

Үйіне барма; Қызын алма немесе

Ит ұлыса жаманшылыққа жоры; Жаманға күлме

«Өлетін бала молаға қарай қашады»; Басыңа келер т.б.

Паремиологтар мақал-мәтелдер мен жұмбақтардың да бір-біріне өте ұқсас болып келетіндігін байқаған. В.И.Даль ол туралы былай дейді: «Загадки иногда переходят в пословицы, становясь и тем и другим: ничего не болит, а все стонет: пословично говорится это о ханже и попрошайке, а как загадка – это свинья». (Дал, 2008, 30-б.). Жалпы жұмбақтар мен мақал-мәтелдер тұлғалары жағынан бір-біріне өте жақын, ұқсас:екеуі де қысқа әрі жинақы болып келеді, көркемдік құрылымы, тілі жағынан да бір-біріне өте ұқсас.Алайда, дей тұрсақ та, жұмбақ пен мақал-мәтелдің қатысы бұдан да әрі тереңде жатыр. Оған көз жеткізу үшін мынандай мысал келтірейік: 1. «Бәлегі ащы, түйнегі тұщы /тәтті/ - шешуі: немере; 2. Сырты қара болса да, іші сара, шешуі:жаңғақ; 3. Атты батыр, атсыз жатыр, шешуі: ер; 4. Белі бүкір, алысқа түкір, шешуі: мылтық т.б».

1. Керегенің басында кетпен құйрық,

   Кесіп алса таусылмас неткен құйрық.

   Шешуі: ақ қайрақ.

2. Кетпен бауыр, кетпен бауыр,

   Кесіп алса таусылмас,

   Неткен ауыр.

   Шешуі:сабын

3. Сырты бүтін, іші түтін.

   Шешуі: диірмен; саңырауқұлақ

4. Жусаннан аласа, бетегеден биік.

Шешуі: қоян

5. Отқа жанбас, суға батпас.

Шешуі: мұз

Бұлар жұмбақтар және мақал түрінде қатар қолданылады. Сондай-ақ, жұмбақ түрінде арнайы жұмсалмаса да, астарлы мағынасымен жұмбақтарға өте ұқсас келетін мақал-мәтелдер де болады. Мәселен:

Түкіргені түйме алтын,

Қақырғаны құйма алтын /білім туралы/;

Арты дуан, аузы қар,

Керегедей жалы бар,

Бес кісілік көтерем /мал туралы/;

Жігіт адам:

Аттың жалында,

Атанның қомында.

Жылқының еті:

Жесең, тісіңе кіреді,

Жемесең, түсіңе кіреді.

Бақыт шыбын сияқты:

Бірде гүлге қонса,

Бірде көңге қонады.

Бұл мақалдардың алдыңғы бөлігін түсіріп қолданса, жұмбаққа жақын келеді, кейде мақал-мәтел жинақтарында оларды түсіріп, қалдырып береді, бірақ мақал екендігін қолданысына карай ажыратуға болады. Ал, үшінші топ шешуі жоқ жұмбақ іспетті, бірақ мақал орнына қолданылады. Мысалы:

Аузын ашса, өкпесі көрінеді.

Аузын ашса, өкпесі көрінеді.

Шешуі: / Есік пен от / аққөңіл адам туралы / т.б.

Бұл келтірілген мысалдардың барлығы да жұмбақ пен мақалдың жанраралық ұқсастығының дәлелі.

Кез келген мақал-мәтел жинақтарында алғыс, қарғыс, бата сөздер қатар келтіріліп отырады. Көптеген мақал-мәтелдердің алғыс, бата сөз түрінде келуі олардың табиғатының бір-біріне ұқсастығын байқатады. Алғыс сөздер де мақал-мәтелдер сияқты белгілі бір оқиғаның үстінде немесе тілек еткен сәтте айтылып, сипаттауға бағытталады. Басқаша, алғыстың өзінің айтылатын жері, уақыты, сәті болады. Бұл жағынан, олар мақал-мәтелдерге өте ұқсас болып келеді.

Алғысқа мағынасы жағынан қарама-қарсы, салттық-тілдік ғұрып ол – қарғыстың айтылуы.Қара ниетпен айтылып, өзгенің жанын жаралауға бағытталған сөз туралы деректің ауқымы өте шектеулі болып келеді. Әрине, қарғыстың да айтылатын жері, мезгілі, сәті, айтушысы болады. Зерттеуші ғалымдардың пікірінше, қарғысты айтушы адам өзін түрлі бәледен сақтандыру үшін айтуы да мүмкін. Мысалы, «Адам қарғаса, қарғасын, Құдай қарғамасын», «Өзіңді көрген өлсе, өлсін, Әкеңді көрген өлмесін» т.б.

Сондай-ақ, бағытталған адамға тек қана жамандық тілеп, әсер етуін ниет ететін қарғыс мәтіндері де болады. Мәселен, «Кеткенінен келмесін, Жатқанынан тұрмасын», «Құлашыңды құрт жесін, Арқа-мойныңды бит жесін» т.б.Қысқасы, қарғыстың айтылуындағы мақсат – сөз бен істің құдіретті күшіне сене, соған сүйене отырып, жан жарасын салу. Алғыстар сияқты, қарғыс та адамның болашағына, келер өміріне бағышталып, болжағандай болады.

Әрине, ішкі күйді, сезімді қарғыс арқылы жеткізу, білдіру үстінде өте сақ болған. Мысалы, жаман сөзді бірден айтпай: «Қарғыстың ең жаманы» деп барып, «Білме, Білгеннің тілін алма» немесе «Қарғыстың ең жаманы: Нан ұрсын» т.б. дейтін болған.

Мақал-мәтелдердің құрамында сондай-ақ , түс жору, тыйым салу мәнді сөздер көптеп кездеседі. Олардың құрамынан көне дүниетаным сілемдерін, нышандарын білдіретін қолданыстарды да кездестіруге болады. Мысалы:

«Қазақтың мақал-мәтелі» жинағынан

1. Күлме досыңа,

   Келер басыңа.

2. Жаман деп бесікке күлме,

   Тар деп есікке күлме,

   Бесік-ұшар ұяң,есік алтын шыған.

3. Біреуге ор қазба,

Өзің түсерсің.

**1. Негізгі тірек сөздер бойынша, мақалдарды тақырыптық топтарға бөлу.** Мысалы**, «Туған жер», «Адам, адамның қасиеті, белгілері», «Адам және оның ісі мен нәтижесі»** тақырыптары. Әр тақырып белгілі бір мағыналас негізгі тірек сөздер бойынша топтастырылады. Мәселен, **«Туған жер»** тақырыбына **«Туған жер», «Өз елің», «Әркімнің өз жері», «Әркімдікі өзіне», «Пәлен жерде»** сияқты негізгі тірек сөздер арқылы келген мақалдар біріктірілген. Ал, мақалдардан мысал келтіретін болсақ, төмендегідей болып келеді.

***I. 1) «Туған жер» негізгі тірек сөзі бойынша***

1.1. **Туған жердің** тауы ыстық.

1.2. **Туған жердің** тасы да ыстық.

1.3. **Туған жердің** торғайы да сүйкімді.

1.4. **Туған жердің** күні де ыстық, түні де ыстық.

1.5. **Туған жердің** жері де көрікті, елі де сүйікті.

1.6. **Туған жердің** күні де ыстық, күлі де ыстық.

1.7. **Туған жердің** жуасы да тәтті.

1.8**. Туған жердің** түтіні жылы.

Туған ананың күтімі жылы.

1.9. **Туған жердің** түйе жейтін жапырағы да дәрі,

Түйе аунайтын топырағы да дәрі.

1.10.**Туған жердің** торғайы,

Тұрымтайдай көрінер,

Құлыны тайдай көрінер,

Қыздары айдай көрінер.

1.11.Бақыр қазан қайнаса – бәріміздің бағымыз,

**Туған жердің** әр тасы, біздің алтын бағымыз.

1.12.**Туған жердің** жусаны жұпар.

1.13.**Туған жердің** түтіні күйесіз.

1.14.**Туған жердің** ауасы да шипа,

**Туған жердің** жуасы да тәтті.

1.15**. Туған жердің** тасы да таныс.

1.16. **Туған жердің** топырағы жұмсақ,

Ауасы шипа.

1.17. **Туған жердің** түтіні де тәтті.

***2. «Өз елің» негізгі тірек сөзі бойынша***

2.1. Ел-елдің бәрі жақсы,

**Өз елің** бәрінен жақсы.

2.2. **Өз елім** - өлең төсегім.

2.3. **Өз үйім** - өлең төсегім,

Кең сарайдай боз үйім.

2.4. Жақсы да болса - **өз үйім,**

Жаман да болса - **өз үйім,**

Кең сарайдай боз үйім.

2.5. Қайран да **менің елім-ай**,

Сарыарқа салқын жерім-ай.

2.6. Шіркін менің **өз елім,**

Кең сарайдай боз үйім.

2.7. **Өз еліңнің** иті де қадірлі.

2.8. **Өз елінде** көртышқан да батыр

***3. «Әркімнің өз жері» негізгі тірек сөзі бойынша***

3.1**. Әркімнің өз жері** – жұмақ.

3.2. **Әркімнің өз жері** – Мысыр шаһары.

3.3. **Әркімнің туған жері** – Мысыр шаһары.

3.4. **Әркімнің өз қолы** өзіне қарай бүкір.

3.5. **Әркім** тапқанын теке қояды.

3.6. **Әркім өз** қозысын қошқар қояды.

3.7. **Әркімнің өз** малы **өзіне** ыстық.

3.8. **Әркім** қолдағы барын қошқар қояды.

3.9. **Әр** үйдің **өз** қонағы бар.

3.10. **Әркімнің өз** қолы-**өзіне** иілер.

3.11. **Әркім** тапқанын тіке қояды.

3.12. **Әркімнің өзі** шыққан тауы биік болсын.

**Әр** шаһардың ұстасы **өз** пышағын мақтайды.

3.14. **Өз балаң** /ұлың/ өзекке тепсең де кетпейді /кетпес/,

**Кісі баласы** кісендесең де тұрмайды /тұрмас/.

3.15. **Өз** ақылым ақыл-ақ, кісі ақылы шоқырақ.

3.16. Тентек **өзін** дәу санайды,

Жантақ **өзін** бау санайды.

**«Әркімдікі өзіне» негізгі тірек сөзі бойынша**

**Әркімдікі өзіне** ай көрінер көзіне.

**Әркімнің өз** жейдесі етіне жақын.

Мергеннің теке атқан жері **өзіне ыстық.**

**Өзіңдікі өзіңе** оттай ыстық көзіңе.

**Өзінікі өзіне** ай көрінер көзіне.

Тұлпардың **өз тұяғы өзіне** дәрі.

**«Пәлен жерде» негізгі тірек сөзі бойынша**

**Бәлен жерде** бақыр бар,

Іздеп барсаң, мыс та жоқ.

5.2**.** **Бәлен жерде** алтын бар,

Іздеп барсаң, мыс та жоқ.

5.3**.** **Пәлен жерде** бәйге бар,

Барсаң бәдік те жоқ.

5.3. **Пәлен жерде** пайда бар,

Барсаң, бақыр да жоқ.

5.4. **Пәлен жерде** періште бар

Барсаң, сайтан да жоқ.

**1**. Негізгі тірек сөздердің құрамындағы сөздер алмасып келіп отырады. Мәселен, **«жақсы әйел»** деген тірек сөздегі «әйел» сөзінің орнына «жігіт», «адам», «қатын», «келін», «дос», «бала», «аға», «әке», «жұбай», «көрші», «ата» сияқты адамға қатысты сөздермен ғана емес, сондай-ақ , «сөз», «ат», «жер», «жұмыс», «лепес» т.б. осы тектес жансыз немесе адамға қатыс, адамға қатысты абстракт ұғымдарды білдіретін сөздермен де алмасып отырады. Мысалы: **жақсы әйел**

**Жақсы әйел** жаман еркекті би етеді,

Жаман әйел жақсы еркекті құл етеді.

**Жақсы әйел** ер көңілін көтереді,

Жаман әйел ер отын өшіреді.

**Жақсы әйел** жаман еркекті түзетеді,

Жаман әйел жақсы еркекті жүн етеді.

**Жақсы әйел** жаман еркекті түзетеді,

Жаман әйел жақсы еркекті жүдетеді.

**Жақсы қатын** жүн қарыз алады,

Жаман қатын су қарыз алады.т.б.

Қорыта айтқанда, қазақ мақал-мәтелдерін құрылымдық тұрғыдан жете зерттеу – қазақ паремиологиясының күрделі мәселелерін шешіп, түркі халықтарының ортақ паремиологиялық қордың құрылуына үлккен үлес қосары сөзсіз.

**Әдебиеттер**

Бабалар сөзі: Жүз томдық (Т. 65). (2010). Астана: Фолиант.

Бабалар сөзі: Жүз томдық (Т. 66). (2010). Астана: Фолиант.

Бабалар сөзі: Жүз томдық (Т. 67). (2011). Астана: Фолиант.

Бабалар сөзі: Жүз томдық (Т. 68). (2011). Астана: Фолиант.

Бабалар сөзі: Жүз томдық (Т. 69). (2011). Астана: Фолиант.

Даль, В. И. *Пословицы и поговорки русского народа*. Мәскеу.

Пермяков, Г. Л. (1970). *От поговорки до сказки*. Мәскеу: Наука.

Пермяков, Г. Л. (1988). *Основы структурной паремиологии*. Мәскеу: Наука.

# CHILDREN'S FOLKLORE IN UZBEKISTAN

**Dilshoda MUBARAKOVA***

**Abstract:** Children's songs are also known as a mirror of the socio-cultural structure of society. Therefore, the rhythms, melodies, and sequences used are a reflection of the general musical culture of the society. The topic covered in children's songs should be suitable for the child's age and taste, and the melodic structure should convey the right messages to the child. Examples of oral literature created for children by adults or by children themselves are called children's folklore. The boundaries of children's folklore are very wide, and its examples can be found in all forms of folk knowledge. These are folk songs, parables, nursery rhymes, game songs, riddles, etc.

Song is one of the most common and popular types of oral folklore. The role of songs in raising children is great. Sometimes the song is accompanied by dance. In other words, poetry and melodies are needed to become a song. In particular, the first song a baby hears is a lullaby sung by its mother, and thus a person enters the world of songs.

Naturally, children try to learn their behavior from adults, such as the way they dress and eat. The songs sung during the work were learned by the children, changes were made and a children's song similar to the new song was made. Among children's songs, there are many seasonal songs created and sung for seasons and events. Sun, moon, clouds, nature events in children's songs; rain, kar and others are explained in children's language. Countless legends, songs, parables, stories about water have been created among the people. The most beautiful memories of Uzbek Turks are related to water. The children did not stay away from this spirit. In their games and songs, the theme of water and nature events is included. Songs about animals, birds and flowers are also common among children. In particular, there are many songs about the swallow and the stork. A child's life is not separated from music, games, and entertainment even for a minute. Children's songs are colorful and diverse, like their candles. In this article, we will try to provide information about Uzbek children's folklore and children's songs.

* Assoc. Prof. Dr., Özbekistan Gazetecilik ve Kitle İletişim Üniversitesi, Taşkent drmubarakova@gmail.com

**Key words:** Children's Folklore, Working Songs, Seasonal And Event Songs, Children's Choice Songs

## Introduction

Child rearing of the song role very big . Song lyric the most ancient from the forms one to be , to sing intended one how many busy from a poem consists of . Songs melody with It is said . Sometimes song game with together execution is being sung . So, the song for poem and melody need . Song people verbal of creativity the most many widespread and becoming popular gone from genres one Especially the song " Alla " leader in place stands . Cradle song – allada the little one initial smile , for the first time hands and feet gesture , gesture understand is sung . Mother just now to the world arrived happy, joyful , joyful without given oh my says . Although in the middle of nowhere all of you essence from what consists of that still Even though it doesn't feel like it , it still feels like it. mother oh my Mother says to herself in the garden around surrounded standing the world adding says . The whole existence at night to sleep – to rest and this including the baby sleeping the necessity given says:

Song child in upbringing big role plays . Song , lyrics wide old of the types one and song to say dedicated a few from poetry occurs . words Songs music and rhythmically It is said . Sometimes a song one game with is played . So a song for poem and to music you need Song , folklore wide popular and important of the types is one Especially , " Alla " song "Lullaby". is common . Cradle song - lullabies the baby's first smile , the first time hand your foot movement to eat and gestures is explained . Anne, newborn from the baby drug and happily song says . Mother baby his/her what he said lullaby his words Even though she doesn't understand, she lullaby says . In the mother's lullaby around the world and his/her effect by telling feel says . All sleep well at night sleep , sleep growth It also states that it is necessary :

Go to sleep , my child , sleep , my lamb ,

In homes went out lamp

Dreams bees ,

Dreams fish quieter .

The moon shines in the sky ,

Through the window looks .

Your eyes Shut up , my lamb ,

Sleep , my joy , my beaver !

Oh my God , oh my God ,

Water like sprinkles , houses calm …

Dark cells calm …

None gate tick not enough

Close your eyes , my lamb ,

My little one , my beaver !

Oh my God , oh my God .

My bird carefree lives ,

His every spare time time

Sweets plenty of water ,

There are many. interesting toy

It 's up to you , my dear !

Don't cry , my joy , my beaver !

Oh my God , oh my God .

Oh my God , oh my God , oh my God .

Sleep Oh my God .

Close your eyes , my star ,

Close your eyes , my beaver .

For mother child's his caress , his peace , his smile need . In Nora on the face appearance was initial laughter mother for big joy , celebration is considered , its whole body to the light burqa sends :

In my heart my love , God ,

In my mouth My name is Allah .

River to water it pays , oh ,

My son to me It's funny , God .

My son to me looking at laugh , oh my ,

My heart to the light It's paying , God .

To be careful – allani everyone - mothers , grandmothers , grandfathers they say . Allah slowly public to the song turns into . Songs far years during continue Let 's say , a baby first there is to the cradle while putting spoken in songs , first of all , to the cradle definition/description is given . In fact cradle wood, wood-plank , cotton , wool , and fabrics with When folded, it is soft , every how to the ear to be a peaceful place every one cradle in the song beautiful to the expression has :

Cradle board ,

Behind cotton

Owner came ,

Kuchugi run away .

The one who lies inside

Bahrain hungry .

Baby in the cradle taste as sleep , rest take after that , the unlucky one from the cradle while taking spoken The song is also amazing. brief It is said : Allah in the cradle to the baby peace of mind gift that he did , that because of no how ghost – enemy his/her sleep break did not receive following from four knowing to take difficult it's not :

Horseshoe conversation let it be ,

The enemy busy Let it be .

Sleepy in the cradle let it stay ,

The enemy at the door let it stay .

In public baby for dangerous There are also days separately in songs is emphasized . Nine daily Is that it , is it okay , is he alive? to remain , now from danger completely empty become received , friend on top of friend increase , this of the house real to a member around This is what's left . in the song completely expression done :

Out of nine passed this child,

Now immortal this is a child.

Of the gardens cave this child,

Children companion this is a child.

this house net this child,

Shams-u qamar -u sitara ,

Accompanying this boy

People in life no when not in a hurry , in a hurry doesn't even allow it . Everything own instead of , in his place on the way one in moderation continue to reach dream This sentence does confirmation that one new to the world arrived baby , with him related the picture that was in the example of knowing You can also take it . Here is the child's tooth It was seen .

This event parents for this too family members-and whole compatriots too big for event

Spring Winter has come . came out ,

To the baby tooth It came out .

Don't think of it as a baby ,

Work for him too It came out .

Food to chew ,

Every day one work It came out .

Same also , the child is a slob first there is step when throwing spoken The song is also very good. attractive :

Amen. let it go ,

the thorn get in the way .

Eye hard slaves ,

Don't look at that .

Clothes and rags life short , they say The elderly . This is what the people say. in their songs too expression found . To the child new clothes being worn at the time spoken in songs people of the word the lump saying sheep remaining :

I'm going up and down ,

a thousand horses. I am a foreigner .

You are one annual ,

I am a hundred annual

Collar oily let it be ,

Skirt muddy let it be ,

Okay, one. in let it fall ,

him , face? year Let him laugh !

People The pictures in his songs are colorful . All appropriate . All necessary . For example , a girl's hair for the first time when washing and combing spoken in songs of hair length , thickness , visibility , size envy causing at the level beauty from the air praised . Some in songs of hair definition moon and sun with tied sung . Energetic of hair length the moon is long and even reaching the sun progress cheerful in verses is expressed as :

On the moon - a cubit ,

A bunch of dates .

To you - the groom ,

For me - pilaf.

In this way cradle songs junior generation in maturity to oneself typical upbringing role passes . Babies from parents , grandparents beautiful , impressive oh my , songs listening , languages clever , clever , clever become grow up they are now they themselves are alive on their way song weaving , songs on the wing They try to grow up . Such songs supreme sample to the “ Chittigul ” series incoming songs to be possible . The topic in " Chittigul " very colorful and very attractive . For example :

White to rice blue rice ,

White rice let's justify ,

Blue rice let's go to the forest ,

Good to the day let's keep it ,

Yes , cherry blossom ,

Yes , cherry blossom

like to verses look to put if so , type , color reminder through rice harvest very plenty that it was ; this abundant rice scythe as eat without finishing , maybe him/her careful , thrifty with use necessity children from the language beautiful illustrated . Today on the day thrift , economy about to children many We are talking about the above . from the song obvious It seems that our ancestors since ancient times every one something thrifty to use own to their children hard teaching They agreed . Now here it is. to verses decide :

Corn it has been white ,

Landing , shum dark-skinned !

If you land , hit me ,

It will be your leg lame

Yes , yes !

Visible It is clear that adults labor with corn planted . Today in the day it will be harvested entered . If the corn unguarded if there is , crow , ravens eat , plant failure This is work . junior generation – child The child 's enthusiasm , enthusiasm save stay for attempt , we think , today an example for children "If you land , I'll hit you , it will be okay ." your leg " lame " which the child adults to work to assist invitation not enough you say ! But the children Teach birds to feed and build nests need.

Above see As we have said , songs children's elegance to grow them , life and to work love , patriotism , friendship , humanity such as noble People own their work , their life all events song with Paul Lafarge wrote about this in his book " Wedding " songs and in the pamphlet " Traditions " so said was : " hard hardships inside lived ancient people in marriage scumbag all in the works poetry There is creativity ( improvisation ). At the funeral Let it be , at the wedding. be it in the villages to be religious holidays , town weddings , winter far at night , in short , one how many people collected every one in place of the time events to the song recipient "They will become poets "1. Such songs , folk verbal creativity the essence of the samples opening : " in the ancients of imagination every one on the flight his/her the initiator find difficult no , this instigator of people own their labors to facilitate is the aspiration . Clear and Obviously , this intnlishes to life physical labor people entered " they were ," said Gorky . The child to life enter this is what comes labor of people place big . They themselves having done standing to work the child attraction they do, work in the process directly " Children participate." in the village farming , animal husbandry , in the city Craftsmanship , pottery , baking , carpentry , blacksmithing, in short , in life diverse crafts witness , craftsmen notebook and companion They are their fathers . labor in the process created labor "are the first listeners of poetry ". Children labor songs Of course , children behavior , clothing , eating , work in doing they imitate adults . Work in the process adults by said songs are also children by adapted , re-appropriated worked and even analogy in the style of new ones woven released . village of children livestock feeding in the process saying walking from his songs one Example : White sheep , black sheep , Barra grass eat wedding . Often if you eat You're welcome , until noon. You're full . In the song next two to the line attention Let's look at the first line : "Quickly, quickly. " eat toyasan » darak jap, i.e often , often meadows eat satiety about message gives . Second in verse and voice tony Raise a little ,

command . in the form of It is said that "I dreamt during the night " to the village I'll be back , that's it. until then full "Take it !" in the content . Labor in the process spoken the songs other one type spring During the storm , when the children were kicking the roof and children in the pot slowly being fried the more We also hear while watching : Louder , louder , gurgling , faster Patirla ! Or else one The word " better " in the variant instead of « white " hat ", some The word " koghirmoch " is used in places Used : White hat , gar-gar , white Oh , my God ! More frying in the process above sentences repeatedly corn grain burnt don't go , it's fine fried suckling . Children season and ceremony songs Children songs between children's season and to ceremonies accordingly woven issued and saying walking seasonal the songs are the same many . Children in his songs nature to the events called words basically sun , moon, cloud , rain , snow and other nature of events essence lies . People between water about countless legends , songs , fairy tales , stories created . Uzbek of the people the most good dreams water with connected . Our ancestors holy book Water is also mentioned in the Avesta . four holy from the elements one This is a nationwide from the soul the children are also outside They will not stay . Their games and water , nature in their songs events has a topic . Of these one rain It's about . Rain wood when starting son or girl , bare head in the rain quickly walks , chasing jumps . Rain water their " hair" grows " water is " light " . Here is very famous one four : Rain wood Goat Born in . Boy's son's Belly round . Of the song options many .This song not only Namangan children in folklore , perhaps of our republic almost all provinces of children in the repertoire One of them is " the rich man " Instead of " son " it says " daughter " , in another it says " mouth " instead of " stomach " " round " is called . Some in the regions « Goat " The goat " sentence " healthy " style It is said . Next to the times Come on , children. old in the spirit to educate help gives .

## References


Bronfenbrenner , W. (1979). *The Ecology of Human Development* . Harvard University Press .

Winnicott , D. W. (1965). *The Maturational Processes oath the Facilitating Environment* .

UNICEF. (2021). *The State of the World's Children* . New York: UNICEF.

Karimova , N. (2020). *The Impact of Family Environment on Children's Psychological Development* . Tashkent .

Abdullaeva , M. (2022). *Children 's Problems Left Behind in Migration Conditions* . Journal of Social Life of Uzbekistan.

Youth Affairs Agency . (2023). *Monitoring Children's Internet Use* . Tashkent .

Mubarakova D., Yunusova N. A study of translation science initiating gender bias index oath gender quotas Asian journal of multidimensional research : 2021, Volume : 10, Issue : 5 – P 800-810.

Uzbek folklore . Book II , Tashkent, 1941.-B.8.

Jahongirov G'. Children fairy tales . -T.: Cholpon, 1972.-P. 120.

# UNIQUE FEATURES OF AZERBAIJAN PROVERBS

**Isakova GUZALKHON** [*]

**Abstract.** As is known, proverbs and sayings are considered masterpieces of folk oral art. Because they reflect the centuries-old life experience, wisdom, and high moral ideals of each nation. Such wise phrases or sayings are concise and meaningful. They are passed down from generation to generation and are becoming richer. Proverbs and sayings express the people's faith in justice, love for their homeland, attitude to work, and their attitude to courage, goodness, evil, truth and lies. There are cases when, instead of hours of talking and explaining, just one proverb or instructive thought in response to dozens of questions is enough. The appropriate use of proverbs in the process of speech serves to increase the effectiveness and juiciness of speech.

Among the peoples of the world, the people of Azerbaijan also hold a special place with their folk oral literature. Azerbaijani folk oral literature has been created over centuries, and proverbs and sayings are important in clearly expressing the spiritual qualities of the people. This article discusses Azerbaijani folk proverbs with a family theme. Each analyzed proverb is a figurative depiction of events and phenomena observed in everyday life. They teach us life lessons, warn us of the ups and downs that we encounter in life.

**Keywords:** Oral Folk Art, Proverb, Saying, Wise Saying, Speech, Family, Laconic, Meaningful, Impressive.

## Introduction.

As is known, proverbs and sayings are considered masterpieces of folk oral art. Because they reflect the centuries-old life experience, wisdom, and high moral ideals of each people. Such wise phrases or sayings have the characteristics of brevity, conciseness, imagery and content. They are grammatically and logically complete, have a certain specific form, and are passed down from generation to generation and enriched. Proverbs embody the life experiences of generations-ancestors, their attitude to society, history, spiritual state, ethical and aesthetic feelings, and positive

[*] filologiya fanlari doktori, dotsent, O'zbekiston davlat san'at va madaniyat instituti Uzbekistan state Institute of Arts and Culture, isakova-guzal@mail.ru

qualities. They have been refined among the people for centuries, acquiring a concise and simple poetic form.

Proverbs and sayings express the people's faith in justice, love for their homeland, attitude to work, and their attitude to courage, goodness, evil, truth and lies. They always strive for educational purposes. There are cases when, instead of hours of talking and explaining, a single proverb or instructive thought, spoken in response to dozens of questions, is enough.

The appropriate use of proverbs in the speech process serves to increase the effectiveness and juiciness of speech. The explanatory dictionary of the Uzbek language defines a proverb as: "a concise, figurative, meaningful and wise expression or saying created by the people on the basis of life experience, usually with admonitional content" (OTIL, vol. 2, 569).

**Main part.**

Among the peoples of the world, the people of Azerbaijan also occupy a special place with their folk oral literature. Azerbaijani folk oral literature has been created for centuries, in which proverbs and sayings are considered their own creators and are important in clearly expressing the spiritual qualities of the Azerbaijani people. The attitude of this people to proverbs can be seen through the following examples:

*- Atalar sözü bazarda satılmaz (ozar.)*

*Maqol bozorda sotilmas (o'zb.)*

*Proverbs are not sold in the market (ing.)*

*- Atalar sözü hikmətdir (ozar.)*

*Maqol hikmatdir (o'zb.)*

*Proverbs are wisdom (ing.)*

These examples show that proverbs are not simple items sold in the market, but valuable wisdom created over centuries. They should be cherished and listened to.

*- Atalar sözü öyüddür bizə (ozar.)*

*Maqollar bizni o'ylantiradi (o'zb.)*

*Proverbs remind us (ing.)*

*- Atalar sözünün başı vicdan qorxusudur (ozar.)*

*Maqolning boshlanishi vijdondan qo'rqishdir (o'zb.)*

*The beginning of the proverb is fear of conscience (ing.)*

Indeed, proverbs are the wealth and wisdom of every nation. They are a grateful companion who reminds a person of his identity and always shows the right path.

We know that proverbs are extremely rich and diverse in terms of subject matter. Wise people have created colorful proverbs on topics such as homeland, labor, science and craft, friendship, harmony, wisdom, vigilance, language and speech culture, love and affection, as well as negative qualities. The following article will discuss the proverbs of the Azerbaijani people on the subject of **family**.

As is known, a family is defined as a social group of people connected by blood, kinship (through marriage), or cohabitation. The attitude of the Azerbaijani people towards the family can be clearly seen in proverbs. For example:

*- Ailə xoşbəxtliyin açarıdır (ozar.)*

*Oila - baxtning kalitidir (o'zb.)*

*Family is the key to happiness (ing.)*

This proverb shows how sacred the family is, that is, the family is the key to happiness. Peace, harmony, mutual understanding, and respect between husband and wife in the family form a truly happy family. A person who finds happiness in his family can also find his place in society.

Also, true love, affection, and respect between husband and wife are important for family happiness. Such situations are figuratively reflected in Azerbaijani proverbs:

*- Məhəbbətsiz ailə köksüz ağaca bənzər (ozar.)*

*Sevgisiz oila – bu ildizsiz daraxtdir (o'zb.)*

*A family without love is like a tree without roots (ing.)*

*- Bir-birini sevən ər-arvad komada da xoşbəxt olar (ozar.)*

*Bir-birini sevadigan er va xotin hatto komada ham baxtli bo'lishadi (o'zb.)*

*A husband and wife who love each other will be happy even in a coma (ing.)*

These proverbs point to the importance of love in a family, and that nothing can separate a husband and wife who love each other.

As is known, the family, which is considered the main unit of society, is based on the relationship between a man and a woman. Our religion also emphasizes that family and marital relations are considered sacred bonds. Naturally, great goals are pursued in establishing this bond, in establishing a family. Accordingly, both the husband and wife in the family are assigned responsibilities, duties, and tasks that are appropriate, specific and appropriate for them. The role of families in the potential of any society is incomparable.

How a family is formed depends on its foundation, the husband and wife. In the words of the Azerbaijani people:

*- Ərlə arvadın torpağı bir yerdən götürülər (ozar.)*

*Er va xotin bir loydan yasalgan (o`zb.)*

*The dough of a husband and wife is kneaded together (ing.)*

The proverb implies that the husband and wife are very close to each other, that is, they are made of the same clay, act together, and their understanding and aspirations for life are similar. They live in life, complementing each other's shortcomings. Because in a family, when a husband and wife understand each other, wish only good for each other, and show all the kindness they can, they form a happy lifestyle.

The following proverbs can also be cited in this category:

*- Ər-arvad ipəkdir, araya girən köpək (ozar.)*

*Er va xotin ipak kabi, lekin ularning orasiga it kiradi (o‘zb.)*

*Husband and wife are like silk, but a dog comes between them (ing.)*

*- Ər-arvadın savaşı – yaz gününün yağışı (ozar.)*

*Er-xotinning urushi, doka rumolning qurishi (o‘zb.)*

*Lovers’ quarrels are soon mended (ing.)*

These proverbs show that during their life together, a husband and wife may encounter some misunderstandings that are common in marriage. In such situations, it is important for them to solve their problems themselves. The interference of others can only complicate the problem. The wars and quarrels between them are quickly forgotten and pass away.

Let's pay attention to another proverb.

*- Arvad – boyundur, ər isə baş, boyun hara dönsə, baş da ora baxacaq (ozar.)*

*Xotin – bo‘yin, er – bosh, bo‘yin qayoqqa burilsa, bosh ham o‘sha yoqqa qaraydi (o‘zb.)*

*Wife is neck, husband is head, where the neck turns, there the head (the eyes) look (ing.)*

The proverb “A wife is a neck, and a husband is a head, wherever the neck turns, the head will look back” reflects the traditional view of the distribution of roles in the family, in this case the wife's influence on her husband's decisions shows that although the husband is officially considered the head of the family and makes the final decision, the wife, as a "neck", can control the decisions of the "head" (husband). So, just as it is impossible to imagine a head without a neck or a neck without a head, husband and wife live in dependence on each other.

It is known that the family plays a special role in the formation of the younger generation. The child grows up in a state adapted to this environment, and his character is formed under the influence of the character traits of the parents. It is clear to everyone that the role of the mother is especially important in raising a child. The attitude of the Azerbaijani people towards mothers can be understood from the following proverb.

*- Ana hər şeyin dayağıdır (ozar.)*

*Ona hamma narsaning tayanchi (o‘zb.)*

*Mother is the support of everything (ing.)*

Indeed, a mother is the person who maintains the balance of the family, that is, the support of everything. She is a devoted person who does all the family chores without any hesitation, who is a balm for the souls of her husband and children. Wise people do not use expressions such as “mother-mother”, “mother-people”, “mother-land” for nothing. In this case, the comparison of sacred concepts such as homeland, people, land with “mother” shows how valuable the concept of “mother” is.

Many more proverbs can be cited in this category:

*- Ananın səbri tükənməz olur (ozar.)*

*Onaning sabri tuganmasdir (o‘zb.)*

*A mother's patience is inexhaustible (ing.)*

*- Anası çıxan ağacı, balası budaq-budaq gəzər (ozar.)*

*Onasi daraxtda yursa, bolasi shoxida yurar (o‘zb.)*

*The mother climbs the tree, and the child wanders from branch to branch (ing.)*

*- Anasına bax qızını al, qırağına bax bezini al (ozar.)*

*Onasiga ko‘rib qizini ol, arqog‘ini ko`rib bo‘zini ol (o‘zb.)*

*Look at the mother, take the daughter, look at the side, take the diaper (ing.)*

*- Anasından ayrı düşən quzunu qurd yeyər (ozar.)*

*Onasidan ayrilgan qo‘zini bo‘ri yeydi (o‘zb.)*

*A wolf eats a lamb that is separated from its mother (ing.)*

*- Anasızın gördüyü iş danlaqsız bitməz (ozar.)*

*Onaning ishi hech qachon tanqidsiz tugamaydi (o‘zb.)*

*A mother's work never ends without criticism (ing.)*

*- Ana balası üçün canını oda yaxar (ozar.)*

*Ona farzandi uchun har narsaga tayyor (o‘zb.)*

*A mother would risk her life for her child (ing.)*

*- Ana kimi yar olmaz – vətən kimi dövlət-var (ozar.)*

*Onadek do`st – Vatandek davlat bo`lmas (o‘zb.)*

*There is no friend like a mother - there is no state like a homeland (ing.)*

*- Ana uşağaa aş gətirər, analıq yaş (ozar.)*

*Ona farzandiga quvonch keltirar, onalik quvonch keltirar (o‘zb.)*

*A mother brings joy to her child, motherhood brings joy (ing.)*

*- Anadan əziz yenə anadır (ozar.)*

*Onadan ham aziz yana onadir (o‘zb.)*

*Dearer than mother is still mother (ing.)*

*- Analı qızın özü böyüyər, ansız qızın sözü (ozar.)*

*Onali qizni o`zi o`sadi, onasiz qizni tili (o‘zb.)*

*A motherless daughter grows up, but a daughter's words are not enough (ing.)*

*- Analı quzu – xınalı quzu (ozar.)*

*Onali qo‘zi – xinali qo‘zi (o‘zb.)*

*Mother lamb – henna lamb (ing.)*

*- Anam elə çox bilir, kündəni xırda tökür (ozar.)*

*Onam juda ko`p bilar, kundani ham maydalar (o‘zb.)*

*My mother knows so much, she breaks it down into small pieces (ing.)*

*- Ananın ərköyün oğlu hambal olar (ozar.)*

*Onaning erkatoy o`g`li hammol bo`lar (o‘zb.)*

*A mother's spoiled son becomes a porter (ing.)*

*Shuningdek, Ozarbayjon xalqida quyidagi maqol ham faol qo‘llanadi:*

*- Yaxşı arvadlı ev cənnətdir (ozar.)*

*Uy yaxshi xotin bilan jannatdir (o‘zb.)*

*A home with a good wife is heaven (ing.)*

Let us pay attention to the explanation of the concept of "paradise" used in this proverb. The explanatory dictionary of the Uzbek language gives the following: Paradise. 1. A place of comfort, paradise, where innocent, pious people live in that world. So, paradise, established by Allah, is interpreted as a place where all the conditions are available for a person to live a full life in that world. According to religious sources, paradise brings joy to the souls of sinless people and gives them a happy life. Paradise is a place that Allah gives to His beloved servants. This proverb shows that a good woman in the literal sense can elevate the house to the level of a holy "paradise" with her decency and wisdom.

Some proverbs, passed down from language to language for centuries, show the importance of raising children with respect for family elders and old senior people. For example:

*- Böyüyə hörmət vacibdir (ozar.)*

*Kattalarni hurmat qilish muhim (o‘zb.)*

*Respect for elders is important (ing.)*

*- Böyük danışanda kiçik danışmaz (ozar.)*

*Katta gapirganda, kichik gapirmas (o‘zb.)*

*When the big one speaks, the small one does not speak (ing.)*

*- Böyük sözünə baxmayan, baxımsız qalar (ozar.)*

*Kattaning so'ziga quloq solmagan kishi e'tiborsiz qoladi (o‘zb.)*

*He who does not heed his great word will remain neglected (ing.)*

*- Qoca evin sütunudur (ozar.)*

*Keksa - uyning ustuni (o‘zb.)*

*The old man is a pillar of the house (ing.)*

*- Qocaya hörmət elə, sən də qocalacaqsan (ozar.)*

*Keksalarni hurmat qiling, siz ham qariyapsiz (o‘zb.)*

*Respect the old, you will grow old too (ing.)*

*- Qocanın biliyi, cavanın biləngi (ozar.)*

*Keksalarning donoligi, yoshlarning donoligi (o‘zb.)*

*The wisdom of the old, the wisdom of the young (ing.)*

These proverbs teach us the importance of respecting our elders, being polite in front of them, not interrupting when they are speaking, listening to their words and advice, and always respecting our elders.

There are also proverbs among the Azerbaijani people that describe the role of husband and wife in the family. For example:

*Arvadsız ev – susuz dəyirman (ozar.)*

*Xotinsiz uy – suvsiz tegirmon* (o‘zb.)

*A house without wife is as an orphan (ing.)*

This proverb directly reflects the position of a woman in the family. A woman is literally the support of the home, the beloved mistress of her household, but also an ungrateful servant in the family and an entrepreneur who wisely spends her husband’s earnings and makes a living.

Or:

*- Sahibsiz ev xarabadır (ozar.)*

*Sohibsiz uy xarobadir (o‘zb.)*

*The abandoned house is in ruins (ing.)*

*- Ər arvadın tacıdır (ozar.)*

*Er xotinning tojidir (o‘zb.)*

*The husband is the crown of the wife (ing.)*

In these proverbs, one can see that the place of a man in the family is indicated. A man, as the head of the family, should be an example in every respect. Being a good manager, thoughtful, and organized leads to the prosperity and well-being of the family.

Among Azerbaijani proverbs, there are also many proverbs about children. For example:

*- Övlad könül meyvəsidir (ozar.)*

*Bolalar – bu qalbning mevalari (o‘zb.)*

*A child is the fruit of the heart (ing.)*

*- Bala baldan şirindir (ozar.)*

*Bola boldan shirindir (o‘zb.)*

*Honey is sweeter than honey (ing.)*

*- Uşaq ailənin güzgüsüdür (ozar.)*

*Farzand oila ko‘zgusidir (o‘zb.)*

*A child is a mirror of the family (ing.)*

*- Balam mənə əzizdir, tərbiyyəsi özündən də əzizdir (ozar.)*

*Bola aziz, tarbiyasi undan ham aziz (o‘zb.)*

*My child is dear to me, his upbringing is dearer than himself (ing.)*

*- Qız da oğlan da övladdır, hər ikisi bir-birindən şirin (ozar.)*

*Qiz ham, o'g'il ham bolalar, ikkalasi ham bir-biridan shirinroq (o‘zb.)*

*Both a girl and a boy are children, both are sweeter than each other (ing.)*

These proverbs show how precious a child is to parents. It is understood that a child is a source of joy, happiness, and meaning to their lives.

Or:

*- Oğul - dayaq, qız - bəzək (ozar.)*

*O‘g‘il - tayanch, qiz – ziynat (o‘zb.)*

*Son - support, daughter – ornament (ing.)*

*- Qızın namusu atasının sərvətidir (ozar.)*

*Qizning or-nomusi otaning boyligidir (o‘zb.)*

*A girl's honor is her father's wealth (ing.)*

Proverbs such as show how important is upbringing of children. The trust given to boys as ‘supports’, the appreciation given to girls as ornaments, and the assessment of their manners as the honor of the family place a great responsibility on every boy and girl. Some proverbs about children warn about situations that can be observed in life:

*- Bir ata doqquz oğul saxlar, doqquz oğul bir atanı saxlamaz (ozar.)*

*Bir ota to‘qqiz o‘g‘ilni boqa oladi, to‘qqiz o‘g‘il bir otani boqa olmaydi (o‘zb.)*

*One father can take care of nine sons, but nine sons cannot take care of one father (ing.)*

*– Pis övlad altıncı barmaq kimidir – kəsərsən ağrıyar, kəsməzsən səni eybəcər göstərər (ozar.)*

*Yomon bola oltinchi barmoqdek – kessang og‘riydi, kesmasang yomon ko‘radi (o‘zb.)*

*A bad child is like a sixth finger - if you cut it off, it hurts, if you don't cut it off, it makes you look ugly (ing.)*

When a father gives birth to children, he considers it his primary duty to feed them and meet their daily needs, and he works tirelessly with this goal in life. However, when he grows old and loses strength, some unruly children may forget their duty to their parents. It is also observed that they do not pay enough attention to them and leave them unattended. Or they cause harm with their bad behavior. Accordingly, these proverbs mean that bringing up of children is a very delicate matter.

Of course, in every family, the husband and wife should live in peace, harmony, and happiness. Everyone strives for this. However, as they say, where there is a soul, there is a quarrel, and misunderstandings, disagreements, and fights between family members - husband and wife - are observed.

In such cases, both parties need to understand each other, take into account the wishes of the wife and the husband, and both need to understand each other’s habits, what makes them happy and sad, and the changes in their mental experiences and moods. Then, it is advisable to stay away from things that make each other happy and stay close to things that make each other happy. There are many proverbs among the Azerbaijani people on this subject. For example:

*- Münaqişə olmayan ailə, çaqqalsız meşə olmaz (ozar.)*

*Nizosiz oila, shoqolsiz o‘rmon bo‘lmaydi (o‘zb.)*

*There is no family without conflict, no forest without a jackal (ing.)*

This means that there is no family without conflict, because each person has their own opinion, their own worldview, and may not be able to accept the opinions of the other person. In such cases, we believe that it is

important to step back from emotions and find a solution wisely, and only then will the balance of the family not be disturbed.

*- Biri od olanda o biri su olmalıdır (ozar.)*

*Er olov bilan, xotin suv bilan (o‘zb.)*

*Husband with fire, wife with water (ing.)*

*- Ən yaxşı ailə – qadının kor, kişinin kar olduğu yerdədir (ozar.)*

*Eng yaxshi oila - bu ayol ko'r, erkak kar bo'lgan joydir* (o‘zb.) *(o‘zb.)*

*The best family is where the woman is blind and the man is deaf (ing.)*

*- Tək əldən səs çıxmaz (ozar.)*

*Bir qo'ldan ovoz chiqmaydi (o‘zb.)*

*No sound comes from one hand (ing.)*

*- Bir əlin nəsi var, iki əlin səsi var! (ozar.)*

*Qarsak bir qo'ldan emas, ikki qo'ldan chiqadi! (o‘zb.)*

*What's one hand doing, two hands are making a sound! (ing.)*

It seems that it is important for a couple to understand each other in a family. When one is superior, the other is inferior. Because conflict can only arise when both are equal or when one’s opinion is ignored by the other.

**Conclusion**

As the Azerbaijani people say, we cannot argue with a proverb, that is, ‘the proverbs are not discussed’. Because each proverb is wisdom that has been tested and refined over the centuries. Each of the above proverbs is a figurative description of events and phenomena observed in everyday life. They teach us lessons from life, warn us of the ups and downs that we encounter in life. They also ensure that our speech is impressive and juicy.

**References**

Bəydili, C. (Məmmədov). Atalar sözü. – Baki, “Öndər nəşriyyat”, 2004, – 264 səh.

Dal V.I. Poslovitsi russkogo naroda. Sbornik v dvux tomax. – Moskva: Xudojestvennaya literature, 1989.

Hojiev, A. Tilshunoslik terminlarining izohli lug‘ati. – Toshkent: “O‘zME” Davlat ilmiy iashriyoti. –164 b. www.ziyouz.com kutubxonasi.

Mirzayev, T. Va boshq. O`zbek xalq maqollari. – Toshkent: Sharq, 2005. – 512 b.

Oxford Dictionary of Proverbs (6-edition). Oxford University Press, 2015.

Salomov, G‘. Rus tilidan o‘zbekchaga maqol, matal va idiomalarni tarjima qilish masalasiga doir. – Toshkent: “Fan” nashriyoti. 1961.

Zeynalli. H. Azərbaycan atalar sözü. – Baki, “Elm və təhsil”, 2012. – 174 səh.

Ziyouz.uz. https://ziyouz.uz › hikmatlar

O‘zbek tilining izohli lug‘ati. 1-5 jildlar. – Toshkent: “O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi” Davlat ilmiy nashriyoti, 2006-2008.

O‘zbek tili leksikologiyasi. – Toshkent: Fan, 1981.

O‘zbek xalq maqollari. – Toshkent: “Fan” nashriyoti. 1987.

Shomaqsudov Sh., Shorahmedov Sh. Hikmatnoma. O‘zbek maqollarining izohli lug‘ati. – Toshkent: O‘zbek Ensiklopediyasi Bosh redaksiyasi, 1990.

# PSYCHOLOGY OF THE IMAGE OF A CHILD IN CH. AITMATOV'S STORY "THE WHITE SHIP"

**Sarvinoz RASULOVA**[*]

**Abscract:** This article analyzes the work of Ch. Aitmatov, a prominent representative of Kyrgyz literature, "The White Ship". The main characters of the story, the thoughts, psyche, and views on life, Bola and Momin, are studied. The hero of the work, Bola, is 7 years old. His parents divorced, and the boy became an orphan. He is raised by his grandfather Momin and his wife (step-grandmother). The article examines in detail the main idea, theme, plot, composition, and writing style of the work. General conclusions are given, and ideas are substantiated with examples. The images of the young boy and Momin in the story are vividly and touchingly depicted. The fate of grandfathers and grandchildren is also studied in the work. Both the boy and the old man are shown as extremely innocent and doers of good. The story is mainly based on two fairy tales: one about the "White Ship", which the boy himself weaves, and the other about the "Horned Mother Deer", told by Momin's grandfather. The author skillfully reflects the inner world and thoughts of the young man. In his opinion, the "White Ship" contains everything, his abandoned father and mother live there. However, the boy dies on this ship. His sad fate does not leave all readers indifferent.

**Keywords:** Kyrgyz Literature, Turkish Literature, Image, Soul Image, Story, Author, Fairy Tale, Thought, Genre, Landscape, Portrait.

## Introduction.

Ch. Aitmatov is a beloved writer of the Kyrgyz people. The works of the great writer, who is a mirror of the pride and dignity of not only the Kyrgyz, but also all Turkic peoples, are still read with love by readers today. The works "Jamila", "Alvido Gulsari", "Ok Kema", "Olapar Running Along the Coast" brought him fame. In his works, Ch. Aitmatov emphasizes the loss of kindness in people and the disruption of the balance between humanity and nature. These stories consistently highlight the issues of preserving ecology, nature and the animal world, and passing these natural resources to future generations in a healthy and

[*] Doctor of Philology, docent, Uzbekistan state Institute of Arts and Culture, jumaevadilnoza00@gmail.com

original state. This is especially evident in the writer's story "Ok Kema". The images of a young boy and the old man Momin in the story are vividly and touchingly depicted.

The story "The White Ship" by the Kyrgyz writer Chingiz Aitmatov was written in the 1970s. The work deeply describes human beauty, goodness and life conflicts, as well as ecological problems. The work depicts people with diverse personalities, that is, people with positive and negative images. The main character of the work is a child in the arms of dreams. The little boy expresses family problems through his little boy, and his thoughts and dreams, and his longing for his father through his eyes. The boy dreams of turning into a fish, sailing on the white ship his grandfather told him about, and living happily with his parents. These childish fantasies torment him.

Childhood is a happy time. Children dream of turning the fairy tales they hear into their lives, and their lives into fairy tales. The hero of the work also thirsted for goodness, but he found it not in his grandmother, who constantly repeated the child's stepmother, or in Aunt Orozkul and Bokey, but in the speechless flowers, stones and the White Ship. His tiny, pure heart could not be contained in the world that embraced so many Orozkuls. Just like Exupery's little prince, he also left people, the world. The characters and people in the work are countless around us. It is especially sad that there are such scoundrels as Orozkul. We can hate such scoundrels who humiliate their wives, are addicted to alcohol, and are not ashamed of their mistakes. Perhaps that is why God did not give him children. If the parents had not scolded the child who had been abandoned, if they had been kind to him, perhaps God would have blessed him with the blessing of a child... After all, the Creator tests the patience and willpower of all of us. While reading the book, the reader imagines that Orozkul is an impatient hero who is destroying his family. True, he is a mean, stingy person. Hard work makes him meaner year after year. At first glance, this person seems heartless. In fact... Although he was a strong person, the grandson of the faithful old man made him cry. He wept, regretting that the boy who had come before him and shared his joy was not his son. He could not find the strength to say a single sweet word. The only witnesses to the boy's joy were the lonely shore, its rocks, and the white ship that was sometimes visible in the distance. They are able to listen to his stories. His thoughts on life are the only ones that interest them.

As we know, when any work of art is analyzed, the main goal is to objectively evaluate the author's works based on scientific criteria and enrich them based on theoretical conclusions. "The passage of years, the change of times, the emergence of new generations lead to the

rediscovery of a famous work" (Rasulov, 1985, p. 20). This work, one of the stories created during the most productive period of Ch. Aitmatov's work, is created in the author's traditional style. That is, it is narrated based on a narrative. The reason the writer followed this style was probably the influence of the legends and tales he heard from his grandmother in his childhood.

“A true work is the fruit of individuality and sociality, spiritual and moral search and intellect. In it, the creative confession, expression of the heart, and image of life are closely intertwined. The writer's concept is manifested in the work in the form of an ideological-emotional system and a plastic representation of reality. The content of the work forms an integral unity with a consistent attitude towards events and characters” (Rasulov, 1985, p. 20). The use of narratives in the plot construction, composition, character creation, and providing the work with its own unique color (harmony) formed his own style. Because character is one of the main factors that ensure the artistry and power of literature. As a result of observing and studying life, the writer comes to deep generalizations that help accelerate social progress. These generalizations give rise to weighty, important ideological intentions. However, no matter how noble and weighty the ideological intention is, no matter how wise and serious the writer's words about life are, if they are not expressed through characters, if they are not embodied in their work, struggle, and conflicts, the writer will not achieve his goal. There is no work of art without character (Sharafiddinov, 1989, p. 57). Indeed, creating a character is a delicate and complex matter.

The character is clearly visible in the images of the grandfather and grandson in the work "The White Ship". This indicates the talent of the writer, the sharpness of his gaze, and the stability of his ideological beliefs. The issue of man and nature, which has become the most urgent issue of the 20th century, occupies a wide place in the work. In addition, the tragic situations that occurred in the fate of the family, people, the psychological and emotional state of the child, and the relationship between grandfather and grandson are also visible. The psychological and emotional state of the child, the hero of the work, is revealed more in close connection with nature. The writer effectively used the possibilities of imagery in these places.

“The child ran without stopping for a minute, jumping over bushes, skipping over difficult stones, and running in front of neither thickets nor sharp stones, even though he knew that these were not just objects. They could hurt him, even knock him down” (Aitmatov, 2015, p. 146). In these places, the writer refers to qualities in the child’s character such as will, confidence, and determination. In later places of the work, the same

situation is evident in the child's dream of becoming a fish and his efforts to reach the White Ship. That is, in the case of the child holding his breath to stay under water longer, and in the case of his attempts to open his eyes wider to see everything clearly even under water.

"He would climb down the bank, grabbing onto twigs, and throw himself into the stream, and when he did, he would always fall into the water with his eyes open. That is why he kept his eyes open, just as fish swim with their eyes open. He had a strange dream: he dreamed of turning into a fish and swimming far away" (Aitmatov, 2015, p. 122). The author pays special attention to the image of the "drowned camel" in the depiction of symbolic stones, referring to it in various places in the work. This is how the boy called the yellow, curved stone that the boy was lying on his back. The color of the saddle on it is also described as half white and half black. So why did the author depict the grandfather and grandson in their mental and emotional states alongside this stone? In my opinion, this is a hint at the processes in the character and fate of both heroes. Is the saddle half white and half black the good and evil in the work or the contradictions in the child's mind? In the work, the writer also reflects the characters of the heroes in some way in metaphorical images. For example, some aspects in the description of the movements of the silver broom grass are reminiscent of the image of the old man Momin. For example, obedience and lack of will in the image of the old man Momin. This hero differs from the image of the child with the above qualities. Because the thirst for manhood, courage and determination in the child are depicted stronger than in his grandfather.

Chingiz Aitmatov's works beautifully depict nature. In all his works, he glorifies the unique traditions and values of the Kyrgyz people. You will want to read his books again and again because of their realism. The inner experiences and feelings of the grandson of the old man Momin in the work "The White Ship" make you think. The boy is growing up in the arms of his grandfather. More precisely, his parents abandoned him. The only person close to him at home is his grandfather. However, the boy has no friends. His friends are stones. Each stone has its own name - "tank", "camel", "wolf", "saddle". The most valuable thing for a child is binoculars and a briefcase, and with them he shares his joys, sorrows, and dreams. At this point, a question arises: why did the writer choose inanimate objects, that is, a "stone" and a "briefcase"? In our opinion, in the work, the "briefcase" is a symbol of the pursuit of knowledge, and the stone is a symbol of patience and contentment. The writer reveals the spiritual image of the child and the people around him more vividly through this detail:

“... Seydahmad has been in the field since this morning. Hearing footsteps behind him, Seydahmad turned and wiped his face with the sleeve of his shirt.

– Why are you coming? Are you being called?

– No. I got a briefcase. Here, my grandfather gave it to me. I’m going to school.

– Did you come all this way? – Seydahmad laughed heartily.

– Grandfather Momin’s mind is full of ins and outs,” he pressed his finger against the edge, “and you’re like that too. What briefcase?” He clicked the lock and took the briefcase from one hand to the other, then gave it back with a smile, shaking his head” (Aytmatov, 2015, 217p).

The dialogue between Seydahmad and the boy is understood from this excerpt, the boy felt recognized through a personal item, he has a high interest in learning, but it is clear that there are not enough opportunities for this in the place where he lives. The same image occurs in a different mood in the dialogue between the boy and Orozkul.

“... When the boy waved the briefcase in his hand and ran out in front of him, he almost fell off his horse because of this coincidence:

– Uncle Orozkul, look at my briefcase. I'm going to school. Here is my briefcase.

– Oh, what a disaster... Orozkul began to scold, shaking his reins. He looked at the boy with his red, swollen, and tearful eyes:

– What are you doing, where are you from?

– I'm going home. Look at my briefcase, I'm showing it to Seydakhmat, - the boy mumbled - Okay, play, - Orozkul grumbled and continued on his way, swaying slightly in the saddle (Aytmatov, 2015, p.219).

Orozkul was suffering from his fate and God had generously given him five or ten children, while this stupid briefcase, abandoned by his parents and his wife, had nothing to do with this boy.

In addition, the story is mainly based on two fairy tales: one about the "White Ship" that the boy himself wove, and the other about the "Horned Mother Deer" told by Momin's grandfather. His grandfather explains to him about respecting and preserving national values through the tale about the horned mother deer. The boy also has his own fantasies, his own world. He goes to the beach and has a dream conversation with his father. He sincerely believes that he will take him away. But...

The work reflects the problems we face today. The boy's parents are divorced, and both have families. But in the middle, the child is left alone. Divorces are also increasing these days. When parents divorce, they do not think about the fate and feelings of their children. The work expresses the bitter fate of children growing up without parents, their dreams and feelings that have turned into a mirage. It is not easy even for a believing old man. A pure-hearted person could not raise children and see their children happy and mature. Even when his son-in-law raises his hand to his daughter, he cannot protect her. His heart only cries.

In the old man Momin, rebellion against willfulness is reflected only in one place. The end of this incident with Orozkul ends with him saddled his horse and galloping away. But later, the old man Momin again remains under the rule of the wind, like a broom. Thus, we see that the author did not stop only at positive qualities in describing the characters of the grandfather and grandson, as a result of which they played an important role in reflecting the true image of the heroes. However, it is not always possible to create a living character by adding negative qualities to the positive qualities of the hero's character. "The only correct way to create a living character is not to make it consist of positive and negative qualities taken in a certain ratio, but to create it following the logic of life, the inner logic of the character" (Sharafiddinov, 1989, p.68).

At this point, we felt it necessary to bring up one thought: How difficult it is to give birth and raise a person, but how easy it is to kill. This story deeply explores human beauty, goodness and the contradictions of life, as well as ecological problems. In the work "The White Ship", the thoughts of a child are described in such an emotional way that we feel as if we are in that situation. This work is deeply meaningful. The story also focuses on the issue of family. For example, the loneliness of a child, his longing for his father, Orozkul's childlessness, the suffering of the old man Momin. A child is like an innocent heart. When he sees evil and ugliness, he hates, becomes dirty, and dies. For example, the old man Momin, who told the boy a story about the Horned Deer, convinced him that she was their leader and that only the Deer could protect his tribe in difficult situations, is very pitiful when the boy goes against his own views and hunts the Deer and feasts on it. In the work, the White Ship is a symbol of abundance and prosperity. According to the boy, his father works as a captain and sailor on the White Ship. That is why the boy dreamed of turning into a fish and going to the White Ship. Old man Momin is a hardworking, intelligent person. He has noble qualities, but he cannot always follow the right path. The reason for this is that his daughter is childless. The boy's heart is so innocent and sincere, and most importantly, the boy never lies. This story by Chingiz Aitmatov tells the

story of the pure heart, world, simple worldview, and truthfulness of a 7-year-old orphan boy living on the shores of Issyk-Kul. The boy lived in his own world, no one could harm him. He believed in the sincere tales of his grandfather, the old man Momin. He imagined the tale of the Horned Mother Deer, which his grandfather told, as related to his own life. Some are good at nail art, while others, not appreciating the blessing called a child, abandon it. These two opposites are depicted side by side in the work. While the grandfather's eldest daughter has been suffering from childlessness for many years, the younger daughter abandons her beloved and abandons her child. The most interesting thing is that such people also occur in life. The name of the child is not mentioned in the work, but the image of the child is depicted objectively. The child is depicted in the work as gentle and simple. Perhaps this is because he grew up without parents. He had love and affection only for his lonely grandfather, the old man Momin. While other children played and talked with their peers, our hero considered the briefcase and binoculars to be his interlocutors. He told them his secrets, considering these objects better than the people around him. Even when Seydakhmat laughed at him, the child would play with the briefcase and talk to the briefcase. The child felt sorry for the broom grass. For him, the most cheerful flowers were ivy. His first enemy was the sedge. Here you can see how sincere the child's world was. He respected his grandfather very much. But this relationship did not last. The image of the old man Momin in the work can be called "a character caught between two horses." He loves and cherishes his grandson with all his being.

At the same time, the old man is afraid that his daughter will be unhappy, he does not want her to suffer. Therefore, the old man Momin is forced to kill the deer. Perhaps he wanted to end his daughter's unhappiness with this.

The most touching point of the work is the death of the deer and the boy's lack of trust in anyone in this world. His last hope is shattered, that is, the fact that his grandfather also had a hand in this, which encourages the boy to leave this environment. In a sense, the boy wants to achieve his dream. He wants to turn into a fish, to go away from this ugly landscape, to his white White Ship. Unfortunately, life was powerless to fulfill the dream of such an innocent boy. It took him to eternal nothingness...

A child's worldview is sharply different from the world of adults. Children see the world with different eyes. While adults think based on what they see in the world, children think in the light of their dreams. The hero of the work, the child, also considers all inanimate things to be living pain in this world of desires. The child's only fault was his orphanhood. He could not get enough of his grandfather's love. Let's pay

attention to one idea in the fairy tale of the Faithful Old Man: Man dries up the seed of man. By this, the author reveals that man's enemy and enemy is only man through the images of the Faithful Old Man and Orozkul. The work also reflects the cruel attitude of people towards nature. Once upon a time, a deer that raised a human child and saved it from death was cruelly killed. Why do "ADULTS" not know the sins and rewards that a mere child knows, or are some people so unjust? Why are injustices countless, and justice is only in the presence of God? At this point, we considered it permissible to quote the following verses by Erkin Vohidov:

“You have made the moon sacred, you have shed blood everywhere,

From this state, you are always a thorn in your side, a thorn in your side”...

Now, if we pay attention to the title of the work, the white ship is the imaginary reflection of the main character of the work, a boy, an artistic detail that embodies all his dreams and hopes, and the gifts he expects from life. The writer did not want to give the boy a name. Although his life is full of such pains, sorrows and anxieties, he probably wanted his tiny heart to be a generalized image of those with complex hearts who are full of love and kindness. The white ship is also a symbol in the work, it is a symbol of love, contentment, destiny and vision. The horned mother deer is a symbol of eternal goodness, kindness, and compassion that can never be lost from the world. Because in the work, the horned mother deer is so kind and compassionate that she can save the children of a man sentenced to death and become a mother to them. The fish is a symbol of will and power for the child. Because the child always dreams of becoming a fish, and if he is a fish, he can swim fast in the water, and he will not close his eyes for a long time. These lead to the conclusion that the fish is strong in the child's mind.

In addition, the work emphasizes the upbringing of a child, knowing who his ancestors are, his intelligence, and his mental sharpness. One day, a boy has a conversation with a driver named Askar. The old man taught the boy the names of his seven ancestors and said that every true person should know them. The boy also asks Askar if he knows the seven names or not. Naturally, Askar did not know this, because modern people, the new generation of humanity, only care about themselves. They do not despise or even remember their ancestors, and consider national traditions to be nonsense. Askar also calls these things nonsense, and tells the boy that his grandfather is an uncultured and ignorant person. In fact, Askar, Orozkul, and modern fools like them are real ignoramuses. The old man, on the other hand, is portrayed in the story as a pure-hearted

person who has spent his entire life doing good, who endures all the sorrows in his life with perseverance, who does not forget his ancestors, respects their traditions, and most importantly, who fully adheres to the principles of humanity.

In conclusion, in the work, a commonality has emerged in the psyche of the grandfather and grandson. The similarity in their minds and feelings is largely due to the belief that arose on the basis of the narrative. In addition, the reason why the old man Momin is described by the author as a rarely found happy person is that he is devoid of selfishness and carelessness. These qualities also bring this hero closer to the processes taking place in the psyche of the child's character. The writer's skill in creating an internal and external portrait of the characters is of particular importance. Because these aspects are one of the factors that make the reader enter the plot of the work as a direct participant. The issue of the elderly and children is brought forward in psychology. In the story "White Ship" the writer's skill in creating characters, the characteristic features of the images of the old man and the child, and the spiritual closeness between the grandfather and the grandson are clearly expressed.

This work reveals the true essence of the values, traditions of ancestors, which have been the cornerstone of all mankind since time immemorial, as well as the contradictory concepts of good and evil, such as "light and shadow". Therefore, the work refers to the folklore, myths and legends of the Kyrgyz people and skillfully uses them in the plot. That is, this legend is shown as the reason for the child's future life to change. Through the work "The White Ship", Chingiz Aitmatov calls on every generation, new children of humanity, to goodness and warns against evil and ignorance. After all, this work, poured from the pen of the great writer, is a beautiful jewel of the literary treasury!

## References

Aitmatov, Ch., & Shakhanov, M. (2000). *Cho‘qqida qolgan ovchining ohi-zori* [The lament of the hunter stranded at the peak]. Tashkent.

Aitmatov, Ch. (1989). *Qiyomat, Asrga tatigulik kun. Romanlar* [The Day of Judgment; The Day Worth a Century. Novels]. Foreword by M. Qoshjonov. Tashkent.

Aitmatov, Ch. (2001). *Ohir zamon nishonalari* [Signs of the end times]. Tashkent: Sharq.

Aitmatov, Ch. (2015). *Oq kema* [The white ship]. Tashkent: Yangi Asr Avlodi.

Abdullayeva, O. (2021). Interactive methods in teaching Chingiz Aitmatov's "The White Ship." *Scientific Progress*, 2(2), 1590–1594.

Do'stmatova, S. (2024). Using the FSMU method in teaching Chingiz Aitmatov's "The White Ship" in secondary school literature classes. *Education, Science and Innovative Ideas in the World*, (46), 142–143.

Kayumov, A. (2021). Character and psychophysiology. *Zien Journal of Social Sciences and Humanities*, (3), 9–13.

Rasulov, A. (1985). *Tanqidchilik ufqlari* [The horizons of criticism]. Tashkent: Adabiyot va San'at.

Ulug'ov, A. (2023). *Chingiz Aytmatovning muhtasham olami* [The magnificent world of Chingiz Aitmatov]. Tashkent: Muҳarrir.

*Ch. Aitmatov va o'zbek adabiyoti* [Ch. Aitmatov and Uzbek literature]. (1989). Samarkand.

Sharafiddinov, O. (1989). *Haqiqatga sadoqat* [Loyalty to truth]. Tashkent: Adabiyot va San'at.

Yunusova, N. (2025). The image of the child in "The White Ship." In *Proceedings of the Conference on Issues of Turkology Development in the Era of Globalization* (April 23–24, 2025) (pp. 527–530).

Qoraev, S. (2015). *Chingiz Aytmatov – buyuk yozuvchi, kamtarin inson, sodiq do'st* [Chingiz Aitmatov – a great writer, a modest person, a loyal friend]. Tashkent: Yangi Asr Avlodi.

Tafakkur. (n.d.). *About Chingiz Aitmatov*. Retrieved from https://tafakkur.net/chingiz-aytmatov-haqida

# KORİDOR REKABETİNDE ORTA ASYA

**Emrah KAYA***

**Öz:** Uluslararası düzendeki güç dinamiklerinin yeniden şekillendiği dünya sisteminde son 10 yıldır önem kazanan kavramlardan biri "koridor" olmuştur. Koridorlar, devletlerin çeşitli pazarlara ulaşmasını sağlayan güzergahlardır. Günümüzde koridorlar, bir devlet yakın bölgesinin ötesinde nüfuz inşasına imkan tanımaktadır. Çin, Kuşak-Yol Projesi sayesinde küresel siyasette nüfuz ve prestij kazanırken, bu koridoru araçsallaştırmıştır. Bununla birlikte Hindistan gibi aktörler de kendi koridorlarını inşa etmektedir. Hindistan da Çin gibi koridorlar ile hem pazarlara ulaşabilmeyi hem de koridorun geçtiği ülkeler üzerinde nüfuz oluşturmayı hedeflemektedir. Bu durum küresel ve bölgesel aktörler arasında koridor rekabetine yol açmıştır. Rekabet sürecinde Orta Asya, jeopolitik açıdan ön plan çıkmıştır. Zira Orta Asya aynı anda Kuşak-Yol Projesi, Orta Koridor, INSTC gibi koridorlara ev sahipliği yapmaktadır. Bu da Orta Asya'yı çok yönlü bir rekabet sahasına dönüştürmektedir. Ayrıca Orta Asya devletleri, koridorlar rekabetinde aktif bir tutum izlemektedir. Çeşitli girişimlerde bulunarak örneğin Orta Asya ile Güney Asya'yı birbirine bağlayacak olan Trans-Afgan Ulaştırma Koridoru gibi güzergahları hayata geçirmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda koridor kavramı çerçevesinde Orta Asya'nın küresel ve bölgesel rekabetteki jeopolitik önemi incelenecektir. Ayrıca farklı güçlerin rekabet sürecindeki politikaları analiz edilecek ve Orta Asya devletlerinin gerek küresel ve bölgesel rekabete dair tutumları gerekse de kendi koridor politikaları değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Orta Asya, Koridor Rekabeti, Kuşak-Yol Projesi, INSTC, Orta Koridor.

## CENTRAL ASIA IN THE CORRIDOR COMPETITION

**Abstract:** In the world system, where power dynamics in the international order are reshaping, one concept that has gained prominence over the last decade has been the "corridor." Corridors are routes that enable states to reach various markets. Today, corridors allow a state to

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Osmaniye/Türkiye, emrahkaya@osmaniye.edu.tr, 0000-0001-6873-8309.

build influence beyond its immediate region. China has gained influence and prestige in global politics through the Belt and Road Initiative, instrumentalizing this corridor. Meanwhile, actors like India are also building their own corridors. Like China, India aims to both access markets and establish influence over the countries through which the corridor passes. This has led to a competition for corridors among global and regional actors. Central Asia has become a geopolitical hotspot in this competitive process. Central Asia simultaneously hosts corridors such as the Belt and Road Initiative, the Middle Corridor, and the INSTC. This transforms Central Asia into a multi-faceted competitive arena. Furthermore, Central Asian states are actively pursuing a competitive approach in the corridor competition. They are undertaking various initiatives to implement routes such as the Trans-Afghan Transport Corridor, which will connect Central Asia and South Asia. In this context, the geopolitical importance of Central Asia in global and regional competition will be examined within the framework of the corridor concept. Furthermore, the policies of different powers in this competitive process will be analyzed, and the attitudes of Central Asian states towards global and regional competition, as well as their own corridor policies, will be evaluated.

**Keywords:** Central Asia, Corridor Competition, Belt and Road Initiative, INSTC, Middle Corridor.

## Giriş

Asya kıtası, dünya tarihinde uzun süre boyunca ipek, baharat, tütsü, tuz ve kürk üretiminin ana merkezi olmuştur. Bununla birlikte elde edilen ürünler Avrupa ile Ortadoğu'ya gönderilmekteydi. Bu dönem hem kara hem de deniz yolu aktif olarak kullanılmaktaydı. Var olan güzergahlar ise iki boyutta şekillenmekteydi. İlk olarak bir devletin kendi topraklarında bulunan güzergahlar ve geçiş noktalarıydı. İkincisi ise sınırlarının dışındaki güzergahlar ve geçiş noktalarıydı. Roma İmparatorluğu döneminde çeşitli rotaların ya da koridorların önemli olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında ilk olarak Kehribar Rotası gelmekteydi. Kehribar Rotası, Baltık ve İskandinavya'yı kuzey Adriyatik limanı Aquileia'ya bağlamakta ve kehribar ile diğer ürünler Akdeniz'e taşınmaktaydı. İkincisi Tuz/Köle Rotası'ydı. Kuzey Afrika'nın Kartaca gibi Akdeniz'deki kıyıları üzerinden Sahra Altı Afrika'ya ulaşılmaktaydı. Bu rota üzerinden tuz ve köle gibi çeşitli emtialar taşınmaktaydı. Üçüncü olarak Trans-Arap Tütsü Rotası, Arap Yarımadası'nı batı kıyısı boyunca geçerek Güney Arabistan'ı güneydoğu Akdeniz limanlarına ve Basra Körfezi'ne bağlamaktaydı. Bu rotada temel olarak tütsü taşınmaktaydı.

Dördüncü olarak İpek Yolu, kara yoluyla Akdeniz'i Orta Asya ve Uzak Doğu'ya bağlamaktaydı. İpek gibi değerli bir ürünün taşındığı yol, kara yoluyla en uzun mesafenin katedildiği ve en eskiye dayanan hattıdır. Son olarak Deniz Baharat Yolu, çoğunlukla deniz yoluyla olmak üzere Hint Okyanusu'nu içerecek şekilde Güney ve Güneydoğu Asya'yı Körfez'e ve Akdeniz'e bağlamaktaydı (Sidebotham, 2011, s. 206-208). Bununla birlikte dünya tarihindeki önemli rotalardan biri de Kürk Rotası'dır. Kürk'ün soğuklardan korumasının yanı sıra süslenme, gösteriş ve lüks tüketim ürünü olması nedeniyle bu ürüne olan talep artmıştır. Asya'nın doğusunda toplanan kürkler, kara yoluyla Orta Asya üzerinden Volga bölgesine taşınmış ve daha sonra Baltıklara, Avrupa'ya ve İslam dünyasına taşınmıştır (Michailidis, 2012; Kovalev, 2000-2001, s. 25-27). Görüleceği üzere her rota, taşınan değerli ürünün ismini almıştır. Ancak ürünler sadece bununla sınırlı değildir. Sedir ağacı gibi ahşap malzemeler, pamuklu kumaşlar ve giysiler gibi ürünlerin de ticareti yapılmaktaydı. Bu ticaret sürecinde sadece üretim alanı ile pazarın dışında rotaların geçtiği güzergahlarda da bir zenginleşme yaşanmıştır ve iletişim konusunda önemli bir hat olmuştur (Günay, Çetiner, Sevinç & Kütükçü, 2019, s. 159-160).

Söz konusu ağlar, ticaret koridorlarının yanı sıra küresel ticaretin, iletişim hatlarının ve küreselleşmenin boyutunu göstermektedir. Dünyada yaşanan değişimler koridorları da doğrudan etkilemiştir. Örnek olarak İstanbul'un Osmanlı Devleti tarafından fethedilmesi, Avrupalıları yeni hatlar aramaya itmiştir. Pusula gibi araçların da keşfedilmesiyle denizler artık kıyılar boyunca kullanılan alanlar olmaktan çıkmıştır. Afrika'ya ulaşan ve Ümit Burnu'nu aşan Avrupalılar, Amerika kıtasına ayak basmışlardır. Bu durum yeni sömürü ve ticaret yollarıyla birlikte yeni ürünlerin ortaya çıkması demekti. Söz konusu dönemde deniz ulaşımı ve ticareti önem kazanırken Avrupa, Amerika ve Afrika kıtaları arasındaki sömürü ve ticaret sürecini tanımlayan üç köşeli/üçgen ticaret kavramı ortaya çıkmıştır (Findlay, 1990).

Amerika, Afrika ve Asya kıtasını sömüren Avrupa'da trenlerin keşfi tekrardan kara yoluna verilen önemi arttırmıştır. Trenlerle kıtaların ve ülkelerin iç kesimlerine ilerleme imkanı elde edilmişti. Bu sayede ülkelerin ve bölgelerin saklı kalan zenginliklerine ulaşılabiliyorken diğer yandan da ordular daha geniş bir alana yayılmıştır. I. ve II. Dünya savaşlarının ardından küresel sistem ve dinamikler büyük ölçüde şekillenmiştir. Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri (ABD) sahip oldukları teknik, ekonomik ve sanayi kapasitesi itibariyle dünyanın üretici güçleri olarak konumlanmışlardı. Ancak Batı'da üretim maliyetlerinin artması sonrasında daha ucuz işgücüne ulaşabilmek amacıyla Batılı ülkeler ve şirketler, üretim faaliyetlerini Çin gibi ülkelere

kaydırmıştır. Bu durum Çin'in dünyanın fabrikasına dönüştürürken (Zhang, 2006, s. 1) Avrupa'nın da pazar olmasına yol açmıştır.

Bir üretim merkezinden bir tüketim merkezine doğru ürünlerin taşınması, koridor kavramına önem kazandırmıştır. Literatür incelendiğinde birçok uzmanın konuya jeopolitik, rekabet ve politikalar üzerinden yaklaştığı görülmektedir. Devletlerin koridor politikalarını şekillendiren unsurların detaylandırılması konunun anlaşılması için önem taşımaktadır. Bu çalışmada ilk olarak koridor kavramına odaklanılacaktır. Dönüşen küresel sistemde yeni üretim ve güç merkezlerinin ortaya çıkması yeni koridorların yanı sıra çıkar çatışmasına giren aktörler arasında bir rekabeti doğurmuştur. Çin'in Kuşak-Yol Projesi ile daha çok tartışılan koridor kavramı, zamanla bir rekabet aracı olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Hindistan'ın Uluslararası Kuzey-Güney Ulaştırma Koridoru (INSTC) veya Hindistan-Orta Doğu-Avrupa Ekonomik Koridoru'dur (IMEC) girişimleri, bir rekabetin adımları olarak görülmektedir. Bu rekabetin günümüzde yoğun olarak yaşandığı coğrafyalardan biri Orta Asya'dır. Zira Orta Asya tarihsel olarak doğu-batı güzergahlı ticaretin ana geçiş noktası olarak konumlanmıştır. Çalışmada koridorlar rekabeti kavramı ele alınırken ayrıca bu rekabetin iki ana aktörü olan Çin'in Kuşak-Yol Projesi ve Hindistan'ın INSTC araçları incelenecektir.

Çeşitli uzmanlar koridorlar hakkındaki analizlerinde savaş kavramını kullanmaktadırlar. Ancak günümüzde devletler arasında net bir koridorlar savaşı olduğu tespitinde bulunmak zordur. Çünkü bir koridor girişimiyle başka bir koridorun ve girişimin işlevsiz hale gelmemesi, bir devletin yatırımlarının sonuçsuz kalmaması ya da devletlerin birbirlerine alternatif olacak şekilde proje geliştirmemeleri bir savaştan ziyade bir rekabetin olduğunun göstergesidir. Bu nedenle çalışmada savaş kavramı yerine rekabet kavramı tercih edilmiştir.

Çok yönlü koridor projeleri, Orta Asya'nın önemini arttırırken bölgesel rekabetin de hız kazanmasına neden olmuştur. Buna ek olarak Orta Asya devletleri, Büyük Oyun'da olduğu gibi büyük güçlerin rekabeti sırasında pasif bir tutum sergilememektedirler. Bu kapsamda Orta Asya devletleri kendi koridor politikalarını ve projelerini hayata geçirmek istemektedir. Bu çalışmada Orta Asya devletlerinin politikaları ve projeleri de incelenecektir. Burada Orta Koridor ve Trans-Afgan Ulaştırma Koridoru'na odaklanılacaktır.

Çalışmanın amacı koridor kavramı ve ortaya çıkan rekabet bağlamında Orta Asya bölgesini ve bölge devletlerinin politikasını incelemektir. Çalışmada Çin ve Hindistan'ın politikaları ve araçlarına odaklanılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmakla birlikte ulaşılan veriler betimsel ve yorumlayıcı metotla incelenmiş ve analiz edilmiştir.

Çalışma dört ana başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta kavramsal çerçeve ele alınmaktadır. Burada koridor kavramının yanı sıra devletlerin nasıl bir koridor arayışında oldukları incelenecektir. İkinci başlıkta Çin'in Kuşak-Yol Projesi ve bu projenin Orta Asya'daki rekabet sürecinde nasıl araçsallaştırıldığına odaklanılacaktır. Üçüncü bölümde Hindistan için benzer bir perspektif çizilecektir. Hindistan'ın Orta Asya'daki varlığı ve etkisi günümüzde Çin'le kıyaslanamayacak seviyede olsa da ileri dönemde rekabetin şiddetleneceği öngörülmektedir. Son bölümde ise Orta Asya devletlerinin politikaları ve hayata geçirmek istedikleri projeler incelenecektir. Sonuçta da elde edilen verilerin analizi ve Orta Asya'yı nasıl etkilediği değerlendirilecektir.

## Koridor Kavramı ve Koridor Rekabeti

Günümüzde yoğun olarak kullanılan koridor kavramı temel olarak ulaşma, ulaştırma ve taşıma gibi terimlerle ilişkilidir. Koridor, farklı ülkeler ve bölgeler arasında mamul, insan ve hizmetlerin hareketini sağlayan belirli rota ve yol demektir (Özsoy, 2024, s. 144). En uygun, sorunsuz, engelsiz ve maliyetsiz olan ancak hızın da göz önünde bulundurulduğu güzergahlar, ulaşım ve ulaştırma için tercih edilmektedir (Gazel & Ak, 2012. s. 213-218). Ulaşım ve ulaştırma, ticaretin sınırlı bir bölgenin dışına çıkarak önce ulusallaşmasını ve daha sonra uluslararasılaşmasının önünü açmaktadır. Ülkeler kendi topraklarında ulaşım altyapısını geliştirirken diğer devletlerle bu konuda yaptıkları iş birliği daha güçlü ilişkileri ve entegrasyon sürecini beraberinde getirmektedir. İlişkilerin belirli güzergahtan sürdürülmesi koridor oluşumunu sağlarken devletlerin ülke içindeki yatırımlarından dış politikalarına kadar birçok konuyu etkilemektedir. Hatta koridorlar konusu devletlerin, dış politikada kullandıkları bir araç olarak da ön plana çıkmaktadır. Bu süreçte en az engele ve maliyete sahip olan koridorlar hızlı ulaşıma imkan tanırken diğer yandan ülke güvenliğiyle de alakalıdır (Toprak, 2020, s. 23). Zira çeşitli tehdit kaynaklarının bulunduğu bölgeleri içerecek şekilde koridorların inşa edilmesi rasyonel bir seçenek olarak değerlendirilmemektedir.

Koridorlar, Kuşak-Yol Projesi ile daha da çok tartışılan ve ilgi çeken kavramlardan biri olsa da çeşitli jeopolitik teorilerle doğrudan ilgilidir. Özellikle Asya ve Avrupa'yı çeşitli bölgelere ayırarak Asya'nın kalbini yöneten gücün dünyayı yöneteceğini iddia eden MacKinder'in (1904) Kara Hakimiyet ve denizlerin dünya siyasetinde, ticaretinde ve hegemonyasında ana etkene dönüşmesi ve bu konuda Mahan'ın (1890) Deniz Hakimiyet teorileri temelde jeopolitik bir rekabeti açıklamaktadır. Koridorlar da günümüzde jeopolitik rekabette kullanılan ana araçlardan biridir. Diğer yandan Soğuk Savaş döneminde ABD'nin Sovyetler Birliği'ni çevrelemesi, ABD'nin bu amaçla Çin'le ilişkilerini

güçlendirmesi ve yine ABD'nin 1979'dan itibaren Afganistan'daki savaşa vekil unsurlarla dahil olması ideolojik rekabetin yanı sıra jeopolitik rekabetin göstergesidir. Soğuk Savaş sonrasında Batı'nın ve Batılı kurumların Rusya'ya doğru ilerlemesi (Aktürk, 2012, s. 74-75), Gürcistan gibi ülkelerde yaşanan renkli devrimler, Türkiye-Kafkasya-Orta Asya güzergahında inşa edilmek istenen hat, AUKUS ve QUAD gibi oluşumlar jeopolitik rekabetin son güncel örnekleridir. Bu noktada Yakın Çevre Doktrinini benimsemesi, Gürcistan ile Ukrayna'ya saldırması, Afrika'da Batı karşıtı yönetimleri desteklemesi ve Çin'le kurulan ilişkiler, Rusya'nın jeopolitik rekabete verdiği cevaplardır. Bununla birlikte Çin gerek nüfuzuna küresel boyut kazandırmak gerek ekonomik kapasitesini arttırmak gerekse de Batı ile yaşayacağı gerginliğe hazırlık yapmak için Kuşak-Yol Projesi'nin bir araç olarak kullanmaktadır. Bu noktada çeşitli ülkelere altyapı yatırımlarında bulunan Çin, ekonomik ve yumuşak gücünü kullanarak siyasi ve askeri kazanımlar elde etmeyi istemektedir. Bunun son örnekleri arasında Pakistan'da (Basit, 2018) ve Cibuti'de kurulan askeri ve siyasi nüfuz sayılabilir (Younus, 2025).

Çin örneği üzerinde görüleceği üzere koridorlar bir nüfuz aracı olarak kullanılmaktadır. Pekin, Kuşak-Yol Projesi'nde karşılıklı saygı, eşitlik, içişlerine karışmama ve kazan-kazan gibi kavramlar üzerinden söylemler geliştirmektedir. Kuşak-Yol Projesi ile ekonomik ve ticari ilişkilerini güçlendirmek isteyen Çin (Azer, Min & Ülker, 2021, s. 556-557), zamanla ülkelerin politik ve güvenlik kararlarını etkilemektedir. Örneğin Panama, 2017'ye kadar Tayvan'ı tanımaktaydı. Ancak 2017'de Kuşak-Yol Projesi'ne dahil olan Panama (Chao, 2018, s. 145-146), Tayvan'ı tanımaktan vazgeçmiş ve Tek Çin İlkesini benimsemiştir (Wu & Liao, 2021, s. 293). Kuşak-Yol Projesi ile kurduğu ticari ve ekonomik ilişkiler üzerinden Çin'e borç tuzağı eleştirileri de yapılmaktadır. Borç batağına sürüklenen devlet, Çin'in baskılarına ve çeşitli stratejik bölgelerine el koymasına karşı çıkamamaktadır. Kenya'ya bakıldığında Çin bu ülkeye çeşitli altyapı yatırımlarında bulunmuştur. Ancak projelerin beklenilen geliri sağlayamaması ve Kenya yönetiminin borcunu ödeyememesi nedeniyle Çin, ülkenin Mombasa Limanı'na el koymuştur (Himmer & Rod, 2022, s. 254-256).

Koridorların bir diğer amacı devletler arasındaki entegrasyonu gerçekleştirmektir. Bu konudaki en somut örneklerden biri Türkiye'dir. Türkiye, Orta Koridor ile bu koridorun geçtiği Azerbaycan, Kazakistan, Türkmenistan, Özbekistan ve Kırgızistan ile arasındaki entegrasyonu derinleştirmek ve genişletmek istemektedir (Beylur, Zhanaltay, Hanayi & Khitakhunov, 2022, s. 37). Bu sürecin, üç boyutlu ilişki ağı bulunmaktadır. İlk olarak Türkiye, diğer devletlerle ikili ilişkilerini güçlendirmektedir. İkinci olarak Orta Koridor üzerindeki devletler, kendi

aralarında çok taraflı anlaşmalar yapmaktadır. Son olarak ise Türk Devletleri Teşkilatı (TDT), Orta Koridor üzerinde bulunan devletler arasındaki entegrasyonun ana itici etkenlerinden biridir. Türk dünyasının ortak projesi olarak konumlanan Orta Koridor çerçevesinde TDT, devletlerin başta gümrük olmak üzere çeşitli konularda sorunların çözülmesinde, ülkeler arasındaki koordinasyonu sağlanmasında, prosedürlerin kolaylaştırılmasında ve uyumlulaştırılmasında ana aktör olarak konumlanmaktadır. Bu bağlamda 2022'de imzalanan "Türk Devletleri Teşkilatı Hükümetleri Arasında Basitleştirilmiş Gümrük Koridoru Kurulmasına İlişkin Anlaşma" ile önemli bir adım atılmıştır (Beylur vd., 2022, s. 61-67). Bir diğer örnek olarak Türkiye, Kalkınma Yolu ile bölgesel entegrasyonu sağlamayı ve istikrara katkıda bulunmayı istemektedir (Sayan, 2024, s. 4).

Devletlerin koridorları nüfuz ve entegrasyon amacıyla kullansalar da koridorların inşa sürecinde çeşitli konulara dikkat ettikleri söylenebilir. Bunlar arasında ilk olarak güvenlik ön plandadır. Zira bir yatırımcı için öncelikli olarak elde edilecek kar değil, sermayeyi korumaktır. Bu nedenle koridor inşa sürecinde çeşitli güvenlik tehditlerinin olduğu bölgeleri ve ülkeleri değil, daha istikrarlı alanları tercih ettikleri söylenebilir. Rusya-Ukrayna Savaşı'nın yaşandığı, Tayvan konusunda tartışmaların yoğunlaştığı ve Güney Çin Denizi'nde gerilimin arttığı bir süreçte Çin, Orta Koridor'a ve CPEC'e yönelmiştir (Kaya, 2024, s. 23-25; Kaya, 2025, s. 20). Orta Koridor, günümüzde dünyanın en istikrarlı ve çatışmasız hatlarından biri olarak ön plana çıkmaktadır. Özellikle Azerbaycan ile Ermenistan arasındaki Karabağ konusunun ve çeşitli sorunların çözülmesi, Orta Koridor'un önemine ve istikrarına katkı sunmuştur. Bu noktada Çin'in Orta Koridor'a daha çok yönelmesinin temelinde güvenlik mevzusunun olduğu söylenebilir. Ayrıca terör saldırılarının arttığı ve Pakistan'da bile CPEC'e saldırıların gerçekleştiği bir ortamda Türkiye-Kafkasya-Türkistan hattı Çin'e niş bir alan sunmaktadır.

Diğer yandan bir malın iki nokta arasında taşınması sürecinde kat edilen yolun uzunluğu, süresi ve maliyeti koridorun inşa ve tercih sürecini etkilemektedir. Örneğin Çin'den çıkan bir ürünün Avrupa'ya ne kadar süre zarfında ulaştırıldığı önem taşımaktadır. Tablo 1'de görüleceği üzere Çin'den gönderilen bir ürünün Balkanlara ulaşması konusunda Orta Koridor, Kuzey Avrupa'ya ulaşma konusunda Rusya'dan geçen Kuzey Rotası avantajlı görülmektedir. Denizyolu ise düşük maliyetli olsa da daha uzun zaman almaktadır. Ancak dünya ticaretinde yeni üretim merkezlerinin ve Hindistan gibi alternatif güçlerin çıkması neticesinde üretilen bir ürünün en kısa zamanda pazara ulaşması daha büyük önem taşımaktadır. Bu noktada devletler daha kısa olan, daha az zaman alan ve

daha düşük maliyetli koridorlara yönelmektedir. Ancak Kuzey Rotası'nın tıkanması ve denizyolunun çok zaman alması nedeniyle Orta Koridor'un stratejik önemi artmıştır.

| | Maliyet Aralığı (Dolar) | Ortalama Süre (Gün) | Kuzey Avrupa (Gün) | Orta Avrupa (Gün) | Balkanlar (Gün) |
|---|---|---|---|---|---|
| Kuzey Rotası | 2,800-3,200 | 14-18 | 16 | 15-16 | 20 |
| Orta Koridor | 3,500-4,500 | 16-20 | 18 | 17 | 14 |
| Denizyolu | 1,500-2,000 | 28-40 | 28-40 | 28-40 | 28-40 |

Tablo 1: Çin'den Avrupa'ya Gönderilen Bir Ürünün Ulaşma Süresi ve Maaliyeti (OECD, 2023, s. 16).

Koridorların inşa süreci oldukça maliyetli olabilmektedir. Söz konusu maaliyetler, devletlerin ekonomilerini zorlamanın ötesinde girişimin neden olduğu zorluklar projenin yarıda bırakılmasına bile neden olmaktadır. Bunun somut örneklerinden biri Panama Kanalı'nın Fransızlar tarafından inşa edilme sürecidir. Ancak hem yüksek maliyet hem de inşa sürecinde karşılaşılan zorluklar, projeyi yürüten şirketin batmasına ve çalışmaların yarıda kalmasına yol açmıştır (Bennett, 1915, s. 102-104). Benzer bir durumu Çin de Nikaragua'da yaşamıştır. Panama'ya alternatif bir hat inşa edilmesi için Çin'in ve Nikaragua'nın üzerinde anlaştığı Nikaragua Kanalı projesi gerek yüksek maliyeti gerekse de çeşitli engeller nedeniyle 2024'te iptal edilmiştir (URL-1). Bu noktada bir koridor inşasında altyapı sorunu ve eksikliği en az olan ülkelerin tercih edilmesi daha rasyonel bir durumdur. Bu sayede daha düşük maliyetle koridor inşa süreci gerçekleştirilebilmektedir.

Devletler için bir koridorun tercih edilebilirliğini etkileyen faktörlerden biri de kaç ülkeden geçtiğidir. Bir koridorun sadece bir iki ülkeden geçmesi cezbedici bir etken olabilir. Örnek olarak Çin, Avrupa'ya ulaşabilmek için Moğolistan ve Rusya üzerinden geçen Kuzey Rotası'yla bunu gerçekleştirebilmekteydi (Boyu, Efimova, Vasiev & Qian, 2022, s. 310). Ancak Rusya-Ukrayna Savaşı ile birlikte Batı'nın uyguladığı yaptırımlar neticesinde Rusya'nın ulaştırma konusundaki önemi büyük oranda ortadan kalkmıştır. Hatta Asya'nın Avrupa'ya açılan kapısı olarak görülen Ukrayna'nın işgali, Çin'i ve Kuşak-Yol Projesi'ni finansal

sorular, çeşitli iş birliklerin sekteye uğraması ve jeopolitik şoklarla karşı karşıya bırakmıştır (Mendez, Forcadell & Horiachko, 2022; Kaya, 2024, s. 17-18). Rusya gibi bir ülkeye yapılan yatırımların bu noktada planlananın getiriyi sağlamadığı görülmektedir. Diğer yandan devletler koridorun çok sayıda ülkeden geçmesi zorlukların ve maliyetlerin artması anlamına gelebilir. Ayrıca ülkelerin ekonomik ve siyasi politikaları arasındaki uyumsuzluk, hat için önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır (Taşkın & Akıncı, 2024, s. 1136). Zira her devletin farklı gümrük prosedürleri vardır ve bu devletlerle çeşitli anlaşmalar yapılması gerekmektedir. Orta Koridor, bu noktada örnek gösterilebilir. Çin'den çıkan bir ürünün Orta Koridor aracılığıyla Avrupa'ya ulaşabilmesi için en az dört en fazla altı ülkeden geçmesi gerekmektedir. Bu olumsuz bir özellik olarak görülse de sorunun bertaraf edilmesi mümkündür. Örneğin Türkiye, 2008'den bu yana çeşitli girişimlerde bulunarak koridor güzergahındaki ülkelerle ticaretin iyileştirilmesi ve kolaylaştırılması için çalışmaktadır. Bu bağlamda gümrük uygulamalarının ve geçişlerin kolaylaştırılması ve uyumlulaştırılması amacıyla pilot bir İpek Yolu güzergâhının belirlenmesi, rota üzerindeki sınır kapılarının tespiti, geçişi zorlaştıran etkenlerin ve sınır kapıları için asgari standartları tespiti hedeflenmiştir. Daha sonra 2015'te Türkiye ile Çin arasında Orta Koridor ile Kuşak-Yol Projesi'ni uyumlulaştırılmasına ilişkin anlaşma imzalanabilmiştir (Toprak, 2020, s. 25-26). Diğer yandan Türk Devletleri Teşkilatı (TDT) bünyesinde gümrük prosedürlerinin ve devletlerin politikalarının uyumlu hale getirilmeye ve kolaylaştırılmaya çalışıldığı bilinmektedir.

Koridorun inşa sürecindeki en önemli etkenlerden biri güzergahta bulunan ülkenin dünyaya ne kadar açık olduğu ya da pazar ülkeler tarafından herhangi bir yaptırıma maruz kalıp kalmadığıdır. Rusya, uzun yıllar boyunca Çin'in Avrupa'ya ulaştığı güzergahlardan biri olmuştur. Diğer yandan Çin, İran üzerinden de Avrupa'ya ulaşmayı planlamıştır. Ancak Çin'in engelsiz ticareti ve serbest ekonomiyi savunduğu bir ortamda (Mendez vd., 2022, s. 491) Rusya ve İran'ın Batılı devletlerin yaptırımlarına maruz kalması, Pekin'i alternatif rotalara itmiştir. Asya ile Avrupa'yı Rusya-Hazar Denizi-İran hattı ayırmaktadır. Rusya ve İran'ın yaptırım altına olması nedeniyle Çin, Avrupa'ya ulaşmak istediğinde Hazar Denizi'ne yönelmek durumunda kalmıştır. Ayrıca Türkiye'nin Batı dünyasının bir ülkesi olması, diğer Türk devletleri ile Gürcistan'ın Batı'yla güçlü ilişkiler tesis etmesi ve bu devletlerden herhangi birinin Batılı aktörler tarafından ulaşım ve ulaştırma konusunda yaptırıma maruz kalmaması nedeniyle Orta Koridor, daha fazla cezbedici rotaya dönüşmektedir.

Devletlerin koridor tercihlerini etkileyen faktörlerden biri de hattın yük taşıma kapasitesidir (Taşkın & Akıncı, 2024, s. 1136). Kapasitenin düşük olması, güzergahın tercih edilebilirliğini doğrudan etkilemektedir. Ya da hattın bir kısmının yetersiz kapasitesi, diğer kısımların önemini etkileyeceği için bu durum bütün bir koridor olan ilgiyi olumsuz etkileyebilir. Örneğin Orta Koridor'un bir kısmını teşkil eden Bakü-Tiflis-Kars Demiryolu ya da Hazar Denizi'ndeki limanlardaki sınırlı yük kapasitesi, bütün hattın kapasitesini etkileyecektir. Dünya ticaretinin yaklaşık olarak %96'sı denizlerden gerçekleştirilirken ve kara ticaretine daha çok ilgi gösterildiği bir dönemde hatların kapasitesi daha büyük önem taşımaktadır (Kaya, 2024, s. 21; URL-2). Buna karşı Orta Koridor'da bulunan ülkelerin karayolu, demiryolu ve limanlarının kapasitesini arttırmaya çalıştığı bilinmektedir (Bodur, 2025; Urciuolo, 2025).

Bir ürünün taşınması sürecinde çok modlu bir koridorun kullanılması çeşitli noktalardan daha fazla süre kaybı ve artan maliyet demektir. Örnek olarak Çin'den çıkan bir yükün demiryolu ile Moğolistan ile Rusya üzerinden Avrupa'ya ulaşması büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Ya da Çin'in Şanghay kentinden çıkan bir ürünün deniz yoluyla taşınması da tek bir taşıma yönteminin kullanılması demektir. Ancak örneğin Orta Koridor'un Güney Kolu olan Çin-Kırgızistan-Özbekistan-Türkmenistan-Hazar Denizi-Azerbaycan-Gürcistan-Türkiye-Avrupa rotası çok modlu bir rotadır. Çin'den trenlerle gönderilen yük, Kırgızistan sınırında demiryolu olmadığı için tırlara aktarılmaktadır. Karayoluyla taşınan yük, Özbekistan sınırına gelindiğinde tekrar trenlere yüklenmektedir (Dzamukashvili, 2025). Özbekistan'ın ardından Türkmenistan'a gelen yük Hazar Denizi'nde limanlar boşaltılmakta ve buradan feribotlara aktarılmaktadır. Hazar Denizi'ni feribotlarla geçen yük, Bakü'de tekrardan demiryoluna aktarılmakta ve bunun ardından Avrupa'ya gönderilmektedir. Görüleceği üzere bir yük, sadece bir rotada defalarca araç değiştirmektedir. Bu durum zaman ve yüksek maliyet sorununu beraberinde getirmektedir.

Diğer yandan dünyada devletlerin ray açıklığı farklı olan demiryollarını kullandıkları bilinmektedir. Sovyetler Birliği, topraklarında 1.520 mm ray açıklığı olan tren sistemini inşa etmiştir. Ancak Avrupa ve Çin, standart olarak kabul edilen 1435 mm ray açıklığına sahiptir. Bu noktada Çin'den çıkan bir trenin Rusya'ya girerken yeni lokomotif ve vagonlara aktarılması gerekmektedir. Söz konusu işlem Avrupa'ya girerken tekrar edilecektir. Bu da önemli bir maaliyet ve zaman kaybının beraberinde getirmektedir (Putz, 2025). Bu nedenle bir koridoru tercih edecek olan devlet için çok modludan ziyade tek modlu ve standart özelliklere sahip güzergahların daha cezbedici olduğu söylenebilir.

Koridorlar, güzergah üzerinde bulunan devletler için büyük yatırım fırsatları manasına gelmektedir. Örnek olarak ekonomik kapasitesi sınırlı olan bir devlet, kendi topraklarından geçecek olan bir koridorun sağlıklı işleyebilmesi için karayolu, demiryolu veya liman konularında yatırımlar çekebilmektedir. Bunun en somut örneklerinden bir Pakistan'dır ve Çin, Çin-Pakistan-Ekonomik Koridoru (CPEC) kapsamında bu ülkeye yaklaşık 75 milyar dolarlık bir yatırım yapmak zorunda kalmıştır. Bu yatırımlar Pakistan ekonomisi için büyük bir katkı anlamına gelirken diğer yandan ise ülkenin altyapısının yenilenmesi ve her taşınan üründen gelir elde edilmesi demektir. CPEC, Çin'in Pakistan'a jeopolitik açıdan bağımlı olması, Pakistan'ın dünya ticaretinde bir güzergaha dönüşmesi ve Hindistan gibi bölgesel rakiplerine karşı avantajlı konuma geçmesi gibi İslamabad'a önemli kazanımlar da sağlamaktadır (Kaya, 2025).

**Çin'in Rekabet Aracı: Kuşak-Yol Projesi**

Çin Devlet Başkanı Şi Jinping, Kuşak-Yol Projesi'ni dünyaya duyurduğu 2013'te "İpek Yolu boyunca bir ekonomik kuşak" inşa edilmesini teklif etmiştir (Jiao & Yunbi, 2025). Burada kuşaktan kasıt aslında Çin'den Londra'ya kadar uzanan bir ulaşım, ulaştırma ve taşımacılık güzergahı yani günümüz kavramıyla koridor inşa etmekti. Söz konusu koridor karayolu, demiryolu, liman, enerji hatlarını, kanallar, kuru yük limanları, kanallar, serbest ticaret ve endüstriyel bölgelerinin inşasını içermektedir (Khattak & Khalid, 2017, s. 3). Ancak karanın yanı sıra denizlerin de bir rota olarak kullanılması ve limanların bu süreçte kilit rol oynaması, çok modlu bir koridor ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte Çin sadece bir koridor değil, nüfuzunu arttırdığı bir hat inşa etmeyi planlamıştır. Çin'in hedefi yüksek büyüme hızını sürdürmek, bölgesel ve küresel nüfuzunu artırmak, ticaret ve enerji yollarını güvence altına almaktı (Azer, Min & Ülker, 2021, s. 547).

Kuşak-Yol Projesi, altı koridordan oluşmaktadır. Bunlar (URL-3):

Çin-Moğolistan-Rusya Ekonomik Koridoru (CMREC) (Kuzey Rotası)
Yeni Avrasya Kara Köprüsü (NEBL)
Çin-Orta Asya-Batı Asya Ekonomik Koridoru (CCWAEC)
Çin-Çinhindi Yarımadası Ekonomik Koridoru (CICPEC)
Çin-Pakistan Ekonomik Koridoru (CPEC)
Bangladeş-Çin-Hindistan-Myanmar Ekonomik Koridoru'dur (BCIMEC)
Bunların yanı sıra denizyolunun merkezde olduğu Deniz İpek Yolu da Çin'in rotaları arasındadır. Çin, Kuşak-Yol Projesi sayesinde Avrupa'ya ulaşma sürecinde elde ettiği nüfuzu dünya geneline yaymak için bu projeye küresel bir nitelik kazandırmıştır. Bu kapsamda da Latin Amerika'dan Afrika'ya kadar çeşitli bölgelerde bulunan ülkeler de

Kuşak-Yol Projesine dahil olmuştur. Mayıs 2025 verilerine göre, yaklaşık 150 ülke Kuşak-Yol Projesi'ne dahildir (URL-4).

Çin, Kuşak-Yol Projesi kapsamında 2015 yılında İpek Yolu Ekonomik Kuşağı ve 21. Yüzyıl Deniz İpek Yolu'nun Ortak İnşasına İlişkin Vizyon ve Eylemler başlıklı bir belge yayınlamıştır (URL-5). Belgede Kuşak-Yol Projesi'nin beş sütunu olduğuna dikkat çekilmektedir. Bunlar ayrıca nihai hedefler olarak konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda devletler arasında *politika koordinasyonu*, ülkeler arasında sorunsuz bir ulaşım ve taşımacılık için *altyapı bağlantısı*, Kuşak-Yol Projesi'ne dahil olan ülkeler arasında mal ve sermaye akışını da sağlayan *engelsiz ticaret*, projeye katılan ülkeler arasında tek bir finansal sistem çerçevesinde *finansal entegrasyon* ve *halklar arası ba*ğın güçlendirilmesi için kültürel ve akademik değişimi, medya iş birliğini ve turizmi teşvik etmek (Mendez vd., 2022, s. 491).

Kuşak-Yol Projesi, Çin'in küresel ve bölgesel bazda nüfuz oluşturma aracına dönüşmüştür. Bu süreçte ekonomik gücünü ve çeşitli altyapı yatırımlarını araç olarak kullanmakta ve ülkelerle eşitlik, kazan-kazan ve iş birliği söylemleriyle ilişkilerini güçlendirmektedir. Çin'in bu stratejisinin ve politikasının ana hedeflerinden biri Orta Asya'dır. Orta Asya'nın Çin için birçok açıdan önemi bulunmaktadır. Öncelikle Orta Asya, karadan Çin'in Avrupa'ya, Güney Asya'ya ve Orta Doğu'ya açılan kapısıdır. Orta Asya'ya stratejik önem kazandıran etken Çin'in denizyollarına olan bağımlılığını azaltma sürecinde bölgenin ana merkez olmasıdır (Sim & Aminjonov, 2020, s. 21). Afganistan, Pakistan ve İran gibi ülkelerin bulunduğu riskli bir hat ile Rusya gibi gizli rekabet yaşadığı ülke coğrafyası yerine Orta Asya daha istikrarlı bir rotadır. Bununla birlikte Orta Asya pazar, hammadde ve enerji gibi jeoekonomik faktörler açısından da önemlidir (Hu & Cheng, 2008, s. 42-43). Zira Çin, dışarıdan enerji ithal ederken dünyanın çeşitli bölgelerinden hammaddeler satın almaktadır. Bu kaynakların kıyılardan iç kısımlara ve özellikle Doğu Türkistan olarak da bilinen Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ne aktarılması maliyet ve zaman kaybını beraberinde getirmektedir. Örneğin Çin'in Sarıdeniz kıyısındaki Lianyungang kenti ile Kazakistan-Çin sınırı arasındaki uzaklık demiryolu ile 4,130 km'dir (URL-6). Bunun yerine Orta Asya'dan enerji ithal ederek daha kısa bir mesafeden bölgenin enerji ihtiyacını karşılamaktadır. Ya da Şanghay'da üretilen bir ürünün Orta Asya'ya ihracatı doğrudan maliyet artışı demektir. Ancak Çin, Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nde üretilen bir ürünü daha kısa zamanda ve daha az maliyetle Orta ve Güney Asya'ya ihraç etmektedir (Kaya, 2025, s. 21-22). Bu da enerji ile pazarı jeopolitikle ortak bir noktada buluşturmaktadır.

Orta Asya devletlerinin siyasi, ekonomik ve askeri kapasitesinin sınırlı olması Çin'in nüfuz kurma ihtimalini güçlendirmektedir. Bu bağlamda Çin, Orta Asya devletleri ile C5+1/C5+C zirveleri düzenleyerek ticari ilişkilerini 100 milyar doların üzerine çıkarmayı hedeflemektedir (Muratbekova, 2025). Orta Asya'ya Çin'le birlikte çeşitli bölgesel ve küresel güçler de ilgi göstermektedir. Bu da jeopolitik rekabeti beraberinde getirmektedir. Zira Rusya'nın etkisinin azaldığı Orta Asya'da Batılı aktörlerin ve şirketlerin faaliyetleri yoğunluk kazanmıştır. Bununla birlikte bölge devletleri güvenlik noktasında da Batılı aktörlerle çeşitli temaslar gerçekleştirmektedir (Vinnikov, 2009; URL-7). Buna karşı Çin, Orta Asya'da bir etki oluşturarak olası bir çevrelenmeyi ve renkli devrim girişimlerini engellemeye çalışmaktadır (Oğuz & Karabulut, 2022, s. 187).

Bölgeye ekonomik yatırım yapan ve toplumlarda daha görünür hale gelen Çin, bölgedeki sorunlara müdahil olma konusunda net bir tutum benimsemese de güvenliğine katkıda bulunan ana aktörlerden birine dönüşmektedir. Orta Asya'nın Afganistanlaşmasını ve bölgede radikal hareketlerin ortaya çıkmasını istemeyen Çin, bölge ülkeleriyle askeri ve güvenlik ilişkilerini arttırmaktadır. Orta Asya devletlerinin de Çin savunma sanayisine olan ilgisi artmaktadır. Şanghay İşbirliği Örgütü (ŞİÖ) gibi kurumlarla bölge devletleri ile temaslarını sürdüren Çin, Tacikistan'la terörizmle mücadele kapsamında çeşitli anlaşmalar da imzalamıştır (Meena, 2025). Bu ortamda Çin, Rusya ile birlikte bölgede güvenliği destekleyen ana aktörlerden biri olurken ABD'nin ve Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü'nün (NATO) bu konuda yetersiz kalmaktadır. Ayrıca Orta Asya'nın NATO'yla kurduğu Barış İçin Ortaklık ilişkilerinin etkisizleşmek üzere olduğu iddia edilmektedir (Starr, 2023, s. 13).

Son olarak Sincan Uygur Özerk Bölgesi ve bu bölgede yaşayan Türk soylu nüfusun varlığı, Çin için endişe kaynağıdır. Çin, Orta Asya'daki Türk devletlerinin Uygur, Kazak, Kırgız nüfusla olan ilişkilerini ve bu halka karşı olan politikalarını etkilemeyi hedeflemektedir. Tek Çin İlkesini dünyaya kabul ettirmek isteyen Pekin, ŞİÖ gibi oluşumlarla hem güvenliğe katkı sunan hem de bölgeye etki edebilen bir aktöre dönüşmektedir (Clarke, 2010, s. 214). Orta Asya devletleriyle yapılan görüşmeler ve imzalanan anlaşmalarda Çin'in Tek Çin ilkesi şartına atıf yaptığı net bir şekilde görülmektedir. Çin'in Orta Asya'yla olan güvenlik ve askeri başlıklı ilişkilerinin bir nedeni de Kuşak-Yol Projesi'nin güvenliğinin sağlanmasıdır.

Orta Asya'nın Çin için taşıdığı jeopolitik, ekonomik, siyasi ve güvenlik temelli öneminin yanı sıra Kuşak-Yol Projesi kapsamında bu bölgeye yaptığı yatırımlar da dikkat çekmektedir. Çin, Kuşak-Yol Projesi kapsamında Temmuz 2025'e kadar yaklaşık 1,3 trilyon dolarlık yatırım

yapmıştır. 2025 verilerine göre, Çin'in Orta Asya'ya yatırımlarının 30 milyar doları aştığı belirtilmektedir (URL-8). Ancak Çin'in bölgedeki yatırımlarının 2023 itibariyle 64 milyar dolar olduğu da iddia edilmektedir (Zuenko, 2025, s. 153). Çin'in bölgede yürüttüğü projelerin 120 milyar dolar (URL-9) olduğu iddia edilmektedir. Tarım, yenilenebilir enerji, 5G, akıllı kentler gibi yatırımları ve anlaşmaları da içeren bu süreçte Çin, bölge ile ticari ilişkilerini de geliştirmektedir. Örneğin 2024'te taraflar arasındaki ticaret hacmi 95 milyar dolara ulaşmıştır (URL-8). Böylelikle Çin, bölgenin en büyük ticari ortağı olmuş ve Rusya ikinci planda kalmıştır. Çin bölgeye sadece Kuşak-Yol Projesi kapsamında yatırımlarda ve yardımlarda bulunmamaktadır. Yollar ve köprülerin yanı sıra hastaneler ve hükümet binaları da inşa etmektedir. Buradaki amacı hem yerel bağlar kurmak hem de halktaki imajını güçlendirmektir. Bu da Çin'in siyasi ve sosyal nüfuzunu arttırmakta ve Pekin'in "stratejik üstünlük" (Durmaz, 2025, s. 137) stratejisine katkı sunmaktadır.

**Hindistan'ın Rekabet Aracı: INSTC**

Hindistan, İran ve Rusya'nın geliştirdiği INSTC, 2000'de planlanmış ve 2002'de imzalanarak yürürlüğe girmiştir. 11 ülkenin katılmasıyla daha geniş bir alana hitap eden projeye dönüşmüştür. Hattın temel hedefi Hindistan ile Rusya arasındaki ticareti kolaylaştırmak ve coğrafi bağlantıyı sağlamaktı. Zira iki ülke arasında herhangi bir coğrafi bağlantı bulunmazken devletler arasında Afganistan, Pakistan, İran, Hazar Denizi gibi çeşitli sorunlu bölgeler ve coğrafi engeller bulunmaktadır. 2014'te yapılan denemelerde iki ülke arasında Süveyş Kanalı ve Akdeniz kullanarak gerçekleştirilen ticarete oranla INSTC üzerinden yapılan ticaretin %30 daha ucuz ve %40 daha kısa sürdüğü görülmüştür (Belov & Binish, 2021, s. 21). Süveyş Kanalı üzerinden gerçekleştirilen taşımacılık 30 ila 45 gün sürerken INSTC sayesinde bu süre 15 ila 24 güne inmekte (Vinokurov, Ahunbaev, Shashkenov & Zaboev, 2021, s. 6-7) ve 15 tonluk bir yükün maaliyeti ise 2500 dolar azalmaktadır (Azmi, Khan & Ekstrom, 2024, s. 153). INSTC'nin güzergahı Hindistan'ın Mumbai Limanı'ndan yola çıkan bir ürünün gemiyle önce İran'ın Bender Abbas Limanı'na aktarılmakta, daha sonra demiryolu ile Hazar bölgesine taşınmaktadır. Hazar Denizi'nde güzergah Azerbaycan üzerinden Batı Rotası (5,100 km), İran-Türkmenistan-Kazakistan-Rusya güzergahlı Doğu Rotası (6,100 km) ve Hazar Denizi'ndeki İran limanlarından Rus limanlarına ulaşılmasını sağlayan Trans-Hazar Rotası (4.900 km) olarak üçe ayrılmaktadır (Vinokurov, Ahunbaev ve Zaboev, 2022: 165). Bunun ardından Hindistan gerek Avrupa'ya gerekse de Rusya'ya ulaşabilecekti.

Hindistan, INSTC sayesinde kendisini çevreleyen CPEC'i, yani Çin-Pakistan iş birliğini de aşmaya çalışmaktadır. İslamabad ile Pekin'in

birlikteliği Yeni Delhi'nin Asya'nın içlerine, kuzeyine ve Avrupa'ya ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Bu noktada INSTC, çevrelenmeyi aşan bir araca dönüşmektedir. Bu süreçte Mumbai'den yola çıkan bir gemi, İran'ın Çabahar Limanı'na ulaşmaktadır. Böylelikle Hindistan'ın Kafkasya, Orta Asya, Avrupa ve Rusya'ya ulaşabilmektedir (Azmi vd., 2024, s. 153).

Ukrayna Savaşı'yla Rusya'ya uygulanan yaptırımlar, Hindistan'ın Rusya üzerinden Avrupa'ya ulaşma ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle Hindistan, yeni rota girişimleri başlatmıştır. Bunlardan ilki IMEC'tir. Diğeri ise Hindistan Hindistan-Umman Körfezi-İran-Kafkasya-Karadeniz-Avrupa güzergahlı Basra Körfezi-Karadeniz Uluslararası Taşımacılık ve Transit Koridoru'dur. Ancak Rusya'nın yeni pazar ve enerji kaynakları için yeni müşteri arayışı ile Hindistan'ın daha ucuza satılan Rus enerjisini ithal etme düşüncesi, INSTC'yi Hindistan-Rusya arasındaki bir güzergaha dönüştürmüş ve önemi artmıştır. Günümüzde Rusya ve İran'ın Batı yaptırımlarına maruz kalması nedeniyle INSTC, "yaptırımlar koridoru" olarak anılmaktadır (Kasturi, 2025). Taraflar bir süredir INSTC'yi aktif olarak kullanacaklarını beyan etseler de bu ancak 2022 yılında gerçekleşmiştir. Hindistan hattın bir kısmının inşasında rol oynamıştır. Özellikle İran'daki Çabahar Limanı'nın ve çeşitli hatların geliştirilmesinde etkili olmuştur. Ancak ABD'nin yaptırımları Hindistan üzerindeki baskıyı arttırmıştır. Yeni Delhi, yatırımlar ve baskılar neticesinde Çabahar-Zahedan arasında demiryolundan çekilmiş ve Reşt-Astara demiryolunun tamamlanması için İran'a vermeyi planladığı 500 milyon dolarlık imtiyazlı krediyi transfer edememiştir (Azmi vd., 2024, s. 154). Bu noktada Hindistan'ın önemli sorunlarla ve baskılarla karşı karşıya olduğu görülmektedir.

Hindistan nazarında INSTC'nin Doğu Rotası, Orta Asya ile kurulan ilişkilerde önem taşımaktadır. Zira bölgeden geçen rota üzerinden potansiyel yük trafiğinin %24'ü bu hat üzerinden geçmektedir. %60 ile Batı Rotası (Vinokurov vd., 2021, s. 8-9) önceliğini korusa da devletler, Doğu Rotası'nın geliştirilmesi için Orta Asya merkezde olmak üzere İran, Rusya ve Hindistan bölge devletleriyle anlaşmalar yapmaktadır. Özelde Doğu Rotası ve genelde Orta Asya, Hindistan için birçok açıdan önem taşımaktadır. Hindistan, 2012'den bu yana "Connect Central Asia" politikasıyla Orta Asya'yla coğrafi bağlarını güçlendirmeye çalışmaktadır. Orta Asya hem enerji kaynakları hem zenginlikleri hem de bölgedeki güvenlik denklemleri açısından Hindistan için önemlidir. Ancak Çin, Orta Asya'yla doğrudan coğrafi bağ kurarken Hindistan ise INSTC kapsamında İran üzerinden Orta Asya'yla ilişkilerini güçlendirmesi mümkündür. Bu da Hindistan'ın bölgeye ulaşabilmesi için önce İran'a yatırım yapmasını gerektirmektedir. Böylelikle Orta Asya'da

Çin'le rekabet edebilecektir ama olumsuz etkenler Hindistan'ın maaliyetini arttırmaktadır (Azmi vd., 2024, s. 157).

Taraflar arasında siyasi, ekonomik, sosyal ve güvenlik temelli anlaşmalar yapılmaktadır. 2014'te *Make in India* programını hayata geçiren Hindistan, Orta Asya ile ilişkilerini başta enerji ve güvenlik olmak üzere geliştirmeye başlamıştır. 2015'te Hindistan'ın ŞİÖ'ye üye olması (Yorulmaz, 2021, s. 3775) ilişkileri olumlu etkilemiştir. Aynı yıl Başbakan Modi, "Orta Asya İş Birliği Politikası" çerçevesinde beş Orta Asya ülkesini ziyaret etmiştir. Ocak 2022'de ise Orta Asya-Hindistan Zirvesi gerçekleştirilmiştir (Pradhan, 2021). Taraflar birbirlerini "Genişletilmiş Komşuluk Bölgesi/Extended Neighbourhood" içinde görürken Dışişleri Bakanlığı seviyesinde Orta Asya-Hindistan Diyalogu toplantıları gerçekleştirilmektedir (URL-10). Bu süreçte bölgede Çin'in Kuşak-Yol Projesi sayesinde bölgenin gelişmesi ve ekonomik kapasitesinin artışı hızlanırken Hindistan hem bölge coğrafyasını hem de finans imkanlarını kullanmak istemektedir. Bölge devletleriyle siyasi bağlarını güçlendirmeye çalışan Yeni Delhi ayrıca bu bölgedeki pazar payını da arttırmayı hedeflemektedir. Ayrıca hem bölgedeki yatırımlarının hem çeşitli güzergahları hem de bölgesel güvenliği sağlamak için Hindistan, Orta Asya devletleriyle askeri ve güvenlik temelli anlaşmalar imzalamaktadır. Hindistan'ın bölgeyle olan ilişkilerinin bir boyutu ise uranyum da dahil olmak üzere enerjidir. Zira bölgedeki zengin enerji kaynakları, Hindistan gibi yükselmekte olan bir güç için kritik öneme sahiptir. Bu nedenle taraflar arasında enerji temelli anlaşmalar imzalanmaktadır (Aras & Kandemir, 2023, s. 167-171).

Yukarıda ele alındığı üzere Hindistan'ın Orta Asya ile olan ticari ilişkileri 2024'te 95 milyar dolara ulaşmıştır. Ancak Hindistan'ın Orta Asya ile olan ticaret hacmi 2010'da 490 milyon dolarken 2023'te 1,7 milyar dolara çıkmıştır. Yine Hindistan'ın bölgeye yaptığı yatırımlar, enerji, tekstil ve ilaç ve finans sektörü olmak üzere 1,5 milyar dolara ulaşmıştır. Doğrudan yatırım açısından bakıldığında Hindistan, Kazakistan'a 392 milyon dolar, Kırgızistan'a 24 milyon dolar, Özbekistan'a 18 milyon dolar, Tacikistan'a 5 milyon dolar yatırım yapmış ve Türkmenistan'a hiçbir yatırım yapmamıştır (Sinate & Vinokurov, 2025).

Verilere göre Hindistan, Orta Asya'ya kurulan ticari ilişkiler ve yatırımlar konusunda Çin'in oldukça gerisindedir. Bunun nedenlerinden biri olarak Çin'in Kuşak-Yol Projesi'nin ana yürütücüsü ve destekleyicisi olması ancak INSTC'nin üç devlet tarafından oluşturulması gerekçe gösterilebilir. INSTC, Rusya ve İran'la yapılan ortaklık neticesinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca Çin'in Kuşak-Yol Projesi'ni duyurduğu dönemde GSYİH'sinin Dünya Bankası verilerine göre 10 trilyon dolara ulaşmıştı ve dönem dünyanın fabrikasına dönüşmüştü. Ancak Hindistan'ın 2024

yılı verilerine göre GSYİH'si 4 trilyon dolara (URL-11) ulaşırken henüz çeşitli yatırımları çekse de Çin gibi dünyanın fabrikasına dönüşememiştir. Bu durum Hindistan'ın bölgedeki varlığını ve etkisini imkanını sınırlamaktadır. Ayrıca Çin, Orta Asya'yla ilişkilerini geliştirdiği dönemde herhangi bir rakiple karşılaşmazken Hindistan, Çin gibi bir ekonomik güçle karşı karşıyadır. Bu Hindistan'ı zorlamakta ve maliyeti arttırmaktadır.

Çin, dünyanın fabrikasına dönüştüğü süreçte çeşitli girişimlerde bulunmuş ve neticede altyapıları iyileştirme ve yatırımlar gerçekleştirme stratejisiyle Kuşak-Yol Projesi'ni hayata geçirmiştir. Bu adım Çin'in artan ekonomik kapasitesine paralel bir süreçte atılmış ve gerek üretici ülkenin gerek pazar bölgesinin ihtiyacı neticesinde oluşturulmuştur. Söz konusu etkenleri de kullanan Çin, Kuşak-Yol Projesi'ni, ekonomik gücünü ve yatırımlarını bir nüfuz aracı olarak kullanmıştır. Ancak INSTC için benzer şeyleri söylemek mümkün değildir. INSTC'ye dair atılan imzalardan yıllar sonra güzergah aktif bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Diğer yandan Hindistan, projeyi finanse edebilecek bir ekonomik büyüme gerçekleştirememiş ve uzun süre boyunca araçsallaştıramamıştır. Günümüzde koridor güzergahında yaşanan gelişmeler, ABD'nin baskısı ve Kafkasya'da Azerbaycan'la olan gergin ilişkiler, Hindistan'ın politika geliştirme kapasitesini sınırlamakta, maaliyetleri arttırmakta ve özerkliğini azaltmaktadır.

**Rekabet Sürecinde Orta Asya ve Araçları: Orta Koridor ve Trans-Afgan Ulaştırma Koridoru**

Orta Asya, Asya'nın ve hatta genişletilmiş Avrasya'nın merkezinde bulunan kritik önem sahip bir bölgedir. Kuzey-güney ve doğu-batı yönlü güzergahlarda bir kavşak olsa da bir dezavantaja sahiptir. Bölge devletlerinin denizlere kıyısı olmaması bölgenin potansiyelinin artmasını ve dünyayla bağlantı kurmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca coğrafi engellerin aşılması, yabancı yatırımcıların bölgeye çekilmesi, üretilen ürünlerin daha ucuza ihraç edilmesi ve komşularıyla ulaşım gibi konularda anlaşma yapılması gibi zorlukları da beraberinde getirmektedir (Khitakhunov, 2024, s. 42). Bu durum Orta Asya'nın dünyaya ve küresel ekonomiye tam potansiyelle dahil olmasını sekteye uğratmaktadır.

Orta Asya devletlerinin diğer yandan ekonomik ve siyasi kapasiteleri oldukça sınırlıdır. Dünya Bankası'nın (DB) verilerine göre, Kazakistan 288 milyar dolar, Kırgızistan 17.5 milyar dolar, Özbekistan 115 milyar dolar, Tacikistan 14 milyar dolar ve Türkmenistan 64 milyar dolar GSYİH'ye sahiptir. Bu noktada bakıldığında kapasitelerinin sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Türkiye'nin 1.3 trilyon dolarlık GSYİH'si olmasına rağmen 17 ila 20 milyar dolara mal olması beklenen

Kalkınma Yolu projesi için finansal destek için temaslarda bulunmakta, projenin finansmanı projenin önündeki zorluklar arasında sayılmakta (URL-12) ve farklı aktörlerin projeye destek vermeyi sürdürmesinin önemli olduğu değerlendirilmektedir (Orhan & Oflaz, 2024, s. 110). Söz konusu çerçevede Orta Asya devletlerinin tek başlarına bir koridor projesi gerçekleştirme ihtimalleri düşüktür. Bunun yerine gelişmiş bir ekonomiye sahip olan devleti sürece dahil ederek veya bölgesel ve küresel projelere ve programlara dahil olarak altyapı eksikliklerini gidermeye çalışmaktadırlar. Özellikle Çin'in Kuşak-Yol Projesi kapsamında Orta Asya'ya yönelmesi örnek olarak gösterilebilir. Buradaki en somut örneklerden biri Kırgızistan'dır. Kırgızistan, Orta Koridor ile Kuşak-Yol Projesi güzergahında bulunan kritik öneme sahip olan bir devlettir. Ancak ülkede demiryolu olmadığı için Çin-Kazakistan-Hazar Denizi rotasına oranla Çin-Kırgızistan-Özbekistan-Türkmenistan-Hazar Denizi güzergahı ikinci planda kalmaktadır. Ancak Çin'in katılımıyla Çin-Kırgızistan-Özbekistan Demiryolu projesinin inşasına dair çeşitli adımlar atılmıştır (Khitakhunov, 2024, s. 42).

Çin, Orta Asya devletleri için hem önemli bir müşteri hem de büyük bir pazardır. Çin'in sahip olduğu ekonomik güç Orta Asya için önemli bir finansman kaynağı haline gelmiştir. Ayrıca Çin'in Avrupa ile olan ekonomik ilişkileri ve bu ilişkilerin artma potansiyeli bir yandan Orta Koridor'un önemini arttırırken diğer yandan ise Orta Asya devletlerinin Orta Koridor'a yönelik kısa, orta ve uzun vadeli politika geliştirilmesini sağlamaktadır. Söz konusu gelişmeler ve etkenler Orta Asya devletlerinin Orta Koridor üzerinden kazanımlarını attırma imkanı tanımaktadır (OECD, 2023, s. 18-21). Orta Koridor ayrıca sadece Çin'i değil Avrupa'yı da bölgeye çekmektedir. Bu durum Orta Asya devletlerinin ulusal ve bölgesel çıkarlarına doğrudan katkı sunan bir gelişmedir. Ekonomik kapasitesi sınırlı olmasına rağmen Orta Asya devletleri jeopolitik konumlarını bir kazanıma dönüştürmektedir. Bunun son göstergelerinden biri 4 Nisan 2025 tarihinde Semerkant'ta düzenlenen Birinci AB-Orta Asya Zirvesi sırasında bölgeye yapılması kararlaştırılan 10 milyar avroluk destektir (Council of the European Union, 2025).

Orta Asya devletleri için bölgedeki en önemli aktörlerden biri yükselen ekonomik güç olan Hindistan'dır. Hindistan'ın INSTC ile Rusya'ya ulaşmak istediği ve hattın bir kısmının Kazakistan ile Türkmenistan'dan geçtiği bilinmektedir. Ancak hem Orta Asya'nın Hindistan'la doğrudan sınırı olmaması ve Pakistan'ın yarattığı engel hem de INSTC'nin Kafkasya'dan geçen kolunun 1000 km daha kısa olması (Vinokurov vd., 2022, s. 165) Orta Asya ile Hindistan arasındaki ilişkileri sınırlamaktadır. Orta Asya, INSTC ile bölgede faaliyet gösterebilecek olan Hindistan üzerinden yeni finansal destek ve yatırımlar elde ederken diğer yandan da

Çin'i dengeleyebilecektir. Bu bağlamda Hindistan'ın bölgede varlık göstermesi bölge ülkelerinin dış politikalarına uygun bir ortam yaratırken taraflar arasında siyasi, güvenlik ve ekonomik ilişkiler güçlenmektedir. Hindistan, kısa vadede olmasa bile orta vadede Çin'i Orta Asya'da dengeleyebilecek bir aktöre dönüşebilir. Bu durum Orta Asya'nın jeopolitik önemini arttırırken bölgeye yeni yatırımlar gelmesi ve yeni bir finans kaynağı teşkil edecektir. Orta Asya devletleri için INSTC'nin varlığı bu noktada önem taşımaktadır. Bu nedenle Pakistan üzerinden Hindistan'a ulaşamamaları durumunda INSTC'ye yönelmeleri hızlanabilir. Çünkü Hindistan'la kurulacak olan ilişkiler bölge devletlerinin çok yönlü dış politikalarını güçlendirecek ve jeopolitik denge arayışlarını kolaylaştıracaktır (Azmi vd., 2024, s. 153).

Diğer yandan Orta Asya'daki koridorlara ve enerji hatlarına farklı aktörlerin dahil olması, bölgeden yeni mamullerin geçmesi demektir. Orta Asya devletlerinin topraklarının transit geçiş için kullanılması ekonomik gelirin artmasını sağlamaktadır. Örneğin 2019 verilerine göre, Kazakistan topraklarından diğer pazarlara aktarılan mallardan yılda 5 milyar dolar gibi bir transit ücreti alabileceği dile getirilmiştir (URL-13). 2019'a oranla Orta Koridor'a olan ilginin artması ve INSTC gibi projelerin Orta Asya'dan geçmesi bölgenin kazanımlarını arttırdığı söylenebilir.

Orta Asya devletleri, izledikleri çok yönlü dış politika ile çeşitli bölgesel ve küresel güçlerle ilişkiler geliştirebilmektedir. Bu politikanın temelinde Orta Asya devletlerinin bölgeye farklı aktörleri çekmek istemesi yatmaktadır. Bölge devletleri, bölgesel ve küresel güçler arasındaki rekabeti kullanarak hem jeopolitik önemlerini korumakta hem altyapı eksikliklerini gidermekte hem de çeşitli yatırımları topraklarına çekmektedirler. İngiltere ile Rusya arasında yaşanan Büyük Oyun sürecinin en önemli kayıplarını yaşayan Orta Asya yönetimleri, Yeni Büyük Oyun'da egemenlik ve bağımsızlık haklarını kullanarak kazanımlarını azami seviyeye çıkarmaya çalışmaktadırlar. Uluslararası ilişkilerde yaşanan gerilimler Orta Asya'nın önemini arttırırken bölge devletleri, sert gücü içeren bir rekabet sürecinin kendi topraklarında yaşanmasını istememektedir.

Günümüzde Türk dünyasının ortak projesi olan Orta Koridor, ikili ve çok taraflı anlaşmalarla stratejik bir güzergaha dönüşmektedir. Orta Asya devletleri, çok yönlü dış politikaları kapsamında farklı aktörlerle koridor anlaşmaları imzalamakta ve alternatif rotalar oluşturmayı desteklemektedirler. Ancak jeopolitik kırılmalar, çeşitli krizler ve ülkeler arasındaki sorunlar Orta Asya devletlerinin daha fazla Orta Koridor'a yönelmesini sağlamaktadır. Bu noktada söz konusu yönelme sadece mal taşımanın ötesine geçmektedir. 2022 yılında Rusya ile Kazakistan

arasında yaşanan kriz neticesinde Rusya, Kazak petrolünün kendi toprakları üzerinden Batı'ya aktarılmasını sekteye uğratmıştır. Bunun üzerine Kazakistan, Hazar Denizi üzerinden Bakü-Tiflis-Ceyhan Boru Hattı üzerinden petrolünü dünya piyasasına ulaştırmıştır (Askeroğlu & Kaya, 2025, s. 175-176). Bu da Orta Koridor'un çok boyutlu bir özellik kazanmasına imkan tanımıştır. Kazakistan'ın yaşanan sorunlar karşısında alternatif arayışı sürecinde Orta Koridor güzergahına yönelmesi, Orta Asya devletleri nazarında güvenli limanın bu rota olduğunu göstermektedir.

Orta Asya devletlerinin bir politikası da çeşitli alternatif hatlar yaratabilmektir. Öz finansal kaynakları ile bunu gerçekleştirme ihtimalleri zayıf olsa da hem bölgesel iş birlikleri ile hem de farklı aktörleri sürece dahil ederek ve çeşitli finans kaynakları arayarak bunu gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu süreçteki en önemli hedef Özbekistan, Afganistan ve Pakistan arasında kara ve demiryolu inşa etmektir. Trans-Afgan Ulaştırma Koridoru ve Özbekistan-Afganistan-Pakistan Demiryolu Hattı olarak da bilinen bu proje sayesinde hem Orta Asya'nın diğer koridorlara olan bağımlılığını azalacak hem de en kısa sürede en az maliyetle okyanuslara ulaşılabilecektir. Özbekistan ve Pakistan, Afganistan'da yaşanan çatışmalara ve çeşitli risklere rağmen bu konuda irade beyan etmişlerdir. 7 milyar dolara mal olması beklenen demiryolunun Özbekistan'ın Pakistan'a ulaşma sürecini 35 günden 3 ila 5 güne düşüreceği tahmin edilmektedir. Temmuz 2025'te Taşkent, Kabil ve İslamabad arasında demiryolunun fizibilitesi için bir çerçeve anlaşması imzalanmıştır (Sakenova, 2025a). Daha sonra Kazakistan da bu projeye dahil olma iradesi göstermiş ve çeşitli anlaşmalar imzalamıştır (Sakenova, 2025b). Kazakistan'ın dahil olması, Rusya'nın da projeden faydalanmasına imkan tanıyabilir. Böylelikle Orta Asya, doğrudan Güney Asya'ya ulaşırken ayrıca bir geçiş güzergahı olacaktır. Bu bağlamda projenin Rusya-Kazakistan-Özbekistan-Afganistan-Pakistan olacak şekilde genişletilmesi mümkündür (Zavkiev, 2025). Ayrıca Pakistan, Azerbaycan'a ulaşmak için Afganistan-Orta Asya-Hazar Denizi rotasını kullanabilecektir (Rafiq, 2025).

Bu durum çift yönlü bir akışı sağlayacağı için Orta Asya'nın jeopolitik kazanımlarını arttıracaktır. Orta Asya'nın denizlere ve okyanuslara ulaşmak için ortaya attığı bu projenin önünde finans, güvenlik, coğrafi gibi çeşitli engeller bulunmaktadır. Yine de Trans-Afgan Ulaştırma Koridoru önemli bir potansiyele sahiptir. Özellikle Rusya'nın Afganistan'a, Pakistan'a ve hatta Hindistan'a ulaşmasında da INSTC'ye oranla daha kısa ve daha az maliyetli bir rota sunması bu güzergahın önemini arttırmaktadır. Diğer yandan Orta Asya kuzey-güney ve doğu-batı güzergahlı koridorların sadece kesiştiği değil, aynı zamanda birleştiği

bir bölge olmaktadır. Çin-Kırgızistan-Özbekistan Demiryolu ile Trans-Afgan Ulaştırma Koridoru'nun birleştirilmesi önerilmiştir (URL-14). Özbekistan'ın önerisiyle birlikte Orta Asya, Avrasya'daki koridorlarda merkez ve alternatif ana güzergah olarak konumlanmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Trans-Afgan Ulaştırma Koridoru hayata geçirildikten sonra İslamabad'ın ikna edilmesiyle Hindistan'a ulaşması durumunda Orta Asya'daki koridorlar rekabetinin büyük bir ivme kazanarak savaşa dönüşme ihtimali bulunmaktadır. Zira yükselen güç olan Hindistan, Çin'i Orta Asya'da dengeleme konusundaki politikalarını daha güçlü ve daha az maliyetle hayata geçirebilme imkanı kazanacaktır. Orta Asya devletleri de farklı aktörlerin gireceği rekabet sayesinde kazanımlarını ve stratejik önemlerini arttırırken diğer yandan altyapı yatırımlarını çekebilecek ve ekonomik gelirlerini arttırabileceklerdir. Diğer yandan Orta Asya devletleri, Pakistan ve Hindistan gibi pazarlara ulaşma imkanı da elde edeceklerdir.

Orta Asya için bölge içi rekabet sürecinden bahsedilebilir. Özellikle Çin'den çıkan bir mamulün Kazakistan veya Kırgızistan-Özbekistan-Türkmenistan üzerinden Hazar Denizi'ne ulaştırılması mümkündür. Bu noktada bölge içi rekabet potansiyeli artmaktadır. Ancak devletler arasında ikili ve TDT gibi oluşumların etkisiyle çok taraflı anlaşmalar, bölge devletlerinin birbirlerini farklı koridorlara bağlama konusunda iş birliği yapması ve ülkelerin transit taşımacılık konusunda politikalarını uyumlulaştırması Orta Asya'daki iç rekabet ihtimalini azaltmaktadır (Umarova, 2025).

**Sonuç**

Orta Asya, jeopolitik konumu itibariyle Asya'nın ve Avrasya'nın merkezindedir. Bu durum doğal olarak bölgeyi önemli bir geçiş noktası haline getirmektedir. Soğuk Savaş sonrası dönemde bölgeye olan ilgi artmış ve koridor projeleri ile zirveye çıkmıştır. Çin Devlet Başkanı Şi'nin Kuşak-Yol Projesi'ni Kazakistan'dan dünyaya ilan etmesinin nedeni bunun göstergesidir. Bununla birlikte Orta Asya'ya olan ilgi Hindistan'ın da dahil olduğu INSTC ile ikinci kez zirve yapmıştır. Rusya-Ukrayna Savaşı ile birlikte bu önem daha da artmıştır.

Çin, uzun bir süredir koridor politikası, bölgesel çıkarları ve küresel hedefleri çerçevesinde Orta Asya'yla olan ilişkilerini derinleştirmektedir. Ukrayna Savaşı'yla birlikte Rusya'nın güç kaybetmesi ve Orta Asya'daki etkisinin zayıflaması, bölgede bir boşluk yaratmıştır. Çin, günümüzde bu boşluğu dolduran ana aktörlerden biri olmaya çalışmakta ve bunda başarılı olmaktadır. Özellikle Çin'in ticari ilişkiler konusunda Rusya'yı

geçmesi, ekonomik ve sosyal ilişkilerin yanı sıra siyasi ve güvenlik temelli ilişkileri derinleştirmesi bunun göstergesidir.

Çin'in Orta Asya'daki etkisini arttırmasının ana nedenlerinden biri bölge dışı bir ülkenin başat aktöre dönüşmesini engellemektir. Rusya'nın zayıflayan etkisini, Pekin doldurmak istemektedir. Burada Batılı veya Hindistan gibi bir rakibin varlık göstermesi Çin için büyük bir dezavantajlı durum oluşturacaktır. Rusya'yı bile bölgede geri bırakan Çin, kısa vadede kendisini dengeleyebilecek bir rakiple karşılaşmayacak olsa bile hem Orta Asya'nın çıkarlarına uygun bir bölge olarak kalması hem de orta ve uzun vadede başka bir gücün alternatif olma ihtimalini bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bu noktada Çin gerek kendi ulusal çıkarları ve politikası gerekse de Kuşak-Yol Projesi çerçevesinde Orta Asya'daki varlığını ve etkisini çok boyutlu ve başlıklı bir şekilde arttırmaktadır. Bu kapsamda Kuşak-Yol Projesi hem bir araç hem de bir amaçtır.

Çin'e benzer bir şekilde Hindistan da bölge ile olan ilişkilerini güçlendirme politikası izlemektedir. Bunun nedenlerinden biri INSTC'yken ayrıca siyasi, ekonomik ve güvenlik temelli çıkarlarını göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Ayrıca Hindistan hem bölgedeki varlığını ve etkisini arttırmayı hedeflerken hem de bölgede Çin'le rekabet etmek durumdadır. Özellikle iki devletin ekonomik ilişkileri ve yatırımları karşılaştırıldığında taraflar arasında büyük bir uçurumun bulunduğu görülmektedir. Bu durum Hindistan'ın lehine bir durum etse de Orta Asya devletlerinin çok yönlü dış politikası ve jeopolitik denge arayışları, Hindistan'a bir fırsat yaratmaktadır. Ancak bu fırsatın gerek Çin'in etkisi gerekse de İran ve Pakistan gibi sorunlu ülkeler nedeniyle yüksek maliyetli olacağı ön görülebilir.

Orta Asya devletleri de bu süreçte pasif bir dış politika izlememektedir. Proaktif bir tutum benimseyerek ve çeşitli güçlerle pragmatik ilişkiler geliştirerek ulusal çıkarlarını azami seviyede gerçekleştirmek istemektedir. Orta Asya için yeni aktörler çok yönlü dış politikada dengeleyici unsur ve yeni finans kaynağı demektir. Diğer yandan Orta Asya devletleri, proaktif dış politikaları kapsamında trans-Afgan Ulaştırma Koridoru gibi kendi koridor projelerini hayata geçirmeye çalışmaktadırlar. Ancak ekonomik kapasiteleri sınırlı ve Rusya gibi destek alabilecekleri aktörler yaptırım altındadır. Buna rağmen bölge devletleri finansal destek aramaya devam etmekte, projeyi hayata geçirme konusunda irade beyanında bulunmakta ve çeşitli anlaşmalar imzalamaktadırlar.

**Kaynakça**


Aktürk, Ş. (2012). NATO Neden Genişledi? Uluslararası İlişkiler Kuramları Işığında NATO'nun Genişlemesi ve ABD-Rusya İç Siyaseti, *Uluslararası İlişkiler*, 9(34), 73-97.

Aras, F. Ç. & Kandemir, E. (2023). An Evaluation of India's Central Asian Policy in the Context of Regional Interests. *Bilig*, (105), 2023, 159-181.

Askeroğlu, S. & Kaya, E. (2025). Rusya ve Kazakistan Arasındaki Müttefiklik İlişkisinin Sınırları. *RUSAD*, (13), 161-187.

Azmi, S. N., Khan, K. H. & Ekstrom, M. (2024). INSTC and Chabahar Port: Systematic Literature Review and Bibliometric Analysis, *Journal of the Indian Ocean Region*, 20(2), 2024, ss. 152-175. https://doi.org/10.1080/19480881.2025.2491143

Basit, S. H. (2018). Terrorizing the CPEC: managing transnational militancy in China–Pakistan relations. *The Pacific Review*, 32(4), 694-724.

Belov (Yurtaev) V.I. & Binish, (2021). "India, Russia and Iran: A new study on "North – South" International Transport Corridor", *Information and Innovations*, 16(4), ss. 18-25.

Bennett, I. E. (1915). *History of the Panama Canal: Its Construction and Builders*. Washington, D. C.: Historical Publishing Company.

Beylur, S., Zhanaltay, Z., Hanayi, O. & Khitakhunov, A. (2022). Tarihi İpek Yolunun Yeniden Canlandırılmasında Orta Koridor: Mevcut Durum - Potansiyel - Güncel Meseleler. Ahmet Yesevi Üniversitesi,

Bodur, A. B. (2025, 4 Eylül). Türkiye ve Kazakistan işbirliğiyle Orta Koridor'un taşımacılık kapasitesi artacak. Anadolu Ajansı.

Boyu, L., Efimova, O., Vasiev, M. & Qian, W. (2022). Belt and Road Initiative for environmental economic development: A Case Study of cooperation between China and Russia in transport sector, *BRICS Journal of Economics*, 3(4), 299-316. 10.3897/brics-econ.3.91318

Chao, Y. (2018). China's New Diplomatic Relations with Panama: Prospect of Future Economic Cooperation and Partnership in Latin America*, China & WTO Rev*., 1, 145-155.

Clarke, M. (2010). China, Xinjiang and the internationalisation of the Uyghur issue. *Global Change, Peace & Security*, 22(2), 213-229. https://doi.org/10.1080/14781151003770846

Council of the European Union. (2025). Joint Declaration following the First European Union-Central Asia Summit.

https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-7745-2025-REV-1/en/pdf (Erişim: 4 Eylül 2025).

Durmaz, F. (2025). Kuşak-Yol Girişiminin Gölgesinde Türkiye-Çin İlişkileri: İş Birliğinin Sınırları. Muhafazakâr Düşünce, 21(68), 126-150.

Dzamukashvili, S. (2025, 4 Eylül). Future of China-Kyrgyzstan-Uzbekistan railway remains uncertain. Emerging Europe. https://emerging-europe.com/analysis/future-of-china-kyrgyzstan-uzbekistan-railway-remains-uncertain/

Findlay, R. (1990). *The "Triangular Trade" and the Atlantic Economy of the Eighteenth Century: A Simple General-Equilibrium Model*, New Jersey: Princeton University Press.

Gazel, S. & Ak, S. (2012). Koridor Analizi ve En Uygun Güzergâhın Belirlenmesi, *Savunma Bilimleri Dergisi*, 11 (1), 213-222.

Günay, E., Çetiner, S., Sevinç, S. & Kütükçü, E. (2019). Tarihi İpek Yolundan Modern İpek Yolu Projesine: Türkiye - Çin Ekonomik İşbirliği Çerçevesinde Orta Koridor ile Kuşak ve Yol Girişimi, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9(2), 157-175.

Himmer, M. & Rod, Z. (2022). Chinese debt trap diplomacy: reality or myth?, *Journal of the Indian Ocean Region*, 18(3), 250-272.

Hu, L. & Cheng, T.-S. (2008). China's Energy Security and Geo-Economic Interests in Central Asia. Central European Journal of International & Security Studies, 2(2), 42-55.

Jiao, W. & Yunbi, Z. (2025, 4 Eylül). Xi proposes a 'new Silk Road' with Central Asia. China Daily. https://www.chinadaily.com.cn/china/2013xivisitcent

Kasturi, C. S. (2025, 4 Eylül). Is the INSTC Russia's new economic escape route?. Al Jazeera. https://www.aljazeera.com/economy/2022/7/27/russias-new

Kaya, E. (2024). Orta Koridor'un Dünya Politikasında ve Avrasya'da Artan Önemi, *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 15(1), 9-35.

Kaya, E. (2025). İçinde China-Pakistan Economic Corridor (CPEC). İ. Ermağan (Ed.). *Geopolitical Insights Into South Asia* (ss. 17-28). İstanbul: South Asia Strategic Research Center.

Khattak, A. K & Khalid, I. (2017). China's One Belt One Road Initiative: Towards Mutual Peace & Development, *Journal of Research Society of Pakistan*, 54(1), 1-20.

Khitakhunov, A. (2024). The China-Kyrgyzstan-Uzbekistan Railway: Causes and Consequences. Eurasian Research Journal, 6(3), 41-54.

Kovalev, R. K. (2000-2001). The Infrastructure of the Northern Part of the 'Fur Road' Between the Middle Volga and the East During the Middle Ages, *Archivum Eurasiae medii aevi*, (11), 25-64.

Mackinder, H. J. (1904). The Geographical Pivot of History, *The Geographical Journal*, 23(4): 421-437.

Mahan, A. T. (1890). *The Influence of Sea Power Upon History, 1660-1783*. Boston: John Wilson and Son, Cambridge.

Meena, A. (2025, 4 Eylül). China's Growing Role in Central Asia. E-International Relations. https://www.e-ir.info/2025/02/16/chinas-growing-role-in-central-asia/

Mendez, A., Forcadell, F. J., & Horiachko, K. (2022). Russia–Ukraine crisis: China's Belt Road Initiative at the crossroads, *Asian Business & Management*, (21), 488-496 https://doi.org/10.1057/s41291-022-00195-1

Michailidis, M. (2012). Samanid Silver and Trade along the Fur Route, *Medieval Encounters*, (18), 315-338.

Muratbekova, A. (2025, 4 Eylül). Central Asia in China's Foreign Policy: Xi'an Summit. Eurasian Research Institute. https://www.eurasian-research.org/publication/central-asia-in-chinas-foreign-policy-xian-summit/

OECD. (2023). Realising the Potential of the Middle Corridor. OECD. https://doi.org/10.1787/635ad854-en (Erişim: 4 Eylül 2025).

Oğuz, Ş. & Karabulut, B. (2022). The rise of Shanghai Cooperation Organization in Central Asia: a tool of cooperation or competition between Russia and China over the Turkic States?. Cappadocia Journal of Area Studies (CJAS), 4(2), 175-193.

Orhan, A. & Oflaz, E. (2024). Kalkınma Yolu Projesi'nin Ekonomideki Sıçrama Etkisine Yapısal İnşacı Bir Yaklaşım. *Ulaştırma ve Altyapı*, 1(1), 102-113.

Özsoy, B. (2024). Azerbaycan'ın Ulaşım Hatları Politikası ve Zengezur Koridoru, *Asya Studies*, 8(29), 143-156.

Pradhan, R. (2021). India-Central Asia Summit 2022: From Symbol to Substance, *Indian Foreign Affairs Journal*, 16(4), 2021, 312-321.

Putz, C. (2025, 4 Eylül). Can China Fix Central Asia's Soviet Rail Legacy?. The Diplomat. https://thediplomat.com/2016/01/can-china-fix-central-asias-soviet-rail-legacy/

Rafiq, M. (2025, 4 Eylül). Kazakhstan, Pakistan Launch Trans-Afghan Multimodal Transport Corridor. The Astana Times. https://astanatimes.com/2024/08/kazakhstan-pakistan-launch-trans-afghan-multimodal-transport-corridor/

Sakenova, S. (2025a, 4 Eylül). Uzbekistan, Pakistan and Afghanistan Sign Agreement on Trans-Afghan Railway. The Astana Times. https://astanatimes.com/2025/07/uzbekistan-pakistan-and-afghanistan-sign-agreement-on-trans-afghan-railway/

Sakenova, S. (2025b, 4 Eylül). Kazakhstan to Take Part in Construction of Trans-Afghan Railways. The Astana Times. https://astanatimes.com/2024/04/kazakhstan-to-take-part-in-construction-of-trans-afghan-railways/

Sayan, Ö. F. (2024). 'Kalkınma Yolu' ve Haberleşmeye Etkisi, *Ulaştırma ve Altyapı*, 1(1), XII-23.

Sidebotham, S. E. (2011). *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. London: University of California Press.

Sim, L.-C. & Aminjonov, F. (2020). Avoiding the Potholes along the Silk Road Economic Belt in Central Asia. OSCE Academy. (2). 20-31.

Sinate, D. & Vinokurov, E. (2025). Exploring Trade and Investment Relations between India and Central Asia: Unlocking Economic Benefits. Eurasian Development Bank & Export-Import Bank of India. https://eabr.org/upload/iblock/330/EDB_India_CA_Report_EN.pdf

Starr, S. F. (2023). U.S. Policy in Central Asia through Central Asian Eyes. Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program. https://silkroadstudies.org/resources/230504-SRP-Fred-full.pdf

Taşkın, E. & Akıncı, Ö. S. (2024). Orta Koridorun Tedarik Zinciri Güvenliği Açısından Değerlendirilmesi ve Türkiye'nin Rolü, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 26(47), 1128-1144.

Toprak, N. G. (2020). Orta Koridor Girişimi bağlamında Türkiye'nin değişen Orta Asya politikası, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(1), 19-32.

Umarova, N. (2025, 4 Eylül). Competition VS. Partnership: Uzbekistan-Kazakhstan Relations in the Field of Transport and Transit. The Central Asia-Caucasus Institute. https://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/13817-competition-vs-partnership-uzbekistan-kazakhstan-relations-in-the-field-of-transport-and-transit.html

Urciuolo, L. (2025). The Middle Corridor's Reality Check: Advancements and Challenges in Port Infrastructure in the Greater Caspian Region. European Institute for Asian Studies-EIAS. https://eias.org/wp-content/uploads/2025/02/The-Middle-Corridors-Reality-Check_-Advancements-and-Challenges-in-Port-Infrastructure.pdf

URL-1. Nicaragua cancels a controversial Chinese interoceanic canal concession after nearly a decade. (2025, 4 Eylül). Associated Press. https://apnews.com/article/nicaragua-chinese-canal-concession-cancelled-a6a0d262889ade3549246a987180c519

URL-2. Türkiye'nin Bağlantısallığı ve Çok Taraflı Ulaştırma Politikası. (2025, 4 Eylül). Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı. https://www.mfa.gov.tr/turkiye_nin-cok-tarafli-ulastirma-politikasi.tr.mfa

URL-3. The State Council Information Office the People's Republic of China. (2025, 4 Eylül). What are six economic corridors under Belt and Road Initiative?. http://english.scio.gov.cn/beltandroad/2020-08/04/content_76345602.htm

URL-4. Countries of the Belt and Road Initiative (BRI). (2025, 4 Eylül). The Green Finance & Development Center. https://greenfdc.org/countries-of-the-belt-and-road-initiative-bri/

URL-5. Full Text: Vision and actions on jointly building Belt and Road. (2025, 4 Eylül). Belt and Road Forum for International Cooperation. http://2017.beltandroadforum.org/english/n100/2017/0410/c22-45.html

URL-6. Land Transport Linkages from Central Asia to Sea Ports in the South and the East. (1995). United Nations. https://repository.unescap.org/server/api/core/bitstreams/c75f23f2-d26b-4654-a6b2-e3188d679032/content

URL-7. United States Strategy for Central Asia 2019-2025: Advancing Sovereignty and Economic Prosperity. (2020). U.S. Department of State. https://tj.usembassy.gov/wp-content/uploads/sites/143/United-States-Strategy-for-Central-Asia-2019-2025-1.pdf

URL-8. China, Central Asian countries sign landmark treaty, vow to boost cooperation. (2025, 4 Eylül). CGTN. https://news.cgtn.com/news/2025-06-18/China-Central-Asia-sign-landmark-treaty-vow-to-boost-cooperation-1Ei1tgKFlXa/p.html

URL-9. China ramps up investment in Central Asia countries, total investments surpassing $30 billion now: MOFCOM. (2025, 4 Eylül). Global Times. https://www.globaltimes.cn/page/202506/1336347.shtml

URL-10. 4th meeting of the India - Central Asia Dialogue. (2025, 4 Eylül). Ministry of External Affairs, Government of India. https://www.mea.gov.in/press-releases.htm?dtl/39635/4th_meeting_of_the_India__Central_Asia_Dialogue

URL-11. World Bank Open Data. (2025, 4 Eylül). The World Bank, https://data.worldbank.org/

URL-12. Ticaret Müşavirlerimizle Elektronik Sohbet Toplantıları: Irak «Kalkınma Yolu Projesi». (2025, 4 Eylül). Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı. https://ticaret.gov.tr/data/63dcf8fa13b87627bc2a1f36/Irak_Kalkinma_Yolu_Projesi_12_12_2024.pdf

URL-13. Belt and Road Initiative in Central Asia and the Caucasus. (2025, 4 Eylül). World Bank. https://www.worldbank.org/en/news/feature/2019/03/11/belt-and-road-initiative-in-central-asia-and-the-caucasus

URL-14. Mirziyoyev: China — Kyrgyzstan — Uzbekistan railway will connect with the Trans-Afghan corridor. (2025, 4 Eylül). Frank. https://frank.uz/en/news-en/mirziyoyev-china-kyrgyzstan-uzbekistan-railway-will-connect-with-the-trans-afghan-corridor/

Vinnikov, A. (2009). NATO and Central Asia: Security, interests and values in a strategic region. *Security and Human Rights*, 20(1), 68-82.

Vinokurov, E. Y., Ahunbaev, A. & Zaboev, A. I. (2022). International North–South Transport Corridor: Boosting Russia's "pivot to the South" and Trans-Eurasian connectivity. *Russian Journal of Economics*, 8(2), 159-173. https://doi.org/10.32609/j.ruje.8.86617

Vinokurov, E., Ahunbaev, A., Shashkenov, M. & Zaboev, A. (2021) The International North–South Transport Corridor: Promoting Eurasia's Intra- and Transcontinental Connectivity. Report 21/5. Almaty, Moscow: Eurasian Development Bank. https://eabr.org/upload/iblock/318/EDB_2021_Report-5_INSTC_eng-_1_.pdf

Wu, C.-H. & Liao, P.-H. (2021). Treaty Validity After Diplomatic Cutoff: The Case of the Taiwan-Panama Free Trade Agreement, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 28(1), 293-324

Yorulmaz, M. (2021). Orta Asya ile İlişkileri Bağlamında Hindistan'ın Enerji Rotası ve Transit Hatlar Çıkmazı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10(4), 3766-3793 .

Younus, U. (2025, 4 Eylül). With Pakistan's economy in freefall, Chinese economic and military influence is likely to grow in the country. Atlantic Council.

Zavkiev, F. (2025, 4 Eylül). Trans-Afghan Railway: Can Uzbekistan Build a Railway Through Afghanistan to Reach the Sea?. The Times of Central Asia.

Zhang, K. H. (2006). İçinde Introduction. K. H. Zhang (Ed.). *China as the World Factory* (ss. 1-6). New York: Routledge.

Zuenko, I. Y. (2025). China's Activity in Central Asia in Light of Russian Interests. *Russia in Global Affairs*, 23(2), 146-164.

# KAZAKİSTAN, KIZILORDA, CEND ANTİK YERLEŞMESİNDE KÜLTÜREL MİRAS ÇALIŞMALARI

**Fethi Ahmet YÜKSEL**[*]

**Öz:** Cend, Kazakistan'nın Kızılorda Eyaletine bağlı Kazalinsk kentinin yakınlarındadır. Kent Aral Gölü'nün güneydoğusunda ve Sır Derya Nehrinin sol yakasında kurulmuştur. Önemli Oğuz Kentlerinden biri olan Cend Kentinde Oğuz Yabgusu oturmaktaydı. Selçuk bey Müslümanlığı Cend'te kabul etti ve Selçuklu Devletinin temellerini attı. XII. Yüzyılda Moğollar Cend'ti istila ederek tarihten sildi. Coğrafik olarak Maverâünnehir bölgesinde yer alan Oğuzların kadim kenti Cend aynı zamanda İpek yolu üzerinde olmasından dolayı da önemli bir ticaret merkezidir. Türkistan coğrafyasında antik dönemlerden bu yana yerleşimin ve ticaretin yoğun icra edilmesinden dolayı, Cend birçok topluluğun, kültürün, medeniyetin ve inancın da odağı olmuştur. Tarihsel kaynaklarda, kitabelerde (yazıtlarda), coğrafi eserlerde, Seyahatnâmelerde Oğuzlar, Sır Derya ve Cend hakkında bahisler bulunmaktadır. Cend şehristan (dış kale), kuhendaz (iç kale) ve rabat bölümleri olarak üç bölümden oluşur. Cend'de Ulu Camii, türbe, medrese, saray, hamam, kervansaray gibi mimari yapı harabelerinin olmasının yanı sıra, arkeolojik kazıların yapılması durumunda bazı inanç yapılarının da (Budist tapınağı, ateşgede, kilise, şapel gibi) olabileceği düşünülmektedir. Özellikle kuhendaz (iç kale) sur duvarının bitişiğindeki metruk yapının Selçuk Beyin Türbesi olabileceği tahmin edilmektedir. Cend Kenti günümüzde metruk bir yerleşim olarak, sırları ile, toprak altındadır. Arkeolojik, arkeojeofizik, arkeometrik, jeoarkeolojik ve arkeojeomorfolojik çalışmalar yapılarak dünya somut kültürel mirasında yerini alması gerektiğini, sahada yaptığımız incelemeler sonucunda, müşahade ettik.

**Anahtar Kelimeler**: Cend, Oğuzlar, Selçuk Bey, Arkeoloji, Arkeojeofizik

**Abstract:** Cend is located near the city of Kazalinsk in the Kyzylorda Province of Kazakhstan. The city was founded southeast of the Aral Sea

[*] Dr. Öğretim Üyesi (Emekli) İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Mühendislik Fak., Jeofizik Müh. Böl. fayuksel@iuc.edu.tr

and on the left bank of the Syr Darya River. Cend, one of the important Oghuz cities, was inhabited by the Oghuz Yabgus. The Seljuk Bey converted to Islam in Cend and laid the foundations of the Seljuk State. In the 12th century, the Mongols invaded and erased Cend from history. Geographically located in the Transoxiana region, Cend, an ancient Oghuz city, was also an important trade center due to its location on the Silk Road. Due to the intense settlement and trade in Turkestan since ancient times, Cend has been the center of many communities, cultures, civilizations, and beliefs. Historical sources, inscriptions, geographical works, and travelogues contain references to the Oghuz, the Syr Darya, and Cend. Cend consists of three sections: the outer castle, the inner castle, and the rabat. In addition to the ruins of architectural structures such as the Grand Mosque, tomb, madrasa, palace, bathhouse, and caravanserai, it is thought that archaeological excavations may also reveal some religious structures (such as a Buddhist temple, fire temple, church, and chapel). In particular, the abandoned structure adjacent to the inner castle fortification wall is thought to be the tomb of Selçuk Bey. Cend, an abandoned settlement, remains buried underground, shrouded in mystery. Our fieldwork has demonstrated that archaeological, archaeological, archaeometric, geoarchaeological, and archaeological studies should be conducted to take its place among the world's tangible cultural heritage sites.

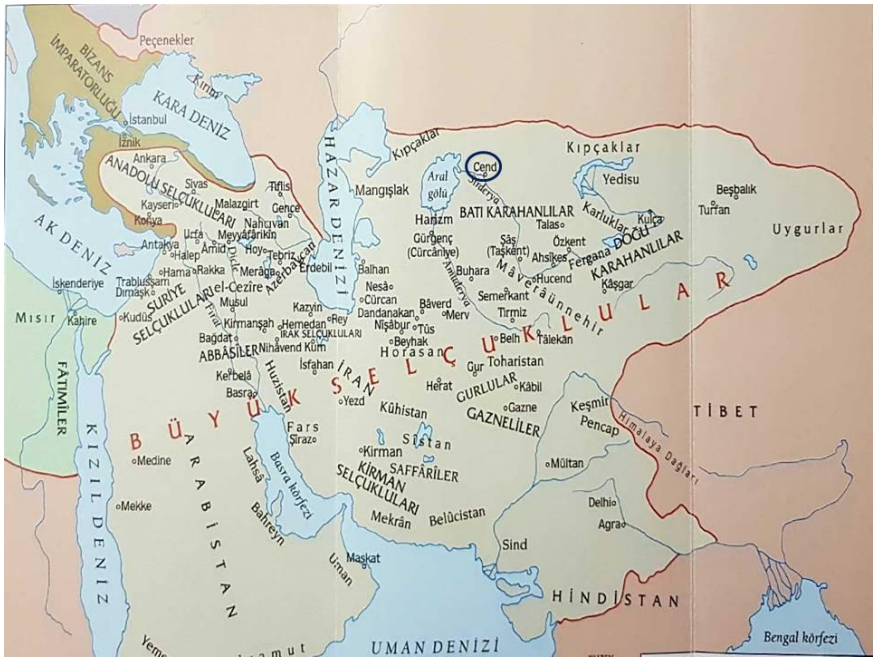
**Keywords**: Cend, Oghuzs, Selçuk Bey, Archaeology, Archaeogeophysics

## Giriş

Cend şehri bugünkü Kazakistan sınırları içinde, Seyhun'un aşağı kısmının sağ tarafında Kızılorda'ya (Akmescid) 180 km uzaklıkta, Kızılorda Eyaletine bağlı Kazalinsk şehrinin yakınlarında Can Kala harabeleri yerinde olup, Sır Derya nehrine en fazla 4-5 km. uzaklıkta, Yalağaç (Yalnız ağaç) ilçesinin Akkolha köyünün arazisinde çölleşen göl tabanının ortasındadır (Ateş, 1995; Şahin, 2018) (Harita 1; Resim 1). Turan Coğrafyasında, Türklerin ülkesinin (Türkistan) en önemli nehirlerinden olan Sır Derya (Tanais, Oreksartes, Danu, Yaksart, Yençi Ügüz, Yoşa/Yokşart, Yao Sha Shui, Hu Chang/Khojend, Yaksart, Haşart, Şaş Nehri, Yinçü Öğüz/Yençü Öğüz, Öküz/Öğüz/Ügüz, Benegit, Âb-i Hocend, Âb-i Sir, Kang , Gul Zaryūn, Seyhûn/Sihûn, Nehrü'ş-Şâş, Gil-Zeriyân, Sır Su/Sır Nehri) Aral Gölü'ne (Hârezm, Cent Gölü) Cend Kenti (Sır-Orda) yakınlarında dökülür. Sır Derya Nehri (1886 km) boyunca ve yakın çevresinde İskit, Massaget, Hun, Kanglı, Peçenek, Karluk, Oğuz,

Kıpçak gibi Türk boyları ve devletleri yurt edinmişler inançlarını, kültürlerin ve medeniyetlerini yaşatmışlardır.

Cend Kenti İç Asya coğrafyasında ticaretin en önemli faaliyetlerinin icra edildiği ambar görevi üstlendiği bir konumdadır. Cend Kentinin bulunduğu bölgede yapılan arkeolojik kazılar Cend yerleşiminin MS I. Yüzyılda olduğunu göstermiştir (Tolstov, 1962). Cend'in yerleşim planı çember şeklindedir. Şehrin merkezine doğru kısa yollar bulunur. Şehre girişler güneybatıda ana kapıdan ve orta kesimde doğudaki ikinci kapıdandı. Şehrin kuzeybatı tarafında meskenler (balık) ve şehrin diğer taraflarında kervansaraylar arkeolojik kazılarda bulunmuştur (Deniz, 2011).




**Harita 1.** Büyük Selçuklu Devleti'nin En Geniş Sınırları (Özgüdenli, 2017; Şahin, 2018)

**Resim 1.** Kızılorda (Akmescid) Cend çevresinde çöl konumunda olan Aral gölü yatağı

## CEND YERLEŞMESİ VE KÜLTÜREL MİRAS ÇALIŞMALARI

Sır Derya Havzası Oğuzlar'a ait topraklardır (al-İdrisî). Oğuz boyları Aral Gölü'nün (Harezm veya Cend gölü) çevresindeki şehirlerde yerleşik düzende yaşamaktaydılar (Togan 1981; Moldabayeva, 2005). Sır Derya bölgesindeki şehirler, Cend'de olduğu gibi, genel olarak kale, iç kale (şehristan) ve Rabat (rıbat) denilen dış kale olmak üzere üçlü sistemden oluşuyordu.

Kızılorda'ya (Akmescid) yaklaşık 250 km. (150 km.'si asfalt, 100 km.'si arazi) mesafede olan Tarihi Cend şehrin yakın çevresinde kervansaray, sur duvarları, saray, türbe, medrese, Budist ibadethanesinde (Stupa), ateşgede gibi yapılar bulunmaktadır. Oğuz Yabgusu olarak yerleşen Selçuk bey ve ona bağlı Oğuz Boyları İslamiyeti bu şehirde kabul etti. Aynı zamanda da Büyük Selçuklu Devleti Cend'de kuruldu (Resim 2, 3, 4, 5; Şekil 1).

**Resim 2.** Kazakistan, Kızılorda, Cend Selçukbey'in Türbesi olduğu düşünülen yapı

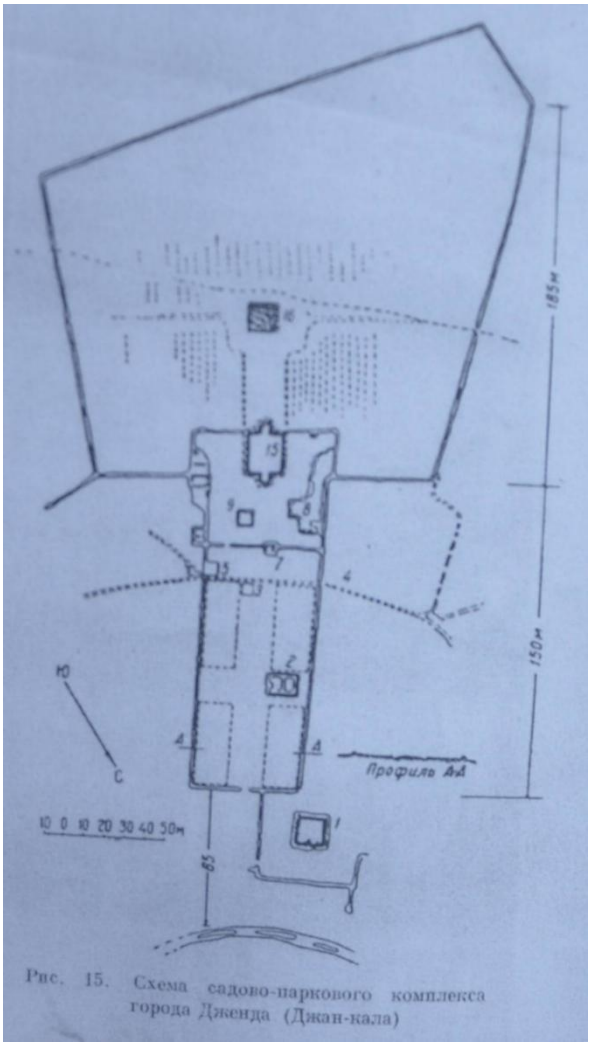


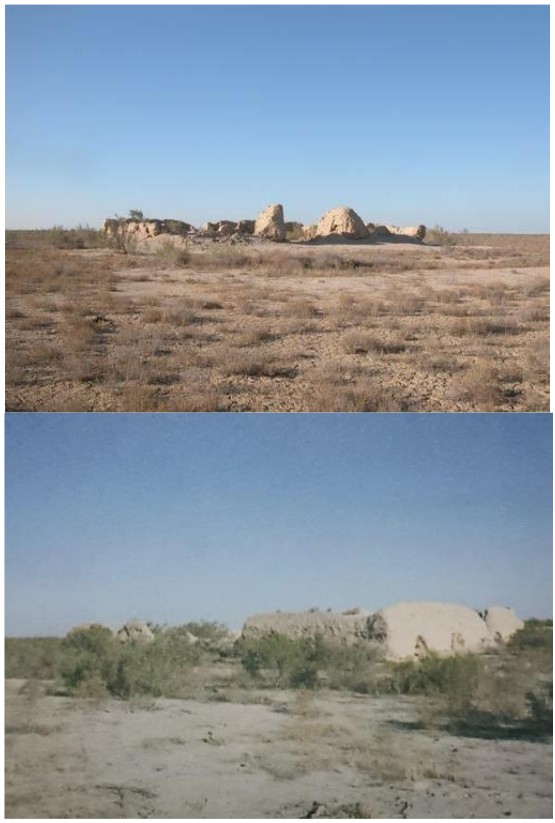

Рис. 15. Схема садово-паркового комплекса города Дженда (Джан-кала)

**Şekil 1**. Cend Şehri Yerleşim Planı.

**Resim 3**. Cend, İç Kale'de bulunan sarayın doğu yönünden görünümü Dış Kale'de bulunan hamam benzeri bir yapının kalıntısı (Deniz, 2014).

**Resim 4**. Cend, dış kalede bulunan türbe benzeri 2. Yapının güney yönünden ve türbeye benzeyen 3. yapının kuzeyden görünümü, (Deniz, 2014).

Cend şehrinde şimdiye kadar kapsamlı arkeolojik kazı çalışmaları yapılmamıştır. Türk-Kazak ortak arkeolojik çalışma projeleri gerçekleştirilmelidir. Bu proje için Cend şehrinde yapılması düşünülen çalışmalar aşağıdaki gibidir.



**Resim 5**. Cend, Güneybatıdan Rabat'taki Kervansaray'ın ve Cend, İç Kale'de bulunan caminin güneybatı yönünden görünümü (Deniz, 2014).

Tarihi Cend şehri olarak bilinen alanın uydu görüntüleri alınmalı ve kentin kuyrulum alanının hava fotoğrafları çekilmeli. Bu belgeleme çalışmasıyla şehrin 180 hektarlık alan üzerine yayıldığı söylenen yayılım alanı havadan kesin olarak tespit edilmis olacaktır.

Cend, en yakınındaki Kızılorda sehrine yaklasik 250 km. uzaklıktadir. Bunun 100 km.`lik kısmı çöl içerisindedir. Bu yolu, en azından kolay ulaşılabilir (stabilize) hale getirilmeli.

Kazı alanına, kazı ekibinin kalabileceği ve ihtiyaçlarının giderilebileceği, yörenin geleneksel malzemesi olan kerpiçten çok odalı bir kazı evi yapılmalı.

Arkeolojik kazı ve restorasyon çalışmalarının tarihi Cend şehrinin tümünde aynı anda yapılması daha uygun olacak şekilde planlanmalı.

Cend şehrinin ortasında bulunan türbenin henüz kitabesi bulunmadığı için Selçuk Bey'e ait oldugu kesin değildir. Türk-İslam şehirlerinde şehir

merkezine türbe yapılması da olağan dışıdır. Şehir merkezinde genellikle saray, cami ve Pazar yeri yer alır. Daha sonraları bunlara hamam, medrese gibi yapılar da eklenmiştir. Burada şehrin merkezine türbe yapılması, Selçuk Bey'e duyulan saygı ve sevgi nedeniyle geleneğin dışına çıkıldığı görülmekte ve yapının Selçuk Bey'e ait olduğu ihtimalini güçlendirmektedir (Resim 6). Tarihi kaynaklarda da `Sultan Alpaslan'ın 1065 yılında ceddinin mezarını ziyaret etmek için Cend'e geldiği ve o günkü Cend hükümdarının Sultan Alpaslan'a bağlılığını bildirdiği, Alpaslan'ın da Cend hükümdarını tahtında bıraktığı bilinmektedir.

**Resim 6.** Kazakistan, Kızılorda, Cend Selçukbey'in Türbesi olduğu düşünülen yapı (soldan saga Fethi Ahmet Yüksel, Evren Rutbil, Kadir Pektaş ve Bekir Deniz (merhum).

Tarihi Cend şehrinin 1/1000 ve 1/5000 ölçekli topografik haritalarının yapılması, CBS oluşturulması ve tarihi yapıların bu haritaya yerleştirilmesi gerekmektedir. Tarihi yapıların haritaya yerleştirilmesinde, hava ve uydu fotoğraflarından da faydalanılacaktır.

Kazı çalismalarinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi icin kazı ekibinde sanat tarihçisi, ortaçağ Türk tarihçisi, etnolog, antropolog, jeofizik mühendisi, harita mühendisi, mimar, restoratör gibi teknik personelin arkeolojik kazı projesinde istihdamı sağlanmalı.

Cend şehri ve çevresindeki tarihi yapıların tamamının, kazı ve restorasyon çalışmalarının yanısıra, kazı ve restorasyon öncesi ve sonrasında, ayrı ayrı detaylı fotoğrafları çekilerek rölöveleri alınıp arşivlenmeli.

Haritalama çalışmaları ve ortofoto görüntülerinin alınması devam ederken şehirdeki tarihi yapılarda ve/veya yapıların çevresinde tahribatsız test yöntemlerinden olan jeofizik çalışmalara başlanmalı. arkeojeofizik çalışmalarla alnın iki ve üç boyutlu yeraltı modelleri yapılarak kazı programı hazırlanmalı.

Yukarıdaki belgeleme çalışmalarının ardından kazılara başlanmalı. Kazılara, Selçuk Bey'in mezarı olabileceği tahmin edilen iç kaledeki türbe (kesene) kalıntısından ivedilikle başlanmalı ve türbenin hemen yanıbaşındaki saray ve medresede kazılara devam edilmeli. Şehrin yaklasik 2-3 km dışında bulunan Rabad bölümündeki (Bağ ve bahcelerin bulundugu alan) kervansaray dış kalede türbe olduğu tahmin edilen dört türbe ve İslami dönem öncesine ait oldugu sanılan stupa (budist tapinak), ateşgede ve diğer yapılarda da kazılar sürdürülmeli (Resim 7, 8).

**Resim 7.** Kazakistan, Kızılorda, Cend sur içinden görünüş (merhum).

**Resim 8.** Kazakistan, Kızılorda, Cend Kervansaray (Kadir Pektaş).

Kazılar sırasında, ortaya çıkarılan yapıların o çalışma yılında öncelikle, havadan ve yerden 3D scanner ile rölövesi alınarak, konservasyonları yapılmalı, restorasyon projeleri hazırlanmalı.

Cend şehrindeki tüm yapıların kazı ve restorasyonları tamamlandıktan sonra çevre düzenleme projesi yapılmalı, buna göre tarihi şehrin gezilmesi ve korunmasıyla ilgili detaylar belirlenmelidir.

**Kaynakça**


Ateş, Ü. (1995). *Selçuklu Başkenti Cent.* Türk Dünyası Tarih Dergisi, s. 51-52, sayı: 99, Mart 1995.

Deniz, B. (2009). "*Oğuz Yabgu Dönemi Şehirlerinden Bir Örnek Cend*", *X. Ortaçağ Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (Prof. Dr. H. Örcün Barışta"ya Armağanı)*, (ss. 283, 286) Ankara 2009.

Deniz, B. (2014). "*Kazakistan'daki Cend*", *Selçuklu Tarihi Kültür ve Medeniyet (Bildiriler)*, I, (ss. 211-256) TTK, Ankara 2014.

Deniz, B., Pektaş, K., Yüksel,F. A. ve Rutbil, E. (2014). *Cend Şehri* (Kazakistan) Araştırma Raporu. TİKA (yayınlanmamış).

Moldabayeva, D. (2005). *"Sır Derya" Havzasının Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi.* Ahmet Yesevi Üniversitesi, Bilig, Güz / 2005, sayı 35: s. 1-16, Kazakistan.

Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsim*), (Çev.: Ahsen Batur), Selenge Yayınları, İstanbul 2015, s. 43.

Özgüdenli, O. G. (2017). *Selçuklular*, I, İSAM Yayınları, Ankara 2017.

Şahin, K. (2018). *Orta Çağ'da Cend Şehri (X-XIII. Yüzyıllar)*, T.C. Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 138 s., Erzurum-2018

Togan, Z. V. (1981), *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, Enderun yay., İstanbul. (1945), *Türk İli Haritası ve Ona Ait İzahlar*, İstanbul.

Tolstov, S. P. (1962). *Po Drevnim Deltam Oxusa i Yaksarta*, Moskova 1962.

# TÜRK HALKLARI FOLKLORUNUN İNGİLİZCEYE ÇEVİRİSİYLE İLGİLİ SORUNLAR VE ÇÖZÜM YOLLARI

**Vefa İBRAHİM***

**Öz:** Türk halklarının sözlü edebiyatının yabancı dillere, özellikle İngilizceye çevrilmesi önemli bir meseledir. Çünkü folklor, ait olduğu halkın duygu ve düşüncelerini, gelenek ve göreneklerini, tarihini, dünya görüşünü, kısacası milli kimliğini içinde barındıran, halkın manevi güç kaynağı olan eşsiz bir hazinedir. Günümüzün küreselleşen dünyasında Türk halklarının milli kimliğini olduğu gibi dünyaya tanıtmak istiyorsak, öncelikle folklorun doğru, eksiksiz ve hatasız bir şekilde çevrilmesiyle başlamalıyız.

Çevirinin en değerli yönlerinden biri, diller arasında bağlantılar ve karşılaştırma biçimleri oluşturması, hem ilgili dilleri hem de bu dillerde ortaya çıkan edebi düşünce ve fikirleri, edebiyattaki imgeler sistemini, sanatsal anlatım ve tasvir araçlarını karşılıklı olarak zenginleştirmesidir.

Bugün elimizde Türk halkları folklorunun sistemli, tutarlı ve kusursuz çeviri kitapları bulunmamaktadır. Bu nedenle Türk halklarının folklorunun, dolayısıyla Türk kültürünün tanıtılması konusunda büyük bir boşluk oluşmuştur. Bununla birlikte zaman zaman çevrilen folklor örneklerinin çevirileri de tatmin edici düzeyde değildir. Çünkü bu çeviriler çoğu zaman folklor uzmanı olmayan, Türk dillerini bilmeyen ve Türk kültürüne aşina olmayan kişiler tarafından yapılmıştır. Bu nedenle folklor örneklerinin çevirilerinde çok sayıda hata, yanlışlık ve tahrifat bulunmaktadır. Bu durum, Türk milli düşüncesinin doğru bir şekilde tanıtılmasını engelleyerek ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır.

Türk halklarının ortak değerlerini dünyaya duyurmak için profesyonel çevirmenler, edebiyatçılar ve akademisyenlerin bir araya gelmesi, kültürel bağların güçlenmesine de katkıda bulunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk dünyası, Folklor, Çeviri, Kültür, Halk

* Doç. Dr. Azerbaycan Bilimler Akademisi, Folklor Enstütüsü, e-mail: vefa-ibrahim@mail.ru, ORCID: 0000-0002-9003-4399

# PROBLEMS AND SOLUTİONS REGARDİNG THE TRANSLATİON OF FOLKLORE OF TURKİC PEOPLES İNTO ENGLİSH

**Abstract:** The translation of the oral literature of the Turkic peoples into foreign languages, especially English, is an important issue. Because folklore is a unique treasure that contains the feelings and thoughts, traditions and customs, history, worldview and in short the national identity of the people it belongs to and is the spiritual source of strength for the people. If we want to introduce the national identity of the Turkish peoples to the world as it is in today's globalizing world, we must first start with the accurate, complete and error-free translation of folklore.

One of the most valuable aspects of translation is that it creates connections and forms of comparison among languages, mutually enriches both related languages and the literary thoughts and ideas that arise in these languages, the system of images in literature, artistic expression and means of description.

Today, we do not have systematic, consistent and perfect translation books of folklore of Turkic peoples. Therefore, there is a great gap in the promotion of folklore of Turkic peoples and therefore Turkic culture. However, the translations of folkloric examples that have been translated from time to time are not at a satisfactory level. Because these translations have often been made by people who are not folkloric experts, do not know Turkish languages and are not familiar with Turkic culture. This situation creates serious problems by preventing the correct introduction of Turkic national thought. Bringing together professional translators, literary figures and academics to announce the common values of the Turkic peoples to the world will also contribute to the strengthening of cultural ties.

**Keywords:** Turkish world, Folklore, Translation, Culture, Folk

## Giriş

Türk halklarının sözlü edebiyatının yabancı dillere, özellikle İngilizceye çevrilmesi önemli bir meseledir. Çünkü folklor, ait olduğu halkın duygu ve düşüncelerini, gelenek ve göreneklerini, tarihini, dünya görüşünü, kısacası milli kimliğini içinde barındıran, halkın manevi güç kaynağı olan eşsiz bir hazinedir. Günümüzün küreselleşen dünyasında Türk halklarının milli kimliğini olduğu gibi dünyaya tanıtmak istiyorsak, öncelikle

folklorun doğru, eksiksiz ve hatasız bir şekilde çevrilmesiyle başlamalıyız.

Çevirinin en değerli yönlerinden biri, diller arasında bağlantılar ve karşılaştırma biçimleri oluşturması, hem ilgili dilleri hem de bu dillerde ortaya çıkan edebi düşünce ve fikirleri, edebiyattaki imgeler sistemini, sanatsal anlatım ve tasvir araçlarını karşılıklı olarak zenginleştirmesidir. Her iki taraf da bu zenginleşmeyi çok açık bir şekilde hissediyor. Bu konularda verilen bilgiler sadece bilimsel açıdan değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve filolojik açıdan da son derece önemlidir.

Bugüne kadar Türk halklarının folklorunun İngilizceye çevrilmesiyle ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Folklor örneklerinin İngilizceye şiirsel çevirileri arasında başarılı örnekler olduğu gibi, bu alanda ciddi eksiklikler de mevcuttur. Farklı folklor türleri, örneğin atasözleri, maniler, masallar, destanlar ve âşık edebiyatı örnekleri, sistemsiz bir şekilde, belirli bir hedef gözetilmeksizin çevrilmiştir.

Bugün elimizde Türk halkları folklorunun sistemli, tutarlı ve kusursuz çeviri kitapları bulunmamaktadır. Bu nedenle Türk halklarının folklorunun, dolayısıyla Türk kültürünün tanıtılması konusunda büyük bir boşluk oluşmuştur. Bununla birlikte zaman zaman çevrilen folklor örneklerinin çevirileri de tatmin edici düzeyde değildir. Çünkü bu çeviriler çoğu zaman halk bilimi uzmanı olmayan, Türk dillerini derinden bilmeyen ve Türk kültürüne aşina olmayan kişiler tarafından yapılmıştır. Bu nedenle folklor örneklerinin çevirilerinde çok sayıda hata, yanlışlık ve tahrifat bulunmaktadır. Bu durum, Türk milli düşüncesinin doğru bir şekilde tanıtılmasını engelleyerek ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır.

21. yüzyılda küreselleşme süreçlerinin hızlanmasıyla birlikte, kültürlerarası diyalog ve halklar arası entegrasyon daha da önem kazanmıştır. Bu bağlamda, folklor örneklerinin farklı dillere, özellikle de uluslararası iletişim aracı olan İngilizceye çevrilmesi büyük bilimsel ve pratik öneme sahiptir. Folklor, yalnızca estetik değere sahip bir sanatsal yaratıcılık biçimi değil, aynı zamanda halkın tarihsel hafızasını, dünya görüşünü, manevi değerlerini ve etnik kimliğini koruyan en önemli kültürel olgulardan biridir. Zenginliği, kadim kökleri ve çeşitli türleriyle Türk halklarının folkloru, dünya folklor hazinesinde özel bir yere sahiptir.

Destanlar, atasözleri, meseller, bayatiler, ninniler, mitolojik motifler ve tören gelenekleri, Türk halklarının folklor mirasında önemli bir rola sahiptir. Bu örnekler yalnızca sanatsal-estetik açıdan değil, aynı zamanda sosyo-kültürel, tarihsel ve psikolojik açıdan da büyük değer taşır. Bunların İngilizceye çevirisi yalnızca dilsel bir faktörle sınırlı değildir; burada kültürlerarası aktarım, anlamsal ve şiirsel eşdeğerlik ve alıcı

kitlenin zihniyetine uyum gibi birçok sorun ortaya çıkar. Folklor kavramı farklı bilim ekollerinde farklı şekillerde açıklansa da genel anlamda halkın kolektif kültürel belleğini, sözlü söz yaratımını, gelenek ve göreneklerini, manevi değerlerini ifade eden bir alan olarak kabul edilmektedir. "Folklor" terimi ilk olarak 19. yüzyılın ortalarında Batı bilim dünyasında ortaya çıkmış olsa da, bu olgu Türk halkları arasında kadim çağlardan beri varlığını sürdürmekte ve sözlü gelenek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Türk halklarının folkloru, tür zenginliği, konu çeşitliliği ve şiirsel özellikleriyle öne çıkar. Hem sanatsal yaratıcılığın bir ürünü hem de sosyo-kültürel sistemin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Türk folklorunu birkaç ana kategoride ele almak mümkündür:

Türk halklarının folklorunun en görkemli örnekleri destanlardır. "Kitab-ı Dede Korkut", "Manas", "Alpamış", "Köroğlu" ve diğer destan anıtları yalnızca edebi metinler değil, aynı zamanda tarihi, mitolojik ve etnogenetik bilgilerin de taşıyıcılarıdır. Bu destanlar, kahramanlık ideallerini, sosyal ilişkileri, dini inançları ve kültürel değerleri yansıtır. Destan geleneğini İngilizceye çevirmenin temel zorluklarından biri, hem metinsel hem de performatif olmasıdır: Destanlar yalnızca okunmakla kalmaz, aynı zamanda belirli bir melodik-ritmik performansla da sunulur. Shahla Naghiyeva, "Sanatsal Çeviri: Teori ve Pratik" adlı eserinde şöyle der: "... "Kitab-ı Dede Korkut" destanının yabancı dillere çevirisi hakkında yazılanlara kısaca bir göz attığımızda, 19. yüzyılın başlarından itibaren bu kahramanlık abidesinin çeşitli dillere çevirisi alanında büyük çalışmalar yapıldığı ve destanın farklı dillerde incelendiği ortaya çıkmaktadır. Destanın tüm çeviri seçeneklerinin üst düzey olmadığı doğrudur, ancak genel olarak bu çeviriler, destanın incelenmesi ve Türk halklarının gelenek ve göreneklerinin tanıtılması açısından önemlidir" (Nağıyeva, 2009: 24). Eski Türk destanlarında kullanılan kişi adlarının İngilizceye çevirisi incelendiğinde, kişi isimlerinin nominatif ve duygusal-psikolojik anlamlarının çevirilerde büyük ölçüde korunduğu, ancak bazı durumlarda kişi isimlerine eklenen unvanların yanlış çevirisinin çarpıtmalara yol açtığı görülmektedir. Örneğin: "Seljan Hatun" adı 1972 baskısında "Seljen Hatun", Mirabile baskısında "Leydi Selcen", "Antoloji"de ise "Seljan-Hatun" olarak geçmektedir. Ancak aynı çeviri versiyonunda bir adın birden fazla şekilde çevrilmesini haklı çıkaracak hiçbir gerekçe yoktur" (Naghiyeva, 2009: 47).

Eski Türk destanı "Manas" İngilizceye çevrilirken Rusça baskılar kullanılmış, bu da orijinal Kırgız dilinin şiirselliğini büyük ölçüde değiştirmiştir: "*...the twelve-years-old brave Manas, riding his horse Toruchaar, donning his weapons…"* (Köçümkulkızı, 2005: 148). Aslında bu çeviriyi şu şekilde de vermek mümkündür:

"*Twelve-year-old Manas, brave and mountain-born,*

*On Toruchaar he rode - sword unsheathed at his flank;*

*Like a black cloud of wrath, he thundered forth,*

*No pause, no thought for life - his heart for honour fought*". (Plumtree, 2021: 153)

Atasözleri ve deyişler, bilgelik taşıyıcıları olarak Türk halklarının folklor hazinesinde önemli bir yer tutar. Yaşam deneyimlerini, sosyal ilişkileri ve etik ilkeleri kısa ve öz bir şekilde ifade ederler. Atasözlerinin çevirisinde karşılaşılan temel sorun, eşdeğerlik eksikliğidir. Örneğin, "Su akar, taş kalır" ifadesinin İngilizcede tam bir anlamı yoktur; burada ya bir metafor kullanılmalı ya da yakın bir anlamsal eşdeğer bulunmalıdır. Türk halklarının inanç sistemleri, kozmogonik fikirleri ve törensel folkloru da zengindir. Şamanizm, doğa kültleri, totemizm ve diğer mitolojik fikirler bu folklorun ana katmanını oluşturur. Örneğin, "Gök Tanrısı" inancı Türk halkları arasında yaygındır. Batılı dinleyiciler genellikle bu kavramları yalnızca genel hatlarıyla kavrayabildiğinden, bu unsurları İngilizceye çevirmek zorlaşmaktadır.

Türk halklarının folkloru yalnızca estetik bir zevke hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda sosyo-kültürel düzeni sağlamaya, toplumsal hafızayı korumaya ve değerleri aktarmaya da hizmet eder. Her folklor örneği, bağlama bağlı olarak farklı bir işlevsel yük taşıdığından, bu özellik çeviri sürecinde büyük önem taşır. Dolayısıyla, Türk halklarının folkloru, tür çeşitliliği ve işlevsel zenginliğiyle öne çıkar. İngilizceye çevrilirken, her kategorinin kendine özgü özellikleri dikkate alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, çeviri yalnızca dilsel bir işlem değil, aynı zamanda kültürlerarası bir iletişim eylemidir.

Türk halklarının folklorunun İngilizceye çevrilmesi süreci salt dilbilimsel bir sorunla sınırlı değildir. Burada hem dil, hem kültür hem de iletişim ortamıyla ilgili karmaşık zorluklar ortaya çıkar. Çeviri teorisinde, folklor gibi ulusal-kültürel metinlerin çevirisi genellikle "çevrilemezlik" sorunuyla ilişkilendirilir. Bunun başlıca nedenleri şunlardır:

Dil zorlukları: Türk halklarının folkloru, zengin lehçesi ve lehçe özellikleriyle öne çıkar. Eski sözcükler, eski terimler ve artık aktif kullanımdan kalkmış ifadeler folklor metinlerinde önemli bir yer tutar. Bu unsurların İngilizcede bir karşılığını bulmak zordur. Örneğin, "yurd", "oba", "ilbayı" gibi kavramların doğrudan bir karşılığı yoktur; ancak açıklama yoluyla çevrilebilirler. Öte yandan, kafiye, ritim ve ölçü gibi şiirsel özelliklerin korunması da dil düzeyinde ciddi sorunlar yaratmaktadır.

Kültürel özgüllük: Folklor örnekleri kültürel bağlamla derinden bağlantılıdır. Atasözleri, deyişler, mitolojik motifler ve törensel tasvirler, belirli bir halkın sosyo-kültürel ortamında anlamlıdır. Bu unsurlar başka bir kültürden bir kitleye sunulduğunda, genellikle açıklama yapılmadan anlaşılmazlar. Örneğin, "Kurt öldü, kuzu kutluyor", "Kurt öldü, köpekler bayram ediyor" gibi atasözlerinin semantiği, ancak Türk mitolojisindeki kurt imgesinin işleviyle bağlantılı olarak açıklanabilir. Bir İngiliz okuyucu için bu imge yalnızca genel çeviride anlamsız görünecektir.

Azerbaycan folklorunun İngiliz folkloruyla karşılaştırmalı incelenmesi üzerine yazılmış çalışmalardan biri de Şahin Xelilli'nin "Azerbaycan ve İngiliz folklorunda paralellikler" başlıklı çalışmasıdır. Yazara göre, sözlü halk edebiyatının bireysel örneklerinde - destanlar ve türküler, atasözleri ve meseller, masallar ve efsaneler, ninniler ve ninniler - her şeyden önce, Batı ve Doğu'nun tüm halkları için tarihsel olarak benzer veya aynı olan gündelik gerçekliklerde tema ve konu benzerliğini aramak tesadüf değildir. Azerbaycan atasözleri ile İngiliz atasözleri arasındaki benzerlik de bunu kanıtlamaktadır:

*As you sow, you shall mow.*

*Nə əkərsən, onu da biçərsən.*

*Fish begins to stink at the head.*

*Balıq başdan iylənər.*

*Silence gives consent.*

*Susmaq razılıq əlamətidir.*

*Speech is silver, but silence is gold.*

*Danışmaq gümüşdürsə, danışmamaq qızıldır.*

*He knows most who speaks least.*

*Çox bilən az danışar.* (Xelilli, 2002: 51-53)

Atasözleri, halk bilgeliğinin en özlü ifadesidir. Ancak, anlamsal yapıları genellikle ulusal-kültürel bağlamla bağlantılıdır. Örneğin, Azerbaycan Türkçesindeki "Yaxşı dost dara düşəndə tanınar" ifadesi İngilizceye "*A good friend is known in hardship"* şeklinde çevrilebilir. Ancak bu versiyon, orijinalinin ritmik-duygusal etkisini yitiriyor. İngilizcede benzer bir söz ("A friend in need is a friend indeed") olsa da, tam bir karşılığı yok. Başka bir örnek: "Ayağını yorganına göre uzat" (*"Stretch your leg according to your quilt"*) atasözü, tam çevirisiyle anlaşılmaz görünüyor. Buradaki temel anlam, açıklama gerektiren "Elinden geldiğince çok iş yap"tır.

- Folklor örneklerinin biçiminin korunması: Folklor örnekleri içerikle sınırlı değildir; biçimleri de sanatsal değerlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bayatların dört mısralık yapısı, destanların hece ölçüsüne göre ritmik yapısı ve ağıtların tonlaması, çeviri sırasında ciddi sorunlara yol açar. Çünkü İngilizcede aynı ölçü ve ritmi korumak zor, hatta bazen imkansızdır. Sonuç olarak, ya içerikten ya da biçimden ödün vermek zorunda kalınır.

*Əzizinəm Qarabağ,*

*Şəki, Şirvan, Qarabağ.*

*Tehran cənnətə dönsə,*

*Yaddan çıxmaz Qarabağ.*

*As minstrel, I love my Karabakh,*

*My own Sheki, Shirvan and Karabakh…*

*If Tehran turned into heaven,*

*I'd never forget dear Karabakh.* (İbrahimov, 1969: 654)

Yol gedir Ordubada,

Səlmasdan Ordubada.

Sərkərdə müdrik olsa,

Verməz ordunu bada.

This road takes you to Ordubad,

From Salmas through to Ordubad.

Our troops will meet no ambush if

Our chief with wisdom's ironclad. (İbrahimov, 1969: 657)

Bayatıların sabit dört mısralık yapısı, uyak sistemi ve duygusal özlülüğü, onları çevrilmesi zor bir tür haline getirir. Örneğin, Azerbaycan bayatısı:

*"Dağlar qara bağladı,*

*Gözüm yaşı dağladı.*

*Mən ağladım, dərd güldü,*

*Dərd ürəyim dağladı"* (İbrahimova, 2010: 27).

Bu bayatının İngilizceye sanatsal çevirisi, duygusal derinliği yansıtmıyor. Bayatıda kafiye ve ritim ya tamamen kayboluyor ya da sadece anlam kalıyor. Çevirmenin burada uyarlama ve şiirsel teknikler kullanması gerekiyor.

Ninnilerin de melodik yapısı çeviri sırasında kaybolur. Örneğin, "Lay-lay, balam, lay-lay" ifadesi İngilizceye basitçe *"Lullaby, my child, lullaby"* olarak çevrilebilir, ancak melodik etki aktarılmaz (İbrahimova, 2010: 28).

Performatif karakterin kaybı: Türk halklarının folklorunun önemli özelliklerinden biri, sözlü icra biçimidir. Hikâye anlatıcısının icra tarzı, ninnilerin melodisi, ağıtların duygusal tonu, folklor örneğinin etkisini belirler. Yazılı çeviri bu performatif unsurları tam olarak yansıtamaz. Dolayısıyla okuyucu yalnızca metinle tanışırken, folklorun gerçek değeri ancak canlı icrasında ortaya çıkar. Türk folklorunun İngilizceye çevirisinde karşılaşılan sorunları anlayabilmek için, teorik değerlendirmelerin yanı sıra, belirli tür ve metin örneklerine dayalı bir analiz yapmak gerekir. Bu durumda, hem içerik hem de biçim açısından dönüşüm sorunları açıkça ortaya çıkar.

Sözlü icra çevirisi: Türk destan şiiri geleneği yalnızca metinle değil, aynı zamanda müzik ve tonlamayla da ilişkilidir. "Manasçı"nın veya "aşıklar"ın saz eşliğinde söylediği dizelerin kendine özgü melodik tarzı, yazılı çeviriye yansıtılamaz. Çevirmen yalnızca içeriği sunabilirken, performatif unsur kaybolur. Sonuç olarak, somut örnekler, folklorun İngilizceye çevrilmesindeki temel zorlukların dil engeliyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Burada biçim, duygusal etki, icra ve kültürel bağlamın korunması da önemli sorunlar olarak ortaya çıkmaktadır. Türk folklorunun İngilizceye çevirisi yalnızca teknik bir çeviri süreci değil, aynı zamanda teorik ve metodolojik yaklaşımlar gerektiren karmaşık bir kültürlerarası iletişim olgusudur. Çeviri teorisinde, folklor gibi ulusal-kültürel metinlerin çevirisi çeşitli yaklaşımlara dayanarak açıklanmaktadır.

Folklor örneklerinin, özellikle de lirik türlerin çevirisinde bazen uyarlama yöntemi kullanılır. Çevirmen, orijinal metnin anlamsal yükünü korurken, onu hedef kitlenin estetik ve şiirsel normlarına uyarlar. Bu durumda çeviri zaten "yeniden yaratılmış" bir metin biçimini alır. Örneğin, bir bayatı çevirisinde heca veya ritim korunmasa bile, çevirmen İngilizcede yeni bir şiirsel biçime başvurabilir.

Türkçe kaynaklarda Türk halklarının folklorunun incelenmesi, folklorun çevirisi, yayımı ve araştırılması konusunda çok sayıda çalışma yapıldığını göstermektedir. Bu bilimsel çalışmalar, Türk halklarının folklorunun tanıtımı için yapılmış ciddi çalışmalardır. Ancak bu çalışmalarda birtakım

eksiklikler de bulunmaktadır. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, Türk folklor örnekleri yabancı dillere sistematik bir şekilde çevrilmediği gibi, bu hazine de sistematik bir şekilde incelenmemiştir. Yazılan çalışmalar daha çok epizodik niteliktedir. Folklor örneklerinin İngilizceye şiirsel çevirileri arasında bir dizi başarılı örnek bulunmakla birlikte, bu alanda da ciddi eksiklikler bulunmaktadır. Atasözleri, bayatılar, masallar, destanlar ve âşık edebiyatı örnekleri gibi münferit folklor türleri, ciddi bir hedef belirlenmeden sistematik olmayan bir şekilde çevrilmiştir.

Bugün Türk halklarının folklorunun sistematik, tutarlı ve mükemmel çeviri kitaplarına sahip değiliz. Bu nedenle, Türk halklarının folklorunun ve genel olarak Türk kültürünün tanıtımı alanında büyük bir boşluk bulunmaktadır. Ancak, bazı folklor örneklerinin çevirisi de yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla, bazı durumlarda bu çeviriler folklor uzmanı olmayan, Türk dillerini bilmeyen ve Türk kültüründen habersiz kişiler tarafından çevrilmiştir. Dolayısıyla, folklor örneklerinin çevirisinde çok sayıda kusur, yanlışlık ve çarpıtma göze çarpmaktadır. Bu durum, Türk düşüncesinin olduğu gibi sunulmasında ciddi sorunlar yaratmaktadır. Gösterdiğimiz bu kusurlar çeşitli ciddi sebeplerle ilişkilidir. Bu kusurları gidermek ve Türk halklarının folklorunu ve dolayısıyla Türk kimliğini olduğu gibi dünyaya aktarmak için bir dizi çalışma yapmayı gerekli görüyoruz. Bu çalışmalar şu şekilde sıralanabilir:

Türk halklarının folklor örneklerinin İngilizceye edebi ve sanatsal çevirisini hazırlamak;

Sözlü halk edebiyatında kullanılan folklorla ilgili terimlerin İngilizce sözlüğünü hazırlamak;

Folklor örneklerinin çevirisiyle birlikte bunların İngilizce yorumlarını hazırlamak;

Türk halklarının folkloru hakkında yazılmış ciddi araştırmaları ingilizceye çevirmek;

İngiliz folklor örneklerini ve bu örnekler hakkında yazılmış temel bilimsel çalışmaları Türkçeye çevirmek;

Folklor örneklerinin yabancı dillere çevirisinde dünya deneyimini incelemek ve uygulamak;

Folklor örneklerinin çevirisi konusunda uluslararası konferanslar düzenlemek ve bu çalışmalara yabancı uzmanları dahil etmek;

Türk halklarının edebiyatı ile İngiliz folkloru arasında karşılaştırmalı bilimsel çalışmalar yazmak;

Türk halklarının folklorunun İngilizceye çevrilmiş örneklerini içeren bir web sitesi hazırlamak.

Bilindiği gibi folklor, yazılı edebiyattan biraz farklıdır. Çünkü yazılı edebiyatta, bazen, bazı öznel nedenlerle, pek tanınmayan, ikinci ve üçüncü sınıf şair ve yazarların eserleri çeşitli yabancı dillere çevrilirken (yazarın yakın dostlarının veya akrabalarının yardımıyla veya eser, o yabancı halkların yaşam ve tarihiyle ilgili ilginç olaylar içerdiği için vb.), daha ünlü ve yetenekli şair ve yazarların eserleri dışarıda bırakılır. Folklor, yazarından bağımsız olarak kendi bağımsız yaşamını sürdürdüğü ve tüm halka eşit şekilde ait olduğu için, burada böyle bir "seçicilik" söz konusu değildir. Dolayısıyla, her halkın folklor örneklerinin diğer halklar arasında yaygınlaştırılması her aydın insanın görevidir.

Türk folklorunu, dolayısıyla Türk kimliğini dünyaya olduğu gibi aktarmak amacıyla bir sıra işler görüle bilir. Örneğin, Türk dünyasındaki üniversiteler, kültürel kurumlar ve çeviri merkezleri ortak projeler geliştirerek folklor örneklerini derleyebilir, çeviri standartlarını belirleyebilir ve yayınlar yapabilirler. Ayrıca, uluslararası festivaller, konferanslar, sempozyumlar, dijital platformlar aracılığıyla bu eserlerin tanıtımı da sağlanabilir. Genel olarak, Türk halklarının ortak değerlerini dünyaya duyurmak için profesyonel çevirmenler, edebiyatçılar ve akademisyenlerin bir araya gelmesi, kültürel bağların güçlenmesine de katkıda bulunacaktır.

**Kaynakça:**

Xəlilli, Ş. (2002). *Azərbaycan-ingilis ədəbi əlaqələri (folklor materialları əsasında)*. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası nəşriyyat poliqrafiya birliyi.

İbrahimov, M. (1969). *Azerbaijanian Poetry (classic, modern, traditional)*. Moscow: Nauka.

İbrahimova, V. (2010). *Azərbaycan folklorunun ingilisdilli qaynaqlarda tədqiqi və tərcümə məsələləri*. Bakı: Səda nəşriyyatı.

Karalaev, S. (2007). *Heroic Songs of Manas: Saiakbai Karalev (1894-1971)*. PAN Records – PAN 2054.

Köçümkulkızı, E. (2005). *The Kyrgyz Epic Manas*. Seattle.

Nağıyeva, Ş. B. (2009). *Bədii tərcümə: nəzəriyyə və praktika*. Bakı: Elm və təhsil.

Plumtree, J. (2021). “A Telling Tradition: Preliminary Comments on the Epic of Manas, 1856-2018”. *Medieval Stories and Storytelling:*

*Multimedia and Multi-Temporal Perspectives*, Edt. S. C. Thomson, Medieval Narratives in Transmission 2, Turnhout: Brepols, pp. 239-301.

# EDEBİ ELEŞTİRİYE DAİR MAKALELERDE EDEBİ METİN YORUMU ("MAORIF VE ÖKITĞUVÇI" DERGİSİ ESASINDA)

**Gulzoda SOATOVA***

**Öz**: 20. yüzyılın 20-30'lu yıllarında Özbek edebiyatında ortaya çıkan mükemmel edebî eserlerin edebî süreçteki ve edebî ortam içerisindeki yerini değerlendiren edebî-eleştirel makalelerin önemli bir kısmı "Maorif ve Ökitğuvçi" dergisinde yayımlanmıştır. Bu makalede söz konusu dergi hakkında bilgiler verilmiş ve 1925-1929 yılları arasında dergide yayımlanan edebî-eleştirel makalelerin istatistikleri sunulmuştur. Bu makaleler, edebî yönelişlere dair edebî-eleştirel makaleler ve pedagojik nitelikteki eleştirel makaleler şeklinde sınıflandırılarak incelenmiştir. Ayrıca makalede derginin 1925 yılı 2. sayısında yayımlanan Gazi Alim'in "Edebiyat Hakkında Yanlış Nazariyeler" başlıklı yazısı da analiz edilmiştir. Bu yazıda, Abdurahmon Sadiy'nin 1924 yılında ortaokullar için hazırlanan "Amelî ve Nazari Edebiyat Dersleri" adlı eseri üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Yine, 1927 yılının 6., 7. ve 8. sayılarında yayımlanan Fitrat'ın "Ahmed Yesevî" başlıklı makalesi hakkında da çalışmamızda görüşlere yer verilmiştir. Söz konusu edebî-eleştirel yazıda, Yesevî'nin eserlerine yönelik eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir. Edebiyatın ideolojik baskılarla yönlendirildiği bir dönemde Fitrat'ın, Yesevî hikmetlerini bütünüyle olumlu değerlendirmesi elbette mümkün değildi. Bununla birlikte, tam da böyle bir dönemde Fitrat'ın Yesevî üzerine gerçekleştirdiği bu araştırma sayesinde, onun eserlerinin çeşitli kısıtlama ve baskılardan sağ salim geçirilerek "Özbek Edebiyatı Örnekleri" külliyatına dâhil edilmesi ve yayımlanmasına imkân sağlandığına dair bilgiler de verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** "Maorif ve Ökitğuvçi", edebî-eleştirel, Ahmed Yesevî, Abdurahmon Sadiy

*Filoloji Doktoru (PhD), Alişir Nevai Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi'nde Doçent. e-posta: soatovagulzoda001@gmail.com,ORCID ID: 0000-0002-2064-8088

## LITERARY TEXT INTERPRETATION IN ARTICLES ON LITERARY CRITICISM (BASED ON THE "MAORIF AND OKITGUVCHI" MAGAZINE)

**Abstract.** The main part of literary-critical articles assessing the place of excellent works of art in the literary process and literary environment in Uzbek literature of the 20-30s of the 20th century was published in the journal "Maorif va okitguvchi". This article provides information about the journal "Maorif va okitguvchi" and statistics on literary-critical articles published in the journal in 1925-1929. These articles are divided into such classifications as literary-critical articles in the literary direction and critical articles of a pedagogical nature. The article also analyzes the article "Wrong theories about literature" by Ghozi Olim, published in the 2nd issue of the journal in 1925. It discusses Abdurakhmon Sa'diy's work "Practical and theoretical literature lessons" intended for secondary schools, published in 1924. Our work also discusses Fitrat's article "Ahmad Yassavi", published in issues 6, 7, and 8 of 1927. This literary-critical article expresses a critical attitude to Yassavi's works. Fitrat could not have fully appreciated Yassavi's wisdom in an era when our literature was ideologized. In any case, based on Fitrat's research on Yassavi in such an era, information is provided that his works were successfully included in the "Examples of Uzbek Literature" complex and published.

**Keywords:** *"Maorif va okitguvchi", literary-critical, Ahmed Yesevi, Abdurahmon Sadiy.*

20. yüzyılın 1920-30'lu yıllarında Özbek edebiyatında mükemmel edebî eserlerin edebî süreçte ve edebî ortamda oynadığı rolü değerlendiren edebî-eleştirel makalelerin önemli bir kısmı "Maorif ve Ökitğuvçi" dergisinde yayımlanmıştır. Dergi, 1925 yılında Türkistan Cumhuriyeti Maarif Halk Komiseri Rahimcan Inagamov tarafından Taşkent'te kurulmuş ve 1933 yılında Semerkant'ta faaliyetini sonlandırmıştır. Dergi, Taşkent'teki Özbekistan Devlet Yayınevinin 1. matbaasında basılmıştır. 1925 yılında küçük boyutta, tek sütunlu ve 160 sayfalık olarak yayımlanan dergi, 1926'dan itibaren daha büyük hacimli ve çift sütunlu şekilde çıkmaya başlamıştır. 1929 yılının 4. sayısından itibaren %60 oranında, 11. sayısından itibaren ise tamamen Latin alfabesine geçmiştir. Dergi 1926 yılından itibaren Semerkant'ta yayımlanmıştır. "Maorif ve Ökitğuvçi" dergisinin 1925–1927 yıllarındaki sayılarında yazarların ifade özgürlüğü görece daha serbest olmuş, 1928-1929 yıllarında ise dergi giderek siyasallaşmıştır. 1930 yılından itibaren ise edebiyat ve kültüre ilişkin bölümler tamamen kaldırılmıştır (Soatova, 2023, s. 61).

"...Edebiyatın bir yönü olan edebî eleştiri, toplumsal sanatsal gelişimi bilimsel olarak anlamanın somut bir biçimidir" (Nazarov, Rasulov, Qahramonov, Ahmedova, 2012, s. 22). Şüphesiz, bu makaleler de edebî süreci ve edebî ortamın tarihini incelemede önemli bir edebî kaynak işlevi görmektedir.

1925-1929 yıllarındaki sayılarında edebiyatın gelişimini amaç edinerek, dönemin eserlerinin başarı ve eksikliklerini ortaya koyan edebî-eleştirel makaleler yayımlanmıştır. "Maorif ve Ökitğuvçi" dergisinin 1925 yılı 4., 5., 6., 7., 8. sayılarında Vadud Mahmud'un *"Bugünkü şiirlerimiz ve sanatçılarımız"* (s. 54-58 ), Gazi Alim'in *"Edebiyat hakkında yanlış nazariyeler"* (1925, s. 64-69 ), Çolpan'ın *"Ulu Hindî"* (1925, s.74-78 ), Vadud Mahmud'un *"Türk edebiyatı tarihi"* (1925, s. 109-116), Şerbek Ahmadi (Ramul)'un *"Birinci örnek dersliği"* (1925, s. 66-71), *"İkinci örnek dersliği"* (1925, s. 45-49), *"Üçüncü örnek dersliği"* (1925, s. 49-52), H. Nuri'nin çevirisinde Kubikuf'un *"Rusya'nın büyük yazarları"* (1925, s. 5-8), Inayat Sayid'in *"Okuma kitaplarında bilimsel hatalar"* (1925, s. 53-55), L. Hocayev'in *"Kılavuz ve ders kitapları etrafında"* (1925, s. 55-56), Ramul'un *"Hediye hakkında düşünceler"* (1925, s. 55-57), Fitrat'ın *"Ahmed Yesevî"* (1925, s. 29-33) gibi 11 edebî-eleştirel makale yayımlanmıştır. Söz konusu eleştirel makaleler edebiyat ve maarif alanındaki malzemeleri değerlendirerek, bu dönemin gelişimine ne ölçüde doğru veya yanlış katkı sunduğunu göstermiştir. Ortaya konulan düşüncelerin hepsinin hatasız ve tamamen doğru olduğunu söyleyemeyiz, ancak hakkaniyetli biçimde dile getirilen görüşler de az değildir.

Dergideki "Bugünkü şiirlerimiz ve sanatçılarımız", "Edebiyat hakkında yanlış nazariyeler", "Ulu Hindi", "Türk edebiyatı tarihi", "Rusya'nın büyük edipleri", "Ahmed Yesevî" adlı makaleleri edebî nitelikteki edebî-eleştirel makaleler; "Birinci örnek dersliği", "İkinci örnek dersliği", "Üçüncü örnek dersliği", "Okuma kitaplarındaki bilimsel hatalar", "Kılavuz ve derslikler çevresinde", "Hediye hakkında fikirler" makalelerini ise pedagojik karakterdeki eleştirel makaleler olarak tasnif etmek mümkündür.

Derginin 1925 yılı 2. sayısında yayımlanan Gazi Alim'in "Edebiyat Hakkında Yanlış Teoriler" adlı eleştirel makalesi de dikkat çekicidir. Bu makalede, Abdurahmon Sadî'nin 1924 yılında ortaokullar için yayımlanan "Pratik ve Teorik Edebiyat Dersleri" adlı eseri üzerine değerlendirmeler yapılır.

Gazi Alim bu eseri büyük bir sevinçle eline alır, çünkü Sadî'den önce hiç kimse edebiyat teorisi hakkında yazmaya cesaret edememiştir. Ancak eseri okuyan Gazi Alim'in sevinci uzun sürmez. Bunu şu şekilde tasvir

eder:
“Yazarın yöntemsizliği, üslup ve dildeki hatalar, eserde birbirine zıt olan teoriler, yersiz tekrarlar beni hayrete düşürdü” (s. 64 )

Müellif, “Edebiyat dersleri” ndeki bozuklukları ikiye ayırır:

Teorideki hatalar.

Yapı ve dildeki hatalar.

“Ben bu makalede daha çok nazariyedeki hatalara değineceğim. Çünkü bir şeyin değeri, içindeki fikirlerin mahiyetine göre belirlenir” der yazar. A. Sadî’nin en büyük hataları, yaratım meselesine dair nazariyeleridir. Bu hususta yanlışlarını tek tek gösterir. A. Sadî’nin kitabının 78. sayfasındaki şu ifadelerini örnek olarak verir:

“Doğrusu, her sanatkârane şiirî eserde tabiata taklidden başka, şairin kişiliği de vardır. Şunu unutmamak gerekir ki, insan yalnız dış dünyayı değil, kendi iç dünyasını, yani zihnindeki dünyayı da görür”.

Gazi Alim’in belirttiğine göre, eserde dört mısra ile anlatılabilecek bir meseleyi birkaç sayfa boyunca gereksiz öğütler ve tekrarlarla doldurulganı, “halk edebiyatı”nın yanlış olarak “amme (kamu) edebiyatı” diye adlandırıldığı ve bu kadar önemli bir konuya 5 sayfa ayrıldığı, ayrıca edebiyatçılarımızı edebî okul ve akımlara ayırırken mutasavvıf – mistik Sûfi Allayar’ı “aklayıcı” okuluna dahil edip onu Behbudi ve Gaspıralı ile eşitlemesi, Avlani ve Tavalla gibi sanatçıları edebî okulun başına koyması, Nevai’yi ise çeşitli okullar arasında şaşkın bırakması gibi birçok yanlışa yol açtığı, tasavvuf edebiyatını Emir Timur döneminden başlatmakla tarihi çarpıttığı, eserde “Tabiatlamali”, “iç gönül”, “kulak anlayacak” gibi hatalı cümleler kullandığını eleştirerek esere şu şekilde değerlendirme yapar:

İlmî bir eser olamaz.

Dili, terimleri ve üslubu yanlış.

Marksizm temeline dayandırıldığı iddia edilen bu eserde maddecilik özü, ruhçuluk pisliği altında gömülüp kalmış.

Bu eser yöntemden yoksun, eğitim-öğretim temellerine aykırı, düşünce hatalarıyla dolu bir eser olduğu için öğretmenlerimize ve öğrencilerimize rehber olamaz.

Gazi Alim, A. Sadî’nin “Amelî ve nazarî edebiyat dersleri” eserine değerlendirme yaparken tarafsız yaklaşmış, hem başarılarını hem de eksikliklerini göstermiştir. Bununla birlikte, dönemin ideolojisi açısından yaklaştığı yerler de görülmektedir. Makalede Abdurahmon Sadî’ye “Marksist maddecilerle ruhçular arasında yürüme” denilmiştir. Ancak

edebiyatın – gönül işi olduğu herkesçe bilinmektedir. Ne var ki Sovet rejiminin Marksist-Leninist ideolojisi, edebiyat üzerinde de hâkimiyet kurmuştu. Edebiyat gönül işi, ruhu terbiye eden bir araç olarak bakılmıyordu.

Doğrudur, eseri tamamen hatalardan uzak olarak da değerlendiremeyiz; yazarın makalede dil, terminoloji, üslup ve bilimsellik açısından gösterdiği eksiklikler dikkate değerdir. Ancak: "Marksizm esasına göre yazıldığı iddia edilen bu eserde maddecilik cevheri ruhçuluğun örtüsü altında gömülüp kalmış" şeklindeki fikirlere katılmak mümkün değildir. Eserin 78. sayfasında Gazi Alim tarafından eleştirilen "Doğrusu, her sanatkârane şiirî eserde tabiata taklitten başka şairin kişiliği de vardır", "Şunu unutmamak gerekir ki, insan dışındaki dünyayı değil, kendi iç dünyasını, yani zihnindeki dünyayı görür" – şeklindeki fikirler yersiz değildir. Çünkü sanatçı, sadece tabiata taklit etmekle kalmayıp başka duyguları da hissederek, iç dünyası ve dünya görüşünü zenginleştirmesiyle sanatçıdır. Elbette, tabiat sanatçının mükemmel bir eser yaratması için zemin hazırlar.

"Maorif ve Ökitğuvçi" dergisinin 1927 yılı 6., 7. ve 8. sayılarında Fitrat'ın "Ahmed Yesevî" ( s.55-58) adlı makalesi yayımlanmıştır. Makale ayrıca Fitrat'ın "Seçilmiş Eserleri" (2000, s.119)'ne de dahil edilmiştir. Makalede Yesevî'nin eserlerine eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir. Fitrat, makalede bugüne kadar Yesevî hakkında övgüler ve oldukça felsefi bilgiler bulunduğunu, fakat bunlara dayanarak Yesevî'nin edebiyatı ve şahsiyeti hakkında kesin bir kanaat oluşturmanın zor olduğunu belirtir. Bu nedenle Ahmed Yesevî'nin eserleri ve hayatı üzerine daha çok eğilmek gerektiğini makalenin başında vurgular. Öncelikle tasavvuf hakkında şu şekilde yazar:

"Tasavvuf akımının ustalığı, onun yavaşlıkla, muhalefeti hissettirmeden dönüşmesidir. Câmî, İbn Arabî, Abdülkerim Halife gibi önemli tasavvuf temsilcilerinin gösterdiklerine göre tasavvufun çeşitli dereceleri, farklı tartışmaları vardır… Tasavvuf anlayışı, sömürgecilerin mahkûmlara yaptıkları adaletsizliklerin, bu adaletsizliğin dinî tasavvufa, dine dayandırılmasının ortaya çıkardığı "yansımasıdır"" şeklinde fikirler belirtir. Ardından Yesevî'nin kimliği, kökeni, anne babası, tahsil gördüğü yerler, hocaları ve hikmetleri hakkında değerli bilgiler verir.

Makalede ayrıca şu ifadelere yer verilir: "Ahmed Yesevî sûfiler gibi şerhe yönelmez. İslam'da bulunan şeylerin hepsini olduğu gibi kabul eder. O, yüksek derecedeki mutasavvıflardan değil, bir "zahittir". …Türk dünyasında yaşamış şairler, edipler, sûfiler arasında Yesevî kadar etkisini genişletmiş bir kimseye rastlamak mümkün değildir. Orta Asya'nın şeyhleri, şeyhülislamları Yesevî'yi kendilerine pir, üstat olarak

tanımışlardır. Ahmed Yesevî'den sonra onun üslubunda şiir yazmak Türk şeyhleri arasında bir "moda" haline gelmiştir. Bunlar, üslup, vezin ve fikir bakımından Yesevî'yi tamamen taklit ederek hikmetler yazmış ve bu hikmetleri camilerde "cehr" günlerinde okumuşlardır" (s. 39-43), – der.

Ahmed Yesevî "yanılmış ve sapmış"lara hak yolunu göstermeye kendini adamıştır. Tarikatta "Cehriye" (Yesevîlik) öğretisine yalnızca temel atmakla kalmamış, aynı zamanda "Yesevî mektebi" diye adlandırılan ilk Türk tasavvufî edebiyat okuluna da esas olmuştur. Marifet sahasında "Sultânü'l-ârifîn" unvanına layık görülmüş, "Hakikatin deryasından cevher alan" kâmil bir üstat sayılmıştır. Nevaî de onu "Türk pîri" olarak yüceltmiştir (Boltaboyev, 1996, s. 20).

Fitrat'ın Yesevî dünyasına girişi 1910'lu yılların başlarına rastlar. Onun "Ahmed Yesevî" makalesini okuduğumuzda, Fitrat'ın tasavvuf hakkında "tasavvufun maksadı gizli bir mücadele, şeriat ve dinden çıkmak, kendisine tâbi olanları da dinden çıkarmak, bu yolla İslam dinine karşı savaş açmak" şeklinde dar ve tek taraflı bir görüş ileri sürdüğüne tanık oluruz. Oysa tasavvuf temsilcileri olan sûfîler şeriat ve dinden çıkmaz; aksine, onun gelişmesi için herkesten fazla gayret gösterirler. Kanaatimizce, Fitrat'ın bu şekilde düşünmesinin sebebi onun tasavvuf ve sûfîlere karşı gizli, içsel bir bakış açısının varlığı ve aynı zamanda yeni bir dönemin insanı olmasıdır. Bu konuda edebiyat araştırmacısı Uzak Curakulov şöyle yazar: "Birincisi, tasavvufun mekânını yanlış belirlemesinde; ikincisi, sûfîlik hareketinin temelinde millet menfaatini görmesinde; üçüncüsü ise bu düşüncenin temelinde zahirî bir mücadelenin bulunmasında" (Jo'raqulov, 1998, s. 117).

Makaleden anlaşıldığı üzere, Fitrat'ın Ahmed Yesevî eserlerinin derin mahiyetine tam anlamıyla nüfuz etmek için içten bir çaba göstermediği izlenimi oluşmaktadır. Bu düşünceyi B. Dustkoraev de "Yesevî kim idi?" [1994, s. 5) derlemesinin önsözünde dile getirir: "Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinde: "Başına gelen her türlü bela Allah'tandır. Yaptığın bir günah sebebiyle Allah onu ceza olarak göndermiştir" düşüncesini defalarca söyler. Ancak bazı hikmetlerinde ise zalimler hakkında nefsin kölesi, açgözlü, cimri gibi sözler kullanır. Bu çelişkiye karşı Yesevî'ye şöyle denilse: "Mademki feodaller ve onların takipçileri tarafından yoksullara yapılan zulümler "Tanrı"nın emriyle oluyormuş, mademki "Tanrı" o zulümleri yoksulların başına "ceza" olarak göndermişmiş, o halde sen niçin az önce onları bu kadar yerin dibine batırdın? Onların suçu yokmuş ki!" dese, Yesevî'nin buna hiçbir cevap veremeyeceği açıktır" deye yazar.

Fitrat'ın derginin 1927 yılı 6. sayısında yayımlanan makalesindeki görüşler ile derginin 7. ve 8. sayılarında dile getirilen fikirler arasında bir

uyumsuzluk sezilmektedir. Âdeta, alim Yesevî eserlerinin gerçek değerini ortaya koymaya çalışıyormuş gibi, fakat buna bir şey engel oluyormuş intibaını vermektedir.

Kanaatimizce, Fitrat söz konusu makalede kendisini Yesevî eserlerini olumsuz değerlendiriyormuş gibi göstererek, aslında bu yolla Yesevî hikmetlerini daha da yaygınlaştırmayı, halka tanıtmayı amaçlamıştır. Bu konuda edebiyat araştırmacısı Hamidulla Boltaboev şöyle der: "Böylelikle alim, Yesevî öğretisine her yönden yaklaşmış, "ideoloji açısından olumsuz düşünceler ifade etmiş" görünse de "sanat açısından o kadar zararlı olmadığını" göstermiş ve bu yolla Yesevî eserlerinin Sovet döneminde yayımlanmasına, özellikle de "Özbek Edebiyatı Örnekleri"ne dahil edilmesine imkân bulmuştur." (1996, s. 46).

Fitrat bu görüşlerini "Yapışmayan gacaklar" adlı makalesinde daha da pekiştirir: "Yesevî ve Yesevî mektebi şairlerinden hece vezninin güzel örnekleri vardır, bunlardan yararlanmak mümkündür" (Fitrat, 1996,s.252). "Mutasavvıflar, insanlığı yaratana sevgi aracılığıyla kemale ulaştırmaya çalışmışlarsa, Fitrat ve Cedidciler bu yolu güvenilir görmediler. Onlar kurtuluş yolunu ilim, fen ve dünyevî maarif aracılığıyla bulmayı tercih ettiler. Fitrat'ın bakışları ve estetik ideali bu temelde şekillendiğini dikkate alırsak, mesele daha da aydınlanır" (Xasanov, 2012, s. 125).

Elbette, ideolojileştirilmiş bir dönemde Fitrat'ın Yesevî hikmetlerini tamamen olumlu değerlendirmesi mümkün değildi. Zira 1920–30'lu yılların edebiyatı, parti edebiyatı kalıbına, ihtilal sonrası dönemlere kıyasla daha çok uyum sağlamıştı. Ne olursa olsun, işte böyle bir dönemde Fitrat'ın Yesevî üzerine yaptığı bu araştırması sayesinde onun eserlerini türlü sınırlama ve baskılardan esenlikle geçirerek "Özbek Edebiyatı Örnekleri" derlemesine dahil etmeye ve eserlerini yayımlatmaya muvaffak olduğu görülür. Bu hususta edebiyat araştırmacısı Nadirhan Hasanov da şöyle yazar: "Fitrat'ın araştırmasından, ilkin Ahmed Yesevî mirasını kapsamlı biçimde incelemeye giriştiği, ancak dönemin baskı ve takibatları sebebiyle Yesevî yaratıcılığını Sovet rejimi düşüncelerinden hareketle, daha doğrusu "Marksist bir perspektiften incelemek" zorunda kaldığı anlaşılmaktadır." [25, s. 17].

Yesevî'nin edebî mirası hakkında bağımsızlıktan sonra pek çok araştırma yapıldı. Nitekim Taci Karayev'in "Hikmetler Külliyatı" (2011, 2015), Nadirhan Hasanov'un 2012 yılında yayımlanan "Yesevîliğe Dair Kaynaklar ve "Divan-ı Hikmet"" adlı monografisi ile 2017'de savunduğu "Yesevîliğe Dair Kaynaklar ve "Divan-ı Hikmet" Araştırması" konulu doktora tezi bu görüşümüzün kanıtıdır.

**Kaynakça**


Do‘stqorayev B. (1994). Yassaviy kim edi? Toshkent: Xalq merosi.

Boltaboyev H. (1996). Abdurauf Fitrat.Toshkent: Yozuvchi nashriyoti.

Fitrat. (1996). Chin sevish. Toshkent: G‘afur G‘ulom.

Xasanov N. (2012). Yasaviylikka doir manbalar va “Devoni hikmat”. Toshkent: Akademnashr.

Soatova G. (2023). “Maorif va o‘qitg‘uvchi” jurnalidagi adabiyot materiallari. Toshkent: Bookmany print.

Nazarov B., Rasulov A., Qahramonov Q., Ahmedova Sh. (2012). O‘zbek adabiy tanqidchiligi tarixi. Toshkent: Cho‘lpon.

Fitrat. (1925). Ahmad Yassaviy. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 7-8), 55-58.

Fitrat. (2000). Tanlangan asarlar. Hamidulla Boltaboyev (ed.). 2-jild. Toshkent: Ma’naviyat.

Fitrat. 1927. Ahmad Yassaviy. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 6), 39-43.

Boltaboyev H. (1996). Abdurauf Fitrat. Toshkent: Yozuvchi.

Jo‘raqulov U. (1998). Fitratning tadqiqotchilik mahorati. Filol.fan.nom… diss. Toshkent, 117.

Vadud Mahmud. (1925). Bugungi she’rlarimiz va san’atkorlarimiz. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali. (№ 4), 54-58, (№ 7-8), 115-117.

Cho‘lpon. (1925). Ulug‘ hindiy. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 7-8), 74-78.

Vadud Mahmud. (1925). Turk adabiyoti tarixi. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 9-10), 109-116.

Ahmadiy Sh. (1926). Birinchi o‘rnak darsligi. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 2), 66-71.

Ahmadiy Sh. (1926). Ikkinchi o‘rnak darsligi. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 5) 45-49.

Ahmadiy Sh. (1926). Uchinchi o‘rnak darsligi. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 6), 30-32; (№ 7-8), 49-52.

Qubikuf. (1926). Rusiyaning buyuk adiblari./Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 3-,4-,5-,7-,8).

Sayid E. (1928).O ‘qish kitoblarida fanniy xatolar. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali. (№ 2), 53-55.

Xo‘jayev L. (1928). Qo‘llanma va darsliklar tevaragida. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 2), 55-56.

Ramul. (1925). Sovg‘a to‘g‘risida fikrlar. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali (№ 3), 55-57.

Fitrat. (1927). Ahmad Yassaviy. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 6), 29-33; (№ 7-8), 39-43.

G‘ozi Olim. (1925). Adabiyot to‘g‘risida xato nazariyalar. Maorif va o‘qitg‘uvchi jurnali, (№ 4), 64.

# ESKİ TÜRKÇEDE KARA RENK İSMİ İLE TÜRETİLMİŞ KİŞİ ADLARI

**SALİM KÜÇÜK***

**Öz:** Türkçenin ilk yazılı kaynaklarından günümüze Türklerde ad verme geleneği yazılı ve sözlü olarak zaman içerisinde önemli değişimlere uğramış, diğer toplum ve topluluklarla iletişime bağlı olarak birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Kültürel değişim ve farklılaşmaları da barındıran bu süreçte bazı kişi adları da küçük değişikliklerle günümüze ulaşmayı başarmıştır.

Türkiye'de hâlen Türk Dil Kurumu bünyesinde ilgili web sayfasında genel ağ üzerinden *Kişi Adları Sözlüğü* bünyesinde kişi adları "kadın adları" ve "erkek adları" şeklinde iki başlık altında sunulmuş, kişi adlarının anlamı ve kökeni hakkında okur ve araştırmacılara sınırlı da olsa bilgi verilmiştir. Ancak Türkoloji sahasında ilgili adların tarihî süreç içerisindeki gelişimleri ve uğramış oldukları değişimler üzerinde yeterince durulmamış, art zamanlı ve eş zamanlı çalışmalar yeterince yapılmamıştır.

Tarihî Türk lehçelerinden Eski Türkçe dönemine ait Orhun, Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi sahasında hazırlanmış sözlük, kitap, makale vb. çalışmalarda yer alan *kara* rengi ile türetilmiş veya birleştirme yoluyla oluşturulmuş kişi adlarını kaynak taraması yoluyla tespit etmeyi ve incelemeyi amaçlayan bu çalışmada tarama modeli kullanılmıştır.

Çalışmada *kara* sözcüğünün birinci veya ikinci kelime olarak kullanılışı ölçüt alınmıştır. Araştırmada bütüncül bir yapı izlenerek söz konusu kişi adlarının tarihî gelişimini izlemek yönünden sonuç bölümünde tarihî ve çağdaş Türk lehçelerine de değinilmiş, benzer ve ilgili adlandırmalar örnekleri ile verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Türkçe, Renk Adı, Kara, Kişi Adları, Tarihî Türk lehçeleri

## PERSONAL NAMES DERIVED FROM THE COLOR TERM KARA IN OLD TURKIC

* Prof. Dr. Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: sa_kucuk@odu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3582-2576

**Abstract:** From the earliest written sources of Turkic to the present, the tradition of naming among the Turks has experienced significant changes both in written and oral forms, and various differences have emerged depending on contact with other societies and communities. During this process, which also encompassed cultural changes and differentiations, some personal names have managed to survive to the present with only minor modifications.

In Türkiye, personal names are still presented on the official website of the Turkish Language Association within the Kişi Adları Sözlüğü (*Dictionary of Personal Names)*, under two categories: "female names" and "male names." The dictionary offers readers and researchers only limited information regarding the meaning and etymology of personal names. However, in the field of Turkology, the historical development and transformations of these names have not been sufficiently examined, and diachronic as well as synchronic studies have remained inadequate.

This study employed the survey model to identify and examine, through a review of sources, personal names derived from the color term *kara* or formed through compounding, as attested in dictionaries, books, articles, and similar works produced in the fields of Orkhon, Old Uyghur, and Karakhanid Turkic within the Old Turkic period.

The use of the word *kara* as either the first or second element was taken as the criterion in this study. Following a holistic approach, the conclusion addresses both historical and contemporary Turkic dialects in order to trace the historical development of these personal names, providing examples of similar and related names.

**Keywords:** Old Turkic, color term, *kara*, personal names, historical Turkic dialects

## Giriş

Ad bilimin alt başlıklarından birini oluşturan kişi adları bilimi yani antroponimi Yunanca ανθρωπος 'adam' ve ονυμα 'ad' sözcüklerinden oluşmuş bir terim olup İngilizce (anthroponym), Almanca (Anthroponym), Fransızca (anthroponyme) ve Rusçada (antroponim) da aynı terimle karşılanmıştır (Şahin, 2021, s. 31). Kişi adları özel adların yani onimin bir türü olup ön ad, soyad, lakap, mahlas, müstear ad, kod adı, baba adı vb. adlandırmaları ifade eder (Şahin, 2021, s. 32).

Aliyeva-Koşkun'a göre (2023) çağdaş Türk ad sisteminin de temelini oluşturan ve başka dillere çevrilemedikleri için fonetik yapılarını koruyan kişi adları bu özellikleri ile özgünlüklerini de korudukları için

barındırdıkları eski Türkçe unsurları tespit etmek mümkündür (s. 41-42). Ancak zaman içerisinde tarihî ve toplumsal yapıdaki değişimlere bağlı olarak kişi adları ve ad verme geleneğinde de ister istemez birtakım değişimler ortaya çıkmıştır (Aliyeva-Koşkun, 2023, s. 42). Mesela Eski Türkçe döneminde kişi adlarında Çin, Moğol ve Hint kültürünün etkisi söz konusu iken Orta Türkçe döneminde bu Arap ve Fars kültürüne yönelme şeklinde olmuştur (Efe, 2017, s. 369).

> "Eskiden adlandırma, sadece insanları birbirinden ayırmak veya ayırt etmek için kullanılırken, zamanla sıradan adlandırmanın ötesine geçerek zenginleştirilmiş ve önemli bir kültür unsuru hâline gelmiştir. Aslında her ad millî ruhu, dinî inançları, toplumsal olayları, cesareti, kahramanlığı, güzelliği, sadakati, saygıyı, sevgiyi, inceliği, kültürü, zamanı, geleneği vb. yansıtır. Sözlü ve yazılı Türkçe metinlerde pek çok adlandırma örneği vardır." (Aliyeva-Koşkun, 2023, s. 42)

Ölçünlü Türkiye Türkçesinde kişi adları üzerine yapılan kitap, sözlük vb. çalışmalarda "kişi adları", "Türk adları" ve "şahıs isimleri" ve "insan adları" terimleri kullanılırken Azerbaycan Türkçesinde "şexs adları", Türkmen, Kırgız ve Kazak dillerinde "adam attarı" terimleri kullanılmıştır (Aliyeva-Koşkun, 2023, s. 42).

Tarihsel derinlik içerisinde kişilere ad verilirken genellikle 1. Dinsel ad verme, 2. Ünlü kişilerin, saygı ve minnet duyulan kimselerin ad ve soyadını verme, 3. Destanlarda, söylencelerde, masallarda geçen adları koyma, 4. Yer adlarını, coğrafya adlarını, tarihsel olay ya da kavim, boy adlarını koyma vb. yollara başvurulduğu görülmektedir (Aksan, 1995, s. 440-442).

Bu bağlamda kişi ad biliminin araştırma alanlarından biri de edebî eserlerde geçen antroponimlerdir. Tarihî Türk lehçeleri üzerine bu konuda bir çalışma yapan Aliyeva-Koşkun (2023, s. 45-53) sözlüklerdeki kişi adlarını leksik-semantik olarak şu başlıklar altında gruplandırmıştır: 1. Zaman kavramı ile ilgili kişi adları, 2. Doğal olaylarla, ateşle ilgili kişi adları, 3. Renk ifade eden kelimelerden türetilen kişi adları, 4. Gök cisimlerinin adlarıyla ilgili kişi adları, 5. Fitonimlerden türetilen kişi adları (Çiçek isimleri ile ilgili kişi adları, meyve adları, ağaçlar vb. adlarla ilgili kişi adları), 6. Zoonimlerle (hayvan adları) ilgili kişi adları (ad aktarması yoluyla), 7. Akrabalık, arkadaşlık, cinsiyet kavramları ile ilgili kişi adları, 8. Mücevher adları ile ilgili kişi adları, 9. Dini adlarla ifade edilen kişi adları, 10. Etnonimlerle (yer adları) ifade edilen kişi adları, 11. Tarihî devlet başkanlarının, şair ve yazarların adlarının kullanılması.

Farklı ve benzer olarak çağdaş Türk lehçelerinde de çocuğa ad verilirken pek çok değişken karşımıza çıkmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

"…çocuğun daha önceki kardeşlerinin yaşayıp yaşamaması, çocuğa mutluluk, başarı, iyi bir hayat tarzı, iyi bir karakter dilenmesi, artık çocuk istenmeyişi, yeni doğmuş çocuğun göze çarpan bir özelliği, doğumdan sonra ilk göze çarpan veya işitilen nesne veya hayvan, ana babanın işittiği veya söylediği ilk söz, çocuğun doğduğu yer, gün, ay, mevsim, doğum zamanında hava ve gökyüzünün durumu, kimi kişilere karşı duyulan hayranlık, şükran ve minnet duyguları vb." (Akbaba, 2012, s. 99).

Totem adları, dilek adları, tesadüfi adlar, dinî adlar, görkemli adlar, ana baba duygularını gösteren adlar da buna dahildir (Akbaba, 2012, s. 99, 115).

Bunlara Türkmenlerde görülen doğan çocuğun sırasına göre verilen sayı adlarını da eklemek gerekir:

"Türkmenler doğan birinci oğlana *Akbay,* ikinci oğlana *Taylt* adını verirler. Üç oğlanın üzerine doğan dördüncü oğlana *Çan* (Dördüncü), *Dörtbay, Dörtgulı*, *Dörtmırat*, beşinciye *Beşim, Beşgult, Penci,* altıncıya *Altı, Alt/bay, Altıkul, Altımıt, Altımuhamet*, yedinciye *Yedi,* sekizinciye *Sekiz, Sekiznazar* veya *Sekizhan,* dokuzuncuya *Dokuz,* onuncuya *On* adını vermektedir." (Kanbolat, 1997, s. 135).

Benzeri gelenek Kırgızlarda yaşlı anne veya baba çocuk sahibi olduğunda *Altımışbay* (Altmışbey), *Cetimişbay* (Yetmişbey), *Seksenbay*, *Toksonbay* şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Baytok, 2018, s. 19). Bu aşamada belirtilmesi gereken bir husus da çocuklara modaya göre adlar vermektir.

Bu çalışmada Tarihî Türk lehçelerinden Orhun Türkçesi, Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı Türkçesi dönemlerini kapsayan Eski Türkçede renk ifade eden kelimelerden türetilen kişi adları *kara* rengi ile sınırlandırılarak incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

*Güncel Türkçe Sözlük*'te *kara* sözcüğü: 1. *isim* En koyu renk; siyah, ak, beyaz karşıtı. 2. *sıfat* Bu renkte olan. 3. *isim* Esmer olan. 4. *sıfat, mecaz* Kötü, uğursuz, sıkıntılı olan. 5. *isim, mecaz* ► leke. 6. *isim, mecaz* ► iftira. Şeklinde tanımlanmıştır (https://sozluk.gov.tr/: E.T. 22.09.2025). Buna göre sözcük Türkiye Türkçesinde isim ve sıfat olarak kullanılmakta olup isim yapısında mecazi kullanıma da sahiptir.

Bayraktar (2013, s. 95, 97) tarafından kişi adlarını da kapsayan Türkiye Türkçesinde renk adlarıyla özel ad yapımında *ak, al, ala, beyaz, boz, çakır, gök, kara, kır, kırmızı, kızıl, mavi, mor, pembe, sarı, siyah* ve *yeşil* olmak üzere 17 farklı renk adına yer verildiği bunların içerisinde kullanım sıklığı yönünden en fazla *kara, ak, gök* ve *sarı* renk adlarının kullanıldığı tespit edilmiştir. İncelenen toplam 523 kişi adında *ak* (188)*, gök* (93) ve *kara* (84) renklerinin en sık kullanıldığı ve kişi adlarında *kırmızı* ve *siyah* renge hiç yer verilmediği görülmüştür. Bayraktar (2013,

s. 99) bu çalışmasında *kara* renk adını içeren 79 erkek, 3'ü kız, 2'si hem erkek hem kız adı olarak kullanılan toplam 84 kişi adı tespit etmiştir.

Bayraktar'ın ulaşmış olduğu sonuçlara paralel olarak eski Türklerde de *kara, ak, kızıl, boz* ve *gök* gibi renk adlarının daha sık kullanıldığı görülmektedir (2013). Türklerin ad verme geleneğinde kişi adları belirlenirken kendilerine özgü belirli kuralları vardı. Bunlardan ilki ve en zengin alanlardan biri hayvan adlarıydı. Türkler; yırtıcılığı, hızı ve gücü temsil eden hayvanlardan *böri, arslan, pars, laçin, boğa, tuğrul, togan, çavlı, balaban, sunkur, porsuk, at* ve *tay*'ın yanı sıra tür adı olmayan *kuş* sözcüğünü de kullanmışlardır (Selçukoğlu, 2024, s. 191). Bu dönemde erkekler için daha çok güçlü, cesaretli hayvan isimleri tercih edilirken kadınlar için güzel ve yaraşıklı hayvan isimleri tercih edilmiştir (Memmedli, 1994, s. 105). Bu adlar çoğu zaman bir renk, ünvan, ya da savaş aleti ile birleştirilerek anlam pekiştirilmiştir. Konuyu renk özelinde ele almak gerekirse renk adları ile oluşturulmuş *Gök-böri, Ak-kuş, Kara-kuş, Kara-tay* ve *Gök-tay* gibi renk adları ile oluşturulmuş kişi adları buna örnek verilebilir (Selçukoğlu, 2024, s. 191). Yine benzetme eki olarak kullanılan + cA eki *Kara-ca, Gök-çe* örneklerinde görüldüğü üzere renk adları ile kişi adlarında kullanılmıştır (Selçukoğlu, 2024, s. 191). Adam, erkek manasına gelen *Er* sözcüğünün bir renk adı olan *Boz* sözcüğü ile birleştiği görülür. Harezmşahlar devleti meliklerinden Tekiş'in oğlu Toğan-toğ-dı'nın oğlunun adı *Er-boz*'dur. Yine Alp, kahraman, cesur, yiğit manasına gelen ve aynı zamanda özel adlara eklenen bir çeşit rütbe ve lakap olarak kullanılan *Alp* sözcüğünün *Kara* renk sözcüğü ile birleşerek *Alp-kara* şeklinde kişi adı oluşturduğu görülür (Selçukoğlu, 2024, s. 191, 196). Eski Türk kültüründe renk bildiren bir sözcüğün tek başına kişi adı olarak kullanımı yaygın olmamakla birlikte Eski Uygur Türkçesinde *Kara*, *Çakırca* (EUTS) ve *Sarıg* (EUTS) örneklerine rastlamak mümkündür. Örneğin Harezmşahlar devletinde Alaeddin Muhammed bir oğluna *Ak Sultan (Ak-şah)* adını vermiştir (Selçukoğlu, 2024, s. 196). Yine bazı kaynaklarda Harzemşah komutanı Mayancuk'un *Akçe* isminde bir kardeşinin olduğu belirtilmektedir (Cüveyni, 2013, s. 279-280, Reşidüd-din, 2022, s. 55, Mirhand, 2022, s. 77), Celalüddin Mengüberti'nin etrafındaki komutanlardan birinin adı *Ağrak (İğrak?)*'tır (Selçukoğlu, 2024, s. 199).

Türk kültüründe renk adları tek başlarına kullanılmaktan ziyade daha çok yırtıcı veya güçlü bir hayvan adı ile veya bir ünvanla birleştirilerek kişi adı olarak kullanılmıştır: **Ak**-sunkur, **Ak**-arslan, **Ak**-çe, **Kara**-arslan, **Kara**-tegin, **Kızıl**-arslan, **Boz**-kuş, **Boz**-aba, **Gök**-alp, **Gök**-böri, **Gök**-çe gibi (Houstma, 1894, s. 32).

Tarihî Türk lehçelerinde de kişi adlarında en sık kullanılan renk adı *kara* olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Yöntem

Nitel özellik taşıyan tarama modelli bu çalışmada tarihî Türk lehçelerinden Eski Türkçe dönemine ait Orhun, Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi sahasında hazırlanmış *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü* (EUTS, Caferoğlu, 2011), *Eski Türk Yazıtları* (ETY, Orkun, 2011), *İyi ve Kötü Prens Öyküsü* (İKP, Hamilton, 1998), *Kutadgu Bilig* (Arat, 1999), 10-11. yüzyılda yazılmış *Dede Korkut Hikayeleri* vb. sözlük ve kitap türündeki veya makale türündeki çalışmalarda yer alan *kara* rengi ile türetme ve birleştirme yoluyla oluşturulmuş kişi adları kaynak taraması yoluyla tespit edilmiş, kuruluş ve yapı yönünden incelenmiştir. Değerlendirmede *kara* sözcüğünün birinci veya ikinci kelime olarak kullanılması ölçüt alınmıştır. Çalışmada bütüncül yapı benimsenerek yeri geldiğinde söz konusu kişi adlarının tarihî gelişimini izlemek yönünden sonuç bölümünde tarihî ve çağdaş Türk lehçelerine de değinilmiş, benzer ve ilgili adlandırmalar örnekleri ile verilmiştir.

## 1. Köktürk Dönemi

Geçmişten günümüze sıfat, ad ve fiil yapısında kullanılan *kara* rengine ilk olarak MS 700'lü yıllarda *Orhun Yazıtları*'nda yer verilmiştir (Memiş & Kara, 2018, s. 800).

Göktürk hanedanlığı zamanında *kara* rengi aynı zamanda kişi adı olarak da kullanılmıştır. Mesela 552 yılında Bumin Kağan'dan sonra yerine oğlu *Kara Kağan* tahta geçmiştir.

### 1.1. "Kara" Renginin Birinci Sırada Olduğu Kişi Adları

**Kara Bars**: *inileri [a] kara bars [a] ogul bars [a]* (küçük kardeşleri Kara Bars, Oğul Bars) Ta. I /3 'Talas Yazıtları' (ETY, s. 325)

**Kara Çur**: *atım kara çur [a] yagıtı kar[a] yazımız* (adım Kara Çur; yaylağımıza kar yağdı) Ta. II /2, *kara çur a atum kal a kara a yazmaz a* (Kara Çur -keskin nişancı, lakabım Kol Kar Yazmaz'dır), Ta.II/4, *Kara çur a esiz ... özge uyalarına adırılmış a* (Kara Çur, yazık… akrabalarından ayrıldı) Ta.II/5, *atası atı tugan a oglı atı kara çur* (Babasının adı Tugan, oğlunun adı Kara Çur'dur.) Ta.II/6 'Talas Yazıtları' (ETY, s. 326), (Aydın vd. 2013, s. 286).

**Kara Kan**: "Kara Han" *Erdemin üçün il arada kara kanka barıpan* (erdemi için el arasından Kara Hana vararak) Uy. I, c. /4 'Uybat Yazıtları' (ETY. s. 552) *Kara kan içreği ben Ezgene* (Kara Han sarayındaki ben Ezgene) 'Tuba Yazıtları' Tu. III. /1 (ETY, s. 580)

**Kara Inançu:** *3. <...>ka kara ınançu <...> ben <...>ıt esiz* (3. <…> Kara Inançu <…>'im. <…> Ne yazık!) E68 EL-BAJI (Aydın vd. 2013, s. 152-153).

### 1.2. “Kara” Kelimesinin İkinci Sırada Olduğu Kişi Adları

**Imış Kara**: *Imış [a] kara tulı [a] kalmış* (Imış Kara dul kalmış) ‘Talas Yazıtları’ Tal. III/4 (ETY, s. 327]

**Kılıç Küç Kara**: (Tun. I. B12, Memmedli, 1994, s. 104).

**Yegen Kara**: Yeğen Kara (KT D33, Memmedli, 1994, s. 107).

## 2. Eski Uygur Türkçesine Ait Yazılı Belge ve Yazıtlarda Yer Alan Kişi Adları

Eski Uygur Türkçesinin renk sistematiği üzerine en kapsamlı tespit ve değerlendirme çalışması Yıldız (2024) tarafından yapılmıştır. Yıldız (2024) Eski Uygurcanın söz varlığını Wilkens’in *Handwörterbuch des Altuigurischen* adlı eseri temelinde ele aldığı bu çalışmasında 11 temel rengi incelemiştir. “Doğrudan ‘Siyah’ Rengi Karşılayan Kelimeler” kısmında Wilkens’in (2021) *kara* renk ile başlayan 20 erkek adına yer verdiği görülmüştür.

Eski Uygur Türkçesinde Buda’nın hayatını anlatan uzun öykü türündeki anlatımlardan *Prens Kalyanamkara* ve *Papamkara* adı ile meşhur *Edgü Ögli Tigin ile Ayıg Ögli Tigin* (İyi Düşünceli Şehzade ile Kötü Düşünceli Şehzade) adlı çatikte de kahramanların adında *kara* rengi kullanılmıştır.

### 2.1. “Kara” Renginin Birinci Sırada Olduğu Kişi Adları

**Kara An:** n. pr. (weiblich) || kadın adı (Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Bagatur:** n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Bakşı/Bahşı/Bahšı**: Erkek adı: USp. 278 (EUTS, s. 167); *tanuq tapmiš tanuq qar-a baxšï tnuq ////m-a qy-a tnuq tämür qy-a bu nišan biz üčägü-ning ol män torčï aq-a ini-lär-kä ayïḍïp bitidim* SUK. II (s.66 Ex02.12-15), (s.97 Lo14.11-14) (Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Buka/Buga**: Erkek adı: USp. 278 (EUTS, s. 167); *Ḳutluġ toġdı Ḳara Buḳa* (“kara boğa”) (9 ant., İKP, s. 51); *bičin yïl čaxšapuḍ ay iki yaṅgï-qa manga tädmilig qar-a buq-a ikägü-kä qarčlïq käräk bolup quḍluy aḍlïy qaḍun kiši-ṅi saḍïp quḍluy tämür-tin yu̧z älig qalïn böz aldïmïz* SUK. II (s.59 Sa28.1-6), (s.59 Sa28.6-9), (s.59 Sa28.15-18), (s.59 Sa28.24-28), (Wilkens, 2021, s. 334)

**K(a)ra Elči:** n. pr. (männlich**)** || erkek adı (Wilkens, 2021, s. 334)

**K(a)ra Hoča:** n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Inal**: Erkek adı. *kutlug tegin-kä ečim kara ınal-ka yäŋä[m ] töläk t(ä)ŋrim-kä baltızım särmiš t(ä)ŋrim-[kä ] baltızım tirmiš-kä inim T[ ] [*

*]D[ ]//// [ ] [ inim] ıt kay-a ınal-ka inim anuy kay-a-ka [i nim] enč kay-a-ka yiẓnäm ara kay-a ınal [ ] č t(ä)ŋrim-kä tušmıš kälinim [ ]P äyiš (?)* [ ] BT XXVI (s.254 136.1-8) (Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Kunġaz/ Kunaz**: Antroponim: 278. Erkek adı. (EUTS, s. 167); *tanuq som-a tanuq qarayuṅaẓ tanuq qïpčaq bu nišan biz-ning ol män asïy bolmïš olar-qa inčgä ayïtïp bitidim* SUK. II (s.55 Sa26.18-21), (s.55 Sa26.24-26).

**Kara Kuş/Kuš**: Antroponim: 278. "karakuş" (EUTS, s. 167); *birginčä bar yoq bols-a män oylum qar-a quš äv-täki-lär birlä köni birşün-lär* SUK. II (s.107 Lo25.9-12) (Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Nohoi:** n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**K(a)ra Ogul**: n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Okuy**: Antroponim: USp. 278. (EUTS, s. 167)

**Kara Songsuy**: Antroponim: 279, erkek adı. (EUTS, s. 167)

**Kara Šabi**: n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Šal:** n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Šawiha:** n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Tegün**: Antroponim: 279, erkek adı (EUTS, s. 167) (Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Tämür/Temir/Tämir**: Antroponim: 279, erkek adı. (EUTS, s. 167); *bu borluq-ṅïng sïčï-sï öngdüny qara tämir-ning borluq adïrar* SUK. II (s.23 Sa10.6-7) (Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Toġma/Tugma**: Antroponim: 279, erkek adı. (EUTS, s. 167); *bu bitig-däki čao-nï birginčä biz inč buq-a aruy ištin taštïn bar yoq bolsar-biz birlä alyučï tungsu taypaošïn män inč buq-a-nïng inim äsän män aruy-nïng oylum qar-a tuym-a ikägü bu bitig-täki čao-nï bitig yosunča nägü-kä m-ä tüldamayïn čam-sïz köni birür-biz* SUK. II (s.161 Mi17.10-16), (s.161 Mi17.17-25) (Wilkens, 2021, s. 334)

**K(a)ra Toŋa:** n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**K(a)ra Totok:** n. pr. (männlich) || erkek adı **(**Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Toyın**: Antroponim: 279, erkek adı. (EUTS, s. 167) (Wilkens, 2021, s. 334)

**Kara Yan Yig Bürt:** *qoyn yïl är(a)m ay bir yaŋïqa m(ä)n Qara Yan Yig Bürt[-kä] yuŋl(a)q-lïy tawar k(ä)rgäk bolup atïn b..üm yoq üčün Kitin*

*Qïrata Qïz-ï Kit(ä)rig-tä ičim Qončuy birlä tüz ülüš-lüg ič sïq yirim Atï Qutluy Taš-qa toyuru tomlïdu sadïm* SUK. I (s.II[15] 1.1-5).

### 2.2. "Kara" Renginin İkinci Sırada Olduğu Kişi Adları

**Alp Kara: …** *xšnaki alp kara yinčkä .. ötügümüz yaš turqaru ädgü . ögli ädgü saqınaylı ädgüsin küsägli bir kün ičintä miŋ .. tümän qata körgäli artuq küsüšlüg qulı alp qara .. ıraqtın üküš üküš köŋül ayıtu ı-dur biz* MO. (s.40 5.48-66).

**Altmış Kara**: Antroponim, özel ad: USp. 262 (EUTS, s. 13)

**Buyan Kara**: Antroponim: USp. 270. (EUTS, s. 55)

**Erem Kara**: Antroponim: USp. 265. (EUTS, s. 73)

**Eş Kara**: Antroponim: USp. 266 (EUTS, s. 77)

**İşkara**: Antroponim: USp. 272 (EUTS, s. 100); *tanuq si(…) tämür tanuq aruy bu nišan tamya män torčï-nïng 'ol män iš qar-a torčï baxšï-qa inčgä ayïḍïp bitidim* SUK. II (s.120 Ad03.30-34).

**Kalıng/Kalıŋ Kara**: Antroponim: USp. 278 (EUTS, s. 163)

**Ket Kara**: Antroponim: USp. 283. (EUTS, s. 108)

**Kılıç Küç Kara**: (UHv. 108)

**Kula Kara**: Erkek adı: USp. 280 (EUTS, s. 185)

**Kulun Kara**: Erkek adı: USp. 280 (EUTS, s. 186)

**Kutadmış Kara**: (DTS. 472, Memmedli, 1994, s. 107)

**Mıng Kara**: Erkek adı: USp. 286 (EUTS, s. 130)

**Küç Kara**: *ıç: küç: k[a]ra:ka y[a]r[g]:boltı* (çı Küç Karaya yarlıg oldu.) 'El Yazma' B.12 (ETY, s. 258)

**Öküş Kara**: Erkek adı: USp. 289 (EUTS, s. 149)

**Sekins Kara**: Özel ad: USp. 291 (EUTS, s. 199)

**Tölek Kara:** *bodisatav töläk qar-a y… bodisatav töläk qar-a b[itid]im* BT III (s.25 5-6).

**Xšnaki Alp Kara:** Soğd. *Xšnky yemä üzäki tört yaruq ellig .. täŋri-lärdä tükäl qutbılmıš burxanlarda a ülüg bulmıš nomqu nom qutı täŋridä bilgä bilig bulmıš kün .. täŋritäg körtlä ay täŋritäg yaruq yakoβ frišti täg alp ärdämlig ekki külüg čoyluy tört sıŋar küsi atı yadılmıš ekki törlügkä tükällig ekki dıdımqa tägimlig yersuβdaqı täŋrikän el toŋa tegin täŋrim*

*qutı-ŋa kičig yaβız qulı . xšnaki alp kara yinčkä .. ötügümüz yaš turqaru ädgü . ögli ädgü saqınaylı ädgüsin küsägli bir kün ičintä miŋ .. tümän qata körgäli artuq küsüšlüg qulı alp qara .. ıraqtın üküš üküš köŋül ayıtu ı-dur biz* MO. (s.40 5.48-66).

### 2.3. "Kara" Rengine Getirilen Eklerle Türetilmiş Kişi Adları

**Karaçuk***: bägi taş karaçuk* (kişi adı) (52-ext. İKP, s. 53); *tonguz yïl törtünč ay män qaračuq ayïr iglämiš-tä oylum-qa qalmïš tavar-ïy ötigläp qoṭdum* SUK. II (s.137 WP03.1-2).

**Karamuç:** Kız adı. *o[glum kız-]ım TYR'[ o]glum Q'N[ -] Q' o[g]l[um] basa-ka oglum Y[] k[a]nturmıš šäli-kä oglum muru[t]-lug-ka [oglum] öṭükän-kä kızım ogul yetmiš-kä kız[ım] karamuč-ka k[ızı]m eligi-kä kızım sımačuk-ka inim öz b(ä)g-kä käl[in]im lala hatun-ka…*BT XXVI (s.251 134.1-16).

**Karamuk:** *bu savda tanuq qu/////n tnuq tongqaa sngun körüp oluryučï inim bütür bu tamya män adïy tarxan-nïng oylum qaramuq-nung ol alyučï-qa birgüči-kä inčgä ayïtïp män pusartu sïnqay qy-a bitidim* SUK. II (s.4 Sa01.15-19).

**Karamuk Inal**: Erkek adı. … *Anam üsṭäk t(ä)ŋrim-kä anam ana hatun t(ä)ŋrim-kä bäkümiš totok-ka atam karamuk ınal-ka anam arıg kunčuy t(ä)ŋrim-kä aṭam ödüš ınal-ka adak totok ınal-ka anam taz küŋ t(ä)ŋrim-kä anam buyančog t(ä)ŋrim-kä äkäm tärim kunčuy t(ä)ŋrim-kä yäŋgäm tadarčın t(ä)ŋrim-kä ečim aṭsız ınal-ka …* BT XXVI (s.270 152.17-26).

### 2.4. Eski Uygur Türkçesi Dönemi Hukuk Belgelerinde Yer Alan Kişi Adları

Eski Uygurlara ait Hukuk Belgelerinde yer alan kişi adları, Ticari Belgeler başlığı altında incelenen Satış Belgelerinden Köle Satış Belgeleri (KöSa), Çocuk Satış Belgeleri (ÇoSa) ve Bağ Satış Belgeleri (BaSa); Takas Belgeleri başlığı altında incelenen Borç Belgeleri (Borç); Sosyal Hayatla İlgili Belgeler başlığı altında yer alan Evlat Edinme Belgeleri (EvlE); Buyruklar ve Yönetmelikler (BuYön); Makbuzlar (Mak) ve Çeşitli Belgeler'de (Çeş) yer almaktadır (Keskin, 2020).

Eski Uygur Türkçesine ait yazılı belgelerden Hukuk metinlerinde *Kara* (Keskin, 2020, s. 602) rengi tek başına kişi adı olarak kullanılmıştır. Hatta yapım ekleri ile *Karaçuk* (Keskin 2020, Vasiyetnameler, Vas05/1) ve *Karamuk* (Keskin 2020, Arazi Satış Belgeleri, ArSa17/17) kullanımları mevcuttur. Bunun yanı sıra *kara* rengi Eski Uygur Türkçesi dönemi hukuk belgelerinde birinci veya ikinci sırada kullanılarak kişi adı oluşturmuştur. Eski Uygur Türkçesinde *kara* sözcüğü ile oluşturulmuş

kişi adları kelime grubu yapısında olup genellikle sıfat tamlaması şeklindedir.

### 2.4.1. "Kara" Renginin Birinci Sırada Olduğu Kişi Adları

**Kara Bahşı:** şahıs adı: (12-15) *Tanık Tapmış. Tanık Kara Bahşı. Tanık […] Kaya. Tanık Tämür Kaya. Bu nişan, biz üçümüzündür. Ben Torçı, ağabey ve erkek kardeşlere sorup yazdım. Gerçektir.* (ArTa02)

**Kara Buka:** şahıs adı: *(1-6) Maymun yılı on ikinci ayın ikinci gününde bana, Tädmilig'e ve Kara Buka'ya ikimize, harçlık gerekli olup Kuṭlug adlı kadın köleyi satıp Kuṭlug Tämür'den yüz elli kalın böz aldık.* (KöSa01/2, KöSa01/8, KöSa01/15, KöSa01/26, KöSa01/28)

**Kara Kaş:** şahıs adı: (22v-24v) *Täŋrim, Täŋrim hazretlerine yalvarmayı öğrendiğim için arz ediyorum. Unça ve Kara Kaş'a kendim gideyim.* (Buyön04)

**Kara Elçi:** şahıs adı: (2-11) *Koyun yılı onuncu ayın on birinde şarap sıktırmak için gelecek Korla Elçi, Kara Elçi, Sogdı Elçi'ye, onlara, şehirde binilecek altı at-ulaktan Baçaka Tarkan yüzlüğünden Bolmış Taz iki günlüğüne bir at verip (bunu) üç bakır gümüş kupçır (vergisine) saysın.* (Buyön68)

**Kara Kaya:** Şahıs adı: (6-8) *Giysi olarak Alṭın Darma iki, Kara Kaya bir, Yöläk bir (tane versin)* (BuYön16/7, BuYön35/11)

**Kara Kunaz:** Şahıs adı: *25. bu nişan män tanuk karakunaz-nıŋ'ol* (ÇoSa02/19, ÇoSa02/25)

**Kara Kuş:** Şahıs adı: (9-12) *Verinceye kadar var yok olursam (ölürsem) oğlum Kara Kuş, evdekilerle beraber doğru olarak versin.* (Borç39/11)

**Kara Nogoy:** Şahıs adı: *(1-8) Tavuk yılı on ikinci ayın […] on (?) Kara Nogoy […] Koça önderliğindeki beylere (görevliler) eşit bir şekilde alıp hazırlayacakları iki koyun ve iki kap şaraptan Alṭın Kabı bir koyun verip onuncu iş sırasına saysın.* (BuYön31/2)

**Kara Ogul:** Şahıs adı: *(1-4) Sıçan yılı dördüncü ayın birinci gününde bana, Bolmış'a faiz (karşılığında) gümüş gerekli olup Kara Ogul'dan altı sıtır gümüş aldım.* (Borç08/3)

**Kara Okuy:** (UHv. 65, Memmedli, 1994, s. 104)

**Kara Sengün:** (UHv. 65, Memmedli, 1994, s. 104)

**Kara Tegin:** (UHv. 13, Memmedli, 1994, s. 104)

**Kara Tämir:** Şahıs adı: *(6-9) Bu bağın sınırını doğu tarafından Kara Tämir'in bağı ayırır. Güney tarafından sınırını su kanalı ayırır. Batı tarafı sınırını da su kanalı ayırır. Kuzeyden sınırını Surya'ya kalmış bağ ayırır.* (BaSa01/7)

**Kara Tugma:** Şahıs adı: *(10-16) Bu senetteki çaoyu verene kadar Enç Buka ve Arug ortadan kaybolursa müşterek borçlu, müteselsil kefil (olarak) ben Enç Buka'nın küçük erkek kardeşi Äsän ve ben Arug'un oğlu Kara Tugma, ikimiz bu sözleşmedeki çaoyu senet kanununca hiçbir bahane aramadan itirazsız doğru bir şekilde veririz.* (Mak08/14, Mak08/20)

**Kara Toyın:** Şahıs adı: *(26-28) Ülkeye faydası olduğu için üzüm bağı sahibi Turı'yı bağcı olarak verip Kara Toyın'ı döndürüp aldık.* (Çeş22).

### 2.4.2. "Kara" Renginin İkinci Sırada Olduğu Kişi Adları

**Altun Kara:** şahıs adı: *(3-11) Aile tımarlarından tımar bağına (onu) işleyecek güçlü bir kişi versin denildiği için biz Turmış Tämür, Tükäl Kaya, Käräy, Küç Tämür başta olmak üzere beyler bu Altun Kara'ya doğru (Altun Kara için) güç kullanıp mevcut kalan (vergisini) devlet(ten) önce kesip Budaşiri Bahşı'ya bağcı verdimiz deyip damgalarımızı basarak verdik.* (Çeş28/7, Çeş28/12)

**Alp Kara:** şahıs adı: *(6-7) Tanık Alp Kara […] Tıŋ Turgan Kutlug […] Kutlug […]* (Borç25/6)

**Baş Kara:** şahıs adı: *(2-4) Baş Kara'nın düzenli iş sırasında güzel […] verdiği buzağı (ve) keçiyi El […] Tugma'yı güzel yüz […]* (Çeş29/2)

**Elçi Kara:** Şahıs adı: *(4-5) Veririz. Tanık Elçi Kara. Tanık Inal. […] Bu nişan bizimdir. Ben Kutlug, kendi elimle yazdım.* (Çeş51/4)

**İş Kara:** Şahıs adı: *(30-34) Tanık […] Tämür. Tanık Arug. Bu nişan, damga ben Torçı'nındır. Ben İş Kara, Torçı Bahşı'ya böyle sorup yazdım.* (EvlEd01/33)

**Miŋ Kara:** Şahıs adı: *(1-2) Maymun yılı onuncu ayın on beşinde […] Kara, Miŋ Kara, ikimiz güçsüzüz.* (Çeş28/2)

**Öz Kara:** Şahıs adı: *(9-11) Tanık Yapıçı. Tanık Abiri. Bu damga, Tüşiki'nindir. Ben Öz Kara Tu sorup yazdım.* (Çeş98/11)

**Sekinç Kara:** (UHv. 6, Memmedli, 1994, s. 104)

**Taş Kara:** Şahıs adı: *(6-10) Taş Kara adlı Türk kölemi An Teräk'e teslim ettim. Bu köle üzerinde bin yıl, on bin güne kadar An Teräk sahip olsun.*

*İsterse kendisi kullansın, istemezse başka kişiye devretsin. Kimse de engellemesin.* (KöSa04/6)

**Tükel Kara:** (UHv. 4, Memmedli, 1994, s. 104)

**Toŋ Kara:** Şahıs adı: *(15-17) Bu sözde tanık […] Tanık Toŋkara Saŋun. (Sözleşmeyi) görüp güvence verecek küçük erkek kardeşim Bütür. Bu damga, ben Adıg Tarhan'ın ve oğlum Karamuk'undur.* (ArSa17/16)

## 3. Karahanlı Türkçesine Ait Yazılı Belgelerde Yer Alan Kişi Adları

*Kutadgu Bilig, Dîvânü Lûgati't-Türk, Atebetü'l-Hakayık, Kur'an Tercümeleri, Dîvân-ı Hikmet* gibi eserleri barındıran Karahanlı Türkçesinin manzum eserlerinden *Kutadgu Bilig*'de 36 kişi adı arasında *kara* kelimesi yalnızca Karahanlı hükümdarı Tawġaç' Ḳara' Buġra Han'ın adında bir kere kullanılmıştır (*melikning ⁀önginde oḳımış munı / bu tawġaç ḳara buġra ḫanlar ḫanı* KB B60) (Arat, 1999, s. 9; Ergene, 2017, s. 253).

Karahanlı devletini oluşturan Oğuz boylarından Yaġma boyuna mensup olan ve kendisinden *Kara Han oğlu Buğra Han, Kara Han, Tawġaç Buġra Ḫan, Tawġaç Uluġ Buġra Ḫan, Tawġaç Ḳara Buġra, Uluġ Buġra Ḫan, Tawġaç Uluġ Buġra Kara Ḫan Ebu 'Ali Ḥasan bin Arslan Ḫan* (Ercilasun, 2011, s. 289; Ergene, 2017, s. 253, 255) gibi adlarla bahsedilen ve Yusuf Has Hacip'in *Kutadgu Bilig* adlı eserini sunduğu Karahanlı hükümdarı için kullanılan *Kara, Buğra* ve *Arslan* kelimelerini Ercilasun (2011, s. 289) ünvan olarak değerlendirmektedir. Benzer olarak (Elvin, 2022: 140) *Kara Han* ve *Kara Hakan* ifadeleri de ünvan olarak nitelendirilmiştir.

Elvin'in (Elvin, 2022, s.141-142) Pritsak'tan (1950-1955) aktardığına göre *kara* rengi:

> "Kimi zaman kişi adlarında ön ad, kimi zaman da son ad veya ongun adı olarak kullanılmıştır. Misal olarak adlardan sonra Ahmed Kara Hakan, Ahmed Kara Han, Ömer Kara Han olarak geçmektedir. Bir ongunun adı olarak ise Arslan Kara Hakan, Buğra Kara Hasan, Buğra Kara Han, Tuğrul Kara Hakan, Tuğrul Kara Han gibi adlara rastlanılmaktadır. Bir renk sıfat olarak Tonga Kara Hakan veya ongunun sıfatı olarak da Tangaç Buğra Kara Han, Tafgaç Buğra Kara hakan, Tamgaç Buğra Kara Hakan, Tangaç Buğra Kara Hakan gibi adların önünde görülmektedir. Bazen de kara kelimesi ongundan önce mesela Kara Arslan, Tabgaç Kara Buğra Han Kanı gibi de kullanılmıştır."

Yine Ebu'l Gazi'ye göre Oğuz Han'ın babasının adı *Kara Han*'dır (Elvin, 2022, s. 143).

Mervezî'nin verdiği bilgilere göre Türkler bir hükümdarı onurlandırmak istediklerinde ona *Kara Han* ünvanını vermekteydiler (Elvin, 2022, s. 143). Buna göre bu kullanımlardaki *kara* kelimesini "büyük, güçlü, sert, yiğit, cesur" manaları ile ilişkilendirmek daha doğrudur (Elvin, 2022, s. 142).

Orta Türkçe döneminde Çağatay Türkçesinde *Ḳara Ḫān* adının yaşatıldığını ve *Şeyh Süleyman Efendi Lügati* ve *Şecere-i Terâkime*'de Moğol hanının evladı; *Şecere-i Terâkime*'de Mur Yavı'nın oğlu ve *Şeyh Süleyman Efendi Lügati*'nde Hint padişahlarının piri şeklinde açıklandığını görüyoruz (Ünlü, 2013, s. 580).

**Sonuç**

Eski Türkçede ad ve ünvanlar incelenirken göz önünde tutulması gereken gerçeklerden biri de bazı şahısların yaşarken iki veya daha fazla ad kullandıklarıdır. Örneğin bir şahıs önce aldığı ada *atım*, *oglan atım*, sonraki adına *er atım*, daha sonraki adına ise *ayağ atım* diyebilmektedir (Memmedli, 1994, s. 107).

Yazılı eserler yönünden oldukça sınırlı bir dönemi oluşturan Köktürkçede *kara* renginin birinci sırada olduğu kişi adları daha fazla olmakla birlikte bu dönemdeki kişi adları, yazılı eserler yönünden daha zengin olan Eski Uygur Türkçesi dönemi kadar sayıca fazla değildir.

Benzer olarak Eski Uygur Türkçesi dönemi eserlerinde de Köktürkçede olduğu gibi *kara* rengi kişi adlandırmalarında birinci sırada daha fazla kullanılmıştır. Bu dönemde *kara* renginin ikinci sıradaki kullanımı sayıca Köktürk dönemine göre daha fazladır.

Yazılı eserler yönünden zengin olan Eski Uygur Türkçesinde Köktürkçeden farklı olarak hukuk belgelerinde *kara* rengi daha fazla kullanılmıştır. Bu dönemde *kara* rengi en az Karahanlı dönemi eserlerinde kullanılmıştır.

Orta Türkçe döneminden itibaren *kara* renginin yazılı eserlerde kişi adı olarak kullanımının azaldığı gözlenmektedir. Örneğin Harezm Türkçesinde, *Altın Ordu Sahasına Ait Yarlık ve Bitikleri* (V/11) adlı eserde *Karaç Bahatur* (Ahmed Han'ın elçisi) kişi adına yer verilmiştir (Ünlü, 2012, s. 288).

İstisna olarak Oğuz Türkçesini örnekleyen eserlerden 10-11. yüzyıla ait *Dede Korkut Hikayeleri*'nde *Kara Arslan Melik* (120-8), *Kara Budak* (37-2 vb.), *Kara Çekür* (180-2), *Kara Dervend* (70-11 vb.), *Kara Göne* (37-1 vb.), *Kara Tekür* (120-7 vb.), *Kara Tüken Melik* (64-6 vb.), *Karaça Çoban* (46-7 vb.) veya *Karaçuk Çoban* (39-10 vb.) gibi adlandırmalarda

*kara* rengi sıkça kullanılmıştır (Ergin, 2009, s. 168-169; Yıldırım, 2022, s. 52-53).

Memlûk-Kıpçak sözlük ve gramerlerinde de benzer olarak hayvanlara dayalı olarak *Karaca, Karakuş, Karasunkur, Karatay* (büyük, iri, güçlü tay) ve insan vücuduyla ilgili olarak *Karakaş, Karaköz* adlandırmalarına yer verilmiştir (Güner, 2018, s. 106, 108, 109, 119-120)

Çağatay Türkçesinde *Kara Alp Arslan* (Kanlı Yavlı'nın oğlu, *Şecere-i Terakime*), *Kara Gazi Big* (Ögürcık Alp'ın babası, Şecere-i Terakime), *Kara İvil Halil* (Kara İvil boyundan bir kişi, Şecere-i Terakime) gibi üç kelimeden oluşmuş adlandırmalara başvurulmuştur. Köktürk ve Eski Uygur Türkçesi dönemlerine benzer olarak Çağatay Türkçesi döneminde de *kara* rengi kişi adlarında çoğunlukla başta kullanılmıştır (Ünlü, 2013, s. 580). Farklı olarak bu dönemde *Karaca Mirgen*, *Karaç* (Kara Gazi'nin babası, Şecere-i Terakime) ve *Karaçık* (Oğuz Han'ın torunu) kişi adlarında *kara* renk adına *+ca, +ç, +çık* yapım eklerinin getirildiği görülür (Ünlü, 2013, s. 580).

Bayraktar (2013, s. 96) Türkiye Türkçesinde çeşitli sözlük ve atlaslardan özel ad kapsamında tarama yaparak *kara* renk adını içeren 79'u erkek, 3'ü kız, 2'si hem erkek hem de kız adı olmak üzere toplam 84 kişi adı saptamıştır. Bunların önemli bir kısmı birleşik ad yapısındadır: Başkara (E) Çalkara (E) Kara (E) Karaaslan (E) Karabay (E) Karabörü (E) Baykara (E) Çankara (E) Karaabat (E) Karabağ (E) Karabet (E) Karabudun (E) Beykara (E) Çaykara (E) Karaakın (E) Karabaş (E) Karabey (E) Karabuğday(E) Bozkara (E) Erenkara (E) Karaalp (E) Karabatak (E) Karaboğa (E) Karabuğra (E) Karabulut (E) Karacakurt (E) Karaçay (E) Karadeniz (E) Karaefe (E) Karaışık (E) Karabükey (E) Karacan (E) Karaçelik (E) Karadoğan (E) Karaer (E) Karakalpak (E) Karaca (K/E) Karacı (E) Karadağ (E) Karaduman(E) Karagöz(K/E) Karakan (E) Karacabey (E) Karaçar (E) Karademir(E) Karadut (K) Karahan (E) Karakaş (E) Karakaya (K) Karaköse (E) Karakut (E) Karamut (E) Karanalp (E) Karaörs (E) Karakız (K) Karakucak (E) Karakuz (E) Karamürsel(E) Karanbay (E) Karapars (E) Karakoca (E) Karakurt (E) Karaman (E) Karan (E) Karaoğlan(E) Karasal (E) Karakoç (E) Karakuş (E) Karata (E) Karatün (E) Karaoğuz (E) Karasu (E) Karasungur(E) Karaşın (E) Karatan (E) Karayağız (E) Taykara (E) Karatay (E) Karasüyek (E) Karamık/Karamuk (E) Karataş (E) Karayel (E) Uçkara (E) Karatekin (E). İki kelimeden oluşan kişi adlarının 67'sinde *kara* ismi birinci, 9 kişi adında ikinci sırada yer almaktadır.

Bayraktar (2017, s. 80) Türk Dil Kurumu'nun *Kişi Adları Sözlüğü*'nde 2'si kız, 2'si hem erkek hem kız, 47'si erkek adı olmak üzere toplam 51 kişi adının *kara* rengi ile oluşturulduğunu belirlemiştir. "Genel olarak kişi

adı, kız, erkek ya da hem kız hem erkek adı yapımında en çok tercih edilen renk adları *ak, gök, kara* ve *al*dır." (Bayraktar, 2017, s. 83). Erkek adlarında en çok kullanılan renkler sırası ile *ak, gök* ve *kara*'dır (Bayraktar, 2017, s. 74).

Bayraktar'ın (2013) *kara* rengi ile ilgili Türkiye Türkçesi için vermiş olduğu kişi adları listesinde yer alan 7 ad Eski Uygur Türkçesi ile ortaklık göstermektedir:

| **Türkiye Türkçesi** | **Köktürkçe** | **Eski Uygur Türkçesi** | **Karahanlı Türkçesi** | **Çağatay Türkçesi** |
|---|---|---|---|---|
| Karaalp/Karanalp | | | | Kara Alp Arslan |
| Karaboğa | | Kara Buka/Buga | | |
| Karaca | | | | Karaca Mirgen |
| Karakan/Karahan | Karakan | Kara Han | Kara Han | |
| Karakaş | | Kara Kaş | | |
| Karakuş | | Karakuş | | |
| Karamık/Karamuk | | Karamuk Inal | | |
| Karapars | Kara Bars | | | |
| Karatekin | | Kara Tegün | | |
| Erenkara | | Eremkara | | |

***Tablo 1. Ortak ve Benzer Kişi Adları***

Genel ağda yer alan ve 5 Ocak 2004 rakamları ile 3.613 kız, 7.230 erkek olmak üzere toplam 10.843 kişi adına yer verilen *Türk Dil Kurumu Kişi Adları Sözlüğü*'nde Efe (2017) tarafından 20 Aralık 2016 tarihi itibarıyla 3.612 kadın adının incelendiği çalışmada *kara* rengiyle ilgili olarak *Karaca, Karagöz* ve *Karakız* adlandırmalarına rastlanmıştır.

Eski Uygur Türkçesinde kullanılan *Kara Kuş* kişi adı günümüzde Türkiye Türkçesinde birleşik olarak *Karakuş* şeklinde soyadı olarak da kullanılmaktadır. Gülensoy ve Küçüker'e göre *Karakuş* tarihî olarak "Baybars'ın komuta ettiği Tatar beylerinden birinin" adıdır (2015: 233). Türkiye Türkçesinde "Kanun, kural, mantık ölçülerine dayanmayan karar" anlamında kullanılan *hükm-i Karakuşî* ve *Karakuşî hüküm* deyimlerinde geçen *Karakuş* gerçekte *Karakuş* lakaplı bir hükümdar veya hakimdir ve bu kişi Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Bekrî Mustafa gibi tanınmış biridir (Türkmen, 2009, s. 108).

Osmanlı döneminde 1525 tarihinde Adana sancağı kişi adları üzerine yapılan bir araştırmada da benzer olarak oğul ve baba adlarında *kara* renginin *Kara, Karaca, Karaman* şeklinde kullanıldığı, çocuklara hayvan adlarından yola çıkılarak *Karaca, Karakoç* gibi adlar verildiği ve *kara* renginin sıfat konumunda kullanılarak *Kara Ali, Kara Ahmed, Kara Sadi, Kara Halil, Kara Mehmed* gibi adlandırmalar yapıldığı farklı olarak *Kara Mübarek, Kara Said, Kara Yusuf* gibi adların ise sonradan İslamiyet'i kabul etmiş kişilere (mühtedi) verildiği tespit edilmiştir (Kurt, 2005, s. 75, 76, 79). Benzer bir durum Osmanlı döneminde Ordu ili Fatsa ilçesi için 1834-1845 yılları arası tutulan Nüfus defterinde Müslüman aileler için kullanılan lakap ve aile adlarında sıfat şeklinde kullanılan *Kara Mustafa, Kara Hüseyin Hasan, Karahüseyinoğlu, Kara Abdullah, Kara Halil, Kara Salih, Kara Ali, Kara Mehmed, Kara Veli, Kara Vahid, Kara Mustafaoğlu Mustafa, Kara Bekir, Kara Kelle İbrahim, Kara Süleyman, Köseoğlu Kara Mustafa, Kara Velioğlu Ali*, *Karaca Ömer* ve *Karaman* gibi adlandırmalardır. Aynı nüfus defterinde göçebeler ve gayrimüslim ailelerde ise *Karabet, Kara Panayot, Karahüseyinoğlu* gibi adlara rastlanmaktadır (Arzu, 2018). Bu noktada üzerinde durulması gereken bir husus da Türkçe kişi adlarının Osmanlı devleti zamanında 16. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Ermeniler tarafından da kullanıldığıdır. *Kara, Kara Balı, Karabid, Karaca, Karagöz* gibi kullanımlar buna örnek gösterilebilir (Kurt, 2008).

Bu çalışma doğrudan il, ilçe ve köylerdeki kişi adlarını incelemeyi amaçlamadığından daha ayrıntılı ve kapsamlı bir araştırma için Yılmaz Kurt'un Mardin, Bodrum, Tokat, Yabanabad kazası, Harput, Giresun, İskilip kazası, Gerede, Çorumlu kazası, Çorum sancağı, Sivas sancağı, Kozan (Sis) sancağı, Ayaş vb. yerleşim yerlerinde kişi adları üzerine yapmış olduğu çalışmalara

(https://ankara.academia.edu/Y%C4%B1lmazKurt) ve Osmanlı devleti dönemi tahrir ve nüfus defterlerine bakılabilir.

*Kara* ismi günümüzde çağdaş Türk lehçelerinde de yaşamaya ve kullanılmaya devam etmektedir. Aliyeva-Koşkun (2023, s. 46) sınırlı olarak Azerbaycan Türkçesinde *Gara, Garakişi, Garaş, Garatel, Garabala, Qaragoz, Garaqaş*; Türkiye Türkçesinde *Kara, Karademir, Karan, Karayağız, Karayel*; Kırgız Türkçesinde *Kara, Karabay, Karabala, Karabaş, Karaş, Karakaş, Karagoz, Karakız, Karacac* ve Kazak Türkçesinde *Karaman, Karasay, Karatay, Karaqoz* gibi kullanımlara yer vermiştir.

Türkmen Türkçesinde kuş adına dayalı kız adı olarak *Karkara* (s. 227) adlandırmasının yanı sıra çocuğun ten rengi esmer ise, her iki cinsiyet için *Garaca, Garacagız, Garacan, Garacagöz, Garagöz, Garalı, Garatokga;* yalnızca erkek çocuk için *Gara, Garabatır, Garabay, Garabaydak, Garabayrı, Garabeg, Garaberdi, Garabeşer, Garadogma, Garacagul, Garacaoglan, Garaçarı, Garaçopan, Garadogma, Garadurdı, Garaesen, Garaeşek, Garahan, Garahaydar, Garagaç, Garagan, Garageldi, Garagoca, Garagücük, Garamaşal, Garamergen, Garames, Garamämmet, Garamet, Garamırat, Garanepes, Garanur, Garaoglan, Garapolat, Garatagan, Garayar*; yalnızca kız çocuğu için *Garabibi, Garabike, Garacagız, Garagız*; çocuğu Azrail'den ve nazardan korumak için *Garaeşek, Garamık* gibi adların kullanıldığı görülmektedir (Yılmaz, 2020, s. 221, 223, 231).

Kazak Türkçesinde kadın adlarında *kara* rengi hem sıfat hem de göze çarpan bir özelliğe bağlı olarak *Karagöz* adında karşımıza çıkmaktadır (Aydoğmuş, 2020, s. 374, 375). Kazak Türkçesinde kişi adlarında *kara* rengi erkeklere göre kadın adlarında oldukça sınırlı kullanılmıştır. Eski (2021) T. J. Januzakıv ve K. S. Esbayeva tarafından hazırlanan (Ḳazaḳ esimderi) ve Nurettin Aksu tarafından Türkiye Türkçesine aktarılan *Kazak Türklerinde Kişi Adları* (Ankara, 2003) eserde kadın için yalnızca *Karagöz* adına yer verilmiştir. Aynı eserde yer alan erkek adları ise şunlardır: *Dosḳara, Ḳaraman, Ḳarabala, Ḳarabek, Ḳarağul, Ḳarajan*. Kazak Türkçesinden farklı olarak Türkiye Türkçesinde *Karagöz* bir gölge oyunu olan Hacivat ve Karagöz tiplemesinde "okumuş, bilgili, kültürlü birini temsil eden" erkek adı olarak karşımıza çıkar ve *Karagöz oyunu oynatmak, Karagözden cahil, Karagöz göstermeliği, Karagöz perdeyi topladı, Karagözün atı gibi tepinmek, Karagözün düğünü* gibi söz ve deyim yapısındaki kullanımlarda karşımıza çıkar (Türkmen, 2009, s. 108). Tarihî bir kişi adı olarak ise *Karagöz*, Muhammed Kasım Arlat'ın kızı *Kara Göz Begüm* ve Hüseyin Baykara'nın kızı *Karagöz Begüm*'ün adında karşımıza çıkar (Gülensoy & Küçüker, 2015, s. 230).

Kırgız Türklerinde rütbe ve ünvan bildiren adlarda *kara* rengine yer verilmiştir. *Alpkara* bunlardan biridir (Baytok, 2018, s. 24). Anadolu'da yaşayan Kırgız Türklerinde de diğer lehçelere benzer olarak *Karaçoç-Karaçaç* (kara saç) adlandırması kullanılmaktadır (Şişman, 2018a, s.319, 2018b, s. 118). Kırgızların meşhur Manas destanında adı geçen falcılardan birinin adı *Kara Tölek* diğerinin adı *Kara Bediş*'tir (İnan, 2015, s. 151). Destanda *Kara Börük* ve *Kara Çaş* (Günay, 1998, s. 58, 59) gibi kadın adlarının yanı sıra erkek adı olarak *Kara Bii* (Kara kısrak), *Kara Toko* (Tokto), *Kara Bay* (Kara Bey*), Karaca, Kara Coltoy* (Felaket getiren), *Kara Han*, *Kara Badişa* (Kara padişah), *Neskara* (Sağır-kara), *Kara Döng* (Kara tepe) gibi adlara yer verilmiştir (Yıldız, 1998, s. 308, 309, 311, 312).

Çağdaş Türk lehçelerinden Tatarca ve Başkurt Türkçelerinde kadın adlarında *kara* rengine erkek adlarına göre daha az yer verilmiştir (Özşahin, 2018) Tatarcada *Karakaş* (karakaşlı) *Karakaşsılu* (karakaşlı güzel); *Karaküz* (kara gözlü); *Karasılu* (esmer tenli güzel); *Karaçeç* (kara saçlı kız) gibi adlandırmalar genellikle fiziki özelliğe dayalıdır (Yılmaz, 2020, s. 677). Kazan Tatarcasında *kara* kelimesinin birinci sırada kullanıldığı kişi adları da yapı bakımından Eski Türkçe dönemi ile benzerlik gösterir: *Karaarslan, Karabars, Karabatır, Karabay, Karabirdı, Karabulat, Karaçâç, Karaçura, Karadan, Karasuca, Karataş, Karatimîr, Karahan, Karay* (Gül, 2000, s. 223, 226). Alkaya (2001), Tatar Türklerinden Gomer F. Sattarov'un *Tatar İsimleri Sözlüğü* (Tatar İsimleri Ni Söyli?, Tatar İsĭmnerĭ Süzlĭgĭ) adlı eserinde *kara* rengi ile ilgili Türkçe kökenli şu adları sıralamaktadır: *Karagol, Karaiş, Karay, Karaarslan, Karabay, Karabars, Karabayan, Karabi, Karabikeç, Karabirdi, Karabuga, Karabek, Karagaç, Karagay, Karakuzak, Karaküz, Karakildi, Karatay, Karataş, Karatimir, Karatolım, Karatugan, Karahan, Karaç, Karaçman, Karaçura, Karaçeç, Karayigit, Karakay, Karakaş, Karakaşsılu, Karakildi, Karakoş, Karakuzak, Karanay, Karasılu, Karaköçik, Tögelkara, İşkara, Timirkarabuga*.

Nogay Türklerinde *kara* rengi erkek adlarında *Qarayan* (kara can), *Qaradaw* (kara dev)*, Qarasay* (kara say)*, Qaraydar* (kara Haydar) şeklinde kullanılırken aynı zamanda hem erkek hem de kadın adlarında *Qaragöz, Qaraşaş* (kara saç) şekillerinde kullanılmıştır (Akbaba, 2012, s. 107, 108, 113).

Tuva Türklerinde *kara* rengi erkek adlarında *Kara-Dongak, Kara-Monguş, Kara-Sal, Karaşpay, Kara-ool* kadın adlarında *Kara, Kara-kıs Karamaa* şekillerinde kullanılmakta ve *kara* hem kadın hem de erkek adı olarak kullanılmaktadır (Arçın, 2023, s. 340,343).

Sonuç olarak Türkçede kişi adlarında güç, kudret ve sağlamlık manasına kullanılan (Kafesoğlu, 2014, s. 70) *kara* rengi ile oluşturulmuş kişi adlarında *kara* renginin başta yani addan önce kullanıldığı adlandırmalarda hükümdar, hanedan (Çoruhlu, 2011, s. 210) veya kişiyi niteleyen sıfat veya soyluluk bildiren bir ünvan (*kara* kelimesi + ad soylu kelime); ikinci sırada yer aldığı adlandırmalarda ise ad (nitelenen) görevini üstlendiği (sıfat + *kara* kelimesi) görülmektedir.

**Kısaltmalar**

**BT III :** Das Uigurische Insadi-Sūtra, Berliner Turfantexte III, Semih TEZCAN

**BT XXVI**: Die Uigurischen Buddhistischen Kolophone, Berliner Turfantexte XXVI, Yukıyo KASAI

**DTS** : Dretnevyurskiy Slovar' = Eski Türkçe Sözlük (Rusça), Leningrad, 1969

**E** : Erkek

**ETY** : Eski Türk Yazıtları

**EUTS** : Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü

**İKP** : İyi ve Kötü Prens Öyküsü

**K** : Kız

**K/E** : Hem kız hem erkek

**KT** : Kül Tigin yazıtı

**MO :** Manuscrits Ouïgours Du IX-X Siècle de Touen-Houang Tome I, Tome II, James Hamilton

**SUK. I** : Sammlung Uigurischer Kontrakte I, Juten ODA, Peter ZIEME, Hiroshi UMEMURA, Takao MORIYASU

**SUK. II :** Sammlung Uigurischer Kontrakte II, Juten ODA, Peter ZIEME, Hiroshi UMEMURA, Takao MORIYASU

**Tun.** : Dun Huang'da bulunan el yazmaları

**UHv.** : Uygur Hukuk vesikaları

**USp.** : W. Radloff, Uigurische Sprachdenkmaler (S. Malov yay.), Leningrad, 1928

**Kaynaklar**


Akbaba, D. E. (2012). *Nogay Türklerinde Kişi Adları*. *Dil Araştırmaları,* 10, 99-122, https://dergipark.org.tr/tr/pub/dilarastirmalari/issue/4724/64740

Aksan, D. (1995). *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Alaaddin Ata Melik Cüveynî (2013). *Tarih-i Cihan Güşa* (çev. Mürsel Öztürk). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Aliyeva-Koşkun, A. (2023). *Çağdaş Türk Lehçeleri Sözlüklerinde Kişi Adlarının Leksik-Semantik Sınıflandırılması. Prof. Dr. Zeki Kaymaz Armağanı.* Ed. Caner Kerimoğlu, İbrahim Şahin, Ekrem Ayan, Ankara: Pegem Akademi, s. 41-55.

Alkaya, E. (2001). *Tatar Türklerinin Kullandığı Türkçe Kişi Adları Üzerine Bir Değerlendirme. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1), 115-136. https://doi.org/10.18069/fusbed.74439

Arat, R. R. (1999). *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Arçın, S. M. (2023). Tuva Kişi Adları Üzerine Bir Değerlendirme, Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali Armağanı Tevazu Kitabı, (Ed. Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekkaya, Doç. Dr. Dilek Herkmen, Dr. Göksel Öztürk), Çanakkale: Paradigma Akademi, 333-348.

Arzu, Y. (2018). 1003 Numaralı Fatsa Nüfus Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. Ordu.

Aydın, E., Alimov R. & Yıldırım, F. (2013). *Yenisey-Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig.* Ankara: BilgeSu.

Aydoğmuş, E. 2020. Kazak Türklerinde "Kadın" Kişi Adları. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 67, 367-377, https://doi.org/10.14222/Turkiyat4287

Bayraktar, N. (2013). Türkçede renk adlarıyla özel ad yapımı. *Journal of Language and Linguistic Studies, 9* (2), 95-114. http://www.jlls.org/vol9no2/95-114

Bayraktar, N. (2017). İçinde Türkçede Kişi Adlarında Renk Adları. Emine Gürsoy Naskali (Ed.). *Renk Kitabı* (ss. 71-85). İstanbul: Kitabevi.

Baytok, A. (2018). *Kırgız Türklerinde Ad Verme Geleneği.* https://www.academia.edu/

Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Çoruhlu, Y. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları.* İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Efe, K. (2017). Türk Dil Kurumunun Kişi Adları Sözlüğü'ndeki Kadın Adlarının Yapı Bakımından İncelenmesi. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatında 'Kadın' Sempozyumu. 4-6 Mayıs 2017,* Amasya, (369-385).

Ercilasun, A. B. (2011). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihî.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Ergene, O. (2017). Kutadgu Bilig'de Özel Adlar. *Atatürk Üniversitesi TAED,* Erzurum. 58, 245-288.

Ergin, M. (2009). *Dede Korkut Kitabı 2 İndeks-Gramer*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eski, Y. (2021). *Kazak Kişi Adlarının Yapısal Analizi.* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Afyonkarahisar.

Gül, B. (2000). Kazan Tatarlarında Kişi Adları. *Türkbilig,*1, 219-228.

Gülensoy T. & Küçüker, P. (2015). *Eski Türk-Moğol Kişi Adları Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Günay, U. (1998). Manas Destanındaki Kadın Adları ile İlgili Bir Deneme. *Folkloristik Dursun Yıldırım Armağanı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 49-61.

Güner, G. (2018). Memlûk-Kıpçak Sözlük ve Gramerlerinde Kişi Adları. *Dil Araştırmaları,* 23, 103-122.

Hamilton, J. R. (1986). Manuscrits Ouïgours Du IX-X Siècle de Touen-Houang Tome I, Tome II. Paris Peeters france. Fondation Singer-Polignac.

Hamilton, J. R. (1998). İyi ve Kötü Prens Öyküsü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Houstma, M. Th. (1894). *Ein Turkisch-Arabisches Glossar.* Leiden: E. J. Brill.

İnan, A. (2015). *Tarihte ve Bugün Şamanizm -Materyaller ve Araştırmalar.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Juten, O., Zieme, P., Umemura, H. & Moriyasu, T. (1993). Sammlung Uigurischer Kontrakte I-II, Osaka University Press.

Kafesoğlu, İ. (2014). *Türk İslam Sentezi.* İstanbul: Ötüken.

Kanbolat, H. (1997). Türkmen Kişi Adları. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 4,133- 137.

Kasai, Y. (2011). Der Alttürkische Kommentar Zum Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra, Berliner Turfantexte XXIX. Belgium Berlin-Brandenburgische Akademie Der Wissenschaften, Brepols Publishers.

Keskin, B. (2020). *Eski Uygur Türkçesi Hukuk Belgeleri ve Söz Varlığı.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İstanbul.

Kurt, Y. (2005). 1525 Tarihînde Adana Sancağında Türkçe Kişi Adları Üzerine. *Bal-Tam Türklük Bilgisi 2*, Prizren, 72-82.

Kurt, Y. (2008). Osmanlı Ermenilerinde Türkçe Kişi Adları (ss. 703-716). Prof. Dr. Yavuz Ercan'a Armağan, Yayına Hazırlayanlar: Seyit Sertçelik, Haldun Eroğlu, Melek Sarı Güven, Ankara: Turhan Kitabevi.

Memiş, M. R. & Kara, M. (2018). 'Kara' Kelimesinin Dede Korkut Oğuznameleri'ndeki Kullanımı Üzerine. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.* 6 (6) 799–807.

Memmedli, Y. (1994). Eski Türkçede Şahıs Adları ve Unvanları. *TDAY-Belleten*, 42, 95-110.

Mirhand, Muhammed b. Havendşah b. Mahmud (2022). *Ravzatu's Safa (Harezmşahlar),* (Tercüme ve notlar Erkan Göksu). İstanbul: Kronik Yayınları.

Orkun, H. N. (2011). *Eski Türk Yazıtları.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özşahin, M. (2018). Tatar Başkurt Kişi Adlarında Renkler. *Yeni Türkiye Stratejik araştırma Merkezi (YTSAM) Yeni Türkiye Dergisi,* 99, 583-587.

Pritsak, O. (1950-1955). Qara Studie zur Türkischen Rechtssymbolik. *Zeki Velidi Togan'a Armağan*, İstanbul: Maarif Basımevi, s. 239-263.

Radloff, W. (1928). *Uigurische Sprachdenkmaler* (S. Malov yay.). Leningrad.

Reşidüdin Fazlullah-ı Hamedânî (2022). *Camiü't Tevarih'te Harezm Sultanları* (çev. Farbod Mazlumi). İstanbul: Selenge Yayınları.

Selçukoğlu, A. (20249. İçinde Harzemşah Devleti'nde Kullanılan Türkçe Şahıs İsimleri ve Unvanlar Hakkında Düşünceler. Oktay Bozan, Ahmet Tanyıldız, Arafaz Yaz, Abdusselam Ertekin (Ed.) (ss.187-205). *Harzemşahlar Devleti (Dil-Dil-Kültür).* Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.

Şahin, İ. (2021). *Adbilim.* Ankara: Pegem Akademi.

Şişman, R. Ş. (2018a). Anadolu Kırgızlarının Kişi Adları Sözlük Çalışması. *International Journal of Languages' Education and Teaching,* 6 (2), 309-325. 10.18298/ijlet.2784

Şişman, R. Ş. (2018b). Ulupamir-Kırgız Adlarındaki Ad Seçimi Farklılaşmaları (Ulupamir Mahallesi Örneği). *Dil ve Edebiyat Araştırmaları,* (18) 101-126, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/557217

Tezcan, S. (1974). *Das Uigurische Insadi-Sūtra, Berliner Turfantexte III.* Berlin Akademie Verlag.

Türkmen, S. (2009). Atasözü ve Deyimlerde Yaşayan Kişi Adları. *Dil Araştırmaları.* 4, 101-119. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/54677

Ünlü, S. (2012). *Harezm Altınordu Türkçesi Sözlüğü.* Konya: Eğitim Yayınevi.

Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü.* Konya: Eğitim Yayınevi.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch - Deutsch – Türkisch // Eski Uygurcanın El Sözlüğü. Eski Uygurca - Almanca - Türkçe*. Göttingen: Universitätsverlag.

Yıldırım, E. (2022). *Türk Kültüründe Renkler.* İstanbul: Ötüken.

Yıldız, N. (1998). Manas Destanı'nda Yer Alan Erkek İsimleri Üzerinde Bir Değerlendirme. *Folkloristik Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. 307-312.

Yıldız, H. (2024). İçinde Eski Uygurcada Renk Adlandırmalarının Sistematiği. Mağfiret Kemal Yunusoğlu, Sümbül Begüm Körtelli (Ed) (ss.63-106). *Uygur Araştırmaları/Uyghur Studies.* İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Yılmaz, E. (2020). Türkmen Kültüründe Ad Verme Geleneği ve Kişi Adları. *Dil Araştırmaları,* 27, 211-246.

Yılmaz, G. (2020). Kazan Tatarlarında Kadın İsimleri. *Turkish Studies*, 15(1), 669-679.

**İnternet Kaynakları**

https://ankara.academia.edu/Y%C4%B1lmazKurt (E.T. 18.08.2025)

https://sozluk.gov.tr/ (E.T. 22.09.2025)

# ŞEMLELİZÂDE RİNDÎ AHMED EFENDİ'NİN (öl. 1678-79) TESPİT EDİLEN ŞİİRLERİ

**Orhan KILIÇARSLAN**[*]

**Öz:** 17. yüzyıl şairlerinden Bursalı Şemlelizâde Ahmed Efendi, Gülşenîlik tarikatına mensubiyeti ile tanınan bir isimdir. Mısır'a yapmış olduğu ziyaretten sonra bu tarikata bağlanan Ahmed Efendi, imamlık ve muallimlik gibi görevlerde bulunmuştur. Gülşenîliğin adap ve erkânını anlattığı *Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye* adlı eseri, bu tarikatın sadece tasavvufî çerçevesi hakkında olmayıp gündelik hayat ile ilgili bilgiler ihtiva etmesi bakımından önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Bu eserinde de şiirleri bulunan Ahmed Efendi'nin, Rindî mahlası ile yazdığı başka şiirlerinin bulunduğu çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir. *Gülşeniyye* eseri içinde bulunan şiirleri dışında Rindî mahlası ile yazdığı diğer şiirlerinin bir arada bulunduğu bir divan, divançe nüshası ile bugüne kadar karşılaşılmamakla birlikte bir mecmuada şairin şiirleri tespit edilmiştir. İlgili mecmuada şiirlerin unvan kısmında Rindî'nin adı ve vefat tarihi gibi bilgilere yer verilmiştir. Tespit edilen bu şiirler arasında gazeller, çeşitli konularda düşürülmüş tarih manzumeleri ve müfredler bulunmaktadır. Bu çalışmada 17. yüzyıl divan şairlerinden Şemlelizâde Ahmed Efendi'nin bu şiirleri kendisi hakkında bilgi ve kayıtlar barındıran diğer kaynaklar üzerinden değerlendirilecek ve mecmuadaki şiirlerin metni sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şemlelizâde Ahmed Efendi, Rindî, Gülşenîlik, 17. yüzyıl, Bursa.

# THE IDENTIFIED POEMS OF ŞEMLELİZADE RİNDİ AHMED EFENDİ (d.1678-79)

**Abstract:** One of the 17th century poets, Şemlelizade Ahmed Efendi of Bursa is known for his membership to the Gülşeni sect. Ahmed Efendi, who became a member of this sect after his visit to Egypt, worked as an imam and teacher. His work titled *Şive-i Tarikat-ı Gülşeniyye*, in which he describes the manners and etiquette of Gülşeniyye, is considered an

[*] Doç. Dr., Düzce Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı, orhankilicarslan@duzce.edu.tr, https://orcid.org/0000-0001-9479-6975.

important source in terms of containing information not only about the mystical framework of this sect but also about daily life. It is mentioned in various sources that Ahmed Efendi, who also has poems in this work, has other poems written under the pseudonym Rindî. Apart from the poems in Gülşeniyye, a divan or divançe copy containing his other poems written under the pseudonym Rindi has not been encountered so far, but the poet's poems have been identified in a majmua. In the related collection, information such as Rindi's name and date of death are given in the title section of the poems. Among these identified poems are ghazals, history poems on various subjects and mufreds. In this study, these poems of Şemlelizade Ahmed Efendi, one of the 17th century divan poets, will be evaluated through other sources that contain information and records about him and the text of the poems in the mecmu will be presented.

**Keywords:** Şemlelizade Ahmed Efendi, Rindi, Gulshenism, 17th century, Bursa.

## Giriş

Klasik dönem içerisinde şairlik ve/veya nasirlikleriyle meşhur isimlerin ortaya koydukları eserler, dönemleri ve sonrasında buldukları ilgiye oranla yazma eser kütüphanelerinde kendilerine yer bulabilmiştir. Bu dönem içerisinde yazma eser kütüphanelerinde bir divan, divançe, mesnevi yahut mensur sınıftan pek çok eserin nüshaları ile karşılaşılabilmektedir. Dönemi içinde önde gelen şairlerin eserleri tabii olarak yaşadıkları dönemin edebî özelliklerini barındıracağından bu isimlerin eserlerinin pek çok nüshasının oluşturulduğu ve dolaşıma girdiği görülmektedir. Edebiyat tarihinin birincil kaynaklarından olan tezkirelerde önde gelen şairlerle birlikte pek çok diğer şair ve nasirin biyografisine de yer verilmiştir. Tezkireler dışında kalan bazı ikincil kaynaklarda ise biraz daha özelleştirilmiş biyografilerin derlendiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan sadece tezkirelerde geçen şair biyografileri ile yetinilmeyip diğer kaynaklardaki bilgilerin de değerlendirilmelere dâhil edilmesi elzemdir. Nitekim tezkirelerde kendisine yer bulamamış pek çok ismin tespit edilen eserlerinin sayısı hiç de azımsanmayacak sayıdadır.

Divan, divançe, mesnevi gibi eserler yanında özellikle yazma eser kütüphanelerinde bulunan mecmualar/cönkler de edebiyat tarihindeki belirsiz noktaların tenvir edilmesinde son dönem çalışmalarına önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. Mecmualarda bulunan kısa bir kayıt, bir bilgi notu dahi üzerinde belirsizlik olan noktaları aydınlatabilmekte yardımcı unsurlardandır. Günümüzde klasik edebiyat alanında devam eden metin

tespiti, metin neşri gibi çalışmalar mecmualar üzerinden de devam ettirilmektedir. Bu çalışmaya konu edinilen Bursalı şairlerden Rindî Ahmed Efendi'nin şiirleri de yine bu özellikteki bir şiir mecmuasının içerisinde tespit edilmiştir. Edebiyat tarihi içinde farklı kimlikleriyle tanınan isimlerin özellikle edebiyata dönük çalışmaları onların düşünce dünyalarını, üsluplarını ve bakış açılarını ortaya koyabilecek veriler sunması açısından son derece önemlidir. Bu çalışma da bir şiir mecmuasında şiirleri tespit edilen Bursalı Rindî Ahmed Efendi'nin edebî metinlerine ilişkin bir giriş cümlesi mahiyetindedir.

## 1. Şemlelizâde Ahmed Efendi (Rindî)

17. yüzyıl divan şairlerinden Rindî Ahmed Efendi hakkında tezkireler ve biyografik bilgi içeren diğer kaynaklarda birbiriyle mütenasip bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklarda Bursalı olduğu belirtilen şairin ismi *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân* ve *Gülzâr-ı İrfân'da* Şemlelizâde Şeyh Ahmed Gülşenî (Atlansoy, 1998, 304; Güzel, 2023, 308); *Osmanlı Müellifleri*'nde Şemlelizâde Ahmed Efendi (Saraç, 2016, 104) olarak kayıtlıdır. *Nuhbetü'l-Âsâr*'da ise şair hakkında oldukça sınırlı bir malumat bulunmaktadır. Tezkirede şair hakkında "Şumlalı-zâde Ahmed Efendi. Gülşenî. Bin toksan târîhinde intikâl eyledi" bilgisi dışında toplam üç beyti verilmiştir (Abdulkadiroğlu, 1985, s. 174) Bir başka kaynakta ise şairin ismi "Şumluluzade Ahmet Gülşeni Efendi" olarak geçmektedir (Kaplanoğlu, 1998, 268). Bu kaynaklarda şairin ölüm tarihi h. 1089/m. 1678-79 olarak verilmiştir.

Ahmed Efendi'nin hayatına ilişkin bir dönem Mısır'da bulunduğu ve Gülşeniyye tarikatına intisap ettiği, Mısır'da iken Muhyî-zâde Hasan Efendi'den icazet aldığı bilgisi (Saraç, 2016, 104-105; Aksoyak, 2014) bulunmaktadır. Mısır seyahati ve Gülşeniyye tarikatına intisabını müteakip şairin Bursa'ya dönerek Karaçelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin yaptırdığı sıbyan mektebinde öğretime başladığı nakledilmektedir. Şairin Ali Mest zaviyesi veya muallimlik görevinde bulunduğu sıbyan mektebinin haziresinde medfun olduğu kaydedilmiştir (Atlansoy 1998, 304; Saraç, 2016, 105; Kaplanoğlu, 1998, 268). Ahmed Efendi'nin eserlerine ilişkin Gülşeniyye tarikatına bağlılığından hareketle *Gülşeniyye [Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniyye]* adlı tarikat adap-erkânı ile İbrahim Gülşenî'nin menkıbelerini anlattığı eserinden bahsedilmiştir (Saraç, 2016, 105). Diğer eserlerine ilişkin *Osmanlı Müellifleri*'nde *"Rindî mahlaslı ilahiyâtı vardır"* (Saraç, 2016, 105); *"Azîz-i mezbûrun mahlasları Rindî olup bu iki gazel mecmû'a-i âsârlarından müntehâbdır"* (Atlansoy, 1998, 304) bilgisini vermektedir. Ulaşılabilen kaynaklar

değerlendirildiğinde Rindî mahlasıyla şiirler yazdığı bildirilen Ahmed Efendi'nin bu şiirleri bir araya getirerek bir divan veya divançe oluşturup oluşturmadığına ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum şairin bir şiir mecmuası içinde tespit edilen şiirlerinin durumuna da açıklık getirmektedir. Çoğunlukla Gülşenîlik özelinde hazırladığı eseri ve şeyhliği ile ön planda olan Ahmed Efendi'nin şiirleri sadece mecmualar içinde kendisine yer bulabilmiş görünmektedir.

## 2. Şemlelizâde Ahmed Efendi'nin Şiirleri Üzerine

Şemlelizâde Ahmed Efendi'nin şiirlerinin bulunduğu mecmua, *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi* TY 9668 numarada kayıtlıdır. Rindî mahlası ile kayıtlı şiirler bu mecmuanın 88 90 arası yaprakları[67] arasındadır. İki varak tutarındaki bu kısımda Rindî mahlası ile yazılmış toplam 10 manzume içinde 6 gazel, 3 kıta, ve 1 müfred bulunmaktadır. Şiirlerin kaydedildiği son varakta "Atîk Rindî güft" başlığı altında 5 beyitlik bir gazel daha yer almaktadır. Bu gazel, Şemlelizâde Ahmed Efendi'ye ait olmayıp aynı mahlası kullanan 17. yüzyıl şairlerinden bir başka Rindî'ye (Edirneli Derviş Hızır) aittir.[68]

Mecmuada bulunan 6 gazel incelendiğinde klasik tarzda yazılmış gazeller olduğu görülmektedir. Çoğunlukla sevgili ve onun özellikleri üzerinden ilerleyen söyleyişler, klasik mazmun ve teşbihler ile ifade edilmiştir. Gazeller arasında *"Câme-i sebz ile ol şûh-ı perî-peykeri ‖ Didi görenler o dem huld-ı berîn ahveri"* matlaı ile başlayan ve "bir örtü giyinme" durumuna tarih düşürülen gazel, içerik olarak yukarıdaki değerlendirmeye uygun düşse de tarih manzumesi olması bakımından ayrı bir yerde durmaktadır. Mecmuada kayıtlı 3 kıta incelendiğinde ise bunların tarih manzumesi olduğu ve ikisinin *"Târîh-i Rindî-i Şeydâ ve*

[67] Şiirlerin bulunduğu mecmuadaki varak numaraları, her yüze bir yaprak numarası şeklinde verilmiştir. Verilen yaprak numaralarında mecmua üzerindeki kayıtlar esas alınmıştır.

[68] Edirneli Derviş Hızır Rindî'nin gazeli;
Yaratdı hâkden hallâk-ı 'âlem çün benî Âdem
Bu fânî âsiyâb âhir ögidür bilürem dânem
Gehî pâkîze bir dür[re] talup gavvâs-ı deryâyem
Geh olur gülşen içre verd-i ra'nâ araram cûyem
Görüp rahm itmez iseñ serverâ çâk-i girîbânum
Huzûr-ı Hakka yarın dâmen-i pâküñ dutam girem
Nedendür bir şikeste şîşeveş durmaz içümde âb
Ne mümkindür seni ey kûze-i çeşmüm görem bînem
Eger kim iltifâtuñ olmaz ise **Rindi**ye hergiz
Tokuz câmını gerdûnuñ şehâ bir bir soram pür-sem (yk. 90) Bu gazelin bazı kelimeleri farklı bir diğer şekli için bk. Osman Nuri Peremeci. (2011). *Edirne Tarihi*. İstanbul: Bellek Yay. 238-239.

*Güft Rindî-i Şeydâ Bâ-Feth-i Girid"* başlıkları altına kaydedildiği görülmektedir. Bir beyitten müteşekkil diğer tarih manzumesinde ise herhangi bir yıl kaydı bulunmamaktadır. İlk iki tarih manzumesinde bir kitap yazımı ile Girid'in fethine tarih düşürülmüştür. İlgili manzumeler içinde yalnızca kitap yazımı için yazılan manzumede h. 1084 (m. 1673-74) tarihi verilmiştir. Bu tarih kaydı ile gazel nazım şekli ile yazılan şiirde geçen aynı tarih, şairin hayatta olduğu bir zaman dilimi içinde olması bakımından önemlidir. Mecmuada alt alta kaydedilmiş iki müfredden ilkinde müfred başlığı bulunurken diğerinde "nazîre-i Rindî" başlığı yer almaktadır. İkinci müfred şairin mahlası ile kaydedildiğinden ilkinin başka bir şairin müfredi olabileceği ihtimal dâhilindedir. Ancak mecmuada bu durumu doğrulayacak bir kayıt bulunmamaktadır. Müfredler incelendiğinde hemen aynı mananın farklı kelime tercihleriyle karşılandığı görülmektedir. Mecmuada yer alan farklı nazım şekilleriyle yazılmış şiirler incelendiğinde Şemlelizâde Ahmed ile birlikte aynı mahlası kullanan şairlerin şiirlerinin bir araya getirildiğini söylemek mümkündür.

Şemlelizâde Ahmed Efendi'nin kaynaklarda zikredilen ve elde bir nüshası olan eseri *Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniye* adlı eserinde de yer yer şiirlere tesadüf edilmektedir.[69] Eserin muhtevasından kaynaklı olarak tasavvufî bir çerçevede ilerleyen şiirler arasında klasik söyleyişlerin bulunduğu örnekler ile de karşılaşılmaktadır. Bu örneklerin, şairin yaşadığı dönemde şöhret kazanmış şairlere ait olduğu görülmektedir. Eserde şiirlerinden örnekler bulunan şairler arasında Fehîm-i Kadîm en önde gelen isimdir. Örneklerden hareketle mecmua içinde şiirleri bulunan Rindî'nin hangi şairlerden etkilendiği ya da hangi şairleri takip ettiğine ilişkin yüzeysel bir değerlendirme yapmak mümkündür. *Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniye*'de klasik söylemin bulunduğu şairi tespit edilemeyen bazı beyitlerin ise Rindî'ye aidiyeti bizce kesin değildir. Şairin üslubuna ilişkin göstergeler barındırması bakımından örneklerden birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz:

Hâl anladuñsa olma gel âlûde-i kelâm

Esrâra ol ki mahrem ola ehl-i hâl olur (Yazıcı, 1971, s. 7)

***

Bir hayât içün kazâ bilmem ne nâz eyler baña

[69] Bu eser üzerine bir mezuniyet tezi hazırlanmıştır, bk. Suna Yazıcı. (1971). *Şîve-i Tarikat-ı Gülşeniye*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Mezuniyet Tezi). İstanbul.

Ben şehîd-i gamzeyim Îsâ niyâz eyler bana (Yazıcı, 1971, s. 10)

***

Benem ol hârhâr-endûz-ı mihnet rûz-ı fıtratdan

Ki gülçîn olmadum gönlümce bâg-ı ‘îş ü ‘işretden

Murâdumca felek devr eylemez eylerse de bir dem

Tulû‘ eyler hezârân necm-i gam burc-ı felâketden (Yazıcı, 1971, s. 26)

***

Çün gâyret-i reh vâdî-i hirmân olacakdur

Tâ-key reh-i ümmîde gümkerde sürâg ol (Yazıcı, 1971, s. 27)

***

Ol ki hurşîd-i cemâl-i yârdan mahrûm olur

Zulmet-i gamda vücûdı zerre-veş ma‘dûm olur (Yazıcı, 1971, s. 29)

**Metin: Şemlelizâde Ahmed Efendi’nin (Rindî) Şiirleri**

**Eş‘âr**

**Rindî Şemlelizâde Ahmed**

**Vefâtı Hicrî 1089**[70]

**1.**[71]

Mefâ‘ilün fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün

O şîvelerle revişi tenüm turâb itdi

O ‘işvelerle gelişi dilüm harâb itdi

[70] [yk 88]
[71] [yk 88]

‘Aceb mi âteş-i nâzına oldugum biryân
O şûh niçelerin cevr ilen kebâb itdi

İrişdi hüsn-i bahârı açıldı gonçeleri
Hezâr-ı dil yine feryâd-ı bî-hisâb itdi

O serv-i nâz yeşiller geyince hûr gibi
Salındı serv-i çemânuñ işin yebâb itdi

Celâl-i vaslına tâkat ne mümkin ey **Rindî**
Eritdi niçelerin yek nazarla âb itdi

**2.**[72]
Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün

‘Aşk ile âh iderek şöhre-i devrân olduñ
İle itdüklerüñe sen de peşîmân olduñ

Tutuşup âteş-i ‘aşk ile vücûduñ şehri
Hele âşüfte olup vâlih ü hayrân olduñ

Sanma itdüklerüñi yoluña gelmez şâhum
Niçe gör sen dahi âteşlere sûzân olduñ

Çeşm-i mesti gibi mest eyledi ol şûh seni
‘Aceb ol gonçe-feme bülbül-i nâlân olduñ

[72] [yk 88]

Yakalı âteş-i hicrüñ ile **Rindîyi** şehâ
Sen de âteş-zede-i cünbiş-i dâmân olduñ

**3.**[73]
Mef‘ûlü fâ‘ilâtün mef‘ûlü fâ‘ilâtün

Ol âfet-i cihânuñ âyâ ne bu cefâsı
Her bâr nâle eyler ‘uşşâk-ı bî-nevâsı

Çeşm-i siyâhı bilmem sâhir midür o şûhuñ
Biñ var esîr-i zülfi âşüfte mübtelâsı

La‘lîn leb-i zülâli biñ nakd-i cân degerken
Bir bûsesinüñ anuñ olur mı hîç behâsı

Müşkil budur ki agyâr merdûddur ki olmaz
Âsân idi o derdüñ her neyse mâ‘adâsı

Gerdûñ-ı dûn içre âyâ bu derd-i hicre
Olmaz mı **Rindiyâ** hîç emsem de bir devâsı

**4.**
Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün

Yine bir çeşm-i siyeh-mest ile dil-tâb oldum
Yine üftâde-i ḳullâb siyeh-zülf oldum[74]

[73] [yk 88]
[74] Bu mısra metinde “Yine üftâde-i zülf-i siyeh kullâb oldum” şeklindedir.

Haberüm yok ki meger ‘âşıkı olmuş göñlüm
Kaçan ol mugbeçe-i dîde be-der-hâb (?) oldum

Tarz-ı hoş ‘işvesi nâzük kad-i dil-cûsı güzel
Yeñi bir gonçe-fem ile yine şâd-âb oldum

‘Aceb ol Yûsuf-ı gül-çehre ne sihr itdi baña
Böyle rüsvâ-yı cihân garka ne hûn-âb oldum

Beni ‘ayb eyleme ey **Rindî**-i âfet kim ben
Yine bir çeşm-i siyeh-mest ile dil-tâb oldum

**5.**[75]
Fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilâtün fe‘ilün

Göñlümüz hicr ile dem-beste iken gonçe-sıfat
İrdi gül gibi anı açdı sabâ-yı vuslat

Şîve-i nâz ile ol şûh-ı cihânum geldi
Yine el virdi sa‘âdet yine irdi devlet

Döndi peh kâmımuz üzre felek-i şu‘bede-bâz
Togdı vuslat güneşi gitdi zalâm-ı firkat

Gitdi ol giryeler ol nâleler ol zârişler
Kâm-ı dil el virüp irişdi nihâl-i ‘işret

Böyle bir ‘îd-i hüceste ola mı_ey dil hergiz

[75] [yk 89]

Vire ‘uşşâka safâlar bula diller behcet

**Rindiyâ** cevre tahammül gerek ‘âşıkda hemân
Yohsa firkat elemin def‘ ider âhir vuslat

**6.**[76]

**Naẓîre-i Rindî**[77]

Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün

Çeşm-i câdûñ aldı göñlüm ya ne kasduñ cânadur
Şem‘-i ruhsârıña yanar niçe dil pervânedür

**7.**[78]

Müfte‘ilün fâ‘ilün müfte‘ilün fâ‘ilün

Câme-i sebz ile ol şûh-ı perî-peykeri
Didi görenler o dem huld-ı berîn ahveri

Nâz ile reftâr idüp serv-i sehî ḳaddini
‘Arz idicek oldılar biñ dil ü cân müşterî

Nergis-i şehlâsıdur câm-ı Cem-i dil-güşâ
Ol gül-i ra‘nâsıdur âyîne-i İskenderî

Gamze-i hûn-hâr ile turre-i tarrâr ile
Zülf-i siyeh-kâr ile sayd ider ol dilleri

[76] [yk 89]
[77] Bu nazireden önce “müfred” başlığı altında şu beyit bulunmaktadır:
Gözlerüñ göñlümi aldı şimdi kasduñ cânadur
Meh yüzüñ şem‘ine karşu bu göñül pervânedür (yk. 89)
[78] [yk 89]

Gonçe-femi çeşme-i âb-ı hayât-ı revân
Mürdeler ihyâ ider Hızr gibi lebleri

Hokka dehen incü diş nâz ile şîrîn gülüş
Kand-i nebât-ı lezîz şehd ü şeker sözleri

Gabgab-ı sîmîn ile ol bih-i zerrîn ile
Bâg-ı İremdür dilâ ravza-i sîmîn-beri

Vasf-ı miyânuñda çok ince hayâl eyledüm
Kılca eser bulmadum sihr midür ey perî

Kâmet-i bâlâsına râst yeşili tolmasa
Biçdi geyüp nâz ile bende ide şehleri

Tehniye-i lebine cem‘ olup üftâdeler
Bâd-ı mübârek içün ol saneme her biri

Didi du‘âlar idüp pûşişi târîhini
Sıhhat ile giyesin ey kad-i dil-cû yüri
Sene 1084

**8.**[79]

**Güft Rindî**

Fe‘ilâtün mefâ‘ilün fe‘ilün

Müjde idüp didi hâtif târîh

[79] [yk 90]

Zorla alındı Komnata Lehden

**9.**

**Târîẖ-i Rindî-i Şeydâ**

Sad hamd itdüm sad şükr kıldum
Ey rabb-i ber-ter vey ber-ekber

Kütübi kelâmullâh-ı şerîfüñ
Oldukda âhir ben ‘abd-i ahkar

Ya‘nî kemîne Çerkez Mehemmed
Nâçîz-i zerre bende-i kemter

Lutf it okuyup ümmü’l-kitâbı
Hayr ile şâ et cânum birâder

Kim yâd ederse hayr ile bizi
Allâh kavî etsün mu‘ammer

Kirdâr-ı nîgûdur ‘ömr-i sânî
Bî-neng ü şübeh rûhum mukarrer

İtmâm-ı rakmın gördükde hâtif
Müjdeyle didi târîh-i hoş-ter

Kıl evvelîni taz‘îf cânâ
Yümn ile oldu kütübü müyesser
Sene 1084

**10.**[80]

**Güft-i Rindî-i Şeydâ Bâ-Fetḥ-i Girid**

Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün

Bârekallâh Hân Muhammed fâtih-i sânî ‘adîl
Eyledi ‘âlem zamânuñda senüñ def‘-i gumûm

Düşkün olsa yıldızı devrüñde a‘dânuñ n’ola
Böyle ta‘yîn etdi zîrâ sırrını ehl-i nücûm

Tûb-ı ‘adlüñde yakıldı kal‘a-i cevr ü sitem
Âteş-i kahruñ ‘aceb mi eylese pûlâdı mûm

Lutf-ı Hakla şöyle ma‘mûr idesin dünyâyı kim
Bulmaya mesken cihânı ser-te-ser devr itse bûm

Çünkü bu feth-i ‘azîmi gördiler halk-ı cihân
Aldı kondını frengüñ didiler hâkân-ı Rûm

Târîhini beyt-i sânîden idüp **Rindî** dedi
Mısra‘ı sânînüñ ikisini tarh idüp ‘umûm
Per açup konup Girîdüñ üstüne ‘ankâ gibi
Pençeñe alduñ o dem kılmakla bir kerre hücûm

**Sonuç**

17. yüzyıl divan şairlerinden Rindî mahlaslı Şemlelizâde Ahmed Efendi’nin şiirlerinin tespit edildiği mecmua ve şaire ait manzumeler ile ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

[80] [yk 90]

Tasavvufî kimliği ile ön planda olan şairin klasik üslupta yazdığı şiirlerinin de bulunduğu ortaya konulmuştur. Tespit edilen bu örnekler, şair hakkında bilgilerin bulunduğu tezkirelerdeki şiir örneklerini destekler mahiyettedir.

Şiirlerin tespit edildiği mecmuadaki kayıtlar değerlendirildiğinde Rindî mahlaslı diğer şairlerin şiirlerinden örneklerin de bir araya getirildiği görülmektedir. Bu durum, kimi şiirlerin Rindî Ahmed Efendi'ye aidiyetini sorgulatsa da diğer kayıtların mecmua içinde farklı bir şekilde sıralanmış olması belli bir dikkat ile hareket edildiğini göstermektedir.

Şemlelizâde Ahmed Efendi'nin mecmuadaki şiirleri ile şair hakkında bilgilerin bulunduğu tezkirelerde geçen şiir örneklerinin örtüşmemesi, aidiyet meselesindeki durumu desteklemekle birlikte gerek şiirlerin başladığı kısımdaki biyografik bilgiler gerekse de şiirlerin üslup açısından benzerlikleri bu durumu ortadan kaldırmaktadır.

Şairin bir mecmua içinde tespit edilen şiirleri ile başka mecmualarda ortaya çıkabilecek diğer veriler veya şaire ait bir eserin ortaya çıkması tespit ve değerlendirmeleri daha belirgin bir noktaya taşıyabilecektir. Bu çalışmada Rindî mahlası ile şiirler yazan Şemlelizâde Ahmed Efendi'nin tespit edilen manzumeleri üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışma, Rindî mahlasını kullanan diğer şairlerin şiirlerine ilişkin karşılaştırmalı çalışmalar yapılmasına ve daha kesin sonuçların ortaya konulmasına yardımcı olacaktır.

## Kaynakça


Abdulkadiroğlu, A. (1985). *İsmail Beliğ Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr.* Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.

Aksoyak, İ. H. (e.t. 13.07.2025). *Rindî, Şemleli-zâde Şeyh Ahmed Efendi. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü.* https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/rindi-semlelizade-seyh-ahmed-efendi.

Atlansoy, K. (1998). *Bursa Şairleri Bursa Vefeyatnamelerindeki Şairlerin Biyografileri.* Bursa: Asa Kitabevi.

Bursalı Mehmed Tahir. (2016). *Osmanlı Müellifleri* (haz. M. A. Yekta Saraç). TÜBA.

Güzel, B. (2023). *Mehmed Fahreddin Bursavi ve Gülzâr-ı İrfân İsimli Biyografik Eseri (İnceleme- Metin).* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaplanoğlu, A. (1998). *Bursalı Şair Yazar ve Ünlüler Ansiklopedisi*. Bursa: Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları.

Peremeci O. N. (2011). Edirne Tarihi. İstanbul: Bellek Yay.

Yazıcı, S. (1971). *Şîve-i Tarîkat-ı Gülşeniye.* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Mezuniyet Tezi). İstanbul.

Üzgör, T. (1991). *Fehîm-i Kadîm Hayatı Sanatı Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

# TÜRK HALKLARININ FOLKLORUNDA TARIM: ARKAİK TÖRENLER VE RİTÜELLER

**Metanet ABBASOVA**[*]

**Öz:** İlkel insanın en eski uğraşlarından biri olan tarım, insan ile doğa arasındaki ilişkilerin tarihsel gelişiminin incelenmesinde merkezi bir öneme sahiptir. Doğaya bağımlı olan insanın arkaik düşüncede şekillenen mitolojik anlayışı, daha sonraki dönemlerde tarımın neredeyse tüm çalışma aşamalarında, çeşitli törenlerinde ve ritüellerinde korunmuştur. Dünya halklarının mitlerinde ve efsanelerinde tarım, doğaüstü güçler ve tanrılar tarafından Dünya'ya gönderilmiş, kültürel kahramanlar aracılığıyla bir sanat ve mesleğe dönüşmüştür. Arkaik düşünceye göre, uygarlık öncesi toplumlarda tarım yalnızca bir geçim biçimi değil, aynı zamanda Kozmos`un yeniden inşasında ve dünya düzeninin kurulmasında düzenleyici bir unsur haline gelmiştir. Bu bağlamda, insanların artık vahşi yaşam biçiminden uzaklaşıp, Yer ve Gök tanrılarını kabul etmeye başlamaları gibi inanç sistemleri gelişmiştir. Kazak Türklerinde "Sabantoy", Çuvaşlarda "Akatuy", Azerbaycan Türklerinde "Allahlama", "Cütcü Bayramı" ve "Kotan Bayramı" gibi törenlerde; Toprak Ana`ya duyulan inanç, ritüel niteliğindeki dairesel danslar, büyülü söz oyunları ve mitolojik ikonografik öğeler, Türk mitolojik düşüncesinin temel bileşenlerini yansıtmaktadır.

Toprağın yaratma, filizlendirme ve doğurganlık özellikleri, dişil ve annelikle bağlantılıdır; bu işlevler çeşitli törenler ve ritüel karşılaşmalar içerisinde simgesel biçimde temsil edilir. Mitolojik bağlamda İştar, Kibele, Demeter, Armanta (İsfand

armad) gibi ana tanrıçalar ile Toprak Ana (Tobra, Tovura vb.) bereketi, doğurganlığı temsil eden ve koruyan temel güçler olarak öne çıkar, Tolun Han, Ongon Han, Baktı Han, tarım tanrısı Çoppa Han ve tahıl tanrısı Tiribel gibi figürler; Bu varlıklar, ritüellerin sınandığı ve inançların pekiştirildiği mitolojik yapının merkezinde yer alır.

**Anahtar Kelimeler:** tarım, ekim, toprak sürme, Türk mitolojisi, arkaik düşünce, tören, ritüel, büyü, oyun, şarkı, ikonografi

[*] Doç. Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü`nün Cenubi Azerbaycan Folkloru bölmesinin müdiri, abbasova-metanet@list.ru, ORCİD: 0000-0003-4302-9842

# AGRİCULTURE İN THE FOLKLORE OF THE TURKİC PEOPLES: ANCİENT CEREMONİES AND RİTUALS

**Abstract:** Agriculture, which is among the most ancient occupations of primitive human, occupies a main place in the study of the historical development of human-nature relations. The mythological thinking acquired by a person dependent on nature in archaic thinking was preserved in a later period in almost all stages of work of this branch of the farm, various rituals and ceremonies. In the myths and traditions of the peoples of the world, agriculture was sent to the Earth by superpowers, Gods and became an art, a profession through the cultural heroes. In archaic thinking, the inclusion of agriculture in pre-civilizational societies has become, on the second hand, the regulatory tool in the restoration of space, the establishment of the world order (beliefs such as people should move away from eating like savages, accept the Gods of Earth and Sky and so on). In the ceremonies such as "Sabantoy" (Kazakh Turks), Akatuy (Chuvash), "Allahlama", "Farmer's holiday", "Plough holiday" (in the everyday life of Azerbaijanis) the belief to "Earth Mother" the various trials, ritual-circular dances, magical word games, mythological iconographic indicators and others constitute the main directions of Turkic mythical thinking. The function of the Earth to create, to germinate, to provide fertility is connected to the feminine, maternal principle and takes place in various ceremonial and ritual meetings. In the superpowers are the primary forces to which the rituals of testing, beliefs are bound by being chosen at this beginning. In the mythological context the superpowers such as Ishtar, Kibele, Demetr, Ermanta (Isfandarmad) and other female the goddesses, Earth Mother (Tobra, Tovura, etc.) are the primary forces with which rituals are connected to the test, beliefs, by being chosen at this beginning.

**Keywords:** sowing, plowing, Turkic, mythological, thinking, ceremony, ritual, magic, game, song, iconographic

## Giriş

Dünya halklarının tarihi, etnografyası, mitolojik düşünce sistemi ve inançlarının incelenmesi, gündelik yaşam pratiklerinin araştırılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Eski toplumların doğayla uyum içinde yaşadığı dönemin en üretken aşaması, bütünsel bir kültürel olgu olarak etnosun dünya görüşünü, inançlarını, ritüellerini ve benzeri unsurları bir araya getiren tarımın ortaya çıkışıyla belirlenmiştir. İlkel insan doğadan "bağımsız bir varlık" olarak ayrılıp kendi ekonomik yaşamını örgütlemeye başlamış olsa da, düşünce sisteminde "ilkel çağ"a özgü algıları yeni gündelik faaliyetlerine taşımıştır. Bu bağlamda, eski tarım

kültüründen kaynaklanan halk törenleri ve ritüelleri, ulusal zihniyetin tarihsel sürekliliğini göstermekte ve bu özellikler, günümüz kültürleri arasındaki diyaloğun temel içeriğini oluşturmaktadır.

İlkel toplumlarda insanın doğayla kurduğu ilişki, medeniyete doğru tarihsel geçiş sürecinde; hayatta kalma mücadelesinde, doğaya sığınmada, onu incelemede ve gerekli besini temin etmede en arkaik biçimini alır. Doğayla sürekli temas halinde bulunan ilkel insan, sonraki tarihsel evrim aşamalarında ekonomik bir yaşam kurmaya başlamış; bunun sonucunda ortaya çıkan emek faaliyetleri, ilk mitolojik hafızasında, inançlarında ve düşüncelerinde ekonominin düzenlenmesine yönelik belirli bir yapı oluşturmuştur. Avcılığın ardından tarım faaliyetleri, eski Türklerin toplumsal yaşamında özel bir önem kazanmış; bu alana bağlı törenler, ritüeller, inançlar ve düşünceler geniş ölçüde yayılmıştır. Tarım kültürünün ortaya çıkışıyla birlikte, ilk ilkel toplumların mitolojik dünya görüşleri zengin bir sistem halinde şekillenmiş; büyülü söz oyunları, çeşitli büyüler, törensel danslar, ikonografik işaretler gibi yaratıcı unsurlar bir bütün olarak kültürel yapıya dahil edilmiştir. Başka bir ifadeyle, çiftçilik – tohum ekme ve hasat süreçleri – yalnızca üretimsel bir faaliyet değil, aynı zamanda çiftliğin yönetimi, büyülü bir ortamda korunması ve belirli ev inançlarıyla bütünleşen karmaşık bir düşünce pratiği olarak öne çıkar. Tarımla bağlantılı törenlerin, ritüel oyunların, şarkıların ve benzeri unsurların ortaya çıkışı, her şeyden önce, ilkel sanatın doğuşunu koşullandıran mitolojik yaklaşımın özünün incelenmesini zorunlu kılar. Halkbilimi metinleri üzerinde yapılan analizler, tarıma dayalı mesleki faaliyetlerin; insanın yaratılışı, Dünya'ya gönderilişi, farklı halkların koruyuculuğu, yaratılış panteonunda tanrıların doğru yola daveti, kaosun düzene sokulması ve yeniden inşa gibi çok sayıda mit ve efsane motifinde içerik kazandığını göstermektedir. Bu bağlamda, mitolojik düşüncede tarımla ilgili görüşleri iki temel yönde ele almak mümkündür:

1.Tarım, tanrı tarafından çeşitli kutsal varlıklar, koruyucular ve kültürel kahramanlar aracılığıyla insanlara gönderilen kadim bir meslek olarak kabul edilir.

2.Tarım, dünya düzeninin inşasında kaosun dağıtılması ve mitolojik istikrarın sağlanması için işlevsel bir araç niteliği taşır.

Tarımsal faaliyetlerin ortaya çıkış tarihini mitler ve efsaneler üzerinden incelemek, bu mesleğin dünya halklarının mitolojik görüşlerinde benzer bağlamlarda yansıtıldığını göstermektedir. Tarım alanının doğuşu ve ilkel insanın medeniyete doğru gelişiminde kritik bir aşamaya dönüşmesi, farklı halkların folklorik ve mitolojik metinlerinde kademeli olarak

korunmuş ve aktarılmıştır. Eski Mısır mitolojisinde Osiris, İsis'in bulduğu yabani buğdayı ekmeyi ve biçmeyi öğreterek Mısırlıların vahşi yaşam biçiminden uzaklaşmasını sağlar. Sümer mitlerinde ise bu kutsal görev, Tanrı An'ın buyruğuyla tahıl tanrıçası Aşnan ve koyun yetiştiriciliğini yöneten Lahar tarafından yerine getirilir. Göklerden yeryüzüne inen Aşnan, insanlara tahıl ekmeyi ve yetiştirmeyi öğreterek onları açlık ve sefaletten kurtarır. Tarımla ilgili çeşitli mitolojik yaklaşımlarda; tahıl, arpa ve buğday yalnızca bereket ve bolluğun sembolleri olarak değil, aynı zamanda ekim ve sürme işini gerçekleştiren varlıkların ve kullanılan ilk iş aletlerinin mitolojik yaratılış sahnesinde yer almasıyla da dikkat çekmektedir. Örneğin, Yunan mitolojisinde tanrıça Demeter'in Kral Triptolemos'a verdiği savaş arabası kanatlı yılanlar tarafından çekilirken; Trak mitlerinde tanrı Sabazius'un bu sürece öküzleri dahil ettiği görülmektedir.

Eski Türk mitolojik görüşlerinde, halk yaşamında yaygın biçimde aktarılan birçok mitte insan ve öküz, yaratılışın ilk canlı başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Efsanelerde bu figürler, Yama (Yuma), Gayumard, Gopatşah (Toprak Kralı), Babagil vb. adlarla anılmaktadır. İnanca göre, öküzleri boyunduruk altına alan ilk çiftçi-rencber, aynı zamanda ilk "çütçü" olarak kabul edilmiş ve bu işi insanlara öğretip açıklayan ilk kişi sayılmıştır (Aslanov, 1976, s.43-56). Eski Avesta metinlerinde ve yerel efsanelerde ise çift sürmek ve öküzleri yönlendirmek için kullanılan sopa, çüt, saban gibi araçlar; "altın sopa", "altın isfand" (çift anlamında) ve "gökyüzü sabanı" gibi adlarla anılmıştır. Bu nedenle, söz konusu efsanevi metinlere bağlı mitolojik düşüncenin izleri, günümüze ulaşan birçok holavar şarkısında da korunmuştur:

*Gızıl öküzüm, yeri,*

*Kaldı ekinim geri.*

*Gopar ner tozanağı,*

*Güneş eyildi beri,*

*Ho, ho, ho,*

*Ho, ho, ho ( Nebiyev, 1986, s.28).*

İş türkülerinde rastlanan "gök sabanı"na ilişkin ifadelerin mitolojik izleri, aynı zamanda ilk çift sürenin, iş hayvanının ve emek araçlarının yaratılışına dair halk efsanelerinden kaynaklanmaktadır.

*Göyde geden göy kotan,*

*Gızıl çubuk, göy kotan.*

*İsterem hödekçini,*

*Gele ele mej tutan.*

*Göyde geden göy kotan,*

*Kotan, Allahdan utan.*

*Garğamışam sınasan,*

*Gelsin ele mej tutan ( KK-1).*

Sunulan mani örnekleri, Karabağ topraklarının Fuzuli bölgesinden derlenmiştir. Bu örneklerde, kadim saban sürme töreni ve bu törenle ilişkili düşüncelerin ilk izleri korunmuştur. Halk arasında yaşayan en eski efsaneler, insan ve öküzün yaratılışının mitolojik toprak işleme dönemiyle bağlantılı olduğunu; "Avesta" metinlerinde ise Hürmüz'ün altın asası isfandın tanrısal kutsamaya mazhar olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Manide, mitin içeriğinden doğan öncelik, Tanrı'ya yakınlıkla birlikte doğrudan "gök sabancısı" imgesi üzerinden karakterize edilmektedir. İkinci mani metni ise özgün kaynağından türemiş, sonraki sözlü gelenekten aktarılan bir varyant olarak dikkati çekmektedir. Mitolojik düşüncede mavi rengin gökyüzünü, daha doğrusu gök kubbeyi simgelediği; bu bağlamda "Tanrı'nın mekânı", "yaratılışın en üst katmanı" ve "ruhlar âlemi" gibi anlamlarla ilişkilendirildiği bilinmektedir. Bu dönemde renk seçimi artık duygusal ya da ifadesel bir tercih olmaktan ziyade, mitolojik düşüncenin arkaik izlerini belirginleştiren sembolik bir öğe niteliği taşımaktadır.

Öte yandan, dünya halklarının tarımla ilgili mitolojik görüşleri ve efsaneleri incelendiğinde, tarıma başlamadan önce insanların yeryüzünde düzensiz bir yaşam sürdükleri, vahşi hayvanlarla aynı yiyecekleri tükettikleri ve Tanrı'ya daha az minnettar oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, tanrılar ve bireysel kültür kahramanları aracılığıyla tarımın insanlara öğretilmesi, Kaos'tan Düzen'e geçişin temel koşullarından biri olarak kabul edilir. Bu düzen, tanrıların Dünya'yı yönetmeye yönelik mitolojik yaklaşımında şekillenmiş ve seçilmiş bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. Zerdüştlüğün temel metinlerinden "Avesta"da, tahıl ekmek ve çiftçilikle uğraşmak, insanların kötü ve zararlı ruhlar ile cinlerden uzak kalarak mutlu bir yaşam sürebilmeleri anlamına gelmektedir. Metinlerde şöyle betimlenir: "Tahıl eken, hakikat eker... Tahılı harman için hazırlarken devler terler; değirmen için hazırlarken devlerin sabrı tükenir; un mayalamak için hazırlanırken devler inler; hamur pişirmek için hazırlanırken dehşet içinde çığlık atarlar" (Alibeyzade, 1996, s.228).

Bu nedenle, eski çağlardaki tarımsal faaliyetler ve bu mesleğe ilişkin törenler ile ritüeller, ilk insan deneyimlerinde mitolojik görüşlerle kuşatılmış bir yapıya sahiptir. Tarımla ilgili erken dönemlerde ortaya çıkan mitolojik görüşler, modern sosyo-antropolojik yaklaşımlarda bir işlev görerek insan yaşamının çeşitli alanlarıyla ilişkilendirilmiştir. İlkel insanın mitolojik düşüncesinde oluşturulan dünya modeli, tarımsal görüşlerin mitolojik dünyasında da kendine bir karşılık bulmuştur. Başka bir deyişle, dünyayı senkretik bir biçimde algılayan mit, ilkel insanın hayal gücü ve tahayyülüne dayanarak çevresini anlamlandırmadaki bilgi boşluklarını doldurmuştur. Bu bağlamda, mitin özgüllüğü, insanın ihtiyaç ve çıkarlarını senkretik, önceden belirlenmiş, öznel, irrasyonel ve duygusal unsurlarla şekillenen insan bilinci biçiminde ifade etmiştir.

Yukarıda bahsedilen tarım fikirleri ve görüşleri, ilkel insanın Dünya, Kozmos ve ritmik döngüler hakkındaki güdülerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Ekonomisini tarıma dayandırmak zorunda kalan insan, doğaya bağımlılık ve ona boyun eğme yasasının ötesine geçememektedir. İnsan topluluklarının bu faaliyet alanında edindiği deneyimler, zamanla evrensel davranış kurallarının oluşmasına katkı sağlamaktadır.

Başlangıçta tarımla uğraşan, tarla süren ve tahıl hasadı yapan bireyler, mahsulü yok eden doğal olaylar, zararlılar ve benzeri etmenlerle karşılaştıklarında önleyici tedbirler almayı düşünmüşlerdir. Bu tedbirler, nihayetinde mitolojik düşüncelerinde güçlenen inançları, deneyimleri, ilkel görüşleri ve ritüelleri şekillendirmiştir. Koruyucu ruhlardan yardım istemek, nazardan korunmak, kurban ritüelleri, "yağmur yağdırmak", "güneşi çağırmak" gibi mevsimsel ritüel gelenekler ortaya çıkar ve deneyimlerden türeyen arketipler, nihayetinde bireyin dünyaya karşı mitolojik tutumunun yeniden canlandığı koşulları genişletir. Öte yandan, daha önce de belirtildiği gibi, tarımsal görüşler, törenler ve ritüeller, dünyanın kaosu ile kozmik düzenin yüzleşmesini betimleyen mitolojik temayı tamamlamaktadır. Çiftçi, mitolojik düşüncesinde Toprak Ana imgesini kabul eder, bu mesleğin kültürel kahramanlar aracılığıyla yaratılışını aktarır ve toprağın verimliliğini etkilemek amacıyla şamanların mistik gücüne güvenir. Bu yaklaşımda şamanik ritüeller, toprağın yeniden canlanması ve hasadın verimliliği için doğa güçlerini – yağmur, gün doğumu vb. – etkiler ve tarlaların lanetli ruhların gazabından korunmasını sağlar. Aynı zamanda doğa, tüm canlıların ölümünü, dirilişini ve yeniden doğuşunu simgeler. Tarımdaki mevsimsel değişimler ve toprağın her yıl yeniden doğuşu, mitolojik bilincin motifine arkaik ontolojinin yaşam-ölüm çatışmasını katmaktadır.

Tarıma dair mitolojik görüşler, kuşkusuz toprağın koruyucusu ve yaratıcısı imgesinde özel bir yere sahiptir. Bu yaklaşımda, dünya

görüşünün temel eylemi, toprağı sürme törenlerinde Ana'yı yüce bir varlık olarak hayal etmek ve kutsal saymaktır. Mit ve efsanelerde, koruyucu ruhların ve mitolojik imgelerin ortaya çıkışının da bu mesleğe benzer bağlamda yaklaşmaktan kaynaklandığı bilinmektedir. İlk açıdan bakıldığında, bir meslek olarak tarım, çoğu mitte tanrılar tarafından gönderilen ilahi ve gizemli bir başlangıca tabidir. Öte yandan, ilkel insan, doğaya karşı tutumundaki "gerçekleri" akla getirerek ekim ve sürme törenlerini mitolojik koruyucular ve varlıklarla ilişkilendirir. Bu mitolojik düşüncelerde Toprak, Ana ve Tanrıça olarak ele alınır ve genellikle bir kadının himayesinde temsil edilir. Toprağın yaratma, filizlendirme ve bereket verme işlevi, dişi ve analık ilkesiyle bağlantılıdır ve çeşitli ritüel vizyonlarda yer alır. İştar, Kibele, Demeter, Armanta (İsfandermad) gibi ana tanrıçalar (Aslanov, 1976, s.43–56) bu bağlamda dünya mitolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Türk ve Altay mitolojisinde Toprak Ana (Tobra, Tovura vb.) bolluk ve bereketi temsil eder ve onu korur. Ayrıca Tolun Han, Ongon Han (Karakur, 2012, s.592), Baktı Han (Karakur, 2012, s.621), ekim tanrısı Choppa Han ve tahıl tanrısı Tiribel gibi doğaüstü güçler, bu ilkenin önemli mitolojik temsilcileri olarak seçilmiştir. Türk mitolojik düşüncesinde ruhlar, sahipler ve koruyucular arasında ekim ve tarla ruhları da koruyucu ruhlar olarak yer alır. Halk inançlarında, çeşitli tahıl bitkilerinin (çavdar, tahıl, arpa, buğday, yulaf vb.) ayrı ayrı korunması da bu bağlamda önem taşır. Bu mitolojik yaklaşımda, tarlalarda verimin düşük olduğu alanların Tarım Anası'nın ayak izleri olduğuna inanılır; bu koruyucu güç tarlayı korur ve çıkan yangını söndürür. İnsanlar ise mera ve ekinlerin küçük bir kısmını Tarım Anası adına "kurban etmek" için sürmeden saklarlar (Karakur, 2012, s.297). Benzer şekilde, Tarla İyesi (Efendisi) – Basu İyesi, Etiz İyesi – uzun kollu yaşlı bir kadın olarak tasvir edilir ve bir Uruk ağacının üzerinde oturarak tarlanın koruyucu ruhunu temsil eder (Karakur, 2012, s.719).

Tarımla ilgili mitolojik görüş ve fikirlerin temel kaynağı, bu tarımsal işin başarısını, bolluğunu ve verimliliğini düzenleyen kadim törenler ve ritüellerdir. İlkel insanın ilk uğraşı olan avcılığın, zaman zaman kendi tören ve ritüellerini oluşturduğu düşünüldüğünde, tarım ve çiftçilik de benzer bir yaklaşım çerçevesinde uygun törenler temelinde şekillenmiştir. Ekimin başarılı olması, bolluk ve bereket getirmesi ve sürmenin yağmur, rüzgar ve zararlılardan korunmadan tamamlanmaması için insan, tıpkı av ritüellerinde olduğu gibi, efsun ve büyülere başvurmuş; kelimelerin büyülü gücüyle bu güçler üzerinde zafer kazanmayı hedeflemiştir. Genel olarak, kadim çiftçilik törenlerinde çalışma sürecine ilişkin faaliyetler aşağıdaki görüşler etrafında gruplandırılabilir:

1.Çalışma sürecini kolaylaştırmaya ve psikolojik olarak rahatlatmaya yönelik çeşitli şarkılar söylemek;

2.Ekim ve hasat törenleriyle ilişkili özel danslar gerçekleştirmek;

3.Halk inançlarına göre çeşitli ritüel eylemlere katılmak.

Tarlada ekim işleriyle uğraşan kişiler, çalışma sürecinde fiziksel emeklerini kolaylaştıracak ritme dayalı çeşitli şarkı metinleri oluşturmuşlardır. Bu şarkıların ritmi, ortak emeğin uygulanmasında psikolojik olarak çalışmayı kolaylaştırmaya hizmet ederken, aynı zamanda ekim ve hasat sırasında kullanılan iş aletlerinin ve hayvanların bakımını, onlardan güç ve kuvvet dileğini ve çiftçinin kişisel istek ve arzularını yansıtmaktadır. Sürme töreni şarkılarının metinleri, öncelikle sesin hakimiyetine dayanan ve Yer ile Gökyüzüne hitap eden şarkılardır.

*Yaz ver,*

*Yüz ver.*

*Yüz ver,*

*Yaz ver....*

*Kara göy,*

*Ağ göy,*

*Göy göy.... (Ahundov, Nebiyev, Seferli, 1993, s.15).*

Bu arada, Toprak Ana'ya yakarışların en eski şarkılarında, benzer şekilde işleyen kadim "ruh çağırma" ritüellerine de rastlanmaktadır. Bu ritüellere göre, ruhu çağıran kişi kömür, taş, iğne ve iğde çubuğu gibi muska niteliği taşıyan nesneleri toplar; ardından ise ellerini toprak ve hava üzerinde gezdirerek belirli sözleri telaffuz eder.

*Boz öküzün gücünü ver.*

*Kara bendin gücünü ver,*

*Elim üste gücünü ver,*

*Hu... hu... hu... hu... (KK-1).*

Aynı mitolojik metnin kaynağı, Tatar Türklerinin mevsimlik törenlerinde de korunmaktadır. Ekim ve hasat işlerini tamamladıktan sonra, topraktan – yani toprak iyelerinden – gelen gücün geri dönüşüne ilişkin inanç çerçevesinde şu şarkıyı seslendirirler:

*Yer, yer, gücümü ver,*

*Bir yaşlık tayın gücünü ver,*

*Altın elma rengini ver,*

*Altı atımın küvvetini ver,*

*Altmış araba çavdar ver,*

*Altmış araba buğday ver,*

*Altmış araba bulgur ver,*

*Altmış araba darı ver.*

*Ver, ver, hepsini ver,*

*Yer! Yer! (Çetin, 2004, s.132)*

Derlenen materyallerde dikkat çeken tören ritüelinin bir diğer ilginç örneği, Güney Azerbaycan yaşamından elde edilen saban sürme törenleriyle ilgili "Allahlama" törenidir. Törenin adı olan "Allahlama", işin yapılması için dua etme ve yardım isteme anlamına gelen Tanrı'ya yakarıştan kaynaklanmaktadır. Geleneksel olarak, ekim ve hasat işleri halk yaşamında her zaman ortak emek ve işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda, halk yaşamında insanların karşılıklı yardımlaşması ve çalışma sürecindeki destekleri, "imeci" ve "avaca" olmak üzere iki ayrı örgütlenme biçimiyle ifade edilmiştir. "İmeci", esas olarak kadınların ekim işindeki yabani ot ayıklama işine sağladığı yardımı ifade ederken, "avaca" daha çok erkeklerin yardım geleneğini kapsamaktadır.

Ekinleri yabani otlardan temizlemek, sulamak ve çeşitli zararlılardan korumak, halk yaşamında çeşitli biçimlerde gerçekleştirilmiştir. "Allahlama" töreni, tarımda hasadın son aşamasında uygulanan bir halk geleneği ve törenidir. Hasat işi tamamlandığında, tarlanın küçük bir kısmı biçilmeden bırakılır ve buna "Allahlama talası" adı verilirdi. Törenin sonunda, biçerdöverler Allahlama talası etrafında toplanır, oraklarını göğe kaldırır, bir daire oluşturur ve töreni düzenleyen büyüklerin veya hasat ya da tarla sahibinin dualarını ve eylemlerini beklerlerdi. Bu sırada büyüklerden biri şarkıyı seslendirir ve etrafındakiler onu dinleyip tekrar ederlerdi:

*Allah, Muhammed, Ya Ali!*

*Sovladım*[81] *orağı,*

*Bişdim derizi.*

*Özün bereket ver,*

*Ey kadir Allah!*

*Kurtar yoksullukdan,*

*Söyündür*[82] *bizi,*

*Sen özün kudret ver,*

*Ey kadir Allah!*

*Karacadan*[83]*, karışkadan pay kalan,*

*Bize besdi, Hızrın heyrin alan.*

*Sovrulsun samanla göylere yalan,*

Hayır-bereket ver, ey kadir Allah! (KK-2)

Son hasaddan sonra orağın üzerine kırmızı bir bez, kurdele ve püsküller eklenir. Orakçılar, saplara yaslanarak şükran duasını okurlar.

Buradaki "Allahlama" töreni, topraktan ve topraktan gelen bereketleri dileme, kabul etme ve şükretme biçimindeki halk inançlarının içeriğini yansıtmaktadır. Hasat edilen ürünün bereketi, Hızır'ın efsanevi gücüyle gerçekleştirilen ritüellerle de bağlantılıdır. Kırgız Türklerinin ekim şarkılarına "dıyrkançılık" denir ve bu şarkılar ekimin çeşitli aşamalarıyla ilgili çalışma sürecini anlatır. Ekim işinin başında, ekim sırasında uygulanan "pay alma" geleneği de burada yaygındır. Kırgız Türklerinin ekim şarkılarında payların dağıtımı, şarkı metinlerinde şu şekilde ifade edilmektedir:

*Bu -cetim-cesirge, /Bu, yetime-dula,*
*Munusu –karip-miskinge. /Bu, geribe-zavallıya.*
*Bu –aç-arıkka, / Bu, aça-arığa,*
*Munusu–alsık ka karıpka/ Bu, fakir geribe.*
*Buları kurt-kumurskaga, / Bunlar, kurda, karıncaya,*

[81] Bileylemek
[82] Sevinmek
[83] Buğday hastalığı

*Munusu –suramçıga,/Bu, toplayıcıya,*

*A bul –tilemçige. / Bu, dilenciye.*

*Buları –salamçıga. / Bu ziyaretçiye.*

*Kalgandarı /Kalanları*

*Sizge, bizge, maga./ Size, bize, mene (Yıldız, 2006, s.71)*

Halk yaşamında, ekim ve hasadın başarısını sağlamak amacıyla koruyucu ruhlara kanlı ve kansız kurbanlar sunmak, en eski ritüeller arasında yer almaktadır. Bu törenlerde, çoğunlukla koyun, keçi ve benzeri hayvanlar kanlı kurban olarak kesilirken, "saçi" adı verilen kansız kurban töreninde şamanların davullarına çeşitli renkli bezler bağlanır ve göçebe Türklerde arpa, buğday, kımız ve diğer tahıllardan hazırlanan yemekler tarlalara serpilirdi. Türk halklarında kurban törenleri genellikle tarla sürme ve ekim sırasında halk tarafından düzenlenir. Bu dönemde çiftçiler ve çevresindeki insanlar tarlalarda toplanır; şarkı söyleyerek, gülerek ve eğlenerek, zincir ve çember dansları oynayarak, ilk sürülen karıklara dualar yağdırarak ve pişmiş yemekleri dağıtarak ritüeli gerçekleştirirler.

Tarımla ilgili törenlerde yapılan çeşitli danslarda, büyülü çemberdeki toprakla ilgili eski inanç ve denemelerin içeriği korunmaktadır. Toprak Ana adına yapılan Calın törenlerinde, özellikle Türklerin kadim törenleri arasında grup dansları öne çıkar. Bu danslar, estetik duygu ve düşüncelerin ifadesinden ziyade sembolik ve mitolojik motiflere inançtan kaynaklanan birçok ritüel yaklaşımı gösterir. Bereket çemberinde yapılan danslar, ekim ve sürme işinin ilahi varlıklar ve koruyucu ruhlar tarafından kutsandığına, onlara dua edildiğine ve yüksek verim elde etmek için kurbanlar sunulduğuna dayanan ilkel düşüncede oluşmuştur. Şamanların da davet edildiği bu törende, 39 erkek ve kadın onunla dans etmiş, çeşitli hareket ve seslerle dairesel oyunlar düzenlemiş ve Toprak Ana'yı uyandırmak ve toprağı şehvetli hale getirmek anlamına gelmiştir.

Tarımla ilgili törenlerde gerçekleştirilen çeşitli danslarda, büyülü çemberdeki toprakla ilgili eski inanç ve deneyimlerin izleri korunmaktadır. Toprak Ana adına yapılan Calın törenlerinde, özellikle Türklerin kadim törenleri arasında grup dansları öne çıkmaktadır. Bu danslar, estetik duygu ve düşüncelerin ifadesinden ziyade, sembolik ve mitolojik motiflere dayanan inançtan kaynaklanan birçok ritüel yaklaşımı göstermektedir. Bereket çemberinde gerçekleştirilen danslar, ekim ve sürme işinin ilahi varlıklar ve koruyucu ruhlar tarafından kutsandığına, onlara dua edildiğine ve yüksek verim elde etmek amacıyla kurbanlar sunulduğuna dair ilkel düşüncenin bir yansımasıdır. Şamanların da davet edildiği bu törende, 39 erkek ve kadın dansa katılmış, çeşitli hareket ve

seslerle dairesel oyunlar düzenlemiş ve bu etkinlik Toprak Ana'yı uyandırmak ile toprağın verimliliğini artırmak amacı taşımıştır. Bu bağlamda folklor çalışmalarında, kadim halk dansı "Yallı" (M.M. Abbasova'ya göre "Yallı" dans hareketlerinin hız, sıra, Al ruhu kavramı vb. temelinde açıklanması) hakkında birçok fikir ve değerlendirme bulunmaktadır. Dansın yapısı, icra edildiği yer, dansçıların cinsiyeti ve sayısı, hareketlerin dinamik ve heyecan verici doğası gibi unsurlar, oyunun mitolojik içeriğini ve işlevini açıklığa kavuşturmaktadır. Bahar bayramlarının, özellikle Nevruz Çarşamba ritüellerinin özünün, su, ateş ve rüzgarın harekete geçirildiği; bunun sonucunda Dünya'nın ve Toprak Ana'nın ruhunun uyandığı, toprağın bereketinin ve uyanışının, büyümesi ve çoğalması bağlamında korunduğu inancıyla doğrudan ilişkili olduğu bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ateş ve ocak etrafında, erkek ve kız çocuklarını da içeren dinamik hareketlerle ritüellerin uygulanması, üreme ve doğurganlık faaliyetini sembolize etmektedir. Oyunun karşılıklılığı, özellikle kız ve erkek çocuklarının birlikte oynaması ve ateş etrafında dönme, Toprak Ana'nın ruhunun uyanışı, büyüme ve arzu gibi temalarla ilişkilendirilmektedir. Toprak Ana'ya yapılan yakarışların, onun uyanışının ve büyüme ile bolluk davetinin Türk halklarının birçok töreninde korunduğu bilinmektedir. Toprağın kendisine yapılan yakarışlara dayanan şarkıların çoğu ("Toprak, Toprak, bana gücümü ver..." diyen şarkı grubu), bu kadim törenlerin unutulmuş ritüellerinde korunmaktadır. Genellikle "Calın" törenlerinde, Toprak Ana ve Toprak İyesi için çeşitli seslere sahip danslar düzenlenirdi (Karakur, 2012). Ayrıca Güney'deki düğün törenlerinde, ayrı bir halay olarak oynanan danslara "Çelman" veya "Çəlman" denmektedir. "Çelman", otuz iki havanın oluşturduğu bir dans grubudur ve bu otuz iki hava her düğünde icra edilir. Çelmanın başında bir kişi eline havlu alır ve başını örter. Dans, kandillerin yakılmasıyla devam eder; kandiller yandığında konuklar toplanır ve sandalyelere oturur, ardından tef, yay ve davul eşliğinde konuklar sırayla dans ederler (İsmyılzade, 1390, s.78). Benzer motiflere Yakutların eski törenlerinde de rastlanmaktadır. Bu törende, katılımcılar "İsiyak" ağacının altında toplanır, kurban keser ve meydandaki ateşin üzerinden atlayarak Dünya ruhlarını memnun etmeye çalışırlardı. Halk yaşamında düzenlenen "Cütçü Şumu" törenlerinde ise "Yallı" çalınır; dansçılar şurup dolu kadehlerle dans eder, zıplayarak ve çeşitli sesler çıkararak topluluğu eğlendirirlerdi. Danslarda görülen yüksek atlama, sıçrama ve boy uzatma hareketleri ile yarı çıplak bir şekilde sabanla, yüksek sesle dans etme, "Toprak Kadını"nı uyandırma ve "anne rahmini hareket ettirme" inançlarıyla bağlantılıydı (Aslanov, 1976, s.43-56). Bu danslar, ekim ve hasatla ilgili çeşitli törenlerde de icra edilirdi; örneğin Sabantoy (Kazak Türkleri), Akatuy (Çuvaşlar), "Cütçü Bayram" ve "Kotan Bayram" (Azerbaycan yaşamında) törenlerinde.

Ayrıca, bu dansların en arkaik tipleri Güney Afrika kabilelerinde (Nguni kabileleri tarafından icra edilen "Ngoma yuvarlak dansları") ve Hindistan'da (Pongal festivali sırasında icra edilen danslar) görülmekte; dans hareketlerinde çeşitli tahıllar kullanılarak dans tekniklerine entegre edilmiştir. Avrupa halklarının mevsimlik törenleri ve dansları üzerine özel araştırmalar yapan S.A. Tokaryev, tarımla ilgili kültler bağlamında, tahılın arkaik görüşlerde kadın figürleri ve heykelcikleriyle birlikte doğurganlığı sembolize ettiğini ortaya koymuştur ( Миклухо-Маклая, 1983).

Tarımla ilgili törensel ritüellerde, özellikle büyü uygulamalarında kötü ruhlardan korunma, mitolojik ikonografide özel bir yer tutmaktadır. İlkel insan, ekim ve hasadın başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlamak, zararlılardan ve kötü ruhlardan korunmak amacıyla iş süreçlerini düzenlerken sözlerin ve büyünün gücüne inanmış; bu güçleri etkilemeye yönelik eski yöntemleri ise ritüel biçiminde sistemleştirmiştir. Bu bağlamda, en yaygın ritüellerden biri "çember tutma", yani kuşatma ritüelidir. Halk yaşamında, kadim inançların kaynaklarıyla bağlantılı olarak, yılan oynatıcıları-Sufiler çeşitli dualar ve büyüler okuyarak, ekonomiye ve aileye zarar veren yılanları büyülemiş, onları bir çemberin içine yerleştirmiş ve etkisiz hâle getirmişlerdir. Güney Azerbaycan'da, "ilahır" çarşambaları çatılara tırmanan insanlar, bir çember çizip ateş yakarak benzer bir büyü uygulamaktaydılar. Bu bağlamda, ekim ve hasat törenlerinde tarlaların etrafına çember çizme uygulaması ve çift sürme törenlerinde atların belirli bir "yörünge" üzerinde alan etrafında dönmesi, kadim inançların deneyiminden kaynaklanmaktadır. Öte yandan, modern yaşamda un ürünlerinden yapılan çeşitli yiyeceklere özel semboller yerleştirme ve kötü ruhlardan korunmak amacıyla tarlalarda kafatasları, boynuzlar gibi hayvan kalıntılarını ayrı tutma uygulamaları da aynı mitolojik yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Tarımda kabul gören bu tılsımlara dayanarak zamanla çeşitli denemeler ortaya çıkmıştır; örneğin "ilk tohumun pay verilmemesi", "tarlayı ilk süren adamın tarlası bol ve verimli olur", "kağnıya bağlanan hayvanın başının kırmızı şapkayla süslenmesi" gibi inançlar. Bu uygulamalar, helallik, doğruluk ve dürüstlük gibi ahlaki değerleri ön planda tutarak, dünyanın düzeniyle ilgili olarak iyiliği simgelemektedir.

*Tohum üstden pay olmaz,*

*Yaz sepini yay olmaz.*

*Tohum hallalık görse,*

*Emeyimiz zay olmaz (AFA, 1999: 101).*

Dolayısıyla, ilkel tarımın ilk biçimlerinden biri olarak kabul edilen antik tarım, yalnızca insanların hayatta kalma mücadelesinde yiyecek sağlayan bir meslek, gelenek ve ritüelleri kapsamakla kalmayıp, aynı zamanda temel inançların, mitolojik görüşlerin, deneylerin ve düşüncede güçlenen arketiplerin korunduğu zengin bir sanat biçimidir. Çeşitli yaklaşımlardan hareketle, bir halkın ilk tarımsal faaliyetlerinin kapsamlı bir şekilde incelenmesi, etnosun yaşamı, inançları, deneyleri, erken dönem müziği ve dans kültürü hakkında temel bilgilerin toplanmasına olanak sağlamaktadır.

**Kaynakça**


Ahundov, A., Nebiyev A., Seferli, E. (1993). *Merasimlər, Adetler, Alkışlar.* Bakü: Gençlik, 348 s.

Alibeyzade, E. (1996). *Ana Kitabeler.* Bakü: Azerneşr, 228 s.

Aslanov, E. (1976). *Cütçü Şumu Hasretinde.* Gobustan Dergisi, №4.

*Azərbaycan Folkloru Antolojisi* (1999). III kitap, ( Göyçe Folkloru) Bakü: Seda.

İsmayılzade, M. (1390). *Urmu Folkloruna Kısa Bir Bakış*. Urmiya: Buta Yayınevi.

Karakur, D. (2012). *Türk Söylence Sözlüğü (açıklamalı, inceleme, derleme*). 906 s.

Nebiyev, A. (1986). *Nağmeler, İnançlar, Alkışlar.* Bakü: Yazıçı, 211 s.

Yıldız, N. (2006). *Kırğız Türklerinde İş Türküleri.* Milli Folklor.

Миклухо-Маклая, Н. Н. (1983). *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев*. АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; [Редкол.: С. А. Токарев (отв. ред.) и др.]. - Москва: Наука, 222 с.

Zarıpova Çetin, Ç. *Tatar türklerinin mevsimlerle ilgili gelenekleri.* "Türk Dünyası Araşdırmaları" dergisi, (Kasım-Aralık, 2004) s.132 // http://www.turukdergisi.com/PdfMakaleGoster.Aspx?ID=49 \\\123-143 http://elibrary.bsu.edu.az/files/books_rax/N_272.pdf


**Kaynak Kişiler**

**1.**Hüseynova Medine Bayram kızı – 1926 doğumlu, Azerbaycan, Fuzuli ilçesi, Mahmudlu köyü. Okur-yazar olmayan.

**2.**Kalam Han oğlu Sasaniyan – Güney Azerbaycan, Bilesuvar bölgesi, Horuzlu–Yukarı Güllübulak köyü. 67 yaşında, okur-yazar.

# AZERBAYCAN TÜRKÇESİ KUZEY GRUBU AĞIZLARINDAKİ MUTFAK KÜLTÜRÜ ÜZERİNE TEMATİK SÖZ VARLIĞI İNCELEMESİ

**Osman ALBAYRAK**[*]

**Öz:** Azerbaycan, Türk boylarının batıya doğru yaptıkları göçlerin merkezi konumunda olmuş bir bölgedir. Oğuzlar başta olmak üzere birçok Türk boyu bölgede yaşamış ya da bölgeyle etkileşimde bulunmuştur. Ancak Oğuzların yoğunlukta olması sebebiyle bu bölge Oğuz Türklerinin kadim yurdudur. Azerbaycan bölgesinde konuşulan Türkçe (Azerbaycan Türkçesi) Oğuz Türkçesinin Batı kolu içerisinde yer almaktadır. Çağdaş Azerbaycan Türkçesinin önceki devirlerinde kullanılmış fakat bugün standart yazı dili olan Bakü ağzının söz varlığında yer almayan birçok kelime Azerbaycan Türkçesi ağızlarında varlığını sürdürmektedir. Azerbaycan Türkçesi doğu ağzı, batı ağzı, kuzey ağzı ve güney ağzı olmak üzere dört ağız grubuna ayrılmıştır. Kuzey ağızları Şəki (Nuha), Zaqatala-Qax, Gəbələ ağızlarından oluşmaktadır. Kuzey ağızlarındaki kelimelerin bir bölümü geniş alanda kullanılmakla birlikte, diğer bölümü daha dar bir alanda kullanılmaya devam etmektedir. Kuzey ağızlarının kelime hazinesinde yer alan çok eski kelimeler Çağdaş Azerbaycan Türkçesinin kelime hazinesinde bulunmamaktadır.

Çalışmamızda Azerbaycan Türkçesi kuzey grubu ağızlarında mutfak kültürü ile ilgili sözcüklerin tematik söz varlığı belirlenmiş ve tespit edilen sözcüklerin sınıflandırması yapılmıştır. Ayrıca sözcüklerin Türkçe Türkçesindeki karşılıkları verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan Türkçesi, kuzey grubu ağızları, mutfak adlandırmları , tematik söz varlığı, Türkiye Türkçesi.

# A THEMATIC VOCABULARY STUDY ON CULINARY CULTURE IN THE NORTHERN DIALECTS OF AZERBAIJANI TURKISH

[*] Öğr. Gör. Dr., Giresun Üniversitesi, Türkçe ve Yabancı Dil Uygulama ve Araştırma Merkezi (TÖMER), osman.albayrak@giresun.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9105-7664.

**Abstract:** Azerbaijan has been at the centre of the westward migrations of Turkic tribes. Many Turkic tribes, primarily the Oghuz, have lived in or interacted with this region. However, due to the predominance of the Oghuz, this area is regarded as the ancient homeland of the Oghuz Turks. The Turkish spoken in the Azerbaijani region (Azerbaijani Turkish) belongs to the Western branch of Oghuz Turkish. Although many words used in earlier stages of Azerbaijani Turkish are no longer employed in the modern standard language, they can still be found in the vocabulary of the Baku dialect and other varieties. Azerbaijani Turkish is divided into four main dialect groups: eastern, western, northern, and southern. The northern dialects include Şəki (Nuha), Zaqatala-Qax, and Qəbələ. While some words in the northern dialects are widely used, others continue to exist only within a limited geographical area. Many archaic words found in the vocabulary of the northern dialects are absent from modern Azerbaijani Turkish.

In this study, the thematic vocabulary of culinary-related words in the northern group dialects of Azerbaijani Turkish was identified and classified. In addition, the Turkish equivalents of these words were provided.

**Keywords:** Azerbaijani Turkish, northern group dialects, culinary terminology, thematic vocabulary, Turkish.

## Giriş

Azerbaycan Türkçesi, Oğuz Türkçesinin Batı kolu içerisinde yer almaktadır. Oğuz Türkçesinin Batı kolu XIII. yüzyılda Azerbaycan ve Anadolu'da yazı dili haline gelen gelmiştir. "Batı Türkçesi yazı dili, XIII-XV. yüzyıllar arasında Azerbaycan, Anadolu, Irak, Suriye ve Balkanlarda tek yazı dili olarak kullnılmıştır" (Ercilasun, 2004, s. 429). Batı Türkçesi zaman içerisinde siyasi ve coğrafi nedenlerden dolayı Osmanlı Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesi olarak ikiye ayrılmıştır. "Azerbaycan Türkçesi, karakteristik olarak XIII-XIV. yüzyıllarda şekillenmeye başlasa da dilin tarihi gelişim süreçlerini eserleri temel alarak inceleyen bilim adamları farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşler XIII. yüzyıl ile XVII. yüzyıllar arasında temellendirilmiştir" (Yalçın, 2018, s.59).

Azerbaycan Türkçesi ve ağızlarının oluşumu Batı Türkçesinin ayrılmasından daha eski bir dönemde başlamıştır. "XI-XII. yüzyıllarda Azerbaycan'da Derbentten Kür nehrine kadar olan bölgede Şirvanşahlar Devleti, Kür ve Araz nehirleri arasında Şeddadiler Devleti ve Nahcivan Hanlığı nihayet, Arazın güneyinde olan Azerbaycan topraklarında

Revvadiler Devleti bulunmaktaydı. Sonraki yüzyıllarda bu bölgeler bazı idari değişikliklere uğrasa da yerel ağızların oluşumları bu bölgelerde meydana gelmiştir. Ağızlar XIII. yüzyıla kadar fiziki-coğrafi etkiler çerçevesinde üç bölgede şekillenmiştir: Güney ağızları: Nahçıvan dahil olmakla birlikte Araz'ın sol yakasından Muğan'ın güney kısmına kadar bölge; Batı ve Orta ağızları: Kür ve Araz nehirleri arasındaki bölgenin batı ve güney batısı kısmına kadar olan bölge; Kuzey-Doğu ağızları: Kür'ün kuzeyinde kalan kısmın kuzey doğu bölgesi" (Ezizov, 1999, s.283).

Azerbaycan Türkçesi ağızları tarih içerinden sosyal, siyasi ve coğrafi etkenler sonucunda yüzyıllar boyunca gelişim göstererek oluşmuştur. İ. Qurbanlı, Türk boylarının Azerbaycan bölgesine göç etmelerini ve yerleşmelerini dikkate alarak Azerbaycan ağızlarının oluşumunu üç maddede ele almıştır:

"XVII. yüzyıla kadar süren dönem: Azerbaycan topraklarında bulunan yerel Türk boylarının dilinin Türk boylarının diliyle karıştırılması ve ağızların oluşturulması.
IX-XII. yüzyıllar: Oğuz-Kıpçak göçlerinin yoğunlaştığı dönem. Azerbaycan bölgesinde Türk boylarının bütünleşmesi en yoğun seviyeye ulaşır. Bu dönem yerel Türk lehçelerinin oluşumunun en aktif dönemi olarak belirtilir.
XIII-XVIII. yüzyıllar: Bu dönemde lehçelerin oluşumu belirleyen kabile göçleri içsel bir nitelik kazanır. Süreçte, bölgeye dışarıdan gelen Türk boylarından ziyade içeride meydana gelen göçler dikkat çekmektedir. Dönemde ağızlar üzerindeki her türlü fonetik olgunun, sözcük birimlerinin ve diğer dil düzeylerine ait göstergelerin sabitlendiği dönem olarak değerlendirmek mümkündür" (2024, s.48).
Günümüzde Azerbaycan Türkçesi, Azerbaycan Cumhuriyetinde, İran'ın Güney Azerbaycan bölgesinde ve dünyada Azerbaycan Türklerinin bulunduğu farklı birçok bölgelerde konuşulmaktadır. Azerbaycan Türkçesi ağızları da yalnızca Azerbaycan Cumhuriyeti sınırları içerisinde değil, Azerbaycan Türklerinin yaşadığı bölgeler de dikkate alınarak tasnif edilmiştir. Söz konusu ağızların tasnifi tarihi-coğrafi konum esasında belirlenmiştir.

Azerbaycan ağızlarının sınıflandırılması üzerine yapılan çalışmalar XX. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır. İlk çalışma 1941 yılında M. Şiraliyev'in "Azerbaycan Diyalektlerinin Öğretilmesi Tarihi ve Onun Sınıflandırılması" adlı makaledir. 1947 yılında M. Şiraliyev başka bir çalışmada Azerbaycan ağızlarının sınıflandırılmasını yeniden ele almıştır. 1953 yılında R. Rüstemov "Azerbaycan Diyalektolojisi Programı" ve 1958 yılında A. Hüseynov'da "Azerbaycan Diyalektolojisi " adlı çalışmalarında yeni sınıflandırma denemeleri yapmışlardır. M. Şiraliyev,

1960 yılında "Dilin Diyalektlerinin Sınıflandırılması Problemi" adlı makalesinde, 1967 yılında "Azerbaycan Diyalektolojisinin Esasları" ve 1983 yılında "Azerbaycan Dilinin Diyalekt ve Şiveleri" adlı kitaplarında sınıflandırmasını yenilemiştir. E. Ezizov 1988 yılında "Azerbaycan Diyalektolojisi Programı" ve 1999 yılında "Azerbaycan Dilinin Tarihi Diyaloktolojisi" adlı eserlerinde yeni sınıflandırmalar yapmıştır (Bayramov, 2022, s.31-35).

Azerbaycan Türkçesinin ağızları M. Şireliyev'in sınıflandırması doğrultusunda dört grupta değerlendirilmektedir (Şiraliyev, 2008, s.19; Buran ve Alkaya, 2006, s. 43):

Doğu Grubu Ağızları: Bakü, Şamahı, Guba diyalektleri, Muğan grubu ve Lenkeran ağızları bu gruba dâhildir.
Batı Gurubu: Bu gruba Gazah, Karabağ, Gence ve Ayrım ağızları dâhildir.
Kuzey Gurubu: Nuha[84], Zakatala-Gah ağızları kapsamaktadır. Bu grubun içerisine birçok sınıflandırmada Gebele ağzı da dâhil edilmiştir.
Güney Gurubu: Bu gruba Nahcivan, Ordubad, Tebriz, Yerevan ağızları dâhildir.
Dilin beslenmiş olduğu damarlar durumdaki ağızlar ses bilgisi, şekil bilgisi ve sözvarlığı yönünden göstermiş olduğu farklılıklar ile birbirlerinden ayrılırlar. Azerbaycan Türkçesi ağızlarında da bütün dillerde oluğu gibi bu ayrımlar söz konusudur. Çalışmamızda Azerbaycan Türkçesi kuzey grubu ağızlarındaki mutfak kültürü üzerine sözvarlığı incelemesi yapılmıştır. Konumuzu teşkil eden "sözvarlığı, sadece bir dilde birtakım seslerin bir araya gelmesiyle kurulmuş simgeler, kodlar ya da göstergeler olarak değil, aynı zamanda o dili konuşan toplumun kavramlar dünyasını, maddi ve manevi kültürün yansıtıcısı, dünya görüşünün bir kesiti olarak düşünülmelidir" (Aksan, 2004, s.7).

Günümüzde araştırmacılar klasik söz varlığı ve dizin çalışmalarının dışında sıklıkla kullandığı yöntemlerinden birisi de tematik söz varlığı incelemesidir. "Tematik söz varlığı, sözcüklerin alfabetik sıralanmasından farklı biçimde, sözcüklerin çeşitli temalar altında toplanması şeklinde hazırlanır. Anlam ilgisi dışına çıkılmadan, belli başlı temalar ve başlıklar etrafında şekillenen sözcükler bir sınıflandırmaya tabii tutulur. Bu çalışmalardaki en önemli detay, anlama dayalı yapıların bir bütünlük oluşturmasıdır" (Şenata, 2024, s. 446).

Bu çalışmada Azerbaycan Türkçesi kuzey grubu ağızlarındaki mutfak kültüründe yer alan adların tematik sözvarlığı incelenmiş, adlar anlam

[84] Şeki'nin Çarlık Rusya ve Sovyetler Birliği döneminde kullanılan tarihi adı.

ilgileri göz önünde bulundurularak 5 ana tema altında toplanmıştır. Ana temalar ise 20 alt temaya ayrılmıştır.

## Tematik Söz Varlığı

### Bitkisel Ürünler

#### Sebzeler

**abajur** (Şeki) – yerkökü, kök. (ADDL: 11) / havuç.

**ala** (Şeki) – göyərti, tərəvez. (ADDL: 18) / yeşillik, sebze.

**cecə** (Zaqatala) – göy soğan. (ADDL: 72) / yeşil soğan.

**eyməotu** ( Qax) – şüyüd. (ADDL: 153) / dereotu.

**göləs** (Qax) – əvəlik. (ADDL: 186) / kuzukulağı.

**xımix** (Şeki) – tərəvəz və ya meyvənin çıxarı. (ADDL: 222) / sebze ve meyvenin artığı.

**xımix'** (Şeki) – tərəvəz və ya meyvənin çıxarı. (ADDL: 222) / sebze veya meyvenin artığı.

**xinacur** (Qax) – kök, yer kökü. (ADDL: 225) / havuç.

**qarc** (Qax) – ədət, baş (soğana aiddir). (ADDL: 282) / adet baş (soğana aittir.)

**tərəxut** (Zaqatala) – şüyüd. (ADDL: 493) dereotu.

**yeralma** (Zaqatala) – kartof. (ADDL: 548) / patates.

**yeralması** (Zaqatala) – kartof. (ADDL: 548) / patates.

**zılx** (Şeki) – çuğundur. (ADDL: 559) / pancar.

**zizamat** (Zaqatala) – vəzəri. (ADDL: 563) / tere.

#### Yabani Bitkiler

**ağ (**Qax) – yeməli bitki adı. (ADDL: 13) / yenebilen bitki adı.

**balba** (Şeki, Zaqatala) - yəyilen yabanı bitki adı. (ADDL: 37) / yenilebilen yabani bitki adı.

**cicmay** (Qax) – cır alma. (ADDL: 78) / yabani elma.

**cincar** (Qax, Şeki, Zaqatala) – gicitkən. (ADDL: 79) / ısırgan.

**çovut** (Zaqatala) – quru çay. (ADDL: 106) / kuru çay.

**ənzili** (Zaqatala) – yabanı giləmeyvə adı. (ADDL: 163) / yabani taneli meyve adı.

**xəlyar** (Qax) – sarımsağabənzər yəməli yabanı bitki. (ADDL: 219) / sarımsağa benzer yenebilen yabani bitki.

**xəlyər** (Qax) – sarımsağabənzər yəməli yabanı bitki. (ADDL: 219) / sarımsağa benzer yenebilen yabani bitki.

**xımxımı** (Zaqatala) – yeməli yabani bitki adı. (ADDL: 221) / yenebilen yabani bitki adı.

**inçixov** (Şeki) – dağlarda bitən yeməli yaban bitki. (ADDL: 234) / dağlarda biten yenebilen yabani bitki.

**küər** (Şeki) – yeməli yabanı bitki. (ADDL: 265) / yenilebilen yabani bitki.

**quzuqarnı** (Şeki) – yemeli göbelek növü. (ADDL: 319) / yenilebilen mantar çeşidi.

**quzuqulağı** (Şeki) – yemeli göbelek növü. (ADDL: 319) / yenilebilen mantar çeşidi.

**ləbədə** (Şeki) – yarpağı xörəyə tökülən göyərti növü. (ADDL: 326) / yaprağı yemeğe katılan yeşillik çeşidi.

**nardanquş** (Qax) – yeməli bitki növlərindən birinin adı. (ADDL: 369) / yenilebilen bitki çeşitlerinden birinin adı.

**pampılampız** (Zaqatala) – göbələk növü. (ADDL: 392) / mantar çeşidi.

**soqo** (Qax) – göbələk. (ADDL: 443) / mantar.

**şeytanpapax** (Qax) – göbələk növü adı. (ADDL: 460) / mantar çeşidi adı.

**vuts** (Qax) – yeməli, yabanı bitki adı. (ADDL: 535) / yenebilen yabani bitki adı.

**yağlıca** (Qax) – yeməli dərman bitkisinin adı. (ADDL: 536) / yenebilen ilaç bitkisinin adı.

**Meyveler**

**axda** (Şeki) – 1. toxumsuz (tut); 2. çərdəyi çıxarılmış (zoğal). (ADDL: 17) / 1. tohumsuz (dut); 2. çekirdeği çıkarılmış (kızılcık).

**alabəhli** (Qebele) – albalı. (ADDL: 18) / vişne.

**bidana** (Şeki ) – toxumsuz tut, üzüm. (ADDL: 55) / çekirdeksiz dut, üzüm

**cürcümay** (Qax) – az qurumuş (meyvə). (ADDL: 84) / az kurumuş (meyve).

**çəqələm** (Zaqatala) – çiyələk. (ADDL: 94) / çilek.

**dosducan** (Şeki) – yemiş növü. (ADDL: 141) / kavun çeşidi.

**dostucan** (Zaqatala) – yemiş növü. (ADDL: 141) / kavun çeşidi.

**kura** (Qax, Zaqatala) – moruq. (ADDL: 264) / ahududu.

**kəlix'** (Zaqatala) – yetişmemiş qovun ve ya qarpız. (ADDL: 248) / olgunlaşmamış kavun veya karpuz.

**kürə** (Qax) – quzey yərlərdə bitən çiyələk. (ADDL: 268) / kuzey yerlerde yetişen çilek.

**qumacex'** (Şeki) – məyvənin (alma, armud və s.) yəyiləndən sonra qalan tullantı hissəsi, cecəsi. (ADDL: 314) / meyvenin (elma, armut vs. ) yedikten sonra kalan çöp kısmı, çöpü.

**quncek** (Zaqatala) – məyvənin (alma, armud və s.) yəyiləndən sonra qalan tullantı hissəsi, cecəsi. (ADDL: 315) / meyvenin (elma, armut vs. ) yedikten sonra kalan çöp kısmı, çöpü.

**qura** (Zaqatala) – moruq (ADDL: 315) / ahududu.

**lətənz** (Şeki) – armud növü. (ADDL: 331) / armut çeşidi.

**mancalax** (Zaqatala) – armud növü. (ADDL: 344) / armut çeşidi.

**mancılıx** (Zaqatala) – armud növü. (ADDL: 344) / armut çeşidi.

**miqal** (Zaqatala) – böyürtkən. (ADDL: 357) / böğürtlen.

**mürəkgəf** (Şeki) – böyürtkən. (ADDL: 365) / böğürtlen.

**şaqov** (Qax) – müxtəlif növ meyvə. (ADDL: 455) / çeşitli meyve.

**şorba:lı** (Şeki) – albalı. (ADDL: 471) / vişne.

**tap** (Qax, Şeki) – ağacdan düşüb əzilmiş (meyvə). (ADDL: 480) / ağaçtan düşüp ezilmiş (meyve).

**tuşbalı** (Zaqatala) – albalı. (ADDL: 509) / vişne.

**yemişbalası** (Zaqatala) – balaca yemiş. (ADDL: 547) / küçük kavun.

**Tahıllar ve Bakliyatlar**

**atdı: atdı lobya** (Şeki) – ağaca və ya kola dırmaşan uzun sarmaşıqlı lobya. (ADDL: 27) / ağaca veya çalıya tırmanan uzun sarmaşıklı fasulye.

**bəcəli** (Qax) – lobya. (ADDL: 48) / fasulye.

**gürgənə** (Zaqatala) – buğda növü. (ADDL: 190) / buğday çeşidi.

**həvə** (Qax) – mərcimək. (ADDL: 205) / mercimek.

**xurday** (Qax, Zaqatala) – düyü qırıntısı. (ADDL: 230) / pirinç kırıntısı.

**qaraçörək** (Şeki) – qara xaşxaş. (ADDL: 279) / siyah haşhaş.

**löküd** (Qax, Şeki) – yaxşı bişməmiş (düyü). (ADDL: 338) / iyi pişmemiş (pirinç).

**löküt** (Şeki) – yaxşı bişməmiş (düyü). (ADDL: 338) / iyi pişmemiş (pirinç).

**maş** (Şeki) – iri ala lobya. (ADDL: 346) / iri alaca fasulye.

**məkə** (Qax,) – qarğıdalı. (ADDL: 350) / mısır. (ATS II: 1990)

**yazdax** (Zaqatala) – yazlıq taxıl. (ADDL: 544) / baharlık tahıl.

**Baharatlar**
**daqar** (Şeki) – acı istiot. (ADDL: 111) / acı biber.

**Kuruyemişler**
**cıvrıx** (Zaqatala) – qərzəksiz, qərzəkdən çıxmış (qoz, fındıq, şabalıd). (ADDL: 77) / kabuksuz, kabuktan çıkmış (ceviz, fındık, kestane).

**curumbul** (Qax) – qabıqsız (qoz, fındıq). (ADDL: 82) / kabuksuz (ceviz, fındık).

**ilig** (Qax) – çəyirdək. (ADDL: 232) / çekirdek.

**qurqa** (Zaqatala) – çəyirdek. (ADDL: 316) / çekirdek.

**qurqu** (Şeki) – çəyirdek. (ADDL: 316) / çekirdek.

**Hayvansal Ürünler**
**Et ve Et Ürünleri**
**acnaur** (Zaqatala) – kolbasa. (ADDL: 11) / sucuk.

**bağır** (Qax, Şeki) – qaraciyər. (ADDL: 35) / karaciğer.

**barsax: barsax dolması** (Şeki) – bağırsağa doldurulmuş mal içalatı, evdə hazırlanmış kolbasa. (ADDL: 40) / bağırsağa doldurulmuş hayvan iç organları, evde hazırlanmış sucuk.

**icnəvur** (Qax, Zaqatala) – evdə içalatdan hazırlanan kolbasa. (ADDL: 231) / evde hayvanın iç organlarından hazırlanan sucuk.

**xiciy** (Qax) – cızdaq. (ADDL: 225) / kuyruk yağının eritildikten sonra kalan gevrek posası, kakırdak. (ATS I: 615)

**kəlləqıtza** (Qax) – kəlləpaça. (ADDL: 248) / kellepaça.

**quru: quru dolma** (Şeki) – əvdə hazırlanmış kolbasa. (ADDL: 317) / evde hazırlanmış sucuk.

**öfgə** (Zaqatala) – ağciyər. (ADDL: 386) / akciğer.

**öpge** (Qax) – ağciyər. (ADDL: 388) / akciğer.

**parsalax** (Şeki) – içalat. (ADDL: 393) / hayvanın iç organları. (ATS I: 1567)

**pöldü** (Qax) – sümüksüz ət. (ADDL: 408) / kemiksiz et.

**pürtü** (Şeki) – ağciyər. (ADDL: 410) / akciğer.

**saqalav** (Qax) – yemək üçün çobanların növbə ile kəsdikləri heyvan. (ADDL: 416) / yemek için çobanların sırayla kestikleri hayvan.

**saqalov** (Qax) – yemək üçün çobanların növbə ile kəsdikləri heyvan. (ADDL: 416) / yemek için çobanların sırayla kestikleri hayvan.

**singir** (Qax) – bud əti. (ADDL: 438) / but eti.

**şaqqa** (Şeki) – kəsilmiş qoyun və ya malın ortasından yarıya bölünmüş hissəsi. (ADDL: 455) / kesilmiş koyun veya ineğin ortasından yarıya bölünmüş tarafı.

**şəkkə** (Qax) – kəsilmiş qoyun və ya malın ortasından yarıya bölünmüş hissəsi. (ADDL: 461) / kesilmiş koyun veya ineğin ortasından yarıya bölünmüş tarafı.

**şirdan** (Qax) – içi etlə doldurulmuş qoyun bağırsağı. (ADDL: 469) / içi etle doldurulmuş koyun bağırsağı.

**uca** (Zaqatala) – heyvanın fəqərə sütununun yanlarında olan ət. (ADDL: 515) / hayvanın omurgalarının yanlarında olan et.

**üpgə** (Zaqatala) – ağciyər. (ADDL: 524) / akciğer.

**Süt ve Süt Ürünleri**

**ağız** (Qax, Şeki, Zaqatala) – 1. qaramalın doğandan sonra ilk südü; 2. yəni doğan qaramalın ilk südündən bişirilən yemək (pendir kimi olur). (ADDL: 15) / 1. ineğin doğumdan sonra ilk sütü; 2. yeni doğum yapan ineğin ilk sütünden pişirilen yiyecek (peynir gibi olur).

**arxana** (Qax) – pendir suyu. (ADDL: 25) / peynir suyu.

**çalası** (Qax, Zaqatala) – qatıq mayası. (ADDL: 86) / yoğurt mayası.

**çalatı** (Şeki) – qatıq mayası. (ADDL: 87) / yoğurt mayası.

**çürmüx'** (Zaqatala) – çürüdülmüş ayran, süd. (ADDL: 108) / kestirilmiş ayran, süt.

**dirgənə** (Qax, Zaqatala) – pendir yumrusu, parçası. (ADDL: 136) / peynir topu, parçası.

**ərxənə** (Qax) – pendiri saxlamaq üçün hazırlanmış su. (ADDL: 164) / peyniri muhafaza etmek için hazırlanmış su.

**xacu** (Zaqatala) – təzə doğmuş inəyin ilk südü, ağız. (ADDL: 214) / yeni doğum yapmış ineğin ilk sütü, ağız.

**xardali** (Qax) – pendir ovuntusu. (ADDL: 216) / peynir kırıntısı.

**xırxa** (Zaqatala) – ərinmiş yağın tortası. (ADDL: 223) / erimiş yağın tortusu.

**xunq** (Qax) – bişmiş pendir. (ADDL: 230) / pişmiş peynir.

**qanza** (Zaqatala) – turş qatıq. (ADDL: 277) / ekşi yoğurt.

**qələzim** (Qax, Zaqatala) – motal pendirinin suyu. (ADDL: 291) / tulum peynirinin suyu.

**məkəş** (Qax) – kəsmik. (ADDL: 350) / sütü ekşiterek içindeki suyu çıkarmak suretiyle yapılan yiyecek. (ATS I: 1783)

**məyəc** (Qax, Zaqatala) – qurudulmuş süd. (ADDL: 354) / kurutulmuş süt.

**oxana** (Zaqatala) – üzsüz süd. (ADDL: 380) / kaymaksız süt.

**ovkaney** (Zaqatala) – üzsüz süd. (ADDL: 383) / kaymaksız süt.

**ökənə** (Zaqatala) – mayasız qatıq, yaxud mayası az olduğu üçün yaxşı bərkiməmiş qatıq. (ADDL: 387) / mayasız yoğurt, ya da mayası az olduğu için iyi katılaşmamış yoğurt.

**torta** (Qax) – kərə yağını dağ etdikdən sonra qabın dibində qalan çöküntü. (ADDL: 503) / tereyağı erittikten sonra kabın dibinde kalan tortu.

**turuqqay** (Qax) – pendirin bir növü. (ADDL: 508) / peynir çeşidi.

**üz** (Şeki) – qaymaq. (ADDL: 527) / kaymak.

**yığıntı** (Şeki) – nehrə çalxamaq üçün bir neçə gün yığılıb saxlanılan qatıq. (ADDL: 550) / yayık çalkalamak için birkaç gün toplanıp saklanan katık.

**Yumurta ve Yumurta Ürünleri**

**künə** (Şeki) – yumurtanın yastı tərəfi. (ADDL: 267) / yumurtanın yassı tarafı.

**qa:t** (Qax) – yumurta qabığı. (ADDL: 286) / yumurta kabuğu.

**talaxa** (Zaqatala) – bişerken çatlamış (yumurta). (ADDL: 479) / pişerken çatlamış (yumurta).

**Yemekler**

**Ana yemekler**

**aupay** (Qax) – çobanların bişirdikləri iri qarğıdalı xingalı. (ADDL: 28) / çobanların pişirdikleri iri mısırlı mantı.

**balba** (Qax, Şeki, Zaqatala) – müxtəlif pencər, göyərti, yağ, düyü və sairədən hazırlanan xörək. (ADDL: 37) / çeşitli yabani ot, yeşillik, yağ, pirinç vb.den hazırlanan yemek.

**balva** (Şeki) – müxtəlif pencər, göyərti, yağ, düyü və sairədən hazırlanan xörək. (ADDL: 38) / çeşitli yabani ot, yeşillik, yağ, pirinç vb.den hazırlanan yemek.

**burcah** (Zaqatala) – südlü əriştə. (ADDL: 66) / sütlü erişte.

**burcəh** (Qax) – südlü əriştə. (ADDL: 66) / sütlü erişte.

**çoğcara** (Zaqatala) – yemək adı. (ADDL: 105) / yemek adı.

**dele** (Zaqatala) – xörək adı. (ADDL: 121) / yemek adı.

**girs** (Qax, Şeki, Zaqatala) – xəmir xörəyi növü (iri düşbərə) (ADDL: 183) / hamur yemeği çeşidi (iri mantı).

**girz (**Zaqatala) – xəmir xörəyi növü (iri düşbərə) (ADDL: 184) / hamur yemeği çeşidi (iri mantı).

**gizgələ** (Qax) – qarğıdalı unundan bişirilən xörək növü. (ADDL: 184) / mısır unundan pişirilen yemek çeşidi.

**gögi** (Qax) – qarğıdalı xingalı. (ADDL: 186) / mısır mantısı.

**hingili** (Qax) – xəmir xörəyi. (ADDL: 206) / hamur yemeği.

**xapay** (Qax) – xörək adı. (ADDL: 215) / yemek adı.

**xinçili** (Qax) – xəmir xörəyi adı. (ADDL: 225) / hamur yemeği adı.

**ixlas** (Qax) – xörək adı. (ADDL: 232) / yemek adı.

**kakə** (Zaqatala) – xəmir xörəklərindən birinin adı. (ADDL: 240) / hamur yemeklerinden birinin adı.

**kirs** (Zaqatala) – xörək adı. (ADDL: 256) / yemek adı.

**qırqıray** (Qax, Zaqatala) – qarğıdalı unundan bişirilən xörək. (ADDL: 301) / mısır unundan pişirilmiş yemek.

**qırs** (Şeki) – xəmir xörəyi adı. (ADDL: 302) / hamur yemeği adı.

**qıyqac** (Qax, Zaqatala) – xəmir xörəyi adı. (ADDL: 304) / hamur yemeği adı.

**qızqala** (Qax) – darı unundan bişirilmiş xörək adı. (ADDL: 305) / darı unundan pişirilmiş yemek adı.

**qobal** (Qax) – xörək adı (piyə bükülüb qızardılmış qara ciyər). (ADDL: 306) / yemek adı (iç yağa sarılıp kızartılan karaciğer).

**lapba** (Şeki) – lobyadan bişirilən yemək növü adı. (ADDL: 323) / kuru fasulyeden pişirilen yemek çeşidi.

**maxara** (Zaqatala) – 1. südlə undan bişirilmiş yemək; 2 qutab. (ADDL: 342) / sütle undan pişirilmiş yiyecek; 2. içine dövülmüş et, yeşillik, kabak vb. konarak yağda kızartılan, yarım ay şeklinde hamur işi. (ATS II: 2218).

**maqarə** (Zaqatala) – südlə undan bişirilmiş yemək. (ADDL: 342) / sütle undan pişirilmiş yemek.

**məkərə** (Zaqatala) – 1. südlə undan bişirilmiş yemək; 2. qutab. (ADDL: 350) / 1. sütle undan pişirilmiş yemek; 2. içine dövülmüş et, yeşillik, kabak vb. konarak yağda kızartılan, yarım ay şeklinde hamur işi. (ATS II: 2218).

**paxalay** (Qax, Zaqatala) – xörək adı. (ADDL: 391) / yemek adı.

**paqqala** (Qax) xörək adı. (ADDL: 391) / yemek adı.

**pörtdəmə** (Şeki) – buğda, lobya və noxudu pörtlədərək hazırlanmış yemək. (ADDL: 408) / buğday, fasulye ve nohudu haşlayarak hazırlanan yemek.

**sıxma** (Zaqatala) – 1. pencərdən hazırlanan xörək; 2. qarğıdalı unundan hazırlanan xörək. (ADDL: 432) / 1. çeşitli yabani otlardan hazırlanan yemek; 2. mısır unundan hazırlanan yemek.

**sülfüllü** (Şeki) – xəmir xörəyi adı. (ADDL: 449) / (fasulye, et ve hamurdan oluşan yemek) hamur yemeği adı.

**sürfüllü** (Qax, Şeki) – xəmir xörəyi adı. (ADDL: 451) / (fasulye, et ve hamurdan oluşan yemek) hamur yemeği adı.

**sürhü** (Qax) – xörək adı. (ADDL: 451) / yemek adı.

**sürhüllü** (Qax) – xəmir xörəyi adı. (ADDL: 451) / (fasulye, et ve hamurdan oluşan yemek) hamur yemeği adı.

**sürüllü** (Qax) – xəmir xörəyi adı. (ADDL: 452) / (fasulye, et ve hamurdan oluşan yemek) hamur yemeği adı.

**şırfıl** (Qax, Şeki) – yağ-soğanda əzilmiş lobyadan bişirilən xörək. (ADDL: 465) / yağ ve soğanda ezilmiş fasulyeden pişirilen yemek.

**şırfıltı** (Qax) – yağ-soğanda əzilmiş lobyadan bişirilən xörək. (ADDL: 465) / yağ ve soğanda ezilmiş fasulyeden pişirilen yemek.

**şırtılıx** (Qebele) – əzilmiş lobya, yağ ve soğandan hazırlanan xörək adı. (ADDL: 466) / ezilmiş fasulye, yağ ve soğandan hazırlanan yemek.

**şıytılı** (Qebele) – lobya, kələm ve soğandan hazırlanan xörək. (ADDL: 466) / fasulye, lahana ve soğandan hazırlanan yemek.

**tava** (Şeki) – xörək növü. (ADDL: 483) /yemek çeşidi.

**tə:elə** (Zaqatala) – xəmir xörəyinin adı. (ADDL: 489) / hamur yemeğinin adı.

**turşulux (**Şeki) – lobya, yağ ve soğandan hazırlanan xörək adı. (ADDL: 508) / fasulye, yağ ve soğandan hazırlanan yemek adı.

**yayma (**Şeki) – südlüsıyıq. (ADDL: 544) / genelde çocuklar için bol süt ve pirinçle pişirilen bir tür yemek. (ATS II: 3078).

**Pilavlar ve Huruşlar**

**bişdüş** (Şəki) – xörək, yemək. (ADDL: 59) / pilav, yemek.

**çobal** (Qax, Zaqatala) – xörək adı. (ADDL: 104) / pilav adı.

**həvic** (Qax) – xuruş. (ADDL: 205) / pilavın üzerine koyup yemek için yapılan et, tavuk, üzüm, lapa, kestane, patates kızartması vb. ibaret yemek. (ATS I: 1553)

**qaraltı** (Şeki) – xuruş (plovda). (ADDL: 280) / pilavın üzerine koyup yemek için yapılan et, tavuk, üzüm, lapa, kestane, patates kızartması vb. ibaret yemek. (ATS I: 1553)

**Hamur İşleri**

**abatdıdı** (Qax) – içinə yağ, şor, pəndir ve başqa ağartı növü qoyulan isti çörək. (ADDL: 11) / içine yağ, çökelek, peynir ve başka süt ürünü çeşitleri koyulan sıcak ekmek.

**afar** (Şeki) – qutab. (ADDL: 13) / içine dövülmüş et, yeşillik, kabak vb. konarak yağda kızartılan, yarım ay şeklinde hamur işi. (ATS II: 2218)

**alaqars** (Şeki) – yaxşı bişməmiş, üzü yanmış (çörək). (ADDL: 19) / iyi pişmemiş, üstü yanmış (ekmek).

**bombu** (Şeki) – çörək zavodunda bişirilən kömbə çörək. (ADDL: 60) / ekmek fabrikasından pişirilen somun ekmek.

**balatı** (Qax, Şeki, Zaqatala) – xəmir mayası. (ADDL: 37) / hamur mayası.

**caday** (Zaqatala) – içinə döyülmüş qoz ləpəsi qoyulmuş çörək. (ADDL: 70) / içine dövülmüş ceviz içi koyulmuş ekmek.

**cirtdələn** (Zaqatala) – xırda doğranmış əriştə. (ADDL: 79) / küçük doğranmış erişte.

**dələ** (Qax) – əriştə. (ADDL: 123) / erişte.

**epbex'** (Şeki) – çörək. (ADDL: 151) / ekmek.

**əpbəx'** (Şeki) – çörək. (ADDL: 163) / ekmek.

**əpbəy** (Şeki) – çörək. (ADDL: 163) / ekmek.

**gidil** (Qax) – şəkərçörəyi. (ADDL: 181) / şeker, yağ, un vb. ile yapılan kurabiye. (ATS II: 3133)

**gödül** (Qax) – yağda bişirilən xəmir xörəklərindən birinin adı. (ADDL: 185) / yağda pişirilen hamur yemeklerinden birinin adı.

**xaşı** (Şeki) – xəmir mayası. (ADDL: 217) / hamur mayası.

**kitil** (Qax) – xəmir məmulatı. (ADDL: 257) / hamur işi.

**köpbəcə** (Zaqatala) – yumurta vəya südlə unun qarışığından bişirilmiş çörək. (ADDL: 261) / yumurta veya sütle un karışımından pişirilmiş ekmek.

**külçə** (Qax, Şeki) – 1. qəbir üstə paylanılan halva-çörək; 2. təndirdə bişirilən yağlı çörək. (ADDL: 266) / 1. kabirde dağıtılan helva ekmek. 2. tandırda pişirilen yağlı ekmek.

**qaqaley** (Zaqatala) – sacda bişirilmiş qarğıdalı çörəyi. (ADDL: 275) / sacda pişirilmiş mısır ekmeği.

**qarçar** (Zaqatala) - kökə. (ADDL: 282) / poğaça, puf böreği. (ATS I: 1852)

**qınıy** (Qax) – qarğıdalı çörəyi. (ADDL: 298) / mısır ekmeği.

**qital** (Qax) – yağlı lavaş. (ADDL: 305) / yağlı lavaş.

**qoqu** (Qax) – qarğıdalı qoğalı. (ADDL: 307) / mısırlı, küçük yağlı veya yağsız, sütlü gevrek ekmek, küçük pide.

**o:ma** (Şeki) – xəmiri südlə yoğrulan və şəkər, zəfəran və müxtəlif ədviyyatla bişirilən çörək. (ADDL: 381) / hamuru sütle yoğrulan ve şeker, safran ve çeşitli baharatlarla pişirilen ekmek.

**padala** (Qax) – qoğalın bir növü. (ADDL: 391) / küçük yağlı veya yağsız, sütlü gevrek ekmek, küçük pide çeşidi.

**şorçörəyi** (Şeki) – xəmrinə yağ, süd, yumurta və s. qatılan çörək. (ADDL: 471) / hamuruna yağ, süt, yumurta vs. katılan ekmek.

**Tatlılar**

**elçar** (Zaqatala) – heyva mürebbesi. (ADDL: 150) / ayva reçeli.

**haquy** (Zaqatala) - xəşil. (ADDL: 193) / un, yağ ve pekmezle yapılan hamur yemeği. (ATS I: 1510)

**xaraqu** (Qax) – halva. (ADDL: 216) / helva.

**inçal** (Şeki) – tut mürəbbəsi, riçal. (ADDL: 234) / dut reçeli, katı reçel.

**irçal** (Şeki) – tut mürəbbəsi. (ADDL: 235) / dut reçeli.

**korova** (Zaqatala) – üzüm bəkməzi. (ADDL: 259) / üzüm pekmezi.

**qırmabadam** (Şeki) – halva növü adı. (ADDL: 301) / helva çeşidi.

**məət** (Qax) – şirə, mət. (ADDL: 349) / şıra, şurup.

**mət** (Şeki, Zaqatala) – mürəbbə kəfi. (ADDL: 353) / reçel köpüğü.

**naqqalçə** (Zaqatala) – baldan bişirilən şirniyyat. (ADDL: 368) / baldan pişirilen tatlı.

**peşveng** (Şeki) – düyü unundan bişirilmiş halva növü. (ADDL: 396) / pirinç unundan pişirilmiş helva çeşidi.

**salat** (Qax) – səməni. (ADDL: 417) / yeşermiş buğdaydan elde edilen öz sudan yapılan bir çeşit helva. (ATS II: 2941)

**tərhalva** (Şeki) – halvanın bir növü. (ADDL: 493) / helvanın bir çeşidi.

**yeddilövün** (Qax) – qarışıq, müxtəlif şirniyyat və s. (ADDL: 545) / karışık, çeşitli tatlılar vs.

**Çorbalar**

**falda** (Şeki) – nişastadan hazırlanmış horra. (ADDL: 169) / nişastadan hazırlanmış duru çorba.

**isirmi** (Zaqatala) – reyhan, keşniş, quru çörək, sarımsaq ve albalı suyundan hazırlanmış və sərinlədci vasitə kimi istifadə ədilən soyuq yemək növü. (ADDL: 237) / fesleğen, kişniş, ekmek, sarımsak ve vişne suyundan hazırlanmış ve serinletici olarak kullanılan yemek çeşidi.

**Mezeler, Garnitürler, Soslar**

**a:ci** (Şeki) – alça və ya zoğaldan hazırlanmış turşu. (ADDL: 11) / erik veya kızılcıktan hazırlanmış turşu.

**co:** (Şəki) – alça ve ya zoğaldan hazırlanmış tomat. (ADDL: 80) / erik ve ya kızılcıktan hazırlanmış salça.

**döyməc** (Şeki) – meyvəni (alça, zoğal, alma, gavalı və s.) döyüb əzərək hazırlanmış yemək. (ADDL: 144) / meyveyi (erik, kızılcık, elma, erik vb.) dövüp ezerek hazırlanan yiyecek.

**lavaş** (Şeki) – alça, zoğal və s. meyvədən bişirilib qurudulmuş turşu. (ADDL: 324) / erik, kızılcık vb. meyveden pişirilip kurutulmuş turşu.

**şaraf** (Zaqatala) – 1. alçadan hazırlanan turşu; 2. narşərab. (ADDL: 458) / 1. erikten hazırlanan turşu; 2. nar ekşisi.

**şərab** (Zaqatala) – gavalı və ya zoğal turşusu. (ADDL: 463) / erik veya kızılcık turşusu.

**İçecekler**

**Hayvansal İçecekler**

**atılama** (Şeki) – ovduq (su ile qatığın qarışığından hazırlanmış sərinləşdirici içki). (ADDL: 28) / su ile ayran karıştırılarak hazırlanan serinletici içecek.

**atlama** (Qebele) – ovduq (su ile qatığın qarışığından hazırlanmış sərinləşdirici içki). (ADDL: 28) / su ile ayran karıştırılarak hazırlanan serinletici içecek.

**lır** (Şeki) – turş ayran. (ADDL: 333) / ekşi ayran.

**Bitkisel İçecekler**

**o:şara** (Şeki) – gülablı şərbət. (ADDL: 383) / gülsuyu şerbeti.

**salma: salma çay** (Qax, Şeki) – şirin çay. (ADDL: 418) / tatlı çay.

**şoraba** (Qax) – əzgil şiresi. (ADDL: 471) / muşmula şerbeti.

**Mutfak Eşyaları**
**Yiyecekler İçin kullanılan Mutfak Eşyaları**

**astam** (Zaqatala) – ərsin. (ADDL: 27) / hamur işlerinde kullanılan, tekneye yapışmış hamuru kazımada, tandırdan ekmeği vb. çıkarmada kullanılan demir kürekçik biçiminde, bir tarafı yassı ve yuvarlak, diğer tarafı ise kancalı olan araç. (ATS I: 1139)

**astamur** (Zaqatala) – ərsin. (ADDL: 27) / hamur işlerinde kullanılan, tekneye yapışmış hamuru kazımada, tandırdan ekmeği vb. çıkarmada kullanılan demir kürekçik biçiminde, bir tarafı yassı ve yuvarlak, diğer tarafı ise kancalı olan araç. (ATS I: 1139)

**avşala (**Qax) – çömçə. (ADDL: 29) / kepçe.

**badax** (Zaqatala) – mis qab. (ADDL: 33) / bakır tabak.

**baqala** (Şeki) – kiçik saxsı qap. (ADDL: 37) / küçük toprak kap.

**beybut** (Şeki) – qatlanmayan iri bıçaq. (ADDL: 47) / katlanmayan büyük bıçak.

**buracax** (Şeki) – təndirin odunu qarışdırmaq üçün uzun ağaç. (ADDL: 66) / tandırın ateşini karıştırmak için uzun ağaç.

**çanax** (Şeki) – 1. saxsı kasa. 2. ölçü qabı. 3. ölçü vahidi. (ADDL: 89) / çini kâse; 2. ölçü kabı; 3. ölçü birimi.

**çapacax** (Şeki, Zaqatala) – ətçapan, ət doğrayan alət. (ADDL: 89) / satır, et doğrayan alet.

**çögəcə** (Qax) – mis piyalə, kasa. (ADDL: 106) / bakır kâse.

**çöycə** (Qebele, Şeki, Zaqatala) – mis piyalə, kasa. (ADDL: 107) / bakır kâse.

**dələciy** (Qax, Zaqatala) – oxlov. (ADDL: 123) / oklava.

**dələncik** (Qax) – oxlov. (ADDL: 123) / oklava.

**dibəx'** (Zaqatala) – 1. duz, yarma, çəltik və s. döymək üçün içi oyulmuş daş və ya kötük; 2. həvəngdəstə. (ADDL: 131) / 1. tuz, bulgur, çeltik vs. öğütmek için içi oyulmuş taş veya kütük; 2. havan.

**dinaqur** (Qax) – kiçik ocaq. (ADDL: 135) / küçük ocak.

**divəx'** (Şeki) – 1. duz, yarma, çəltik və s. döymək üçün içi oyulmuş daş və ya kötük; 2. həvəngdəstə. (ADDL: 137) / 1. tuz, bulgur, çeltik vs. öğütmek için içi oyulmuş taş veya kütük; 2. havan.

**dobu** (Qax, Şeki) – küpəoxşar balaca saxsı qab. (ADDL: 138) / küpe benzeyen küçük kil kap.

**doquş** (Şeki) – balaca saxsı qab. (ADDL: 139) / küçük kil kap.

**dopu** (Qebele, Şeki, Zaqatala) – küpəoxşar balaca saxsı qab. (ADDL: 141) / küpe benzeyen küçük kil kap.

**dö:rə** (Şeki) – iri saxsı boşqab, dövrə. (ADDL: 143) / büyük kil tabak.

**döyrə** (Şeki) – iri saxsı boşqab, dövrə. (ADDL: 144) / büyük kil tabak.

**əsdəmi** (Qax) – ərsin. (ADDL: 165) / hamur işlerinde kullanılan, tekneye yapışmış hamuru kazımada, tandırdan ekmeği vb. çıkarmada kullanılan demir kürekçik biçiminde, bir tarafı yassı ve yuvarlak, diğer tarafı ise kancalı olan araç. (ATS I: 1139)

**gan** (Qax) – üstündə xəmir yoğurulan dəyirmi taxta. (ADDL: 174) / üstünde hamur yoğrulan yuvarlak tahta.

**gillətzə (**Zaqatala) – kiçik saxsı qab. (ADDL: 182) / küçük kil kap.

**goduş** (Qebele) – balaca saxsı qab. (ADDL: 184) / küçük kil kap.

**haratzi** (Qax) – qulplu saxsı qab. (ADDL: 195) / kulplu kil kap.

**xayra** (Zaqatala) – saxsı qap. (ADDL: 217) / kil kap.

**xəyrə** (Qax, Şeki, Zaqatala) – saxsı qap. (ADDL: 217) / kil kap

**xidva** (Qax) – mətbəx. (ADDL: 225) / mutfak.

**xogər** (Şeki) – ağac qabığından düzəldilmiş silindr şəkilli qab. (ADDL: 227) / ağaçtan yapılmış silindir şeklinde kap

**xoqar** (Zaqatala) – ağac qabığından düzəldilmiş silindr şəkilli qab. (ADDL: 227) / ağaçtan yapılmış silindir şeklinde kap.

**xuqarı** (Qax) – ağac qabığından düzəldilmiş silindr şəkilli qab. (ADDL: 229) / ağaçtan yapılmış silindir şeklinde kap.

**kan** (Zaqatala) - üstündə xəmir yoğrulan xüsusi taxta. (ADDL: 242) / üstünden hamur yoğrulan özel tahta.

**karsan** (Qax) – kiçik ağac təknə. (ADDL: 243) / küçük tahta hamur yoğurma teknesi.

**kərsən** (Qax, Şeki) – kiçik ağac təknə. (ADDL: 252) / küçük tahta hamur yoğurma teknesi.

**kəsdi** (Zaqatala) – gil sac. (ADDL: 252) / kil sac.

**koçerey** (Zaqatala) – kiçik saxsı qab. (ADDL: 257) / küçük kil kap.

**qağala** (Şeki) – balaca saxsı qab. (ADDL: 274) küçük kil kap.

**qa:n** (Qax) – yuxayayan. (ADDL: 276) / merdane, oklava.

**qavaşa** (Zaqatala) – saxsı qab. (ADDL: 287) / kil kap.

**qəlyabadya** (Qax) – mis kasa. (ADDL: 292) / bakır kâse.

**qilan** (Qax) – taxta boşqab. (ADDL: 305) / ahşap tabak.

**qoduş** (Şeki, Zaqatala) – balaca saxsı qab. (ADDL: 306) / küçük kil kap.

**qoşala** (Zaqatala) – çömçə. (ADDL: 310) / kepçe.

**qozəy** (Qax) – qoz ləpəsi döymək üçün qab. (ADDL: 312) / ceviz içi öğütmek için kap.

**quciley** (Zaqatala) – saxsı qab. (ADDL: 312) / kil kap.

**quflucə** (Şeki) – qulplu mis və ya gil qab. (ADDL: 313) / kuplu bakır veya kil kap.

**laqan** (Qax) – ləyən. (ADDL: 321) / leğen.

**ləngər** (Qax) – 1.mis sini; 2. nəlbəki. (ADDL: 330) / 1. bakır sini; 2. çay tabağı.

**mağalax** (Qax) – balaca saxsı qab. (ADDL: 341) / küçük kil kap.

**mərdənə** (Şeki) – yuxayayan, üstündə xəmir yaymaq üçün xüsusi düzəldilmiş taxta. (ADDL: 351) / merdane, üstünde hamur yaymak için özel yapılmış tahta.

**oğluğ** (Zaqatala) – oxlov. (ADDL: 380) / oklava.

**oxlux** (Qax, Zaqatala) – oxlov. (ADDL: 381) / oklava.

**orto** (Zaqatala) – saxsı qab. (ADDL: 382) / kil kap.

**palankaş** (Qax, Zaqatala) – aşsüzən. (ADDL: 391) / süzgeç.

**palankəş** (Qax, Zaqatala) – aşsüzən. (ADDL: 391) / süzgeç.

**patatur** (Zaqatala) – isti şeyləri tutub götürmək üçün xüsusi dəsmal. (ADDL: 394) / sıcak şeyleri tutmak için özel tutacak.

**sancax** (Zaqatala) – çəngəl. (ADDL: 419) / çatal.

**serpiş** (Şeki) – konusşəkilli mis qab. (ADDL: 423) / koni biçiminde bakır kap.

**sərpiş** (Şeki) – konusşəkilli mis qab. (ADDL: 430) / koni biçiminde bakır kap.

**sürgü** (Qax, Zaqatala) – rəndə. (ADDL: 451) / rende.

**süzəx'** (Şeki) – aşsüzən, süzgəc. (ADDL: 453) / süzgeç.

**tasar** (Qax, Zaqatala) – uzun qulplu tava. (ADDL: 482) / uzun kulplu tava

**tavasar** (Qax, Şeki, Zaqatala) – uzun qulplu tava. (ADDL: 483) / uzun kulplu tava.

**tençe** (Zaqatala) – kiçik mis qazan. (ADDL: 486) / küçük bakır tencere.

**tə:nçə** (Qax, Zaqatala) – qazança, balaca qazan. (ADDL: 490) / küçük tencere.

**təvlə** (Şeki) – mürəbbəqabı. (ADDL: 494) / reçel kâsesi.

**təyənçə** (Qax) – kiçik qazan, qazança. (ADDL: 495) / küçük tencere.

**tirqat** (Qax, Zaqatala) – mətbəx. (ADDL: 499) / mutfak.

**to:asar** (Qax, Qebele, Şeki, Zaqatala) – uzun qulplu tava. (ADDL: 500) / uzun kulplu tava.

**tovsar** (Qax, Qebele) – uzun qulplu tava. (ADDL: 504) / uzun kulplu tava.

**vələnçik** (Qax) – oxlov. (ADDL: 533) / oklava.

**vələntik** (Qax) – oxlov. (ADDL: 533) / oklava.

**yağlıcaxor** (Şeki) – tava. (ADDL: 536) / tava.

**yaxal** (Zaqatala) – bülöv. (ADDL: 537) / bileği taşı.

**yalanqu** (Zaqatala) – çör-çöpdən qalanmış ocaq. (ADDL: 538) / çer çöp ile yakılmış ocak.

**zolax** (Şeki) - rəndənin bir növü. (ADDL: 564) / rendenin bir çeşidi.

**İçecekler İçin Kullanılan Mutfak Eşyaları**

**bölmə** (Qax, Şeki, Zaqatala) - nəlbəki. (ADDL: 64) / çay tabağı.

**çəp** (Şeki) – mis səhəng, güyüm. (ADDL: 96) / bakır suibriği, güğüm.

**dablı** (Qax, Zaqatala) – qıf. (ADDL: 109) / bidon.

**güdül** (Zaqatala) – qulpu sınıq saxsı suqabı. (ADDL: 188) / kulpu kırık kil su kabı.

**güyüm** (Qax, Şeki) – mis səhəng. (ADDL: 191) / bakır testi.

**hərətsi** (Qax) – saxsı suqabı. (ADDL: 202) / kil su kabı.

**katda** (Qax) – süd ölçmək üçün qab. (ADDL: 243) / süt ölçmek için kap.

**kö** (Qebele) – bir qulplu qab (həm suqabı kimi, həm də qatıq çalmaq üçün işlədilir). (ADDL: 260) / tek kulplu kap (hem su kabı olarak hem de yoğurt yapmak için kullanılır).

**kövri** (Qax, Zaqatala) – ağzı enli saxsı qab, sərnic. (ADDL: 263) / ağzı geniş kil kap, süt kovası.

**kutxa** (Qax) – sənək. (ADDL: 264) / testi.

**qadasarı** (Zaqatala) – saxsı qab (süd sağmaq üçün). (ADDL: 273) / kil kap (süt sağmak için)

**qaldal** (Qax) – sərnic. (ADDL: 275) / süt kovası.

**qilətzə** (Qax, Zaqatala) – saxsı suqabı. (ADDL: 305) / kilden su kabı.

**qurqur** (Qax) – su içilən qab. (ADDL: 316) / su içilen kap.

**məşrəf** (Qax, Qebele) – su içmək üçün mis qab. (ADDL: 353) / su içmek için bakır bardak.

**parçi** (Şeki) – balqabağın yeyilməyən növü (içərisi çıxarılıb suqabı kimi istifadə edilir). (ADDL: 393) / bal kabağının yenmeyen çeşidi (içerisi çıkarılıp su kabı olarak kullanılır).

**saxsıçəp** (Şeki) – səhəng (ADDL: 415) / testi, güğüm.

**şərvəti** (Şeki, Zaqatala) – kiçik kasa, piyalə. (ADDL: 463) / küçük fincan, kâse.

**tayquf** (Qebele) – su içmək üçün qulplu mis qab. (ADDL: 484) / su içmek için kulplu bakır bardak.

**zabrı** (Qax, Zaqatala) – qıf. (ADDL: 554) / bidon.

**zabru** (Qax, Zaqatala) – qıf. (ADDL: 554) / bidon.

**zib** (Qax) – qıf. (ADDL: 561) / bidon.

**Depolama İçin kullanılan Mutfak Eşyaları**

**digi** (Qax) – motal. (ADDL: 133) / peynir, lor vb. koymak için tulum. (ATS II: 2442)

**diki** (Zaqatala) – motal. (ADDL: 133) / peynir, lor vb. koymak için tulum. (ATS II: 2442)

**dikiciq** (Zaqatala) – motal. (ADDL: 133) / peynir, lor vb. koymak için tulum. (ATS II: 2442)

**duzdux** (Qax) – duz torbası. (ADDL: 146) / tuz torbası.

**xaxara** (Qax, Şeki, Zaqatala) – taxça. (ADDL: 214) / kap kacak koymak için evin duvarında açılmış oyuk. (ATS II: 3192)

**xaxra** (Qax) – taxça. (ADDL: 214) / kap kacak koymak için evin duvarında açılmış oyuk. (ATS II: 3192)

**kasrı** (Qax) – taxıl saxlanılan qab. (ADDL: 243) / tahıl saklanılan kap.

**koğar** (Qebele) – ağac qabığından düzəldilmiş kiçik səbət. (ADDL: 257) ağaçtan yapılmış küçük sepet.

**qov** (Qax) – taxıl tökmək üçün için ovulmuş taxta qutu. (ADDL: 311) / tahıl dökmek için oyulmuş ahşap kutu.

**nəməşqə** (Zaqatala) – evdə qab-qacaq saxlanan yer. (ADDL: 372) / evde kap kacak konulan yer.

**saqan** (Qax, Zaqatala) – ərzaq saxlamaq üçün iri qab. (ADDL: 416) / erzak saklamak için büyük kap.

**səqan** (Şeki) – ərzaq saxlamaq üçün iri qab. (ADDL: 426) / erzak saklamak için büyük kap.

**sələ** (Şeki) – 1. yağ saxlamaq üçün dəri qap; 2. nehrənin ağzını bağlamaq üçün nazik dəri. (ADDL: 426) / 1. yağ koymak için deri kap; 2. yayığın ağzını bağlamak için ince deri.

**şaqan** (Qax) – içərisinə taxıl tökmək üçün böyük yeşik. (ADDL: 455) / içerisine tahıl dökmek için büyük sandık.

**şüşə** (Qebele) – meyvə saxlamaq üçün xüsusi çuxur, quyu. (ADDL: 476) / meyve saklamak için özel çukur, kuyu.

**taxtavend** (Zaqatala) – üstünə qab-qacaq yığılan rəf. (ADDL: 478) / üstüne kap kacak koyulan raf.

**tükən** (Qax, Zaqatala) – qədim evlərdə qab-qacaq yığmaq üçün kiçik rəf. (ADDL: 511) / eski evlerde kap kacak koymak için küçük raf.

**türə** (Şeki) – içərisində taxıl saxlamaq üçün ağac kötüyündən və ya taxtadan düzəldilmiş qab. (ADDL: 513) / içerisinde tahıl saklamak için ahşaptan yapılmış kap.

## Sonuç

Azerbaycan Türkçesi kuzey grubu ağızlarındaki mutfak kültürünün söz varlığı; bitkisel ürünler, hayvansal ürünler, yemekler, içecekler ve mutfak eşyaları ana başlıkları altında ele alınmıştır.

*Bitkisel ürünlerin söz varlığı* 74 kelimeden oluşmaktadır. Bunların içerisinde sebzeler; 14, yabani bitkiler; 20, meyveler; 23, tahıl ve bakliyatlar; 11, baharatlar; 1, kuruyemişler; 5 sözcüktür.
*Hayvansal ürünlerin söz varlığı* 45 kelimeden oluşmaktadır. Bunların içerisinde et ve et ürünleri; 20, süt ve süt ürünleri; 22, yumurta ve yumurta ürünleri; 3 sözcüktür.
*Yemeklerin söz varlığı* 94 kelimeden oluşmaktadır. Bunların içerisinde ana yemekler; 43, pilavlar ve huruşlar; 4, hamur işleri; 25, tatlılar; 14, çorbalar; 2, mezeler, garnitürler, soslar; 6 sözcüktür.
*İçeceklerin söz varlığı* 6 kelimeden oluşmaktadır. Bunların içerisinde hayvansal içecekler; 3, bitkisel içecekler; 3 sözcüktür.
*Mutfak eşyalarının söz varlığı* 117 kelimeden oluşmaktadır. Bunların içerisinde yiyecekler için kullanılan mutfak eşyaları; 77, içecekler için kullanılan mutfak eşyaları; 22, depolama için kullanılan mutfak eşyaları; 18 sözcüktür.
Azerbaycan Türkçesi kuzey grubu ağızları Şeki, Qax, Zaqatala ve Qebele olmak üzere 4 bölgeden oluşmaktadır. Mutfak kültürüne ait söz varlığının bölgelere göre dağılımına baktığımızda;

| | Bitkisel Ürünler | Hayvansal Ürünler | Yemekler | İçecekler | Mutfak Eşyaları | **Toplam** |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Qax | 27 | 24 | 38 | 2 | 57 | 148 |
| Qebele | 1 | - | 2 | 1 | 10 | 14 |
| Şeki | 26 | 11 | 36 | 4 | 36 | 113 |
| Zaqatala | 27 | 18 | 28 | - | 49 | 122 |

Qax bölgesinde mutfak kültürü üzerine söz varlığının 148 sözcük ile en fazla olduğu görülmektedir. Bu bölgeyi 122 sözcük ile Zaqatala ve 113 sözcük ile Şeki bölgeleri takip etmektedir. Qebele bölgesinde ise söz varlığı 14 sözcük ile diğer bölgelere göre çok azdır. Kuzey gurubu ağızlarındaki mutfak kültürüne ait sözvarlığı ortak sözcükleri de eklediğimizde 397 sözcüktür.

Azerbaycan kuzey grubu ağızları üzerine yapılan çalışmalar çok eski olduğundan birçok sözcüğün açıklamaları eksiktir. Bu durum da sözcüklerin tasnif edilmesinde sorunlar oluşturmaktadır. Aradan geçen uzun yıllar ve açıklama eksiklerinden dolayı bölge ağızlarının yeniden incelenme ihtiyacı olduğu tarafımızdan önerilmektedir.

**Kısaltmalar**

**ADDL:** Azərbaycan Dilinin Dialektoloji Lüğeti.

**ATS I:** Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü (A-K).

**ATS II:** Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü (Q-Z).

**Kaynakça**


*Azərbaycan Dilinin Dialektoloji Lüğeti*. (2007). Bakı: Şərq-Qərb.

Aksan, D. (2004). *Türkçenin Sözvarlığı*. Ankara: Engin Yay.

Altaylı, S. (2018). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü (A-K).* Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Altaylı, S. (2018). *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü (Q-Z).* Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.

Bayramov, İ. (2022). *Azerbaycan Dialektologiyası*. Ankara: İKSAD.

Buran, A., Alkaya, E. (2006). *Çağdaş Türk Lehçeleri* (4. Baskı). Ankara: Akçağ Yay.

Ercilasun, A.B. (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi* (4. Baskı), Ankara: Akçağ Yay.

Ezizov, E. (1999). *Azərbaycan Dilinin Tarixi Dialektolgiyası*. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı.

Qurbanlı, İ. (2024). *Azerbaycan Türkçesi Ağızları Üzerine Etnolinguistik Çalışmalar*, *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (11), 43-54.

Şenata, N. (2024). *Atebetü'l Hakayık'ın Tematik Söz Varlığı: Adlar*, *Söylem*, 9/1, s.445-479

Şirelyev, M. (2008). *Azərbaycan Dialektologiyasının Esasları*. Bakı: Şerq ve Qerb.

Yalçın, S.K. (2018). *Azerbaycan Türkçesi Grameri*. İstanbul: Kesit Yay.

# OSMANLI'NIN KÜLTÜREL MİRASI BAĞLAMINDA 19. YÜZYIL BOSNASI'NDA DİN ALGISINA BİR BAKIŞ

**Ömer AKKAŞ**[*]

**Öz:** Bu makalede, 19. Yüzyılda Osmanlı döneminde Bosna Hersek'te ortaya çıkan dini yapı ve toplumsal yapının etkileri incelenmiştir. Bölgede, Osmanlı hâkimiyeti ile birlikte başlayan İslamlaşma süreci, bir zorlama politikası değil, çok katmanlı toplumsal dönüşüm olarak ele alınmıştır. Çalışma kapsamında, millet sistemi uygulamaları, Bogomillik, gayrimüslimlerin dini ve sosyal yaşamları, tarihsel belgeler ile desteklenerek incelenmiştir. Bunun dışında Avusturya Macaristan'ın Bosna Hersek'i işgalinden sonraki dönemde dini yapının uğradığı dönüşüm incelenmiştir. Bu zaman zarfında Osmanlı'nın çok kültürlü yapısı yerini modern etnik temelli bir yapıya bırakmıştır; dinin kimlik üzerindeki etkisi yerini milliyetçiliğe bırakmaya başlamıştır. Bu çerçevede, çalışma Osmanlı kültürel mirasının Bosna'daki yansımalarını ve bu mirasın nasıl dönüştüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Bosna-Hersek, Osmanlı İmparatorluğu, Din ve toplumsal yapı, Millet sistemi, Kültürel dönüşüm.

## A PERSPECTİVE ON THE PERCEPTİON OF RELİGİON İN 19TH-CENTURY BOSNİA WİTHİN THE CONTEXT OF OTTOMAN CULTURAL HERİTAGE

**Abstract:** This article examines the effects of the religious and social structures that emerged in Bosnia and Herzegovina during the Ottoman period in the 19th century. In the region, the process of Islamization that began under Ottoman rule is analyzed not as a policy of coercion but as a multi-layered social transformation. Within the scope of the study, the implementation of the millet system, Bogomilism, and the religious and social lives of non-Muslims are examined with support from historical documents. Additionally, the transformation of the religious structure during the period following the Austro-Hungarian occupation of Bosnia and Herzegovina is analyzed. During this time, the Ottoman multicultural structure gave way to a modern, ethnically-based system, and the influence of religion on identity began to be replaced by nationalism. In

[*] Bilim Uzmanı, Mersin Üniversitesi, Tarih Bölümü, e-posta: omerakkas33@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-1234-5678-9101

this context, the study aims to reveal the reflections of Ottoman cultural heritage in Bosnia and how this heritage has transformed over time.

**Keywords:** Bosnia and Herzegovina, Ottoman Empire, Religion and Social Structure, Millet System, Cultural Transformation

## Giriş

Osmanlı Devleti'nin Balkan coğrafyasındaki uzun süren hâkimiyeti, yalnızca siyasi ve idari yapıların değil, aynı zamanda dinî ve kültürel ilişkilerin de yeniden şekillenmesine neden olmuştur. Bu sürecin en dikkat çekici örneklerinden biri Bosna-Hersek'tir. Farklı etnik ve mezhebi unsurları bünyesinde barındıran Bosna, Osmanlı döneminde millet sistemi ile yönetilmiş, Tanzimat sonrası ise bu sistem yerini modernleşme temelli ve giderek etnik kimliğe yönelen bir yapıya bırakmıştır. Osmanlı'nın hoşgörüye dayalı dini politikaları, özellikle Bogomiller ve diğer gayrimüslim topluluklar üzerinde dönüştürücü etkiler yaratmış; bölgenin İslamlaşma süreci ise yalnızca zorlama politikalarla değil, aynı zamanda sosyal, ekonomik ve kültürel faktörlerle şekillenmiştir. Bu çalışmada, 19. yüzyılda Bosna'daki dinî yapı, Osmanlı'nın uyguladığı politikalar bağlamında ele alınmakta; Tanzimat reformlarının toplumsal yapıya ve dini kimliklerin dönüşümüne etkisi irdelenmektedir.

### *Osmanlı'nın Bosna'daki Dinî Yapılanmasının Tarihsel Arka Planı*

Osmanlı-Bosna ilişkileri, 1363'te Osmanlı'nın Filibe ve Edirne'yi alması üzerine, Balkanlar'da Osmanlı Devleti'ne karşı oluşturulan Haçlı birliğine Bosna Kralı Tvrtko'nun katılmasıyla başlamıştır (Uzunçarşılı, 1988, s. 193). 1463 yılına gelindiğinde, Fatih Sultan Mehmet Yayçe kalesini almıştır (Emgili, 2012 S. 72). 1582 yılında Bihaç ve Bihaçka Krayina'nın ele geçirilmesi ile Bosna'nın fethi tamamlanmıştır. Böylece Osmanlı devleti fethettiği bölgelerde kendi idari yapısını oluşturmaya başlamış ve bu doğrultuda sancak adı verilen özel askeri- idari birimler oluşturulmuştur (İnalcık, 1993, s. 14).

Osmanlı devletinin bölgeye gelmeden önce Bosna Hersek'te Hıristiyanlar bölünmüş bir durumdaydı. Bu bölünmüşlüğün başlıcası mezhepler arası çatışmaydı. Bu mezheplerin arasında önemli bir yere sahip olan Bogomillik'in 13. yüzyılda gelişmesi Vatikan tarafından hoş karşılanmamış ve Bosna kilisesi Vatikan ile yollarını ayırmıştı (Gölen, 2001, s. 220).

Bosna Hersek'in İslamlaşma süreci ile ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunlardan biri; Bosna Hersek'te İslamlaşma sürecini

planlı bir şekilde uygulandığıdır. Ekonomik haklarının ve topraklarını kaybetmekten korkan toprak sahiplerinin İslam'ı kabul etmek zorunda kaldığıdır. Onlara göre ise zorla İslamlaştırma politikası 200 yıl devam etmiştir. Batı tarihçilerin nazarında devşirme sistemi, zorla Müslümanlaştırma sistemi olarak görülmüş ve Yeniçeri ocağı bünyesine alınan gayrimüslim çocuklar aracılığı ile bölge önemli oranda İslamlaştığıdır (Aksoy, 2021, s. 432). Diğer bir görüş ise Bogomillik'tir. Fatih Sultan Mehmed'in Bosna'yı fethetmesinin ardından dini bakımdan Katoliklere ve Bogomiller'e hoşgörü politikası güdülmüştür. Bu nedenle Bosnalıların Müslüman olması kolaylaşmıştır (Ortaylı, 2003, s. 59).

Bu konuda, Noel Malcolm, Bosna-Hersek'in zorla İslâmlaştırıldığı yönündeki Hırvat ve Sırp araştırmacıların tezlerine karşı çıkmaktadır. Malcolm'a göre, Bosna-Hersek'teki İslâmlaşma süreci ani bir dönüşüm değil, nesiller boyu devam eden kademeli bir dönüşüm olarak gerçekleşmiştir (Malcolm, 1999, s. 107).

Bosnalıların Müslüman olması sadece yukarıdaki nedenler ile açıklanamaz. Osmanlı devletinin bölgeyi fethetmeden önce Bogomiller'e karşı işlenen zulüm bulunmaktadır. Özelliklede Bogomiller'i zorla Katolik ve Ortodoks yapma çabaları göz ardı edilmemelidir. Osmanlı'nın bölgeye hâkim olması ile birlikte Bosnalılar kendilerini koruma imkânı bulmuşlardır (İmamoviç, 1998, s. 127). Daha önceleri Bosna Hersek'ten Endülüs'e giden Boşnaklar, Arap denizciler ve Türk boyları sayesinde zaten Boşnaklar İslamiyet ile bir ön bilgileri mevcuttu. Bosna Hersek'in İslamlaşma süreci Osmanlı Devletinin bölgeye yerleşmesi ve sufîlerin faaliyetleri ile de hız kazanmıştır (Kahraman, 2016, s. 129–130).

Osmanlı hâkimiyetinin Bosna-Hersek'te kurulmasıyla birlikte, bölgeye Anadolu ve Balkanlar'dan gelen Ortodoks göçmen hareketliliği artmış, yerli Slav nüfusun önemli bir kısmı İslamiyet'i kabul etmiştir. Bu dönüşüm, sadece dini değil, aynı zamanda siyasal otorite yapısını ve toplumsal ilişkileri de köklü biçimde etkilemiştir. Sürecin sonucunda Bosna toplumunda **Müslüman Boşnaklar, Katolik** ve **Ortodoks** olmak üzere üç ana dini-etnik kimlik ortaya çıkmıştır (Gölen, 2001, s. 222).

### *19. Yüzyılın Başında Bosna'da Dinî Kimlik ve Toplum*

Bosna Hersek'in Osmanlı hâkimiyeti ile birlikte Bosna toprakları geleneksel Osmanlı toplum yapısı içine dâhil olmuştur. Askeri ve reaya olarak nüfus ikiye ayrılmış ve toplum kendi varlığını sürdürebilmek için geleneklere bağlı kalmıştır. Her inanç grubunun beraber yaşamaya teşvik edilmesi millet sistemini ortaya çıkarmıştır. Bu arada Osmanlı devleti

mevcut düzeni korumak için geleneksel reformlara başvurmuştur (Мельчакова, 2019, s. 432).

Osmanlı devletinde memur veya üst düzey yönetici olabilmek için Müslüman olmak şarttı. Uygulanan devşirme sistemi Bosnalıların yükselmesine yardımcı oluyordu. Bazı aileler çocuklarını gönüllü olarak devşirme sisteminin içine dâhil ediyor, bazılarının ise çocuklarından ayrılması tam bir trajediydi. Bosna'dan devşirme sistemi ile alınan ve sadrazamlığa kadar yükselen 20 kişi vardı. Osmanlı devleti için ise Bosna tam bir asker kaynağıydı (Мейер, 1991, s. 181).

Osmanlı döneminde Bosna'da iki ana Hıristiyan kilisesi mevcuttu: Ortodoks Kilisesi ve Katolik Kilisesi. Osmanlı Devleti, genellikle Ortodoks cemaati desteklemekteydi ve bu topluluk görece daha istikrarlı bir konumdaydı. Buna karşılık, doğrudan Papalık otoritesine bağlı olarak faaliyet gösteren Katolik Kilisesi, Osmanlı yönetimi tarafından zaman zaman şüpheyle karşılanmış ve bazı durumlarda siyasi casuslukla ilişkilendirilmiştir (Džaja, 1999, s. 122).

Bosna topraklarında, özellikle Hersek, Dabrobosna ve Zvornik bölgelerinde Ortodoks piskoposlukları bulunmaktaydı. Bu piskoposlukların her birinin başında birer metropolit yer alıyordu. Osmanlı Devleti'nin, bu görevlere yerel Sırp Ortodoks nüfustan din adamlarını atama yetkisi bulunmasına rağmen, uygulamada bu makamlar çoğunlukla Fenerli Rumlar ya da Helenleşmiş Bulgarlar tarafından dolduruluyordu. Metropolitlerin yetkileri, Ortodoks Kilisesi'nin kanun hukukuna dayanıyordu. Gelir kaynaklarını ise, halktan alınan "miriye" adı verilen vergiler, vaftiz ve nikâh gibi dini törenlerden alınan harçlar, yeni bir kilisenin kutsanması, din adamlarının göreve başlama törenleri (el koyma), bir cemaatin ruhani liderliğini üstlenme gibi işlemlerden elde edilen ücretler oluşturuyordu (Веселиновић, 2010, ss. 227–228).

492'de İspanya'dan kovulan Yahudiler, Osmanlı'ya sığındı. Hahambaşı Moşe Kapsali'nin girişimiyle Sultan II. Bayezid, Yahudilerin kabulünü modernleşme ve ekonomik gelişme adına fırsat olarak gördü ve ferman çıkardı. Sefarad Yahudileri İstanbul, İzmir, Selanik gibi kentlere ve Balkanlar'a yerleştirildi. Saraybosna'daki Yahudi cemaati, XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla dek bölgedeki tek Yahudi topluluğu olarak varlığını korumuştur (Zlatar, 1995, ss. 57–64).

Bosna Hersek'te 1851-1852 yılları arasında Gilferding'in eserinde aktardığı istatistiklere göre Müslüman erkek nüfus 293.647, Hıristiyan erkek nüfus 241.004, her iki cinsiyete göre toplam nüfus

1.069.302'dir. Katolik nüfus ise her iki cinsiyetle birlikte 174.082'dir (Гильфердинг, 1859, ss. 283–284). 1868 Yılına Ait Askerî-İstatistik derlemesine göre 1865 yılı nüfus sayımında yalnızca erkek nüfus kayda geçirilmiş, bu sayı 721.000 olarak belirlenmiştir. Toplam nüfus 1.442.000 olarak tahmin edilmiştir. Ancak her iki veri de kesinlikten uzaktır. Yaklaşık 13 yıl içinde 342.000 kişilik bir artış olduğu öngörülmektedir. Gilferding, ilk sayımda rakamların eksik verildiğini savunurken, Avusturyalı Binbaşı Rosciewicz ise 1865 sayımının abartılı olduğunu ve gerçek nüfusun yaklaşık 1.151.000 olduğunu ileri sürmüştür. Diğer tahminlerde, Avusturyalı Binbaşı Tömmel nüfusu 1.211.772, Prusya Konsolosu Blau ise 1.062.027 olarak bildirmiştir. Bu farklı tahminler, dönemin demografik verilerinin güvenilirliğini tartışmalı kılmaktadır (Военно-статистический сборник, 1868, s. 194). 1860'lı yılların ortalarına ait Avusturyalı ve Prusyalı ajanların Bosna, Hersek ve Yeni Pazar bölgesine ilişkin nüfus verilerine göre; Prusya Konsolosu Blau, Müslüman nüfusu 444.505, Slavlar 431.201, Katolikler 171.764, Yahudiler 3.759, Çingeneler 10.798, toplam 1.062.027**,** olarak bildirmiştir. Avusturyalı Genelkurmay Binbaşı Rosciewicz Müslüman nüfus sayısını 378.000, Slavlar 590.000, Katolikler 164.000, Yahudiler 5.700, Çingeneler, 13.300, toplamda 1.151.000**,** Avusturyalı Binbaşı Tömmel ise Müslüman nüfusu 442.170, Slavlar 571.756, Katolikler 185.504, Yahudiler 2.305, Çingeneler 10.037, toplamda 1.211.772 olarak tahmin etmiştir. Bu farklılıklar, dönemin demografik verilerinde önemli ölçüde belirsizlik olduğunu göstermektedir (Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия, 1985, s. 232–233).

### *Bosna'da Osmanlı Yapılanması*

Osmanlının Bosna'yı fethetmesi köklü değişikliklere neden olmuştur. Öncelikle bu dönüşüm toprak mülkiyetinin, idari yapıların yeniden tanımlanması ve sınıfsal ve dini aidiyet'e dayalı, karmaşık bir toplum yapısını berberinde getirmiştir. Zamanla bölgede güçlü bir kilise teşkilatının olmaması, Ortodokslar ve Katolikler arasında sürekli mücadele, Slavca konuşan yerli Müslüman grubu ortaya çıkarmıştır. Bu grup İslam'ı benimseyen yerli halkı temsil etmiştir (Lamba & Koç, 2022 s. 74–87).

**Boşnakların İslam kültürü ve medeniyetiyle tanışmalarının ardından**, özellikle Müslüman nüfusun yoğunlukta olduğu **Saraybosna, Üsküp ve Belgrad** gibi şehirlerde **Kur'an kursları** ve **mektepler** açılmıştır. Bu eğitim kurumlarının yanı sıra, **medreseler** de kurulmuş; bu medreselerde sadece dini ilimler değil, aynı zamanda **doğu dilleri**, **geometri** ve **matematik** gibi alanlarda da dersler verilmiştir. Böylece

bölgede hem dini hem de akli ilimleri kapsayan çok yönlü bir eğitim sistemi oluşmuştur (Haruni, 2022, s. 25–26).

Bosna'daki Hıristiyanların temsilcisi konumunda olan Katolik Fransisken rahiplerine, dinlerini serbestçe icra edebileceklerini garanti altına alan bir **ferman** yayımlanmış ve bu durum hukuki açıdan netlik kazanmıştır. Bu ferman sayesinde Bosnalı Katolikler, gerçekleştirdikleri dini faaliyetlerde hukuki dayanak olarak söz konusu fermanı referans göstermişlerdir. (Gölen, 2001. s. 222).

Rus gezgin Rovinskiy'in, Bosna ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerde Bosna sakinlerini, inanç farkı gözetmeksizin genellikle "Bosnalılar" ya da "Bosnyalılar" olarak adlandırıldığını ifade etmiştir. Müslümanlar söz konusu olduğunda ise onları "Muhammedân", "Türk" ya da "Turchin" olarak tanımlar; burada "Osmanlı" ifadesini yalnızca etnik anlamda Türk olanlar için kullanır. Ortodokslar için ise "Sırp", "Ortodoks" veya yine " Sırp" terimlerini tercih eder. Ancak gezi notlarında dikkat çekici bir ayrım yapar: Sırbistan Prensliği sakinleriyle Bosnalılar yan yana geldiklerinde, birincileri doğrudan 'Sırp', Bosnalıları ise 'Bosnalı' şeklinde nitelendirir. Öte yandan, Bosna'daki Katolikler için 'Hırvat' tanımını kullanmaz; etnik kimlikten ziyade dinî kimliği önceleyen bir sınıflandırma benimsemektedir (2009, s. 2).

**Rus seyyahların gözlemlerine göre, 19. yüzyılda Bosna ve Hersek'te vali, kaymakam ve müdür gibi idari görevliler bulunmaktaydı. Ancak bu memurların görevlerinde uzun süre kalmadıkları, sık sık kadro değişikliklerinin yaşandığı belirtilmektedir.** Özellikle Bosna Paşalığı'ndaki idari yapıya ilişkin olarak, bu sistemin oldukça garip bir şekilde organize edildiği ifade edilmektedir. Dışarıdan bakıldığında söz konusu idari sistem işlevsiz gibi görünmekle birlikte, yine de kendi içinde yavaş da olsa işlevini sürdürdüğü vurgulanmaktadır (Гильфердинг, 1859, s. 288).

Meclis, vali, kaymakam ve baş hoca tarafından seçilen Müslüman üyelerden oluşmaktaydı. Gayrimüslim topluluklar ise kendi temsilcilerini seçme hakkına sahipti. Saraybosna ve diğer sancak merkezlerinde meclis, defterdarın başkanlığında; nahiyelerde ise müdürün başkanlığında faaliyet gösteriyordu. Kadılar, Kuran'a dayanarak yargılama yaparken, başlangıçta Hıristiyanların şahitlikleri kabul edilmemekteydi. Ancak Tanzimat reformlarıyla birlikte Hıristiyanların şahitlikleri dikkate alınmaya başlanmıştır. Mahkemeler arasındaki yetki dağılımı oldukça karmaşık olup, Türkçe bilmeyen Hıristiyanlar ile Slavca bilmeyen Türk memurlar arasındaki dil engeli yargı süreçlerini zorlaştırmaktaydı. Gilferding, bu yargı sistemini "ölü

uyku" benzetmesiyle eleştirerek, önemli işlerin İstanbul'a gönderilip unutulduğunu belirtmiştir (1859, s. 290).

1865 yılında Bosna ve Hersek'in birleşmesi ile Bosna Vilayeti oluşturulmuştur (Aličić, 1983, s. 245). Bu vilayet, şu yedi sancaktan oluşuyordu: Saraybosna Sancağı, Hersek Sancağı, Zvornik Sancağı, Banya Luka Sancağı, Bihaç Sancağı, Novi Pazar Sancağı. Travnik Sancağı; Sancaklar, kadılıklara (nahiyeler veya kazalar) ayrıldı ve bunların başına müdürler atandı. Kadılıklar ise nahiyelere (bucaklara) bölündü ve bunların yönetimi ihtiyar heyetlerine bırakıldı (АВПРИ.Ф. 180, Д. 2328, Л. 4–11).

Bosna-Hersek'te Osmanlı idaresi altında, sürekli görev yapan **İdari Meclis** ile yılda bir kez toplanan **Genel Vilayet Meclisi** kurulmuştur. İdari Meclis, valinin başkanlığında kamu yönetimi, maliye, dış ilişkiler, bayındırlık ve sanayi alanlarında görev yapmaktaydı. Meclis üyeleri farklı yollarla belirlenirdi: **Müfettiş-i Hükkam,** Şeyhülislam'ın önerisiyle padişah tarafından; **Muhaberat Müdürü** yine doğrudan padişah tarafından; **Hariciye Müdürü** Hariciye Nezareti, **Muhasebeci** ise Maliye Nezareti tarafından atanırdı. Ayrıca, **üç Müslüman üye** ile Ortodoks, Katolik ve Yahudi cemaatlerinden birer temsilci halk tarafından seçilir, vali tarafından onaylanırdı (АВПРИ, Ф. 180, Д. 2328, Л. 4–11).

### *Tanzimat'tan Sonra Bosna'da Millet Sisteminden Etnik Kimliğe Geçiş*

Osmanlı Devleti'nde bir dönüşüm sürecini simgeleyen **Tanzimat**, aynı zamanda çeşitli **çatışmaların ve bocalamaların** yaşandığı bir dönem olarak da değerlendirilebilir. Tanzimat ile birlikte, **cemaatten ferde, ümmetten millete** geçiş süreci başlamıştır. Bu dönemin ilanıyla birlikte, daha önce devletin karşı karşıya kaldığı askeri ve siyasi sorunlara **sosyal meseleler** de eklenmiştir. Özellikle **gayrimüslim tebaanın talepleri ve şikâyetleri**, zamanla Osmanlı'ya karşı bazı bölgelerde **isyanların ortaya çıkmasına** zemin hazırlamıştır (Demir, 2011, s. 335–336)

Tanzimat öncesinde Osmanlı Devleti'nde, İslam hukukuna dayalı olarak millet sistemi uygulanmaktaydı. Bu sistem, tebaanın dinî ve mezhebi farklılıklarına göre yasal statülerle ayrılmasını öngörüyordu. Aslında sistem basitti, haraç ve cizye gibi vergiler sayesinde gayrimüslim halkın can ve mal güvenliği devlet tarafından garanti altına alınmış oluyordu. Ayrıca gayrimüslimlere idari, hukuki ve dini alanlarda da özerklik sağlıyordu (Sadoğlu, 2016, s. 5).

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin askerî, siyasî ve ekonomik açıdan zayıflaması, Avrupalı devletlerin gayrimüslim tebaanın haklarını koruma bahanesiyle Osmanlı hükümetine baskı yapmalarına neden olmuştur. Bu baskılar sonucunda Osmanlı Devleti çeşitli düzenlemelere gitmeye başlamıştır. Söz konusu düzenlemeler, ilk olarak II. Mahmud döneminde başlatılmış, ancak hukuki bir çerçeveye resmî olarak 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ile kavuşmuştur. Tanzimat Fermanı ile Osmanlı sınırları içinde yaşayan herkesin can, mal, ırz ve namus güvenliği güvence altına alınmış; vergi ve askerlik yükümlülükleri belirli esaslara bağlanmış; en önemlisi ise hiç kimsenin yargılanmadan suçlanamayacağı ilkesi kabul edilmiştir (Konan, 2015, s. 180–182).

Özellikle Boşnak seçkinlerini temsil eden ulema sınıfı önceleri padişaha sadık iken daha sonraları III. Selim ile başlayan II. Mahmud ile devam eden modernleşme ve batılılaşma reformlarına karşı çıkarak padişaha sadakatleri azaldı. Çünkü Bosnalı ulemalar Avrupa'dan ithal edilen reformları gâvur olarak nitelindiriyor ve İslam geleneklerine uygun olmadığını iddia ediyorlardı. Tanzimat'ın ilanıyla birlikte, Bosna'daki Boşnakların Sırplar, Hırvatlar ve Karadağlılara karşı sahip oldukları **siyasi ve toplumsal üstünlük** sona ermişti (Sancaktar, 2015, s. 30).

Tanzimat'tan sonraki dönemlerde artık balkan halklarında cemaat milliyetçiliği kavramı ortaya çıkmıştır. Bu kavram batı Avrupa örneklerinden farklılık göstermektedir. Daha önceleri uygulanmakta olan millet sistemi dinsel kimliği ön plana çıkarmış ve istemeden etnik-siyasal kimliğin gelişimine zemin hazırlamıştır. Tanzimat'tan sonra balkan halkları önceleri kendilerini dinsel bir kimlik olarak tanımlarken daha sonraları etnik bir topluluğun üyesi olduklarının farkına varmışlardır. Bu sürecin hızlanmasında kilisenin değişen işlevi etkili olarak kimlik dönüşümü 1878 yılına kadar devam etmiştir (Karpat & Boztemur, 2004).

19. yüzyılda Sırp ve Hırvatlar, Bosna üzerinde çeşitli propagandalar yürütmüştür. Sırplar, Bosna'yı kendi tarihî vatanları olarak tanımlarken, Boşnakları İslam'ı benimsemiş Sırplar olarak görmüşlerdir. Hırvatlar ise Boşnakları İslam'ı kabul etmiş Hırvatlar şeklinde tanımlamıştır. Daha sonra Habsburg yönetimi altında Bosna'daki etnik ayrışma süreci hız kazanmış, Boşnaklar etnik bir topluluk olarak değil, dinsel bir temelde tanımlanmıştır (Karcic, 1999).

A. F. Gilferding'in *"Bosna, Hersek ve Eski Sırbistan"* adlı eserinde Slav halklarının "doğal" dini Hıristiyanlık olarak kabul etmekte, yani Slav olmakla Hıristiyan olmak arasında ayrılmaz bir bağ kurmaktadır. Bu bağlamda, bir Slav'ın başka bir dine özellikle İslam'a

geçmesi, yalnızca bir inanç değişikliği değil, aynı zamanda etnik ve kültürel kimliğinden, yani Slav kimliğinden bir kopuş olarak değerlendirmiştir (Bandžović, 2013, s. 108–113).

### *Bosna'da Gayrimüslim Toplumların Dinî Yaşamı*

Bosna'da her Katolik kiliselerin içinde bir okul bulunmaktaydı. Bu okullarda öğrenciler dini eğitim almaktaydılar. Okulu bitiren öğrenciler daha sonraları İtalya, Avusturya ve Macaristan gibi ülkelerde eğitimlerine devam etmek için gönderilirlerdi. Bu öğrenciler Bosna'daki manastırlar ve Avusturya hükümeti tarafından desteklenirlerdi (ГА РФ, Ф. 1750, Оп. 1, Д. 72, Л. 54 об.). Bunun yanında Kiliselerde eczanede mevcuttu. Bölgede tıp'ın geri olduğu ve bu eczanelerden Katoliklerin yanı sıra Müslüman ve Ortodokslarında faydalanıldığı bilinmektedir (ГА РФ, Ф. 1750, Оп. 1, Д. 68, Л. 85 об.)

Rus elçilerin aktardıklarına göre, manastırlardaki okulların eğitim kalitesinin yetersiz olduğu ve bu okullarda sadece dini fanatik kişilerin yetiştirildiğini, bu kişilerin Sırp halkını küçümsediklerinden bahsetmektedirler. Ayrıca Katolik dini liderlerin Avusturya elçiliğinden mali destek aldığından da bahsetmektedirler (ГА РФ, Ф. 1750, Оп. 1, Д. 68, Л. 85 об.).

Bölgede Hıristiyan eğitimi yerel kiliseler aracılığıyla yürütülmekteydi. Ancak ekonomik nedenlerle bazı eğitim kurumları kapanmış, eğitimin sürdürülmesi ise büyük ölçüde piskoposun inisiyatifine bağlı kalmıştır. Hatta başarılı okullar bile maddi yetersizlikler nedeniyle faaliyetlerine son vermek zorunda kalmıştır. Daha sonraki dönemde, Bosna'daki piskoposluğun İstanbul'daki patrikliğe bağlanmasıyla birlikte, başpiskoposluk görevine Yunan asıllı kişiler atanmaya başlanmıştır. Bu kişilerin Slav dillerini bilmemesi ise eğitim kalitesinin düşmesine neden olmuştur (Donia & Fine, 2011 s. 63).

Diğer yerlerden farklı olarak Bosna'da Müslümanlar ile gayrimüslimler bir arada yaşarlardı ama kendi içinde mahallelere ayrılmıştı. Bu durum uygulanan millet sistemi ile açıklanabilmektedir. Gayrimüslim halkın özel hayatına, aile yaşantısına dini faaliyetlerine karışılmazdı. Hatta belli kurallar çerçevesinde ibadet yerlerini tamir ve yeni inşa etme özgürlüklerine sahiptiler (İnbaşı Arı, 2020 s. 144). Osmanlıda genellikle Hıristiyan ve Yahudiler ticaret ve zanaat ile uğraşırken Müslümanlar ise tarımla uğraşmaktaydılar. Bu genelleme Bosna hersek içinde söylenebilir. Şam'da tekstil sektöründe Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanların birlikte çalışması, hatta gayrimüslimlerin padişah doktorluğuna kadar yükselmesi, gayrimüslimlerin Osmanlı topraklarında dinlere göre mesleki ayrımın olmadığının kanıtı olarak gösterilebilir (Yüzbaşı & Sarıkçıoğlu, 2021 s. 54).

Osmanlılar, Ortodoks ve Katoliklerle iletişime geçmek istediklerinde belirli bir hiyerarşik silsileyi takip ederlerdi. İletişim, genellikle ilgili mezhebin en yüksek dini temsilcisiyle başlatılırdı. Örneğin, İstanbul'daki Ortodokslarla temas kurulacaksa patrik ile vezirler arasında doğrudan bir ilişki tesis edilirdi. Benzer şekilde, daha küçük bir yerleşim yerinde iletişim kurulması gerekiyorsa, yerel Osmanlı yöneticileri o bölgedeki piskopos ya da eşdeğer düzeydeki bir din adamı ile irtibata geçerdi. (Donia & Fine, 2011 s. 64).

Bazı araştırmacılar, Bosna'da gayrimüslim halkın ata binmelerine, Müslümanlar gibi giyinmelerine ve silah taşımalarına izin verilmediğini iddia etmiştir. Ancak Malcolm, bu görüşe karşı çıkarak gayrimüslimlerin de Müslümanlar gibi giyinebildiklerini, ata binebildiklerini ve silah taşıyabildiklerini ifade etmektedir. (1999. s. 123)

### *Avusturya-Macaristan'ın 1878 Sonrası Müdahalesi ve Dinî Yapının dönüşümü*

**1877 Osmanlı-Rus Savaşı'nın sonucunda Osmanlı Devleti'nin yenilgiye uğraması, Balkanlar'da Rusya'nın etkisinin artmasına neden olmuştur. Bu durum, Avrupa devletlerini endişelendirmiş ve Rusya'nın Panslavizm politikasını sınırlamak amacıyla Ayastefanos Antlaşması'nı revize etme yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda, 13 Haziran 1878 tarihinde toplanan Berlin Kongresi'nin 25. maddesi ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Bosna-Hersek ve Yeni Pazar'ı işgal etme yetkisi elde etmiştir.** (Gökpınar, 2025, s. 84). İşgal, Balkanlar'da bir kargaşa ortamı yaratmış; yıllarca din aidiyetine göre yönetilen halklar, işgal süreciyle birlikte kendi etnik kimliklerini ön plana çıkarmaya başlamıştır. Ortaya çıkan kimlikler yalnızca din olgusu çerçevesinde şekillenmemiş, aynı zamanda psikolojik, toplumsal ve kültürel alanları da etkilemiştir. Bu durum, Bosna halkı içinde dini ve milli hislerle beslenen bir sosyal çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. (Yoğurtçu, 2019. s. 451).

Osmanlı döneminde resmî dilin ve eğitim dilinin Türkçe olduğu Bosna-Hersek'te, Avusturya-Macaristan işgalinden sonra Latin alfabesini yaygınlaştırmak ve Arapça ile Türkçeyi eğitimden kaldırmak amacıyla çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bu politikanın temel amacı, Bosna halkı ile Osmanlı Devleti arasındaki tarihî ve kültürel bağları koparmaktı. Ayrıca, bölgenin en önemli eğitim kurumlarından biri olan Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin müfredatı da değiştirilmiştir. Bu değişiklikler sonucunda, daha önce çeşitli alanlarda istihdam edilebilen Müslüman nüfus, dinî eğitim dışında iş bulamaz hâle gelmiştir. (Gürbüz & Özkan, 2006. S. 170). Ayrıca Avusturya Macaristan hükümeti dini kurumlar

üzerinde denetimi sağlamak amacıyla "reisü'l ülemalık" oluşturmuştur. Ancak Bosnalı Müslümanlar bunu kabul etmemiştir. Bosnalı Müslümanların kabul etmediği diğer bir konu ise Vakıf komisyon üyelerinin hükümet tarafından atanmasıydı (Malcolm, 1999. s.240). Avusturya-Macaristan Hükümeti, Katolik Kilisesi'nin bölgedeki geleneksel ayrıcalıklarını dengelemek amacıyla Cizvitleri Bosna-Hersek'e getirmiş; bu cemaatin eğitim faaliyetlerini yürütebilmesi için bir ilahiyat fakültesi dahi kurmuştur. Bununla birlikte ülkedeki Katolik nüfus sayısında artış görülmüştür (Gürbüz & Özkan, 2006. s. 172).

Avusturya-Macaristan Hükümeti, 1878 yılı sonunda yaptığı bir açıklamayla Osmanlı kanunlarının uygulanmaya devam edeceğini bildirmiştir. Ancak zamanla Bosna'ya özgü kanunlar kademeli olarak değiştirilmiş ve Osmanlı mevzuatının yerini Avusturya-Macaristan hukuk sistemi almıştır. Bu süreçte, Müslümanların hukukî meselelerine bakmak üzere şeriat mahkemeleri varlığını sürdürmüştür. Öte yandan, Osmanlı idari yapısında yer alan kaza ve kadılıklar kaldırılarak, bunların yerine "Bezirke" adı verilen yeni idarî birimler oluşturulmuştur. (Emgili,2011. s. 85 )

**Sonuç**

Bosna-Hersek, Osmanlı'nın çok kültürlü yapısının en belirgin yansımalarından biri olarak, yüzyıllar boyunca farklı dini ve etnik grupların bir arada yaşadığı karmaşık bir toplumsal dokuya sahip olmuştur. Osmanlı idaresi altında uygulanan millet sistemi sayesinde bu gruplar kendi inançlarını, kültürlerini ve geleneklerini belirli sınırlar içinde sürdürebilmiş; özellikle Bogomiller başta olmak üzere bölgedeki gayrimüslim halklar Osmanlı'nın sağladığı görece hoşgörülü ortamda dini baskılardan kurtulmuştur. 19.yüzyılda başlayan Tanzimat reformları ise bu yapıyı temelden sarsmış, birey temelli vatandaşlık ve eşitlik anlayışını öne çıkarırken aynı zamanda dini kimliklerin yerini giderek etnik ve ulusal kimliklere bırakmasına neden olmuştur. Bu süreçte Boşnaklar, geleneksel sadakatlerini sürdürmekle birlikte, kimliklerinin tanımı konusunda bir belirsizlik yaşamış; Sırplar ve Hırvatlar ise kendi ulusal projeleri doğrultusunda Boşnakları asimile etmeye yönelik çeşitli tezler ileri sürmüşlerdir. Özellikle 1878 Berlin Kongresi sonrası Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun bölgeyi işgaliyle birlikte, Osmanlı'nın miras bıraktığı dini yapının yerini Batılı merkezli, daha seküler ve etnik temelli bir sistem almaya başlamıştır. Eğitimden hukuka, idareden toplumsal yapıya kadar pek çok alanda yapılan değişiklikler, Bosna'daki Müslüman toplumun geleneksel konumunu sarsmış ve dinsel aidiyetin yerine yeni kimlik biçimlerinin doğmasına yol açmıştır.

Sonuç olarak, 19. yüzyıl Bosna'sında din olgusu yalnızca inançla sınırlı kalmamış; siyasal, toplumsal ve kültürel kimliğin şekillenmesinde belirleyici bir unsur olarak öne çıkmıştır. Bu dönüşüm süreci, Bosna'nın modern tarihinde dinin yerini ve anlamını anlamak açısından kritik bir dönüm noktası teşkil etmektedir.

**Kaynakça**


Aličić, S. A. (1983). *Uređenje Bosanskog ejaleta od 1789. do 1878. godine.* Sarajevo.

Bandžović, S. (2013). *Bošnjaci i deosmanizacija Balkana: Muhadžirski pokreti i prebježišta "sultanovih musafira" (1683–1875).* Sarajevo.

Džaja, M. S. (1999). *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine: Predmanipacijsko razdoblje 1463.–1804.* (L. Z. Fišić, Çev.). Ziral – Zajednica Izdanja Ranjeni Labud.

Emgili, F. (2012). *Bosnakların Türkiye'ye göçleri* (1. basım). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Гильфердинг, А. Ф. (1859). *Босния в начале 1858 года.* Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.

İmamoviç, E. (1998). *Porijeklo i pripadnost stanovništva Bosne i Hercegovine.* ART7.

İnalcık, H. (1993). *Türkler ve Balkanlar.* Balkanlar Orta Doğu ve Balkan İncelemeleri Vakfı Yayınları.

İnbaşı Arı, E. Y. (2020). *I Numaralı ahkâm defterine göre Bosna'da idari ve sosyal yapı (1742–1755).* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Karpat, K. H., & Boztemur, R. (2004). *Balkanlarda Osmanlı mirası ve ulusçuluk.* İmge Kitabevi.

Karcic, F. (1999). *The Bosniaks and the challenges of modernity: Late Ottoman and Habsburg times.* El-Kalem Publishing.

Malcolm, N. (1999). *Bosna'nın kısa tarihi* (A. Karadağlı, Çev.). Om Yayınevi.

Мейер, М. С. (1991). *Османская империя в XVIII веке: черты структурного кризиса.* Москва.

Мельчакова, К. В. (2019). *Босния и Герцеговина в общественно-политической жизни России в 1856–1875 гг.* Индрик.

Ortaylı, İ. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu'nun en uzun yüzyılı* (16. basım). İletişim Yayınları.

Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия. 1850–1864. Документы. (1985). Москва.

Ровинский, П. А. (2009). *О мусульманском обществе в Боснии и Герцеговине в первый период австро-венгерской оккупации* (Л. Ю. Пахомова, Haz.). Москва: Наука, Институт восточной литературы.

Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı tarihi* (Cilt 1). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Веселиновић, Р. (2010). *Историја српске православне цркве са народном историјом: Књ. 3 (1766–1945).*

Военно-статистический сборник на 1868 год. (1868). *Выпуск II. Италия, Испания, Португалия, Швейцария, Бельгия, Голландия, Дания, Швеция с Норвегией, Греция, Турция и вассальные владения.* Санкт-Петербург.

Zlatar, B. (1995). *Dolazak Jevreja u Sarajevo. Sefarad '92,* 57–64.

Aksoy, Ö. (2021). Şehirleşme ve heterodoks inanç ve uygulamalar bağlamında Boşnakların İslamlaşma sürecine dair bazı tespit ve değerlendirmeler. *I. Uluslararası Balkanlarda Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 432). Ege Üniversitesi Yayınları.

Demir, Ş. (2011). Tanzimat döneminde bir devlet politikası olarak Osmanlıcılık. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* (29), 331–348.

Donia, R. J., & Fine, J. V. A. (2011). *Bosna i Hercegovina: Iznevjerena tradicija* (D. Valenta, Çev.). Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu.

Emgili, F. (2011). *Bosna-Hersek'ten Türkiye'ye göç (1878–1934)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Gölen, Z. (2001). Tanzimat döneminde Bosna Hersek'te kilise inşa ve onarım faaliyetleri. *Belleten,* 65(242), 215–242.

Gökpınar, H. (2025). Avusturya kamuoyunda Bosna-Hersek'in işgali: Biat ile direniş arasında Bosna-Hersek Müslümanları 1878–1879. *Turcology Research,* (82), 82–101.

Gürbüz, M., & Özkan, A. (2006). Bosna-Hersek'ten Anadolu'ya göçler. *Uluslararası Suçlar ve Tarih,* 2, 151–187.

Haruni, S. (2022). Geçmişten günümüze Boşnaklar'da Arap dili öğretimi: Önemli kurumlar, kaynaklar ve temsilciler. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi,* (10), 19–46.

Kahraman, A. (2016). Balkanlarda İslam hukukunun tarihi (Bosna-Hersek örneği). *Balkanlarda İslam: Miadı Dolmayan Umut,* 3, 119–155.

Konan, B. (2015). Gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının hukuki durumuna ilişkin bir değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* 64(1), 171–194.

Lamba, M., & Koç, T. H. (2022). Bosna Hersek devletinin yönetsel yapısı. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi,* 5(1), 74–87.

Sadoğlu, H. (2016). Balkanlar'da milliyetçilik ve din. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi,* 2(1), 1–10.

Sancaktar, C. (2015). Osmanlı hâkimiyeti altında Boşnak ulusunun doğuşu. *Akademik İncelemeler Dergisi,* 10(2), 23–44.

Yoğurtçu, E. (2019). *Tercüman-ı Hakikat* Gazetesi'ne göre Bosna Hersek'te işgal sürecinin bir analizi. *Journal of International Eastern European Studies,* 1(2), 445–472.

Yüzbaşı, E., & Sarıkçıoğlu, M. (2021). 18. ve 20. yüzyıllar arasında Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlerin yaşamları: (İstanbul, İzmir ve Selanik). *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi,* 4(4), 48–67.

АВПРИ. (n.d.). *Фонд 180, Дело 2328, Листы 4–11.*

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). (n.d.). *Фонд 1750, Опись 1, Дело 72, Лист 54 об.*

# NÂ'İLÎ'NİN ŞİİRLERİNDE SEVGİLİNİN GÜZELLİK UNSURLARININ VAHDET-KESRET BOYUTUNDA DEĞERLENDİRİLMESİ

**Aysun SUNGURHAN**[*]

**Öz:** Yüzyıllar boyunca etkisini sürdüren İslâm tasavvufunun temeli, "vahdet-i vücûd" anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, evrende tek bir varlık bulunmakta ve o varlığın türlü yansımalarından da diğer varlıklar oluşmaktadır. O tek varlık, "Cemâl-i mutlak", "Kemâl-i mutlak", "Hüsn-i mutlak" olan Allah'tır ve Allah, diğer varlıkları kendi varlığı bilinsin, anlaşılsın diye yaratmıştır. Bu doğrultuda Allah'ın varlığı vahdeti, diğer varlıklar (masiva) ise kesreti sembolize etmektedir. Klasik Türk edebiyatında mutasavvıf veya tasavvuf unsurlarını şiirlerinde araç olarak kullanan şairler, doğaya, insanın bazı uzuvlarına, özellikle sevgilinin güzellik unsurlarına vahdet-kesret boyutunda bakmışlardır. 17. yüzyıl şairlerinden Nâ'ilî de mutasavvıf bir şair olmamakla birlikte şiirlerinde vahdet-i vücûd anlayışını, sevgilinin güzellik unsurlarını söz konusu ederek vahdet-kesret boyutunda işlemiş; vahdete giden yolun kesretten geçtiğini veya kesretin altında yatan bir vahdetin olduğunu çeşitli benzetme ve mecazlarla, hayallerle dile getirmiştir. Bu çalışmada sevgilinin güzellik unsurları arasında sayılan çeşm (göz), dîdâr (yüz) / ruh (yanak), hâl (ben), hatt (ayva tüyleri), leb (dudak), zülf (saç) gibi kavramlar, Nâ'ilî Dîvânı'ndan seçilen beyitlerden hareketle vahdet-kesret boyutunda değerlendirilmekte; şairin sanatsal bir üslûpla tasavvufî öğretileri nasıl ele aldığı üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Edebiyatı, Tasavvuf, Vahdet, Kesret, Sevgili, Nâ'ilî

## EVOLUATION OF BEAUTY ELEMENTS OF THE BELOVED IN NÂ'İLÎ'S POEMS IN TERMS OF UNITY-ABUNDANCE

**Abstract:** The foundation of Islamic sufism, which has been influential for centuries, is based on the understanding of "unity of existence". According to this understanding, there is only one being in the universe

[*] Prof. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı ABD., aysunsungurhan@hotmail.com, ORCİD ID: 0000-0003-1350-4075.

and other beings are formed from the various reflections of that being. That one being is Allah, who is “Absolute Beauty”, “Absolute Perfection”, “Absolute Beauty” and Allah created other beings so that His own being can be known and understood. In this context, Allah’s existence symbolizes unity and other beings (masiwa) symbolize abundance. In classical Turkish literature, poets who used sufism or sufi elements as tools in their poems looked at nature, some human limbs, and especially the beauty elements of the beloved in the dimension of unity-abundance. Although Nâ’ilî, one of the 17th century poets, was not a sufi poet, he processed the understanding of unity of being in his poems in the dimension of unity-abundance by talking about the beauty elements of the beloved; he expressed with various similes, metaphors and dreams that the road to unity passes through abundance or that there is a unity underlying abundance. In this study, the concepts such as çeşm (eye), dîdâr (face) / ruh (cheek), hal (self), hatt (quince fuzz), leb (lip), zülf (hair), which are considered among the beauty elements of the beloved, are evaluated in the dimension of unity-abundance based on couplets selected from Nâ’ilî’s Dîvân; It is emphasized how the poet deals with Sufi teachings in an artistic style.

**Keywords:** Classical Turkish Literature, Sufism, Unity, Abundance, Beloved, Nâ’ilî

## Giriş

İslâm tasavvufunun temeli, “vahdet-i vücûd” anlayışına dayanmaktadır. Vahdet-i vücûd terimindeki vahdet sözlük anlamı itibariyle “Birlik”, vücûd da “Buluş, varlık” (Uludağ, 1977, s. 552, s. 570) demektir. Tasavvufî bir terim olarak vahdet “Hakîkî anlamda bir (vâhid) Hak’tır. Onun gerçek anlamda birlik de onun için söz konusudur.”, vücûd ise “En mükemmel anlamdaki vecd hâli, Hakk’ı bulma, erme; varlık, insanın kendinde bir varlık görmesi, kibir” anlamlarına gelmektedir (Uludağ, 1977, s. 552, s. 570). Tasavvufî bir terim olarak vahdet-i vücûd, “Bir bilme, Allah’tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak” (Uludağ, 1977, s. 553) demektir. Tasavvuf ehli, kâinata bu gözle bakarken her yerde, her şeyde Allah’ı, Allah’ın türlü türlü görüntülerini görmekte; yaşarken beşerîlikten arınarak beka makamına oradan da fenafillah mertebesine ulaşmak istemekte ve eğer bu kavuşma gerçekleşmemişse de ölüm anını beklemektedir. Bu anlayış, Allah-âlem-insan ilişkisi olmak üzere insan iradesi ve özgürlüğü, dünyadaki kötülük sorunu, metafizik konuları, iman ve akidenin anlamı, ahlak konuları, çeşitli dinî konular vs. hakkında sistematik bir düşünce ortaya koymakta, birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) sorununu çözmeye çalışmaktadır

(Demirli, 2012, C. 42, s. 431). Vahdet-i vücûd anlayışını, "Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır." diyen Muhyiddin İbnü'l-Arabî (d. 1165-ö. 1240) ve takipçilerinin sistemleştirdiği düşünülmektedir (Demirli, 2012, C. 42, s. 432).

Anadolu'da Türkler arasında tasavvufu, Ahmed-i Yesevî (d. 1093-ö. 1166) ve müritleri yaymışlardır. Rivayete göre Taşkent ve Siriderya bölgesinde göçebe Türkler arasında inandıklarını ve öğrendiklerini, İslâm'ın esaslarını, tarikat âdâp ve erkânını sade bir dille aktaran Ahmed-i Yesevî, kendi yaşadığı bölgede ve uzak diyarlarda binlerce mürit ve halife yetiştirmiştir (Köprülü, 1986, s. 197; Köprülü, 1991, s. 27, s. 44-56, 87-118, s. 173; Caferoğlu, 1992, s. 63-64; Kabaklı, 2003, s.18; Öngören, 2011, C. 40, s. 23; Sungurhan, 2020, s. 89). Türk dünyasında yüzyıllar boyunca Ahmed-i Yesevî, Yûnus Emre, Mevlânâ, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî gibi sufi şairlerin yanı sıra Hayâlî, Nâ'ilî, Neşâtî gibi tasavvufî unsurları çeşitli şekillerde eserlerinde kullanan şairler, doğaya ve insanın bazı uzuvlarına vahdet-kesret boyutunda bakmışlardır.

17. yüzyıl şairlerinden Sebk-i Hindî'nin en önemli temsilcisi kabul edilen, dinî-tasavvufî bilgiye sahip Nâ'ilî (d. 1608/11?-ö. 1666), Dîvân'ında bazen mensubu olduğu Halvetilik ve bunun bir kolu olan Gülşenî tarikatından söz etse de mutasavvıf bir şair değildir ve ilahî aşkı, beşerî aşkın kisvesi altında işlerken tasavvufa sanatı için yer verir. Nâ'ilî'nin bir nevi hayat tecrübesini, yaşadıklarını, düşüncelerini yansıttığı önemli dört müseddesi vardır ve bunların ilk üçü tamamen tasavvuf içeriklidir. Nâ'ilî, bu ilk üç müseddesinde acı ve umutsuzluklarını, dünyadan kopamayışını, tasavvufta ilerleyemeyişini, ıstırabını, bir mürşide duyduğu özlemi; dördüncüsünde ise olgunlaştığını, kadere razı geldiğini ve bu dünyadan elini eteğini çekerek artık bir beklentisinin olmadığını ifade eder.

Nâ'ilî, gazellerinde hem beşerî hem ilahî aşkı anlatırken şarabı, neşe, keyif veren, sarhoşluk etkisi yaratan maddî-manevî bir unsur olarak ele alır ve ilahî aşk şarabını, insanı mest edip kendinden geçirmesi; kişinin dünya ile bağını koparması, masivayı, kesreti görünmez kılması ve saliki fenafillaha yönlendirmesiyle söz konusu eder. Gazellerinde dünya ile ilişiğini keserek fenafillah mertebesine ulaşmak istediğini söyleyen Nâ'ilî, başarılı olamadığını, vahdet ile kesret arasında sürekli geliş gidiş yaşadığını dile getirir. O vahdete yaklaştığını söyleyerek başladığı kimi gazelini kesretle, kesretle başladığı kimi gazelini de vahdetle bitirerek içinde yaşadığı tezatlığı gazelin tamamına yayar. Ancak onun şiirlerinde tasavvuf kendini açıkça göstermediği için beyitler üzerinde uzun uzun düşünmek gerekmektedir.

Nâ'ilî, özellikle gazellerinde vahdet-i vücûd anlayışını, sıklıkla sevgilinin güzellik unsurlarıyla vahdet-kesret boyutunda işlerken, vahdete giden yolun kesretten geçtiğini veya kesretin altında yatan bir vahdetin olduğunu çeşitli benzetme, mecaz ve hayallerle dile getirir. Bu çalışmada sevgilinin güzellik unsurları arasında sayılan çeşm (göz), dîdâr (yüz) / ruh (yanak), hâl (ben), hatt (ayva tüyleri), leb (dudak), zülf (saç) gibi kavramlar, Nâ'ilî Dîvânı'ndan seçilen beyitlerden hareketle vahdet-kesret boyutunda değerlendirilmekte; şairin sanatsal bir üslûpla tasavvufî unsurları nasıl ele aldığı üzerinde durulmaktadır.

## 2. Nâ'ilî'nin Şiirlerinde Sevgilinin Güzellik Unsurlarının Vahdet-Kesret Boyutunda Kullanımı

### 2.1. Ağız (Dehân/Dehen, Fem) ve Dudak (Leb)

Klasik Türk şiirinde sevgilinin en önemli güzellik unsurlarından biri olan ağız ve dudak, şekil bakımından çok küçük, minik olmasından dolayı genellikle hokka, mim, gonca, nokta vs. benzetilir; hatta o hiç yoktur, bir hayalden ibarettir. Ancak ağız bir nokta veya gonca kadar küçük bile olsa onda çok sırlar gizlidir ve onun vasıflarını, içerdiği manaları söze dökmek mümkün değildir. Ayrıca güzelin o minik ağzının içinde inci dişler, henüz söylenmemiş sözler görünmeseler de mevcuttur. Sevgilinin ağzı ve beni, küçük oluşu, hatta görünmeyişi sebebiyle de sır gibidir. Esrâr, "Gizlenilen ve bilinmeyen şeyler, aklın eremeyeceği işler" (Devellioğlu, 2023, s. 268) ve "Hind kenevirinden elde edilen uyuşturucu ve keyif verici bir madde" (Pala, 1989, C. I, s. 299) demektir. Nâ'ilî bu durumu "sırr, esrâr" sözcükleriyle dile getirir. Sevgilinin dudakları, beni, yarattığı esrar etkisiyle âşıkları sarhoş eder. Tasavvufî açıdan beyitte Allah'ın kendi güzelliğini kesret içerisinde gizlemesi, sevgilinin ağzı, ağzın içinde saklanan inci dişler ve güzel sözler ile anlatılır. Tasavvufî anlayışa göre kâinatın sırrı Kur'ân-ı Kerîm'de, Kur'ân-ı Kerîm'in sırrı besmelede, besmelenin sırrı "bâ" (ب) harfinde, "bâ" harfinin sırrı da altındaki noktada gizlidir. Çünkü harfleri, yazılanları, birleşen noktalar oluşturur (Pala, 1989, C. II, s. 244). Allah'ı dilinden düşürmeyen gerçek Hak âşığın hâl dili de bilinmeyen âlemin sırlarını anlatıyor gibidir.

Sırr-ı dehen ü hâlini derc eylemiş üstâd
Bir nokta ile nüsha-i esrâr-ı lebinde (İpekten, 1990, s. 299)

Söz yok ol gonca-dehen vasfına imlâ sığmaz
Teng olur cây-ı suhan lafzına ma'nâ sığmaz (İpekten, 1990, s. 212)

Nükte-perdâz-ı dehânındır zebân-ı kâlimiz
Tercemân-ı sırr-ı gaybîdir lisân-ı hâlimiz (İpekten, 1990, s. 223)

Âşıklar, sevgilinin la'le (kırmızı değerli taş) benzeyen kırmızı dudağını, elest meclisinde anmaya başlamışlar, bu aşk sarhoşluğuyla kendilerinden geçmişler ve sevgili ile aynı tabiata bürünmüşlerdir. Sevgili ile âşık arasında bezm-i elestte başlayan bu aşk, dünyaya geldikten sonra da devam eder ve âşığın gözü sevgiliden başkasını görmez olur. Nâ'ilî, beşerî aşkı anlatıyor gibi görünse de elest meclisinde Allah'ın bütün ruhlara "Ben sizin Rabbınız değil miyim? (Elestü bi-Rabbiküm)" diye buyurduğuna ve ruhların da "Kâlû belâ (Evet öyledir)" (Uludağ, 1977, s. 299) diye cevap vermelerine, Allah ile kullar arasındaki sözleşmeye, kulların Allah'a verdikleri ilk yemine, ilk söze telmih yapar ve la'le benzettiği dudağı vahdet olarak kullanır.

La'lin ki olur meclis-i ervâhda mezkûr
Bir renge girer neşvesi mey-hârelerün hep (İpekten, 1990, s. 162)

Klasik Türk şiirinde bülbül-gül arasında var olduğu farz edilen sevgi, beşerî aşkı sembolize eder. Tasavvuf söz konusuyken sürekli öten, daldan dala konan bülbül, kesretin peşine düşen, dünya nimetlerinden kopamayan kişiyi simgeler. Gül de yapraklarının çokluğundan ötürü kesrettir. Ancak tasavvufta beşerî aşk, hakikî aşkın bir basamağıdır. Eğer bülbül, gülü için ah edip can veriyorsa, Hak âşığının da bülbül-gül aşkını örnek alarak vahdet yolunda Allah için can vermesi gerekir. Hak âşığın tek arzusu vahdeti simgeleyen gonca dudak uğruna can vermek, fenafillah mertebesine ulaşmak, vahdet ile bütünleşmektir.

Biz de bir gonce-lebin yoluna cân versek olur
Cân verir bülbülü gör âh gül-i ter diyerek (İpekten, 1990, s. 241)

Klasik şiirde sevgili, sıklıkla eğlence meclisinin neşe ve canlılık kaynağı, vazgeçilmez kişisi olan sakidir. Âşığın gözünde sevgili, saki veya saki, sevgili konumundadır. Bu bakımdan klasik şiirdeki sevgilinin tüm özelliklerine sahip olan saki, güzelliğiyle herkesi kendisine âşık eder ve sarhoşluk etkisi yaratır. Sevgilinin kırmızı dudağı, kadehe değdiğinde şaraba kırmızı rengi verdiği gibi lezzet, güzellik, hoşluk, incelik de katar. Süzülüp tortudan arınan saf şarap, sevgilinin yanağına aynı şekilde kırmızılık, güzellik sunmaktadır. Lezzet, güzellik, hoşluk, incelik, soyut kavramlardır. Şarabın sevgilinin yüzüne verdiği kırmızılık da bir madde değildir ve geçicidir. Ancak sevgilinin dudağı, âşığın hayat kaynağıdır. Feyz, "Suyun taşması; bolluk, çokluk, verimlilik, fazlalık, gürlük, ilerleme, çoğalma; ilim, irfan" (Devellioğlu, 2023, s. 303) demektir. Feyz ile dudak arasında içerdikleri anlamlar doğrultusunda ilgi kurularak "canlandırmak, ölmek, yok olmak" anlamlarına gelen "can vermek" deyimi hatırlatılır. Tasavvufî açıdan beyitte leb, saki, vahdeti; şarâb-ı nâb, ilahî aşkı simgelemekte; fenafillaha giden yolun maddeden, kesretten

arınarak aşktan geçtiği, Allah'ın kendi güzelliğini yansıttığı ifade edilmektedir.

Nedir bu feyz-i sirâyet ki sâkîyâ vermiş
Lebin şarâba letâfet şarâb-ı nâb sana (İpekten, 1990, s.160)

Nâ'ilî, ilahî aşk yolundaki başarısızlığını, kesrete düştüğünü, gönlünü kebaba benzeterek ve bin parçaya bölündüğünü ifade ederek verir. Bu durumdan kurtuluş ise sakinin dudaklarından gönle tuz serpmesine bağlanır. Yemeklere lezzet, tat veren tuz, yaraya serpildiğinde acı verdiği gibi yaranın hızlı iyileşmesini de sağlar. Böylece şair, vahdeti simgeleyen saki ve dudaktan gönlünü iyileştirmesini isteyerek kesretten kurtulmayı bekler. Tasavvufta Allah'ın insanda tecelli edeceği yer gönüldür. Bu bakımdan gönlün tek parça ve sağlam olması gerekir. Gönlün parçalanması, gönle kesretin girdiğinin, dünya nimetlerinden kopamayışın bir göstergesidir.

Hezâr-pâre dile leblerinden et sâkî
Eğer düşerse nemek-rîzî-i kebâb sana (İpekten, 1990, s. 159)

## 2.2. Ayva tüyleri (Hatt)

Klasik Türk şiirinde yüzdeki ayva tüyleri, sakal veya sarı tüyler anlamına gelen hatt, sevgilinin güzellik unsurlarındandır ve sıklıkla yanak, dudak, ben, saç ve çene ile anılır. Aynı zamanda hatt, yazı anlamına da geldiği için tevriyeli kullanılır ve bazı yazı çeşitleriyle özellikle gubâr yazısıyla birlikte söz konusu edilir. Ayrıca gubâr, "toz"; gubâr-ı gam "esrar" (Devellioğlu, 2023, s. 336) demektir. Sevgilinin yüzündeki ayva tüyleri her ne kadar güzellik unsurlarından sayılsa da yüzü örtmesinden, gizlemesinden ötürü âşıklar tarafından çok da arzu edilen bir durum değildir. Ayva tüylerinden dolayı sevgilinin dudağını göremeyen âşığın artık tek neşe kaynağı, onu düşünmektir. Tasavvufî açıdan vahdet olan dudak, kesrete benzeyen ayva tüyleri tarafından çevrelenmiş ve gizlenmiştir. Ancak âşık, aşk ve gönül gözüyle kesretin içinde vahdetin gizlendiğinin bilincindedir ve bu düşünce ile neşelenmektedir. Klasik şiirde toz hâlinde bulunan sarhoşluk etkisi yaratan keyif veren esrar, toz, keder, bir yazı çeşidi anlamlarına gelen "gubâr" ile hatırlatılır. Âşık, esrarın yarattığı sarhoşluğu sevgilinin güzelliğini fark ettiği anda yaşamakta; esrar içenler gibi neşelenmektedir. Esrarın yarattığı sarhoşluk için hayran veya hayret sözcükleri kullanılır. Hayret, seyrüsülukta aşılması oldukça zor bir makamın da adıdır. Şair, sözcüğü tevriyeli kullanarak bu makama telmih yapar ve yaşadığı zorlukları, engelleri anlatır.

Düşdükçe gubâr-ı hatına Nâʾilî-i zâr
Bin neşve-i hayret bulur efkâr-ı lebinde (İpekten, 1990, s. 299)

Sevgili ayva tüylerinin altındaki yüzünü gösterdiğinde ise âşık aklını yitirmekte, kendinden geçmektedir. Hak âşığı, kesretin altında yatan vahdete yaklaştığında bir cezbe hâlindedir. Tasavvufî açıdan siyah renginden ve çokluğundan hatt, kesret; beyaz ve parlak olmasından dolayı yüz, vahdettir. Beyitte beşerî aşk ile başlayıp ilahî aşk ile sonuçlanan Leylâ ile Mecnûn hikâyesine de "Leylî, cünûn" sözcükleriyle telmih yapılır.

Eylese arz-ı likâ zîr-i nikâb-ı hatdan
Leylî-i nazmım eder aklı giriftâr-ı cünûn (İpekten, 1990, s. 81)

### 2.3. Ben (Hâl/Şâme)

Klasik Türk şiirinde sevgilinin güzellik unsurlarından sayılan ben (hâl, şâme), genellikle sevgilinin yüzünde bulunması hasebiyle söz konusu edilmekte; rengi, şekli ve sahip olduğu düşünülen kokusuyla çeşitli hayallere konu olmaktadır. Sevgilinin yüzünde ben, tek veya sayıca fazla ise benzetme ve hayaller bu doğrultuda değişmektedir. Tasavvuf söz konusuyken rengi siyah da olsa tek ben vahdeti; genellikle sayıca fazla ise kesreti simgelemektedir. Ayrıca tasavvufta ben, "Hakîkî vahdet noktası; gayb âlemi; Hakk'ın mutlak gayb ve bilinemez hüviyeti; günah karanlığı"dır (Uludağ, 1977, s. 219). Aslında sevgilinin yanak levhasında görünenler ayva tüyleri veya yazı değildir. Onlar Allah'ın kudret kalemiyle yanağın üzerine konulan ben noktasının işaretleridir. Allah ilk levh ve kalemi yaratmış ve kalem de bu levhaya kâinatta olacak her şeyi yazmıştır (Uludağ, 1977, s. 298). Tasavvufta levh, "Belli bir süre ile sınırlanmış yazı ve takdir. Kitâb-ı mübîn, küllî nefs", kalem de Allah'ın iradesidir (Uludağ, 1977, s. 336). İnsanların kaderi "Levh-i mahfûz"da yazılıdır. Yazılanlar zamanı geldiğinde gerçekleşmektedir. Nâ'ilî, noktadan ibaret olan benin tüm bunlara işaret ettiğini dile getirerek telmih yapar.

Değil hatt levh-i ruhsârında gûyâ kilk-i kudretle
Rumûz-ı nokta-i hâl-i ruhun tahrîr olunmuşdur (İpekten, 1990, s. 211)

Sevgilinin yay şeklindeki siyah renkli kaşları, düşünceden, kederden başını göğsüne doğru eğmiş kişilere teşbih edilirken ben, Müslümanların namaz kılarken yüzünü döneceği, yöneleceği kıble olur. Kaşların arasında bulunan ben, vahdetin; kaşlar da kesretin simgesidir. Siyah renkle alakalı olan kâfir ile kaşlar arasında ilgi de kurulur.

Kıblegâh etsin o hâli ser-be-ceyb ebrûların
Kâfirân-ı aşkına teklîf-i islâm eylesin (İpekten, 1990, s. 280)

Nâ'ilî, nokta gibi olan tek beni vahdeti simgeleyen ağız, yanak, gonca ve lale ile anarken Allah'a duyduğu hasreti ifade eder. Vahdeti simgeleyen goncanın açılıp gül olması kesretin göstergesidir. Âşığın gönlünde aşk acısından kaynaklı lalenin ortasında bulunan siyah benekler gibi yaralar oluştuğunda gönle kesretin girdiği anlaşılır ve vahdetten kesretin ortaya çıktığı da ifade edilir. Ağız-gonca, yanak-lale, ben-yara arasında şekil ve renk yönünden de ilgi kurulur.

Hasret-i hâl-i izâr u dehen-i tengün içün
Gonceden lâle gibi dâg nümâyân olsun (İpekten, 1990, s. 275)

Klasik Türk şiirinde sevgilinin yüzündeki ben, bazen zülüf kaleminden damlayan bir katredir. Nâ'ilî, sevgilinin yüzüne zülüf kaleminden damlayan çok sayıda benden söz ederken vahdet olan yanağın kesret ile örtüldüğünü ve gönül kuşunu avlamak için tuzağa koyulmuş yem olduğunu, kesret olan saç tuzağını bile gizlediğini dile getirir. Böylece insanların vahdeti unutarak dünya nimetlerine yönelmeleri ve bağlanmaları, tuzağa düşmek olarak ifade edilir.

Ruh-ı pür-hâli zülfü göstermez
Kesret-i dâne dâmı göstermez (İpekten, 1990, s. 328)

## 2.4. Boy (Kadd, Kâmet, Endâm)

Klasik Türk şiirinde sevgilinin boyu posu (kadd, kâmet, endâm), sevgilinin güzellik unsurlarındandır ve sıklıkla servi ağacı gibi düzgün ve uzun oluşuyla ele alınır. Servi ağacının salınmasıyla sevgilinin yürüyüşü arasında ilgi de kurulur. Bu özelliğiyle sevgili, servi ağacını bile kıskandırır. Bir hayal ürünü olan bu dünya bahçesinde gönlü alıp götüren güzelin latif, hoş boyunu gördüklerini sananlar yanılmaktadırlar. Nâ'ilî'ye göre o görünen latif boy, güzelin değil Allah'ın servi gibi salınan tecellisidir. Mavi renkli gök kubbenin altında Allah'ın nurdan endamını gören Hak âşıkları, artık gölgeyi fark edemez durumdadırlar. Gerçekte de güneşin en tepede olduğu zamanlarda gölge görünmez olur. Şair, beşerî aşkı anlatıyor gibi görünse de ilahî aşkı ve gerçek Hak âşığının hâlini tasvir eder. Endam ve servi ağacı ile vahdet; masiva ve gölge ile de Allah'ın dışındaki her şey yani kesret kastedilir.

Çemenzâr-ı hayâle serv-i bâlâ-yı hırâmândır
Ki zanneyler görenler kâmet-i ra'nâ-yı dilberdir (İpekten, 1990, s. 107)

Nûrdan sâyeyi âşık nice fark etmek olur
Nîlgûn fûtada endâmına etdikçe nigâh (İpekten, 1990, s. 300)

Sürekli sevgilinin yanağını ve boyunu düşünen âşığın gönlünde, artık sümbüle benzeyen saça, bahara benzeyen ayva tüylerine yer yoktur. Kesretin simgesi olan saç ve ayva tüylerinden uzaklaşan, fenafillah yolunda ilerleyen Hak âşığının gönlü, vahdetin simgesi olan sevgilinin boyu ve yanağıyla doludur.

Yârın ki fikr-i kadd ü izârındasın gönül
Bâğın ne sünbül ü ne bahârındasın gönül (İpekten, 1990, s. 257)

Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği gece olan Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olduğu aynı adı taşıyan 97. surede belirtilmektedir (Özervarlı, 2001, C. 24, s. 124). Efsanelere göre Kadir gecesinde ağaçlar secde etmekte, sular da uyumaktadır (Kurnaz, 2007, s. 19, 217). Ancak Allah'ın tecellisinin her yerde olduğunu bilen Hak âşığının Kadir gecesinde ağaçları secde ederken görmeye ihtiyacı yoktur. Böylece Nâ'ilî, bu inanışa telmih yapar.

Eylemez secde-i eşcâr-ı şeb-i Kadre nigâh
Cilve-i kâmet-i kadrinden olanlar âgâh (İpekten, 1990, s. 300)

## 2.5. Çene (Enek, Zekan, Zenah, Zenahdân) ve Çene Altı (Gerdan, Gabgab)

Klasik Türk şiirinde genellikle ortasındaki çukurlukla söz konusu edilen enek, zekan, zenah, zenahdân olarak anılan çene, çoğunlukla saç ile kullanılır ve şekil itibariyle de kuyuya, zindana benzetilir. Çene ve çene altı, ikinci gerdan anlamına gelen gabgab, sevgilinin güzellik unsurlarındandır. Âşığın gönlü, sevgilinin saçlarının hevesiyle yüzde bulunan çene çukuruna düşer. Bu hayal ile eskiden esirlerin kuyuya atılmalarına ve oradan ip veya zincir ile kurtarılmalarına telmih yapılır. Sevgilinin çene çukurunda esir olan âşık, sevgilinin yüzüne yaklaştığı için hâlinden memnundur ve hiç şikâyet etmez. Tasavvufî açıdan şikâyet doğru bir davranış veya tavır olarak değerlendirilmez. Nâ'ilî, kesretin simgesi olan saçtan hareket ederek, vahdeti simgeleyen yüze yaklaştığını ancak istediği konuma erişemediğini, karşılaştığı engelleri, zorlukları çene çukuruna düştüğünü dile getirerek anlatır.

Düşdük zekanın çâhına zülfün hevesiyle
Demdir ki bu meclisde giriftâr-ı kemendiz (İpekten, 1990, s. 223)

Âşıklar, sevgilinin naz, işve ve dik başlılığı karşısında kendilerinden geçerken sevgili de kendi güzelliğinden etkilenir. Sevgili, bu hâliyle âşığı fark edecek durumda değildir. Sevgilinin çene altı dünyayı esir alırken, kaşları da âlemi harap eder. Bu dünya, Nâ'ilî gibi sevgiliyi bile kendinden geçirmiştir. Tasavvufî bir terim olarak gabgab "İşaretin

verdiği haz ve zevk" (Uludağ, 1977, s. 197) demektir. Allah işvesiyle bütün âlemi esir almış ve herkesi kendisine âşık etmiştir. Allah'ın kendi güzelliğine duyduğu hayranlığı ifade eden "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bundan dolayıdır ki halkı yarattım, yokken var ettim" (Pala, 1989, C. II, s. 41) kudsî hadis hatırlatılır ve işve, servi gibi dik duruş vahdetin simgesi olarak işlenir.

Sen mest-i nâz u serkeş aşkınla Nâ'ilî-veş
Dünyâ esîr-i gabgab âlem harâb-ı ebrû (İpekten, 1990, s. 284)

## 2.6. Bakış (Gamze, Nigâh/Nigeh), Göz (Çeşm, Dîde, 'Ayn), Kaş (Ebrû) ve Kirpik (Müje/Müjgân)

Klasik Türk şiirinde gözden çıkan, süzgün ve baygın bakış anlamına gelen gamze, nigâh/nigeh; göz de çeşm, dîde, ayn olarak geçer ve bunlar sevgilinin güzellik unsurlarındandır. Sakilik görevini yerine getiren sevgili, işve şarabıyla yan bakışları sarhoş ederken işvesiyle de güzellik meclisine parlaklık, renklilik katar.

Gamzesin sermest edip sâkî şarâb-ı nâz ile
Bezm-i hüsne verdi revnak âb u tâb-ı nâz ile (İpekten, 1990, s. 299)

Sevgilinin gözünün bakışının şuh dudağı şarkı söylemeye başladığında kirpiklerin her bir hareketi büyülü bir nakış ortaya çıkarmaktadır. Âşıklar, sevgilinin ağzının can bağışlayıcılığının farkında olsalar da yan bakışın etkisinden kurtulamazlar ve can vermek için sabırsızlanırlar. İşvenin elini kıran, bir pehlivana benzeyen yan bakışın kolundaki güce âşıkların karşı koyması imkânsızdır. Hatta bu yan bakış âşığın tahammülünü baştan aşağıya yırtıp parçalar. Âşığın canı, sevgilinin güzellik ateşiyle yanarken kaşların açtığı yaralarla acı çeken gönlü de kıvrım kıvrım saç ve kaşlarla zorda kalmıştır. Çatılmış kaşlar, "pîç ü tâb" ile ifade edilirken sevgilinin kızgınlığı anlatılır. Sivri ve delici savaş aletlerine benzetilen, öldürücü, büyüleyici yan bakış, nazar da değdirir. Böylece eskiden savaşlarda pehlivanların kollarına taktıkları muskaya ve nazar değmesine telmih yapılır. Tasavvufta göz, kirpik, kaş, siyahlığı ve çokluğu bakımından, yan bakış da gözden çıktığı ve masivayı gördüğü için kesret; aşk şarabını sunan saki, leb, ilahî cezbeyi simgeleyen işve ise vahdettir. Cemâl-i mutlak, Kemâl-i mutlak ve Hüsn-i mutlak olan Allah, kâinata, dünyaya tecelli ederek güzelliğini masivaya yansıtmıştır. Hak âşığının yapması gereken dünyaya bağlanmamak, dünyanın geçiciliğini faniliğini bilmek, kesretten hareket ederek vahdete gitmek, fenafillah mertebesine ulaşmaktır. Ancak vahdet, kesret içinde kaybolmuş; vahdet olan dudak, kirpikler tarafından susturulmuştur. Masivaya bağlanan, gönlüne kesret giren âşık, acı ve ıstırabın içine düşmüş, tahammül ve sabrını yitirmiştir.

Leb-i şûh-ı nigâh-ı çeşmin oldukça terennüm-sâz
Eder her cünbiş-i müjgânı bir nakş-ı füsûn peydâ (İpekten, 1990, s. 157)

Ne kadar feyz-i hayât etse dile la'l-i lebin
O kadar gamzene cân vermede çâlâk oluruz (İpekten, 1990, s. 216)

Zûr-ı bâzû-yı nigâhın dest-burd-ı işvedir
Çâk-rîz-i ceyb ü dâmân-ı tahammüldür bana (İpekten, 1990, s. 159)

Hem cânda sûziş-i hüsn hem ıztırâb-ı ebrû
Hem dilde ukde-i zülf hem pîç ü tâb-ı ebrû (İpekten, 1990, s. 283)

## 2.7. Saç (Gîsû, Kâkül, Külâle, Mû, Perçem, Turra, Zülf)

Klasik Türk şiirinde sevgilinin en önemli güzellik unsurlarından saç, gîsû, kâkül, külâle, mû, perçem, turra ve zülf olarak geçer ve şekli, rengi, kokusu yönlerinden çeşitli benzetme, mecaz ve hayallerle işlenir. Bu edebiyat anlayışında uzun, siyah ve kıvırcık olan saç, görüntüsü itibariyle dağınık, düzensiz ve perişandır. Saçın güzel kokusunu, misk, amber gibi güzel kokular bile kıskanır. Klasik Türk şiirinde âşık olma durumu, gönüllerin sevgilinin saçının ucuna asılı olması hayaliyle anlatılır. Sevgilinin saçının gamının düşüncesi ile sürekli, peşi sıra dalgalar gibi gelen hayret, âşığın gönlünde engeller ortaya çıkarır. Böylece güzelin kıvrım kıvrım saçları ile denizde oluşan dalgalar arasında ilgi kurulur. Tasavvufî açıdan durgun deniz, vahdet; dalgalı deniz, saç ise kesrettir. Allah ile bütünleşmek isteyen âşık, Hayret makamını aşmakta zorlanmakta ve çeşitli engeller ile karşılaşmaktadır. Âşığın gönlünde sürekli saçın düşünülmesi gönle kesretin girdiğinin, vahdet yolundan uzaklaşıldığının bir göstergesidir.

Efkâr-ı gam-ı zülfün ile ukdeler etdi
Emvâc-ı peyâpey gibi hayret dilimizde (İpekten, 1990, s. 296)

Saçın ucunda asıla bulunan âşıkların gönülleri, onun hareketi sayesinde sevgilinin yüzüne yaklaşır. Saç, sevgilinin Kâbe'ye benzeyen güzel yüzünü, Kâbe örtüsü gibi örtmektedir. Âşığın aşk ateşiyle yanan gönlünden çıkan her ahın dumanı göğe kadar yükselir ve etrafı görmeyi engeller. Böylece ahın dumanı ile saçın rengi ve şekli arasında ilgi kurulur. Ah perdesi olmadan o güzel yüzün parlaklığına dayanmak zaten imkânsızdır. Hak âşığının fenafillah yolunda gam çekmesi, sıkıntılara tahammül ederken şikâyet etmemesi gerekir. Şikâyetin göstergesi çekilen ahlardır. Tasavvufta bu durum kişinin vahdete erişmesine engel teşkil eder. Kesretten vahdete giden yol, saç-yüz tezatlığıyla dile getirilir ve

siyah saç ile ah perdesi arasında ilgi kurulur. Çünkü Allah'ın nurunu, perdesiz, örtüsüz görmek mümkün değildir.

Zülfün ki ola perde-keş-i Kâbe-i cemâl
Olmaz mı cilvegâh-ı mukaddes harîm-i nâz (İpekten, 1990, s. 222)

Bakamaz rûyuna dil zülf-i siyâh olmayıcak
Tâb-ı hüsne döyemez perde-i âh olmayıcak (İpekten, 1990, s. 239)

Âşık, sevgilinin taze sümbül kokusu saçan saçını düşünerek çektiği ahlar sayesinde bu güzel kokuya gönlünü ortak eder ve ahlarıyla kokuyu etrafa yayar. Tasavvufî açıdan saçın düşünülmesi ve gönle kadar girmesi, âşığın kesrette olduğunun bir göstergesidir. Şair bazen kesretten kurtulup vahdete yöneldiğini sevgilinin saçından tamamen elini çektiğini söyleyerek ifade eder.

Hissedâr eyler şemîminden dili hengâm-ı âh
Fikret-i zülfün ki her dem tâze sünbüldür bana (İpekten, 1990, s. 159)

Çekdik el dâmân-ı zülf-i yârdan şimden geri
Kaydımız yok turra-i tarrârdan şimden geri (İpekten, 1990, s. 284)

## 2.8. Yanak ('Ârız, Hadd, 'İzâr, Ruh, Ruhsâr) ve Yüz (Çehre/Çihre, Cemâl, Dîdâr, Likâ, Rû/Rûy, Sîmâ, Sûret, Tal'at, Vech)

Klasik Türk şiirinde sevgilinin 'ârız, hadd, 'izâr, ruh, ruhsâr olarak anılan yanağı ve çehre/çihre, cemâl, dîdâr, likâ, rû/rûy, sîmâ, sûret, tal'at, vech olarak anılan yüzü, güzellik unsurlarındandır. Şairler, şiirlerinde genellikle yanak veya yüzü, sevgilinin diğer güzellik unsurlarından saç, ayva tüyleri ve ben ile kullanırlar. Sevgilinin yanağı ay ve güneş kadar parlak, su kadar temiz ve şeffaf, gül ve şarap kadar kırmızıdır ve bu özellikleriyle de çeşitli benzetme, mecaz ve hayallere konu olmuştur. Allah aşkıyla yanıp tutuşan âşığın gama susamış olan dudakları, bu dünyaya ait olduğu için kutsal kabul edilen zemzem suyuna bile kıymet vermez. Sevgilinin temiz ve parlak olan yüzü, suya ve Kâbe'ye benzetilir. Tasavvufta yüz, vahdettir. Hak âşığı yüzünü, gönül ve canların Kâbe'si gibi olan sevgilinin yüzüne dönmüş ve susuzluğunu gidermiştir. Böylece Hak âşıklarının masivadan, bu dünyaya ait her türlü nimetten vazgeçerek yüzlerini Allah'a döndükleri, Allah'tan başka hiçbir şeye kıymet vermedikleri, vahdet peşinde koştukları dolaylı yoldan dile getirilir.

Rûyun ki Kâbe-i dil ü cândur olur mı hîç
Leb-teşne-i zülâl-i gamın zemzem-âşinâ (İpekten, 1990, s. 157)

Âşıkların gönülleri, sevgilinin mum gibi ışıklar saçan yanağının etrafında pervane gibi dönerler. Onlar, fanusa benzeyen gök kubbenin altında

bulunan hiçbir şeyle ilgilenmezler. Ayrıca eski dönemlerde mumun üzerine koyulan fanusa telmih yapılır. "Fânûs-ı hayâl" (Camlar üzerinde resimleri büyütüp yansıtan fener) tamlaması, mecazen gök kubbe yerine kullanılır (Pala, 1989, C. I, s. 311). Pervane, ışığın etrafında dönen küçük kelebektir (Devellioğlu, 2023, s. 1008). Klasik Türk şiirinde, pervane, muma âşık olarak hayal edilir ve âşıklar kendilerini pervaneye benzetirler. Mum çevresinde dönen pervane bir süre sonra kendini mumun ateşine bırakır ve yanarak ölüp yok olur. Böylece âşık pervane gibi sevgilisi için canını seve seve verebileceğini söyler. Ancak sevgiliye kavuşmak, onun güneşe benzeyen yüzüne yaklaşmak, yaşarken âşığa nasip olmayabilir. Bu durumda âşık dileğinin öldükten sonra gerçekleşmesini ister. Tasavvufî bakımdan yanak, güneş, vahdeti; dünyaya ait tüm unsurlar kesreti; pervane de Hak âşığını temsil eder. Bu fani dünya ile bağını kesen Hak âşığı, pervane gibi aşk yolunda can vermek, fenafillah mertebesine ulaşmak, Allah ile bütünleşmek ister. Eğer Hak âşığı, yaşarken fenafillah mertebesine ulaşamamışsa, Allah'a kavuşmayı diğer dünyaya bırakır ve o günün gelmesini sabırsızlıkla bekler.

Dil şem'-i ruh-ı dilbere pervânedir ammâ
Âvâre-i pîrâhen-i fânûs değildir (İpekten, 1990, s. 174)

Arz-ı dîdâr etmedi ser-germ-i câm-ı mihrine
Kaldı sohbet mahşere ol âfitâb-ı nâz ile (İpekten, 1990, s. 300)

**Sonuç**

Türk dünyasında yüzyıllar boyunca etkisini gösteren, başta Allah-âlem-insan ilişkisi olmak üzere çeşitli dinî, ahlakî konular vs. hakkında sistematik bir düşünce ortaya koyan, vahdet-kesret sorununu çözmeye çalışan İslâm tasavvufu, mutasavvıf veya tasavvufî unsurları şiirlerinde kullanan şairler tarafından çeşitli benzetme, mecaz ve hayallerle işlenmiştir.

17. yüzyıl şairlerinden Sebk-i Hindî'nin temsilcisi kabul edilen, dinî-tasavvufî bilgiye sahip Nâ'ilî, mutasavvıf bir şair olmamakla birlikte şiirlerinde, beşerî aşkın kisvesi altında ilahî aşkı anlatırken tasavvufî unsurlara sanatı için yer vermiş; vahdet-i vücûd anlayışını sıklıkla sevgilinin güzellik unsurlarını, şekli, rengi, konumu, var sayılan kokusu, niceliği bakımından vahdet-kesret boyutunda işlemiş; vahdete giden yolun kesretten geçtiğini veya kesretin altında yatan bir vahdetin olduğunu dile getirmiştir.

Nâ'ilî'nin şiirlerinde sevgilinin güzellik unsurlarından ağız, dudak, ben, boy, yanak, yüz vahdetin; ayva tüyleri, bakış, çene, çene çukuru, göz,

kaş, kirpik, saç ise kesretin göstergesi olarak kullanılmıştır. Bu unsurların yardımıyla gerçek Hak âşığında olması gereken tavır ve davranışlar, dünyanın gelip geçiciliği, çeşitli tasavvufî öğretiler, sanatsal üslupla dile getirilmiş; Cemâl-i mutlak, Kemâl-i mutlak ve Hüsn-i mutlak olan Allah'ın kendi güzelliğini masivaya yansıttığı, kesretin içerisinde gizlediği, fenafillaha giden yolun maddeden, kesretten arınarak aşktan geçtiği ifade edilmiş; vahdeti unutarak dünya nimetlerine yönelmenin, bağlanmanın insana acı, ıstırap, sıkıntı verdiği genellikle vahdet-kesret tezatlığı içerisinde sunulmuştur.

**Kaynakça**


Caferoğlu, A. (1992). *Ahmet Yesevî Hikmetleri*. Türk Dünyası El Kitabı, Üçüncü Cilt Edebiyat. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Demirli, E. (2012). *Vahdet-i Vücûd. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (1. Baskı. Cilt. 42, s. 431-435). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Devellioğlu, F. (2023). *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (36. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İpekten, H. (1990). *Nailî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kabaklı, A. (2003). *Şiir İncelemeleri*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Köprülü, F. (1991). *İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.

Köprülü, M. F. (1986). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kurnaz, C. (2007). *Ahmet Talât Onay - Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Öngören, R. (2011). *Tasavvuf. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (1. Baskı. Cilt. 40, s. 119-126). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Özervarlı, M. S. (2001). *Kadir Gecesi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde* (1. Baskı. Cilt. 24, s. 124-125). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Pala, İ. (1989). *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü,* II Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sungurhan, A. (2020). *Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Pîr-i Kâmil. Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII. Yy. Medeniyet Merkezi Konya*, C. I, s. 89-104. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Uludağ, S. (1977). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.

# KİRPİ İKİLEMİ VE KORUNMA STRATEJİSİ BAĞLAMINDA TÜRK DÜNYASI: YOLCULUK NEREYE?

**Serdar YILMAZ**[*]

**Öz:**Dünyada ortak irade ve samimiyet göstergesi olarak yola çıkan, fakat sonrasında işbirliği kuruluşunun asıl hedefine yönelik sapmaların yaşandı ğı ve amaçtan uzaklaşıldığı için etkisiz hale gelen ve dağılma sürecine gir en birçok organizasyon bulunmaktadır. Türk Keneşi, şu anda Türk Devlet leri Teşkilatı olarak bilinse de, pek çok eleştiriye maruz kalmasına, zama n zaman işlevsiz kılınmasına ve ortak kararlar alınamamasına rağmen (K KTC'nin tanınması, Güney Kıbrıs'a büyükelçi atanması, Kırım'ın ilhakı ve Uygur meselesi gibi) dağılmamayı başarmıştır. Kirpi ikilemi ve koruma stratejisi gibi iki temel kavram çerçevesinde, Türk devletleri, Türk dünyasını ilgilendiren meselelerde politika oluşturmak, ulusal menfaatleri korumak ve ortak bir duruş sergilemek için zor bir dönemdedir. Bu dönem , coğrafya, ekonomi, sanayi, teknoloji, doğal kaynaklar ve nüfus gibi unsurların Türk devletleri üzerinde büyük bir etki yarattığı bir dönemdir.Zira Türk dünyası içinde yaşanan KKTC'yi tanımak yerine Güney Kıbrıs Rum Yönetimi'ne büyükelçi atanması olayı birçok soru işareti ile birlikte Kirpi İkilemi ve Korunma Stratejisi kavramlarının bilinmesinin Türk dünyası için ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Dolaysıyla bu çalışma birbirleriden uzaklaşamayan ancak tam olarakta yakınlaşamayan Türk dünyası ülkelerinin birbirlerine karşı benimsedikleri politikaları Kirpi İkilemi ve Korunma Stratejisi bağlamında ele alma amacını taşımaktadır. Bu amaç doğrultusunda bu çalışma Türk dünyasında ülküden ve ideolojilerden daha ziyade güç dengeleri, ulusal menfaatler, ekonomik çıkarlar ve konjontürel gelişmeler daha belirleyicidir hipotezine dayanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kirpi İkilemi, Korunma Stratejisi, Türk Dünyası, Karşılıklı İlişkiler, Büyükelçilik Meselesi

# THE TURKISH WORLD IN THE CONTEXT OF THE HEDGEHOG DILEMMA AND HEDGING STRATEGY: WHERE WILL THE JOURNEY TAKE US?

[*] Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü. Muğla-Türkiye, e-mail: serdaryilmaz@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3400-3392

**Abstract:** Many institutions around the world began with a common intent and kindness, but subsequently became ineffective and disintegrated because the primary goal of the cooperation organisation was lost, deviations from the goal arose, and the organisation wandered from its mission. Despite numerous criticisms and inability to reach consensus on issues such as the recognition of the Turkish Republic of Northern Cyprus, the appointment of an ambassador to Southern Cyprus, the annexation of Crimea, and the Uyghur issue, the Turkish Council has not disintegrated. The Turkish states are being significantly impacted by variables related to geography, economy, industry, technology, natural resources, and population. It is thus difficult for Turkish states to establish policies, promote their national interests, and adopt a unified stance on matters affecting the Turkish world, by two key concepts: the Hedgehog Dilemma and the Hedging Strategy. The appointment of an ambassador to the Greek Cypriot Administration rather than recognition of the Turkish Republic of Northern Cyprus in the Turkish world has raised numerous questions and demonstrated the importance of understanding the concepts of the Hedgehog Dilemma and Defence Strategy. Thus, in light of the Hedgehog Dilemma and the Defence Strategy, this study intends to investigate the policies implemented by the Turkish nations, who are unable to completely unite but also cannot remove themselves from one another. The study's hypothesis, which aligns with this goal, is that in the Turkish world, power dynamics, national and economic interests, and contextual changes are far more determining factors than ideologies and ideals.

**Keywords:** The Hedgehog Dilemma, Defence Strategy, Turkish World, Mutual Relations, Embassy Issue

## Türk devletleri Teşkilatı: Yolculuk Nereye?

Türk Devletleri Teşkilatı, 2009 yılında Nahçıvan Anlaşması ile faaliyete geçmiş ve 2021 yılında adını Türk Devletleri Teşkilatı olarak değiştirmiştir. Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan bu teşkilatın kurucu ve tam üyeleri konumundadır. Türkmenistan, Macaristan ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ise gözlemci üyeler olarak yer almaktadır. Son dönemlerde TDT, bölgesel entegrasyonu sağlamak amacıyla siyasi, ekonomik, dijital, çevresel, kültürel ve askeri alanlarda önemli girişimlerde bulunmuştur.(OTS, 2024). Coğrafya, ekonomi, sanayi, teknoloji, doğal kaynaklar ve nüfus gibi faktörlerin Türk devletleri üzerinde önemli bir etki yarattığı bir zaman diliminde, Türk dünyasıyla ilgili konularda politika oluşturmak, ulusal çıkarları

savunmak ve ortak bir tavır almak, kirpi ikilemi ve koruma stratejisi gibi iki ana kavram çerçevesinde Türk devletleri için kolay değildir. Bu nedenle, bu araştırma, birbirinden uzaklaşmış ya da tam anlamıyla yakınlaşmamış Türk devletlerinin kirpi ikilemi ve koruma stratejisi açısından izlediği politikaları incelemeyi amaçlamaktadır. Bu hedefe ulaşmak için çalışma, Türk dünyasındaki güç dengelerinin, ulusal çıkarların, ekonomik kazanımların ve ekonomik refahın, ideolojik ve idealist bakış açılarından daha önemli olduğu varsayımı üzerinden ilerlemektedir.

Devlet başkanları toplantısı, dışişleri bakanları toplantısı, üst düzey memurlar komitesinin yanı sıra Türk Aksakallar Konseyi, TDT'nin faaliyet gösterdiği kurumsal yapıların arasında yer almaktadır. 2021 İstanbul Zirvesi'nde onaylanan "Türk Dünyası Vizyonu 2040" belgesi kapsamında, Daimî Temsilciler Yönetmeliği ve "Türk Dünyası Şartı" gibi belgeler hayata geçirilmiştir. Bu gelişmeler, organizasyonun yalnızca kültürel alanlarda değil, aynı zamanda hukuki ve diplomatik alanlarda da kurumsal yapısını güçlendirmiştir (OTS, 2024a). Ekonomik entegrasyon ve altyapı projeleri bakımından 2023 yılında Türk Yatırım Fonu'nun kurulması, üye ülkeler arasında finansal işbirliği için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Fonun toplam sermayesinin 2024 yılı sonunda 600 milyon dolara ulaşması hedeflenmiştir. (Eurasia Magazine, 2024). Aynı zamanda, Dijital Ekonomi Ortaklığı Anlaşması, Merkez Bankaları Arasında İşbirliği Protokolü ve gümrük işlemlerini geliştirmeye yönelik sistemler gibi projeler 2024 Bişkek Zirvesi'nde onaylanmıştır (OTS, 2024b). Orta Koridor Projesi çerçevesinde, Trans-Hazar taşımacılığına bağlı olarak kara taşımacılığının dijitalleştirilmesi amacıyla dijital TIR ve e-CMR (elektronik taşıma belgesi) sistemleri hayata geçirilmektedir (Omuraliev, 2024).

TDT'nin dijital dönüşüm hedefleri açısından, 2025 yılında Kırgızistan'ın başkenti Bişkek, "Türk Dünyası Dijital Başkenti" olarak seçilmiştir (OTS, 2025a). Bununla birlikte, 2024'te onaylanan "Turkic Green Vision" belgesi ile iklim değişikliği, su yönetimi, yenilenebilir enerji ve gıda güvenliği gibi meselelerde bölgesel çevre politikalarının uyumlu hale getirilmesi hedeflenmektedir (F-Chain Global, 2024). Bu çerçevede, Bakü'de çevre bakanlarının ilk toplantısı yapılmış ve Kazakistan'ın 2025 yılı çevre gündemi toplantısını düzenlemesi kararlaştırılmıştır. Kültürel entegrasyon ve eğitim alanında da çeşitli girişimler gerçekleştirilmektedir. TÜRKSOY, Türk Akademisi ve Türk Kültür ve Miras Vakfı gibi organizasyonlarla hayata geçirilen projeler, TDT üyesi ülkeler arasındaki kültürel işbirliğini artırmaktadır. Bursa'dan sonra

Ankara, "Türk Dünyası Kültür Başkenti 2026" olarak ilan edilmiştir (OTS, 2025b). Ortak tarih kitapları oluşturulmuş, dilde birlik için 34 harften oluşan ortak bir Latin alfabesi önerisi onaylanmış ve Ortak Alfabe Komisyonu kurulmuştur (Koçak ve Kocaman, 2023). Ayrıca Türk Üniversiteler Birliği (TÜRKÜNİB) çatısı altında 100'den fazla üniversite birlikte projeler yürütmektedir (OTS, 2024c).

İşbirliği, yalnızca eğitim ve kültürel alanlarla sınırlı kalmayıp, askeri, güvenlik ve afet konularında da gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, TDT, sivil koruma mekanizmasını oluşturarak ortak bir doğal afet müdahale birliğinin kurulması sürecine başlamıştır. 2024 yılında Bişkek Zirvesi'nde bu mekanizmanın hayata geçirilmesine dair bir karar alınmıştır (OTS, 2024d). Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan ve Özbekistan arasında ortak askeri tatbikatlar ("Kış-2025", "Anatolian Phoenix", "TurAz Qartalı") gerçekleştirilmiş olup, savunma sanayi ürünleri, özellikle insansız hava araçları ve silahlı insansız hava araçları transferleri, TDT'nin güvenlik işbirliğinin belirgin göstergeleri hanelerindedir (Caspian Post, 2025). Ayrıca, KKTC'nin 2022 Semerkand Zirvesi'nde gözlemci statüsü kazanması ve bu durumun 2025 Bükreş Deklarasyonu ile güçlendirilmesi (OTS, 2025c), uluslararası statü ve gözlemci üyelik konularında diğer ülkelere ve kuruluşlara önemli mesajlar iletmiştir. Bu belge ile KKTC'nin Türk dünyasının "ayrılmaz bir parçası" olduğu resmi olarak kabul edilmiştir. Macaristan da, Avrupa-Türk işbirliğine katkı sunmak ve enerji projelerinde yer almak amacıyla gözlemci pozisyonundadır (Koçak ve Kocaman, 2023). TDT, BM, Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (EİT) ve ASEAN gibi birçok kuruluş ile çok taraflı işbirliği süreçleri sürdürmektedir (OTS, 2024e).

TDT, 2020 sonrası dönemde kurumsal kapasitesini hızla artırarak yalnızca kültürel değil; ekonomik, çevresel, dijital ve askerî alanlarda da bölgesel entegrasyon yönünde önemli adımlar atmıştır. Kurumsallaşma, fon oluşturma, çevre uyumu ve ortak askeri koordinasyon gibi çok alanlı girişimler, Kirpi İkilemi'ni dengelemek adına üyelerin uyguladığı hedging stratejilerine uygun bir çerçeve sunmaktadır. 2040 Türk Dünyası Vizyonu doğrultusunda TDT'nin geleceği, bu çok yönlü derinleşmenin başarısına bağlıdır.

**Kirpi İkilemi: Kucaklaşalım mı? Uzaklaşalım mı?**

Kirpi ikilemi, Alman düşünür Arthur Schopenhauer'un 1851 yılında yayımladığı "Parerga ve Paralipomena: Kısa Felsefi Denemeler" adlı eserinde ele aldığı bir durumu ifade ederken kirpilerin soğuk hava koşullarında yaşadığı zorlu bir durumu anlatmaktadır.

Schopenhauer, insan ilişkilerine odaklanarak tanımladığı bu ikilemde, kirpilerin dondurucu kış koşullarında birbirlerine yaklaşmak zorunda kaldıklarını belirtir. Soğuk bir kış sabahı bir araya gelen pek çok kirpi, donmamak ve vücut sıcaklıklarından yararlanmak amacıyla birbirlerine yakınlaşırlar. Fakat kısa bir süre sonra, oklarının birbirlerinin derisine battığını hissederek geri çekilirler. Tekrar üşümeye başladıklarında yeniden bir araya gelirler. Okların verdiği acı nedeni ile yeniden uzaklaşmak zorunda kalırlar. Kirpiler, iki acı arasında kalmış durumdadırlar: Ya aralarına mesafe koyarak soğukta donacaklar ya da dikenlerin batma ihtimaline rağmen hayatta kalmak için birbirlerine yaklaşacaklardır. Bu ikilem, kirpilerin her iki acıya katlanabilecekleri bir dengeyi bulana kadar devam etmektedir. Bu döngü, kirpilerin dikenlerinin acısının dayanılır olup olmadığını anlamaya çalıştıkları bir süreçtir. Eğer acı katlanılabilir ise bir arada kalır, eğer değilse yollarını ayırırlar. Sonuçta, kirpiler kendilerine rahatsızlık vermeyen ve aynı zamanda ısınmalarını sağlayan ideal bir mesafeyi bulmayı başarmışlardır. Yani kirpiler, uygun bir mesafeyi koruyarak hem tam olarak yakınlaşmamayı hem de birbirlerinden uzak kalmamayı başarmışlardır (Schopenhauer 2015). Bu durum Türk dünyası ülkelerinin hangi noktalarda buluşabildikleri sorusunu akıllara getirmektedir. Zira uluslararası ilişkiler literatüründe, özellikle kültürel veya ideolojik yakınlığa sahip devletlerin entegrasyon arayışları sırasında egemenlik kaybı, güvenlik tehditleri ve iç siyasal farklılıklar nedeniyle belirli bir mesafeyi korumak zorunda kalmaları görülebilir bir durumdur. Devletler hem birbirlerine yaklaşmak ister (kültürel yakınlık, karşılıklı çıkar, güvenlik garantisi) hem de kendi egemenliklerini ve bağımsız karar verme haklarını kaybetmek istemezler. Bu bağlamda, Türk devletlerinin birbirleriyle olan ilişkilerde yakınlık ile mesafe arasındaki bu çelişki, Kirpi İkilemi şeklinde kavramsallaştırılabilir.

Bu ikilemin TDT üzerindeki yansımalarına bakıldığında, TDT özelinde Kirpi İkilemi oldukça net bir şekilde görülmektedir. Ortak tarih, dil, kültür ve etnik köken üzerine inşa edilen bu yapı, üye ülkelerin değişik dış politikaları, iç siyasi yapıları ve güvenlik endişeleri dolayısıyla ikilemli bir nitelik taşımaktadır (Koçak ve Kocaman, 2023). Örneğin, Türkiye Batı ile ilişkilerini NATO ve AB aracılığıyla sürdürürken, Türk dünyası üzerinde de liderlik pozisyonunu güçlendirmeye gayret etmektedir. Ancak bu durum bazı üye ülkelerde bölgesel hegemonya kaygılarına yol açmaktadır (Şahin ve Argalı, 2022). Kazakistan, Rusya ile olan tarihsel ilişkileri ve Avrasya Ekonomik Birliği üyeliği sayesinde daha dikkatli bir tutum sergilerken, Azerbaycan, Türkiye ile sıkı bir askeri iş birliği içinde

bulunmaktadır. Türkmenistan ise "tarafsızlık" politikası gereği TDT'ye sadece gözlemci olarak katılmıştır (Rahmanov, 2022). Bu nedenle, TDT üyeleri bir taraftan ortak alfabe, ortak tarih kitabı ve ortak kültürel projeler gibi yakınlaştırıcı girişimleri desteklerken, diğer taraftan askeri iş birliği, güvenlik düzenlemeleri ve enerji politikalarında temkinli hareket etmekte ve fazla yakınlaşmanın jeopolitik riskler yaratabileceği endişesiyle davranmaktadırlar (Tarçın, 2025).

Kirpi İkilemi, bölgesel entegrasyon ile ulusal bağımsızlık arasındaki dengeyle ilgili sorunları da gündeme getirmektedir. Moravcsik'in (1998) ve Keohane'nin (1988) araştırmalarında ifade edildiği gibi, devletler çok taraflı yapılar içinde yer alarak avantaj sağlamak isterken, bağımsızlıklarından da vazgeçmek istememektedirler. TDT bağlamında bu durum, örneğin Türk Yatırım Fonu'na katkı oranlarının belirlenmesinde ya da savunma sanayi işbirliği projelerinde tek merkezli idareye karşı çekinceler olarak görünmektedir. Özellikle Orta Asya devletlerinde, Türkiye'nin rolüne dair hem pratik hem de tedbirli bir yaklaşım sergilenmektedir (Lukyanov, Kulieva ve Mironov, 2022). TDT üyeleri, Kirpi İkilemi'nin yarattığı tehlikeleri dengelemek için hedging yani korunma stratejisini benimsemektedir. Başta Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan olmak üzere, bu ülkeler, Rusya, Çin ve Batı ile diplomatik ve ekonomik bağlantılarını sürdürürken TDT ile entegrasyon süreçlerini kontrollü bir şekilde ilerletmektedir (Acar, 2024). Bu çok yönlü yaklaşım, Kirpi İkilemi'nin doğal bir sonucudur: Hem entegrasyonu sağlamak hem de bağımsızlık kaybını, dış baskıları engellemek istemektedirler. TDT, bu ikilemi azaltmak için üyelerin eşitliğine dayanarak karar alma süreçlerini vurgulayan kurumsal düzenlemeler geliştirmiştir. 2021 İstanbul Zirvesi'nde onaylanan "Türk Dünyası 2040 Vizyonu" belgesi, hiçbir üyenin diğerlerine üstünlük sağlayamayacağı ve işbirliğinin gönüllülük esasına dayanacağı ilkesini benimsemiştir (OTS, 2021). 2024 Bişkek Zirvesi'nde ise Daimi Temsilciler Yönetmeliği ve Türk Dünyası Şartı ile bu ilke normatif bir biçim kazanmıştır (OTS, 2024). Bu düzenlemeler, Kirpi İkilemi'ni kurumsal tasarımla dengelemeye yönelik önemli adımlar olarak değerlendirilmektedir.

Kirpi İkilemi, Türk Devletleri Teşkilatı özelinde kültürel yakınlık ile siyasi-askerî temkinlilik arasındaki çelişkiyi açıklayan güçlü bir kavramsal çerçevedir. Üye devletler, ortaklık arzularını egemenliklerini kaybetmeden yürütmeye çalışmakta; bu dengeyi kurumsal yapı, gönüllü işbirliği ve çok yönlü dış politika stratejileriyle sağlamaya çalışmaktadır.

Kirpi İkilemi, TDT'nin derinleşme sürecinde hem bir sınav hem de bir fırsat alanı yaratmaktadır.

**Korunma Stratejisi: Benim Değil Çıkarlarımın Dostu Vardır**

Hedding stratejisi, belirsizlikler, güvenlik tehditleri ve jeopolitik risklerle karşı karşıya kaldığında tek bir ittifaka bağlı olmak yerine, aynı zamanda birden fazla güç merkeziyle bağlantı kurarak risklerini dağıtmayı amaçlamaktadır (Kuik, 2008; Lim ve Cooper, 2015). Bu yöntem; ittifak oluşturma (balancing) ile uyum sağlama (bandwagoning) arasında bir denge sağlar. Hedging, ya tamamen bir bağlanma ya da tamamen dışlama olarak tanımlanamaz (Goh, 2007). Hedging stratejisi, özellikle orta büyüklükteki ve yükselen ülkeler tarafından büyük güçler arasındaki rekabet karşısında dış politika esnekliğini korumak amacıyla kullanılmaktadır (Medeiros, 2005). Stratejik belirsizliklerin hâkim olduğu çok kutuplu bir ortamda, aktörler hem iş birliği yapma hem de bağımsızlıklarını güvence altına alacak alternatif yollar geliştirme konusunda aynı anda hareket ederler (He, 2009).

Türk Devletleri Teşkilatı'na üye ülkeler, tarihsel, coğrafi ve siyasi sebeplerden dolayı genellikle çeşitli güvenlik ilişkileri geliştirerek hedging stratejisini benimsemişlerdir. Bu yaklaşım, Rusya, Çin, ABD, Avrupa Birliği ve Türkiye ile eş zamanlı ilişkilerin devamını ve aynı zamanda TDT içerisinde kültürel ve ekonomik iş birliğinin geliştirilmesini kapsamaktadır (Hovsepyan, 2023). Örneğin, Kazakistan, "çok yönlü dış politika" ilkesini benimseyerek, Avrasya Ekonomik Birliği (Rusya), Kuşak ve Yol İnisiyatifi (Çin), AB ile enerji iş birliği ve TDT'ye aktif katılım gibi alanlarda faaliyet göstermektedir (EurasiaBaike, 2025; Economic Times, 2025). Bu durum, hem ekonomik avantajları hem de güvenlik çıkarlarını dengelemeye yönelik bir çabadır. Özbekistan, 2016 sonrasında gerçekleştirilen geniş kapsamlı reform süreci çerçevesinde (özellikle Mirziyoyev döneminde siyasi ve ekonomik alanda yaşanan hareketlilik) Rusya ile olan stratejik ortaklığını devam ettirirken, Türkiye, Çin ve ABD ile dengeli bir ilişki ağı oluşturmaktadır (Insight Turkey, 2023). Ayrıca, Özbekistan'ın Aralık 2021'de Trans-Kaspi (Orta) Koridor anlaşmasına katılması, bölgesel kimliğin şekillenmesi açısından önemli bir adım olmasının yanı sıra dışsal baskılara karşı geliştirdiği bir hedging stratejisi olarak da anlaşılabilir (ANKASAM, 2025). Türkmenistan, Daimi Tarafsızlık ilkesine dayanarak NATO, Rusya ve Çin ile eş zamanlı ilişkiler geliştirirken TDT'ye gözlemci olarak katılması da bir tür diplomatik hedging stratejisi olarak değerlendirilebilir. Kırgızistan, hem Rusya'nın liderlik ettiği Kolektif Güvenlik Antlaşması Örgütü'ne (KGAÖ) hem de Çin'in altyapı yatırımlarına açıktır. Türkiye ile özellikle

eğitim ve askeri alanlarda iş birliği yaparken, Batı ile de sınırlı bir iletişim sürdürmektedir (Özdilek, 2025).

Türk dünyasının en güçlü ülkesi Türkiye ise, TDT liderliği çabasıyla birlikte NATO üyeliğini sürdürmekte, Rusya ile enerji ve savunma ilişkilerini derinleştirmekte ve Çin'in Kuşak ve Yol Girişimi'ne dahil olmaktadır. Bu politikalar, Türkiye'nin hem Batı hem Avrasya yönelimlerini birlikte yürüterek jeopolitik risklerini dengelemek istemesiyle ilgilidir. Türk Devletleri Teşkilatı Türkiye için stratejik bir "dayanışma havzası" olarak aynı zamanda alternatif diplomatik kapasite anlamına gelmektedir. Kurumsallaşmaya odaklanan hedging stratejisi, kurumsal iş birliğini dışlamaktan ziyade "dengeleyici sigorta" rolü üstlenerek, Türk Yatırım Fonu'nun kurulması ile ekonomik bağımlılıkların tek bir merkezden uzaklaştırılmasını sağlamaktadır (Eurasia Magazine, 2024). Ayrıca, Merkez Bankaları Mutabakatı aracılığıyla ulusal paralarla ticaretin artırılması suretiyle dolarizasyonun alternatifinin oluşturulması hedeflenmektedir (Sansarlıoğlu, 2024). Sivil Koruma Mekanizması ile ortak güvenlik ve afet dayanışması, NATO, KGAÖ ya da ŞİÖ gibi dış oluşumlarla çelişmeden kurulmaktadır. Bunun yanı sıra, ortak eğitim projeleri ile dil, tarih ve kimlik açısından yumuşak güç kapasitesi güçlendirilerek somut adımlar atılmaktadır.

Hedging, TDT üyesi devletlerin hem kendi egemenliklerini koruma hem de bölgesel dayanışma sağlama çabasının stratejik bir ifadesidir. TDT'nin yapısı, bu esnekliği destekleyecek şekilde çok merkezli, gönüllülüğe dayalı ve eşitlikçi kurgulanmıştır. Dolayısıyla hedging, bu ülkeler açısından sadece bir dış politika tercihi değil, aynı zamanda iç siyasal dengeyi de koruyan bir güvenlik sigortası işlevi görmektedir.

## Sonuç

Kirpi İkilemi, Arthur Schopenhauer tarafından geliştirilen bir metafordur. Soğuk havada ısınmak amacıyla birbirlerine yaklaşan kirpiler, dikenleri nedeniyle birbirlerine zarar verir; bu nedenle, ısınma (yakınlaşma) ile zarar vermekten kaçınma (mesafeyi koruma) arasında bir denge sağlamaları gerekmektedir. Bu metafor, devletlerin birbirine yaklaşma ve uzaklaşma eğilimlerinin çelişkili doğasını açıklamak amacıyla kullanılmaktadır. Hedging, devletlerin belirsizlik durumunda tüm kaynaklarını tek bir noktaya koymaktan kaçınarak, çoklu ilişkiler geliştirip alternatifler oluşturması anlamını taşımaktadır. Bu strateji özellikle orta ölçekli devletlerin jeopolitik denge arayışlarında başvurdukları bir yöntemdir. Bu iki yaklaşım bir araya geldiğinde, devletlerin bölgesel işbirliği süreçlerinde yakınlık ile

risk arasında denge kurma gerekliliği daha belirgin hale gelir. TDT, bu denklemin uygulandığı bir laboratuvardır. TDT üyeleri tarih, dil, din ve kültür bakımından büyük oranda benzerliğe sahip olsalar da; iç siyasi sistemleri, dış politika eğilimleri ve güvenlik kaygıları açısından farklılıklar göstermektedir. Türkiye ile Azerbaycan arasındaki "iki devlet bir millet" ifadesi veya Kazakistan ile Özbekistan arasındaki Orta Asya liderlik mücadelesi, bu ikili durumu örneklemektedir. Türkiye'nin liderliğini güçlendirme çabaları, bazı üye ülkelerde "bölgesel hegemonya" kaygılarının ortaya çıkmasına yol açmakta ve bu da mesafeli tutumlar geliştirilmesine neden olmaktadır.

Bu durum, Schopenhauer'in Kirpi İkilemi'nde ifade edildiği gibi açıklanabilir: "yakınlık acı verirken, aşırı uzaklık üşütür. " TDT içinde, üyeler arasında ne mutlak yakınlık ne de tamamen kopukluk söz konusudur; buradaki amaç "en uygun mesafeyi" bulmaktır. Kirpi İkilemi'nin sunduğu riskleri azaltmak isteyen TDT üyeleri, bu durumu aşmak için hedging yani korunma stratejisini kullanmaktadırlar. Bu yöntem, dış politika çeşitliliği ile bölgesel aidiyetin dengede tutulmasına odaklanmaktadır. Bu ülkeler, aynı anda çeşitli ülkeler ile güvenlik ve işbirliği ilişkileri geliştirerek siyasi risklerini azaltmaya çalışmakta, böylece hem yakınlık arayışında bulunmakta hem de beklenmedik zorluklara karşı hazırlıklı olmaktadırlar. Bu durum, son günlerdeki Güney Kıbrıs Rum Yönetimi'ne büyükelçi atanması tartışmalarıyla daha da açığa çıkmıştır. Orta Asya'daki Türk Cumhuriyetleri, Rusya ve Çin ile ilişkilerini dikkatlice dengelerken, ABD ve Avrupa Birliği ile de stratejik ortaklıklarını sürdürmektedir. Bir güç grubu ile diğerlerine karşı işbirliği yapmaktan kaçınmakta, bunun yerine ekonomik yatırımlar, güvenlik garantileri ve teknolojik gelişmeler gibi fırsatları pragmatik bir şekilde değerlendirmektedirler. Ayrıca, yakın bir ortakla iş birliği yapmanın diğer jeopolitik aktörler için tehdit oluşturabileceği riskine de dikkat etmektedirler. Dış politika stratejileri, bölge ülkelerinin ortaklıklarını nasıl stratejik bir şekilde çeşitlendirebileceğini ve giderek kutuplaşan uluslararası ortamda esnekliğini nasıl sürdürebileceğini göstermektedir.

Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden bu yana Avrupa-Atlantik blokunu en önemli alternatif olarak kabul eden, Avrupa ve Amerika'nın en zengin yatırımcılarını kendine çeken ve Batı bloğunu Rusya ile Çin arasındaki ilişkilerde önemli bir denge unsuru olarak gören ülkelerle karşı karşıyayız. Avrupa Birliği, Orta Asya'da en büyük yatırımcı konumundadır ve öncelikle Kazakistan olmak üzere diğer Türk

devletleriyle stratejik ortaklık anlaşmaları yapmıştır. Bu konuyu, korunma stratejisi bakış açısından ele aldığımızda, Orta Asya Türk devletlerinin Türkiye'nin Kıbrıs'a dair kaygılarını paylaşmadığını, küresel siyasete Türkiye perspektifinden bakmadığını, bunun yerine kendi ulusal çıkarları doğrultusunda hareket etmeyi tercih ettiklerini görüyoruz. Dolayısıyla, Orta Asya Türk devletlerinin benimsediği savunma stratejileri, büyük güçler arası rekabetin yoğunlaştığı bir bölgede esneklik, pragmatizm ve bağımsızlık arayışına dayanmaktadır. Bu strateji, ülkelerin ulusal çıkarlarını korumalarına, dış baskılarla başa çıkmalarına ve uluslararası arenada daha özerk bir konuma ulaşmalarına olanak tanır. TDT örneği, bölgesel entegrasyonun salt bir yakınlaşma değil, daha ziyade mesafe ve yakınlığın bir dansı olduğunu göstermektedir. Kirpinin İkilemi, bu ilişkilerdeki psikolojik ve politik sınırları temsil ederken, korunma bu sınırları güvence altına alan stratejik araçları temsil eder. TDT'nin kurumsallaşması, hem entegrasyon hamlesini destekleyen hem de üyelerinin çeşitli dış politika ihtiyaçlarını karşılayan esnek bir çerçeve sağlar. Bu şekilde, üyeler ne birbirlerine zarar verecek kadar yakın ne de kendilerini izole edecek kadar uzaktırlar.

**Kaynakça**


Acar, Y. (2024). A Strategic Opportunity for the Organisation of Turkic States Amid Great Power Competition. THE DIPLOMAT. https://thediplomat.com/2024/10/a-strategic-opportunity-for-the-organization-of-turkic-states-amid-great-power-competition/?utm_source=chatgpt.com

Caspian Post. (2025). From Budapest to Konya: Turkic States Strengthen Military Ties. https://caspianpost.com/opinion/from-budapest-to-konya-turkic-states-strengthen-military-ties

Economic Times. (2025). Kazakhstan: Logistics hub of Eurasia rises on the world stage. https://economictimes.indiatimes.com/news/international/world-news/kazakhstan-logistics-hub-of-the-eurasia-rises-on-the-world-stage/articleshow/122014227.cms

Eurasia Magazine. (2024). Organization of Turkic States: A Future Built on Unity. https://eurasiamagazine.com/the-organization-of-turkic-states-a-future-built-on-unity-growth-and-shared-vision

EurasiaBaike. (2025). Kazakhstan: Economic bridge between Asia and Europe. https://eurasiabaike.ro/en/trends/kazakhstan-economic-bridge-between-asia-and-europe/05/2025

F-Chain Global. (2024, June 14). First Meeting of the Ministers Responsible for Ecology of the TDT. https://az.f-chain.com/first-meeting-of-the-ministers-responsible-for-environment-and-ecology-of-the-turkic-states-organization-tdt-held-in-baku/#:~:text=The%20First%20Meeting%20of%20the,Climate%20Change%20Conference%20(COP29).

Goh, E. (2007). Great Powers and Hierarchical Order in Southeast Asia: Analyzing Regional Security Strategies. International Security, 32(3), 113–157.

He, K. (2009). Institutional Balancing in the Asia Pacific: Economic Interdependence and China's Rise. Routledge.

Hovsepyan, L. (2023). The Main Factors Underpinning Turkey–China Relations: The 'Turkic World' Narrative and Its Implications for Future Relations. China Report, 59(4), 456-472. https://doi.org/10.1177/00094455231188100

Keohane, R. O. (1988). International Institutions: Two Approaches. International Studies Quarterly, 32(4), 379–396.

Khakimov, F. (2023). Uzbek-Turkish Strategic Partnership in the Context of Geopolitical Turbulence in Central Asia. Insight Turkey, Vol. 25 / No. 4 / pp. 39-49.

Koçak, M., & Kocaman, B. (2023). Potential of the Organization of Turkic States in the International System: Promises and Vulnerabilities. Insight Turkey, 25(4), 115–137.

Kuik, C. C. (2008). The Essence of Hedging: Malaysia and Singapore's Response to a Rising China. Contemporary Southeast Asia, 30(2), 159–185.

Lim, D. J., & Cooper, Z. (2015). Reassessing Hedging: The Logic of Alignment in East Asia. Security Studies, 24(4), 696–727.

Lukyanov, G., Kulieva, N., & Mironov, A. (2022). Turkey's Policy in Central Asia: Are Ambitions Well-Founded?, Russian İnternational Affairs Council (RIAC). https://russiancouncil.ru/en/analytics-and-comments/analytics/turkey-s-policy-in-central-asia-are-ambitions-well-founded/?utm_source=chatgpt.com

Medeiros, E. S. (2005). Strategic Hedging and the Future of Asia–Pacific Stability. The Washington Quarterly, 29(1), 145–167.

Moravcsik, A. (1998). The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht. Cornell University Press.

Omuraliev, K. (2024). The Organization of Turkic States: A Decade and a half of unity and progress. Anadolu Ajansı. 22.11.2024. https://www.aa.com.tr/en/opinion/opinion-the-organization-of-turkic-states-a-decade-and-a-half-of-unity-and-progress/3350488?utm_source=chatgpt.com

Organization of Turkic States (OTS). (2021). Türk Dünyası 2040 Vizyonu. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2024). Bişkek Zirvesi Belgeleri. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2024a). About Us – Institutional Structure. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2024b). Bishkek Summit Declarations. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2024c). Cooperation in Education and Science. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2024d). Civil Protection Mechanism and Emergency Response. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2024e). External Relations and Multilateral Partnerships. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2025a). Bishkek: Digital Capital of the Turkic World. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2025b). Ankara 2026: Türk Dünyası Kültür Başkenti. https://www.turkicstates.org

Organization of Turkic States (OTS). (2025c). Bucharest Declaration. https://www.turkicstates.org

Özdilek, S. E. (2025). Impact Of Small States On International Relations: Kyrgyzstan's Relations with Great Powers. INTERNATIONAL RELATIONS and REGIONAL STUDIES" 1(59), 9-33.

Rahmanov, A. (2022). Turkmenistan's Neutral Foreign Policy: Peace, Security and Sustainable Development, PERCEPTIONS, Spring-Summer. Volume XXVII. Number 1, 122-137.

Sansarlıoğlu, B. (2024). Türk Devletleri Teşkilatı Üye Ülkeleri Merkez Bankaları Konseyi'nin kurulmasına ilişkin mutabakat zaptı imzalandı, Anadolu Ajansı. https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/turk-devletleri-teskilati-uye-

ulkeleri-merkez-bankalari-konseyinin-kurulmasina-iliskin-mutabakat-zapti-imzalandi/3385975

Schopenhauer, A. (2015). Parerga ile Paralipomena: Ya da Kısa Felsefe Denemeleri I. Kitap, 2. Basım, (Çev. Levent Özşar), İstanbul, Biblos Yayınları, İstanbul.

Şahin, G. & Argalı, M. (2022). Bölgesel Liderlik Bağlamında Türk Dış Politikasının Jeopolitik Gerçeği: Türk Dünyası. Güvenlik Stratejileri Dergisi, 5-37. https://doi.org/10.17752/guvenlikstrtj.1080249.

Tarçın, U. (2025). Türk Devletleri Teşkilatı'nda Askeri İş Birliği: Stratejik Bir Perspektif. Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi. Cilt: 12 Sayı: Türk Devletleri Teşkilatı, 244 - 267, https://doi.org/10.16985/mtad.1628507.

Tulyakov, E. (2025). Uzbekistan's New Foreign Policy: Balancing East and West Through Strategic Openness. ANKASAM.https://www.ankasam.org/anka-analizler/uzbekistans-new-foreign-policy-balancing-east-and-west-through-strategic-openness/?lang=en

# KARABAĞ SAVAŞI BAĞLAMINDA AZERBAYCANLILARIN DİASPORA EYLEMLERİ: TÜRKİYE VE ÖZBEKİSTAN'DAN AZERBAYCAN'A TOPLUMSAL DESTEK PRAKSİSİ

**Seide GULİYEVA***

**Öz:** Çalışmanın amacı, 2020. yılında Karabağ savaşı sırasında Türkiye'de ve Özbekistan'da diaspora teşkilatlarının eylemlerini incelemek ve toplumun Azerbaycan'ın mücadelesini destekleme biçimlerini tespit etmektir.

Türk devletlerinden Türkiye ve Özbekistan, Ermenistan'la ikili ilişkilerini geliştirmemiştir.

Karabağ savaşları sırasında ve Ermenilerin Azerbaycan'a ve Türkiye'ye karşı sahte iddiaları bu iki Türk devletinin 2000'li yıllardan itibaren dış politikasında işbirliğini tetiklemiştir. Bu durum aynı zamanda Türkiye ve Azerbaycan diaspora örgütlerinin aynı konularda işbirliğini gerektirmiştir.

Özbekistan'da gözlemlenen diaspora faaliyeti modeli, karşılıklı saygıya dayalı ikili ilişkilere dayanmakta olup, Ermenilerin işgal politikasına karşı toplumsal düzeyde dayanışma sergilenmiştir. Bu örnek, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin benzer yaklaşımlar geliştirmesi ve diğer ülkelerle ilişkilerini derinleştirmesi açısından model teşkil etmektedir.

Bu bağlamda, Karabağ savaşından önce Türk Devletleri ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kongreleri, Dünya Azerbaycanlıları Kongreleri gibi örgütlerin faaliyetleri ön plana çıkmıştır. 20 yılı aşkın zamanın deneyimi devlerarası kararların verilmesine neden olmuştur.

Karabağ zaferinden sonra Türkiye ile imzalanan Şuşa Deklarasyonu, Azerbaycan ve Türk diasporaları arasında daha yakın işbirliği geliştirmeyi, ortak sorunlara karşı birlikte hareket etmeyi ve sürekli dayanışma göstermeyi amaçladığını belirtmiştir. Aynı yıl Türk Devletleri Konseyi yeniden yapılandırılmışdır. Böylece Türk halklarının

* Doç. Dr. Bakü Devlet Üniversitesi, saidaquliyeva@bsu.edu.az, ORCID: 0000-0003-4320-3425

diasporasının faaliyetlerini koordine etme ve işbirliği geliştirme ihtiyacını ortaya koymuştur.

Türk topluluklarının diaspora faaliyetleri konusu son yıllarda ele alınmasına rağmen onların Karabağ savaşları sırasında Azerbaycan'a destek olmaları konusu akademik literatürde yeterli yer bulamamıştır. Bu çalışma, söz konusu alana katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır.

Çalışma sırasında konuyla ilgili resmi belgeler ve medya materyalleri incelenmiş, karşılaştırılmış ve analiz edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Azerbaycan, Karabağ savaşı, Türkiye, Özbekistan, diaspora

## Giriş

Ermeni milliyetçiliği, yalnızca bölgesel düzeyde değil, aynı zamanda uluslararası alanda da dikkate değer jeopolitik sonuçlar doğuran ideolojik bir yönelimdir. Azerbaycan, Türkiye ve Özbekistan toplumları, XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarından itibaren bu ideolojinin yarattığı çeşitli tehditlerle karşı karşıya kalmıştır. Söz konusu tehditler, gerek devlet politikaları gerekse diaspora faaliyetleri düzeyinde Azerbaycan ile Türkiye arasında yakınlaşmayı teşvik etmiştir.

Bu çalışmanın amacı, Karabağ Savaşı sürecinde Türk devletlerinin ve diaspora yapılarının Ermeni milliyetçiliğine karşı geliştirdikleri kurumsal ve toplumsal direnç biçimlerini analiz etmektir. Türk halklarının diaspora dayanışması, Türk Devletleri Teşkilatı'nın faaliyetlerinin şekillenmesinde belirleyici bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Özellikle kriz anlarında sergilenen tutumlar ve alınan önlemler, söz konusu dayanışmanın kurumsallaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda konu, Türk dünyasının küresel ölçekteki konumunun anlaşılması açısından bilimsel önem taşımaktadır.

Çalışmanın temel kaynak tabanını resmi devlet belgeleri ile Türk topluluklarının faaliyetlerini yansıtan çeşitli materyaller oluşturmaktadır. Araştırma yöntemi, söylem analizi ve karşılaştırmalı siyaset yaklaşımına ek olarak, olgusal örneklerin tarihsel bağlamda yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu doğrultuda, tarihî belgeler, bildiriler ve diplomatik yazışmalar incelenmiş; Ermeni ve Türk diasporalarının konumları ortaya konulmuş; Azerbaycan-Ermenistan, Türkiye-Ermenistan ve Özbekistan-

Ermenistan ilişkileri bağlamında diaspora faaliyetleri ile Türk topluluklarının Ermeni milliyetçiliğine karşı mücadele biçimleri değerlendirilmiştir. Konunun daha açık ve somut bir şekilde analiz edilebilmesi amacıyla, Azerbaycan–Türkiye ortak diaspora iş birliği ve Özbekistan'daki mevcut durum örnek olaylar çerçevesinde ele alınmış; bu doğrultuda, çeşitli ülkelerde yürütülen diaspora faaliyetleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu örnekler, Azerbaycan diasporasının farklı coğrafyalarda nasıl örgütlendiğini, hangi stratejileri benimsediğini ve ev sahibi ülkelerle nasıl ilişkiler kurduğunu ortaya koyma açısından açıklayıcı niteliktedir.

Araştırmada, Azerbaycan ve Türkiye'ye ait diaspora örgütleri arasındakı işbirliği, Azerbaycanlıların Özbəkistan'daki diaspora fealiyyetleri, Azerbaycan'ın topral bütünlüğünün yeniden sağlanması sürecinde Özbek toplumunun tutumu ve Türk topluluklarının fealiyyeti incelenmiştir. Ayrıca, Zaferin ardından Türk diaspora örgütlerinin gelecek işbirliği perspektivleri değerlendirilmiştir.

## 1. Azerbaycan ve Türkiye'ye ait diaspora örgütleri arasındaki işbirliği.

Ermeni milliyetçiliğinin siyasal doktrini, XIX. yüzyılda ortaya çıkan "Büyük Ermenistan" düşüncesine dayanmaktadır. Bu ideoloji, yalnızca tarihî toprak iddialarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda uluslararası kamuoyunun sözde "soykırım" iddiaları üzerinden yönlendirilmesini de amaçlamıştır. Jeopolitik açıdan değerlendirildiğinde, bu yaklaşım Ermenistan'ın bölgesel istikrarsızlık ve gerilim odağı haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Ermeni Kilisesi, Taşnaksutyun Partisi, ASALA örgütü ve diaspora yapıları aracılığıyla yürütülen uluslararası propaganda ve lobi faaliyetleri, bu ideolojinin temel araçları olmuştur. Söz konusu ideolojik çerçeve, modern Ermeni kimliğinin önemli unsurlarından birini oluşturmuş; diaspora toplulukları ise siyasi, akademik ve hukuki alanlarda etkinlik göstererek bu söylemin uluslararası ölçekte yaygınlaştırılmasına katkıda bulunmuştur (Качазнуни, 1990).

Ermeni milliyetçiliğine dayalı politikalar esas olarak Anadolu, Kafkasya, Güney Azerbaycan ve Fergana bölgelerindeki Türk-Müslüman nüfusa yönelmiştir. XX. yüzyılın başlarında Ermeni silahlı grupları Doğu Anadolu, Kafkasya, Urmiye Gölü havzası ve Fergana çevresinde katliam ve etnik temizlik yapmış, 1918 yılında ise Kafkasya'da ilk devletlerini

kurmayı başarmışlardır. Bu tarihten itibaren Ermeni silahlı saldırıları, kurulan devletin resmî politikası çerçevesinde yürütülmüştür. Osmanlı imparatorluğu ile Azerbaycan Halk Cumhuriyeti hükümetleri, Ermeni örgütlerinin etnik temizlik ve kitlesel şiddet uygulamalarına karşı ortak mücadele yürütmüşlerdir. Azerbaycan Ordusu ile Kafkas İslam Ordusu'nun askeri harekâtları sonucunda, Azerbaycan'ın birçok bölgesi – özellikle Bakü – Taşnak-Bolşevik işgalinden kurtarılmış, Karabağ topraklarında Ermeni silahlı faaliyetleri büyük ölçüde sınırlandırılmıştır (Yaqublu, 2013; Sofiyeva, 2007). Fakat sovyetlerin işğalı ile devlet Zengezur topraklarını koruya bilmemiş, bu topraklar Ermenistan tarafından tutulmuş, sovyetler ise Azerbaycanlıların itirazlarına ragmen bu toprakları Ermenistan'a vermiştir. Sovyetler devrinde hem Azerbaycan hem de Türkiye'ye karşı milliyetçilik politikası Ermeni terroristleri ve Ermeni diasporası tarafından yürütülmüştür. 90'lara gelindiyinde Ermenistan Azerbaycan'ın Karabağ ve Nahçıvan bölgelerine saldırılara başlamıştır (Cabbarlı, 2014, s.154-266). 1991 yılında bağımsızlığını ilan etdiği zaman Bağımsızlık Bildirisinde Türkiye'ye karşı toprak ve sahte iddialar yer aldı. Azerbaycanlılara karşı silahlı saldırıların artması, halkın köylerden kovulması ve topraklarının işğaline karşı Türkiye'nin tutumu serhedlerin kapatılması ile sonuçlandı. Böyleki, Ermenilerin yaptıkları insanlık suçları ve işgal politikasına rağmen uluslararası düzeyde yanlış bilgiler paylaşarak kendilerinin madur olduklarını göstermişler. Azerbaycanlıların Ermeni köylerine baskınlar yaptıkları, ablukaya aldıkları söyleniyor, bu yüzden Ermenistan'a farklı devletlerden insani yardımlar gösteriliyordu. Aslında insani yardımlar adıyla silahlar gönderiliyordu (URL-1; Arslanlı, 2015). Ermenistan devletinin 90'lardan başlayarak Azerbaycan ve Türkiye'ye karşı saldırğan politikası her iki Türk devletinin dış politikasında ortak sorunlara karşı birge mücadileni gerektirmiştir.

Böylece iki Türk devleti diplomatik, diaspora, informasyon v.d. sahalarda Ermenilerin sahta iddialarına karşı birge mücadileye başlamışlar. Ateşkes devrinde (1994-2020) Azerbaycan ve Türkiye, Ermeni milliyetçiliğinin doğurduğu tehditlere karşı çeşitli uluslararası platformlarda ortak girişimlerde bulunmaya başlamıştır (Cahangirli, 2006). Bu çerçevede Azerbaycan, Birleşmiş Milletler (BM), Avrupa Konseyi, Avrupa Konseyi Parlamenter Meclisi (AKPM) ve Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) gibi təşkilatlarda hukuki ve diplomatik mücadelesini güçlendirmiş; özellikle Hocalı soykırımının uluslararası kamuoyuna duyurulması yönünde yoğun çalışmalar yürütmüştür. Söz konusu süreçte,

uluslararası ve bölgesel örgütlerde çatışmalara ve gelişmelere yanıt olarak yasal çerçeveler oluşturmuş; bu bağlamda kabul edilen resmi belgeler, ilgili örgütlerin tutum ve pozisyonlarını yansıtan temel referanslar hâline gelmiştir.

Türkiye ise 1915 olaylarına ilişkin asılsız Ermeni iddialarına karşı, parlamento, akademik çevreler ve hukuk kurumları (TBMM, TİKA, Yunus Emre Enstitüsü vb.) aracılığıyla çeşitli yanıt stratejileri geliştirmiştir. Her iki devlet, tarihsel gerçekliği yansıtan akademik çalışmalara özel önem atfetmiş; bu doğrultuda ortak bilimsel projeler, lobi girişimleri ve kültürel etkinlikler düzenlemiştir. Azerbaycan ve Türkiye diasporalarının koordineli faaliyetleri ise, ortak doğrultuda yürütülen bu çalışmaların uluslararası alandaki etkisini önemli ölçüde artırmıştır.

Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanları, Dışişleri Bakanları, bilim insanları ve kamuoyunda tanınan figürlerin yanı sıra, yurtdışında eğitim gören gençlerin ve diasporada aktif rol üstlenen Azerbaycanlıların faaliyetleri, dünya kamuoyunun Azerbaycan gerçeklerini doğru biçimde algılamasında önemli bir rol oynamıştır (Azərbaycan, 11 noyabr 2001). Bu aktörlerin koordineli yaklaşımları, çeşitli ülkelerde düzenledikleri etkinlikler ve kamuoyuna sundukları bilgi ve belgeler, Azerbaycan'ın haklı duruşunu uluslararası düzeyde görünür kılmıştır.

Azerbaycanlıların dünya genelinde Azerbaycan'ın toprak bütünlüğünün yeniden sağlanması yönündeki faaliyetleri dikkatçekicidir ve bu fealiyyetlerde Türkiye'den daha önce başlamışlar (Azərbaycan, 11 noyabr 2001; İbrahimov, 2006). Yurtdışında yaşayan Azerbaycanlılar, Karabağ ve çevresindeki bölgelerin işgali ile Azerbaycan tarihinin çeşitli dönemlerine ilişkin çarpıtmalara karşı kamuoyunu bilgilendirmek ve yaşadıkları ülkelerde gerçekleri duyurmak amacıyla çeşitli dernekler ve sivil toplum örgütleri kurmuşlardır. Bu yapılar, hem Azerbaycan'ın uluslararası imajını korumaya yönelik faaliyetlerde bulunmuş hem de diaspora diplomasisinin önemli aktörleri hâline gelmiştir.

Azerbaycan'ın bağımsızlığını yeniden kazanmasının ardından, Azerbaycan ile Türkiye arasında gelişen samimi ve stratejik ilişkiler, iki ülkenin yurtdışındaki vatandaşlarının ortak hareket etmesini gerektiren Azerbaycan-Türk diaspora iş birliği girişimlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Ulusal ve manevi değerlere yabancı bir sosyal çevrede yaşamaya çalışan Azerbaycanlı ve Türk göçmenler, entegrasyon sürecinin

getirdiği ortak zorluklarla yüzleşirken çoğu zaman bu sorunları birlikte aşma yoluna gitmişlerdir (İbrahimov, 2007).

Türkiye ile Azerbaycan arasındaki stratejik ortaklık, yurtdışında yaşayan Türk ve Azerbaycan toplumlarının ortak diaspora faaliyetlerinin geliştirilmesini kaçınılmaz bir gereklilik hâline getirmiştir (Dadaşova, 2024). Bu bağlamda, her iki ülkenin hükümetleri, akraba halklar arasındaki ilişkileri derinleştirmek ve diaspora çalışmalarını daha etkili biçimde koordine etmek amacıyla çeşitli programlar yürütmektedir.

Bu konular araştırmalarda ele alınmıştır. Örneğin, Pervane Memmedova *"Türk dünyası ve Azerbaycan diasporu"* adlı makalesinde belirtmektedir ki,

"*Türk toplum liderleriyle yapılan görüşmelerde, Ermeni diasporasının Azerbaycan ve Türkiye aleyhine yürüttüğü propaganda faaliyetlerinin önlenmesine yönelik stratejiler de ele alınmıştır. Görüşmelerde, Ermenilerin sözde "soykırım" iddialarının tarihsel temelden yoksun olduğu ve Ermenistan'ın Azerbaycan'a karşı saldırgan bir politika izlediği vurgulanmış; bu bağlamda, diasporalar arasındaki işbirliğinin güçlendirilmesine duyulan ihtiyaç özellikle belirtilmiştir."* (2024, s.57-63).

Azerbaycan'da 2001 yılında Yurt dışında Yaşayan Azerbaycanılarla İş üzre Devlet Komitesi (URL-2) kurulurken TC'de 2010 yılında Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (URL-3) kurulmuştur. Devletlerin yurt dışında yaşayan topluluklarla ilişkileri bu kurumlarda yürütülüyor.

Ermenistan'ın 1992 yılında Karabağ'da yaptığı Hocalı Soykırımı ile ilgili ortak etkinlikler özellikle ciddi bir şekilde düzenlenmiş, içerikleri sıkı örgütlenme prosedürleriyle dikkat çekmiştir. Böylece Ermeniler 1915 olayları hakkında yalanlar yayarken ve bir sıra devletlerde siyasi kararlar alınırken, yakın tarihte ve gerçek kanıtlarla doğrulanan Hocalı soykırımının anılması son derece önemliydi. Bilimsel konferansların, yürüyüşlerin, edebi ve kitlesel etkinliklerin, resim ve deneme yarışmalarının düzenlenmesi ve ulaşım araçlarına ve sokaklara posterlerin asılması, Ermenistan'ın Azerbaycan topraklarını işgalini, Hocalı soykırımının savaş tarihindeki en kanlı olay olduğunu ve diğer konuları kamuoyuna iletti ve bu ülkelerde kamuoyunun oluşmasını etkilemeye çalışıldı (Guliyeva, 2013, s. 63-78).

Önceki 34 yıl, bu yaklaşımın kamuoyunun şekillendirilmesinde iyi organize edildiğini ve olumlu sonuçlar verdiğini göstermiştir. Türk Devletleri ve Toplumları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kongreleri ile Dünya Azerbaycanlıları Kongreleri, diaspora faaliyetlerini koordine etmek için devamlı olarak düzenlenen iki büyük toplantıdır. Türkiye ve Azerbaycan, Türk devletleri arasında en büyük ve en iyi örgütlenmiş diaspora topluluklarına sahiptir. Özerk Türk devletlerinin devlet başkanları düzeyinde farklı örgütlerde birleştirilmesi süreci, özellikle 2021 yılında Türk Konseyi'nin Türk Devletleri Örgütü olarak yeniden yapılandırılmasıyla entegrasyon süreçlerinin derinleşmesine önemli katkılar sağlamıştır.

## 2. Azerbaycanlıların toprak bütünlüğünün yeniden sağlanması sürecinde Azerbaycanlıların Özbekistan'daki diaspora faaliyetleri ve Özbekistan toplumunun tutumu.

Kaynakları incelediğimiz zaman 2020 yılında Azerbaycan'ın Tovuz bölgesi sınırında yaşanan Ermeni provokasyonları ve 44 günlük Vatan Savaşı (2020) sırasında, yurt dışında yaşayan Azerbaycan ve Türk toplumları arasında yüksek düzeyde bir koordinasyon var olduğu gözüküyor (URL-4). Onlar Türkiye, Özbekistan, ABD, Almanya, Rusya, Fransa, Gürcistan v.d. ülkelerde devamlı eylemler gerçekleştirilmişler.

2020 yılında yaşanan gelişmeler, özellikle Karabağ Savaşı sürecinde, Azerbaycan diasporasının örgütlü faaliyetlerin ciddi biçimde artmıştır. Bu dönemde ön plana çıkan temel faaliyetler arasında protesto eylemleri, medya kampanyaları, bilgi temelli paylaşımlar ve diger mücadele stratejileri yer almaktadır. Bu girişimler, yalnızca anlık tepkilerle sınırlı kalmamış; aynı zamanda uzun vadeli kamu diplomasisi açısından da önemli etkiler yaratmıştır (Kuliyeva, 2020, s.2732-2750).

Özbekistan'daki Azerbaycan Büyükelçiliği, Haydar Aliyev Azerbaycan Kültür Merkezi ve diaspora örgütleri, düzenli olarak çeşitli etkinlikler düzenlemişlerdir. Bu etkinlikler arasında toplantılar, işgalin gerçeklerini ve zorluklarını yansıtan film gösterimleri, Azerbaycan halkının işgalcilere karşı mücadelesini anlatan programlar ile bilimsel konferanslar bulunmaktadır. Ayrıca, Özbek halkı bu eylemlerde aktif olarak katılım sağlamışlar. Bunun yanı sıra, Özbekistan'ın Ermenistan ile diplomatik ilişki kurmadığı bilinmektedir. Özbekistan'da yayımlanan gazete, televizyon ve internet platformlarında, Azerbaycan tarihi, Ermenistan'ın

Azerbaycan'a yönelik haksız toprak iddiaları, Dağlık Karabağ sorununun tarihi süreci, işgal altındaki şehir ve bölgelerin tarihi ile maddi ve kültürel eserlerin tahrip edilmesine ilişkin çok sayıda materyal hazırlanmış ve video içerikleri yayımlanmıştır. Bu çalışmalar, Özbekistan Milli Haber Ajansı'nın iş birliği ve desteğiyle gerçekleştirilmiştir (Kuliyeva, 2020, s. 2739). Özbekistan'da yaşayan Azerbaycanlıların yürüttüğü faaliyetler sonucunda kamuoyu, tarihî gerçekler ve uluslararası ilkeler doğrultusunda etkin biçimde bilgilendirilmektedir (URL-5; URL-6). Sonuç olarak, 2020 Vatan Savaşı sırasında Özbek halkı da aktif bir destek sergilemiştir.

Ermenistan'ın 2020'nin Temmuz ve Eylül aylarında gerçekleştirdiği askeri operasyonlar, Özbekistan'da yaşayan Azerbaycanlılar tarafından yoğun protesto gösterileri ile karşılanmış, çeşitli toplantılar düzenlenmiş ve medyada konuya ilişkin bilgilendirici materyaller yayımlanmıştır. Aynı zamanda, sivillerin yaşadığı şehirlerin füzelerle hedef alınması sırasında Azerbaycanlılar, uluslararası ve bölgesel örgütlere çağrılarda bulunmuş, Ermenilerin uluslararası sözleşmelere ve ilkelere açıkça aykırı davrandığını somut verilerle ortaya koymuş ve adaletsizliğin sona erdirilmesini talep etmiştir (URL-6; URL-7).

Bu dönemde birçok kişinin büyükelçiliklere başvurmasının temel nedeni, memleketleriyle ilgili güncel ve doğru bilgileri edinmeden önce, duygularını, tutumlarını ve dayanışma ruhlarını ifade etme ihtiyacından kaynaklanmıştır. Özbek halkı da bu zorlu süreçte dayanışma göstererek Azerbaycan Böyük elçiliğine akın etmiştir. 9 Kasım 2020'de Şuşa kentinin Ermeni işgalinden kurtarılması ve aynı tarihte Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet Bayrağı Günü'nün kutlanması, Özbekistan'da yaşayan soydaşlarımız ve diaspora temsilcileri tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştır. Ardından, 12 Kasım'da Azerbaycan Ordusu'nun zaferiyle sonuçlanan Vatan Savaşı'nın başarılarına adanmış kutlama etkinlikleri düzenlenmiştir. Bu etkinliklere, Özbekistan'da yaşayan Azerrbaycanlıların yanı sıra diaspora temsilcileri ve Özbekistan'ın kamu ve siyaset çevrelerinden önemli isimler katılmışlar. Söz konusu etkinlikler, yalnızca milli birlik ve beraberliğin somut bir göstergesi olmakla kalmamış, aynı zamanda Azerbaycan gerçeklerinin uluslararası platformlarda tanıtılmasında da kayda değer bir adım olmuştur.

Bu tür etkinlikler, Azerbaycan kültürünün, tarihî gerçeklerinin ve devlet geleneklerinin yabancı kitlelere aktarılmasını sağlamakla kalmayıp, devlet-diaspora ilişkilerinin güçlendirilmesi için yeni fırsatlar da

sunmaktadır. Özellikle Özbekistan'da gözlemlenen diaspora faaliyet modeli, karşılıklı saygıya dayalı ikili ilişkiler çerçevesinde oluşturulmuş ve olumlu sonuçlar vermiştir. Bununla birlikte, diaspora örgütlerinin koordineli faaliyetleri ile devlet kurumları arasındaki işbirliği formatının genişletilmesi, hem uygulamada etkinliği artırmakta hem de akademik araştırmalar için değerli bir inceleme alanı sunmaktadır. Bu deneyim, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin benzer yaklaşımlar geliştirmesi ve diğer ülkelerle ilişkilerini derinleştirmesi açısından örnek teşkil etmekte ve Özbekistan modelinin bilimsel temelde incelenip diğer bölgelere uyarlanması, Azerbaycan'ın uluslararası bilgi ve enformasyon politikası açısından önemli katkılar sağlayabilir (Kuliyeva, 2020, s.2732-2750).

## 3. Karabağ zaferının Türk topluluklarının diaspora fealiyyetine etkisi.

2020 Vatan Savaşı'nın zaferi, Azerbaycan devletinin bölgesel ve uluslararası konumunu önemli ölçüde güçlendirmiştir. Bölgesel bir aktör olarak Azerbaycan'ın faaliyet alanı giderek genişlemekte olup, Kafkasya'daki süreçlerde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Uluslararası ilişkiler sisteminde dikkat çeken başlıca bölgesel gelişmelerin Azerbaycan'ın katılımı olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Söz konusu zafer, ülkenin askeri ve politik kapasitesini artırmıştır. Bu dönemden sonra Azerbaycan, Türk dünyasını coğrafi olarak birleştiren bir devlet olarak, aynı zamanda kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda işbirliğine katkı sağlama imkanlarını da artırmıştır.

"Azerbaycan Cumhuriyeti ile Türkiye Cumhuriyeti Arasındaki Stratejik Ortaklık ve Karşılıklı Yardımlaşma Anlaşması" (16 Ağustos 2010) (URL-8) ile "Azerbaycan Cumhuriyeti ile Türkiye Cumhuriyeti Arasındaki Müttefik İlişkiler Hakkında" Şuşa Deklarasyonu (15 Haziran 2021) (Hacıyev, 2020, s.24-26; URL-9), iki ülke arasındaki ortak diaspora faaliyetlerinin örgütlenmesinde kritik öneme sahiptir. Bu belgeler, diaspora çalışmalarının temelini oluşturarak, hem her iki devletin vatandaşlarının hem de farklı dönemlerde göç etmek zorunda kalan toplulukların haklarının korunması ve geliştirilmesini kapsamlı biçimde yansıtmaktadır. Taraflar, her iki ülkenin ulusal çıkarlarını korumak ve halklarının tarihini ile kültürünü dünya kamuoyuna etkin bir şekilde aktarmak amacıyla hareket ederler. Ayrıca, üçüncü ülkelerde yaşayan vatandaşlarının haklarını korumak için, ulusal mevzuatlarına uygun

olarak ve uluslararası hukuk normları çerçevesinde, ilgili ülkelerin yasal düzenlemelerinin izin verdiği ölçüde diasporalarının faaliyetlerini diğer ülkelerde desteklemeyi taahhüt ederler. Şuşa Bildirgesi'nde her iki devlet, farklı ülkelerde yaşayan Azerbaycan ve Türk diasporaları arasında daha yakın işbirliği geliştirmek, karşılaştıkları ortak sorunları çözmek için ortak adımlar atmak ve sürekli dayanışma göstermek amacıyla çabalarını birleştireceklerini; diaspora faaliyetlerinin eşgüdümünü, ülkelerini tanıtma ve ulusal çıkarlarını koruma, tarihi gerçekleri kamuoyuna aktarma konusunda karşılıklı desteği teşvik edeceklerini duyurmuşlardır.

2021 yılında imzalanan Şuşa Deklarasyonu güvenlik, bilgi politikası ve diaspora işbirliği alanlarında sistemli iş birliğinin hukuki çerçevesini oluşturmuştu. Deklarasyonun stratejik ve diaspora boyutları, ulusal dayanışma, bilgi güvenliği ve lobi faaliyetlerine ilişkin düzenlemeleri içermektedir. Deklarasyon Türk devletleri arasında güvenlik ve bilgi alanlarında karşılıklı işbirliğinin güçlendirilmesini amaçlamakta olup, bu çerçevede diplomatik ve diaspora yönlerinde uygulanma imkânları önem kazanmaktadır (URL-9). Söz konusu hükümler, Türk dünyasında koordineli hareketin sağlanması ve uluslararası platformlarda ortak stratejilerin geliştirilmesi açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Deklarasyonda Ermeni milletçilerine karşı Türkiye ve Azerbaycan diasporalarının işbirliği de hedeflenmiştir.

7 Haziran 2006'da Türkiye'nin Antalya kentinde düzenlenene konferans, Azerbaycan ve Türk topluluklarının ortak faaliyet stratejilerini belirlenmeyi amaclamıştır. Etkinliğe, devlet ve hükümet yetkilileri, farklı ülkelerde faaliyet gösteren diaspora örgütlerinin temsilcileri, medya yöneticileri, akademisyenler ve sanatçılar katılmıştır.

Konferansta, Azerbaycan ve Türk halklarının derin tarihî ve kültürel bağlarının, her koşulda ortak hareket etmeye imkân tanıdığı vurgulanmıştır. Küreselleşmenin hızlandığı, kültürlerarası diyaloğun zorunluluk haline geldiği ve uluslararası ilişkilerde yeni bir düzenin şekillendiği günümüzde, iki halk arasındaki yakın işbirliğinin öneminin arttığı ifade edilmiştir (URL-10, s. 35).

28 Mart 2022'de Türkiye'nin Bursa kentinde Türk Devletleri Teşkilatı'nın (TDT) II. Diaspora Forumu ortak faaliyetleri, Azerbaycan'ın diaspora politikaları, Şuşa Beyannamesi ve 2021'de New York'taki "Türk Evi"nde yapılan işbirliği görüşmeleri değerlendirilmiştir. Azerbaycan ve Türk diasporaları arasındaki ilişkilerin güçlendirilmesi, iletişim

imkânlarının geliştirilmesi yönünde atılan adımların olumlu sonuçlar verdiği vurgulanmış; panel toplantılarının gelecekte ortak ve sürdürülebilir girişimlere zemin hazırlayacağı belirtilmiştir. Forumun akademik oturumu "TDT'ye üye ülkelerin diasporalarının tarihsel gelişimi", STK oturumu ise "Diasporada STK'ların kapasite geliştirmesi – zorluklar" başlıklarına ayrılmış, tartışmalar bilim insanları ve sivil toplum temsilcilerinin katılımıyla devam etmiştir (URL-11; URL-12).

## Sonuç

2020 Vatan Savaşı'nın zaferi, Azerbaycan'ın bölgesel və uluslararası konumunu önemli ölçüde güçlendirmiştir. Bu süreçte Azerbaycanlı diaspora topluluklarının Türkiye ve Özbekistan'da yürüttüğü koordineli faaliyetler, hem ulusal çıkarların korunmasına hem de kültürel ve diplomatik etkinin artırılmasına önemli katkı sağlamıştır. Bu zaferin ardından Türk dünyasını birleştirmek için imzalanan stratejik anlaşmalar ve Şuşa Deklarasyonu, diaspora faaliyetlerinin koordinasyonunu ve uluslararası platformlarda ortak stratejilerin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Böylece, Azerbaycan ve Türkiye arasındaki stratejik ve diasporik işbirliği, Türk dünyasının çıkarlarının korunması ve kültürel-diplomatik etkinin artırılması açısından belirleyici bir rol oynamaktadır.

Araştırmalar kanıtlıyor ki, Azerbaycan ve Türkiye'nin diaspora alanındaki iş birliği yalnızca ortak tarihsel ve kültürel bağlardan kaynaklanmamaktadır; aynı zamanda her iki ülkeye yöneltilen Ermeni iddiaları karşısında ortak bir duruş sergileme ihtiyacından da doğmaktadır. Bu nedenle, iki ülkenin dış politikalarında karşılaştığı bu zorluklar, diaspora alanında güç birliği yapılmasını stratejik bir zorunluluk hâline getirmiştir. Ermeni milliyetçiliği bölge için bir tehdit oluşturmaya devam ediyor. Buna rağmen Azerbaycan ve Türkiye devletlerinin ve diaspora örgütlerinin bu propagandaya karşı verdiği mücadele sonuç vermekte, özellikle Karabağ savaşları sırasında oluşan dayanışma örneği, gelecek için güvenilir bir model teşkil etmektedir.

TDT çerçevesinde diaspora alanında daha etkili sonuçlar elde edebilmek için stratejik yaklaşımların geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Türk diasporalarının daha verimli biçimde koordine edilmesini sağlayacak pratik mekanizmaların oluşturulması, ortak araştırma enstitülerinin, akademik platformların ve medya organlarının kurulması gereklidir. Bunlar diaspora çalışmalarının bilimsel bir temele

oturtulmasına ve etki gücünün artırılmasına hizmet edecektir. Sürece sivil toplum kuruluşlarının ve genç neslin dâhil edilmesi ise, diasporik faaliyetlerin hem sürdürülebilirliğini hem de toplumsal tabanını genişletecektir.

Günümüzde Azerbaycan ve Türkiye ile bağlantılı diaspora toplulukları, dünya genelinde Türk dünyasının çıkarlarını korumak ve temsil etmek amacıyla etkin ve koordineli bir işbirliği içerisindedir. Bu birlik, diaspora gücünün örgütlü yapısını ve stratejik işlevini simgelemekte, Türk devletleri arasındaki dayanışmayı pekiştirerek uluslararası alanda etkili bir model oluşturmaktadır. Sonuç olarak, Türk devletlerinin diaspora kurumlarının işbirliği, hem ulusal çıkarların korunması hem de kültürel ve diplomatik etkinin artırılması açısından belirleyici bir rol oynamaktadır.

**Kaynaklar**


Arslanlı, A. (2015). *Karabağ sorunu ve Türkiye–Ermenistan ilişkileri.* Ankara: Berikan Yayınevi.

Cabbarlı, H. (2005). *Ermənistanın xarici siyasəti (1991–2012).* Bakı: ATSAM.

Cahangirli, C. (2006). *Müasir dövrdə Azərbaycan–Türkiyə münasibətləri.* Bakı: Araz.

Dadaşova, R. (2024). *Heydər Əliyev: Azərbaycan–Türkiyə münasibətlərinə konseptual baxış.* Bakı: Füyuzat.

Dünya Azərbaycanlılarının I qurultayında Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin nitqi (Azərbaycan, 11 noyabr 2001).

Guliyeva, S. (2013). The events of Organization Islamic Cooperation about the recognition of Khojaly genocide. *Tarih Araştırmaları Dergisi, (32*(54)), 63–78.

Hacıyev, S. (2020). İkinci Qarabağ müharibəsi və Azərbaycan–Türkiyə münasibətləri. *GeoStrategiya, (5/6*(59-60)), 23–28.

İbrahimov, N. (Ed.). (2006). *Azərbaycan diasporu: böyük yolun başlanğıcı.* Bakı: Çaşıoğlu.

İbrahimov, N. (Ed.). (2007). *Azərbaycan–Türkiyə: bir millət, iki dövlət: vahid diaspor.* Bakı: Çaşıoğlu.

Kuliyeva, S. (2020). Azərbaycan-Özbəkistan Əlaqələrində Diaspora Təşkilatlarının Rolu. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 7*(4), 2732–2750.

Sofiyeva, K. (2007). *Osmanlı ordusunun Qafqaz hərəkatı və onun Azərbaycanda xilaskar rolu*. Bakı: Bakı Universiteti.

URL-1 Türkiye-Ermenistan ilişkileri / https://www.mfa.gov.tr/sub.tr.mfa?154f9f6d-10d8-444a-b81c-3d28e6f3a92f

URL-2 Azərbaycan Respublikasının Diasporla İş üzrə Dövlət Komitəsi. https://diaspor.gov.az/az/page/yaranma-tarixi-ve-meqsedi-14.

URL-3 Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı. https://ytb.gov.tr/kurumsal/baskanlik

URL-4 *Azərbaycan və Türkiyə diasporlarının birgə fəaliyyəti müzakirə olunub.* https://azertag.az/xeber/azerbaycan_ve_turkiye_diasporlarinin_birge_fealiyyet_istiqametleri_muzakire_olunub-2006540

URL-5 *Азербайджанская диаспора в Узбекистане обратилась к международным организациям в связи с армянской провокацией.* https://www.trend.az/azerbaijan/karabakh/3309347.html

URL-6 *Азербайджанская диаспора Узбекистана направила заявление председателю исполкома СНГ.* https://www.trend.az/azerbaijan/politics/3317482.html

URL-7 *Azərbaycanın Özbəkistandakı diaspor təşkilatı Ermənistanın son təxribatı ilə bağlı beynəlxalq təşkilatlara müraciət ünvanlayıb.* https://azertag.az/xeber/azerbaycanin_ozbekistandaki_diaspor_teskilati_ermenistanin_son_texribati_ile_bagli_beynelxalq_teskilatlara_muraciet_unvanlayib-1537087

URL-8 *Azərbaycan Respublikası və Türkiyə Respublikası arasında strateji tərəfdaşlıq və qarşılıqlı yardım haqqında Müqavilə.* https://e-qanun.az/framework/21158

URL-9 *Azərbaycan Respublikası ilə Türkiyə Respublikası arasında müttəfiqlik münasibətləri haqqında Şuşa Bəyannaməsi.* https://report.az/xarici-siyaset/susa-beyannamesinin-tam-metni

URL-10 *Türk Dövlətləri Təşkilatı ilə 5 Dövlət 1 Diaspor sessiyası keçirilib.* https://apa.az/maliyye/turk-dovletleri-teskilati-ile-5-dovlet-1-diaspor-sessiyasi-kecirilib-foto785905

URL-11 *Türk Dövlətləri Təşkilatının II Diaspor Forumu baş tutub.* https://diaspor.gov.az/xeberler2020/x4091.php

URL-12 *Türk Dövlətləri Təşkilatının İkinci Diaspor Forumu başa çatıb.* https://azpolitika.info/?p=668945

Yaqublu, N. (2013). *Qafqaz İslam Ordusu Azərbaycanda.* Bakı: OL MMC.

Качазнуни, О. (1990). *Дашнакцутюн больше нечего делать.* Баку: Элм.

# AZERBAYCAN VE TÜRKİYE FOLKLORUNDA ORTAK ATASÖZLERİ VE ONLARIN TARİHİ KÖKLERİ

**Sureyya ALIZADE**[*]

**Öz:** 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, Azerbaycanlılar,Türkler ve Araplar da 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 milletler 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. 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 söz", "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 sözlərine 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.

[*] Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, araştırmaçı, e-mail: sureyya_ms@mail.ru, ORCHID: 0000-0002-3063-9070

Biz bu yazımızda Arap, Azerbaycan ve Türk halklarının sözlü halk edebiyatının bir kolu olan atasözlerini ve onların ortak özellikleri ve tarihi köklerini inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler**: Atasözleri, Azerbaycan, Türk, Arap, Folklor, İslam, Sözlü Halk Edebiyatı

## THE COMMON PROVERBS AND THEIR HISTORICAL ROOTS IN THE AZERBAIJAN AND TURKIYE FOLKLORE

**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 “مثل , قول حكمة”, 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, Foklore, Islam, Oral Folk Literature

## Giriş

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 lakonikliyi 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 “ibretamiz 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 çarpar", "Ne ekersen onu biçersin", "Sonraki pişmanlık fayde etmez" ve diğer eserleri (Vazirov N, 2005:) A. Hagverdiyev'in "Yememişsin kaz etini, nereden bileceksin lezzetini" (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 geçdi (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 Birliyine 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 Azerbaycan ve Türk atasözleri ve onların tarihi köklerini, özellikle İslamın etkisi ile yaranan ortak atasözlerini 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 الحكمة ,مصل ,قول, 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 ufak farklılıklar vardır:

أَلْحقّ مَا مِنُّهْ مَجْزَعْ

Hakikatden korkmak lazım değil (İordaniya) (Кухарева Е. В, 2008: 119)

أَلْحَقّ يَعلُو و لا يُعْلَى عَلَيْهِ

Hakikatden üstün hiç bir şey yoktur (Filistin) (Кухарева Е. В,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:

مَن تَوَلضَعَ لله رَفَعَهُ.

Tevazu göstereni Allah (C.C.) yüceltir.

النَّظَافةُ مِن الامانِ.

Temizlik imandandır.

إذا أغْلَقَ اللهُ باباً أَلفَ باب.

Allah, bir kapıyı kapatırsa, bin kapıyı açar.

Aşağıdaki örneklerde Türk dünyasında kullanılan 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:

اعْمَل الطَّيبْ و اِرْمِيهِ البحر.

İyilik yap at denize. (Кухарева. Е. В, 2008: 303)

İyilik yap at deryaya, balık bilmez, Xalik bilir. (Atalar sözü, 2004: 235).

إِصعنعْ المعروف و لو في غير

Hayırsever olmayana da iyilik yap. (Кухарева Е. В, 2008: 26)

الشَّر قليلة كثير

Pisliyin az olanı da çokdur (Кухарева Е. В, 2008:33)

Pisliyin az olanı bile çokdur.

انَّ في الشَّر خياراً

Kötülükde de bir hayır var.

Her işte bir hayır var .

لا تحقِررَنَّ من الْمَعرُوفِ شيا.

Yapılan hiçbir iyiliği küçük görme.

بركةُ العُمْر حُسْنُ العملِ.

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:

الادبُ مالٌ واسْتعمالُهُ كمالٌ.

Edep bir servettir, onu kullanmak olgunluktur.

في سَعَةِ الأخلاقِ كُنُزُ الأرزاقِ.

Rızkın hazineleri güzel ahlaktadır.

Edep bir servettir, onu kullanmak ise olgunluktur.

اذَا لم تَستَح فطنَعْ مَلشئت.

Utanmazsan dilediğini yap.

أدجبُ الْمرْءِ خيرٌ مِنْ ذهبِهِ.

Kişinin edebi, altınından hayırlıdır.

ايَّاكم وَسُوءَ الخُلُقِ فانَّهُ يُعْدى

Kötü ahlaktan sakının! Zira o, bulaşıcıdır (Balı E, 2025: 68.)

Müslüman dünyasında, özellikle de Türk dünyasında dindarlığa büyük önem verilmektedir. Bu durum atasözlerine de yansıyor:

اِنَّ اكْرَمُكمْ عند الله أتقاكم

Allah katında sizin en değerliniz mümin olandır (Кухарева Е. В, 2008: 41)

Allah mümine her şeyi bağışlar (Atalar sözü, 2004:32)

كل امرئ يتقى الله أحمقْ

Allahtan korkmayan ahmaktır. (Кухарева Е. В, 2008: 43)

اِلّي ما بخافْ الله خفْ منْحْ

Allahtan korkmayandan kork. (Кухарева Е. В,2008: 44)

Allaha inanmayana bendeler de inanmaz (Atalar sözü, 2004:33)

Korx Tanrıdan qorkmayandan. (Atalar sözü, 2004: 171)

احفَظِ الله يحفَظكَ.

Allahdan kork ki, O da seni fenalıklardan korusun! (Karslı İ, 2017:26)

Araplar olduğu gibi türkler de aynı zamanda cesaret ve yiğitlikleriyle de ünlüydü. Cesaretleri ve yiğitlikleri ile ilgili efsaneler ve hikayeler de var. Atasözlerinde önem verdikleri yiğitliği aşağıdakı gibi özetleye biliriz:

Düşmekten korkan ata binmemeli (Кухарева Е. В, 2008: 60)

Ayıdan korkan ormana gitmez.

مِش كُل أسْمَرْ عنتر

Her siyah dərili Antere (Antere bin Şeddad) değil. (Кухарева Е. В, 2008: 64)

Her şarkı söyleyen  Molla Pənah olmaz (Atalar sözü, 2004: 127).

Hər kuş şahin olmaz (Atalar sözləri, 2013: 214)

Türkler olmak üzere Müslüman dünyasında komşuluk ilişkilerine her zaman önem verilmiştir.  Bu ilişkiler Azerbaycan'da da önemlidir. Aşağıdaki atasözleri de komşuluk ilişkilerinin önemini göstermektedir:

أَلجَارْ بْلجَارْ و الكُلْ بلَّهْ

Komşu komşuya, her ikisi Allaha sığınar. (Кухарева Е. В, 2008: 110)

Konşu komşunun külünə muhtaçdır.

جار قَريب اخيرْ من أَخُو بَعيدْ

Yakın komşu uzak kardeşten iyidir (Кухарева Е. В, 2008:  111)

الجارْ ثُمَّ الدَّارُ

Once komşu sonra ev. (Кухарева Е. В, 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" (oku) kelimesi 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 أشهر اللأحساب.

İlim hesapların meşhurudur.

العلم في الصِّغَرِ كالنقش على الحجر.

Küçük yaşta ilim, taşa yazmak gibidir.

علم بلا عمل كشجربلا ثمر.

Amelsiz ilim, meyvesiz ağaca benzer.

حُسْنُ طلب الحاجة نصف العلم.

İyi olanı talep etmek ilmin yarısıdır.

خير جليس في الزمان كتاب.

Kitap, en iyi arkadaştır.

**Sonuç**

Atasözlerinin konuları çok geniş ve çeşitlidir. Makalede özellikle İslamdan sonra müslüman toplumlarda, özellile de Türkiye ve Azerbaycanda sıkca kullanılan atasözlerinin yalnız 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 Kaşqarlının “Türk dillərinin divanı”nda ədəbi mətnlər. Bakı.

Oğuznamə (1987). Bakı: “Yazıçı” nəşriyyatı.

Azərbaycan Folkloru Antalogiyası (2002). 6/2. Bakı: “Səda” nəşriyyatı.

Karslı İ. (2017) Arapça-Türkçe atasözleri ve deyimler kitabı, Mektep yayınları, İstanbul.

Arapça atasözleri. (2013) Cantaş yayınevi, İstanbul .

Кухарева, Е. В (2008). Словарь арабских пословиц и поговорок (с лексико-фразеологическими комментариями). Москва : “Восток-Запад”.

Arapların dilinden hikmetler seçkisi. (2025) مختار الحكم من لسان العرب . Derleme ve çeviri: Enes Balı, Muarrib Yayınlar, İstanbul.

# KAZAK VE TÜRKİYE TÜRKLERİNDE GELİN BAŞI SÜSLEME GELENEĞİ; KÜLTÜREL ETKİLEŞİM VE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

**Bircan KAYACAN**[*]

**Öz:** Konargöçer yaşam tarzının izlerini taşıyan Kazak halk kültürü, zengin ritüelleriyle dikkat çeken kadim geleneklere sahiptir. Bu geleneklerden biri olan *betaşar*, gelinin yüzünü damada ve damadın ailesine özel bir tören eşliğinde açtığı, kültürel açıdan derin anlamlar taşıyan bir uygulamadır. Gelin ve damadın evlilik öncesi birbirini görmesinin yaygın olmadığı dönemlerde ortaya çıkan bu ritüel kapsamında kullanılan *saukele*, *jelek* ve törensel müzikler (ör. *Jar, jar*) toplumsal hafızada önemli bir yere sahiptir. Gerçekleştirilen bu uygulama zamanla Kazak toplumunda gelenekselleşmiş ve 2024 yılında UNESCO tarafından İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsili Listesi'ne dâhil edilerek uluslararası düzeyde tanınmıştır. Türkiye'de ise benzer biçimde Aydın ili Kuyucak ilçesine bağlı mahallelerde sürdürülen "jılga, jığa, çığa" adı verilen uygulama, gelin başının oyalı ve pullu destarlarla süslenmesi ve çeşitli sözlü kültür unsurları eşliğinde törenin icrası ile dikkat çekmektedir. Her iki kültürde de gelin başı süsleme geleneği sadece estetik bir unsur değil aynı zamanda toplumsal geçiş ritüellerinin, kadın kimliğinin ve kolektif hafızanın taşıyıcısıdır. Bu bağlamda çalışma, Kazak ve Türk kültürlerinde yer alan gelin başı süsleme geleneğini gerçekleştirilen ritüel uygulamaları üzerinden karşılaştırmalı olarak incelemeyi; bu kapsamda iki toplum arasındaki kültürel aktarım ve etkileşim süreçlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Özellikle, *betaşar* ritüelinin 2024 yılında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi'ne dâhil edilmesi örneğinden hareketle, Türkiye'de Aydın ili, Kuyucak ilçesi ve çevresinde hâlen yaşatılan benzeri geleneklerin tespiti, belgelenmesi ve tescili konusunda toplumsal farkındalığın artırılması hedeflenmekte; bu kültürel mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasına yönelik öneriler sunulmaktadır. Ayrıca çalışma, kolektif hafızanın güçlendirilmesine ve yerel kültürel değerlerin ulusal ve uluslararası düzeyde tanınırlığının artırılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

[*] Dr, Aydın Valiliği Adnan Menderes Demokrasi Müzesi, e-mail: bircan-kayacan@hotmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0002- 8353-7983

**Anahtar Kelimleler:** Halk gelenekleri, Gelin başı süsleme, Kültürel aktarım, Betaşar, Cığa, Cılğa, Jığa, Jılğa, jılay.

## THE TRADİTİON OF BRİDAL HEAD ADORNMENT AMONG KAZAKHS AND TURKİSH TURKS: A COMPARATİVE STUDY OF CULTURAL INTERACTİON

**Abstract:** The Kazakh folk culture, which bears traces of a nomadic lifestyle, possesses ancient traditions distinguished by rich rituals. One such tradition, betaşar, is a culturally significant practice in which the bride unveils her face to the groom and his family through a special ceremony. This ritual emerged during periods when it was uncommon for the bride and groom to see each other before marriage. The saukele (bridal headdress), jelek (traditional jacket), and ceremonial music (e.g., Jar, jar) used in this context hold an important place in the social memory. Over time, this practice became institutionalized within Kazakh society and was included in the UNESCO Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity in 2024, gaining international recognition.Similarly, in Turkey, in neighborhoods of Kuyucak district, Aydın province, a comparable practice called "jılga, jığa, çığa" is still observed, characterized by decorating the bride's head with embroidered and sequined headdresses and performing the ceremony accompanied by various elements of oral culture. In both cultures, the tradition of decorating the bride's head is not merely an aesthetic practice but also serves as a carrier of social transition rituals, female identity, and collective memory.In this context, the study aims to examine the tradition of bridal head adornment in Kazakh and Turkish cultures comparatively, through the rituals performed, and to reveal the processes of cultural transmission and interaction between the two societies. In particular, using the example of the betaşar ritual's inclusion in the UNESCO Representative List in 2024, the study seeks to identify, document, and promote similar traditions still practiced in Kuyucak district and its surroundings in Turkey, raising public awareness for their recognition and safeguarding. Furthermore, the study aims to contribute to strengthening collective memory and enhancing the visibility of local cultural values at both national and international levels.

**Keywords:** Folk Traditions, Bridal head adornment, Cultural transmission, Betaşar, Jılga. Jığa. Çığa

## Giriş

İnsan yaşamı, biyolojik süreçlerin ötesinde toplumsal ve kültürel bir inşa süreci olarak şekillenmektedir. Bu sürecin en kritik eşiklerini ise, kuşaktan kuşağa aktarılan ritüellerle anlamlandırılan geçiş dönemleri oluşturmaktadır (Örnek, 1971, s. 11). Bu geçiş dönemlerinin çevresinde; adetler, ayinler, törenler, dinsel ve kimi yerde büyüsel uygulamalar kümelenir. Bu ritüellerin temel işlevi, bireyin yeni toplumsal konumunu kutlamak ve kutsamak olduğu kadar, aynı zamanda onu geçiş anında yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır. Çünkü geçiş dönemleri, bireyin toplumsal statüsünde ve kimliğinde radikal bir değişim yaşadığı ve en kırılgan olduğu eşiklerdir (Örnek, 1988, s. 105). Bu nedenle geçiş dönemlerinde bireyin "sınırı aşma" eylemini düzenleyen ve toplum içindeki yeni statüsünü meşrulaştıran geleneksel ve dinsel ritüeller geliştirilmiştir (Ozan, 2011, s. 73; Karaman, 2010, s. 231-232).

Doğum, düğün ve ölüm gibi temel eşikler etrafında şekillenen bu ritüeller, toplumların inanç ve kültür dünyasını yansıtmıştır. Nitekim geçiş dönemlerinde kümelenen adetler, gelenekler ve törenler; yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif kimliğin (Smith, 2002, s. 27-28) inşasında belirleyici unsurlardır. Bu ritüeller; incelenen ülkenin, coğrafi bölgenin ya da kent, ilçe, köy gibi daha küçük toplumsal ünitelerin farklılıklarının da başlıca göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Başka bir deyişle geçiş törenleri, toplumların kültürel çeşitliliğini ve yerel pratiklerin zenginliğini anlamada anahtar işlev görmektedir. Bu bağlamda Türk kültür tarihinde bu tür gelenek ve törenler, milletin yüzyıllar boyu yekvücut bir şekilde varlığını sürdürmesini sağlayan kültürel kodlar arasında yer almıştır. Doğumdan ölüme kadar hayatın her evresine eşlik eden ritüeller, sadece bireysel kimliğin değil aynı zamanda kolektif hafızanın ve toplumsal bütünlüğün de yeniden üretimini sağlamaktadır.

Antropoloji ve halkbilimi literatüründe Van Gennep'in *Les Rites de Passage* (1909) adlı eseri, geçiş dönemlerini anlamlandırmada temel bir başvuru kaynağıdır. Çalışma kapsamında özellikle eserin "*Nişan ve Düğün Törenleri*" başlığını taşıyan yedinci bölümünde, evlilik kurumu ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Van Gennep, bireyin kendi ailesini kurmasının, toplumsal kategoride yaşadığı en önemli değişimlerden biri olduğuna dikkat çeker. Çünkü bu süreç, eşlerden en azından birinin klan, köy ya da kabile bağlamında farklı bir gruba katılımını gerektirir. Dolayısıyla evlilik topluluklar arasında gerçekleşen bir sosyal geçiş

olarak değerlendirilir. Bu bağlamda yazar, evlilik ritlerinin ayrılma ritleri ile olan ilişkisine özellikle vurgu yapar (Çelik, 2022, s. 243). Bu çerçevede, evlilik ritüelleri yalnızca bireylerin yeni bir hayat kurmasını düzenleyen toplumsal mekanizmalar değil, aynı zamanda kültürel normların, değerlerin ve tabuların görünür hale geldiği toplumsal ve kültürel hafıza mekânları olarak da işlev görmektedir (Nora, 1989, s. 7-24).

Evlilik ritüelleri incelendiğinde, önemli bir sembolik uygulama olarak gelin başı süsleme geleneği öne çıkmaktadır. Gelin başı süsleri, yalnızca bireysel bir güzellik unsuru olmanın ötesinde, toplumsal statü, ekonomik güç, aile itibarı ve kültürel değerlerin sembolik bir göstergesi olarak işlev görmektedir. Özellikle Kazak ve diğer Türk topluluklarında gelin başı süsleme geleneği, evlilik ritüelinin merkezi öğelerinden biri olarak kabul edilmiş; gelinin yeni hayatına adım attığı bu geçiş anında hem toplumsal kabulünü pekiştirmiş hem de kültürel normların ve değerlerin görünür hâle gelmesini sağlamıştır. Bu bağlamda, gelin başı süslemeleri yalnızca estetik birer obje değil, aynı zamanda ritüelin, toplumsal kimliğin ve kolektif hafızanın aktarımında kritik bir rol üstlenen kültürel nesneler olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda, çalışma kapsamında Kazak ve Türk kültürlerinde gelin başı süsleme geleneği, ritüel uygulamaları, toplumsal işlevleri ve sembolik anlamları açısından ayrıntılı biçimde karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Araştırma, söz konusu geleneğin toplumsal geçiş ritüelleri bağlamında kadın kimliği, evlilik süreci ve toplumsal statü değişimleri üzerindeki etkilerini ele almayı amaçlamaktadır. Ayrıca, ritüelin kolektif hafızadaki rolü, kültürel normların ve değerlerin görünür kılınması işlevi ile hem yerel hem de uluslararası düzeyde kültürel miras açısından taşıdığı önem değerlendirilecektir. Bu çerçevede, Kazak toplumunda UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi'ne dahil edilen betaşar ritüeli ile Türkiye'de Aydın ili Kuyucak ilçesinde sürdürülen ve "cığa, cılğa, jığa, jılğa, jılay" olarak adlandırılan benzeri uygulamalar arasındaki kültürel paralellikler, farklılıklar ve etkileşim süreçleri ortaya konacaktır. Çalışma, böylelikle gelin başı süsleme geleneğinin estetik bir uygulama olmanın ötesinde, toplumsal hafızayı güçlendiren, kültürel sürekliliği sağlayan ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir kültür nesnesi olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Yerel kültürel değerlerin ulusal ve uluslararası düzeyde tanınırlığının artırılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

## Kazak Türklerinde Gelin Başı Süsleme ve Betaşar Ritüeli

Gelenek kavramı, işlevsellik üzerine kurulmuştur; bir toplumun kimliğini, birlik ve dayanışmasını, değerlerini ve kültürel mirasını koruyarak sürdürmesini sağlar. İnsan, geçmiş kuşakların deneyimlerini ve bilgilerini kendi koşulları doğrultusunda yeniden biçimlendirir, üzerine yeni icatlar ekleyerek mevcut kuşağa aktarır. Bu döngü sayesinde toplum sürekliliğini sağlar, değerlerini korur ve bağlarını güçlendirir. Dolayısıyla gelenek, toplumsal kimliğin hem sürekliliğini hem de dönüşümünü mümkün kılan bir araçtır.

Geleneksel uygulamalardan biri olan süslenme olgusu, özellikle kadın merkezli ritüellerde sembolik anlamlarıyla dikkat çeker. Süslenme, yalnızca estetik bir kaygı değil, aynı zamanda toplumsal mesajlar, koruyucu işlevler ve kültürel aidiyetin ifadesi olarak işlev görür. Bu nedenle süslenme, somut kültürel miras ürünleri içinde yer almakla birlikte, ritüeller aracılığıyla soyut bir anlam dünyasını da taşır. Kullanılan malzemeler doğal ve basit görünse de onların taşıdığı anlam katmanları oldukça zengindir: güzelliğin vurgulanması, geleneğin sürdürülebilirliği, tıbbi veya büyüsel koruyuculuk, toplumsal statünün belirtilmesi gibi işlevler, süslenme pratiklerinin merkezinde yer almaktadır.

Kazak kültüründe gelin başı süsleme geleneği, bu işlevlerin en yoğun şekilde bir araya geldiği ritüellerden biridir. Gelin başı, yalnızca bir süs unsuru değil, aynı zamanda geçiş ritüelinin en önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilir. Bir genç kızın gelin statüsüne geçişinde, baş süslemeleri aracılığıyla hem toplumsal kimliği yeniden tanımlanır hem de ritüel aracılığıyla koruyucu güçlerle donatılır. Bu bağlamda saukele, Kazaklarda gelin başı süslemenin en belirgin formu olarak karşımıza çıkar. 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında oldukça pahalı ve ihtişamlı bir başlık olan saukele yalnızca estetik bir obje değil; aynı zamanda toplumsal statü, ekonomik güç, koruyucu işlev ve kozmolojik sembolizmi bünyesinde barındıran çok katmanlı bir kültürel nesnedir. Tepesi kesik koni şeklinde tasarlanan saukele, en üstte "taç" adı verilen yarım daire biçiminde bir başlık taşır ve değerli taşlar, altın, gümüş, inciler, mercanlar ile altın ipliklerle süslenir. Dış tarafında ipek bezden yere kadar uzanan bir örtü bulunur ve bu örtü, gelinin hem estetik değerini hem de toplumsal statüsünü simgeler. Saukele'nin ne kadar değerli ve prestijli bir obje olduğunu, 20. yüzyılın başlarında Baysakal adlı bir zenginin kızının saukelesini Kenensarı Han'ın kardeşi Sercan

Batır'ın 500 ata satın almasıyla örnekleyebiliriz (Elmira ve Akhmetbekova, 2023, s. 153).

Genç kızların evleneceği zaman giydikleri bu başlıkların yapılma süreci de kendine has özellikler taşır; kızın babası, saukeleyi özel olarak sanat ustalarına yaptırırdı. Saukele siparişi genellikle düğünden bir buçuk yıl önce, çöpçatanlık (nişan) merasiminin ardından verilirdi. Ailenin itibarı açısından önemli bir karar olduğundan çoğunlukla tanınmış kuyumcular tercih edilirdi. Bu ustalar, her bir saukeleyi tamamen eşsiz bir tasarımla üretirlerdi. İki saukelenin birbirinin aynı olmaması hem zanaatkârların bireysel yaratıcılığını hem de bölgesel farklılıkları gözler önüne sererdi. Başlığın konik biçimi ve yüksekliği de ayırt edici özellikler arasında yer alır; bazıları 70 santimetreye kadar ulaşabilirdi. Temel malzeme çoğunlukla beyaz keçeydi, ancak yüzeyi kadife, ipek veya başka kumaşlarla kaplanırdı. Bu yüzey genellikle kırmızı renkte olurdu. Kırmızı, yalnızca doğurganlık ve çok çocuk dileğini sembolize etmez; aynı zamanda nazar, albastı ve diğer kötü ruhlara karşı koruyucu bir işlev de görürdü (Ömürbekova, 2015, s. 90).

Saukelenin iç yapısı da oldukça dikkat çekicidir. Başlığın içinde miğfer benzeri, üç loblu kapitone bir başlık bulunur. Bu yapı, başlığın formunu korumasını sağladığı gibi ağır süslemelerle donatılmış başlığın gelinin başında dengeli durmasını kolaylaştırır. Saukelenin süslemeleri ise genellikle üç ana bölüm üzerinden anlam kazanır. Üst kısım, yani tepe noktası, metal veya değerli taşlarla vurgulanır. Geleneksel inanışta başın tepesi, yaşam enerjisinin (kut) yoğunlaştığı yer kabul edilir. Türk mitolojisinde doğurganlık ve çocuk koruyucu tanrıçası Umay'ın, çocukların ruhunu başın tepesinden annelere ulaştırdığına inanılır. Bu nedenle saukelenin tepe noktası, kutsal ve ruhsal bir merkezdir. Orta kısım, insanların yaşadığı dünyayı temsil eder. Batı Kazakistan'da özellikle bu bölümde doğum yapan kadın figürleri işlenmiştir. Bu figürler, nesiller arası devamlılığı ve Umay Ana'nın koruyucu rolünü sembolize eder. Alt kısım ise su ve yeraltı ile bağlantılıdır. Kunduz, su samuru veya tilki kürkleri bu bölümü süsler ve hem doğurganlık hem de kötü ruhlardan korunma anlamı taşır (Ömürbekova, 2015, s. 90). Böylece saukele, evrenin üç katmanını yansıtır ve gelini kozmik tehlikelere karşı güvence altına alan bir mikrokozmos işlevi görür.

Başlığın süslemelerinde kullanılan taşlar da özel anlamlar taşır. Akik taşı nazara karşı koruyucu, mercan çok çocuk dileğinin simgesi, inci doğum mucizesiyle ilişkilendirilmiş bir öğe olarak kabul edilirdi. Cam boncuklar

ise hem zenginliği hem de dışarıdan gelen tehlikeleri savuşturmayı ifade ederdi. Bölgesel farklılıklar da saukelenin estetiğine yansırdı. Batı Kazakistan saukelelerinde orta kısımda antropomorfik metal kaplamalar belirginken, Güney Kazakistan saukelelerinde tekstil süslemeleri ve kumaş dekorasyonları ön plana çıkardı. Saukelenin yalnızca konik başlıktan ibaret olmadığı, tamamlayıcı parçalarla bütünleştiği görülür. Bunlardan biri, gelinin saçını örtmek için kullanılan nakosnik ya da işlemeli şerittir. Evli kadınların saçlarını gizlemesi gerektiği için bu parça hem estetik hem de ahlaki bir işlev üstlenirdi. Saukelenin iki yanında yer alan jahtau ise mercan, inci ve cam boncuklarla süslenmiş kolye uçlarıdır ve gelinin ailesinin ekonomik gücünü gösterirdi. Başlığın arkasından sarkan jelek ise gelinin omuzlarını ve yüzünü örten duvak işlevi görür, yüz açma ritüeline hazırlık yapardı.

Geleneksel kullanımda gelin saukeleyi yalnızca düğün günü değil, bir yıl boyunca özel günlerde de takardı. Ardından çocuk sahibi olduğunda veya belirli bir olgunluğa eriştiğinde, evli kadın başlığı olan kimeshek giymeye başlardı. Saukele aynı zamanda nesiller arası aktarımın da önemli bir parçasıydı; anne başlığı kızına veya gelinine devrederken kendi dileklerini, doğurganlık temennisini ve ailesel bağları da aktarırdı. Böylece saukele, hem bireysel hem de toplumsal bir sembol olarak işlev görürdü. Günümüzde saukele, gündelik yaşamda kullanılan bir obje olmaktan çıkmış olsa da kültürel mirasın güçlü bir simgesi hâline gelmiştir. Pek çok örnek müzelerde sergilenmekte, bazıları ise düğünlerde modern gelinliklerle birlikte kullanılmaktadır. Günümüz saukeleleri, geleneksel motifleri çağdaş estetikle birleştirerek Kazak gençlerinin ulusal kimliklerini onurlandırmalarına aracılık etmektedir. Böylece saukele; ekonomik, toplumsal, kozmolojik, ritüel ve estetik boyutlarıyla Kazak kültürünün kimlik, hafıza ve sembolizm ekseninde anlam kazanan en güçlü göstergelerinden biri olmayı sürdürmektedir. Genel olarak incelendiğinde saukele, Kazak kültürünün estetik ve sembolik boyutlarını temsil etse de tarih boyunca düğün törenlerinin merkezinde yer alan ritüellerle anlam kazanmıştır; özellikle yeni gelinin yüzünün topluluk önünde açıldığı bet açma geleneği, gelinin evlilik yolculuğuna adım atarken sosyal normlar, toplumsal değerler ve aile içi hiyerarşinin aktarıldığı en önemli törenlerden biri olarak öne çıkmıştır.

[85]

[86]

[85] Voronina-Utkina AA Suluboya. Saukele – kadın düğün başlığı. Kazaklar. Kazakistan, Karaganda bölgesi, Karkaralinsky bölgesi (Semipalatinsk bölgesi, Karakaralı bölgesi). 1913. Rusya Bilimler Akademisi Büyük Petro Antropoloji ve Etnografya Müzesi (Kunstkamera) koleksiyonundan.

[86] Dudin SM Gelin kostümü ve "Saukele" Kazak başlığı. Kazakistan. 1899. Kunstkamera koleksiyonundandır.

[87]

[88]

Bet açma geleneği, Kazak ve Karakalpak Türkleri arasında düğün âdetleri içinde yer alan en eski uygulamalardan biridir ve gelinin yüzünün topluluk önünde açılmasını içerir. Bu ritüel yalnızca gelinin fiziksel

[87] F.Orden. Syrdarya. Saukele giymiş genç "Kırgız kızı". Kazaklar, 19. yüzyılın sonları. Kunstkamera koleksiyonundan.

[88] Erişim için: https://lib.kunstkamera.ru/files/lib/oriental_dreams/oriental_dreams_20.pdf, Saukele başlıklı, at üzerinde bir Kazak gelini.

olarak yüzünü açması anlamına gelmez; aynı zamanda gelinin yeni yaşamına, evine ve toplumsal rollerine adım atışını simgeleyen önemli bir geçiş törenidir. Kazak Türklerinde yeni bir ev kurmak ve ocak tüttürmek, evlilik sürecinin temel amaçları arasında sayılmıştır; dolayısıyla düğün, yalnızca iki kişinin evliliğini değil, aynı zamanda yeni bir ailenin kurulmasını ve toplum içinde yeni bir düzenin başlamasını temsil eder. Evliliğin amaçları arasında evlat sahibi olmak, bereketli ve huzurlu bir yaşam sürmek ve iyi bir evlat yetiştirmek bulunur; bu değerler, düğün törenleri boyunca hem sembolik hem de ritüel düzeyde vurgulanır (Biray, 2002, s. 226-228).

Kazakça sözlükte "betaşar" olarak verilen bu kelime, "genç geline yeni evindeki kuralları öğreten bir adet" (Kazak Tilinin ..., s. 99) şeklinde tarif edilmektedir. Bu tanım, betaşarın temel işlevini özetlerken, Petr Makovetskiya daha ayrıntılı bir ritüel anlatımı sunar. Ona göre betaşar, *"koca evine yüzü örtülü bir şekilde gelen genç gelinin evin eşiğinden sağ ayağıyla atlayarak girip orada olanları hafifçe dizlerini kırarak selamlaması; ardından güveyin yardımcılarından birinin söylediği 'betaşar' türküsü eşliğinde başındaki örtüsünün alınması ve gelinin yüzünün yeni akrabalarına gösterilmesi töreni"* şeklinde gerçekleşir (Köse I, s. 51). Bu anlatım, betaşarın sadece sözlü bir öğüt metni olmadığını, aynı zamanda fiziksel ve toplumsal bir ritüel olarak somutlaştığını gösterir.

Seyit Kanceahmetulı ise betaşarı *"yeni evine gelen gelinin kocasının akrabaları ve yakınlarıyla tanıştırıldığı, bu sırada onları tek tek selamladığı ve yüzünü gören, tanıştırıldığı herkesin ona birer hediye vermesi gerektiği; yüzünü açan delikanlının da orada bulunanları eğlendirecek türküler söylediği ve genç gelinin yeni bir hayata adım attığını gösteren geleneklerimizden biri"* olarak değerlendirir (Köse II, ss. 120-121). Bu tanım, betaşarın toplumsal boyutunu ve kolektif bir kutlama niteliğini öne çıkarır. Görülmektedir ki gelin, yeni evine giriş anından itibaren hem toplumsal normları öğrenmekte hem de topluluk önünde kabul edilmekte, ritüel boyunca hem bireysel hem de kolektif değerlerin somutlaştırıldığı bir süreçten geçmektedir. Bu yönüyle betaşar, Kazak ve Karakalpak toplumlarının sözlü folklorunda hem eğitim hem de geçiş ritüeli işlevi gören bir uygulamadır. Betaşar bu bağlamda, özellikle yeni gelin için söylenen şiirlerden oluşan bir ritüel olarak öne çıkar. Gelin, oğlan evine getirildiğinde yüzü örtülür ve önüne perde çekilir; topluluk önünde şâirler tarafından okunan betaşar şiirleri aracılığıyla yüzü açılır. Ritüel; gelinin övülmesi, güzelliğinin ve gençliğinin dile getirilmesiyle

başlar; ardından gelinin evdeki sosyal ilişkiler, misafirlere davranış biçimleri ve ev işlerine dair nasihatlerle tanıştırılmasıyla devam eder. Bu tören boyunca hem toplumsal değerler hem de kültürel normlar, gelin üzerinden yeniden hatırlatılır ve aktarılır, böylece "bet açma" hem bir görsel gösteri hem de bir kültürel eğitim süreci olarak işlev görür.

Betaşarın söylenişi belirli bir düzen ve kalıba bağlıdır: nusqav (yönetme), jol (âdet, hürmet), erece (usûl), ustav (sunma) sırasıyla işlenir ve gelin her aşamada topluluğa saygı göstererek ritüele katılır. Söyleyici genellikle erkek bir şâirdir ve betaşar sırasında hem toplumsal değerler hem de kültürel normlar gelin üzerinden yeniden hatırlatılır. Betaşar türü, Ahmet Baytursınov'un Kazak sözlü edebiyat sınıflandırmasında "Sarındama" (bilgi ve nasihat şiirleri) grubunun "Gurıp sözi" alt kategorisine dâhildir ve örf, âdet ile toplumsal bilginin aktarılmasında önemli bir işlev görür (Baytursınov, 1991, s. 412-433). Yüzyıllardır Kazak toplumunun hafızasında yer etmiş olan betaşar, çeşitli dönemlerdeki sosyal değişimlere rağmen toplumsal geçiş ritüeli olarak önemini korumuş ve sözlü edebiyatla somutlaşmıştır. Bu bağlamda, Kazak folklorunun daha geniş çerçevesine bakıldığında betaşarın, Muhtar Avezov'un sınıflamasında sözlü folklor ürünleri arasında yer alan düğün türküleri (jar-jar, betaşar, sınsuv) ve lirik türküler (joktav, koştasuv, estirtuv) içinde konumlandığı görülür (Avezov, 2014, s. 19-20). Ayrıca, Turmıs salt jırlar olarak adlandırılan ve olay örgüsü taşımayan, yaşam tarzını ve toplumsal normları yansıtan küçük hacimli şiirler arasında betaşar, düğün jırları kategorisinde öne çıkar. Çobanlık jırları, dinî jırlar (jarapazan, badik vb.), ulus jırları, bebek jırları ve cenaze jırları gibi farklı türlerle birlikte, betaşar gelinin yeni evine girişinde toplumsal kabulü ve öğütleri somutlaştıran bir sözlü performans olarak işlev görür (Konıratbayev, 1991, s. 44). Böylece betaşar, yalnızca bireysel öğütleri değil, toplumsal değerleri, ritüel ve kültürel hafızayı bir araya getirerek Kazak sözlü folklorunun hem estetik hem de toplumsal boyutlarını temsil eder.

Betaşarın sözlü edebiyatla somutlaşan bu işlevi, gelinin topluluk önünde yeni yaşamına adım atarken sözlü ritüel aracılığıyla hem bireysel hem de toplumsal değerleri içselleştirmesini sağlar. Bu bağlamda, betaşar ritüelinde gelinin yüzü örtülü iken şâirler tarafından söylenen şiirler hem öğüt ve nasihatleri hem de dualar ve iyi dilekleri içerir. Betaşarlarda en çok karşılaşılan temalardan biri, geline verilen öğütlerdir. Bu öğütler yalnızca gelinin yeni evindeki sorumluluklarını hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun beklentilerini de dile getirir. Örneğin:

Kazakça:
"*Süygeniñe serik bol, qıyın şaqta, kelinşek.*
*Köp tappaysıñ aqşa dep, mıyın şaqpa, kelinşek.*
*Qol jumısı degennen, qol üzbegin, kelinşek.*
*'Aqsavsaqtıñ özi eken' degizbegin, kelinşek*." (Biray, 2002).

Türkçe çeviri:
"*Sevdiğine destek ol, zor zamanda gelincik.*
*Çok para kazanmazsın deyip, başına kakma gelincik.*
*El işi dendiğinde, el çekme sen gelincik.*
*'Tembelin biriymiş' dedirtme sen gelincik*." (Biray, 2002).

Bu dizelerde, evliliğin yalnızca romantik bir birliktelik olmadığı; ekonomik, sosyal ve ahlâki yönleriyle de bir bütün olduğu görülmektedir. Gelinin hem kocasına destek olması hem de topluma "tembel" olarak görünmemesi gerektiği öğütlenmektedir. Zaman zaman hiciv ve eleştirel üslup da görülür; ozan, geline nasihat verirken toplumun beklentilerini hiciv yoluyla dile getirir. Bazı betaşarlarda ise öğütlerin yanında dualar ve iyi dilekler öne çıkar. Bu söyleyişlerde geline iyi bir eş, saygın bir kadın ve anne olması öğütlenirken, aynı zamanda toplumun bütününe yönelik bereket ve saadet dilekleri de yer alır. Örneğin Q. Müsirepov'dan aktarılan şu dizeler:

Kazakça:
"*Jaqsılıqqa jaq kelin, aqiyqatqa aq kelin.*
*Abıroylı bola tüs, alma jamal ay kelin!*
*Asıl jar bol aqıldı, abıroylı kelinşek.*
*Jaqsı ana bol aytuwlı, aqıl-oylı kelinşek.*
*Jaqsı ädebi mol, kelin, jas talabı zor, kelin,*
*Avılımızğa ärqaşan qut bereke bol, kelin*!" (Biray, 2002).

Türkçe çeviri:
"*İyiliğe yakın ol, hakikate hak gelin.*
*Saygılı oluver sen, elma yüzlü ay gelin!*
*Asil yar ol, akıllı, hürmetkâr gelincik.*
*İyi anne ol, değerli, aklı başında gelincik.*
*Köyümüze her zaman baht ve bereket ol, gelin*!" (Biray, 2002).

Burada gelinin bireysel özelliklerinden ziyade bütün köye, yani geniş topluluğa getireceği "kut" ve bereket vurgulanmaktadır. Betaşar, yalnızca bireysel öğütleri değil, kolektif refahı hedefleyen duaları da barındırır. Betaşarın bir diğer işlevi de gelinin topluluk önünde tanıtılmasıdır.

Söyleyişlerde gelinin eve girişini, yeni ailesiyle tanışmasını ve topluluk önünde kabul edilişini simgeleyen ifadeler dikkat çeker:

Kazakça:
"*Kelin - kelin kelip tur,*
*Kelin üyge inip tur.*
*Qayın jurtı halkına,*
*İyilip sälem berip tur*." (Biray, 2002).

Türkçe çeviri:
"*Gelin, gelin geliyor,*
*Gelin eve iniyor.*
*Kayın yurdu halkına,*
*Eğilip selâm veriyor*." (Biray, 2002).

Bu dizeler, gelinin topluluk içindeki konumunu pekiştiren ve onun yeni aile düzenine katıldığını ilan eden törensel bir işlev üstlenmektedir. Victor Turner'ın (1969) "geçiş ritüelleri" teorisinde belirtildiği gibi, betaşar liminal (eşikte bulunma) anını somutlaştıran bir sözlü performanstır. Gelin, eski ailesinden ayrılıp yeni ailesine katılırken sözlü edebiyat aracılığıyla toplumsal kabul sürecinden geçmektedir. Betaşarlar yalnızca öğüt, dua ve tören metinleri değildir; aynı zamanda estetik bir söyleyişe sahiptir. İfade gücü, söz sanatları ve mecazlarla zenginleştirilmiştir. Örneğin:

Kazakça:
"*Gelin, gelin, gelincik,*
*Boz kısrağın kulunçuk.*
*Kayın atanın önünde,*
*İş güzârlık etme, gelincik*!" (Biray, 2002).

Türkçe çeviri:
"*Gelin, gelin, gelincik,*
*Boz kısrağın tay yavrusu.*
*Kayın atanın önünde,*
*İş güzellik etme, gelincik*!" (Biray, 2002).

Burada gelinin "kulunçuk" (tay yavrusu) ile benzetilmesi hem onun gençliğini hem de topluluk için değerini anlatan metaforik bir anlatımdır. Dolayısıyla betaşar, yalnızca işlevsel bir öğüt metni değil, aynı zamanda estetik bir edebi tür olarak, Kazak toplumu içinde kültürel değerlerin aktarılmasında önemli bir araç olmayı sürdürür. Bu törenin bir diğer

önemli unsuru ise ak jaulıktır. Geleneğe göre kız, saukelesiyle birlikte gelin olarak damat evine gelir; başına yalnızca beyaz jaulık örtülür, henüz bağlanmaz. Betaşar töreninde kız, evin büyüklerine eğilerek selam verir. Büyükler tarafından bata, dua ve iyi dilekler söylendikten sonra ailenin büyükannesi tarafından örtülü jaulık alınıp gelinin yüzü açılır ve beyaz jaulık gelinin başına, alnından öpülerek bağlanır ve ritüel tamamlanır.

Türkiye Türklerinde Gelin Başı Süsleme Geleneği; Cığa Açma Ritüeli

Türkiye Türklerinde düğün ritüelleri içerisinde gelin başı süsleme geleneği önemli bir yer tutar. Bu uygulama, yöresel ağızlarda "düzene koymak, süslemek" anlamına gelen -düz fiilinden türeyen baş düzücü kadınlar tarafından gerçekleştirilir. Kuyucak'a bağlı Sarıcaova, Ovacık ve Yukarıyakacık gibi köylerde bugün hâlâ yaşayan bu gelenek, gelinin başına yapılan özenli süslemeler etrafında şekillenmektedir.

Süslemenin en dikkat çekici unsuru çığadır. Çığa "*cılğa, jığa, jılğa, jılay*" baş düzücü kadın tarafından hazırlanır ve duvağa benzer bir görünüme sahiptir. Adını, süslemede kullanılan parlak renkli ince ve uzun kesilmiş süs kâğıtlarından almaktadır. Çığa takıldıktan sonra gelinin başı pullu ve oyalı destarlarla (tülbent, yazma) süslenir, alnına altınlar dizilir. (KK1)

Başlık süslemesinde kullanılan öğelerden biri de iç terliktir. Asıl başlığın altına giyilen bu parça, başın terini almak için tasarlanmıştır. Çoğunlukla beyaz dokuma, çitari ya da "altı parmak" adı verilen kumaşlardan yapılır. Ön kenarında her sırasında 26 veya 32 adet yirmilik altının dizildiği iki sıra bulunur. İç terliğin üzerine keten sarıldıktan sonra gelinin başına kırmızı ve yeşil renkli ipekten oluşan yağlık bağlanır (KK1).

Baş süslemesinin yanında gelinlik kıyafetinde en çok tercih edilen giysi üç etektir. Tarihsel dönemlerden günümüze uzanan bu model, Türk kadın giyiminin en yaygın ve kabul gören biçimlerinden biridir. Kuyucak yöresinde özellikle kına gecelerinde giyilen üç etek, yanları yırtmaçlı, önü açık, bazen belden birkaç düğmeli ya da kısmen kapalı uzun bir giysi olup, kadife, atlas, seraser veya bindallı gibi ağır ve işlemeli kumaşlardan yapılır. Altına atlas şalvar veya yörede holta adı verilen işlemeli şalvarlar giyilir. Giysinin içine helali gömlek eklenir, beline ise çoğunlukla altın ya da gümüş kemer takılır. Kemer yerine zaman zaman "lahur" ya da "lahuri" denilen şal kuşak da tercih edilir. Üç eteğin arkasına pullu kumaştan yapılan keten ile birlikte dört yağlık bağlanır. Bütün bu süsleme ve giydirme aşamaları, gelinin yeni evine ve toplumsal kimliğine hazırlanmasının sembolik bir parçasıdır (KK2)

Çığa ritüeli, yalnızca bir süsleme uygulaması değil, aynı zamanda usta–çırak ilişkisi içinde kuşaktan kuşağa aktarılan bir kültürel mirastır. Köylerde baş düzücü olarak bilinen kadınlar, bu geleneğin taşıyıcısı olmuş; genç kızlar, annelerinin ve büyüklerinin yanında öğrenerek çıraklıktan ustalığa adım atmışlardır. Böylece çığa, sadece bir düğün geleneği olarak değil, aynı zamanda kadınlar arası bilgi, beceri ve deneyim aktarımının yaşandığı bir pratik hâline gelmiştir. Bu aktarım biçimi, ritüelin sürekliliğini sağlamış ve farklı kuşakların ortak kültürel belleğinde korunmasına aracılık etmiştir.

Çığa hazırlanırken aynı zamanda ritüelin manevi boyutunu tamamlayan dualardan ve manilerden de yararlanılır. Baş düzücü kadınlar, gelinin yeni hayatında bereket, mutluluk ve uyum dilemek amacıyla dua ve mani söylerler. Böylece süsleme işlemi, sadece estetik değil aynı zamanda koruyucu ve kutsayıcı bir işlev kazanır. Gerçekleştirilen bu ritüel gelin kızın artık çocukluk evresinden çıkıp yeni bir toplumsal kimliğe – evlilikle gelen statüye – geçtiğinin sembolik ifadesi olarak yorumlanır. Ata binme eylemi, hem geçiş ritüelinin bir parçası hem de gelinin yeni evine ve hayatına doğru yolculuğunun başlangıcıdır. Çığa açma ritüeli ile birlikte gelin, yalnızca fiziksel olarak süslenmiş olmaz; aynı zamanda yeni hayatına, evine ve toplumsal rollerine geçişin eşiğinde, kolektif belleğin aktarıcısı olan ritüellerle donatılır.

[89]

[89] Erişim için; https://www.instagram.com/cultureoftheturks/

Gelin attan indirildikten sonra damat evine götürülür ve burada, Kazak Türklerindeki betaşar geleneğine benzer şekilde, ailenin büyüğü çığayı dualar ve maniler eşliğinde açar. Bu uygulama, gelinin yeni ailesine ve topluma takdim edilmesinin sözlü ve törensel bir ifadesi olarak dikkat çeker. Kuyucak yöresinde söylenen manilerde de tıpkı Kazak Türklerindeki betaşar geleneğinde olduğu gibi, geline verilen öğütler ve nasihatler önemli bir yer tutar. Bu öğütler, gelinin yalnızca eşine değil, aynı zamanda yeni ailesine ve köy topluluğuna karşı sorumluluklarını da

hatırlatır. Kuyucak'ta söylenen manilerde, geline çalışkan, uyumlu ve saygılı olması öğütlenirken, toplumun değerleri ve beklentileri de dile getirilir. Örneğin:

*Kuyucak'ın gülü ol,*
*Her işe akıllı ol.*
*Komşuya selâm verip,*
*Eve de huzurlu ol. (KK1)*

*Çalışmayan gelini,*
*Köyde herkes dillenir.*
*"Eli boş, tembel" deyip,*
*Herkes dilden söylenir. (KK2)*

Bu dizelerde görüldüğü üzere, evlilik yalnızca romantik bir birliktelik değil; ekonomik, sosyal ve ahlâkî yönleriyle bütüncül bir kurumdur. Gelinin hem eşine destek olması hem de toplum içinde "tembel" olarak anılmaması öğütlenir. Böylece maniler, bireyin kimliğini şekillendiren, toplumsal değerlere uyumunu kolaylaştıran bir sözlü eğitim aracı işlevi görür. Tıpkı betaşar örneklerinde olduğu gibi, hiciv de bu manilerde önemli bir işlev üstlenir; bireysel davranışların toplumsal denetimi hiciv yoluyla sağlanır. Nasihatlerin yanı sıra dualar ve iyi dilekler de çığa açma sırasında söylenen manilerde önemli bir yer tutar. Bu dilekler, gelinin sadece iyi bir eş ve anne olması temennisini değil, aynı zamanda köyün refahına ve bereketine katkıda bulunmasını da içerir.

*Kuyucak'ın bağları,*
*Açsın hep baharları.*
*Gelin evimize gelsin,*
*Kut getirsin dağları. (KK3)*

*Gelin geldi evimize,*
*Huzur dolsun köyümüze.*
*Soframızda bereket,*
*Mutluluk da ömrümüze. (KK4)*

Bu örneklerde gelinin bireysel özelliklerinden çok, topluluğa getireceği bereket, huzur ve "kut" vurgulanır. Bu yönüyle çığa manileri, Kazak

Türklerindeki betaşar gibi, yalnızca bireysel öğütleri değil kolektif refahı hedefleyen sözlü duaları da içerir. Gelin başı süsleme töreninde okunan maniler, gelinin topluma ve yeni ailesine takdim edilmesi işlevini taşır. Söyleyişlerde gelinin eve giriş anı, yeni akrabalarıyla tanışması ve topluluk önünde kabulü ritüel biçimde ifade edilir. Bu yönüyle, *betaşar* veya mani söylemleri, Victor Turner'ın (1969) "geçiş ritüeli" teorisinde vurguladığı liminal (eşik) dönemi somutlaştırır; gelin, eski ailesinden ayrılıp yeni ailesine katılırken sözlü performansla toplumsal bir kabul sürecine tabi tutulur. Kuyucak ilçesinde de bu mani örneklerine rastlanmaktadır.

*Gelin geldi köyümüze,*
*Selâm versin herkese.*
*Ebe, kayın aile yanında,*
*Saygıyla eğilsin evine. (KK5)*

*Yeni evin eşiğinde durur,*
*Her bir yüze selâm uzatır.*
*Köyün büyükleri izler,*
*Kabul edilir genç gelin. (KK6)*

Bu maniler, gelinin toplumsal konumunu pekiştirir; sadece bireysel bir söz değil, kolektif ritüelin sözlü bir ifadesi olarak işlev görür. Gelin, eski ailesinden ayrılıp yeni topluluğuna katılırken, toplumun onayını ve kabulünü bu maniler aracılığıyla alır. Böylece tören hem estetik bir gösteri hem de toplumsal bir düzenleme ve eğitim süreci olarak işlev kazanır.

3. Orta Asya'dan Anadolu'ya: Gelin Başı Süslemelerinde Kültürel Etkileşim ve Süreklilik

Gelin başı süsleme ritüelleri, farklı Türk toplulukları arasında hem işlev hem de sembolizm açısından dikkat çeken paralellikler gösterir. Kazak Türkleri'nde betaşar ritüeli ve saukele gelin başlığı, genç kızın toplumsal kimlik kazanımı, koruyucu güçlerle donatılması ve topluluk önünde tanıtılması süreçlerinde merkezi bir rol oynar. Başlık ve süslemeler, yalnızca estetik bir unsur olmaktan öte, kozmolojik ve toplumsal anlamlar taşır; kırmızı renk, doğurganlık ve kötü ruhlardan korunmayı simgelerken, değerli taş ve boncuklar ekonomik güç ve toplumsal statü ile ilişkilendirilir. Betaşar şiirleri ise gelinin toplumsal normları, sorumlulukları ve aile içi hiyerarşiyi öğrenmesini sağlayan sözlü bir

öğretim aracıdır. Bu ritüel, Victor Turner'ın liminal dönem kavramıyla örtüşen, bireyden topluluğa geçişi simgeleyen bir geçiş ritüeli olarak işlev görür.

Benzer biçimde, Türkiye Türkleri'nde Kuyucak ve çevresinde uygulanan çığa açma geleneği, gelinin toplumsal rolünü öğrenmesi, evlilik yoluyla yeni bir kimliğe geçişi ve topluluk önünde kabulünü sağlayan bir ritüel biçiminde sürdürülmektedir. Çığa başlığı ve destarlar, usta–çırak ilişkisi üzerinden kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi ve beceriyi somutlaştırır. Süsleme sürecinde kullanılan kırmızı ve yeşil renkler, dualar ve maniler aracılığıyla gelin, yalnızca bireysel estetik değerlerle değil, topluluk için bereket ve uyum getirme sorumluluğu ile de donatılır. Manilerde ve dualarda öne çıkan öğütler, tıpkı Kazak betaşar şiirlerinde olduğu gibi, gelinin toplumsal normları içselleştirmesine ve köy toplumuna uyum sağlamasına hizmet eder.

Her iki kültürde gözlemlenen benzerlikler, kültürel etkileşimin ve sürekliliğin somut göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Baş süslemelerinin kırmızı rengi, sözlü performanslar aracılığıyla aktarılan toplumsal normlar ve koruyucu işlevler, farklı coğrafyalarda şekillenmiş olsa da ortak bir sembolik mantığı yansıtır. Bu durum, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan Türk kültürleri arasında estetik, ritüel ve toplumsal işlevlerin nasıl süreklilik ve dönüşüm yoluyla korunduğunu ortaya koyar. Kültürel süreklilik, yalnızca gelin başı süsleme nesnelerinin fiziksel olarak aktarılması ile değil, aynı zamanda ritüel boyunca söylenen şiir ve maniler aracılığıyla toplumsal değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla sağlanır. Bu bağlamda, Kazak ve Türkiye Türklerinin gelin başı ritüelleri, farklı coğrafyalarda yaşayan toplulukların hem kendi kültürel kimliklerini koruma hem de ortak sembolik ve işlevsel miras üzerinden etkileşim ve sürekliliği sürdürme biçimlerini gösteren canlı örneklerdir.

TABLO 1: Tablo: Kazak ve Türkiye Türklerinde Gelin Başı Süsleme Ritüellerinin Karşılaştırmalı İncelemesi

| Unsur / Boyut | Kazak Türkleri (Saukele & Betaşar) | Türkiye Türkleri (Çığa Açma) | Benzerlik / Kültürel Etkileşim |
|---|---|---|---|
| Başlık Adı | Saukele | Çığa | Her ikisi de gelin başı süslemesini merkez alır. |
| Biçim & Malzeme | Tepesi konik, 70 cm'ye kadar; | Kağıt süslemeler, pullu tülbent, | Malzemeler farklı olsa da süsleme |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | kadife, ipek, kırmızı kumaş, değerli taşlar, inci, mercan | oyalı destar, iç terlik, altın dizileri | ihtişamı ve koruyucu/estetik işlev aynıdır. |
| Renk Sembolizmi | Kırmızı: doğurganlık ve koruyuculuk | Kırmızı & yeşil: bereket, yaşam, koruyuculuk | Kırmızı ortak sembol; doğurganlık ve nazardan korunma. |
| Koruyucu İşlev | Nazar, albastı ve kötü ruhlara karşı; taşların ve örtülerin büyüsel anlamı vardır. Duâ ve manilerle kötü etkilerden korunma sağlanmaktadır. | Nazar, albastı ve kötü ruhlara karşı kağıt süsleme, altın ve renki taşların koruyu işlevi vardır. Duâ ve manilerle kötü etkilerden korunma sağlanmaktadır. | Her iki kültürde de büyüsel/koruyucu anlamlar öne çıkar. |
| Toplumsal İşlev | Statü, ekonomik güç, soyun devamlılığı | Statü, ekonomik güç, soyun devamlılığı | Ritüel aracılığıyla topluluk kimliği pekiştirilir. |
| Ritüel Unsuru | Betaşar: süsleme, yüz açma, öğüt, dua ve yüz açma. | Çığa açma: süsleme, mani/dua eşliğinde başlık bağlama ve açma | Her ikisi de "geçiş ritüeli"dir (van Gennep, Turner). |
| Sözlü Kültür Bağlantısı | Betaşar şiirleri, öğüt ve dualar | Mani, dua ve yöresel sözlü gelenek | Ritüel, sözlü edebiyatla desteklenir. |
| Kültürel Süreklilik | Saukele düğünlerde ulusal kimlik simgesi olarak yaşatılır. Günümüzde müzelerde örnekleri bulunmaktadır. | Çığa köylerde yaşayan gelenektir, kadın hafızasında aktarılır. Günümüzde müzelerde örnekleri bulunmaktadır. | Her iki ritüel de kültürel bellek ve kimlik taşıyıcısıdır. |

**Sonuç**

İncelenen gelin başı süsleme ritüelleri hem Kazak Türkleri hem de Türkiye Türkleri örneklerinde, kültürel süreklilik ve toplumsal işlev açısından birçok ortak özellik göstermektedir. Her iki kültürde de süsleme uygulamaları yalnızca estetik bir amaç taşımamakta; koruyucu işlev, toplumsal kabul, bireysel kimlik ile kolektif değerlerin aktarımı gibi çok katmanlı işlevleri bünyesinde barındırmaktadır. Kazaklarda saukele ve nakosnik gibi objeler, taşlar ve kumaşlarla sağlanan sembolik koruma, Türkiye'de çığa ve destar süslemeleri ile dualar ve maniler aracılığıyla sağlanan koruyucu işlev ile paralellik göstermektedir.

Ritüel boyutu açısından da benzerlikler dikkat çekmektedir. Betaşar ve çığa açma ritüelleri, gelinin eski ailesinden ayrılıp yeni topluluğa katıldığı geçiş dönemini somutlaştırmakla birlikte hem sözlü hem de görsel performanslarla toplumsal değerlerin aktarımına aracılık etmektedir. Bu süreçler, yalnızca bireysel bir değişimi değil, toplumsal normların, ahlaki öğütlerin ve kolektif beklentilerin de yeniden üretildiği bir eğitim işlevi görmektedir. Ayrıca, her iki kültürde de süsleme ve ritüel uygulamalarının kuşaktan kuşağa aktarılması, kültürel sürekliliğin ve hafızanın korunmasını sağlamaktadır. Kazaklarda saukele anne-babadan gelinine devredilirken, Türkiye'de baş düzücü kadınlar aracılığıyla genç kızlara öğretim ve uygulama aktarılmaktadır. Bu bağlamda ritüeller yalnızca estetik ve sembolik değer taşımakla kalmayıp, kültürel mirasın somut ve soyut biçimlerde yaşatılmasına hizmet etmektedir. Dolayısıyla Kazak ve Türkiye Türkleri gelin başı süsleme ritüelleri, farklı coğrafyalarda ortaya çıkmış olsa da koruyucu işlev, toplumsal kabul, estetik ifade ve kültürel süreklilik açısından belirgin paralellikler taşımaktadır. Bu ritüeller, toplumların kültürel etkileşim ve benzerlikleri üzerinden hem kimliklerini hem de kolektif belleği güçlendiren, anlam katmanları zengin, çok boyutlu geleneksel uygulamalar olarak değerlendirilebilir.

**Kaynakça**

Avezov, M. (2014). *Şığarmalarının eluv tomdık tolık jinağı.* C.14. Almatı: Davren Jibek Joluv Yayınları.

Baytursınov, A. (1991). *Ak Jol: awız ädebiyet* (s. 412–433). Almatı.

Biray, N. (2002). Bet açma geleneği ve "Betaşar" türü. In İ. Karakuş (Haz.), *Prof. Dr. Sadık Tural Armağanı* (s. 226–238). Ankara.

Çelik, A. (2022). *Arnold Van Gennep, geçiş ritleri: Tabular, batıl inançlar, büyüler, ayinler ve törenler* (O. B. Beşler, Çev.). *Milli Folklor*, 17(136), 241–243. İstanbul: Nora Kitap.

Karaman, K. (2010). *"Ritüellerin toplumsal etkileri".* SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi, S. 21: 227-236.

*Kazak tilinin sözdigi*. (1999). Almatı: Kazakistan Respublikası, Gılım cene Coğarı Bilim Ministirdığı Uluttık Gılım Akademiyası. A. Baytursınulı Atındağı Tıl Sılımı İnstitutı (s. 99).

Konıratbayev, A. (1991). *Kazak folklorunın tarihi*. Almatı: Ana Tili Yayınları.

Köse, N. (2000). *Kazak düğünü* (B. Folklor Dizisi: 3). Ankara: Milli Folklor Yayınları.

Köse, N. (2001). *Kazakların gelenek-görenekleri ile inanç ve pratikleri* (Folklor Dizisi: 4). Ankara: Milli Folklor Yayınları.

Montanay, E., & Akhmetbekova, A. (2023). Kazak kültüründe geleneksel baş giyimi. *Milli Folklor*, 18(139), 141–156.

Ozan, M. (2011). *"Geçiş Ritüelleri ve halk masalları"*. Milli Folklor. S. 91, ss. 72-84.

Ömirbekova, M.Ş. (2015). *Kazak Ulttık Kiyimnin Etnomedeni Leksikası*, Gılımy Tanımdık Basılım-Almatı: «Deuir»

Örnek, S, V (1988). *İlkellerde din, büyü, sanat, efsane*, İstanbul.

Örnek, S, V. (1971). *Anadolu folklorunda ölüm*, Ankara: AÜDTCF. Yayınları.

Smıth, A. D. (2002) *Küreselleşme çağında milliyetçilik*. (Çev. Derya Kömürcü). İstanbul: Everest Yayınları.

**Kaynak Kişiler**

KK-1: Ayşe, Yıldırım. Kuyucak / Aydın, 78 yaşında. Ev hanımı, ilkokul mezunu. (Derleme: 15.07.2023)

KK-2: Mehmet Ali, Korkmaz. Kuyucak / Aydın, 82 yaşında. Çiftçi, okur-yazar değil. (Derleme: 17.07.2023)

KK-3: Fatma, Demir. Pamukören / Kuyucak / Aydın, 70 yaşında. Ev hanımı, ilkokul mezunu. (Derleme: 20.07.2023)

KK-4: Hasan, Kaya. Kuyucak / Aydın, 65 yaşında. Emekli (marangoz), ortaokul mezunu. (Derleme: 22.07.2023)

KK-5: Emine, Şahin. Başaran Köyü / Kuyucak / Aydın, 74 yaşında. Ev hanımı, okur-yazar değil. (Derleme: 24.07.2023)

KK-6: Hüseyin, Çetin. Kuyucak / Aydın, 80 yaşında. Çiftçi, ilkokul mezunu. (Derleme: 26.07.2023)

# FARABİ'DE METAFİZİK VE SİYASET İLİŞKİSİ: BİR GİRİŞ DENEMESİ

**Hayyam CELİLZADE**[*]

**Öz:** Fârâbî'nin siyasete yaklaşımı ve siyaset ilmini konumlandırılışı modern temayülle tezat oluşturur. Modern temayül, siyaseti bağımsız bir disiplin olarak değerlendirir ve siyasi konuların kendi içerisinde değerlendirilebilir mahiyet sergilediğini ileri sürer. Dolayısıyla modern temayüle göre siyaset, kendi iç dinamiklerinden hareketle anlaşılan bir faaliyet türüdür. Fârâbî ise siyasetin bağımsız bir disiplin olarak değerlendirmez. Ona göre siyaset doğrudan metafiziksel olanla irtibatlıdır. Bu durum erdemli siyaset için geçerli olduğu gibi erdemsiz siyaset için de geçerlidir. Nitekim ona göre erdemsiz siyasi topluluklar da nihayetinde eksik veya hatalı bir hakikat anlayışına dayanır. Bu bağlamda örneğin *günahkâr şehir*, hakikati bilmesine rağmen onu uygulamayan, *değiştirilmiş şehir* hakikati esas almasına rağmen sonra onu değiştirmiş, *sapkın şehir* ise sahte inançlara sahip bir şehirdir. Başka bir ifadeyle siyasi topluluklar erdemli veya erdemsiz olmalarından bağımsız olarak metafizik olanla irtibat halindeler. Bu irtibatın sahihliği oranında bu topluluklar kendi yurttaşlarını mutluluğa ulaştırabilir. Metafizik olanla kurulan sahih bağ, erdemli yurttaşları sahici mutluluğa ulaştırırken, sahih olmayan bağlar ise geçici mutluluğa ulaştırır.

Çalışmamızda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin metafizikle olan irtibatını ele alacağız. Bu doğrultuda onun siyasete dair yazdığı eserlere müracaat edeceğiz. Ayrıca çalışmamızda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin Türk kökenleri üzerinde de duracağız. Onun siyaset felsefesini etkilediğini düşündüğümüz Türk kültürüne ait öğeler de özünde metafiziksel mahiyet sergiler.

**Anahtar Kelimeler:** Fârâbî, siyaset, metafizik, faal akıl, peygamber.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN METAPHYSICS AND POLITICS IN AL-FĀRĀBĪ: AN INTRODUCTION

**Abstract:** Al-Fārābī's approach to politics and his positioning of the science of politics are at odds with the modern tendency. The modern

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7739-9388.

tendency regards politics as an independent discipline and asserts that political issues can be evaluated in themselves. Consequently, in accordance with contemporary trends, politics is regarded as a form of activity that is comprehended through its inherent internal dynamics. In contrast, Al-Fārābī does not regard politics as a distinct academic discipline. It is his conviction that politics is inextricably linked to the metaphysical. This assertion holds true for both virtuous and non-virtuous politics. In his view, the foundation of non-virtuous political communities is rooted in an incomplete or erroneous comprehension of truth. In this context, a sinful city is defined as a metropolis that is aware of the truth but does not implement it. A changed city is a metropolis that is founded on the truth but subsequently deviates from it. Finally, a deviant city is a metropolis that is based on false beliefs. In other words, political communities are in contact with the metaphysical, regardless of whether they are virtuous or non-virtuous. The degree to which these communities can facilitate the well-being of their citizens is contingent upon the authenticity of the contact. The authentic bond established with the metaphysical leads virtuous citizens to real happiness, whereas inauthentic bonds lead them to temporary happiness. In this study i will examine the connection between al-Fārābī's political philosophy and metaphysics. In this direction, we will refer to his works on politics. I will focus also be directed towards the Turkish roots of al-Fārābī's political philosophy. The elements of Turkish culture, which are believed to have influenced his political philosophy, are metaphysical in essence.

**Keywords:** Al-Fārābī, politics, law, the active intellect, prophet.

## Giriş

Çalışmamız iki kısma ayrılıyor. İlk kısımda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin mahiyeti üzerinde duracağız. Onun siyaset felsefesini irdelerken metafizikle olan bağını ortaya koyacağız. Çalışmamızın ikinci kısmında ise Fârâbî'nin siyaset felsefesinin Türk kökenlerini araştıracağız. Ayrıca onun siyaset felsefesinin Türk kökenleri itibarıyla da metafiziğe bağlı olduğunu göstereceğiz. Zira eski Türk kozmolojisi ve Türk siyasal aklı metafiziksel nitelik arz eder. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin beslendiği köken ve ortaya koyduğu siyaset sahnesi itibarıyla metafizikle irtibatlı olduğunu belirterek, siyaset felsefesinin temel öğelerini ele alacağız.

## Fârâbî'nin Varlığa Dair Sunduğu Kuram ve Yasa

Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte Fârâbî'nin 871-872 yılında doğduğu tahmin ediliyor (Kaya, 1995). Fârâbî'nin siyasete dair yazılmış

eserleri şunlardır: *El- Medinetü'l-Fazıla, es-Siyasetü'l-Medeniyye*, *et-Tenbih ala sebili's-saade*, *Fusulu'l medeni* ve *Tahsilu's-Saade*. Fârâbî bu eserlerden özellikle *El- Medinetü'l-Fazıla*'ya ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'ye varlık incelemesiyle başlar (2017a, s. 3-5 ve 2017b). Siyasete dair yazdığı diğer eserlerinde de varlığa dair akıl yürütmelere ve görüşlere yer verir (bkz: Fârâbî, 2018). Bunun sebebi Fârâbî'nin siyaseti varlıktan ayrı bir alan olarak görmemesidir. Onun nezdinde siyaset, varlığa dair külli bir idrakin parçasıdır. *El- Medinetü'l-Fazıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserlerinde varlık incelemesinin ilk konusu Tanrı'dır. Siyasete dair bir çalışmanın Tanrı'ya dair görüşlere yer verilmesiyle başlanılması modern siyaset bilimi çalışmalarının alışık olmadığı bir durumdur. Zira modern dönemde siyaset, kendi içinde bağımsız ele alınıyor. Bu sürecin Batı'da özellikle Machiavelli'yle başladığı söylenebilir (Kurnaz & Avcı, 2024).

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığı için bir amaç yoktur ve Tanrı bilfiil akıldır (2017a, s. 4). İnsan da akla sahip olmakla birlikte insanın aklı bilfiil değil, bilkuvve akıldır. Fârâbî açısından insanın Tanrı'ya benzerliği daha doğru bir ifadeyle insanın tanrısal doğaya sahip olması belirleyici bir husustur. Bu bağlamda insan kendi doğasını anlamak istiyorsa Tanrı'yı bilmek zorundadır. Bu şekilde Fârâbî'nin siyaset araştırmasına niçin Tanrı konusuyla başladığı anlamlı bir zemine yerleşir. Fârâbî'ye göre Tanrı, varlığı bakımından tam ve yetkindir. Tam bir varlığın idraki da ancak tam ve yetkin bir idrakle mümkün olur. İnsan ise maddi yanı dolayısıyla Tanrı'ya yönelik tam idrake ulaşmıyor. (Fârâbî, 2017). Bunun esas sebebi maddedeki cevhersel eksikliktir. Fârâbî Tanrı konusunu ele alırken aşka dair bir bahis açar. Fârâbî'ye göre Tanrı'da âşık ile âşık olunan aynıdır (Fârâbî, 2017). Felsefenin insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemeye çalışmasını ifade eden Fârâbî (akt. Türker-Küyel, 1990) kanaatimizce âşık kimsenin nihayetinde Tanrı'ya en çok benzemeye çalışan kimse olduğu görüşündedir. "Fârâbî, toplumsal yaşamın ve siyasi düzenin hakikat bilgisine göre tesis ve tedbir edilmesini insanın Tanrı'ya benzeme faaliyetinin bir başka veçhesi olarak kabul eder" (Umut, 2023). Fârâbî'ye göre bütün var olanlar Tanrı'dan gelir (2017a,). Bunun nasıl mümkün olduğunu Fârâbî şu şekilde açıklar: Tanrı, mutlak iyilik olduğu için onun varlığı taşar (2017a). Tanrı'nın taşmasıyla var olanların oluşmasını anlatan kuramın adı *sudur kuramı*dır. Bu kuramı ilk geliştiren isim Plotinus'tur (Kılıç, 2009). Bu kuram aynı zamanda birlik-çokluk sorununa çözüm önerisidir (Hanyyev, 2024). Fârâbî'nin onun kuramını geliştirdiği söylenebilir. Ama bununla birlikte Türk kozmolojisinde Budizm'den de etkilenilerek sudur kuramına benzer bir yaklaşımın ortaya koyulduğu bilinir. Bu kozmolojinin *sudur kuramı*ndan eski olduğu söylenebilir. **"**Eski Türk kültüründen Fârâbî'ye

intikal etmiş unsurlardan birisi, Buddhizm'in *burkan kuramı*dır. Bu kurama göre *burkan* dünyadan uzaklaşmış, nirvanaya ermiştir. Burkan ile kâinat arasında on derecelik makamlar ve aracılık eden *bodhisatva*lar vardır. Bunlar, Fârâbî'nin sudur kuramına tesir etmiştir" (Olguner, 1987). Olguner'le benzer görüşü savunan Esin de burkan anlayışının Fârâbî'nin felsefesi üzerinde etkisi olduğunu söyler. Taşma sürecinden Tanrı herhangi bir amaç gözetmez. Amaç gözetmiş olması Tanrı'nın eksikliği anlamına gelir. Tanrı'dan taşma belli bir sırayla gerçekleşir. Yani bütün var olanlar aynı anda Tanrı'dan taşmaz. Taşma süreci artık var olması asla mümkün olmayan bir varlığa geçme aşamasında durur. Yani Tanrı'dan en uzak olan var olanda bu taşma süreci sonlanır. Tanrı'dan en uzak var olan unsurun adı *heyula*dır (Akan, 2015). *Sudur kuramı* varlıkta belli bir hiyerarşinin olduğunu gösterir. Tanrı'dan taşan var olanlar kendi aralarında sıralanır ve bir uyum içerisinde mevcudiyetlerine devam ederler. Bu hiyerarşinin en üstünde Tanrı yer alır. Varlıkta hiyerarşinin olması ve var olanların mevcudiyetlerinin bu hiyerarşiden kaynaklanması siyaset felsefesi bağlamda önem kazanır. Fârâbî'nin varlığın işleyişinin toplumsal hayat için bir örnek teşkil ettiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. "Fârâbî'nin projesi ütopik değil, varlıktaki hiyerarşik düzeni insan hayatında görmeye çalışmak anlamında estetik ve insan hayatını metafizik prensipler doğrultusunda düzenleme mücadelesi anlamında devrimci bir projedir" (Türker, 2013). Var olanlar arasında uyumu sağlayan Fârâbî'ye göre onların cevherleridir. Bu durumun bütün var olanlar için geçerli olduğunu söylemeyiz. Nitekim Fârâbî, insanlar arası uyumu sağlayan etkenin sevgi olduğunu belirtir. "Çünkü sevgi, insanlarda bulunan bir haldir ve sevgi insanların varlığını Tanrı'ya borçlu oldukları töz değildir".

Fârâbî'nin sudur kuramı varlık sahnesinin nasıl oluştuğunu anlatır. Sudur kuramına göre İlk aklın yani Tanrı'nın kendisini akletmesi sonucu ikinci akıl ortaya çıkar. İkinci akıl varlıksal olarak İlk akıldan sona gelir. İkinci akıl hem kendisini akleder/düşünür hem de İlk aklı düşünür. Kendisini akletmesi sonucu birinci semanın varlığı oluşur. Tanrı'yı akletmesi sonucu ise üçüncü akıl ortaya çıkar. Bu süreç on birinci akla kadar devam eder. On birinci akıl hem Tanrı'yı hem kendisini akleder. Fârâbî on birinci akıldan *faal akıl* (*ruhu'l kuds*, *er- ruhu'l emin*) olarak söz eder. "On birinci var olan kendi özünü ve İlk aklı düşünür. Ancak onunla tözleri itibarıyla akıllar ve akılsallar olan üstün varlıklar sona erer". On birinci akıl dâhil diğer akıllar ve akıllara bağlı sema ve gök cisimleri ay üstü âlemi oluşturur. Geride kalan var olanlar ise ay altı âlemi oluşturur. On birinci akıldan sonra sırasıyla akleden canlı, akletmeyen canlı, bitki, madeni şeyler, dört unsur ve heyula gelir. Taşma süreci bu şekilde tamamlanır. Ay altı âlemdeki her şey madde ve suretten oluşur. Burada

akılların Tanrı'yı akletmeleri ve kendilerini akletmeleri hususu felsefe faaliyetini doğrudan ilgilendirir. Herakleitos'tan beri 'kendini bilmek' ve 'kendini bilmek üzerinden Tanrı'ya ulaşma' anlayışı bazı düşünürlerce savunulmuştur (bilgi için bkz: Karadaş, 1994). Fârâbî de bu gelenek içerisinde konumlandırılabilir. İnsan, kendi aklının mahiyetini bilmesi üzerinden Tanrı'ya yönelir. Bu yönelme on birinci akıl dolayımıyla mümkündür. Fârâbî'nin varlığa dair anlatısında tabir-i caizse belli bir protokol var. Yani onun varlık sahnesinde insanın doğrudan Tanrı'yla irtibatı söz konusu değildir. İnsan, Tanrı'yla ancak on birinci akılla irtibat üzerinden bağ kurabiliyor. "İnsanın varlık dünyasından tanrısal alana en çok yaklaştığı konum *faal akıl*la irtibata geçtiği zamandır. Faal akıl ise tanrısal alanla beşerî alanın buluştuğu yerdir" (Deniz, 2008).

Akılların kendi akıllarını bilmeleri yani akletmeleri sonucunda göksel cisimler ortaya çıkıyor. Sorulması gereken soru şudur: İnsan aklının kendisini akletmesi sonucu ne ortaya çıkıyor? İnsan aklının kendisini akletmesi sonucu yasa ortaya çıkar. Yani bu anlamda yasa, insan aklının taşması sonucunda ortaya çıkar. Fakat burada yasa koyuculuk bağlamında insan fail özne değil. Zira insan aklının kendisini akletmesi onu faal akılla ittisal etmesi dolayısıyla mümkündür. Hatırlayacak olursak akılların İlk akıldan taşarken hem kendilerini hem de İlk aklı aklettiklerini ifade ettik. İnsan aklı da hem kendisi akleder ve aynı zamanda İlk aklı akleder bu iki akletmeyi başaran insana faal akıldan makuller gelir. Dolayısıyla yasanın hem insan aklına hem de faal akla bakan iki ciheti bulunur. Yasa, faal akla bakan ciheti dolayısıyla tanrısaldır, insan aklına bakan ciheti itibarıyla beşeridir. Bu anlamda yasanın kaynağında Tanrı yer alır. Yasayı Tanrı adına vazeden ise insandır. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin metafizikle irtibatlı olduğunun ve metafizik dikkate alınmaksızın Fârâbî'nin siyaset felsefesinden söz edilemeyeceğinin en büyük kanıtı yasa ve yasanın kaynağıyla ilgilidir. Yasayı Tanrı adına vazeden ise peygamberdir. Bununla birlikte Fârâbî filozofun da faal akıldan makulleri aldığını belirtir. Peygamber, faal akıldan alınan makulleri hayal gücünde işlemesi bakımından filozoftan ayrılır. Başka bir ifadeyle peygamber aynı zamanda filozoftur ama filozof kimse aynı zamanda peygamber değildir. "Peygamber, Fârâbî felsefesinde Tanrı tarafından desteklenen veya hiçbir mantık kuralını bilmediği halde mükemmel bir akla sahip olduğu için asla yanılmayan kimsedir" (Türker, 2013). Deniz,

> peygamberin yorumları *ed-din*in pratize edilmesidir ve bunun adı el-mille olarak tezahür etmektedir. Bu yorumu peygamberden sonra en iyi yapacak/yapabilecek kimse ise erdemli filozoftur. Bu anlamıyla *ed-din*in millesi felsefeye tabi olduğunda yani felsefenin ilkeleri doğrultusunda temellendirildiği zaman mille, erdemli mille adını almaktadır.

diyerek Fârâbî'nin felsefesinde peygamber ve filozof arasındaki farka dikkat çekiyor.

## Varlıkla İrtibatı İçerisinde "Siyasi Olan"ın Ele Alınışı

Ay üstü aleme yönelik araştırmasına Tanrı'ya dair akıl yürütmeyle başlayan Fârâbî, ay altı alemin irdelenmesine ise insanı ele alarak başlar. Fârâbî'ye göre insanda ilk ortaya çıkan güç beslenme gücüdür. Sonra sırasıyla dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme güçleri ortaya çıkar (2017a, s. 65-66). Bu güçlerle birlikte insanda arzu gücü ortaya çıkar. Daha sonra mütehayyile gücü ortaya çıkar. Mütehayyile gücü duyulardan gelen bilgilerin bazılarını birleştirir bazısını ise ayırır. Bu birleştirme ve ayırma işlemleri bazen doğru bazen yanlış bilgiler sunar. Daha sonra güzel ve çirkini ayırmamızı sağlayan, ilim ve sanatların elde edilmesini sağlayan akletme gücü ortaya çıkar. Beslenme gücümüzün bir yönetici ve ona tabii olan yönetilen güçleri var. Kalp beslenme gücünün yöneticisi, diğer organlarsa yönetilenlerdir. Organlarda kalp en üsttedir ve insanın organları arasında bir hiyerarşi ve uyum var. Örneğin karaciğer kalbe tabii ama böbreğin yöneticisidir. Fârâbî organlardaki hiyerarşi ve uyumun aynı şekilde nefsin güçleri (beş duyu, hayal, akletme) arasında da mevcut olduğunu belirtir (2017a, s. 77-82). Fârâbî, ay üstü alemde olduğu gibi bedenin var olması için hiyerarşi ve uyumun gerekli olduğunu anlatır (2017a, s. 67-72). Fârâbî, ay üstü alemi çağrıştırır bir şekilde insanın organları arasındaki hiyerarşi ve uyumdan söz ederek siyaset sahnesine geçiş için zemin hazırlıyor. Bir anlamda o, önce devletin bedende ve nefiste kurulduğunu anlatıyor. Daha doğru bir ifadeyle insanın var olması için bedende ve nefiste var olan düzene dikkat çekiyor. Ayrıca bu düzenin benzerinin kozmik düzeyde de var olduğunun altını çizer. Kozmik bağlamda âlemin var olması bu hiyerarşi ve uyuma bağlıdır. Aynı şekilde insanın da varlığı, beden ve nefsindeki hiyerarşi ve uyumun tesisi ve devamına bağlıdır. Bu çerçevede beden ve nefiste kurulan düzen fiili olarak bir devletin ortaya çıkması için belirleyici bir rol üstlenir. Dolayısıyla duyu organları ve nefsin güçleri tabir-i caizse devlet nizamına sahipler. Yani nefis bağlamında bir şehir/devlet, fiili devletten önce kurulmuş durumdadır.

Fârâbî bu durumun toplumsal hayat için de geçerli olduğu görüşündedir. Beden ve nefiste düzen olmaksızın insan yaşayamadığı gibi aynı şekilde toplumsal hayat da devlet olmaksızın devam edemez. Toplumsal hayat Fârâbî'ye göre insan için zorunludur (Umut, 2009,). İnsan, toplumsal hayat içerisinde bir yandan ihtiyaçlarını karşılıyor öte taraftan hakikate ulaşma ve mutlu olma imkânı kazanır (Türker, 2013). "Bu durumda devlet, sadece insani yaşamın doğal gereksinimlerini elde etmede devreye giren herhangi bir güç mekanizması olarak değil, aynı zamanda insanın hakikatin bilgisi uyarınca yaşamasını mümkün kılan en uygun yaşam

zemini haline gelmektedir" (Umut, 2009). Dolayısıyla devlet, toplumsal hayat için bir zorunluluğa dönüşüyor. Fârâbî'ye göre akletme gücümüze iki tür makul/akledilebilir gelir. Bunlardan ilki bilfiil akıl ve bilfiil makul olan makullerdir. Bunlar maddeden uzak şeylerdir. 'Bütün parçadan daha büyüktür' bu makullere bir örnektir. İkincisi bilfiil akıl ve bilfiil makul olmayan makuller. Bunlar ise maddeye dayalı şeylerdir. İnsanda tabii olarak bulunan akıl bilkuvve akıldır veya maddi akıldır. Bilkuvve aklı bilfiil akıl yapan aklın adı faal akıldır ve bu faal akıl, onuncu mertebede yerleşen on birinci akıldır. İnsanın bilkuvve aklının adı ise edilgin akıldır. Bütün insanlar için ortak olan makuller üç sınıftır: Pratik becerilerin ilkeleri, güzel ve çirkinin tanınmasını sağlayan ilkeler ve ilk sebep, irade ve ihtiyar arasındaki farkı ortaya koyan makul. Ortak makullerin insanda bulunması, insanın onlara sahip olması insanın ilk yetkinliğidir. İnsanın son yetkinliği ise mutluluktur (Aksu & Türker, 2018). O zaman Fârâbî'ye göre makuller, insanın mutluluğa ulaşması için varlar (2017a, s. 83). Mutluluk, Fârâbî'ye göre insan nefsinin varlığını sürdürmede herhangi bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir yetkinliğe ulaşmasıdır. Yani insan ne kadar fazla makullere sahip olursa o kadar maddeden uzaklaşır ve mutlu olur.

İnsan aklı Fârâbî'ye göre nazari/teorik ve ameli/pratik olmak üzere iki kısma ayrılır (2017a, s. 90). Ameli akıl nazari akla hizmet eder, nazari akıl ise mutluluğa ulaşmak için var. Mütehayyile gücü akıl gücüne yakın bir güçtür. Daha doğru bir tabirle nazari ve ameli akıl mütehayyileye bitişiktir. Faal akıldan bilkuvve akla bilgi gelirken bazen taşar ve bu taşarken mütehayyile gücüne gider bu bilgiler. Eğer taşma ameli akıl üzerinden olmuşsa mütehayyile taşan şeyi/makulleri olduğu gibi ve taklit ederek alır (2017a, s. 90-91). Eğer olduğu gibi almışsa bu doğru çıkan rüyalardır. Eğer taklit ederek almışsa bu da geleceğe yönelik kehanetlerdir. Bu durum uykuda da uyanıkken de olmakla birlikte Fârâbî'ye göre (2017a) esasen uykudayken olur.

> O halde muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan, bir insanın uyanık halde iken *faal akıl*dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahi şeylerden haber (*nubuvva*) verebilir. Bu, tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derece ve insanın tahayyül kuvveti aracılığıyla ulaşabileceği en yüksek makamdır (s. 94).

Dolayısıyla Fârâbî, peygamberliği *faal akıl*-mütehayyile irtibatı bağlamında temellendirir (Aykıt, 2021).

Fârâbî'ye göre insanlar birlikte yaşarken yetkin ve yetkin olmayan topluluklar ortaya çıkar O yetkin toplulukların üç çeşit olduğuna söyler. Büyük topluluklar bütün toplulukların bir araya gelmesiyle oluşur. Orta

topluluklar, bir ulusun oluşturduğu topluluktur. Küçük topluluklar ise bir şehrin oluşturduğu topluluktur (Fârâbî, 1980, s. 36). Yetkin olmayan topluluklar da üç çeşittir. Köy, sokak ve ev topluluğu. Fârâbî'ye göre en üstün iyiye ve mutluluğa ancak şehirde ulaşılır. Yani en üstün iyiye ve mutluluğa eksik topluluklarda köyde, sokakta veya evde ulaşılamaz. "Fârâbî'deki tam toplum-eksik toplum anlayışı, *illig bodun* ve *ilsiz bodun* şeklinde Türk düşüncesine geri götürülebilir. *İllig bodun* devlet sahibi toplumu ifade eder. *İlsiz bodun* ise henüz kendi devletini oluşturmamış veya kaybetmiş toplumu ifade eder" (Cihan, 2004, s. 23).

Fârâbî'ye göre şehirler her zaman iyi olan gayelere ulaşmak için kurulmaz. Yani kötü şeylere ulaşmak için kurulan şehirler de olabilir. Böyle şehirlerde ona göre mutluluk bulunmaz, mutluluğa ulaşma imkânı olmaz. O zaman şunu diyebiliriz: Mutluluğu gaye edinen, iyi şeyler için bir araya gelen şehir erdemli şehirdir. Bu erdemli şehirlerin bir araya gelmesiyle de erdemli ulus ortaya çıkar. Erdemli dünya, erdemli ulusların bir araya gelmesiyle mümkündür. Cihan da Fârâbî'nin erdemli ulusların bir araya gelmesiyle ortaya çıkacak olan siyasal birliği yorumlarken şu yargıya varır: "Türklerdeki 'cihan hâkimiyeti mefkûresi' şeklinde ifadesini bulan dünyayı yönetme düşüncesi, Fârâbî'nin kaynakları arasına ilave edilmelidir. Zira 'bir dünya devleti kurma ideali, her çağda Türk devlet fikrinin temelini oluşturmuş' olduğu gibi, Kağan da 'yeryüzünün hükümdarı' olarak düşünülmüştür" (2004, s. 24). Ayrıca Cihan, *Oğuznâme*'ye dayanarak ilk cihan hâkimiyetinin Oğuz Kağan tarafından kurulduğunu aktarır (2004, s. 24).

Erdemli şehir, bütün organları birbiriyle yardımlaşma içerisinde olan bir bedene benzer. Organlar işlerini düzgün yaptıklarında beden sağlam olur. İnsanlar yani yurttaşlar işlerini düzgün yaptıklarında erdemli şehir kurulur. Bedendeki güçler doğaldır şehirdeki güçler ise iradidir. Erdemli şehir aynı zamanda ay üstü aleme de benzer. Buradan anlıyoruz ki Fârâbî, erdemli bir siyasal sistem için kozmik düzenin örnek olabileceğini savunur. "Siyaset ilmi, Fârâbî felsefesinde, ay-altı alemle sınırlı kalmayarak ay-üstü alemle de bağlantı kurarak, metafiziksel bir boyut ve mertebeye ulaşır" (Çetinkaya, 2008).

Fârâbî'nin sunduğu evren sahnesinde var olanların aşağıdan yukarıya doğru Tanrı'yı amaç edindiği anlaşılır. Örneğin bitkinin yakın amacı hayvanın amacını takip etmektir, hayvanın yakın amacı insanın amacını takip etmektir, insanın amacı *faal aklı* takip etmektir, *faal akl*ın amacı onuncu aklı takip etmektir. Ve en son bu süreç ikinci aklın Tanrı'yı takip etmesiyle yekûnlaşır. Tanrı'nın herhangi bir amacı yoktur. Bütün var olanların uzak amacı ve aslında temel amacı ise Tanrı'ya katılmaktır. "Amaç yalnız zorunlu varlıktır, çünkü her şey Tanrı'nın dediği gibi ona

ulaşır. Her şey iyiliktir, şu hâlde Tanrı mutlak iyiliktir. İlk ilke bütün fiillerinde yetkin, bilge ve iradelidir" (Fârâbî, 1944 akt. Tokat, 2006).

**Fizik ve Metafizik Kesişiminde "Yönetici"**

Fârâbî'ye göre şehrin yöneticisi sıradan insan olamaz. Yönetici, doğası itibarıyla yöneticiliğe hazır olmalıdır ve yöneticilikle ilgili iradi yeti ve tutumları kazanmış olmalıdır (Fârâbî, 1987). Fârâbî'ye göre ayrıca her sanatla yöneticilik yapılamaz. Yani yönetim sanatı diğer sanatlardan farklıdır. Diğer sanatlar yönetim sanatının amacına yönelir. Yönetici insanı başka biri yönetemez. Yönetici insan yetkinliğe ulaşmış, aklı bilfiil akıl durumuna gelmiş ve mütehayyile gücü yetkinliğinin en son aşamasına ulaşmış kimsedir. Ayrıca o hem uykuda hem uyanıkken faal akıldan tikelleri alabilir. Yönetici insanın münfail aklı, müstefad akla dönüşür. Müstefad/kazanılmış (çabayla kazanılmış) akıl ise *faal akl*ın maddesidir. Onunla faal akıl arasında herhangi bir aracı bulunmaz. Fârâbî'nin yönetici insanla kastettiği kimse peygamberdir. "Bu anlamda en ideal erdemli ilk reis, peygamberlik ve filozofluğu kendisinde toplayan kimsedir" (Çetinkaya, 2008). Peygamber hem akıl hem hayal üzerinden faal akılla irtibat kurabilir ve faal akıldan makulleri alabilir. Dolayısıyla şehrin yönetici peygamber olmalıdır (Fârâbî, 1987). Peygamber sözleriyle faal akıldan aldıklarını kendisini dinleyen muhataplarına hayal ettirebiliyor. Yani peygamber muhatabının hayal gücüne hitap ederek, faal akıldan aldıklarını muhatabının anladığı şekilde sunabilir. Peygamberin faaliyetine aynı zamanda muhataplarına onları mutluluğa ulaştıracak fiillerin öğretilmesi de dahildir. Ayrıca Fârâbî, peygamberin dayanıklı bir bedene sahip olması gerektiği üzerinde durur. Cihan, Bilge Kağan anıtına dayanarak, eski Türklerde bilgenin aynı zamanda alp olması gerektiği üzerinde durarak, Fârâbî'nin bu görüşten etkilendiğini söyler (Cihan, 2021). Fârâbî'ye göre yönetici kimsenin yani peygamberin on iki özelliğe sahip olması gerekir. Bu özellikler şunlardır: Organları tam ve işler olmalı; kendisine söylenen şeyleri iyi anlamalı ve iyi anlatabilmelidir; hafızası çok güçlü olmalıdır; zeki olmalıdır; güzel konuşabilmelidir; öğrenmeyi sevmeli ve öğrenmekte hiç zorluk yaşamamalıdır; doğruyu sevmeli, yalandan nefret etmelidir; yemek ve cinsellik düşkünü olmamalıdır; kendini üstün görmeli, onuruna düşkün olmalıdır; maddi şeyleri değersiz görmelidir; adaleti sevmeli, adil kimselerle dost olmalı ve yapılması gereken şeyler konusunda tavizsiz olmalıdır (2017a, s. 107-108). Fârâbî'ye göre bu on iki erdemin bir arada bulunması çok nadirdir. Ona göre böyle birisi bulunmazsa ilk yöneticinin koymuş olduğu yasalar esas alınarak şehir yönetilir. Peygamberden sonra gelenler için altı şartın (filozofluk, ilklerin yasalarını bilmek, ilklerin yasa vazetmediği konularda ilklerin yasa vazetme usulünün esas alınarak yasa ortaya koyabilmek, şehrin maslahatına en uygun şekilde hareket

edebilmek, söz yoluyla yönetilenleri yasaya yönlendirebilmek, dayanıklı bir bedene sahip olmak) sağlanmasından söz eden Fârâbî bu şartlar içerisinde özellikle filozofluk üzerinde durur. Ona göre biri filozof olursa ve diğer beş şartı taşıyan varsa iki kişi yönetici olabilir (2017a, s. 109). Eğer bu da mümkün değilse altı şartı taşıyan altı kişinin yönetici olabileceklerini önerir (2017a, s. 109). Yıldırım, Mehdi'ye atıfla şu tespitte bulunur: "Erdemli toplum için peygamberlik bile bu toplumun devamında değil de kuruluşunda vazgeçilmez olmasına rağmen, felsefe/hikmet hem erdemli toplumun kuruluşunda hem de devamlılığı noktasında vazgeçilmezdir" (Yıldırım, 2018). Fârâbî'ye göre bu altı özellikten en önemlisi filozofluktur. Filozof yoksa erdemli şehrin yok olması kaçınılamazdır. Toktaş ise Fârâbî'nin peygamber-filozofun yokluğunda iki veya altı kişi tarafından yönetilmesi önerisini onun monarşiyi önerdiği şeklinde yorumlar (Toktaş, 2016). Umut ise Toktaş'ın aksine "Fârâbî'nin sisteminde devletin faziletli olması ile onun monarşi, aristokrasi ya da bir başka yönetim modeline sahip olması arasında ne zorunlu bir irtibat ne de doğrudan bir bağlantı vardır" diyor (2023, s. 43).

Fârâbî erdemli şehirdeki yöneticilerin tek bir ruh gibi olduklarını söyler. Bu yöneticiler ister aynı zaman diliminde yaşamış olsunlar isterse farklı zaman dilimlerinde yaşamış olsunlar hepsi tek ruh gibiler. Bu durum erdemi şehrin yönetilen insanları için de geçerlidir. Bütün akılların aslında aynı doğaya sahip olduğunu yeniden hatırlamamız gerekir. Erdemli yöneticiler ve erdemli yönetilenler kendilerini bilen bu anlamda kendi akıllarını akleden kimselerdir. Onların bu idraki bir anlamda (dolaylı yoldan) Tanrı'yla bir olmalarına yol açıyor. "İnsanların yaratıcısı ile irtibat içerisinde nasıl düşünüp hayat ilkelerini ilahi hikmet ile irtibat içerisinde nasıl temellendirebileceğinin makul bir açıklaması, Fârâbî'nin sisteminin hulasasıdır" (Görgün, 2022).

Fârâbî erdemli şehir halkının Tanrı'yı, akılları, semavi cevherleri, tabii cisimleri, insanın oluşumunu, insana dair bilgileri, insan ruhunun mahiyetini, ilk yöneticiyi ve vahyi, ilk yöneticiden sonra gelen yöneticileri, erdemli şehri ve zıddı olan şehirleri bileceklerini söyler. Fârâbî'ye göre bu sekiz şeyin bilinmesi için iki yol var. Bunlardan biri felsefe diğeri ise dindir. Felsefe yoluyla bu şeylerin bilinmesi, bu şeylerin oldukları gibi ruhta yer etmesidir. Din yoluyla bu şeyleri bilmek ise bu şeylerin benzerleri ve temsilleri üzerinden ruhta yer etmesidir. Yani onları taklit eden misallerin ruhta ortaya çıkması yoluyla bilmek anlamına gelir. Fârâbî'ye göre bu şeyleri felsefe yoluyla bilenler filozoflardır. Felsefenin biliş şekli burhandır (apaçık şekilde bilmek, kanıtıyla bilmek). Filozoflara yakın olanlar (filozof adayları) da onları oldukları gibi ama güvendikleri filozofların basireti ile bilirler. Şehrin geri kalan insanları ise bu sekiz şeyi din yoluyla bilir. "Çünkü onların

zihinlerinde ne tabiat bakımından ne de alışkanlık bakımından söz konusu şeyleri var oldukları üzere anlama gücü vardır" (Fârâbî, 2017a,) Demek ki din felsefeye tabii olmalıdır. Ama bu din, *ed-din* olmadığını belirtmemiz gerekir. "Peygamber iki veçheli bir hakikate muhataptır. Bunlardan birincisi peygamberin aldığı vahyin peygamber için delilli bir hakikatinin olduğudur ve bunun adı felsefedir ya da *ed-din*dir. İkincisi ise peygamberin misallerle anlattığı veya yorumladığı hakikatlerdir ki bu da mille ya da meleke adını almaktadır" (Deniz, 2016). Felsefenin teorik ve pratik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik felsefe matematik, fizik ve metafizik olmak üzere üç tür ilimden oluşmaktadır. Pratik felsefe ise ahlak sanatı ve siyaset ilminden ibarettir. Bu bağlamda mutluluğa ulaşmanın yolu teorik ve pratik ilimleri öğrenmekten geçmektedir. Mutluluk için akli yetkinlik şarttır. Akli yetkinliğe insan erdemli şehirde ulaşır.

Fârâbî'ye göre cahil şehirler din ancak bir kısım bozuk kadim görüşlerden alındığında ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre erdemsiz şehirler temelde dörde ayrılır: Cahil şehir, günahkâr şehir, değiştirilmiş şehir, sapkın şehir. Cahil şehirler ise altıya ayrılır: Zaruret şehri, alçaklık şehri, bayağılık-düşüklük şehri, onur şehri, üstünlük şehri ve demokratik şehir (Fârâbî, 2017a). Günahkâr şehir, erdemli şehrin görüşlerini bilen (teorik olarak iyiyi ve mutluğunu bilen) ama uygulamaya geçmeyen şehirdir. Görüşlerinde erdemli şehri, icraatta cahil şehri esas alan bir şehirdir. Değiştirilmiş şehir daha önceleri erdemli şehrin görüşlerine sahip iken sonradan görüşleri değişmiş/değiştirilmiş olan şehirdir. Sapkın şehrin yöneticisi sahte peygamberdir. Şehir sakinleri de sahte inançlara sahipler.

## Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Türk Kökenleri

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin köklerini ele alan çalışmalar onun İslam dininden ve Yunan felsefesinden etkilendiğini savunurlar. Onun bir Müslüman olması ve kadılık yapmış olması (akt. Görgün, 2022) İslam dininin esaslarına fikri düzeyde hâkim olduğunun göstergesidir. Ayrıca siyaset felsefesinin içeriğine baktığımız zaman İslam dininin etkisi kendisini gösterir. Bununla birlikte onun aynı zamanda Yunan felsefesinden beslendiği özellikle Platon'u ve Aristoteles'i iyi bildiği bir gerçektir. Hatta *El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* eseri bunun bir açık kanıtıdır. Zira bu eserinde o, Platon'un ve Aristoteles'in felsefelerinin uyumlu olduğunu ileri sürer (Şahin, 2019). Onun hem İslam hem de Yunan felsefesinden etkilendiğini ortaya koyan çalışmalar oldukça fazladır. Biz onun siyaset felsefesine İslam dininin ve Yunan felsefesinin etkisi olduğunu kabul ediyoruz. Ancak bu konudaki eksikliğin olduğu kanaatindeyiz. Zira onun siyaset felsefesini etkileyen bir unsur daha var. Bu da Türk kültürüdür (Olguner, 1987). Türk kültüründen kastımız kadim Türk kozmolojisi ve Türk siyasal aklıdır.

Onun babasının komutan olması (Cihan, 2004) ve hayatı boyunca Türk kıyafetlerini tercih etmesi (Görgün, 2022) önemlidir. Ancak bunlardan daha önemli onun siyaset felsefesiyle Türk kozmolojisi ve Türk siyasal aklı arasında irtibatın kurulabiliyor olmasıdır. Bu irtibatın mahiyetine yönelik bazı öğelere yukarıda değinmiş olmakla birlikte daha açık bir şekilde yeniden vurgulanmasında fayda görüyoruz.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde yönetici (peygamber-filozof) *faal akıl*dan makulleri alarak bu makulleri yasaya dönüştürmesinden söz ettik. Yasanın kaynağında Tanrı'nın olduğunu belirttik. Yani Cihan bu bağlamda "Türk devlet anlayışında, kağanların tanrısal kaynaktan geldiği kabul edilir. Kendilerine unvan olarak kullandıkları ifadeler, buna işaret eder. Hun Kağanları *Tengri kutu* unvanını taşırlar" diyerek "Orhon yazıtlarında beylere ve boylara seslenen Bilge Kağan, sözüne '(Ben) Tanrı gibi ve Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Kağan' diyerek başladığına dikkat çeker (Cihan, 2004). Yine Cihan bir başka yazısında bilge kağan anlayışının Fârâbî'nin erdemli başkan tasavvurunu oluşturmasına etkide bulunduğu söyler (Cihan, 2002). "Faziletli şehir mefkûresi Türklerde yaşamış gözükmektedir. Ahilerin, 1360 yılına kadar Ankara'da mevcut olan idaresi, bu tarzda idi" (Köprülü, 1918 akt. Esin, 1990).

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde merkezi yer tutan evrensel devlet fikri Platon'un ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinde bulunmaz. Onun evrensel devlet fikrini ortaya atmasında İslam dininden etkilendiği inkâr edilemez. Ancak bununla birlikte bazı araştırmacılar Türk siyasal düşüncesinde 'cihan devleti mefkûresinin oldukça kadim bir geçmişinin olduğunu ve bu anlamda Fârâbî'nin bir Türk olarak kendi kültüründeki öğeyi İslam dininden de yararlanarak felsefileştirdiğini söylüyorlar. Örneğin Esin, "Fârâbî'nin düşüncesine eski Türk kozmolojisi (*unversalism*) etki etmiş bütün insanları birleştiren bir toplum kurmak ülküsü olarak etki etmiş. Unversalisme göre gök Tengri'ye benzeyen bir hükümdarın idaresinde toplamak gerekir" diyor. Aynı şekilde Olguner de benzeri yargıya varır.

Türker-Küyel, Fârâbî'nin 'bizim dili konuşanlarda (Türkçe) hükümdar, kanun koyucu ve filozof aynı anlama gelir' sözlerine dikkat çekerek onun bilge ve alp olan kağan anlayışından etkilendiğini söyler. (1994, s. 461). Yine ona göre Türk kağanının yasayı kendisine dayanarak değil ruhun ölmezliğine dayanarak ortaya koyması Fârâbî'nin yasa anlayışıyla kısmi benzerlik taşır (1994, s. 461). Aynı şekilde bilge kağan'ın 'devlet mutlu edendir' sözüne dikkat çeken Türker-Küyel, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde en büyük mutluluğun erdemli devlet içerisinde yaşamakla mümkün olduğu fikriyle uyum içerisinde olduğunu belirtir.

**Sonuç**

Çalışmamızda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin metafizikle irtibatı üzerinde durduk. O siyaseti ve siyasi olanı varlıkla irtibatı içerisinde konumlandırır. Bu çerçevede ay üstü alemdeki düzen ve hiyerarşinin ay altı alem için bir örnek oluşturduğunu anlatır. Aynı zamanda insan bedeni ve nefsindeki düzen ve hiyerarşiye dikkat çekerek, insan varlığının bu düzen ve hiyerarşiye tabi olduğunu belirtir. İnsanın kendi ihtiyaçlarını kendi başına karşılamayacağı olgusunu esas alarak toplumsal yaşamın zorunluğuna dikkat çeken Fârâbî bu doğrultuda erdemli toplumun mümkün olduğunu savunur. Toplumsal yaşam insanın hayatta kalmasını mümkün kılan ihtiyaçların giderilmesini sağlar. Erdemli toplum içerisinde yaşam ise insanı aynı zamanda mutluluğa da ulaştırır. Erdemli toplum ise ancak metafiziksel bir araştırmayla idrak edilebilecek kozmik düzenin örnek alınmasıyla kurulabilir. Bu doğrultuda erdemli toplumu siyasi anlamda kuracak ve o toplum için yasa koyacak şahıs peygamberdir. Peygamberi faaliyet bu anlamda metafizikle fiziğin kesişiminde yer alır. Onun faaliyeti *faal ak*la bakan ciheti yönüyle tanrısal, toplumsal ve siyasi işlerin düzene koyulmasına bakımından insani mahiyet arz eder.

Yine çalışmamızda Fârâbî'nin siyaset felsefesinde Türk kültüründen etkilerin olduğunu söyledik. Bu iddiayı destekleyecek olan kanıtlar onun felsefesinin hermenötik bir okunuşundan çıkarılabilir. Nitekim bu çerçevede benzeri iddiayı ileri süren araştırmacıların çalışmalarına müracaat ederek, onun siyaset felsefesini etkilemiş belli başlı Türk kültürüne ait öğeler üzerinde durduk. Özellikle Türk kozmolojisinde burkan anlayışının Fârâbî'nin var olanların ortaya çıkmasını anlatan sudur kuramıyla benzerliğine dikkat çektik. Her ne kadar sudur kuramı köken itibarıyla Yunanî olsa da burkan anlayışında da benzeri anlatının yer aldığını belirttik. Bu durum belki de Fârâbî'yi Türk kozmolojisiyle belli açılardan uyum içerisinde olan sudur kuramını benimsemeye itmiş bir neden olabilir.

Aynı şekilde Türk siyasal aklının 'cihan devleti mefkuresi', bilgelik ve alplik tanımları ve ayrıca törenin merkezi konumu dikkate alındığı vakit Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle Türk kültürü arasında irtibatın olduğunu ifade ettik. Ancak bununla birlikte Fârâbî'nin siyaset felsefesi ve Türk kültürü arasında irtibatın ileri araştırmalarla desteklenmesi gerektiğini de vurgulamamız gerekir. Onun felsefesini etkileyen ve belirleyen başlıca unsur İslam dinidir. Bununla birlikte o, kadim hikmet geleneklerinden hakeza Türk kültüründen de etkilenmiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefesini sadece bir köken bağlamında değerlendirmek doğru olmaz. Bu doğrultuda Görgün'ün tespitlerine katılıyor ve çalışmamızı onun tespitiyle tamamlıyoruz: "Farabi, İslam dini ve medeniyetini sorun olarak değil, bir imkân olarak kavramış ve sisteminde bu imkânı felsefi ve soyut

bir üst dilde ifade ederek bütün bir insanlığın erdemli bir toplum olarak yaşamasının imkanlarını İslam medeniyet tecrübesine dayanarak göstermeye çalışmıştır" (Görgün, 2022).

**Kaynakça**


Akan, N. (2015). VIII- XIII. Yüzyıllar Arası İslam Felsefesi'nde Müziğe Genel Bakış: El-Kindi, Fârâbî, İbn Sina, *kalemişi*, (6), 91-101.

Aksu, İ & Türker, Ö. (2018). Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri, *Edebali İslamiyat Dergisi*, (4), 25-51.

Aykıt, A. (2021). Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütehayyile Gücü, *Dini Araştırmalar* (60), 35-60.

Cihan, A. K. (2002). Orhon Yazıtlarındaki "Bilge" Terimi Üzerine, *Felsefe Dünyası*, (35), 89-101.

Cihan, A. K. (2004). *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri*, *bilimname*, (4), 17-31.

Cihan, A. K. (2021). Bilge Kağan ile Fârâbî'nin Devlet Başkanı Hakkında Görüşlerinin Karşılaştırılması, *Fârâbî Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi*, (2), 1-14.

Çetinkaya, B. A. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkeleri, *Felsefe Dünyası*, (47), 47-70.

Deniz, G. (2008). Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi, *Felsefe Dünyası*, (47), 93-105.

Deniz, G. (2016). Din, Felsefe ve Mille, *Diyanet İlmî Dergi*, (1), 65-80.

Esin, E. (1976). Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Kültürü, *İslam Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, (6), 81-139.

Esin, E. (1990). Fârâbî'nin Vatanında İki Kültür Merkezi Kengü Tarban ve Sayram, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985), (ss. 35-48), Ankara.

Fârâbî. (1980). *Es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdi'ul-Mevcûdât*. Mehmet S. Aydın vd. (Çev.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Fârâbî. (1987). *Fusulu'l-Medeni*. Hanifi Özcan (Çev.). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

Fârâbî. (2017a). *El-Medinetü'l-Fazıla*. Ahmet Arslan (Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Fârâbî. (2017b). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*. Mehmet S. Aydın vd. (Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Fârâbî. (2018). *Tahsilu's- Saade*. Ahmet Arslan (Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Görgün, T. (2022). Farabi Büyük Türk Filozofu. V. Türk (Haz.). Cumhuriyetin 100. Yılında 100 Türk Büyüğü: Bilgeler ve Bilginler (ss. 306-324), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Hanyyev, M. (2024). Saidüddin Fergānî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri, *Temaşa Felsefe Dergisi*, (22), 22-32.

Herakleitos. (2020). *Fragmanlar*. C. Cengiz Çevik (Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Karadaş, C. (1994). Hadisciler, Kelamcılar ve Sufilerin Hadi Anlayışlarına İki Örnek, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 261-265.

Kaya, M. (1995). Fârâbî, *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, (Cilt. 12, s. 145-162), İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi.

Kılıç, C. (2009). Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı, *Kelam Araştırmaları* (7), 39-56.

Kurnaz, İ & Avcı, Y. (2024). Machiavelli ve Realist Uluslararası İlişkiler Teorisi, *Toplum, Ekonomi ve Yönetim Dergisi*, (1), 102 – 124.

Olguner, F. (1987). *Fârâbî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Şahin, E. (2019). Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz, *Journal of Islamic Research*, (30), 24-33.

Tokat, L. (2006). Fârâbî Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* (2), 133 – 157.

Toktaş, F. (2016). Fârâbî'de Hukuk Felsefesinin Temelleri, *Diyanet İlmî Dergi*, (1), 41-64.

Türker, Ö. (2013). İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (31), 49 – 57.

Türker-Küyel, M. (1990). Felsefenin Târifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî, *Erdem*, (6), 725-735.

Türker-Küyel, M. (1994). Bilge Kagan Bir Filozof Arhont mudur?, XI. Türk Tarih Kongresi, (ss. 455-464), Ankara: TTK Yayınları.

Umut, H. (2009). İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (27), 119-144.

Umut, H. (2023). içinde Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Hakikat-Siyaset İrtibatı Meselesi. Ö. Türker & H. Umut (Ed.). *İslam Felsefesinde Hakikat-Siyaset İlişkisi*, (31-56). İstanbul: Fikir Yayınları.

Yıldırım, Ö. A. (2018). Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum, *Dini Araştırmalar*, (53), 99 – 120.

# EPİK ANLATININ RİTMİK ÖGELERİ: GÜNBED YAZMASINDAKİ REDİFLERİN ANLATIDAKİ İŞLEVLERİ

**İlker AVCIOĞLU**[*]

**Öz:** Dede Korkut anlatıları Türk halk anlatı geleneğinin en köklü örneklerinden biri olup sözlü şiir geleneğinin biçimsel izlerini taşımaktadır. Epik anlatılar, sözlü kültürün en dinamik anlatı türlerinden biri olarak biçimsel yapılarını oluşturan ritmik ögeleriyle dikkat çeker. Bu yapıların başında ise sözlü anlatım sürecinde hem söyleyiş kolaylığı sağlayan hem de anlatısal akışı düzenleyen redifler gelmektedir. Redifler biçimsel bir tekrar unsuru olmasının yanı sıra anlatının belleksel örgüsünü destekleyen ve destan söyleyicisinin hafızasını biçimlendiren ritmik birer araç olarak işlev görmektedir.

Bu çalışmada, Dede Korkut anlatılarının Günbed yazması örneği üzerinden rediflerin epik anlatı içindeki rolü incelenecektir. Rediflerin hangi yapısal kalıplarla tekrarlandığı, bu tekrarların sözlü formül kuramı çerçevesinde nasıl bir anlatım stratejisine dönüştüğü ve destancılık geleneği içinde ne tür işlevler üstlendiği tartışılacaktır. Böylelikle hem anlatının biçimsel dokusu çözümlenecek hem de sözlü kültürün belleğe ve ritme dayalı yapısı halk bilimi disiplini içinde değerlendirmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dede Korkut, Günbed yazması, epik anlatı, sözlü formül kuramı, redif.

**Abstract:** Dede Korkut narratives are one of the most enduring examples of the Turkish folk narrative tradition, and we will make formal publications of the oral poetry ceremony. Epic narratives, as one of the most dynamic narrative genres of oral culture, stand out for the rhythmic elements that form their formal structure. Chief among these structures are the rhyme-like elements that facilitate both delivery and regulate the narrative flow in the oral narrative process. In addition to serving as a formal element of repetition, rhyme-like elements also function as rhythmic tools that support the narrative's mnemonic structure and shape the epic's narrator's memory.

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Giresun/ Turkey, ilker.avcioglu@giresun.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3028-8730.

This study will examine the role of rhyme-like elements within epic narratives, using the Günbed manuscript example of the Dede Korkut narratives. The structural patterns used in rhyme-like patterns, how these repetitions evolved into a narrative strategy within the framework of oral formula theory, and what functions they served within the epic tradition will be discussed. This will analyze both the narrative's formal structure and attempt to evaluate the memorization and rhythmic structure of oral culture within the discipline of folklore.

**Keywords:** Dede Korkut, Günbed manuscript, epic narrative, oral formula theory, rhyme-like.

## Giriş

Sözlü Kompozisyon Kuramı XX. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmıştır. Temeli Homer'in Odessa ve İlyada destanlarının sözlü kültür ortamının ürünü mü olduğu yoksa yazıldığı mı meselesinin araştırılmasına dayanan bu kuram, Milman Parry ve Albert B. Lord tarafından geliştirilmiştir. Bu kuram özellikle yazılı metin haline getirilmeden önce sözlü olarak aktarılan epik şiirlerin yapısını, üretim biçimini ve performans özelliklerini anlamak amacıyla ortaya konmuştur.

Milman Parry ve öğrencisi Albert B Lord 1933 yılı yaz aylarında Yugoslavya'da saha çalışmaları yaparlar. 16 ay süren araştırma neticesinde Müslümanlardan (Boşnaklardan) 1500'e yakın epik destan metni derlenir. Parry, derlemelerinde destan anlatıcısının belirli formülleri kullanarak destan kompozisyonu oluşturduğunu fark eder. Anlatılmak istenilen bir ana fikri anlatmak için aynı vezin şartları altında kullanılan bir grup sözcük olarak tanımladığı formülleri, destanın yapısında oldukça önemli olduğunu tespit eder. Parry 1935 yılında derlediği malzemelerden yola çıkarak "Single Of Tales" adını verdiği kitabını yazmaya başlar. Ancak Aralık 1935 yılında geçirdiği kaza neticesinde hayatını kaybeder. Çalışmayı öğrencisi ve asistanı Albert B. Lord devam ettirerek 1960 yılında yayımlar (Çobanoğlu, 2002). Bu kuramla sözlü şairlerin (aşıklara ya da destan anlatıcılarına benzer) uzun ve karmaşık anlatıları, formüller ve tematik kalıplar aracılığıyla doğaçlama olarak inşa ettikleri belgelenmiştir

Richard Dorson, "Günümüz Folklor Kuramları" adlı çalışmasında sözlü formül kuramı ile ilgili düşüncesi şu şekildedir: "Bu kuram, anlatıcıya ve onun performansına destanın, baladın, romansın ve halk masalının kompozisyonunun ve yapısının anahtarı olarak bakar." (Dorson, 2011). Lord, şairlerin bütün bir anlatıyı kelimesi kelimesine ezberlemediğini ifade eder. Ona göre anlatıcı hikâyenin sadece genel anlamda anımsar ve

bunu çeşitti formüller kullanarak yapar (2005, s. 169). Bu durum epik anlatının her defasında yeniden yaratıldığını ortaya koymaktadır.

Kuramın temelini "formül" (formula) ve "tematik yapı" (theme) kavramları oluşturur. Parry aynı anlamı veren sözcük ve sözcük gruplarına dikkat çeker. Örneğin Homeros destanlarında sıkça tekrar eden "*Tanrıların habercisi Hermes*" ya da "*akıllı Odysseus*" gibi ifadeler birer formüldür. Benzer örneklere Dede Korkut anlatılarında da rastlamak mümkündür. En çok okunan ve bilinen Dresden yazmasında sıklıkla kullanılan "*Hanım hey! Görelüm Hanım ne soylamış. At ayağı külünk olmaz, er ayaksız yol almaz. Gelimli gidimli dünya, son ucu ölümlü dünya. Atın ayağı hızlı, ozanın dili çevik olur. At yiğidin yoldaşıdır.*" vb. gibi kalıplar sözlü formüllerdir. Bu tür yapılar anlatıcının doğaçlama yaparken ezbere aktardığı kalıplardır ve anlatının ritmini, hafızada kalıcılığını ve sözlü icranın akıcılığını sağlamaktadır.

Sözlü formül kuramının ortaya koyduğu bu "tekrar" ve "kalıplaşmış ifade" olgusu Türk halk şiirinde kafiyenin ve redifin işleviyle paralellik göstermektedir. Zira "redif ve kafiye" yalnızca bir ses düzeni yaratmakla kalmayıp aynı zamanda anlatının ritmik sürekliliğini sağlayan ve hafızaya yardımcı olan yapılar olarak da işlev görmektedir. Doğan Kaya kafiyeyi; "*Şiirde ahengi ve anlam zenginliğini sağlamak için dizelerin başında, ortasında veya sonunda esas alınan belli seslerle tesis edilen ses benzerliği"* olarak tanımlamıştır (2020, s. 482). Ahmet Talat Onay ise sözcüklerdeki ses benzerliklerinin anlamca birbirinden farklı olması gerektiğini vurgulamıştır (1996, s. 21). Kafiye anlamca birbirinden farklı sözcüklerde bulunan ses benzerlikleridir. Redif ise kafiyeden sonra gelen ses bakımından aynen tekrar eden ek, kelime veya kelime gruplarına verilen addır. Konuyu bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır:

Abdest alsan aldın de**mez**

Namaz kılsan kıldın de**mez**

Kadı gibi haram ye**mez**

Şeytan bunun neresinde (Kutlu, 1979, 246)

Âşık Dertli'ye ait yukarıdaki dörtlükte fiil kökleri olan "-de-, de- ve ye-" sözcükleri kafiye kökünü oluşturmaktadır. Bu sözcüklerde "-e" sesi ortak olduğundan ve farklı anlamları karşıladığından "-e" yarım kafiyedir. Kafiyeden sonra gelen "-mez" her sözcükten sonra kullanılmıştır. "-mez" eki ses ve görev bakımından aynı olduğundan rediftir. Redif, kafiye ile karıştırılmamalıdır. Kafiye, ses benzerliği üzerine kuruluyken redif tamamen aynı yazılış ve okunuşa sahip olan ek veya kelimelerdir.

Türk destanları[90], Türk halk masalları, Türk halk şiiri ve Türk halk hikayeleri ile ilgili sözlü formül kuramı çözümlemeleri yapılmıştır. Ancak "redif" terimini doğrudan odak alan yani halk anlatılarında tekrarlanan son ek ya da ekli kalıpları irdeleyen bir çalışma henüz ön plana çıkmamıştır. Daha önceki çalışmalarda Dede korkut anlatıları da sözlü formül kuramı bağlamında çalışılmıştır (Aksoy Sherıdan, 2008; Kızılözen ve Kızılözen, 2017). Ancak bu çalışmalarda genel olarak Vatikan ve Dresden yazmaları karşılaştırılarak ses benzerliklerine odaklanılmıştır. Bu çalışmada Dede Korkut anlatılarının Günbed yazması ele alınmıştır. Yazmaların birbiriyle mukayesenden ziyade destan anlatıcısının redifler aracılığı ile destan kompozisyonunu nasıl oluştuğu, anlatıyı nasıl zihninde tuttuğu ve anlatıya nasıl ritmik bir yapı kazandırdığı incelenmiştir.

## Günbed Yazmasında Redifler

Azerbaycan Türkçesinin özelliklerini gösteren ve baştan eksik olan Günbed yazması 31 yapraktan oluşmaktadır. İran'ın Günbedikavus şehrinde yaşayan Veli Muhammed Hoca'nın özel kütüphanesinde bulunmaktadır (Özçelik, 2024). Günbed yazması ilk kez 2019 yılında Bayburt Üniversitesinde düzenlenen "Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu'nda duyurulmuştur. Eserde 24 soy, "Kazan Bey'in Aras ile Kars Kalesi'ni Aldığı Boy" ve "Kazan Bey'in Ejderhayı Öldürmesi" anlatıları bulunmaktadır. Bu anlatılar sözlü gelenek içinde şekillenen destan kompozisyonunun izlerini taşımakta olup özellikle anlatıcının dili ritmik ve akılda kalıcı kılmak amacıyla başvurduğu redifler dikkat çekmektedir. Nitekim Günbed yazmasında destan anlatıcısının kompozisyonu kurmak için kullandığı redifler şunlardır:

***1. "için"*** (G1/1-13; G2/1-4)

*Birinci Redif Kalıbı:* Yüce Allah gökten Kur'an indirdi arı dinli Muhammed'e okumak **için**

*Hece sayısı:* 24

*İkinci Redif Kalıbı:* Cebrail gelip getirdi Burak'ı, Habibim, dostum olan o Burak'ı binsin Mirac'a gelmek **için**.

*Hece sayısı:* 31

[90] Karl Reıchl'nin *Türk Boylarının Destanları* adlı çalışmasında destanî şiirlerde formel ifadeleri açıklamıştır. Ayrıntılı bilgi için eser (s. 187-239) incelenebilir: Karl Reıchl (2021). Türk Boylarının Destanları, (Çev. Metin Ekici), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

*Üçüncü Redif Kalıbı:* Dost dosta kavuşunca doksan bir bin kelime ortalıktan geldi geçti, baştan sona söyledi arı dinli dost Muhammed, ümmet sözünü rahmet ile şefkat **için**.

*Hece sayısı:* 50

*Dördüncü Redif Kalıbı:* Cennetleri düzenlendi, hurileri bezendi arı dinli dost Muhammed gelir, Cennet'in kapısını açmak **için.**

*Hece sayısı:* 36

*Beşinci Redif Kalıbı:* Ali bindi Düldül'ü, kuşandı Zülfikar'ı, kafirlere kılıç çaldı hem din **için.**

*Hece sayısı:* 26

*Altıncı Redif Kalıbı:* Süleyman nebi; idi, mertebesi hem çok idi. Yüce Allah, gökyüzünden uçan kuşa ferman etti, Süleyman'a gölge **için.**

*Hece sayısı:* 39

*Yedinci Redif Kalıbı:* Davud Nebi, cebeciydi, zırh yapardı. Yüce Allah, kudretiyle taşta çelik eritti, Davut'a ferman **için.**

*Hece sayısı:* 34

*Sekizinci Redif Kalıbı:* Münacatta söyleşti İbrahim Halilullah, sahibi ile; Ey Allah'ım!

Benim oğlum yoktur, sen oğlan ver bana, kendi oğlumu keseyim yolunda kurban **için.**

*Hece sayısı:* 50

*Dokuzuncu Redif Kalıbı:* Allah, İsmail'i İbrahim'e verince götürüp Arafat Dağı'nda İsmail'e bıçak çekti, bıçak ona işlemedi. Boynuzu burma koç indirdi -Yüce Allah kudretiyle- İsmail'e kurban **için.**

*Hece sayısı:* 63

*Onuncu Redif Kalıbı:* Dedem Korkut kırk şakirde ver nasihat! Alplar, dua kılayım civanmertleri görmek **için** (Özçelik, 2024)

*Hece sayısı:* 28

Günbed yazmasının birinci soyunu oluşturan bölüm "için" redifi ile kurulmuştur. Bu bölümde "*okumak, gelmek, şefkat, açmak, din, gölge, ferman, kurban*[91] *ve görmek*" sözcüklerine "için" sözcüğü getirilerek redif kalıpları oluşturulmuştur. Söz konusu anlatıda kafiye olabilmesi için

[91] İki defa (sekizinci ve dokuzuncu kalıplar).

rediften önce gelen sözcüklerde ortak sesler olması gerekirdi. “Okumak, gelmek, açmak ve görmek” sözcüklerinde “-mek” eki; “ferman ve kurban” sözcüklerinde “-an” eki ortak olsa da rediften önce kullanılan sözcüklerde aynı ses birliği olmadığı için anlatıda kafiye kullanılmamıştır. Çalışmamıza konu olan Günbed yazmasındaki redif kullanılarak oluşturulan epizotlarının tamamında benzer durum söz konusudur. Bu da anlatıcının sadece redif ile destan kompozisyonunu oluşturduğunu göstermektedir.

Türk halk şiirinde mısralar 7’li, 8’li, 11’li vb. gibi hece ölçüsü kalıplarıyla oluşturulur. Bu kalıp şiirin bütün mısralarında aynıdır. Örneğin şiirin ilk mısrası 11’li hece ölçüsü ile yazılmış veya söylenmiş ise daha sonraki mısralar da 11’li hece ölçüsü ile devam etmektedir. Yukarıda belirtilen Günbed yazması bölümde her bir kalıbın farklı heceler (24, 31, 50, 36, 26, 39, 34, 39, 55 ve 28) ile söylendiği görülmektedir. O zaman şu soru üzerinde düşünmek yerinde olacaktır: *Söz konusu bölüm bir şiir metni olmadığı halde anlatıcı neden redif kullanmıştır?* Bu soru anlatıcının destan kompozisyonunu oluşturma strateji ile açıklanabilir. Destan anlatıcısı uzun olan bir anlatıyı ezberinde tutmak, anlatıya müzikal bir ritmik sağlamak ve anlatıyı pekiştirmek amacıyla rediflere başvurur. Anlatıcı kafasında tasarladığı anlatıyı aktarmak için belirli redif kalıplarını kullandığı söylenebilir. Uzun bir destan anlatısının hemen her bir epizotunda veya bir olaydan diğer bir olaya geçişte anlatıcının rediflerden faydalandığı anlaşılmaktadır.

Günbed yazmasında destan anlatıcısının kullandığı diğer redifli bölümlerden örnekler ve satır aralıkları aşağıda gösterilmiştir:

***2. “-maz/gerek”*** (G2/7-13; G3/5)

Ağız açıp bir Allah’ın adını kim an**maz**

Anan erenler, gönlü mümin muttaki **gerek**

Allah ilmi, arı Kur’an’ı açıp kim oku**maz**

Okuduğunu doğru tutmaya bu dünyada âlim, zeki **gerek**

Şah-ı merdan Ali gibi civanmert er dahi **gerek** (Özçelik, 2024)

***3. “-an”*** (G3/11-13; G4/1-2)

Sert adımla yürüdüğünde heybetinden yer obrul**an**

Düşmana heybet ile baktığında yürek yar**an**

Ayağını üzengiye bastığında dokuz tümen Gürcistan’a korku sal**an**

Yetiştikçe amcası Kazan, babası Kara Göne'ye umut ol**an**

Büyüdükçe düşmanın ödünü yar**an** (Özçelik, 2024)

***4. "-ı"*** (G4/ 8-13; G5/ 1-3)

Karşı yatan kara dağlar, el yaylas**ı**

Ay gibi duru taşkın sular, yer damar**ı**, el içit**i**

Ayet ayet arı Kur'an din rehber**i**

Aydınlık sekiz cennet mümin ev**i** (Özçelik, 2024)

***5. "-r"*** (G5/ 7-13; G6/1-13)

Işıldayıp gün doğarsa cihan aydınlanı**r**

Işıldayıp doğan dolunay geceleyin parla**r**

Yaprakçığı yaş ağacın dalına doğan kona**r**

Yanı berkçe sarp uçurumlu kara dağlar, yerden yükseli**r**

Al kayanın doruğunda kaplan sıçra**r**

Ova sazında, gür ormanın çalılarında aslan kükre**r** (Özçelik, 2024)

***6. "-mak yok"*** (G7/1-13; G8/1-13; G9/1-13; G10/1-2)

Kara kılıç sert taşa değdiğinde durur mu, dur**mak yok**

Ağzı burnu yusyuvarlak değil midir kapkara yılan

Kursağına ağı damlasa soluğu kesilir mi, kesil**mek yok**

Kara ormanda pusup yatar fil kağanı

Develerin sarı erkeğine yenilir mi yenil**mek yok**

Her kanadı birer arşın değil midir şah işi akdoğan gökyüzünden yeryüzüne gölge salsa arı cihan yüzüne göz gezdirse kalkıp uçan kuşun soyunu çarpıp tutsa pençesinden ucundan kan damlatsa gagasının ucundan tüy savursa döşten sökse, yağlı yüreği yem yemlese kanadı ala saksağana o özünü avlatır mı, avlat**mak yok** (Özçelik, 2024).

***7. "-sa…-lar neye yarar neye yarar"*** (G10/5-13; G11/1-13; G12/1-13; G13/1-13; G14/ 1-2)

Yer sırtını yarıp akan taşkın çaylar eğimli yere geldiğinde eğilme**se**, düzlük yere geldiğinde durulma**sa**, yanı başında ak arpa, kızıl buğday ekilme**se**, yer sırtını yarıp akan taşkın çay**lar neye yarar neye yarar**

Alın başa giyilen tolgalar günü gel**se** demi düşse altı koca gürzün altında ezilme**se**, alın başa giyilen tolga**lar neye yarar neye yarar.**

Yeni kısa demir zırhlar -er gömleği- günü gelse demi düş**se**, vuruştuğunda dalaştığında yenden yakadan söktürme**se** yeni kısa demir zırh**lar neye yarar neye yarar.**

Boynuz ile burulan sarı yaylar günü gelse demi düş**se** ak bilekte geniş omuzda gerilme**se** kılıf içinde taşınan sarı yay**lar neye yarar neye yarar.** (Özçelik, 2024).

***8. "günü doğar günü doğar"*** (G14/ 4-13; G15/ 1-13; G16/ 1-13; G17/ 1-10)

Öfkeli aslan yavrusu, gür ormanın çalılarında yer yerlenir, tünek yapar, yılkılara yetiştiğinde sille vurur, at avlar, aygır tutar, alın baştan kaldırır aşırıp salır, boynunu budunu söküp su yerine kan sömürür Pazıları üstüne üç kükreyen öfkeli aslan yavrusunun at avladığında **günü doğar günü doğar.**

Karanlık gece olduğunda kalkıp yürüyen, karnı acıktığında altmış ağaç yolu bir gecede yürüyüp geçen, kollarını uzatıp karda yatan, kapısı berk taş ağılın duvarını söken, olgun koyun semizini kavrayıp tutan, boynu kalın Türk oğlunu geceleyin haykırtan, kara köpek it oğluna kavga salan, kara dere kuytusuna duldanıp kendini salan; sinir çeken, akciğer çelip yutan pusudaki canavarlar pehlivanı kurt eniğinin kara gece içinde **günü doğar, günü doğar**.

Av izleyip giderken geniş ovanın ortasından, bozca yavşan dibinden sıçrayıp kalksa tavşan, düşse düze; ayakları kınalı, kulakları perçemli, hızlıca koşan alaca tazı it oğlunun ipi çekildiğinde av olduğunda dolambaçlı yerlere getirip, vurup yıkıp avını alsa hızlıca koşan alaca tazı it oğlunun o durumda **günü doğar, günü doğar** (Özçelik, 2024).

***9. "-r"*** (G18/ 1-13; G19/ 1-13; G20/ 1-13; G21/ 1-2)

Sarpça sarpça gittiği yerlerde mert yiğide bir gün olur yağı saldırır. Sivri süngüler iyisi, çarpışmada göğüs dele**r.** Akça kaplanmış katı yaylar iyisi, çekilince bilek inciti**r.** Üç yelekli suhar oklar iyisi, düşmana değdiğinde yürek yara**r**, kan fışkırtı**r**, er bağırtı**r.** Kara polat keskin kılıcın iyisi,

çalınınca baş uçuru**r,** boyun keser. Ala kalkan iyisi kuytusunda saklanan eri koru**r** (Özçelik, 2024).

***10. "-maz / -aydı"*** (G21/ 3-13; G22/ 1-6)

Parıldayıp gün doğarsa bulut koy**maz.**

Savaş günü her yiğit er olaydı, yeğ ol**aydı**!

İleriye saldırmaya çok yiğitte yürek ol**maz**.

Bütün atlar ak alaca meydanda seğirts**eydi** (Özçelik, 2024, s. 251-252).

***11. "-lı/-lu"*** (G22/ 7-13)

Günlük yerde göründüğünde al ordu**lu,**

Çimenlikten çimenliğe dikildiğinde bargah ev**li**,

Atlas ile yapıldığında geniş sayvan**lı,**

Aşrı aşrı çekidiğinde dinlenir söz**lü**, (Özçelik, 2024, s. 252).

***12. "-an"*** (G22/ 13; G23/ 1-13; G24/ 1-13; G25/ 1-13; G26/ 1-13; G27/ 1-3)

Hınalı Dağı'nın gediğinden geceleyin göç**en**,

Kızılca şehir Tebriz'de at nallat**an**,

Aras ile Kür Suyu'nu yarıp geç**en**,

Geçtiğinde Müskir ile Kuba'ya talan sal**an**,

Şirvan ile Şamahı'yı ülke edin**en**,

Min Kışlık'ın içine korku sal**an**,

Lezgi ile Dağıstan'a tufan sal**an**,

Demür Kapu Derbend'i tepip al**an**,

Teptiğinde düşmanından dönmey**en**,

Yarma kabak cıdasının ucunda er böğürt**en**,

Kımuk ile Kaytak'ın ödünü yar**an**,

Şah Dağı'nın üstünde sayvan ger**en**,

Samur Çayı'nın üstünde içki kur**an**,

Karasu'dan Kuba'dan kış günleri yanı kızıl elma el üstünde meze gel**en** (Özçelik, 2024).

***13. "-an/ -maz mi"*** (G27/ 8-13; G28/ 1-13)

Karşı yatan karlı dağa hor bak**an,** sazlıkta kalıp sivrisineklerce ısırıl**maz mı**.

Ay gibi duru taşkın çaylara hor bak**an**, eller içmez bulanık tuzlu suyu dilen**mez mi.**

Altındaki altına hor bak**an**, savaş akın olduğunda eyerciğini arkasında taşı**maz mı**, sert çizme o yiğidin tabanını kabart**maz mı**.

Eşiğinde çift öküzüne hor bak**an**, ağır kıtlık olduğunda büyük şehirler kıyısında "ekmek, ekmek" diye seslen**mez mi**.

Eşiğinde sağım hayvanına hor bak**an**, yaz günleri kara çanak götürüp "Akça ayran!" diye komşulara gezin**mez mi** (Özçelik, 2002,).

***14. "-ı/-u"*** (G28/ 13; G29/ 1-13; G30/ 1)

Yalçın yalçın görünür; yele yalpa dokunduğunda deniz yüzündeki güneş yansıma**sı**,

ırak yerden bakıldığında dağ doruğ**u**.

Sıçrayarak binilir savaş günü at güçlüs**ü**.

Yanaştığında, haykırdığında, ses olduğunda önce gelir önde olur, er elinden mızrak alır, düşmana yetirir; yörük at yavrusu, bedevi soy**u** (Özçelik, 2024).

***15. "erdemidir/ -mak"*** (G30/ 5-13; G3/1 1-7)

Kara bulut **erdemidir**, gökte gürle**mek**.

Tipi fırtına **erdemidir**, yükünün tamamını döküp, yere sinip yer su doy**mak**.

Karşı yatan kara dağlar **erdemidir**, otu bitip, çıkıp çıkıp el yayla**mak**.

Ay gibi duru taşkın sular **erdemidir**, bahara karşı şakıldayıp taş**mak**

Alacadoğan **erdemidir,** gökyüzünden vura vura yeryüzüne turna indir**mek**.

Aç akdoğan **erdemidir**, sarı kamışın ortasından yassı gölün kıyısından pusuya yatıp suna kap**mak**. (Özçelik, 2024).

***16. "-maya /gerek"*** (G31/ 9-13; G32/ 1-13)

İlerleyip saldır**maya**, geri dönüp gel**meye**; mert yiğidin altında savaş günü bedevi (at) **gerek**.

O bedevinin üstüne binip otur**maya** merd yiğitte hüner ile erdem **gerek**.

Ala mızrak sallayıp düşmanını at belinden kara yere düşür**meye** mert yiğidin kollarında kuvvet **gerek**.

Kuvvet dahi neylesin, yıkan eri durdur**maya**, bir Allah'ın vergisi -yiğitlerde- talih **gerek**. (Özçelik, 2024).

***17. "-da ölür"*** (G33/ 5-13)

Eşini dengini bilmez kavat, bir gün olur tekme**de ölür.**

İçkisine müptela yiğit, bir gün olur yumruk**ta ölür.**

Tekmede ölmez, yumrukta ölmez yiğit; kendi ağası önünde savaş**ta ölür.**

Sağrısı yumru bedevi atlar, savaş saldırı günü akın**da ölür.**

Tabanı yassı iki hörgüçlü deve, kervan**da ölür.**

Toklusu çok tüylü koyun toy ile şölen**de ölür**

Hırsızlığa dadananlar bir varıp iki gelir, tamah eder mal hırsızlar; üçüncüde büyük beyler gazabına uğrar, acı çekip çengel**de ölür** (Özçelik, 2024).

Anlatının söz konusu bölümünde, anlatıcı "tekme, yumruk, savaş, akın, kervan, şölen ve çengel" sözcüklerine "-de ölür"" redifini eklemek suretiyle anlatıya ritmik bir düzen kazandırmaktadır. Buradaki "-de ölür" yapısı, anlam ve görev bakımından aynı işlevi sürdürdüğünden rediftir. Ancak redifin eklendiği sözcüklerin (tekme, yumruk, savaş, akın, kervan, şölen ve çengel) sonunda ortak bir ses benzerliği bulunmadığından kafiye unsurunun söz konusu olmadığı görülmektedir.

***18. "-i"*** (G34/ 9-13; G35/ 1-13; G36/ 6)

Işıldayıp gün doğan Kayan şehr**i**.

Tan yıldızının doğduğu İcan şehr**i**.

Karıncası kara itçe değil midir Karun el**i**.

Balı yağı tükenmeyen Bayburt el**i**.

Koyun ile geçinen Erbil halk**ı** (Özçelik, 2024).

***19. "sevinir/ -sa"*** (G36/ 9-13; G37/ 1-13)

Işıldayıp güneş **sevinir**, Dedem der her gün doğ**sa**.

Dolusunda ay **sevinir**, gece ışılda**sa**.

Doğru Mekke **sevinir**, yılda bir kız hacı var**sa**.

Varan hacı **sevinir**, Hak kapısında hacı kabul ol**sa**.

Altmış yaşar kocalar **sevinir**, yaşlılık çağında oğlu ol**sa**.

Doğan oğlan **sevinir**, Kur'an oku**sa**.

Kısa boylu kız **sevinir**, bahtı açılır**sa**.

Çelimsiz delikanlı **sevinir**, atasının evinde muradına maksuduna Hak kavuştur**sa**.

Koyunlar **sevinir**, bahara karşı meleşip dölünü doğur**sa**.

Savaş atları **sevinir**, meydanda toz kalkıp duman çök**se** (Özçelik, 2024).

***20. "-an Kazan idim"*** (G38/ 1-13; G39/ 1-13)

Burulup sararıp gökyüzünde bulut oldum, alçak ova yerlere yağmur oldum; yüce dağlar başına duman ol**an Kazan idim**.

Yedi başlı yer evreni olup kuyruk çarptım, dağ dolandım, ağı saçtım, yer boyadım; nefes üfleyip sonra sömür**en Kazan idim** (Özçelik, 2024).

***21. "-acak"*** (G40/ 3-13; G41/1-13; G42/ 1-12)

Dedem der: Ay geç**ecek** yıl dolan**acak**, zamaneler kopup gel**ecek**.

Dağ otları tüken**ecek** diken kal**acak**, tatlı dirlik tüken**ecek** kavga ile savaş kal**acak**.

Asil beyler tüken**ecek** avam kal**acak**.

Niteliksiz kalabalıklar, bir yerde toplanıp oba ol**acak**.

Başıbozuklar toplan**acak** bir yerde köylü ol**acak**.

Bir kasabada iki yönetici olsa beş de akıllı komutan olacak, onlar da birbirlerinin sözüne inanmay**acak**, ortalıkta kötü ile yalancının günü doğ**acak** (Özçelik, 2024).

**22. "-sa yeğ"** (G43/ 7-13; G44/ 1)

Hızlı koşar sallar atlar, er kanadı. Binemeyip koşturamayan bir namert, o atları savaş günü binince binme**se yeğ.**

Çalar keser baş götürür kara polat keskin kılıçlar, er azısı dişi. Onu çalamayan vuramayan alçağın elinde kılıçtansa, mert yiğidin elinde bir sopa ol**sa yeğ.**

Otu bitmez kara dağlar yıkıl**sa yeğ.**

At yemez, acı otlar kara yerin üzerinde bitince bitme**se yeğ** (Özçelik, 2024).

***23. "güzel"*** (G44/ 3-9)

Kesip kesip yemeğe yedirmeye mahallinde deminde yahnı **güzel.**

Savaş günü kırış günü sürçmese tökezlemese yiğit altında bedevi (at) **güzel.**

Vuruştuğunda gedilmese er elinde kılıç **güzel.**

Yanağından ağarırsa baba **güzel.**

Yağlı sütünü doyasıya emzirse ana **güzel**

Ev yanında ev dikerse oğul **güzel**

Emniyet ile adalet ile ülke yaysa hanlar **güzel**

Yahşılarda ne yahşıdır; yeri göğü yaradan Allah **güzel** (Özçelik, 2024).

Anlatının bu bölümünde anlatıcı, "yahnı, bedevi, kılıç, baba, ana, oğul hanlar, Allah" sözcüklerine "güzel" redifi ekleyerek şekillendirmiştir. Her cümlenin sonunda **"güzel"** kelimesiyle bir değer yargısı verilmiştir. Türk toplumu için kabul gören ögeler sıralanmıştır:

Beslenme ve sofra kültürü → "yahnı güzel"

Yiğitlik ve savaş → "yiğit altında bedevi güzel", "er elinde kılıç güzel"

Aile bağları → "baba güzel", "ana güzel", "oğul güzel"

Devlet düzeni → “hanlar güzel”

İnanç boyutu → “Allah güzel”

Anlatıdaki bu vurgulamalar, Türk halk kültüründe aile, yiğitlik, iktisadi yaşam, devlet ve inanç arasında bir bütünlük kurulduğunu göstermektedir.

***24. “-maz”*** (G44/ 13; G45/ 1-3)

Ay ile gün hareket ettiğinde mukabil ol**maz.**

Altın ile gümüş dişte pas barın**maz.**

Arı etekli iffetlilerde eksiklik bulun**maz**.

Arı atlas ipek giysi kir tut**maz**.

Bedevi atlar yola girse yolda kal**maz**.

Er yiğidin düşmanı karşı gelse yüz çevirip geri dön**mez** (Özçelik, 2024).

***25. “var sebebi odur”*** (G45/ 5-13)

Ay ile gün mukabil gelse arasında melek **var, sebebi odur**.

Altın ile gümüş dişte pas olsa içerisinde bozukluk **var, sebebi odur**.

Arı etekli iffetlilerde eksiklik bulunsa soyunda karışıklık **var, sebebi odur**.

Arı atlas ipek giyside kir yer tutsa kumaşında ipliği **var, sebebi odur**.

Bedevi atlar yola girip yolda kalsa, soyunda beygirlik **var, sebebi odur** (Özçelik, 2024).

***26. “dil”*** (G46/ 1-9)

Sessiz sedasız durur iken kişi, sana karşı pek ihtiyatlıdır **dil**.

Teprettikçe söze girdiğinde çok sözlü **dil**.

İki kulak işittiğinde çapulcu **dil** (Özçelik, 2024).

***27. “gönül”*** (G46/ 11-12)

Yumuşak ipeğe benzermiş nazlı **gönül**.

Düğümü sıkılınca düğümcüğü açılmazmış çılgın **gönül**.

Çini çanağa benzermiş miskin **gönül**.

Sinecek sınacağı bitmezmiş zalim **gönül** (Özçelik, 2024).

***28. "-e"*** (G46/ 13; G47/ 1-3)

Gönül ister kalk**a** dur**a** çöl yerlerde kuyu kazdıra, bostan ek**e**

Gönül ister kalka dura kepenekli derviş ola

Acın karnını doyur**a**, üstsüzün sırtını giydir**e** (Özçelik, 2024, s. 264-265).

***29. "-dırır"*** (G47/ 4-6)

Öfkesine sabreden baştan kaza sav**dırır**.

Konuğuna "Gel buyur!" diyen gözünü aydın kıl**dırır**.

Günde gelen beş vakit namaz hem önceliklidir.

Onu kılan Ali'ye hoştur, Muhammed'e ulaş**tırır** (Özçelik, 2024).

***30. "dığında"*** (G47/ 9-13; G48/ 1)

Ne çağlarda seher vakti tan bulutu sarar**dığında**,

Sarı sazlık otların başı sallan**dığında**,

Seher yeli esip esip göğsü güzel kara dağa dokun**duğunda**,

Kaküllüce çayır kuşları öt**tüğünde**

Seyisinin kokusunu alan bedevi atlar, topuk vurup ohur ohur kişne**diğinde** (Özçelik, 2024).

***31. "-sa"*** (G48/ 3-5)

Bedevi atları seğirdip dört ayağından nal fırla**sa**,

Kavisli kılıç vurulduğunda kan fışkır**sa**,

Sarı yaylar çekildiğinde kabza ayrıl**sa** (Özçelik, 2024).

***32. "-u/-ı"*** (G48/ 7-9)

Kısar Salur mensub**u**,

Dumanlı dağ kurd**u**,

Salur yeğ**i**,

Eymür görk**ü**,

Zülkadirlilerin delis**i**,

Bayındır Padişahın vekil**i** (Özçelik, 2024, s. 265).

***33. "-dım"*** (G48/ 11-13; G49/ 1-10)

On bin yağı geldiğini işittiğimde kol kaldırıp ak otağ içinde oyuna gir**dim**.

Yirmi bin yağı geldi dediğinde yerimden kımıldama**dım**.

Otuz bin yağı geldi dediğinde hiçe say**dım**.

Kırk bin yağı geldi dediğinde kara gözümün ucuyla baktım, kıpırdama**dım**.

Elli bin yağı geldi dediğinde el verip davrandım, azdır de**dim** (Özçelik, 2024).

***34. "-an"*** (G50/ 1-13; G51/ 1)

Bayındır'dan Bicen Padişah'a elçi var**an**,

Vardığında Alay Han ile Bulay Han'ı yenip devir**en**,

Kıl Barak'ın başını kes**en**,

Dönüşte kaplantu gediğinde dayısı Konur Alp'ın boynunu vur**an**,

Al aygırı Padişah Bayındır'dan armağan kap**an** (Özçelik, 2024).

***35. "-dim"*** (G51/ 2-13)

Kıyan oğlu Delü Dundar'ı soldan sevk ett**im.**

Kazan der: Kendim dipte dur**dum.**

İç Oğuz'un beylerini sağdan sevk et**tim.**

Dış Oğuz'un beylerini soldan buyur**dum** (Özçelik, 2024).

***36. "-i"*** (G52/ 1-7)

Bir gün âdemler evren**i**,

İslam dininin kuvvet**i**,

Konur atlı, Salur seçkini, Eymür görkü, Zülkadirli delis**i**,

Savalan Dağı yaylakl**ı**,

Sarıkamış kışlakl**ı**,

Seksen bin er heybetl**i**,

Kara polat yalman**ı**,

Sarı mızrağın demir**i**,

Kayın okların uc**u**,

Katı yaylar kabzas**ı**,

Padişah vekil**i,**

Ulaş oğlu Kazan, sıcak yaz mevsiminde (Özçelik, 2024).

***37. "-dı"*** (G53/ 8-11)

Tazı tulayı yedeğinde götür**dü**,

Gökdoğanları yanına aldır**dı**,

Ala parslar öne geçirt**ti**,

Üç yüz yiğit yanına al**dı**,

Ak Mankan'a yönelip ava git**ti** (Özçelik, 2024).

***38. "-usun sen çok yaşa"*** (G54/ 8-13)

Kazan Bey'in Ejderhayı Öldürdüğü Boy'da, Kazan Bey yedi başlı ejderhayı gördüğünde yanında bulunan Lele Kılbaş'a, ejderha ile savaşmaları mı yoksa herhangi bir çatışmaya girmeden yanından geçmeleri mi gerektiğini sorar. Bu soru karşısında Lele Kılbaş, "*Kazan dedikleri er yiğittir, mert yiğittir; gitme desem belki öfkelenir.*" şeklindeki düşüncesinden hareketle Kazan'ın ejderha üzerine yürümesini uygun bulur ve bu sırada aşağıdaki '-usun sen çok yaşa' redifli bölümü dile getirir:

Beyim! Karşı yatan kara dağın doruğ**usun sen çok yaşa!**

Ay gibi duru taşkın suyun çağlayan**ısın sen çok yaşa!**

Savaş atlarının aygır**ısın sen çok yaşa!**

Develerin erkeğ**isin sen çok yaşa!**

Koyunların koç**usun sen çok yaşa!**

Beylerin serdar**ısın sen çok yaşa!**

Yiğitlerin cesur**usun sen çok yaşa**! (Özçelik, 2024).

Yukarıda da görüldüğü üzere anlatıcı, "doruk, çağlayan, aygır, erkek, koç, serdar ve cesur" sözcüklerine "-usun sen çok yaşa" redifini eklemek suretiyle destanın ilgili epizotunu şekillendirmiştir. Bu kısımda Lele Kılbaş'ın, Kazan Bey'i ejderhanın üzerine giderken teşvik ve motive ettiği açıkça anlaşılmaktadır.

***39. "-dı"*** (G57 8-13/ G58 1)

Sadağını önüne döküp seksen oku sadağından tükeninceye dek ejderhayı boğum boğum şişle**di**.

Ejderhada sömürmek havli kalmayıp yalnızca can havli kalınca kara polat keskin kılıcını eline alıp yalın kılıç ejderhanın üstüne yürü**dü**.

Yedi başı bir bir boyundan kılıçlayıp yere sal**dı** (Özçelik, 2024).

***40. "-dı"*** (G58/ 9-13; G59/ 1-6)

Senin tutumun ile yardımın öldür**dü**.

Seçkin ustalar getir bu ejderhanın derisini soydur, de**di**.

Lele seçkin ustalar getirip ejderhanın derisini soydur**du**,

Ejderhanın derisinden Kazan, korku bilmez canına zırh diktir**di**,

Akça kaplanmış katı yayına kap diktir**di**,

Üç yeleli suhar oklarına sadak diktir**di**,

Kara polat kılıcına kın yaptır**dı**,

Altı kanatlı koca gürzüne kap eyle**di**,

Alaca sancak sarı mızrağına kap yap**tı**,

Kurt tüylü konur atının eyerine örtü diktir**di**,

Sayvanının yelkenlerini ejderhanın derisinden yaptır**dı**.

Ejderhanın yedi başını bir yöntemle yüzüp seçkin başına kazan, giy**di**.

Atı ile zırhı ile ejderhanın kılığına girip Padişah Bayındır'a yönelip yola düş**tü** (Özçelik, 2024).

## Sonuç

Epik anlatıda redifler, anlatıyı bütünleştiren, dinleyiciye etki eden ve anlatıcının hafızasını kolaylaştıran çok yönlü bir öğedir. Bu çalışmada Günbed yazmasından yola çıkarak Dede Korkut anlatılarının ritmik yapısını oluşturan en önemli unsurlardan biri olan redifler merkeze alarak sözlü kültürün işleyiş mekanizmalarına ışık tutulmuştur. Eserde 40 redif kalıbı tespit edilmiştir. Soylama olarak adlandırılan bölümlerinde bulunan redifli yapıların "Kazan Bey'in Aras ile Kars Kalesi'ni Aldığı Boy" ve "Kazan Bey'in Ejderhayı Öldürmesi" anlatılarına göre daha uzun anlatılar olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Eserde kullanılan rediflerin tablosu aşağıda gösterilmiştir:

| | Redif | Satır Aralığı |
|---|---|---|
| 1. | *"için"* | (G1/1-13; G2/1-4) |
| 2 | *"-maz/gerek"* | (G2/7-13; G3/5) |
| 3. | *"-an"* | (G3/11-13; G4/1-2) |
| 4. | *"-ı"* | (G4/ 8-13; G5/ 1-3) |
| 5. | *"-r"* | (G5/ 7-13; G6/1-13) |
| 6. | *"-mak yok"* | (G7/1-13; G8/1-13; G9/1-13; G10/1-2) |
| 7. | *"-sa…-lar neye yarar neye yarar"* | (G10/5-13; G11/1-13; G12/1-13; G13/1-13; G14/ 1-2) |
| 8. | *"günü doğar günü doğar"* | (G14/ 4-13; G15/ 1-13; G16/ 1-13; G17/ 1-10) |
| 9. | *"-r"* | (G18/ 1-13; G19/ 1-13; G20/ 1-13; G21/ 1-2) |
| 10. | *"-maz / -aydı"* | (G21/ 3-13; G22/ 1-6) |
| 11. | *"-lı/-lu"* | (G22/ 7-13) |
| 12. | *"-an"* | (G22/ 13; G23/ 1-13; G24/ 1-13; G25/ 1-13; G26/ 1-13; G27/ 1-3) |
| 13. | *"-an/ -maz mi"* | (G27/ 8-13; G28/ 1-13) |
| 14. | *"-ı/-u"* | (G28/ 13; G29/ 1-13; G30/ 1) |

| | | |
|---|---|---|
| 15. | *“erdemidir/ -mak”* | (G30/ 5-13; G3/1 1-7) |
| 16. | *“-maya /gerek”* | (G31/ 9-13; G32/ 1-13) |
| 17. | *“-da ölür”* | (G33/ 5-13) |
| 18. | *“-i”* | (G34/ 9-13; G35/ 1-13; G36/ 6) |
| 19. | *“sevinir/ -sa”* | (G36/ 9-13; G37/ 1-13) |
| 20. | *“-an Kazan idim”* | (G38/ 1-13; G39/ 1-13) |
| 21. | *“-acak”* | (G40/ 3-13; G41/1-13; G42/ 1-12) |
| 22. | *“-sa yeğ”* | (G43/ 7-13; G44/ 1) |
| 23. | *“güzel”* | (G44/ 3-9) |
| 24. | *“-maz”* | (G44/ 13; G45/ 1-3) |
| 25. | *“var sebebi odur”* | (G45/ 5-13) |
| 26. | *“dil”* | (G46/ 1-9) |
| 27. | *“gönül”* | (G46/ 11-12) |
| 28. | *“-e”* | (G46/ 13; G47/ 1-3) |
| 29. | *“-dırır”* | (G47/ 4-6) |
| 30. | *“dığında”* | (G47/ 9-13; G48/ 1) |
| 31. | *“-sa”* | (G48/ 3-5) |
| 32. | *“-u/-ı”* | (G48/ 7-9) |
| 33. | *“-dım”* | (G48/ 11-13; G49/ 1-10) |
| 34. | *“-an”* | (G50/ 1-13; G51/ 1) |
| 35. | *“-dim”* | (G51/ 2-13) |
| 36. | *“-i”* | (G52/ 1-7) |
| 37. | *“-dı”* | (G53/ 8-11) |
| 38. | *“-usun sen çok yaşa”* | (G54/ 8-13) |
| 39. | *“-dı”* | (G57 8-13/ G58 1) |
| 40. | *“-dı”* | (G58/ 9-13; G59/ 1-6) |

Günbed yazmasında yer alan redif formüllerinin anlatıdaki işlevleri şu şekilde sıralanabilir:

*Ritmik ve Müzikal Etki Yaratma:* Redif, anlatının akışında düzenli tekrarlar sağlayarak dinleyicide ritmik bir his oluşturur. Bu sözlü anlatımda dinleyicinin dikkatini toplamasını kolaylaştırır. Her tekrar dinleyicide duygusal bir yankı uyandırmış, anlatıyı yalnızca bir olay aktarımı olmaktan çıkarıp bir ritüel deneyimine dönüşür.

*Bellek Yardımı ve Ezber Kolaylığı*: Redifler, destan anlatıcılığının kolektif hafızasını yansıtan, sözlü formül kuramı ile de doğrudan

ilişkilendirilebilecek yapısal öğelerdir. Sözlü gelenekte anlatıcılar (ozan, halk şairleri, destan anlatıcıları) uzun metinleri akılda tutmak zorundadır. Redifler, ezberlemeyi kolaylaştıran yapısal ipuçları sağlar. Redifler aynı zamanda destan anlatıcılığında hafıza yönetimi ve performansın sürekliliği açısından da önemlidir.

*Anlatıda Tutarlılık ve Birlik Sağlama:* Aynı rediflerin tekrar edilmesi, metnin içsel tutarlılığını ve birliğini güçlendirir. Böylece destan epizotları arasında bağlantı kurulur. Belirli sözcüklerin ya da eklerin sürekli tekrar edilmesi anlatının ruh halini ya da mesajını güçlendirir.

*İcra Bağlamının Güçlendirilmesi:* İcra bağlamı (performance context), bir anlatının kim tarafından kime, nerede ve hangi şartlarda söylendiği ele alır. Bu bağlamda redifler anlatıcı-dinleyici ilişkisine önemli katkılar sunar. Tekrar eden ritmik yapılar anlatıcının belleğini canlı tutarken dinleyicinin de anlatıya aktif bir şekilde katılımını sağlar. Böylelikle redifler estetik bir araç olmanın aynı sıra icra geleneğinin sürekliliğini güvence altına alan işlevsel bir yapı taşı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Günbed yazmasında rediflerin işlevlerini incelemek hem Dede Korkut anlatılarının yapısal bütünlüğünü hem de Türk destan geleneğinin sözlü icra pratiklerini anlamak açısından önemli katkılar sunabilir. Bundan sonraki araştırmalarda farklı yazmalar arasında redif kullanımları karşılaştırmalı olarak incelenebilir. Bu yönüyle çalışma yalnızca Günbed yazmasına dair bir çözümleme sunmakla kalmamakta aynı zamanda epik anlatıların ritmik ögelerinin Türk halk bilimi araştırmalarındaki merkezi önemine işaret etmektedir.

**Kaynakça**


Aksoy Sherıdan R.A. (2008). Sözlü Formül Kuramı Işığında Dede Korkut Kitabı'na Bir Bakış, *Millî Folklor*, (79), 21-32.

Çobanoğlu Ö. (2002) *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Dorson M. R. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları* (Çev. S. Gülçayır ve Y. Özay). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Kaya, D. (2020). *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kızılözen C. ve Kızılözen G. (2017). Dedem Korkut Kitabının Yazıldığı Gibi Okunması ve Sözlü Formül Kuramı *Folklor/Edebiyat,* (99), 29-39.

Kutlu, Ş. (1979). Şair Dertli, C.II, İstanbul: Kervan Yayıncılık.

Lord, B. A. (2005). Yugoslav Epik Halk Şiiri (Çev. F. Karaboğa), *Millî Folklor,* (67), 169-171

Onay, A. T. (1996). *Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i* (Haz. Cemal Kurnaz). Ankara: Akçağ Yayınları.

Özçelik, S. (2024). Dede Korkut Günbed Yazması Kazan Bey Oğuznamesi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Reıchl, K. (2021). Türk Boylarının Destanları, (Çev. Metin Ekici), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

# KAZAK TÜRRÇESİ AĞIZLARINDA YER ALAN KAZAKÇA VE MOĞOLCA KELİMELERDEKİ SES OLAYLARI

**Zhumagali İBRAGİMOV**[*]

**Öz:** Bu çalışmada, Kazak ağızlarında yer alan Moğolca kökenli kelimelerde meydana gelen ses değişimleri ve dönüşümler üzerinde durulacaktır. Araştırmada, ses olaylarının ortaya çıkışına etki eden tarihî, coğrafi ve sosyokültürel faktörler göz önünde bulundurularak, seslerin nasıl dönüştüğü ve hangi kurallara bağlı olduğu analiz edilecektir.

Ayrıca, Kazak ağızlarının özgün fonetik özellikleri ile Moğolcanın ses yapısı arasındaki farklılıklar ve benzerlikler ortaya konulacak; bu bağlamda ses olaylarının dil tarihindeki rolü ve işlevi değerlendirilecektir. Çalışma, iki dil arasındaki tarihî ve dilbilimsel bağlantıları ses bilimsel açıdan açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir. Böylelikle, Kazak ağızlarında görülen Moğolca kökenli ses olaylarının kapsamlı bir haritası çıkarılarak, dilsel etkileşim süreçlerine ışık tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak Ağızları, Moğolca, Fonetik Değişmeler, Ödünçlemeler.

**Abstract:** This study focuses on the phonetic changes and transformations observed in Mongolic-origin words found in Kazakh dialects. The research analyzes how these sound changes occurred and which phonological rules they followed, taking into account historical, geographical, and sociocultural factors that influenced their development.

Furthermore, the study highlights the phonetic similarities and differences between the unique sound systems of Kazakh dialects and Mongolic, evaluating the role and function of these phonetic events in the context of linguistic history. The research aims to clarify the historical and linguistic connections between the two languages from a phonological perspective. In doing so, it seeks to map the phonetic changes found in Mongolic loanwords in Kazakh dialects and shed light on the broader processes of language contact and interaction.

**Keywords:** Kazakh Dialects, Mongolic, Phonetic Changes, Loanwords.

[*] Dr. Öğretim Üyesi, Uluslararası Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi, Türk Filolojisi Bölümü, e-mail: zhumagali.ibragimov@ayu.edu.kz, ORCID: 0000-0001-9111-7586.

## Giriş

Altay Dilleri teorisine göre Türkçe ile Moğolca arasında bir akrabalık bağı bulunduğu kabul edilmektedir (Ercilasun, 2013). Ancak iki dildeki ortak kelimelerin varlığı yalnızca bu akrabalıkla açıklanamaz; Türk ve Moğol halklarının uzun yıllar boyunca aynı coğrafyada iç içe yaşamaları da dilsel etkileşimi artırmış ve sözcük alışverişini kaçınılmaz hâle getirmiştir. Bu durum, iki dil arasında görülen benzerliklerin hem tarihî temaslardan hem de muhtemel genetik bağlardan kaynaklandığını göstermektedir.

MÖ 2000'li yıllardan itibaren yapılan arkeolojik kazılar, Moğolların Türk boylarının doğusunda yer alan topraklarda yaşadığını ve bu coğrafyada Tula Nehri'nin doğal sınır olarak benimsendiğini ortaya koymaktadır. Hunlardan itibaren Türkler ile Moğollar arasındaki ilişkiler yoğunlaşmıştır. Büyük Hun Devleti'nin dağılmasıyla oluşan siyasi boşluk, III-IV. yüzyıllarda Moğol kökenli Hsiyen-pi ve Juan-Juan toplulukları tarafından doldurulmuştur. VI. yüzyıldan itibaren önce Göktürkler, ardından da Uygurların yönetimini kabul eden Moğollar, daha sonraki süreçte Kırgızların egemenliği altına girmiş ve Türk kültürü ile geleneklerinden derin şekilde etkilenmişlerdir (Uzun, 2020). Orta Asya tarihinde birlikte görülen Türk ve Moğol asıllı topluluklar, X. yüzyıla kadar ortak bir yaşam sürmüşlerdir. Bu birliktelik, tarihin ilk dönemlerinden itibaren başlamış ve yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Türkler ile Moğollar, aralarında çok yönlü kültürel ve siyasal bağlar kurmuşlardır. Bu ilişkiler incelendiğinde iki temel yön ortaya çıkar: Kültürel etkileşim ve siyasal etkileşim. Siyasal ilişkiler, savaş ve barışı kapsayan, aynı coğrafyada bulunmaktan doğan çeşitli mücadeleleri içerir. Kültürel ilişkilerin temelinde ise benzer yaşam biçimlerinden kaynaklanan yakınlık ve bir arada yaşamanın oluşturduğu ortak değerler vardır. X. yüzyılda Türk topluluklarının Batı Orta Asya ve Ön Asya'ya göç etmesiyle ayrışmalar başlasa da Kıpçak, Kırgız ve Uygur gibi Türk toplulukları ile bağlar uzun süre devam etmiştir (Uyar, 2020). Bu süreçte bazen Türk boyları Moğol etkisine girerken kimi zaman da Moğollar Türkleşmiştir. Bu nedenle birçok kaynak, Türk ve Moğolları aynı millet olarak tanımlar. Bu durum iki topluluk arasında net bir çizgi çekmeyi güçleştirir. Güçlü bir Türk ya da Moğol devleti kurulduğunda diğer topluluklar ona katılır, devletler dağıldığında ise bu boylar bağımsız hâle gelir. Bu karşılıklı etkileşim günümüze dek sürmüştür.

Türkçenin en yoğun etkileşim kurduğu dillerden biri olan Moğolca (Oba, 2024), özellikle Moğol-Kazak ilişkileri bağlamında oldukça eski tarihlere dayanan ve günümüzde de dilsel, kültürel ve coğrafi açılardan süregelen bir etkileşim alanı oluşturmaktadır. Kazaklar ile Moğollar arasında hem dil hem de kültür bakımından farklılıklardan

çok benzerlikler görülmektedir. Moğol-Kazak dilsel etkileşimi, Eski Türkçe ve Eski Moğolca arasındaki bağlamda, eski Türk yazıtlarının bulunduğu dönemden başlayarak hatta daha da öncesine, Proto-Türk ve Proto-Moğol devirlerine kadar uzanır. Bu etkileşim Cengiz Han'ın yönetimi altında, Moğol ve Kazak hanlıkları sürecinde, özellikle Cungar hanlığı zamanında oldukça güçlü bir şekilde devam etmiş. Günümüzde ise Moğolistan'da yaşayan Kazakların dili, Moğol diliyle temasını hâlen sürdürmektedir (Raima, 2022).

Tarihî Türk lehçelerinde yer alan Moğolca kökenli kelimeler hakkında Clauson, bu tür sözcüklerin XIII. yüzyıldan itibaren Türkçeye girmeye başladığını ifade eder. XIII. yüzyıldan önceki dönemlerde, yani Eski Türkçede, Moğolcadan alınmış kelimelere rastlanmaz. Bu döneme kadar olan süreçte, dilsel etkileşim genellikle Türkçeden Moğolcaya doğru olmuştur (Clauson, 1959). Öte yandan, Şçerbak da XII. yüzyıl ve öncesine ait Moğolca yazılı kaynakların bulunmadığını vurgulayarak, bu dönem Eski Türkçe metinlerde Moğolca kökenli kelimelerin neredeyse hiç görülmediğini belirtmiştir. Ona göre, Türkçedeki Moğolca alıntılar esasen XIII. ve XIV. yüzyıllara ait Eski Uygur Türkçesi metinlerinde görünür hâle gelmiştir (Şçerbak, 2019).

Moğolcadan geçmiş olan sözcükler, Kazakçanın kelime hazinesinde dikkate değer bir yer tutmaktadır. Bu sözcüklerin büyük bir kısmı Kazakçaya Eski Türk lehçeleri vasıtasıyla aktarılmıştır. Ancak bazı kelimelere yalnızca günümüz Türk lehçelerinde (örneğin *böle, ajın* gibi) rastlanmakta, eski lehçelerde yer almamaktadır (Oba, 2025). Poppe bu durumu Kazak diliyle ilgili olarak şöyle değerlendirmiştir: "Kazak boyları arasında Moğol asıllı gruplar, örneğin Nayman, Kereyit ve Calayır gibi topluluklar bulunmaktadır. Bu grupların Kazak toplum yapısında yer almasının temel sebebi, Kazaklarla Moğollar arasında tarih boyunca süregelen sıkı ilişkilerdir" (Poppe, 1991).

İlk Kazakça-Moğolca sözlük, 1954 yılında S. Habishay ve A. Minis (Habishay, 1954) tarafından kaleme alınmış ve Ulanbatur'da basılmıştır. Sözlüğün yazarları, uzman dil bilimci olmadıklarını açıkça ifade etmişlerdir. Bu çalışmanın temel amacı, Moğolistan'da yaşayan Kazak topluluğuna Moğolca öğretimine katkı sağlamaktı. Ancak, Kazakça-Moğolca sözlükler arasında öncü olması bakımından bu eser oldukça önemlidir. 1977'de B. Bazılhan (Bazılhan, 1977) tarafından yeni bir Kazakça-Moğolca sözlük hazırlanmış, 1984'te ise yaklaşık 40 bin kelimeden oluşan kapsamlı bir Moğolca-Kazakça sözlük yayımlanmıştır. Bunun yanı sıra, Kazakistanlı akademisyenler S. Kenesbaev (Kenesbaev, 1987), Ş. Sarıbaev (Sarıbayev, 1980) ve R. Sızdıkova (Sızdıkova, 1980) da Kazakça ile Moğolca arasındaki dilsel ilişkiler üzerine çeşitli bilimsel incelemeler yapmışlardır. Ayrıca 2008 yılında V. I. Rassadin (Rassadin,

2008) tarafından Moğol dillerine ilişkin önemli araştırmalar gerçekleştirilmiştir.

## Analiz yöntemleri ve materyalleri

Bu çalışmada, Ferdinand Lessing'in Moğolca-Türkçe Sözlüğü (Lessing, 2003) ile Ş. Sarıbayev'in Kazak Tiliniñ Aymaqtıq Sözdigi (Sarıbayev, 2005) temel alınarak Moğolca ile Kazak ağızları arasında karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Her iki sözlükte yer alan kelimeler incelenmiş, yalnızca anlam bakımından benzerlik gösteren sözcükler karşılaştırmaya dâhil edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan analiz yöntemi betimleyici (deskriptif) ve karşılaştırmalı (komparatif) dil çözümleme tekniklerine dayanmaktadır. Moğolca kökenli kelimelerin Kazak ağızlarındaki ses değişimlerini incelemek amacıyla aşağıdaki yöntemler uygulanmıştır:

- Fonetik analiz: Moğolca asıllı kelimelerdeki ünlü ve ünsüz değişimleri sesbilimsel açıdan incelenmiş, Kazakçadaki karşılıklarıyla karşılaştırılmıştır.

- Alan verileri kullanımı: Kazak ağızlarında derlenmiş sözlükler ve ağız derlemeleri analiz edilerek somut örnekler üzerinden ses olayları tespit edilmiştir.

## İnceleme ve Tartışmalar

### Ünlü Değişmeleri

Ünlü değişmeleri genellikle kelime içinde gelir.

### Ünlü Kalınlaşması

**/-ä-/ > /-a-/**

mänjiñ: *şalgam* KTAS/485.

Moğ: manjin: *şalgam* MTS/826.

KTA: tämir: *beden eğitimi, fiziksel antrenman* KTAS/656.

Moğ: tamir: *beden gücü, sağlık, enerji; damar, kan damarı* MTS/1196.

**/-ü-/ > /-u-/**

KTA: sülesok: *halsiz, bitkin* KTAS/619.

Moğ: sula: *gevşek, bol, ilişkisiz, bağımsız; boş, açık, meşgul değil; işsiz; fakir, zeka gücü bakımından zayıf* MTS/1140).

**/-ö-/ > /-o-/**

KTA: mörti: *atlı* KTAS/503.

Moğ: morıtay: *at sahibi, atlı* MTS/894.

**/-i-/ > /-a-/**

KTA: nirbi: *malzeme sorumlusu, ambar sorumlusu* KTAS/533.

Moğ: nirba: *ambar memuru, malzeme sorumlusu, depo görevlisi* MTS/914.

KTA: talqi: *ekmek* KTAS/644.

Moğ: talha(n): *toz; tuz; un; ekmek* MTS/1195.

**Ünlü incelmesi**

**/-ı-/ > /-i-/**

KTA: emşi: *şifacı, tabip, halk arasında tedavi eden kişi; doktor* KTAS/190.

Moğ: emçı: *doktor, cerrah; hekim* MTS/496).

**/-u-/ > /-ü-/**

KTA: töleu: *ödemek* KTAS/650.

Moğ: tölü/tölöh: *ödeme yapmak, bedel veya borç ödemek; karşılığını vermek, ücret vermek* MTS/1286).

**Ünlü Genişlemesi**

**/-ü-/ > /-ö-/**

KTA: tüp: *merkez, merkezî yer, ortalık* KTAS/685.

Moğ: töp: *merkez, orta; odak, eksen, ortadaki; düz, doğru* MTS/1281.

**/-i-/ > /-e-/**

KTA: mal emligi: *veteriner, hayvan doktoru* KTAS/473.

Moğ: emneleg: *doktor* MTS/500.

**/-ı-/ > /-a-/**

KTA: sandıl: *sandalye (oturak)* KTAS/581.

Moğ: sandal: *oturak, koltuk, sandalye, bank, divan* MTS/1043.

KTA: dargı: *amir, yönetici, başkan* KTAS/184

Moğ: darug'a: *başkan, yüksek dereceli görevli; kumandan, müdür, yönetici, ihtiyar* MTS/372.

**Ünlü Daralması**

**/-e-/ > /-i-/**

KTA: erlez: *melez (farklı soylardan ya da türlerden gelenlerin karışımı)* KTAS/216.

Moğ: erlice: *melez köpek veya başka hayvan, yani farklı tür ya da soydan gelen hayvanların karışımıyla oluşan birey* MTS/526.

**Ünlü Düzleşmesi**

**/-u-/ > /-a-/**

KTA: maygılu: *nazlanmak, cilve yapmak, yapmacıklı davranmak* KTAS/369.

Moğ: mayagla: *taslak çıkarmak, örnek yapmak; taklit etmek, göstermelik hareket yapmak* MTS/818.

KTA: tulgu: *zorlamak, baskı yapmak, güç kullanmak* KTAS/679.

Moğ: tulga: *dayandırmak, zorlamak* MTS/1296.

KTA: torgu: *vergi koymak, vergi salmak* KTAS/672.

Moğ: torga-/torgoh-: *durdurmak, tutturmak, yakalamak; engellemek, cezalandırmak* MTS/1274.

KTA: tatuır: *vergi, harç* KTAS/653.

Moğ: tatabur: *vergi, yükümlülük, külfet, aidat, gümrük vergisi* MTS/1214.

**Ünlü Yuvarlaklaşması**

**/-ı-/ > /-u-/**

KTA: sarlıq: *yak (tibet öküzü olarak da bilinir)* KTAS/585.

Moğ: sarlug: *yak, Asya'nın uzun tüylü sığırı* MTS/1050.

KTA: samır: *ceviz, çekirdek (kabuklu yemiş)* KTAS/580.

Moğ: samur/samar: *sedir ağacının kozalağı* MTS/1038.

KTA: täylıñ: *hesap, sayım* KTAS/655.

Moğ: taylun/taylan: *rapor, belge, bildiri* MTS/1188.

**/-i-/ > /-ü-/**

KTA: süri: *sürü* KTAS/622.

Moğ: sürüg: *sürü, yığınlar, kalabalıklar, sürüler, gruplar halinde* MTS/1154.

**Ünsüz değişmeleri**

**Nazal ñ Sesinin Düz n Sesine Dönüşmesi**

**/-ñ-/ > /-n-/**

KTA: erteñgisin: *erken, sabahleyin, ertesi gün sabahı* KTAS/216.

Moğ: erte(n): *erken; erken zaman, eski dönem; erkenden, eskiden, daha önce; uzun zaman önce, geçmişten, eski zamandan kalma* MTS/527.

mänjiñ: *şalgam* KTAS/485.

Moğ: manjin: *şalgam* MTS/826.

KTA: teñles: *eş, denk, benzer, muadil* KTAS/662.

Moğ: teng/ten(g): *denge; düzgünlük, eşitlik; denk, doğru, tam, tamam* MTS/1236.

KTA: teñsu: *yetkinlik, uygunluk, kabiliyet, uyum sağlama* KTAS/662.

Moğ: tengçe- (teng.;i-): *denetlenmek, denkleşmek, eşit olmak; eş olmak, eşleşmek, karşılaşmak, uymak, denk gelmek, aynı olmak* MTS/1237.

KTA: doñsılġa: *engebeli, inişli çıkışlı yer ya da yol* KTAS/200.

Moğ: dongsulg-a: *sarsılma, sarsıntı, çarpma; sallanma, titreme* MTS/415.

KTA: toñğaru: *atın dizginlerini çekip binmek (lauta binmek)* KTAS/670.

Moğ: tonggurçugla: *devrilmek, yuvarlanmak; takla atmak* MTS/1272.

**Süreklileşme**

**/-k-/ > /-h-/**

KTA: kasu: *sayısını azaltmak, eksiltmek* KTAS/400.

Moğ: hasu: *kısmak, azaltmak, kısaltmak anlamına gelir* MTS/1454.

KTA: kabırgalık: *kaburga* KTAS/465.

Moğ: habirga-n: *kaburga kemiği, ayrıca yan, böğür, vücudun yan kısmı, kanat bölgesi anlamlarında da kullanılır* MTS/1384.

KTA: *kadaġab bolu: gözetmek, dikkatle izlemek, göz kulak olmak* KTAS/366.

Moğ: hadagala: *korumak, saklamak, kontrol altına almak, gözetim altında tutmak* MTS/1391.

KTA: *kulanın kulını: kulan yavrusu, kulanın tayı* KTAS/436.

Moğ: hulan: *kulan, Asya bozkırlarının yaban eşeği* MTS/1518.

KTA: saykal: *süslü, gösterişli, zarafetiyle dikkat çeken, kendini beğenmiş* KTAS/572.

Moğ: sayhan: *güzel(ce), hoş(ça), gösterişli bir şekilde, estetik biçimde* MTS/1028.

**Süreksizleşme**

**/-ş-/ > /-ç-/**

KTA: emşi: *şifacı, tabip, halk arasında tedavi eden kişi; doktor* KTAS/190.

Moğ: emçı: *doktor, cerrah; hekim* MTS/496.

KTA: sürüqçü/sürïqşı: *eğitici, danışman (öğreten kişi, rehberlik eden kimse)* KTAS/617.

Moğ: surgagç-: *öğretmek, okutmak, alıştırmak* MTS/144.

**Tonlulaşma**

**/-k-/ > /-g-/**

KTA: sergek: *dikkatli, uyanık* KTAS/554.

Moğ: sergeg: *sezgin, sezici, açıkgözlü, uyanık, dikkatli, ihtiyatlı; duyarlı* MTS/1071.

KTA: senek: *çatal, yaba, çift uçlu tarım aracı (ayırıcı alet)* KTAS/598

Moğ: serege: *yemek çatalı; yaba, dirgen; mızrak, zıpkın gibi sivri uçlu alet; çok uçlu ok* MTS/1069).

KTA: tenık: *deli, aptal, akılsız, sersem, sarhoş* KTAS/662.

KTA: toktal: *karar, hüküm* KTAS/668.

Moğ: toğtağal: *düzen, düzenleme, durum, nizam; karar, kural, yasa, öncelik; protokol, sözleşme* MTS/1258).

KTA: kabiyat: *saygıdeğer, emek vermiş, kıdemli kişi anlamına gelir* KTAS/364.

Moğ: *gabıyat: başarılı, faziletli, üstün* MTS/542).

KTA: mayık: *şekil, örnek, model* KTAS/471.

Moğ: mayag: *biçim, kip, görünüş, şekil, durum ve hâl, tür, numune, örnek* MTS/817.

**/-q-/ > /-g-/**

KTA: suaq: *su yolu, kanal, ark* KTAS/609.

Moğ: subag: *hendek, ark, çukur, kanal* MTS/1136.

KTA: tañğırıq: *yemin, ant, söz* KTAS/646.

Moğ: tanggarıg: *ciddi söz, yemin, vaat, ant* MTS/1200.

KTA: tasıq: *bölüm, bölümce* KTAS/652.

Moğ: tasug: *bölüm, kısım, kesim, sınıf; atölye; bölük, grup, ekip* MTS/1211.

Moğ: teneg: *ahmak, budala, salak, sersem, anlamsız, geri zekâlı, aptallık, sersemlik* MTS/1236.

KTA: tusılqı: *yardımcı, asistan* KTAS/433.

Moğ: tusalagçı: *yardımcı, asistan, muavin* MTS/1304.

KTA: tanqa/tangkay: *huysuz, aksi, inatçı* KTAS/647.

Moğ: tanghayra: *uygunsuz olmak, çirkin davranmak; ahlaksız ve saygısız olmak; tembelleşmek, tembel olmak; gürültücü olmak* MTS/1202.

KTA: suraqsız: *sorusuz, izinsiz, habersiz* KTAS/616.

Moğ: surag: *soru, haber, söylenti, bilgi, malumat anlamlarına gelir* MTS/1144.

KTA: adaqqı: *son, en son; sonuncu* KTAS/19.

Moğ: adag: *son, bitiş; uç, sınır; son derece; ırmağın aşağısı veya ağzı; en son, uç nokta, en uzak; en kötü* MTS, 14).

**/-t-/ > /-d-/**

KTA: temtik: *işaret; madalya; orden* KTAS/661.

Moğ: temdeg/temdeg: *damga, iz, işaret, tamga, rütbe, berat, belirti, işaret, sembol* MTS/1232.

**/-p-/ > /-b-/**

KTA: topçı: *kısa, öz, kısaca* KTAS/671.

Moğ: tobçıda/tovçida: *kısa ve açık olmak, veciz konuşmak, öz ve etkili konuşmak* MTS/1250.

KTA: sapsalgı: *ustaların demiri sıkıştırmak için kullandığı bir tür mengene veya sıkıştırma aleti* KTAS/582.

Moğ: sabsalg-a: *kelepçe; suçluların bileklerini sıkıştırarak işkence yapmak için kullanılan alet; mengene; kilit yayı; körük, sübap* MTS/1016.

KTA: tösip: *para, kaynak, maddi olanak* KTAS/676.

Moğ: tösüb: *tasarı, varsayım, tahmin; hesap, bütçe* MTS/1291.

**/-t-/ > /-g-/**

KTA: sebet: *taldan örülmüş kap, sepet* KTAS/595.

Moğ: sebeg/sebüg: *sepet, ham sepet, küfe* MTS/1054.

**Akıcı Ünsüzlerin Yer Değiştirmesi**

**/-m-/ > /-n-/**

KTA: dälimbi: *kumaş türlerinden biri* KTAS/187.

Moğ: daling: *pamuklu veya ipekli kumaştan yapılan astarlı çanta* MTS/360).

KTA: zımdan: *zindan* KTAS/292.

Moğ: gından: *hapishane, cezaevi* MTS/613).

**Kelimelerin Ses Değişimine Uğramadan Ortak Kullanımı**

KTA: mana: *nöbet, koruma, bekçilik* KTAS/474.

Moğ: mana: *beklemek, nöbet tutmak, gece nöbetine kalmak; gözetmek, korumak, koruma amacıyla beklemek; gece nöbetinde devriye gezmek* MTS/ 820).

KTA: noyan: *asilzade, soylu, büyük zengin* KTAS/531.

Moğ: noyan: *bey, efendi, lider; derebeyi, asilzade, hükümdar anlamlarına gelir* MTS/921).

KTA: mede: *haber, bilgi* KTAS/490.

Moğ: mede: *anlamak, kavramak, algılamak; farkına varmak* MTS/830).

KTA: tarau: *bitmek, tamamlanmak* KTAS/649.

Moğ: tara: *dağılmak, saçılmak; ayrılmak; bölünmek; bitmek, sona ermek* MTS/1203).

**Sonuç**

Bu çalışmada Kazak ağızlarında yer alan Moğolca kökenli kelimelerdeki ses değişimleri, tarihî ve fonetik açıdan ele alınmıştır. Kazakça ile

Moğolca arasında tarih boyunca süregelen temasların dilsel izleri, özellikle ödünç kelimelerin ses yapısında belirgin biçimde görülmektedir. Moğolcadan geçmiş bazı kelimelerin Kazak ağızlarında özgün biçimlerinden farklı olarak telaffuz edildiği, bu değişimlerin ise Kazakçanın fonolojik sistemine uyum sağlamak amacıyla gerçekleştiği tespit edilmiştir.

İncelenen örneklerde ses değişimleri; ünsüz yumuşaması, ötümlüleşme, ötümsüzleşme, ses düşmesi ve ses türemesi gibi çeşitli fonetik süreçlerle açıklanabilir. Ayrıca, Moğolca ile Kazak ağızları arasında bazı ses denklikleri ve sistematik dönüşümler de gözlemlenmiştir. Bu tür ses olayları, sadece iki dil arasındaki etkileşimi göstermekle kalmaz, aynı zamanda Kazak dilinin bölgesel ağızlarında korunmuş eski katmanlarını da ortaya koyar.Elde edilen bulgular, Kazak ağızlarının tarihî gelişimi içinde Moğolca ile olan etkileşimin önemli bir yere sahip olduğunu ve bu etkileşimin dilin ses sistemine yansıdığını göstermektedir. Bu da Kazakçanın sadece Türk lehçeleriyle değil, aynı zamanda Altay dilleri ailesindeki diğer dillerle de çok yönlü bir temas içinde geliştiğini kanıtlamaktadır.

**Kaynakça**


Bazılhan, B. (1977). Kazakşa-Mongolşa sözdik. Ulanbatır: Mongol Halık Respublikası, Gılım Akademiyasınıñ Tili men Ädebiyet İnstitutı.

Clauson, G. (1959). The earliest Turkish loan words in Mongolian. Central Asiatic Journal, 4(3), 174–187.

Ercilasun, A. B. (2013). Türk dili tarihi. Ankara: Akçağ Yayınları.

Habishay, S., & Minis, A. (1954). Mongolsha-Kazaksha sözdik. Ulaanbaatar: Mongol Memleket Baspasi.

Kenesbaev, S. (1987). K voprosu o tyurko-mongolskoy yazikovoy obshnosti. In Kazak til bilimi turali zerttewler (ss. 141–175). Almatı: Gılım.

Lessing, F. (2003). Moğolca-Türkçe sözlük (G. Karaağaç, Çev.) (2 cilt). Ankara: TDK Yayınları.

Oba, E. (2024). Kazakçada Moğolca kökenli hayvan adları II. Türk Dilleri Araştırmaları, 34(2), 363–384.

Oba, E., & Baiyuzakovich, Y. (2025). Kazakçada Moğolca akrabalık adları üzerine bir inceleme. Journal of Turkic Studies (JOTS), 9(1), 122–145.

Poppe, N. N. (1991). Mongolian loanwords in Kazakh. In Varia Eurasiatica. Festschrift für Professor András Róna-Tas (ss. 149–152). Szeged: Attila József University.

Raima, A. (2022). An overview of Mongolic-Kazakh linguistic relations with a focus on the Kazakh variety spoken in Mongolia. In M. Yılmaz & T. Karaayak (Eds.), G. Clauson ve Talat Tekin'e Katkıları Sempozyumu Bildirileri (s. 272). Ankara: BilgeSu Yayınları.

Rassadin, V. I. (2008). O kharaktere mongolsko-kazakhskikh leksicheskikh parallelei. Gumanitarnyy Vector, 4, 61–63.

Sarıbayev, Ş. (1987). K voprosu o mongolsko-kazahskih yazikovih svyazah. In Kazak til bilimi meseleleri (ss. 141–175). Almatı: Arıs.

Sarıbayev, Ş. (2005). Kazak tiliniñ aymaqtıq sözdigi. Almatı: Arıs Yayınları.

Şçerbak, A. M. (2019). Eski dönem Türk-Moğol dil ilişkileri (8.–14. yüzyıllar) (R. Alimov, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Sızdıkova, R. (1980). Sözder söyleydi. Almatı: Mektep.

Uyar, M. (2020). Moğollar ve Türkler: Tarihsel bağlar. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Uzun, G. (2020). Doğu Türkistan Kırgız Türkçesinde yer alan Türkçe ve Moğolca ortak kelimeler üzerine -I-. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi, 9(3), 1472–1486.

# ESKİ UYGUR TÜRKÇESİNDEKİ 'ARKURU TURKARU' İKİLEMESİ ÜZERİNE

**Ferdi GÜZEL**[*]

**Öz:** Eski Uygur Türkçesi metinlerinde "enine boyuna, çapraz, çaprazlama" anlamlarıyla tanıklanmış olan *arkuru turkaru* ikilemesinin ikinci unsuru bazı metinlerde *turkuru* biçiminde yazılmıştır. İkilemenin ikinci unsurunun yazımı metinlerde farklılık gösterdiği için bilim adamları ikilemenin doğru şekli hakkında ortak bir görüşe sahip değildir. Bilim adamlarının büyük bir kısmı *turkuru* biçimini doğru kabul ederken bazı bilim adamları bu biçimin yazım hatasına dayalı olduğunu iddia etmiştir. İkilemenin tespit edildiği metinlerde çoğunlukla *arkuru turkaru* biçimi yer aldığı için ikinci unsurun *turkaru* olma ihtimali daha güçlüdür. *Turkuru* biçimi, ikilemenin ilk unsuru olan *arkuru* şeklinden benzeşme ile ortaya çıkmış olabilir. İkilemenin ikinci unsuru olan *turkaru, Eski* Uygur Türkçesinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Hem Budist hem Maniheist hem de sivil Uygur metinlerde tespit edilmiştir. Bu kelime çağdaş lehçelerde de *turkarı, durgār, tuḫarı* gibi değişkeleriyle yaşamaktadır. Eski Uygur Türkçesi dışındaki tarihî lehçelerde *arkuru turkaru* ikilemesi geçmez. Çağdaş lehçelerin bir kısmında ise bu ikileme ile ilgili olduğu düşünebilecek *arkılı torkılı, artkırı tortkırı, arkılı terkili, arkırı torkoro* gibi ikilemeler mevcuttur. Fakat bu ikilemelerin Eski Türkçe *arkırı turkaru* ikilemesinin değişkeleri olduğunu kesin olarak söylemek güçtür. Bu biçimler aynı köke dayanan farklı türetmeler de olabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Uygur Türkçesi, İkileme, arkuru turkaru.

## ON THE HENDİADYS 'ARKURU TURKARU' IN OLD UYGHUR TURKISH

[*] Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-posta: guzelferdi@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5601-5661.

**Absract:** The second element of the hendiadys arkuru turkaru, which is attested in Old Uyghur Turkish texts with the meaning "lengthwise, crosswise, diagonally" is written as turkuru in some texts. Because the spelling of the second element of the hendiadys varies across texts, scholars have no consensus on the correct form. While most scholars accept the form turkuru as correct, some have argued that this form is based on a spelling error. Since the form arkuru turkaru is most often found in the texts where the hendiadys is identified, the likelihood of the second element being turkaru is stronger. The form turkuru may have arisen through analogy with the first element of the hendiadys arkuru. The second element of the hendiadys turkaru, is widely used in Old Uyghur Turkish. It has been identified in Buddhist, Manichaean and civil Uyghur texts. This word persists in contemporary dialects with variants such as turkarı, durgār, and tuḫarı. The arkuru turkaru hendiadys does not occur in historical dialects other than Old Uyghur Turkish. Some contemporary dialects, however, have hendiadyss such as arkılı torkılı, artkırı tortkırı, arkılı terkili, and arkırı torkoro, which may be related to this hendiadys. However, it is difficult to definitively say that these hendiadyss are variants of the Old Turkish arkırı turkaru hendiadys. These forms may also be different derivations from the same root.

**Keywords:** Old Uyghur Turkish, hendiadys, arkuru turkaru.

## Giriş

Eski Uygur Türkçesi metinlerinde “enine boyuna, çapraz, çaprazlama” anlamlarıyla tanıklanmış olan *arkuru turkaru* ikilemesinin ikinci unsuru bazı metinlerde *turkuru* biçiminde yazılmıştır. İkilemenin ikinci unsurunun yazımı metinlerde farklılık gösterdiği için bilim adamları ikilemenin doğru şekli hakkında ortak bir görüşe sahip değildir. Bilim adamlarının büyük bir kısmı *turkuru* biçimini doğru kabul ederken bazı bilim adamları bu biçimin yazım hatasına dayalı olduğunu iddia etmiştir.

Clauson, bazı metinlerde *turkuru* biçiminin bir yazım yanlışına dayandığı görüşündedir, yazara göre Eski Uygur Türkçesinde birkaç yerde geçen ilgili ikilemede *turkaru* “boylamasına” yerine *turkuru* yazılmıştır (1972, s. 542a).

Hamilton, *turkuru* biçimini *turkaru*’nun bir değişkesi kabul etmiştir (2011, s. 226).

Kaya, Altun Yaruk üzerine olan çalışmasında ikilemenin ikinci unsurunu metinde *turkuru* okumuş fakat dizin bölümünde *turkuru* ile beraber *turkaru* şeklini de göstermiştir (2021, s. 891).

Oda, ikilemeyi *arkuru turkuru* şeklinde göstermiş fakat *arkuru turkaru* değişkesinin de görüldüğünü vurgulamıştır. Yazar sözlük kısmında *turkuru* kelimesine "lengthwise" karşılığını vermiştir (2015, s. 270).

Wilkens, *turkuru*'yu *turkaru*'dan farklı bir kelime kabul etmiş ve kelimeye "uzunlamasına" anlamını vermiştir (2021, s. 760a). İkilemeyi *arkuru turkuru* şeklinde alan yazar *arkuru turkaru* biçimini sözlüğüne dahil etmemiştir (2021, s. 64a).

1. Eski Uygur Türkçesinde *arkuru turkaru* İkilemesi

İkileme, tarihî lehçeler içinde sadece Eski Uygur Türkçesi metinlerinde tanıklanmıştır. *Sekiz Yükmek, Altun Yaruk, Huanzang Biyografisi, Daşakarma, Abitaki* ikilemenin tanıklandığı metinler arasındadır. İlgili metinlerde ikilemenin tanıklandığı cümleler aşağıda gösterilmiştir:

*erüşi arkağı ikigü arkuru turkuru karışı kavışıp torku işkirti böz ulatı bir ed bolur tınlıglarka…* (SY, 391).

*yaruk bilge bilig arkağı bolup arkaru turkaru karışu kavışıp tınlıglar bilir…* (SY, 394).

*kañlı tilgeni teg üstün altın arkuru turkuru agtarılu toñtarılu evrilü tevrilü…* (AY, 4147).

*turup tururın sını süñüki saçı birle arkuru turkuru yatmışın…* (AY, 16099).

*süñük .. kara saçı yeme ançulayu ok arkuru turkuru saçılıp ...* (AY, 16380).

*ol süvri şişler üze tüşerler, bütün ötözlerinte arkuru turkaru ötüp üner…* (DKPAM, 759-760).

*süŋökleri etleri arkuru turkaru yaḍılıp…* (Abit., 578).

*yana tokuz yüz öŋi adrılıp arkuru turkaru saçılur…*[92] (BT I, D 159).

*vsirlıg tüp eyegüleri vsirın arkura turkaru…* (BT VII, A 20).

[92] İbarenin geçtiği metin BT XXVIII'de de işlenmiştir, bk. C 401.

*arkuru turk[uru] oronlarıg ikiläyü enç kılıp…* (HT V, 491).

*tüpkärdim arkuru turkaru oronlarnıŋ taŋlančıg kutlugın…* (HT V, 2338).

*arkuru [turku]ru ıgaçları…* (HT VII, 395).

*täriŋ bilgä biligig arkuru turkaru aça yada yarlıkamış…* (HT IX, 66).

İlgili eserlerin fragmanları dahil edildiğinde ikileme Eski Uygur Türkçesinde toplam 18 kez tanıklanmıştır. Bunların üçünde ikilemenin ikinci unsuru okunamaz haldedir, tamir edilmiştir. Bunlar devre dışı bırakıldığında ikilemede *turkuru* biçimi 4, *turkaru* biçimi 11 kez geçmiştir. İkilemenin *arkuru turkaru* ve *arkuru turkuru* biçimlerinin geçtiği yerler aşağıda toplu bir şekilde gösterilmiştir:

| İkileme | Geçtiği Yer |
|---|---|
| *arkuru turkuru* (Londra)<br>*arkuru turkaru* (Japonya) | SY, 391 |
| …… *turkaru* (Londra)<br>*arkaru turkaru* (Japonya) | SY, 394 |
| *arkuru turkuru*<br>*arkuru turkaru* (Frag.) | AY, 4147<br>AY, 3484 (U 909) |
| *arkuru turkuru*<br>*arkuru turkaru* (Frag.)<br>……. *[turku]ru* (Frag.) | AY, 16099<br>AY, 14262 (U 802 + U779)<br>AY, 14235 (U 1594) |
| *arkuru turkuru* | AY, 16380 |
| *arkuru turkaru* | DKPAM, 759-760 |
| *arkuru turkaru* | Abit., 578 |
| *arkuru turkaru* | BT I, D 159 |
| *arkura turkaru* | BT VII, A 20 |
| *arkuru turk[uru]* | HT V, 491 |
| *arkuru turkaru* | HT V, 2338 |
| *arkuru [turku]ru* | HT VII, 395 |
| *arkuru turkaru* | HT IX, 66 |

*Tablo 1: arkuru turkaru* ikilemesinin Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki yazımı.

2. *turkaru* ve *turkuru* Üzerine

İkilemenin ikinci unsurunu belirleyebilmek için *turkaru* ve *turkuru* biçimlerinin tarihî ve çağdaş lehçelerdeki durumuna bakmak faydalı olacaktır.

2.1. *turkaru*

"Her zaman, daima, sürekli, devamlı" anlamlarını taşıyan *turkaru,* müstakil bir kelime olarak ilk kez Eski Uygur Türkçesinde tanıklanmıştır. Eski Uygur Türkçesinde yaygın bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir (Clauson, 1972, s. 542a; Nadelyayev vd., 2016, s. 623b; Wilkens, 2021, s. 759b). Kelime Eski Uygur Türkçesinde eş ve yakın anlamlı kelimelerle ikileme de oluşturmuştur: *tı turkaru* (Wilkens, 2021, 710b)*, uzun turkaru* (Wilkens, 2021, 813a)*, turkaru üzüksüz* (Wilkens, 2021, 759b), *turkaru uzatı* (Nadelyayev vd., 2016, s. 623b).

*turkaru* ve bazı değişkeleri çağdaş lehçelerin bir kısmında hayatta kalmıştır: Alt. *turkarı* "Sürekli olarak; *turkarı aŋdap düreten* 'o sürekli olarak ava gider' (Baskakov & Taşçakova, 1999, s. 186b). Kelime bazı lehçelerde son çekim edatı görevi üstlenmiştir: Tuv. *durgār* "boyunca", Yak. *tuḫarı* "boyunca, -dikçe" , Dol. *turkarı, turkaru* "boyunca, -dikçe" (Li, 2004, s. 504).

Kelime Moğolcada *torkaru/ torharu*[93] şeklinde görülmektedir (Lessing, 2003, s. 1277b).

Kelimenin yapısı üzerine farklı görüşler mevcuttur. Etimolojik çalışmalarda *turkaru,* genellikle *turkar-* "boyunca yürümek, geçmek" gövdesinden +U zarf-fiil eki ile türemiş kabul edilmektedir (Li, 2004, s. 503). Bu gövde de *tur-* "ayakta durmak, kalkmak" (Clauson, 1972, s. 529b)[94] fiilinin bir türevi olan *turk* "boy, uzunluk" (Clauson, 1972, s. 537b) tabanına bağlanmaktadır. Ortak bir tabana bağlanan *turkar-* fiilinin bu tabandan hangi eklerle türediği hakkında ise görüş birliği bulunmamaktadır. Gabain, kelimeyi *turk* "uzunluk" kelimesine bağlamış, çözümlemeyi *turk+ar-u* şeklinde yapmıştır (1954, s. 22). Clauson, Gabain'in görüşüne göndermede bulunup bu görüşün doğru olabileceğini belirttiği halde kelimeyi *turk* "uzunluk" + *garu "yön gösterme eki" (tur-(u)k+garu)* şeklinde çözümlemiştir. Hamilton kelimenin iki farklı şekilde çözümlenebileceği görüşündedir. Kelime ya **turkar- (< tur-*

[93] TT I'de Moğolcadaki biçimde ilk sesin niçin /o/ olduğu sorgulanmıştır (Bang & Gabain, 1929, s. 25).
[94] krş. TTT *turma* "durmadan, mütamadiyen" (TDK, 1996, s. 1263), TT *durmadan* "ara vermeden, kesintisiz, sürekli" (TDK, 2011, s. 724a).

*"kalmak, sürüp gitmek"-k-ar-) -u* yada *turk "uzunluk" +gar-u* şeklinde türemiş olabilir (2011, s. 226). Räsänen, *turkaru*'yu *turkar-* "uzun süre devam etmek" fiiline, bu fiili de *tur-* köküne bağlamıştır (1969, s. 500b). Tezcan kelimeyi *tur-* fiiline bağlamış fakat yapısı hakkında bir açıklama yapmamıştır (1974, s. 102).

Bazı çalışmalarda kelimenin tabanı kabul edilen ve Eski Uygur Türkçesinden itibaren bazı tarihî lehçelerde tanıklanmış olan *turk (< tur-uk)* "uzunluk", çağdaş lehçelerin bir kısmında varlığını korumaktadır: Kaz. *turk*, Kırg. *turk*, *turku,* Tat. *torık*, Trkm. *durk*, Tuv. *durt, durgu…* (Clauson 1972, s. 537b; Li 2004, s. 503). Kelime Çuvaşçada da hayatta kalmıştır: Çuv. тăрăх (tĭrĭh) "1. boyunca, boy, uzunluk, süre, parça. 2. yan, taraf, yön, memleket, civar. 3. halka, bant, şerit. 4. dolayı, ötürü, sebebiyle, aracılığıyla, boyunca" (Bayram, 2019, s. 708a). Çuvaşçada kelimenin bir türevi de bulunmaktadır: Çuv. тăрăхла (tĭrĭhla) "uzunlamasına, boyunca, uzun uzun" (Bayram, 2019, s. 708a).

Kanaatimize göre *turkaru*'nun *turk* "uzunluk" kelimesinden türemiş olduğu yolundaki görüş isabetlidir. Tarihî metinlerde *turkaru*'nun ilgili ikilemede sahip olduğu "boylamasına, uzunlamasına" anlamı tespit edilmemiş olsa da Türkçede *boy* kelimesinin *boyuna, boyunca* gibi bazı çekimli şekillerinin *turkaru* ile aynı veya benzer anlamlarda kullanılması uzunluk ifade eden kelimelerin yer ve zaman için kullanılabileceğini doğrulamaktadır. Çağdaş Türk lehçelerinde *arkuru* ile kurulmuş ikinci unsuru *boy* olan şu veriler de bu görüşü desteklemektedir: krş. Bşk. *arkırı-buy* "çaprazlamasına, çapraz şekilde, çapraz olarak uzanan" (Özşahin, 2017, s. 38a), Tat. *arkılı buy* "enine boyuna" (Öner, 2009, s. 34a).

2.2. turkuru

*turkuru* müstakil bir kelime olarak tarihî ve çağdaş lehçelerin hiçbirinde kaydedilmemiştir. TT ağızlarında tespit edilmiş olan *doğkuru/ dovkuru*[95] "doğru olarak, düz" (DS, s. 1536b) kelimesinin *turkuru* ile ilgili olma ihtimali vardır.[96]

[95] İlk ünlünün genişlemesi için krş. TT (ağız) *doruk- (< duruk- < turuk-)* "bir şey toplanmak, birikmek; takılmak, takılıp kalmak" (DS, s. 1566b), *toruktur- (< turuktur-)* "kararlaştırmak" (DS, s. 4470a).

[96] TT ağızlarında bu kelimenin gövdesi olan *toykur-* fiili ve türevlerini ele aldığımız makale yayım aşamasındadır.

Eski Türkçedeki ikilemeye benzer bazı ikilemeler çağdaş lehçelerin birkaçında bulunmaktadır. Bu ikilemelerde ilgili kelimenin ikinci ünlüsünün yuvarlak oluşu Eski Türkçedeki ikilemenin ikinci unsurunun *turkuru* olabileceğini düşündürmektedir. Tatar Türkçesinde *arkılı torkılı* (Abdullina vd., 2015, s. 212c), Başkurt Türkçesinde *arkırı torkoro* (Özşahin, 2017, s. 38a) Eski Türkçedeki ikileme gibi "ileri geri, enine boyuna, çapraz, birbirini kesen, çarpık, rastgele vb." anlamlara sahiptir. Tatar Türkçesinin ağızlarında *artkırı tortkırı* değişkesi de kayıt altına alınmıştır (Bayazitova vd., 2009, s. 53b). Türkiye Türkçesi ağızlarında *avkuru doğkuru, aygırı toyguru, ayḫırı doyḫuru* vb. (DS, s. 387b, 414a, 422a, 422b, 415b) değişkeleri de görülen *aykırı doykuru* "1. eğribüğrü, gelişigüzel, düzensiz. 2. tarla ve bağların enine boyuna sürülmüş durumu. 3. yalan dolan, yalan yanlış, dolambaçlı." (DS, s. 422b) ikilemesi de bunlarla bağlantılı olabilir.

Fakat çağdaş lehçelerdeki ilgili ikilemeler ile bağlantılı görünen çözümlenmesi güç bazı veriler kesin bir hükme ulaşmayı zorlaştırmaktadır: Bşk. *arkıs-torkos* "çapraz" (Özşahin, 2017, s. 38a), Bşk. *arkısak*[97]*-torkosak* "çarpık çurpuk" (Özşahin, 2017, s. 38a), Kum. *arkalı torkalı* "tepesi çok olan, tepelerle kaplı, tümsekli, tepe tepe" (Pekacar, 2011, s. 40b)[98], Kırg. *arkı terki*[99] "çapraz, haçvari, ileri geri, sağa sola, aşağı yukarı" (Yudahin, 1998, s. 47a; Çankaya, 2014, s. 62a), Tat. *arkılı tirkėlė* "çapraz" (Bayazitova vd., 2009, s. 52a).

Arat, Kazan Tatar Türkçesindeki *arkılı turkulu, artkılı turtkulu ve arkırı turkuru* biçimlerini Eski Türkçedeki ikilemenin en yeni inkişafı olarak göstermiştir (1991, s. 390). Yazar tarihi lehçelerdeki *arkulayu, arkuçı, arkur-* gibi örneklerden hareketle tabanı *arku* olarak almış, tabanın yeni bir gelişimi olarak gördüğü Kazan Tatar Türkçesindeki *arkılı turkulı* "çapraz" ikilemesini *arku-lı turku-lı*[100] biçiminde çözümlemiştir (1991, s. 425). Özellikle Kırgız Türkçesindeki *arkı terki*[101] ikilemesine göre

---

97 krş. Bşk. *arkısak* "birbirine geçmiş iki ağaç" (Özşahin, 2017, s. 38a).

98 Fakat krş. Kum. *arkalı* "tepesi çok olan, tepelerle kaplı, tümsekli, tepe tepe" (Pekacar, 2011, s. 40b), *arka* "tepe, sıradağ" (Pekacar, 2011, s. 40b).

99 krş. Hak. *arğı-tirgi* "eyer takımı" (Arıkoğlu, 2005, s. 49b).

100 Yapı için krş. Kaz. *tuvralı*, Kırg. *turalı* "hakkında, konusunda" < togru+lug (Li, 2004, s. 497).

101 Fakat krş. Kırg. *arkı* "öte taraftaki, uzaktaki, ileride bulunan" , *arkıbı, berkibi* "öteki mi, beriki mi?" (Yudahin, 1988, s. 47), arkı < arıkı < arı (ET aŋaru)+ kı. krş. **Kaz. *ar* "öteki taraf, diğer taraf" (Koç vd., 2003, s. 48a), Hak. *aar* "oraya, öteye" (**Arıkoğlu, 2005, s. 22b**); Tat. *argı* "şu, karşıdaki, öndeki" (Öner, 2009, s. 33b), Hak. *aarhı* "uzak, uzaktaki, öte, ötedeki" (**Arıkoğlu, 2005, s. 22b**), Tel. *arıgı* aa. (Radloff, 1893, s. 275), Kum. *arigi* aa. (**Pekacar, 2011, s. 40b**); Tat. *arlı birlė* "sağa sola, bir oraya bir buraya"**

Arat'ın haklı olduğu düşünülebilir. Fakat verilerin karmaşıklığı ikilemenin unsurları hakkında bir çıkarımda bulunmayı güçleştirmektedir. [102] Çağdaş lehçelerdeki ilgili ikilemelerde benzer seslere sahip kelimeler arasında bir bulaşmanın meydana gelmiş olması mümkündür.

**Sonuç**

Eski Türkçedeki *arkuru turk(?)ru* ikilemesinin ikinci unsurunun *turkaru* mu yoksa *turkuru* mu olduğunu belirlemek mevcut verilere göre güçtür. *turkaru* biçimi Eski Uygur Türkçesinde daha yaygın bir kullanıma sahip olduğu ve müstakil olarak tarihî ve çağdaş lehçelerde tanıklandığı için ikinci unsurun en azından Eski Uygur Türkçesinde *turkaru* biçiminde olması gerektiği söylenebilir. Fakat *arkuru turkaru* ikilemesinin sonraki tarihî ve çağdaş lehçelerde görülmemesi düşündürücüdür.

Çağdaş lehçelerdeki bazı veriler ilgili ikilemede ikinci unsurun *turkuru* olabileceğini düşündürmektedir. Ancak çağdaş lehçelerdeki bu verilerin Eski Türkçe ikilemenin devamı olup olmadığı şüphelidir. Çağdaş lehçelerdeki ilgili ikilemeler, Eski Türkçedeki ikileme ile aynı kabul edilse bile ikinci unsurun *turkuru* olması gerektiği kesin olarak söylenemez. Çünkü bu biçim *arkuru*'nun etkisiyle *turkaru*'dan ortaya çıkmış bir değişke de olabilir. Ayrıca *turkuru* biçiminin tarihî ve çağdaş lehçelerde müstakil bir kelime olarak tanıklanmadığını da dikkate almak gerekmektedir.

Kısaltmalar

Abit.: *Abitaki* (bk. Karaayak, 2021).

Alt.: Altay Türkçesi

AY: *Altun Yaruk* (bk. Kaya, 2021; Kaya vd., 2023).

---

**(Öner, 2009, s. 34b), Kaz. *arılı berili* aa. (Radloff, 1893, s. 275), Alt. *argılık bergilik* "orada burada olan" (**Baskakov & Taşçakova, 1999, s. 27b). ***ayaru* ve değişkeleri için bk. Clauson, 1972, s. 190a, Li, 2004, s.72.**

[102] İlk bakışta Çağdaş lehçelerdeki bu ikilemelerde ilk unsurun ET *arkuru'*nun değişkeleri olduğu düşünülebilir. Fakat çağdaş lehçelerdeki "sayesinde, aracılığıyla, ile, yardımıyla, yoluyla" anlamlarına gelen *arkalı* kelimesini de dikkate almak gerekmektedir. Li, *arkalı* ve değişkelerini (*arḳilik, arkırı, arkılı* vb.) *arka* "sırt" kelimesine bağlamıştır (2004, s. 94). Kelime ve gövdesi, *arkuru, arkış, arka-, arkaş- vb.* birçok türevi olan **ar-* fiili ile bağlantılı olabilir (bk. Güzel, 2024). *arkırı* ve *arkılı* biçimlerinin bazı lehçelerde aynı anlamda kullanılması iki kelime arasında bulaşma ihtimalini de akla getirmektedir (bk. **Öner, 2009, s. 27b**, Özşahin 2017, s. 38a).

Bşk.: Başkurt Türkçesi

BT I: *Berliner Turfantexte I* (bk. Hazai & Zieme, 1970).

BT VII: *Berliner Turfantexte VII* (bk. Kara & Zieme, 1976).

BT XXVIII: *Berliner Turfantexte XXVIII* (bk. Yakup, 2010).

Çuv.: Çuvaş Türkçesi

DKPAM: *Daşakarma* (bk. Elmalı, 2016).

Dol.: Dolgan Türkçesi

DS: *Derleme Sözlüğü* (bk. TDK, 1963-1982).

ET: Eski Türkçe

Frag.: Fragman

Hak.: Hakas Türkçesi

HT V: *Xuanzang Biyografisi V* (bk. Dietz vd., 2015).

HT VII: *Xuanzang Biyografisi VII* (bk. Röhrborn, 1991).

HT IX: *Xuanzang Biyografisi IX* (bk. Aydemir, 2013).

Kaz.: Kazak Türkçesi

SY: *Sekiz Yükmek* (bk. Oda, 2015)

Tat.: Tatar Türkçesi

TDK: Türk Dil Kurumu

Tel.: Teleüt Türkçesi

TT: Türkiye Türkçesi

TTT: Tarihî Türkiye Türkçesi

Tuv.: Tuva Türkçesi

Yak.: Yakut Türkçesi

Kaynaklar

Abdullina, R. R. vd. (2015). *Tatar Tėlėnėn Aŋlatmalı Süzlėgė I*. Kazan: Tatarstan Respublikası Fenner Akadėmiyasė.

Arat, R. R. (1991). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Arıkoğlu, E. (2005). *Örnekli Hakasça-Türkçe Sözlük.* Ankara: Akçağ.

Aydemir, H. (2013). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie IX. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert. Band 1-2.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Bang, W. & Gabain, A. (1929). *Türkische Turfan-Texte I*. Berlin: Verlag Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter U. Co.

Baskakov, N. A. & Taşçakova T. M. (1999). *Altayca-Türkçe Sözlük*. E. Gürsoy-Naskali & M. Duranlı (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Bayazitova, F. S., Ramazanova, D. B., Sadıykova, Z. R. & Xeyretdinova, T. X. (2009). *Tatar Tėlėnėŋ Zur Diyalektologik Süzlėgė*. Kazan: Tatarstan Kitap.

Bayram, B. (2019). *Çuvaş Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University.

Çankaya, S. (2014). *Kırgız Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Dietz, S., Ölmez, M. & Röhrborn, K. (2015). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie V. Nach der Handschrift von Paris und St. Petersburg.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Elmalı, M. (2016). *Daşakarmapathāvadānamālā*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Gabain, A. (1954). *Türkische Turfan-Texte VIII*. Berlin: Akademia-Verlag.

Güzel, F. (2024). Notes on the Old Turkısh Verb Arka- “to Seek…” and İts Semantic Field. *Palimpsest / Палимпсест*, 9(18), 51-60.

Hamilton, J. R. (2011). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. V. Köken (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Hazai, G. & Zieme, P. (1970). *Fragmente der uigurischen Version des “Jin’gangjing mit den Gāthās des Meister Fu”. Nebst einem Anhang von T. Inokuchi*. Berlin.

Kara, G. & Zieme, P. (1976). *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. Berlin: Akademie der Wissenschaften der DDR.

Karaayak, T. (2021). *Eski Uygurca Abitaki Metinlerinin Söz Varlığı (Giriş-Metin-Aktarma-Açıklamalar-Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Kaya, C. (2021). *Uygurca Altun Yaruk -Giriş, Metin ve Dizin-*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Kaya, C. (Ed.) (2023). *Uygurca Altun Yaruk Belgeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Koç, K., Bayniyazov, A. & Başkapan, A. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü.* Ankara: Akçağ.

Lessing, F. D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. G. Karaağaç (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Li, Yong-Sŏng (2004). *Türk Dillerinde Son Takılar*. İstanbul: Kebikeç.

Nadelyayev, V. M., Nasilov, D. M., Tenişev, E. R. & Şçerbak, A. M. (2016). *Drevnetyurkskiy Slovar*. Astana: Ġılım Baspası.

Oda, J. (2015). *A Study of the Buddhist Sutra Called Sekiz Yükmek Yaruq or Sekiz Törlügin Yarumış Yaltrımış" in Old Turkic*. Turnhout: Brepols.

Öner, M. (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu

Pekacar, Ç. (2011). *Kumuk Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Radloff, W. (1893) ***Versuch eines Wörterbuches der Türk-dialecte I (Opıt slovarya tyurkskih nareçiy)***. St.-Petersburg.

Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Röhrborn, K. (1991). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII. Nach der Handschrift von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain hrsg., übersetzt und kommentiert.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Tezcan, S. (1974). *Das Uigurische Insadi-Sūtra*. Berlin: Akademie Verlag.

Türk Dil Kurumu (1963-1982). *Derleme Sözlüğü I-XII*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Türk Dil Kurumu (1996). *Tarama Sözlüğü V (O-T)*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Yakup, A. (2010). *Prajñāpāramitā Literature in Old Uyghur*. Turnhout.

Yudahin, K. K. (1988). *Kırgız Sözlüğü I-II*. A. Taymas (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.

# GARİP ŞAİRLERİNDEN MELİH CEVDET ANDAY'IN ŞİİRLERİNDE SAVAŞ, BARIŞ VE ÖZGÜRLÜK İZLEĞİ

**Mitat DURMUŞ**[*]

*"Birinci Harbi Umumide doğmuşum*

*Bizim hesabı kesmek için*

*İkincisine ne lüzum vardı?"*[**]

**Öz:** Garip şairlerinden Orhan Veli Kanık (1914), Oktay Rifat Horozcu (1914) ve Melih Cevdet Anday (1915)'ın doğum tarihlerinin biri birine çok yakın olması ve bu tarihlerin I. Dünya Savaşı yıllarına denk düşmesi, her üç şairin de çocukluk yıllarını geçirdikleri sosyal ve sanatsal ortamı açımlamaya olanak sunacak konumdadır.

I. Dünya Savaşı'na ek olarak Kurtuluş Savaşı da göz önünde bulundurulduğunda, savaş sonrası ülkenin siyasî, ekonomik ve sosyal-kültürel durumunun olumsuzlanmış bir yaşama dönüştüğü açıktır. Bu sebeple halkın çoğunluğu ekonomik bakımdan yoksullukla da savaşım içindedir. Dönem sanatçılarının bu çok yönlü toplumsal savaşıma karşı tepkisiz kalması doğal olarak düşünülemezdi ve Garip şairleri de bu tepki içinde önemle yerlerini almışlardı.

Garip şairlerinin ilk dönem ürünleri (bu ilk ürünler 1930'lu yıllarda verilmiş olmasına karşın, çocukluk dönemine göndermelerin sıkça yapılması nedeniyle I. Dünya Savaşı ile de ilintilidir) olumsuzlanan yaşama bir tepki niteliğinde kendini gösterir âdeta. Huzur, mutluluk (saadet), yaşama sevinci, karamsarlık ve hüzün, yalnızlık ve itilmişlik duygusu gibi izleklerin sıkça işleniyor olmasının yanı sıra bu dönemde işlenen önemli izleklerden birisi de yoksulluktur. Yoksulluk izleğinin bir görünümü de olabilecek 'sade insan' yaşamlarının şiire konu edinilmesi,

[*] Prof. Dr., Kafkas Ünv. FEF Türk Dili ve Edebiyatı Böl., mithat.durmus@gmail.com

[**] Melih Cevdet Anday, *Rahatı Kaçan Ağaç (Toplu Şiirleri I)*, Adam Yayınları, İstanbul 2000, s.41.( Not: Bundan sonraki alıntılarda T.Ş.I kısaltması kullanılacaktır.)

şairlerin toplumsalcılıkları ile ilgili olduğu kadar, kendi yaşamlarından da izler taşır.

Savaş, toplumsal yoksullaşmanın hızlandırıcısı olması dolayısıyla Garip şairlerince önemle işlenmiş bir izlektir. Çocukluk yılları, I. Dünya Savaşı'na; gençlik ve sanatsal yılları, II. Dünya Savaşı'na denk gelen Garip şairleri, bir yandan sıcak savaşın açmazları ile diğer yandan sanata yansıyan soğuk savaşın izdüşümleri ile yüzleşirken garipsenmişler, söylemlerini bu garipsenme üstüne inşa etmişlerdir.

Bildirimizde garip ve tuhaf bulunan Garip şairlerinden birisi olan Melih Cevdet Anday'ın şiirlerinde savaşın yaşama ve sanata düşen görünümleri çözümlenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Garip Şairleri, Orhan Veli Kanık, Oktay Rifat Horozcu, Melih Cevdet Anday, Savaş, Barış, Özgürlük

**Abctart:** The close proximity of Garip writers Orhan Veli Kanık (1914), Oktay Rifat Horozcu (1914), and Melih Cevdet Anday (1915) to each other during the birth of these writers, coinciding with the years of World War I, and the fact that all three writers shared their childhood years, would have facilitated a social and automatic opening.

Considering the War of Independence in addition to World War I, the country's post-war situation, its economic and social deterioration, and its transformation into a life filled with adversity, led to negative consequences. Consequently, the majority also struggled with economic poverty. It was naturally unthinkable for the artists of the period to remain indifferent to this multifaceted social struggle, and the Garip writers played a significant role in this response.

The early works of the Garip poets (although produced in the 1930s, they are also linked to World War I due to the frequent references to childhood) manifest as a reaction to a negated life. While themes such as peace, happiness, joy of life, pessimism and sadness, loneliness, and feelings of isolation are frequently explored, poverty is also a significant theme during this period. The use of the lives of "ordinary people," which can also be a manifestation of poverty, in poetry bears traces not only of the poets' socialism but also of their own lives.

War, as an accelerator of social impoverishment, is a theme addressed with importance by the Garip poets. The Garip poets, whose childhood coincided with World War I and whose youth and artistic years coincided with World War II, faced the dilemmas of the hot war on the one hand and the repercussions of the cold war reflected in art on the other, and built their discourses on this strangeness. This paper will analyze the impact of war on life and art in the poems of Melih Cevdet Anday, one of the Garip poets considered strange and peculiar.

**Keywords:** Strange Poets, Orhan Veli Kanık, Oktay Rifat Horozcu, Melih Cevdet Anday, War, Peace, Freedom

**Giriş**

Anday'ın ilk şiirlerinden 1950'li yıllara gelinceye değin yazmış olduğu şiirlerinde yaşanılan uzamdan bir bıkma ve uzaklaşma arzusunun karamsarlık, ümitsizlik izlekleri etrafında verildiği görülür. On sekiz yaşındayken yazdığı ve kitaplarına alınmamış ilk şiiri olan "*Sarı-Siyah*"[103]ta ve ikinci şiiri olan "*Hatırlama*"[104]da karamsarlık öncelenmiş bir izlek olarak görülür.

"Bırak delikanlım bırak

o sarı ışık gibi

söndü ise eğer

İşte sen de kavuştun

Bir siyaha

Haydi delikanlım

İçinde bir şey duyarak

Çevir bir sahife daha"[105]

[103] Melih Cevdet Anday, "Sarı- Siyah", *İnkılâp*, S.1, Nisan 1933, s.9 (Not: Edebiyat tarihlerimizde Anday'ın ilk şiiri *"Ukde"* olarak kayıtlıdır ancak tarafımızca yapılan incelemeler sonucunda Anday'ın *"Ukde"* şiirinden önce yazdığı dört şiiri bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk.: Mitat Durmuş, *Melih Cevdet Anday'ın Şiir Ç(evreni)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2011, s.36-41)

[104] Melih Cevdet Anday, "Hatırlama", *İnkılâp*, S.2, Mayıs 1933, s.14

[105] "Sarı- Siyah", *İnkılâp*, S.1, Nisan 1933, s.9

“Duvara mum gibi vuran gölgeni ara

İnce çatırdılarla odanda yansın ocak

Hayalin gönlünde belirsiz bir hatıra

Bir yaban kuşu gibi süzülüp kaybolacak”[106]

Bu karamsarlık izleğinin arka planında şairin içinde bir ‘ukde’ olarak kalan savaşın olumsuzladığı saadeti arama düşüncesi önemle rol oynar. 1937 yılında *Varlık* dergisinde Oktay Rifat ve Melih Cevdet Anday’ın “*Saadet Şiirleri*”[107] başlığı ile yayımlanmış olan aynı isimdeki şiirlerinde bozulan ve bireyi yoksulluklara bırakan savaş sonrasının, mutluluk arayışları da gözlemlenir.

Oktay Rifat’ın:

“Benden bir türkü söylememi istedi.

Ona yoksulluğun şarkısını söyledim

Benden zafer ve gurur şiirleri istedi

Ona yoksulluğun şarkısını söyledim

Benden saadetin türküsünü istedi

Ona yoksulluğun en güzel şarkısını söyledim”[108]

dizeleri ile Melih Cevdet’in:

“Şiirlerimde sen olmadığın zaman

Onları niçin bitiremiyorum?

Kalbim, kalbim, kalbim

Aradığını ne güç buluyorsun”[109]

dizelerinde doğrudan bir savaş izleği aramak belki de olanaksızdır. Ancak, Garip şairlerinin şiirlerinde savaş izleği sadece II. Dünya Savaşı ile ilintili de değildir. Yukarıya alıntılanmış metinler ve bu yazının başına

[106] “Hatırlama”, *İnkılâp*, S.2, Mayıs 1933, s.14
[107] *Varlık*, S.106, 1 Birincikânun 1937
[108] Oktay Rifat, “Saadet Şiirleri I, II, III, IV”, *Varlık*, S.106, 1 Birincikânun 1937
[109] Melih Cevdet Anday, “Saadet Şiirleri I, II, III, IV”, *Varlık*, S.106, 1 Birincikânun 1937
(Not: Şairin bu şiiri kitaplarına “Mutluluk Şiirleri” ismiyle alınmıştır. bk. *T. Ş. I*, s.21-24)

aldığımız epigram ifadedeki kullanımlar, savaş sonrası bir yaşamın değişik izlekler çevresinde görünümlerini veren metinlerdir.

Genelde Garip şairlerinin, özelde Anday'ın doğrudan savaş izleği üzerine yazdıkları şiirler, 1939'tan sonra görülmeye başlar. 1 Eylül 1939'da başlayan II. Dünya Savaşı'nın başlamasını takip eden ilk aylardan itibaren savaşa karşı duyulan tepki gecikmeksizin şiir metinlerine yansır. Savaşın başlamasını takip eden ilk bir ay içinde Orhan Veli ve Oktay Rifat'ın *Varlık*'ta[110] yayımlanan, Orhan Veli'nin "*Lâkırdılarım*", "*Karanfil*", "*Bizim Gibi*" ve O. Rifat'ın *"Tayyare"*, *"Yaramaz Çocuklar"*, *"Şehitlik"* gibi şiirleri, savaşa karşı duyulan tepkinin ironik bir anlatımla sunulduğu metinlerdir.

"Tayyareler gelecekmiş

Korkum yok benim.

Kâğıttan gemilerim,

Kurşun askerlerim hazır.

Zaten bunlar, kırılırsa

Babam yenisini alır."[111]

ve:

"1914'de doğdum,

15'de konuştum;

Hâlâ konuşuyorum.

Lakırdılarım ne oldu?

Gökyüzüne mi gitti?

Belki de hepsi geri gelecek

Tayyare biçimine girip

1939'da."[112]

[110] *Varlık*, S.151, 15 Birinciteşrin (Ekim) 1939, s.200-201
[111] Oktay Rifat, "Tayyare", *Varlık*, S.151, 15 Birinciteşrin (Ekim) 1939, s.200-201
[112] Orhan Veli, "Lakırdılarım", *Varlık*, S.151, 15 Birinciteşrin (Ekim) 1939, s.200-201 (*Bütün Şiirleri*, s.191)

Orhan Veli ve Oktay Rifat'ın 1939'lu yıllarda (yukarıda ismi anılan şiirleri ile) savaşa karşı tepki göstermelerine karşılık, Anday'ın 1941 yılına kadar yazdığı şiirlerinde doğrudan savaş izleğini işlemediği görülür. 1941 yılında yayımlanan *"Zavallı Balıklar"*[113] isimli şiiri ile - O. Veli ve O. Rifat gibi- Anday da savaşı ironik bir anlatımla eleştirir.

"Büyük annemin itikadınca

Karaya vur(ur)muş balıklar

Yeni bir harp çıkmadan önce.

Eğer böyle ise sahiden

Nedir bu balıkların çektiği."[114]

II. Dünya Savaşı'nın doğurduğu sosyal, siyasî ve ekonomik yıkımın Garip şairlerince çocuk gözünden anlatılması, safiyeti yıkılmış dünyaya bir tepki niteliğindedir. Çünkü çocukluk, insanoğlunun dünyaya daima temiz duygularla baktığı, masumiyeti simgeler. Savaş bu masumiyeti ve safiyeti bozmuştur. Garip şairleri savaşsız bir dünya kurgusunu çocuk gözünde kurgulamak isterler. İronik bir anlatım gibi görülen kullanımlar, aslında bireyin içsel yaralanışını en aza indirgeme amacına hizmet eder. Bu bakımdan her üç şairin şiirlerinde de savaşın ironik bir anlatımla yerilmesi dikkat çekicidir.

Bu ironik anlatımların yanı sıra dikkati çeken diğer bir önemli özellik ise, savaş izleğinin işlendiği hiçbir şiirde kahramanlık, cesaret, zafer gibi toplumu / okuru savaşa motive etme söylemlerinin yer almamasıdır. Garip'in diğer iki imzası gibi Anday için de savaş, lüzumsuz bir didişmeden başka bir şey değildir.[115]

"Size hayatın kolay ve sade olduğunu öğreteceğim

---

[113] *Gün*, S.1, 24 Mayıs 1941, s.8

[114] "Zavallı Balıklar", *Gün*, S.1, Mayıs 1941, s.8

[115] Savaşa karşı duyduğu tepkiyi, doğrudan bu sözcük ile de ilintili görerek onun şiir ile birlikte anılmasını dahi yadırgatıcı bulur. *Yaprak* dergisi ve *Tercüme Bürosu'*nda birlikte çalıştığı, birçok çeviri eserini birlikte hazırladığı ve Adnan Menderes hükümeti tarafından sınır dışı edilen yakın arkadaşı Erol Güney'in İsrail'den getirerek Anday'a armağan ettiği *War Poetry* (Savaş Şiirleri) isimli şiir seçkisi için Anday şu ifadeleri kullanır: *"Bu addaki savaş sözcüğü beni irkiltmişti, bu sözcüğün şiir sözcüğü ile yan yana bulunması yadırgatıcı idi."* bk.: Melih Cevdet Anday, "Troya Savaşı Olmasa Daha İyi Değil mi?", *Cumhuriyet*, 25 Aralık 1992, s.2; *Çok Sesli Toplum*, Adam Yayınları, İstanbul 2001, s.125

İmkânsız saadeti icadedenlere inanmayın

Harbin lüzumundan, insanlığın zaferinden bahsedenlere inanmayın

Size hayatın kolay ve sade olduğunu söyleyeceğim."[116]

Anday şiirinde savaştan daha çok, savaşın sonrası ve sonucu üzerinde durulur. Saadeti, harbin lüzumu ile birleştirenlere karşı gösterilen tepki, 1942 yılında yayımlanan *"Evlâd-ı Şüheda"* isimli şiirinde dile getirilir.

"Duvardaki çatık kaşlı resim

Her yana aynı anda bakar

Sağında dur veya solunda.

Duvardaki çatık kaşlı resim

Kardeşti, babaydı eskiden,

Bu yıl büyükbaba, kayınpeder.

Kılıcı sandık odasında durur,

Samur kürkü satıldı

Şehit babamızdan kalan ne?

1600 kuruş üç ayda

Ve beş paralık posta pulları

"Evlâd-ı şühedaya mahsustur."[117]

(T. Ş. I, s.43)

*"Yalan"*[118], *"Bizden Sonra"*[119], *"Yeni Yol"*[120], *"Hiroşima"*[121], *"Göçebe Denizin Üstünde"*[122], *"İlk Krallar"*[123], *"Kadeş Savaşı"*[124], *"Çocuk*

[116] "Bitmemiş Bir Şiirden", *Varlık*, S.302-303, 1-15 Şubat 1946, s.210; *Yeni Adam*, S.602, 11 Temmuz 1946, s.9 (Not: Bu şiir, kitaplarına "Yeni Yol" ismiyle girmiş ve birkaç sözcük değiştirilmiştir.)
[117] "Evlâd-ı Şüheda", *Varlık*, S.217, 15 Temmuz 1942, s.13
[118] *Varlık*, S.214, 1 Haziran 1942, s.518; *T. Ş. I*, s.51
[119] *Yurt ve Dünya*, S.33, Eylül 1943, s.343; *T. Ş. I*, s.52
[120] *Varlık*, S.302-303, 1-15 Şubat 1946, s.210; *T. Ş. I*, s.54
[121] *T. Ş. I*, s.109
[122] *Varlık*, S.741, Haziran 1969, s.6-7; *T. Ş. I*, s.179-185
[123] *Varlık*, S.803, Ağustos 1974, s.4; *T. Ş. I*, s.278

*Aklımız"*[125], *"Pas"*[126] gibi şiirlerinde savaş izleği çeşitli düzlemlerde ele alınıp irdelenmesine rağmen, daima sonucunun -zafer kazanılmış olsa bile- insanlık adına bir yıkım olduğu gerçeği vurgulanmak istenir. *"Kadeş Savaşı"* isimli şiirinde;

"Irmağın öbür kıyısında Firavun,

Ramses, savaş arabasına çıkmış,

Gözlerini dikmiş karşıya.

İşte bütün bildiğimiz bu.

*Gerçi tarih uzun uzun anlatır,*

*Ama bu bakışma kalır, kalsa kalsa"*

(T. Ş. I, s.279)

denilerek, insanlık adına geriye kalanın sadece 'kin dolu bakışmaların' olduğu gerçeğine dikkat çekilir.

*"Ben güzel günlerin şairiyim / Saadetten alıyorum ilhamımı"*[127] (T. Ş. I, s.51) diyen Anday, eski edebiyatımızda 'terdid-i mutayib'[128] denilen sanat aracılığı ile söylemini -şiirinin de ismi ile bakışımlı olduğu- bir anlatıma dönüştürür: *"Fakat güç oluyor bu işler / Güç oluyor yalan söylemek..."* Son derece başarılı bir şekilde işlenen ve -okuru tarafından- şairce toplumsal bir eleştirinin çok gizli bir anlatımının yapıldığı duygusu uyandırılan bu şiir, II. Dünya Savaşı'nın yoğun bir şekilde yaşandığı yıllarda kaleme alınır.

*"Ben güzel günlerin şairiyim / Saadetten alıyorum ilhamımı"* kullanımı şiirin son dizelerindeki ifadelere karşıt durur. Ancak bu kullanım, okuruna aslında bir özlemin de dile getirilmiş olduğu izlenimini verir. Şair, savaşla bozulmuş olan saadeti ve güzel günleri aradığını eleştirel bir anlatımla vurgular. II. Dünya Savaşı, Sezai Karakoç'un Türk şiirini değerlendirme üzerine yazdığı aşağıya alıntılayacağımız ifadelerinde vurguladığı gibi 'insanlığın eşi görülmemiş bir allak bullak oluş' dönemini yaşadığı yıllardır.

---

[124] *Varlık*, S.803, Ağustos 1974, s.4; *T. Ş. I*, s.279
[125] *Varlık*, S.811, Nisan 1975, s.4; *T. Ş. I*, s.280
[126] *Yeni Dergi*, S.119, Ağustos 1974, s.3; *T. Ş. I*, s.281
[127] "Yalan", *Varlık*, S.214, 1 Haziran 1942, s.518
[128] Numan Külekçi, *Edebî Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s.40

*"Sonra Savaş geldi çattı. İnsanoğlu, dünya tarihinde eşi görülmemiş bu allak bullak oluşa maruz kaldı. Bunun şiirimizdeki sonucu Orhan Veli ve arkadaşlarının ekolüdür. (...) Arkasından "Nekahat dönemi" şiiri geldi. Yani İkinci Yeni dedikleri şiir. Bu şiir savaşa şartlanmış insanın yeniden dünyaya alışma denemeleri şiiridir."*[129]

Yaşamı olumsuzlayan ve bireyin dünyasını allak bullak eden savaş, özlemi duyulan barış ve özgürlüğü aramayı zorunlu hale getirir. Anday şiirinde barış ve özgürlük, bireyin özgürlüğü ve kendisi ile barışık olmasının yanı sıra toplumsal özgürlük ve barışı da imleyen özelliği ile önemli bir izlek olarak yer alır.

Gerek bireysel, toplumsal ve gerekse sanatsal anlamda şiiri "sonsuz özgürlükler alanı"[130] olarak gören Anday, özellikle 1949-1950'li yıllarda yazdığı şiirlerinde daha çok toplumsal konulara yönelir ve 'özgürlük', 'eşitlik', 'adalet' ve 'barış'... gibi izlekleri bu yıllarda daha fazla işler. Bu yılların Anday'ın yazın hayatında *Yaprak* dergisinin çıktığı yıllara denk düşmesi de ayrıca dikkati çeken bir özelliktir. Şairin *Yaprak* dergisinde yayımlanan çeviri şiirlerinin çoğu[131], Amerika ve Kübalı zenci şairlere ait metinlerdir. Anday, özgürlük ve barış kavramlarını sadece kendi ülkesi için değil, daha evrensel boyutta düşünerek tüm insanlık adına savunur. Bu izlekler sadece şiirlerinde değil diğer yazın türlerinde (özellikle roman ve denemelerinde) de işlenmiştir. Yine *Yaprak* dergisinde Abraham Linconl'un *"Kurdun Hürriyeti, Kuzunun Hürriyeti"*[132] başlıklı yazısını çevirerek yayımlaması, şairin bu izleklere verdiği önemi göstermesi bakımından âdeta birer kanıt konumundadır.

İnsanlığın *"Altın çağı"* (T. Ş. I, s.1245) olarak tasarladığı barış çağı, tasarladığı ifademizden de anlaşılacağı gibi, geleceğe yönelik bir özlemi anlatır. *"Olsun da Gör"* isimli şiirinde dile getirilen bu özlem, şairin dünyayı anlamlı kılmaya yönelik duyduğu özlemlerdendir.

"O gün gelsin neşemiz tazelensin de gör

Dünyayı hele sen bir barış olsun da gör

---

[129] Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları* **II**, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986, s.37-38

[130] Melih Cevdet Anday, "Teslim", *Cumhuriyet*, 7 Mayıs 1982, s.2; *Yiten Söz*, Adam Yayınları, İstanbul 1992, s.31

[131] Geniş bilgi için, bu çalışmanın 'Süreli Yayınlarda Kalan Şiir Çevirileri' başlıklı bölümüne bk. Ayrıca bk. Langston Hughes, *Şiirler*, (hzl: Talât Sait Halman), Yeditepe Yayınları, İstanbul 1971, s.29-30

[132] *Yaprak*, S.14, 15 Kasım 1949, s.1

Seyreyle gülü bülbülü

Çifter çifter ayalar gökyüzünde

Her gece ayın on dördü”

(T. Ş. I, s.124)

Beşerli dizelerle kurulmuş yedi bentten oluşan bu şiirin son bendi metinsel yineleme yolu ile ilk bendin son üç dizesi değişikliğe uğratılarak yinelenir ki, şair bu yineleme ile barışla birlikte değişen dünyayı okurunun imgeleminde baskın kılarak ‘altın çağ’ olma vasfını öncelemek ister.

“O gün gelsin neşemiz tazelensin de gör

Dünyayı hele sen bir barış olsun da gör

Seyreyle deli ozanı

Baştan başa sevda, baştan başa tutku

Dili baldan tatlı”

(T. Ş. I, s.125)

Barışın ‘altın çağ’ olarak tanımlanması ve bunun şairce özlemle anılması, yani elde edilememiş ancak özelimi duyulan / duyumsanan yitik biri ülkü konumuna konulması, şiirinin kaynaklarını mitolojik söylenceye dayandırmış bir şairin “Soylar- Çağlar Mitosu”na göndermede bulunduğunu da sezinletmektedir. Hesiodos, kardeşi Perses’e gerçekleri açıklamak ve doğru yolu göstermek amacıyla yazdığı *Erga kai Hemerai* (İşler ve Günler) adlı didaktik eserinde insanlığın dünyadaki serüvenini beş çağa / soya ayırarak verir. *Altın Çağı (Soyu), Gümüş Çağı (Soyu), Tunç Çağı (Soyu), Kahramanlar Çağı (Soyu), Demir Çağı (Soyu)* olarak sınıflandırılan bu çağlar içinde *Altın Çağ*’ın özelliklerini şöyle betimler ki, bu M. C. Anday’ın barışı altın çağ olarak görmesindeki çağrışımsal alanın açılım noktasını da gösterir boyuttadır.

“Olympos’ta oturan ölümsüzler yarattı

ölümlü insanların ilk soyunu altından.

O zamanlar Kronos’un gökleri tuttuğu zamanlardı,

tanrılar gibi yaşıyordu insanlar,

kaygısız, rahat, acısız, dertsiz.

Belâlı ihtiyarlık çökmüyordu üstlerine,

kolları bacakları her zaman dipdiri

tatlı uykulara dalar gibi ölüyorlardı.

Dünyanın varı yoğu onlarındı,

toprak kendiliğinden bereket saçıyordu.

Sayısız nimetler ortasında, rahat, memnun,

Yaşayıp gidiyordu insanoğulları tarlalarında."[133]

*Ölümsüzlük Ardındaki Gılgamış*'ın Uruk yaşlıları için aradığı ölümsüzlük otu ile şairin barışı tüm insanlık için arayışı *insanoğlunun tanrılar gibi yaşamasına* olanak sağlama düşünsel boyutuna kadar dayanır.

İlk şiirlerinden 1960'lı yıllara gelinceye değin karamsarlık ve hüznün daha fazla işlendiğini 'Karamsarlık ve Hüzün' başlıklı incelememizde irdelemiştik. Bu karamsarlığın arka planında yer alan öğelerin birçok sebebi olmakla birlikte savaş sonrasının da bunda etkin olduğu gözlemlenir. Yaşama sevinci izleğinin gerek Anday şiirinde ve gerekse Garip'in diğer iki şairince sıklıkla işlenmesi de karamsarlığı ümide dönüştürme ve daha güzel bir dünya kurgulamanın birer sonucu olarak belirir.

"Ah günüm yetse görmeye seni

Seni övmeye gücüm yetse

Barış çağı altın çağ

Son ozanı ben olayım bu özlemin

Bu özlem bitse"

(T. Ş. I, s.125)

Alıntılanan metnin son iki dizesi şairin barışa nedenli özlem duyduğunu gösteren bir ibareyken, *"Ah günüm yetse görmeye seni / Seni övmeye*

[133] Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s.352-353

*gücüm yetse"* dizelerindeki "ah" ünleminin *"günüm yetse"* kullanımını güçlendirerek geçmişe gönderme, geleceğe bir özlem oluşturacak şekilde kurulduğu görülür.

Savaş izleğinde görülen ironik anlatımın;

"Büyükbabam, babam, ben

Küçük oğlum, kız, damat...

Gelişimiz teker tekerdi

Gidişimiz cümbür cemaat."

(T. Ş. I, s.109)

barış izleğini işlediği şiirlerinde de;

"Memleket, diyor

İnsanlar, diyor

Barış, diyor

Adam ayakları yerde

Başı göklerde

Düşünüyor."[134]

(T. Ş. I, s.119)

şeklinde görülmesi, ironinin şiirlerde kullanım amacını belirlemesi bakımından son derece önemlidir. Sadece alay olsun ya da konuyu önemsememe gibi düşüncelerden kaynaklanmadığını, en azından bu bağlamda, söylemek olasıdır.

1960'tan sonra yazdığı şiirlerinde savaş, barış ve özgürlük izleği çok daha girift bir işlevsellik kazanır. Okuyucu, bu dönemden sonra yazılmış tek bir metinden doğrudan bu temleri çıkaramaz. Ancak, 1960'tan sonra yazdığı şiirleri (*Kolları Bağlı Odysseus* ve sonrası) bir bütün olarak (bu dönemden sonraki şiirleri tek bir metinmişçesine) değerlendirildiğinde,

[134] "Kundura Boyacısına, Kiraz Ağacına, Çingene Kızına Dair", *Yeditepe*, S.41, 15 Temmuz 1953, s.5

okuyucuda bu temlerin zihinsel bir üretimle çoğalmasına olanak sağlayan bir konumlandırmaya gidildiği görülür. 1960'tan önceki şiirlerinde anlamın okuyucuya açık olması, adını andığımız temlerin, şiir metinlerinde saptanmasını çok daha olanaklı kılarken, özellikle *Kolları Bağlı Odysseus*'tan sonraki şiirlerinde anlamın bir sorun olarak irdelenmesi ve dilin iletim düzeyinin bilinerek bozulması anlamı / izleği çok daha derin bir okuma uğraşısına dönüştürür.

"Yürek, biçimlerin acılısı olmadığını

Bilmek içindi.

Ve dünyayı soylulaştıran, damarlı,

Dil dil kayalar, varoluşun

*Kan izlerini silmiş bayraklar sanki.*

Ah kemikler, insan kemikleri, hayvan kemikleri,

Bir biçimden başkasına geçmenin

En ince, en yüce çelenkleri."[135]

(T. Ş. I, s.183-184)

*"Kan izlerini silmiş bayraklar sanki."* ibaresi, özgürlüğün imi olan 'bayrağı' bir nevi tersten okumak amacına yöneltilir. Bayrak her ne kadar ulusal özgürlüğün imi ise de, 'kan izleri' kullanımı ile evrensel anlamda barışı zedeleyen bir anlatıma dönüştürülmek istenir. Anday'ın denemelerinde sıklıkla gördüğümüz, okurunu beklenmedik anda kuşatma ve onun düşün (ç)evrenini değişikliğe uğratma, şiirlerinde de kendisini gösterir. Bu, doğrudan şiiri ussal bir çalışma alını olarak görmenin de sonucudur. Anlamı dip söylemlerde saklama, usu (aklı), anlam üzerinde düşünmeye zorunlu kılar ve bireyin / okurun anlam arayışı, kendiliğinden dil üzerinde düşünmeyle sonuçlanır. Anday, şiir metnini okuru daha çok dil üzerinde düşündürmek için kurar.

Dünyayı varoluşsal anlamda soylulaştıran *dil*, *damar damardır* ve *'kayalar'* kullanımı ile ifade edilen iletim / anlamlama düzeyindeki güçlüklerin hemen hepsi dil ile ilintilidir.

[135] "Göçebe Denizin Üstünde", *Varlık*, S.741, Haziran 1969, s.6-7

Şair, *Kolları Bağlı Odysseus*'tan sonraki şiirlerinde savaş izleğini, 1960'tan önce yazdığı şiirlerindeki gibi insanı karamsarlığa iten, yoksul bırakan, acılar içinde yaşatan bir izlek olarak görmez artık. Bu dönemden sonraki şiirlerinde savaş, insanlığın yaşadığı ve yaşamakta olduğu bir gerçektir. Savaşın, barışın ve özgürlüğün sonucu üzerinde değil, bu kavramların insanlık tarihindeki ortak varlığı üzerinde durulur. Böylesi bir yönelim ya da anlatım, şairin zaman izleği ile de birleşir.

"Asi ırmağının bir yakasında Muvattali

Ayakta, askerleri arasında,

Durmuş bakıyordu kıpırdamadan.

Irmağın öbür kıyısında Firavun,

Ramses, savaş arabasına çıkmış,

Gözlerini dikmiş karşıya.

İşte bütün bildiğimiz bu.

Gerçi tarih uzun uzun anlatır,

*Ama bu bakışma kalır, kalsa kalsa.*"[136]

(T. Ş. I, s.279)

Özellikle şiir kitaplarından dolayı birçok defa kovuşturmaya uğratılıp, yargılanan Anday'ın özgürlük konusundaki düşünceleri, bir tem olarak şiir metinlerinde çok açık bir anlatımla yer almaz. *Yanyana* adlı eserde yer alan *"Anı"*[137] şiiri, en çok tartışılan ve tartışması günümüzü kadar gelen mahkemenin de en fazla üzerinde durduğu şiir metnidir.

*"Bir çift güvercin havalansa*

Yanık yanık koksa karanfil

Değil bu anılacak şey değil

Apansız geliyor aklıma"

(T. Ş. I, s.121)

[136] "Kadeş Savaşı", *Varlık*, S.803, Ağustos 1974, s.4
[137] *Yeditepe*, S.44, 1 Eylül 1953, s.3

*"güvercin"* ve *"yanık yanık kokan karanfil"* simgesel değer olarak başarıyla şiirde gizlenmiş ve özgürlük, barış ve ölüm göstereninin açılım bulmasına olanak sağlamıştır.

Melih Cevdet Anday, dünyada artık bir "tip" özelliği gösteren ve haksızlığa uğradığını düşündüğü[138] çiftler için yazdığı bu şiirinden dolayı 2 yıl yargılanır ve berat eder.[139] Anday, bu olayla ilgili olarak anılarında şu bilgileri vermektedir:

*"Ethel ve Julius Rosenberg adlı bir karı koca, 1953 yılında Birleşik Amerika'da, Sovyetler Birliği'ne atom gizlerini verdikleri suçlaması ile elektrik sandalyesine oturtulmuşlardı. Bunu önlemek, davaya yeniden bakılmasını sağlamak için Avrupa'da birçok toplantı düzenlenmişti, ama bizim toplumumuz gibi o zaman Amerikan propagandasına kanan birçok toplum, bu korkunç olay karşısında duygusuz kalmıştı. (.....) Ben o zaman Rosenberg'ler için "Anı" adlı şiirimi yazmıştım. Ama bu şiirin onlar için yazıldığı uzun yıllar saklı kaldı. Gerçi o şiirimi yayınladığım zaman çevrem, şiir- yazın çevresi, bunun Rosenberg'leri konu aldığını biliyordu, ama "Anı"yı da içeren Yanyana adlı şiir kitabım toplatılıp hakkımda dava açıldığında, savcı bunu kanıtlayabilseydi yargıçlar, istenen yedi buçuk yıl hapis cezasını vermekte tereddüt etmezlerdi sanırım. Çünkü toplumumuz bu konuda koşullandırılmıştı. Gerçi o kitabım yalnız "Anı" şiiri için değil, içerdiği bütün şiirler için toplatılmış, mahkemeye verilmişti, ama Rosenberg'lerin Rus casusu olduklarına ilişkin kanı öylesine yaygındı ki, onları kurban, kahraman yerine koyan bir şiir bağışlanamazdı, çünkü anlaşılamazdı."*[140]

Yapıtları kovuşturmaya uğrayan bir toplumsalcı şairken (özellikle 1945-1955 yılları arasında[141]), 1960 sonrasındaki özgürleşme ortamında kapalı

---

[138] Refik Durbaş, (Söyleşen), "Bütün Şiirleri Yeniden Yayınlanan Anday: Her Şiir, Şiirin Kurtuluşu İçin Verilen Bir Savaş Olmalı", *Cumhuriyet*, 11 Aralık 1985, s.4

[139] SORUŞTURMA , "Yaratma Özgürlüğü ve Anayasalar", (Anday'ın soruşturmaya cevabı), *Sanat Olayı*, S.10, Ekim 1981, s.33

[140] Melih Cevdet Anday, *Akan Zaman Duran Zaman- I*, Adam yayınları, İst. 1984, s.138-139

[141] Anday, 1949 yılında kendisi ile yapılan söyleşide sanatkârların büyük siyasal baskılar altında olduğunu şu cümlelerle ifade eder: *"Bugünkü yazarlar çeşit çeşit baskılar altında. Onu önce evinde, masasında, kâğıdı kalemiyle başbaşa iken bulalım.* ***Göreceğiz ki bu yazar, konusunu, hürriyet içinde, korkusuzca işleyemiyor.*** *Diyelim bir hırsız memuru anlatmak istiyor, değil mi? Yazamaz. Devleti tahkirden yakasına yapışırlar. Ya aç kalan bir köylü? Olamaz, millî birlik var. Şimdi bu yazar bu çeşit göze görünmez baskılar altında kıvrana kıvrana yazdığı hikayesini, romanını, piyesini, şiirini nereye götürsün?"* bk. Sadeddin Gökçepınar (Söyleşen), "Melih Cevdet Anday Diyor ki:" *Akşam*, S.11157, 5 Kasım 1949, s.4

şiire yönelen ve okuruna doğrudan toplumsal bir içerikle seslenmeyen M. C. Anday, sanatkârın özgürlüğünü kısıtlayan siyasal baskılar hakkında şunları söyler: *"Yasaklar konusuna gelince; yasakların akla yasak koyabileceğine hiçbir zaman inanmadım. Tarihe inanıyorsanız bu sözüme de inanırsınız. İnsan düşüncesinin ilerlemesi hep yasaklar içinde olmuştur. Demek 'Yasaklar var, ben düşüncemi söyleyemiyorum', düşüncesi yanlıştır. Akıl hep yasakları aşmıştır. Düşünemeyenler ya da yaratamayanlardır yasaklardan yararlanmak isteyenler."*[142]

Yasaklamaların yoğunlukta olduğu yıllarda çok daha toplumsalcı bir çizgide görülen şairin, özgürlük ortamının yaşandığı yıllarda toplumsal içerikten / söylemden uzaklaşması ya da bunu bütün şiirlerinin geneline yayarak eritmesi, şairin yapıtını lokal olmaktan çıkarıp evrensel kılma düşüncesinde saklı görmekteyiz.

Yukarda da belirttiğimiz gibi, şiirlerinde belirgin bir özgürlük izleği görülmeyen Anday'ın bu konu ile ilgili görüşleri daha çok denemelerine ve çeviri şiirlerinin içeriğine yansır. Ancak, bu noktada şunu hemen belirtmemiz gerekir ki, Anday için şiir, başlı başına bir özgürlükler alanı olmasının yanı sıra, tamamlanmamış / bitirilmemiş şiir de, şairin özgürlüğünü sınırlandırıcı olarak görülür. "Erbab-ı Teşaür Çoğalıp" başlıklı denemesinde şairin özgürlüğünü, doğrudan sanatsal kaygılarla değerlendiren Anday, bu konuda şunları söyler: *"Ozan özgür olarak başlamaz işine, işini bitirdikten sonra özgürlüğe varabilir."*[143]

Özgürlük olgusunu, toplumsal içerikten sanatsal içeriğe doğru çekme gayretinde görülür Anday. Her ne kadar şiirlerinde özgürlük izleği çok açık bir şekilde işlenmemişse de şiirinin yapısal dayanağını genellikle tek heceli değişen dizelerle kurarak, okurunda özgürlük duygusu uyandırmak ister.

Sekizer dizelik sekiz bölümden oluşan *"Yaz Sonu Şiirleri"*[144] başlıklı şiirinde dizelerin hece sayısı üç kalıp üzerine kurulmuş: 9, 11, 13. En kısa 9, en uzunu 13. 10 ve 12 hecelik dize ise yoktur.[145] Şiirin tek heceli

---

[142] Memet Fuat, *İkinci Yeni Tartışması*, Adam yayınları, İstanbul 2000, s.102-103'ten aktarma.

[143] Melih Cevdet Anday, "Erbab-ı Teşaür Çoğalıp", *Cumhuriyet*, 20 Eylül 1994, s.3; *Aldanma ki...,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s.44-45

[144] *Gösteri*, S.2, Ocak 1981, s.4-5

[145] Adnan Benk, 1982 yılında şairle yaptıkları söyleşide bu noktaya dikkati çeker ve şiirin 7. bölümünün 6.dizesinin 12 heceli, 8. bölümün 6. dizesinin ise 14 heceli olduğunu söyler. M. C. Anday ise, bunun yanlış basılmış olduğunu, çift hece olmasının olanaksız olduğunu ve yeni baskıda bu yanlışlıkların giderildiğini söyler. (bk.: M. C. Anday, Tahsin Yücel,

değişen üç kalıp üzerinde kurulmuş olması sesbilimsel bakımdan okuru, şiir metni karşısında monotonluktan çıkarır ve imgelemde özgürlük duygusu uyandıracak şekilde kurulur. (Ya da şöyle söyleyelim: Anday bu düşüncelerle şiirini tek heceli değişen dizelerle kurar.) Bu, şiirlerin 'gösterenler düzlemi'ni kapsar ve şair konu hakkında şunları söyler:

*"Aruz vezni çok güzel bir vezin, çünkü uzun ve kısa hecelerle bir uyum sağlıyor, fakat kendini çok gösteriyor. Böyle olmasa, aruzla yazardım. Şimdiden sonra da bütün şiirlerimi aruzla yazabilirim ama aruz vezni sözden daha çok öne çıkıyor, bu hoşuma gitmiyor. Hece veznindeyse, tekdüzelik, biteviyelik beni rahatsız ediyor. Dört dört, üç üç ve altı altı. Serbest vezine gelince, yaşlandıkça isyan ediyorum buna. Herkese şiir yazma hevesi veriyor. Ne desen olur sanki!. Ben buna bir çâre bulduğumu sanıyorum: yalnız bu şiiri değil, başka şiirlerim okurken de, on yılda yazdığım şiirleri okurken de görülebilecek bir çâre: tek heceli, değişen dizeler kullanıyorum. Neden tek hece de çift hece değil. Belki hemen Verlaine gelecek aklımıza, o tek heceyi yeğler, ama Fransızca'nın yapısı başkadır. Bizde de, sanırım bütün dillerde, çift hece, çift sayı bağlar. İki bağlar insanı, tek bağlamaz, dolayısıyla tek heceli dizeler bir özgürlük verir okuyana, rahat nefes aldırır. Ve bunları değiştirerek kullanmak özgürlük duygusunu daha da bir uyandırır. Bilmiyorum uyandırır mı? Ama ben bu düşünceyle bunları yıllardan beri uyguluyorum."*[146]

**Kaynakça**


Anday, Melih Cevdet, "*Kundura Boyacısına, Kiraz Ağacına, Çingene Kızına Dair*", *Yeditepe*, S.41, 15 Temmuz 1953.

Anday, Melih Cevdet, *"Anı", Yeditepe*, S.44, 1 Eylül 1953.

Anday, Melih Cevdet, *"Bizden Sonra", Yurt Ve Dünya*, S.33, Eylül 1943.

Anday, Melih Cevdet, *"Çocuk Aklımız", Varlık*, S.811, Nisan 1975.

Anday, Melih Cevdet, "Evlâd-I Şüheda", *Varlık*, S.217, 15 Temmuz 1942.


---

Nuran Kutlu, Adnan Benk (Söyleşiye Katılanlar), "□ ile Δ Arasında Melih Cevdet Anday", *Çağdaş Eleştiri*, S.2 , Nisan 1982, s.6)

[146] M. C. Anday, Tahsin Yücel, Nuran Kutlu, Adnan Benk (Söyleşiye Katılanlar), "□ ile Δ Arasında Melih Cevdet Anday", *Çağdaş Eleştiri*, S.2, Nisan 1982, s.8-9

Anday, Melih Cevdet, *"Göçebe Denizin Üstünde", Varlık*, S.741, Haziran 1969.

Anday, Melih Cevdet, *"İlk Krallar", Varlık*, S.803, Ağustos 1974.

Anday, Melih Cevdet, *"Kadeş Savaşı", Varlık*, S.803, Ağustos 1974.

Anday, Melih Cevdet, *"Pas", Yeni Dergi*, S.119, Ağustos 1974.

Anday, Melih Cevdet, "*Yalan*", *Varlık*, S.214, 1 Haziran 1942.

Anday, Melih Cevdet, *"Yeni Yol", Varlık*, S.302-303, 1-15 Şubat 1946.

Anday, Melih Cevdet, *Akan Zaman Duran Zaman- I*, Adam Yayınları, İst. 1984.

Anday, Melih Cevdet, *Çok Sesli Toplum*, Adam Yayınları, İstanbul 2001.

Anday, Melih Cevdet, *Rahatı Kaçan Ağaç (Toplu Şiirleri I),* Adam Yayınları, İstanbul 2000.

Anday, Melih Cevdet, *Yiten Söz*, Adam Yayınları, İstanbul 1992.

Anday, Melih Cevdet*,"Bitmemiş Bir Şiirden", Varlık*, S.302-303, 1-15 Şubat 1946.

Anday, Melih Cevdet*,"Erbab-I Teşaür Çoğalıp", Cumhuriyet*, 20 Eylül 1994.

Anday, Melih Cevdet,"*Hatırlama*", *İnkılâp*, S.2, Mayıs 1933.

Anday, Melih Cevdet,"*Saadet Şiirleri I, II, III, IV"*, *Varlık*, S.106, 1 Birincikânun 1937.

Anday, Melih Cevdet*,"Sarı- Siyah", İnkılâp*, S.1, Nisan 1933.

Anday, Melih Cevdet,"*Teslim*", *Cumhuriyet*, 7 Mayıs 1982.

Anday, Melih Cevdet,"*Troya Savaşı Olmasa Daha İyi Değil Mi?", Cumhuriyet*, 25 Aralık 1992.

Anday, Melih Cevdet,*"Zavallı Balıklar", Gün*, S.1, 24 Mayıs 1941.

Anday, Melih Cevdet, *Aldanma Ki...,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Durbaş, Refik, (Söyleşen), "*Bütün Şiirleri Yeniden Yayınlanan Anday: Her Şiir, Şiirin Kurtuluşu İçin Verilen Bir Savaş Olmalı*", *Cumhuriyet*, 11 Aralık 1985.

Durmuş, Mitat, *Melih Cevdet Anday'ın Şiir Ç(Evreni)*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2011.

Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.

Fuat, Memet, *İkinci Yeni Tartışması*, Adam Yayınları, İstanbul 2000.

Gökçepınar, Sadeddin (Söyleşen), "Melih Cevdet Anday Diyor Ki:" *Akşam*, S.11157, 5 Kasım 1949.

Hughes, Langston, *Şiirler*, (Hzl: Talât Sait Halman), Yeditepe Yayınları, İstanbul 1971.

Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1986.

Külekçi, Numan, *Edebî Sanatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

Linconl, Abraham, *"Kurdun Hürriyeti, Kuzunun Hürriyeti",* (Çev.: Melih Cevdet), *Yaprak*, S.14, 15 Kasım 1949.

M. C. Anday, Tahsin Yücel, Nuran Kutlu, Adnan Benk (Söyleşiye Katılanlar), "□ İle Δ Arasında Melih Cevdet Anday", *Çağdaş Eleştiri*, S.2, Nisan 1982.

Oktay Rifat, "*Saadet Şiirleri I, II, III, IV*", *Varlık*, S.106, 1 Birincikânun 1937.

Oktay Rifat, "*Tayyare*", *Varlık*, S.151, 15 Birinciteşrin (Ekim) 1939.

Orhan Veli, "*Lakırdılarım*", *Varlık*, S.151, 15 Birinciteşrin (Ekim) 1939.

Orhan Veli, *Bütün Şiirleri*, Adam Yay. İst.1998.

Soruşturma , "*Yaratma Özgürlüğü Ve Anayasalar*", (Anday'ın Soruşturmaya Cevabı), *Sanat Olayı*, S.10, Ekim 1981.

# TÜRK KÜLTÜRÜNDE KIRKLAMA RİTÜELİNİN MİTOLOJİK VE HALK HEKİMLİĞİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

**Meleyke MEMMEDOVA***

**Öz:** Kırklama ritüeli, Türk halk kültüründe doğum sonrası anne ve bebeğin korunması amacıyla gerçekleştirilen önemli bir uygulamadır. Türk kültüründe bu ritüel, hem mitolojik kökenleri hem de halk hekimliği açısından büyük bir öneme sahiptir.

Mitolojik bağlamda kırklama, eski Türk inanışlarında kırk sayısının kutsallığıyla ilişkilidir. Kırk gün süren doğum sonrası dönemin, anne ve bebeğin ruhen ve bedenen hassas olduğu bir süreç olarak görülmesi, bu ritüelin ortaya çıkışını açıklamaktadır. Eski inanışlara göre, lohusa kadınlar ve yeni doğan bebekler kötü ruhların etkisine açık olup, özel koruma gerektirir. Bu nedenle kırklama suyu, içinde çeşitli doğal maddeler (altın, gümüş, tuz, tahıllı bitkiler vb.) bulundurularak hazırlanır ve anne ile bebeğin bu suyla yıkanması sağlanır.

Halk hekimliği açısından kırklama, hijyen ve koruyucu sağlık uygulamalarını da içinde barındırır. Suyun arındırıcı gücü, bedensel ve ruhsal temizlik sağlama amacıyla kullanılır. Türk kültürlerinde kırklama sırasında yapılan dualar, nazardan korunma pratikleri ve geleneksel şifalı bitkilerle desteklenen yöntemler, halk tıbbının önemli bir parçasıdır.

Bu ritüelin Türk kültürlerindeki ortak yönleri dikkat çekicidir. Türk toplumlarında su, kırk sayısı ve koruyucu unsurlar ritüelin merkezinde yer alır. Ancak bazı bölgesel farklılıklar da mevcuttur. Günümüzde modern tıbbın etkisiyle bu ritüel kısmen değişime uğramış olsa da geleneksel kırklama uygulamaları hala yaşatılmaktadır.

Bu çalışma, Türk kültürlerinde doğum sonrası uygulanan kırklama ritüelinin mitolojik kökenlerini ve halk hekimliği bağlamındaki işlevini incelemeyi amaçlamaktadır. Ritüelin, eski Türk inanç sistemlerindeki

* Doç. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Mitoloji Bölümü, meleykememmed1@gmail.com, ORCD: 0000-0001-7714-4668

yeri, suyun ve kırk sayısının sembolik anlamı ve halk tıbbındaki rolü ele alınacaktır. Ayrıca, kırklama ritüelinin Türk kültürlerindeki benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırılarak, günümüzdeki uygulanış biçimleri değerlendirilecektir.

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmada, folklorik ve etnografik veriler analiz edilerek, mitolojik ve halk hekimliği bağlamında kırklama ritüelinin anlamı ve işlevi açıklanacaktır. Geleneksel kırklama uygulamaları, halk arasında kullanılan sözlü anlatılar, dualar ve ritüele ilişkin nesneler incelenecektir. Ayrıca, literatür taraması yöntemiyle daha önce yapılan akademik çalışmalar değerlendirilerek kırklamanın kültürel ve sağlık açısından önemi ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk, kültür, Kırklama Ritüeli, Mitoloji, Halk Hekimliği.

## AN ANALYSIS OF THE KYRK RITUAL IN TURKIC CULTURE WITHIN THE CONTEXT OF MYTHOLOGY AND FOLK MEDICINE

**Abstract:** The Kyrk ritual is a significant postpartum practice in Turkic folk culture, carried out to protect both the mother and the newborn. In Turkic societies, this ritual holds considerable importance due to its mythological origins and its role within traditional folk medicine.

From a mythological perspective, the Kyrk ritual is rooted in ancient Turkic beliefs that associate sacred meaning with the number forty. The forty-day postpartum period is regarded as a sensitive phase in which both the mother and the infant are believed to be physically and spiritually vulnerable. According to traditional beliefs, postpartum women and newborns are particularly susceptible to the influence of malevolent spirits and therefore require special protection. To this end, Kyrk water is prepared using various symbolic and natural substances—such as gold, silver, salt, and cereal plants—and both the mother and child are bathed in this water to ensure purification and protection.

From the perspective of folk medicine, the Kyrk ritual incorporates practices related to hygiene and preventive health. Water, regarded as a symbol of purification, is believed to cleanse both the body and the spirit.

The ritual includes elements such as the recitation of protective prayers, the use of traditional methods to ward off the evil eye, and the application of medicinal herbs—demonstrating the integration of spiritual beliefs with traditional healing practices in Turkic cultures.

The core components of the ritual—water, the number forty, and protective elements—are commonly shared across various Turkic communities, although regional variations can be observed. Despite the transformative influence of modern medicine, traditional Kyrk practices have persisted and continue to adapt within contemporary cultural contexts.

This study aims to examine the mythological origins and the functions of the Kyrk ritual in the context of folk medicine within Turkic cultures. The research focuses on the ritual's place in ancient Turkic belief systems, the symbolic meanings attributed to water and the number forty, and the ritual's role within traditional healing practices. Furthermore, similarities and differences in the performance of the Kyrk ritual across Turkic cultures will be compared, and its contemporary forms will be evaluated.

This research is conducted within the framework of a qualitative methodology. Folkloric and ethnographic data are analyzed to elucidate the symbolic and functional meanings of the Kyrk ritual in relation to mythology and folk medicine. Traditional ritual practices, oral narratives, prayers, and associated ritual objects are examined in detail. In addition, a comprehensive review of existing academic literature is included to demonstrate the cultural and medical significance of this enduring tradition.

**Keywords:** Turkic, culture, Kyrk Ritual, Mythology, Folk Medicine

## Giriş

Doğum, insan hayatının en önemli geçiş dönemlerinden biridir ve bu süreç etrafında şekillenen ritüeller, toplumların kültürel kimliklerinin yansıması olarak özel bir yere sahiptir. Türk kültüründe doğum sonrası uygulanan "kırklama" ritüeli, hem anne hem de bebeğin korunması ve sağlıklı bir yaşama adım atması açısından büyük önem taşır. Geleneksel kültürel pratikler içinde kırklama, sadece tıbbi veya hijyenik bir işlev

değil, aynı zamanda mitolojik ve sembolik anlamlar taşıyan bir ritüel olarak değerlendirilir.

Türk kültüründe doğumdan sonraki kırk günlük dönem, anne ve bebeğin korunmasına yönelik özel bir süreç olarak kabul edilmektedir. Bu süre boyunca annenin ve çocuğun evden çıkarılmaması, kırklı lohusaların, aynı gün doğum yapan kadınların ve hatta hayvanların karşılaştırılmaması gerektiğine inanılır. Bu tür uygulamalar, "kırk basması", "kırk düşmesi" ya da "lohusa bastı" gibi olumsuzluklardan sakınma amacına yöneliktir. Söz konusu inançların bir sonucu olarak, doğumdan yedi, sekiz, yirmi ve özellikle kırkıncı günde "kırklama" adı verilen ritüel gerçekleştirilir (Acıpayamlı, 1974, s.85–94). Anadolu'nun farklı bölgelerinde "kırk dökme", "kırk çıkarma" (Örnek, 2015, s.205-205; 2016, s.203), Azerbaycan`da "qırx tökmə", "qırx çıxarma" (Memmedova, 2024a, s.134) veya "çile çıkarma" (Bayat, 2007, s.346) gibi adlarla anılan bu uygulama, temelinde anne ve bebeğin bedensel ve ruhsal tehlikelerden arındırıldığını simgesel olarak ifade eder.

Kırklama, doğumdan sonraki kırk günlük dönemde anne ve bebeğin bedensel ve ruhsal açıdan korunmaya ihtiyaç duyduğu inancına dayanır. Bu dönemin hassas ve tehlikelerle dolu olduğu düşünülmüş; kötü ruhlar, nazar ve görünmeyen varlıkların etkisine karşı çeşitli koruyucu yöntemler geliştirilmiştir. Kırklama ritüelinin merkezinde ise suyun arındırıcı ve temizleyici gücü yer almaktadır. İçine tuz, altın, gümüş, tahıllar, şifalı bitkiler, taş gibi unsurlar katılarak hazırlanan suyla yapılan bu uygulama, hem dini-mitolojik hem de halk hekimliği boyutlarıyla dikkat çekmektedir.

Araştırmanın amacı, kırklama ritüelini Türk kültüründe mitolojik kökenleri ve halk hekimliği bağlamı üzerinden incelemektir. Bu bağlamda ritüelin tarihi kökenleri, sembolik unsurları, bölgesel farklılıkları ve günümüzdeki yansımaları ele alınacaktır. Ayrıca kırklamanın toplumsal işlevi ve kültürel kimlik açısından önemi de değerlendirilecektir.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemine dayalı olarak folklorik ve etnografik verilerin analizine dayanır. Literatür taraması yoluyla elde edilen bulgular, halk arasındaki sözlü anlatılar, dualar, uygulama pratikleri ve ritüele dair nesnelerle desteklenmiştir. Böylelikle kırklama

ritüeli hem bir sağlık uygulaması hem de kültürel-mitolojik bir sembol olarak ele alınacaktır.

## 2. Kırklama Ritüelinin Mitolojik Kökenleri

Türk kültüründe kırklama ritüeli, yalnızca doğum sonrası hijyen ve sağlıkla ilişkili bir uygulama değil, aynı zamanda kökenleri eski Türk mitolojisine dayanan derin bir inanç sisteminin parçasıdır. Mitolojik düşünce, toplulukların evren algısını, kutsal olanla kurdukları bağı ve toplumsal düzeni yansıtır. Bu bağlamda kırklama ritüeli, "kırk sayısının kutsallığı", "su kültü" ve "korunma inançları" etrafında şekillenmiştir.

### 2.1. Kırk Sayısının Kutsallığı

Halk edebiyatında formülistik motiflerden biri olarak öne çıkan sayılar arasında kırk önemli bir yere sahiptir. Bu sayı, deyim ve atasözlerinden efsane, masal, halk hikâyesi ve şiirlere kadar geniş bir yelpazede karşımıza çıkmakla birlikte, ritüel uygulamalar ve toponimlerde de kullanım alanı bulur. Ayrıca kırk sayısı, gündelik yaşamda kimi zaman bir bekleme süresini belirtmek, kimi zaman da hız ve çabukluk ifade etmek amacıyla kullanılan, işlevsel bir yuvarlama sayısı niteliği taşır (Güvenç, 2009, s.86).

Türk mitolojisinde ve halk inanışlarında kırk sayısı özel bir yere sahiptir. "Kırk" yalnızca nicelik değil, aynı zamanda kutsallığı, tamamlanmışlığı ve olgunluğu simgeler. Eski Türk kozmolojisinde kırk gün, doğum ile ölüm arasındaki hassas geçiş dönemini temsil eder. Doğan bebeğin kırk gün boyunca korunmaya muhtaç olması ve lohusanın kırk gün süresince bedensel-ruhsal açıdan zayıf kabul edilmesi bu inanışla doğrudan bağlantılıdır (Memmedova, 2021a; 2021c; 2023a; 2023c; 2023e; Durbilmez, 2008, s.222; Kalafat, 2000, s.17).

Destanlarda, efsanelerde ve masallarda kırk sayısının sürekli tekrarlandığı görülür. "Kırk kız", "kırk yiğit", "kırk gün kırk gece düğün" gibi kalıplar, bu sayının Türk kültüründeki güçlü sembolik değerini yansıtır. Dolayısıyla kırklama ritüelinde kırk sayısının tercih edilmesi, yalnızca pratik bir ölçüm değil, mitolojik bir sürekliliğin işaretidir.

### 2.2. Su Kültü ve Arındırıcı Güç

Su, Türk mitolojisinin en eski unsurlarından biridir. "Su ruhu", "yer-su iyeleri" ve "kutlu pınarlar" gibi inanışlarda suyun hayat verici ve

koruyucu gücüne sıkça rastlanır. Eski Türkler için su, yalnızca biyolojik ihtiyaçları karşılayan bir madde değil, aynı zamanda kutsal bir varlıktır. Kırklama ritüelinde kullanılan suyun içine altın, gümüş, tuz, tahıl ya da şifalı bitkilerin katılması, bu suya hem bereket hem de koruyucu nitelik kazandırma amacına yöneliktir (Memmedova, 2024c, s. 658-659; Memmedova& Mirzeyeva, 2023).

Su ile yapılan yıkanma, kötü ruhların bedenden uzaklaştırılması ve ruhsal temizlenmenin sağlanması olarak yorumlanır (KK-2; KK-8). Bu durum, şamanist ve animist inançların günümüze kadar ulaşmış bir yansımasıdır. Su, aynı zamanda doğumun biyolojik süreciyle de bağlantılıdır; annenin ve bebeğin yaşam kaynağı olan su, doğum sonrası da onların korunmasında merkezî bir role sahiptir.

### 2.3. Ruhlar ve Kötü Varlıklardan Korunma

Mitolojik düşüncede lohusa kadınlar ve yeni doğan bebekler "ara dönem" varlıkları olarak görülür. Yani ne tam anlamıyla dünyevi hayata dahil olmuşlardır ne de tam anlamıyla korunaklıdırlar. Bu nedenle kötü ruhların, cinlerin ve nazarın etkisine açık olduklarına inanılır. Eski Türk inançlarında "albastı" adı verilen lohusa kadınlara musallat olan kötü ruh, halk arasında kırklama ritüelinin gerekliliğini açıklayan önemli bir unsurdur. Albastı'nın lohusanın canını alabileceğine, bebeği hasta edebileceğine inanılmış; bu nedenle çeşitli koruyucu uygulamalar geliştirilmiştir (Memmedova, 2023g; 2024a; 2025c).

Kırklama sırasında yapılan dualar, söylenen sözler ve suya katılan maddeler, bu kötü varlıkların uzaklaştırılması için işlev görür (KK-1; KK-7). Aynı zamanda anne ve bebeğin kırk gün boyunca yalnız bırakılmaması, gece dışarı çıkarılmaması gibi kurallar da yine bu koruma inancının parçasıdır (Memmedova, 2023f; 2024b).

### 2.4. Mitolojik Süreklilik ve Ritüelin Anlamı

Kırklama ritüeli, Türk mitolojik düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan kutsal sayı anlayışı, su kültü ve kötü ruhlardan korunma inancı ile doğrudan ilişkilidir. Bu ritüel, eski Türk inançlarının izlerini barındırarak yalnızca bir temizlik ve sağlık uygulaması değil, aynı zamanda sembolik anlamlar yüklü bir kültürel pratik olarak da karşımıza çıkmaktadır. Su ile yapılan arındırma eylemi, hem bebeğin fiziksel sağlığını güvence altına

alma hem de manevi dünyada onu görünmez tehditlerden koruma amacını taşımaktadır.

Mitolojik süreklilik açısından bakıldığında, kırklama ritüeli, arkaik dönemdeki inanç unsurlarının modern toplumsal yaşamda varlığını sürdürmesinin somut bir göstergesidir. Bu bağlamda ritüel, geçmiş ile bugün arasında bir köprü işlevi görmekte; bireylerin geleneksel kimlik bilincini pekiştirerek kültürel hafızanın canlı tutulmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca ritüelin toplumsal işlevi yalnızca bireyin güvenliği ile sınırlı kalmamakta, aile ve toplum arasındaki dayanışma duygusunu da güçlendirmektedir (Memmedova, 2025a; Van Gennep, 1960).

Dolayısıyla kırklama, bireysel düzeyde bebeğin korunmasını, toplumsal düzeyde ise mitolojik ve kültürel değerlerin yeniden üretilmesini mümkün kılan çok katmanlı bir ritüel olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle ritüel, hem sağlık ve korunma pratiklerinin hem de toplumsal kimlik ve aidiyet bilincinin devamlılığını sağlamaktadır.

## 3. Halk Hekimliği Bağlamında Kırklama

Türk kültüründe kırklama ritüeli, yalnızca mitolojik inanışların bir devamı değil, aynı zamanda halk hekimliği açısından da önemli bir uygulamadır. Halk hekimliği, geleneksel bilgi birikimine dayalı olarak kuşaktan kuşağa aktarılan, doğa unsurlarını, duaları ve toplumsal deneyimleri içeren bir sağlık koruma pratiğidir. Kırklama ritüeli, bu bağlamda anne ve bebeğin sağlığını koruma, bedensel temizlik sağlama ve ruhsal güvenliği pekiştirme amacı taşımaktadır.

### 3.1. Hijyen ve Sağlık Boyutu

Doğum sonrası dönemde anne ve bebeğin enfeksiyonlara açık olduğu bilinmektedir. Halk hekimliği bu riski sezgisel bir şekilde fark etmiş ve kırklama ritüelini koruyucu bir sağlık uygulaması haline getirmiştir (KK-9; KK-10). İçine tuz, altın, gümüş ya da tahıl taneleri, şifalı bitkiler katılarak hazırlanan kırklama suyu, hem sembolik hem de pratik bir hijyen fonksiyonuna sahiptir (KK-3; KK-4). Tuzun antiseptik özelliği, altın ve gümüşün temizliği simgeleyen yönü ve şifalı bitkilerin mikrop kırıcı etkisi, ritüelin sağlık boyutunu güçlendirmektedir.

Anne ve bebeğin bu suyla yıkanması ya da üzerine serpilmesi, hem bedensel temizliği sağlamakta hem de halk inancına göre ruhsal açıdan koruyucu bir kalkan oluşturmaktadır (KK5; KK-6). Böylelikle ritüel,

mitolojik kökenleriyle birlikte halk hekimliği kapsamında da işlevsellik kazanmaktadır.

### 3.2. Suyun Arındırıcı Gücü ve Halk Tıbbı

Halk hekimliğinde su, yalnızca fiziksel temizlik değil, aynı zamanda ruhsal arınma aracı olarak da kabul edilir. Kırklama suyunun hazırlanışında kullanılan malzemelerin çeşitliliği, bu suya hem tedavi edici hem de koruyucu bir anlam yükler. Örneğin:

Tuz: Kötü ruhları kovma, mikrop kırma ve nazardan koruma işlevi görür (KK-10).

Altın ve Gümüş: Bereketi, saflığı ve sağlığı temsil eder (KK-7).

Tahıl Taneleri: Hayatın sürekliliğini, bolluğu ve neslin devamını simgeler (KK-8).

Şifalı Otlar (nane, adaçayı, ısırgan vb.): Halk tıbbında antiseptik ve rahatlatıcı özellikleriyle kullanılır (KK-5; KK-8).

Bu uygulamalar, doğum sonrası anne ve bebeğin hem bedensel hem de ruhsal yönden korunması gerektiği düşüncesiyle şekillenmiştir.

### 3.3. Nazar, Dua ve Koruyucu Sözler

Kırklama ritüelinin halk hekimliği boyutunun bir diğer önemli yönü de sözlü uygulamalardır. Halk arasında nazarın yeni doğan bebekler üzerinde güçlü bir etkisi olduğuna inanılır. Bu nedenle kırklama sırasında dualar okunur, nazar duası ya da koruyucu ayetler dile getirilir. Aynı zamanda ritüeli gerçekleştiren kadınların söyledikleri sözler, büyüsel bir koruma işlevi görür (Memmedova, 2023b; 2023d; 2024d; 2025b).

Dua ve sözlü formüller, halk hekimliğinde tedavi ve korunmanın en önemli araçlarından biridir. Böylece kırklama ritüeli, yalnızca fiziksel hijyenle sınırlı kalmayıp ruhsal bir tedavi ve korunma işlevi de üstlenmektedir (KK-10).

### 3.4. Toplumsal Hekimlik ve Dayanışma

Halk hekimliği, bireysel ihtiyaçları aşarak toplumsal bir pratik olarak şekillenmektedir. Bu çerçevede kırklama ritüeli, yalnızca bebeğin sağlığını güvence altına alma işleviyle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda aile, akrabalık ve komşuluk ilişkilerini de güçlendiren bir toplumsal

eylem alanı yaratmaktadır. Ritüelin uygulanışında özellikle kadınların aktif rol üstlenmesi dikkat çekicidir. Anneye destek olma amacıyla bir araya gelen yakın akrabalar ve deneyimli kadınlar, bu süreçte yalnızca pratik bilgilerini aktarmakla kalmaz, aynı zamanda dayanışma ruhunu pekiştirirler (Memmedova, 2025a).

Kadınların ritüeldeki merkezi rolü, halk hekimliğinin cinsiyet temelli toplumsal örgütlenmeyle de yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Geleneksel bilgi, kuşaktan kuşağa kadınlar aracılığıyla aktarılırken; ritüel, hem sağlıkla ilgili uygulamaların devamlılığını hem de kültürel belleğin sürekliliğini garanti altına almaktadır. Böylece kırklama, biyolojik düzeyde bebeğin korunmasını amaçlarken, sosyal düzeyde kadınlar arası işbirliği, karşılıklı destek ve toplumsal dayanışmanın görünür hale geldiği bir pratik olarak işlev görmektedir.

Halk hekimliğinin bu bağlamdaki toplumsal işlevi, onu yalnızca sağlık temelli bir uygulama olmaktan çıkarıp, kültürel değerlerin yeniden üretildiği ve sosyal bağların güçlendiği bir alan haline getirmektedir. Dolayısıyla kırklama ritüeli, bireysel şifa arayışının ötesinde, toplumsal bütünleşmenin ve kültürel sürekliliğin canlı bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

### 3.5. Halk Tıbbında Kırklamanın Önemi

Kırklama ritüeli, halk hekimliği bağlamında yalnızca geleneksel bir uygulama değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın sağlık ve inanç boyutlarını bir arada yansıtan çok yönlü bir pratik olarak değerlendirilmektedir. Bu ritüelin önemi iki temel işlev üzerinden açıklanabilir.

İlk olarak, *koruyucu sağlık işlevi,* anne ve bebeğin doğum sonrası dönemde karşı karşıya kaldıkları fiziksel riskleri en aza indirmeyi hedefler. Bebeğin henüz hassas bağışıklık sistemi enfeksiyonlara açık olduğundan, kırklama ile gerçekleştirilen su temelli arındırma ve çeşitli koruyucu uygulamalar, hijyenik ve biyolojik bir güvenlik sağlamayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda nazardan korunma inancı, halk hekimliğinde biyolojik sağlığı manevi koruma ile bütünleştiren bir yaklaşımın göstergesi olarak ortaya çıkar.

İkinci olarak, *ruhsal arınma işlevi*, ritüelin mitolojik ve manevi boyutuna işaret eder. Kötü ruhları uzaklaştırma, doğum sonrası dönemde annenin

ve bebeğin maruz kalabileceği görünmez tehlikelerden korunma, bu ritüelin temel ruhsal işlevleri arasındadır. Bu bağlamda kırklama, yalnızca bedensel sağlığın değil, aynı zamanda psikolojik rahatlamanın ve toplumsal güven hissinin de sağlanmasına aracılık etmektedir.

Her iki yönüyle de kırklama, halk hekimliğinin en güçlü uygulamalarından biri olarak günümüze kadar ulaşmış; mitolojik kökenlerle birleşerek çok katmanlı bir anlam kazanmıştır. Dolayısıyla ritüel, hem sağlık koruma pratiklerinin hem de inanç temelli kültürel sürekliliğin en belirgin göstergelerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

## 4. Türk Dünyasında Kırklama Ritüelinin Bölgesel Uygulamaları

Kırklama ritüeli, Türk dünyasının farklı coğrafyalarında ortak bir inanç ve uygulama zemini üzerinde şekillenmekle birlikte, her bölgenin kültürel özelliklerine göre farklılıklar göstermektedir. Bu bölümde Anadolu, Azerbaycan ve Orta Asya Türk topluluklarında kırklama uygulamaları ele alınacak, benzerlik ve farklılıkları karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

### 4.1. Anadolu Türk Kültüründe Kırklama

Anadolu'da kırklama ritüeli, özellikle kırsal bölgelerde günümüzde dahi canlı bir şekilde uygulanmaktadır. Doğumdan sonraki kırk gün boyunca lohusa kadının ve bebeğin korunması gerektiğine inanılır. Bu süreçte anne ve bebek yalnız bırakılmaz, geceleri dışarı çıkarılmaz ve yabancı kişilerin yaklaşmasına izin verilmez (Örnek, 2016; Memmedova, 2023a).

Kırklama suyu genellikle kırk taş, kırk buğday tanesi, tuz ve altın yüzük gibi malzemelerle hazırlanır. Bu suyla anne ve bebek yıkanır, ardından suyun bir kısmı evin köşelerine serpilerek kötü ruhların uzaklaştırıldığına inanılır. Anadolu'da kırklama sırasında okunan dualar, Kur'an'dan ayetler ve nazarlık takma pratikleri de önemli bir yer tutmaktadır (Güven, 2021; Memmedova, 2024a).

Ayrıca Anadolu'da "kırk basması" tabiri, lohusa kadının ya da bebeğin kırklama yapılmadan dışarı çıkması durumunda hasta olabileceği inancını yansıtır. Bu nedenle kırklama, hem koruyucu hem de toplumsal kontrol sağlayan bir ritüel işlevi görmektedir.

### 4.2. Azerbaycan Türklerinde Kırklama

Azerbaycan'da kırklama ritüeline "qırx çıxarma" veya "qırx tökmə" denir. Bu uygulamada lohusa kadın ve bebeğin kırk gün boyunca korunması esastır. Azerbaycan'da kırklama suyu genellikle kırk küçük taş, tahıl taneleri, gümüş para vb. ile hazırlanır. Bebeğin bu suyla yıkanmasının, onun sağlıklı ve nazardan uzak büyümesini sağlayacağına inanılır (KK-7; KK-10).

Azerbaycan kültüründe ayrıca lohusa kadının kırk gün boyunca yalnız kalmamasına özel önem verilir (KK-4). Bu dönemde komşu kadınlar ve akrabalar sürekli olarak ziyaretlerde bulunur (KK-6), böylece hem kadının yalnız kalması engellenir hem de toplumsal dayanışma sağlanır.

Bebeğin kırkı çıktığında yapılan küçük çaplı kutlamalar da Azerbaycan kültüründe yaygındır (KK-1). Bu kutlamalar, çocuğun toplumla bütünleşmesinin sembolü olarak değerlendirilir.

### 4.3. Orta Asya Türk Topluluklarında Kırklama

Orta Asya'daki Kazak, Kırgız, Özbek ve Türkmen topluluklarında kırklama ritüeli, eski Türk inançlarının ve İslami uygulamaların birleştiği bir pratik olarak varlığını sürdürmektedir. Bu topluluklarda doğumdan sonraki kırk gün hem anne hem de bebek için kutsal kabul edilmekte, bu süreçte onları korumaya yönelik özel uygulamalar gerçekleştirilmektedir (Kıyat, 2024; Kalafat, 2000; Yeşil, 2014). "Kırk çıkarma" adlarıyla anılan ritüelde bebeğin yıkandığı suya kırk taş veya kırk kaşık su eklenmesi yaygın bir gelenektir. Türk kültüründe kırklama sırasında suya kırk taş atılması, taşların doğanın gücünü ve koruyucu ruhları simgelediğine inanılması bakımından dikkat çekicidir.

Kazaklarda yeni doğan çocuğa yönelik halk pratiklerinden biri de "kırkından çıkarma" ("kırkından şığaru") törenidir. İnanca göre, doğumdan sonraki kırk gün içinde bebeğin bedensel gelişimi hızla devam eder; bu nedenle erkek çocukların kırkı genellikle 37–39. günlerde, kız çocukların ise 42–44. günlerde yapılır. Tören sırasında aile, akraba ve komşular davet edilerek yemekli bir merasim düzenlenir, kimi zaman bu vesileyle küçükbaş hayvan kurban edilir. Ayrıca kırk kaşık suyun içine kırk kumalak taşı, gümüş para, yüzük ve küpe gibi sembolik nesneler atılır; deneyimli kadınlardan biri bebeği bu suyla yıkayarak dua eder ve onun saç ile tırnaklarını keser. Tüm bu uygulamalar, çocuğun sağlıklı büyümesi ve toplumsal kabulünün pekişmesi amacını taşımaktadır

(Çetin, 2018, s.1092). Benzer uygulamalar Kırgız, Türkmen, Özbek vb. Türk kültüründe görülmektedir. Kırgız Türkçesinde "kırk çıgaruu" olarak adlandırılan, doğumdan kırk gün sonra düzenlenen krklama töreninde köyün yaşlıları, aksakalları ve komşuları eve davet edilir; anne tarafından hazırlanan sofrada bir araya gelen konuklar, dua ederek çocuğun sağlıklı ve uzun ömürlü olması için temennilerde bulunurlar (Kıyat, 2024, 128-129). Türkmen kültüründe ise kırklama, daha çok toplumsal yönüyle öne çıkar; kırk günün sonunda büyük bir yemek verilerek anne ve bebeğin sağlıklı yaşama adım atması topluluk içinde kutlanır ve bebek tuzlu su ile yıkanarak kırklanır (Yeşil, 2014, s.106). Özbek kültüründe "çille" kavramı, doğumdan sonraki kırk günü ifade eder ve bu dönemde çeşitli ritüeller uygulanır. Çille süresince anne ve bebek kimseye gösterilmez; anne herhangi bir iş yapmaz ve mutlaka bir yardımcıya sahip olur. Çille uygulaması, küçük ve büyük çille olmak üzere iki aşamadan oluşur. İlk yirmi günün sonunda tamamlanan küçük çille ile kızın annesi eve götürülür. Büyük çille sonunda ise bebeğin tırnakları kesilir, eline Kur'ân-ı Kerîm verilir ve saçı kesilerek ağırlığı kadar altın bebeğin babası tarafından anneye hediye edilir (Solmaz, 2018, s.134-135). Bu ritüeller, hem bebeğin korunması hem de toplumsal ve dini bir kabulün simgesel olarak ifade edilmesini amaçlamaktadır.

Genel olarak bakıldığında, Orta Asya Türk topluluklarında kırklama ritüeli yalnızca anne ve bebeği koruma işlevi taşımamakta, aynı zamanda bebeğin toplumsal kabulünü simgelemektedir. Kırk günün tamamlanmasının ardından düzenlenen törenler aracılığıyla bebek, topluma tanıtılmaktadır.

### 4.4. Benzerlikler ve Farklılıklar

Türk dünyasının farklı bölgelerinde uygulanan kırklama ritüelleri birçok ortak unsura sahiptir:

Kırk sayısının kullanımı (kırk taş, kırk gün, kırk kaşık su vb.).

Suyun arındırıcı rolü ve içine katılan sembolik nesneler (altın, gümüş, tahıl, tuz).

Nazar ve kötü ruhlardan korunma amacıyla yapılan dualar ve sözlü pratikler.

Anne ve bebeğin kırk gün boyunca korunması ve yalnız bırakılmaması.

Farklılıklar esasen ritüelin icrasında kullanılan malzemelerin çeşitliliği ve ona eşlik eden ek uygulamalarda görülmektedir. Anadolu'da kırmızı iplik ve nazarlıkların, değişik ritüellerin öne çıkması, Orta Asya'da tütsüleme ile taşların kullanılması ve toplu kutlamaların dikkat çekmesi, Azerbaycan'da ise kırk çıkarma sonrasında tahıl, taş, değişik malzemelerin kullanılması ve küçük kutlamaların tercih edilmesi bu duruma örnektir. Bu çeşitlilik, her topluluğun kendi çevresel koşulları, inanç dünyası ve kültürel deneyimleri doğrultusunda ritüeli yeniden şekillendirdiğini ve ona farklı toplumsal işlevler yüklediğini göstermektedir.

Bölgesel farklılıklara rağmen kırklama ritüeli, Türk dünyasında kültürel sürekliliğin güçlü bir örneği olarak karşımıza çıkar. Bu ritüel, hem ortak bir mitolojik zemin üzerinde yükselmiş hem de halk hekimliği bağlamında her toplumun kendi pratiklerine uyarlanmıştır. Böylelikle kırklama, Türk kültüründe hem birleştirici hem de çeşitlilik yaratan bir unsur olmuştur.

## 5. Kırklama Ritüelinin Toplumsal İşlevi

Kırklama ritüeli, yalnızca doğum sonrası anne ve bebeğin korunmasına yönelik bir pratik değil, aynı zamanda toplumun sosyal yapısını, dayanışma biçimlerini ve kültürel değerlerini yansıtan önemli bir uygulamadır (Memmedova, 2025d, s.367). Türk kültüründe ritüeller, bireylerin yalnızca biyolojik varlıklar olmadığını; aynı zamanda toplumsal hafızanın, ortak inançların ve kültürel kimliğin taşıyıcıları olduğunu gösterir. Bu bağlamda kırklama, toplumsal işlevleriyle de dikkat çekmektedir.

### 5.1. Aile İçi Dayanışma ve Kadınların Rolü

Kırklama ritüeli, özellikle kadınlar arası dayanışmayı güçlendiren bir uygulamadır. Doğum sonrası süreçte lohusanın hem fizyolojik hem de psikolojik açıdan desteğe ihtiyaç duyduğu bilinmektedir. Bu dönemde anneye yardım eden, kırklama ritüelini gerçekleştiren genellikle aile büyükleri ya da tecrübeli kadınlardır. Böylece kadınlar arası bilgi aktarımı sağlanır, doğum ve çocuk bakımıyla ilgili deneyimler genç kuşaklara aktarılır (Aça vd., 2019; Güven, 2021; Yeşil, 2014).

Aile içinde kırklama, annenin yalnız bırakılmamasını, bebeğin sürekli gözetim altında tutulmasını ve birlikte yapılan koruyucu uygulamaları

içerir. Bu durum, ritüelin bir sağlık uygulamasının ötesinde, aile içi birlikteliği güçlendiren bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

### 5.2. Komşuluk ve Toplumsal Dayanışma

Kırklama ritüeli, sadece aileyi değil, aynı zamanda komşuluk ilişkilerini ve toplumsal dayanışmayı da kapsar. Anadolu ve Azerbaycan başta olmak üzere birçok Türk topluluğunda komşular lohusa kadını ziyaret eder, ona hediyeler getirir ve günlük işlerinde yardımcı olurlar. Kırklama günü yapılan küçük törenler, bu dayanışmayı görünür hale getirir (Memmedova&Mirzeyeva, 2023).

Toplumsal dayanışma, yalnızca maddi yardımla değil, aynı zamanda manevi destekle de gerçekleşir. Lohusa kadına moral verilmesi, duaların birlikte okunması, toplumun yeni bireyini kutlaması, kırklamanın sosyal yönünü pekiştirir.

### 5.3. Kültürel Aktarım ve Eğitimsel İşlev

Kırklama ritüeli, nesiller arası kültürel aktarımın güçlü bir aracıdır. Ritüeli gerçekleştiren büyükanneler, teyzeler ya da komşu kadınlar, yalnızca kırklama uygulamasını değil, aynı zamanda doğum ve çocuk bakımıyla ilgili kültürel bilgileri de genç annelere öğretir. Bu yönüyle kırklama, sözlü kültürün devamını sağlayan bir pratik olarak değerlendirilebilir (Örnek, 2016; Memmedova, 2024a).

Ayrıca kırklama sırasında söylenen dualar, nazlamalar ve okşamalar, çocukla ilgili iyi dilekler; dil, sözlü edebiyat ve dini inanışların gelecek nesillere aktarılmasına hizmet eder. Böylece kırklama, hem eğitimsel hem de kültürel bir işlev üstlenir.

### 5.4. Toplumsal Bellek ve Kimlik İnşası

Kırklama, toplumsal belleğin korunmasında önemli bir ritüeldir. Doğum, bireysel bir olay olmasına rağmen kırklama sayesinde toplumsal bir anlama bürünür. Toplum, yeni doğan bireyi ortak bir törenle kabul eder ve onun geleceğine dair iyi dileklerini dile getirir. Bu durum, hem toplumsal kimliğin hem de bireysel aidiyetin güçlenmesine hizmet eder (Van Gennep, 1960).

Toplumsal bellek açısından kırklama, geçmişle bugünü birbirine bağlayan bir köprü işlevi görür. Ritüelin kuşaktan kuşağa aktarılması, Türk kültürünün sürekliliğini sağlayan unsurlardan biridir.

### 5.5. Ritüelin Psikososyal İşlevi

Kırklamanın bir diğer önemli yönü de psikososyal işlevleridir. Doğum sonrası depresyon, yalnızlık ve kaygı gibi durumların halk arasında sezgisel olarak fark edilmiş olması, kırklama gibi ritüellerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Anne, kırklama süreci boyunca yalnız bırakılmaz, desteklenir ve sosyal çevresi tarafından değer gördüğünü hisseder (KK-10). Bu durum, annenin psikolojik iyileşmesine katkı sağlar.

Ayrıca ritüelin kutlama boyutu, toplumun doğumu yalnızca biyolojik bir olay değil, aynı zamanda kutsal bir yenilenme ve bereket unsuru olarak görmesinin bir göstergesidir.

## 6. Modernleşme Sürecinde Kırklama

Kırklama ritüeli, yüzyıllar boyunca Türk topluluklarının doğum sonrası uygulamalarının merkezinde yer almış olsa da modernleşme süreciyle birlikte önemli değişimlere uğramıştır. Tıp biliminin gelişmesi, sağlık hizmetlerinin yaygınlaşması ve toplumsal yaşam biçimlerinin dönüşmesi, bu ritüelin hem biçimini hem de işlevini etkilemiştir. Günümüzde kırklama, büyük ölçüde sembolik anlamlar taşıyan, kültürel kimliği korumaya yönelik bir uygulama olarak varlığını sürdürmektedir (Memmedova&Mirzeyeva, 2023).

### 6.1. Modern Tıbbın Etkisi

Geleneksel halk hekimliği uygulamaları, uzun süre toplumun en önemli sağlık koruma yöntemleri olmuştur. Ancak modern tıbbın gelişmesiyle birlikte doğum sonrası hijyen, enfeksiyonlardan korunma ve anne-bebek sağlığı konularında bilimsel bilgi ön plana çıkmıştır. Bu durum, kırklama ritüelinin halk hekimliği boyutunun zayıflamasına neden olmuştur.

Örneğin, tuz, şifalı bitkiler ya da taşlarla, değerli metallarla hazırlanan kırklama suyu, modern tıpta hijyen açısından önerilmemektedir. Buna rağmen birçok aile, tıbbi temizlik uygulamalarını sürdürürken kırklamayı da kültürel bir gelenek olarak yaşamaya devam etmektedir (KK-7; KK-10).

### 6.2. Ritüelin Dönüşen Biçimleri

Modernleşme süreci, kırklamanın uygulanış biçimlerinde değişimlere yol açmıştır. Geleneksel olarak kırklama, deneyimli kadınlar tarafından

dualarla yapılırken, günümüzde bu uygulama daha çok sembolik bir banyo, kırkıncı gün yapılan kutlama ya da akraba ziyaretine dönüşmüştür.

Bazı bölgelerde kırklama, artık yalnızca suya kırk kaşık dökülmesi şeklinde sembolik bir uygulama olarak gerçekleştirilmekte; içine altın veya tuz konulması gibi ayrıntılar terk edilmektedir. Ancak bu dönüşüm, ritüelin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez; aksine, ritüelin sembolik anlamlarının ön plana çıktığını gösterir.

### 6.3. Günümüzde Kırklamanın Sembolik Boyutu

Modern dönemde kırklama, daha çok kültürel kimlik ve geleneksel aidiyet göstergesi haline gelmiştir. Aileler, bu uygulamayı sürdürerek hem atalarının mirasına sahip çıktıklarını hem de yeni nesillere kültürel değerleri aktardıklarını göstermektedir.

Günümüzde kırklama ritüeli, özellikle kırsal bölgelerde daha canlı bir şekilde yaşatılırken şehirlerde sembolik bir anlama indirgenmiştir (Memmedova&Mirzeyeva,2023). Bununla birlikte diaspora Türk topluluklarında kırklama, kimlik koruma aracı olarak büyük önem taşımaktadır. Göçmen aileler, doğum sonrası bu ritüeli gerçekleştirerek kültürel aidiyetlerini pekiştirir ve çocuklarını kültürel kimlik bilinciyle büyütür.

### 6.4. Medya ve Popüler Kültürde Kırklama

Son yıllarda kırklama, televizyon dizilerinde, belgesellerde ve sosyal medya paylaşımlarında da yer almaya başlamıştır. Bu durum, ritüelin modern kültürel bellekte görünürlüğünü artırmıştır. Özellikle annelik temalı programlarda kırklamaya dair bilgiler paylaşılmakta, bazı aileler geleneksel uygulamaları modern yaşam koşullarına uyarlayarak sürdürmektedir (TRT Avaz, 2016; 2017).

Popüler kültürdeki bu görünürlük, kırklamanın yalnızca geçmişin bir uygulaması değil, günümüzde de kimlik ve aidiyet göstergesi olarak yaşatıldığını göstermektedir.

### 6.5. Ritüelin Geleceği: Sembolden Kimliğe

Modernleşme ve bilimsel bilginin etkisiyle kırklamanın sağlık boyutu giderek zayıflasa da ritüelin tamamen ortadan kalkması beklenmemektedir. Çünkü kırklama, sadece hijyen ya da sağlıkla ilgili bir uygulama değil, aynı zamanda mitolojik kökenlere dayalı kültürel bir

semboldür. Bu nedenle ritüelin gelecekte de sembolik biçimde varlığını sürdüreceği öngörülebilir.

Kırklamanın modern dönemdeki işlevi, toplumsal hafızanın korunması, kültürel kimliğin güçlendirilmesi ve anne-bebek ilişkisine kutsallık kazandırılmasıdır. Dolayısıyla kırklama, dönüşen biçimlerine rağmen Türk kültürünün yaşayan unsurlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir.

**Sonuç**

Kırklama ritüeli, Türk halk kültürünün en köklü geçiş uygulamalarından biri olarak doğum sonrası anne ve bebeği hem fizyolojik hem de manevi açıdan korumayı amaçlayan zengin bir gelenekler bütünü niteliği taşımaktadır. Tarihsel süreçte İslam öncesi inançlardan beslenen bu ritüel, İslamiyet'in kabulüyle birlikte dini unsurlarla bütünleşmiş, dua, ayet okuma gibi İslami pratiklerle zenginleşmiştir. Böylece kırklama, yalnızca halk hekimliği ve hijyen anlayışının değil, aynı zamanda dini ve kültürel kimliğin de bir yansıması olmuştur.

Araştırmada görüldüğü üzere kırklama, farklı Türk topluluklarında biçimsel çeşitlilikler göstermekle birlikte, özünde ortak mitolojik ve sembolik kodlara dayanmaktadır. "Kırk" sayısının doğumla, yeniden doğumla ve kutsallıkla ilişkilendirilmesi, ritüelin temelini oluşturmaktadır. Su, ateş, taş ve bitki gibi unsurların ritüele dahil edilmesi, Türk mitolojisinde doğa unsurlarının kutsallığını ve koruyucu gücünü göstermektedir. Bu yönüyle kırklama, hem arkaik hem de dini katmanların iç içe geçtiği çok katmanlı bir yapıya sahiptir.

Modernleşme sürecinde kırklamanın sağlıkla ilgili işlevi büyük ölçüde zayıflamış olsa da ritüelin sembolik boyutu güçlü bir şekilde yaşamaya devam etmektedir. Günümüzde kırklama, daha çok kültürel aidiyetin ve kimlik bilincinin bir göstergesi olarak uygulanmakta; diaspora topluluklarında ise kimliği koruma aracı olarak önemli işlevler üstlenmektedir. Ayrıca modern medya ve popüler kültür aracılığıyla bu ritüelin görünürlüğünün artması, onun güncel toplumsal bellekte de canlı tutulduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, kırklama ritüeli tarihsel süreçte dönüşerek günümüze ulaşmış; mitolojik, dini ve kültürel boyutlarıyla Türk topluluklarının doğum sonrası inanış ve uygulamalarında önemli bir yer edinmiştir.

Bugün kırklama, bilimsel sağlık uygulamalarıyla birlikte varlığını sürdüren, geçmişin mirasını geleceğe taşıyan yaşayan bir kültürel değer olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum, Türk halk kültürünün sürekliliğini ve değişen koşullara rağmen öz değerlerini koruma gücünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

**Kaynakça**


Acıpayamlı, O. (1974). *Türkiye'de doğumla ilgili âdet ve inanışların etnoloji etüdü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Açа, M., Yolcu, M. A., & Açа, M. (2019). *Kadın folkloru: Statü ve famaj.* İstanbul: Paradigma.

Bayat, F. (2007). *Türk mitolojik sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Çetin, H. (2018). *Kazaklar Türklerinde çocuk ile ilgili gerçekleştirilen törenler ve çocuk terbiyesi.*

*Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, S. 6, 1088-1101.

Durbilmez, B. (2008). Nahçıvan Türk halk inanışlarında mitolojik sayılar. *Turkish Studies – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(6), 212-225.

Ediz, E. (2015). *Osmanlı İstanbul'unda doğum ritüelleri. Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi (Cilt 4)*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.

Güven, F. (2021). *Kars halk kültüründe geçiş dönemleri (Doğum, evlenme, ölüm).* İstanbul: Kriter.

Güvenç, A. Ö. (2009). *Kırk sayısının halk edebiyatı ürünlerinde kullanımı üzerine bir inceleme*. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 41, 85–97.

Kalafat, Y. (2000). *Güney Kafkasya sosyal antropoloji araştırmaları*. Ankara: ASAM Yayınları.

Kiyat, A. (2024). *Kırgız kültüründe doğum sonrası kırk günlük süreç ve kırk çıkarma ritüeli*. *Folklor Akademi Dergisi,* 7(1), 124–132.

Memmedova, M. (2021a). *Karabağ folklorunda doğum ritualları ve inancları. Ziya Işığında Ramazan Gafarlı 70. Beynelhalq İctimai ve Medeni Elmler Konfransı* (s. 465-471). www.izdas.org/ramazan-gafarli-kongresi

Memmedova, M. (2021b). *Kitabi-Dede Korkut'ta inisiasiya merasimi ritualları ve adet-eneneleri*. *4. Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi.* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü. https://www.scienceazerbaijan.org/kutuphane

Memmedova, M. (2021c). Beliefs about initiation rituals in Karabagh. *International Congress of Modern Studies in Social and Human Sciences* (Book II, s. 298-307). www.karabaghconference.com

Memmedova, M. (2023a). *Azerbaycan ve Anadolu'da kırklama ritüelleri*. *Azerbaijan International Congress of Scientific Research.* Sheki, 102-113.

Memmedova, M. (2023b). *Azerbaycan ve Anadolu folklorunda nazardan korunmak için yapılan uygulama ve ritüeller. 5th International Bahtiyar Bahabzade Turkish World History, Culture and Literature Congress.* Sheki, 207-216.

Memmedova, M. (2023c). *Nahçıvan ve Kars folklorunda doğum ritüelleri ve inançları*. *II. Uluslararası Türkiyat Kongresi.* Türk Dil Kurumu Yayınları, 434-450.

Memmedova, M. (2023d). *Azerbaycan ve Anadolu folklorunda nezerden gorunmag üçün icra edilen üsul ve rituallar*. *Dede Qorqud Elmi-Edebi Toplu,* 3(82), 133-144.

Memmedova, M. (2023e). *Doğum ritualları və inancları Güney Azerbaycan folklor metnleri kontekstinde. Folklor ve menevi bütövlük: Güney Azerbaycanın folklor irisi mövzusunda Respublika Elmi Konfransı Materialları.* Bakı: Elm ve Tehsil, 129-149.

Memmedova, M. (2023f). *Azerbaycan ve Anadolu folklorunda doğum sonrası çocuklar için yapılan ritüeller. Elyazma Kitabı Azerbaycan-Türkiye Elmi-Medeni Elageler Kontekstinde Beynelhalq Elmi-Nezeri Konferansı Materialları*. Bakü, 318-324.

Memmedova, M. (2023g). *Azerbaycan ve Anadolu folklorunda çocuğu nazar, hal ve çileden korumak için yapılan yöntem ve ritüeller. 10. Uluslararası Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu.* Kazan/Tataristan, 259-271.

Memmedova, M. (2024a). *Azerbaycan ve Anadolu folklorunda kırkbasma ve albasmadan korunma ritüel ve uygulamaları. Klasik Divan Dil, Kültür ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 128-144.

Memmedova, M. (2024b). *Naxçıvan folklorunda uşaqlar üçün icra edilən doğum ritualları. Naxçıvan Milli-Mənəvi Dəyərlər Kontekstində*. Bakı: Folklor İnstitutu, 232-246.

Memmedova, M. (2024c). *Balkanlardan Azerbaycan'a Türk halk kültüründe doğum ritüelleri*. *2. Uluslararası Balkanlarda Türkçe Öğretimi ve Türkoloji Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* İstanbul, 645-665.

Memmedova, M. (2024d). *Azerbaycan kültüründeki doğum ritüellerinde İslamın etkisi*. *Uluslararası Kafkasyada İslam ve Medeniyet Sempozyumu bildirileri* (s. 108–120). Ertem Kafkas Yayınları.

Memmedova, M. (2025a). *Folklorda kadın ve ritüel: toplumsal roller ve geleneksel anlamlar*. *ASES I. Uluslararası Kadın Araştırmaları Kongresi.* Kayseri: ASES Publications, 172-185.

Memmedova, M. (2025b). *Batı Azerbaycan halk kültüründe nazarın etkilerinden korunmaya yönelik geleneksel yöntemler ve ritüeller. ASES II. International Culture, Art and Literature Congress*, Izmir, Turkiye, 93-110.

Memmedova, M. (2025c). Postpartum protective rituals in the folk cultures of Azerbaijan, and Gagauzia: practices against kirkbasma and albasma. *ASES IV. International Gelenekten Geleceğe Scientific Studies Conference Book*. Kyrgyzstan: Kyrgyzstan-Turkiye Manas University, ASES Publications, 122-140.

Memmedova, M. (2025d). *Azerbaycan ve Özbek halk kültüründe doğum ritüelleri*. *Akademik Ubaydulla Karimov tavalludining 105 yilligi munosabati bilan o'tkazilgan xalqaro ilmiy konferensiya materiallari to'plami* (s. 365–377).

Memmedova, M., & Mirzeyeva, G. (2023). Customs and beliefs regarding the khirktokme ceremony in Azerbaijan and Anatolia. *6th International Dede Korkut Conference of Turkish Culture, History and Literature*. Guba, 124-133.

Örnek, S. V. (2015). *Geleneksel kültürümüzde çocuk*. Ankara: BilgeSu.

Örnek, S. V. (2016). *Türk halkbilimi.* Ankara: BilgeSu.

Solmaz, E. (2018). *Özbek halk kültüründe doğum ile ilgili pratikler. Uluslararası Folklor Akademi Dergisi*, 1(1), 127–136.

TRT Avaz. (2016). *Kırklama töreninde bebeğin yıkanması – Ortak miras* [Video dosyası].

https://www.youtube.com//TRT+Avaz+kırklama&mid=B39E4118CB1C145F0FA3B39E4118CB1C145F0FA3&FORM=VIRE

TRT Avaz. (2017). *Kırgızistan'da Bebek Kırklama Geleneği Nasıl Yapılıyor? - Kuşaktan Kuşağa - TRT Avaz* [Video dosyası].

https://www.youtube.com//TRT+Avaz+kırklama&&mid=7116001AE33392F71EED7116001AE33392F71EED&FORM=VAMGZC

Van Gennep, A. (1960). The rites of passage. Chicago: University of Chicago Press.

Yeşil, Y. (2014). *Türk dünyasında geçiş dönemi ritüelleri (Doğum-evlenme-ölüm gelenekleri).* Ankara: Grafiker.

**Kaynak Kişiler**

KK-1. Ekberova Aynur Cavad kızı, 1975, Nahçivan ili, Ordubat ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimli, aşçı.

KK-2. Ekberova Sevinç Cavad kızı, 1971, Nahçivan ili, Ordubad ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimli, ev hanımı.

KK-3. Esedova Könül Hüsameddin kızı, 1983, Nahçivan şehri, lisans eğitimli, Şahbuz ilçesi Kayıt bölmesi başkanı.

KK-4. Hanlarova Günay Penah kızı, 1987, Füzuli şehri, önlisans eğitimli, kütüphane görevlisi.

KK-5. Hüseynli Leyla Azim kızı, 1982, Nahçivan ili, Kengerli ilçesi, Gıvrag köyü, lisans eğitimli, evdar hanım.

KK-6. İmanova Vefa Gurban kızı, 1986, Nahçivan ili, Ordubat ilçesi, Yukarı Eylis köyü, lise eğitimli, ev hanımı.

KK-7. Mirzayeva Gumral Nizami kızı, 1983, Nahçıvan şehri, yüksek lisans eğitimli, araştırmacı.

KK-8. Necefova Seltenet Yusif kızı, 1961, Nahçivan ili, Ordubad ilçesi, Anabat köyü, lisans eğitimli, hemşire.

KK-9. Şükürlü Elnure kızı, 1984, Şeki şehri, lisans eğitimli, üniversitede koordinatör.

KK-10. Tağıyeva Sevinc Memmed kızı, 1985, Salyan ilçesi, doktora öğrencisi, ev hanımı.

# CENGİZ AYTMATOV VE ORTAK TÜRK EDEBİYATI

**Mirgül TEKEŞOVA***

**Öz:** Cengiz Aytmatov, Türk dünyasının edebiyatına büyük katkılarda bulunan bilge yazarlardan biridir. Eserleri yalnızca Kırgız edebiyatıyla sınırlı değildir, genel olarak Türk halklarının kültürüyle yakından ilişkilidir. Buradaki "Ortak Türk Edebiyatı" kavramı, Türk halklarının yani, dil ve kültür açısından akraba halklar – Kırgız, Kazak, Özbek, Türk, Azerbaycan, Türkmen ve başka türki halkların karakteristik edebiyatı anlamına gelir.

Büyük yazar C.Aytmatov'un eseri, kapsamlı araştırmaya olanak tanıyan zengin bir hazinedir. Yazarın eserini genel Türk edebiyatının yanı sıra Kırgız edebiyatının çeşitli tarihi dönemleri çerçevesinde incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Orta Çağ'ın zengin kültürel ve edebi mirasının, insani meselelerin fikir yazarı C. Aytmatov'un eserlerindeki izlerini tespit etmek, değerlendirmek, çağın ihtiyacıdır. Kırgız klasik şairlerinin eserleri de dahil olmak üzere Ortak Türk Edebiyatının ve şairlerin mirasının, yazarın eserlerine ve profesyonel edebiyat denilen Sovyet edebiyatına etkisinin araştırılmasının Kırgız edebiyat araştırmaları bilimine, Aytmatov araştırmalarına katkıda bulunacak yeni bir çalışma olacağına inanıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** C. Aytmatov, Ortak Türk Edebiyatı, Kırgız edebiyatı, Edebi Tesirler.

## CH. AYTMATOV AND COMMON TURKIC LITERATURE

**Abstract:** Chingiz Aitmatov is one of the most learned writers who made significant contributions to the literature of the Turkic world. His works are not limited to Kyrgyz literature alone; they are closely related to the culture of the Turkic peoples in general. The term "Common Turkic Literature" here refers to the characteristic literature of the Turkic peoples, that is, the linguistically and culturally related peoples — the

*Dr. Mirgül Tekeşova, Kırgız Milli Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Fakültesi, Bişkek/Kırgızistan, tekeshovamırgul@gmail.com ORCID: 0009-0009-4362-9996,

Kyrgyz, Kazakh, Uzbek, Turkish, Azerbaijan, Turkmen, and other Turkic peoples.

The work of the great writer Ch. Aytmatov is a rich treasure that allows comprehensive research. We believe that it would be appropriate to examine the author's work within the framework of various historical periods of Kyrgyz literature as well as general Turkic literature.

Ch. Aytmatov is an opinion writer on the rich cultural and literary heritage of the Middle Ages and on humanitarian issues. It is the need of the age to detect and evaluate the traces of Ch. Aytmatov in his works. We believe that the investigation of the influence of common Turkic literature and the heritage of poets, including the works of Kyrgyz classical poets, on the author's works and on Soviet literature, which is called professional literature, will be a new study added to the science of Kyrgyz literary studies and Aytmatov research.

**Key words:** C. Aytmatov, Common Turkic literature, Kyrgyz literature, literary influences.

Cengiz Aytmatov, Türk dünyasının edebiyatına büyük katkılarda bulunan bilge yazarlardan biridir. Eserleri yalnızca Kırgız edebiyatıyla sınırlı değildir, genel olarak Türk halklarının kültürüyle yakından ilişkilidir. Buradaki "Ortak Türk Edebiyatı" kavramı, Türk halklarının yani dil ve kültür açısından akraba halklar – Kırgız, Kazak, Özbek, Türk, Azerbaycan, Türkmen ve başka Türki halkların karakteristik edebiyatı anlamına gelir.

Aytmatov'un eserlerinde Ortak Türk Edebiyatının karakteristik özelliklerinin örnekleri olarak mitoloji ve folklor konusu sayılabilir. Aytmatov, eserlerinde eski Türk halklarının mitolojisini, halk masallarını ve efsanelerini yaygın olarak kullanmıştır (örneğin, "Gulsarat", "Gün olur Asra Bedel" v.b. eserlerinde mitolojik motifler yaygındır).İnsan ve doğa konusu doğa ve insanın birliği, Türk halklarının edebiyatında büyük rol oynar. Aytmatov da bu konuyu yaygın bir şekilde ele almıştır. Milli ruh ve gelenekler: Aytmatov, eserlerinde Kırgız halkının milli geleneklerini ve dünya görüşünü geniş bir şekilde yansıtmıştır; bu, genel olarak Türk dünyasının da karakteristiğidir. Dilsel ve kültürel bağlar**:** Aytmatov'un eserleri, Türk dili konuşan ülkelerdeki okuyucular tarafından geniş bir şekilde tercüme edilmiş ve kabul görmüştür. Dilinin güzelliği ve düşünce derinliği, genel olarak Türk edebiyatının zenginliği olarak kabul edilebilir.

Bu nedenle, Ç. Aytmatov'un eserleri Ortak Türk Edebiyatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir. Türk dünyasının edebiyatını uluslararası düzeye taşımaya büyük katkı sağlamıştır. Cengiz Aytmatov ile Orta Çağ

şairleri ve yazarları arasında doğrudan bir bağlantı olmasa da manevi, ideolojik ve sanatsal bir bağlantı vardır. Aytmatov, eserlerinde onların modern koşullarda gündeme getirdiği temaları yeniden canlandırarak Türk-Müslüman dünyasının derin manevi mirasını sürdürmüştür diyebiliriz.

Orta Çağ şairleri ve yazarları – örneğin, Cusup Balasagın, Ahmed Yesevi, Nevayi – insan ahlakı, manevi arınma ve yaşam felsefesi gibi temaları gündeme getirmişlerdir. Aytmatov da eserlerinde aynı temel soruları ele almıştır:

- İnsan olmak/Adam olamk?

- Manevi bozulmanın nedenleri?

- Gelenek ve adetlerin yeri nerededir?

- İyilik ve kötülük, adalet ve adaletsizdik arasındaki mücadele gibi konular. Bu konular eserlerinde çağın, daha doğrusu Sovyet rejiminin politikasından daha derin ve geniş bir şekilde ele alınmıştır.

Aytmatov'un "Gün olur Asıra Bedel" ve "Dişi Kurdun Rüyası", 'Dağlar Devrildiğinde' gibi eserleri manevi imgeler ve ahlaki duygular açısından zengindir. Orta Çağ yazarları, Türk dünyasının dünya görüşünü, dilini ve geleneklerini korumayı ve bunları gelecek nesillere aktarmayı amaçladılar. Aytmatov da aynı görevi modern biçimlerde yerine getirdi: Örneğin, "Manas" destanındaki kahramanlık ve manevi güç temaları, Aytmatov'un eserlerinde yeni bir ışık altında tekrarlanıyor. Tıpkı Cusup Balasagın'in "Kutadgu Bilig" adlı eserinde, yönetici insanlara öğüt vermesi gibi, Aytmatov da eserlerinde toplum liderlerinin ahlaki sorumluluğunu eleştirdi.

Aytmatov, ortaçağ yazarları tarafından yaratılan Türk edebiyatının mirasçısıdır. Dil tarzı, sanatsal imgeleri ve halk edebiyatı eserlerini kullanma yöntemi, ortaçağ edebiyatından bu yana aktarılan geleneklerle tutarlıdır. Ahmed Yesevi, insanın iç dünyasının arınmasını isterken, Aytmatov modern insanın ruhunun boşluğunu gösterir.

Cengiz Aytmatov ile ortaçağ şairleri ve yazarları arasındaki bağ, bu manevi mirasın bir devamıdır. Eserlerinde Türk halklarının tarihi ve manevi deneyimini modern edebiyat düzeyine taşımıştır. Bu anlamda Aytmatov'un Cusup Balasagın ve Ahmed Yesevi'nin modern halefi olduğunu söylemek mümkündür.

Yazar bu konuda, yani Ortak Türk Dili, Ortak Türk Edebiyatı hakkında çoğu aydınlar gibi bağımsızlıktan sonra değil daha 1970'li yıllardan itibaren konuşmaya ve sürekli dile ge tirmeye başlamıştır. Mesela bir konuşmasında:

‘Sanatsal ifadenin yeni arayışından bahsettiğimizde, dilin edebiyatta düşünceyi ifade etmenin birincil aracı olduğunu anlıyoruz. Hem Rusça hem de Kırgızca yazıyorum. Modern Rus dilinin gelişimi elbette beni çok ilgilendiriyor. Ancak diğer dillerden bahsedecek olursak (burada Türk dilleri, yani Kırgız, Kazak, Özbek, Tatar dillerini düşünüyorum), sanatsal paletimizi güncellemeyi ciddi şekilde düşünmemiz gerektiğini gösteren bir çok sorun olduğunu görüyoruz. Bunun nedeni, bu dillerin gelişimlerinde geride kalmaları veya tarih akışının dışında kalmaları değildir. Kırgız, Özbek, Kazak ve Türkmen dilleri, yüzyıllardır var olan bir tarihe, çok gelişmiş ve biçimlenmiş edebi geleneklere (özellikle şiirsel) sahip eski Türk dilleridir’ (Aytmatov, 2008, 51-52).

Yazar C.Aymatovun edebiyat ve edebi ilişkiler hakkındaki fikirkerini ve anladıklarını Kırgız edebiyat uzmanları olarak bizler henüz anlamış ve okurlara anlatabilmiş degiliz. Onun ulaştığı zirvede fikir yürütecek seviyede değiliz. Bunu kabul etmeliyiz. Oysa 1970-80’li yıllarda röpörtajında bunları demiştir:

“Görüyormusunuz, günümüzde ne ilginç tarihi olaylar ortaya çıktı! Diğer Sovyet halklarının kültürel zenginlikleri de aynı şekilde ortak hazineye dahil edilmiştir. İki dilde yazan bir Rus-Kırgız yazar olarak, slavistika çalışmaları Günü'nün kutlanmasının ortak bir kültürel anlamı olduğuna inanıyorum. Ancak, kültürel entegrasyonun başka sorunları da var, örneğin, **ülkemizde Slavlardan sonra ikinci büyük etnik grup olan Türk dili konuşan Sovyet halklarının kültürel entegrasyonu veya Asya'nın en eski kültürünün güçlü karışımını ele alalım.** Neden bunların onuruna yılda bir kere kutlanacak bayramları düzenlemeye olmasın?” (Aytmatov, 1988, 297).

Evet, 1986’da diyor bunları. **‘Asya'nın en eski kültürünün güçlü karışımı’** - Nedir?! O zamanlar tamam da, durum başkaydı. Acaba, bugün bunun farkına vardık mı? Yazarın bu konuşmalarını anladık mı?

C.Aytmatov diğer yazar ve şairler hakkında fikir yürüttüğünde onların edebiyattaki başarısı hakkında konuştuğunda önem verdiği ve değer verdiği kriter de **ortak türk edebi** hazinesi olmuştur: Mesela 1977 yılında “Auezov Hakkında” konuşmasında sunları demiştir: ‘Auezov aracılığıyla, biz dünyaya düşünce geleneğinin hazinesi olan Türk dillerinin potansiyelini tanıtabildik ve zenginliğini, gücünü gösterebildik.’ (2008, s.157).

Kırgız şairi S.Eraliev hakkında 1964 yılında yazdığı bir yazısında onun edebiyattaki özelliği ve getirdiği yenilikleri anlatarak yanı sıra şünu demiştir: “Eraliyev’in şair olarak kaderi de şöyle oldu. O Kırgız şiirinin,

hatta ben diyebilirim ki, Türk dilindeki tüm edebiyat için yeni bir kıyı açtı." (2008, s.124).'

"Biz Dünyayı Değiştiriyoruz, Dünya Bizi Değiştiriyor" adlı 1980'li yıllardaki V. Korkin ile konuşmasında muhabirin ne tür kitaplarınız var? Sorusuna:

'- Doğu'nun antik, ortaçağ ve modern tarihi hakkında birçok kitabım var. Bu benim doğal ihtiyacım, hatta kaderim bile denebilir. Ancak ben sadece Türk dilindeki edebiyatlarla değil aynı zamanda başkalarıyla da ilgileniyorum - Orta ve Uzak Doğu. Birçok yönden ilginçler ve her şeyden önce, bunlarda düşünceleri ve duyguları ifade etmenin, dünyayı algılamanın farklı bir ilkesini, farklı bir kültür türünü görüyorum. **Bu düşünceler bizimkilerden farklı, ancak onları görmezden gelmek istemezsiniz. Çünkü bunlar insanlık tarihinin sanatsal bilincinin en büyük deneyimlerinden biridir**" (2008, s. 291) – demiştir.

Yazarın bu iki cümlesiyle bütün bir asrın edebi görüşünü, anlayışını incelemek mümkündür. Sanki yazar her fırsat bulduğunda o çerçeveler içerisinde kalmışlara dünyanın ve edebi dünyanın daha da geniş ve zengin olduğunu damla damla aşılamakta olduğunu anlamak mümkündür.

Sonuç olarak şunu demek isterdim Cengiz Aytmatov kendi hayatı pahasına olsa da, gerçekleri dile getirmeye devam etti. Sosyo-politik sistemin eksikliklerini cesurca eleştirdi, olan bitenin hesabını sordu. Kendine has bir yol ve fikir edinmesinin büyük bir sebebi vardı. O elbette babsıdır. O her zaman **babası Törökul Aytmatov'un** haklı olduğunu bilmiştir. Onun ve onun gibi yüzlerce aydınların söndürülmüş ümidinin tek parçası olduğunu da biliyordu. O yüzden bütün yazdıklarıyla "panturkizimin" bir suç olmadığını, ortak kültüre sahip ve ortak dil konuşan halkların birliğinin doğal bir birlik olduğunu dile getirmiştir. Bu yüzden "Türk dünyasının manevi lideri" ve "20. yüzyılın Manas'ı" olarak anılmıştır.

## Kaynakça

Aytmatov, C. (2008). *Makaleler, röportajlar.* Bişkek: Biyiktik Yayınları.

Aytmatov, C. (1988). *Biz Dünyayı Değiştiriyoruz, Dünya Bizi Değiştiriyor.* Frunze: Kırgızistan Yayınları.

# SEZAİ KARAKOÇ ŞİİRİNDE 'KUTSAL'IN SESİ: YAĞMUR İMGESİ

**Osman ORUÇ**[*]

*Borçluyuz hayatı ansızın gelen bu yağmura*

(Hızırla Kırk Saat)

**Öz:** Türk düşünce hayatında şair kimliği dışında bir duruşun, bir davanın, bir fikrin adamı olarak da yer edinen Sezai Karakoç, Mehmet Akif'ten kendisine intikal eden bir duyarlıkla İslami hassasiyetlerin biçimlendirdiği şahsiyetini şiirine de yedirmiş, bununla birlikte şiirsel olandan da taviz vermeyerek birçok şairin içine düştüğü 'şiiri propagandaya kurban etmek' maluliyetinden uzak durmayı başarmış bir şairdir. Asırlar içinde tekâmül etmiş geleneğin birikimini kuşanarak poetikasını inşa eden Karakoç, bir 'redd-i miras' anlayışıyla sanatlarını oluşturanlara karşı geleneği, bir dekor olmanın ötesinde, yeniden yorumlayıp onu hem şahsî hayatında hem de sanatında içselleştirerek çağdaşlarına ve kendisinden sonraki nesle mensup şairlere alternatif bir yol olarak önermiştir.

İkinci Yeni şairlerinden biri kabul edilmekle birlikte ideolojik anlamda onlardan ayrılan ve Türk şiirinde İslamcı anlayışın önemli isimlerinden biri olan Sezai Karakoç, şiirinin muhtevasını da bu düşünce/ideoloji ekseninde oluşturur. İkinci Yeni şairlerinin şiirde vazgeçilmez unsurlardan biri olarak kabul ettikleri imge, Karakoç şiirinin temel belirleyicilerindendir. Bu anlamda şiirlerinde sıklıkla kullandığı ve maveranın, kutsalın, İslami geleneğe ait kıymet hükümlerinin, dirilişin ve direnişin sesi olan yağmur imgesi, Karakoç şiirinin açımlanmasında önemli bir ipucu teşkil eder. Bu çerçevede İkinci Yeni şairleri gibi imgeci bir şair olan Sezai Karakoç'un şiirlerinde rastlanan yağmur imgesi de şairin sanatının ve düşünce dünyasının ne ölçüde örtüştüğünü işaret eden kaynaklardan birisi olarak ortaya çıkar. Metafiziksel dünyaya, 'aşkın olan'a göndermeler içeren imgelere şiirlerinde sıklıkla müracaat eden şair, bu yolla geleneğin biçimlendirdiği düşünce dünyasına girmenin imkanlarına erişir. Bu çalışmada Karakoç'un şiirlerinde görülen yağmur imgesinin, geleneğin tesis ettiği anlayışta, hayat görüşünde neye tekabül

[*] Assoc. Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature, e-mail: osmanoruc@bayburt.edu.tr / ORCID: 0000-0002-2610-185X

ettiğinin izi sürülerek söz konusu imgenin içerdiği kıymet hükümleri açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sezai Karakoç, İslamcı şiir, imge, yağmur, metafizik düşünce.

## ‘THE VOICE OF THE SACRED’ IN SEZAİ KARAKOÇ'S POETRY: THE IMAGE OF RAIN

**Abstract:** Sezai Karakoç, who has earned a place in Turkish intellectual life not only as a poet but also as a man of a stance, a cause, and an idea, has infused his poetry with a personality shaped by Islamic sensitivities inherited from Mehmet Akif. Yet, by never compromising his poetic essence, he has managed to avoid the disability that many poets fall victim to, ‘sacrificing poetry to propaganda’. Building his poetics by embracing the accumulated knowledge of tradition evolved over centuries, Karakoç, with a "refusal of heritage," has reinterpreted tradition beyond mere decoration, internalizing it both in his personal life and in his art, offering an alternative path to his contemporaries and poets of the following generations.

Sezai Karakoç, considered one of the Second New poets, differs ideologically from them and is a key figure in the Islamist understanding of Turkish poetry. He also constructs his poetry around this ideology. The image, which the Second New poets considered an indispensable element in poetry, is a fundamental determinant of Karakoç's poetry. In this sense, the image of rain, frequently used in his poems and representing the transcendent, the sacred, the values of Islamic tradition, resurrection, and resistance, constitutes a crucial clue in the interpretation of Karakoç's poetry. Within this framework, the image of rain found in the poems of Sezai Karakoç, an imagist like the Second New poets, emerges as one of the sources that demonstrates the extent to which the poet's art and world of thought overlap. The poet, who frequently employs images in his poems that contain references to the metaphysical world and the 'transcendent,' thus accesses the possibilities of entering the world of thought shaped by tradition. This study will attempt to uncover the value judgments contained in the image of rain in Karakoç's poems by tracing its correspondence to the understanding and outlook on life established by tradition.

**Key Words:** Sezai Karakoç, Islamic poetry, image, rain, metaphysical thought.

## Giriş

Metafizik duyuşun başat olduğu Sezai Karakoç şiiri bu anlamda İkinci Yeni şiirinden esaslı bir biçimde ayrılır.[147] İkinci Yeni şairlerinin Sezai Karakoç dışındaki isimleri, şiirlerinde olabildiğince dünyevi olana odaklanırken Karakoç şiirinin içeriğini alabildiğine uhrevi olana açar.[148] "Gaybi yankı şiir suretinde Sezai Karakoç'u dilselleştirmiştir. İkinci Yeni elemanlarıyla ayrılık bu noktada başlar" (Tüfekçi, 2003, s. 94). Şiirini, poetikasını, düşünce dünyasını yoğun bir biçimde 'öte'ye, 'aşkın olan'a gönderme yaparak inşa eden Sezai Karakoç, insanın halihazırdaki gerçeğini ve gelecek tahayyülünü bu noktadan hareket eden bir bilinçle ve bakış açısıyla kavramaya ve anlatmaya çalışır. "Sezai Karakoç edebiyatı, ruhun edebiyatıdır" (Haksal, 2015, s. 47). Modernizmin rasyonalist bir eksende gelişen insanı ve hayatı anlama ve tanımlama temayülü karşısında Karakoç, şiiriyle ve bütün külliyatıyla bu bakış açısına, değerlendirme biçimine itiraz eder.

> "Karakoç, beş duyuyla algılanan gerçeğin dışına çıkar ve yeni bir gerçek kurar; neo-realizm dediği aslında metafizik gerçekten başka bir şey değildir. Onu İkinci Yeni'ye yaklaştıran en büyük neden, verili gerçeği yadsımak olabilir; ancak Karakoç, asıl metafiziğin peşinde koştuğu için bütünüyle farklıdır" (Karaca, 2010, s. 191).

İnsan gerçeğini dünyanın, dünyeviliğin sınırlarının ötesinde arayan şair, onu metafizik alemin aynasında, 'aşkın olan'ın kıymet hükümlerini devreye sokarak tanımlar. Karakoç şiiri "insan gerçeğini ve onun metafizik yoğunluğunu odağa alır" (Polat, 2023, s. 158). Geleneğin ve İslamî referansların rehberliğinde, bir taraftan da bunları zamanın ihtiyaçlarına göre güncelleyerek/dönüştürerek ve bir anlamda modern insanın gündeminden çıkmış bulunan bu kıymet hükümlerini 'dirilterek' yeniden dolaşıma sokmanın çabasını verir. Karakoç "beraber anıldığı şairlerin aksine geleneğin ve dinin referansları çerçevesinde ördüğü

[147] Sezai Karakoç kendi metafizik düşüncesini şöyle tarif eder: "Bizim metafiziğimiz, Tanrı ve ahiret inançlarıyla şahdamarında gürül gürül canlı (…) akan bir metafiziktir; İslam uygarlığının temel ilkesi olan mutlaklık aleminin bu dünya penceresinden görülen manzarasıdır" (1982, s. 6).

[148] Karakoç bu ayrılışı şu cümlelerle ifade eder: "Benim şiirim, aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi varolmanın dinamitlediği noktalardaki trajik espriyi, irrasyonel ve absürde bulanmış (mutlak) ı zaptetmektir. Gittikçe şiirde bunu yapmak istiyor şiirim. Bunun için başlangıçta sanat planımda görünüşte çok yakın bir noktadan çıktığım arkadaşlardan şiirim uzaklaşıyor. Ses ve biçim, motifler ve imajlarda, başlangıçta çok yakın olduğumuz şair arkadaşlardan gittikçe, o biçimi dolduran ve o sesi fırlatan varoluşu idrak farkı yüzünden ayrılıyorum" (2014, s. 41).

şiirinde devrin hâkim atmosferi tarafından itibar edilmeyen 'metafizik' duyarlıkları şiirine taşı[r]" (Sarıkaya, 2014, s. 410).

## Göklerden Gelen Bir Haber: Yağmur

Sezai Karakoç'un şiir evreninde 'öte'yi, 'aşkın olan'ı, 'ruh'u, 'iç dünya'yı, 'geleneksel kıymet hükümleri'ni, 'İslamî' paradigma'yı işaret eden en önemli imgelerden biri de yağmurdur.[149] *Yağmur Duası* adlı şiirin ilk dizelerinde insanla aşkın olan/mutlak varlık arasında bir mutabakatın olmayışı gerçeği dile getirilir.

> "Sezai Karakoç'un şiirinde şehir ilk defa Yağmur Duası şiiriyle görülür. Şiirin genel havasına yansıyan hüzün, kaldırım, şehir, yağmur, deniz kokan gemiler, kalabalıklar, bütünüyle şehre aittirler. Burada, büyük bir şehirde kendi iç dünyasıyla, şehrin getirdiği dış dünyanın arasında çıkış yolu arayan bir insanla karşılaşırız" (Erdem, 1995, s. 80).

Göklerin açmayışı şiir öznesi özelinde insanın hayat gerçeğini ortaya koyar. Modern insanın ilahi/uhrevi olana sırtını dönmesi, onun evrenle tesis etmesi gereken uyumu ortadan kaldırır.

*Ben geldim geleli açmadı gökler;*

*Ya ben bulutları anlamıyorum,*

*Ya bulutlar benden bir şeyler bekler.*[150]

Modern hayatın tekdüzeliğine ve bunaltısına dikkat çeken ve bir yandan da insanlığın halihazırdaki gerçekliğine bir eleştirinin gündeme getirildiği şiirde geçen "Yağmur duasına çıksaydık dostlar" dizesi, insanın mutlak

---

[149] Ali Yıldız, Sezai Karakoç'un şiir kitaplarının alt başlıkları olan ve yağmuru çağrıştıran 'sağanak' kelimesinin sıklıkla kullanılmasından hareketle şairin şiir dünyasına dair şöyle bir yorum getirir: "Her biri küçük birer şiir olan bu başlıklar, bütün olarak şairin kendi şiirini nasıl değerlendirdiğini göstermektedir. Her başlıkla, o başlığın çerçevelediği şiirlerin temel niteliğine dikkat çekilmektedir. Ana başlıkların bütününde sağnak kelimesi değişmeyen bir unsur olarak yer alır. Her defasında bu kelime iki defa tekrarlanmaktadır: İlkinde sağnağın sırası ikincisinde ise tanımı verilmektedir. Dolayısıyla şiir külliyatının bütünü sağnaklar, yani şiddetle yağan yağmur olarak nitelendirilmiş olmaktadır. Yağmur, İslam dininde Allah'ın rahmetinin bir tezahürünü ifade eder, bu yüzden de geleneksel kültürümüzde yağmurdan rahmet olarak bahsedilir. Kelimenin sembolik olarak geniş bir açılımı vardır. Yağmurun gökten yere inmesi ile göğün ilahi olanı temsil etmesi birleşir. Vahiy de yağmur gibi gökten yere iner. Vahyin sadece peygamberlere mahsus olmasına mukabil, onun farklı bir biçimi olan ilham, bütün müslümanlara mahsustur. Buradan hareketle yağmurun ilhamı ifade ettiği sonucuna varabiliriz. Böylece Sezai Karakaoç'un şirinin metafizikle irtibatı da ortaya çıkmış olur. O, bütün şiirini bir yağmur, fakat sağnak bir yağmur olarak nitelendirmekte böylece onun metafiziğe dayalı olarak meydana geldiğini dile getirmiş olmaktadır" (2008, s. 1843).

[150] Sezai Karakoç'un şiirlerinden yapılan alıntılar şu baskıya aittir: Karakoç, S. (2010). *Gün Doğmadan*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

varlıkla iletişim kurma talebini içermesinin yanı sıra insanın 'aşkın' olan karşısındaki kendi gerçekliğini kavrayamaması/insan oluş konumunu yakalayamamasına yönelik bir içlenmeyi de barındırır. Bu anlamda 'yağmur duasına çıkmak' ifadesi bir imge değeri kazanır. İnsan, mutlak varlıkla kendi beni arasına koyduğu mesafenin neticesinde evrenle kurması gereken bağı yitirmiştir ve bu gerçeklik de onu kendi tabiatından, insan oluş sürecinden uzaklaştırmıştır. Sözü edilen şiirde 'Biz' adına konuşan şair 'Yağmur duasına çıksaydık' dizesiyle insanlığı bu ıskalanmış gerçeğe karşı uyandırmaya çalışır. Yağmur geleneksel düşüncede ve İslami referanslarda 'Allah'ın rahmeti'dir. Temelde şiirin başından sonuna değin işlenen/vurgulanan konu da bu meseledir. İnsanlığın Allah'ın rahmeti olmadan, insanoğlunun Tanrısal olanla bağ kurmadan kendisi olamayacağı/insan olamayacağı, tabiatla bir bütünlük içinde yaşayamayacağı, kendi tabiatına sadık kalamayacağı ve hayatını bir düzene sokamayacağı gerçeği şiirde gündeme getirilir. Yağmur, şiirde insanoğlunun aşkın olanla bir aidiyet ilişkisi kurmasını temin eden bir bağ olarak ele alınır. 'Yağmur duasına çıksaydık dostlar' dizesinde ifadesini bulan gerçeklik de bu bağın halihazırda yaşayan modern insan tarafından talep edilmemesi meselesidir. Yağmur duasına çıkmayan insan kozmosla konsensüs kurma imkanını da kaybeder.

Halihazırda tecrübe edilen hayattan duyulan memnuniyetsizlik hali şiirde dört defa tekrar eden 'Ben geldim geleli açmadı gökler' dizesiyle vurgulanır. Bu dizede ifadesini bulan memnuniyetsizlik halinin temel sebebi insanın metafiziksel olanla/aşkın olanla/Tanrıyla bağını yitirmesidir. Bu iletişimsizlik hali, insanı modern zamanlarda tek başına bırakır ve bu durum da (yalnızlık hali) onu karamsarlığa, bunaltıya iter. "Şiirini, kayıp bir uygarlığı yeniden geleceğe iade etmenin içli ve genel hatları bakımından epik bir bilgeliği üstünde oluşturan Sezai Karakoç, aslında düştüğümüz kuyu ile yukarısı arasında kavi bir sarmaşık gibidir" (Tüfekçi, 2003, s. 99).

Şiirde insanın metafiziksel olanla bir bağ tesis etmesi, bir çeşit diriliş hali olarak betimlenir. Altıncı kıtada Tanrısal olandan uzaklaşan modern insanın gerçekliği gündeme getirilir.

*Yağmur duasına çıksaydık dostlar,*

*Bulutlar yarılır, hava açardı.*

*Şimdi ne ihtimal, ne de imkân var.*

*Göğe hükmetmekten kolay ne vardı,*

*Yağmur duasına çıksaydık dostlar!*

Yağmur duası ifadesi, insanların kurak dönemlerde Allah'tan medet umdukları bir ritüeli akla getirmesinin ötesinde şiirde bu ifade ve

devamında şiir metni boyunca açımlanan gerçeklik modern insanın iç dünyasındaki kuraklıktır. Bu kuraklığın temel sebebi de Karakoç şiirinde sıklıkla vurgulanan insanın hayatını, eylemlerini 'aşkın olan'ın aynasında tanzim etmeyişidir. Öte yandan Turan Karataş söz konusu şiiri insan gerçeğinin yanı sıra, şairin içinde yaşadığı toplum gerçeği ile birlikte bir yoruma tabi tutar.

> "Şairin hayatında sadece yağmur ve kaldırım, bir bakıma yalnızlık vardır. Bu yüzden şair, artık yağmurun dinmesini, göklerin açılmasını ister. Kimbilir, belki de bu yağmurla ve daha çok göklerin kapalı olması imgesiyle şair, ülkesinin içinde bulunduğu 'kara günleri' de anlatmış olabilir. Şiir boyunca çizilen karanlık tablo, hem fert olarak şairin, hem de içinde yaşadığı toplumun bir 'kriz dönemini' göstermektedir. Üstte gök, yerde kaldırım siyaha bürünmüş, adeta bir mengene gibi arasında yaşayan insanoğlunu sıkıştırmakta, umutsuzluğun kötü düşlerini yaşatmaktadır" (1998, s. 211).

Yağmur duasına çıkan insan/topluluk yağmurun yağmasını talep eder. Fakat *Yağmur duasına çıksaydık dostlar/Bulutlar yarılır, hava açardı* dizeleri birbiriyle yüzey yapıda bir kontraslık teşkil eder gibi görünür. Bulutların yarılıp havanın açması yağmurun yağmayacağına yönelik bir gerçeği gündeme getirse de sözü edilen dizelerde asıl vurgulanan düşünce, yağmur duasına çıkan insanın 'aşkın olan'la bir yakınlık kurması ve bu yakınlığın onun hayatını huzura taşımasıdır. *Bulutlar yarılır, hava açardı* dizesinde ifadesini bulan bu düşünce şairin diriliş düşüncesinin de temel hareket noktasını işaret eder. Öte yandan ihtiyatlı bir yaklaşımla bahse konu iki dize, yozlaşmış insanın/toplumun 'aşkın olan'dan taleplerinin karşılıksız kalacağı yolunda bir yoruma da kapı aralar.

> Yağmur "toplumsal ve metafizik planda ise gökleri, yaratıcı gücü hatıra getirmektedir. (…) 'Yağmur', vuslattır, sevgiliye kavuşmadır; ilahî lütuftur, bilinçtir. Yağmur, kurumuş topraklar için candır. Şair de kaldırımda durup, alnına damla damla düşen yağmurun altında göğe bakmaktadır. 'Gök, bulut ve yağmur' şairin arayışlarının göstergeleridir. Yöneldiği yerin işaretleridir. Metafizik manada da ilgi duyduğu ötenin sembolleridir. İnançla yoğrulmuş kırsal hayatta yapılan bir 'yağmur duası' bir açıdan göğe ve tabiata yapılan barış çağrısıdır; ilahî güce teslimiyet ilanıdır. Temiz gönüllerle yapılacak bir dua neticesinde bulutlar yarılacak; toprak, rahmete kavuşacaktır" (Zariç, 2019, s. 165-166).

Şiirin 'Ya ben bulutları anlamıyorum / Ya bulutlar benden bir şeyler bekler' dizelerinde insanla 'aşkın olan'ı simgeleyen bulutlar arasındaki uzaklığa dikkat çekilir. Şairin "dikkati, modernizmin işleyim ve dolaşım aygıtlarına değil düşünüş biçimine yönelir. (…). [Şair], modernitenin

anlam çatısını gök ile insanı birbirinden koparan bir cellatlık, ontolojik bir canilik gibi görmektedir" (Tüfekçi, 2003, s. 94-95).

İnsanın iç dünyasını/iç gerçeğini ihmal etmesi, onu dış gerçekliğin karmaşasında bocalamaya iter. İnsanı kendilik kodlarına davet eden bir şiir olan *Yağmur Duası* şiirinde yağmur, adeta özülkeye gitmenin anahtarı olarak sunulur.

Şairin 1953 tarihli *Ötesini Söylemeyeceğim* şiiri, Tunus'un Fransızlara karşı verdiği bağımsızlık mücadelesini merkeze alır. Şiirde Tunuslular adına konuşan on yaşındaki kız çocuk, işgalci/sömürücü konumda olan ve Fransa'yı temsil eden Bay Yabancı'ya karşı bir direniş unsuru olarak yağmuru gündeme getirir. Zira şiirde yağmur, bütün mazlum topluluklar için 'Allah'ın yardımı'nı içeren bir paradigma olarak karşımıza çıkar.

*Melekler bir demir parçasının üzerine oturmuşlar*

*Her biri bir damla atıyor aşağıya*

*İşte yağmur bunun için yağıyor*

*Ben bunun için yağmuru seviyorum*

*Yağmur bizim için yağıyor*

*Çalılar için Süleyman'ın tabancası için*

İkinci Yeni şairleri arasında Afrika halklarının bağımsızlık savaşlarını konu alan başka şiirler de vardır. Bununla birlikte "tüm zamanların belki de en iyi antiemperyalist şiiri" (Kurt, 1999, s. 55) olarak değerlendirilen Karakoç'un bu şiiri Batı emperyalizmine, sömürgeci anlayışa başkaldıran bir içeriktedir. Şiirde direniş ruhunun temsilcisi konumunda konuşan kız çocuk (bütün zayıflığına, yalnızlığına, çocukluğuna rağmen) direnme gücünü yağmur imgesinin işaret ettiği Allah'tan almaktadır. "Bir çocuğun ağzından aktarılan açıklamalar bilimsel verilere değil, bir inanca, kabule dayanmakta; yağmurun yağma sebebi meleklere dolayısıyla Allah'a bağlanmaktadır" (Sarıkaya, 2014, s. 128). Şiirde yağmur Bay Yabancı'nın temsil ettiği sömürgeciler için değil sömürülen, bağımsızlıkları ellerinden alınan mazlumlar için yağmaktadır. Bu anlamda Bay Yabancı ve onun temsil ettiği değerler bütünü ile ilahi olan arasında var olan bir uzaklığa/mesafeye gönderme içeren 'Yağmur bizim için yağıyor' dizesi mazlum halkların ilahi olanla kurduğu bağı somutlaştırır. Bay Yabancı ile kız çocuk arasındaki yabancılık, sömüren-sömürülen ilişkisinin ötesinde her iki öznenin temsil ettiği kıymet hükümlerinin (dünyevilik-uhrevilik) birbirine yabancılığından kaynaklanır.

Şiirin ilk dizesi 'Kırmızı kiremitler üzerine yağmur yağıyor' dizesi, sonuncu dizesi 'Bizim tahta evin üzerine yağmur yağıyor' dizesidir. Bu

anlamda şiirin öznesi, konuşmasına yahut sözlü protestosuna başlarken ve son verirken yağmur yağmaktadır. "Metafizik duyuş ve düşünüşten fışkıran bir şiir olarak tanımlan[an]" (Yıldız, 2008, s. 1839) Sezai Karakoç şiirinde yağmur, bu şiir özelinde bir taraftan şiirin fiziki atmosferini oluştururken bir yandan da on yaşındaki kız çocuğunun umut ve cesaret devşirdiği metafiziksel bir ilham kaynağının göstereni olur.

> "Şiirde 'yağmur' bütün şiir boyunca bir ortam oluşturucu, 'Bay Yabancı'lar ve onların 'tepesi demir' askerlerinin kirlettiği halihazırdaki duruma karşı koyuş ruhunu yeşertici bir metafizik yardım, bir atmosfer, bir ilahi rahmet, bir eylem bilinci fonksiyonuyla bir 'leit-motive' olarak tekrarlanmıştır" (Andı, 2005, s. 5).

Başlık da dahil şiirin başından sonuna kadar Bay Yabancı'ya yönelik kurulan ve tehdit içeren cümleler/ifadeler dikkat çeker. 'Ötesini Söylemeyeceğim' ifadesi sözü edilen tehdit içerikli cümlelerin/içeriklerin bitmediği yolunda bir yorumu mümkün kıldığı gibi yağmur imgesinin işaret ettiği ve kız çocuğu gibi mazlumların umudunu besleyen 'öte'yi de vurgular.

"Sezai Karakoç'un 'Ötesini Söylemeyeceğim'' şiiri, bir 'Batı diktasına karşı Doğu protestosu' örneği"dir (URL-1). Şiirde, direnişin bir çocuğun ağzından dillendirilmesi, çocuk özelinde gündeme getirilen direnme eyleminin masumiyetine vurgu yapar. Yağmur, kız çocuğun sergilediği direnişin, kurtuluşa dair umudun, Tanrı'dan umulan manevi desteğin imgesidir. Şiirin fiziki atmosferini oluşturan yağmur ilahi yardımı işaret etmesinin yanı sıra düşmana yönelik bir tehdidi ve temizleyicilik manasını da içerir.

*Ve yağmur yağıyor ben bir şeyler olacağını biliyorum*

Tunuslu kız çocuğunun Bay Yabancı'ya yönelik tiradı şiirin başından sonuna kadar yağmur altında gerçekleşir. Çocuk, tepesi demir askerlere sahip Bay Yabancı'ya karşı konuşlandırdığı cesaretini de yağmurun imlediği güçten almaktadır.

Evrenin düzenindeki bozulmayı, insanın iç dünyasındaki bozulmayla koşut olarak değerlendiren Karakoç bu gerçekliği *Kapalı Çarşı* şiirinde de gündeme getirir.

*Onlara anlat yağmur karşılıklı yağar*

*Ruhların içindeki müzikle karşılıklı*

…

*Sen kapalı çarşılar üstüne yağmur yağanı*

*Yağmurun iyi ve doğru yağmadığını*

*onlara anlat*

Yağmurun iyi ve doğru yağması insanın/insanlığın iyilik ve doğruluk çizgisinde, kendilik kodlarının idrakinde olmasıyla koşuttur. Yozlaşmış toplumun, rayından çıkan insanlığın, kendisine yabancılaşmış insanın üzerine yağmur da 'iyi ve doğru' yağmayacaktır. Bu bağlamda yukarıda verilen şiirin son üç dizesi 'iyi ve doğru hal' üzere bulunmayan insana/insanlığa bir uyarının yanı sıra üstü kapalı bir tehdit mesajı içerir. *Ötesini Söylemeyeceğim* şiirinde görüldüğü gibi *Kapalı Çarşı* şiirinde de Karakoç şiirin şahıs kadrosunu ikili karşıtlıklar üzerine kurar: Şair ve şairin içinde bulunduğu cephe ile 'Onlar'.

> "Şiirde müphem olarak 'Onlar' diye vasıtalı bir şekilde hitap edilen insanlar, ahlâkî kıymetlere değer vermeyen insanlar, dine karşı saygı duymayan, fikir ve gerçeği bozan, 'felâketlerin en şakacısına şemsiye gibi açılıveren' 'satılan ve alınan' kimselerdir. (…) 'Onlar' lâubali, saygısız ve sahte davranışlarıyla şairin yücelttiği kıymetleri âdeta ayakları altına almış oluyorlar" (Kaplan, 2011, s. 309, 312).

*Esir Kent'ten Öz Ülke'ye* şiirinde yağmur ve yağmurla birlikte rüzgâr dirilişin imgesi olarak yer alır. İnsanın, bedenin/maddenin kafesinden/sınırlarından kurtulup fizikötesi bir düzlemde yeniden varolmasının imkanlarını içeren yağmur ona adeta diriltici bir ruh üfleyerek onu ölümden yaşama, kıştan bahara, geceden gündüze nakleder.

*Bu ülkede ilham yağmur ve rüzgârlara bakar*

*Donmuş ruh ancak baharla kanatlarını açar*

*Kışı bırakmak yeniden yaratılmak gibi*

*Yeniden olmak gibi bir fizikötesi töreni*

*Deride ve zarda kendini aramaktan ötede*

*Şeytan uyumsuzluğundan ve umutsuzluğundan ötede*

*Çığdan ve şimşekten biçilmiş alınyazılarıyla*

*Beni çevreleyen geceyi aşmanın çılgın nöbeti*

*Kış Anıtı* şiirinde ise yağmur, şiir öznesini kendi iç alemine ve fizik ötesine götürecek, onu süfli olandan (beden/dış gerçeklik) ulvi olana (iç alem/öte) taşıyacak/çıkarak bir araç olarak ele alınır.

*Ama yalnız yağmur basbayağı arkadaşlık yapabilir*

*Bana ve benden öteye*

Şair, *Leylâ ile Mecnun* şiirinde Mecnun'un ağzından 'aşkın olan' kıymet hükümlerinin idrakinde olan insanla (Mecnun) bu gerçeğin farkında

olmayan, onun uzağında bulunan kalabalık arasındaki yabancılığa dikkat çeker.

*Bitmez bir mektubun satırları gibi gelirdi ona yağmur bile*

*Çok düşündü gidip anlatsın bir takım kişilere*

*Ama biliyordu ki kimse anlamayacaktı zerre bile*

*Çölü değiştirmek ne mümkün çöl insanını değiştirmek*

*ne mümkün*

Allah'la kendilik değerlerine ulaşan insan arasında bir mektup mesabesinde ele alınan yağmur bu anlamda 'aşkın olan'la insan arasındaki aidiyet ilişkisini işaret eden bir imge değeri kazanır.

## Sonuç

Şiirinin teknik unsurları, imgeci bir şair olması, soyutlamayı poetikasında başat bir şiirsel tercih olarak kabul etmesi bakımından İkinci Yeni şairleriyle birlikte düşünülen Sezai Karakoç ideolojik anlamda onlardan bütünüyle ayrılır. Şiirinin içeriğini inşa ederken dikkatini metafiziksel olana çevirir. İnsanın evrendeki anlamını ve insanın iç dünyasındaki evreni bu noktadan hareketle anlamlandırmaya çalışır. Ona göre insan 'aşkın olan'ı ıskalamadan gerçeğin ve bilhassa kendi gerçeğinin hakikatine ulaşır. İçine girilmesi, anlamlandırılması kolay olmayan şiirler yazan Karakoç, imgeyi şiirinin merkezi bir unsuru olarak ele alır. Şiirlerinin deyiş yerindeyse 'çetin ceviz' kabilinden metinler olmasının altında yatan temel neden de onun imgeci bir şair olmasıdır. Karakoç'un, 'aşkın olan'ı anlatmaya çalışırken sıklıkla başvurduğu imgelerden biri de yağmur imgesidir. Yağmur, onun şiirinde metafizik dünyadan haber veren, ruha/iç dünyaya ait kıymet hükümlerini içeren, insanı ilahi olana yaklaştıran, insanla 'aşkın olan' arasında bağ kuran bir işlevsellikte ele alınır. Bu bağlamda bir imge değeri kazanan yağmur Karakoç şiirinde dirilişin, direnişin, umudun ve cesaretin sesi olarak yer alır.

## Kaynakça

Andı, M. F. (2005). *Afrika Bağımsızlık Savaşlarının II. Yeni Şiirine Yansımaları*, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (TUDED)*, 33(33), 1-8.

Erdem, Ö. (1995). *Sezai Karakoç Hayatı-Şiiri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).* İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Haksal, A. H. (2015). *Sezai Karakoç/eleğimsağmalarda gökanıtı*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kaplan, M. (2011). *Şiir Tahlilleri 2/Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karaca, A. (2010). *İkinci Yeni Poetikası*. Ankara: Hece Yayınları.

Karakoç, S. (1982). *Edebiyat Yazıları I/Dişimizin Zarı*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karakoç, S. (2010). *Gün Doğmadan*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karakoç, S. (2014). *Edebiyat Yazıları II/Dişimizin Zarı*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karataş, T. (1998). doğu'nun yedinci oğlu/Sezai Karakoç. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Kurt, A. (1999). *Ötesini Söyleyemiyorum*, *Ludingirra*, (9), 55.

(Tüfekçi), M. M. (2003). Geometri Sağnağı Altında *Sesler* ve Sezai Karakoç, *Hece Dergisi*, (73), 93-99.

Polat, A. (2023). *Sezai Karakoç*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Sarıkaya, O. (2014). *İkinci Yeni'nin Boy Aynası*. Ankara: Hece Yayınları.

Yıldız, A. (2008). *Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Tasavvuf.* Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses (Ed.), 38. ICANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi/Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri (10-15.09.2007), (ss. 1839-1861), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

Zariç, M. (2019). *Sezai Karakoç*. İstanbul: Akademik Kitaplar.

## Elektronik Kaynaklar

URL-1: https://humadergisi.com/yagmur-ne-icin-yagiyor-otesini-soylemeyecegim-siirinde-imgeler/

# TÜRK DÜNYASI ROMANLARINDA KADININ KONUMU VE ÇOKSESLİLİK: *CENGİZ HAN'IN SIRRI*, *TOPRAK ANA*, *BEŞ KATLI EVİN ALTINCI KATI* ÖRNEĞİ

**Mehmet EREN**[*]

**Öz:** Geçmişten günümüze ataerkil geleneğin egemen olması kadının toplum içerisindeki konumunda bazı zafiyetler ortaya çıkarmıştır. Kadının toplum içerisinde kendini var etme, sesini duyurma ve eşit haklara sahip olma isteği feminizm kavramı üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kadının toplum içerisindeki konumu, sahip oldukları hakların farkındalığını yaşamaları bakımından önem arz etmekte, bunun farkındalığı edebî eserler üzerinden de ortaya konulabilmektedir. Özellikle kadın kahramanların ön plana çıktığı metinlerde yazarların kadınlara belli sorumluluklar yükledikleri, sözlerini kadınlara emanet ettikleri görülmektedir. Bu sözler, Mikhail Bahtin'in çokseslilik kavramı etrafında çözümlemeye olanak sağlamaktadır. Çokseslilik, toplum içerisinde kadının konumunu, yazarın kadın kahramanı işleme biçimini ve verdiği rolleri yakın okumayla görme imkânı tanımaktadır. Yakın okuma yöntemi Türk dünyası romanları üzerinde de uygulanabilmekte satır aralarına yerleştirilen ve dikkat çekilen konular böylece ortaya çıkarılabilmektedir. Türk dünyası romanlarının içeriğinde kolektif unsurlar kadar bireysel unsurların da öne çıktığı görülmektedir. Bireysel unsurlar içerisinde kadının toplum içindeki konumunun satır aralarına işlenmesi Türk dünyasında kadına olan bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Kazak yazar Muhtar Şahanov'un *Cengiz Han'ın Sırrı* romanı, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un *Toprak Ana* romanı ve Azerbaycan yazarlarından Anar Rızayev'in *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanında kadının konumu ele alınacaktır. Ayrıca kadın karakterler Mikhail Bahtin'in çokseslilik kuramı etrafında incelenecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Kadın, Çokseslilik, Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana, Beş Katlı Evin Altıncı Katı.

# THE POSİTİON OF WOMEN AND POLYPHONY İN TURKİSH WORLD NOVELS: THE SECRET OF GENGHIS KHAN, MOTHER EARTH, THE SİXTH FLOOR OF A FİVE-STOREY HOUSE EXAMPLE

[*] Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, e-posta: mehmetterenn33@gmail.com, Orcid: 0000-0003-3787-8223.

**Abstract:** The dominance of patriarchal traditions from the past to the present has created certain weaknesses in women's position within society. Women's desire to establish themselves within society, to be heard, and to have equal rights has been explored through the concept of feminism. Women's position within society is crucial for their awareness of their rights, and this awareness can also be demonstrated through literary works. In texts featuring female protagonists, in particular, we see writers assigning women certain responsibilities and entrusting their words to them. These words allow for analysis within Mikhail Bakhtin's concept of polyphony. Polyphony allows for a close reading to understand the position of women within society, the author's portrayal of female protagonists, and the roles they assign. The close reading method can also be applied to novels from the Turkic world, revealing the themes placed and highlighted between the lines. The content of novels from the Turkic world highlights both individual and collective elements. The interlinear treatment of women's position within society within these individual elements reveals the perspectives on women in the Turkic world. This study will examine the position of women in Kazakh author Mukhtar Shahanov's novel "The Secret of Genghis Khan," Kyrgyz author Chingiz Aitmatov's novel "Mother Earth," and Azerbaijani author Anar Rızayev's "The Sixth Floor of the Five-Storey House." Furthermore, female characters will be examined within the framework of Mikhail Bakhti's theory of polyphony.

**Keywords:** Woman, Polyphony, The Secret of Genghis Khan, Mother Earth, The Sixth Floor of a Five-Storey House

## Giriş

Türk Dünyası romanları sözlü kültür etrafında gelişmiş, 20. yüzyılla birlikte hem yapısal hem de tematik bağlamda değişim ve gelişim göstermiştir. Aynı zamanda Türk Dünyası halkları Sovyet rejimi döneminde sansüre uğrayan romanlarını bağımsızlıklarını kazanmasıyla birlikte yayımlama sürecine girmişlerdir. Yazarlar, dönemin siyasi, sosyal ve kültürel unsurlarını romanların satır aralarına işleyerek belli problemlere dikkat çekmeye çalışmışlardır. Dönem-edebiyat ilişkisi etrafında değerlendirilen romanlarda belli konuların ve kahramanların öne çıktığı görülmektedir. Kazak yazar Muhtar Şahanov'un *Cengiz Han'ın Sırrı* romanı, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un *Toprak Ana* romanı, Azerbaycan yazarlarından Anar Rızayev'in *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanı bu minvalde değerlendirilebilecek romanlardır.

Çalışmada *Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanları öncelikle kadının konumu üzerinden değerlendirilecektir.

Kadının konumu özellikle feminist eleştiri bağlamında genel çerçevesi çizilerek romanlardaki kadın karakterlerin toplum içerisindeki yeri ve yazarın olay örgüsü içerisinde konumlandırması ele alınmıştır. Aynı zamanda özellikle yazarın kahramanlara yüklenen roller ve metin içerisinde başkahramanın sesine eşlik eden diğer sesler çokseslilik kavramı etrafında çözümlenecektir.

**Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Araştırmanın amacı, Türk edebiyatı içerisinde sıklıkla okunan, metin dolaşımına giren, estetik değer açısından akademik araştırmalara konu Türk dünyasından *Cengiz Han'ın Sırrı*, *Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanlarının tematik incelemelerinden hareketle kadın karakterlerin ele alınışını ortaya çıkarmaktır. Çalışmayı önemli kılan nokta daha önce böyle bir çalışmanın yapılmaması ve çokseslilik kavramının kadın karakterler üzerinden çalışılmamış olmasıdır. Bu çalışmayla birlikte Kazak yazar Muhtar Şahanov'un, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov'un ve Azerbaycan yazarlarından Anar Rızayev'in söz konusu romanlarında kadının toplum içerisindeki konumları işlendiğinden Türkiye dışında yaşayan Türk halklarının kadını ele alış biçimleri öğrenilecektir. Romanlarda kadının konumu hem sosyolojik hem de Mikhail Bahtin'in çokseslilik kavramı etrafında ele alınması meseleyi çok boyutlu açıdan ele alınmasını sağlamıştır.

**Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmada Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana ve Beş Katlı Evin Altıncı Katı romanlarının tematik düzlemlerinden hareketle kadının konumu ele alınmıştır. Ayrıca yazarların kadın karakterlere yükledikleri görevler, Bahtin'in çokseslilik kavramı etrafında incelenmiştir.

**Araştırmanın Örneklemi**

Çalışmanın örneklemini Kazak edebiyatından *Cengiz Han'ın Sırrı*, Kırgız edebiyatından *Toprak Ana*, Azerbaycan edebiyatından *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanları oluşturmaktadır.

**Araştırmanın Bulguları ve Yorumlanması**

Çalışmada ele alınan *Cengiz Han'ın Sırrı*, *Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanları çok boyutlu okunmaya müsait eserlerdir. Ancak bu çalışmada kadın karakterlerin konumu ve yazarların sözlerini kadın kahramanlara emanet etmesinden kaynaklı olarak çokseslilik kavramı incelendiğinden söz konusu romanlardaki bulgular "Duyul(a)mayan Sesler: Feminist Söylem", "Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana ve Beş Katlı Evin Altıncı Katı Romanlarında Kadının Konumu", "Yazar ve Kahramanın Sesi: Çokseslilik" ve "Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana ve

Beş Katlı Evin Altıncı Katı Romanlarında Çokseslilik" başlıklarla ortaya konulmuştur.

**Duyul(a)mayan Sesler: Feminist Söylem**

Geçmişten günümüze kadınlar, hemen her alanda gördükleri eşitsizliklere karşı mücadeleci bir tavır sergilemektedirler. Özellikle 19. yüzyılla birlikte kadınların erkeklerle eşit statülerde olma mücadeleleri feminizm söylemi etrafında şekillenerek edebiyat içerisinde de yankı bulduğu görülmektedir. Feminizm üzerine birçok tanımlama ve görüş ortaya atılmıştır. Feminizm, "kadın-erkek arasındaki ilişkiyi aile, eğitim, iş dünyası, siyasi hayat, kültür ve tarihe kadar geniş bir yelpaze içinde sorgulayan ve kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan siyasi bir hareket" (Aktaş, 2013, s. 59) olarak tanımlanırken bazen de kadın erkek eşitsizliğinden doğan ve kendi haklarını arayan kadınların ortaya attığı fikir/başkaldırı olarak tanımlanmıştır. Bu kadın hareketi gelişim ve dönüşümler yaşayarak güncelliğini korumaktadır.

Feminist hareket içerisinde feminist eleştiri de 1960'lardan başlayan süreçte ön plana çıkmaya başlamıştır. Berna Moran, feminist eleştirinin 1960'larda Amerika'da, İngiltere'de, Fransa'da toplumsal ve siyasal bir savaşım olarak yeniden canlanan genel feminist hareketin edebiyat alanına kaydırılması sonucu ortaya çıktığını belirtmektedir (2005, s. 249). Maggie Humm, *Feminist Edebiyat Eleştirisi* kitabında kadın ve kadın eleştirisinin sorun ve tanımları üzerine çeşitli görüşler sunmaktadır. Humm'a göre, anlatılarda feminist eleştirinin varlığı ile ilgili üç varsayım üzerinde yoğunlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, cinsiyetin dil yoluyla kurulduğu ve yazı üslubunda görünür hale geldiği; bu yüzden üslubun da cinsiyet ideolojilerinin ifade edilmesini temsil etmek zorunda olduğu görüşüdür. İkincisi, cinsiyet-bağlantılı yazı stratejilerinin bulunduğudur. 19. yüzyılda orta sınıftan kadınların toplumsallaşması ve önemsenmemeleri, kendilerini ifade hakkına erişmelerini ve ifade araçlarını sınırlandırmaktadır. Üçüncüsü ise edebiyat eleştirisi geleneğinin, parçası olduğu ekonomik ve toplumsal gelenekler gibi kadınların eserlerini ya da eğitimlerini dışarıda bırakmak ya da değerini takdir etmemek için eril normlar kullandığıdır (2002, s. 21-22).

Jale Parla, kadın ve erkek rollerinin toplumsal görünümleriyle ilgili düşüncelerinin temelinde feminist eleştirinin amacına yeni bakış açısı getirmektedir. Parla'ya göre, feminist eleştirinin amacı; cinsiyet rollerinin doğal farklılıkların gerektirdiğinden de öte farklılaştırılmasında erkek egemen ideolojilerin belirlemelerini saptamaktır. Bu noktada feminist eleştirinin sosyolojik bir olgunun kavranma, eleştirilme ve değiştirilme gereğini de içeren kapsamlı bir eleştirel hareket olduğu görülmektedir (2017, s. 21). Feminist eleştiri de hem okur hem de yazar odaklı

yaklaşımlar söz konusudur. Okur odaklı eleştiride erkek yazarların yapıtlarına kadın okur gözüyle bakarak bu yapıtlarda sergilenen cinsel ideolojiyi, kadın imgelerini, klişe kadın tiplerini saptamak ve bunların feminist açıdan yorumunu ve eleştirisini yapmak öncelenmektedir. Yazar odaklı eleştiride kadın yazarları incelemek ve yeni bir kadın söyleminin olanaklarını araştırma düşüncesi bulunmaktadır (Moran, 2005, s. 250-254).

Kadının konumu, gerek tarihsel süreçte gerekse toplum içerisinde her devirde farklı bir seyirde ilerlemiştir. Kadına verilen değer, özellikle edebî eserler üzerinden okunduğunda roman kahramanı kadınların olay örgüsü içerisindeki konumları itibarıyla dönemin kadına olan bakış açısı üzerinden yorumlanmıştır. Kadının toplum içerisindeki yeri konusunda çeşitli fikirler ortaya atılsa da yerleşmiş bazı düşünceler de söz konusudur. Psikolog Adler (1998) kadın ile ilgili yaygın görüşü "Kadının yetersizliği görüşü o kadar yaygındır ki, sanki bütün insanlar böyle bir görüşü benimsemiştir" (s. 151) sözleriyle ifade etmektedir. Kadının "itaatkâr, edilgen, hareketliliği düşük ve yaşam alanı sınırlı" (Bora, 2005, s. 103) olarak görülmesi kadının toplum içindeki yeri hakkında da bilgi vermektedir. Toplum içinde kadına olan bakış açısı onun güçsüzlüğü üzerinden vurgulansa da dönemden döneme farklı fikirlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Karen Armstrong, eski çağlarda kadının toplum içindeki değerine ilişkin neslin devamını sağlayan olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Kadının anne rolüyle karşılık bulduğunu, bunu da cesaret ve kahramanlık kelimeleri üzerinden anlattığı görülmektedir. Armstrong, "Doğum yaparken çocuğun canını tehlikeye atan her anne kahramandır" ifadesiyle bu düşüncesini desteklemektedir. Ayrıca avcı toplayıcı toplumlarda kadınların yeni yaşamın kaynağı olduğunu, soyun sürekliliğinin onlara bağlı olduğunu ve bu nedenle de yaşamın ürkütücü ikonaları haline geldikleri vurgulanmaktadır (2014, s. 32-33).

Geçmişten günümüze kadın, kadın hakları ve kadının toplum içerisindeki konumu üzerine ortaya atılan düşünceler değişkenlik göstermektedir. Gelinen noktada eski çağlarda kadına verilen değerle günümüzde kadına verilen değerin çok farklılaştığı, toplumsal cinsiyet bağlamında hak arama mücadelesinde oldukları görülmektedir. Bu durum toplum sosyolojisi bağlamında inceleneceği gibi edebî ürünlerde yazarların ya da şairlerin kadın, kadın hakları ve kadının konumu üzerine kadın kahramanlara yükledikleri anlam üzerinden de yorumlanabilmektedir. Aziz Şeker, Türkiye'de kadının konumunun modernleşme atılımı içerisinde biçimlendiğini, Tanzimat'la birlikte kadının toplum içerisindeki yerinin de Batı toplumsal modeline yönelişle birlikte tartışılmaya başlandığını belirtmektedir. Kadınla ilgili yapılan düzenlemeler de devlet feminizminin ağırlıkta olması Türk romanında

kadının varoluşunun bir meydan okuyuş değil, toplumsal rolleriyle uyumlu kimlikler şeklinde yer aldığı görülmektedir (2017, s. 651). Benzer durumlar Türk Dünyası romanlarında işlenen kadın karakterler üzerinde görülmektedir. Çalışmada incelenen *Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanları farklı Türk Devletlerine aittir. Kazak yazar Muhtar Şahanov, *Cengiz Han'ın Sırrı* romanında tarihi karakter Cengiz Han'ın karşısına Akerke isimli bir kadın karakter koyarken Kırgız yazar Cengiz Aytmatov, *Toprak Ana* romanında yaşamla mücadele eden Tolgonay'ı kurguya dâhil etmiştir. Azerbaycan yazarlarından Anar Rızayev, *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanında modern yaşam içerisine yerleştirdiği Tehmine adlı kadın karakteri dönemin sosyal yapısıyla ele almaktadır. Üç romanda da kadının konumu farklılık göstermektedir.

Şahanov, romanında zalim bir imparator olarak nitelendirdiği Cengiz Han'ın yaşamını ele almakta ve amansız bir hastalığa yakalanışını canlı ifadelerle aktarmaktadır. Ölüme karşı yazılmış bir reçetenin varlığından haberdar olan Cengiz Han, kocası bilim adamı olan Akerke'nin reçetenin yerini bildiğini bilmektedir. Cengiz Han ile Akerke arasında geçen diyalogda kadının konumuna dikkate değer tespitler söz konusudur. Aytmatov'un *Toprak Ana* romanında Tolgonay'ın mücadeleci tavrı, kocasını ve çocuklarını kaybetmesine rağmen yılmaması ve torunuyla verdiği mücadele onun toplum içerisindeki konumunu gözler önüne sermektedir. Rızayev'in *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanında Tehmine'nin modern yaşamı, toplumsal değerleri hiçe sayarak sergilediği davranışlar ve kendisini herkesten farklı görmesi "altıncı kat" ifadesi üzerinden okura sunulmaktadır. Üç farklı kadın tipinin öne çıktığı bu romanlarda anlatı kahramanlarının toplum içerisinde büründükleri rollere değişkenlik gösterdiği anlaşılmaktadır. Korkusuzca Cengiz Han'a başkaldıran Akerke, savaş ortamında sırdaşı toprakla var olan Tolgonay ve modern yaşamın getirdiği yeni yaşam felsefesiyle toplumda kendini farklı bir statüde gören Tehmine, kadının toplum içerisindeki konumunu edebî eserler üzerinden okunmasını sağlayan temel karakterler olduğu göze çarpmaktadır.

## *Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* Romanlarında Kadının Konumu

Romanlarda kadın karakterlere biçilen rol geçmişten günümüze değişkenlik göstermektedir. Kadının toplumdaki konumu romanlara da yansıyarak dönemin kadına olan bakış açısı hakkında bilgiler vermektedir. Kadınlar, "var olabilmek için başkasının bakışışına muhtaç olan şey: bakışın yalnız öznesi değil, aynı zamanda nesnesi" (Gürbilek,

2018, s. 16) olarak nitelendirilmektedirler. Gerek toplum içerisinde gerekse anlatılarda bir varoluş mücadelesi durumunda olan kadınlar yaşamın öznesi konumundadırlar. Ancak değersizleştirilerek geri plana atıldıklarını düşündüklerinde konumlarının farklılaştıklarını belirtmektedirler. Anlatılarda genellikle erkeğin karşısında kadının güçsüzlüğü, pasifliği ve değersizliği dikkat çekmektedir.

Muhtar Şahanov'un *Cengiz Han'ın Sırrı* romanında kadın kahraman olarak Akerke'nin öne çıktığı görülürken Cengiz Aytmatov'un *Toprak Ana* romanında Tolgonay'ın asli kahraman olduğu görülmektedir. Anar Rızayev'in *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanında da Tehmine'nin öne çıktığı, tutum ve davranışlarıyla toplum içerisindeki konumunu da ortaya çıkardığı görülmektedir.

Manzum bir şekilde yazılan *Cengiz Han'ın Sırrı* romanında belli konuların ön plana çıktığı görülmektedir. Tarihi roman özelliklerine göre yazılan romanda Cengiz Han ve dönemi canlı betimlemelerle anlatılmaktadır. Cengiz Han, hem tarihe adını yazdırmış hem de edebî eserlerde roman kahramanı olarak yer almış bir imparatordur. Romanda insanları katleden, bilime saygısı olmayan bu nedenle Otrar kütüphanesini yıktıran bir imparator olarak anlatılmaktadır. "Tarihî kaynaklar, Cengiz Han'ın Çin seferinde bütün kütüphaneleri yaktırdığından, bir kültürün yok olduğundan bahsetmektedir. Okur-yazar olmadığı söylenen Han'ın kitaba ve yazıya karşı düşmanlığı savaş stratejisinde önemli bir ayrıntı gibi durmaktadır" (Söylemez, 2011, s. 183). Cengiz Han, romanın asli kahramanlarından olmasından olaylar zinciri onun etrafında dönmektedir. Ancak amansız bir hastalığa yakalanmasıyla asli karakterler arasına kadın kahraman Akerke de eklenmiştir. Şahanov, tarihî kahraman Cengiz Han ile kadın karakter Akerke'yi hastalık üzerinden karşı karşıya getirmektedir.

Yazar, romanda Cengiz Han'ın seferlerinden, zalimliğinden ve bilime karşı olan düşmanlığından bahsederken kötülük geninin insanın geçmişinden gelen bir şey olduğunu ifade etmektedir. Bu kötülük geni romanda Cengiz Han'la özdeşleştirilmektedir. Bunların yanında yazar sürü psikolojisi, bilim ve kadın konularına da eğilmektedir. Şahanov, olay örgüsünde kadını öncelikle yaratılışı üzerinden ortaya koymaktadır. Yazar, kadının yaratılışıyla romanda geçen kadın kahramanların karakteristik özelliklerini de şekillendirmekte ve bakış açısını böylece okura sunmaktadır.

Ve Tanrı,

bir kasede,

güneşin parlayan IŞINLARINI,

Pınarın SERİNLİĞİNİ,

Çiçeğin GÜZELLİĞİNİ,

Kuş tüyünün ZARİFLİĞİNİ,

Sonbaharın CÖMERTLİĞİNİ,

…

Bulutun SULU GÖZLÜLÜĞÜNÜ,

İneğin UYSALLIĞINI,

Eşeğin İNADINI,

Saksağanın GEVEZELİĞİNİ,

Tilkinin KURNAZLIĞINI,

Toplayarak oraya

Azıcık,

Yılanın ÖFKE, SİNSİLİK

Ve KİNCİLİĞİNİ eklemiştir.

Bütün bu özellikleri

Özen ve itina ile karıştıran

Tanrı, böylece muhteşem

KADINI yaratmıştır (Şahanov, 2002, s. 202).

Şahanov, çeşitli sıfatlarla kadının yaratılışını anlatmaktadır. Anlatıda kadına dair güzellik, zariflik, cömertlik, uysallık, gevezelik, kurnazlık ve kinci nitelendirmeleri yapılmaktadır. Bu nitelendirmelerden hareketle özellikle Akerke'nin romandaki konumu açığa çıktığı görülmektedir. Romanda kadın tanımlaması ve kadın karakter Akerke, bilimin ve cesaretin timsali olarak yer almaktadır. Yazar, Akerke'den bahsederken "Aybar'ın eşi, Kayırban'ın kız kardeşi. Mutluluğun en üst düzeyi olan gerçek aşkı yaşamıştır. Eşine vefasıyla, boyun eğmez kadın onuruyla, Cengiz Han'ı aşağılamayı başaran nadir bir kişi" (Şahanov, 2002, s. 140) ifadelerini kullanmaktadır. Romanda geçen bir başka kadın kahraman Börte'dir. Yazar, "Cengiz Han'ın birinci eşi, gençliğinde onu seviyordu, yaşlandığında ise önüne geçilemeyen kanlı eylemleri nedeniyle eşinden nefret etti" (Şahanov, 2002, s. 141) şeklinde bahsetmektedir. Ancak romanda kadının konumu Akerke üzerinden okunabilmektedir.

Aybar'ın eşi Akerke'nin romandaki konumunu açığa çıkaran durum Cengiz Han ile olan diyalogunda ortaya çıkmaktadır. Cengiz Han'ın çaresiz hastalığa yakalandıktan sonra her şeyi kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktadır.

Sen dört şeytani güç tarafından yönetiliyorsun. Bunlar: Başkasının mutluluğunu kıskanma, sınır tanımayan şöhret düşkünlüğü, her şeye aşırı imrenmedir. Güç ve iktidarı her şeyden üstün tutuyor; mutluluğu düşmanı yakalayıp kirletmek, onun kadınlarına sahip olmakta görüyorsun. Resmî nikâhlı 4 eşinin ve 500 kişilik harem inin sana ruhsal sevgiyle değil, yalnız fiziken, bedenen hizmet verdiklerini hiç düşündün mü? Onların sana aşkla değil, zorunlu bir itaatle bağlı olduklarını düşündün mü? Sen onların çoğu zaman kısa anlık duygularını yanlışlıkla derin bir aşk sandın. Seninle yalnız bedenleri yaşamış, yaşamamış yürekleri onların! Aldandın!... (Şahanov, 2002, s. 10-11).

Akerke'nin Cengiz Han karşısında korkusuzca duruşu, ona hakikati söylemesi Cengiz Han'da farklı bir hissiyata sebep olmuştur ve Han, Akerke'ye yenildiğini anlamıştır. Cengiz Han, yakalandığı hastalık için çareler aramakta ve bu konuda reçetenin yerini sadece Akerke bilmektedir. Cengiz Han'ın askerleri birçok işkenceye rağmen Akerke'yi konuşturamazlar ve Han akıllı, vefalı ve sadık bir kadın kahraman olan Akerke'ye muhtaç hale gelmiştir. Yazar, büyük bir imparatorun bir kadın karşısında düştüğü durumu satır aralarına işleyerek kadının konumunu da ön plana çıkarmıştır. Benzer durum Aytmatov'un *Toprak Ana* kahramanı Tolgonay'da da görülmektedir Ancak Tolgonay, hayata karşı korkusuzca bir duruş sergilemektedir.

Aytmatov, *Toprak Ana* romanına "Üzerinde yeni yıkanmış beyaz entarisi ve koyu renkli beşmenti, başında beyaz yazmasıyla, bir ana, biçilmiş tarlaların arasından geçen yolda ağır ağır ilerliyor" cümlesiyle başlamaktadır (2020, s. 7). Romanın başkahramanı, Tolgonay adında bir kadındır. Aytmatov, roman boyunca kadın kahraman Tolgonay üzerinden savaş nedeniyle yaşamın ağır yükünü sırtlanmak zorunda kalan kadınlara dikkat çekmektedir. Anlatıda Tolgonay'ın savaş çıkmasıyla kocası ve çocuklarının evden ayrılması sonrasında büyük bir yaşam mücadelesi verdiği görülmektedir. Aytmatov, romanda yazarın/kahramanın konumunu bir kadın kahraman üzerinden ortaya koymaktadır. Tolgonay, toplum içerisinde mücadeleci kadın figürünün timsalidir.

Romanda da bir anneyi temsil eden Tolgonay; eşi, çocukları ve geliniyle varoluşsal değeri olan toprağı ekip biçerek mutlu bir şekilde yaşar. İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği büyük ayrılık, onu büyük bir yalnızlığa iter. Fakat hayatın bu acımasız tavrına karşı Tolgonay yine toprağa yönelerek yaşam gücü bulur. Savaşın zor zamanlarında bile hayata umudunu bağlayan güç yine toprağıdır (Şamlıoğlu, 2020, s. 3387).

Romanda Tolgonay'ın annelik duygusu da önemli yer tutmaktadır. "Bir ana için bütün çocukları birdir, hepsini aynı duygu ve şefkatle karnında ve kucağında büyütmüş, beslemiştir" (Aytmatov, 2020, s. 20). Savaşın yıkıcı ve yok edici yönü, bir annenin annelik duygusu üzerinden betimlenmekte ve bu duygunun da birçok trajik olaylara şahit olduğu

görülmektedir. Aytmatov, Tolgonay üzerinden savaş gerisinde kalan hayatlara bir gönderme yapmaktadır. Anlatı bu yönüyle savaş nedeniyle cepheye giden erkeklerle cepheden gelecek umutlu bir haberle bekleyiş içerisinde olan kadınların bir yaşam savaşını anlatmaktadır. *Toprak Ana* romanında kadının konumu Tolgonay üzerinden okunmaktadır. Yaşamak için ekip biçmek zorunda kalan Tolgonay toprakla farklı bir bağ kurmaktadır. Toprak, Tolgonay'ın toplum içerisindeki konumunu ortaya çıkaran bir unsur haline gelmiştir. Aytmatov, toprak-insan ilişkisinden yaşamı simgeleyen ifadelere yer vererek Tolgonay'ın konumunu ortaya koymuştur.

*Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanında kadın karakter olarak Tehmine ön plana çıkmaktadır. Tehmine, alışılmışın dışına çıkan ve toplumdan kendisini soyutlayarak kendi bildiğini okuyan bir kadındır. "Tehmine, ilişkilerini çevrenin tepkisine değil, kendi anlayışına göre düzenleyen, herkesin ondan bahsedip de aslında hakkında kimsenin salt doğruları bilmediği, sürdüğü parfümün kokusu bile herkesinkinden farklı olan bir kadındır" (Söylemez, 2019, s. 182). Yazar, Tehmine karakteri üzerinden modern düşüncelere yer vermektedir. Bu çerçevede romanda modern bir hayat yaşayan, ama bu hayatın içinde kendisi olmaya, istediklerini yapmaya fırsat bulamayan modern insanın trajedisi anlatıldığı görülmektedir (Söylemez, 2005, s. 22). Tehmine'nin sosyal konumu itibarıyla rahat bir yaşam sergilemesi, Zaur'la olan ilişkisi anlatı içerisinde onun konumu hakkında bilgi vermektedir.

Anar'ın *Ak Liman* romanının devamı olarak görülen *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanı, toplumsal kurallara ve aile yapısına uymayan bir karakterin davranışları etrafında bir aşk hikâyesini ele almaktadır. Romanın başkahramanlarından Tehmine ve Zaur'un tavır ve davranışları toplum içerisinde sergiledikleri davranışlar Tehmine'nin toplum içerisindeki konumunu ortaya koymaktadır. Romanın adında geçen "kat" bir konumu/mekânı simgelemektedir. Beş katlı bir binada altıncı katın varlığı sorunsalı soyut anlamıyla açıklanabilmektedir. Yazarın, Tehmine'yi altıncı kata konumlandırması toplumsal yönüyledir. Yazara göre toplum beşinci kattadır. Tehmine'yi altıncı kata taşıyan, toplumdan farklı kılan yaşamın kültürel kodlarına aykırı fikirleri ve davranışlarıdır. Kahraman bu yönüyle iki farklı bakış açısıyla değerlendirilebilir. Birincisi toplumda hoş karşılanmayan durumlardan dolayı bir eleştiri almaktadır. Diğer yandan kadının toplum içerisindeki konumu kat ifadesiyle ön plana çıkarılmaktadır.

**Yazar ve Kahramanın Sesi: Çokseslilik**

Modern zamanların bir anlatım türü olan roman, diğer anlatım türleri gibi kendine özgü mantığıyla bir kuruluş etrafında şekillenerek güçlü ve etkili

bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Tekin, 2017, s. 9). Georg Lukacs, romanı somut, yaşanmış bir yaşanmış deneyim olarak bütünlüğün parçalandığı bir dünya epiği olarak tanımlamaktadır (2017, s. 11). Roman, kurmaca özelliği ile yaşamdan aldığı kesitleri kendi kuruluşunda yoğurarak bir anlatı ortaya koymaktadır. Romanın yapısındaki ayrıntılar, roman türünü hem öyküden hem de diğer türlerden ayırmaktadır. Boris Eyhenbaum, "Düzyazı Kuramı" adlı yazısında roman biçiminin mantığından kaynaklı olarak bir uzatmayı gerektirdiğini, yoksa gereksiz kişiler ve bölümler içeren sulandırılmış bir öyküyü andıracağını ifade etmektedir (Todorov, 2010, s. 192). Roman biçemi hayatı ayrıntılarıyla yeniden yorumlar ve çeşitliliğiyle birçok unsuru içerisinde barındırmaktadır. "Roman bir bütün olarak, biçem bakımından çokbiçimli, söz ve ses bakımından da çeşitlilik sergileyen bir fenomendir" (Bahtin, 2020, s. 36). Roman, olay örgüsü, zaman, mekân ve kişiler dünyasıyla bir yapı oluşturmaktadır. Özellikle romanın kişiler dünyasında kahraman(lar) yazarın konumunu belirleyen çoğu zaman da sözünü emanet ettiği bir kişiyi simgelemektedir. Roman çözümleme tekniklerinde kahramanın olay örgüsü içerisindeki tutum ve davranışı çok yönlü nitelendirmelerle ifade edilebilir. Asli kahraman dışında duyulan sesler Rus kuramcı Mikhail Bahtin'in ortaya attığı "çokseslilik" ifadesiyle birlikte yerleşik kalıplar yerini yeni çözümleme yöntemlerine bırakmaya başlamıştır.

Bahtin, çokseslilik kavramını ilk kez kullanarak edebiyat dünyasına yeni bir kavram kazandırmıştır. Bahtin, çoksesli romanın yaratıcısının Dostoyevski olduğunu ifade etmektedir. Bahtin'e göre, yapıtın yapısı içinde ses olağanüstü bir bağımsızlığa sahiptir; adeta söyledikleriyle beraber tınlamakta ve özel bir şekilde yazarın sesiyle diğer karakterlerin eksiksiz ve eşit ölçüde geçerli sesleriyle birleşmektedir (2015, s. 49). Roman içerisinde bulunan sesler yazarın sesine eşlik ederek gelişmektedir. Çiftsesli söylemde "seslerin her biri romanda kendi bakış açısını ve ideolojisini aktarmaktadır. Böylece metin, farklı bakış açılarının kesişme noktası haline gelir" (Pamukcu, 2023, s. 1162). Farklı bakış açılarında ve yönelimlerinde sesler bir diyalojik yapı oluşturmaktadır. Bahtin de çoksesli romanın baştan sona diyalojik olduğunu ifade etmektedir. Diyalojik ilişkiler, kontrpuntal tarzda yan yana konmakta ve evrensel özellikleriyle bireylerin çeşitli konuşmalarına sosyal ilişkilerine ve yaşamın tüm yönlerine sızmaktadırlar (2015, s. 92). Diyalojik yapının bir anlatıyı şekillendirmesi, anlatıya gerek kahramanlar gerekse diğer unsurlarla yeni pencereler açmaktadır.

Bahtin, çokseslilği birlikte diyalojik hayatlar sürüyor olmamız mucizesini hayatın bir gerçeği olarak ifade etmektedir. Aynı zamanda bu durumu, yaşamın zirvesinde sonsuzca aranması gereken bir değer olarak

açıklamaktadır. Diyalojik hayatlar ifadesiyle, insanın varoluşunda birçok dil içinde yaratılmış olması iki kutupsal eğilim yansıtılmaktadır. Bir yanda insanı daha büyük "sesler" çeşitliliğine, dışa doğru iten bir "merkezkaç" kuvveti bulunmaktadır. Diğer yanda muhtelif "merkezcil" kuvvetler bulunmaktadır. Bahtin'in çokseslilik ya da çiftseslilik kavramını diyalojik hayatlar görüşüyle ortaya koymaktadır (2015, s. 17). Yazarlar, romanlarına karakter seçerken belli karakter(ler)in sesini okura daha çok duyurmaktadır. Ayrıca karakterlerin çevresinde bulunan canlı cansız varlıklarla gerekli gereksiz konuşma mücadelesine girişmelerini de bu kavram üzerinden değerlendirmektedir. Çiftseslilikte bu konuşmalar kahramanın iç dünyasında yaşadığı diyalojik hayatın dışavurumudur. Dolayısıyla yazarın belli bir karakter üzerinde bunu yapması romanda çokseslilığin ön plana çıktığını göstermektedir.

Bahtin, çokseslilığin yazarın kendini ya da kendi bilincini terk etmesini gerektirmediğini ifade etmektedir. Ancak başkalarının özerk bilinçlerini de kendinde barındırabilmek için bu bilinci büyük ölçüde genişletip derinleştirerek yeniden düzenlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır (2015, s. 123). Yazar, kendi bilinci etrafında ortaya çıkardığı seslere çevreden gelen sesleri de dâhil ederek romanı çok boyutlu hale getirmektedir. Bu nedenle romanın yapı unsurları içerisinde yazarın sesine eşlik eden sesler aynı zamanda verilmek istenen mesajın canlı betimlemelerle verilmesine de olanak sağlamaktadır. Çoksesli bir romanda kahramanlar "iplerini yazarın istediği gibi oynatabileceği birer kukla değillerdir" (Madran, 2012, s. 229). Yazarın dünya görüşünden izler/sesler taşıyan kahramanlar aynı zamanda yaşamın çokseslilığini de satır aralarına işlemiş olurlar. Bu nedenle roman türü çokseslilik içerisinde farklı bir anlam değeri daha kazanmaktadır. "Roman, yaşamın çokseslilığini yansıtabilecek bir türdür ve yazarının kendi kontrolünde olmayan seslerin de eserde yer almasına imkân tanır" (Ergeç, 2021, s. 349). Yazarın/kahramanın roman içerisindeki konumu ve sesi yaşamda olan ve olması gereken unsurların farklı şekilde okura iletilmesini ifade etmektedir.

Türk Dünyası romanları içerisinde ön plana çıkan *Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanlarında tematik çözümleme yapıldığında birçok konunun satır aralarına işlendiği görülmektedir. Bu konular asli karakterler üzerinden verilmektedir. İsmi geçen romanlarda kadın karakterlerin öne çıktığı ve bu karakterlerin gerek bulundukları konum gerekse içinde bulundukları toplum ve durum karşısında söyledikleri ya da verdikleri kararlarla çoksesli kavramın bir örneğini oluşturmaktadırlar. Yazarlar, özellikle kadın kahramanlar üzerinden kendi düşüncelerini ortaya koyarken bir yandan da romanda kadın kahramanlarla çoksesli bir yapı oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda

*Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanları Bahtin'in çoksesli söylemi etrafında değerlendirilecek romanlardır.

### *Cengiz Han'ın Sırrı, Toprak Ana* ve *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* Romanlarında Çokseslilik

Bahtin, çoksesli söylem kavramıyla özellikle yazarların ikinci sesine dönüşen seslerin roman içerisinde bir anlam değeri kazandığını vurgulamaktadır. Anlatılarda çoğu zaman başkahramanın sesine eşlik eden ikinci ses, norm karakterlerin sesine de eşlik eden durumda göze çarpmaktadır. Bu anlatılardan biri de Kazak yazar Muhtar Şahanov'un *Cengiz Han'ın Sırrı* romanıdır. Şahanov, *Cengiz Han'ın Sırrı* romanında tarihin en zalim imparatorlarından biri olan Cengiz Han'ı ve onu çevreleyen sırrını anlatmaktadır. Ancak "roman, her ne kadar tarihi kaynaklara, belgelere ve özellikle Otrar Şehri ve dönemin kültür hayatı ile ilgili yaşayan efsanelere dayansa da günümüzün manevi ve ahlaki çöküşüne ve bu çöküş neticesinde ortaya çıkan dramatik durumuna da ışık tutmaktadır" (Söylemez, 2005, s. 111). Manzum bir şekilde yazılan romanda birçok konu göze çarpmaktadır. Bu konulardan biri de kadın karakter Akerke'nin Cengiz Han'a karşı sergilediği cesur duruşudur.

Şahanov, çoksesli diyalojik durumu Cengiz Han ve Akerke arasında kurmaktadır. Bilimin ve aklın timsali olan Akerke yazarın sesine eşlik eden ifadeleriyle romanda çokseslilığin kurucusu konumundadır. Lamiye Nasirova'ya göre anlatıda geçen diyaloglar hükümdarın karakterinden izler sunmaktadır. Yazar, kadın karakter Akerke'nin söylemlerine hükümdarın zalim, saldırgan ve kana susamış mizacını yerleştirmiştir. Han'ın verdiği emirler vahim sonuçlar doğurmuş ve bu durum da güçlü karakter Akerke'nin dilinden okura aktarılmıştır. Akerke, baskın kişiliği, yeteneği ve sadakatiyle Han'a cesurca sorular sorarak, onun diktatörce bir yönetim sergilediğini ve saldırgan tavrını eleştirmiştir (2021, s. 25).

Yazar, aynı zamanda romanda çokseslilik olarak nitelendirilebilecek bazı hususlara dikkat çekmektedir. Bunların başında satır aralarına işlenen bilim, kötülük geni ve sürü psikolojisi gibi konular gelmektedir. Şahanov, Cengiz Han üzerinden dünya üzerinde mevcut olan kötülüklere ve aksaklıklara dikkat çekerek uyarılarda bulunmaktadır. Bu uyarılar romanın yapısında farklı seslerin de okur tarafından işitildiğini göstermektedir. İyilik, şefkat, bilim, aşk, acımasızlık, zalimlik, ahlak/sızlık gibi konular yazarın sesine eşlik eden olaylar zinciri içerisinde okura aktarılmaya çalışılan konulardır.

Şahanov, Cengiz Han'ın insanları öldürme hırsını romanın bütününe yaymaktadır. Cengiz Han'ın öldürme hırsını durduran olay çaresiz

hastalığa yakalanmasıdır. Olayların büyük bölümü bu durum çevresinde gelişmektedir ve yazarın sesine, düşüncesine eşlik eden örneklerde burada ortaya çıkmaktadır.

Aybar'ın Hayaleti:

Ben Aybar,

Otrarlı bilim adamı

Yaptığım ilaç,

Sana kısmet olmadığı için,

Çok mutluyum.

Zira iyileşseydin, insanları

Katletmeyi

Sürdürecektin (Şahanov, 2002, s. 246-247).

Bilim adamı Aybar'ın hayaletinin Cengiz Han'la arasında geçen diyalog çoksesli söylemin bir örneğini oluşturmaktadır. Yazar, Aybar'ın yazdığı reçeteden hareketle bilimi yok sayıp kütüphaneleri yaktıran Cengiz Han'ın reçetenin yerini bilen Akerke karşısında düştüğü durumu sadakat üzerinden okura aktarmaktadır. Sayısız şehirleri kuşatan Cengiz Han, bir bıçak bile tutamaz hale gelmiş ve bir kadınının cesareti altında ezilmiştir.

Cengiz Aytmatov'un *Toprak Ana* romanı, içerisinde birçok konuyu barındırmaktadır. Türk Dünyası halklarının yaşadığı trajik yaşamdan kesitler sunan romanda olay örgüsü Tolgonay karakterinden hareketle şekillenmektedir. Roman akışı genel itibarıyla Tolgonay'ın küçücük bir çocukken toprakla tanışması, toprak işçisi olarak çalışmaya başlaması, Suvankul ile tanışmaları, evlenmeleri, çocuklarının olması, savaşın başlaması ve evdeki tüm erkeklerin birer birer askere çağrılması ve savaşta ölmeleri, Tolgonay ve Aliman'ın olumsuzluklarla mücadelesi, Aliman'ın bir çobanla tanışıp hamile kalması, Canbolat'ın doğumu ve Aliman'ın ölümü, Tolgonay'ın torununu yalnız başına büyütmesi şeklindedir (Durukoğlu & Yurttaş, 2016, s. 133). Başkahraman Tolgonay üzerinden şekillenen romanda birçok sesin kahramanın sesine eşlik ettiği görülmektedir. Tolgonay ve toprak arasında geçen diyalog çiftsesli söylemin en önemli örneğini oluşturmaktadır. Aytmatov, toprağa sözünü emanet ederek sıklıkla kişileştirme sanatına başvurmaktadır. Tolgonay, anlatının başında toprakla dertleşme serüvenine başlamaktadır: "- Selamün aleyküm sevgili tarlam! Dedi yavaş sesle. – Aleykümselam Tolgonay. Yine geldin demek? Görüyorum, biraz daha yaşlanmışsın, saçların bembeyaz olmuş. Aa, baston da kullanıyorsun artık. – Evet, güzel toprağım, yaşlandım" (Aytmatov, 2020, s. 8). Aytmatov'un çok

yönlü okunabilecek romanında toprak-insan ilişkisi, Tolgonay karakteri üzerinden verilmektedir. Tolgonay'ın toprakla olan konuşmaları aslında Tolgonay'ın iç sesidir ve karakter kendi kendine konuşmaktadır. Çoksesli söylemin bir örneği olan bu durum kahraman etrafında birçok sesin duyulmasına olanak sağlamaktadır.

Tolgonay, sevincini, üzüntüsünü ve hayallerini toprakla paylaşmaktadır. Yazar, toprak imgesiyle insanı koruyup kollayan ana benzetmesinde bulunmaktadır. Tolgonay'ın roman biçeminde toprakla olan sohbeti ikinci bir sese dönüşerek çiftseslilik oluşturduğu görülmektedir. Tolgonay, toprakla olan diyalojisinde iç sorgulama yaşamaktadır. "- Kara toprak, sevgili Toprak Ana, hepimizi sinesinde barındıran sensin! Bizlere mutluluk vermeyeceksen neye yarar senin Toprak Ana oluşun? Dünyaya niçin geliyoruz? Biz senin çocuklarınız, bize mutluluk ver, bizi mutlu kıl Toprak Ana!" (Aytmatov, 2020, s. 14). Tolgonay, içinde bulunduğu durumu toprağa anlatarak kendi sesine eşlik eden diğer sesin varlığıyla can bulmaktadır. Tolgonay çocuklarının savaşa gitmesiyle daha çok sıkıntı yaşamaya başlamıştır. Kendisiyle baş başa kalması derin bir üzüntüye sürüklemiştir. Toprak, Tolgonay'ın bu durumunu fark ederek ona yol gösterici diyalog kurmuştur.

- Kaldır başını Tolgonay, topla kendini.

- Zaten başka ne yapabilirim ki sevgili toprağım, kendimi toplamaya çalışacağım elbet. Sen o günü hatırlıyor musun?

- Hatırlıyorum… Ben hiçbir şeyi unutmak Tolgonay. Bu dünya var olalıdan beri, bütün çağların, bütün yüzyılların izlerini taşıyorum ben. Tarih kitaplara sığmaz. Ve senin hayatın Tolgonay, o da benimledir. Yüreğimin içindedir. Anlat Tolgonay, seni dinliyorum, bugün senin günün (Aytmatov, 2020, s. 32).

Aytmatov, toprağı bir insan gibi kurgulayarak Tolgonay'ın sesine eşlik eden bir kahraman ortaya koymaktadır. Toprak, Tolgonay'ın sesine eşlik eden bir yapıdadır ve romanda çiftsesli kuramın örneğini temsil etmektedir.

Romanın ana temalarından birini oluşturan savaş, Tolgonay'ın ailesini dağıtmıştır. Oğullarının cepheye çağrılması, çocuklarına doyamaması Tolgonay'ın iç dünyasına çekildiği birçok konuda savaşın acı yüzüyle baş başa kalmaktadır.

- Söyle bana Toprak Ana, oğlunu bir kerecik, bir anlık görebilmek için böyle tarifsiz acılara gömülen bir ana nerede, ne zaman görülmüştür?

- Ben görmedim, duymadım Tolgonay. Zaten dünya dünya olalı böyle bir savaş görmedi. - Bari ben, oğlunun yolunu böyle gözleyen anaların sonuncusu olsan… Allah hiç kimseye demir rayları kucaklatmasın, hiç kimsenin başını traverslere vurdurtmasın (Aytmatov, 2020, s. 62).

Savaşın yıkıcı ve yok edici yönü Tolgonay'ı baştanbaşa sarmaktadır. Kocasının ve evlatlarının özlemi onu derinden sarsmıştır. Tolgonay, savaşın bitmesini, kocasının ve evlatlarının dönmesini umutla beklemektedir. Ancak beklediği gibi olmaz ve savaş bir toplumu, bir anneyi tahakkümü altına alan trajediye dönüşmüştür. Tolgonay bu ruh durumunu yine toprakla dertleşerek hafifletmeye çalışmaktadır. "-Toprak Ana! Toprak Ana! Söyle bana, Suvankul gibi Kasım gibi evlatlarına kıyarlar da dağlar niçin göçüp yerin dibine batmaz? … Söyle bana Toprak Ana, gerçeği söyle: İnsanlar savaşmadan yaşayamazlar mı?" (Aytmatov, 2020, s. 76). Tolgonay, toprakla genellikle soru-cevap yöntemiyle konuşmaktadır. Tolgonay'ın iç sesini ortaya çıkaran toprak bu sorulardan sıkılmıştır. Sorduğu sorulara yine kendi sesinden cevap bulan Tolgonay, nice milletlerin savaş nedeniyle yok olup gittiklerini ifade etmektedir.

> Çok çok acı çekiyorum savaşlarda Tolgonay. Ölen güçlü köylülerin kollarını özlüyorum hep. Tohum eken evlatlarımı yitirmiş olduğum için hep ağlıyorum. (…) Ben işlenmeden, ekilmeden bekledikçe ya da yetiştirdiğim buğdaylar toplanmadan oldukları yerde kaldıkları zamanlar, o gelmeyenleri çağırırım: Neredesiniz çiftçilerim? Neredesiniz? Haydi kalkın gelin, yardım edin bana! Boğuluyorum, ölüyorum evlatlarım… Yetişin kurtarın beni! (Aytmatov, 2020, s. 81).

Romanda geçen savaş metaforu Tolgonay ve ailesinin yok olmasına neden olan önemli unsurdur. "Tolgonay'ın Toprak Ana ile bu felsefi boyutlu diyalogu, savaşta doğanın insanın içinde, insanla beraber öldüğüne işaret eder" (Korkmaz, 2016, s. 98). Romanda savaş nedeniyle yalnızlığa itilen Tolgonay, dertleşeceği kişi olarak toprağı seçmiştir. Toprakla olan iletişimi gerçekte onun iç sesini göstermektedir. Bu durum Bahtin'in çokseslilik kuramına örnek oluşturmaktadır.

Anar Rızayev, *Beş Katlı Evin Altıncı Katı* romanında Sovyetler Birliği dönemi Azerbaycan'ındaki aydınların yaşayışlarını ve mutluluk için çırpınışlarını hüzünlü bir aşk hikâyesi etrafında anlatmaktadır. (Söylemez, 2019, s. 182). Romanın başkahramanları Zaur ve Tahmine'dir. Tahmine, kendini toplum içerisinde farklı bir yere konumlandıran bir kadındır. "Tahmine, ilişkilerini çevrenin tepkisine değil, kendi anlayışına göre düzenleyen, herkesin ondan bahsedip de aslında hakkında kimsenin salt doğruları bilmediği, sürdüğü parfümün kokusu bile herkesinkinden farklı olan bir kadındır" (Söylemez, 2019, s. 182). Yazar, roman kahramanı Tahmine'yi birçok açıdan ele alırken çevresindekilerden farklı yönüne ve farklı düşüncesine dikkat çekmektedir. Rızayev'in kurmaca dünyasında çoksesli söylem Tahmine üzerinden okunmaktadır. Yazarın düşüncesine eşlik eden sesler ilk olarak Tahmine'nin yapısıyla ortaya çıkmaktadır. Romanda iki farklı Tahmine

kurgulanmıştır. Zaur'la sohbet eden Tahmine ile birçok insanın dilinde, fikrinde ve kafasında olan Tahmine arasında farklılık bulunmaktadır. Yazar okurun algısında bir gerçek Tahmine yaratırken bir diğer Tahmine'yi de onu kötüleyen ve sevmeyenlerin tasavvurunda bulunan Tahmine'dir (Rızayev, 1995, s. 56). Rızayev'in gerçek ve hayal arasında kurguladığı kahramanın sergilediği davranışlar ve sözleri çiftsesli bir yapıda değerlendirilebilir.

Yazar, toplum nezdinde olan ve olması gereken kadın tipini yaratırken çoksesli söyleme başvurarak aykırı bir kadının düşünce ve eylemlerine de yer vermektedir. Tahmine, yalnızlığı, parfümü ve düşüncesiyle kendisini farklı bir yerde konumlandırmaktadır. Zaur da imkânsız bir aşkın peşinden giderek romana yeni pencereler açmaktadır. Zaur, Tahmine'ye âşıktır, ancak Tahmine'nin düşünce dünyası farklı seslerin peşinden gitmektedir. Yazarın "ama neylersin ki bu dünyada Tahmine var ve Zaur'un şansına da böyle zor ve mutlu bir sevgi düşmüştü" (Rızayev, 1995, s. 96) ifadesi bunu destekler niteliktedir.

Çalışmaya konu olan romanlarda hem kadının konumu hem de çoksesli söylem konusu kadın karakterler üzerinden okunabilmektedir. Romanlar bu yönüyle zengin bir içerikle kurgulanmış, farklı bakış açılarını gözler önüne sermiştir. Yazıldıkları dönemden izler sunan romanlarda kadın kahramanların güçlü ve başkaldıran yönleri dikkate değerdir. Ataerkil toplumlarda kadınların geri planda tutulması, belli sorunlar yaşamaları ve seslerini çıkaramamaları yazarların yaratıcı muhayyilelerinde kadınların ön planda, sorunların üstesinden gelen ve yüksek sesli kahramanlara dönüştükleri görülmektedir. Yazarların sözlerini emanet ettikleri Akerke, Tolgonay ve Tehmine gibi kadın kahramanlar çoksesli söylemin de birer örneğidir ve konumlarını kendi sesleriyle ortaya koymaktadırlar.

## Sonuç

Edebî eserlerde geçmişten günümüze kadın ya da kadınların konu olarak ele alınması ya da tematik düzlemde başkahraman olarak seçilmesi, eserin yazıldığı dönemle ilgili düşüncelerin ve kadına olan bakış açısının incelenmesi açısından önem arz etmektedir. Eserin yazıldığı dönem, toplumun kadına bakışı ve toplum içerisinde kadının konumu belli ipuçlarıyla anlatılarda yer bulmuştur. Eserlerin olay örgüsünde geçen kadın karakterlerin konumu incelemenin de odak noktasını oluşturması açısından dikkate değerdir. Çalışmada kadının konumu Akerke, Tolgonay ve Tehmine kahramanlar üzerinden açıklanmış ve kadınların toplum içerisinde kendilerini var eden tavır ve davranışlarda bulundukları görülmüştür. Aynı zamanda bu kahramanların yazarın düşüncelerini okura taşıyan, gerek dönem hakkında gerekse toplum içerisindeki

konumları hakkında bilgiler veren seslerin taşıyıcıları olduğu görülmüştür.

Söz konusu romanlarla Türkiye dışındaki Türk halklarının kadına olan bakış açısı, toplumsal yaşam içerisindeki yerleri de açığa çıkarılmıştır. Ancak bu çalışmada sadece üç roman incelenmiştir. Konu bakımından bu romanlara benzeyen pek çok Türk Dünyası romanı yer almaktadır. Romanlar konu bakımından birçok siyasi, sosyal, kültürel, sosyolojik ve psikolojik konuları ele almaktadır. Araştırılmayı bekleyen romanların da akademik çalışmalarda çalışılmasıyla yeni bakış açıları ortaya çıkacaktır. Türk edebiyatı içerisinde basılan, metin dolaşımına giren Türk Dünyası romanlarının incelenmesi Türk edebiyatının da gelişmesine katkı sağlayacaktır.

**Kaynakça**


Adler, A. (1998). *İnsanı Tanıma Sanatı.* Kamuran Şipal (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Aktaş, G. (2013). *Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak*, *EFD/JFL Edebiyat Fakültesi Dergisi,* (1), 53-72.

Armstrong, K. (2014). *Mitlerin Kısa Tarihi.* Dilek Şendil (Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Aytmatov, C. (2020). *Toprak Ana*. Refik Özdek (Çev.). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Bahtin, M. (2015). *Dostoyevski Poetikasının Sorunları.* Cem Soydemir (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Bahtin, M. (2020). *Karnavaldan Romana.* Cem Soydemir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bora, A. (2005). *Kadınların Sınıfı.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Durukoğlu, S. & Yurttaş, Z. (2016). *Bir Düzyazı Ağlatısı / Ağıdı Olan "Toprak Ana" Romanını Çözümleme Denemesi*, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, (*10), 127-141.

Ergeç, Z. (2021). *Fatma Barbarosoğlu'nun Son On Beş Dakika Romanında Çokseslilik*, *Journal of Turkish Language and Literature,* (2), 347-366.

Gürbilek, N. (2018). *Mağdurun Dili.* İstanbul: Metis Yayınları.

Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi.* Gönül Bakay (Haz.). İstanbul: Say Yayınları.

Korkmaz, R. (2016). *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri.* İstanbul: Kesit Yayınları.

Lukacs, G. (2017). *Roman Kuramı.* Cem Soydemir (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Madran, C. Y. (2012). *Modern İngiliz Romanında Mikhail Bakhtin.* İstanbul: Gündoğan Yayınları.

Moran, B. (2005). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Nasirova, L. (2021). *Dünya Edebiyatında Cengiz Han Karakteri, Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* (2), 18-28.

Pamukcu, G. (2023). *Çok Sesliliğin Edebiyattan Dilbilime Yolculuğu: Fransız & İskandinav Akımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi*, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.* (2), 1161-1178.

Parla, J. (2017). *Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi*?. *Kadınlar Dile Düşünce – Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet.* S. Irzık & J. Parla (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Rızayev, A. (1995). *Beş Katlı Evin Altıncı Katı.* Yusuf Gedikli (Akt.). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Söylemez, O. (2011). *Aytmatov'da Cengiz Han, Dağcı'da Temuçin Algılaması ve Tarih Şuuru. Bellek-İnsan-Eser: Cengiz Dağcı.* E. Kefeli & N. Sarıahmetoğlu (Ed.). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Söylemez, O. (2005). *Türk Dünyası Edebiyatları Roman I.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Söylemez, O. (2019). *Türk Dünyasında Tarihî Roman ve Millî Kimlik.* Ankara: Bengü Yayınları.

Şahanov, M. (2001). *Cengiz Han'ın Sırrı.* Tural Rızayev (Çev.). İstanbul: Da Yayınları.

Şamlıoğlu, K. (2020). *Toprak Ana Romanında Varoluşsal Bağlama, Tarih Okulu Dergisi*, (48), 3383-3391.

Şeker, A. (2017). *Türk Romanında Toplumsal Cinsiyet Açısından Kadın Temsillerine Yönelik Sosyolojik Bir Çözümleme, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (54), 641-652.

Tekin, M. (2017). *Roman Sanatı 1.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Todorov, T. (2010). *Yazın Kuramı.* Mehmet Rifat & Sema Rifat (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

# ESKİ UYGUR SİVİL BELGELERİNDE SÖZCÜKSEL KAYIT ALTINA ALMA BİÇİMLERİ

**Ezgi ÇAPAN***

**Öz**: Eski Uygur sivil belgeleri Türklerin sosyal, ticarî, siyasî, hukukî ve kültürel yaşamlarına dair birçok unsurun ortaya konmasında önemli bir etkiye sahiptir. Bu çalışmada din dışı belgeler olarak da anılan satış, kira, borç, takas, rehin alma, vasiyetname, köle satışı, evlat edinme gibi konulardan oluşan Eski Uygur sivil belgelerindeki çeşitli kayıtlanma biçimlerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Uygur sivil belgelerinde bazen birey-birey bazen de birey-kurum arasında anlaşmaların gerçekleştirildiği görülür. Yapılacak anlaşma için nezaret eden kişiler her zaman aynı konumda değildir. Kayıtlandırma yapılırken anlaşma sağlanacak taraflara kimi zaman devlet görevlisi kimi zaman da siviller nezaret etmektedir. Çalışmada kayıtlandırma sırasında nezaret eden kişilerin anlaşma yapacak kişilere tasdik için tekrar ettiği sözcüksel işaretleyiciler üzerinde durulacaktır. Toplumsal düzenin varlığını işaretleyen bu belgelerde özellikle son satırlarda sıklıkla karşılaşılan nezaret eden kişinin anlaşmanın sağlanması için son kez tasdik etmek adına kullandığı *ayıtıp biti-* ifadesinin nasıl kullanıldığı, tek başına kullanılmasının yanı sıra sözcüğün sentaksta öncesinde veya arkasında görülen hangi sözcüklerle semantik bakımdan neyi/neleri işaretlediği sorularına yanıt aranacaktır. Ayrıca *ayıtıp biti-* ifadesi gibi kayıtlanma sırasında ifade edilen başka sözcüksel işaretleyicilerin kullanılıp kullanılmadığı da sorgulanacaktır. Uygur sivil belgelerinde kullanılan kayıtlanma biçimleriyle beraber tasdik etmede veya ayrıntılı bir şekilde tekrar etmede belgelerin niteliğinin etkili olup olmadığı belirlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eski Uygurca, sivil metinler, anlaşma metinleri, kayıt, sözcüksel işaretleyiciler.

## LEXICAL RECORDING METHODS IN OLD UYGHUR CIVIL TEXTS

**Abstract:** Old Uyghur civil texts have an important effect on revealing many elements of the social, commercial, political, legal, and cultural

*Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-mail: kuskonmazezgi@gmail.com ORCID: 0000-0002-6779-1199.

lives of the Turks. The aim of this study is to examine the various forms of registration in Old Uyghur civil texts, also referred to as secular texts, which consist of topics such as sale, lease, debt, exchange, pledging, wills, slave sales, and adoption. In Uyghur civil texts, agreements are sometimes made between individuals and sometimes between individuals and institutions. The individuals who supervise the agreements to be made are not always in the same position. When a registration is made, the parties to the agreement are sometimes supervised by a state official and sometimes by civilians. The study will focus on the lexical markers repeated by the supervising individuals for the purpose of ratification to the people making the agreement during registration. In these texts, which indicate the existence of social order, an answer will be sought to the questions of how the phrase *ayıtıp biti-* is used -a phrase frequently encountered, especially in the last lines, and used by the supervising person for the purpose of final ratification to ensure the agreement is reached- as well as what it semantically indicates with which words seen before or after it in the syntax, in addition to its use alone. It will also be investigated whether other lexical markers, similar to the phrase *ayıtıp biti-*, are used during registration. It will be determined whether the nature of the texts has an effect on the forms of registration used in Uyghur civil texts, as well as on their ratification or detailed repetition.

**Keywords:** Old Uyghur, civil texts, agreement texts, register, lexical markers.

## Giriş

Eski Uygur külliyatı içerisinde özellikle 13-14. yüzyıllar arasına tarihlendirilen Uygur sivil belgeleri dönemin sosyal, ticarî, ekonomik, kültürel yaşamının bilinmesinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Eski Uygurlarda satış, kira, borç, takas, rehin alma, vasiyetname, köle satışı, evlat edinme gibi çeşitli konularda bazı hukukî düzenleme gerektiren hususların nasıl gerçekleştirildiği, ne gibi şartlar gerektirdiği, evrensel göstergelerin ve kültüre özgü unsurların neler olduğu gibi birçok bilgiye din dışı metinler olarak da anılan sivil belgeler aracılığıyla erişmek mümkündür. Ayrıca Doğu Türkistan'a düzenlenen seferlerde bulunan bu belgelerde kullanılan dil, Eski Uygurcanın başka metinlerinde kullanılan dile kıyasla herkes tarafından anlaşılabilecek şekilde kullanılmıştır. Bu sebeple de günlük hayatta kullanılan söz varlığının yanı sıra toplumda yerleşmiş hukukî terminolojiyi ortaya çıkarır. Sivil belgelerle ilgili ilk çalışma, 1928 yılında *Uigurische Sprachdenkmäler* adıyla Wilhelm Radloff tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yayımdan sonra yıllar

içerisinde sivil belgeler üzerine dil, tarih ve kültür bakımından hem Türkiye'de hem de yurtdışında birçok çalışma yapılmıştır.

Belgelerin düzenine dair yapılan tasnif çalışmaları da vardır: 1. Tarih. 2. Mukavelenin Konusu: Satan, Satın Alan, Satılan Mal, Fiyat. 1. Satan ve Satış Sebebi. 2. Satın Alan, Satılan Mal ve Fiyatı. 3. Ödemenin Tasdiki. 4. Toprak Hudutları. 5. Yeni Mal Sahibinin Haklarının Açıklanması. 6. Akdin İhlaline Karşı Teminat ve Ceza. 1. Teminat. 2. Akdin İhlaline Karşı Ceza. 2. 1. Akdin İhlal Edilmesi Halinde. 2. 2. Akdin İhlali Halinde Taraflara Verilecek Ceza. 2. 3. Resmî Ceza. 2. 4. Hususî Haller. 7. Ek (Şahit, İmza ve Yazan). 1. Şahidin kaydı. 2. İmza. 2. 1. Satanın İmzası. 2. 2. Şahit ve Diğer Kimselerin Nişan'ı. 3. Yazan. 8. Ek Beyan. (Yamada, 1993, s. 196). Arat da çalışmasında belgelerin düzenini şu şekilde tasnif edip incelemiştir: 1. Tarih. 2. Vesikalarda Adları Geçen Şahıslar. 3. Mukavele yapılmasının sebepleri. 4. Anlaşmanın mevzuu, mâhiyeti ve mukabilinde verilen bedelin tespiti. 5. Bedelin ödeme usûl ve şartları. 6. Borçlu meydanda bulunmadığı takdirde, onun yerine geçecek kimselerin tasrihi. 7. Mukavele şartlarının korunması ve buna itirazda bulunabilecek kimselerin zikri. 8. Anlaşmayı bozmak isteyenlere karşı alınan tedbirler. 9. Mukavele yapan taraflar ve şahitlerin zikri. 10. Mukavelenin metnini kaleme alan şahsın zikri. 11. Vesikalarda imza ve mühürler. (1964, s. 22-23).

Eski Uygur sivil belgelerinde bazen birey-birey bazen de birey-kurum arasında satış, kira veya vasiyetname, evlat edinme, rehin alma, köle satışı gibi anlaşmaların gerçekleştirildiği görülür. Bu bakımdan anlaşmalar ticaretle sınırlı kalmamış, farklı alanları da kapsamıştır. Yapılacak anlaşma için nezaret eden kişiler her zaman aynı konumda değildir. Kayıtlandırma yapılırken anlaşma sağlanacak taraflara kimi zaman devlet görevlisi kimi zaman da siviller nezaret etmektedir. Özyetgin, Yamada'nın formüle ettiği şekilde değerlendirdiği çalışmasında *Yazıcı* başlığı altında nezaret eden kişinin satıcıya ayrıntılı bir şekilde sorarak sözleşme metnini dikte ettikten sonra senedi yazdığını ifade etmiştir. Bazı belgelerde yazıcının adının olmadığı da görülmektedir ve Özyetgin belki de bu belgelerin doğrudan satıcı tarafından yazılmış olabileceği görüşündedir. Ancak satıcının adının yazıcı olarak geçtiği belgeler de mevcuttur (2014, s. 112-113). Bu çalışmada sivil belgelerin son satırlarında sıklıkla karşılaşılan nezaret eden kişinin anlaşmanın sağlanması için son kez tasdik etmek adına kullandığı *ayıtıp biti-* "sorup yazmak" ifadesinin nasıl kullanıldığı, tek başına kullanılmasının yanı sıra sözcüğün sentaksta öncesinde veya sonrasında bulunan hangi sözcüklerle semantik bakımdan neyi / neleri işaretlediği sorularına yanıt aranacaktır.

Öte yandan tüm dillerde olduğu gibi Türk dili de yapısı gereği çeşitli dilbilgisel gelişmeler sonucunda yeni kavram alanları üretmeye yatkındır. Bu sebeple *ayıtıp biti-* ifadesinin daha iyi anlaşılabilmesi için fiil birleşmeleri kapsamında da değerlendirilmesi gerekmektedir. Türk dilinin başlangıcından itibaren her döneminde tanıklanan fiil birleşmeleri *fiil + zarf fiil morfemi + yardımcı fiil* formuyla gösterilmektedir. Orhun Yazıtlarında bu birleşmelerdeki fiillerin semantik bakımdan daha yüzeysel olduğu ifade edilebilirken Eski Uygurca dönemine gelindiğinde daha derin bir yapıya erişildiği gözlemlenir. Mesela fiil birleşmelerini gramerleşme teorisi bağlamında inceleyen Gökçe, kapsam alanındaki dönemin de bir gereği olarak gramerleşme aşamasını tamamlayan unsurlar üzerinde durmuştur (bk. 2013). Eski Uygurcada da gramerleşme teorisine uygun gelişim gösteren çeşitli yapılar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaya konu olan *ayıtıp biti-* ifadesi gramerleşme aşamasını tamamlamadığı için burada ayrıntılandırılmamıştır.

Eski Uygurcada saygı bildiren yarı tasvir fiilleri üzerine yapılan çalışmada fiil birleşmeleri ve tasvir fiilleri ile ilgili farklı araştırmacıların ayrıntılı görüşlerine yer verilmiştir (Polat, 2017, s. 2013-2015). *Tasvirî / tasvir fiilleri* ya da *modal yardımcı fiilleri* olarak adlandırılan fiillerle meydana gelen fiil birleşmeleri dışında biçim olarak benzerlik taşıyan fakat semantik bakımdan farklılık gösteren *yarı tasvir fiiller*iyle ortaya çıkan fiil birleşmeleri de vardır. Banguoğlu, Eski Türkçe döneminden *oplayu tegmek, kılu alkmak* gibi örnekler verdiği yarı tasvir fiillerle ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

> "Dilimizde tıpkı tasvir fiilleri kalıbında kurulmuş olup tasvir fiili anlatımı taşımayan yani ikinci fiilin esas anlamında olan birleşiklere rastlanmakta (çıkagelmek, alakoymak) buna karşılık da -ip ulama zarf fiilleri ile yapılmış olup tasvir fiili anlatımı bağlamış olan birleşik fiillerimiz bulunmaktadır (yapıp durmak, sürüp gitmek)" (2015, s. 493).

Zarfların genel olarak sentakstaki vurguyu belirleme niteliği olduğu için zarf fiil, eklendiği fiilin anlamının ön plana çıkmasını sağlamaktadır. Eski Uygur sivil belgelerinde tekrar ve onaylatma amacı taşıyan *ayıtıp biti-* ifadesi birlikte kullanıldığında *biti-* fiilinin yarı tasvir fiil rolünde olabileceği ihtimal dahilindedir. Ağca, –(X)p zarf fiilinin bitimli fiillerden önceki fiil öbeklerine eklenerek *zamansal sıralılık* ifade ettiğini ve Türk dilinin yaygın zarf fiil morfemlerinden olduğunu belirterek morfemin tarihsel Türk dili alanı içerisinde Eski Uygurcada yaygın hâle geldiğini ilave etmiştir (2024, s. 6). Mesela **AY 16249-16250**'de *ötrü iliglerin örü* ***kötürüp*** *ulıyu sıgtayu ınça tip* ***takşurtılar*** "Sonra ellerini yukarı kaldırıp feryat ederek şiir okudular" ifadesinde –(X)p zarf fiilini alan *kötür-* fiili daha önce gerçekleşirken ardından *takşur-* fiilinin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Böylelikle bu morfemin *zamansal sıralılık*

işlevini yerine getirdiği görülür. Bu çerçevede sivil belgelerde görülen *ayıtıp biti-* yapısı morfolojik, semantik ve sentaktik bakımdan irdelenecek ve bu yapıya benzer başka ifadelerin kullanılıp kullanılmadığı ortaya konulacaktır. Yukarıda bahsedildiği üzere Yamada (1993) ve Arat'ın (1964) oluşturduğu tasnifler doğrultusunda bu çalışmada *yazan* ve *mukavele metnini kaleme alan şahsın zikri* bölümündeki ifadeler üzerinde durulacaktır.

## Sözcüksel Kayıt Altına Alma Formeli: *ayıtıp biti-*

Eski Türk hukuk sisteminin işleyişi ile ilgili bilgilere erişebildiğimiz Uygur sivil belgelerinde sözleşmenin oluşturulmasının büyük oranda bir düzeni vardır. Belgeler genellikle muhtevaya göre tasnif edilmiştir. Bu bakımdan muhteva değişse bile değişmeyen bazı unsurlar bulunmaktadır. Mesela yapılan sözleşmede nihai karara uyulmaması / herhangi bir ihlal sonucunda uygulanacak yaptırımlar veya sözleşmenin sonunda görülen şahit, imza ve yazan gibi bazı unsurların sıralanmasının Türklerin hukuk sisteminin belli bir kalıba göre şekillendiğini göstermektedir. Bu bildiriye konu olan sözleşmelerin *yazan* kısmında görülen *ayıtıp biti-* ifadesi birçok belgede geçmektedir.

*Yazan* bölümü şu şekilde formülize edilmiştir: *men, <yazan>, <satan> -ka niteleyici / niceleyici ayıtıp bitidim* ve yazan satıcının kendisi ise formülün şu şekilde olduğu belirtilmiştir*: men özüm bitidim* (Yamada, 1993, s. 224). Yazanın satıcının kendisi olma durumu dışında da *men özüm bitidim* ifadesi kullanılmış olabilir. Yazıcılarla ilgili sınırlı bilgiye sahip olunduğundan bu konuda kesin bir yargıya varmak pek mümkün görünmemektedir. Arat, sözleşmenin *metnini kaleme alan şahsın zikri* bölümünde belgelerin düzeninde yetkili olan ve sorumluluk alan kişinin adının zikredildiğini ifade etmiş ve ardından kayıt şekli için örnekleri sıralamıştır. Buradaki kayıt şekillerindeki bazı farklılıklara kısaca değinmiştir (1964, s. 32-33). Bu çalışmada sözleşmenin onaylanıp geçerlilik kazanmasını sağlayan sözcüksel kayıt altına alma biçimleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Eski Uygur sivil belgelerinin önemli bir kısmında geçen *ayıtıp biti-*, bazı çalışmalarda "sorup yazmak" (Arat, 1964, s. 32; Keskin, 2022, s. 76), bazı çalışmalarda ise "dikteye göre yazmak" (Wilkens, 2021, s. 90) "dikte etmek, yazmak" (Ayazlı, 2016, s. 523) olarak anlamlandırılmıştır. Dolayısıyla ifadenin Türkiye Türkçesine yapılan aktarımlarında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu bildiride "sorup yazmak" anlamı tercih edilecektir. Sivil belgelerde görülen *ayıtıp biti-* ifadesinin gramerleşme sürecine girdiği ancak tespit edilen örneklerin hiçbirinde donuklaşmanın gerçekleşmediği ve fiillerin hâlâ canlı olduğu gözlemlenmektedir. Söz konusu ifadenin belgelerde nezaret eden kişinin

tasdik etme / onaylatma amacıyla anlaşma sağlanacak kişilere son kez sorduğunu (ayıt-) ve bu bildirime göre yazıya geçirilerek işlemin kesinleştiğini ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda sözleşmenin yapıldığı sırada yazıcının soru yönelttiği kişinin satan / hak sahibi kişi olduğu, satan / hak sahibi kişinin adının da çoğunlukla belirtildiği ve belge vermeye haiz tek kişinin satan / hak sahibi kişinin kendisi olduğu bu sebeple de satan / hak sahibi tarafından üstlenildiği ifade edilir (Yamada, 1993, s. 225) Bu hususun bir bölümü doğru olsa da cezai yaptırımların var olması gibi benzer sebeplerden alıcı veya yeni hak sahibi olacak kişinin de rızasının alındığı varsayılarak sorunun her iki tarafı kapsayabileceği ve hatta bazı belgelerde görüldüğü üzere daha fazla kişi arasında gerçekleştirildiği de göz önünde tutulmalıdır.

Genellikle *ayıtıp biti-* ifadesi belgelerde art arda olacak şekilde kullanılsa da toprak satım belgelerinden biri olan **Sa01**'de *alguçıka birgüçikä inçgä* ***ayıtıp*** *män pusartu sınkay kaya* ***bitidim*** "Alıcıya vericiye iyice sorup ben Pusartu Sıngay Kaya yazdım" ifadesinde görüldüğü üzere cümleleri bağlama işleviyle önce sorup tasdik ettikten sonra yazıya aktarıldığı belirtilmiştir. **Sa01**'deki ifade bir kalıbı temsil etmemekle birlikte kimi zaman esas fiil olma kimi zaman da yarı tasvir fiil olma niteliği taşıyabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca semantik bakımdan *zamansal sıralılık*'ın gerçekleştiği görülmektedir. Toprak satım belgeleri, takas sözleşmeleri, ödünç alma, kira sözleşmeleri, rehin belgeleri, azat etme belgeleri, vasiyetnameler gibi farklı muhtevalara sahip bazı belgelerde de istikrarlı bir şekilde kullanıldığına rastlanır:

**Sa03**'te *män sutagı bizi bularka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Sutagı Bizi bunlara sorup yazdım",

**Sa05**'te *män äsän tutuŋ* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Äsän Tutuŋ sorup yazdım",

**Sa06**'da *män çiküy tuŋ* ***ayıtıp bitim*** *[=bitidim]* "Ben Çıkuy Tuŋ sorup yazdım"

**Ex01**'de *män inäçük* ***ayıtıp bitidim*** "Ben İnäçük, sorup yazdım",

**Ex03**'te *ögrünç kaya şälilärkä* ***ayıtıp bitidim*** "Ögrünç Kaya, rahiplere sorup yazdım",

**RH05**'te *män kayımtu tömür bukaka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Kayımtu, Tömür Buka'ya sorup yazdım",

**RH07**'de *män mısır şila* ***ayıtıp biṭitim*** "Ben Mısır Şila, sorup yazdım",

**Lo07**'de *män yıgına tutuŋ* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Yıgına Tutuŋ, sorup yazdım",

**Lo08**'de *män yıgına tutuŋ* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Yıgına Tutuŋ sorup yazdım",

**Lo24**'te *män kayımtu ıdabaka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Kayımtu, Idaba'ya sorup yazdım",

**Lo30**'da *män turmış miŋ tämürkä* ***ayıtıp biṭitim*** "Ben Turmış, Miŋ Tämür'e sorup yazdım",

**Pl02**'de *män karımdu tutuŋ kädiräkä* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Karımdu Tutuŋ, Kädirä'ye sorup yazdım",

**Em01**'de *män töläk şivsay tayşıka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Töläk, Şivsay Tayşı'ya sorup yazdım",

**WP01**'de *män kaysın* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Kaysın sorup yazdım",

**WP02**'de *män kaysın tu* ***ayıtıp bititim*** "Ben Kaysın Tu sorup yazdım",

**Mi01**'de *män bäg bars kutlug toŋaka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Bäg Bars, Kutlug Toŋa'ya sorup yazdım",

**Mi02**'de *män moŋol buka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Moŋol Buka sorup yazdım",

**Mi04**'te *män baçak ozmış togrılka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Baçak, Ozmış Togrıl'a sorup yazdım",

**Mi05**'te *män öz kara tu* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Öz Kara Tu sorup yazdım",

**Mi19**'da *män baçak turmış taşık apamka* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Baçak Turmış, Taşık Apam'a sorup yazdım",

**Mi25**'te *män mısır* ***ayıtıp bitidim*** "Ben Mısır sorup yazdım".

Bazı belgelerde tespit edilebildiği kadarıyla özellikle satıcının ya da sivillerin yazmış olabileceği genellikle birey-birey arasında gerçekleşen ödünç alma vb. durumlarda *ayıt-* ve *biti-* fiillerinin arasına bir öge girmektedir: **Lo20**'de *män kayımtu mısırka* ***ayıtıp özüm bitidim*** "Ben Kayımtu, Mısır'a sorup kendim yazdım", **Lo12**'de *män körü sısıka* ***ayıtıp özüm bititim*** "Ben Körü, Sısı'ya sorup kendim yazdım". Verilen iki örnek, *ayıtıp biti-* ifadesinin gramerleşme aşamasına girse bile henüz donuklaşmadığı ve gramerleşme sürecinin tamamlanmadığını gösteren bir kanıttır. Genel olarak iki unsurun (isim + fiil / fiil + fiil) arasına giren öge, bazen yapının anlamını bazen de vurgusunu değiştirmiştir. Sivil belgelerde *özüm* sözcüğünün iki unsurun arasına girmesi vurgu üzerinde etki bırakmıştır. Dolayısıyla *ayıtıp biti-* yapısının henüz canlı, hareketli bir vasfa sahip olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Yapının gramerleşme sürecine girdiği ancak tamamlanmadığı gözlemlenmektedir. Gramerleşme süreci gerçekleştiğinde herhangi bir öge iki fiilin arasına

giremez: *olardın* ***kalu käldi*** *ädgü törü / Kumaru turur tägsä koprur örü* "Onlardan iyi töreler / kanunlar kala geldi (**KB 269**) gibi örneklerden hareketle Gökçe, gramerleşme sürecinin bir aşamasını şu şekilde aktarmıştır:

> Eski Türkçede *A* + *käl-* yapısının süreklilik kılınışı işlevini işaretleyen *pışa kälmiş, eşilü birikü käl-, tuga kälir, kaparu kälmiş* ve *kalu käldi* örneklerinde ve *käl-* tam fiilinin yardımcı fiil olarak yoğun bir gramerliliğe konu olduğunun en önemli göstergelerinden biri de temelde bir canlı hareketi olan ilgili fiilin artık cansız öznelerle de kabul edilebilmesidir (2013, s. 112-113).

Öte yandan bazı sivil belgelerde sözleşmelerin kayıt altına alınırken onay sürecini gerçekleştirmek için muhatabın / muhatapların anıldığına rastlanmaktadır. Örneğin ödenecek vergilerle ilgili olan bir sözleşmede *bu bitigni män tibin* ***bodunka ayıtıp bitidim*** "Ben Tibin, bu senedi halka sorup yazdım" (Özyetgin 2004, s. 202) ifadesi geçmektedir. *Bodunka ayıtıp biti-* yapısındaki *bodun* sözcüğü dikkat çekicidir. Günümüzde işlevsel olmayan +(A)n topluluk eki ile oluşmuş ve "halk, ulus" anlamlarına gelen *bodun* sözcüğünün orijinal formunun **bodX* olabileceği ve bu varsayımı Moğolca karşılığı olan *boda* sözcüğünün de desteklediği ifade edilmiştir (Erdal, 1991, s. 92). Clauson, "belli bir hükümdar tarafından yönetilen organize olmuş bir kabile topluluğu, bir halk" olarak tanımlamış ve yarı teknik bir terim olduğu ifadesini kullanmıştır (1972, s. 306). Bu tanım ve anlamlandırmalardan hareketle *bodun* sözcüğünün çoğunlukla geniş halk topluluklarını karşıladığı görülmektedir. Ancak sivil belgelerde sözleşmelerin kayıt altına alınması sırasında "halka, topluluğa sorup yazdım" ifadesiyle kastedilenin belgenin muhataplarını kapsayan küçük toplulukları karşıladığı ileri sürülebilir.

Eski Türkçe dönemi içerisinde sivil belgelerde de tanıklanan *aka* sözcüğü **Mi21**'de *män baçak turmış ara t(ä)mür* ***akaka ayıtıp bitidim*** "Ben Baçak Turmış, Ara Tämür ağabeye sorup yazdım" ifadesinde geçmektedir. Kan yoluyla akrabalık bildiren terimleri incelediği bölümde Li, *aka* "ağabey" sözcüğünün Moğolcadan Türkçeye geçtiğini ve geç Uygur dönemine ait olabileceğini ifade etmiştir (1999, s. 148). Ara Temür'ün, Turı'dan bağ kiralama belgesi olan bu sözleşmenin onaylatma kısmına gelindiğinde *…akaka ayıtıp bitidim* "…ağabeye sorup yazdım" şeklinde yazıldığı görülmektedir. Baçak Turmış adı sivil belgelerde sıklıkla kullanıldığından görevli yazıcılardan biri olabileceği düşünülebilir. Yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere *fiil* + *fiil* birleşmesiyle oluşan yarı tasvir fiili niteliği de taşıma ihtimalini barındıran *ayıtıp biti-* yapısı belgelerin önemli bir kısmında kullanılmıştır. Sözleşmelerin gerçekleşebilmesi için yazıcının önce muhataplara sorarak onay aldığı

ardından yazarak kayda geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple yapının aktarımının "sorup yazmak" olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Ayrıca *ayıtıp biti-* yapısı, gramerleşme sürecine girmiş olsa da süreç tamamlanmamış; canlı ve donuklaşmamış bir şekilde varlığını sürdürmüştür.

## Kayıt Altına Alınma Biçimlerinin Ayrıntılandırılması

Eski Uygur sivil belgeleri resmî sözleşmelerin bir göstergesi olduğundan yapılacak tasdik etme / onaylatma işleminin kesin bir şekilde gerçekleştiğinden yani geçerliliğinden emin olmak amacıyla zaman zaman *ayıtıp biti-* ifadesini niteleyen ya da niceleyen yapılarla birlikte de kullanılmıştır. Kullanılan niteleyici ya da niceleyicilerin semantik bakımdan söz konusu ifadeyi ayrıntılandırdığı belirtilebilir: **Sa08**'de *män taşık tuŋ* ***inçgä ayıtıp bitidim*** "Ben Taşık Tuŋ iyice sorup yazdım", **Sa12**'de *män turbut turmış tegin äkämkä* ***inçgä ayıtıp bitidim*** "Ben Turbut Turmış Tigin'e iyice sorup yazdım", **Sa26**'da *män asıg bolmış olarka* ***inçgä ayıtıp bitidim*** *... bägi adarnıŋ tägräsintä biṭidim* "Ben Asıg Bolmış onlardan tam olarak iyice sorup yazdım. …Beyi Adar'ın yanında yazdım", **Ad03**'te *män iş kara torçı bahşıka* ***inçgä ayıtıp bitidim*** "Ben İş Kara, Torçı Bahşı'ya iyice sorup yazdım" ifadelerinde görülen *ayıtıp biti-* yapısına eklenen *inçgä* sözcüğü niteleme işlevinde görülmektedir. *Yingçä* biçiminde de tanıklanan *inçgä* sözcüğü "ince, doğru, özenli, tam" olarak anlamlandırılırken *inçgä ayıtıp biti-* ifadesi "tam dikteye (göre) yazmak" (Wilkens, 2021, s. 903) anlamında kullanılmıştır. Ayrıca **Sa26**'da görülen *tägräsintä biṭi-* de değerlendirilmesi gereken bir yapıdır. *Tägrä* sözcüğü "çevresinde, etrafında, çevresi, dört bir tarafı; ilgili, ilişkin, hakkında; çevre, etraf" (Wilkens, 2021, s. 690) anlamlarıyla ifade edilirken sözleşmedeki bu yapıda *…Beyi Adar'ın yanında* yapıldığı aktarılmak istenmiş gibi görünmektedir.

Hem *inçgä* sözcüğüyle beraber hem de *inçgä* sözcüğü olmadan *ikägükä* sözcüğünün de *ayıtıp biti-* ifadesinden önce kullanıldığı ve böylece ifadenin daha ayrıntılı hale gelmesinin sağlandığı yapılar da mevcuttur: **Sa23**'te *män toyın kulı tutuŋ bular* ***ikägükä ayıtıp biṭidim*** "Ben Toyın Kulı Tutuŋ, bunların ikisine sorup yazdım", **Sa28**'de *män toŋma bahşı tädmilig kara buka* ***ikägükä inçgä ayıtıp biṭidim*** "Ben Toŋma Bahşı, Tädmilig ve Kara Buka, ikisine, iyice sorup yazdım", **Mi03**'te *män ödüş* ***ikigükä ayıtıp bitidim*** "Ben Ödüş, ikisine sorup yazdım", kaybolan bir senedin yenilendiği **Mi18**'de *män kınkudu* ***ikägükä inçgä ayıtıp bitidim*** "Ben Kınkudu ikisine iyice sorup yazdım" örneklerinde nezaret eden kişinin alıcı ve satıcıyı kastederek *ikägükä ayıtıp biti-* "ikisine sorup yazmak", *ikägükä inçgä ayıtıp biti-* "ikisine iyice, tam sorup yazmak" ifadeleri tercih edilmiştir. Topluluk morfemi olan +(A)gu ile birleşen iki

sözcüğü, *ikägü* “her ikisi, ikisi birlikte” anlamına ulaşmaktadır. Erdal, bu morfemin birden ona kadar sayılarla kullanıldığına dair çeşitli kanıtlar olduğunu ifade etmiştir (1991, s. 93).

Diğer bir ayrıntılı kayıt altına alma biçimi ise *üç kata ayıtıp biti-* yapısıdır. Hem anlamın pekiştirildiği hem de sonucun kesinleştirildiği ortak bir arazinin satışının yapıldığı **Sa09**’da kayıt altına alma şu şekilde ele alınmıştır: *män çatır bu bitigdäki atlıgça beş {in} kişilärkä* ***üç kata inçgä ayıtıp bitigil temişkä bitidim*** “Ben Çatır bu senetteki adları geçen beş kişiye üç defa iyice sorup yaz dendiği için yazdım”. *Üç kata inçgä ayıtıp bitigil temişkä biti-* ifadesinin kullanılması ya nezaret eden kişinin kimliğini ya da anlaşma sağlanacak kişinin önemli olduğunun işareti olabilir. Satan kişilerin kalabalık bir grup olması sebebiyle üç defa sorulmuş olması da ihtimal dahilindedir. Ancak bu ihtimal zayıf görünmektedir çünkü kalabalık olmayan satışlarda da aynı ifadeye rastlanmaktadır: **Sa16**’da *män mäŋgü b(ä)g t(ä)mürkä* ***üç kata ayıtıp bitidim*** “Ben Mäŋü, Beg Tämür’e üç defa sorup yazdım”, **RH13**’te *män karım sraŋuçka* ***üç kata ayıtıp bitidim*** “Ben Karım, Sraŋuç’a üç defa sorup yazdım” örneklerinde de üç defa sorularak kaydın gerçekleştiği belirtilmiştir. Katlama zarflarını değerlendirdiği çalışmasında Eski Türkçedeki en yaygın katlayıcılardan biri olduğunu işaretlediği *kata* zarfı, Ağca’ya göre bazı araştırmacıların ifade ettiği üzere fiil köküne eklenen zarf fiil morfemi ile değil, *kat* isim köküne eklenen +A enklitiği ile oluşmuştur (2018, s. 19-20). Buna ek olarak Ağca, Eski Uygurcada katlayıcıların sentaktik düzenini formülize etmiştir: *asıl sayılar + katlayıcı + fiil* (2018, s. 22). Tespit edilen ifadelerden *üç kata ayıtıp biti-* yapısı da bu sistematiğe uygun şekilde meydana gelmiştir.

Yukarıdaki farklı örneklerde de geçen Baçak Turmış adının **Mi20**’de meslek adı *bitkäçi* “yazıcı, kâtip” ile anıldığı görülmektedir: *män bacak turmış* ***bitkäçi elkä bodunka üç kata inçgä ayıtıp bitidim*** “Ben yazıcı Baçak Turmış, ülkenin milletine üç defa böyle sorup yazdım”. *Bitkäçi* sözcüğünün ifade edilmesi dikkat çekicidir çünkü bu örnekte doğrudan bir meslek adı olarak kullanılmıştır. Erdal, *bitkäçi* sözcüğünün kökeninin Süryanice olduğunu ve Türkçedeki +çI ekinin yabancı terimlere de eklendiğini belirtmiştir (1991, s. 113). Ölmez de benzer şekilde bahsi geçen sözcüğün Süryanilerden “kitap, yazılı olan şey” anlamındaki pe̱tqā (~ pesqā), pe̱tqā sözcüğünü öğrenerek Türk dilindeki +çI morfemiyle yeni bir sözcük türetildiğini dile getirmiştir (2021, s. 624). Bu ifadede dikkate değer diğer bir unsur ise *elkä bodunka* yapısıdır. Bu yapının “bu bölgede oturan / yaşayan halk” anlamına gelebileceği ihtimali üzerinde durulmuştur (Clauson, 1972, s. 306). Sözleşmenin geneline bakıldığı zaman bu yapıyla kastedilenin belli bir yerde yaşayan küçük bir topluluk için yapılan bir sözleşme olduğu anlaşılmaktadır.

Eski Uygur sivil belgelerinde ayrıntılandırarak kayıt altına alma biçimlerinden biri de *bütün ayıtıp biti-* şeklinde görülmektedir. **Sa24**'te *män täŋrim kutı sävinç* ***bütün ayıtıp bitidim*** "Ben Täŋrim Kutı Sävinç tam olarak sorup yazdım" geçen bu ifadedeki *bütün* sözcüğünün kökeni Clauson tarafından *büt-* şeklinde verilerek "tam, eksiksiz" anlamında olduğuna işaret edilmiştir (1972, s. 306). Erdal ise -Xn morfemi üzerinde durduğu bölümde bu morfemin ya *san* "sayı" sözcüğü gibi isimler yapabileceği ya da *bütün* "tam, bütün" sözcüğü gibi temel olarak sıfat işlevine sahip olduğunu kaydetmiştir (1991, s. 301). Aslında daha önce değerlendirilen *inçgä* sözcüğü gibi *bütün* sözcüğü de sözleşmenin tam manasıyla gerçekleştiğini niteleme yoluyla bildirmektedir.

Yamada (1993), Özyetgin (2014), ve Ayazlı'da (2016) transkripsiyonu bulunmayan *çın* sözcüğü, Keskin tarafından transkribe edilmiştir (2022, s. 170): **Ex02**'de *män torçı aka inilärkä* ***ayıtıp bitidim çın*** "Ben Torçı, ağabey ve erkek kardeşlere sorup doğru bir şekilde yazdım". **Çin.** chên sözcüğünden Türkçeye geçen alıntı olan *çın* "gerçek, hakikî, hakikat" gibi anlamlara gelmektedir (Clauson, 1972, s. 424). Sözleşmenin tasdik edilmesinin ardından *çın* sözcüğünün kullanılması işlemin doğru bir şekilde yazıya aktarılarak gerçekleştiğine dair bir kanıt niteliği taşımaktadır.

**Mi09**'da *män öz togrıl* ***üçägükä ayıtıp bititim ödig kıltım*** "Ben Öz Togrıl, üçüne sorup yazdım, (borç) kaydı oluşturdum" ifadesinde *ayıtıp biti-* yapısının ardından *ödig kıl-* yapısının kullanılması dikkati çekmektedir. "Kaydetmek, not etmek" anlamlarında aktarımlar yapılsa da Azılı'nın *ödig bitig* maddesinde "alacak verecek kaydı" olarak değerlendirdiği ifadeden yola çıkılarak "borç kaydı oluşturmak" gibi bir anlam kazanmış olması da mümkün görünmektedir (2018, s. 295). Ayrıca daha önce örneklerde yer verilen *ikägükä* ifadesindeki gibi topluluk morfemiyle oluşan ***üçägükä*** yapısıyla muhataplara sorarak tasdik işleminin gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

## Farklı Kayıt Altına Alma Biçimleri

Kayıt altına alma biçimlerinin *ayıtıp biti-* yapısı dışında farklı yapılarla da oluşturulduğu birkaç örnekte gözlemlenmektedir. Mesela **Mi17**'de *män tugma bular enç buka arug* ***ikägüniŋ sözinçä bitidim*** "Ben Tugma, bunları İnç Buka ve Arug ikisinin sözüne göre yazdım" ifadesinde *sözinçä* (<söz+in+çe) yapısının kullanılmasıyla muhatapların sözünün dikkate alındığı belirtilmiştir.

**Mi28**'de *bu bitigni män buyan tämür* ***öz eligin bitiyü tägintim*** "Bu senedi ben Buyan Tämür kendi elimle yazdım" ifadesi de diğer ifadelere nazaran tasdik etme / onaylatma amacı dışında belgenin kesin bir biçimde

oluşturulduğuna işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir. **RaschmKat 13**'te ise *munun bitisär bolur mu **tep bitidim*** män *şinşidu tutukıya bitimsinü tägintim sadu* "Bu şekilde yazılsa olur mu diye yazdım. Ben Şinşidu Tutuŋkıya, saygıyla yazdım. Sadu!" örneğinde *bolur mu tep bitidim* yapısındaki mU biriminin Eski Türkçede evet / hayır sorularının oluşumunda görevli olduğu (Erdal, 2004, s. 411) bu bakımdan sözleşmelerin gerçekleşebilmesi için muhataplara sorulup ardından *onay* alınınca kaydedildiği çıkarımı yapılabilmektedir. Ayrıca **Mi28** ve **RaschmKat 13**'te geçen *tägin-* fiilinin varlığı sözleşme yapılacak kişilerin statü bakımından üstünlüğüne işaret etmektedir.

Diğer bir belgede *anın taplaşıp **bäk bitig kıltımız*** "O yüzden anlaşıp ihtilafları gideren son sözleşmeyi yaptık" (Tuguşeva, 2013, s. 112-114) ifadesi de ayrıca dikkati çekmektedir. *Bäk bitig*, "sağlam sözleşme" (Ayazlı, 2016, s. 527), "ihtilafları gideren son sözleşme" (Azılı, 2018, s. 288), "esas sözleşme" (Keskin, 2022, s. 413) anlamlarında kullanılarak anlaşma sağlanacak kişiler arasında sözleşmenin geçerlilik kazandığını ve tamamlandığını göstermektedir.

## Sonuç

Din dışı belgeler, hukuk belgeleri olarak da anılan Eski Uygur sivil belgelerindeki çeşitli kayıtlanma biçimlerinin incelenmesi amaçlanan bu çalışmada *ayıtıp biti-* ifadesinin esas fiil olduğu örneklerin yanı sıra yarı tasvir fiili olabileceği bazı örneklerin de bulunduğu ihtimali üzerinde durulmuştur. Yapının gramerleşme aşamasına girdiği ancak donuklaşmadığı ve canlılığını sürdürdüğü için gramerleşme sürecini tamamlamadığı görülmektedir. Söz konusu ifadeyle sözleşmelerin gerçekleşmesi için tasdik etme / onaylatma amacı gözetilmektedir. Alıcı ve satıcı ya da hak sahibi olan veya hak sahibi olacaklara sorduktan sonra alınan onay ile kayıt işlemi gerçekleştirilmektedir. Kayıtlandırma yapılırken anlaşma sağlanacak taraflara kimi zaman devlet görevlisi kimi zaman da siviller nezaret etmektedir. Değerlendirilen örneklerin birinde *bitkeçi* "yazıcı" ifadesi adı geçen kişinin resmî bir görevli olduğuna dair somut bir işaret gibi görünmektedir. Sözleşmeler, bazen birey-birey bazen de birey-kurum arasında gerçekleşmektedir. Ayrıca sözleşmeler kimi zaman iki kişi arasında kimi zamanda küçük topluluklar arasında yapılmıştır. İki kişi arasında gerçekleşen bazı sözleşmelerde yazıcının da içlerinden birisi (*ayıtıp özüm bitidim*) olabileceği durumlar vardır.

Tasdik etme / onaylatma ile kaydı gerçekleştirme işlemi Eski Uygur devrinden çok sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda da benzer bir şekilde yapılmaktadır. Mesela İstanbul Kadı Sicilleri içerisinden Eyüb Mahkemesi 37 numaralı sicil kaydındaki [1b-2] metin numaralı satış belgesinde ifade edildiği üzere sözlü olarak doğruladıktan sonra yazıya

geçirildiği görülmektedir: *keyfe mâ yeşâ' ve yahtâr mutasarrıf olsun dedikde mukırr-ı mezbûr İstati'nin minvâl-i muharrer üzre câri olan ikrârını el-mukarru lehü'l-merkūm* ***Yani vicâhen tasdîk ve şifâhen tahkik edicek mâ vaka'a gıbbe't-taleb ketb olundu*** "İstediği gibi ve dilediği gibi tasarruf etsin dediğinde, adı geçen ikrar eden İstati'nin yazılan şekilde geçerli olan ikrarını, adı geçen lehine ikrar edilen yani yüz yüze onaylayıp sözlü olarak doğrulayınca, olan şey talep üzerine yazıldı". Bu bağlamda Türk hukukunun kayıt altına alırken onaylatma / kayıt altına alma biçimlerinin yüzyıllar geçtikten sonra bile benzer bir nitelikte olduğu ifade edilebilir. Öte yandan bazı Uygur sivil belgelerinde *akaka ayıtıp biti-, bodunka ayıtıp biti-, elkä bodunka üç kata inçgä ayıtıp biti-* şeklinde görülen ifadelerde sözleşme sırasında onayı alınan muhataplar anılmıştır. Bu ifadeler kimi zaman tek bir kişiyi kimi zamanda küçük bir topluluğu belirtmiştir.

Bazı ifadelerde *ayıtıp biti-* ifadesini niteleyen ya da niceleyen yapılarla anlam alanının genişlediği ve anlamın ayrıntılandırıldığı görülmüştür: *inçgä ayıtıp biti-, ikägükä ayıtıp biti-, üç kata ayıtıp biti-, üçägükä ayıtıp biti-, bütün ayıtıp biti-*. Bu yapıların oluşumları semantik ve morfolojik olarak incelenmeye çalışılmıştır. Tüm bu yapıların ortak noktası tasdik etme / onaylatma işlemiyle birlikte sözleşmenin geçerlilik kazandığının doğrulanmasıdır. Genel olarak Uygur sivil belgelerine dâhil olan sözleşmelerde tasdik etme / onaylatma amacıyla *ayıtıp biti-* ifadesi tercih edilmiş olsa da benzer anlam alanlarını işaretleyen başka örneklere de rastlanmıştır: *ikägüniŋ sözinçä biti-, bolur mu tep biti-, bäk bitig kıl-*. Sivil belgelerdeki kayıt altına alma biçimlerinin incelendiği bu çalışmada onaylatma hususu belgelerin muhtevalarına göre kesin bir ayrım yapılarak değişkenlik göstermemiştir. Tespit edilen örneklerden hareketle belli bir muhtevadan ziyade çeşitli muhtevalara sahip belgelerde kayıtlanma sırasında belirli sözcüksel işaretleyicilere başvurulmuştur. Bundan sonra yapılacak çalışmalarla tarihsel Türk dili alanlarında yazılmış resmî yazışma ve sözleşme metinlerindeki dilbilgisel biçimler bir araya getirilerek Türklerin kayıt altına alma geleneği ortaya konulabilecektir.

## Kaynakça


Ağca, F. (2018). Eski Uygurcada Katlama Zarfları. Ş. Doğan & M. S. Güneş (Ed.). Köktürk Yazısının Okunuşunun 125. Yılında Orhun'dan Anadolu'ya Uluslararası Türkoloji Sempozyumu, (ss. 14-24). İstanbul: Kesit Yayınları.

Ağca, F. (2024). Geçmiş zaman morfemi -(X)p bağlamında Tuńukuk yazıtının 25–26. satırları üzerine bir değerlendirme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* (*77*), 1-24.

Arat R. R. (1964). *Eski Türk Hukuk Vesikaları, Türk Kültürü Araştırmaları*, (1), 5-51.

Arat, R. R. (2008). *Kutadgu Bilig*. İstanbul: Kabalcı.

Ayazlı, Ö. (2016). *Eski Uygurca Din Dışı Metinlerin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Azılı, K. (2018). *Eski Türkçede Bitig Adları.* Ş. Doğan & M. S. Güneş (Ed.). Köktürk Yazısının Okunuşunun 125. Yılında Orhun'dan Anadolu'ya Uluslararası Türkoloji Sempozyumu, (ss. 270-299). İstanbul: Kesit Yayınları.

Banguoğlu, T. (2015). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University.

Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation, a Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden: Brill Press.

Gökçe, F. (2013), *Gramerleşme Teorisi ve Türkçe Fiil Birleşmeleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

İstanbul Kadı Sicilleri, *Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 37 Numaralı Sicil (H. 1047 / M. 1637 – 1638)* Cilt: 25, Sayfa: 60, Hüküm No: 5, Orijinal Metin No: [1b-2].

Kaya, C. (2021). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Keskin, Berker (2022). *Eski Uygur Türkçesi Hukuk Belgeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Li, Y. S. (1999). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*. İstanbul: Simurg Yayınları.

Ölmez, M. (2021). *En Eski Türkçedeki biti-, bitig ve bitigüçi sözleri kakkında.* T. Karaayak.-U. Uzunkaya (Yay. Haz.), Esengü Bitig Doğumunun 60. Yılında Zühal Ölmez Armağanı, (ss. 619-629). İstanbul: Kesit Yayınları.

Özyetgin, A. M. (2014). *İslam Öncesi Uygurlarda Toprak Hukuku*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Özyetgin, M. (2004). *Eski Türk Vergi Terimleri*. Ankara: KÖKSAV Yayınları.

Polat, Ü. (2017). Eski Uygur Türkçesinde Saygı Bildiren (ötün-, tegin-, yarlıka-, yükün-) Yarı Tasvir Fiilleri, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, (6/4), 2012-2026.

Raschmann, S. C. (2007). *Alttürkische Handschriften Teil 13, Dokumente Teil 1*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag

Tuguşeva, L. Y. (2013). *Uygurskie delovye dokumenty X-XIV*. iz Vostoçnogo Turkestana. Moskova: Nauka.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen / Eski Uygurcanın El Sözlüğü.* Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Yamada, N. (1993). *Sammlung Uigurischer kontrakte*. J. Oda, P. Zieme, H. Umera, T. Moriyasu (Haz.). Osaka: Osaka University Press.

Yamada, N. (1993). Uygur Satış Mukavelesi Belgelerinin Şekilleri, Emine Gürsoy-Naskali (Çev.), *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 195-234.

# TÜRK VE KAZAK EDEBİYATLARINDA ÖYKÜ TÜRÜNE KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ

**Ebru DEĞE GÜVEN**[*]

**Öz:** Farklı tarihsel, siyasal ve toplumsal koşullarda gelişim göstermekle birlikte ortak bir kültürel mirasa sahip olan Türk ve Kazak edebiyatlarında öykü türünün kökenleri, destan, efsane, masal ve menkıbe gibi sözlü geleneklere dayanır. Faydacılığın ağır bastığı toplumsal temalarla ortaya çıkan öykü türü başlangıçta Ahmet Mithat Efendi ve Ibiray Altınsarin gibi öncü yazarlarla sözlü kültürle iç içe bir çizgi benimser. Türk ve Kazak öykücülüğü gelişim döneminde biçim ve teknik açıdan başarılı örnekler vermeye başlar. Servet-i Fünun Dönemi'nde bireysel duyarlılığı ön plana çıkaran Türk öykücülüğü II. Meşrutiyet yıllarında milliyetçilik etkisine girer; Atatürk Dönemi'nde ise toplumcu gerçekçi anlayışla Cumhuriyet devrimlerinin sözcüsü olur. Alaş Dönemi'nde milli bir edebiyat oluşturmayı hedefleyen Kazak öykücülüğü uzun bir sürece yayılan Sovyet Dönemi'nde devlet ideolojisinin propaganda aracına dönüşmek zorunda kalır. Öykü türü Stalin'in ölümünden sonra oluşan görece özgürlük ortamında psikolojik derinlikler, tarihsel temalar ve yeni tekniklere kapı aralar. Türk öykücülüğü olgunluk döneminde 1950 kuşağı yazarlarıyla modern ve postmodern yönelimlerle bireyin yalnızlığı ile varoluş sorunlarını işler. Kazak öykücülüğü ise 1991'de Kazakistan'ın bağımsızlık kazanmasından sonra bir yandan milli kimliği yeniden inşa etmeye çalışırken diğer yandan genç öykü yazarları aracılığıyla yeni estetik arayışlara yönelir. Bu çalışmada Türk ve Kazak edebiyatlarındaki temel niteliklerine değinilen öykü türünün tarihsel ve yapısal gelişimi başlangıç – gelişim – olgunluk dönemleri şeklinde üçe ayrılarak karşılaştırmalı bir perspektifle incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Karşılaştırmalı edebiyat, Türk öykücülüğü, Kazak öykücülüğü, sözlü kültür, modern öykü.

**Abstract:** Although developed under different historical, political, and social circumstances, Turkish and Kazakh literatures share a common cultural heritage, and the origins of the short story genre in both traditions

[*] Öğretim Görevlisi Doktor, Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkçe Bölümü, ebru.dege@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0880-5642.

can be traced back to oral forms such as epics, legends, fairy tales, and hagiographies. Emerging with utilitarian and socially oriented themes, the short story initially followed a path intertwined with oral culture through pioneering writers such as Ahmet Mithat Efendi and Ibiray Altınsarin. During its developmental phase, both Turkish and Kazakh short story writing began to produce successful examples in terms of form and technique. In the Servet-i Fünun period, Turkish short stories emphasized individual sensitivity, later coming under the influence of nationalism during the Second Constitutional Era, and adopting a social realist approach as the voice of the Republican reforms during Atatürk's era. In the Alash period, Kazakh short stories aimed to build a national literature but, throughout the long Soviet period, became a tool of state ideology and propaganda. After Stalin's death, the genre opened to psychological depth, historical themes, and new narrative techniques in a relatively freer environment. Turkish short stories reached maturity with the 1950 generation, addressing themes of individual loneliness and existential concerns through modern and postmodern approaches. After Kazakhstan's independence in 1991, Kazakh short stories sought both to reconstruct national identity and to explore new aesthetic directions through the works of younger authors. This study examines the historical and structural development of the short story genre in Turkish and Kazakh literatures within a comparative perspective, dividing it into three main phases: beginning, development, and maturity.

**Keywords:** Comparative literature, Turkish story, Kazakh story, oral culture, modern story

## Giriş

İnsanoğlunun en temel ifade biçimlerinden biri olan anlatma gereksinimi, öykü türünün kökenlerini insanlık tarihi kadar eskiye götürür. İnsanlar ilk çağlardan günümüze değin farklı yöntem ve teknikler kullanarak öykü anlatmıştır. İlkel formundan çıkarak edebi bir tür haline alması farklı coğrafyalarda farklı zaman dilimlerinde gerçekleşen öykü türüyle ilgili kullanılan terimler de dillere göre değişiklik gösterir. Türk edebiyatında öykü türü için kullanılan "hikâye" terimi Arapça taklit etmek ve kopya çıkarmak anlamlarına gelen "hakeve" ile benzemek, nakletmek anlamlarındaki "hekâ" sözcüklerinden türemiştir (Özgül, 2018, s. 55). Muallim Naci'nin *Lûgat-ı Nâci* (1891), Şemsettin Sami'nin *Kamûs-ı Türkî* (1901), Hüseyin Kazım Kadri'nin *Türk Lügati* (1928), Türk Dil Kurumunun *Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü* (1948) ve Ferit Devellioğlu'nun *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*'ı (1962) gibi Türkçe sözlüklerde hikâye sözcüğü çoğu zaman nakletmek, rivayet etmek

fiilleriyle kıssa, mesel gibi kavramlarla ilişkilendirilerek açıklanmıştır (Tonga, 2008, s. 374).

Türkçede uzun yıllar boyunca Arapçadan alınan hikâye sözcüğüyle karşılanan terim için 1950'lerden itibaren Türk dilini Türkçeleştirme çabaları neticesinde taklit etmek, benzemeye çalışmak anlamlarına gelen Eski Türkçe "öykün-"[151] fiiliyle ilişkilendirilen "öykü" sözcüğü kullanılmaya başlanır (Lekesiz, 2006, s. 19-20). Günümüzde bazı çalışmalarda eş anlamlı biçimde kullanılan "hikâye" ve "öykü" sözcükleri aslında tam olarak aynı anlamı taşımaz; hikâye atasözleri ve deyimlerde karşımıza çıkarken öykü daha çok modern bir edebî türü ifade eder. Türkiye Türkçesindeki öykü ve hikâye sözcükleri arasındaki ikilik Kazak Türkçesinde görülmez. Kazak Türkçesinde geçmişten günümüze değin Farsça insan topluluğu, feryat, bağırış, çağırış ve savaş gibi anlamlara gelen "hengâme"[152] sözcüğünden türeyen "әңгіме / äñgime" sözcüğü kullanılmaktadır. Kırgız edebiyatında da "äñgeme" biçiminde kullanılan "äñgime" Kazak Türkçesinde çeşitli fiillerle birleşerek geniş bir anlam alanı oluşturmuştur; "äñgimelew/anlatmak", "äñgime aytuv/ öykü anlatmak", "äñgime qozğaw/ bahsetmek" vb. (Özdemir, 2014, s. 20).

Farklı terimlerle karşılanan öykü türünün Türk ve Kazak edebiyatlarındaki temel özellikleri büyük ölçüde paralellik gösterir. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde hikâye ile eş anlamlı gösterilen öykü olay ve kişilerin anlatılması şeklinde tanımlanır; genellikle iki zıt gücün mücadelesinden doğan bir olayı aktaran öykünün bazı örnekleri olay odaklıyken bazıları anlatım ve atmosferi ön plana çıkarır. Öykünün kısa hacimli olması, karakter ve mekân tahlillerinin sınırlı kalmasına yol açsa da çoğu zaman gerilim noktasından başlamasına imkân tanımaktadır (1976, s. 226). Olmuş ya da olması muhtemel bir olayı kısa düzyazı biçiminde anlatan öykü çoğunlukla tek bir olaya dayanır ancak hiçbir olayın işlenmediği durum öyküleri de vardır. Ayrıntıların yer almadığı bu tür öykülerde yalnızca kısa bir yaşam kesiti sunulur (Birinci, 1985, s. 297). Olay odaklı Maupassant tarzı klasik öykü ve durum odaklı Çehov tarzı modern öykü olmak üzere iki ana yaklaşım görülen öykü türü kısa hacmiyle kolay okunabilir ancak kolay yazılamaz; öykü yazabilmek yoğun bir ustalık gerektirmektedir. Öykünün temel malzemesi insandır; insanı ilgilendiren her şey öykünün konusu olabilir. Bir öyküde çoğu

[151] -öykün fiiliyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Güzel, F. (2024). "öykün- (< *öd̲kün-) Fiili Üzerine Notlar." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34/2, 553-560.

[152] Türkçe sözlükte gürültü ve patırtı anlamlarına gelen hengâme sözcüğünün Divan şiirlerinde farklı anlamlarda kullandığı tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Köksal, M. F. (2023). "Hengâme Hengâmesi veya Şair Aslında Ne Diyor." *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 31, s438-459.

zaman derin ruh tahlillerinden ziyade günlük yaşamdan alınan bir kesitle karşılaşırız (Karataş, 2001, s. 184).

Öykü türü Kazak Türkçesi sözlüklerinde de benzer özellikleriyle ele alınır; Kenesbaev, *Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi/ Kazak Dilinin Açıklamalı Sözlüğü'*nde belirli bir olayı sözlü ya da yazılı olarak etkileyici biçimde aktaran kısa düzyazı olarak tanımladığı öykünün temel özelliklerini şöyle sıralar; "Genellikle kısa yazılır, olaylar hızlı gelişir, zaman ve mekân sınırlıdır" (1959, s.73). Isqaqov tarafından derlenen 10 ciltlik sözlükte de benzer şekilde tanımlanan öykü Axmedov'un *Ädebïettanw Termïndernıñ Sözdigi/ Edebi Terimler Sözlüğü*'nde daha ayrıntılı açıklanır; başı ve sonu belli, tamamlanmış bir olayın anlatıldığı öykü türünde insan yaşamı ön plandadır. Kısa hacimli olması öykünün kolay yazılan bir tür olduğunu göstermez, aksine öykü yazmak ustalık gerektiren bir okuldur; kurmaca yazar öykü metnine özgün bir bakışla yaklaşarak ustalık sergilemelidir. Kişi sayısı sınırlı, konu sade ve tek yönlü, tema ise açık ve nettir. Ayrıntılı betimleme ve geniş anlatımların bulunmadığı öyküde tek bir olayla hem çatışmanın hem de karakterlerin kişilik özelliklerinin verilmesi gerekir (1996, s. 56-57).

Türk ve Kazak edebiyatlarında kısa hacmi, sınırlı kişi sayısı ve olay örgüsüyle benzer özellikler gösteren öykü türü yıllar içinde çeşitli alt türlere ayrılmıştır. Türk edebiyatında öykünün alt türleriyle ilgili ilk açıklamalar II. Meşrutiyet Dönemi'nde karşımıza çıkar. Gazeteci yazar Server Cemal *Musavver Muhit* dergisinde yayımladığı "Küçük Hikâye ve Âtisi" (1909) başlıklı yazısında edebi türleri roman, uzun hikâye ve küçük hikâye şeklinde sınıflandırdıktan sonra küçük hikâye türünü batıdaki nouvella türüyle eşleştirir (2021, s.39). Atatürk Dönemi'nde öykü türleriyle ilgili çalışmalar artış gösterir. Öykü ve roman yazarı Nahit Sırrı Örik'in *Hayat* dergisinde yayımladığı "Roman, Büyük Hikâye ve Hikâyeler Hakkında Mülâhazalar" (1928) başlıklı yazı dizisi öykü türleriyle ilgili yazılmış en kapsamlı çalışmalardan biridir.

Örik kurmaca düzyazı türlerini roman, büyük hikâye ve küçük hikâye şeklinde sayfa sayılarına göre hacimce ayırdıktan sonra türler arasındaki asıl farkın anlatım biçiminde olduğunu dile getirir; roman ve büyük hikâye türleri geniş bir alanda birçok malzemeyle meydana gelirken küçük hikâye türü sınırlı bir alanda az sayıda malzemeyle var olmaya çalışır (1933, s. 27). Kenan Halet ise Örik'in çalışmasını eleştirdiği "Kısa Hikâye Hakkında" (1928) başlıklı yazısında kurmaca düzyazıların roman ve kısa hikâye şeklinde ikiye ayrıldığından bahseder. Kenan Halet'e göre Edgar Allan Poe'nun kuramsal alt yapısını verdiği "short story" türünün Türkçe karşılığı olan kısa hikâye ile Örik'in bahsettiği küçük hikâye türleri birbirinden farklıdır (2021, s. 96). Küçük hikâye ve kısa hikâye

terimleri 1990'lardan itibaren kısa öykü terimine dönüşerek öykü konulu çalışmalarda karşımıza çıkmayı sürdürür.

Türk edebiyatı ile benzer yıllarda Kazak edebiyatında da öykü türleri sınıflandırılmaya başlanır; Kazak edebiyatında kısa öykü türü için "äñgime", uzun öykü türü için ise Rusça tahkiye ve anlatı anlamlarına gelen "povedt" kökünden türetilen "povest" teriminin kullanıldığı tespit edilmiştir. Äñgime ve povest türleri arasındaki ayrım Türk edebiyatındaki kısa ve uzun öykü türlerine kıyasla daha fazla yaygınlaşmıştır; Kazak edebiyatında yayımlanan bir öykü kitabının alt türü çoğu zaman äñgime veya povest şeklinde belirtilirken Türk edebiyatında kitabın yalnızca öykü şeklinde sunulduğu gözlemlenir. Türk edebiyatındaki alt türler arasındaki belirsizlik çeviri kitaplarda da karşımıza çıkar. Kazak edebiyatındaki pek çok povest Türkiye Türkçesine roman veya öykü ibaresiyle çevrilir. Türk edebiyatında Cengiz Aytmatov'un povestlerinin bir kısmı öykü, bir kısmı ise roman türünde yayımlanmıştır (Özdemir, 2016, s. 119-121).

Kazak edebiyatında öykü türlerine ilişkin en sistematik açıklama Ahmet Baytursınov'un Kazak edebiyatının ilk bilimsel edebiyat kuram kitabı kabul edilen *Ädebiyet Tanıtqış/ Edebiyat Bilgisi* (1926) başlıklı çalışmasında yer alır. Baytursınov, düzyazı türlerini sınıflandırırken povest ve roman terimlerini kullanmayıp "äñgime" terimine ulı, uzaq ve usaq gibi farklı sıfatlar ekler; "ulı äñgime", büyük öykü ve roman türü; "uzaq äñgime", uzun öykü ve nouvella; "usaq äñgime" ise kısa öykü türü için kullanılır. Türler arasındaki farkı yalnızca hacimle ilişkilendiren Baytursınov'a göre anlatım biçimleri aynı olan bu türlerin yalnızca ifade boyutları birbirinden farklıdır; "Büyük öykü sözü uzaktan başlatır, geniş bir çerçevede kurgular, olayları derinlemesine anlatır. Uzun öykü büyük öyküye yakın durur fakat daha dar bir çerçevede ilerler. Kısa öykü ise doğrudan konuya girer, olayın merkezine odaklanır" (2022, s. 518). Türk ve Kazak edebiyatlarında öykü türüyle ilgili ilk bilgileri sunan Nahit Sırrı Örik ve Ahmet Baytursınov çalışmalarında eserlerin ait olduğu türlerin bilinmemesiyle ilgili çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Örik'e göre Türk edebiyatında büyük hikâye olmasına rağmen roman; küçük hikâye olmasına rağmen büyük hikâye olarak adlandırılan pek çok eser vardır (1931, s. 5). Kazak edebiyatında büyük öykü/roman türünde örnek bulunmadığını belirten Baytursınov ise Dulatov'un *Bakıtsız Jamal/ Bahtsız Jamal* eserinin romandan ziyade uzun öyküye, Avezov'un *Okıgan Azamat/ Aydın Yurttaş* eserinin ise küçük öyküden çok uzun öyküye yaklaştığından bahseder (2022, s. 518).

**Türk ve Kazak Öykücülüğünde Dönemler**

Ortak bir kültür havzasından beslenen Türk ve Kazak edebiyatlarında öykü türünün ilk kaynakları benzerlik gösterir ancak milletlerin farklı

tarihsel süreçlerden geçmeleri ve siyasi yapılanmalarında yaşanan ayrılıklar, türün gelişim sürecinin farklı şekillenmesine yol açmıştır. Türk edebiyatında öykü türünün ilk izleri gerçeği aktarmayı amaçlayan kıssa, sîre, siyer, semîr ve makame gibi dini içerikli metinlerde görülür. Ayrıca klasik edebiyattaki tahkiye ihtiyacını karşılayan mesneviler ve sözlü kültür ürünleri arasında yer alan destan, masal, fabl ve halk hikâyeleri de modern öykünün kökenlerini oluşturur. Saz şairleri, ozanlar, bahşılar ve meddahlar ilk öykü anlatıcılarıdır. Türk dünyası için önemli bir yere sahip olan *Dede Korkut Hikâyeleri*, içerdiği gerçekçilik unsurlarıyla modern tahkiyenin hazırlayıcıları arasında sayılır (Tural, 1980, s.7).

Türk öykücülüğünün kaynaklarını ele alan ilk araştırmacılardan Hançerlioğlu, öykülerin başlangıçta halk arasında sözlü olarak aktarıldığını vurgularken Dede Korkut Hikâyelerini örnek gösterir: "Bizde de ilk hikâyeler halk arasında ağızdan anlatılırdı. Daha dokuzuncu yüzyılda ağızdan anlatılan Dede Korkud masallarına rastlıyoruz" (1954, s. 205). Kazak edebiyatının sözlü kültürle ilişkisi ise Türk edebiyatına kıyasla çok daha güçlüdür. Kazak Türkçesinin oluştuğu 15. yüzyıldan başlayıp 19. yüzyıla kadar devam eden süreçte göçebe yaşamın da etkisiyle yazılı edebiyata geçilmemiş, halk sözlü anlatı geleneği içinde yetişmiştir. Folklorun hemen her türünü barındıran Kazak ağız edebiyatı (Altınmakas, 2014, s.29) özellikle cır/destan, ertegi/masal, añız-äñgime/halk efsaneleri gibi türler tahkiye yapılarıyla Kazak modern öyküsünün temelini oluşturur.

Türk öykücülüğünde sözlü kültür etkisi Tanzimat Edebiyatı'nda (1860-1895) varlığını sürdürür. Servet-i Fünun Edebiyatı'nda (1896-1901) modern ve bireysel bir kimlik kazanmaya başlayan öykü türü II. Meşrutiyet yıllarında (1908-1922) milliyetçilik akımının etkisi altına girer. Atatürk Dönemi'nde (1923-1940) Anadolu'ya açılarak toplumcu gerçekçi bir çizgiye yönelen öykü Cumhuriyet inkılaplarının temsilcisi olur. Türk öyküsü 1950'lerde farklı yaklaşımlarla çok sesli bir yapıya bürünüp modern öykü örnekleri verirken 1980'lerden sonra postmodern unsurlara yönelir. Kazak öykücülüğünde ise sözlü kültür etkisi daha uzun sürer. İlk modern öykü örnekleri 1870'li yıllardan itibaren görülmeye başlansa da 1900'lere kadar sözlü gelenek ağırlığını korur. 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki Alaş Dönemi'nde milliyetçilik akımına uygun örnekler veren Kazak öyküsü 1924 yılından itibaren Stalin'in emirleriyle sosyalist realizm anlayışının etkisine girerek propaganda aracı olarak kullanılır. II. Dünya Savaşı'nda savaş temalarının dahil edildiği öykü Stalin sonrası dönemde oluşan görece özgürlük ortamında yeni yazar ve yeni temalara kapı aralar. 1991 yılında Kazakistan'ın bağımsızlık kazanmasıyla modernist ve postmodernist etkilerle gelişimini sürdürür.

Türk ve Kazak edebiyatlarında öykü türü farklı tarihsel, kültürel, siyasal ve toplumsal dinamiklerin etkisiyle gelişmiş olsa da temelde birbirine yakın bir edebî çizgi izler. Her iki edebiyatta da sözlü kültür etkisinin sürdüğü bir başlangıç dönemi, sözlü gelenekten uzaklaşarak modern öykü örneklerinin verilmeye başlandığı gelişim dönemi ile modern öykünün yetkinlik kazandığı, yeni kuşak öykücü sayısının artıp konu çeşitliliğinin çoğaldığı olgunluk dönemi olmak üzere üç ana dönem karşımıza çıkar.

| | TÜRK ÖYKÜCÜLÜĞÜ | KAZAK ÖYKÜCÜLÜĞÜ | BENZERLİKLER / FARKLILIKLAR |
|---|---|---|---|
| **BAŞLANGIÇ DÖNEMİ** | Tanzimat Dönemi (1860-1896) | Kıssa ve Masaldan Öyküye Geçiş Dönemi (1870'lerin sonu-20.yüzyılın başı) | Öykü türünün ilk örneklerinin verildiği başlangıç döneminde sözlü kültür ürünleri etkisini sürdürürken toplumsal fayda ve öğreticilik ön plandadır. |
| **GELİŞİM DÖNEMİ** | Servet-i Fünun Dönemi (1896-1901) | – | Batı etkisinde gelişen Servet-i Fünun öykücülüğündeki bireysel temalar ve estetik zevk uyandırma Kazak öykücülüğünde bulunmaz. |
| | II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1922) | Alaş Dönemi (1917-1920'lerin başı) | Milliyetçilik akımının etkisiyle milli kimlik, dil, bağımsızlık ve toplumsal bilinçlenme kavramlarına odaklanılır. |
| | Atatürk Dönemi (1923-1940) | Sovyet Dönemi (1924-1990) | Devlet ideolojisi öykü türünü yönlendirir. Türk öykücülüğünde |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | Cumhuriyet inkılapları, köy ve şehir yaşamı ile toplumum dönüşümü işenirken Kazak öykücülüğünde sosyalist gerçekçilik, kolektivizm ve sınıf çatışması ele alınır. |
| **OLGUNLUK DÖNEMİ** | Modern Dönem (1950-günümüz) | Bağımsızlık Sonrası Dönem (1991-günümüz) | Genç yazar ve öykücülerin çoğalmasıyla yeni arayışlara girilir. Türk öykücülüğü modernizm, varoluşçuluk, postmodernizm gibi edebi hareketlerle gelişir. Kazak öykücülüğünde ise milli kimlik yeniden inşa edilirken batılı akımlardan faydalanılır. |

Tablo 1: Türk ve Kazak Öykücülüğünde Dönemsel Karşılaştırma

**Başlangıç Dönemi**

Osmanlı Devleti'nin olumsuz koşullarını iyileştirmek amacıyla başlatılan modernleşme çabaları Tanzimat Fermanı'nın (1839) ilanıyla birlikte edebiyat alanında da etkisini göstermiş ve Batı etkisinde gelişen Tanzimat Edebiyatı ortaya çıkmıştır ancak sözlü kültür geleneğinden Batılı modern metinlere geçiş bir anda gerçekleşmediği için bu dönemde kaleme alınan öykü metinlerde sözlü kültür etkisi önemli ölçüde hissedilir. Batılı eserlerden yapılan çeviriler aracılığıyla modern öykü ve roman türleriyle tanışan Türk edebiyatının ilk telif öyküleri gazeteci yazar Ahmet Mithat Efendi tarafından verilir. *Kıssadan Hisse* (1870) ve *Letâif-i Rivâyât* (1870-1895) kitaplarıyla Türk halkını okumaya teşvik eden Ahmet Mithat Efendi Türk halkının kültürel gelişimini hedefleyerek faydacı bir yaklaşım benimser. Onun kitaplarına seçtiği başlıklardan halk dili üslubuna değin pek çok yönüyle sözlü kültür geleneğini ve meddahlık tarzını sürdürdüğü gözlemlenir (Tanpınar, 1988, s. 298).

Ahmet Mithat Efendi'nin meddah üslubu Emin Nihat Bey'in *Müsâmeretnâme* (1871-1875) gibi Tanzimat Dönemi'nde yayımlanan diğer öykü kitaplarında da karşımıza çıkar; kimliklerini gizlemeyen öykü yazarları öykü metinlerinde sıklıkla olay örgüsünü keserek okuyucuya seslenmiş ve öğretmen edasıyla çeşitli konularda bilgi vermişlerdir. Tesadüf ve abartının yoğun bulunduğu öykülerde esaret, görücü usulü evlilik ve aile baskısı gibi toplumsal aksaklıkların işlendiği görülür. Anlatılarda genellikle iyilerin ödüllendirildiği, kötülerin cezalandırıldığı ve okuyucuya kıssadan hisse çıkarıldığı dikkat çeker (Cevdet Kudret, 1971, s. 24-25). Lekesiz tarafından "hikâyeden öyküye geçiş dönemi" (2018, s. 29) olarak nitelenen başlangıç döneminde destan, efsane, kıssa, mesel, masal ve menkıbe gibi olağanüstü unsurlar içeren sözlü hikâyelerden gerçek yaşamı konu alan yazılı öykülere geçilmiştir. Bu dönemde *Kırkanbar, Şark Mecmuası* ve *Tercüman-ı Hakikat* gibi gazete ve dergilerde yayımlanan yazılar aracılığıyla halk öykü türü konusunda bilgilendirilmiştir.

15. yüzyıldan itibaren sözlü kültür geleneğini sürdüren Kazak edebiyatı 19. yüzyılın ikinci yarısında Rus İmparatorluğu'nun sömürgeci politikalarının etkisiyle Rus edebiyatı ve batılı edebi türlerle tanışır ancak Kocaoğlu'na göre modern öykü ve romanın Kazakistan'a gelişi doğrudan Rus edebiyatı yoluyla değil Osmanlı, Azeri ve Tatar edebiyatlarıyla aracılığıyla gerçekleşir; Tanzimat Dönemi'nde İstanbul'da Batı edebiyatından yapılan çeviriler, Azerbaycan, Özbekistan ve Tataristan gibi bölgelerde yaşayan Türklere de ulaşmıştır. 20. yüzyılın başında ise yalnızca Batılı yazarların değil Ahmet Mithat, Namık Kemal, Halit Ziya gibi Türk yazarları ile Zahir Bigi ve Ayaz İshaki gibi Tatar yazarlarının eserlerinin de Kazak aydınları tarafından okunduğu bilinmektedir (1987, s. 147-148).

Kazak edebiyatında modern öykücülüğün kurucusu kabul edilen isim, eğitimci ve halkbilimci Ibiray Altınsarin'dir. Çocuklar için kaleme aldığı kısa öykülerle Kazak yazılı çocuk edebiyatının gelişimine önemli katkılarda bulunan Altınsarin, *Kirgizskaya Xrestomatiya* (1879) başlıklı kitabında yer verdiği "äñgime-ertegi/öykü-masal" örnekleriyle sözlü ve yazılı anlatı geleneğini birleştirmiştir (İbragim, 2013, s.163-164). Destan, efsane ve masal gibi eski tahkiye geleneğinden belirgin izler taşıyan *Kirgizskaya Xrestomatiya* kitabındaki bazı metinler konu, anlatım, olay örgüsü ve teknik özellikler bakımından modern öykü çizgisine uygunluk gösterir. Mesaj verme kaygısıyla yazılmasına rağmen edebi estetiğinden ödün vermeyen *Qıpşaq Seyitqul/ Kıpçak Seyitkul* öyküsü Özdemir'e göre Kazak edebiyatının ilk modern öyküsü olarak değerlendirilmelidir (2014, s. 25).

Türk ve Kazak öykücülüğünün başlangıç döneminde, Ahmet Mithat Efendi ve Ibiray Altınsarin gibi öncü yazarlar arasında dikkat çekici benzerlikler göze çarpar. Her iki yazar da öykü türünün ilk örneklerini verirken sözlü kültür etkisinden tamamen kopamadığı için Batılı modern öykü üslubuna tam anlamıyla ulaşamamıştır. Meddahlık geleneği her iki yazarın da üslubunun ayrılmaz bir parçasıdır. Altınsarin de Ahmet Mithat gibi öykülerinde toplumsal faydayı ön planda tutup ahlak ve terbiye başta olmak üzere çeşitli konulardan öğütler vererek okuyucuyu bilinçlendirmeyi hedefler. Türk öykücülüğü gibi Kazak öykücülüğünün de yazılı edebiyatının gelişiminde gazeteler önemli bir rol üstlenmiştir. Toplumsal, bilimsel ve siyasi yazılarla birlikte edebi yazılara da yer veren *Dala Walayatınıñ Gazeti* Rusçadan yapılan öykü çevirileri ile özgün Kazak öykülerine yer vererek halkın öykü türüyle tanışmasına katkı sağlamıştır (Nakhanova, 2023, s. 243) ancak ne Rusçadan yapılan tercümelerin ne de sözlü kültür etkisiyle kıssadan hisse çıkarılan metinlerin modern kısa öykü türünü tam karşıladığını söylemek güçtür; bu metinlerde başlangıç dönemine özgü acemilikler devam etmiştir.

Türk ve Kazak öykücülüğünün başlangıç dönemlerinin kapsadıkları zaman aralığı farklıdır. Türk edebiyatında Ahmet Mithat Efendi'nin *Kıssadan Hisse* (1870) kitabıyla başlayan Türk öykücülüğünün ilk dönemi Nabizade Nazım, Mehmet Celal, Abdullah Zühtü ve Ahmet Rasim gibi Ara Nesil yazarlarının popüler öyküleriyle devam eder. Sami Paşazade Sezai'nin *Küçük Şeyler* (1891) kitabıyla aşama atlayan başlangıç dönemi Halit Ziya Uşaklıgil'in *Bir Yazın Tarihi* (1900) ile gelişim dönemine girer. Kazak edebiyatında ise Altınsarin'in *Kirgizskaya Xrestomatiya* (1879) ile ilk örnekleri verilen başlangıç dönemi öykücülüğü Spandiyar Köbeyulı, Tayır Jomartbayulı, Mırkajıp Dulatulı, Ekrem Galımulı, Sultanmahmut Toraygırulı ve Beyimbey Maylin ile 20.yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam ederek Türk öykücülüğüne kıyasla daha geniş bir zaman aralığını kapsar.

Başlangıç dönemi ilk Türk ve Kazak öykü metinleri pek çok yönden birbirileriyle benzerlik gösterir. Jabbarova'nın *İlk Türk-Kazak Hikâye ve Romanları Üzerine Bir Araştırma* başlıklı çalışmasına göre, her iki edebiyatın da başlangıç dönemi öyküleri eğitim, aile, evlilik ve kadın gibi ortak toplumsal temalar üzerinde yoğunlaşır. Halkı cehalet ve geleneksel baskılardan kurtarmak isteyen yazarlar kaleme aldıkları öykü metinleri aracılığıyla toplumun zihniyetini değiştirerek bilinç kazandırmayı hedefler. Her iki edebiyatın yazarları da eğitim ve kadın sorunları üzerinde düşünen aydın kişilerdir (2005, s. 181). Öykü yazarlarının ele aldıkları temaların yanı sıra konuları işleyiş şekilleri de benzerlik gösterir; tesadüflerin sıkça kullanıldığı olay örgülerinde işlenen tek yönlü karakterler öykü sonunda okuyucuya mesaj verme kaygısıyla

ödüllendirilmiş veya cezalandırılmıştır. Geleneksel tahkiye anlayışı, yalnızca üslupta değil öykülerin biçim ve içerik özelliklerinde de kendisini göstermektedir.

**Gelişim Dönemi**

Türk edebiyatında Sami Paşazade Sezai'nin *Küçük Şeyler* (1891) öykü kitabıyla ilk kıvılcımı atılan modern öykü türünün asıl gelişimi Servet-i Fünun Dönemi'nde gerçekleşir. Servet-i Fünun Dönemi'nde sözlü kültür etkisinden uzaklaşarak batı edebiyatı akımlarının tesiri altına giren Türk öykücülüğü toplumsal temalardan bireysel duyarlılığa doğru bir yönelim gösterir. Dönemin en önemli yazarlarından biri olan Halit Ziya Uşaklıgil yayımladığı kısa öykü kitaplarıyla Türk öyküsünü, Batılı modern örneklerle yarışabilecek bir düzeye taşır. Başlangıç döneminde önem atfedilen konu ve tema gelişim döneminde yerini biçimi ve tekniğine bırakır. Uşaklıgil'in öykülerinde, konudan ziyade yazarın anlatım gücü, tasvir yeteneği ve olayları işleyiş biçimi dikkat çeker. Tesadüf ve abartının sınırlandığı, mesaj verme kaygısının azaldığı öykülerde, olay örgüsü daha gerçekçi bir çizgiye otururken karakterler iyi ve kötü yönleriyle bir arada sunulur. Halit Ziya Uşaklıgil, Mehmet Rauf ve Hüseyin Cahit Yalçın ile kuramsal ve kurmaca boyutlarıyla olgunlaşmaya başlayan öykü türü, II. Meşrutiyet Dönemi'nde yeni bir dönüşüm sürecine girerek gelişmeye devam eder.

Osmanlı Devleti'nde yenileşme ve modernleşme çabalarının sonuçlarından biri olarak okunabilen II. Meşrutiyet'in (1908) ilanıyla yaygınlaşan milliyetçilik hareketi başta öykü olmak üzere bütün edebi türlerde etkisini hissettirir. Milli Edebiyat Dönemi olarak da adlandırılan bu süreçte Servet-i Fünun öyküsündeki bireysel temalar ve yabancı tamlamalarla yüklü ağır dil anlayışı terk edilerek toplumsal meseleler ile konuşma dili önem kazanır. Öyküyü bağımsız bir edebi tür, öykü yazarlığını da bağımsız bir meslek haline getiren Ömer Seyfettin başta olmak üzere Refik Halid Karay, Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Reşat Nuri Güntekin gibi yazarlar dar bir çevrede sıkışan öykü türünü İstanbul sınırlarından çıkarıp Anadolu insanının yaşamına yönlendirir. Birey yaşamından cemiyet yaşamına doğru açılan Türk öykücülüğü milliyetçilik ideolojisi çerçevesinde sosyal konulara eğilmeye başlar (Akyüz, 1979, s. 175-176). Milli değerlerin ön plana çıktığı öykülerde kahramanların çoğu Anadolu insanlarından seçilirken mekân köyler ve kasabalardan oluşur.

Mustafa Kemal Atatürk'ün Cumhuriyet'i ilanıyla başlayan Atatürk Dönemi'nde eğitim, kültür, siyaset, hukuk ve ekonomi gibi alanlarda gerçekleştirilen köklü reformlar edebiyatta da doğrudan hissedilir. Bu dönemde Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri gibi usta yazarlar milli edebiyat geleneğini sürdürürken Sadri Ertem, Bekir Sıtkı, Sabahattin Ali

ve Kemal Bilbaşar gibi isimler toplumcu gerçekçi çizgide yeni bir yazarlar kuşağı meydana getirir; bu yazarlar gerici ve tutucu olarak niteledikleri eski kurum ve değerleri eleştirirken yeni kurum ve değerlerin savunuculuğunu yapar (Cevdet Kudret, 1990, s.15). Devlet tarafından "edebiyat halkı eğitmeli" prensibiyle teşvik edilen yazarlar Cumhuriyet ideallerini halka benimseterek toplumu dönüştürmeyi amaçlarken özensiz dil ve anlatımlarıyla sanatsal değeri düşük, estetik yönü zayıf öykü metinleri üretir. Bu dönemde köy yaşamı, yoksulluk, cehalet, kadın sorunları gibi konuları işleyen öyküler birer propaganda aracına dönüşmüştür; "Cumhuriyetin ilk on yılı ve daha sonraki seneler, istenen devrim edebiyat adına ortaya konanlar, bütün teşvik ve ısrarlara rağmen (...) edebiyatın devrimlerin propagandasını yapmaya memur edilmesi sebebiyle cılız birer taslak olmaktan öteye gidememiştir" (Kahraman, 2022, s. 60-61). Devlet politikaları doğrultusunda üretilen sanatsal derinlikten yoksun metinler, öykü türünün gelişim sürecini geciktirmiş olsa da 1940'lardan itibaren Memduh Şevket Esendal, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Samet Ağaoğlu gibi yazarlar bireysel duyarlılığı öne çıkaran öykü örnekleri vererek Türk öyküsünün dönüşümünde önemli rol oynamış ve 1950'lerde Sait Faik Abasıyanık öncülüğünde ortaya çıkacak modern öykü anlayışının temelini hazırlamıştır.

I.Dünya Savaşı sonlarında Çarlık Rusya'nın yıkılmasıyla Çar yönetiminin kontrolüne geçen Kazakistan'da Kazak komiteleri oluşturulur ancak geçici hükümetin Kazak halkının ihtiyaçlarının karşılayamaması, Kazak yurdunun bağımsızlaşma arzusunu körükler. Özgür bir devlet olma hedefiyle Temmuz 1917'de Alaş Partisi, Aralık 1917'de ise Alaşorda hükümeti kurulur. 1917-1920 yılları arasında hissedilen yoğun milliyetçilik atmosferi Kazak edebiyatında derin etkiler bırakır; Kazak şair ve yazarları yaratılan görece özgürlük ortamında istedikleri milli konuları yazma fırsatı bulur[153] (Koç vd, 2007, s. 440-441). *Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi'nde* Kazak, Kırgız ve Tatar halkının ortak adı; halk, topluluk, millet (Kenesbaev, 1959, s. 31) gibi anlamları karşılayan "Алаш/ Alaş" terimi dönemin edebiyatına da isim oluşturur.

Türk edebiyatındaki Milli Edebiyat ile benzerlik gösteren Alaş Edebiyatı'nda öykü türü önemli gelişmeler yaşar; başlangıç dönemindeki kıssa ve masal geleneğinin etkisinin azaldığı Kazak öykücülüğü düşünce, içerik ve konu açısından çeşitlenirken teknik bakımdan da yetkinleşir. Rus sömürgesine direnerek halkta milli bilinç uyandırmak isteyen

[153] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kapağan, E., & Bacaklı, Y. (2020). Alaş Orda Dönemi Kazak Edebiyatında Aydınlanma ve Millî Bilincin Yeniden İnşası. *Journal of History Culture and Art Research,* 9(2), 501-510.

Beyimbet Maylin, Jusipbek Aymawıtulı, Mağcan Jumabay, Saken Seyfullin ve Muxtar Avezov gibi yazarlar sanat ve estetikten ödün vermeden vatan sevgisi ve özgürlük arzusuyla cehalet, eşitsizlik, adaletsizlik, yoksulluk gibi konuları eleştirir. Öykü metinlerinde halka yol göstermeye çalışan yeni aydın tipleri yaratılır; "(...) şair ve yazarların ortaya koydukları çabanın adına bir milli edebiyat yaratmak faaliyet diyebiliriz. Halkı her bakımdan aydınlatmaya, içinde yaşadıkları hurafe ve cahillik batağından kurtarmaya, yeni ilimlerle, gazete, mecmua, yazı ve çağdaş hayatın pratikleriyle tanıştırmaya yönelikti" (Kolcu, 2006, s. 136). Kazak yazarlarının milli bir edebiyat yaratma gayesi Bolşevik devrimiyle yok edilerek Alaş edebiyatı sonlandırılır, Alaş yazarların çoğu milletçilik yaptıkları gerekçesiyle takip altına alınarak susturulur, eser vermeleri engellenir. Sovyet ideolojisinin hâkimiyetinde 1924'ten 1990'lara uzanan Sovyet Dönemi, Kazak öykücülüğünü etkisi altına alır.

Alaş Dönemi'nde önemli bir atılım yakalayan Kazak öykücülüğü Sovyet Dönemi'nde durgunlaşır. 1925 yılında Bolşevik partisinin aldığı karar neticesinde edebiyata doğrudan müdahale yapılarak Kazakistan Proleter Yazarlar Birliği kurulur. Siyasi görüşlerine göre sınıflandırılan yazarlar arasında milliyetçi olarak nitelendirilenler fişlenerek bütün edebiyat bir tek bir merkezden yönetilmeye başlanır. Merkezin isteklerine göre komünist fikirleri yayma hedefiyle yazılan öykülerde Sovyetler Birliği'nin resmi edebiyat yöntemi olan sosyalistik realizm benimsenir. Edebiyatta başarının yalnızca komünizm ideolojisiyle ilişkilendirilmesi öykü türünü slogancılığa ve tekrara sürükler (Özdemir, 2014, s. 61-62). Merkezden gelen siparişe göre vazifelerini yerine getiren yazarlar öykü metinlerinde estetik zevkten uzaklaşıp sanatsal dil kullanmayı bırakır; "Konu ve temaların hemen hepsi tepeden inme üslupla ısmarlandı, belli ezberlenmiş kalıpların dışına taşılmamasına dikkat edildi. Tabiatıyla bu uygulama Kazak edebiyatında fikir ve düşüncenin gelişmesine büyük engel oldu" (Altınmakas, 2014, s. 140).

Türk ve Kazak öykücülüğünün gelişim dönemlerinde karşımıza çıkan devlet ideolojisini yansıtma görevleri arasında önemli farklar bulunmaktadır. Atatürk Dönemi öykücülüğünde yazarlar Cumhuriyet devrimlerini halka benimsetmek için gönüllükle teşvik edilirken Sovyet Dönemi öykücülüğünde yazarlar komünizmin sözcülüğünü yapmaya zorlanır. Sovyet Parti'nin sunduğu reçeteye uymayan yazarlar halk düşmanı şeklinde nitelendirilerek sürgüne gönderilir, hatta öldürülür.

Kazak öykücülüğünün gelişim döneminin Türk öykücülüğünden ayrılan bir yönü de II. Dünya Savaşı etkisidir. Türkiye'nin II. Dünya Savaşı'na katılmaması Türk edebiyatında savaşı konu alan eserleri sınırlandırırken

Kazakistan'ın Sovyetler Birliği içinde savaşa dahil olması II. Dünya Savaşı Kazak Edebiyatı adı verilen yeni bir edebiyat alanı oluşturur.[154] Birçok Kazak yazar savaşa bizzat katılmış, bir kısmı ise öyküleriyle cephedeki askerlere ve cephe gerisindeki halka cesaret ve umut aşılamaya çalışmıştır.

Savaş yıllarında kolay yazılabildikleri için kısa edebi türlerin tercih edilmesi bu dönemde de karşımıza çıkar; şiir başta olmak üzere kısa öykü, deneme ve fıkra gibi kısa türler sayıca artış gösterir. Savaşı edebiyatın önünde tutmak zorunda kalan Säbit Mukanov, Muxtar Avezov, Ğabiden Müsirepov ve Ğabiden Mustafin gibi yazarlar Kazak öykücülüğüne birlik, yiğitlik, fedakârlık gibi yeni temalar getirir. Safarğali Begalin savaş öncesi şehir insanı ile çocukluk anılarını anlattığı öykülerinde savaş sonrasında vatanı için savaşan Sovyet insanını anlatmaya yönelir. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra da savaşla ilgili ürünler vermeye devam eden yazarlar estetik yerine toplumsal faydayı ön plana çıkardıkları için yayımlanan öykülerde edebi bir dil kullanılmadığı gözlemlenir; öykülerin sanatsal niteliği iyice geriler.

1920'lerde sosyalist realizmin güdümüne girerek gelişimi yavaşlayan Kazak öykücülüğü Stalin'in ölümünden sonra Kruşçev döneminde yaratılan görece özgürlük ortamında yeni bir canlanma yaşar. Daha önce susturularak edebiyattan uzaklaştırılan yazarlar yeniden eser vermeye başlar; bütün edebi türlerde olduğu gibi öykü türünde de sayıca artış gözlemlenir. Devletin edebiyat üzerinde uyguladığı siyasi baskının azalmasıyla Kazak tarihi ile Kazak halkının güncel sorunları öyküye dahil olur. Kazak öykücülüğünde Berdibek Sokpakbayev, Safuan Şaymerdenov, Şerhan Murtaza, Akim Tarazi ve Abiş Kekilbayev gibi yeni kuşak öykücüler insan ruhunun karmaşık yönlerini ve ahlaki sorunlarını psikolojik derinlikleriyle işleyerek yeni arayışlar içinde olduklarını gösterir. Yenilenme devri olarak da tanımlanan bu dönemde Kazak öykücülüğü yeni konuları yeni tekniklerle işleyerek modern öykü türüne uygun örnekler verir; "1950'li ve 60'lı yılların başında, Ekim İhtilali ile birlikte kaybedilen milli ve tarihi değerlere doğru bir dönüş vardır. bu dönemin yazarları, şehir ve köy hayatı, geçmişi ile bugünü arasına sıkışıp kalmış, bölünmüş Kazak aydının ıstırabını hikayelerinde işlerler" (Söylemez, 2004, s. 23). Kazak öykücülüğü 1950'lerden 1990'lara kadar devam süreçte psikolojik çözümlemelerden tarihsel

[154] Ayrıntılı bilgi için bkz. Kınacı Baran, C. (2023). Tarih-Edebiyat ilişkisi bağlamında II. Dünya Savaşı'nın Kazak Edebiyatına Yansıması. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 7(1), 170-192.

temalara uzanan geniş bir konu yelpazesini edebi bir dille ve yeni tekniklerle işleyerek olgunluk dönemine geçiş yapar.

**Olgunluk Dönemi**

1950'li yıllarda Türk edebiyatında bütün edebi türlerde belirginleşen çok seslilik, öykü türünü de doğrudan etkiler; farklı yönelimler bir arada gözlemlenir. Orhan Kemal, Fakir Baykurt ve Samim Kocagöz gibi yazarlarla toplumsal sorunları merkezine alan toplumcu gerçekçilik yükselişe geçerken; Sait Faik Abasıyanık öncülüğünde gelişen bireysel ve modernist öykü de önemli bir ivme kazanarak yaygınlaşır. Sait Faik'in *Alemdağ'da Var Bir Yılan* (1954) kitabıyla ilk örneklerini verdiği modern öykü anlayışı "1950 Kuşağı" olarak adlandırılan Nezihe Meriç, Vüs'at O. Bener, Ferit Edgü, Leyla Erbil ve Demir Özlü gibi yazarlarla gelişerek zirveye ulaşır; içerikten çok biçimin ön plana çıktığı öykülerde bilinç akışı, iç monolog ve zaman kırılması gibi modern teknikler kullanılarak bireyin yalnızlığı, yabancılaşması ve varoluşsal sorunları işlenir. 1950 kuşağı yazarlarına 1970 ve 1980'lerde Tomris Uyar, Adalet Ağaoğlu, Sevim Burak, Bilge Karasu, Selim İleri, Füruzan gibi isimlerin katılmasıyla yeni yazarlar ve yeni temalarla zenginleşen Türk öyküsü olgun örnekler verir.

Türk öyküsünde 20. yüzyılın sonunda farklı yaklaşımların bir arada bulunduğu gözlemlenir; bir yandan Rasim Özdenören ve Mustafa Kutlu öncülüğünde İslami öykü ortaya çıkarken diğer yandan 2000'li yıllara damgasını vuracak postmodern öykü gelişir. Murat Gülsoy, Nazlı Eray, Aslı Erdoğan, Süreyya Evren ve Murat Yalçın gibi yeni biçimsel arayışların peşinde olan postmodern öykücüler gerçek ve kurmaca arasındaki sınırları aşarak metinler arasılık, üstkurmaca, parodi ve ironi gibi tekniklerle oyunlu, parçalı ve çok katmanlı öyküler kaleme alır. 2000'lerden sonra minimalizme kapı aralayan Türk edebiyatında öykü metinleri giderek kısalmaya başlar; birkaç sayfadan ibaret kısa öyküler ile bir sayfayı bile bulmayan küçürek, kıpkısa, minimal gibi farklı isimler alan çok kısa öyküler yaygınlaşır.

Kazak öykücülüğünün olgunluk dönemi Türk öykücülüğünden yaklaşık 40 yıl sonra Kazakistan'ın 1991 yılında bağımsızlığını kazanmasıyla başlar. Sovyet döneminde yasaklanan Jeltoqsan ayaklanması, Semey nükleer denemesi, din ve ekolojik denge gibi konuların dokunulmazlığının kaldırılmasıyla Kazak öyküsü hem içerik hem teknik açıdan önemli bir dönüşüm yaşar. Milli folklor unsurları ve kültürel kimlik üzerinden Kazak milli zihniyetini yeniden inşa etmeye yönelen öykü yeni bir ruh kazanarak dünyaya açılır. Yeni teknik ve yöntemlerin benimsendiği öykü türünde metafor, alegori ve grotesk uygulamalar artış gösterir (İbragim, 2013, s. 173). Muxtar Mağavin, Serxan Murtaza, Alibek Asqarov, Bolat Qanatbay, Kösemali Sattibayulı ve Tursinjan

Şabay gibi yazarlar öykülerinde milli değerler, cehalet, bozulma, özünden kopma, maddiyata bağlanarak maneviyatın kaybedilmesi gibi temaları ön plana çıkarır.

Kazak öykücülüğünün olgunluk döneminde yeni yazarlar ve yeni yaklaşımlar ortaya çıkar. Sovyet sisteminin dağılmasından sonra çıkmaza giren, yeni yaşama uyum sağlayamayıp gelecekten umudunu kesen insanların yaşadığı psikolojik travmalar öykü türüne varoluşçu ve postmodern arayışlar şeklinde yansır. Roza Mukanova gibi yazarlar varoluşçu ve postmodern öyküler kaleme alır. Askar Altay ve Aygül Kemelbayeva gibi isimler Kazak öyküsünün estetik arayışlar içinde olduğunu gösterir; Kemelbayeva din, metafizik ve mistisizm konularını modernizm ve postmodernizm akımlarıyla sunar (Orda, 2013, s. 122-124). Farklı dönemlerde gelişim gösteren Türk ve Kazak öykücülüğünün olgunluk evresi estetik arayışlar, postmodern eğilimler, derin psikolojik çözümlemeler ve dini-felsefi temalar açısından birbirine yaklaşır ancak Kazak öykü yazarlarının milli kimliği yeniden inşa etme sürecinde üstlendiği sorumluluk, iki ülke edebiyatı arasındaki temel ayrımı oluşturur. Kazak öykü yazarları küresel edebî yönelimleri gözden kaçırmadan milli kimlik ve kültürel değerlerini yansıtmayı başarmıştır.

**Sonuç**

Türk ve Kazak öykücülüğü, farklı tarihsel ve kültürel arka planlara sahip olmalarına rağmen, kökenleri insanın anlatma ihtiyacına dayanan ve sözlü kültürden beslenen ortak bir temele sahiptir. Her iki edebiyat geleneğinde de öykü türü, sözlü anlatım biçimlerinden modern edebî yapıya doğru evrilmiş, belirli bir olayı aktarma, karakterleri ve mekânı sınırlı ölçüde betimleme ve kısa hacim içinde yoğun anlatım teknikleriyle öne çıkmıştır. Türk edebiyatında hikâye ve öykü kavramlarının farklı dönemlerde eş anlamlı olarak kullanılması, Kazak edebiyatında ise "äñgime" teriminin sözlü ve yazılı edebiyatta öykü karşılığı olarak benimsenmesi, iki kültürün kendi dil ve terminoloji çerçevesinde öyküyü şekillendirdiğini gösterir. Bu durum, her iki edebiyatta da öykünün temel malzemesinin insan olduğunu ve olay odaklı kısa anlatım biçiminin ortak özellik olarak öne çıktığını ortaya koyar. Her iki öykücülük geleneğinde de kısa hacmiyle diğer edebî türlerden ayrılan öykü ustalık ve özgün bir bakış açısı gerektirir. Her iki edebiyatta da büyük öykü, uzun öykü, kısa öykü gibi farklı ayrımlarla sistematik olarak anlamlandırma çabaları karşımıza çıkar. Türk ve Kazak öykücülüğü bu bağlamda farklı terminolojik yaklaşımlarla birlikte benzer yapısal özellikler sergiler.

Türk ve Kazak öykücülüğünün gelişim dönemlerinde sözlü kültürden modern öyküye geçiş sürecinin önemli bir rol oynadığı görülür. Tanzimat Dönemi'nde ilk örnekleri verilen Türk öykücülüğü Servet-i Fünun, II.

Meşrutiyet ve Atatürk dönemlerinde hem bireysel duyarlık hem de toplumsal fayda ekseninde gelişim gösterir. 1950'lerden sonra olgunluk dönemine giren Türk öyküsü yeni arayışlarla modern öykü örnekleriyle verirken 2000'lerden itibaren postmodern eğilimlere yönelir. Kazak öykücülüğü ise sözlü kültür etkisinin daha uzun süre baskın kaldığı bir süreçten sonra gelişim döneminde Alaş edebiyatının milliyetçilik temalarını işler, Sovyet döneminde ise sosyalist realizmi ile yönlendirilerek komünist propagandası yapmak zorunda kalır. II. Dünya Savaşı'nda savaş temalarını içeren Kazak öyküsü, Stalin'in ölümünün ardından ortaya çıkan görece özgürlük ortamında yeni yazar ve yeni temalarla değişimini sürdürürken bağımsızlık sonrası olgunluk döneminde modern ve postmodern etkilerle çeşitlenerek çağdaş bir yapıya ulaşmıştır. Bu tarihsel süreçler, iki edebiyat arasında hem ortak gelişim çizgisini hem de farklılaşan toplumsal ve siyasal etkileri yansıtmaktadır.

Olgunluk dönemi bağlamında Türk ve Kazak öykücülüğü, estetik arayışlar, postmodern eğilimler, psikolojik derinlik ve felsefi temalar açısından birbirine yaklaşırken, Kazak öykü yazarlarının milli kimliği yeniden inşa etme misyonu iki geleneğin ayrışan yönünü oluşturmaktadır. Kazak öykücülüğü, bağımsızlık sonrasında ulusal bilinç ve kimlik arayışını öykü metinlerine taşırken, Türk öykücülüğü daha çok bireysel psikoloji, modern yaşam ve çok seslilik ekseninde ilerlemiştir. Bu farklılık, iki edebiyatın ortak tarihsel ve kültürel mirasına rağmen kendi toplumsal ve siyasal gerçeklikleri çerçevesinde öyküyü nasıl biçimlendirdiğini gösterir.

Türk ve Kazak öykücülüğü, ortak kökleri ve benzer yapısal özellikleriyle birbirine yaklaşırken; tarihsel koşullar, kültürel birikim ve toplumsal misyon farklılıklarıyla birbirinden ayrışır. Her iki geleneğin öykü türüne kazandırdığı teknikler, temalar ve biçimsel yaklaşımlar, öykünün hem evrensel hem de yerel boyutunu ortaya koyar. Öykü sadece edebî bir tür olmanın ötesine geçerek, toplumsal ve bireysel kimlikleri yansıtan, kültürel hafızayı taşıyan ve geçmişle bugünü birbirine bağlayan önemli bir anlatı biçimi olarak konumlanır. Her iki edebiyatın öykü türüne kazandırdığı farklı teknikler ve tematik çeşitlilik, karşılaştırmalı bir okuma yapan okuyucuların hem yerel hem de evrensel değerleri kavramasına olanak sağlar. Böylece öykü türü tarihi, kültürel ve toplumsal gerçeklikler üzerinden birey ve toplum arasında köprü kurarak hem estetik hem de öğreticilik bir işlev üstlenen vazgeçilmez bir edebî form olarak geçmişten günümüze değin önemini korur.

**Kaynakça**

Akyüz, K. (1979). *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri I.* Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Altınmakas, L. (2014). *Hanlık Devrinden Günümüze Örneklerle Kazak Edebiyatı.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Axmetov, Z. (1996). Äñgime. *Ädebiyettanıw Terminderiniñ Sözdigi*. (s. 56-57) Almatı: Ana Tili Paspası.

Baytursınov, A. (2022). Ulı Äñgime Yaki Roman. *Ädebiyet Tanıtqış.* (s.506-518) Astana.

Birinci, N. (1985). Hikâye. *Tercüman Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*. (s.297) İstanbul: Karakuşak Basın ve Yayın.

Cevdet Kudret (1977). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman I (1859-1959).* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Cevdet Kudret (1990). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman III (1923-1959).* İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Demir, A. (2006). Başlangıcından Cumhuriyete Kadar Ana Çizgileriyle Türk Hikâyesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* 4(7), 99-128.

Efendioğlu, S. (2018). Kazak Türkçesi ve Kazak Edebiyatı Üzerine Türkiye'de Yapılan Bilimsel Çalışmalar. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (61), 161-214.

İbragim, D. (2013). Kazak Hikâyeciliğine Genel Bir Bakış. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (50), 162-180.

Jabbarova, G. (2005). *İlk Türk - Kazak Hikâye ve Romanları Üzerine Bir Araştırma.* (Yayımlanmamış Yüksek Tezi). Ege Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Kahraman, A. (2022). *Modern Türk Hikâyesi*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Karataş, T. (2001). Hikâye. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü.* (s.184-185) İstanbul: Perşembe Kitapları.

Kenan Halet (2021). Kısa Hikâye Hakkında. *Olağan Hikâye, (*5), 96-101.

Kenesbaev, İ. K. (1959). *Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi*. Almatı: Kazak SSC Bilimler Akademisi Yayınları.

Kocaoğlu, T. (1987). Türkistan Türk Edebiyatında Modern Hikâye ve Romanın Doğuşu. *Türklük Araştırmaları Dergisi* (2), 145-154.

Koç, K., İsina, A. ve Korganbekov, B. (2007). *Kazak Edebiyatı 2 – Sovyet Dönemi ve Bağımsızlıktan Sonraki Kazak Edebiyatı.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Kolcu, A. İ. (2006). *Çağdaş Türk Dünyası Edebiyatı.* Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.

Lekesiz, Ö. (2006). *Kuramdan Yoruma Öykü Yazıları.* İstanbul: Selis Kitaplar.

Lekesiz, Ö. (2018). Öykücülüğümüzde Dönemler. *Hece Türk Öykücülüğü Özel Sayısı,* 4 (46-47), 28-36.

Morkoç, A. (2023). *Kazakistan Edebiyatında Hikâye.* İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

Nakhanova, L., & Ak, M. (2023). Kazak Edebiyatındaki Hikâyeciliğe Türkiye Türkolojisi Bağlamında Bir Bakış. *Bulletin of the L.N. Gumilyov Eurasian National University. Political Science Regional Studies Oriental Studies Turkology Series*, 143(2), 241-252.

Orda, G. (2013). Bağımsızlık Yıllarındaki Kazak Öyküsünün Edebî Ufku. Hüseyin Su (Ed.). *Çağdaş Kazakistan Öyküsü.* (s.117-126) Ankara: Hece Yayınları.

Örik, N. S. (1933). *Roman ve Hikâye Hakkında Bir Kalem Denemesi.* İstanbul: Varlık Neşriyatı.

Özdemir, A. (2014). *Kazak Edebiyatında Hikâye.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Özdemir, A. (2016). Yeni Kazak Nesrinde Tahkiyevi Türler Üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi,* 5(1), 108-127.

Özgül, M. K. (2018). Hikâyenin Romanı. *Hece Türk Öykücülüğü Özel Sayısı,* 4 (46-47), 55-64.

Panayeva, N. (2014). *1917 Yılına Kadar Yayımlanan Kazak Hikâye ve Romanlarına Tematik Bir Bakış*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Sağlam, M. (2016). *20. Yüzyıl Başlarında Kazak Edebiyatında Hikâye*. (Yayımlanmamış Yüksek Tezi). Ege Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Server Cemal (2021). Küçük Hikâye ve Âtîsi. *Olağan Hikâye*, (8), 30-41.

Söylemez, O. (2004). *Çağdaş Kazak Hikâyeleri Antolojisi*. Ankara: Elips Yayınevi.

Tanpınar, A. H. (1988). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Tonga, N. (2008). Hikâyeye Terminolojik Bir Yaklaşım. *Turkish Studies,* 3(1), 371-379.

Tural, S. K. (1980). Hikâyenin Hikâyesini Anlatmak. *Töre-Hikâye Özel Sayısı,* (115), 6-10.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1976). Hikâye. (cilt 4, s.225-230), İstanbul: Dergâh Yayınları.

# CHUSTİY'NİN "SADAQAT GULLARİ" DÎVÂNINDA AHLÂK VE TOPLUMSAL ELEŞTİRİ

**Elif Nur ANBAR KALAY***

**Öz:** XX. yüzyıl Özbek edebiyatının dikkat çekici isimlerinden Chustiy (Nabixon Hocayev), 1992 yılında yayımladığı "Sadaqat Gullari" adlı dîvânında ahlâk ve toplumsal düzen meselelerine içten bir şiir diliyle yaklaşır. Şâir, bireyin erdemli yaşamı ile toplumun beklentileri arasındaki dengeyi sorgularken, sadece bireysel değil, toplumsal bir vicdanın da sesi olmaya çalışır. Dîvânında mesnevî, gazel ve rubâî gibi klâsik nazım biçimlerini tercih eden Chustiy, böylece hem gelenekle bağını sürdürür hem de bu formlar aracılığıyla yaşadığı dönemin sosyal meselelerine ayna tutar. Şiirlerde hissedilen didaktik ton, özellikle ahlâkî çözülmelere karşı bir uyarı niteliği taşır ve okuyucuyu bireyin toplum içindeki yeri, kimliği ve sorumlulukları üzerine düşünmeye çağırır. Şâirin dili süslü anlatımlardan uzak, yalın ve doğrudandır. Bu tercih, onun yalnızca edebiyat çevrelerine değil, farklı sosyal ve kültürel kesimlere de seslenme arzusunu yansıtır. Dildeki bu sadelik, aynı zamanda şiirlerini geniş bir okur kitlesine ulaştırmayı hedefleyen bilinçli bir toplumsal duruşun göstergesidir. Bu çerçevede hazırladığımız çalışma, "Sadaqat Gullari"nde öne çıkan ahlâkî ve toplumsal eleştiri temalarını hem edebî hem de sosyolojik bakış açılarıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca dîvân, Sovyet rejiminin birey ve toplum üzerindeki etkileri bağlamında da değerlendirilecek; böylece eserin, dönemin sosyal yapısıyla kurduğu ilişki ve kültürel arka planı da ortaya konacaktır. Bu sayede Chustiy'nin şiirlerinin yalnızca tarihî bir dönemin tanığı değil, aynı zamanda günümüz toplumsal meseleleriyle de bağlantı kurabilen bir anlam dünyası taşıdığı gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Özbek Edebiyatı, Klasik Türk Şiiri, Chustiy, Dîvân, Sadaqat Gullari, Toplumsal Eleştiri, SSCB

---

*Doktor Öğretim Üyesi, Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, elifkllly9@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9972-0689.

# MORALITY AND SOCIAL CRITICISM IN CHUSTIY'S DĪVĀN "SADAQAT GULLARI"

**Absract:** Chustiy (Nabikhon Khodjaev), one of the prominent figures of 20th-century Uzbek literature, approaches issues of morality and social order with a sincere poetic language in his dīvān titled *Sadaqat Gullari*, published in 1992. While questioning the balance between an individual's virtuous life and the expectations of society, the poet strives to be not only the voice of personal conscience but also of collective morality. By employing classical verse forms such as *mathnawi*, *ghazal*, and *rubaʿi*, Chustiy maintains a connection with tradition and, through these forms, reflects the social issues of his time. The didactic tone felt throughout the poems serves as a warning against moral decay and invites the reader to reflect on the individual's role, identity, and responsibilities within society. The poet's language is plain and direct, avoiding ornate expressions. This choice reflects his desire to reach not only literary circles but also diverse social and cultural groups. The simplicity of the language is also a sign of a conscious social stance, aiming to make his poetry accessible to abroad audience. This study aims to examine the dominnant themes of moral and social criticism in *Sadaqat Gullari* from both literary and sociological perspectives. Additionally, the dīvān will be evaluated within the context of the Soviet regime's impact on individuals and society, thereby revealing the work's relationship with the social structure and cultural backdrop of its time. In doing so, it will be shown that Chustiy's poetry is not only a witness to a historical period but also carries a meaningful worldview that resonates with contemporary social issues.

**Keywords:** Uzbek Literature, Classical Turkish Poetry, Chustiy, Dīvān, *Sadaqat Gullari*, Social Criticism, USSR

## Giriş

Bu çalışma tarihsel ve kültürel çerçeveden hareketle, Chustiy'nin *Sadaqat Gullari* dîvânını dört ana eksen etrafında incelemeyi amaçlamaktadır. İlk olarak, bireyin ahlâkî sorumlulukları ve içsel dünyasını şekillendiren doğruluk, sabır, tevazu, cömertlik ve vicdan gibi değerler ele alınacaktır. Ardından, şâirin eserlerinde öne çıkan toplumsal eleştiri boyutu, adalet, emek, eşitlik ve sosyal düzen konuları çerçevesinde

değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra, dua, inanç, dünyanın faniliği ve nefis terbiyesi gibi dinî-manevî unsurlar üzerinde durularak Chustiy'nin eserlerinde manevî derinliğin nasıl kurulduğu gösterilecektir. Son olarak, vatan sevgisi, halkla bütünleşme ve tarihsel bilinç temaları üzerinden dîvânın millî kimlik ve kolektif bellek açısından taşıdığı anlam tartışılacaktır. Bu yaklaşım sayesinde *Sadaqat Gullari*, yalnızca klasik biçimlerin ustaca kullanıldığı bir dîvân olarak değil, aynı zamanda birey ve toplum ilişkilerini irdeleyen, ahlâkî öğretiyi toplumsal sorumlulukla birleştiren kapsamlı bir eser olarak ortaya konacaktır. Böylece Chustiy'nin şiirleri hem tarihsel bağlamın tanığı hem de günümüz toplumsal meseleleriyle bağ kurabilen bir anlam dünyasının yansıması olarak değerlendirilecektir.

**Sovyet Öncesi–Sonrası Özbekistan'da Toplumsal ve Kültürel Dönüşüm**

Orta Asya'nın tarihsel hafızasında, Özbekistan hem Türk-İslâm geleneğinin taşıyıcısı hem de bölgesel siyasetin merkezlerinden biri olarak önemli bir konuma sahiptir. Sovyet hâkimiyetinden önceki dönemde toplumsal düzen, büyük ölçüde İslâmî değerler, geleneksel aile yapısı, mahalle kültürü ve tarikatların etkisiyle biçimlenmiştir. Din, yalnızca ibadet alanını değil; hukuk, eğitim ve sosyal dayanışmayı da kapsayan geniş bir toplumsal çerçeve sunmuştur (Botakarayev, 2019, s. 44-46). Çarlık Rusyası'nın son yüzyılında başlayan kültürel baskılar, Sovyet idaresiyle birlikte kurumsal düzeyde yoğunlaşmış, Özbek halkının tarihsel kimliğiyle arasına mesafe koymayı amaçlayan sistematik bir politikaya dönüşmüştür.

Sovyet döneminde uygulanan alfabe değişiklikleri, bu politikaların en somut göstergelerindendir. Arap harflerinden Latin alfabesine, oradan da Kril alfabesine geçiş, yalnızca teknik bir yazı reformu değil, geçmişle bağı koparmayı hedefleyen bir kültürel mühendislik projesi olmuştur (Madiev, 1995, s. 13). Aynı dönemde medreseler kapatılmış, dinî eğitim yasaklanmış ve ulema sınıfı toplum dışına itilmiştir. Bu süreçte İslâmî değerler kamusal hayattan silinmeye çalışılmış, din yalnızca özel alanla sınırlandırılmıştır. Botakarayev, bu durumu Sovyet yönetiminin toplumsal bilinci ideolojik olarak yeniden inşa etme çabasının bir parçası olarak değerlendirir (2019, s. 45).

Kültürel alanda da benzer bir dönüşüm yaşanmıştır. Edebiyat, resmî ideolojinin bir taşıyıcısı hâline getirilmiş, yazar ve şâirler sosyalist gerçekçiliğin çerçevesinde üretime zorlanmıştır.

Bununla birlikte, sanatçılar kimi zaman sembolik anlatımlar ve dolaylı eleştiriler aracılığıyla toplumun gerçek sorunlarını dile getirmeye çalışmışlardır (Tolkun, 2018, s. 96-97). Bu nedenle edebiyat, yalnızca estetik bir uğraş değil, aynı zamanda bir direniş ve hafıza alanı olarak da işlev görmüştür.

1991'de Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Özbekistan'ın bağımsızlığını ilan etmesiyle yeni bir süreç başlamıştır. Bağımsızlık, kültürel ve dinî değerlerin yeniden canlanmasına zemin hazırlamış; millî kimlik, geçmişle kurulan bağ üzerinden yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu süreç basit bir "geri dönüş" değil, aynı zamanda Sovyet mirasıyla hesaplaşma ve modern devletin ihtiyaçlarıyla geleneğin uzlaştırılması çabasıdır. Demirtaş, özellikle bağımsızlığın ilk yıllarında İslâmî söylemlerin ve dini kurumların hızlı bir şekilde güç kazandığını, fakat devletin zamanla bu süreci kontrol altına alarak siyasallaşmasını önlemeye çalıştığını vurgular (2021, s. 68-70).

Öte yandan, ekonomik ve sosyal alanlarda yaşanan dönüşüm de toplumsal yapıyı yeniden şekillendirmiştir. Madiev, bağımsızlığın ardından Özbekistan'ın Türkiye başta olmak üzere farklı ülkelerle ekonomik ilişkiler geliştirdiğini, bunun da kültürel alanda yeni açılımlara yol açtığını ifade eder (1995, s. 28-30). Bu dönemde halkın kolektif hafızasında yer alan geleneksel değerler, millî edebiyatın ve şiirin yeniden yükselişinde belirleyici olmuştur.

Sonuç olarak, Sovyet öncesi dönemde dinî ve geleneksel kurumların hâkim olduğu, Sovyet döneminde ideolojik mühendisliğe maruz kalan, bağımsızlık sonrasında ise yeniden kimlik inşası sürecine giren Özbek toplumu; edebiyatı bir direnç ve yeniden yapılanma alanı olarak değerlendirmiştir. Bu tarihsel bağlam, Chustiy gibi şâirlerin eserlerinde toplumsal ve ahlâkî meselelerin neden bu kadar merkezi bir yer tuttuğunu anlamak için temel bir arka plan sunmaktadır.

## Özbek Kültürel Değerlerinin Şiirsel Hafızadaki Yeri

Özbek kültürü, tarih boyunca yalnızca yazılı kaynaklarla değil, aynı zamanda sözlü gelenek aracılığıyla da değerlerini korumuştur. Şiir, atasözleri, destanlar ve halk hikâyeleri bu kültürel aktarımın en önemli araçları olmuştur. Özellikle şiir, estetik boyutunun ötesinde bir toplumsal bellek taşıyıcısı işlevi görmüş hem bireyin iç dünyasına hem de toplumun kolektif vicdanına seslenmiştir. Klasik nazım biçimleri olan gazel, mesnevî ve rubâîler aracılığıyla sabır, vefa, merhamet, sadakat, doğruluk

ve adalet gibi temel değerler kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu şiirler yalnızca bireysel birer öğüt değil, aynı zamanda toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan ortak normlar olarak işlev görmüştür (Üşenmez, 2021, s. 2545).

"Sosyalist gerçekçilik" çerçevesinde yazmaya zorlanan şâirler, bireysel duyarlılıklarını ya tamamen geri plana itmek zorunda kalmış ya da sembolik anlatımlar üzerinden sürdürmüştür. Buna rağmen, edebiyat, halkın değer dünyasının tamamen yok olmasına engel olmuş ve kolektif hafızayı koruyan bir araç olarak varlığını sürdürmüştür (Tolkun, 2015, s. 227). Özellikle sembolik imgeler, alegorik motifler ve klasik edebî formlar bu dönemde bir tür "gizli dil" işlevi görmüştür.

Özbek şiirinin kültürel değerler açısından bir diğer işlevi de didaktik yönüdür. Şâirler yalnızca duygusal estetik değil, aynı zamanda ahlâkî öğretiyi de ön planda tutmuşlardır. Bu yön, klasik Türk-İslâm edebiyatından devralınan geleneğin Özbek edebiyatında da güçlü bir şekilde sürdüğünü göstermektedir. Şiirler aracılığıyla ahlâkî ilkeler, dinî öğütler ve toplumsal düzenin korunmasına dair tavsiyeler işlenmiştir.

Modern dönemde de bu şiirsel hafıza işlevini sürdürmüştür. Üşenmez, Özbek edebiyatının üç temel kaynağını dinî miras, tarihsel tecrübe ve toplumsal sorunlar olarak açıklar (2021, s. 2546). Bu üçlü yapı, şiirin hem geçmişten aldığı ilhamı hem de toplumsal gerçeklerle kurduğu bağı ortaya koyar. Dolayısıyla şiir, yalnızca nostaljik bir gelenek değil, aynı zamanda toplumsal dönüşümleri anlamlandıran ve yönlendiren bir araç hâline gelmiştir.

Sonuç olarak, Özbek kültürel değerlerinin şiirsel hafızada korunması, Sovyet baskısına rağmen kesintiye uğramamış; bilakis şiir, bu baskılara karşı bir direnç alanı olarak işlev görmüştür. Bugün Chustiy gibi şâirlerin eserlerinde görülen ahlâkî ve toplumsal eleştirilerin kökleri, bu şiirsel hafızanın sürekliliğine dayanmaktadır.

### Chustiy'nin Hayatı ve Edebî Duruşu

Nabixon Hocayev, edebî mahlasıyla **Chustiy**, 20. yüzyıl Özbek edebiyatının dikkat çekici isimlerinden biridir. Namangan vilayetinin Chust kasabasında doğan şâir, mahlasında da memleketine atıfta bulunarak hem kimliğini hem de edebî aidiyetini vurgulamıştır. Hakkında ayrıntılı biyografik bilgi sınırlı olmakla birlikte, eserleri onun sosyal sorunlara duyarlılığını,

ahlâkî öğretiye yönelişini ve gelenekle bağını güçlü şekilde yansıtmaktadır.

Chustiy'nin en belirgin özelliklerinden biri, bilinçli olarak sade bir dil tercih etmesidir. Ağır ve sanatlı söyleyişten kaçınarak doğrudan halka hitap etmeyi amaçlamış, böylece yalnızca edebî çevrelerle sınırlı kalmayan daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmayı hedeflemiştir. Bu tercih, aynı zamanda şâirin toplumsal sorumluluk anlayışının da bir göstergesidir. Çünkü onun için şiir, yalnızca bireysel duyguların ifadesi değil, aynı zamanda toplumsal düzenin korunması ve ahlâkî ilkelerin hatırlatılması için bir araçtır.

Tolkun, Chustiy'nin eserlerinde klasik nazım biçimlerine özel bir bağlılık gösterdiğini, özellikle gazel ve rubâî türlerinde yoğunlaştığını vurgular (2018, s. 99). Bu durum, onun şiir anlayışında geleneğe yaslanarak çağdaş sorunları dile getirme niyetini göstermektedir. Rakhmonova ise Chustiy'nin gazellerinde aruz veznini ustalıkla kullandığını ve eserlerinde klasik edebiyatın temel unsurlarından olan mazmûnları ve edebî sanatları sıklıkla işlediğini belirtir (2020, s. 112). Böylece Chustiy, hem teknik bakımdan klasik şiirin devamı sayılabilecek bir eser ortaya koymuş hem de içerik açısından modern meselelerle güçlü bir bağ kurmuştur.

Şiirlerini Kril alfabesiyle yazmış olması da dönemin kültürel-politik bağlamıyla ilişkilidir. Sovyet döneminde mecburi hâle getirilen Kril alfabesi, Chustiy'nin eserlerinde bir yandan baskının izini taşırken, diğer yandan da halkın okuryazarlık diliyle doğrudan iletişim kurmasına imkân vermiştir. Bu durum, onun halkın diline yakın, kolay anlaşılır bir üslup benimsemesini desteklemiştir.

Chustiy'nin edebî duruşu yalnızca biçimsel sadelik veya teknik ustalıkla sınırlı değildir. Onun şiirlerinde bireyin sorumluluğu, vicdan, toplumsal dayanışma, adalet ve ahlâkî ilkeler ön plana çıkar. Meseleler, didaktik bir üsluptan ziyade, içten ve sorgulayıcı bir söylemle işlenmiştir. Böylece Chustiy, okuyucusunu pasif bir dinleyici olmaktan çıkarıp, ahlâkî muhasebeye davet eden bir "vicdan sesi" hâline gelir.

Özetle, Chustiy'nin edebî duruşu, gelenek ile modernlik arasında kurduğu denge, biçimde klasiğe, içerikte çağdaş sorunlara yaslanma çabası ve halkla doğrudan iletişim kurma isteği ile şekillenmiştir. Bu özellikleriyle o, 20. yüzyıl Özbek edebiyatında hem geleneksel şiir birikimini koruyan hem de

çağdaş toplumsal meseleleri dile getiren özgün bir şâir olarak öne çıkmaktadır.

**Sadaqat Gullari Dîvânı'nda Ahlâkî ve Toplumsal Eleştiri**

1992 yılında yayımlanan *Sadaqat Gullari*, Chustiy'nin hem edebî birikimini hem de toplumsal sorumluluk anlayışını yansıtan kapsamlı bir dîvândır. Eser, adını taşıyan "sadakat" kavramı etrafında örülmüş olmakla birlikte, içeriğinde çok daha geniş bir ahlâkî ve toplumsal perspektif sunar. Bu dîvânda sadakat, yalnızca bireysel bir bağlılık değil; hakikate, adalete, ahlâka, halka ve Tanrı'ya yöneltilmiş bütüncül bir duruş olarak işlenmiştir. Aynı zamanda doğruluk, sabır, vefa, vicdan, merhamet, tevazu, çalışkanlık ve azim gibi değerler de şiirlerin ana temaları arasında yer alır.

Dîvânın en dikkat çekici yönlerinden biri, klasik dîvân şiiri formlarını kullanarak çağdaş toplumsal meseleleri tartışmasıdır. Bu durum, geleneğin yalnızca korunması değil, aynı zamanda modern bağlamda yeniden üretilmesi anlamına gelir. Şâir, mesnevî, gazel ve rubâî gibi türleri tercih ederek geçmişle güçlü bir bağ kurmuş, fakat içerik bakımından dönemin ahlâkî çözülmelerine, toplumsal çatışmalarına ve bireysel sorumluluk eksikliklerine ayna tutmuştur. Rakhmonova, Chustiy'nin aruz veznini bilinçli olarak seçtiğini ve klasik mazmunları güncel sorunları ifade etmek için kullandığını vurgular (2020, s. 113). Bu biçimsel tercih, onun geleneksel edebiyatla modern gerçeklik arasında kurduğu köprünün en somut göstergesidir.

Bu çalışmada, dîvânın biçimsel özelliklerinden ziyade içerdiği tematik ve toplumsal yönelimler üzerinde durulacaktır. Zira aruz vezni, klasik nazım biçimleri ve edebî sanatlar önemlidir fakat asıl mesele, bu teknik unsurların şâir tarafından ahlâkî değer inşası ve toplumsal eleştiri için nasıl kullanıldığıdır. Dolayısıyla, *Sadaqat Gullari* hem bireyin içsel dünyasına hem de toplumun kolektif vicdanına seslenen bir eser olarak değerlendirilecektir.

**1.Ahlâkî Değerler ve Bireysel Erdemler**

Chustiy'nin dîvânında bireysel erdemler, yalnızca kişisel bir ahlâkî ideal olarak değil aynı zamanda toplumsal düzenin vazgeçilmez temeli olarak işlenir. Bu yönüyle şâir, bireyi hem kendisiyle hesaplaşmaya hem de toplum karşısında sorumluluk almaya çağırır.

**Havolanma (Havalanma)**

Nido etdi jonim nido ustiga
Havolanma deydi, havo ustiga
*(Haykırdı canım, haykırış üstüne,*
*Havalanma der, hava üstüne)*
Qamish kekkayib holi ne bo‘ldi bak
Paloslar chihar bo‘riyo ustiga
*(Kamış kabarırdı, hâli ne oldu bak*
*Örtüler serilir kurdun üstüne)*
Baxillik o‘limdir, saxiylik hayot
Saxo qil, saxo qil, saxo ustiga
*(Cimrilik ölümdür, cömertlik hayat,*
*Cömet ol, cömert ol, cömertlik üstüne)*
Xato qilmagan kimsa yo‘q dunyoda
Xato qilma lekin xato ustiga
*(Hata yapmayan kimse yok dünyada*
*Fakat hata yapma hata üstüne)*
Tiriklay oting o‘chmasin el aro
Qilay iltijo, iltijo ustiga
*(Adın, hayattayken halk arasında unutulmasın*
*Yalvarırım, yalvarış üstüne)*
Cho‘zilsa so‘zing jahil paytida gar
Bo‘lur mojaro, mojaro ustiga
*(Cahillik anında sözün uzarsa eğer*
*Çıkar kargaşa, kargaşa üstüne)*
Rizo ayla Chustiy, elingni mudom
Duo ol, duo ol, duo ustiga
*(Razı ol ey **Çustiy**, halkınla her zaman*
*Dua al, dua al, dua üstüne)* (syf.21)

İlk örnek, “**Nido etdi jonim nido ustiga”** mısrasıyla başlayan bir **gazeldir**. Şâir, bu şiirde bireyin en temel zaafı olan kibre karşı tevazuyu yüceltir. “Havolanma” uyarısı, bireyin içsel denetimini ve özdisiplinini işaret eder. Gazeldeki tekrar yapıları (“nido ustiga”, “havo ustiga”, “xato ustiga”) hem ahenk kurar hem de öğütlerin zihinde kalıcılığını sağlar. Cimriliğin ölüm, cömertliğin ise hayat olarak nitelendirilmesi, erdemli davranışların yalnızca bireysel değil, toplumsal varlık için de yaşamsal olduğunu ortaya koyar. Gazelin sonunda şâirin kendi mahlasıyla kendisine hitap etmesi, onun öğütleri yalnızca halka değil, aynı zamanda kendi nefsine de yönelttiğini gösterir.

**Betashvısh Yasha (Kaygısız Yaşa)**

Ey aziz do‘stim, shirin davringda be kohish yasha

To‘lsin umrung daftariga doimo olqish yasha

*(Ey aziz dostum, tatlı çağında eksilmeden (uzun) yaşa*

*Ömrünün defteri daima dualarla dolsun, yaşa)*

Bu tilaklar bog‘idan meva terib yurmoq uchun

Tilga ig‘vo olmayu el ichra be mish-mish yasha

*(Bu dilekler bahçesinden meyveler toplamak için*

*Diline fitne alma, halk içinde dedikodusuz yaşa)*

Shunday ish qilki, yomon ham, yaxshi ham qoyil bo‘lib

Ko‘p duo qilsin seni el ichra be qargish yasha

(*Öyle işler yap ki, kötü de iyi de hayran kalsın*

*Halk içinde sana çok dua etsinler, bedduasız yaşa)*

Niyating bo‘lsa, ilonbosh yanch o‘zing eldan burun

So‘ngra hech qilma hadik, olamda betashvish yasha

(*Niyetin varsa, yılanın başını halktan önce sen ez*

*Sonra hiç korkma, dünyada kaygısız yaşa)*

Davr o‘yin oroyishida jilvalar bersin ishing

El bilan butkul jahonga o‘rnat osoyish, yasha

(*Zamanın oyunu içinde işin güzellikler saçsın*

*Halkla birlikte tüm dünyaya barış kurarak yaşa)*

Sen uchun Chustiy dilida yangidan yangi tilak

Soğ yasha, xurram yasha, mardona, yuz yetmish yasha

(*Senin için Chustiy'in gönlünde yeniden yeni dile*

*Sağlıklı yaşa, mutlu yaşa, mertçe yaşa, yüz yetmiş yaşa)* (syf.46)

Benzer bir didaktik yaklaşım, **"Betashvish Yasha**" başlıklı **gazelde** de görülür. Burada şâir, dostuna hitap ederek erdemli bir yaşamın şartlarını sıralar. "Fitneden uzak durmak" ve "dedikodudan kaçınmak", bireysel huzurun ötesinde toplumsal birlik için zorunlu bir davranış biçimi olarak sunulur. Gazelin en dikkat çekici ifadelerinden biri, kötülüğe karşı cesaret çağrısıdır: "Niyetin varsa, yılanın başını halktan önce sen ez." Bu ifade, bireyin kötülük karşısında pasif kalmaması gerektiğini vurgular; toplumsal huzurun, bireylerin kötülüğe karşı kararlı tutumlarıyla korunabileceği hatırlatılır. Şâir, şiiri geleneksel dua formuyla kapatır: "Sağlıklı yaşa, mutlu yaşa, mertçe yaşa." Bu tekrar, öğütleri hem içselleştirilebilir hem de hatırlanabilir kılar.

**Tuhmat Yomon (İftira Kötü)**

Deydi ig'vog'arni xalq-u bu zamon

Shuldir inson shaklida yurgan ilon

Alhazar, deydi zamin u osmon

Uchma ig'vog'ar so'ziga hech qachon

Ne yomondir hammadan tuhmat yomon

El aro bir qancha-qancha qalbi pok

*(Derdi fitneciye halk ve bu zaman*
*İnsan kılığında gezen bir yılandır o*
*"Sakının onda!" derdi yer ve gök*
*Fitneci sözlerine asla aldanma,*
*Ne kötüdür, her şeyden iftiradır kötü)*

Bag'ri tuhmat xanjaridan bo'ldi chok

Suhbatiga hilma hargiz ishtirok

Behabar qolsang seni qilgay halok

Uchma ig'vog'ar so'ziga hech qachon

Ne yomondir hammadan tuhmat yomon

*(Halk içinde nice temiz gönüller*
*İftira hançerinden parçalanmıştır*
*Onun sohbetine asla katılma*

*Çünkü gaflet edersen seni helâk eder*
*Fitneci sözlerine asla aldanma*
*Ne kötüdür, her şeyden iftiradır kötü)*

U butun qilmoqqa oshu nonini

Sotgay avval nomusu vijdonini

Tasdiq etmoqqa o‘zin bo‘htonini

Sarf etar hatto tanida jonini

Uchma ig‘vog‘ar so‘ziga hech qachon

Ne yomondir hammadan tuhmat yomon

*(O, bir lokma ekmeği bütün etmeye*
*Önce namusunu ve vicdanını satar*
*Yalanına inandırmak için*
*Canını bile ortaya koyar*
*Fitneci sözlerine asla aldanma*
*Ne kötüdür, her şeyden iftiradır kötü)*

Aylasa yolg‘on yigi, aldanma hech

Bu tugunni o‘yla xo‘b aql ila yech

Erta-indin, xohi kunduz, xohi kech

Tuhmatin qilg‘usi boshingga qilich

Uchma ig‘vog‘ar so‘ziga hech qachon

Ne yomondir, hammadan tuhmat yomon

*(Yalandan ağlasa da aldanma*
*Bu düğümü iyice düşün, akılla çöz*
*Yarın-ertesi gün ister gündüz ister gece*
*İftira kılıcı sonunda başına iner*
*Fitneci sözlerine asla aldanma*
*Ne kötüdür, her şeyden iftiradır kötü)*

Bo‘lg‘usi dono xushomaddan yiroq

Mard yo‘lida xushomaddir tuzoq

Til tuzog‘iga sira qo‘ymay oyoq

Chustiyo, hushyor yurgan yaxshiroq

Uchma ig‘vog‘ar so‘ziga hech hachon

Ne yomondir, hammadan tuhmat yomon

*(Bilge kişi dalkavukluktan uzak durur*
*Mertlik yolunda dalkavukluk bir tuzaktır*
*Dilin tuzağına ayağını kaptırma*
*Ey Chustiy, en iyisi uyanık olmaktır*
*Fitneci sözlerine asla aldanma,*
*Ne kötüdür, her şeyden iftiradır kötü)* (syf.312)

Üçüncü örnek, **"Tuhmat Yomon"** başlıklı **müseddes**tir. Bu şiir, bireysel erdemin en büyük düşmanlarından biri olan iftira ve fitneyi hedef alır. Müseddesin yapısına uygun olarak her bendin sonunda yinelenen nakarat, "Ne yomondir, hammadan tuhmat yomon" (Her şeyden kötüdür iftira), hem ritmik bir vurgu hem de ahlâkî bir uyarı işlevi görür. Şâir, fitneciyi "insan kılığında gezen yılan" olarak betimler. Bu mecaz, iftiracının birey ve toplum üzerindeki yıkıcı etkisini çarpıcı şekilde ortaya koyar. İftiracı, çıkar uğruna vicdan ve namusunu feda eden, gerektiğinde kendi canını bile yalana harcayan bir figür olarak tasvir edilir. Şâir, bu tür kişilere aldanmamak gerektiğini öğütlerken, bireyi aklın ve uyanıklığın rehberliğine davet eder.

Bu üç şiir birlikte değerlendirildiğinde, Chustiy'nin ahlâk anlayışının yalnızca bireysel bir özdenetim çağrısı olmadığı; aynı zamanda toplumsal düzenin temelini oluşturan bir ahlâkî inşa olduğu görülür. Doğruluk, tevazu, cömertlik, fitneden uzak durma, mertlik ve iftiraya karşı uyanıklık gibi değerler, bireyi olgunlaştırırken toplumu da güven ve huzur içinde tutar. Chustiy, bu yaklaşımıyla hem bireyin vicdanına hem de toplumun ortak aklına hitap eden bir "ahlâk mühendisi" konumuna yerleşir.

### 2. Toplumsal Eleştiri ve Sosyal Bozulma

Chustiy'nin dîvânında toplumsal eleştiri, bireysel kusurların toplumsal düzeni bozucu etkileri üzerinden yoğun bir şekilde işlenir. Şâir, özellikle yozlaşmış tipleri hicvederek, toplumda giderek görünür hâle gelen ahlâkî çöküşü resmeder. Bu çerçevede yazılan gazel ve muhammesler, yalnızca bireysel hataların tasviri değil, aynı zamanda toplumsal çözülmeye karşı bir uyarı niteliği taşır.

**Esizgina (Yazık)**

Nomunosib ba'zi odamga salom esizgina
Esiz odam shakli unga, ushbu nom esizgina

(*Lâyık olmayan insana selâm yazık*

*Onun insana benzer şekline, "insan" adına yazık)*

Qalbi kir, o‘lguncha man-man, fitna qo‘zg‘ar har nafas
Arpa un unga bahona bas, tamom esizgina

(*Kalbi kirli, ölünceye kadar kibirli, her an fitne çıkarır*

*Arpa unu ona bahane, hayatı boşa, yazık)*
Nedir odam qadri, bilmas xonadon qadri nedir
Elni hurmat etmas unga ehtirom esizgina

(*İnsan kıymeti nedir bilmez, aile değeri bilmez*

*Halka saygı göstermeyene hürmet yazık)*
Intizomdan tashqari qo‘ygay qadam beintizom
Bo‘lmagil ovora unga intizom esizgina

(*Disiplinden uzak, düzensiz adım atar*

*Ona disiplin (göstermek için) boşuna uğraşma, yazık ki yazık)*
Jonu dil, molu puling sarf aylasang bo‘lmaydi do‘st
Jon esiz unga, zamonu subhu shom esizgina

(*Canını, gönlünü, malını, paranı versen dost olmaz*

*Ona verilen can da zaman da sabah da akşam da yazık)*
So‘zlaringni mensimay, u sendan oqilman degay
Bequloq nodonu johilga kalom esizgina

(*Sözlerini önemsemez, senden akıllıyım der*

*Kulak ardı eden nadana, cahile söylenen söze yazık)*
Ne’matu nonu tuzingni o‘qlayolmas ko‘rnamak
Unga berma o‘shu non, shirin taom esizgina

(*Nimetini, ekmeğini, tuzunu bile bilmez nankör*

*Ona verilen şu ekmek, tatlı yemek de yazık)*
Ota-ona betiga qo‘ygay oyoq u beadab
Misli hayvon dedim-u, bergan bahom esizgina

*(Edepsiz, ana-baba yüzüne ayak basar*

*Hayvan gibidir desem bile, o değer de yazık)*
Ham tepang‘ich, tishlag‘ich, qirchang‘i otdan alhazar
Unga egar ham to‘qim, tizgin, lajom esizgina

(*Tepici, ısırıcı, uyuz ata benzeyen ondan sakının*

*Ona verilen eyer, dizgin, gem de yazık)*
Mardlar mardona musht urgay, bu behikmat emas
Arzimas nomardlardan intihom esizgina

(*Yiğitler yiğitçe yumruk vurur, bu boş değildir*

*Ama değersiz korkaklardan alınan intikam yazık)*
Bu kabilar el aro oz bo‘lsa ham uchrab turar
Hayf erur unga salom, Chustiy, salom esizgina

(*Böyleleri halk içinde az da olsa çıkar*

*Onlara selam vermek bile yazıktır, Chustiy, yazık)* (syf.34)

"Esizgina" redifli gazelde şâir, insana layık olmayan ama insan kılığında dolaşan bir tip üzerinden toplumsal çürümeyi eleştirir. Bu figür; kibirli, disiplinsiz, saygısız ve nankördür. Özellikle "Ota-ona betiga qoygay oyoq" (Ana-baba yüzüne ayak basar) mısrası, aile değerlerine saygısızlığın toplumsal çözülmenin en çarpıcı göstergesi olarak sunulur. Gazelde her beyitte yinelenen "esizgina" ifadesi, bireysel yozlaşmanın toplum için bir kayıp olduğunu vurgular.

**Beadab (*Edepsiz)***

Surati zebog‘inayu, qadbi chaltoq be-adab
Ulfatiga gohi dushman, gohi o‘rtoq be-adab
Ma’nisi yo‘q so‘zlarin ham deydi, qaymoq be-adab
Mensimas hech kimsani, o‘lguncha to‘mto‘q be-adab
Be-hayo-yu jangari, qaysar, urishqoq be-adab

*(Görüntüsü süslü püslü, ama boyu posu eğri büğrü edepsiz*

*Dostlarına bazen düşman, bazen arkadaş görünen edepsiz*

*Anlamsız sözler söyler, kendini süslü laflarla gösterir edepsiz*

*Kimseyi önemsemez, ölünceye kadar küstah kalır edepsiz*

*Utanmaz, kavgacı, inatçı, dövüşçü edepsiz)*

Yuz teshilgan, ming yamoq, fe’l-iga jahlidur sabab
To‘ymagay umrida yuzsizlik yalog‘ini yalab
Elni ranjitgay yomon xulqi-la kechu ertalab
Unga el bergay bu fe’lini ko‘rib ablah laqab
Qadri yo‘q el nazdida, noskashga yargoq be-adab

*(Yüzü delik deşik, yamalı gibi; huyu öfke sebebi*
*Ömrü boyunca yüzsüzlükten doymayan edepsiz*

*Kötü huyuyla halkı gece gündüz incitir*
*Halk ona "ahmak" lakabı takar*

*Halk arasında değeri yoktur; nargileye ağızlık gibidir edepsiz)*

Har musaffo suvga kirsa misli o‘rdak loylatur,
Qichqirib ba’zi xo‘rozdek gerdaiyib savlat to‘kur,

Lofu qof yo‘lida zo‘r da’voni loyiga botur,
Sinchalaq yanglig‘ oyoqin ko‘k tomon tiklab yotur,
Goh oyoq qo‘ygay ona betiga olchoq be-adab.

(*Saf suya girse, ördek gibi bulandırır*
*Bazen horoz gibi bağırıp böbürlenir*

*Boş laf yolunda büyük dava açar, ama çamura batar*
*Küçük çocuk gibi ayaklarını havaya diker*

*Bazen anasının yüzüne ayak basacak kadar alçak edepsiz)*

Be-adab kim bo‘lmasin sendan ulug‘ bilgay o‘zin
Senga ma’qullashga urinar jumla beparda so‘zin
Shohi deb maqtap ketar, iflos, dag‘al to‘qqan bo‘zin
Hech uyalmasdan yana baqraytirib turgay ko‘zin,
Shatrama, shildir, suyuq, yuzsiz, so‘kinchoq be-adab

(*Edepsiz kim olursa olsun, senden büyük görür kendini*
*Sana karşı açık saçık sözleriyle onaylatmaya çalışır*

*Seni “şah” diye över ama pis, kaba çuvaldır aslında*
*Utanmaz, yine de gözlerini sana diker.*

*Geveze, boşboğaz, yüzsüz, küfürbaz edepsiz)*

Otasin ushlari yaqosin turfa johillik bilan
El aro go‘yoki u, zo‘r pahlavon, gushna, chapan
Makru hiyla bobida yaqqol o‘tar u tulkidan
Balki donolarga musht o‘qtalmasa deb qo‘rqaman
Kimga lakki, kimga pakki, kimga qayroq be-adab

(*Babasının yakasına yapışır cahillikle*
*Halk içinde güya yiğit, gösterişli pahlavandır*

*Hile ve oyun işinde tilkiden beterdir*
*Bilgelere yumruk kaldırır diye korkarım*

*Kime hakaret, kime taşlama, kime taş kesilir bu edepsiz)*

Or etar shilqimligin ko‘rganda har sharmanda ham
Buncha beor bo‘lmagay har erkatoy, arzanda ham
Gulga aylanmas tikandan, o‘ssa u gulshanda ham
Be-adabdan bir tuzuk ish chiqmagay o‘lganda ham
Hakka teshgan mag‘zi puch bir palla yongoq be-adab

(*Utanmazlığını görse, reziller bile utanır*
*Hiçbir şımarık çocuk bile bu kadar yüzsüz olmaz*

*Diken güle dönüşmez, gül bahçesinde de olsa*
*Edepsizden düzgün iş çıkmaz, ölse de*

*Hakkâk tarafından delinmiş içi boş bir ceviz gibidir edepsiz)*

Be-adabni xohlamaydi ko‘chayu choyxona ham
Yuz o‘girgay uchraganda oshno, begona ham
Muzlagay kelsa adabsiz, majlisu to‘yxona ham
Be-adab farzandi-la sharmanda ota-ona ham
Odam avlodiga dog‘ solgay qurumsoq be-adab

(*Onu ne sokak ne çayhane ister*
*Onu gören, dost da yabancı da yüz çevirir*

*O gelince meclis, düğün evi donar kalır*
*Be-adabın çocuğu da ana babayı rezil eder*

*İnsan soyuna leke düşürür, kirli edepsiz)*

Shallaqi, yuzsiz, adabsiz, be-hayo bo‘lmang sira
Aql-u idroku farosatdan judo bo‘lmang sira
Ey yigit-qiz, be-adabga oshno bo‘lmang sira
Ilm-u odob o‘rganing-u noraso bo‘lmang sira
Chustiy hajvin aylasin, boshiga to‘hmaq be-adab

(*Geveze, yüzsüz, terbiyesiz, hayasız olmayın sakın*
*Akıl ve basiretten yoksun kalmayın sakın*

*Ey gençler, edepsizle dost olmayın asla*
*İlim ve edep öğrenin, olgunlaşın*

*Chustiy hicveder, edepsizin başına taş olsun!)* (syf.325)

Bu sert eleştiri, “Beadab” redifli muhammesle devam eder. Burada Chustiy, edepsizlik tipolojisini ayrıntılı biçimde betimler. Be-adab, utanmaz, yüzsüz, kavga çıkaran, ailesine saygısızlık eden ve halk arasında güven uyandırmayan bir kişilik olarak resmedilir. Hiciv yüklü benzetmelerle (uyuz at, boş ceviz, suyu bulandıran ördek) bu tip toplum dışına itilmesi gereken bir figür hâline getirilir. Şiirin sonunda şâir, gençlere doğrudan seslenerek “be-adabla dost olmayın, ilim ve edep öğrenin” öğüdünü verir. Böylece bireysel eleştiri, toplumsal bir ahlâk çağrısına dönüşür.

**Mayxūr (Ayyaş)**

Sayyoqlik birla noming elga doston aylading, mayxūr
Topilmas xulqu atvoring namoyon aylading, mayxūr

(*Serserilikle adını halka destan ettin ey ayyaş*
*Bulunmaz huylarını, davranışlarını sergiledin ey ayyaş)*
Ichishni o‘rganib sen, moylaping to sabza urmasdan
Aroqni sevdingu es-hushni gumdon aylading, mayxūr

(*Daha bıyığın terlemeden içmeyi öğrendin*
*Rakıya sevdalandın, aklını başından ettin ey ayyaş)*

Agarkim, pul topar bo‘lsang, qolib mayxonada har kech
Yigitlik sha’niga dog‘larni ehson aylading, mayxūr

(*Para bulsan, her gece meyhanede kaldın*
*Gençlik şerefine lekeler armağan ettin ey ayyaş)*
Qonim topmay biror joyda necha korxonani kezding
Qachon bir ishni qilding, mingta nuqson aylading, mayxūr

(*İş bulamadın, nice fabrikaları dolaştın*
*Ne zaman bir iş yaptın, bin hata yaptın ey ayyaş)*

Nasiḥat aylaganni xushlamas ko‘ngling seni, ammo
O‘zingdek beaqllardan qadrdon aylading, mayxūr

(*Sana öğüt verenleri sevmezsin,*
*Ama kendi gibi akılsızlarla dost oldun ey ayyaş)*
Aroq o‘z xizmatin ko‘rsatdi oxirda piyon bo‘lding
O‘zing telba, jigarni rosa vayron aylading, mayxūr

(*İçki sonunda işini gördü, sarhoş oldun*
*Kendin delirdin, ciğerini harap ettin ey ayyaş)*

Berib avvalda ko‘p va’da: «Sevarman, yolg‘izimsan!» deb
Umrlik yelkadoshing ham nogiron aylading, mayxūr

(*Önceleri çok söz verdin: “Seviyorum, yalnızım sana!” diye*
*Ama ömürlük eşini bile üzdün ey ayyaş*
Qaro ko‘zlar kutar: «Kelgay dadam...» deb intizor uyda
Charog‘on xonadonni zimiston aylading, mayxūr

(*Kara gözlü yavrular evde bekler: “Babam gelecek!” diye*
*Ama ışıklı yuva kışa döndü, karanlığa boğdun ey ayyaş)*

Olib do‘ppingni boshingdan, bugun o‘ylab ko‘r, ey nodon
Ichib o‘zingni sen, rasvoi jahon aylading, mayxūr

(*Bugün çıkar kasketini başından, düşün ey cahil!*
*İçerek kendini rezil-i rüsva ettin, dünyanın maskarası oldun ey ayyaş)* (syf. 327)

Toplumsal bozulmanın bir başka boyutu, “Mayxūr” redifli gazelde karşımıza çıkar. Bu şiirde Chustiy, alkol

bağımlılığını merkeze alarak bireysel zaafların aile ve toplum üzerindeki yıkıcı etkilerini gözler önüne serer. Bağımlı tip, gençlik onurunu kirleten, emeğini boşa harcayan, ailesini karanlığa gömen bir figür olarak betimlenir. "Kara gözlü yavrular babam gelecek diye beklerken, ışıklı yuva kışa döndü" ifadesi, bağımlılığın en dramatik toplumsal sonucu olarak aile kurumunun çöküşünü simgeler.

**Poraxūr (Rüşvetçi)**

Pora ermas ushbu she'rim, senga sovg'o, poraxūr
Pulga qulsak, pudga oshiqq, pulga shaydo, poraxūr

(*Bu şiirim rüşvet değil, sana armağandır ey rüşvetçi*
*Paraya kul olmuşsun, mala mülke sevdalı, pula tutkun rüşvetçi!)*
Pul jigar-bagringdan urgan, muttaham, vijdonfurush
Sensan inson dushmani, shaytonga oshno, poraxūr

(*Para ciğerinden vurmuş seni, suçlu, vicdanını satmış!*
*İnsanın düşmanısın, şeytanın dostusun ey rüşvetçi)*

Sen uchun yurtu elingni bir tiyincha qadri yo'q
Xalqu yurt oldida sen, sharmanda, rasvo, poraxūr

(*Senin için vatanın, halkın bir kuruş bile etmez*
*Halk önünde rezil, utanmazsın ey rüşvetçi)*
Tulki ham bo'ldi hijolat sendan, odam tulkisi
Xo'b muloyim, sipsilliq o'lguncha usto, poraxūr

(*Tilki bile senden utanır, sen insan tilkisisin*
*Çok yumuşak, çok sinsisin, ölünceye dek ustasın ey rüşvetçi*

Senda yuz xil dumlaring bor, tulkida dum birgina
Uxshamas hech qaysi hayvon senga aslo, poraxūr

(*Tilkinin bir kuyruğu var, sende yüz kuyruk!*
*Hiçbir hayvan sana benzemez, ey rüşvetçi)*
Bog'lagaysan nafs uchun ozod kishilarning ishin
Nafsingga kuydirgi chiqsın, hirsi dunyo, poraxūr

(*Nefsine esir olup özgür insanların işini bağlamışsın*
*Nefsine yangın düşsün, dünyaya hırslı rüşvetçi!)*

Pora birla boqqan o'ğlinggu qizingdan na umid
Begunoh farzandlaring ham uyda go'yo, poraxūr

(*Rüşvetle beslediğin oğlundan, kızından ne hayır gelir?*
*Günahsız evlatların bile evde senin yüzünden mahvolur, ey rüşvetçi.)*

Xotining ham sharmisorlikka chidomasdan dedi
Ushbu kundan boshlab uyda, men turay yo poraxūr

(*Karın bile utancına dayanamaz, der ki*
*"Bugünden itibaren ya bu evde ben dururum ya da sen, ey rüşvetçi!")*

Kechmasang nafsingdan endi, xalqu yurt sendan kechar
Chustiy pandin ol quloqqa, bo'lma aslo poraxūr

(*Eğer artık nefsinden geçmezsen, halk da yurt da senden geçer*
*Chustiy'nin öğüdünü kulağına al: asla rüşvetçi olma!)* (syf. 329)

Son olarak "Poraxūr" redifli gazelde şâir, rüşvetçiyi toplumsal düzeni yıkan en yıkıcı tiplerden biri olarak ele alır. Rüşvetçi; paraya kul olmuş, vicdanını satmış, halkı ve vatanı hiçe sayan bir figürdür. "Tilkinin bir kuyruğu var, sende yüz kuyruk" mısrası, onun sinsiliğini ve çok yönlü hileciliğini hicveder. Şiir, rüşvetin yalnızca kamu düzenini değil, aileyi de çökerttiğini gösterir; eşin utançtan aile düzenini terk etmesi ve çocukların mahvolması bunun en somut örneğidir. Gazel, "eğer nefsinden geçmezsen, halk da senden geçer" uyarısıyla son bulur ve bireysel arınma olmadan toplumsal düzenin sağlanamayacağını hatırlatır.

Bu dört şiir birlikte değerlendirildiğinde, Chustiy'nin toplumsal eleştirisinin bireysel kusurlar üzerinden kurulduğu görülür. Saygısızlık, edepsizlik, bağımlılık ve rüşvet gibi zaaflar, yalnızca kişisel bozukluklar değil; toplumsal düzeni zedeleyen, aileyi çürüten ve halkın ortak değerlerini tehdit eden yıkıcı unsurlar olarak resmedilir. Şâirin dili, hicivle öğüdü birleştirir; böylece toplumsal yozlaşmaya karşı bireysel sorumluluk ve toplumsal bilinç arasında sağlam bir bağ kurar.

### 3. Bireysel İnşa ve Kişisel Sorumluluk

Chustiy'nin *Sadaqat Gullari*'nde öne çıkan temalardan biri, bireyin içsel gelişimiyle toplumsal bağ arasında kurduğu dengedir. Şâir, kişisel sorumluluğu yalnızca bireyin kendini terbiye etmesiyle sınırlı görmez; bu sürecin, toplumsal düzen ve değerlerin sürekliliği açısından da belirleyici olduğunu vurgular. Bu yönüyle şiirler, hem bir ahlâkî öğüt geleneğini sürdürür hem de modern bir vicdan muhasebesine zemin hazırlar.

**Shoshma, Hovliqma (Acele Etme, Telaşlanma)**

Kelib baxting qushi qo'nsa, birodar, shoshma, hovliqma
Qochirsang qushni kelmas qayta aksar, shoshma, hovliqma

(Baht kuşu gelip konarsa, kardeşim, acele etme, telâşa kapılma
Kuşu ürkütürsen bir daha dönmez çoğu zaman, acele etme, telâşa kapılma)
Jigar qoni bilan ko‘z nurini sarf aylabon oxir
Dilingda muddao bo‘lsa muyassar, shoshma, hovliqma

*(Canının kanıyla, göz nurunu harcayıp emek verirsen sonunda*
*Kalbindeki murada erişmen mümkündür, acele etme, telâşa kapılma)*
Agar fazl u hunar maydoni ichra bebahosen deb
Seni yuz minglab odam garcha maqtar, shoshma, hovliqma

*(Eğer fazilet ve sanat alanında eşsizsin diye*
*Yüz binler seni överse bile, acele etme, telâşa kapılma)*
Qo‘lingdan boy berib qo‘ysang zafarni hovliqib, do‘stim
Seni el bu kishi devona derlar, shoshma, hovliqma

*(Zaferi elinden kaçırırsan telaşla, dostum,*
*Halk seni deli sanır, acele etme, telâşa kapılma)*
Chirog‘ yanglig‘ sochib dillarga ilmning nurini hardam
Kichikka, kattaga bo‘lgil barobar, shoshma, hovliqma

*(Bir kandil gibi ilmin ışığını gönüllere saç her daim*
*Büyüğe de küçüğe de eşit davran, acele etme, telâşa kapılma)*
Ulug‘lik istasang o‘g‘lim, ulug‘ xizmatga bel bog‘la
Buni ijro etishda sen muqarrar, shoshma, hovliqma

*(Büyüklük istiyorsan oğlum, büyük hizmete soyun*
*Bunu gerçekleştirmek senin kaderin olur, acele etme, telâşa kapılma)*
Yig‘inda balki bordir durri gavhar sözli notiqlar
Dema sen o‘z sözingni durri-gavhar, shoshma, hovliqma

*(Toplantıda belki de inci gibi sözler söyleyen hatipler vardır*
*Deme ki "Benim sözüm de inci gibi", acele etme, telâşa kapılma)*
Diling to‘g‘ri, yo‘ling to‘g‘ri, bu söz to‘g‘ri erur Chustiy
Xato qilmay desang yo‘lda, birodar, shoshma, hovliqma

*(Kalbin doğruysa, yolun da doğrudur, bu söz doğrudur ey Chustiy*
*Yolda hata yapmam diyorsan, kardeşim, acele etme, telâşa kapılma)* (syf. 33)

Chustiy’nin “Shoshma, hovliqma” redifli bu gazeli, bireyin kişisel gelişim sürecinde sabır ve özdenetimin önemini vurgulayan didaktik bir metindir. Her beyitte tekrarlanan “shoshma, hovliqma” ifadesi, yalnızca ahenk unsuru değil, aynı zamanda bireysel yaşam felsefesi olarak sunulan bir öğüttür.

Şâir, başarı ve mutluluğu sembolize eden “baht kuşu” metaforu üzerinden başlar. Aceleci davranışın bu kuşu ürkütüp uzaklaştıracağını söyleyerek, fırsatların değerlendirilebilmesi için sabır ve dikkat gerektiğini vurgular. Burada bireysel inşa, anlık heveslere kapılmaktan ziyade uzun soluklu çabanın sonucunda gerçekleşir.

Gazelin dikkat çekici boyutlarından biri de bilgi ve hizmet etiği üzerine yaptığı vurgudur. Şâir, “ilmin ışığını kandil gibi dillere saç, büyüğe de küçüğe de eşit davran” mısrasında, bilgeliğin yalnızca entelektüel bir üstünlük değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluk olduğunu belirtir. Bu yaklaşım, bireyin kendini yetiştirirken topluma karşı da sorumluluk taşıdığını gösterir.

Şâirin dili hem öğüt verici hem de uyarıcıdır. Telaşla elde edilen zaferin sonunda toplumsal itibarı zedeleyeceğini hatırlatır: “Halk seni deli sanır.” Böylece bireysel hatanın toplumsal algıya etkisi ortaya konur. Gazelin sonunda ise şâir, kendi mahlasıyla sözünü bağlar: “Kalbin doğruysa, yolun da doğrudur.” Bu ifade, bireysel disiplinin ve doğruluğun, sabırla birleştiğinde kişiyi hata yapmaktan koruyacağını belirtir.

Sonuç itibarıyla bu gazel, bireysel gelişimin sabır, ölçülülük ve toplumsal sorumluluk üzerine inşa edilmesi gerektiğini dile getirir. Chustiy, bireyin aceleciliğe kapılmadan, emek ve bilgelikle yol almasının hem kişisel olgunluk hem de toplumsal fayda için zorunlu olduğunu hatırlatır.

**Inson Bo‘lmasa (İnsan Olmasa)**
Yursa insonlar aro afsuski, inson bo‘lmasa
Sendan oqilman demas, ul kimsa nodon bo‘lmasa

*(İnsanlar arasında dolaşsa da biri, yazık ki insan değilse*
*“Senden akıllıyım” demez kimse, câhil değilse)*
Odam avlodiga hargiz makr ila bermas firib
Kimki bo‘lsa rostg‘oyyu qavli yolg‘on bo‘lmasa

*(İnsanoğluna asla hileyle tuzak kurmaz biri*
*Kim ki dürüstse, sözünde yalan yoksa)*
Mushkuli oson bo‘lurmi ul kishining el aro
Gar qo‘lidan kelsa ham u mushkul oson bo‘lmasa

*(Birinin zorlukları kolay olur mu halk arasında*
*Eğer o, zorluğu kolay kılabilecek kabiliyetteyse)*
Har kishining ma’naviy husniga loyiq nuqsi bor
Bilmagay o‘z aybini insofu vijdon bo‘lmasa

(*Her insanın manevi güzelliğine uygun bir kusuru vardır*
*Bunu bilmez insâfı ve vicdanı yoksa)*
Men falon ishlarni qildim deb o‘zidan ketmagay
Na qilar erdi agar bu yaxshi davron bo‘lmasa

*(“Şunları yaptım” diye böbürlenmesin kimse,*
*Bu güzel zamanlar olmasaydı, ne yapabilirdi ki?)*
Qilgan ehsoningga mag‘rurlanma harqiz, ey saxiy
Sen gadoga ne berarding, bergudek non bo‘lmasa

*(Yaptığın iyilikle övünme asla, ey cömert kişi,*
*Fakirin yiyebileceği bir lokma ekmek olmasaydı, ne verebilirdin?)*
Bo‘lgusi hosil qayerdan, elga cheksiz nonu-osh
Yer tilin bilguvchi, mehnat piri dehqon bo‘lmasa

*(Mahsul nereden, halka sınırsız ekmek-aş?*
*Toprağın dilinden anlayan, emek ustası bir çiftçi olmazsa?)*

She’ringga jon kirganzib Chustiy, uni xizmatga sol
Chunki, el komgay agar har tan aro jon bo‘lmasa

*(Şiirine can kat Chustiy, onu hizmete sun*
*Çünkü bedenlerde can olmadıkça, halk olgunlaşmaz)* (syf. 38)

Benzer şekilde, “Inson Bo‘lmasa**”** adlı şiir de insan olmanın yalnızca fizikî değil, ahlâkî ve entelektüel bir süreç olduğunu ortaya koyar. Şâir, “yazık ki insan değilse…” ifadesiyle açtığı şiirde, insanın gerçekten insan olabilmesi için akıl, vicdan ve doğruluk gibi temel değerlere sahip olması gerektiğini vurgular. Sözünde yalan olmayan, hileye başvurmayan birey, gerçek anlamda toplumsal bir varlık hâline gelir. Bu anlamda bireyin içsel bütünlüğü, toplumsal güvenin temelidir.

Şiir boyunca bireyin yaptığı iyiliklerle övünmesi eleştirilir. İyiliğin kendisi kadar, hangi bağlamda yapıldığı da önemlidir. Eğer zamanın ve koşulların elverişliliği olmasa, birey neyi başarabilir? Bu düşünce, bireyin içsel mütevazılığı kadar, yaptığı eylemlerin sosyal bağlamla olan ilişkisini de göz önünde bulundurmasını önerir. Aynı şekilde, “Fakirin yiyebileceği bir lokma ekmek olmasaydı, ne verebilirdin?” sorusuyla, cömertliğin ihtiyaçla anlam kazandığı, yani iyiliğin muhatabı olmadan değerini yitirdiği hatırlatılır.

Şâirin emeğe ve üretime verdiği önem, şiirin son bölümlerinde daha da belirginleşir. Toprağın dilini bilen bir çiftçi olmazsa, mahsul nereden gelir? Bu soru, yalnızca tarımsal bir gerçeğe değil, genel olarak toplumun sürekliliğini sağlayan üretici

güce yöneltilmiş bir dikkat çağrısıdır. Şiirin finalinde ise Chustiy, kendi şiirine dönerek onu halkın hizmetine sunması gerektiğini ifade eder. Şiir, ancak can kazanırsa bir işe yarar; tıpkı bedenin ruhla anlam kazanması gibi, söz de hizmetle kıymet bulur.

Bu iki şiir aracılığıyla Chustiy, bireysel sorumluluğu yalnızca içe dönük bir ahlâk anlayışıyla sınırlamaz. Aksine, bireyin kendini inşa ederken topluma, emeğe, söze ve hizmete karşı taşıdığı yükümlülükleri şiir diliyle ortaya koyar. Böylece bireyin içsel yolculuğu ile toplumsal varoluşu arasında güçlü ve ahlâkî temelli bir bağ kurar.

### 4. Dinî–Manevî Anlam Arayışı

Chustiy'nin dîvânında dinî-manevî temalar, bireyin hayatı anlamlandırma çabasıyla iç içe işlenir. Şâir, inancı yalnızca metafizik bir bağ olarak değil, aynı zamanda davranışa yön veren ve bireyi vicdan muhasebesine çağıran bir değerler sistemi olarak ele alır. Bu yönüyle onun şiirleri, ölüm bilinci ile nefis muhasebesini aynı manevî çerçevenin tamamlayıcı boyutları olarak kurgular.

***Keldim (Geldim)***

Azizlar bu lahadga yuz tuman armon bilan keldim
Hisobi yo‘q gunohu, be-adad armon bilan keldim

*(Azizler, bu mezara yüz türlü özlemle geldim.*
*Sayısız günahla, bitmeyen pişmanlıkla geldim.)*
Qolib ahl u ayolim, hasr u ayvon, molu mulkim ham
Ketib jonim jasaddan, ohu ming afg‘on bilan keldim

*(Ailem ve eşim, evim, malım mülküm geride kaldı*
*Canım bedenden çıkıp, içli bir feryatla geldim)*
Kafandan boshqa hech bir narsa yo‘q emdi bisotimda
Ko‘zimdan ketdi nuru, bu tani bejon bilan keldim

*(Kefenden başka hiçbir şey kalmadı yanımda*
*Gözümün nuru sönmüş, ruhsuz bir bedenle geldim)*
Solib tobutga murdamni, o‘qib do‘stlar janozamni
Ko‘tardingiz lahad soriga bu imkon bilan keldim

*(Ölümü tabuta koyup, dostlar cenazemi kılıp*
*Kabrin başına taşıdınız, bu imkânla geldim)*
Eshigi, tuynugi, ayvoni yo‘q bir uyga qo‘ydingiz
Bu uyga na to‘shak, na oshu na bir non bilan keldim

*(Kapısı, penceresi, avlusu olmayan bir eve koydunuz*
*Bu eve ne döşekle ne yemekle ne de ekmekle geldim)*
Bu yer, navbat-ba-navbat odam avlodini yer erdi
Lahad komiga men ham ushbu dasturxon bilan keldim

*(Burası; sırayla bütün insan neslini yutan bir yer idi*
*Ben de lahitin sofrasına (sırası gelen olarak) geldim)*
Umidim bu qorong‘u qabr ichra nur sochur albat
Dilimda naqsh bo‘lgan oyat-i Qur’on bilan keldim

*(Umudum şudur ki, bu karanlık kabirde bir nur parlar*
*Kalbime kazınmış Kur’an ayetleriyle geldim)*
Meni rahmatli deb, kim esga olsa unga ming rahmat
O‘limga bo‘ysunub, Haq aylagan farmon bilan keldim

*(Kim beni "rahmetli" diye anarsa, ona bin rahmet olsun*
*Ölüme boyun eğip, Hakk’ın takdiriyle geldim*
Duoda Chustiyni ham fotiḥangizdan quruq qo‘ymang
Biḥamdillah, musulmon ahliman, iymon bilan keldim

*(Dualarınızda Chustiy’i de Fatihanızdan eksik bırakmayın*
*Elhamdülillah, ben müslümanım; imanla geldim)* (syf. 137)

“Hisobi yo‘q gunohu, be-adad armon bilan keldim” mısrasıyla başlayan “Keldim” redifli gazelde şâir, ölümün kaçınılmazlığı karşısında bireyin yalnızlığını ve çaresizliğini dile getirir. Dünya nimetlerinin ve sosyal bağların ölümle birlikte geride kalması, faniliğin kesinliğini gösterir. Kefen ve tabut gibi somut unsurlar, insanın hayat boyu sahip olduğu mal-mülk ve itibarla keskin bir tezat oluşturur. Gazelin en dikkate değer mısralarından biri, “dilimda naqsh bo‘lgan oyat-i Qur’on bilan keldim” ifadesidir. Bu söylem, şâirin ölüm karşısındaki en büyük tesellisinin iman olduğunu ortaya koyar. Faniliğin mutlaklığı, Kur’an ayetlerinin kalpteki iziyle aydınlanır. Gazelin sonunda şâirin mahlasıyla kendi adına dua istemesi hem bireysel tevazuyu hem de toplumsal dayanışmayı hatırlatan bir çağrı işlevi görür.

**Bormikin? (Var mı ki?)**

Nafsim aytgil, sencha surgan davr u davron bormikin?

Sencha eb to‘ymasni ko‘rgan yer u osmon bormikin?

*(Nefsim söyle, senin gibi devir süren var mı ki?*
*Senin gibi ayıp doymazını görmüş yer ve gök var mı ki?)*

Menga dushman bo‘lding oxir, bitta do‘sting me edim,

Dushmani birlan quvongan mencha nodon bormikin?

*(Sonunda bana düşman oldun, oysa tek dostun bendim,*
*Düşmanıyla sevinene benim kadar câhil var mı ki?)*

Qo‘y boquvchilar sira qo‘y birla boqmas bo‘rini,

Bo‘rini ardoqlagan dunyoda cho‘pon bormikin?

*(Çobanlar asla birlikte koyunla kurt gütmez,*
*Kurdu baş tacı eden dünyada çoban var mı ki?)*

Itga o‘xshatsam dedi it, aylama badnom meni,

Bu so‘zimni rad etuvchi telba inson bormikin?

*(“Köpeğe benzetsem” dedi, beni rezil etme” dedi köpek,*
*Bu sözümü yalanlayacak deli insan var mı ki?)*

Nafsiga qul bo‘lgan odam ko‘rmagay ozodlik,

Kimki ozod yurmasa, jismi aro jon bormikin?

*(Nefsinin kulu olan biri özgürlük yüzü görmez,*
*Özgürce yürümeyen bir bedende can var mı ki?)*

Ko‘ksiga urdim bu kun aqlu irodam xanjarin,

Nafsin o‘ldirguchi menday mardi maydon bormikin?

*(Bugün aklım ve irademinhançerini göğsüne sapladım,*
*Nefsini öldüren benim gibi yiğit var mı ki?)*

Men elim ishqin quliyu mehru fikrin chokari,

Bu so‘zim kuylash uchun bir yaxshi xushxon bormikin?

*(Ben halkımın aşkının kuluyum, sevgisinin ve fikrinin hizmetkârı,*
*Bu sözümü ezgiyle söyleyecek güzel sesli biri var mı ki?)*

Nega kelmaydir nigorim, nafsini yanchib menga,

Yo uyida aldamoq fikrida mehmon bormikin?

*(Neden gelmiyor sevgilim? Nefsini ezip bana,*
*Ya da evinde kandırma planları yapan bir misafir var mı ki?)*

Gohi o‘ng ko‘z, gohi chap ko‘z boqar yorim mening,

Urtani yoki buzib turguvchi shayton bormikin?

*(Bazen sağ gözüyle, bazen sol gözüyle bakar bana yarim,*
*Ortayı bozup duran bir şeytan var mı ki?)*

Nafsi makkori ilgidan yorimni men ozod etay,

Men bilan Chustiyda bundan boshqa armon bormikin?

*(Hilekâr nefsin pençesinden sevgilimi kurtaracağım,*
*Benim ve Chustiy'in bundan başka arzusu var mı ki?)* (syf. 165)

"Nafsim aytgil, sencha surgan davr u davron bormikin?" mısrasıyla başlayan gazelde ise şâir, ölüm sonrasına değil, yaşarken süren nefisle mücadeleye odaklanır. "Bormikin?" sorusunun tekrar eden yapısı, gazeli sürekli bir vicdan muhasebesine dönüştürür. Nefsini çobanla kurt, insanla köpek gibi imgelerle betimleyen şâir, onun aldatıcı ve yıkıcı yönlerini görünür kılar. Gazelin en güçlü beytinde ise şâir, akıl ve iradeyi hançer metaforuyla tasvir ederek nefsi öldürdüğünü ilan eder: "Nafsin o'ldirguchi menday mardi maydon bormikin?" Bu ifade, manevî özgürlüğün ancak içsel zaferle mümkün olabileceğini vurgular. Şâir, nefisle hesaplaşmasını yalnızca bireysel bir arınma değil, aynı zamanda halkına hizmetin şartı olarak sunar. Böylece bireysel manevî mücadele, toplumsal sorumluluk bilinciyle birleşir.

Bu iki gazel birlikte ele alındığında, Chustiy'nin manevî anlam arayışını hem ölüm karşısındaki teslimiyet hem de nefisle mücadelenin doğurduğu irade boyutuyla işlediği görülür. Şâir, bir yandan faniliği kabul ederek okuyucuyu ölüm bilinciyle yüzleştirir, diğer yandan yaşamın içinde nefse karşı verilen mücadelenin değerini hatırlatır. İman, bu iki boyutu birbirine bağlayan merkezî unsur olarak karşımıza çıkar: Ölümde huzurun, hayatta ise direncin kaynağı. Böylece Chustiy'nin manevî yaklaşımı, bireyin hem iç dünyasında hem de toplum karşısındaki sorumluluklarında belirleyici bir rol üstlenir. Onun şiiri, teslimiyet ve mücadeleyi aynı dairenin iki kutbu hâline getirerek, dinî tecrübenin yalnızca soyut bir inanç değil, yaşamsal bir rehber olduğunu ortaya koyar.

### 5. Sosyal İlişkiler ve Kültürel Normlar

Chustiy'nin şiirlerinde sosyal ilişkiler, bireysel davranışların ötesinde kültürel normların sürekliliğini sağlayan temel unsurlar olarak karşımıza çıkar. Dostluk, sadakat, nezaket, edep ve vatan sevgisi gibi değerler, şâirin dizelerinde hem bireysel erdemin hem de toplumsal düzenin vazgeçilmez yapı taşları olarak işlenir. Bu yaklaşım, onun şiirlerini bireysel vicdandan kolektif bilince uzanan geniş bir çerçeveye yerleştirir.

**Etmasa (Etmezse)**

Odam ermas, ul xaroba dilni ta'mir etmasa
Yoki imkon boricha bu haqda tadbir etmasa

*(İnsan değildir, o harap gönlü onarmazsa*
*Ya da elinden geldiğince bu konuda tedbir etmezse)*
Odam ul odam sening aftoda holningni ko‘rib
So‘z bilan ko‘ngling ko‘tarsa, balki tahqir etmasa

*(Gerçek insan odur ki, senin düşkün hâlini görüp*
*Seni sözleriyle teselli etse, belki küçümsemezse)*
Ahdu paymon yo‘lida ipsiz seni bog‘lab qo‘yib
Uchraganda o‘ynatib til, makru tazvir etmasa

*(Sana ahd u peymân yolunda ipsiz bağ kurup*
*Karşılaştığında dil oynatıp, hile ve yalan etmezse)*
Ne kerak ul dil nasihat gulxani ichra yotib
Tosh kabi usti qoraysa unga ta’sir etmasa

*(Ne gerek, gönül nasihat ateşi içinde yatsa da*
*Taş gibi üstü kararsa, ona tesir etmezse?)*
Qaysi til birla uni do‘stim deyolgaysan axir
Loaqal ko‘rgan tushingni to‘g‘ri ta’bir etmasa

*(Hangi dille birine “dostum” diyebilirsin ki sonunda*
*En azından gördüğün rüyayı bile doğru tabir etmezse?)*
Huddi o‘rgimchak ipi yanglig‘ uzilgay har nafas
Kimki do‘stlik rishtasin qudratli zanjir etmasa

*(Tıpkı örümcek ağı gibi her nefeste kopup gidecek*
*Kim ki dostluk bağını kudretli zincir kılmazsa)*
Kim sevib nomini olgay tilga o‘tgandan keyin
Bilganin Chustiy bu kun xalqiga tazkir etmasa

*(Kim söldükten sonra sevgiyle ismini anacak*
*Bildiklerini Chustiy, bugün halka anlatmazsa)* (syf. 41)

“Odam ermas, ul xaroba dilni ta’mir etmasa” mısrasıyla başlayan gazel, dostluğun mahiyetini ortaya koyan önemli bir örnektir. Şâir, gerçek insanı yalnızca kendi menfaatini gözeten değil, başkasının gönlünü onarmaya çalışan kişi olarak tanımlar. Düşkün hâlde olanı küçümsememek, aksine teselli etmek, sahici dostluğun ölçüsüdür. Dostluk bağını örümcek ağı gibi zayıf değil zincir kadar güçlü kılmak gerektiğini söyleyen beyit, Chustiy’nin vefa anlayışını çarpıcı bir imgeyle ifade eder. Gazelin sonunda şâirin kendi adını anarak dostluktan söz etmesi, bu değerin yalnızca bireysel ilişkilerde değil, toplum hafızasında da yaşatılması gerektiğini gösterir. Böylece dostluk, bireysel bir duygu olmaktan çıkar, toplumsal aidiyetin taşıyıcısı hâline gelir.

Bu bakış açısının devamı niteliğinde olan “Odob O‘rgating” şiiri, nesiller arası değer aktarımı üzerinde yoğunlaşır. Şâir burada yaşlılara seslenerek gençlerin yalnızca bilgiyle değil, ahlâk, tevazu ve ölçülülükle yetiştirilmesi gerektiğini vurgular. “Odamiylikning yo‘lidan ozmasin” dizesi, insana yaraşır yaşam biçimini bir yol metaforuyla tanımlar. Bu yolu göstermek, toplumun büyüğünün yalnızca öğüt veren değil, davranışıyla örnek olan bir rehber olması gerektiğini ortaya koyar. Şiirde kötü alışkanlıklardan uzak durma, doğruluk ve mertlik gibi değerler ön plana çıkar. Terbiyede sevgi ile disiplinin birlikte kullanılması gerektiğini belirten beyitler, şâirin pedagojik bir denge anlayışına sahip olduğunu gösterir. Son beyitte Chustiy’nin gençlere “çiğ söz” değil, olgun ve düşünülmüş öğüt sunulmasını öğütlemesi, kültürel aktarımın özensiz değil bilinçli bir sorumlulukla yapılması gerektiğini hatırlatır.

**Odob O‘rgating**
Keksalar, yoshlarga odob o‘rgating
Yetmasin, kibr uyqusidan uyg‘oting

*(Ey yaşlılar, gençlere edepli olmayı öğretin*
*Kibir uykusuna kapılmasınlar, onları uyandırın)*
Odamiylikning yo‘lidan ozmasin
Odamiylik aylabon yo‘l ko‘rsating

*(İnsanın yolundan sapmasınlar*
*Onlara insanlık yolunu gösterin)*

Aql u idrok, yaxshi xulqingiz bilan
Qalbida odamga hurmat qo‘zgatting

*(Akıl, idrak ve güzel ahlâkınızla*
*Kalplerinde insana hürmeti uyandırın)*
To‘g‘rilik ham mardlik bo‘stonida
Undiringu o‘stiringu yashnating

*(Doğruluk ve yiğitlik bahçesinde*
*Yeşertin, büyütün, geliştirin)*

Qo‘lni ko‘ksiga qo‘yib qilsin salom
Siz ham unga mehringizni o‘rnatting

(Elini göğsüne koyarak selam versin
Siz de ona sevginizi yerleştirin)
Ichmangiz farzandingiz birlan aroq
Bu qiliq gar bo‘lsa, darhol to‘xtating

*(Çocuğunuzla birlikte asla içki içmeyin*
*Böyle bir iş varsa, hemen durdurun)*

Bo‘lmasa bir kun yoqangizdan olur
Na kerak bunday umr, aql ishlating

*(Yoksa bir gün yakanıza yapışır*
*Böylesi bir ömre ne gerek, aklınızı çalıştırın)*
Ba’zida qat’iy siyosat ham kerak
Gohi qahr aylangu, gohi yayrating

*(Bazen sert siyaset de gerekir*
*Kimi zaman öfkeyle, kimi zaman güler yüzle davranın)*

Kamtarlikdan saboq bermoq uchun
Kamtarinlik birla tadbir ishlating

*(Alçakgönüllülük dersi vermek için*
*Tevazu ile tedbir uygulayın)*
Chustiyo, yoshlar uchun xom so‘zlamay
Fikr doshiga solib xub qaynating

*(Ey Chustiy, gençler için çiğ söz söylemeyin*
*Fikrin ocağına koyup güzelce kaynatın)* (syf. 57)

Toplumsal ilişkilerin bu ahlâkî yönü, bireysel erdem ile kolektif kimliğin birleştiği daha geniş bir düzleme taşınır. “Saqlagil” redifli gazelde ise şâir, gençlere seslenerek namus, onur ve vefa değerlerinin korunmasını öğütler. İlk beyitlerde sevgilinin onurunu korumak bireysel sorumluluk olarak sunulurken, ilerleyen beyitlerde bu sorumluluk vatan sevgisiyle bütünleşir. Gonca, bahar, bülbül gibi doğa imgeleri, bireyin umut ve sevgisini simgelerken; afet bulutu ve karga gibi olumsuz imgeler yozlaşmayı ve toplumsal tehlikeyi işaret eder. Gazelin sonunda anne-babaya hürmet ile vatana sadakat aynı çizgide buluşur. “Vatan, gulshan diyoring saqlagil” dizesi, bireysel onur ile kolektif aidiyet arasındaki kopmaz bağı dile getirir. Böylece bireyin sevgisini, sanatını ve erdemini koruması, doğrudan vatanı koruma sorumluluğuna dönüşür.

**Yoring Saqlagil**
Sen yigit bo‘lsang agar nomusu oring saqlagil
Dil buzuq, begonadan ko‘zi xumoring saqlagil

*(Sen genç bir delikanlıysan, namusunu, onurunu koru*
*Kalbi bozuk, yabancıların bakışından mestliğini koru)*
Tushmasin oq siynasi uzra hijolat dog‘lari
Behayo, sharmandalardan toza yoring saqlagil

*(Sevdiğinin beyaz göğsüne utanç lekeleri düşmesin*
*Edepsiz, arsızlardan genç sevgilini koru)*
Gunchadan bo‘lsa umiding, bo‘l falakda posbon
Yildagi ofat bulutidan bahoring saqlagil

*(Ümidin gonca gibiyse, gökte gözcü ol*
*Yılın afet bulutlarından baharını koru)*
Bul chamanning bulbuli bo‘lmaqni sen istar esang
Shum nafas zog‘u-zagondan gulzoring saqlagil

*(Eğer bu çiçekli bahçenin bülbülü olmak istersen*
*Uğursuz nefesli kargalardan gül bahçeni koru)*
Lazzatu-rohat, nafis san’at kerak bo‘lsa senga
Sinmasin, elga tanitgan shox dutoring saqlagil

*(Lezzet-rahat, ince sanat gerekliyse sana,*
*El arasında tanınmış dutarını (çalgını) kırılmadan koru)*
Ota-ona hurmati dildan qasamyod aylading
Bezafar qaytma bu jangdan, e’tiboring saqlagil

*(Anne-baba hürmetine gönülden yemin ettin*
*Bu savaştan mağlup dönme, şerefini koru)*
Tosh arosiga olib yanchgil fashistlar boshini
Doimo, Chustiy, Vatan, gulshan diyoring saqlagil

*(Taşlar arasında ez, faşistlerin başını*
*Daima Chustiy, Vatanını, gül bahçesi yurdunu koru)* (syf. 116)

Bu üç şiir birlikte ele alındığında, Chustiy’nin sosyal ilişkiler ve kültürel normlara bakışının bütüncül bir ahlâk anlayışıyla temellendirildiği görülür. Dostluk, vefa ve empati bireyler arası bağları güçlendirirken, edep ve kültürel aktarım nesiller arası sürekliliği sağlar; onur ve vatan sevgisi ise bireysel erdemi toplumsal bütünlüğe taşır. Böylece şâir, sosyal ilişkileri yalnızca bireyler arasındaki bağlarla sınırlamaz; onları kültürel kimliğin korunması ve toplumun istikrarı için gerekli bir değerler bütünü olarak kurgular. Bu yaklaşım, Chustiy’yi yalnızca bireysel öğütler veren bir şâir değil, aynı zamanda kolektif bilinç inşasında söz sahibi bir kültürel rehber konumuna yerleştirir.

**Sonuç**

Chustiy’nin *Sadaqat Gullari* dîvânı, XX. yüzyıl Özbek edebiyatında hem geleneğe bağlı hem de toplumsal gerçekliklerle yüzleşen bir şiir anlayışının örneği olarak öne çıkmaktadır. Şâir, gazel, muhammes ve müseddes gibi klasik nazım biçimlerini yalnızca estetik bir tercih olarak kullanmaz; bu formları, bireysel

erdemleri ve toplumsal sorumlulukları işleyen bir ahlâk öğretisinin aracı hâline getirir. Böylece eser, klasik edebiyatın biçimsel sürekliliği ile modern dönemin ahlâkî ve sosyal meselelerini buluşturan özgün bir yapıya kavuşur.

Çalışmada incelenen şiirler, Chustiy'nin ahlâk anlayışını çok boyutlu biçimde ortaya koymaktadır. Bireysel düzlemde doğruluk, tevazu, sabır, cömertlik ve vicdan gibi değerler ön plana çıkarken; toplumsal düzlemde ise dostluk, adalet, emeğe saygı, rüşvet ve fitne karşıtlığı, gençlerin eğitimi ve vatan sevgisi öne çıkar. Şâirin kullandığı yalın ve doğrudan dil, bu değerlerin yalnızca edebî çevrelerde değil, geniş halk kesimlerinde de karşılık bulmasına imkân tanımıştır. Özellikle tekrarlar, mecazlar ve sembolik imgeler aracılığıyla öğütler hem akılda kalıcı hem de duygusal etkisi güçlü bir şekilde sunulmuştur.

Dinî–manevî temalarda ölüm bilinci, fanilik, iman ve nefisle mücadele öne çıkar. Şâir, ölümü teslimiyetle karşılayan bir duyarlılıkla nefse karşı mücadeleyi aynı dairenin iki kutbu olarak işler. Bu yaklaşım, bireyin iç dünyasındaki arayış ile toplum karşısındaki sorumluluğunu birbirine bağlar. Sosyal ilişkiler ve kültürel normlara dair şiirlerde ise dostluğun samimiyeti, nesiller arası edep aktarımı ve vatan sevgisi, toplumsal dayanışmanın vazgeçilmez unsurları olarak işlenir.

Bütün bu yönleriyle *Sadaqat Gullari*, yalnızca bir dîvân şiiri toplamı değil; birey ve toplum arasındaki ilişkinin, ahlâkî öğreti ile toplumsal eleştirinin şiir diliyle kurulduğu kapsamlı bir metin olarak değerlendirilmelidir. Chustiy, eserinde bireyin vicdanını harekete geçiren, toplumsal sorumluluğu hatırlatan ve manevî bilinci diri tutan bir "vicdan sesi"ne dönüşür. Onun şiirleri, Sovyet dönemi baskılarının gölgesinde bile kültürel hafızayı ve millî kimliği koruyan, günümüz okuyucusuna da ahlâkî ve toplumsal rehberlik sunabilen bir anlam dünyasına sahiptir.

## Kaynakça

Botakarayev, B. (2019). *Orta Asya'da Sovyet Dönemi Sonrası İslami Hareketler*. Ankara: SETA Yayınları.

Demirtaş, M. (2021). *Sovyet Sonrası Dönemde Özbekistan'da Din Temelli Muhalefet ve 2005 Andican Olayları*. *Avrasya Dünyası, 4*(2), 65–82.

Madiev, P. (1995). *1991 Öncesi ve Sonrası Özbekistan Ekonomisi ve Türkiye İle İlişkiler* (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Xocäyeva Nåzimäxån – *Färåğätxån Xocäyeva (1992). Çustiy Güldästäsi.*Taşkent.

Rakhmonova, Sh. (2020). *Chustiy Gazallarining Vazn Xususiyatlari. Oltin Bitikler, 1*(1), 110–118.

Tolkun, S. (2018). Son Dönem Klasik Doğu Türk Şiirinde Redifli Gazeller. *Uluslararası Ali Şir Nevai Sempozyumu Bildirileri*, 95–102.

Tolkun, S. (2015). *Sovyet Sonrası Özbek Edebiyatında Sovyet Eleştirisi*. "Sovyet Sonrası Özbek Edebiyatında Sovyet Eleştirisi" Türkmen Bilgesi Fikret Türkmen Armağanı Editör İbrahim DİLEK –Ferah TÜRKER, Ankara: TKAE, 227-240.

Üşenmez, E. (2021). Modern Özbek Edebiyatının Ana Kaynakları. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences, 8*(47), 2541–2551.

# АЙТЫС – ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ОРТАҚ МҰРАСЫ

**Н.М. МУРСАЛИМОВА***

**Аңдатпа:** Айтыс – түркі халықтарының ертеден келе жатқан ауызша поэзия үлгісі, ұлттық дүниетаным мен рухани құндылықтарды ұрпақтан-ұрпаққа жеткізудің ерекше формасы. Түркі әлемінің көптеген елдерінде айтысқа ұқсас импровизациялық жыр айту дәстүрі бар. Бұл – айтыстың тек қазақ халқына ғана тән құбылыс емес, бүкіл түркі дүниесіне ортақ мәдени мұра екенін көрсетеді. Ақындар айтыс арқылы халықтың арман-тілегін, мұң-мұқтажын, қоғамдық-әлеуметтік мәселелерін жеткізеді. Сонымен қатар ол – шеберлік, тапқырлық, білім мен көркем сөздің жарысы. Айтыс өнері музыкалық аспаптың сүйемелдеуімен орындалады. Мәселен, қазақтарда – домбыра, түріктерді – бағлама, қырғыздарда – комуз, әзербайжандар мен қарақалпақтарда – дутар аспаптары қолданылады. Бұл аспаптық орындау да айтыстың түркі халықтары арасындағы рухани үндестігін білдіретін маңызды белгі. Қазіргі таңда айтыс замануи форматта, телевизиялық және онлайн кеңістікте кең таралуда.

Мақаланың басты мақсаты – қазақ, түрік халқындағы айтыс түрлерін салыстыра отырып, олардың арасындағы ортақ ұқсастықтар мен ерекшеліктерін анықтау. Зерттеу жұмысында айтыс жанрын зерттеген отандық, шетелдік ғалымдардың еңбектері пайдаланылады.

**Кілт сөздер**: айтыс, ақын, фольклор, қолжазба, жанр

## Кіріспе

Айтыс – ежелден келе жатқан ұлттық құндылықтарды, ел тұрмысын, тарих қойнауындағы түрлі үлкенді-кішілі оқиғаларды, тарихи тұлғалар мен олардың ел үшін атқарған игілікті істерін ұрпаққа жеткізуші әдеби мұралардың бірі. Осы күні түркі халқында айтыс жанры көркем әдебиеттің ерекше бір саласына айналды. Айтыс жанрында ұлт басындағы түрлі қуаныштар мен азапты күндер,

* Ғылыми қызметкер, М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Қазақстан Республикасы, Алматы қ. e-mail: m¬_nasihat@mail.ru, ORCID: 0000-0003-4875-9684

маңызды тарихи оқиғалар, дәстүр сабақтастығы, ұлт құндылықтары жырға арқау болады.

Ғалымдардың пікірінше, қазақ айтысы XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап жүйелі зерттеле бастады; Қазан төңкерісіне дейін жанр кең көлемде жинақталып, толық зерттелмеген. Қазақ зерттеушілерінен Ш.Уәлиханов, А.Байтұрсынұлы, Х.Досмұхамедов, С.Сейфуллин, М.Әуезов, С.Мұқанов, Қ.Жұмалиев, Е.Ысмайылов, С.Бегалин, З.Ахметов, З.Қабдолов, С.Қасқабасов, М.Жармұхамедұлы, Т.Әлбек, А.Бұлдыбай, Б.Рақым, т.б. ал түрік зерттеушілерінен U. Günay, M. Bali, İ. Başgöz, M. F. Köprülü, Ş. Elçin, E. Arslan, H. Dızdaroğlu, E. Artun, D. Kaya, T. Günay, A. B. Alptekin, E. Cem Güney, H. Katari, D. Düzgün, M. Özarslan, F. Halaççı, M. A. Özder, M. Yardımcı, S. Sakaoğlu, N. İ. Tanrıkulu, M. Yardımcı т.б. ғалымдар айтыстың жанрлық сипатын, синкреттік табиғатын, көркемдік ерекшеліктерін жан-жақты ғылыми негізде зерделеуге қол жеткізді.

Айтыстың шығу тегін көне түркілердің діни-нанымдық жырларымен, бақсылық поэзиясымен және ортағасырлық түркі әдебиетімен сабақтастыра қарастыруға болады. XI ғасырдағы М.Қашқаридың «Диуани Лұғат ат түрік» атты еңбегінде «Жаз бен Қыстың айтысы» кездеседі. Сонымен қатар түркі тектес халықтарда айтыстың ертеден болғанын дәлелдейтін тағы бір нұсқа – Иасауи шығармасындағы, Сүлеймен Бақырғанидың хикметтеріндегі «Жұмақ пен дозақтың айтысы». Бұл айтыстың түркі дүниесінің терең тамырынан нәр алғанын дәлелдейді.

С.Сейфуллин: «Қазақ болған түрік-моңғол руларының ескіден келе жатқан ауыз әдебиетінің бір саласы – айтыс сөздер» деп жазады (1932, 215-б.). Дегенмен түрік-моңғол халықтарының басым көпшілігінде айтыс дәстүрі негізінен топтық сипаттағы әдет-салт айтысы деңгейінде сақталғаны байқалады. Мұндай айтыстар, көбіне, тұрмыс-салт жырларымен байланысты қалыптасып, ғұрыптық-ритуалдық қызмет атқарған. Ал қазақ, қырғыз («айтыш»), әзербайжан («дейішме», «мейхана»), түрік («атышма») дәстүрлерінде айтыс суырыпсалма өнердің дара үлгісі ретінде екі ақынның халық алдында сөз қағыстырып, қарсыласын тапқырлық пен шешендік арқылы ашық жеңуге ұмтылатын кәсіби поэтикалық сайыс дәрежесіне дейін жетілді. Соның нәтижесінде айтыс кемелденіп, қоғамдық-әлеуметтік мазмұнға ие болып, XXI ғасырға дейін жалғасқан өміршең өнер ретінде сақталып қалды.

Осыған орай, әдет-салт айтысы түркі халықтарының ерте дәуірдегі мәдени ортақтастығын танытатын байырғы құбылыс болса, ақындар

айтысы, әсіресе қазақ халқының әдеби-мәдени өмірінде айрықша дамып, классикалық деңгейге көтерілді. Бұл құбылысты қазақ хандығы дәуіріндегі рулық-патриархалдық қоғамның ішкі қайшылықтарының күшеюімен, қоғамдық ой-пікірдің өрістеуімен және халықтың әлеуметтік сұранысымен сабақтастыра қарастыруға болады.

М.Әуезов: «Біріншісі – әдет-ғұрып айтысы, екіншісі – ақындар айтысы», – дей келе, әдет-ғұрып айтысына «бәдік» пен «жар-жарды», екіншісіне рушылдық, жұмбақ, дін айтыстарын жатқызады. Халық ақындарының жіктеуі бойынша, ақындар айтысының барлық тобы, сыртқы көлеміне қарай, түр ерекшелігіне қарай екіге бөлінеді. Біріншісі – түре айтыс, екіншісі – сүре айтыс. Түре айтыс – бір-бір ауыз өлеңмен қысқа, шапшаң жауаптасып отыратын, көбінесе ақындармен қатар, жалпы көпшілік қолданатын жалпылық түр. Сүре айтыс – тек суырыпсалма, өлеңге әбден төселген, ысылған нағыз ақындардың әр кезекте ұзақ сөйлеп, көп жыр төгіп, көсіле жырлайтын түрі болады», – деп жіктейді (2008, 578-589-б.).

М.Жармұхамедұлы монографиялық еңбегінде (2001, 293-б.) айтыстың жанрлық сипатына байланысты айтысты «Салт-әдет және мысал айтыстар», «Бәдік айтысы», «Жар-жар» үлгісіндегі айтыс, «Қыз бен жігіт» айтысы, «Қайымдасу» және «қағысулар», «Мысал айтыс», «Ақындар айтысы», «Дін айтысы», «Жұмбақ айтыс», «Жазба айтыс» деген бірнеше түрге бөлген. Ал түрік ғалымы Т.Ұмай айтысты «атышма» деп атап, оның халық әдебиетінің ежелгі дәстүрлерінен өрбігенін, Қаратеңіз аймағында «атма» деп аталатын халық әндерімен сабақтас екенін айтады (1976, 73-85).

Осы орайда М.Жармұхамедұлы түрік айтысының өзіндік сипатына арнайы тоқталады: «Айтыс бүгінгі түрік елінде де бар. Олар мұны «Атышмалар» деп атайды. Атынан көрініп тұрғандай, бұл айтыстар атысу, жауласу мағынасын аңғартады. Ортаға дәстүрлі түрде үш ақын шығып, қолындағы домбырасымен сүйемелдей отырып, біреуі айтысты бастайды. Қалыпты үрдіс бойынша бірінші ақын қасында отырған әріптес, қарсылас екі ақынды қағыта сынап, олардың бойы мен мінез-әрекетіндегі мін-кемшіліктерін тізбектеп айтады. Қалған екі ақын да сол тәртіпті ұстанады. Бір қызығы айтысып жатқан үш ақынның біреуінің бойы ұзын, бірі аласа, бірі толық болып шығатыны байқалады. Осы сипаттар сараланып әзіл-қалжыңға ұласады. Сырттай қарағанда бұл үш ақын артистерге де ұқсайды. Жұрт кез келген ақынға тақырып беріп, сол бойынша жырлатуға да ерікті. Тіпті, көрермендер жұмбақ іспеттес ұйқас үлгілерін ұсынуға да болады. Бұл белгілер суырып салма дәстүріне лайық екенін ескерсек, онда түрік озандарының айтысының көптік түрден қалған

көне сипатын аңғарамыз» (Жармұхамедұлы, 2001, 17-б.). Қазақ пен түрік халықтарының ортақ мәдени мұрасына айналған айтыс жанрын алғашқылардың бірі болып зерттеген ғалым оның ұқсастықтары мен айырмашылықтары жөніндегі ғылыми тұжырымдарын осылайша негіздеген.

Түркиядағы ақындар айтысы үш кезеңге бөлінеді. Бірінші кезеңде екі ақынның негізгі мақсаты – өзара танысу мен әңгімелесу, бұл «Назире» деп аталады. Екінші кезең «Атышма» деп аталып, мұнда айтыскерлер қарсыласын нысанаға алып, оның ақындық қабілетін төмендетуге тырысады, кемшіліктерін әшкерелеп, өзін одан жоғары қоюға бейім болады. Мұндай сипат қазақ айтысында да кездеседі. Үшінші кезең – «Қарсыласу», мұнда ақындар бір-біріне күрделі сұрақтар қойып, қарсыласын сүріндіруге тырысады. Егер ақын сұраққа дұрыс жауап бере алмаса, жеңілген болып есептеледі. Бұл бөлім қазақтағы кейбір діни-танымдық сипаттағы жұмбақ айтыстарды еске салады.

Сонымен қатар түрік айтыс жанры композициялық тұрғыдан үш бөлімге жіктеледі (Erman Artun, 2001, 427-б.). Оның алғашқысы – қарсы алу-сәлемдесу, қазақ айтыскерлері мұны кейде бастама деп атаған. Екінші бөлім – еске түсіру, мұнда ақындар рухын көтеріп, шабыт шақыру мақсатында бұрынғы азулы ақындар мен тарихи тұлғалардың бейнесін еске алып жырлайды. Бұл дәстүр қазақ айтысында да кездеседі. Мысалы, Жамбыл мен Сарбас айтысында Домалақ ана жайлы шежіре кеңінен жырланған. Шығарма араб әрпінде жазылған. Көлемі – 99 бет. Сөз сайыстырып отырған қос ақын тарихи аңызды, шежірені жырлау арқылы тарихтан терең сыр шертеді. Жамбылдың Сарбаспен айтысында Домалақ ана шежіресімен қатар Адам атадан бергі шежіре де жырланады. Бұған дәлел – Қостанай облысы, Семиозерск ауданы, Целинный совхозынан шыққан Жайлаубайұлы Бұзаубай жыршының «Ұлы жүз Бәйдібек би» шежіресі. Жыршы жастайынан сөз өнеріне әуес болып, тойда ән салып, ақындар айтысына қатысып, «ақын Бұзаубай» атанған. Өлеңнің қолжазбасы Орталық ғылыми кітапхананың қолжазба қорында «Қазақ шежіресі» деген бумада сақтаулы. Жырды 1953-1973 жылдар аралығында араб әрпінде, төрт қалың дәптерге түсірген. Жыр отыз бес бөлімнен тұрады. Және XV ғасырдан бастап, XIX ғасырға дейінгі қазақтың тарихи шежіресі баяндалады. Сонымен қатар Аяз би, Қарашаш туралы аңыздарды және Бәйдібектің ұрпақтарын да сөз етеді. Сондай-ақ Домалақ ана туралы аңыздарды Жамбыл Жабаевтан алғанын, біраз мәліметтерді көне кітаптар мен қолжазба мұралардан алғанын да айта кетеді. Осы тұрғыда жыршы негізінен Адам ата, Хауа ана мен Пайғамбарлар

өміріне қатысты аңыз-әңгімелерді, «Қиссаул әнбиа», «Тәурат», «Інжіл», «Құран», «Оғызнама» т.б. сияқты тарихи-діни шығармаларды оқып, жыр мазмұнын тереңдете түскені байқалады (Қазақ шежіресі,. Қ:1757).

Үшіншісі – дидарласу. Бұл бөлім өз ішінен мынадай кезеңдерге бөлінеді:

1) Бастау (Ұйқас беру). Түрікше «Ayak» – ұйқас, «Ayak açma» – аяқ ұсыну деп те атаған. Бұл жанр туралы Гүнай У. Өз еңбегінде былай дейді: «Дәстүр бойынша ең қарт немесе ұстаз ақын бөлімді дұз аяк немесе гениш аяк (тура немесе мол ұйқас) деп аталатын жиі кездесетін бір ұйқасымен айтысты бастайды. Бұл бөлімде тақырыпта шек жоқ, сонымен бірге төрттік шумақтардың мөлшерінің шектемесі болмайды. Ақындар айтыс себептерін айтқандары сияқты қалаған кез келген бір тақырыпта басталған ұйқасқа сәйкес қарапайым, маңызды тақырыптан тыс, оңай өлеңмен айтысады» (2008, 50-б.). Бұл қазақ айтысында кездеспейді.

2) Үгіттеу-насихаттау (öğütleme). Бұл кезеңде қос ақын өзара ұйқаспен нақыл, толғау, ғибрат айтады. Шумақтардың көлеміне шектеу жоқ. Қазақ айтысында да дәл осы көрініс қайталанады.

3) Жұмбақ айтыс (Muamma). Түрік халқында жұмбақ айтысты «Бағлама Bağlama» деп те атайды. Жалпы, түркі халықтарында мол таралған. Білім, өнер, діни тақырыптарда, аңыздар туралы сұрақтар қою арқылы білім жағынан, әрі өнер жағынан бір-бірін сынайды. Қазақта жұмбақ айтыс – суырып салма өнердің ең күрделі түрі. Мұнда ақыннан тапқырлық, терең ой және сергек сана талап етіледі, сондықтан кез келген ақын қатыса бермеген.

4) Наразылану (Sicilleme). Қарсыласының бойындағы кемшілігін, тегінің таяздығын, айтып жеңген ақынға жеңілген ақын базына айтады. Қазіргі айтыста екі ақын да бір-бірінің көңілін таба білетін жол қалыптастырған.

5) Өтірік өлең (Yalanlama). Бұл түр түркі халықтарына мол таралғанымен кез келген айтыста бола да бермейді.

6) Мазақтама (Taşlama). Бұл әзіл-қалжың бөлімі. Екі ақын бір-бірінің кемшіліктерін, қателерін, жаман жақтарын кекете қалжыңдасып айтысады. Бұл қазіргі таңда да жиі кездесіп жатады.

7) Түкетмеже. Айтыскерлер бірін-бірі қиын жағдайға түсіріп, тығырыққа тіреу бөлімі. Мәселен, екі айтыскер «б, м, в, п» секілді еріндік дауыссыздарды айтуға мүлде тыйым салып, айтыс өткізеді. Тіпті әріптестер тыйым салған дыбыстарды айтпау үшін ерніне ине

қойып та айтысатын жағдайлар бүгін де кездеседі. Еріндік дауыссыздарды айтпауға, ұятты сөздерді әдейі айтқызу, қыспаққа алу әдістері қазақ айтысында жоқ.

8) Қоштасу. Ақындар айтысты аяқтаған соң өзара және көрерменмен қоштасады. Қазіргі таңда қазақ ақындары айтыс соңында заманауи әуенге салып бір-бірімен ренжіспейтіндей айтысты әдемі аяқтап жатады.

Айтыскердің суырып салмалық шеберлігі, тапқырлығы, музыкалық аспапта ойнауы – оның өнерін айқындайтын басты шарт. Осы себепті айтыскерлер халық алдында үлкен құрметке ие болған. Академик С.Қасқабасовтың пікірінше: «Айтыс – фольклор, ауыз әдебиеті, ақындар шығармашылығымен терең байланысып тұрған ерекше жанр. Мұнда театрлық әрі драмалық өнердің басы қосылған, сондықтан айтысты – фольклорлық театр, немесе фольклордың драмалық жанры десе де болады» (Қасқабасов, 2002, 584-б.).

Қазақ айтысының өзіндік ерекшеліктерінің бірі – «Мысал айтыс». Мұнда ақындар жануарлар мен заттарды сөйлету арқылы қоғамдағы әлеуметтік қайшылықтарды әшкерелейді («Түйе мен Майлықожа», «Қара байтал мен колхоз бастығы» т.б.). Бұл үлгіде көбіне бір адам екі кейіпкердің атынан сөйлейді. Түрік айтысында мұндай үлгі кездеспейді.

Қазақ пен түрік айтысындағы тағы бір айырмашылығы – қазақтарда әйел ақындардың айтысқа белсенді қатысуы. Халық алдында сөз сайысына түскен Сара Тастанбекқызы, Ұлбике Жанкелдіқызы, Ырысжан секілді ақындар айтыс өнерінің тарихында өшпес із қалдырған. Ал түрік айтыс дәстүрінде, керісінше, әйел айтыскерлердің қатысуы өте сирек кездеседі, тіпті жоқтың қасы деуге болады. Бұл ерекшелік айтыстың қоғамдық қызметі мен мәдени ортасының айырмашылығынан туындайды.

Айтыстың халықаралық деңгейдегі маңызын оның 2015 жылы ЮНЕСКО-ның адамзаттың материалдық емес мәдени мұралары тізіміне енуі дәлелдейді (UNESCO, 2015). Бұл – айтыстың тек түркі халықтарының ғана емес, бүкіл әлемдік мәдениеттің ажырамас құндылығы екенін айғақтайды.

Қазіргі айтыстарда бұрынғыдай әлеуметтік әділет, елдік мәселелермен қатар, қазіргі қоғамның көкейкесті тақырыптары – жастар тәрбиесі, тіл тағдыры, экология, ғылым-білім мәселелері жиі көтеріледі. Бұл айтыстың қоғаммен бірге дамып, заман талабына сай жаңа мазмұнмен толығып отырғанын көрсетеді.

Қорытындылай айтқанда, айтыс – түркі халықтарының ортақ мұрасы. Айтыстың көне дәуірден бүгінге дейін үзілмей жетуі – оның өміршеңдігін, ал ЮНЕСКО аясында мойындалуы – оның әлемдік деңгейдегі құндылығын дәлелдейді. Демек, айтыс халықтың өткенін, бүгінін және болашағын жалғайтын рухани көпір болып қала береді.

**Әдебиеттер**


Artun, E. (2001). *Aşıklık geleneği ve aşık edebiyatı.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Günay, U. (1976). *Doğu Karadeniz Bölgesinde Atma türkü geleneği. In I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi bildirileri (pp. 73–85).* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Günay, U. (2008). *Türkiye'de âşık tarzı şiir geleneği ve rüya motifi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Қасқабасов, С. (2002). *Жаназық: Әр жылғы зерттеулер.* Астана: Аударма.

*Сейфуллин, С. (1932). Қазақ әдебиеті*. – Алматы: Қазақстан баспасы.

Әуезов, М. (2008). *Қазақ әдебиетінің тарихы.* Алматы: ҚАЗақпарат.

*Қазақ шежіресі (Қолжазба № Қ:1757).* Алматы: Орталық ғылыми кітапхана.

UNESCO. (2015). *Aitys/Aytysh/Atışma, art of improvisation (Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity).* https://ich.unesco.org/en/RL/aitysh-aitys-art-of-improvisation-00997

Жармұхамедұлы, М. (2001). *Айтыс өлеңдерінің арғы тегі мен дамуы (р. 293).* Алматы: Мұраттас.

# ЯСАУИ ІЛІМІНІҢ АЛТЫН ОРДАНЫҢ МЕМЛЕКЕТТІНДЕГІ ИДЕОЛОГИЯЛЫҚ РӨЛІ

**Нөсербек ЗАҢҒДІЛҰЛЫ**[*]

**Аңдатпа:** Алтын Орда - Жошы ұлысы негізінде құрылған мемлекет. Алтын Орда мемлекетінің хандарынан алғашқы болып Берке хан Ислам дінін қабылдады. Өзбек хан тұсында Ислам діні мемлекеттік дінге айналды. Тарихи тұрғыдан қарасақ, Алтын Орда мемлекетінің исламдану үдерісі мемлекеттік деңгейде өте жүйелі түрде жүзеге асырылды. Бұл үдерісте сопылық бағытты ұстанатын Хорезм мұсылмандарының рөлі ерекше болған. Алайда Қожа Ахмет Ясауи (1041-1166) негізін қалаған Ясауи тариқаты маңызды рөл атқарды. Алтын Орда хандары Ислам дінін мемлекеттік дін етіп, Ясауи мектебінің ұстанымдарын мемлекеттік идеологияға айналдыру арқылы тұтас Жошы ұлысының бірлігін қамтамасыз ете алды. Ясауи ілімін ұстану арқылы көшпелі тұрмыс-салт Исламмен үндесіп ұлыстың негізін құрайтын моңғол-қыпшақ руларының қолдауына ие болды. Алтын Орда мемлекетінің ұзақ уақыт өмір сүруінің және Жошы әулеті билігінің Алтын Ордадан тарған хандықтарда да Ясауи ілімі сәулесін шашып тұрды. Көркейген ислам мәдениетімен Ясауи жолын ұстануының арқасында Алтын Орда мемлекеті парсы, орыс және тағы басқа мәдениеттерге жұтылмай түркілік реңін сақтап қалды. Мақалада Берке хан және Өзбек хан дәуіріндегі үдерістер қарастырылады және де Ясауи ілімін ұстану барысында Алтын Орда мемлекетінің қол жеткізген жетістіктері түрлі деректер негізінде баяндалады. Мақалада салыстырмалы талдау әдісі қолданылды.

**Түйін сөздер:** Алтын Орда, Ислам діні, Берке хан, Өзбек хан, Кубра тариқаты, Ясауи тариқаты, Ұлы жосық (Ұлы заң).

**Abstracts:** The Golden Horde was a state founded on the basis of the Jochi ulus. The first of the khans of the Golden Horde state was Berke Khan, who converted to Islam. During the reign of Uzbek Khan, Islam became the state religion. Historically, the process of Islamization of the Golden Horde state was carried out very systematically at the state level.

[*] Ғылыми қызметкер, Түркология ғылыми-зерттеу институты, ORCID: 0009-0007-3082-8916

The role of the Khorezm Muslims, who adhered to the Sufi direction, was especially important in this process. However, the Yasawi order, founded by Khoja Akhmet Yasawi (1041-1166), played an important role. The khans of the Golden Horde were able to ensure the unity of the entire Jochi ulus by making Islam the state religion and transforming the principles of the Yasawi school into the state ideology. By adhering to the Yasawi teachings, the nomadic way of life harmonized with Islam and gained the support of the Mongol-Kipchak tribes that formed the basis of the ulus. During the long existence of the Golden Horde state and the rule of the Jochi dynasty, Yasawi teachings continued to shine in the khanates that had separated from the Golden Horde. Thanks to the flourishing Islamic culture and adherence to the Yasawi way, the Golden Horde state retained its Turkic character without being absorbed by Persian, Russian and other cultures. The article reaserches the processes during the era of Berke Khan and Uzbek Khan and researches describes the achievements of the Golden Horde state in adhering to the Yasawi doctrine. The article uses the method of comparative analysis.

**Keywords:** Golden Horde, Islam, Berke Khan, Uzbek Khan, Kübra order, Yassawi order, Grand Law.

## Кіріспе

Алтын Орда – Еуразиядағы ортағасырлық ірі мемлекеттердің бірі, Жошы ұлысында құрылған алғашқы ірі мемлекет. 1240 жылдары Рус кінәздіктері жаулап алынғаннан кейін, Моңғол қағанатының батыс бөлігінде қалыптасқан хандық болды. Ол қазіргі Ресей, Украина, Молдова, Орталық Азия және Кавказ аумағында орналасқан. Шарықтау кезеңінде Алтын Орда мемлекеті Шығыс Еуропадан Орал тауларынан бастап, Днепр өзенінің оң жақ жағалауына дейінгі аймақтарды және тұтас Сібір жерлерін қамтыды. Оның оңтүстігі Қара теңізбен, Кавказ тауларымен және Моңғол Хулагу мемлекетінің қол астындағы Персиямен шектесіп жатты.

Алтын Орда мемлекетінің құрылуы мен оның мұрагерлік негіздері Шыңғыс ханның үлкен ұлы Жошының иелігінде болғаны белгілі. 1235 жылы Моңғол империясының астанасы Қарақорымда өткен құрылтайда Батыс жорығының мәселелері қарастырылып, бұл жорықты ұйымдастыру міндеті Шыңғыс ханның немересі, Жошы ханның екінші ұлы Бату ханға жүктелді. Құрылтайда Бату бас қолбасшы ретінде тағайындалып, оған Күйік сынды Шыңғыс ханның басқа да ұрпақтары қолдау көрсетті. Осылайша, Еуропаға бағытталған ірі әскери экспедицияны жүзеге асыру жоспарланды.

1236 жылы басталған бұл жорық барысында Бату хан басқарған моңғол қосындары Еділ мен Жайық өзендерінен өтіп, Орыс және Украина жерлерін бағындырды. Одан әрі Шығыс Еуропа аумағына тереңдей еніп, бұл аймақтың елдерін талқандап, Адриат теңізінің жағалауларына дейін жетті. Бұл жаулаушылық жорықтар Моңғол империясының батыс шекараларын кеңейтіп, Жошы ұлысының негізін қалап, оның аймақтық ықпалын арттыруда шешуші рөл атқарды (Қинаятұлы, 2004, 128-б.).

Бату ханның басшылығымен Жошы ұлысы кеңейтіліп Алтын Орда мемлекеті құрылды. Бұл мемлекеттің құрамына Ертістен бастап Днестірге дейінгі кең аумақ енді. Алтын Орданың билігін Рус кінәздіктері мойындады, бұл оның аймақтағы саяси ықпалының жоғары болғанын көрсетеді. Мемлекеттің алғашқы астанасы Сарай-Бату қаласы болса, кейіннен астана Сарай-Берке қаласына көшірілді. Тарихи деректерде бұл кең көлемді аумақ «Жошы Ұлысы» деген атаумен белгілі болған, ал орыс жылнамаларында «Алтын Орда» атауы жиі кездеседі. Алтын Орда мемлекеттігі Еуразия халықтарының тарихында айрықша рөл атқарды. Бұл мемлекет көптеген аймақтарда мемлекеттілік дәстүрінің қалыптасуына ықпал етіп, моңғол, түркі және славян мәдениеттері арасындағы өзара байланыстарды нығайтты. Сонымен қатар, Алтын Орда құрлықтық Еуразия тарихының жаңа кезеңін бастауға себепкер болды, саяси, экономикалық және мәдени ықпалымен Еуразияның дамуында маңызды орын алды деуге толық негіз бар.

Жошы ұлысы негізінде құрылған Алтын Орда – көпұлтты мемлекет болған, оның құрамына қоғамдық-экономикалық даму деңгейі әртүрлі, өзіндік мәдениеті мен салт-дәстүрлерін сақтаған көптеген ұлттар мен халықтар енген. Алайда Жошы ұлысының негізгі құрылымы көшпелі моңғол-қыпшақ руларынан құралды. Бұл көшпелі рулардың басым бөлігін қыпшақ, қаңлы, қоңырат, найман, керей, жалайыр, маңғытт барлас және меркіт сияқты моңғол және түркі рулары құрады. Сонымен қатар, мемлекеттің құрамына отырықшы халықтар – бұлғарлар, мордвалар, орыстар, черкестер, хорезмдіктер және басқа да этностар кірді. Айта кетерлік жайт, орыстар Жошы ұлысының этникалық негізін құрамады. Олар Алтын Орда билігіне салық төлеумен ғана шектеліп, орталық билікке бағынды. Алтын Орда билеушілері бұл аймақтарды тікелей басқармаған, керісінше, жергілікті билеушілер арқылы әкімшілік бақылау жүргізген. Мемлекеттің негізгі саяси және экономикалық орталығы Қыпшақ даласы болды, ол Жошы ұлысының негізгі ордасын тіккен аймақ ретінде маңызды рөл атқарды (Қинаятұлы, 2004, 131-б.).

Шыңғыс ханның ұлдары құрған Шағатай ұлысы, Жошы ұлысы негізінде құрылған Алтын Орда мемлекеті және Хулагулық Илхан мемлекеттері біртіндеп Ислам дініне өту үдерісін бастан кешті. Бұл үдеріс әртүрлі әлеуметтік және саяси факторлардың ықпалымен жүзеге асырылды, сондықтан әрбір ұлыстың исламдану қарқыны мен оның нәтижелері бір-бірінен ерекшеленді. Хулагулық Илхан мемлекеті Ислам дінін қабылдағаннан кейін саяси тұрақтылықты сақтай алмады және шамамен жарты ғасырға жетпейтін уақыт ішінде ыдырап кетті. Шағатай ұлысы Ислам дініне кешірек өтті, бұл үдеріс 1430 жылдарға дейін созылды. Алайда, исламдану аяқталғаннан кейін көп ұзамай ұлыс батыс және шығыс бөліктерге бөлініп, саяси әлсіреу кезеңіне түсті.

Алтын Орда мемлекетінің исламдану үдерісі салыстырмалы түрде жүйелі әрі тиімді жүзеге асырылды. Мемлекет Исламды мемлекеттік дін ретінде қабылдағаннан кейін 180 жылдан астам уақыт бойы өмір сүріп, саяси және мәдени ықпалын сақтай алды. Шыңғыс хан әулетінің Жошы ұрпақтары билігі Алтын Ордадан тараған хандықтарда да жалғасын тапты. Осылайша, исламданғаннан кейінгі Шыңғыс хан билігінен кейінгі үш ұлыстың ішінде саяси тарихы ең ұзаққа созылғаны Алтын Орда мемлекеті екенін көруге болады. Мақалада Алтын Орда мемлекетінің исламдану үдерісі және Ясауи ілімінің мемлекеттік идеологияға айналуының трансформациясы салыстырмалы талдау әдісі негізінде зерттеледі. Ясауи ілімінің мемлекеттік идеологияға айналу процесі және оның Алтын Орда мемлекетіне тигізген әсері бірнеше қырынан қарастырылып талданады.

## Талқылау

### Алтын Орда мемлекетінің исламдануының негізінің қалыптасуы

Бұл процесс Бату ханның билігімен тығыз байланысты. Бату хан, Шыңғыс ханның немересі және Жошы ханның екінші ұлы, өзі мұсылман болмаса да, Шыңғыс ханның «Ұлы жосық» (Ұлы заң) аясында бекітілген діни толеранттық саясатты ұстанды. Бұл саясатқа сәйкес, Бату хан барлық діндерге бірдей көзқарас танытып, еркін діни саясат жүргізді. Осыған байланысты, оның билігі кезінде мұсылмандардың өмірі қалыпты әрі бейбіт болды. Жузжанидың XIII ғасырда жазылған «Табақат-и Насири» еңбегінде Бату ханның мұсылмандардың досы болғаны жазылады. Сондай-ақ турашыл әрі әділ саясаткер ретінде сипатталады. Бату ханның уақытында және оның билігінің жалғасуы барысында Алтын Ордадағы мұсылмандарға көптеген қолдаулар көрсетілген. Оның

қоныстарында мешіттер салынған және мұсылман ғалымдарының ықпалы арта түскен. Мәселен, Бату ханның саясаты мұсылман ғалымдарының арасында үлкен құрметке ие болып, олардың қолдауына себеп болған. Бату ханның басқаруында Түркістан аймағындағы мұсылмандар тату-тәтті өмір сүріп, исламның таралуына қолайлы жағдай жасалған (Жаң Внды, 2000, 55-б.).

Қызығушылық туғызатын тағы бір факт, Бату ханның өз басы тәңірлік түркілік сенімді ұстанған, қайтыс болғанда да осы салтыт бойынша жерленген. Сөйте тұра, Бату ханның мемлекеттік саясаты Алтын Ордада мұсылмандықтың кеңінен таралуына жол ашты. Алтын Ордада исламның таралуы Бату ханның қолдауымен басталды деп айтуға толық негіз бар. Оның билігі кезінде және одан кейінгі кезеңде Алтын Ордадағы мұсылмандардың саны артты, мұсылмандық мәдениет пен дін өмірде кеңінен орын алды. Осылайша, Бату ханның исламға қолдау саясаты Алтын Орда мемлекетінің исламдануының негізін қалауға ықпал етті. Ясауи ілімінің де Алтын Ордада кең таралуы осы кезеңге сәйкес келеді, себебі Бату ханның дінге деген жұмсақ саясатының арқасында Ислам дінінің ықпалы оның мемлекетінде терең тамыр жайып, Ясауи ілімі негізінде мұсылмандық танымның іргетасы мықтап қалана түсті.

**Алтын Ордада Ясауи іліміне сұраныстың күшеюі**

Бату ханнан кейін Жошы ұлысында тақ таласы орын алған еді. Бұл кезеңде христиан дінін ұстанатын Сартақ пен Ұлақшы секілді екі ханнан кейін билікке келген Берке хан (1209-1266) Жошы ұлысындағы саяси дағдарысқа уақытша нүкте қойды. Осы кезеңдегі Жошы ұлысының тақ таласын парсы тарихшысы Жузжанидің «Табақат ән-Насири» атты еңбегіне сүйене отырып, қазақ тарихшысы М. Сапарғалиев бұл процесстерді діндер арасындағы тартыс ретінде сипаттайды (Сапарғалиев, 2014, 56-б.). Алтын Орда мемлекеті ішіндегі саяси-рухани процестерге тереңірек талдау жасай отырып, Жузжанидың пікірінің негізсіз еместігін аңғаруға болады. Өйткені, Алтын Ордадай ірі мемлекеттің түрлі аймақтарында халықтар арасында діни сенімдердегі айырмашылықтар орын алғаны белгілі. Бұл өңірлерді басқарған Жошы ұрпақтарының әртүрлі діни ықпалдардың әсеріне ұшырауы табиғи құбылыс еді.

Қытай зерттеушісі Жаң Внды (张文德) өз «Орталық Азиядағы Кубравийа тариқатына талдау» (中亚库布拉维教团述论) атты зерттеу мақаласында Алтын Орда мемлекетінің исламдануы ұғымын негізінен Алтын Орда құрамындағы көшпелілерінің исламдану

процесі ретінде анық көрсеткен. Жошы ұлысының моңғол-қыпшақ руларын негіз ретінде алғандығын Зардыхан Қинаятұлының зерттеулері негізінде жоғарыда көрсеттік. Моңғол шапқыншылығына дейін Алтын Орда құрамындағы Хорезм, Болғар, Солтүстік Кавказ өңірлері халқының басым көпшілігі мұсылмандықты қабылдаған болатын. Себебі аталған аймақтарда сопылық ілімді меңгерген шайхтар мен молдалар көптеп кездесетін. Наджм ад-дин Кубра негізін қалаған Кубравийа тариқаты да осы өңірлерде кең тарады. Біз сөз етіп отырған аймақтар Алтын Орда мемлекетінің исламдану процесінде маңызды рөл атқарды. Негізінде Алтын Орда мемлекетінің исламдану үдерісінің көшбасшылары сопылар болатын (1992, 46-б.).

Берке хан Алтын Орда мемлекетінде 1257-1266 жылдар аралығында билік жүргізген және ол Алтын Ордадағы Ислам дінін қабылдаған алғашқы хан болып саналады. Көшпелі мал шаруашылығымен айналысатын халықты мұсылмандыққа тарту мақсатында алдымен олардың билеушілері мен ру басшыларына дін уағыздалды. 14 ғасырдағы араб тарихшысы Ибн Баттутаның жазбаларына сүйенсек, мұсылмандықты қабылдаған Берке хан Наджм ад-дин Кубра негізін қалаған Кубравийа тариқатының сопыларымен тығыз байланыста болып, олардың ықпалына көп түскен. Берке хан осы тариқаттың ілімін өз ұлыс аумағында кеңінен таратуға күш салды, бұл үдерісте мешіттер мен медреселердің салынуы үлкен рөл атқарды. Берке ханның Ислам дінін қабылдау саясаты тек діни тұрғыдан ғана емес, сонымен қатар мәдени және әлеуметтік салада да маңызды өзгерістерге алып келді. Мұның бәрі Алтын Ордадағы мұсылмандықтың нығаюына және сопылық ілімнің кеңінен таралуына жол ашты (Жаң Внды, 2000, 56-б.).

Жаң Внды (张文德) өзінің «Алтын Орданың исламдануы» (论金帐汗国的伊斯兰化) атты мақаласында Алтын Ордадағы исламдану процесін талдай келе, Берке ханның Ислам дінін қабылдауын саяси-экономикалық факторлардың әсерімен байланыстырады. Оның пікірінше, «*Берке хан исламды қабылдағанымен, бұл тек бірқатар мешіттер мен медреселердің салынуына негіз болды, бірақ исламды насихаттау мақсатында кең ауқымды шаралар атқарылған жоқ. Сондай-ақ, ол исламды қабылдағанымен, өзінен кейін мұсылман ізбасар қалдырмаған*» (2000, 57-б.).

Берке ханның билігі кезінде ислам діні Алтын Орда аумағында кең таралмаған, тек билеуші топ өкілдері арасында ғана шектелген. Бұдан басқа, Берке хан Самарқанд христиандарын жою туралы бұйрық Беркендігі туралы деректер де бар (Греков, Якубовский,

1985, 35-б.). Бұл әрекет Шыңғыс ханның «Ұлы жосық» (Ұлы заң) аясында бекітілген діни толеранттылық саясатына қайшы келіп, барлық діндерге бірдей мәміле жасау ұстанымын бұзған.

Қазақстандық тарихшы, ғалым Зікірия Жандарбеков өзінің зерттеулерінде Берке ханның Жошы ұлысын исламдандыру мақсатындағы әрекеттерінің жекелеген топтар тарапынан қолдау тапқанымен, жалпы халық арасында кеңінен қолдау көрмегендігін атап өтеді. Оның пікірінше, *бұл* жағдайдың себебі *«...Ислам дінінің Берке хан ұстанған бағыты - Наджм ад-дин Кубра негізін қалаған Кубравийа тариқатының моңғол-түркі халықтарының рухани дүниесіне жат болуында жатыр. Бұл тариқаттың ілімі мен әдіс-тәсілдері осы халықтардың дәстүрлі наным-сенімдерімен толық үйлеспей, оның қабылдануына кедергі келтірді»* (2006, 60-б.)

Берке ханның билігі кезінде исламның Алтын Орда аумағында кең таралмағаны, тек белгілі бір топтардың арасында ғана орныққаны байқалады. Сонымен бірге, Берке ханнан кейін Алтын Орда хандарының барлығы бірдей мұсылман болмаса да, олардың діни төзімділік саясаты исламның Алтын Ордада таралуына объективті түрде тиімді әсерін тигізді. Бұл жағдай Өзбек ханның (1312-1340 жылдары билік құрған) исламды мемлекеттік дін ретінде орнықтыруының әлеуметтік негізін қалады. Өзбек ханның бұл саясаты Алтын Ордадағы мұсылмандықтың нығаюына және оның кеңінен таралуына ықпал етті, бұл үрдіс сол уақыттағы саяси-әлеуметтік өзгерістер мен діни трансформацияның маңызды кезеңі болды.

**Алтын Ордада Ясауи ілімінің мемлекеттік идеологияға айналуы**

Ортағасырлық араб және парсы тарихшыларының еңбектеріне сүйенсек, 1312-1313 жылдары Алтын Орда тағына жас әрі жігерлі Өзбек хан (1280 - 1341) көтерілген. Ол билікке келгеннен кейін Ислам дінін мемлекеттік дін деңгейіне көтеріп, Ясауи ілімін Алтын Орда мемлекетінің ресми идеологиясына айналдырды. Деректер бойынша, Өзбек хан исламды Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған Ясауи сопылық тариқатының өкілдерінен қабылдаған (Saifunov – Sambetov, 2023, 280-б.). Өзбек ханның ислам дінін қабылдауы Алтын Ордада діни-саяси өзгерістердің негізін қалап, мемлекеттің әлеуметтік құрылымында маңызды өзгерістерге әкелді. Сонымен қатар, Өзбек хан кейіннен Сұлтан Мұхаммед есімін алып, исламды одан әрі дәріптеді және оның саяси билігінде діни идеологияның кеңінен таралуына ықпал етті.

Өзбек хан 1320 жылы Ислам дінін Ясауи мектебінің шейхтарының бірі саналатын Зеңгі бабаның шәкірті Сейіт атадан қабылдаған

(СМИЗО, 1941, 206-б.). Қытайдың ұлты моңғол тарихшысы Чин Жилетудының (新吉乐图) «Моңғолдардың исламдануы туралы» (伊斯兰化蒙古概论) зерттеулеріне сүйенсек, Өзбек ханның билігі кезінде Ислам діні Шығыс пен Батыс арасындағы ұлан-байтақ аймақта, яғни Қытай мен Еуропа арасында кеңінен таралған. Өзбек ханның билігі тұсында Алтын Орда мемлекетінің өндірістік қуатының артуы, әскери күшінің нығаюы және мемлекеттің халықаралық аренадағы абыройының өсуі байқалады. Бұл кезеңде Алтын Ордада Ислам дінінің саяси және мәдени негізде нығаюы мен кең таралуы маңызды факторға айналды, және мемлекет ішіндегі әлеуметтік-экономикалық өзгерістерге ықпал етті (1991, 64-б.).

Тарихшы Зікрия Жандарбеков зерттеулерінде Өзбек ханның билігі кезінде Жошы ұлысы халықтарының рухани-мәдени бірлігін қалыптастыруда маңызды рөл атқарған Ясауи тариқатының өкілдерінің ерекше орнын атап көрсетеді. Оның пікірінше, Ясауи тариқаты ұлыстың негізгі ұйыстырушы күшіне айналып, оның мәдени және діни тұтастығын нығайтуда шешуші фактор болған (2006, 82-б.). Өзбек ханның кезінде Қожа Ахмет Ясауи тариқаты ерекше қолдауға ие болып, Алтын Ордада исламның терең мәдени және діни ықпалының кеңеюіне зор үлес қосты. Бұл тариқат бұрыннан өзіне тән ықпалы бар аймақтарда кең тарағанымен, Өзбек ханның билігі тұсында оның әсері одан әрі күшейіп, Алтын Ордадағы Ислам мәдениетінің негізін қалыптастыруда маңызды рөл атқарды. Исламды алғаш қабылдаған Берке хан болғанымен, Ислам діні арада жарты ғасырдан көп уақыт өткеннен кейін Өзбек ханның тұсында ғана мемлекеттік дін ретінде бекітілді. Өзбек ханның саясаты мен исламды мемлекеттік дін ретінде енгізуі Алтын Ордадағы ислам мәдениетінің қалыптасуына және оның кең таралуына мүмкіндік берді, бұл Алтын Орда мемлекетінің діни және мәдени дамуына елеулі ықпал жасады.

**Алтын Орданың Ясауи ілімінің мемлекеттік идеологияға айналдырғаннан кейін жеткізген жетістіктері**

Өзбек ханның тұсында Алтын Ордада ислам дінінің мемлекеттік дінге айналуы мен Қожа Ахмет Ясауи ілімінің Алтын Орда мемлекетінің ресми идеологиясына айналуы мемлекет үшін маңызды саяси, мәдени және әлеуметтік жетістіктерге жол ашты. Ислам дінінің мемлекеттік дін ретінде қабылдануы мемлекетте саяси тұрақтылық пен бірлік қалыптастыруда маңызды рөл атқарды. Осы кезеңде исламды қабылдаудың нәтижесінде халық арасында діни тұтастық нығайып, ұлттар мен этностар арасында рухани байланыстар күшейді. Ясауи ілімінің кең таралуы мен оның

мемлекеттік идеологияға айналуы халықтың моральдық және этикалық құндылықтарын қайта қарастыруға, қоғамның рухани дамуына және мәдени өркендеуіне ықпал етті. Бұл өзгерістердің нәтижесінде Алтын Ордада ислам мәдениетінің елеулі салт-дәстүрлері мен ғұрыптары орнығып, қоғамның рухани-мәдени өмірі сапалық тұрғыда жаңа деңгейге көтерілді. Мемлекет ішінде исламның діни нормалары мен шариғат талаптары іске қосылып, қоғамның құқықтық жүйесі мен әлеуметтік құрылымы жаңартылды. Ясауи тариқатының ықпалы арқылы сопылық ілім мен практикалық діни тәжірибе халық арасында кеңінен таралып, адамдардың дүниетанымы мен көзқарастарында өзгерістер орын алды.

Ясауи ілімінің мемлекеттік идеологияға айналуы Алтын Орданың халықаралық аренада беделін арттырды. Ислам әлемімен тығыз байланыстар орнатылды, бұл сауда, мәдени алмасу және саяси ықпал тұрғысынан мемлекеттің қуатын арттырды. Алтын Орда өзінің саяси және экономикалық күш-қуатын нығайта отырып, ислам мәдениетінің, әсіресе Ясауи ілімінің кең таралуына мүмкіндік берді. Бұл процестер Алтын Ордадағы мемлекетаралық қатынастарды да нығайтып, мемлекетке сыртқы және ішкі саяси тұрақтылық әкелді. Өзбек ханның исламды мемлекеттік дін ретінде енгізуі мен Ясауи ілімін идеология ретінде қабылдауы арқылы мемлекет өзінің ішкі бірлігін нығайтып қана қоймай, сондай-ақ сыртқы әлемде күшті әрі беделді мемлекет ретінде танылды. Бұл кезеңде Алтын Орда мәдениетінің гүлденуі, оның көркемөнер саласында жетістіктерге жетуі, исламның теориялық және практикалық аспектілерінің тереңдеп дамуымен сипатталды.

Ясауи ілімі моңғол-түрік көшпелілерінің жаппай мұсылмандыққа бет бұруы барысында маңызды рөл атқарды. Ислам дінінің көшпелі өмір салтына бейімделу мүмкіндігі. Жаң Внды (张文德) өзінің «Алтын Орда исламдануы» (金帐汗国的伊斯兰化) атты зерттеу мақаласында мұсылмандықтың көшпелілерге ыңғайлы болуын атап көрсетеді. Оның пікірінше, исламда күрделі діни рәсімдер мен құрылыстардың болмауы, храмдар мен пұттардың қажет етілмей, қарапайым мешіттердің жеткілікті болуы, ислам дінін көшпелі халықтарға қабылдауға жеңілдетті. Жаң Внды ислам өркениетінің көшпелілердің өмір салтына бейімделуі арқылы Алтын Орда мемлекетінің ұзақ уақыт бойы өмір сүруінің негізін қалады деп қорытындылайды (2000: 58). Бұл жерде Жаң Внды исламның көшпелілердің өмір салтына бейімделуін атап көрсеткенімен, Ясауи тариқатының ерекше маңызы жөнінде тікелей айтпаған. Алайда, Ясауи тариқатының көшпелі тұрмысқа бейімделгендігі мен оның

Алтын Орда мемлекетінің идеологиясына айналуы айқын факті. Ясауи ілімі көшпелі халықтың рухани дүниесіне терең еніп, олардың әлеуметтік және мәдени құрылымымен үйлесім тапқан. Осы тұрғыдан алғанда, Ясауи тариқатының ықпалын Жошы ұлысының ұстанған діндері мен мәдениетінің табиғи жалғасы ретінде қарастыруға болады. Алтын Орда мен оның құрамындағы мемлекеттерде Ясауи ілімінің таралуы мен қолдау табуы осы кезеңдегі қоғамның рухани бірлігін қалыптастыра алатын ілім ретінде мемлекеттерді мойындата алғаны әрине ерекше назар аударатын дүние.

Алтын Орда мемлекетінің негізін қалаған моңғол-түрік руларындағы ортақ қасиет – көшпелі мәдениеттің өкілі болуында жатқанын ескерсек, Ясауи ілімінің осы мәдениетпен үйлесім табуы табиғи заңдылық. Ясауи ілімінің көшпелі тұрмыс салтына бейімделуі оның мемлекеттік идеологияға айналуына мүмкіндік берді. Бұл ілімнің Алтын Орда мен оған бағынышты хандықтарда да кең таралуы Шыңғыс-Жошы әулеттерінің билігінің ұзаққа созылуына ықпал етті. Ясауи ілімінің Алтын Орда мемлекетінің идеологиясына айналуы осы әулеттің рухани-мәдени негізін қалыптастырып, мемлекет ішіндегі бірлікті нығайтты. Ясауи ілімінің бұл бейімделуі Алтын Орда мемлекетінің дін мен мәдениет саласындағы тұрақтылығын қамтамасыз етті. Осылайша, Ясауи тариқатының ықпалы тек діни-сопылық дүниетанымның ғана емес, сонымен қатар саяси және әлеуметтік құрылымның нығаюына, көшпелі өмір салтын ұстанған халықтардың біртұтас рухани және мәдени жүйеге бірігуіне себеп болды. Алтын Орда мемлекетінде Ясауи ілімінің мемлекеттік идеология ретінде қабылдануы осы мемлекеттің ішкі тұрақтылығын сақтап, дамуына серпін берді.

Алтын Орда мемлекетінің исламдануы Хулагу әулетінің Елхандар (Илхандар немесе Хулагу әулеті) мемлекетімен айтарлықтай ерекшеленеді. Елхамдар мемлекетінде исламды қабылдау халифаттың заңдары мен қатаң талаптарына сәйкес жүргізілді, ал Алтын Ордада исламның қабылдануы мен таралуы әлдеқайда жұмсақ болды. Бұл, өз кезегінде, Алтын Ордадағы мұсылмандық сананың қатал болмауымен сипатталады. Алтын Орда мемлекеті мен ислам өркениеті дамыған Иран және басқа да мұсылман елдерімен салыстырғанда, исламның Алтын Ордадағы таралуы біршама баяу жүрді. Академик В. В. Бартольд Алтын Ордадағы саяси биліктің 200 жылдан астам уақыт бойы бір әулеттің қолында болуын көшпелі қоғамдардың тарихындағы сирек құбылыс ретінде бағалаған. Ол бұл ұзақ уақыттық билікті Алтын Ордадағы көшпелілердің жауынгерлік дәстүрінің сақталуымен және көшпелі

құрылымдардың әсерімен байланыстырады. Алтын Ордада саяси тұрақтылықтың сақталуы мен биліктің ұзақ уақыт бойы бір әулеттің қолында болуы, көбінесе олардың әскерлік дәстүрлері мен қоғамның көшпелі өмір салтымен үйлесім тапқандығының нәтижесі болды. Бұл ерекшеліктер, сондай-ақ Алтын Ордадағы исламдану үдерісінің басқа мұсылмандық мемлекеттерден өзгеше сипатын көрсетеді. Алтын Ордада исламның таралуы тек діни, бірақ сонымен қатар әлеуметтік-саяси факторлармен де тығыз байланысты болды, бұл өз кезегінде елдің мәдени және идеологиялық дамуына үлкен серпін берген құбылыс.

Алтын Орданың мемлекет басқару жүйесі Өзбек ханның билігі кезінде айтарлықтай дамуға қол жеткізді. Өзбек хан исламды қабылдағаннан кейін ресми түрде Мұхаммед Сұлтан Өзбек хан деген атаққа ие болды және бірқатар саяси-әкімшілік реформалар жүргізді. Оның тұсында Алтын Орданың түркі-моңғолдық басқару жүйесіне мұсылман мүфтилері мен қазылары енгізілді, бұл мемлекет басқару ісіне исламдық құқық нормаларын ықпалдастырудың маңызды қадамы болды. Өзбек ханның билігі кезінде исламдық құқық пен Шыңғыс ханның «Ұлы жосық» (Ұлы заң) жүйесінің қатар қолданылғаны айрықша назар аударады. Бұл кезеңде сахара халықтарының дәстүрлері мен ислам заңдарының үйлесімді түрде қатар жүруі мемлекеттік басқарудың ерекше моделі ретінде сипатталды (Уаң Шаулин, Сай Бин, 2014, 39-б.). Өзбек хан толеранттылық саясатын ұстанып, еркін діни саясат жүргізді. Бұл саясаттың негізінде ислам қазылары мен халықтық қазылардың заң жүйесін бірлесе басқаруы жатты. Бұл тәжірибенің айқын көрінісі Хорезм аймағында байқалды. Хорезм тарихында ерекше тұлғалардың бірі – Нағанбай би. Ол Өзбек ханның қайын атасы әрі ұлығбегі ретінде Алтын Ордадағы ханнан кейінгі екінші маңызды лауазымды иеленді. Оның міндеттеріне бас қолбасшылық пен сыртқы істер уәзірі қызметтері қоса кірді. Сонымен қатар, ол Хорезм өлкесінің билеушісі және қоңыраттардың ұлыс бегі ретінде танылды. Хорезм тарихында Әмір Нағанбайдай ықпалды тұлға болмағаны атап өтіледі. Оның басқару ісіндегі маңызды ерекшеліктерінің бірі – күн сайын сот қазыларын арнайы қабылдап, олардың қызметі жөнінде есеп алып отыруы болды (Әбусейітова, 2006, 263-б.). Алтын Орда дәуірінде Ислам діні мемлекеттік дін ретінде танылып, ислам сот жүйесінің қалыптасуы мен қызмет етуі маңызды орын алды. Алайда, осы кезеңде сахара халықтарының дәстүрлі құқықтық нормалары саналатын Шыңғыс ханның «Ұлы жосық» (Ұлы заңы) да қатар қолданылғанын байқаймыз. Бұл құбылыс Алтын Орда мемлекетінің исламдануынан кейін де тек

қана діни құқықтық негіздерге сүйенбегенін көрсетеді. Мемлекет құрылымы көпқырлы болып, зайырлы және дәстүрлі элементтерді сақтап қалды. Бұл жағдай, біріншіден, Алтын Орданың исламды ресми дін ретінде қабылдағаннан кейін де діни фанатизмге ұшырамай, кеңейтілген құқықтық жүйені сақтағанын айғақтайды. Мемлекеттік басқарудағы құқықтық нормалар ислам шариғатымен қатар, сахара халықтарының ғасырлар бойы қалыптасқан құқықтық дәстүрлеріне де негізделді (Saifunov and et al. 2024). Осылайша, Алтын Орда билігі ислам діні мен жергілікті халықтың құндылықтарын үйлесімді түрде біріктіре алды. Екіншіден, бұл факт Алтын Орданың исламданғаннан кейін де сахара халықтарының құндылықтарын жоғары бағалағанын дәлелдейді. Мұндай саясаттың негізінде Исламның дәстүрлі түркілік дүниетаныммен, әсіресе, Ясауидің даналық ілімімен тығыз байланысы жатыр. Ясауи ілімінің Алтын Орда дәуірінде таралуы исламдық құндылықтардың жергілікті мәдениетпен үйлесімді интеграциялануына ықпал етті. Сопылық ілімнің өзіне тән толеранттылық принциптері мен рухани дәстүрлері осы кезеңдегі мемлекеттік идеологияның маңызды элементіне айналды. Жалпы, Алтын Орда исламды қабылдағаннан кейінгі кезеңде діни-рухани және құқықтық салаларда өзіндік синтезге қол жеткізіп, ислам діні мен сахара халықтарының дәстүрлерін қатар ұштастыра білген ерекше мемлекет ретінде сипатталады.

Ясауи ілімі батысқа қоныс аударған моңғолдардың түркітену процесіне жол ашты. Қытайдың моңғол тарихшысы Чин Жилету «Моңғолдардың исламдануы туралы жалпы шолу» (伊斯兰化蒙古概论) атты зерттеуінде «*XIV ғасырдың ортасынан кейін батысқа бет алған моңғолдардың әрекеттері хандықтардың түркіленуіне елеулі ықпал етті. Моңғолдардың батысқа жасаған жорықтары нәтижесінде Қыпшақ даласына қоныс аударуы, кейіннен олардың бірнеше жергілікті тайпалармен араласуына алып келді. Негізінен, батысқа жылжыған моңғолдар қатарында Қоңырат және Маңғыт сияқты екі ірі моңғол тайпасы ерекше рөл атқарды. Моңғол тайпалары өздерінің бастапқы моңғол сахарасындағы тайпалық құрылымдарын жоғалтқанымен, Қыпшақ даласында жаңа, ірі тайпалық бірлестіктерді қалыптастырды. Бұл үдеріс моңғолдардың ислам дінін қабылдауымен тығыз байланысты болды. Исламдану нәтижесінде моңғол тайпалары еуразиялық кеңістікте маңызды тарихи процестердің қатысушысына айналды және өзіндік ерекшеліктерімен ислам әлемінің тарихына тың беттер қосты»* (1991, 66-б.).

XIV ғасырдың ортасында моңғолдардың кең көлемді түркітену үдерісі қарқын алды. Чин Жилетудың зерттеулерінде көрсетілгендей, бұл кезеңде моңғолдар арасында діни нанымдардың өзгеруі мен жергілікті халықтардың мәдениетімен араласу үдерістері белсенді жүрді. Мұндай өзгерістер моңғол тайпаларының жаулап алған байырғы халықтармен өзара ықпалдасуына жағдай туғызды. Бұл өзара ықпалдастық олардың діни сенімдері мен өркениеттік тұрғыдан жаңа бағытқа бет бұруына себеп болды. Батыс Моңғол хандығы (Алтын Орда) аймағындағы моңғолдардың діни сенімдері ғана емес, сонымен бірге мәдени және өркениеттік құрылымдары да түбегейлі өзгерістерге ұшырады. Олар біртіндеп ислам дінін қабылдап, түркітік өркениетпен астасып, жаңа этномәдени сипатты иеленді. Бұл үдеріс моңғолдардың ислам әлемімен жақындасып, түркі халықтарының біртұтас өркениеттік кеңістігіне қосылуына ықпал етті. Екпін қойып айтар болсақ, моңғолдардың батысқа қоныс аударуы тек географиялық тұрғыдан ғана емес, сонымен бірге олардың этномәдени және діни құрылымдарының өзгеруіне негіз қалап, ислам өркениетімен және түркі өркениетімен тығыз интеграциялану процесін жеделдетті.

Қытай тарихшысы Чин Жилетудың пікірінше, XIV-XV ғасырлардағы моңғолдардың түркітену процесі кейінгі кезеңдерде Өзбек хан (1280 - 1341), Мұхаммед Шайбани хан (1451 - 1510), Әмір Темір Тарағай Барлас 1336 - 1405), Мұхаммед Жалалуддин Бабыр (1483 - 1530) секілді ұлы билеушілер мен батырлардың моңғол тектерін сақтап қалуында ешқандай кедергі болмады. Осылайша, Чин Жилетудың айтуынша, түркітенген моңғолдардың тарихы бүгінгі күні моңғол тарихымен тығыз байланысты болып, оған енуі қажет деп саналады (1991, 66-б.). Бұл пікір моңғолдардың түркітену үдерісінің олардың тарихи тұлғалық бейнесіне әсерін тигізгенін көрсетеді. Бұл жерде айта кететін маңызды жәйт, қоңырат, найман, кереей, жалайыр, меркіт, маңғыт сияқты руларды Қытай тарихшылары көбінесе моңғол руларының құрамына жатқызады. Бұл рулардың тарихи негізі мен құрылымы олардың моңғол-түркі қоғамына ортақ екенін көрсетеді. Сондықтан, бұл тайпалар әрқашан сахарадағы моңғол мен түркі халықтарының бірлескен тайпалық қауымдастығының бөлігі болып саналған. Моңғолдар мен түркітердің араласуы нәтижесінде қалыптасқан бұл рулардың Алтын Орда құрамына кіргеннен кейін де өздерінің этникалық және мәдени ерекшеліктерін сақтап қалуы тарихшылардың назарын аударады. Алтын Орда кезеңінде жоғарыда атап өткен рулардың сақталуына және олардың тарихи мәдени мәнінің тереңдеуіне Ясауи ілімінің зор ықпалы болды. Ясауи ілімі, әсіресе, түркі

халықтарының рухани өміріне айтарлықтай әсер етіп, олардың этникалық және мәдени бірегейліктерін сақтауға септігін тигізді. Ясауидің сопылық мұрасы, оның діни құндылықтары мен дүниетанымдық принциптері осы рулардың діни-мәдени құрылымдарының тұрақтылығын қамтамасыз етті. Ясауи ілімінің әсерінен бұл рулар ислам дініне қабылдауымен қатар, өздерінің ежелгі түркі дәстүрлерін де жоғалтпай, оларды жаңа діни-мәдени контексте сақтай білді. Осылайша, моңғол-түркі қоғамының интеграциялық процесі мен оның тарихи және мәдени құрылымдарының сақталуы, сондай-ақ Ясауи ілімінің рөлі осы кезеңдегі әлеуметтік-мәдени трансформацияның маңызды факторлары ретінде қарастырылуы тиіс. Моңғолдардың түркітену үдерісі мен олардың өз этникалық руларын сақтап қалуы, исламның түркілік дәстүрлермен үйлесуінің және Ясауи ілімінің тарихи контекстіндегі маңызы зор болды.

7. Түркі тілінің кең таралуына Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған Ясауи тариқатының ықпалы айрықша болды. Деректерге сүйенсек, Ясауи тариқатының ілімі сахарадағы моңғол-қыпшақ қауымдарына Хорезм өлкесіндегі білім беру ошақтары арқылы тарады. Өзбек ханның билігі кезеңінен бастап, Алтын Орда мемлекетінде Ясауи тариқаты белсенді миссионерлік қызмет атқарып, діни және рухани бағыт-бағдар беретін маңызды институтқа айналды. Өзбек хан тұсында сопы-шайхтардың қоғамдағы ықпалы айтарлықтай артып, олардың қызмет аясы бірнеше бағытта кеңейтілді. Біріншіден, сопы-шайхтар билеушілерге рухани тұрғыдан ықпал ету арқылы мемлекеттік басқаруда маңызды рөл атқарды. Олар әкімшілік және діни мәселелер бойынша билеушілерге кеңес беріп, олардың саяси және діни шешімдеріне бағыт-бағдар көрсетті. Екіншіден, олардың ықпалы исламдық білім беру мен мәдени мекемелердің дамуына жол ашты. Бұл кезеңде Алтын Орда аумағында мешіттер мен медреселердің саны айтарлықтай көбейді. Исламдық сопылық білім беру жүйесі қалыптасып, оған қаржылай қолдау көрсетілді. Мешіттер жанынан медреселер мен басқа да білім беру орталықтарының ашылуы халықтың діни және зайырлы сауаттылығын арттырып, білім беру саласында жаңа деңгейге жол ашты. Бұл процестер түркі тілінің кең көлемде таралуына және қолданылуына үлкен үлес қосты. Жаң Вндының зерттеулеріне сүйенсек «*Алтын Орда дәуірінде мешіттер мен медреселерде түркі тілі білім беру мен діни ілімді таратудың негізгі құралына айналды»* (Жаң Внды, 2000, 58-б.). Бұл тілдің мәдени және ғылыми өмірдегі рөлін күшейтіп, оны бүкіл аймақтағы негізгі қарым-қатынас құралына айналдырды. Сонымен қатар, Алтын Ордада

әдебиет пен ғылым саласында ерекше өрлеу байқалды. Әдеби шығармашылық Ясауи тариқатының сопылық рухани мұрасымен байытылып, жаңа мазмұндық және тақырыптық бағыттарды қамтыды. Сопылық ілімнің әдебиетке әсері тек діни мазмұнда ғана емес, сондай-ақ адамның рухани ізденістерін, адамгершілік құндылықтарды және қоғамның рухани дамуын қамтитын шығармаларда көрініс тапты. Алтын Орда дәуірінде Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған тариқаттың ықпалымен түркі тілі исламдық білім беру, әдебиет және ғылым салаларының негізгі тіліне айналды. Бұл түркі тілінің Еуразия кеңістігінде кеңінен таралуы мен оның мәдени ықпалының артуына зор үлес қосты.

8. Ибн Батуттаның естеліктері Алтын Орда дәуіріндегі тілдік және діни үдерістердің өзара тығыз байланысын айқын сипаттайды. Ол өз жазбаларында Алтын Орда аумағындағы жергілікті халықтың әуелі араб тілінде, содан кейін түркі және парсы тілдерінде Құран аяттарын және діни мазмұндағы жырларды оқығанын атап өтеді (1987, 329-б.). Бұл дерек Алтын Ордада ислам дінінің таралуы барысында бірнеше тілдің маңызды рөл атқарғанын, олардың діни және мәдени ықпалдастықты қалыптастырудағы маңызын көрсетеді. Алайда, ислам дінін насихаттау мен тарату ісінде түркі тілі ең көп қолданылған негізгі құралға айналған. Бұл құбылыс Ясауи тариқатының қызметімен тікелей байланысты болды. Ясауи тариқатының сопылары ислам дінін халыққа түркі тілінде түсіндіріп, оның негізгі қағидаттарын жеткізуде ерекше белсенділік танытты. Олардың қажырлы еңбегінің арқасында көшпелі түркі халықтары өз ана тілінде исламның ілімімен және құндылықтарымен таныса алды. Бұл үдеріс исламның көшпелілер өмір салтына табиғи түрде енуіне жағдай жасап, түркі тілінің діни ілім мен мәдени мұраны жеткізудегі шешуші рөлін айқындады. Сонымен қатар, Алтын Ордада ислам дінін насихаттаушылардың басым бөлігі исламның терең ілімдерін меңгерген түркілер болды. Бұл жағдай ислам дінін тарату барысында түркі тілінің басты құралға айналуына мүмкіндік берді. Түркі тілі исламдық білім беру мен мәдениетті таратуда ғана емес, сонымен бірге ислам өркениетінің тұтастай бір бөлігі ретінде қалыптасты. Түркі тілінде діни мәтіндерді түсіндіру арқылы көшпелі қоғамның рухани санасы мен мәдени құндылықтарына ықпал етті.

Түркі тілінің Алтын Орда аумағында мұндай кең таралуы және ислам дінін таратудағы рөлі моңғол халқының да тілдік және мәдени трансформациясына әсер етті. Түркі тілінің ислам дінімен бірге насихатталуы моңғолдардың біртіндеп түркшеленуіне ықпал етті. Жаң Вндының зерттеулерін негізге алсақ, ислам дінін қабылдау

және исламдық білімнің түркі тілінде берілуі моңғол тіліне жаңа лексикалық қабаттарды енгізіп, оның түркі мәдениетімен тығыз байланысын күшейтті (Жаң Внды, 2000, 58-б.). Қорыта айтқанда, Алтын Орда дәуірінде түркі тілі ислам дінін таратудағы негізгі құрал ретінде қызмет етті. Бұл тілдің рөлі тек діни ілімді жеткізуде ғана емес, сонымен бірге қоғамның рухани, мәдени және этникалық тұтастығын қамтамасыз етуде ерекше маңызды болды. Түркі тілі ислам өркениетінің бірегей элементіне айналып, оның аймақтағы халықтарды біріктіру және ортақ құндылықтарды қалыптастырудағы маңызын арттыра түсті.

**Қорытынды**

Қожа Ахмет Ясауи тариқатының адами құндылықтарға негізделген ілімі Алтын Орда мемлекетінің саяси, әлеуметтік және мәдени дамуында ерекше орын алды. Моңғол-түрік руларын негіз еткен Алтын Орда мемлекеті вассалд (тәуелді) халықтар мен өзге ұлт өкілдеріне теңдік пен татулық саясатын ұстанды. Бұл саясаттың көрінісі ретінде әйгілі саяхатшы Ибн Баттутаның 1330–1340 жылдары Берке-Сарай қаласында болған кезіндегі жазбаларын атап өтуге болады. Оның мәліметінше, Берке-Сарай – көпұлтты, тіршілігі қайнаған орта ғасырлық іргелі қалалардың бірі болған. Мұнда тек мұсылмандар ғана емес, Русь, Бұлғар, Мажар, Роман, Черкес, Армян, Грузин, Араб және Кавказ халықтарының өкілдері де бірге өмір сүрген (İbn Battûta, 1987, 359-б., Қинаятұлы, 2004, 153-б.). Бұл мәліметтер Алтын Орданың ұлттық, этникалық және діни теңдік саясатын табысты жүзеге асырғанын дәлелдейді.

Ясауи ілімінің ықпалы тек діни салада ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік, саяси және мәдени салаларда да айтарлықтай сезілді. Алтын Орданың исламдану үдерісінде Ясауи тариқаты негізгі қозғаушы күштердің бірі болды. Бұл ілімнің арқасында батысқа жасаған жорықтарынан кейін моңғолдар мен сахаралық қыпшақтардың исламдану процесі қарқынды жүрді. Ислам діні мен мәдениеті түркі тілі арқылы насихатталып, араб жазуы негізіндегі шағатай жазуының кең таралуына ықпал етті. Ясауи ілімінің Алтын Орда аумағында таралуы Шыңғыс-Жошы әулеттерінің билік еткен аймақтарында сопылар мен олардың мектептерінің рөлін күшейтті. Бұл мектептер исламдық білім беру, рухани тәрбие және әлеуметтік реформалар жүргізу орталықтарына айналды. Соның нәтижесінде, Ясауи ілімі тек діни құндылықтардың ғана емес, сонымен қатар аймақтық бірлікті қамтамасыз ететін күшке айналды.

Алтын Орда бірте-бірте Ясауи ілімін мемлекеттік идеология деңгейіне көтеріп, ислам мемлекетіне айналды. Бұл ілім этникалық

және әлеуметтік тұрғыдан алшақ жатқан қыпшақ, моңғол, хорезм және қырым аймақтарын біріктіре отырып, ортақ идеологиялық негізді қалыптастырды. Ясауи ілімі көшпелі өмір салтына бейімделгендіктен, бұл идеология Алтын Орда мемлекетінен кейін де жалғасын тапты. Шыңғыс хан әулетінің билігі аяқтағаннан кейін де, Ясауи ілімінің ықпалы Алтын Орда мұрагерлері – Қазан, Қырым, Ноғай және Қазақ хандықтарында сақталып, одан әрі нығая түсті.

Алтын Орда дәуірінен бастап Қожа Ахмет Ясауи ілімі түркі халықтарының, соның ішінде қазақ халқының ұлттық идеологиясына айналды. Бұл ілімнің тарихи және мәдени маңызы ерекше: ол түркі әлемінің рухани бірлігін қалыптастырып, исламдық өркениеттің негізгі бағыттарын көшпелі қоғамның өмір салтына бейімдеді. Ясауи ілімі тек ортағасырлық қоғам үшін ғана емес, бүгінгі таңда да рухани және мәдени тұрғыдан баға жетпес мұра.

**Әдебиеттер**


Қинаятұлы, Зардыхан. (2004). «*Қазақ мемлекеті және Жошы хан*», Астана: Елорда баспасы.

张文德.论金帐汗国的伊斯兰化.贵州师范大学学报 ，2000年 第2期. (Жаң Внды. Алтын орданың исламдануы. ҚХР Гуй Яң қаласы: Гуй Жоу педагогикалық университеті Орталық Азия тарихы мәдениеті журналы №2, 2002.)

张文德.中亚库布拉维教团述论. 贵阳市: 贵州师范大学学报( 社), 1992年2期. (Жаң Внды (Чжан Венде) Орталық Азиядағы Кубравийа тариқатына талдау. ҚХР Гуйяң қаласы: Гуйчжоу педагогикалық университетінің хабаршы журналы (гуманитарлық), 1992 жылғы 2 саны.)

Жандарбеков, Зікірия. (2006). «*Иассауи жолы және қазақ қоғамы*». Алматы: Ел-шежіре баспасы

Saifunov, Bauyrzhan - Sambetov, Zhanbolat (2023) "*Ahmed Yesevî Hakkında Bibliyografik Araştırma*". *Journal of Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research 105 (March 2023), 279-299*.

Сапарғалиев, М.Г. (2014). «*Алтын орданың ыдырауы*». Алматы: Дайк-пресс баспасы.

格列科夫, 雅库博夫斯基1 金帐汗国兴衰史[ M]1 北京: 商务印书馆, 1985. (Греков Б.Д., Якубовский А.Ю., «*Алтын Орданың өркендеуі және оның құлауы*», Қытайша аудармасы. ҚХР Бейжің: Сауда баспасы, 1985.)

新吉乐图: 伊斯兰化蒙古概论.内蒙古社会科学1991 年05期. (Чин Жилету «Моңғолдардың исламдануы туралы», ҚХР Ішкі моңғол: Әлеументтік ғылымдары журналы №5, 1991.)

СМИЗО. Тизенгаузен, Владимир. (1941). *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.том II* .Москва.

Saifunov, Bauyrzhan et al. “The Madhhabian Tendency of Ahmad Yassawi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. n.d. https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1559619 .

Әбусейітова, М.Х. (2006). «*История Казахстана в персиддских источниках*». том IV, Алматы: дайк-пресс.

Чин Жилету. (1991). Моңғолдардың исламдануы туралы. ҚХР Ішкі моңғол: Әлеуметтік ғылымдар журналы. 新吉乐图: 伊斯兰化蒙古概论.内蒙古社会科学1991 年05期.

Уаң Шаулин, Сай Бин. Алтын орданың Өзбек ханы туралы. ҚХР Чң Ду: Сы Чуан өлкелік өнер және ғылым институты хабаршысы. 2014 жылғы 1 саны. 王绍林，蔡斌: 试论金帐汗国月即别 .四川文理学院学报.2014 年第1期.

İbn Battûta. (1987). *Rihletü İbn Battûta (Tuhfatü’n-Nüzzar fi Garaibi’l-Emsar ve’l-Acaibi’l-Esfar*), thk. Muhammed Abdülmünim el-Uryan. Beyrut: Daru’l-İhyai’l-Ulum.

# THE EVOLUTION OF AXIOLOGICAL VALUES: AN ANALYSIS OF PROVERBS REFLECTING THE ROLE OF WOMEN IN AXIOLOGICAL CULTURE

**Shakhnoza KHUDAYKULOVA**[*]

**Abstract:** This article examines the linguistic and axiological-cultural aspects of the female image in Uzbek folk proverbs. It highlights that values associated with women constitute an axiological concept reflecting kindness, loyalty, chastity, patience, purity, honor, and folk wisdom. The study explores the transformation of these axiological values under the influence of historical, social, and cultural processes. Uzbek folk proverbs serve as a treasure trove of values, through which the historical-cultural worldview, gender attitudes, and moral standards of the people can be determined. Proverbs regarding the female image are among the main linguistic resources preserving the social and cultural codes of these values. They convey not only the social role of women but also moral criteria. This research investigates the formation, development, and evolution of the system of axiological values through the portrayal of women in Uzbek folk proverbs, revealing both historical-dynamic and modern-connotative manifestations of values and the socio-cultural function of women in Uzbek axiological culture. Some proverbs expressing the female image in Uzbek oral creativity are analyzed axiolinguistically.

**Keywords:** Axiological Values, Socio-Cultural, Female, Affection, Loyalty, Chastity, Patience, Purity

Axiology is the theory of values, which studies the spiritual and moral foundations of society. Each nation's system of values is transmitted across generations through proverbs, legends, and customs. In Uzbek proverbs, the role of women in the family and society occupies a prominent place. Proverbs, as an integral part of oral speech, encapsulate not only artistic images but also socio-cultural values, ideological perspectives, and gender relations. They serve to shape social consciousness, preserve values, and regulate norms (Scott, 1986, p.1053–

[*] Associate Professor, Doctor of Philosophy in Philology Sciences (PhD), The World Economy and Diplomacy University (Uzbekistan), sh.suvanovna@gmail.com

1075). Therefore, proverbs are often interpreted as the ideological "mirror" of society.

This article analyzes proverbs reflecting the role of women in Uzbek axiological culture. The female image is understood both as a life-giver, a progenitor ensuring humanity's continuity, and as a source of moral values such as love, loyalty, patience, and honesty. Furthermore, women are portrayed as symbols of aesthetic values, associated with beauty, grace, and elegance. In oral literature, they are poetically compared to "flowers," "the moon," and "the sun." The use of the word "woman" in synonymic series such as mother, sister, daughter-in-law, and beloved reveals its connotative semantic load, manifesting diverse socio-axiological dimensions.

The evolution of values reflecting the role of women in Uzbek axiological culture can be classified as follows:

**1. Woman as mother.**

In Uzbek axiological culture, the woman is primarily revered as a mother. Proverbs and wisdom literature demonstrate profound respect for mothers. For example: ***"Mother and child are like a flower and tulip", "A mother's one hand rocks the cradle, the other moves the world", "A child calls her mother, and the mother remains mother", "You realize your mother's goodness only when you fall ill".*** These proverbs emphasize that mothers are valued not merely biologically, but as a social and moral foundation.

**2. Woman as pillar of family and household.**

Women are also depicted as the "housekeeper" and "pillar of the family." In Uzbek culture, women are seen as central to the family structure, responsible for raising children, caring for family members, managing household affairs, and maintaining harmony. Proverbs illustrate the indispensable role of women in family life, emphasizing respect and acknowledgment of their efforts: ***"Without firewood the pot won't boil, without a wife the house won't thrive", "Forty men cannot fill a house; one woman can", "The mountain is adorned with snow, the man with his wife", "May your horse not die on the road, and may your wife be faithful in middle age."***

**3. WOMAN – A SYMBOL OF WISDOM, INTELLIGENCE, DILIGENCE, AND HONOR.** In Uzbek culture, a woman's moral and ethical qualities, particularly chastity, modesty, and honor, are highly valued. These traits reflect her inner beauty, purity, and humility. The concept of an "honorable woman" emphasizes her devotion to her family and personal integrity, as well as her social dignity. Such associations are

an essential part of the national mentality, reflecting deep respect for a woman's spiritual world.

In folk wisdom, a woman's intelligence, wisdom, and honor are also considered core values. For instance, the proverb "A wise woman maintains her household, while a foolish woman ruins her husband" illustrates the crucial role of a woman's intellect in determining her position within the family.

The proper behavior, chastity, and modesty of girls are recognized by society as essential virtues. Accordingly, Uzbek oral creativity has produced proverbs such as: "A veiled girl is like a fairy," "A girl is warm with her deeds," and "The skin protects the fruit." These proverbs highlight the positive influence of a woman on family life, emphasizing mutual respect and harmony in domestic relationships.

Folk sayings also evaluate the behavior of good and bad wives comparatively: "A good coat brings wealth to a wedding, a good wife brings prosperity to the household," "A good wife is half of one's provision," "A good wife creates what you lack, a bad wife narrows your home," "The prudence of a wife is the angel of a man," "The quality of a wife is revealed when guests arrive." These proverbs reflect the deep respect for women in Uzbek culture and their significant role within both the family and society.

The word "woman" in the Uzbek language is not merely a grammatical unit but also manifests as an axiological concept. It is firmly established in the public consciousness as a symbol of life continuity, love, beauty, loyalty, patience, and blessing. Therefore, the image of a woman in language is interpreted as a valuable unit representing national consciousness and spirituality.

In folk proverbs, the behavior and manners of girls are often explained in relation to maternal upbringing: "When giving a daughter in marriage, look to her father; when taking a daughter, look to her mother," "Do not enter the house of a bad door, do not marry the daughter of a bad mother," "The tree grows according to the soil, the girl grows according to the mother," "The daughter follows the path the mother has walked." Such proverbs teach that a girl's virtues are not merely personal traits but are also products of family values.

Furthermore, the process of marriage is not considered an entirely personal decision but is closely linked to communal and familial values, as reflected in proverbs like: "Do not buy a horse based on a pedestrian's advice, do not take a wife based on a bachelor's advice," "Consult your clan when buying a horse, consult your family when taking a wife," "A

marriage without counsel will collapse after the wedding." These sayings emphasize that marriage decisions rely not only on the personal choice of the couple but also on the experience and wisdom of the larger family and community.

Overall, the above proverbs represent the wisdom of the people, highlighting the predominance of familial and communal values over purely individual interests in Uzbek society. Folk wisdom encourages young people to approach marriage responsibly, avoid haste, and rely on experience.

**3. Woman – symbol of intellect, wisdom, diligence, and honor**

In Uzbek culture, a woman's spiritual and moral qualities, particularly chastity, modesty, and honor, are highly valued. These traits reflect a woman's inner beauty, purity, and humility. The concept of an "honorable woman" highlights her loyalty to herself and her family, as well as her social dignity. Such associations are an important part of the national mentality and reflect deep respect for the woman's spiritual realm.

In folk wisdom, a woman's intellect, wisdom, and honor are also emphasized as core values. For example, the proverb ***"A wise woman builds her home, a foolish woman ruins her husband"*** illustrates that a woman's intellect plays a crucial role in determining her position within the family.

Girls are expected to live with proper manners, chastity, and modesty, which society recognizes as essential virtues. In this regard, the following proverbs have been formed in oral creativity: ***"A veiled girl is like a fairy", "A girl's deeds warm her surroundings", "The skin preserves the fruit"***. These proverbs reflect the influence of women in family relationships and highlight their positive impact on family life

Folk proverbs also compare the behavior of good and bad wives: ***"A good coat is a wedding gift, a good wife is the foundation of a home", "A good wife is half of the sustenance", "A good wife can make what you lack, a bad wife can ruin your spacious home", "A wife's prudence is a person's angel", "The quality of a wife is revealed when guests arrive".*** These sayings express the deep respect of the Uzbek people for women and their important role in the family and society.

In the Uzbek language, the word ***"woman"*** functions not only as a grammatical unit but also as an axiological concept. This notion is firmly established in the collective consciousness as a symbol of life continuity, love, beauty, loyalty, patience, and blessing. Therefore, the image of a

woman in language is interpreted as a valuable unit representing national consciousness and spirituality.

In folk proverbs, a girl's behavior and manners are often explained in connection with her mother's upbringing: ***"If giving a girl in marriage, look at her father; if taking a girl in marriage, look at her mother", "Do not enter the house of one with a bad door, do not marry the daughter of a woman of ill repute", "A mulberry grows according to the vine, a girl grows according to her mother", "A girl crosses the bridge her mother crossed".*** Such proverbs teach that a girl's virtues are evaluated not only as personal characteristics but also as products of family values.

Furthermore, the process of marriage is not solely a personal decision but is closely tied to collective and family values, as expressed in proverbs: ***"Do not buy a horse without the advice of a pedestrian; do not marry a wife without the advice of a bachelor", "When buying a horse, consult your clan; when marrying a wife, consult your lineage", "A marriage without consultation will break after the wedding".*** These proverbs indicate that in marriage, reliance on the experience of society and elders is more important than individual choice. Thus, marriage is seen not merely as the decision of two young people, but as the concern of the entire family and community.

Overall, the above proverbs reflect the wisdom of the people, highlighting that in Uzbek society, family and collective values take precedence over personal desires. Folk wisdom emphasizes that young people should approach marriage responsibly, avoid haste, and rely on experience.

***4. The phenomenon of girl birth.***

The birth of a girl occupies an important place in the system of values in Uzbek society and has traditionally been interpreted negatively. While a son was celebrated as the meaning of life, a daughter was often considered a "guest" or a temporary presence. For instance, proverbs such as ***"A repeated enemy is bad, a returned girl is bad", "Even the broom in the house fears the girl who is born", and "A foal mare cannot fit into the village" reflect this perspective.***

Attitudes toward the child's gender are deeply rooted in the ancient worldview of the Uzbek people and occupy a significant place in the national system of values. The birth of a girl and her social evaluation created specific stereotypes in a patriarchal society. Today, however, these stereotypes are being reconsidered in the process of the evolution of values.

At the same time, within the patriarchal value system, the phenomenon of girl birth was often negatively interpreted. Proverbs such as ***"A girl is born, sorrow is born", "Until the girl is fed, feed the boy sparingly", "Flat, flat falls the snow; a bad wife gives birth to a girl", "A wife who has not borne a son is like a goat that has kidded"*** express the negative evaluation of girl birth, considering it unfortunate, while women who gave birth to girls were demeaned and humiliated. According to Sandra Bem's theory of gender polarization (Bem, 1993), such views created male and female roles as absolutely opposite categories, limiting women's social opportunities. However, in the process of the evolution of values, these stereotypes have gradually lost their influence, and daughters have begun to be reinterpreted as social values.

### *5. The theory of gender polarization*

Sandra Bem's insights provide an important theoretical foundation for the study of gender issues. In the Gender Schema Theory developed by Bem (1981), the concept of gender polarization occupies a central position. According to the scholar, gender polarization is the process by which a culture constructs men and women as mutually exclusive categories. As a result, society sharply distinguishes roles "specific to men" and "specific to women" and embeds these distinctions in social consciousness. For example, men became associated with strength, external activity, and dominance, while women were associated with weakness, obedience, and the inner world. These distinctions are reflected in Uzbek proverbs such as ***"The man is the mountain, the woman is its shadow", "A wife's hair is long, her intellect short", "A marriage cannot happen until the wife starts", "A woman must walk four ell lower than her husband".*** According to Bem's theoretical approach, gender polarization not only affects personal identification processes but also directly influences social relations and the formation of values. Women are often confined to family- and home-related roles, while men are linked to external activities, authority, and power (Bem, 1981, p. 357).

### *6. The process of woman evolution*

From this perspective, the phenomenon of woman evolution is closely connected to Bem's theory. If gender polarization acts as a mechanism limiting women's opportunities, evolution represents the gradual dismantling of these limitations. Historically, women were first perceived as ***"mothers" and "housewives,"*** but in later periods, they began to be recognized as active agents in education, labor, political and scientific fields, as scholars, entrepreneurs, and leaders.

### *7. The image of women in literature and culture*

In classical literature, the depiction of women with virtues such as spiritual maturity, patience, and dedication played a crucial role in shaping the national mentality and spiritual values. In such literature, women were portrayed as guarantors of peace and love in society, educators of the next generation, and promoters of moral virtues. According to Alisher Navoi, a woman was not merely a symbol of love and beauty but also a primary source of enlightenment and spiritual maturity. In Jadid literature, women were regarded as guarantors of national progress; in Chulpon's works, the female image symbolized freedom and inner strength; and in modern works, women are associated with social activity, enlightenment, and self-awareness.

***8. Modern changes and new associations***

Since the beginning of the 20th century, and especially after the years of independence, the position of women in Uzbek society has undergone profound transformations. Women have gained opportunities to pursue professions, receive education, and actively participate in social life. This process has led to the formation of new axiological values. For example, the proverb "A wise woman – a happy family" enriches traditional views, emphasizing that a woman's consciousness, intellect, and insight are key factors in familial happiness. In this approach, not only a woman's physical labor but also her intellectual potential is valued.

In the modern era, new associations have been added to the female image: ***"entrepreneurial woman," "leader woman," "scholar woman."*** This demonstrates that women's roles in society have expanded beyond the family sphere into political, economic, and cultural domains (Inglehart & Norris, 2003). The active participation of women in business, politics, science, art, and culture serves as a practical manifestation of these changes.

In conclusion, in Uzbek proverbs, the image of a woman as a value is forming in a synthesis of two poles – traditional (mother, housewife) and modern (educated, active citizen). This represents a vivid reflection of the evolution of national axiological culture.

## References

Bem, S. L. (1993). The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality. *Yale University Press.*

Connell, R. W. (2005). Masculinities (2nd ed.). *University of California Press.*

Inglehart, R., & Norris, P. (2003). Rising tide: Gender equality and cultural change around the world. *Cambridge University Press.*

Khudaykulova, Sh. (2019). Reflection of the axiological lexicon of the Uzbek language in proverbs. *The World Economy and Diplomacy University.*

Oakley, A. (2016). Sex, gender and society (Rev. ed.). *Routledge.*

Scott, J. W. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review,* 91(5), 1053–1075. https://doi.org/10.2307/1864376

Shomaqsudov, S., & Shorahmedov, S. (1990). Hikmetnoma: *An explanatory dictionary of Uzbek proverbs.* Tashkent.

# РАЗВИТИЕ КИНОИСКУССТВА В ВОСПИТАНИИ МОЛОДЁЖИ ТЮРКСКОГО МИРА

**Дильфуза АБДУХАЛИКОВА***

**Аннотация:** Статья посвящена анализу роли киноискусства в воспитании молодого поколения в странах тюркского мира. Национальный кинематограф рассматривается как важный культурный ресурс, способствующий формированию идентичности, уважения к традициям, языку и историческому наследию. Киноискусство играет важную роль в формировании мировоззрения молодёжи, особенно в условиях укрепления культурной самобытности народов тюркского мира.

Узбекистан обладает богатой кинематографической традицией, в которой художественные образы тесно переплетены с духовными и национальными ценностями. Современные узбекские кинематографисты всё активнее используют кино как площадку для обсуждения социальных проблем молодежи – таких как миграция, безработица, утрата духовных ориентиров. При этом важнейшая задача – говорить с молодым поколением на их языке, не теряя при этом глубины и аутентичности национальной культуры.

Фильм «Оталар сўзи – ақлнинг кўзи», что означает «Слово отцов – зеркало разума», основан на тюркской пословице и жанрово представлен как драматическая теленовелла, прославляющая мудрость предков и роль семейных традиций. Цитаты, отражающие эту идею, укрепляют связь молодёжи с тюркскими народами и их национальными устоями. Произведение подчёркивает передачу духовного и культурного опыта, способствующую воспитанию ответственности, уважения к родителям и национальной идентичности среди молодёжи в тюркском мировом контексте.

**Ключевые слова:** Киноискусство, Тюркский Мир, Молодёжь, Воспитание, Этнокультурная Идентичность, Духовные Ценности, Национальный Кинематограф.

# DEVELOPMENT OF CINEMATIC ART IN THE EDUCATION OF YOUTH IN THE TURKIC WORLD

*Старший преподаватель, Государственный институт искусств и культуры Узбекистана, dilya1963aprel@gmail.com.

**Abstract:** This article analyzes the role of cinematic art in educating the younger generation in the countries of the Turkic world. National cinema is viewed as a vital cultural resource that contributes to the formation of identity, respect for traditions, language, and historical heritage. Cinematic art plays a crucial role in shaping the worldview of youth, especially in the context of preserving and strengthening the cultural uniqueness of Turkic peoples.

Uzbekistan has a rich cinematic tradition where artistic imagery is closely intertwined with spiritual and national values. Contemporary Uzbek filmmakers are increasingly using cinema as a platform to address youth-related social issues such as migration, unemployment, and the loss of moral orientation. The main challenge is to communicate with the younger generation in a language they understand while preserving the depth and authenticity of national culture.

The film "Otalarning so'zi – aqlning ko'zi" ("The Word of Fathers Is the Mirror of Reason"), based on a Turkic proverb, is presented as a dramatic television novella that celebrates ancestral wisdom and family traditions. Through meaningful quotes and cultural motifs, the film reinforces youth's connection to Turkic heritage and values, emphasizing the importance of transmitting spiritual and cultural experience to foster responsibility, respect, and national identity.

**Keywords:** Cinema, Turkic World, Youth, Education, Ethno-Cultural Identity, Spiritual Values, National Cinema.

## Введение

Молодёжь – будущее и главная сила любого общества. Правильное воспитание молодёжи – важнейший фактор культуры, духовности и развития нации. Поэтому каждая нация, каждое государство глубоко задумывается о том, каким будет молодое поколение, чтобы оно росло как личность, опираясь на такие важнейшие факторы, как традиции, ценности, воспитание и образование.

В современную эпоху глобализации и информатизации формирование мировоззрения, жизненной позиции и духовного иммунитета молодёжи становится одной из самых актуальных задач. Именно в современных условиях назидательное слово и мудрые советы, национальные традиции, и мудрость наших предков служат для молодёжи бесценным источником наставлений.

Воспитание – это процесс умственного, нравственного и духовного формирования личности. В этом процессе молодые люди развивают свои качества под влиянием семьи, школы, общества и культуры. Национальные ценности и мудрые слова отцов оставляют глубокий след в духовном мире молодых людей.

Киноискусство является мощным инструментом воспитания и формирования мировоззрения молодёжи, особенно в контексте культурной идентичности тюркских народов. XI Международный тюркологический конгресс предоставляет уникальную платформу для обсуждения и анализа влияния кино на молодое поколение. В данной статье говорится, как киноновелла «Оталар сузи – аклнинг кузи» иллюстрирует развитие киноискусства и его роль в воспитании молодёжи тюркского мира.

Кино является не только развлекательным, но и образовательным инструментом. Кино становится не просто искусством, а важным инструментом воспитания, который помогает сохранить культурную идентичность и передать мудрость предков. Через призму истории и традиций, фильм формирует у молодого поколения понимание своих корней и ответственности за будущее. Оно помогает передавать культурные ценности, традиции и историческую память.

В тюркском контексте кино может служить связующим звеном между поколениями, способствуя пониманию и уважению к культуре предков. Наши предки на протяжении веков осознавали многие вещи на основе своего жизненного опыта и передавали их следующим поколениям в виде советов и наставлений. Эти слова — не просто слова, а набор истин, проверенных самой жизнью. Например, «Почитай родителей, и дети будут тебя уважать». В такой поговорке, как «Почитай родителей, и дети будут тебя уважать», заложен глубокий смысл. Такой совет прививает молодому поколению такие качества, как гуманность, честность, терпение, преданность и уважение.

Передача «Оталар сузи – аклнинг кузи» анализирует и интегрирует эти древние мудрые слова с современной жизнью. Каждая тема, каждый разговор связаны с реальными примерами, историческими событиями или актуальными проблемами. Это не только подогревает интерес молодого зрителя, но и побуждает его к размышлениям.

Киноновелла «Слово отцов – зеркало разума» выдержана в уникальном стиле. Предельная простота, искренность и народный дух – вот главные черты этой киноновеллы. Ведущие – это люди с богатым жизненным опытом, повидавшие многое и пользующиеся

уважением народа. Они говорят не только о науке, но и о мудрости жизни.

Киноискусство тюркского мира представляет собой уникальное явление, которое отражает культурные, исторические и социальные аспекты жизни тюркских народов. С момента появления кино в начале XX века, тюркские страны начали активно развивать свои кинематографические традиции, что стало важным элементом их культурной идентичности. В данной статье рассматриваются ключевые этапы и особенности развития киноискусства в тюркском мире, а также его влияние на общество.

С началом советской эпохи кинематограф в тюркских республиках СССР (таких как Казахстан, Узбекистан и Азербайджан) получил новое дыхание. В 1925 году в Ташкенте был основан Узбекский государственный кинотеатр, который стал центром кинопроизводства в регионе.

С началом советской эпохи кинематограф в тюркских республиках СССР (таких как Казахстан, Узбекистан и Азербайджан) получил новое дыхание. В 1925 году в Ташкенте был основан Узбекский государственный кинотеатр, который стал центром кинопроизводства в регионе.

Киноискусство тюркского мира играет важную роль в формировании общественного мнения и культурной идентичности. Фильмы часто затрагивают актуальные социальные проблемы, такие как гендерное равенство, экология и миграция. Это способствует не только развитию кинематографа, но и повышению социальной осведомленности.

Развитие киноискусства тюркского мира является сложным и многогранным процессом, который отражает изменения в обществе и культуре. От первых шагов в начале XX века до современных тенденций, тюркское кино продолжает эволюционировать, сохраняя свою уникальность и привлекая внимание зрителей по всему миру.

Узбекское кино начало формироваться в начале XX века. В 1925 году вышел первый фильм на узбекском языке «Путь жизни». Позднее, в 1940–1950-х годах, появилось узбекское кино с национальным колоритом, отражающее быт и духовность народа. Узбекские фильмы часто посвящены темам национальных традиций, национальных ценностей, семейных отношений, воспитания молодежи. Узбекское кино и кинематографические произведения тюркского мира являются одним из важных факторов воспитания молодёжи, оказывая взаимную поддержку в укреплении

духовного благополучия молодёжи, сохранении и развитии национальных ценностей, преодолении социальных проблем в обществе. Искусство кино преподаёт молодым людям жизненные уроки и указывает им путь к успеху**.**

**Основная часть.** В этой статье мы рассмотрим развитие киноискусства тюркского мира на примере киноновеллы «Оталар сузи – аклнинг кузи». Киноновелла «Слова отцов – зеркало разума» — один из таких просветительских проектов, через который молодым людям показывают, как выбрать правильный жизненный путь, сохранить национальные ценности и достичь духовной зрелости.

Кино, как форма искусства, имеет способность влиять на восприятие и поведение молодёжи. Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи», который стал знаковым произведением в тюркском кино, иллюстрирует, как через сюжет и персонажей передаются важные идеи о семье, традициях и национальной идентичности.

Киноискусство тюркского мира прошло долгий путь развития, начиная с первых экспериментов с кинематографом в начале XX века и до современных высококачественных фильмов, которые завоевывают международные награды. Важным аспектом этого развития является сохранение культурной идентичности и воспитательных ценностей, что особенно ярко проявляется в таких произведениях, как киноновелла «Оталар сузи – аклнинг кузи». Киноискусство в тюркском мире начало формироваться под влиянием различных культур и традиций. В начале XX века, когда в тюркских республиках начали появляться первые кинофильмы, акцент делался на национальные традиции, фольклор и социальные проблемы. Это создало основу для дальнейшего развития кино как средства передачи культурных и воспитательных идей.

Киноновелла «Оталар сузи – аклнинг кузи» является ярким примером того, как кино может служить не только развлекательным, но и воспитательным инструментом. В этой киноновелле затрагиваются важные темы, такие как уважение к традициям, семейные ценности и передача знаний от поколения к поколению. Сюжет новеллы строится вокруг истории, в которой главные герои сталкиваются с различными жизненными трудностями, но находят решение, опираясь на мудрость своих предков. Этот аспект особенно важен, так как он подчеркивает значимость культурного наследия и его влияние на формирование личных и общественных ценностей.

Воспитательные моменты в фильме проявляются через диалоги персонажей, которые обсуждают важность честности, труда и взаимопомощи. Эти идеи не только актуальны для молодежи, но и служат напоминанием для взрослых о необходимости сохранять и передавать эти ценности. Сцены воспитательного характера, показанные в «Оталар сузи – аклнинг кузи», находят отклик в реальной жизни молодого поколения Узбекистана. Молодёжь часто прибегает со своими проблемами к бабушкам и дедушкам, ищут советы у старшего поколения, что также подчёркивает важность уважения к традициям узбекского народа. Старшее поколение передаёт свои знания и опыт от одного поколения к другому.

Киноновелла «Оталар сузи – аклнинг кузи» не только развлекает, но и заставляет зрителей задуматься о своих корнях и культурных традициях. Она вдохновляет на размышления о том, как важно помнить о своих предках и их мудрости, что является актуальным для всех тюркских народов.

Воспитание молодёжи – важная задача в передаче национальных идей и духовных ценностей из поколения в поколение. Повести служат мощным инструментом в этом процессе. В узбекском кинематографе киноновелла «Слово отцов – зеркало разума» помогает молодёжи найти верный жизненный путь и достичь духовной зрелости. Киноновелла «Слово отцов – зеркало разума» построена вокруг тем семейных ценностей, духовной зрелости, любви, доверия и ответственности в обществе. Через героев произведения молодёжи показано, насколько важны в жизни слова отцов. Эти слова – око разума, помогающее следовать по верному пути.

Развитие киноискусства тюркского мира, представленное в таких произведениях, как «Оталар сузи – аклнинг кузи», подчеркивает важность сохранения культурных традиций и воспитательных ценностей. Кино не только отражает действительность, но и формирует мировоззрение зрителей, помогая им лучше понять себя и свою культуру.

Культура и духовность каждого народа – это его прошлое, то есть слово отцов. Эти слова – зеркало разума, духовное руководство и истинный жизненный урок для молодёжи. С этой точки зрения телепередача «Слово отцов – зеркало разума» — важный инструмент сохранения национальной духовности и духовного воспитания молодёжи. «Слово отцов – зеркало разума» — это является образовательным проектом, охватывающий такие темы,

как национальные традиции, мудрое слово отцов, рациональный подход к жизненным проблемам и духовные ценности.

Цель обучения — помочь молодым людям: понять жизненный опыт своих отцов, привить любовь к ценностям, сформировать моральные и этические нормы, привить такие важные добродетели, как доверие, преданность и любовь.

Воспитательная значимость данного проекта — Воспитание духовных ценностей. Киноновелла «Слово отцов – зеркало разума» помогает молодым людям глубже постичь национальную духовность. Мудрость отцов влияет на духовный мир молодых людей, воспитывая в них любовь к Родине, преданность семье и гуманизм. Наставление отцов помогает молодым людям выбирать правильный жизненный путь и делать правильные выводы из ошибок, формирует нравственные нормы. Способствует развитию верности и честности, избавляться от негативных привычек, как недоверие или обман.

Киноновелла «Слово отцов – зеркало разума» ведёт молодёжь к духовной зрелости, а обучение обеспечивает духовную силу молодых людей в решении социальных проблем. Это станет важным фактором их будущего развития как полезных для общества личностей. Теленовелла «Слово отцов – зеркало разума», поскольку оно основано на национальных традициях, его значение для молодёжи непревзойдённо. Мудрость и духовное слово отцов помогают молодым людям осознать свою идентичность и ценить национальные ценности. Это помогает им любить свою страну и становиться полезными для общества.

Программа «Слово отцов – зеркало разума» важна для воспитания духовно зрелых и активных в обществе молодых людей. Благодаря ей молодые люди не только постигают мудрость отцов, но и приобретают важные добродетели, такие как умение принимать правильные жизненные решения и отстаивать духовные ценности. Передача также служит стабильности и развитию общества, пропагандируя доверие, преданность и любовь среди молодежи.

Киноискусство, как одна из самых влиятельных форм искусства, играет важную роль в воспитании молодёжи. В тюркском мире, где культура и традиции передаются из поколения в поколение, кино становится мощным инструментом для формирования мировоззрения молодых людей. Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» (в переводе «Голос предков – мудрость потомков») служит ярким примером того, как кинематограф может влиять на воспитание и сознание молодёжи.

Кино в данном контексте становится средством передачи культурных ценностей. Как отмечает известный тюрколог А. Нуриев: «Кино является зеркалом, в котором отражаются традиции и обычаи народа. Оно помогает молодёжи понять свои корни и место в обществе» (Нуриев, 2021).

Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» является ярким примером того, как киноискусство может влиять на воспитание молодёжи тюркского мира. Он не только передает традиции и ценности, но и поднимает важные социальные вопросы, заставляя молодое поколение задуматься о своем месте в мире. Кино становится проводником культурного наследия, формируя уверенность и гордость за свою идентичность.

Киноискусство, как важная форма искусства, играет значительную роль в формировании мировоззрения и ценностей молодёжи. В тюркском мире, где традиции и современность переплетаются, фильмы становятся мощным средством передачи культурных и моральных норм. В данной статье мы рассмотрим, как фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» способствует воспитанию молодёжи, передавая важные жизненные уроки и ценности.

Кино, как форма искусства, имеет уникальную способность формировать общественное мнение и влиять на молодёжь. Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» не только развлекает, но и обучает, подчеркивая важные аспекты жизни. Он побуждает молодое поколение задуматься о своих ценностях, о том, что значит быть частью тюркского мира.

Киноискусство в тюркском мире, представленное фильмом «Оталар сузи – аклнинг кузи» является важным инструментом воспитания молодёжи. Оно помогает передавать культурные и моральные ценности, формируя у молодого поколения уважение к традициям и стремление к самосовершенствованию. Воспитательные моменты, представленные в фильме, служат основой для формирования гармоничной личности, способной справляться с вызовами современности.

Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» является ярким примером того, как кино может влиять на молодёжное сознание. В одном из фильмов в центре сюжета – история молодого человека, который, столкнувшись с трудностями, обращается к мудрости своих предков. В ключевой сцене герой слышит рассказ своего деда о трудностях и победах, что вдохновляет его на преодоление собственных преград. «В каждом из нас живет голос предков, который направляет нас на правильный путь» — говорит дед,

передавая молодому поколению важные уроки жизни. Эта сцена подчеркивает важность передачи знаний и опыта от старших к младшим, что является основополагающим элементом воспитания в тюркской культуре.

Кино может способствовать формированию и укреплению культурной идентичности. В фильме «Оталар сузи – аклнинг кузи» молодёжь сталкивается с вызовами современности, однако, благодаря своим корням и традициям, она находит силы для решения проблем. Одним из ярких моментов фильма является обращение героя к традиционным тюркским обычаям. В сцене, где он участвует в обряде, посвященном предкам, звучит фраза: «Мы не можем забыть своих корней, ведь они – наша сила».

Эти слова отражают важность сохранения культурного наследия и традиций для молодого поколения. Кино в этом контексте становится не только средством развлечения, но и платформой для обсуждения актуальных вопросов идентичности.

Авторы программы стремятся глубоко проанализировать каждую тему: сочетают религиозные и светские взгляды, а исторические факты — с современными социальными проблемами. Высказываются открытые и искренние мнения, особенно о проблемах, с которыми сталкивается современная молодежь, — безработице, отсутствии интереса к образованию, зависимости от телефона и трудностях в создании семьи. Сегодня предвзятые идеи, распространяемые через интернет, и пороки, чуждые нашему национальному менталитету, пытаются овладеть умами молодёжи.

Самым мощным оружием против таких опасностей являются национальная идея, духовное воспитание и наследие предков. «Слово отцов – око ума» — это кино, которое может служить духовным щитом, чтобы не внедрять чуждые идеи в умы молодёжи.

В контексте тюркского мира, где разнообразие культур и традиций играет важную роль, кино становится средством передачи идей, норм и ценностей. Кинороманы являются не только источником духовного воспитания молодёжи, но и практическим инструментом для получения жизненного ориентира и принятия нравственных решений.

Короткометражные фильмы, показанные в рамках курса, включая «Вера и преданность», оказывают образовательное воздействие, рассказывая о жизненных испытаниях молодых людей и о том, как они их преодолевают. Слова героя фильма Бахадира о вере и преданности показывают молодым людям необходимость понимать

истину и оставаться верными ей: «Без доверия жизнь не имеет смысла», «Верность – величайшая сила наших сердец».

Кинороманы являются не только источником духовного воспитания молодёжи, но и практическим инструментом для получения жизненного ориентира и принятия нравственных решений. Такие фильмы, как «Слово отцов – око разума», являются отдельной историей, оказывают положительное воздействие на молодёжь, обогащая её духовно.

Благодаря этой программе наша молодежь понимает свою идентичность и учится жить с чувствами национальной гордости и патриотизма. Перед каждым действием в жизни спросите себя: «Достойна ли эта работа моих родителей, общества и народа?» — он начинает задавать себе этот вопрос.

Развитие каждой страны напрямую зависит от воспитания молодого поколения. Качество будущего общества определяется тем, как воспитываются молодые люди, на кого они равняются и с какими ценностями вырастают.

С этой точки зрения, сложившаяся веками школа мудрости узбекского народа – советы, пословицы и жизненный опыт предков – служат бесценным источником образования. Программа «Слово отцов – око разума», созданная на основе этой идеи, играет важную роль в воспитании современной молодёжи. «Слово отцов – зеркало разума» — не просто красивая фраза, а проверенная истина, основанная на жизненном опыте народа. Эта фраза не только звучит в сериале, но и подтверждается в каждом выпуске.

Следует сказать, что «Слово Отца – око ума» — это не только сборник простых советов, но и программа, которая играет очень важную роль в воспитании молодого поколения и служит путеводителем по жизни. Каждый его выпуск — это учебник, преподающий жизненные уроки молодежи, источник руководства для родителей по воспитанию детей и средство духовного пробуждения общества. Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» рассказывает о жизни и трудностях, с которыми сталкиваются молодые люди в современном мире, сохраняя при этом связь с традициями и культурой своих предков. Как отмечает кинорежиссёр, «кино – это зеркало общества, в котором молодёжь может увидеть себя и понять свои корни».

В фильме показаны сцены, где молодёжь сталкивается с выбором между традиционными ценностями и современными вызовами. Один из главных героев, стремясь найти своё место в мире, говорит:

«Традиции – это не оковы, а крылья, которые помогают нам взлететь». Эта фраза иллюстрирует важность сохранения культурного наследия в условиях глобализации.

Кино может служить средством передачи моральных и этических ценностей. В «Оталар сузи – аклнинг кузи» особое внимание уделяется темам дружбы, любви и ответственности. Эти темы находят отклик в сердцах зрителей, формируя у молодёжи понимание важности этих качеств в жизни. Важные моменты фильма подчеркиваются запоминающимися фразами. Например, один из персонажей говорит: «Каждое поколение несёт свой крест, но важно помнить, что мы не одни». Эта мысль акцентирует внимание на значении поддержки и взаимопомощи в обществе.

Киноискусство, и в частности фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи», играет важную роль в воспитании молодёжи тюркского мира. Оно помогает формировать идентичность, передавать ценности и укреплять связи между поколениями. В условиях быстрого изменения мира, кино остаётся важным инструментом, способным влиять на сознание и поведение молодого поколения.

Киноискусство обладает способностью воздействовать на эмоции и сознание зрителей, что делает его эффективным инструментом воспитания. Фильмы могут не только развлекать, но и обучать, формируя представления о морали, этике и культурных ценностях. В тюркском мире, где молодежь сталкивается с вызовами глобализации, кино помогает сохранить и передать традиционные ценности. Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» является ярким примером того, как кино может служить средством передачи культурных ценностей. В нём рассматриваются темы семейных уз, уважения к предкам и значимости традиций. Как отмечает исследователь А. Нигматуллин, «кино — это зеркало общества, отражающее его лучшие и худшие стороны, и именно через это зеркало молодёжь может увидеть свои корни».

Фильм «Оталар сузи – аклнинг кузи» затрагивает важные аспекты жизни тюркского народа, такие как любовь к родине, уважение к старшему поколению и сохранение культурного наследия. В одной из сцен главный герой, обращаясь к молодежи, говорит: «Мы — это наши предки, и их голос живет в нас». Эта фраза подчеркивает важность связи поколений и необходимость сохранения исторической памяти.

Кино также способствует формированию критического мышления у молодежи. Как утверждает исследователь М. Кулиев, «кино помогает молодым людям осмысливать свою идентичность,

задавать вопросы и искать ответы на них». Фильмы, такие как «Оталар сузи – аклнинг кузи», побуждают молодёжь размышлять о своем месте в мире и о том, как они могут внести свой вклад в будущее своего народа.

Киноновелла «Оталар сузи – аклнинг кузи» является ярким примером того, как кино может воспитывать чувства патриотизма и уважения к культурному наследию. В этих киноновеллах показаны не только традиции, но и моральные дилеммы, с которыми сталкиваются молодые люди, что позволяет зрителям задуматься о собственном выборе и ответственности.

На основе «Шантаж одноклассника» (2024), одной из теленовелл цикла «Слово отца – око разума», представлен развёрнутый анализ воспитания молодёжи.

Сериал «Шантаж одноклассника» поднимает тему взаимного неуважения среди молодёжи, чувства несправедливости и манипуляций, применяемых друг к другу. Эта тема особенно актуальна в контексте воспитания молодежи: в результате современных социальных сетей, давления или волнений в школьной среде молодые люди запугивают друг друга посредством «шантажа» – это рассматривается как духовный кризис.

Название рубрики – «Слово отцов – око разума» — призывает молодёжь к точности, ответственности и честности. Благодаря этой теленовелле зрители понимают, что вместо шантажа друг друга следует искать компромиссы на основе честности, доверия и человечности. Если говорить о сюжете, то в качестве воспитательного примера использован поиск компромисса шантажируемым одноклассником и его возвращение на честный путь.

«Честность – самая крепкая цепь» — молодые люди напрямую проверяют свою преданность в периоды неопределенности. «Шантаж, который мешает эмоциям, разрушает веру» — подразумевает потерю уважения и доверия в результате манипуляции. «Одноклассник-шантажист» — одна из важнейших глав с образовательной точки зрения, в которой рассматриваются проблемы эгоизма и манипуляции в молодежной среде. Юные зрители сквозь драматические события теленовеллы: понимает важность честности, доверия и взаимного уважения. Осознаёт неправильные решения, принимаемые под влиянием похоти и эмоционального давления. Исходя из названия серии «Слова отцов», как духовное «око», побуждает найти верный путь. Образовательная ценность: теленовелла призывает молодёжь строить отношения,

основанные на честности, доверии и дружбе. Она также учит молодёжи бороться с манипуляциями и проявлять самоконтроль. Ключевые фразы: «Честность — самая крепкая цепь». «Шантаж, который мешает эмоциям, разрушает веру».

Будущее каждой нации — в молодом поколении. Поэтому духовно-нравственному воспитанию молодёжи необходимо уделять большое внимание. В наши дни молодёжь сталкивается со множеством сложных проблем: недоверием, предательством, семейными проблемами и конфликтами в отношениях с друзьями. В этой связи важную роль в духовном воспитании играют средства массовой информации, в том числе кино и теленовеллы.

Киноновелла «Доверие и верность», созданная в рамках цикла «Слово отцов – око разума», является ярким примером кинофильма, направленного на духовное воспитание молодёжи. В фильме высказываются следующие мысли о роли доверия в жизни молодых людей: «Если нет доверия, жизнь не имеет смысла». Эти слова показывают, как неуверенность создаёт проблемы для молодёжи не только в личных отношениях, но и в учёбе, дружбе и семейной жизни. Стабильность доверия помогает молодёжи найти своё место в социальной среде, сотрудничать. В романе особое внимание уделяется понятию преданности: «Преданность — величайшая сила наших сердец». Преданность выражает уважение и ответственность не только перед отдельной личностью, но и перед обществом в целом. Проявляя преданность, молодые люди повышают свою самооценку и завоёвывают доверие окружающих.

Киноновелла «Доверие и верность» (2024). Этот эпизод оказывает большое влияние на воспитание молодёжи и воплощает важные моральные и духовные учения. Главный герой повести — молодой человек по имени Бахадир. Его семья не слишком доверяет друг другу, и его отношения с одноклассником и преданность семье подвергаются испытанию. Бахадир сталкивается с различными трудностями, но он осознает важность доверия и преданности и стремится к реальным переменам. Доверие — основа воспитания молодёжи. Фильм показывает, насколько важно доверие в жизни молодёжи. Неуверенность в себе негативно влияет на личную и общественную жизнь молодёжи. С помощью испытаний Бахадира зрители понимают необходимость сохранять веру и не терять ее. Верность Бахадира играет важную роль в решении проблем между ним и окружающими.

Верность — основа семьи и дружбы. Важные фразы и цитаты: «Если нет доверия, жизнь бессмысленна», «Верность — величайшая

сила наших сердец», «Очень важно сохранять доверие и верность в жизни каждого человека», «Семья — священное место в нашей вере». Значение для духовного воспитания молодёжи: этот фильм учит молодёжь важности сохранения семейных ценностей, доверия и верности. Он служит хорошим воспитательным примером для молодёжи, помогая ей осознать свои ошибки и сделать из них правильные выводы.

Киноновелла «Доверие и верность» — одно из самых влиятельных и важных для молодежи воспитательных произведений из цикла «Слово отцов — око разума». Он призывает молодёжь хранить честь и доверие, быть верными семье. Этот фильм поднимает социальные проблемы молодёжи и служит духовным руководством к их решению. Если мы глубже вникнем в киноновеллу «Доверие и верность», то увидим, что это произведение является очень важным и духовным примером для воспитания молодежи.

Говоря о важности темы, следует отметить, что «Доверие и верность» — это фильм – это новелла, раскрывающий самые базовые понятия в жизни молодёжи. Для современной молодёжи понятия доверия и верности очень важны не только в личных отношениях, но и в обществе. Телевизионная работа раскрывает внутренний мир молодых людей, их семейные и общественные отношения, помогает решать их проблемы.

Главный герой произведения – Бахадир – молодой человек, проявляющий человеческие качества. Его взгляд на доверие и преданность формируется под влиянием конфликтов и невзгод. Поначалу Бахадир относится к людям с недоверием, но благодаря общению с семьей и друзьями он осознает, насколько важно доверие. Его внутреннее преображение — духовный рост и зрелость — является примером для подражания для молодежи. Доверие является основой крепких отношений. «Без доверия жизнь не имеет смысла».

Эта фраза предупреждает молодых людей о катастрофических последствиях недоверия в жизни. Доверие необходимо не только в личных отношениях, но и в обучении, дружбе и семейной жизни. Семья — священное место в нашей вере. Фильм показывает, насколько важно доверие в семье. Отношения в семье Бахадира — недоверие и процесс его восстановления — олицетворяют для молодых людей семейные ценности. Современные социальные сети и технологии негативно влияют на доверие в отношениях между молодёжью.

Эта повесть учит молодёжь сохранять веру и работать над ней. С помощью тестов Бахадира молодые люди учатся принимать правильные решения в сложных ситуациях, проверять источники и осознавать собственное мнение. Киноновелла демонстрирует пример духовного возрождения. Ведь извлечение уроков из ошибок и развитие человеческих качеств важны для воспитания молодёжи. В фильме звучат важные фразы от матери Бахадира: «Доверие — это самая ценная вещь, которую ты можешь дать только себе».

«Доверие и верность» — это не просто киноновелла, а школа жизни для молодёжи, образовательный инструмент, помогающий им достичь духовной зрелости. Фильм учит молодых людей необходимости быть верными семье и друзьям, сохранять доверие. Он также показывает молодежи, как расти духовно, учиться на ошибках и становиться полезным человеком в обществе.

В работе важное место занимает духовная значимость семьи, восстановление доверия и верности в ней: «Семья — священное место в нашей вере». Эта фраза объясняет молодым людям необходимость беречь и развивать семейные ценности. «Верность — величайшая сила наших сердец». Верность — это не только личная сила, но и основа социальной стабильности. Семья — это главное место духовности человека, где необходимо беречь доверие и верность. «Каждый человек должен учиться на своих ошибках, это признак духовного роста». Молодёжь должна понимать, что нужно не бояться ошибок и учиться на них.

Киноновелла «Доверие и верность» играет важную роль в духовном развитии молодёжи. Произведение разъясняет молодым людям необходимость сохранения доверия, верности и семейных ценностей, духовной зрелости. В современном обществе эти факторы необходимы молодым людям для достижения успеха и становления их как полезных и активных личностей.

**Заключение**

Киноискусство в тюркском мире продолжает развиваться, играя важную роль в воспитании и образовании. Оно не только отражает культурные и исторические аспекты, но и формирует современные ценности, способствуя укреплению идентичности тюркских народов. Важно продолжать поддерживать и развивать кинематограф, чтобы он оставался важным инструментом в воспитании будущих поколений.

Этот процесс продолжает развиваться, и на XI-м международном тюркологическом конгрессе важно обсудить как достижения, так и

вызовы, с которыми сталкивается узбекское кино в современном мире. Важно, чтобы тюркские народы использовали кино как инструмент для укрепления своих традиций и создания единого культурного пространства.

Таким образом, киноискусство, и, в частности, фильмы, такие как «Оталар сузи – аклнинг кузи» играют важную роль в воспитании молодёжи тюркского мира. Они не только развлекают, но и обучают, формируя у молодого поколения представления о культурных ценностях и моральных дилеммах. Важно продолжать исследовать и развивать это направление, чтобы кино стало мощным инструментом в воспитании будущих поколений.

**Литература**


Абдуллаев, Н. (2018). *История и развитие узбекского кино*. – Ташкент, 220 с.

Абдуллаева, Д. (2015). *Узбекское кино: исторический обзор*. – Ташкент: Национальный киноцентр Узбекистана.

Акман, Э. (2019). *Кинофестивали в тюркском мире: платформа культурного обмена.* – Стамбул: Журнал культурных исследований.

Атабаев, А. (2018). *Кино и культура тюркских народов*. – Ташкент: «Узбекистан».

Ахмедов, И. (2019). *«Влияние кино на воспитание молодёжи».* Журнал «Культурные исследования». № 12(3), 45-60 с.

Григорьев, А.В. (2018). *«Кино как средство формирования культурной идентичности».* – «Наука».

Güneş, A. (2010). *Turkish Cinema: The History and the Future*. – Istanbul: Turkish Film Institute.

Исламова, Н. (2020). *Традиции и современность в киноискусстве*. – Алматы: «Дана».

Исмаилов, Р. (2015). *«Кино как зеркало общества».* – Ташкент: Узбекистан.

Yılmaz, S. (2018). *Green Cinema of Turkey: Social Reflections in Film.* – Ankara: Turkish Cultural Foundation.

Каримов, И.А. (2008). *«Высокая духовность — неисчерпаемая сила».* – Ташкент: Духовность, 35-41, 68-72, 180 с.

Касымов, Р. (2019). *Киноискусство и его воспитательные функции.* – Бишкек: «Кыргызстан».

Koshkarov, D. (2012). *Kazakh Cinema: A Cultural Perspective.* – Almaty: Kazakh Film Studios.

Култелеев, А. (2010). *«Тюркская культура и киноискусство».* – Алматы: Наука.

Кулиев, М. (2021). «Критическое мышление и кино». Журнал молодежных исследований.

Кулиев, А. (2020). *Кино как средство воспитания молодежи*. – Ташкент: «Узбекистан».

Курбанов, М. (2021*). «Благословение родителей — счастье ребёнка».* Ташкент: Янги аср авлоди, 28-34 с.

Кодиров, Д. (2021*). Воспитание молодёжи и духовные ценности*. – Ташкент: Укитувчи, 256 с

Мирзаев, О. (2019). *«Семья и молодёжь — основа национальной духовности».* Узбекистан, 190 с.

Нигматуллин, И. (2018). *«Воспитание молодёжи в современном мире».* – Бишкек: Молодёжь и общество.

Нигматуллин, А. (2020). «Кино как зеркало общества». Вестник культурологии.

Nurmagambetova, A. (2021). *Social Issues in Turkic Cinema: A Reflection of Society*. – Almaty: Journal of Social Sciences.

Нуриев, А. (2021). *Кино и культура тюркского мира.* – Ташкент: «Турон».

Султанов, Р. (2020). «Тюркская культура в современном кино». «Тюркология».

Султанов, М. (2022). *Социальные проблемы в современном кино.* – Алматы: «Казахстан».

Тургунов, Н. (2021). *Культурная идентичность в современном кино*. Алматы: «Қазақ университеті».

Ходжаев, А. (2023). *Образование и кино: влияние на молодёжь*. – Бишкек: «Кыргызстан».

Эгамбердиева, М., Тохтабоев, Д. (2020). *«Молодёжь и духовное воспитание».* – Ташкент: Духовность, 43-49, 91-95, 144 с.

Юлдашев, А. (2019). *«История узбекской литературы» (Том 2).* – Ташкент: Фан, 256 с.

**Телепередача:**

«Слово отцов – око разума». (2023-2025). Национальная телерадиокомпания Узбекистана, телеканал «Ёшлар», различные выпуски.

**Фильмы:**

«Доверие и верность (слово отцов – зеркало разума)».

«Шантаж одноклассника. TV.

**Интервью:**

Интервью с режиссёрами сериала (2024-2025). «Слово отцов – зеркало разума». – Ташкент.

# ЭТНИЧЕСКАЯ ГЕОГРАФИЯ КУНГРАТОВ: РАССЕЛЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ РОДОВЫХ СТРУКТУР В ЮЖНОМ ПРИАРАЛЬЕ

**Мадатбай ДАВЛЕТИЯРОВ**[*]

**Аннотация:** В статье сравнительно рассматривается структура каракалпакских кунгратов, делается попытка выявить признаки родовой самоидентификации, определить регулирующую роль в брачных, семейно-родственных отношениях. Изучение родовой структуры и родовых групп дает возможность определить степень участия различных этнических компонентов в этногенезе различных народов, а также помогает выявить факторы, способствующие ослаблению традиционных родовых связей в условиях глобализации, а также прогнозировать будущее этнических сообществ и их культурных традиций. Родовые подразделения каракалпаков объединены в два крупные *арыса*: «*коңырат*» и «*он төрт уруў».* Среди каракалпаков и узбеков широко распространено объяснение происхождения наименования «*қоңырат*» от тюркского «*конғыр-ат*» - рыжая, гнедая лошадь.

**Ключевые слова:** Каракалпаки, Кунграты, Родовая Структура, Родовое Самосознание, Уруў, Көше, Тийре.

# ETHNIC GEOGRAPHY OF THE KUNGRATS: SETTLEMENT AND TRANSFORMATION OF TRIBAL STRUCTURES IN THE SOUTHERN ARAL SEA REGION

**Abstract:** The article comparatively examines the structure of the Karakalpak Kungrats, attempts to identify the signs of tribal self-identification, and determine the regulatory role in marriage, family, and kinship relations. Studying the clan structure and clan groups allows us to

[*] Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, madat.davlet@gmail.com.

determine the degree of participation of various ethnic components in the ethnogenesis of different peoples, as well as to identify factors contributing to the weakening of traditional clan ties in the context of globalization, and to predict the future of ethnic communities and their cultural traditions. The clan divisions of the Karakalpaks are united into two large arises: "kongyrat" and "on tort uruw."

**Keywords:** Karakalpaks, Qoŋyrats, Clan Structure, Clan Self-Awareness, Uruv, Köşe, Tiyre.

**Введение**

Для исследования этнической истории и этногенеза, какого либо народа, необходимо выявить его этнические составные компоненты. Одним из таких компонентов в родоплеменной структуре каракалпаков является группа «*Қоңырат*». Данный этноним встречается и у других тюркоязычных народов Средней Азии, у казахов, киргизов, узбеков. Превалирует точка зрения, что *қоңырат* имеют монгольское происхождение.

*Арыс қоңырат* делится на два отделения: *шүллук и жаўынғыр*. Отделение *шүллук* делится на восемь больших *уруў*: *қыят, ашамайлы, қолдаулы, қостамғалы, балғалы, қандекли, қарамойын, мүйтен*. ***Жаўынғыр*** делится на роды (*уруў) теристамғалы, бақаналы-шаўжели, тийекли, ырғақлы, баймақлы, қазаяқлы, уйғыр*. Все эти крупные *уруў* в свою очередь, делятся на мелкие *уруў* и родовые подразделения.

Ранние упоминания о *қоңыратах* можно встретить в сведениях Рашид ад-дина, приводимые в «Шейбаниаде» и особенно в книге «Родословное древо тюрков» Абульгази (Муканов, 1974, 58-с)

В книге Абулгази «Родословное древо тюрков» говорится, что был человек из рода Киян, у него было три сына. Старший – Жорлық мерген (стрелок из лука), второй – Кабай Шере, третий – Табудай. У Жорлық мергена был сын *Қоңырат*. Весь Конгратский народ происходил от него (Әбілғазы, 1991, 40-с).

М.С.Муканов в своей книге «Этнический состав и расселение казахов среднего жуза», приводит рассказ Рашид ад-дина, в котором говорится о появлении трех родоначальников различных родов *қоңырата* от «Золотого сосуда». «Первый сын – Джурлук-мерген. Он предок тех племен, которые в настоящее время относятся к *Қоңыратам*. Второй сын – Кубай Ширэ. У него было два сына –

Икирас и Олкунут. Третий сын – Тусубу-Дауд. Он имел двух сыновей – Каранута и Кунклиута (Муканов, 1974, 59-с).

По поводу наименования «*Қоңырат*», существуют различные варианты о его происхождении. Среди каракалпаков и узбеков широко распространено объяснение происхождения наименования «*қоңырат*» от тюркского «*конғыр-ат*» - рыжая, гнедая лошадь. Вместе с тем в народной памяти каракалпаков существует объяснение наименования «*қоңырат*», по которому данное название означает «бурый конь» («*қоңыр ат*»). А по некоторым данным *Қоңырат* означал «черный ворон» (Маликов, 2008, 61-с)

Наверное, все эти объяснения, о происхождении наименование *Қоңырат*, это позднейшее осмысление этого названия, происхождение которого, было забыто и стало непонятно народу, после чего, каждый, по-своему, старается объяснить происхождение самого названия.

По данным Левшина, конгратское поколение, входившее в состав Большой орды казахов, составляет следующие *уруў*: *байларджандар, уразгельды, кульджегач, бочман, токбулат, яманбай, куракуся, этимляр, куюшкансыз* (Левшин, 1996, 291-с)

Сурхандарьинские *Қоңыраты* делились на следующие *уруў*: Вахтамғали, Қўштамғали, Қонжиғали, Айинни (или Айинли) и Тортувли. В свою очередь эти *уруў* делились на мелкие родовые подразделения (Бердикулов, 1999, 10-с)

Из работы К.Бердикулова «Қўнғиротлар» (Бердикулов, 1999, 10-13-с) видно, что название родовых подразделений, который входит только в состав *уруў* Вахтамғали почти полностью совпадают с каракалпакскими родоплеменными группами. Несовпадение родового состава қоңыратов казахов с каракалпакскими и узбекскими қоңыратами А.Маликов отмечает так, «вероятно, что узбекские и каракалпакские коңыраты сформировались главным образом на территории Мавереннахра и соседних с ними регионах на основе местных родовых групп, отличных по родовому составу от Қоңыратов Дашти-Кипчака» (Маликов, 2008, 63-с)

В свою очередь Т.А.Жданко, анализируя родовые названия казахского племени *Қоңырат*, пишет, что они не совпадают с каракалпакскими *қоңыратами*. И вместе с тем она предполагает, что «находясь в близком соседстве с теми каракалпаками- *қоңыратами*, которые жили в бассейне Сырдарьи, они, возможно, были объединены при монголах в общую территориальную (административную и военную) единицу, возглавленную

правителем из среды монголов-*Қоңырат*, следствием чего и явилось общее племенное название» (Жданко, 1950, 119-с).

По данным родословной разных племенных групп *қоңыратов* у каракалпаков трудно найти сведения о происхождении *уруў қоныpат*, так как большинство данных в схемах генеалогий не превышают 6-7 колен родословной, но те, которые превышают, являются не реальными, так как они основаны на разных преданиях и легендах. Есть стремление довести «цепь» своих генеалогий до легендарного предка (родоначальника) данного *уруў*.

В разных источниках имеются данные, что предком *қоңыратов* является *Майқы бий*. Например, в произведении каракалпакского поэта XIX века Бердаха “Шежире” – ценном историко-этнографическом источнике, приведены сведения о родоплеменной структуре каракалпаков, в нем частности, говорится:

«Уран мүйтенов «Ақ-шолпан»,

Уран қиятов «Арыўхан»

От Майқы пошли конграты

Они (все) соединились. (Кожурова, 79-с)

В генеалогических преданиях сурхандарьинских *қоңыратов* отражаются, что общим предком *қоңыратов* являются *Қоңырат* ота или Кунгур бий. (Бердикулов,1999, 10-с).

В своей работе Л.С.Толстова (1963, 39-41-с) приводит сведения А.Д.Гребенкина, о том, что каракалпаки, живущие на среднем Зарафшане, делятся на три крупных отделения: *кунград-каракалпак, кипчак-ктай-каракалпак и уйшун-митан-каракалпак* и что эти отделения, в свою очередь, делятся на целый ряд «подотделений» (всего 25). Вызывает большой интерес те из них, которые характерны приаральским каракалпакам. Так, в отделение *кунград* входят подразделения *карамуин, ачамайлы, иргаклы* (1963, 40-с) как и у амударьинских каракалпаков.

Наиболее распространенными родоплеменные подразделения каракалпаков Самаркандской области были *конграт* и *муйтен*. (1963, 42-с) Здесь *кара-мойын, ашамайлы, балгалы, ыргаклы, кият* приводится в отдельности от кунграт, тогда как в родовой структуре амударьинских каракалпаков они находятся в составе кунграт.

В последнее время, большинство информаторов, знают только название своего *уруў* входящий в состав *қоңырат*, свою принадлежность к *арысу* или отделению в большинстве случаев не указывает. Это говорит о том, что название более крупных *уруў,*

постепенно теряют свое применение в быту. В настоящее время во многом применяется, и хорошо помнят, название более мелких родовых подразделений.

Очень ценными являются представления людей о происхождении своего *уруў,* который входит в состав *арыса* «*Қоңырат*». Некоторые название родовых подразделений не отражены в вышеуказанной таблице, приведенной в книге Т.А.Жданко, так как в ходе Каракалпакской этнографической экспедициях 40-х годов, не был обследован весь район Каракалпакии. Подтверждением этому может быть данные в книге Жданко Т.А., в котором пишет, что «… число мелких подразделений – *көше*, не поддается учету, так как это мельчайшие локальные группы, наименование которых можно выявить обычно лишь непосредственно в местах их обитания, в каждом ауле *көше*, как правило, различны» (Жданко, 1950, 39-с)

Например, в таблице, приведенной в работе Т. А. Жданко, не отражены не только более мелкие родовые подразделения, как *көше*, но и *тийре* в составе арыса кунграт (1950, 39-с).

Например, *уруў баймақлы*, согласно нашим сведениям, делится на шесть *тийре: жақанай, айыс, саспақ, үйеш, найман,* тоқмойын (Давлетияров, № 35, 2009).

а *тийре үйеш,* в свою очередь делится на два *көше: полатқараған, оқшықараған.* (Давлетияров, № 13, 15, 19, 2007).

В вышеупомянутой таблице (Жданко, 1950, 39-с) отмечены только два подразделения *уруў баймақлы*: *үйеш* и *саспақ.* Как видим, некоторые названия родовых подразделений в данной таблице не отражены.

Здесь уместно привести еще один пример. В состав *арыса қоңырат* входит *уруў қолдаулы*, который делится на 16 родовых подразделений. По словам информанта Бердимуратова Медетбая (2007, № 68)

(1933 г.р*,* из *уруў қолдаулы,* Муйнакский район), *көше ишанқараған,* которому он принадлежит, не входит ни в одно из этих 16 *уруў,* составляя отдельную ветвь, напрямую входящую в *уруў қолдаўлы*. Были выявлены и другие *көше* в составе *уруў қолдаўлы*: *бийқараған, үлкенбөрик, бөгежейли, кийикбай, казбекшықараған, желқараған, айтекеқараған, есапшықараған, ғайыпқараған* и др. Следует отметить, что почти все перечисленные мелкие родовые подразделения характерны исключительно для арыса қоңырат. Кроме того, термин «қараған» употребляется только в отношении уруў, входящих в состав этого же арыса.

Также в качестве примера, приведем *уруў ырғақлы*, представители этого *уруў*, жившие в районе Қанлыкөл, не употребляют наименование *тийре: Атанай, Ешкили, Байбура, Сарытон* входившее в состав *уруў Ырғақлы*, а в Караузякском районе, *Қаракөл АПЖ*, *уруў Ырғақлы*, делится на все четыре *тийре*, которое хорошо помнят и знают предание об их происхождении (для примера, ниже приведены, предания о происхождении этих родовых подразделений). *Көше* – мелькое родовое подразделение, во многом имена людей .

Информатор Тилепберген Акназаров из Караузякского района, *Қаракөл АПЖ, аўыл Ырғақлы* 1938 г.р., *уруў ырғақлы, тийре сарытон*, рассказал предание о происхождении названия всех четырех *тийре*. Согласно его легенду, о происхождении *тийре* атанай гласит, что «в прошлом, - рассказывает информатор Тилепберген Акназаров – молодой парень из *аўыла Ырғақлы, уруў* тоже *Ырғақлы*, был влюблен в одну девушку, тоже из того же *уруў*. Обычно лица, принадлежащие одному и тому же *уруў*, не вступали в брак даже в том случае, если они не входили в состав различных подразделений этого *уруў – тийре*. Соплеменники были против их брака. Но было поздно, и они скрытно женились. Узнав об этом, соплеменники по поручению аксакалов изгнали их двоих из *аўыла* (потому что это, запятнало бы честь *уруў* и это было не позволительно). Молодые стали жить вдвоем отдельно. Позже от них родились дети, число, которого сейчас достигло до целого *аўыла* и живут отдельно от других родов. Но, значение самого слова «*Атанай*» точно не известно».

Предание о происхождении слова «*Ешкили*» объясняется так: - «у одного бая было много козлов (козёл – ешки), и соплеменники стали его называть «*Ешкили*», который является родоначальником данного *тийре*».

«*Сарытон*» - (*Сары* – жёлтый, *тон* – тёплая зимняя одежда из овечьей шкуры). «В прошлом «*Сарытон*» был из самых ценных одежд и не всякий мог позволить себе одевать его. Один состоятельный человек всегда одевал «*Сарытон*» и люди, точнее женщины из другого *аўыла*, назвали этот *аўыл*, в котором жил этот богач, *аўыл* сарытона (*сарытоннын аўылы*)».

Весьма интересно предание о происхождении названия *тийре* «*Байбура*». «Один казах со своим верблюдом приехал в *аўыл ырғақлы*. Однажды, житель этого *аўыла* украл верблюд того казаха. Казах не мог найти верблюда во всем *аўыле*. И в один день казах в пепле дома вора нашел кость колен верблюда (колена верблюда

называется – *бура).* Взяв кость, вместе с вором казах пошел к *қазы* и просил его наказать вора. Тогда хитрый вор попросил у казаха кость, взяв его в руки, сразу проглотил эту кость. Удивленный *қазы* сразу прогнал их обоих, сказав казаху, что этот вор (*ырғақлы*) мог бы проглотить их обоих тоже» (Давлетияров, 2007, №38).

Информатор Арзиев Сапар из Караузякского района рассказал нам интересное предание, связанное с численностью *уруў Теристамғалы*. «Был у нас предок Барақбий. Однажды он возвращался из Хивы, решив с ханом вопрос о налогах. Тогда *уруў теристамғалы* состоял из 28 семей. Придя, домой, он хотел хорошенько выспаться, в своей юрте (*қаруй*). Вдруг, с виду странный парень (был сыном известного ишана) на коне с одной стороны начал взбешенно бит с прутом все дома (*қаруй*) снаружи. Когда он бил *қаруй* Барақбия, Баракбий нетерпеливо вышел из своего юрта, и сразу же приказал своим соплеменникам схватит и завязать его. Потом он велел наказать его, бить прутом. Тогда аксакалы *аўыла* остановили его и сказали ему, что этот парень сын известного ишана. Барақбий сразу развязал парня, просил прощения, у этого парня, и поехал, просит прощения, у ишана. Тогда ишан отец того парня сказал: я просто скажу одно, что ваш *уруў* никогда не дошел до 10-ти семьей (*Он үйге жетпегейсиз!*). После этой кары, в настоящее время, нигде не найдешь сидящих в одном месте, много семьей, из рода *теристамғалы*» (Давлетияров, 2008, №3)

В работе «Узбеки дельты Амударьи» К.Л.Задыхина отмечает, что у узбеков Кунградского района, раньше существовала строгая система родовой структуры, которая на сегодняшний день практически утрачена.

Родовая структура узбеков Хорезма состояло из 4-х тупэ:

1-тупэ: уйгур-найман; 2-тупэ: конграт-кият; 3-тупэ: нукуз-мангыт; 4-тупэ: канглы-кыпчак (Задыхина, 1952, 336-с).

Однако парность кунграт-кият в бытовавшей в XIX столетии номенклатуре родовой генеалогии уже была утеряна, и кият продолжал существовать, но отдельно, вне указанных тупэ. В свою очередь племя конграт также состоял из 4-х более мелких тупэ:

Конграт: 1-кок-узек; 2-балгалы; 3-ашамайлы; 4-канджыгалы (Задыхина, 1952, 338-с). А эти мелкие тупэ также разделились на еще более мелкие родовые группы, но количество их в каждом были по разному.

К.Л.Задыхина пишет, что «узбеки на севере и узбеки на юге отличаются друг от друга. На юге узбеки рода (*уруг*) не помнят. Это произошло потому, что на юге они жили разбросанно, в разных местах, а кунградские узбеки (Кунградский район Каракалпакстана - Д.М.) всегда жили в одном месте, имели четыре основных деления – *тупэ.*, имели своих *биев*, поэтому и сохранили дольше родовые названия и помнят, к какому роду принадлежат» (Задыхина, 1952, 333-с). Подтверждением тому служат сведения из работы «Территория и население Бухары и Хорезма»: «Среди помнящих свое племенное происхождение узбеков низовьев Амударьи на первом месте по численности стоят кунградовцы», зарегистрированные в Кунградском районе Каракалпакстана: *канджигали*, *балгалы*, *қазаяқлы* и *ачамайлы.* Вместе с тем, К.Л.Задыхина констатирует, что «в настоящее время, однако, и у северных узбеков признание родовой принадлежности теряет свое прежнее значение, родовые названия все больше забываются» (Хорезм, 1926, 96-97-с)

По нашим наблюдениям также стало ясно, что узбеки Кунградского района Каракалпакстана из племени Кунград не придают особого значения знанию своего рода. При знакомстве они обычно между собой не спрашивают *«уруў»*, и при заключении брака они не уделяют особого внимания, на его значение. Знают только название *уруў*, почти все, с исключением некоторых престарелых людей, не знают историю его происхождения, его подразделения, или название большого *уруў* в которую они входят. Но чувство родственных связей, все-таки внутри определенной *уруў,* существует. Интересны мнения самих информаторов, которые считают, что родовые группы узбекских кунгратов на самом деле это те же родовые группы, что и у каракалпаков. Схожесть названий родовых групп кунградских узбеков и каракалпаков может быть связана с тем, что эти названия заимствованы друг у друга или представители этих родовых групп имеют общее происхождение. «Возникновение многих родо-племенных структур связано с теми или иными политическими и военными событиями, и это обусловливало в бурное время войн, конфликтов, миграций народов в древности и средние века большую динамичность и подвижность отдельных этнических групп. Именно поэтому родо-племенные структуры многих сложившихся в средневековье тюркоязычных народов включают в себя сходные этнонимы разного уровня» (Толстова, 1984, 6-с)

**Заключение**

В заключение можно отметить, что представители уруў, входящие в

состав арыса Қоңырат, в определённой степени выделяют себя среди представителей уруў арыса «Он төрт уруў», что проявляется в различиях в восприятии и этническом самосознании. Одним из показателей этого явления является характер их расселения. Так, «конгратцы» преимущественно проживают в северной части Каракалпакии и на левом берегу Амударьи. В историческом контексте родовые группы Қоңырат также демонстрировали территориальную дифференциацию: отделение Шүллик традиционно расселялось в северных районах Каракалпакии, вблизи Аральского моря, а отделение Жаўынғыр – на левом берегу Амударьи.

**Литература**


Аристов, Н.А. (2003). *Труды по истории и этническому составу тюркских племен.* Бишкек, 190–191 бб.

Бердиқулов, К. (1999). *Кунгиротлар.* Ташкент, 10–13 бб.

Давлетияров, М. (2007). *Полевые записи № 7, 15; № 3, 5, 9.*

Давлетияров, М. (2007). *Полевые записи № 68.*

Давлетияров, М. (2007). *Полевые записи автора № 88.*

Давлетияров, М. (2008). *Полевые записи автора № 3.*

Давлетияров, М. (2009). *Полевые записи № 35.*

Задыхина, К.Л. (1952). *Узбеки дельты Амударьи.* Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945–1948 гг., Т.1, 333–338 бб.

Левшин, А.И. (1996). *Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей.* Алматы, 291 б.

Маликов, А.М. (2008). *К вопросу о происхождении кунгратов.* Вестник КК отделения АН Узбекистана, №1, 61–63 бб.

Муканов, М.С. (1974). *Этнический состав и расселение казахов среднего жуза.* Алматы, 58–62 бб.

Некоторые названия даны женщинами… (жыл көрсетілмеген). *Түсіндірме ескертпе (лакап беру дәстүрі).*

Территория и население Бухары и Хорезма. (1926). *2-часть. Хорезм.*, 96–97 бб.

Толстова, Л.С. (1963). *Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX – начале XX века.* Нукус–Ташкент, 39–41 бб.

Толстова, Л.С. (1984). *Исторические предания южного Приаралья.* Москва: Наука, 6 б.

«Шежире» Бердаха. (жылы белгісіз). У.Кожуровтың подстрочный аудармасы, АН СССР этнография институты қолжазбасы, 79 б.

Жданко, Т.А. (1950). *Очерки исторической этнографии каракалпаков.* М.–Л., 39, 119 бб.

Бердиқулов, К. (1999). *Кунгиротлар.* Т., 10–13 бб. (Ескерту: бұрынғы нөмірлермен үйлестірілді)

# РОЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА

## (на примере турецкой интеллигенции в османском обществе XIX века)

**Натаван АГАЕВА**[*]

**Аннотация:** хотя среди исследователей феномена интеллигенции нет абсолютного согласия во мнении о генезисе данного термина, все представленные определения этого явления сводятся так или иначе к тому, что под интеллигенцией в общем ее представлении следует понимать особую социальную группу, функцией которой является «производство, тиражирование, передача и хранение» идей и знаний. Рассуждая о причинах возникновения такого общественного слоя, как интеллигенция, философы и историки XIX века связывали их, прежде всего, с влиянием, «приходящим со стороны» и исторически обусловленным распространением «чужой» культуры. Другими словами, появление в XVIII веке новых знаний в промышленной, военной, медицинской, культурной и др. областях вызывает необходимость их изучения и дальнейшего распространения в обществе для соответствия сложившимся в мире реалиям. В данном случае реакция общества на новшества и определяла нужду в возникновении подобной прослойки, как интеллигенция. Если общество принимало новшества самостоятельно, то трансформация происходила естественным путем и была органичной. Если же общество не видело необходимости в каких-либо изменениях, тогда из него выделялась группа, функцией которой было «разъяснить» широким массам пользу этих изменений и выступить посредником для их воплощения. Эта группа и получила название «интеллигенция». На протяжении мировой истории последних трёх столетий интеллигенция, как «наиболее передовое и мыслящее сословие общества», была наделена важной социальной и культурной ролью. Её гражданская и политическая позиция, компетентность и активность во многом определяли вектор дальнейшего развития исторических событий. По этой причине изучение предпосылок, факторов, социальных, политических и культурных явлений,

[*] Institute of Oriental Studies after acad. Z.M.Bunyadov ANAS, natavanaghayeva@anas.az.

влияющих на становление национальной интеллигенции в той или иной стране, а также её системы ценностей, имеет важное значение.

**Ключевые слова:** Интеллигенция, Прослойка, Ценности, Социальная Роль, Османское Общество, XIX Век.

На протяжении мировой истории последних трёх столетий интеллигенция, как наиболее передовое и «мыслящее» сословие общества, была наделена важной социальной и культурной ролью. Её гражданская и политическая позиция, компетентность и активность во многом определяли вектор дальнейшего развития исторических событий. По этой причине изучение предпосылок, факторов, социальных, политических и культурных явлений, влияющих на становление национальной интеллигенции в той или иной стране, а также её системы ценностей, имеет важное значение. Хотя среди исследователей феномена интеллигенции нет абсолютного согласия во мнении о генезисе данного термина, все представленные определения этого явления сводятся так или иначе к тому, что под интеллигенцией в общем ее представлении следует понимать особую социальную *«группу, функцией которой является производство, тиражирование, передача и хранение»* идей и знаний (Уваров, 2005, 76-с). Если изначально, в частности накануне Великой французской революции в XVIII веке, слово употреблялось для обозначения явления абстрактной «интеллектуальной способности» к мышлению, присущей человеку, где представления об идеальном человеческом обществе были основаны на идее «разума», то потом этим словом стала обозначаться общественная группа, которая являлась «главным носителем этой способности» (Плотников, 2018). Историк XIX века Ключевский В.О., рассуждая о причинах возникновения такого общественного слоя, как интеллигенция, связывал их, прежде всего, с влиянием, «приходящим со стороны» и исторически обусловленным распространением «чужой» культуры: *«Во многих явлениях нашей жизни XVIII века резко обнаруживается западное влияние... Западная культура для нас вовсе не предмет выбора: она навязывается нам с силой физической необходимости»* (Ключевский, 1983, 19-с). Так, появление в XVIII веке Великой индустриальной революции и новых знаний в промышленной, военной, медицинской, культурной и др. областях на западе вызывало необходимость их изучения и дальнейшего распространения в обществе для соответствия сложившимся в мире реалиям. В данном случае реакция общества на новшества и определяла нужду в возникновении подобной прослойки, как

интеллигенция. Если общество принимало новшества самостоятельно, то трансформация происходила естественным путем и была органичной. Если же оно не видело необходимости в каких-либо изменениях, тогда из него выделялась группа, функцией которой было «разъяснить» широким массам пользу этих изменений и выступить посредником для их воплощения. Эта группа и получила название «интеллигенция».

Если проследить за историей развития различных обществ XIX века, то можно выявить вполне общие для них черты. Во многих странах мира этот период знаменуется проведением реформ, которые позже приведут к кардинальным изменениям в политическом, социальном и экономическом устройстве государств, и определят новый вектор в развии мировой истории. В истории неевропейских стран этому периоду будет дано название «периода модернизации», «евпореизации» или «западничества», и связан будет он с проведением определенных реформ, основной целью которых на первых порах будет улучшение экономического и военного положения страны. Однако, чем глубже уходила реформаторская деятельность, тем больше сфер она затрагивала, и дальнейшее развитие страны по новому выбранному пути вскоре приведет к перестройке целого традиционного многовекового государственного устройства. Например, в Османской империи - это реформы Танзимата (1839-1876), в Египте - реформы Мухаммеда-Али (20-е годы XIX века), в Иране - реформы Таги-хана (1848-1851), в Японии - Реставрация Мэйдзи (1868-1889) и прочее, начавшись как военно-экономические реформы после осознания дворцовой администрацией слабости страны перед угрозой военно-технического развития Запада, вскоре перекинутся и на социальную сферу и приведут к появлению новой прослойки - интеллигенции. Эта прослойка позже будет инициатором введения в стране конституции, смены режима абсолютной монархии на конституционную и созыва парламента. В одних странах эти попытки увенчаются успехом, в других - успех будет временным. И если после этих реформ, к примеру, Япония из аграрной феодальной страны превратится в одну из развитых промышленных держав с конституцией, парламентом и трехступенчатой системой власти, то остальные восточные страны свое шествие по пути реформ прервут вплоть до начала XX века.

Пример османского общества XIX века показывает, что осознание необходимости реформ в обществе приходит с вступлением страны в систему международных отношений (Новичев, 1975). После Наполеоновских войн начала XIX века Османская империя была

втянута в «план переустройства Европы», и отсутствие необходимого военно-технического оснащения приводило к военным поражениям. Частые войны и нередкие поражения приводили Османскую империю за стол мирных переговоров с европейскими государствами, где отсутствие силы отстоять свои интересы наконец заставили Порту заметить свое отставание от других мировых держав. Первым шагом в сторону трансформации многовекового традиционного патриархального общества было изучение иностранных языков.

Потребность изучать иностранные языки пришла в империю вместе с усилением дипломатических связей с западными странами в начале XIX века. Как известно, до этого времени Великая Порта не считала необходимым налаживать отношения с какими-либо странами, а в случае возникшей чрезвычайной необходимости отправляла своих посланников, при которых присутствовали собственные переводчики. Должность переводчиков на протяжении долгого времени занимали «фанариоты» - этнические греки, или «пероты» - преимущественно этнические генуэзцы. Российский дипломат Н. Муравьёв-Карский в своих записках так о них писал: *«Многие должности в миссии нашей, как и зависящие от оной прибыльные звания консулов и вице-консулов в портах Леванта, наполняются перотами, жителями константинопольского предместия Перы... Часто ловкость сих людей доставляет им влияние в Порте. Все они знают разговорный турецкий язык, почему занимают должности драгоманов или переводчиков в разных европейских миссиях, через что имеют случай давать делам такое направление, какое признают лучшее, и служат настоящими проводниками в делах дипломатических»* (Муравьёв, 1869, 27-с). Подобное положение давало им исключительное преимущество, которым они нередко пользовались. Так, например, были часты случаи искажения смысла, при котором сказанное переводилось в выгодной для их собственных интересов форме. Муравьев-Карский (1869): *«Зная турецкий язык, я имел более одного случая удостовериться в справедливости сего, и несколько раз останавливал их, когда они при переводах выражались неправильно, и даже находили излишним и невозможным передавать мысли, не соответствущие их понятиям, заменяя их другими»*. Европейское происхождение и общность вероисповедания позволяли европейским державам манипулировать ими и настраивать против османов, используя в интересах собственной страны. Так, например, переводчик посла Османской империи в Париже Моралы Сеит Али-эфенди османский грек Годрика, с подстрекательства французских

заинтересованных кругов, передавал министру иностранных дел Франции Талейрану всю дипломатическую переписку посольства, при этом с другой стороны *«представляя Наполеону Бонапарту проект раздела Османской империи»* (Bilim, 1990, 33-с). Поэтому, когда в 1821 году Греция выступила против Османской империи с требованием независимости, *«доверия государства как к грекам Фанара, так и другим грекам, не осталось»* (Akyıldız, 2011, 504-с). В том же году, после их изгнания из дворцовой канцелярии, по указу султана Махмуда II (1808-1839) было основано Бюро переводчиков - «Tercüme odası», в котором отныне учились сами тюрки. К концу века знание иностранных языков среди представителей интеллигенции встречалось повсеместно: *«Али-бек был единственным ребенком в состоятельной семье, молодым человеком двадцати одного-двадцати двух лет. Живя в культурном центре страны, в Стамбуле, родители придавали большое значение его образованию, для чего не гнушались и услугами частных педагогов. Так, к десяти годам он уже говорил на нескольких иностраных языках»* (Kemal, 2017, 19-с).

Далее, знание иностранных языков позволяло читать зарубежную художественную литературу. *«В 19 веке в Стамбуле и других крупных портовых городах началась новая жизнь... Читались газеты, журналы, а самое главное, появились романы»* (Inalcık, 2008, 438-с). Вычитанные в этих книгах новые идеи, многочисленные беседы и дискуссии в модных в то время интеллектуальных салонах страны в некоторых случаях оказывали большое влияние на молодую турецкую интеллигенцию, волнуя в ней желание действовать. Своим начальным «орудием» она выбрала просвещение. Ее представители организовывали интеллектуальные салоны и «научные общества», вечера и встречи, на которых велись дискуссии на различные современные социальные и философские темы. По прошествии времени в этих салонах стала все чаще обсуждаться проблема всеобщего просвещения. Первым небольшим шагом явились переводы произведений западных авторов и публикации статей в газетах. После «политического Танзимата» под влиянием сильного присутствия западной, непосредственно французской, литературы произведения различных жанров ряда известных личностей были переведены на османский язык (Tansel, 2013). Дальше, *«переводимые романы европейской литературы брались в пример...западные романисты и господствующие литературные течения изучаться»* (Mithat, 2018), и таким путем в турецкую литературу вошли новые жанры. Неизвестные раннее традиционной османской литературе дивана такие жанры, как

роман, повесть, пьеса, критическая статья, мемуары и письма впоследствии явились движущими причинами изменений социокультурных привычек общества. Так, например, желание довести современные проблемы до более широкой аудитории побудило воспитанника «Бюро переводчиков» Агях Эфенди открыть в Османской империи первую частную газету на турецком языке. *«В своем обращении в Меджлис-и Маариф* (Н.А. - «Meclis-i Maarif» - «министерство просвещения») *для выпуска газеты «Tercümân-ı Ahvâl» («Толкователь событий») Агях Эфенди писал, что местные и иностранные подданные империи издают газеты на арабском, турецком и других языках, и что он тоже имеет желание издавать газету на турецком языке, при этом все расходы и доходы будут принадлежать ему»* (Çakır, 2011, 495-с). Данная инициатива была отмечена похвалой в Меджлисе, и разрешение было получено. Так, в 1860 году первый номер первой частной газеты на турецком языке в Османской империи вышел в свет. Этот факт послужил награждению Агях Эфенди титулом «основателя журналистики» (Ansiklopedi, 1977, 41-с) в Османской империи. В предисловии к первому выпуску «Tercümân-ı Ahvâl» было написано, что *«целью издания данной газеты является создание печатного органа для размышлений и дискуссий»*, а для *«просвещения народа наряду с внутренними и внешними новостями на понятном для всех языке публиковались образовательные и полезные сведения»* (Çakır, 2011, 496-с).

Однако, чтение газет и книг требовало средств и навыков, которые несмотря на реформы и усилия отдельных лиц и прививались населению, однако до начала XX века всё ещё были не у каждого. Так, театр как «форма общественного сознания» и «способ художественного отражения действительности» (Марков, 1967, 89-с) на начальном этапе своего развития в Османской империи стал очередным «орудием» распространения новых знаний и взглядов среди простого народа. Стали появляться многочисленные пьесы на злободневные темы, которые привлекали народ в театр. Постепенно художественна деятельность представителей интелигенции стала главным рычагом трансформации традиционного общества. Появление большого количества произведений для сцены впоследствии поставило вопрос о создании собственного театра западного типа. С постройкой новых специальных театральных зданий западная традиция посещать театры начала развиваться и в Османской империи. Отныне в больших городах страны, в частности в Стамбуле, Бурсе и Измире, ставились регулярные представления, создавались труппы, писались произведения. Таким

образом, новые социокультурные привычки у турецкой интеллигенции открыли новый этап в трансформации турецкого общества.

Трансформация, происходившая ко второй половине XIX века, принесла с собой также новые правила поведения в по-новому формирующемся обществе. Так, стали формироваться новые правила этикета. Со второй половины XIX века в Османской империи начали появляться руководства по западному этикету. *«Некоторые представители османской интеллигенции считали, что для входа в цивилизованный мир необходимо вести себя соответсвенно европейскому этикету, для чего в стране появился ряд авторских работ и переводов, обобщенных под названием «этикет», в которых темой повествования были правильные манеры при приветствии, за столом, в салоне, на улице, во время поездок и визитов»* (Yaşar, 2016, 35-с). Первыми работами в XIX веке на эту тему считаются книги Расулзаде Хусейна Хюсню «Учтивость и правила поведения: правила этикета» («Nezaket ve Usûl-i Muâşeret: Kavâid-i Âdâb'ı» (1889)) и Ченчензаде Хаккы Антакьялы «Утонченность» (Zarafet (1890)). Оба этих труда являются вольными переводами текстов с французского, арабского и персидского языков, где авторы объясняют правила западного этикета традиционными и религиозными нормами поведения. По этой причине первой светской авторской работой на тему западного этикета принято считать книгу Ахмеда Митхата-эфенди «Европейский этикет или «алафранга»» («Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yâhut Alafranga») (1896). В своей книге автор повествует о правилах поведения за столом, в общественном транспорте, в гостях, и прочее. Так, *«с Танзимата культурного и политического из панисламистского ("ümmet-i devlet") Османского государства Турция превратилась в национальное государство ("ulus-evlet")»* (Topuz, 1994, 10-с).

Таким образом, роль национальной интеллигенции в трансформации общества трудно переоценить. Своей основной задачей она всегда видела просвещение народа и распространение «новых знаний», преобретеных будь-то в новометодных школах или зарубежом, где она оказалась по долгу службы или для учёбы. Её просветительская, творческая, образовательская деятельность превращает её в основной генератор передовых реформаторских идей, которые на примере Османской империи обеспечили стране современное развитие и заложили основу того пути, по которому она следовала в начале XX столетия, и по которому следует Турецкая Республика вплоть до настоящего времени.

**Литература**


Уваров, П.Б. (2005) *Дети хаоса. Исторический феномен интеллигенции.* Москва: АИРО-XX.

Плотников, Н.С. (2018) Появление русской интеллигенции. Лекция 3. *Москва: Журнал «Арзамас»*

Ключевский, В.О. (1983) *Неопубликованные произведения*. Москва: Наука.

Муравьев, Н.Н. (1869) Русские на Босфоре в 1833 году (из записок Н.Н.Муравьева (Карского)). Москва: тип. А.И.Мамонтова.

Bilim, C. (1990) Tercüme odası. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı 1

Akyıldız, A. (2011) Tercüme odası. *Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi*, Cilt 40.

Kemal, N. (2017) *İntibah*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Новичев, А.Д. (1975) Борьба между реформаторами и консерваторами а период Танзимата (1839-1853). *Москва: Тюркологический сборник 1973*

İnalcık, H. (2008) *Tanzimat. Değişim sürecinde Osmanlı imparatorluğu.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tansel, F. (2013) *Namık Kemal'in Hususi Mektupları: [1. cilt]*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Mithat, A.E. (2018) *Şeytankaya tılsımı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Çakır, H. (2011) Tercümân-I Ahvâl . *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 40.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: [1 cilt]: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler (1977). İstanbul: Dergah yayınları.

Марков, А. (1967). *Театральная энциклопедия: [5 том]*. Советская энциклопедия.

Yaşar, F.T. (2016) Âdâb-ı Muâşeret. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

Topuz, F.A. (1994) Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı. İstanbul: Pınar Yayınları.

# "YENİ LİSAN" MÜDAFİİ YENİ HAYAT DERGİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Ummahan NERKİZ**[*]

**Öz:** Dergi ve gazeteler, bir milletin edebî, ilmî, askerî, hukukî, iktisadî, içtimaî ve siyasî hayatı açısından büyük bir öneme sahiptir. Süreli yayınların Türk kültür ve medeniyet hayatına dâhil olması Tanzimat Dönemi'nde gerçekleşmiştir. I. ve II. Meşrutiyet'in ilânıyla dergi ve gazeteler sayıca artmış ve teknik bakımdan daha da gelişmiştir. II. Meşrutiyet'in ilânıyla fikir ve basın özgürlüğünün artması Türk süreli yayın tarihinin gelişmesi ve zenginleşmesi bakımından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Kültür ve sanat faaliyetlerinin can damarı konumunda bulunan dergi ve gazeteler genel itibariyle İstanbul'da çıkarılmıştır. Bununla birlikte II. Meşrutiyet'ten sonra payitaht dışındaki şehirlerde de yerel yayıncılık büyük bir artış göstermiştir. Çalışmamıza konu olan "*Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi, İzmir'de çıkarılmıştır. Türkçü-milliyetçi bir çizgide faaliyet gösteren "*Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi, Selanik'te çıkarılan *Genç Kalemler* dergisinin izinden giderek "Yeni Lisan" hareketini savunmuş; Ömer Seyfettin, Ali Canip ve Ziya Gökalp'in fikirlerini desteklemiştir. 1913-1914 yılları arasında toplam on bir sayı yayımlanan dergi, I. Dünya Savaşı'nın da etkisiyle kısa ömürlü olmuş ve bazı nüshaları da kaybolmuştur. Bu bildiride, Türk kültür ve medeniyet tarihi açısından önemli bir yere sahip olan "*Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi değerlendirilecektir. Derginin şekil özellikleri, yayın politikası, yazar kadrosu ile dergideki edebî faaliyetler hakkında bilgiler verilecek ve dergide yayımlanan metinler incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** "*Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, *Genç Kalemler*, "Yeni Lisan", milliyetçilik, dergi.

## A REVİEW ON THE *"NEW LANGUAGE" DEFENDER NEW LIFE* MAGAZINE

**Abstract:** Magazines and newspapers have great importance in terms of the literary, scientific, military, legal, economic, social and political life

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, ummahan.nerkiz@istiklal.edu.tr
ORCID: 0009-0001-5664-2737

of a nation. The inclusion of periodicals in Turkish cultural and civilisational life took place during the Tanzimat Period. With the declaration of the First and Second Constitutional Monarchy, magazines and newspapers increased in number and became more advanced in technical terms. The increase in freedom of thought and the press with the declaration of the Second Constitutional Monarchy was an important turning point in the development and enrichment of the history of Turkish periodical publications. Magazines and newspapers, which are the lifeblood of cultural and artistic activities, were generally published in Istanbul. However, after the Second Constitutional Era, local broadcasting increased greatly in cities outside the capital. The magazine "*New Language" Defender New Life*, which is the subject of our study, was published in Izmir. The magazine "*New Language*" *Defender New Life*, which operated on a Turkist-nationalist line, defended the "New Language" movement, following in the footsteps of the *Genç Kalemler* magazine published in Thessaloniki, and supported the ideas of Ömer Seyfettin, Ali Canip and Ziya Gökalp. The magazine, which published a total of eleven issues between 1913 and 1914, was short-lived due to the impact of World War I, and some issues were lost. In this paper, the "*New Language*" *Defender New Life* magazine, which has an important place in the history of Turkish culture and civilization, will be evaluated. Information about the journal's format, publication policy, author staff, and literary activities will be provided, and the texts published in the journal will be examined.

**Keywords:** *"New Language" Defender New Life*, *Young Pens*, "New Language", nationalism, magazine.

## Giriş

Dergi ve gazeteler ilmî, edebî, askerî, hukukî, iktisadî, içtimaî ve siyasî hayatımız açısından büyük bir öneme sahiptir. 25 Cemaziyülevvel 1247'de (1 Kasım 1831) yayımlanmaya başlanan ilk Osmanlı -Türk resmî gazetesi *Takvîm-i Vekâyi*, devlet desteğiyle yayın hayatına başlamış, ardından şahsi teşebbüsler ve özel sermaye ile kısa bir zaman içerisinde gazetecilik ve basın faaliyetleri yeniden şekillenmiştir. Süreli yayınların sosyal ve kültürel hayatımıza dâhil olması ve gelişmesi genel olarak Tanzimat Döneminde gerçekleşmiştir. I. ve II. Meşrutiyet'in ilânıyla dergi ve gazeteler hem sayıca artmış hem de baskı tekniği ve kalite olarak daha da büyük gelişmeler göstermiştir. Özellikle II. Meşrutiyet'in ilanıyla artan fikir özgürlüğü Türk basın tarihi için önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Sonrasında yaşanan siyasi gelişmeler ve fikir akımlarının da etkisiyle dergi ve gazeteler, sadece haberleşme, fen ve kültür aracı değil, fikir ve propaganda yayma vazifesini de üstlenmiştir. Genel itibariyle başkent İstanbul'da çıkarılan dergi ve

gazeteler, memleketin değişik şehirlerinde de etkin bir yayın organı olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Pek çok vilayette matbaaların kurulması ve çeşitli dernek ve kuruluşların ülke içinde faaliyet göstermesi de Cumhuriyet öncesi Türk basınında, yerel dergi ve gazete yayıncılığının artmasında ve gelişmesinde büyük bir katkı sağlamıştır. İstanbul'da kurulan Türkçü dernekler, yaşanan siyasi olaylar ve özellikle de Balkan Savaşları sonrasında oluşan millî ve manevî atmosferin de etkisiyle yayımlanan dergi ve gazetelerin Türkçü bir karakter arz etmesinde etkili olmuştur. *Türk Yurdu* (1911), *Genç Kalemler* (1911) ve *Yeni Mecmua* (1917) gibi dergiler bu çizgide faaliyet göstermiştir.

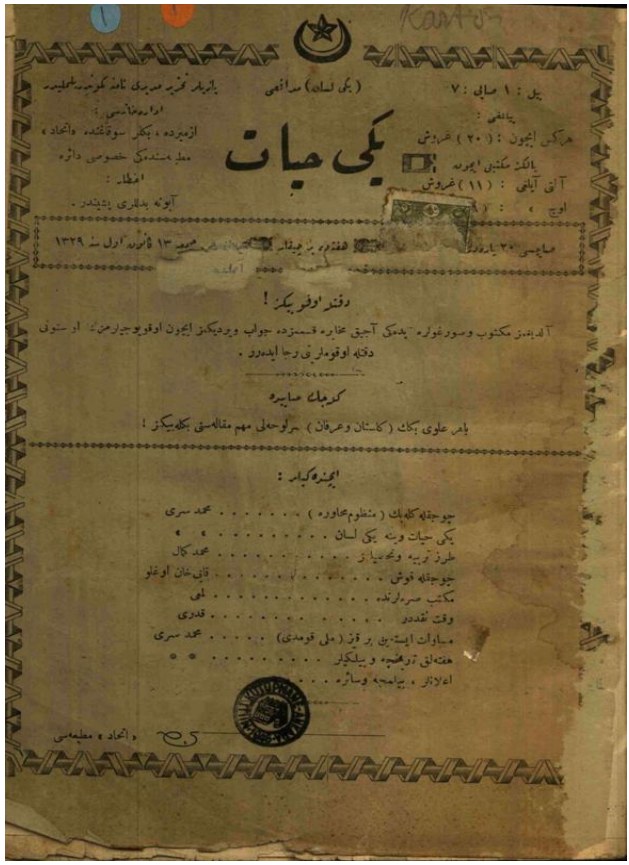
İstanbul'da kurulan Türk Ocağı Derneği'nin (1912) memleketin farklı şehirlerinde şubeler açarak faaliyetlerini genişletmesi ve bu faaliyetler arasında dergi yayınına da önem vermesi, memleketteki yerel dergilerin artmasında etkili olmuştur. (Kardaş, 2007: 3). Bilindiği üzere, İzmir Türk Ocağı Şubesi 1912 yılının Temmuz ayında kurulmuştur. 1913-1914 yılları arasında İzmir'de neşredilen "*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisinin müdürü Raif Nezih de İzmir Türk Ocağı Şubesinde faaliyet gösteren isimler arasında yer almıştır. Raif Nezih, 14 Teşrinievvel 1912 tarihinde *Ahenk* gazetesinde yayımlanan bir mektupta (*Ahenk*, 14 Teşrinievvel 1912: 3) "Türk Ocağı Kâtib-i Umumî ve Murahhas-ı Mesulü: Raif Nezih" imzasını kullanmıştır. Yazarın kuruluşundan itibaren İzmir Türk Ocağı Şubesinde faaliyetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. "*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisinin müdürleri arasında yer alan Haydar Rüştü de -İzmir'de bulunduğu dönemlerde- Türk Ocağı bünyesinde aktif bir şekilde faaliyet göstermiştir. (Kaya, 2024: 46; Huyugüzel, 2004: 28)

"*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisi 1913-1914 yılları arasında neşredilen ilmî, edebî, içtimaî ve kültürel bir dergidir. Toplam on bir sayı yayımlanan dergi, I. Dünya Savaşı'nın etkisiyle neşriyatına ara vermiş, daha sonra -tekrar yayına başlanacağı ifade edilse de- yayın hayatına geri dönmemiştir. Selanik'te çıkarılan *Genç Kalemler* dergisi gibi dilde sadeleşmeyi savunan "*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisi; Ali Canip, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'in Türkçü, Milliyetçi ve Turancı çizgisini devam ettirmiş, Türkçülük, Turancılık ve İslamcılık ideolojilerinin savunuculuğunu yapmıştır. Siyasî, içtimaî ve edebî olarak "Yeni Lisan" ve "Yeni İnsan" düşüncesini benimsemiş, Türkçü-milliyetçi çizgide olan diğer dergilerin de tanıtım ve sözcülüğünü yapmıştır.

"*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisi Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türk insanının askerî, hukukî, iktisadî, içtimaî ve siyasî açıdan zor dönemlerinde faaliyet göstermiş ve önemli roller üstlenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun iyice zayıflayıp gücünü yitirdiği, toprak kayıplarının arttığı, Müslüman-Hristiyan çatışmalarının

ve milliyetçilik düşüncesinin yükseldiği bu dönemde -Balkan Savaşlarının ardından I. Dünya Savaşı'na doğru sürüklenen memlekette- Türk ve Müslüman halkı bilinçlendirmek, eğitim ve kültürel faaliyetlere destek olmak amacını taşımış, önemli ve etkin bir görevi üstlenmiştir. Kısa süren yayın hayatı boyunca hikâye, şiir, tiyatro, makale ve sohbet gibi edebî yazılarla İzmir'in edebiyat ve kültür hayatına hizmet etmiş, Türk edebiyatının ve İzmir'in önemli şair, yazar ve fikir adamlarının düşüncelerine ve eserlerine sayfalarında yer vermiştir. Dergi, İzmir'deki edebiyat, kültür, eğitim ve basın atmosferi hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlaması bakımından da son derece önemlidir.

***"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* Dergisi**




**a. Şekil Özellikleri**

İzmir'de çıkarılan *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi, toplam on bir sayı neşredilmiştir. Kısa süren yayın hayatına rağmen,

dönemin önemli süreli yayınlarından olan bu dergiden geriye, yalnızca 4 sayı kalmıştır. Milli Kütüphanede (Duman, 2000: 937) yer alan bu dört sayının da bazı sayfaları eksiktir. Yayın hayatına tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte, "Haftada bir çıkar" ibaresinin yer aldığı derginin ilk sayısının 1 Teşrinisani 1329 [14 Kasım 1913] tarihinde çıkmış olması muhtemeldir. "*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisinin ulaşabildiğimiz en eski sayısı, 13 Kânunuevvel 1329 [26 Aralık 1913] tarihli 7 numaralı nüshadır. Derginin 8. nüshası 20 Kânunuevvel 1329 [2 Ocak 1914]; 9. nüshası 27 Kânunuevvel 1329 [9 Ocak 1914] ve 11 numaralı son nüshası da 9 Kânunusani 1329 [22 Ocak 1914] tarihlerini taşır.

Kapak sayfaları dışında, sekiz sayfa ve iki sütundan oluşan dergi, İzmir İttihad Matbaası'nda basılmıştır. Derginin kapak sayfasında; ortada bir ay-yıldız sembolünün hemen altında küçük punto ile "(*Yeni Lisan*) *Müdafii*" ibaresi ve onun altında büyük puntolar ve rik'a ile "*Yeni Hayat*" ismine yer verilmiştir. Dergi isminin sağ tarafında, derginin yılı, sayısı, fiyatı ile ilgili bilgiler; sol tarafında ise dergi idarehanesi ile "ihtar" yer almıştır. Bu kompozisyonun hemen altında yer alan bir bant içerisinde, sağda "Sayısı 20 paradır"; ortada "Haftada bir çıkar" ibareleri; solda ise tarih bilgisi yer alır. Bu bandın altında ise, "Dikkatle Okuyunuz!" ve "Gelecek Sayıda" başlıkları altında bilgilendirmeler yapılmış ve ardından "İçindekiler" başlığı altında dergide yer alan eserlerin listesine yer verilmiştir. Derginin ulaşabildiğimiz en eski sayısı olan 7 numaralı nüshasının kapak sayfasında şu bilgiler (mizanpaj) yer almaktadır:

| | | |
|---|---|---|
| Yazılar tahrir müdürü namına gönderilmelidir.<br>İdarehanesi:<br>İzmir'de, Beyler Sokağı'nda "İttihad" matbaasındaki hususi daire<br>İhtar:<br>Abone bedelleri peşindir. | (Yeni Lisan) Müdafii<br>Yeni Hayat | Yıl: 1, Sayı: 7<br>Yıllığı:<br>Herkes için: (20) kuruş<br>Yalnız mektepli için:<br>Altı aylığı: (11) kuruş |

| | | |
|---|---|---|
| | | Üç aylığı: (6) kuruş |
| Cuma 13 Kânunuevvel sene 1329 | Haftada bir çıkar | Sayısı 20 paradır |

**Dikkatle Okuyunuz!**

Aldığımız mektup ve sorgulara kaptaki Açık Muhabere kısmımızda cevap verdiğimiz için okuyucularımızın o sütunu dikkatle okumalarını rica ederiz.

**Gelecek Sayıda**

Bahir Ulvi Bey'in (Gülistan ve İrfan) serlevhalı mühim makalesini bekleyiniz!

**İçindekiler:**


| | |
|---|---|
| Mehmet Sırrı | Çocukla Kelebek (Manzum Muhavere) |
| Mehmet Sırrı | Yeni Hayat ve Yine Yeni Lisan |
| Mehmet Kemal | Tarz-ı Terbiye ve Tahsilimiz |
| Kayıhanoğlu | Çocukla Kuş |
| Lem'î | Mektep Sıralarında |
| Kadri | Vakit Nakittir |
| Mehmet Sırrı | Müsavat İsteyen Bir Kız (Millî Komedi) |
| ** | Haftalık Tarihçe ve Bilgiler |
| | İlanlar, Bilmece Vesaire |


Derginin içinde fotoğraf bulunmamakla birlikte, şiirler ve yazılar arasına çiçek, yaprak gibi değişik motifler ve süsler yerleştirilmiştir. Derginin 7.

sayısının arka kapağında "İttihat Matbaası, Müdürü: Raif Nezih" ibaresi yer alırken, 9. sayıdan itibaren "İttihat Matbaası, Müdürü: Haydar Rüştü" ibaresi yer almaya başlamıştır.

1913 yılında yayın hayatına başlayan "*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisi, I. Dünya Savaşı'nın başlaması nedeniyle neşriyatına ara vermiştir. Raif Nezih Atakul'un *İzmir'in Tarihi* adlı eserini yayına hazırlayan Erol Üyepazarcı, *Yeni Hayat* dergisi ve Raif Nezih Atakul hakkında şu önemli bilgileri aktarmıştır (Üyepazarcı, 2001: III-IV):

> "*İzmir'in Tarihi*" hakkında *Anadolu Gazetesi*'nde bir eleştiri yazısı yazan Alemdaroğlu; Raif Nezihi'nin İzmir'de "*Yeni Hayat*" dergisinde çalıştığını belirtiyor. Bu dergi saptamamıza göre 1 Aralık 1329'da (1913) kurulmuş "Yeni Lisan Müdafii" alt başlığı ile çıkan haftalık bir dergidir. Selanik'te çıkan "*Genç Kalemler*" gibi dilde sadeleşmeyi savunmaktadır. Milli Kütüphane kayıtlarına göre 11 sayı çıkmıştır. Yine aynı yazıda Raif Nezihi'nin "Milli İdman Yurdu" adlı bir spor kulübü kurarak "İzmir'de spor hayatını hiç yoktan uyandırmış" olduğu belirtilmektedir.
>
> Daha sonra İzmir'den ayrıldığını yine Alemdaroğlu'ndan öğreniyoruz. Muhtemelen I. Dünya Savaşı ve İstiklal Savaşı'na katılmış olabilir. Daha sonra İzmir'e dönecek ve "*İzmir'in Tarihi*"ni yazmaya başlayacaktır.

2 Kasım 1925 tarihinde *Ahenk* gazetesinde yer alan bir haberde (*Ahenk*, 2 Teşrinisani 1341: 2); I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi sebebiyle neşriyatına ara verilen *Yeni Hayat* mecmuasının, Raif Nezih tarafından tekrar neşredilmeye hazırlandığı ve yazarın burada "Cehennem" isimli bir romanının da tefrika edileceği ilan edilmiş, ancak bu durum gerçekleşmemiştir:

> "*Yeni Hayat*
>
> 1329 senesinde, kıymetli muharrir romancılarımızdan Raif Nezih Bey'in neşretmiş bulunduğu ve bi't-tab' umumi harbin infilakı üzerine de neşriyatını tatil eylediği "*Yeni Hayat*" mecmuasını tekrar neşre hazırlandığı haber alınmıştır. "*Yeni Hayat*" resimli ve Türk asriliğini mürevviç, güzel bir mecmua olacaktır. İzmir'imizin mühim bir boşluğunu dolduracak olan bu değerli mecmuayı daha şimdiden karilerimize tavsiye ve tebşir eyliyoruz. "*Yeni Hayat*" Raif Nezih Bey'in "*Cehennem*" unvanlı pek kıymetli romanını da ihtiva eyleyecektir."

### b. Yazar Kadrosu

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin koleksiyonunun kütüphanelerde eksik olması nedeniyle derginin yazar kadrosunun kimlerden oluştuğu ve dergide hangi yazılara yer verildiği ile ilgili elimizde kesin bir bilgi yoktur. Derginin mevcut sayılarından yola çıkarak dergide faaliyet gösteren yazarlar arasında şu isimleri sayabiliriz: Bahir Ulvi Bey, Hikmet Senih, İbrahim Cehdi, Kadri, Kayıhanoğlu, Lem'î, Mehmet Sırrı. Döneminin önemli şair ve yazarlarıyla İzmir fikir ve sanat adamlarının (Huyugüzel, 2000) yanı sıra Ali Canip ve Tevfik Nevzat gibi meşhur şahsiyetler de yazılarıyla dergiye destek vermiştir. Raif Nezih ve Haydar Rüştü de *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin müdürleri olarak faaliyet göstermişlerdir. Dergide yer alan "Kayıhanoğlu" müstearı da derginin müdürlerinden Haydar Rüştü'ye aittir. (Kaya, 2024: 28).

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin hedef kitlesi arasında mektep talebeleri ile maarifçiler de yer almıştır. Derginin eğitim ve öğretimle ilgili konularda, konunun uzmanları tarafından gönderilen makalelere de sayfalarında yer verdiği görülmektedir. "Sabık Aydın Maarif Müfettişi: Mehmet Kemal" imzası da bunlardan biridir. Bununla birlikte, "Darülirfan: 22 İbrahim Edhem" imzası da derginin talebe yazılarını kabul ettiğini göstermektedir.

### c. Yayın Politikası

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin mevcut olan en eski sayısı 13 Kânunuevvel 1329 [26 Aralık 1913] tarihini taşıyan 7 numaralı nüshadır. Derginin amacı, misyonu ve vizyonu ile ilgili bilgilere derginin ilk sayılarında yer verilmiş olması muhtemeldir. Ancak bu sayılar kütüphane koleksiyonlarımızda mevcut değildir. Bununla birlikte, özellikle derginin numaralandırılmayan iki sayfalık arka kapağında yer alan bilgilendirme metinlerinde ve okuyucu mektuplarına verilen cevaplarda derginin yayın politikasıyla ilgili önemli bilgilere yer verilmiştir.

Derginin, on ikinci sayısıyla birinci cildini tamamlayacağı ve on üçüncü sayıdan itibaren ikinci cildin başlayacağı bilgisi okuyuculara ve abonelere iletilmiştir. Derginin 11. sayısının kapak sayfasında yer alan "Okuyalım!" (9 Kânunusani 1329) başlıklı metinde, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin on üçüncü sayısından itibaren yayın politikasının nasıl olacağı açıklanmıştır. Bu yazıda, derginin ilk cildinde yer alan, ancak eksik nüshalar nedeniyle ulaşılamadığımız eserler hakkında da bilgilere yer verilmiştir. Bu bilgilendirme metninde,

derginin sonraki sayıları için planlanan programı ve muhtevası ile derginin misyonu ve vizyonu açık bir şekilde ifade edilmiştir:

**Okuyalım!**

*Yeni Hayat* on üçüncü sayısından itibaren pek yeni, pek güzel bir şekilde ve 16 sahife olarak çıkacaktır. Şimdiye kadar görülen noksanlar ikinci ciltten itibaren tamamıyla ikmale çalışılacaktır. Bununla beraber gerek satış ve gerek abone fiyatlarında hiçbir değişiklik olmayacaktır.

*Yeni Hayat* on üçüncü sayısından [itibaren] isminin gösterdiği yeniliği hakikaten göstermeye say' edecek hemen her nüshasında resimler, klişeler bulundurmaya gayret edecektir.

Bunun için şimdiden çizilen programı sevgili okuyucularımıza birer birer anlatalım:

**Edebî Hafta:**

*Yeni Hayat* bu nam altında her hafta İzmir ve İstanbul ve sair yerlerde çıkan edebî ve içtimai gazete ve mecmuaları tenkit edecek ve bazen bu sahifeye pek güzel bulduğu bir şiiri, bir makaleyi geçirerek okuyucularını başka mecmuaların yazdıklarından haberdar ve müstefit edecektir.

**İçtimai Yazılar**

Her hafta bir içtimai makale yazılacaktır. Bunda bilhassa içtimai marazlar teşrih edilecek ve tedavisi esbabı aranılacaktır.

**Fennî Yazılar**

Gazetede daima ya fennî bir makale bulunacak veyahut "Fennî Bilgiler" serlevhası altında küçük küçük fennî şeylerden bahsedilecektir. Spor da bu kısım altında yazılacaktır.

**Hikâye ve Piyesler**

Mecmuamızın gayesi vatan yavrularının ve bilhassa mektepli efendilerin fikren ve hissen yükselmesine çalışmaktan ibaret olduğu için her nüshamızda ahlaki, millî, terbiyevî bir hikâye veya bir piyes bulundurulacaktır.

Neşretmekte olduğumuz "Çocukla Kuş", "Mektep Sıralarında" hikâyeleri ile "Müsavat İsteyen Bir Kız", "Sen Ne Olmak İstersin?" mektebî piyesleri ve sonra "Kelebekle Çocuk", "İpek Böceği", "Kâbe Kırlangıcı", "Babamın Günahları" gibi manzum ve mensur parçalardan ve mektebî

muhaverelerden okuyucularımızın pek çok istifade eylediklerini mektep muallimlerinden aldığımız pek çok mektuplarla anladığımız için gazetede daima böyle mektebî ve millî piyes ve muhaverelerin, hikâyelerin bulunmasına son derece itina edeceğiz. Çünkü bu eserlerin bura mekteplerindeki tatbikatının büyük faideler hâsıl ettiğini gözümüzle gördüğümüz gibi mektepli okuyucularımızın bizi tebrik etmeleri de onların faydalandıklarını pek güzel ispat ediyor.

Bunun için en ziyade bu gibi okuyucularımızı istifade edecek mevzular üzerinde çalışacak ve çalıştıracağız.

### Şiirler

Gazeteye geçecek manzum ve mensur şiirler de millî hissiyatın yükselmesine yardım edenleri bulunduracak ve hatta bu husus için mükâfatlı müsabakalar açacağız.

### Bilmece ve Müsabakalar

Bu hususa da ehemmiyet vereceğimizi okuyucularımız görecek ve anlayacaktır.

### Talebe Yazıları ve Düşünceleri

İkinci ciltte iki sahife sırf talebe yazı ve düşüncelerine hasredeceğiz. Müsabaka suallerimize verilecek en güzel cevapları mükâfatıyla beraber bu sahifelere geçireceğiz.

### Musahabeler, Resimler, Mükâfatlar

Her hafta güzel, içtimai ve mektebî bir musahabecik yazmakta devam edecek ve faideli resimlerle gazeteyi saklanmaya değer bir güzellikte çıkaracağız. Mükâfatlarımız suret-i hususiyede tab' ettirdiğimiz takdir varakalarıyla, yeniden ısmarladığımız faideli kitaplar ve millî manzaralar ihtiva eder ve hissiyatı galeyana getirir, Türklük fikrini, kinini büyütür bir hâlde olmasına çalışacağız.

### Mektupluk Kâğıt ve Zarflar

*Yeni Hayat* her altı aylık abonesine yirmi zarf, yirmi kâğıt güzel ve matbu olarak takdim edecek ve ara sıra okuyucularına değerli hediyeler, kartpostallar, küçük kitaplar hediye edecektir.

### Türk Kanı Piyesi

Mehmet Sırrı Bey'in pek çok takdirlere mazhar olan manzum ve baştan aşağı Türk kahramanlığını tasvir eden "Türk

Kanı" piyesi ikinci cildimizden itibaren muntazam bir surette tefrika edileceğini şimdiden tebşir ederiz.

Bu yazının yanı sıra, dergide yayımlanan kimi ilanlarda ve müstakil yazılarda da derginin amacı, vizyonu ve misyonuyla ilgili bilgilere de yer verilmiştir.

### ç. Muhteva Özellikleri

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin koleksiyonu eksiktir. Ancak ulaşabildiğimiz sayılar, dergi muhtevasının genel itibariyle anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. Özellikle dergide yer alan bazı ilanlar, duyurular ve makaleler; derginin yayın çizgisini, konu yelpazesini ve ideolojisini açıkça ortaya koymaktadır.

Derginin yayımlandığı 1913 ve 1914 yılları -öncesi ve sonrası ile- önemli hadiselerin art arda yaşandığı bir döneme tekabül eder. Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışa geçtiği, Balkan Savaşları ile önemli toprak kayıplarının yaşandığı, Müslüman-Hristiyan çatışmalarının arttığı, milliyetçilik fikrinin yükseldiği ve ülkelerin I. Dünya Savaşı'na doğru sürüklendiği bu yıllarda önemli hadiseler üst üste gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu ile Türk ve Müslüman halkın yaşadığı bu tarihsel süreç, derginin içeriğini ve izlediği yayın politikasını da derinden etkilemiştir. Özellikle Balkan Savaşlarından yeni çıkan ve I. Dünya Savaşı'na doğru sürüklenen ülkede, bu siyasi gelişmelerin bir sonucu olarak dergi Türkçü-milliyetçi ve İslamcı bir çizgiyi benimsemiş ve savunmuştur. Bu bağlamada *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi, bölgedeki Türk ve Müslüman halka Türkçülük, Turancılık, İslamcılık ideolojilerini benimsetmek; kültür, tarih, milliyet ve dil bilincini aşılamak üzere faaliyet göstermiştir.

Arap harfleriyle basılan "*Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi, sadeleştirilmiş İstanbul Türkçesini, başka bir ifadeyle *Genç Kalemler* dergisinin dilini kullanmıştır. Dergi, milliyetçi bir duruşu savunmuş ve Millî Edebiyata yakın bir çizgiyi takip etmiştir. "*Yeni Lisan*" *Müdafii Yeni Hayat* dergisi, yayın esaslarının genel çizgilerini *Genç Kalemler* dergisinden almıştır. Derginin isminde yer alan "*Yeni Lisan Müdafii*" ibaresi de *Yeni Hayat* dergisinin *Genç Kalemler* dergisinin ortaya koyduğu "Yeni Lisan" fikrini benimsediğini ve Ali Canip, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'in Türkçü, Milliyetçi ve Turancı çizgisini devam ettirdiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Dergide "Yeni Lisan" ve "Yeni Hayat" ile ilgili makaleler de neşredilmiştir. 7. sayıda Mehmet Sırrı'nın "Yeni Hayat ve Yine Yeni Lisan-2" (13 Kânunuevvel 1329: 2-4) isimli makalesi yayınlanmıştır.

Derginin daha önceki sayıları mevcut olmadığı için, söz konusu makalenin ilk tefrikasına ulaşılamamıştır. Makalenin "2" rakamıyla numaralandırılan tefrikasında, Mehmet Sırrı bu makaleyi yazmadaki amacını ve sonrasında Behlül Mübin Bey ile olan tartışmalarına açıklık getirmiştir. "*Yeni Hayat'a dair yazmaya karar verdiğim makaleleri; ahalimizin münevver ekalliyetini eğlendirmekten ziyade cahil ekseriyetini tenvir etmeyi gaye edinen yeni lisanla yazmayı münasip bulduğum için geçenlerde bu lisana ait, başlangıç kabilinden, birkaç kelimecik karalamıştım*." diyen yazar, bu makalenin Behlül Mübin Bey tarafından itirazlarla karşılandığını ifade eder. "Yeni lisanın yepyeni müdafii olan" Behlül Mübin Bey; Mehmet Sırrı'nın makalesinde yer alan sözleri "birbirinin nakzeden fikirler, mantıklar" addettikten sonra, yine Mehmet Sırrı'nın dediklerini "kendi söylediklerinin başka bir ifade ile tekrarından" ibaret saymıştır. Yazara göre, muhatabı bu iddialarında haklıysa, o zaman Behlül Mübin Bey'in kendi söyledikleri de birbirini nakzetmektedir. Mehmet Sırrı'ya göre; "Ali Canip ve arkadaşlarının Edebiyat-ı Cedide ve Fecr-i Aticilerin velvelelerine rağmen mücahadelerinde mazhariyetle ileri gitmelerini, kendi kalemlerinden ziyade milletin ruhu ile fenne istinat, başka sözlerle, haklı bir dava deruhte etmelerine" de Behlül Mübin Bey tarafından çelişki atfedilmiştir. Bununla birlikte, her iki yazarın da *Genç Kalemler*'in mücadelelerinde muvaffak olduklarını kabul ettikleri görülür. Tartışmanın konularından biri de Cenap Şahabettin meselesidir:

> Cenap Şahabettin Bey'in henüz kalemen susmadığı meselesine gelince bu da gayet tabii bir şeydir: çünkü taç ve tahtının bütün safa ve saltanatını süren bir hükümdar hiçbir zaman cumhuriyetin -çünkü lisanın sadeleşmesinde biraz edebî cumhuriyet kokusu var- meziyetlerinden bahsetmek istemez. Ben Cenap, bu cevval ve cihana sığmayan zekâ, sustu diyorum, çünkü artık onu taklit etmeye kimse özenmiyor. Çünkü henüz Yeni Lisanı kabul etmemiş risaleler de "münderecat" yerine "içindekiler" demeyi tercih ediyorlar.

Behlül Mübin Bey'in makalesine "ilişmediğini" belirten yazar, Behlül Mübin Bey'den beklentilerinin neler olduğunu ifade ettikten sonra, muhatabını "*Genç Kalemler*'in makalelerini kopya etmekle" itham eder:

> Azizim, ben makalenizin hiçbir tarafına ilişmek istemedim. Yalnız sizin gibi her gün bir bedia yaratabilen gençleri "eskiler alır veya satarım" nağmesini andıran meselelerle iştigalden ziyade öksüz ve garip edebiyatımızı yeni ve mahalli çiçeklerle süslemeye ahdetmiş görmek istiyorum. Yeni Lisana dair makale yazacağınıza Yeni Lisanla bir şiir, bir

hikâye veya bir bilmem ne yazınız, o zaman bir taşla iki kuş vurmuş olursunuz. Bir kere düşününüz: Ömer Seyfettin'in hikâyeleri, Ziya'nın şiirleri Yeni Lisana ne kadar çok hizmet etmiştir.

Emin olunuz ki geçelerde sizden dinlemek saadetine mazhar olduğum "Ah Tuna.." unvanlı milletin ezeli ve şifa kabul etmeyen bir derdini terennüm eden millî şiiriniz bu hususta size ve millete daha çok şeref kazandırır. Bu mütalaama iştirak etmediğiniz hâlde; sizin bana nasıl: "Benim söylediklerimi başka bir ifade ile tekrar ediyor" dediğiniz gibi herkes de size: "*Genç Kalemler*'in makalelerini kopya ediyor" diyecek…

Ömer Seyfettin'in hikâyeleriyle, Ziya Gökalp'in şiirleriyle Yeni Lisana ettiği hizmetleri vurgulayan yazar, Behlül Mübin Bey'den de Yeni Lisanla bir edebî eser ortaya koymasını ister. Mehmet Sırrı, Behlül Mübin Bey'e Yeni Lisanla yeni yazılar yazmaya teklif eder:

Hadi aziz kardeşim, karar verelim bundan sonra ne ben sizin söylediklerinizi tekrar edeyim ve ne de siz *Genç Kalemler*'in yazdıklarını… Ama siz diyeceksiniz ki: Ben imal edeceğim bir sanat abidesinin bahşedeceği şeref ve şöhretten ziyade Yeni Lisan hakkında yazacağım makalelerle ahaliye edeceğim hizmete ehemmiyet veriyorum. Pekâlâ, bunun da kolayı var: *Yeni Hayat*'ın sahip ve müdürüne rica ederiz gazetenin ilk sahifesine daimi surette şöyle bir ilan geçirirler: "Yeni Lisan hakkında mükemmel ve mufassal malumat edinmek isteyenler Selanik'te intişar etmiş *Genç Kalemler*'e müracaat etsinler". Yahut o makalelerin *Yeni Hayat*'a da tefrika suretiyle geçirilmesini ayrıca iltimas ederiz. Nasıl bu suretle size pek çok kıymetli vakitler kazandırdığımdan dolayı şükranınıza layık olmadım mı? Biz Yeni Lisanla yeni yazılar yazmaya bakalım da herkes ne derse desin. Yenecek kısmı kamilen *Genç Kalemler* tarafından yenmiş bir meyvenin çekirdeğini yalamak da bize düşmedi ya?.. Biz de çalışırsak belki ileride temcit pilavı ısıtmaktan daha şereflice bir iş görmeye muvaffak oluruz...

Mehmet Sırrı, "Yeni Hayat ve Gençlik" ismiyle bir makale yazacağını ve orada asıl maksadını açıklayacağını belirterek makalesine son verir. *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin sonraki nüshalarında eksiklikler bulunması nedeniyle yazarın böyle bir makale yayınlayıp yayınlamadığı tespit edilememiştir.

Mehmet Sırrı ile Behlül Mübin Bey arasındaki bu tartışmalara Ali Canip de katılır. Ali Canip'in "İki Münakaşacı Beye Bir Cevap" (27 Kânunuevvel 1329: 2-3) isimli makalesi derginin 9. sayısında yayımlanır. "Behlül Mübin ve Mehmet Sırrı Beylere" ithafının yer aldığı makalede yazar, bu iki gence niçin kavga ettiklerini sorar. "*Genç Kalemler'in büyük bir iş yapıp yapmadığını hall için mi? Oh çok yazık, böyle malum bir şey için beyhude üzülüyorsunuz… O, asla büyük bir şey yapmadı ve o bunu hiç iddia etmedi…*" diyen Ali Canip, *Genç Kalemler*'in yaptığı işi şu cümlelerle anlatır:

> Esasen dikkat buyurmadınız mı, yaptıklarımız büyük bir iş olsaydı "?" işaretinin altında gizlenmezdik, belki biz de o meşhur hastalığa tutularak ayrı ayrı imzalarımızı atardık! Ortada bir zafer varsa bizim kalemimizden ziyade milletin ruhuyla fenne ait olup olmadığını münakaşada niçin bu kadar helecan gösteriyorsunuz? Milletin ruhuyla fennin hâtifi bir mahiyetle kendi kendine söylendiğini farz ve bunu ispat etmek davayı daha çabuk kazandırırdı…

Ali Canip, "Cenap Şahabettin'in büyüklüğü küçüklüğü" ve "bir mislinin daha yetişip yetişmediği" meselesi hakkında da değerlendirmelerde bulunur. Cenap'ın "Fransızların 'pasabel' dedikleri 'zararsız' manzumelerinin" bulunduğunu ifade eden yazar, "*Schiller'e yaklaşabilen Hamid'i Shakespeare'den büyük görmekle, Cenab'ı Hamit derecesine is'ad etmek, dâhi demek, Acem edebiyatından doğan şark mektebi teşbihlerine hak kazandırmak için tuhaf bir zühuldür!*" yorumunu yapar. Yazar, Cenap'ı çok sevdiğini, onun "zeki ve muhayyel" bir şair olduğunu belirtir ve onda "mühtez ve müfrit bir hassasiyet" olmadığını da ifade eder. Tartışma ile ilgili bir cihetin daha kaldığını belirten Ali Canip, bu noktada yalnızca Sırrı Bey'e hitap eder:

> Siz "Yeni Lisan" meselesinin *Genç Kalemler* tarafından katiyen halledildiğine nasıl kani oldunuz aziz genç? Gökalp, Ömer Seyfettin, Nermi ve ben gibi bu risaleyi idare eden arkadaşlarınız buna kani olmak değil, hatta böyle bir şey hatıra bile getirmedik… Bizimle beraber kani olmayanlar daha çok var; mesela bu sefer mülakatıyla müşerref olduğum Emrullah Efendi hazretleri –ki Yeni Lisanın müfrit müdafilerinden olmuşlar– beni öyle noktalarda irşat ettiler ki şaşırdım ve Yeni Lisanın nasıl yeni ve büyük gayretlere, nasıl derin ve bitmez vukuflara ihtiyaç gösterdiğini düşünerek titredim!
>
> Aziz genç "lisan" şuursuz bir hâlde sadeliğe doğru gidiyor, bunu kimse durduramaz, fakat bu sadeliğin ruhunu tahlil etmek, ona şuurlu bir cereyan vermek, zanneder misiniz ki

Amerika'yı keşiften daha kolaydır? Bunu Cenap Bey'le konuşurken söylediğim zaman "Doğru!" demişti… Yeni Lisanı yalnız "Türkçeyi Arabî ve Farisî boyunduruğundan kurtarmak" zannetmek, İspanya'dan garba koşarak, hiçbir arızaya uğramaksızın Hindistan'a varmayı tasavvur etmek kadar noksan düşüncedir ki bazen insanın karşısına yeni bir dünya çıkar, hayret eder!

Yeni Lisan meselesi, koca bir kavme ait lisanın alacağı şekli tayin meselesi ise biliniz ki her dil, bir hayata maliktir; hâlbuki hayat, son felsefe sayesinde öğreniyoruz, "yaratıcı bir tekamül"dür. Binaenaleyh her ânı başka safha olan lisanı, eski sarrafçıların yaptıkları gibi bir çerçeve dâhilinde hapse çalışmak ve küçük bir *Genç Kalemler*'in sahifelerini içtihat kapısına benzetmek, Türkçeyi ölmüş bir dil kıyas etmekle birdir! Çünkü ancak ölmüş dillerdir ki ölmüş dâhiler gibi "yaratmak" ve "tekâmül etmek"ten mahrumdurlar…

Ali Canip, bu meseleyi *Türk Yurdu*'na başlayan ve iki aydan fazla sürecek olan makalesiyle ve sonrasında yazacağı yazılarla açıklayacağını ifade eder. "*Baki kavgayı bırakınız ve Yeni Lisan'ı Genç Kalemler'in dedikleriyle halledilmiş bir mesele zan buyurmayınız, aziz gençler…*" sözleriyle son bulan makale, "Çanakkale, 19 Kânunuevvel 1329" ibaresini taşır.

Mehmet Sırrı, Ali Canip'in bu makalesine karşılık, "Büyük Bir Cevaba Küçük Bir Mukabele!" (9 Kânunusani 1329: 2-4) isimli bir makale dizisi yayımlar. Derginin önceki sayıları elde olmadığı için, 11. sayıda yer alan ve "3" sayısıyla numaralandırılan bu yazıda, Mehmet Sırrı, söz konusu tartışmalar sırasında ele alınan konularını değerlendirir. Ali Canip'e "büyük genç ve genç üstat" şeklinde hitap eden yazar, Ali Canip'i çok sevdiğini ve onu çok takdir ettiğini belirttikten sonra ilk yazdığı Yeni Lisan makalesindeki sözlerine açıklık getirir:

Ömer Seyfettin, Gökalp, Ali Canip mücahedelerinde muvaffak oldular, çünkü kalemlerinin iktidarından ziyade bir lisanı yabancı kaidelerden temizlemek gibi fennî ve bütün milletin ruhuna hitap etmek istemek gibi vatani bir kuvvet ve gayeye istidat ediyorlardı. Bundan "*Genç Kalemler* iktidardan mahrum idiler" anlaşılmaz ve anlaşılmamalıdır. O sözlerle, Ali Canip ve refikleri muharebeyi silahlarının –mademki şairin kalemi silahıdır– keskinliğinden ziyade nazarlarının nüfuz ve dûrbînliği sayesinde kazandılar demek istemiştim. (…)

Mehmet Sırrı, Ali Canip ve arkadaşlarının başarılarından büyük bir övgüyle söz eder. "Cenap Şahabettin'in büyüklüğü" meselesinde ise; Cenap için "mağlup fakat galiplerden şanlı bir kahraman" ifadelerini kullanır. Bu konuda "*Filhakika 'sanat haricinde' olmak üzere Cenap Şahabettin Bey'e yapılacak içtimai, vatani muahezeler yok değildir. Lakin onu tevbih kurşunlarına dizerken onun başına vaz' edilmek üzere imal edilmiş birçok muvaffakiyet tacirlerinin de bulunduğunu tahattur etmemek büyük, hem pek büyük bir haksızlıktır.*" yorumunu yapar. Cenap'a "*Ey büyük Cenap, ey cihana sığmayan cevval zekâ, bu kadar güzel yazabildikten sonra niçin bu kadar az yazdın?*" diye seslenir. *Genç Kalemler*'in nazariye münakaşalarıyla uğraşmaktan ziyade "Yeni Lisan" ile daha çok eser vermesi gerektiğini ifade eden yazar, makalesine şu sözlerle son verir:

> "Yeni Lisanı *Genç Kalemler*'in dedikleri ile halledilmiş zannetmeyiniz" hususundaki nasihatinizi pek doğru ve kabule karin buluyorum. Yalnız ben *Genç Kalemler*'in dediklerini pek çok, yaptıklarını biraz… az bulmaktayım. Bence nazariye münakaşaları ile uğraşmaktan ise zeki, hassas ve vatanperver Ali Canip'i "şarkı uyandıracak", Gökalp'i "Turan'ı yaratacak", Ömer Seyfettin'i de aramızdaki "piç"leri şamarlayacak şiir ve hikâyeler ibdaıyla meşgul görmek en büyük bir saadettir. İstikbal sadeliğin olduktan sonra dilimizin salim ve şuurlu bir mecra takip edeceğine emin olabiliriz. Baki bence pek kıymetli olan ve malikiyetiyle ebedi surette müftehir olacağım teveccühünüzün devam ve tezayüdü büyük genç ve genç üstat.

"Yeni Lisan" ve "Yeni Hayat" ile ilgili bu makalelerin yanı sıra dergide şiir, hikâye, piyes, sohbet, anı gibi türlerde eserler de neşredilmiştir. Edebî nitelikli metinlere genel olarak bakıldığında; bu eserlerin sanatsal bir kaygıdan ziyade toplum için "faydacı" bir anlayışla kaleme alındığı görülür. Bu nedenle söz konusu yazılar, edebî yönlerinden ziyade -derginin amacına uygun olarak- sosyal fayda ekseninde incelenmiştir.

Dergide "Çocukla Kuş" ve "Mektep Sıralarında" isimli hikâyeler neşredilmiştir. Lem'î'nin "Mektepli Hikâyelerinden" üst başlığı altında neşredilen "Mektep Sıralarında" isimli eserinde; anlatıcı iptidai ve rüştü tahsilini bitirip diplomasını aldığı gün yaşadıklarını ve o gün hissettiği heyecanı anlatır. Hikâyenin devamında "Bitmedi" ibaresi yer alır, ancak eserin devamına ulaşılamamıştır. Kayıhanoğlu'nun "Çocukla Kuş!" isimli eserinde ise küçük bir çocuk ile bir kuşun konuşmasına yer verilir. Çocuk, küçük kuşa niçin dertli dertli öttüğünü ve tereddütle kanatlarını kıpırdattığını sorar. Çocuğun "şairce duygularla" seher vakti tabiatın güzelliklerini anlatması üzerine, küçük

kuş çocuğa Balkan Savaşları sırasında Rumeli'de yaşanılan acı olayları, Türklerin ve Müslümanların yaşadığı eziyetleri ve sıkıntıları anlatır (Kayıhanoğlu, 13 Kânunuevvel 1329: 5-6):

Sevgili küçük! Sen niçin ağlamıyorsun? Yoksa istikbalinden emin misin?

Ben ötüyor ağlıyorum. Çünkü Rum illerindeki yuvalarım bozuldu, senin gibi mini mini yavrularımdan ayrıldım. Konduğum daldan emin değilim. Çünkü bir gün bu dalın da kırılmayacağı ne malum?

"Her taraf sessiz" diyerek senin bu sessizlikten duyduğun çocukça lezzeti bana tattırmak istiyorsun. Fakat ben bu sessizliği hissedince Rumeli'den buralara gelirken Edirne etrafında gördüğüm elli bin şehidin kabristanındaki sükût aklıma geliyor da, zevk yerine zehir içiyorum.

"Deniz ne kadar uslu ve hiç kıpırdamıyor" deme! Ve bundan aldığın şairce duygularla ruhunu avutma. Belki bu sessiz duruş, mavi derinliklerine daha dün aldığı birkaç yüz Türk neferini dalgalarıyla, çalkalanmasıyla incitmemek içindir.

Küçük meleğim; bana gül kokulu rüzgârlardan bahsedince biliyor musun ki Siroz ovalarının, Drama yaylalarının gül kokulu rüzgârlarının, amber kokulu topraklarının hatırası bu yaralı kalbimi hançer gibi deliyor? Eğer sen de bunları bilsen benim gibi dertli dertli öter, gamlı gamlı feryat ederdin.

Küçük çocuk! Güneşin o denizle göğün birleştiği yerden doğuşundan senin yüzüne, benim kanatlarıma nur doğacağını zannederek aldanıyor musun? Sakın aldanma! Çünkü o bilir misin Rumeli çöllerinde şehit edilen binlerce Türk askerlerinin, yüzbinlerce senin gibi çocukların, annen gibi zavallı kadın, büyük baban gibi biçare ihtiyar muhacirlerin dökülen al kanlarına bulaşarak doğuyor. Ne senin şu gül ve masum yüzceğizine ne de benim şu kara taliini başıma nur yağdırmayacak belki o kanları soracaktır.

O güneş; o şehit kanlarını ufuktan kaldırarak senin gibi Türklerin başı üzerinden her gün geçirerek bütün varlığımıza yüzümüze, gözümüze, kalbimize soracak.

Mini mini çocuk! Beni çocuk düşüncelerin, çocukça sözlerinle zehirlediğin için bu dalda daha çok duramayacağım. Şimdi yorgun kanatlarım beni bu daldan başka yere uçuracaktır.

Fakat giderayak şunu da söyleyeyim ki eğer sen ve senin gibi çocuklar o denizlerde boğulan, Edirne önlerinde şehit edilen, Yanya'da, İşkodra'da yakılan, parçalanan, soyulan dindaşlarını bir dakika hatırından çıkarırsan o güneşin her gün yüzüne süreceği: Bu şehit kanıdır.

Eğer bunları unutmaz ve ona göre çalışırsan işte o zaman Rumeli'nin amber toprakları, gül bahçeleri, gümüş dalgalı denizleri, altın başlıklı tarlaları senin olacak ve ancak o vakit güneş her doğduğu zaman sana nurdan bir taç giydirecektir."

Balkan savaşları sırasında Rumeli'de yaşanan felaketlerin çocukların zihinlerine yerleştirilmesi, çocuklara tarih bilinci, milliyet ve din duygusu kazandırılması bakımından dergide bu tarz manzum ve mensur eserlerin yayımlandığı görülür. Burada, Kayıhanoğlu'nun "şairce duygularla ruhunu avutma" ifadesi de oldukça ilginçtir. Adeta, dönemin "sanat sanat içindir" görüşünü savunan şair ve yazarlarına da bir gönderme gibidir.

Dergide Mehmet Sırrı'nın "Müsavat İsteyen Bir Kız" ve "Sen Ne Olacaksın?" isimli mektebî piyesleri neşredilir. "İki Perdelik Milli Komedi" notuyla yayımlanan "Müsavat İsteyen Bir Kız" isimli piyesin ana teması ve işlenen diğer konular gazete koleksiyonunun eksik olması nedeniyle tespit edilememiştir. "Sen Ne Olacaksın?" isimli piyes ise, yedi küçük çocuk arasında geçen konuşmalar şeklinde kurgulanmıştır. Eserde, çocuklar için eğitici öğretici mesajlar bulunmaktadır. "Bir mektep efendisine yakışır" şekilde kılık kıyafete özen göstermek, edep ve ahlaka uygun davranışlar göstermek konusunda öğütlere yer verilmiştir. "*İnsan her şeyi mektepte mi öğrenir!*", "*Lakin şimdi mendil almadan, başını taramadan, fesi kalıplatmadan, pabucunu boyatmadan, tırnağını kesmeden, hanımannenle bey babanın ellerini öpmeden mektebe gelebilir misin?*", "*müdür bey de sana kaç defa fesini efendi gibi önüne kes dediği hâlde sözünü bir türlü dinletebildi mi? Fesini külhanbeyleri gibi hep arkaya otursun*" (Mehmet Sırrı, 1329: 8) şeklindeki nasihat cümleleri eserde dikkati çeker. Piyeste; Nihat muallim, Nusret asker, Naci doktor, Küçük Naci eczacı, Hamit avukat, Müfit tüccar, Vedat gazeteci olmak ister. Genç nesilleri simgeleyen bu yedi çocuk, bu meslekleri seçerken amaçlarının ne olduğunu açıklar. Meslek seçiminde çocukların vatana, millete faydalı olmak gibi idealleri taşıdıkları görülür. Bey babasının bir köylü kadına yaptığı iyiliğe şahit olan Naci, doktor olmak ister. "*Muallim olursan çocuklara ne okutacaksın?*" diye sorduğunda; Behzat "*Her şeyden evvel vatanları için ölmeyi öğreteceğim.*" (Mehmet Sırrı, 1329: 9) cevabını verir.

Mehmet Sırrı'nın bu tarz mektebî piyeslerle çocuklara millî duyguları ve vatan sevgisini aşılamaya çalıştığı görülür.

Mehmet Sırrı mektebî piyeslerin yanı sıra, "Manzum Muhavere" başlığı altında şiirler de neşreder. "Çocukla Kelebek" isimli eseri küçük çocuklar için hem eğlendirici hem öğretici bir nitelik taşır. Yazarın "Kâbe Kırlangıcı" isimli piyesi "*İlk defa olarak Milli Kütüphane Tiyatrosu'nda Karantina İttihat ve Terakki Mektebi talebesinden Hafize Hanım ve Naci Efendi tarafından temsil edilmiş ve çılgın alkışlara mazhar olmuştur*" (Mehmet Sırrı, 20 Kânunuevvel 1329: 1-2) notuyla neşredilir. Medine'den İzmir'e gelen kırlangıç ile küçük bir çocuğun karşılıklı konuşması şeklinde sunulan piyes, Müslümanların birlik olması fikrini işler. Eser, "*Ey İslamlar! Birleşin uyanın! / Kavga etmeyin peygamberden utanın!*" dizeleriyle son bulur. Mehmet Sırrı, "Uyan Artık Ey İslam!" isimli şiirinde de İslam dünyasını bilgisizlikten kurtulmaya, gerçekleri anlamaya, miskinliği bırakarak ayağa kalmaya davet eder. Şiirde, Avrupa'nın Müslümanlara olan kini, Balkanlarda Müslümanlara yapılan zulüm ve katliamlar, "iki ayda beş yüz bin Müslümanın" öldürülmesi, sokaklarda binlerce Müslümanın aç ve sefil yaşaması, gayrimüslimlere verilen paraların vatana açacağı yaralar, "çalışmadan miskin miskin ellerini semaya" kaldırmanın beyhude olması, gayret ve çalışmanın önemi hatırlatılır. İslam dünyasının uyanmadığı, çalışmadığı, taassubu bırakmadığı takdirde felaketlere sürüklenip yok olacağı anlatılır. Artık şüphelerden sıyrılıp hakikati anlamak gerekir: "*Siyasetsiz, top, tüfeksiz ne din kalır ne vatan!*" (Mehmet Sırrı, 9 Kânunusani 1329: 2). Mehmet Sırrı'nın "Turanlının Duası" isimli şiiri ise -diğerlerinden farklı olarak- "Turancılık" fikrini işler, şiirin başlığı, kullanılan dil ve şiirin içeriği dikkat çekicidir:

Turanlının Duası

Ey ulu tanrımız sultanlar sultanı

Ey yoktan var eden bu büyük cihanı

Anlımız secdede Kâbe'de kalbimiz

Yalvarır dururuz yürekten sana biz

Anamız, babamız, hocamız sağ olsun

Yurtları dağ ise, bahçe ile bağ olsun

Tasanın yüzünü onlara gösterme

Her işte kolayla, sıkıntı hiç verme

Onları bahtiyar eylemek için sen

Bize ver fazilet, marifet, ilim ve fen

Ey tanrı, milleti düşünen sultanı;

Milleti, devleti, orduyu, vatanı,

Mesut et, sevinsin, sevilsin bu vatan

Hür olsun, hükmetsin dünyaya bir Turan!

Dergide, "Darülirfan: 22 İbrahim Edhem" imzasıyla yayımlanan "Arkadaşlarıma" isimli şiir, vatan sevgisi, milliyetçilik ve Türklük bilincini işler. Bu şiir, derginin mektep talebelerine de sayfalarını açtığını göstermesi bakımından önemlidir (İbrahim Edhem, 9 Kânunusani 1329: 4):

Arkadaşlarıma

Vatan için çalışırım vatan için büyürüm

Ta ezelden yazılmıştır vatan hissi kalbime

Vatan benim ecdadımın mezarıdır bilirim

Türk duygusu, din duygusu gelir benim sem'ime

Ey kardaşlar! Uyanalım biz de artık uykudan

Çalışalım, çalışalım vatan bizden iş ister

Maariftir, fazilettir düşmanları korkudan

Cenk yerleri ilim görmüş, idman görmüş er ister

Toprak kazmak çekiç urmak ilimledir düşünün

Öyle ise çalışalım kardaşlarım biz ilme

Pak yürekli Türk oğlunun inanırsan sözüne

Hafızıdır vatan ilmin ve hem ilm-i vatanın

Şiirin sonuna *Yeni Hayat* dergisi tarafından "*İbrahim Edhem Efendi'yi tebrik ve takdir eyleriz. Yalnız kendilerinden her hâlde ailelerinin mensup olduğu lağbı kullanmasını bekleriz. Zira ailesi payidar olan milletler yaşayabilir.*" notu eklenmiştir.

Balkan Savaşları'nın ardından yaşanan katliamlar, göçler, esaret ve işgaller; savaş teması etrafında kahramanlık anlatılarını da ortaya çıkarmıştır. İzmir basınının önemli isimlerinden Tevfik Nevzat'ın dergiye gönderdiği "Bir Vatan Şehidi" isimli yazıda, "vatan için ölmeye, şehit olmaya" giden bir Osmanlı müfrezesinde bulunan "fedakâr, mehip, kahraman Türk askerlerinin" muharebede yaralanıp

şehit olmaları anlatılır. Millî ve manevi değerlerin ve vatan sevgisinin öne çıktığı eserde Türk askerinin maddi ve manevi özellikleri yüceltilir. Nesren kaleme alınan bu eserde, savaş atmosferine dair canlı anlatımlar dikkati çeker. Derginin yayın politikasının uygun olarak çocukların ve yetişkinlerin eserde anlatılan askerlerle özdeşlik kurmaları, millî duygulara ve vatan savunmasına önem vermeleri vurgulanır.

"Kadri" imzasıyla yayımlanan musahabelerde; "içtimai marazların" teşrih edilmesi ve halkı bilinçlendirme düşüncesi öne çıkar. Yazar, "Vakit Nakittir" isimli musahabesinde, dünyanın her yerinde zamanın kıymetinin anlaşılıp takdir edildiğini, ancak bizim insanımızın bu hakikati henüz anlayamadığını veya anlayanların da yok denecek kadar az olduğunu belirtir. Günün herhangi bir saatinde, herhangi bir kahvehanenin içine bakıldığında veya içeriye girildiğinde görülecek manzaraları resmeden yazar, muhtelif sima ve kılıktaki insanların bin türlü söz ve sohbetle vaktini harcadıklarını anlatılır. Yazar 9. sayıdaki Musahabe'sinde; halkın içinde bulunan bir sınıfın "garip, şaşırtıcı, üzücü bir saflığının" olduğunu, "türlü türlü meslek ve sanatta muhtelif ırk ve millette olan bu kısım aptal kafileleri"nin şarlatanlar tarafından kolayca kandırıldığını anlatır. Kirli bir tezgâhta, dökülen baharatların bir kısmını bal ile karıştırıp küçük teneke kutulara koyan bir baharatçının yaptığı macunlar, hastalıklara iyi geliyor diye kapış kapış satılır. Biraz ötede "kendisine diş doktoru süsü veren dişsiz bir şarlatanın karşısında yine düşüncesiz bir alay kimseler" bulunur. Cahil, saf ve işsiz olan bu insan yığını kalan vakitlerini de teşhirhanede geçirip paralarını harcarlar. Bu durumun vahametini anlayan yazar, "*Zavallı ahalinin dişini söken, bağırsağını döken, midesini bozan, zihnini yoran bu gibi ezher cihet muzır şeylerin meni keyfiyeti hangi daireye aittir? Mutlaka bu mesele Münâze'un Fîh! Sakın Aşâr idaresine olmasın!*" diye sorar (Kadri, 27 Kânunuevvel 1329: 7). Yazar, 11. sayıdaki "Musahabe"sinde ise söz konusu musahabenin nasıl yazıldığını anlatır.

Dergide Doğu edebiyatıyla ilgili yazılar da vardır. Bahir Ulvi Bey, "*Gülistan* ve İrfan!" isimli yazısında, Türklerin Sadi'yi çok iyi tanımadığını; Avrupa'nın şiire, sanata müştak gönülleri ondan feyz alarak ruhen yükselirken Türklerin o dehadan henüz tam anlamıyla nasip alamadığını ifade eder. "*İbni Sina'ların, Farabî'lerin Muhittin Arabî'lerin ölmez eserlerinden olduğu gibi büyük Şirazi'nin de Gülistan'ından Türk irfanı hiç istifade edememiş ve şarkın nazlı ve hülyalı ufukları altında yeşeren bu gül bahçelerinin goncalarını garp sanatkâr ruhu koklamış emmiştir.*" (Bahir Ulvi, 20 Kânunuevvel 1329: 2) diyerek bu konudaki eksikliği dile getirir. "Sadi'nin, bu büyük şarklının" dehasından istifade için *Gülistan*'ın İngilizceye, Fransızcaya, Rumca, İtalyancaya tercüme edilirken "şarkta en mütefekkir bir kavim

veya meşhur bir hatibin dediği gibi şarkın centilmeni" sayılan Türklerin *Gülistan*'ı hâlâ tercüme etmediğini belirtir. Garptakilerin Doğu'daki eserlerden ve müelliflerinden feyz alıp aydınlanırken, Türklerin Şarktaki kaynaklardan faydalanmamasını eleştirir. Derginin 11. sayısında ise -imzasız olarak- haset ve kıskançlık ile ilgili *Gülistan*'dan "Küçük Bir Hikâye" nakledilir. Yine Doğu edebiyatı ile ilgili olarak 9. sayıda İbrahim Cehdi imzasıyla, "Kavafil-i Nisvan" başlığı altında "Rebiha Hatun" isimli bir yazı neşredilir. İslam kadınları arasında önemli simalardan olan Rebiha Hatun'un hayatı, şahsiyeti ve sanatsal yönü hakkında bilgiler verilir.

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin üzerinde durduğu en önemli konulardan biri de eğitimdir. "Sabık Aydın Maarif Müfettişi Mehmet Kemal" imzasıyla yayımlanan "Tarz-ı Terbiye ve Tahsilimiz-1" başlıklı makalede, zamanın değişimine önem vermek ve medeniyet âleminin yeni şartlarına uymak gerektiği belirtilir. Yazara göre yaşanılan bütün bu ıstıraplar, tesirinde bulunulan eski terbiye usulü ile şimdiki hayatın ihtiyaçları arasında görülen aykırılıktan kaynaklanmaktadır. Yazar, bütün bu hususların görülüp idrak edilmekle beraber, hâlâ maneviyatı harap olmuş bir topluma yine kendileri gibi insan yetiştirilmeye devam edildiğini ifade eder (Mehmet Kemal, 13 Kânunuevvel 1329: 4):

> Biz Türkler, her birimiz -bittabi münevverlerimiz- birisi içtimai meselelere dair fennî mütalaaları bilir, icrası lazım olan şeyleri anlar, fikrini de beyan eder; diğeri ise ibtidai teşekkülü dâhilinde mahbus, mazinin sıkleti altında ezilmiş, mütalaat ve müşahedatımızı icradan ya tamamıyla aciz veya müşkülatla tatbik edebilir. İki kişiden ibaret bir âdem gibiyiz. Fikri kuvvetlerimiz şahsi teşebbüsleri hâsıl ve takviye eden "infiradî teşekkül" taraftarı olduğu hâlde henüz tazyiki altında bulunduğumuz "içtimai teşekkül"ü terk edemiyoruz.
>
> İçtimai teşekküle mensup akvam istinat noktalarını kendilerinde bulamayarak cemaat ve hükûmetlerinde arayanlardır ki: Biz bunlara güzel bir misal olabiliriz. İnfirâdî teşekküle mensup olan milletler ise hükümet ve cemiyetlerine istinat etmeyerek her hususta zati say' ve teşebbüsleri ile muvaffakiyetlerini temin edenlerdir. İngiliz kavmi gibi…

Sabık Aydın Maarif Müfettişi Mehmet Kemal, "Ahlak" isimli yazısında; bir milletin en ziyade muhtaç olduğu şeylerin ahlak ve terbiye olduğunu belirtir; ahlak ve terbiyesi noksan olan milletlerin yok olmaya mahkûm olduğunu ifade eder ve ahlakı genel olarak şöyle tarif eder (Mehmet Kemal, 9 Kânunusani 1329: 4-5):

İnsanın hemcinsine karşı daima rahîm ve şefîk olmasından, insaniyetin, akıl ve hikmetin irae eylediği tarik-i adl ve hakkaniyetten ayrılmamasından, kimsenin hukukuna bila-perva ve bîğayr-i hak tecavüz ve taaddi edilmemesinden, her yerde, her hususta, her şeyden evvel menafi-i vataniye gözetilerek vatana nâfi bir cüz olmaya çalışmasından, muhabbet-i vataniyeden başka bir hisle kalbin, o kandil-i şu'leverin işba' edilmesinden ibarettir ki bunlardan zerre kadar nasibi olmayan zavallıların mertebesi ahlak nokta-i nazarınca hudud-ı insaniyetin haricindedir.

Yazara göre, bunların bir insanın kalbinde gelişip büyüyebilmesi için, anne ve babaların ilk önce bu hususta hakkıyla nasiptar olmaları gerekir. Geleneği ve kültürü yeni yetişen nesillere aktarmada; ahlakı ve kültürü taşımada ve "payidar bir hükümet" tesis etmede anne ve babaların önemli görevleri ve sorumlulukları vardır (Mehmet Kemal, 9 Kânunusani 1329: 5):

Mamafih bunlar bir insanın kalbinde pek kolay tenemmüv ve takarrür edebilir. Şu kadar var ki: Ana ve baba gibi cemiyet-i beşeriyemizin en mühim ve en nazik iki uzvunu teşkil edenlerin ilk evvel bu hasîsadan hakkıyla nasip-dâr olmaları icap eder. Mesela: Bir peder oğluna hitaben her zaman makam-ı irşadda "Oğlum! Büyü! İnsan ol!.. İleride, bir âtî-i karîbde vatan üzerinde yaşadığın şu muhterem toprak senden büyük büyük hizmetler bekliyor. Bugün, onun için seni muhafaza ediyor, onun için büyütüyor. Gördüğün insanlar kardeşlerindir. Onları sev! Kendi hukukuna tecavüz edilmesini istemediğin gibi onların da hukukuna tecavüzden nefsini men eyle!... Zira onlar da senin gibi bir hakka, senin gibi büyük bir izzet-i nefse maliktir. Gerçi nefsin azizdir. Şunu da hatırından çıkarma ki vatan her zaman senin nefsinden de azizdir. Vatan muhabbetinden lezzet almamış kalpler en siyah, en bayağı kalplerdir. Onlardan sakın! Zira senin de o pak ve masum yüreciğini jenk-dâr eder, karartırlar." der ve valide de her an beşik başında bir münadi-i müşfik gibi sevgili yavrucuğunu vatan şarkılarıyla uyutur, vatan hisleriyle büyütürse o vakit kusurlardan hâsıl olacak cemiyet, millet hiç şüphesiz kıyametlere kadar payidar bir hükümet teessüs edebilirler.

Özellikle mektep talebeleri ve eğitimcileri hedef kitle olarak belirleyen dergide, teknolojik ve bilimsel gelişmelere uygun çeşitli yazılara da yer verilmiştir. Hikmet Senih, "Nüvesiz Hücre Bulunur Mu?" isimli makalesinde, Pasteur, Arşimet, Sokrat, Laplace, Darwin gibi isimlerin ilim ve fen alanındaki keşiflerine, çalışmalarına

değindikten sonra, "nüve" ve "hücre" konusunda bilgiler verir. Yazar, "*Bir milletin selamet ve saadeti behemehâl ilim ve fennin terakkiyatına vabestedir*" (Hikmet Senih, 27 Kânunuevvel 1329: 8) diyerek bu konunun önemine işaret eder.

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin kapak sayfasında yer alan yazılar, ilanlar ve bilgilendirme metinleri de en az derginin içindeki yazılar kadar önemlidir. Derginin 7. sayısının kapak sayfasında yer alan "Haftalık Tarihî Takvim" (13 Kânunuevvel 1329) başlıklı kısımda, "Bu haftamız tarihin mühim dört vakasını havidir" ifadelerinden sonra "Hilafet-i Abbasiye'nin suret-i zuhuru", "Afrika-yı şimalîde Fatimiyye Devleti'nin suret-i teşekkülü", "Harunü'l-Reşid'in Üsküdar'a vürudu" hakkında kısaca bilgi verilir. Yazıda dördüncü olarak: "*9 Kânunuevvel 324 tarihinde düvel-i muazzamanın donanmaları himayesinde Girit'e komiser olarak Yunan hanedanından Prens George namında birisi ayak basmıştı. İşte o günden itibaren Girit bizden uzaklaşmaya başlamış ve binlerce yazık ki yine bu hafta içinde geçen gün Girit'in resmen Yunan olduğu ilan edilmiştir.*" denilerek Girit'in tamamen kaybedildiği ifade edilmiştir. Yazı "*Türk çocukları! Bu haftayı unutmayın!..*" şeklindeki uyarıyla son bulur. 11. sayının kapak sayfasında da "*Türk çocukları unutmayın! Her şeyinizi mutlaka Türk ve İslam'dan alınız. Birbirinizi seviniz. Düşmanı unutmayınız.*" (9 Kânunusani 1329) ihtarı yer alır.

Derginin kapak sayfalarında "Faideli Bilgiler" başlığı altında, çeşitli konularda bilgilendirici metinlere de yer verilmiştir. 7. Sayıda, kooperatif şirketler hakkında bilgiler verilir. Medeni ülkelerde çiftçilerin ve zanaat erbabının cemiyet ve şirket kurmaya gayret ederek birlik olmaya ve rekabetten kurtulmaya çalıştıkları belirtilir. Şirketlerin en çok ilerlediği ülkenin Fransa olduğu, oradaki şirketlerin de genellikle iki kısma ayrıldığı ifade edildikten sonra, hükümet tarafından yardım gören şirketlerle müstakil şirketlerin istatistiği verilir. 11. sayıdaki "Faydalı Bilgiler" sütununda; Fransa'da nüfusun azalmaya devam ettiği bilgisi verildikten sonra "*Fransızlar için en ziyade iktisaden elîm olan bu tenakusu, acaba biz de vatanî ve askerî cihetinden olsun düşünülüyor mu? Acaba biz ne haldeyiz?*" (9 Kânunusani 1329: 8) diye bir soru yöneltilir. Ardından yine aynı yazıda, İngiltere'deki seçimler, öksürüğün tedavisi, gazetede yayımlanan ilk ilanlar, İngilizce çıkan gazeteler, hayvanlar, madeni paralar, dünyanın en yüksek tepesi, mucitler ve icatları hakkında bilgiler verilir.

"Açık Muhabereler" başlıklı kısımda okuyuculardan gelen mektuplar cevaplandırılır. 7. sayıdaki "Açık Muhabereler" başlıklı kısımda fakir öğrenciler için dergi ücretinde indirim yapılıp yapılmayacağı konusundaki soruya dergi şu şekilde cevap verir (13

Kânunuevvel 1329): "*Manisa'dan M.N. imzasıyla mektup gönderen kariemize fakir mektep efendileri ve hanımları için abone ücretinden tenzilat yapıp yapamayacağımızı soruyorsunuz. Biz zaten gazeteyi para kazanmak için değil vatan yavrularının istifadeleri için çıkarıyoruz. Eğer o fakir efendi ve hanımlar mektep müdür ve müdirelerinden fakir olduklarını tasdik ettirirlerse kendilerine meccanen ve muntazaman gazetemizi büyük bir sevinç ile göndeririz. Bize olan teveccühünüze gelince ona da teşekkür ederiz.*" Yine bu yazının devamında, "Musavat İsteyen Bir Kız" isimli komedinin Aralık ayının on beşinci günü Milli Kütüphane Sineması'nda sahneye konulacağı haber verilir. "Teşekkür" başlığı altında gazeteye mektup gönderen öğretmenlere ve müdürlere gösterdikleri teveccühten dolayı teşekkür edilir. 11. sayıdaki "Açık Muhabereler" başlığı altında "*Şiir ve hikâye yazıp yazmayacağımızı sual eden efendiye: Biz talebelerimizin bir kısmını arzu ettiğimiz için gönderilecek şiir ve hikâyeleri muvafık gördüğümüz takdirde gazetemize maalmemnuniye derç ederiz*." cevabı verilmiş ve diğer okuyuculardan gelen sorular da cevaplandırılmıştır. Yönetim tarafından verilen bu cevaplar, derginin amaçlarını, ilkelerini ve yayın politikasını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Derginin ilan sayfaları da oldukça dikkat çekicidir. 7. sayıda "Türk ve İslam Mağazaları" başlığı altında İzmir'de bulunan dükkânların isimlerini paylaşır ve ilan sahiplerine "*İslam ve Türk Mağazaları namıyla açtığımız bu sütuna isimlerini yazdırmak isteyen İslam ve Türk mağaza sahiplerinden beş defa ilana karşı beş kuruş ücret*" alındığı belirtilir. 11. sayıda *Türk Yurdu* dergisi "*Türklüğün en ziyade iftihar ettiği ve Türklüğün açıktan açığa müdafii olan bu nefis mecmuayı tavsiye ederiz*." cümlesiyle; *Halka Doğru* dergisi de "*Herkesin anlayacağı bir dil ile intişar ettiği için bütün karilere tavsiye ederiz.*" ifadesiyle tanıtılmıştır. Böylece okurun Türkçü-milliyetçi dergiler konusunda bilgilendirilmesi sağlanırken, söz konusu yayınların teşvik edildiği görülür.

Gazetenin kapak sayfasında, bir önceki nüshada sorulan bilmecenin cevabı verilir ve "Mükâfat Kazananlar" ilan edilir. Burada yer alan bilgilerden derginin ulaştığı kitleyi ve şehirleri görmek mümkündür. Bornova, Karşıyaka, Ödemiş, Tire, Tilkilik, Karaburun, Bergama gibi İzmir'in ilçelerinin yanı sıra, Manisa (Salihli, Kırkağaç, Alaşehir), Çanakkale, Balıkesir, Aydın (Kuşadası, Sultanhisar, Nazilli, Söke), Denizli (Sarayköy), Muğla, İstanbul gibi şehirlerde bulunan öğrencilerin, öğretmenlerin ve müdürlerin yanı sıra değişik meslek gruplarından insanların da dergiyi takip ettiği görülür. Bilmeceyi çözenlere sırasıyla kitap, kartpostal, takdir varakaları hediye edilir. Kapak sayfasında "Yeni Bilmece", "İhtar", "*Yeni Hayat*'ın sual

kuponu" ve "*Yeni Hayat*'ın bilmece kuponu" da yer alır. Bununla birlikte, okuyucuların bilmecelerin cevaplarını gönderirken yapması gerekenlerle ilgili olarak "Zarar Etmeyin!", "Damga Pulu Kabul Etmiyoruz!", "Taşra Satıcılarımıza!", "Dikkatle Okuyunuz!" gibi başlıklar altında uyarılara da yer verilir.

**d. Fihristi**

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin fihristinin yer aldığı aşağıdaki tabloda, derginin mevcut sayılarında bulunan yazılar kronolojik sırasına göre düzenlemiştir.

| Yazarı | Başlığı | Türü | Tarihi | Sayı | Sayfa |
|---|---|---|---|---|---|
| Mehmet Sırrı | Manzum Muhavere: Çocukla Kelebek | Şiir | 13 Kânunuevvel 1329 (26 Aralık 1913) | 7 | 1-2 |
| Mehmet Sırrı | Yeni Hayat ve Yine Yeni Lisan -2 | Makale | 13 Kânunuevvel 1329 (26 Aralık 1913) | 7 | 2-4 |
| Mehmet Kemal | Tarz-ı Terbiye ve Tahsilimiz -1 | Makale | 13 Kânunuevvel 1329 (26 | 7 | 4 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | Aralık 1913) | | |
| Kayıhanoğlu | Çocukla Kuş! | Hikâye | 13 Kânunuevvel 1329 (26 Aralık 1913) | 7 | 5-6 |
| Lem'î | Mektepli Hikâyelerinden: Mektep Sıralarında | Hikâye | 13 Kânunuevvel 1329 (26 Aralık 1913) | 7 | 6-7 |
| Kadri | Musahabe: Vakit Nakittir | Sohbet | 13 Kânunuevvel 1329 (26 Aralık 1913) | 7 | 7-8 |
| Mehmet Sırrı | Müsavat İsteyen Bir Kız (İki | Piyes | 13 Kânunuevvel 1329 | 7 | 8 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Perdelik Millî Komedi) | | (26 Aralık 1913) | | |
| ** | Haftalık Tarihçe ve Bilgiler | - | 13 Kânunuevvel 1329 (26 Aralık 1913) | 7 | - |
| | İlanlar, Bilmece Vesaire | - | 13 Kânunuevvel 1329 (26 Aralık 1913) | 7 | - |
| Mehmet Sırrı | Manzum Muhavere: Kâbe Kırlangıcı | Şiir | 20 Kânunuevvel 1329 (2 Ocak 1914) | 8 | 1-2 |
| Bahir Ulvi Bey | *Gülistan* ve İrfan! | Makale | 20 Kânunuevvel 1329 | 8 | 2-? |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | (2 Ocak 1914) | | |
| Kadri | [sayfa eksik] | - | 20 Kânunuevvel 1329 (2 Ocak 1914) | 8 | ?-7 |
| Mehmet Sırrı | Mektebî Piyes: Sen Ne Olacaksın ? | Piyes | 20 Kânunuevvel 1329 (2 Ocak 1914) | 8 | 7-8 |
| Mehmet Sırrı | Müsavat İsteyen Bir Kız (İki Perdelik Millî Komedi) | Piyes | 20 Kânunuevvel 1329 (2 Ocak 1914) | 8 | 8 |
| Mehmet Sırrı | Turanlının Duası | Şiir | 27 Kânunuevvel 1329 (9 Ocak 1914 | 9 | 1 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | ) | | |
| Ali Canip | İki Münakaşacıya Bir Cevap | Makale | 27 Kânunuevvel 1329 (9 Ocak 1914) | 9 | 2-3 |
| Tevfik Nevzat | Bir Vatan Şehidi | Hikâye | 27 Kânunuevvel 1329 (9 Ocak 1914) | 9 | 3-4 |
| Mehmet Sırrı | Mektebî Piyes: Sen Ne Olacaksın? | Piyes | 27 Kânunuevvel 1329 (9 Ocak 1914) | 9 | 5 |
| Kadri | Musahabe | Sohbet | 27 Kânunuevvel 1329 (9 Ocak 1914) | 9 | 6-7 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| İbrahim Cehdi | Kavafil-i Nisvan: Rebiha Hatun | Makale | 27 Kânunuevvel 1329 (9 Ocak 1914) | 9 | 7 |
| Hikmet Senih | Fennî Kısım: Nüvesiz Hücre Bulunur Mu? | Makale | 27 Kânunuevvel 1329 (9 Ocak 1914) | 9 | 8 |
| Mehmet Sırrı | Uyan Artık Ey İslam! | Şiir | 9 Kânunusani 1329 (22 Ocak 1914) | 11 | 1-2 |
| Mehmet Sırrı | Büyük Bir Cevaba Küçük Bir Mukabele! .. -3 | Makale | 9 Kânunusani 1329 (22 Ocak 1914) | 11 | 2-4 |
| Sabık Aydın Maarif | Ahlak | Makale | 9 Kânu | 11 | 4-5 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Müfettişi: Mehmet Kemal | | | nusani 1329 (22 Ocak 1914) | | |
| İbrahim Edhem | Manzum Muhavere: Arkadaşlarıma | Şiir | 9 Kânunusani 1329 (22 Ocak 1914) | 11 | 4 |
| - | *Gülistan*'dan: Küçük Bir Hikâye | Çeviri | 9 Kânunusani 1329 (22 Ocak 1914) | 11 | 5 |
| Kadri | Musahabe: Hâlimi Sormayınız!.. | Sohbet | 9 Kânunusani 1329 (22 Ocak 1914) | 11 | 6 |
| Mehmet Sırrı | Müsavat İsteyen Bir Kız (İki | Piyes | 9 Kânunusani 1329 | 11 | 6-7 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Perdelik Millî Komedi) | | (22 Ocak 1914) | | |
| - | Faideli Bilgiler | - | 9 Kânunusani 1329 (22 Ocak 1914) | 11 | 8 |
| - | Bilmece ve Müsabakalar | - | 9 Kânunusani 1329 (22 Ocak 1914) | 11 | - |

**Sonuç**

Bu bildiride, 1913-1914 yılları arasında yayımlanan *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisinin -mevcut nüshalardan yola çıkılarak- şekil özellikleri, yazar kadrosu, yayın politikası ve muhteva özellikleri ortaya konulmuş ve derginin fihristi oluşturulmuştur. Dergide, şiir, hikâye, makale, mektup, sohbet, fıkra ve çeviri gibi çeşitli edebî türde eserlerin yanı sıra; tarihle, bilimle, teknolojik gelişmelerle ve sosyal konularla ilgili yazılara da yer verilmiştir. Dergide yayımlanan edebî nitelikli metinler, sanatsal bir kaygıdan ziyade toplum için "faydacı" bir anlayışla kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu manzum ve mensur eserler, sanatsal yönüyle değil eğitici ve ideolojik yönüyle öne çıkmıştır. Muhteva bakımından değerlendirilen bu metinlerde; çocuk eğitiminin yanı sıra, yetişkin eğitimi ve halk terbiyesi öne çıkmış, dergi aracılığıyla toplumu bilinçlendirilme düşüncesi amaçlanmıştır. Yaşanan siyasî olaylar ve tarihsel süreç, derginin içeriğini ve yayın politikasını derinden etkilemiştir. I. Dünya Savaşı nedeniyle derginin

yazın hayatı kısa sürmüş; bu durum dergide neşredilen hikâye, tiyatro, makale gibi tefrikaların yarıda kalmasına neden olmuştur.

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi, yayın esaslarını genel itibariyle Türkçülük, Turancılık ve İslamcılık fikirleriyle *Genç Kalemler*'in "Yeni Lisan" anlayışı üzerine kurmuştur. Derginin adında yer alan "*Yeni Lisan Müdafii*" ibaresi de *Yeni Hayat* dergisinin *Genç Kalemler* dergisinin ortaya koyduğu "Yeni Lisan" fikrini benimsediğini ve Ali Canip, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'in Türkçü, Milliyetçi ve Turancı çizgisini devam ettirdiğini açık bir şekilde göstermektedir. Millî Edebiyat anlayışını benimseyen dergi; Türk dili, Türk kültürü, Türk tarihi ve milliyetçilik konularında halkın bilinç kazanmasını amaçlamıştır. Bu bağlamda dergi, Türk kültür ve medeniyet tarihine hizmet eden önemli süreli yayınlardan biri olmuştur. Yayınlandığı dönemin siyasî, içtimaî ve edebî politikalarının sözcülüğünü yapan dergi, sadece edebî ve ilmî bir araç olmamış; fikir ve kültürün taşıyıcısı olma vazifesi de üstlenmiştir. Birçok şehirden büyük bir ilgi ve teveccühle takip edilen "*Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat* dergisi, geniş bir etki alanına sahip olmuştur. Kısa süren yayın hayatına rağmen bölgenin (İzmir ve çevresinin) edebiyat ve kültür hayatına hizmet etmiş; Türk edebiyatının önemli şair, yazar ve fikir adamlarının eserlerine sayfalarında yer vermiştir.

**Kaynakça**


*Ahenk*. "Aynen" (14 Teşrinievvel/Ekim 1912), (4942), 3.

*Ahenk*. "*Yeni Hayat*" (2 Teşrinisani/Kasım 1341/1925), (9653), 2.

Ali Canip (27 Kânunuevvel 1329/9 Ocak 1914). İki Münakaşacıya Bir Cevap, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (9), 2-3.

Bahir Ulvi (20 Kânunuevvel 1329/2 Ocak 1914). Gülistan ve İrfan!, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (8), 2-3.

Duman, H. (2000). *Osmanlı-Türk Süreli Yayınları ve Gazeteleri (1828-1928)*. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı.

Hikmet Senih (27 Kânunuevvel 1329/9 Ocak 1914). Nüvesiz Hücre Bulunur Mu?, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (9), 8.

Huyugüzel, Ö. F. (2000). *İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Huyugüzel, Ö. F. (2004) *İzmir'de Edebiyat ve Fikir Hareketleri Üzerine Araştırmalar*, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi.

İbrahim Edhem (9 Kânunusani 1329/22 Ocak 1914). Arkadaşlarıma, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat,* (11), 4.

Kadri, (27 Kânunuevvel 1329/9 Ocak 1914). Musahabe, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (9), 6-7.

Kardaş, C. (2007), Diyarbakır Halkevi ve *Karacadağ* Dergisinin Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi (1932-1951), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Kaya, M. (2024). *Gazeteci ve Siyasetçi Kimliğiyle Haydar Rüştü Öktem (1885-1951)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Kayıhanoğlu (13 Kânunuevvel 1329/26 Aralık 1913). Çocukla Kuş!, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (7), 5-6.

Mehmet Sırrı (13 Kânunuevvel 1329/26 Aralık 1913). Yeni Hayat ve Yine Yeni Lisan -2, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (7), 2-4.

Mehmet Sırrı (20 Kânunuevvel 1329/2 Ocak 1914). Kâbe Kırlangıcı, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (8), 1-2.

Mehmet Sırrı (20 Kânunuevvel 1329/2 Ocak 1914). Sen Ne Olacaksın?, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (8), 7-8.

Mehmet Sırrı (27 Kânunuevvel 1329/9 Ocak 1914). Sen Ne Olacaksın?, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (9), 5.

Mehmet Sırrı (9 Kânunusani 1329/22 Ocak 1914). Büyük Bir Cevaba Küçük Bir Mukabele!.. -3, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (11), 2-4.

Mehmet Sırrı (9 Kânunusani 1329/22 Ocak 1914). Uyan Artık Ey İslam!, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (11), 1-2.

Sabık Aydın Maarif Müfettişi: Mehmet Kemal (13 Kânunuevvel 1329/26 Aralık 1913). Tarz-ı Terbiye ve Tahsilimiz -1, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (7), 4.

Sabık Aydın Maarif Müfettişi: Mehmet Kemal (9 Kânunusani 1329/22 Ocak 1914). Ahlak, *"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*, (11), 4-5.

Üyepazarcı, E. (2001). İçinde. Eser ve Yazar Hakkında Bazı Düşünceler. Raif Nezihi. *İzmir'in Tarihi* (ss. III-IV). İzmir: İzmir Yayıncılık A.Ş.

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*. "Açık Muhabereler" (13 Kânunuevvel 1329/26 Aralık 1913), (7), [kapak sayfası].

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*. "Faydalı Bilgiler" (9 Kânunusani 1329/22 Ocak 1914), (11), 8.

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*. "Haftalık Tarihî Takvim" (13 Kânunuevvel 1329/26 Aralık 1913), (7), [sayfa numarası yok].

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat*. "Okuyalım" (9 Kânunusani 1329/22 Ocak 1914), (11), [kapak sayfası].

*"Yeni Lisan" Müdafii Yeni Hayat.* "Türk çocukları unutmayın!" (9 Kânunusani 1329/22 Ocak 1914), (11), [sayfa numarası yok].

# AHMED YESEVÎ DÜŞÜNCESİNDE EVRENSEL OLANLA MİLLÎ OLANIN SENTEZİ: BİR KÜLTÜR FELSEFESİ ANALİZİ

**Burak KARABULUT**[*]

**Öz:** Bir toplumun varlığını sürdürebilmesi (bekası), büyük ölçüde kültürel kimliğini muhafaza etmesine bağlıdır. Bu muhafaza süreci ise kaçınılmaz olarak millî olan ile evrensel olan arasındaki ilişkiyi gündeme getirir ki bu ilişki, kültür felsefesinin merkezî sorunsallarından birini teşkil eder. Bu çalışmanın temel amacı, J. G. Herder ve W. Dilthey'in fikirleri temelinde, millî kimliğin evrensel değerlere ulaşmada bir engel değil, aksine bir köprü vazifesi gördüğünü Hoca Ahmed Yesevî örneği üzerinden göstermektir. Bu amaca ulaşmak için çalışmada benimsenen yöntem, Ahmed Yesevî'nin düşünce dünyasını, birincil ve ikincil kaynaklar üzerinden felsefi bir yorum (hermenötik) ile analiz etmektir. Bu analizin ortaya koyduğu temel sonuç, Yesevî'nin İslam'ın evrensel mesajını yerel kültürel kodları bir anlama aracına dönüştürerek yaydığıdır. Anadili olan Türkçenin bir hikmet dili olarak kullanılması, "Alp" arketipinin "Eren" kavramıyla sentezlenerek "Alperen" idealinin inşası ve en önemlisi İslam'ın "ruh", Türklüğün ise "beden" olarak yansıtması, bu stratejinin ve ulaşılan sonucun somut tezahürleridir. Böylece çalışma, evrensel bir özün milli bir form aracılığıyla somutlaşabileceği ve anlam kazanabileceği sonucuna ulaşmıştır. Bu bağlamda Yesevî, sadece bir mutasavvvıf değil, aynı zamanda milli kökler üzerinden evrensele ulaşılabileceğini kanıtlayan bir kültür filozofu olarak önem kazanır. Onun mirası, küreselleşme çağının kimlik krizlerine karşı, yerel ve evrensel arasında kurulabilecek diyalektik bir sentezin tarihsel kanıtını sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kültür Felsefesi, Ahmed Yesevî, Tinsel Varoluş, Medeniyet Paradigması, Milli Kimlik.

# THE SYNTHESIS OF THE UNIVERSAL AND THE NATIONAL IN THE THOUGHT OF AHMED YESEVI: AN ANALYSIS IN THE PHILOSOPHY OF CULTURE

[*] Doktora öğrencisi, , İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, e-mail: burakarabulut65@gmail.com, ORCID NO: 0000-0002-4950-0829

**Abstract:** The survival of a society largely depends on the preservation of its cultural identity. This process of preservation inevitably brings forth the relationship between the national and the universal, which constitutes one of the central problematics in the philosophy of culture. The primary aim of this study, based on the ideas of J. G. Herder and W. Dilthey, is to demonstrate through the example of Khoja Ahmed Yasawi that national identity is not an obstacle to reaching universal values, but rather serves as a bridge. The method adopted to achieve this aim is to analyze the intellectual world of Ahmed Yasawi through a philosophical interpretation (hermeneutics) of primary and secondary sources. The main finding of this analysis is that Yasawi disseminated the universal message of Islam by transforming local cultural codes into a vehicle for understanding. The concrete manifestations of this strategy and its outcome include the use of his native Turkish as a language of wisdom, the construction of the *Alperen* (warrior-saint) ideal by synthesizing the *Alp* (warrior) archetype with the *Eren* (mystic/saint) concept, and most importantly, his portrayal of Islam as the "soul" and Turkishness as the "body". Thus, the study concludes that a universal essence can be embodied and gain meaning through a national form. In this context, Yasawi gains importance not only as a mystic but also as a philosopher of culture who proved that the universal can be reached through national roots. His legacy offers historical proof of a dialectical synthesis that can be established between the local and the universal against the identity crises of the age of globalization.

**Keywords:** Philosophy of Culture, Ahmed Yesevi, Spiritual Existence, Civilizational Paradigm, National identity.

## Giriş

Bir toplumun bekası, kültürel kimliğini muhafaza etme gücüyle ölçülür ve bu olgu, doğrudan kültür felsefesinin konusudur. Diğer felsefe alanlarına kıyasla çok daha geniş bir yelpazeyi, dilden sanata ve dine kadar tüm kültürel fenomenleri inceleyen bu disiplin, bir medeniyeti anlamak için bütüncül bir metodolojinin şart olduğunu ortaya koyar. Bu felsefi yaklaşım çerçevesinde bu çalışma, Türk milletinin kolektif varoluşunu ve sarsılmaz kültürel kimliğini, büyük mütefekkir Hoca Ahmed Yesevi'nin düşünce sistemi üzerinden analiz etmektedir. Bu bağlamda önce kültür felsefesi ile ilgili bilgi verilecek ardından Ahmet Yesevi'nin düşünce dünyasında bu durum ortaya konulacaktır.

Öncelikle kültür terimini açımlamak gerekirse kültür, biyolojik aktarım yerine sosyal miras yoluyla bir nesilden diğerine bırakılan maddi ve tinsel ürünlerin tümünü kapsar. İnsan eylemlerinin doğuştan gelmeyen, aksine toplumsal kanallar aracılığıyla öğrenilen boyutlarını ifade eder. Bu

kavram, öğrenilmiş ve sembolik unsurlardan oluşan bir sistem olarak da tanımlanabilir.(Cevizci, 2010, s. 989) Düşünce alanı olarak kültür felsefesi ise topluluk içinde yaşayan insanın ve bir bütün olarak insanlık olgusunun kökenlerini, özünü, ayırt edici özelliklerini ve tarihsel düzlemdeki değişimini ele alır. Diğer felsefe dalları gibi sınırlı bir alana odaklanmak yerine, insan ve toplumla ilgili olan her şeyi kapsamasıyla onlardan ayrılır ve tüm bu disiplinleri kuşatan bütüncül bir perspektif sunar. Kültürel yapıyı meydana getiren dil, din, bilim, sanat, ahlak ve siyaset gibi fenomenlerin zaman içindeki gelişimini ve aralarındaki ilişkileri mercek altına alır. Bu yaklaşımı sebebiyle tarih felsefesiyle iç içe geçmiş bir yapı sergiler, hatta kimi zaman onunla özdeş olduğu dahi düşünülür.(Özlem, 2008, s. 152)

İnsan eliyle yaratılmış maddi ve manevi tüm eserleri kapsayan kültür, beşerî düşünce ve gayelerin cisimleşmiş bir formudur. Bu tanımdan hareketle, kültürün varlık ve bilgi temellerini sorgulamak ya da bu alanda bir bilim veya felsefe inşa etmek, zorunlu olarak yeni bir kültürel üretim faaliyetinde bulunmayı gerektirir. Kültür bilimi veya felsefesinin inşası; bu çabayı gösteren bireyin bilişsel şemalarından, içinde yetiştiği kültürel mirastan ve güttüğü teleolojik (ereksel) hedeflerden ayrı tutulamaz. Geliştirilen her teorik model, her metodolojik yaklaşım, belirli bir sosyo-kültürel çerçevenin ürünüdür ve bu çerçevenin izlerini barındırır. Kültürün yaratıcısı olan insan, aynı zamanda o kültür tarafından şekillendirilen bir nesne olduğu için, kendi entelektüel üretimini de bu ikili pozisyon içinde, kendi mirasıyla diyalog kurarak yürütür. Bu gerçeklik, kültür araştırmalarının epistemolojisinin mutlakçı ve evrenselci iddialar yerine, göreli ve bağlamsal bir zemine oturduğunu göstermektedir.

Netice itibariyle bu çalışma, nitel araştırma deseninde, felsefi hermenötik (yorumsama) yöntemini benimsemektedir. Hoca Ahmed Yesevî'nin düşünce sistemi, birincil kaynak olarak *Divan-ı Hikmet* ve ilgili ikincil literatür temel alınarak, J. G. Herder ve W. Dilthey tarafından geliştirilen kültür felsefesi kavramları aracılığıyla analiz edilecektir.

## Kültür Felsefesi Açısından Evrensele Ulaşmada Milli Kültürün Etkisi

Kültür olgusuna yönelik çeşitli akademik yaklaşımlar bulunmakla birlikte, bu metin kültür felsefesi açısından kimlik ve değerler sorununa odaklanmaktadır. Çalışmanın temel tezi şudur: Bireyin "evrensel" olana ulaşması ve bu alana saygı duyması, ilk olarak "milli" olanı, yani kendi kimliğini ve kültürel değerlerini tanımasına bağlıdır. Kendi kültürel dünyasında özgürce yaşayarak kimliğini oluşturan birey, bu sağlam temel üzerinden evrensel olanla anlamlı ve saygılı bir ilişki kurma potansiyeli taşır. Dolayısıyla, millilik ve evrensellik birbirini dışlayan değil, birbirini

tamamlayan ve ikincisinin birincisi üzerine inşa edildiği bir süreci ifade eder.

Johann Gottfried von Herder, "kültür" terimini felsefeye taşıyan ilk isim olarak bilinir. Herder'in tanımına göre kültür, toplumların doğallıktan medeniyete geçerken benimsedikleri hedefler doğrultusunda giriştikleri eylemlerin ve ortaya koydukları eserlerin toplamıdır. Bu tanım, evrensel tek bir kültürden ziyade, her topluluğun kendine mahsus kültürlere sahip olduğu çoğulcu bir bakış açısını barındırır. Felsefi olarak ise kültür, "insanlık" üst başlığı altında toplanan farklı toplumların veya çağların kendilerine özgü zihniyetlerinin; dil, din, sanat, bilim ve felsefe gibi alanlardaki yansımalarıdır. Bu unsurlar, kültürün hem kurucu parçaları hem de görünür formlarıdır. Bu bakış açısı, kültürün temelinde tarihsel bir süreç olduğunu ve doğayı kendi iradesiyle değiştiren insanın eseri olduğunu vurgular. Dolayısıyla, bir "kültür felsefesi" geliştirmek, aslında doğrudan doğruya bir "insan felsefesi" yapmaktır.(Özlem, 2008, s. 157)

Herder'in düşüncesinde tarih, felsefi bir derinliğe sahiptir ve insanlığın gelişimini anlamak için bu derinliğin farkında olmak esastır. O, her halkın ve kültürün biricik bir değeri olduğunu savunarak kültürel çoğulculuğun altını çizer ve bu yüzden tüm toplumları kapsayan tek bir tarih anlatısına karşı çıkar. Herder'e göre doğru yöntem, her toplumu kendi iç dinamikleri ve şartları doğrultusunda analiz etmektir. Çünkü bir halkın kültürü, onun varlığının bir ürünüdür ve iyi-kötü tüm özellikleriyle kendini en net bu kültür aracılığıyla belli eder. (Herder, 2020, s. 468)

Herder felsefesinden etkilenen Wilhelm Dilthey'in kültür felsefesinde anlamın inşası, bireyin içinde bulunduğu kültürel bağlam ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Birey, anlam dünyasını tek başına kurmaz; aksine, bunu belirli bir toplumun ve kültürün içinde doğarak gerçekleştirir. Bu kültürel ortam, bireye kendi varoluşunu anlamlandırması için temel bir referans çerçevesi sağlar. Dilthey'e göre bir işaretin "ifade" niteliği kazanması, hem genel insan doğasına dair bir kavrayışa hem de paylaşılan kültürel bir zemine dayanır. Kişisel deneyimler anlamlandırma sürecinde kritik bir işleve sahip olsa da bu süreç, bireyi kuşatan ve "nesnel tin" olarak kavramsallaştırılan toplumsal değerler, kurumlar ve gelenekler bütünü tarafından belirlenir. Kültürel öğrenme mekanizmaları, bireylerin dilsel ve davranışsal kodları büyük ölçüde bilinçdışı bir yetkinlikle yorumlamasına olanak tanır. Dolayısıyla anlam, bireysel tecrübe ile kolektif kültürel arka planın diyalektik bir ürünü olup, bireyin kendini gerçekleştirme potansiyeli bu etkileşimde yatar. (Dilthey, 1986, ss. 154-155) Bu felsefeden hareketle, kendini tanıma yolculuğu kendi kültürünü anlamakla başlar ve bu anlayış, tüm kültürlerin insanlığın ortak birikiminin parçası olduğu kabulüyle evrensel bir hoşgörüye evrilir.

Netice itibarıyla, incelenen felsefi yaklaşımlar, milli kimliğin evrensel olana ulaşmada bir engel değil, aksine bir köprü vazifesi gördüğünü ortaya koymaktadır. Herder ve Dilthey'in düşünceleri, bir bireyin veya toplumun kendini tanımasının ve anlamlandırmasının ancak kendi kültürel zemini üzerinden mümkün olabileceğini göstermiştir. Evrensel bir mesajın veya düşüncenin, belirli bir toplum tarafından benimsenmesi için o toplumun kendi anlam dünyası ve kültürel kodları üzerinden aktarılmasının gerekliliği, bu felsefi temelden çıkarılabilecek en önemli sonuçtur. Bu yaklaşımın tarihteki somut yansımaları ise bu tezin en güçlü kanıtlarını oluşturmaktadır. Böylece kültür felsefesi, tarihin değil doğrudan kültürün akışına yön veren ilkeleri tespit etmeyi amaçlar. Bu süreçte, olgusal gerçeklikle birebir örtüşmesi gerekmeyen "bilge kişi" gibi soyut kavramlar kullanır. Şaman, veli veya entelektüel gibi tarihsel olarak farklı görünen figürler, fenomenolojik bir yaklaşımla bu ortak tip altında toplanabilir.(Köktürk, 2015, s. 117) Burada belirleyici olan, bu kişilerin tarihe yaptıkları genel etki değil, kültürü taşıyan bilinçler üzerinde bir etkinlik yaratarak kültürün üreticisi ya da taşıyıcısı olmalarıdır. Dolayısıyla bu felsefi çabanın nihai hedefi, bu tür soyutlamalar aracılığıyla kültürel akışın doğasını, dönüm noktalarını ve değişimi sağlayan temel unsurları açığa çıkarmaktır.

**Hoca Ahmet Yesevi'de Kültürel Kodların Evrensele Etkisi**

Bu çalışmada ele alınan "evrensel" kavramı, Hoca Ahmed Yesevî'nin öğretisinin temelini oluşturan İslam dininin temel prensiplerini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'ten kaynaklanan; yaratılış, ahlaki yaşam, adalet ve ahiret hayatı gibi tüm insanlığa hitap eden temel ilkelere dayanan bu evrensel mesaj, Yesevî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyada benzersiz bir meydan okumayla karşı karşıyaydı. Nitekim XI. ve XII. yüzyıllarda Türkistan, farklı inanç ve yaşam biçimlerinin bir arada bulunduğu oldukça heterojen bir kültürel havzaydı. Göçebe ve yerleşik Türk toplulukları arasında Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve Gök Tengri gibi İslam öncesi inanç sistemleri mevcudiyetini sürdürmekteydi. (Bilgin, 1993, s. 45) Hoca Ahmed Yesevî, Yusuf Hemedânî ve Arslan Bab gibi manevi rehberlerin "Tevhid" merkezli tedrisatından geçerek İslam'ı bu çoğulcu ortamda kabul etmiş ve anlamlandırmıştır.

Onun tebliğ metodunun özgünlüğü, bu evrensel mesajı yerel kültürel dokuya işleme biçiminde ortaya çıkar. Yesevî, İslam'ı yayarken mevcut kültürel kodları ve toplumsal alışkanlıkları yok sayan veya onlarla çatışan bir yaklaşım yerine, bu kodları birer köprü olarak kullanan bilgece bir strateji izlemiştir. Kültür felsefesi açısından bu durum, evrensel bir ahlak ve yaşam biçiminin bir toplumda kök salabilmesi için o toplumun kendi kültürel kimliği üzerinden hareket etmesi gerektiği tezini

doğrulamaktadır. Yesevî, Türk halklarının yaşam tarzlarına, önceki inanışlarındaki aşina oldukları kavramlara ve en önemlisi anadillerine saygı göstererek onlara yaklaşmıştır. Bu yöntem, antagonize edici (düşmanlaştırıcı) bir tebliğ yerine, kucaklayıcı ve dönüştürücü bir diyalog ortamı yaratmıştır.

Bu metodolojinin somut uygulamaları, Yesevî'nin öğretisinin temelini oluşturan *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde açıkça görülmektedir. İlk olarak, Arapça ve Farsçanın ilim dili olarak kabul edildiği bir dönemde, anadil olan Türkçeyi ısrarla kullanarak öğretilerini şiir (hikmet) formunda yayması, dilin bir kimlik ve anlam dünyası kurmadaki merkezi rolünü kavradığını gösterir.(Öztürk, 1988, ss. 759-762) *Divan-ı Hikmet* kitabındaki 70. Hikmet'in 1 ve 2. kıtası bu duruma iyi bir örnek teşkil eder:

"Konuşulan Türkçe'yi hoş görmezmiş âlimler,
Açar gönül kapısın, dinlenirse ârifler.
Ayet, hadis ma'nâsın Türkçe ne güzel derler,
Yere koyar börkünü, ma'nâsını bilenler."(Uzunkaya, 2019, s. 221)

İkinci olarak, İslam öncesi Türk inancındaki Gök Tengri inancıyla İslam'ın Allah inancı arasında kavramsal paralellikler kurarak, Tevhid akidesini daha anlaşılır kılmıştır. En bilinen örneklerden bir diğeri ise Türk kültüründeki kahramanlık ve yiğitlik arketipi olan "Alp" figürünü, İslam tasavvufundaki "Eren" (veli, kâmil insan) kavramıyla sentezleyerek "Alperen" idealini oluşturmasıdır.(Cunbur, 1997, s. 35) Bu, mevcut bir toplumsal değeri yok etmek yerine, onu evrensel bir ahlaki idealle bütünleştirerek daha üst bir mertebeye taşımaktır.

Hoca Ahmed Yesevî'nin düşünce sisteminin temelinde, İslam'ın evrensel ilkelerini milli değerlerle uyumlu bir şekilde birleştirmesi yatar. Bunun en somut örneği, Orhon Yazıtları'nda da izleri görülen eski Türklerin üçlü evren (gök, yer, insan) anlayışını benimseyerek İslami yaratılış inancıyla bütünleştirmesidir. Bu yaklaşım, Yesevî'nin felsefesini şekillendiren temel metaforla en derin anlamını bulur: İslam, ruhu; Türklük ise bedeni temsil eder ve milli varlık ancak bu ikisinin tam bir kaynaşmasıyla hayat bulur. Ona göre bu iki unsuru birbirinden ayırmaya çalışmak, bir yanda ruhsuz bir ceset (kültürel kimliksizlik), diğer yanda ise hayattan kopuk bir hezeyan (temelsiz bir maneviyat) bırakacaktır.(Açıkgöz, 2020, ss. 36-37) Dolayısıyla Ahmed Yesevî, dil, din ve köklü milli değerleri ustalıkla kaynaştırarak, İslam ile Türklüğün

ayrılmaz bir bütün olduğu özgün bir düşünce yapısının temellerini atmıştır.

Fenomenolojik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Yesevî'nin yaklaşımı, bir toplumun "yaşantı dünyasında" var olan kavram ve sembollerin, yeni ve evrensel bir mesajın anlaşılmasındaki kritik önemini kanıtlamaktadır. O, hitap ettiği kitlenin zihin dünyasına girerek, evrensel olanı onların kendi kelimeleriyle ve sembolleriyle yeniden ifade etmiştir. Bu nedenle Hoca Ahmed Yesevî, yalnızca bir mutasavvıf ve maneviyat önderi değil, aynı zamanda milli kültürden evrensele ulaşmanın mümkün olduğunu gösteren bir kültür filozofu ve bu düşünce sistemini ustalıkla uygulayan bir stratejist olarak Türk-İslam düşünce tarihinde müstesna bir yere sahiptir.

**Sonuç**

Bu çalışma, bir toplumun varlığını sürdürebilmesinin (beka) temel dinamiği olan kültürel kimlik olgusunu, kültür felsefesinin teorik zemini ile Hoca Ahmed Yesevî'nin tarihsel pratiği arasında bir köprü kurarak analiz etmiştir. Metnin başında ortaya konulan temel tez, yani bireyin veya toplumun "evrensel" olana sağlıklı bir şekilde ulaşmasının yolunun, öncelikle kendi "milli" kimliğini derinlemesine tanıması ve özümsemesinden geçtiği hem felsefi argümanlar hem de tarihsel bir şahsiyetin hayatı üzerinden kanıtlanmıştır. Kültür felsefesinin, insan ve toplumla ilgili tüm fenomenleri bütüncül bir yaklaşımla ele alması gerektiği vurgulanmış; bu bütüncül bakışın, millilik ve evrensellik arasında bir çatışma değil, aksine birbirini tamamlayan diyalektik bir ilişki olduğunu gösterdiği ortaya konulmuştur.

Bu felsefi çerçevenin inşasında, Johann Gottfried von Herder ve Wilhelm Dilthey'in düşünceleri kilit bir rol oynamıştır. Herder'in, her kültüre kendi içinde özgün bir değer atfederek kültürel çoğulculuğun altını çizmesi ve evrenselci tarih anlatılarını reddetmesi, milli kimliklerin meşruiyetinin felsefi temelini atmıştır. Herder'i takip eden Dilthey ise bu fikri daha da derinleştirerek, anlamın ancak bireyin içinde doğduğu kültürel bağlamda "nesnel tin" inşa edilebileceğini göstermiştir. Dilthey'e göre, insanın kendini tanıma yolculuğu kendi kültürünü anlamakla başlar ve bu sağlam zemin, kişiyi diğer kültürlere karşı evrensel bir hoşgörüye ve anlayışa ulaştırır. Bu teorik altyapı, çalışmamızın ikinci bölümünde ele alınan Hoca Ahmed Yesevî modelini anlamak için vazgeçilmez bir zemin hazırlamıştır.

Hoca Ahmed Yesevî, bu felsefi ilkelerin sadece bir teoriden ibaret olmadığını, aynı zamanda tarihin akışını değiştirebilecek güçlü bir hayat pratiği olduğunu gösteren paradigmátik bir örnek olarak karşımıza çıkmıştır. XI-XII. yüzyıl Türkistan'ının heterojen ve çoğulcu kültürel ortamında, İslam'ın evrensel mesajını tebliğ etme görevini üstlenen Yesevî, bu mesajı soyut bir dogma olarak dayatmak yerine, onu yerel kültürün kodları içinde yeniden var etmiştir. Anadili olan Türkçeyi bir ilim ve hikmet diline dönüştürmesi, İslam öncesi Türk kozmolojisini ve "Alp" gibi toplumsal arketipleri İslami kavramlarla (Eren) sentezlemesi, onun metodunun temel taşlarını oluşturmuştur. Bu yaklaşım, evrensel bir ruhun ancak milli bir bedende hayat bulabileceği anlayışının en somut kanıtıdır.

Yesevî'nin ortaya koyduğu İslam'ın "ruh", Türklüğün ise "beden" olduğu metaforu, çalışmanın ulaştığı nihai sentezi ifade etmektedir. Bu metafora göre, ruhu bedenden ayırmak (evrenseli yerelden koparmak) bedeni bir cesede, yani kültürel ve manevi canlılığını yitirmiş bir yapıya dönüştürür. Tersi durumda, bedeni ruhtan ayırmak (milli olanı evrensel ahlaki ilkelerden mahrum bırakmak) ise onu hayattan kopuk bir hezeyana sürükler. Yesevî'nin başarısı, bu iki unsuru birbirinden ayrılmaz bir bütün haline getirerek hem milli kimliğini koruyan hem de evrensel değerlerle beslenen sağlıklı bir toplum modeli inşa etmesidir. Bu model Orta Asya'dan Anadolu'ya oradan da Balkanlara kadar uzanan bir Türk-İslam sentezinin ve diğer dinlere ve toplumlara da saygı duyulan hoşgörü ilkesinin temelini oluşturur.

Neticede, bu çalışma göstermiştir ki Hoca Ahmed Yesevî sadece bir mutasavvıf değil, aynı zamanda teorik derinliği olan bir kültür filozofu ve bu felsefeyi hayata geçiren bir stratejisttir. Onun mirası, günümüz dünyasının küreselleşme ve kimlik krizleri gibi temel sorunlarına da ışık tutmaktadır. Kültürlerin ya tek tipleştirildiği ya da çatışmacı bir kimlik siyasetine hapsedildiği bir çağda Yesevî modeli, bir toplumun kendi köklerine basarak evrensele nasıl açılabileceğinin, farklılıklara saygı duyarak evrensel bir ahlakı nasıl benimseyebileceğinin ve nihayetinde bir toplumun bekasının bu bilgece sentezde yattığının tarihsel kanıtı olarak önemini korumaktadır.

## Kaynakça

Açıkgöz, S. (2020). *Felsefî Bir Problem Olarak Ahmet Yesevi'de İnsan* (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.

Bilgin, O. (1993). Ahmet Yesevi'nin Devlet Anlayışı. *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Cevizci, A. (2010). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.

Cunbur, M. (1997). *Anadolu'nun Bütünleşmesinde Ahmet Yesevi'nin Yeri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Dilthey, W. (1986). "The Hermeneutics of The Human Sciences". İçinde K. M. Vollmer (Ed.), *In The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present.* (ss. 148-164). New York: Blackwell.

Johann Gottfried, H. (2020). *Tarih Felsefesi* (S. B. Arvasi, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Köktürk, M. (2015). *Kültürün Dünyası*. Ankara: Hece Yayınları.

Özlem, D. (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Öztürk, M. (1988). Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre Zinciri. *Erdem*, *3*(9), 759-762.

Uzunkaya, M. (2019). Divan-ı Hikmet. İçinde Z. Güngör (Ed.), *Hoca Ahmet Yesevi Külliyatı*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi.

# ZENGEZUR KORİDORUNUN TARİHSEL ARKA PLANI VE TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATINA ÜYE ÜLKELER AÇISINDAN JEOEKONOMİK POTANSİYELİ

**Suna ALTAN**[*]

**Çetin İZGİ**[**]

**Öz:** Kafkasya coğrafyasında stratejik bir konuma sahip olan Zengezur Koridoru, tarihsel süreç içerisinde hem siyasi hem de ekonomik bağlamda bölgesel güç dengelerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Osmanlı-Rus rekabetinden başlayarak Sovyetler Birliği'nin dağılmasına uzanan geniş bir tarihsel perspektifte bu koridor, yalnızca bir kara bağlantısı değil, aynı zamanda bölgesel jeopolitik yapıların yeniden inşasında işlevsel bir unsur olarak öne çıkmıştır. Günümüzde ise Zengezur Koridoru, Türk Devletleri Teşkilatı'na (TDT) üye ülkeler açısından Asya ile Avrupa arasındaki çok boyutlu ekonomik entegrasyonun stratejik anahtarı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda çalışma, söz konusu koridorun tarihsel arka planını ve güncel ekonomik potansiyelini disiplinlerarası bir yaklaşımla analiz etmeyi hedeflemektedir.

Çalışmada tarihsel belgeler ve diplomatik arşivler aracılığıyla Zengezur Koridoru'nun geçmişteki işlevi ortaya konmakta, ardından TDT üyesi Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkiye'nin bölgesel ticaret, enerji taşımacılığı ve lojistik yatırımları özelinde potansiyel kazançları analiz edilmektedir. Ayrıca bölge ülkelerinin dış ticaret yapısı, ulaştırma altyapısı ve ortak yatırım stratejileri ekonomik veriler üzerinden incelenmiştir. Bu bağlamda, Zengezur Koridoru'nun açılmasının, Orta Koridor ve Kuşak-Yol Girişimi bağlamında Türk dünyasına sunduğu fırsatlar ele alınmakta, tarihsel bağlamla harmanlanmış bir jeoekonomik değerlendirme yapılmaktadır. Sonuç olarak, Zengezur Koridoru'nun sadece fiziki bir bağlantı değil, aynı zamanda Türk devletleri arasında ekonomik, kültürel ve siyasi işbirliğini güçlendirecek stratejik bir köprü işlevi göreceği öngörülmektedir.

[*] Doç. Dr. Iğdır Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Iğdır, suna.altan@igdir.edu.tr, ORDIC:0000-0002-7388-30-14.

[**] Öğretim Görevlisi, Iğdır Üniversitesi, Iğdır MYO, cetin.izgi@igdir.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3175-3286.

**Anahtar Kelimeler:** Zengezur koridoru, Türk devletleri teşkilatı, Dış ticaret, Tarihsel analiz, Jeoekonomi

**Abstract:** The Zangezur Corridor, which occupies a strategic position in the Caucasus region, has played a significant role in shaping regional power balances both politically and economically throughout history. From the Ottoman-Russian rivalry to the collapse of the Soviet Union, this corridor has emerged not only as a land connection but also as a functional element in the reconstruction of regional geopolitical structures. Today, the Zengezur Corridor is considered the strategic key to multidimensional economic integration between Asia and Europe for the member countries of the Organisation of Turkic States (OTS). In this context, this study aims to analyse the historical background and current economic potential of the corridor using an interdisciplinary approach.

The study examines the historical function of the Zangezur Corridor through historical documents and diplomatic archives, followed by an analysis of the potential gains for the TDT member states of Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan and Turkey in terms of regional trade, energy transportation and logistics investments. Furthermore, the foreign trade structure, transport infrastructure, and joint investment strategies of the countries in the region are examined based on economic data. In this context, the opportunities offered by the opening of the Zangezur Corridor to the Turkic world in the context of the Middle Corridor and the Belt and Road Initiative are discussed, and a geo-economic assessment blended with historical context is made. Consequently, it is anticipated that the Zengezur Corridor will serve not only as a physical link but also as a strategic bridge to strengthen economic, cultural, and political cooperation among Turkic states.

**Keywords:** Zengezur corridor, Organisation of Turkic states, Foreign trade, Historical analysis, Geoeconomics

## Giriş

Zengezur, Güney Kafkasya'da yer alan ve tarih boyunca stratejik önemiyle dikkat çeken dağlık bir bölgedir. Batı Zengezur, Ermenistan'ın Sünik ili sınırları içerisinde yer alırken, Doğu Zengezur Azerbaycan'a bağlıdır ve Karabağ ile Nahçıvan arasında kritik bir geçiş hattı oluşturmaktadır. Bölgenin kuzeyi ve batısı Ermenistan topraklarıyla çevrili olup, doğusunda Azerbaycan'ın Karabağ bölgesi, güneyinde ise İran İslam Cumhuriyeti yer almaktadır. Bu konum, Zengezur'u yalnızca iki ülke arasındaki sınır hattı değil, aynı zamanda bölgesel güç

mücadelesinin merkezinde yer alan bir stratejik kavşak haline getirmiştir. Fiziki olarak Zengezur Dağları'nın uzantılarıyla şekillenen coğrafya, hem ulaşımı zorlaştırmakta hem de doğal kaynaklar açısından zenginlik sunmaktadır (Şimşek, 2021, s.129-130).

Tarihsel olarak Zengezur, Antik İpek Yolu'nun kuzey güzergâhı üzerinde bulunması nedeniyle Doğu ile Batı arasında yalnızca ticaretin değil, kültürel ve beşerî etkileşimin de ana arterlerinden biri olmuştur (Atik, 2021, s.45). Ancak 20. yüzyılda Sovyetler Birliği'nin uyguladığı sınır mühendisliği, Azerbaycan ana karası ile Nahçıvan arasına Ermenistan'ın dar bir toprağını (Meğri bölgesi) yerleştirerek bu sürekliliği kesintiye uğratmıştır (Cornell, 2017, s.58; De Waal, 2013, s.115). Böylece Zengezur yalnızca bir coğrafi engel değil, aynı zamanda Türk dünyasının doğal bağlantı ağlarını kesen bir jeopolitik bariyer işlevi görmüştür.

Karabağ sorunuyla birlikte 1990'lı yıllarda bu kopukluk daha da derinleşmiş, Nahçıvan fiili bir abluka altına alınmış ve Türkiye ile Orta Asya Türk Cumhuriyetleri arasındaki en kısa kara yolu işlevsiz hale gelmiştir (Gafarov, 2022, s.4). Ancak 2020'de sona eren İkinci Karabağ Savaşı ve 10 Kasım Üçlü Bildirisi, bu tarihsel düğümün çözümü için yeni bir hukuki ve siyasi zemin hazırlamıştır. Bildirinin 9. maddesinde, bölgedeki tüm ekonomik ve ulaşım bağlantılarının açılması ve Nahçıvan ile Azerbaycan arasındaki doğrudan bağlantının sağlanması öngörülmüştür (Valiyev, 2021, s.88). Bu bağlamda gündeme gelen Zengezur Koridoru, yalnızca Azerbaycan için değil, tüm Türk Devletleri Teşkilatı (TDT) üyeleri için stratejik bir jeoekonomik fırsat niteliği taşımaktadır.

Literatürde Zengezur Koridoru üzerine yapılan çalışmaların çoğu, meselenin jeopolitik ve güvenlik boyutuna odaklanmıştır (Cohen, 2022; Dumlu & Şahin, 2024). Ancak koridorun Türk Devletleri arasındaki ekonomik entegrasyona yapacağı katkılar, bölgesel ticaretin çeşitlendirilmesi ve lojistik maliyetlerin azaltılması bağlamında sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Oysa ki bölgenin tarihsel bağlamı ile günümüz jeoekonomik dinamiklerinin birlikte değerlendirilmesi, koridorun stratejik önemini daha bütüncül şekilde ortaya koyacaktır.

Bu çalışmanın temel amacı, Zengezur Koridoru'nun tarihsel arka planını incelemek ve TDT üyesi ülkeler açısından taşıdığı jeoekonomik potansiyeli analiz etmektir. Çalışmada hem tarihsel belgeler ve diplomatik arşivlerden yararlanılarak bölgenin geçmişteki rolü ortaya konulmakta hem de güncel ekonomik veriler üzerinden ticaret, enerji taşımacılığı ve lojistik yatırımlar bağlamında değerlendirme yapılmaktadır. Böylece, koridorun yalnızca bir ulaşım projesi değil, aynı

zamanda Türk dünyasının ekonomik bütünleşmesini hızlandıracak stratejik bir kalkınma arteri olduğu vurgulanmaktadır.

**Zengezur'un Tarihsel Süreci ve Stratejik Önemi**

Osmanlı döneminde Karakilise olarak bilinen, günümüzde Sisyan adını taşıyan Zengezur bölgesi, tarih boyunca hem stratejik hem de kültürel açıdan büyük öneme sahip olmuştur. Bölgedeki yer adları, tarihsel kimliğin izlerini taşımaktadır. Özellikle Türk toponimlerinin vurgulanması, bölgenin Türk geçmişini ortaya koymaktadır.

13. yüzyıldan itibaren Türk nüfusu bölgede ağırlık kazanmış, Zengene boyu bu topraklara Orta Asya ve İran'daki Zencan bölgesinden göç etmiştir. "Zengezur" adı, 13–14. yüzyıl kaynaklarında ilk kez yer almakta olup, bu dönem İlhanlılar ve Timur'un egemenlik yıllarına denk gelmektedir. Tarih boyunca Asurlular, Urartular, Medler, Sasaniler, Emeviler ve Abbasiler gibi pek çok uygarlık Zengezur'da hâkimiyet kurmuştur. 11. yüzyıldan itibaren Oğuz göçleriyle birlikte bölgedeki Türk varlığı daha da güçlenmiştir. Selçuklular, Atabegler, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Osmanlılar ve Safeviler gibi Türk-İslam devletleri bölgeye egemen olmuştur. Hiçbir zaman Ermenistan'a bağlı olmayan Zengezur, 1593 yılında Osmanlı tarafından idari olarak detaylı şekilde kayda geçirilmiştir. Safevilerin zayıflamasıyla Ermeni etkisi kısmen artsa da, 18. yüzyılda Nadir Şah'ın ölümüyle bölge çeşitli hanlıklara ayrılmıştır (Gelir& Saygılı, 2024, s.2058-59).

17.yüzyıldan itibaren Rusya'nın Kafkasya politikası etkisini göstermeye başlamıştır. I. Petro'nun yayılmacı hedefleri doğrultusunda bölge stratejik önem kazanmıştır. Bu dönemde Osmanlı Devleti, Güney Azerbaycan, Revan ve Karabağ üzerinde hâkimiyet kurarken, Hazar sahilinin Ruslar tarafından ele geçirilmesi, Zengezur'un Osmanlı topraklarına katılmasına neden olmuştur. Böylece Zengezur, Nahçıvan ve Karabağ eyaletlerine ayrılmıştır (Akıncı & Kaba, 2023, s.91). Azerbaycan'ın doğal kaynakları, özellikle petrol (neft) açısından zengin oluşu, Rusya'nın ilgisini çekmiş ve "koruma" bahanesiyle bölgeyi işgal etme stratejisi izlenmiştir. 1805'te Karabağ Hanlığı ile yapılan Kürekçay Antlaşması sonrası bölge Rus kontrolüne girmiş, Türk nüfusa baskılar başlamış, Ermeniler yoğun şekilde yerleştirilmiştir (Şimşek, 2021, s. 135-136).

1813 tarihli Gülistan Antlaşması ile Kuzey Azerbaycan Rusya'ya bırakılmış, 1828 tarihli Türkmençay Antlaşması ile Aras Nehri sınır haline gelmiştir. Bu süreçte Ermenilere göç ve iskân hakkı tanınmış, ayrıca vergi muafiyeti, toprak, kredi gibi ayrıcalıklar sunulmuştur. 1828–1830 yılları arasında İran ve Osmanlı topraklarından 124.600 Ermeni Kafkasya'ya göç ettirilmiş; 19. yüzyıl sonlarında bu sayı 1 milyonu aşmıştır. Ermenilerin yerleştirilmesiyle Türkler topraklarını kaybetmiş,

sosyal ve sınıfsal çatışmalar başlamıştır (Ataman & Pirinççi, 2021, s.18). Bu gelişmelerle birlikte Ermeni kiliseleri ve okulları, bağımsızlık ve isyan fikirlerinin yayıldığı merkezlere dönüşmüştür. 1905'te Gence, Şuşa, Bakü, Cebrayıl, Cevanşir ve Zengezur'da Ermeni kaynaklı silahlı çatışmalar yaşanmış, Nahçıvan'da Müslümanlara yönelik büyük saldırılar düzenlenmiştir. Özellikle Zengezur'da Müslüman köyleri yakılmış, halk göçe zorlanmıştır. 9 Ağustos 1906'da bölgeye büyük bir saldırı yapılmış, ardından geçici asayiş sağlamak amacıyla 500 kişilik Kozak birliği gönderilmiştir.

Ermeni kaynaklarına göre bu süreçte yalnızca Zengezur'da 43, tüm Güney Kafkasya'da ise 252 Müslüman yerleşim yeri yok edilmiş; 100 bin aile göç ettirilmiş, 10 bin kişi hayatını kaybetmiştir. 1908 nüfus sayımında Zengezur'da nüfusun %67'si Müslüman, %33'ü Ermeni iken, 1914'te Ermeniler, siyasi amaçlarla nüfuslarını abartılı göstermiştir. 1914'te Taşnaksutyun Partisi'nin kararıyla Osmanlı ordusundaki Ermenilerin silahlarıyla Rus saflarına geçmesi, cephe gerisinde sivillere saldırması planlandı. Rusya'da gönüllü Ermeni birlikleri kuruldu. Çarlık yıkılınca, Ermeniler Rus birliklerinin silahlarını ele geçirerek güç kazandılar. 1918'de Andranik Ozanyan komutasındaki Ermeni birlikleri Azerbaycan topraklarına saldırdı, yüzlerce köy yakıldı, binlerce sivil öldürüldü (Gelir& Saygılı, 2024, s.2062; Sarıahmetoğlu, 2006, s.35-45).

1918–1920 yıllarında Zengezur'da 166 Müslüman köyü işgal edildi. Azerbaycan'ın kurduğu Fevkalade Tahkikat Komisyonu bu olayları belgeledi. Komisyonun sadece Zengezur için hazırladığı raporlar 2 ciltte toplandı. 7729 kişi öldürüldü (2196'sı çocuk), 2339 kişi yaralandı, 115 köy tamamen yok edildi, 50 binden fazla kişi göç etti. Azerbaycan bu süreçte 10.698 km² toprak kaybetti (Seyidova, 2014, s.485-86). 1920'de Ermeniler, Zengezur'da "Sünik Muhtar Cumhuriyeti"ni ilan ettiyse de Sovyetler bu yapıya son verdi. 1921'de Zengezur, Sovyet Ermenistan'a bırakıldı ve bölge idari olarak Ermenistan'a bağlandı. Bu süreçte Ermenileştirme politikaları hız kazandı; 1935'e kadar 200, 1988'e kadar toplam 521 Türk yerleşim yerinin ismi değiştirildi. Yerli Türk nüfus sürgün edildi, köyler dağıtıldı. 1987'den itibaren Ermeniler, "Türksüz Ermenistan" hedefiyle Zengezur'da etnik temizlik uyguladı. 1988–1991 arasında 200 bin Azerbaycanlı ata yurtlarından sürüldü (Sadık, 2023, s.13-14). 1991–1994 Karabağ Savaşı sırasında Azerbaycan topraklarının önemli bir bölümü Ermenistan'ın işgali altına girdi. Bu süreçte stratejik öneme sahip Laçın, Kubadlı ve Zengilan bölgeleri de işgal edildi. Böylece, tarihsel olarak Azerbaycan Türklerinin yoğun olarak yaşadığı Zengezur bölgesindeki Azerbaycanlı nüfus tamamen göçe zorlandı ve demografik yapı köklü biçimde değiştirildi. 20. yüzyıl boyunca yaşanan bu gelişmeler sonucunda Ermenistan, Azerbaycan'a ait yaklaşık 40 bin

kilometrekarelik alanı fiilen kontrolü altına almış oldu (Çiftçi, ve Bayat, 2024, s.243).

2018 yılında Ermenistan'da iktidara gelen Nikol Paşinyan'ın "Karabağ Ermenistan'ındır ve nokta" şeklindeki açıklaması, bölgede gerilimi yeniden tırmandırdı. 2020 Temmuz ayında Ermenistan güçlerinin Azerbaycan sınırında gerçekleştirdiği saldırı girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun ardından 27 Eylül 2020'de İkinci Karabağ Savaşı başladı. Kısa sürede üstünlük sağlayan Azerbaycan ordusu, 20 Ekim'de Zengilan'ı, 25 Ekim'de ise Kubadlı'yı işgalden kurtardı. Geri çekilen Ermeni güçleri, bölgelerdeki altyapıyı ve yerleşim yerlerini tahrip ederek geri çekildi (Sadık, 2023, s.14-16).

Savaş, 10 Kasım 2020'de Rusya'nın arabuluculuğunda imzalanan Üçlü Bildiri ile sona erdi. Bu bildirinin 9. maddesinde tarafların ulaştırma hatlarını yeniden açması kararlaştırıldı. Böylece Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti ile Azerbaycan'ın batı bölgeleri arasında doğrudan bir kara bağlantısını öngören Zengezur Koridoru gündeme geldi. Bu koridor, sadece Azerbaycan açısından değil, Türkiye ve bölgedeki diğer ülkeler için de stratejik önem taşımaktadır. Azerbaycan, koridorun açılması konusunda kararlı bir tutum sergilerken, Türkiye de bu sürece aktif destek verdi. 15 Haziran 2021'de Türkiye ile Azerbaycan arasında imzalanan Şuşa Beyannamesi**,** Zengezur Koridoru'nun ismen geçtiği ilk uluslararası belge olarak tarihe geçti (Dumlu & Şahin, 2024, s.178). Bu belge, iki ülke arasındaki ittifakı sadece siyasi ve askeri değil, aynı zamanda ekonomik ve ulaştırma alanlarında da pekiştirdi.

Zengezur Koridoru, jeopolitik açıdan Güney Kafkasya'nın güç dengelerini yeniden şekillendirme potansiyeline sahiptir. Türkiye ile Azerbaycan arasında kesintisiz bir kara bağlantısı kurulması, Türk dünyasının Orta Asya'ya açılan kapısını da güçlendirecektir. Ayrıca Rusya, İran, Gürcistan ve Çin gibi bölgesel ve küresel aktörler açısından da bu hattın ticaret, enerji ve ulaştırma bakımından stratejik değeri büyüktür. Koridor, yalnızca bir "toprak değişimi" veya dar anlamda bir sınır düzenlemesi olarak görülmemekte; bölgesel barış, ekonomik iş birliği, güvenlik entegrasyonu ve halklar arası etkileşimin artması gibi daha geniş hedeflerle değerlendirilmektedir. Böylece Zengezur Koridoru, 21. yüzyılın Güney Kafkasya'daki en önemli jeopolitik projelerinden biri haline gelmiştir.

**TDT Ülkeleri İçin Çok Boyutlu Ekonomik Kazançlar: Teorik Çerçeve ve Potansiyel Etkiler**

Zengezur Koridoru'nun faaliyete geçmesi, Türk Devletleri Teşkilatı (TDT) üyesi ülkelerin ekonomileri üzerinde, zincirleme reaksiyonları tetikleyen bir "kaskad etkisi" (cascading effect) yaratarak makro ve

mikroekonomik düzeyde somut kazançlar sağlama potansiyeline sahiptir. Bu kazançlar, David Ricardo'nun Karşılaştırmalı Üstünlükler Teorisi'nden, Jacob Viner ve Bela Balassa gibi teorisyenlerin öncülük ettiği Ekonomik Entegrasyon Teorileri'ne kadar geniş bir teorik çerçevede analiz edilebilir.

**Ticaret Yaratma Etkisi ve Lojistik Maliyetlerde Devrim**

Ekonomik entegrasyon literatürünün temel taşlarından olan Jacob Viner'ın (1950) analizine göre, gümrük birlikleri veya serbest ticaret alanları iki temel etki doğurur: ticaret yaratma (trade creation) ve ticaret saptırma (trade diversion). Ticaret yaratma, üye ülkelerin aralarındaki gümrük ve tarife dışı engelleri kaldırmasıyla, daha önce yüksek maliyetler nedeniyle kârlı olmayan ticaretin ortaya çıkması durumudur (Viner, 1950, s.44). Zengezur Koridoru, tarife dışı engellerin en büyüğü olan fiziki ve lojistik engelleri ortadan kaldırarak, TDT içinde net bir "ticaret yaratma" etkisi doğuracaktır.

Mevcut durumda, Türkiye'den Özbekistan'a mal taşıyan bir kamyon, yaklaşık 4.000 km yol kat ederek Gürcistan ve Rusya üzerinden (Kuzey Koridoru) veya 3.500 km yol kat ederek İran üzerinden (Güney Koridoru) ilerlemektedir. Her iki rota da hem jeopolitik riskler (yaptırımlar, sınır kapılarındaki keyfi uygulamalar, güvenlik sorunları) hem de yüksek ve öngörülemez maliyetler içermektedir (Starr, 2018, s.21). Zengezur Koridoru ve devamındaki Hazar geçişiyle optimize edilecek Orta Koridor, bu mesafeyi ve süreyi dramatik ölçüde kısaltacaktır. Avrupa-Kafkasya-Asya Taşımacılık Koridoru (Transport Corridor Europe-Caucasus-Asia, TRACECA) tarafından yapılan projeksiyonlar, Orta Koridor'un tam kapasite çalışması durumunda Çin-Avrupa hattındaki taşıma süresinin 12-15 güne kadar düşebileceğini, bunun da deniz yoluna göre iki katından daha hızlı bir seçenek sunduğunu ortaya koymaktadır (TRACECA, 2023, s.15). Bu hız, özellikle elektronik, tekstil ve taze gıda gibi zaman-hassas (time-sensitive) ve yüksek katma değerli ürünlerin ticaretinde TDT ülkelerine muazzam bir rekabet avantajı sağlayacaktır.

**Enerji Taşımacılığı: Stratejik Derinlik ve Pazar Çeşitliliği**

Hazar havzası, kanıtlanmış devasa doğal gaz ve petrol rezervlerine ev sahipliği yapmaktadır (IEA, 2024). Koridor, bu stratejik kaynakların dünya pazarlarına ulaştırılması için mevcut güzergahlara alternatif ve onları tamamlayıcı yeni bir rota sunmaktadır. Halihazırda Bakü-Tiflis-Ceyhan (BTC) petrol ve Trans Anadolu Doğal Gaz Boru Hattı (TANAP) projeleri, Azerbaycan kaynaklarını Türkiye üzerinden Avrupa'ya taşımaktadır. Zengezur Koridoru üzerinden inşa edilebilecek yeni boru

hatları veya demiryolu ile LNG (Sıvılaştırılmış Doğal Gaz) taşıma opsiyonları, mevcut güzergahların kapasitesini artıracak ve onlara stratejik bir yedekleme (redundancy) sağlayacaktır. Bu durum, özellikle Rusya'ya olan enerji bağımlılığını azaltmaya çalışan Avrupa Birliği için stratejik bir arz güvenliği anlamına gelmektedir (Cohen, 2022, s.9). Daha da önemlisi, bu koridor Türkmenistan gazının da TANAP'a bağlanmasını kolaylaştıracak Trans-Hazar Boru Hattı projesini jeopolitik olarak daha fizibil hale getirecektir. Bu, TDT'nin enerji üreten ülkeleri (Azerbaycan, Kazakistan, Türkmenistan) ile enerji tüketen ve transit ülkesi olan Türkiye arasında mükemmel bir ekonomik sinerji yaratacaktır.

### 3.3. Tedarik Zinciri Entegrasyonu ve Ortak Yatırım Stratejileri

21. yüzyıl küresel ekonomisi, Richard Baldwin'in (2016) ifadesiyle, artık nihai ürün ticaretinden ziyade, üretim süreçlerinin farklı coğrafyalara dağıldığı küresel değer zincirleri (Global Value Chains - GVCs) ile şekillenmektedir. TDT ülkelerinin bu zincirlere daha etkin entegre olabilmesi için aralarındaki fiziki bağlantının kusursuz olması zorunlu olmaktadır. Zengezur Koridoru, bu entegrasyonun çelik ve betondan omurgasını oluşturacaktır. Örneğin, Kazakistan'ın zengin madenleri veya pamuğu, Azerbaycan üzerinden demiryoluyla Türkiye'deki sanayi tesislerine daha düşük maliyetle ve daha hızlı taşınabilir, burada işlenerek "Made in Türkiye" etiketiyle Avrupa'ya ihraç edilebilir.

Bu potansiyeli gören TDT ülkeleri, ortak yatırım stratejileri geliştirmeye başlamıştır. 2022'de kurulan Türk Yatırım Fonu, özellikle ulaştırma ve lojistik altyapı projelerini finanse etmeyi amaçlamaktadır (OTS, 2022). Bu fon, Zengezur Koridoru'nun inşası ve koridoru besleyecek yan bağlantıların (örneğin, Özbekistan-Kırgızistan-Çin demiryolu) modernizasyonu için kritik bir finansman aracı olacaktır.

**Mevcut Durum Analizi: TDT'nin Ekonomik ve Lojistik Kapasitesi**
Zengezur Koridoru'nun yaratacağı potansiyeli tam olarak anlamak için, TDT ülkelerinin mevcut ticaret yapısını ve bu ticareti kısıtlayan lojistik altyapı kapasitelerini analiz etmek zorunludur.

**TDT İçi Ticaretin Sınırlılıkları ve Potansiyeli**
**Tablo 1.** TDT Üyesi Ülkelerin Kendi Aralarındaki Dış Ticaret Matrisi (İhracat, 2023, Milyon Dolar)

| İhracatçı Ülke | Türkiye'ye | Azerbaycan'a | Kazakistan'a | Özbekistan'a | Kırgızistan |
|---|---|---|---|---|---|

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Türkiye** | - | 2,9 | 2,05 | 1,8 | 1,1 |
| **Azerbaycan** | 1,2 | - | 150 | 180 | 45 |
| **Kazakistan** | 980 | 350 | - | 1,1 | 550 |
| **Özbekistan** | 950 | 170 | 900 | - | 480 |
| **Kırgızistan** | 150 | 30 | 320 | 250 | - |

**Kaynak:** IMF DOTS, TurkStat ve ilgili ülkelerin ulusal istatistik kurumlarının 2023 verilerinden derlenmiştir.

Tablo 1, TDT üyesi ülkelerin kendi aralarındaki ihracat ilişkilerini ortaya koyarak, bölge içi ekonomik entegrasyonun mevcut durumuna dair nicel bir çerçeve sunmaktadır. Veriler, TDT içi ticaretin, üye ülkelerin toplam dış ticaret hacimleri göz önüne alındığında, potansiyelinin oldukça altında olduğunu kanıtlamaktadır. Bu durum, mevcut ekonomik ilişkilerin coğrafi ve kültürel yakınlığa rağmen, yapısal ve lojistik engeller nedeniyle sınırlı kaldığının en bariz göstergesidir. Dolayısıyla, Tablo 1'deki veriler, Zengezur Koridoru'nun ekonomik rasyonalitesini ve TDT'nin gelecekteki ekonomik refahı için taşıdığı stratejik zorunluluğu kanıtlayan temel bir referans noktası olarak okunmalıdır.

Mevcut Ticaretin Temel Sınırlılıkları:

Yapısal ve Lojistik Engeller: En temel ve en görünür sınırlılık, coğrafi sürekliliğin olmaması ve verimsiz lojistik altyapısıdır. Zengezur Koridoru'nun kapalı olması, bu sorunun merkezinde yer almaktadır. Ancak sorun sadece fiziki bağlantı eksikliği değildir. Mevcut durumda dahi, sınır geçişlerindeki bürokratik prosedürlerin uzunluğu, gümrük süreçlerinde standardizasyon eksikliği ve dijitalleşmenin yetersizliği gibi "yumuşak altyapı" sorunları, maliyetleri ve belirsizlikleri artırarak ticareti caydırmaktadır (Arvis vd., 2023, s.35).

Ekonomik Yapıların Benzerliği ve Üretim Çeşitliliği Eksikliği: Özellikle Orta Asya'daki bazı üye ülkelerin ekonomileri, büyük ölçüde enerji ve ham madde ihracatına dayanmaktadır. Bu durum, ekonomilerin birbirini tamamlayıcılık (complementarity) oranını düşürmekte ve benzer ürünleri ihraç etmeye çalıştıkları için bölge içi ticaretten ziyade bölge dışı pazarlara (Çin, AB, Rusya) yönelmelerine neden olmaktadır. Üretim ve ihracat sepetlerindeki çeşitlilik eksikliği, TDT içi ticaretin doğal bir sınırı olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarife Dışı Engeller ve Mevzuat Farklılıkları: Üye ülkeler arasındaki gümrük vergileri düşük olsa da, ticareti asıl kısıtlayan faktörler tarife dışı engellerdir (Non-Tariff Barriers - NTBs). Farklı teknik standartlar, sağlık ve bitki sağlığı (SPS) önlemleri, karmaşık sertifikasyon süreçleri ve ithalat lisansı gereklilikleri gibi uygulamalar, özellikle KOBİ'lerin diğer üye ülke pazarlarına girmesini zorlaştıran görünmez duvarlar işlevi görmektedir. Mevzuat uyumlaştırmasının henüz istenen seviyede olmaması, ticari işlemleri riskli ve maliyetli kılmaktadır.

Finansal Entegrasyonun Zayıflığı: Ticaretin finansmanı, bölge içi ekonomik ilişkilerin en zayıf halkalarından biridir. Üye ülkelerin bankacılık sistemleri arasındaki entegrasyonun yetersiz olması, sınır ötesi ödemelerde ve para transferlerinde zorluklara yol açmaktadır. Yerel para birimleriyle ticaretin gelişmemiş olması ve ticari işlemlerin büyük ölçüde ABD Doları üzerinden yürütülmesi, kur riski ve işlem maliyetleri yaratmaktadır. Bu durum, ticari operasyonların finansal fizibilitesini doğrudan etkilemektedir.

### 4.2. Ekonomik Büyüklük ve Lojistik Darboğazlar: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

Bölge içi ticaretin neden sınırlı kaldığı sorusunun cevabı, büyük ölçüde ülkelerin lojistik altyapı kapasitelerinde yatmaktadır.

**Tablo 2.** TDT Üyesi Ülkelerin Temel Ekonomik ve Lojistik Göstergeleri

| Gösterge | Türkiye | Azerbaycan | Kazakistan | Özb |
|---|---|---|---|---|
| **GSYİH (Milyar $, 2023)** | 1.154,0 | 78.7 | 259.3 | 90.8 |
| **Nüfus (Milyon, 2023)** | 85.3 | 10.4 | 19.8 | 36.1 |
| **İhracat / GSYİH (%)** | %22.1 | %48.4 | %32.5 | %26 |
| **Lojistik Performans Endeksi (LPI) (Skor, 2023)** | 3.4 | 2.6 | 3.0 | 2.6 |
| **LPI Dünya Sıralaması (139 ülke)** | 38 | 97 | 79 | 99 |

**Kaynak:** Dünya Bankası, IMF. LPI verileri Dünya Bankası 2023 "Connecting to Compete" raporuna aittir.

Tablo 2, bölgenin ekonomik potansiyelini ve bu potansiyelin önündeki yapısal darboğazları ortaya koymaktadır. Bu tablonun en kritik analitik boyutunu, Dünya Bankası tarafından yayınlanan Lojistik Performans

Endeksi (LPI) verileri oluşturmaktadır. LPI, bir ülkenin gümrük verimliliği, altyapı kalitesi, uluslararası sevkiyat kolaylığı ve lojistik hizmetlerin yetkinliği gibi kritik bileşenleri ölçer (Arvis vd., 2023, s.12). Tablo, Türkiye'nin LPI sıralamasında ilk 40 ülke arasında yer alarak görece güçlü bir performansa sahipken, diğer üye ülkelerin küresel sıralamanın orta ve alt kademelerinde yer aldığını net bir şekilde göstermektedir. Özellikle denize çıkışı olmayan (landlocked) Özbekistan, Kırgızistan ve Kazakistan için lojistik altyapı ve sınır geçişlerindeki verimsizlik, küresel pazarlara entegre olmalarının önündeki en temel engeldir. Zengezur Koridoru'na yapılacak yatırım, sadece bir ulaşım projesi değil, aynı zamanda tüm bölge ülkelerinin lojistik kapasitesini ve dolayısıyla küresel rekabet gücünü artırmaya yönelik stratejik bir yatırım olarak değerlendirilmelidir.

**Küresel Denklemde Konumlanma: Orta Koridor ve Kuşak-Yol Girişimi**

Zengezur Koridoru'nun stratejik değeri, sadece bölgesel değil, küresel bağlantı projeleri içindeki rolüyle daha da artmaktadır.

**Avrasya Ulaşım Koridorlarının Stratejik Rekabet Analizi**

**Tablo 3.** Avrasya Ulaşım Koridorlarının Karşılaştırmalı Analizi

| Özellik | Kuzey Koridoru (Rusya Üzerinden) | Deniz Yolu (Süveyş Kanalı) | Orta Koridor (Zengezur ile Güçlendirilmiş) |
|---|---|---|---|
| **Ortalama Süre (Çin-Avrupa)** | 18-22 gün | 30-45 gün | 12-15 gün (Tahmini) |
| **Tahmini Maliyet (Konteyner)** | Yüksek (~$8,000 - $10,000) | Düşük-Orta (~$5,000 - $7,000) | Rekabetçi (~$6,000 - $8,000) |
| **Güvenilirlik / Öngörülebilirlik** | Düşük | Orta (Hava koşulları, kanal yoğunluğu) | Yüksek |
| **Jeopolitik Riskler** | Çok Yüksek (Yaptırımlar, siyasi istikrarsızlık, savaş riski) | Orta (Korsanlık, bölgesel çatışmalar, boğazların güvenliği) | Düşük-Orta |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **Temel Avantajı** | Eskiden hızlıydı | Düşük maliyet, yüksek kapasite | Hız, Güvenlik, Stratejik Bağımsızlık |
| **Temel Dezavantajı** | Güvenilmez ve riskli | Çok yavaş, zaman hassas ürünler için uygun değil | Altyapı yatırımları gerektiriyor, Hazar geçişi |

**Kaynak:** Çeşitli lojistik raporları, EBRD (2023, s.8) ve Dünya Bankası (2023, s.25) analizlerinden derlenmiştir.

Tablo 3, Avrasya kıtasındaki üç ana ticaret koridorunun rekabetçi bir analizini sunmaktadır. Ukrayna'daki savaş nedeniyle jeopolitik olarak sürdürülemez hale gelen Kuzey Koridoru ve hız dezavantajı taşıyan Deniz Yolu karşısında, Zengezur ile güçlendirilmiş Orta Koridor, "Hız, Güvenlik ve Stratejik Bağımsızlık" sacayağında yükselerek optimum bir çözüm sunmaktadır. Bu durum, TDT ülkelerini Avrasya ticaretinin akışını yönlendiren kilit aktörler konumuna getirme potansiyeli taşımaktadır.

**Kuşak-Yol Girişimi (BRI) ile Uyum**

Başlangıçta Çin'in Kuşak-Yol Girişimi, büyük ölçüde Kuzey (Rusya) ve Güney (deniz yolu) koridorlarına odaklanmıştı. Ancak jeopolitik değişimler, Çin'i de güzergah çeşitlendirmesine gitmeye zorlamaktadır (Kenderdine, 2023). İstikrarlı, öngörülebilir ve daha kısa bir rota olan Orta Koridor, Çin için giderek daha cazip hale gelmektedir. TDT ülkeleri, Zengezur Koridoru'nu tamamlayarak Orta Koridor'un fizibilitesini kanıtladıklarında, Çin'den bu hatta yönelik daha büyük yatırımlar ve trafik çekme konusunda önemli bir pazarlık gücü elde edeceklerdir (World Bank, 2023, s.41).

**Sonuç**

Zengezur Koridoru, tarih boyunca Güney Kafkasya'nın en stratejik geçiş noktalarından biri olmuş, Osmanlı-Rus rekabetinden Sovyetler Birliği'nin sınır mühendisliğine kadar pek çok dönemde jeopolitik dengeleri etkilemiştir. Sovyetler döneminde Azerbaycan ile Nahçıvan arasındaki doğal bağlantının kesilmesi, Türk dünyasının bütünleşmesini fiziki olarak engellemiş; Karabağ sorunu ile birlikte bu kopukluk daha da derinleşmiştir. 2020'de imzalanan Üçlü Bildiri ise bu tarihsel düğümü çözme imkânı sunmuş ve Zengezur Koridoru'nu yeniden gündeme getirmiştir. Bugün koridor, yalnızca iki ülke arasında değil, Türk Devletleri Teşkilatı üyesi tüm ülkeler için jeoekonomik bir sıçrama tahtası olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmada elde edilen bulgular, koridorun çok boyutlu kazanımlar sağlayacağını göstermektedir. Öncelikle, 2023 verilerine göre TDT ülkelerinin kendi aralarındaki ihracat hacmi yalnızca 15,7 milyar dolar seviyesindedir ve bu, toplam dış ticaretlerinin %5'inin altında kalmaktadır. Zengezur Koridoru'nun açılmasıyla lojistik maliyetlerin düşmesi ve Çin–Avrupa hattında taşıma süresinin 30–45 günden 12–15 güne inmesi, ticaret hacminin kısa vadede iki katına çıkmasına zemin hazırlayacaktır. Bunun yanı sıra, Hazar Havzası'ndaki kanıtlanmış doğal gaz rezervlerinin dünya toplamının %6'sını oluşturduğu dikkate alındığında, yeni boru hatlarının ve LNG taşımacılığı seçeneklerinin devreye girmesi, hem bölge içi enerji işbirliğini hem de Avrupa'nın arz güvenliğini güçlendirecektir. Lojistik açıdan bakıldığında ise Türkiye'nin Lojistik Performans Endeksi'nde 38. sırada, Kırgızistan'ın 108. sırada, Özbekistan'ın ise 99. sırada yer alması, bölge ülkeleri arasındaki kapasite farklılıklarını ortaya koymaktadır. Zengezur Koridoru, özellikle denize çıkışı olmayan ülkeler için bu darboğazı aşma ve küresel değer zincirlerine entegrasyonu hızlandırma fırsatı sunmaktadır. Ayrıca Avrasya ticaret koridorları karşılaştırıldığında, Kuzey Koridoru'nun yaptırımlar nedeniyle riskli hale gelmesi ve deniz yolunun zaman maliyeti yüksek olması karşısında, Zengezur üzerinden güçlendirilecek Orta Koridor, hız, güvenlik ve stratejik bağımsızlık avantajlarıyla ön plana çıkmaktadır.

Bu çerçevede koridorun potansiyelinin tam anlamıyla realize edilebilmesi için üye ülkelerin ortak adımlar atması gerekmektedir. Öncelikle, yalnızca fiziki altyapının inşası değil, aynı zamanda gümrük süreçlerinin dijitalleştirilmesi ve sınır geçişlerinde "tek pencere" sisteminin devreye alınması önem arz etmektedir. Türk Yatırım Fonu'nun etkin kullanımı ve Dünya Bankası, Asya Kalkınma Bankası, Avrupa İmar ve Kalkınma Bankası gibi kuruluşlarla geliştirilecek ortak finansman modelleri, projenin mali sürdürülebilirliğini sağlayacaktır. Koridorun limanlar, lojistik köyler ve serbest ticaret bölgeleriyle bütüncül bir ekonomik ekosistem şeklinde planlanması, sadece ulaştırma değil, üretim ve ticaret açısından da zincirleme faydalar yaratacaktır. Ayrıca enerji altyapısının genişletilmesi, özellikle Trans-Hazar Boru Hattı'nın hayata geçirilmesi, Türk dünyasının enerji güvenliğini artıracaktır. Son olarak, yerel para birimleri üzerinden ticaretin teşvik edilmesi ve bölgesel ödeme sistemlerinin kurulması, finansal bağımlılığı azaltarak entegrasyonu güçlendirecektir.

Bu çalışma, Zengezur Koridoru üzerine yapılan araştırmalarda çoğunlukla jeopolitik boyutun öne çıkmasına karşın, konuyu jeoekonomik açıdan sayısal verilerle destekleyerek ele alması bakımından özgün bir katkı sunmaktadır. Tarihsel arka plan, güncel ekonomik veriler ve lojistik göstergelerin bir arada değerlendirilmesi,

hem literatürdeki boşluğu doldurmakta hem de politika yapıcılar için uygulanabilir stratejiler geliştirmektedir. Sonuç olarak, Zengezur Koridoru yalnızca bir ulaştırma projesi değil; Türk dünyasının refah, istikrar ve bütünleşmesini güçlendirecek 21. yüzyılın en önemli kalkınma arterlerinden biri olarak öne çıkmaktadır.

**Kaynakça**


Akıncı, A. & Kaba, S. G. (2023). Kafkasya'nın jeopolitik önemi: dağlık Karabağ ve Zengezur koridoru örneği. *Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi* (JEBPIR), 9(1), 88-106.

Arvis, J. F., Ojala, L., Wiederer, C., Shepherd, B., & Dairabayeva, A. (2023). *Connecting to Compete 2023:* Trade Logistics in an Uncertain Era. World Bank.

Ataman, M. & Pirinççi, F. (2021). *Karabağ sorunu: dondurulmuş yapaylıktan kaçınılmaz çözüme Doğru. M. Ataman & F. Pirinççi (Ed.). Çıkmazdan Çözüme Karabağ Sorunu.* İstanbul: SETA Kitapları.

Atik, C. (2021). *Tarihsel perspektiften Zengezur ve stratejik önemi.* Kafkasya Çalışmaları Dergisi, 6(2), 41-62.

Baldwin, R. (2016). *The great convergence: ınformation technology and the new globalization.* Harvard University Press.

Broers, L. (2019). *Armenia and Azerbaijan*: Anatomy of a Rivalry. Edinburgh University Press.

Cohen, A. (2022). *The Zangezur Corridor: A New Geopolitical Game in the South Caucasus.* The Begin-Sadat Center for Strategic Studies, *Mideast Security and Policy Studies* No. 195.

Cornell, S. E. (2017). *The Modern History of Azerbaijan.* The Johns Hopkins University Press.

Çiftçi, K. C. & Bayat, G. (2024). Zengezur Koridoru'nun önemi ve Iğdır Özelinde Türkiye turizmine etkileri. *Journal of Academic Tourism Studies*, 5(2), 242-256.

De Waal, T. (2013). *Black Garden: Armenia and Azerbaijan through peace and war.* New York University Press.

Dumlu, H. & Şahin, G. (2024). *Zangezur Corrıdor and alternatıve solutıons: Risks, Threats, and Opportunıties for Türkiye.* Avrasya İncelemeleri Dergisi - Journal of Eurasian Inquiries, 13(2), 169-194.

EBRD. (2023). *Revitalizing the Middle Corridor: A sustainable transport network for Central Asia.* European Bank for Reconstruction and Development Report.

Gafarov, T. (2022). The Geoeconomics of the Zangezur Corridor. Caspian Policy Center.

Gelir, K. & Saygılı, H. (2024). *Türk dünyasının boğazındaki ilmiğin hikâyesi:* Zengezur Koridoru. Tarih ve Düşünce Dergisi, 11(4), 2056-2076.

International Energy Agency (IEA). (2024). *Caspian oil and gas*. IEA Publications.

Kenderdine, T. (2023, 15 Mayıs). *China's belt and road ınitiative ıs evolving*. The Diplomat.

Organization of Turkic States (OTS). (2022). Declaration of the Samarkand summit of the organization of turkic states. samarkand, Uzbekistan.

Sadık, R. (2023). *II. Karabağ Savaşı'ndan Sonra Güney Kafkasya'da barış arayışları. Düşünce Dünyasında Türkiz Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi,* 14(66), 11-51.

Sarıahmetoğlu, N. (2006). *Azeri-Ermeni ilişkileri* (1905-1920). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Seyidova, S. (2014). *Ermeni terör örgütü taşnaksütyun'un 1918-1920 yıllarında güney Kafkasya ve yukarı Karabağ'da yaptığı katliamlar*. Turkish Studies, 9(1), 485-494.

Starr, S. F. (Ed.). (2018). *The new silk roads: transport and trade in greater Central Asia.* Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program.

Şimşek, O. (2021). Zengezur Bölgesi. H. Demirel (Ed.). *International Cappadocia Scientific Research Congress Full Text Book-II* (ss. 129-145). Nevşehir: IKSAD Global Publishing House.

TRACECA. (2023). *TRACECA ınvestment forum report:* boosting Connectivity in the Region.

Valiyev, A. (2021). *The Zangezur Corridor: A new transport route and a new geopolitical reality in the South Caucasus*. New Eastern Europe, (3), 86-94.

Viner, J. (1950). *The customs union ıssue.* Carnegie Endowment for International Peace.

World Bank Group. (2023). *The Middle Corridor:* A Framework for Integrated Development. Washington, D.C.: World Bank.

# “TÜRK DİLLERİNDE DOĞA ALGISI VE EKOLOJİK SÖZ VARLIĞININ EKOLİNGUİSTİK ANALİZİ”

**Nigar KHANALIYEVA MURVAT**[*]

**Öz:** Bu çalışma, Türk dillerinde doğa algısının ekolinguistik bir perspektifle sistematik olarak incelenmesini amaçlamaktadır. Geleneksel olarak doğayla iç içe yaşayan Türk halklarının çevreye yönelik kültürel temsilleri, dilsel yapılar ve kelime hazineleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu bağlamda, araştırma “Orhon Yazıtları”, “Divânu Lugâti’t-Türk”, “Dede Korkut Hikâyeleri” gibi tarihi metinlerden başlayarak günümüz çağdaş Türk dillerindeki ekolojik leksikanın tarihsel gelişimi ve semantik dönüşümlerini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca farklı coğrafi ve ekolojik bölgelerde yaşayan Türk toplumlarının çevresel kavramları ifade etme biçimleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmekte, bu sayede ortak temalar ve bölgesel farklılıklar belirlenmektedir. Araştırmanın temel amacı, Türk dil ailesinde doğa ve çevreye ilişkin söz varlığının hem kültürel süreklilik hem de dilsel çeşitlilik açısından ekolinguistik yöntemlerle çözümlemesini yapmaktır. Bu yaklaşım, çevresel kavramların yalnızca sözlük içeriği olarak değil, aynı zamanda kültürel ve bilişsel bir dünya görüşünün dil aracılığıyla nesilden nesile aktarımı olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Sonuç olarak, Türk dillerindeki ekolojik terimlerin, hem dilbilim, hem de kültürel antropoloji disiplinleri açısından disiplinlerarası bir inceleme alanı sunduğu vurgulanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Türk dilleri, ekolinguistik yaklaşım, doğa temsilleri, çevresel söz varlığı, dil ve kültür ilişkisi

**Abstract:** This study aims to systematically examine the perception of nature in Turkic languages from an ecolinguistic perspective. Traditionally, Turkic peoples who have lived in close harmony with nature have left profound impacts on cultural representations, linguistic structures, and lexical resources related to the environment. In this

[*] Sumgayit Devlet Üniversitesi, xanaliyeva999@gmail.com, ORCID: 0009-0001-9032-4732

context, the research comprehensively addresses the historical development and semantic transformations of ecological lexicon in contemporary Turkic languages, starting from historical texts such as the "Orkhon Inscriptions", "*Divanü Lügati't-Türk"*, and the "*Book of Dede Korkut"*. Furthermore, the environmental concepts expressed by Turkic communities inhabiting different geographical and ecological regions are analyzed comparatively, revealing common themes and regional variations. The primary objective of this study is to analyze the vocabulary related to nature and the environment within the Turkic language family through ecolinguistic methods, considering both cultural continuity and linguistic diversity. This approach enables the evaluation of environmental concepts not only as lexical items but also as the transmission of a cultural and cognitive worldview through language across generations. Consequently, it is emphasized that ecological terms in Turkic languages provide an interdisciplinary field of study encompassing both linguistics and cultural anthropology.

**Keywords:** Turkic languages, ecolinguistic approach, nature representations, environmental lexicon, language-culture nexus

## Giriş

Doğa ile insan arasındaki ilişkinin tarihsel seyri, yalnızca kültürel pratikleri değil, aynı zamanda dilin yapısını ve söz varlığını da derinden etkilemiştir. İnsan topluluklarının doğayla kurduğu etkileşim, dilin semantik alanlarını biçimlendirmiş, belirli kavramların kültürel semboller haline gelmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Türk dilleri, geniş coğrafyalara yayılmış halkların farklı ekolojik koşullarda geliştirdikleri yaşam biçimlerini, inanç sistemlerini ve toplumsal değerlerini dilsel düzeyde yansıtan en önemli örneklerden biridir. Özellikle bozkır, dağ, orman ve tundra ekosistemlerinde yaşayan Türk topluluklarının çevresel deneyimleri, dilde yalnızca doğal unsurların adlandırılmasıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda doğanın kutsallığına, işlevselliğine ve sembolik değerine ilişkin zengin bir söylem alanı oluşturmuştur.

Ekolinguistik yaklaşım, dil ile çevre arasındaki bu karşılıklı etkileşimi çözümlemeye imkân tanıyan disiplinlerarası bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Fill ve Mühlhäusler'in (2001) ifade ettiği üzere, ekolinguistik yalnızca doğaya ilişkin söz varlığının tespitini değil, aynı zamanda çevreyi algılama biçimlerinin dil aracılığıyla kültürel belleğe

nasıl işlendiğini de analiz etmektedir. Türk dilleri bağlamında bu yaklaşım, tarihsel ve çağdaş dil verilerinin karşılaştırılması yoluyla hem kültürel sürekliliğin hem de dilsel çeşitliliğin boyutlarını ortaya koymaktadır.

Nitekim Orhon Yazıtları'ndan Divânu Lugâti't-Türk'e, Dede Korkut Hikâyeleri'nden günümüz çağdaş Türk lehçelerine uzanan süreç, Türk halklarının çevreyle kurduğu ilişkinin dilsel kodlarını açığa çıkarmaktadır. Örneğin "Tengri" (gök/ilah), "yağmur", "dağ" gibi kavramlar yalnızca doğal varlıkların adlandırılması değildir; aynı zamanda kozmik düzeni, kutsallığı ve toplumsal kimliği ifade eden anlam alanlarına sahiptir. Bu tür terimler, dilin yalnızca iletişimsel değil, aynı zamanda bilişsel ve kültürel bir sistem olduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla, Türk dillerinde doğa ve ekolojiye dair kavramların tarihsel metinlerden günümüze uzanan serüveni, bir yandan kültürel devamlılığın izlerini taşırken, diğer yandan ekolojik şartlara bağlı olarak ortaya çıkan bölgesel farklılıkları da yansıtmaktadır. Bu, dilin hem bir bellek mekânı hem de kültürel-ekolojik bir adaptasyon aracı olduğunu göstermektedir. Böylelikle ekolinguistik analiz, Türk halklarının doğa algısını yalnızca dil düzeyinde değil, aynı zamanda tarihsel bilinç, kültürel süreklilik ve kimlik inşası bağlamında anlamaya imkân vermektedir.

## *Gelişme*

### *Tarihsel kaynaklarda ekolojik leksika*

Türk dilinin en eski yazılı belgeleri olan Orhon Yazıtları, yalnızca tarihsel ve siyasi içerikleriyle değil, aynı zamanda doğa algısını yansıtan zengin ekolojik kavramlarla da dikkat çekmektedir. Bu yazıtlarda "Tengri" (gök/ilah), "yağmur" ve "dağ" gibi terimler, doğanın yalnızca fiziksel bir gerçeklik olarak değil, toplumsal düzenin ve kozmik bütünlüğün bir parçası olarak algılandığını göstermektedir (Tekin, 2014). Özellikle "Tengri" kavramı, gökyüzünü hem kutsallığın hem de devlet meşruiyetinin kaynağı olarak konumlandırır. Bu durum, Türk halklarının çevreyi yalnızca yaşamsal bir mekân değil, aynı zamanda kutsal bir referans sistemi olarak değerlendirdiklerinin dilsel göstergesidir.

Divânu Lugâti't-Türk (Kaşgarlı Mahmud, 1998) ise Türk dilinin doğa ile kurduğu bağın en sistematik kaydını sunar. Burada yer alan "yış" (orman), "köl" (göl), "yağmur", "yıldırım" gibi yüzlerce sözcük, XI. yüzyılda Türklerin doğa unsurlarını ayrıntılı şekilde adlandırdıklarını

kanıtlar. Bununla birlikte, doğaya dair kelimeler yalnızca tanımlayıcı değil, aynı zamanda toplumsal değerleri aktarıcıdır. Örneğin hayvan adlarının çokluğu, göçebe yaşam tarzının doğayla kurduğu yoğun ilişkiyi; iklimle ilgili kavramların zenginliği ise çevresel koşullara karşı gelişen adaptasyon süreçlerini ortaya koymaktadır.

Dede Korkut Hikâyeleri, doğayla iç içe geçmiş bir pastoral yaşam biçiminin kültürel kodlarını taşır. "Boz at", "kara dağ", "yeşil çemen" gibi ifadeler yalnızca birer betimleme değildir; bunlar aynı zamanda kahramanlık, bereket, direniş ve yaşam döngüsüyle ilişkili semboller olarak işlev görür (Tezcan, 2001). Bu eserlerde doğa, hem mekânsal bir arka plan hem de mitolojik-anlatısal bir özne konumundadır. Bu bağlamda, tarihsel kaynaklar Türk halklarının doğayı yalnızca gözlemlemediklerini, aynı zamanda dil aracılığıyla kültürel bir hafıza mekânına dönüştürdüklerini göstermektedir.

*Çağdaş Türk dillerinde doğa temsilleri*

Günümüz Türk dillerinde ekolojik söz varlığı, farklı coğrafyalarda yaşayan toplulukların ekolojik koşullarıyla doğrudan bağlantılıdır. Kazakça ve Kırgızca'da bozkır yaşamının izleri, "jailoo" (yayla), "töbe" (tepe) ve "köl" (göl) gibi sözcüklerle korunmaktadır. Bu sözcükler, yalnızca doğal coğrafi unsurları belirtmekle kalmaz, aynı zamanda göçebe kültürün ekonomik ve toplumsal örgütlenmesini de ifade eder. Yayla kavramı, geçici yaşam mekânı, toplumsal dayanışma ve doğayla uyumlu hareketliliğin sembolü olarak dikkat çeker.

Yakutça (Saha Türkçesi) ise kutup kuşağında oluşan sert iklim koşullarının dile yansımasını sergiler. "Süg" (don), "kühe" (buz), "ürüng ayıı" (Beyaz Ayı Tanrıçası) gibi kavramlar, yalnızca iklimsel gerçeklikleri değil, aynı zamanda doğanın kutsal varlıklarla bütünleştiği mitolojik dünyayı da yansıtır. Böylece Yakutçada ekolojik terimler, doğa-insan ilişkisini hem fiziksel hem de metafiziksel boyutlarda şekillendirmektedir.

Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesi ise modernleşme ve küreselleşmenin etkisiyle ekoterminolojiye yeni kavramlar kazandırmıştır. "Çevre kirliliği", "sürdürülebilirlik", "ekosistem" gibi terimler, çağdaş ekolojik sorunların dile yansımasıdır. Bununla birlikte, bu lehçeler tarihsel sürekliliği de koruyarak "dağ", "ova", "çayır" gibi eski Türkçe kökenli doğa terimlerini yaşatmaya devam etmektedir. Bu

durum, Türk dillerinde ekolojik söz varlığının hem geleneksel hem de modern unsurları bir arada barındırdığını göstermektedir.

*Ortak temalar ve bölgesel farklılıklar*

Tüm Türk dillerinde doğa ile ilgili söz varlığının ortak temaları bulunmaktadır. Gökyüzü, su, dağ ve hayvan adları neredeyse bütün lehçelerde ortak bir söz alanı oluşturur. Bu durum, Türk halklarının doğayı algılama biçimlerinde kültürel sürekliliğin güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle su ve gökyüzü, hem yaşamsal hem de kutsal anlam katmanlarıyla dillerin ortak belleğinde yer alır.

Bununla birlikte, bölgesel farklılıklar coğrafi ve ekolojik şartlardan kaynaklanmaktadır. Örneğin bozkır Türkleri, hayvancılıkla ilgili yüzlerce özel terim geliştirmiştir; atın yaşı, rengi, cinsi gibi özellikleri adlandıran kelime hazinesi bu durumun göstergesidir. Orman bölgelerinde yaşayan topluluklarda ise bitki ve ağaç adlarının çeşitliliği daha fazladır. Kuzey bölgelerinde iklim koşullarına dair terimler ön plana çıkarken, Anadolu ve Azerbaycan gibi bölgelerde tarım kültürünü yansıtan ekolojik kavramlar zenginlik kazanmıştır.

Bu tablo, Türk dillerinin doğa algısının hem evrensel ortaklıklar, hem de yerel özgünlükler üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Dil, böylelikle yalnızca iletişim aracı değil, aynı zamanda ekolojik uyumun ve kültürel kimliğin aktarıldığı bir mekanizma olarak işlev görmektedir.

***Metod***

Bu çalışmada, Türk dillerindeki ekolojik söz varlığı ve doğa algısının yansımaları **ekolinguistik yaklaşım** temelinde incelenmiştir. Araştırma, hem **tarihsel kaynaklara** (Orhon Yazıtları, Divânu Lugâti't-Türk, Dede Korkut Hikâyeleri) hem de **çağdaş Türk dillerine** (Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Kazakça, Kırgızca, Yakutça vb.) dayandırılmıştır.

Yöntem olarak **nitel araştırma deseni** benimsenmiş, özellikle **karşılaştırmalı betimsel analiz** tekniği uygulanmıştır. Öncelikle metinlerdeki ekolojik unsurlar (dağ, su, gökyüzü, hayvan adları, iklimle ilgili terimler vb.) belirlenmiş, ardından bu unsurların **kültürel, sosyo-semantik ve çevresel işlevleri** irdelenmiştir. Verilerin toplanmasında şu yöntemler kullanılmıştır:

**Literatür taraması**: Türkoloji, ekolinguistik ve kültür araştırmalarına ilişkin çalışmalar taranmıştır (Haugen, 1972; Fill & Mühlhäusler, 2001).

**Metin çözümlemesi**: Tarihsel kaynaklarda doğa ile ilgili kelimelerin bağlam içindeki işlevi incelenmiştir.

**Dilsel karşılaştırma**: Çağdaş Türk dillerinde doğaya ilişkin söz varlığı karşılaştırılmış ve ortak/kültürel temalar belirlenmiştir.

Bu yöntemler, çalışmanın güvenilirliğini artırmak için **üçlü veri triangülasyonu** ile desteklenmiştir.

***Bulgular (Sonuçlar)***

Araştırmada elde edilen bulgular üç ana başlık altında toplanmıştır:

*1. Tarihsel kaynaklarda ekolojik söz varlığı*

**Orhon Yazıtları**'nda *"Tengri"*, *"yağmur"*, *"dağ"* gibi kavramların yalnızca doğayı betimleyen unsurlar olmadığı, aynı zamanda **siyasi otorite, kutsallık ve kozmik düzenin sembolleri** olduğu tespit edilmiştir (Tekin, 2014).

**Divânu Lugâti't-Türk**'te *"yağış"*, *"yaylaq"*, *"arı"*, *"balıq"* gibi sözcükler Türklerin gündelik yaşamının **ekolojik temellerini ve doğayla uyumlu yaşam biçimini** yansıtmaktadır (Kaşgarlı, 1998).

**Dede Korkut Hikâyeleri**'nde doğa unsurları (*dağ, nehir, ova*) yalnızca pastoral hayatın bir parçası değil, aynı zamanda **kahramanlık, bereket ve kutsallığın sembolleri** olarak öne çıkmaktadır (Tezcan, 2001).

*2. Çağdaş Türk dillerinde ekolojik söz varlığı*

**Kazakça ve Kırgızca**: Bozkır yaşamını yansıtan *"jailoo" (yayla)*, *"töbe" (tepe)* gibi kelimeler hâlâ canlıdır.

**Yakutça (Saha dili)**: Soğuk iklimle bağlantılı *"kühe" (don)*, *"süg" (buz)* gibi terimler dilde geniş bir ekolojik kategoriyi temsil etmektedir.

**Türkiye ve Azerbaycan Türkçesi**: Modern çevre terminolojisi öne çıkmaktadır (*"çevre kirliliği"*, *"ekosistem"*, *"biyolojik çeşitlilik"*). Bu, **bilimsel ve küresel çevre sorunlarının** dile yansımasıdır.

*3. Ortak temalar ve farklılıklar*

Tüm Türk dillerinde **gökyüzü, su, toprak ve hayvan adları** ortak bir kültürel belleği yansıtmaktadır.

**Bölgesel farklılıklar** ise coğrafi-ekolojik koşulların sonucudur. Örneğin, Yakutçada kar ve buzla ilgili onlarca kelime bulunurken, bozkır Türkçelerinde otlak, göçebe yaşam ve hayvancılıkla ilgili kelimeler daha baskındır.

***Tartışma (Discussion)***

Elde edilen bulgular, Türk dillerinde doğa ile kültür arasındaki ilişkinin **sürekli, çok katmanlı ve dinamik** olduğunu ortaya koymaktadır. Doğa unsurları, yalnızca fiziksel çevrenin betimleyicileri değil, aynı zamanda **mitolojik, dini ve sosyo-politik** anlamların da taşıyıcılarıdır.

**Tarihsel metinlerde** doğa, **kutsal düzenin ve toplumsal kimliğin bir parçası** olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Orhon Yazıtları'nda gök ve yer, Türk kağanının iktidarının ilahi kaynağıdır.

**Çağdaş Türk dillerinde** ise doğa daha çok **çevre bilinci, ekolojik sorunlar ve bilimsel terminoloji** üzerinden dile yansımaktadır. Bu, modernleşme ve küreselleşmenin dil üzerindeki etkisini göstermektedir.

Bu durum, **ekolinguistiğin temel tezini** desteklemektedir: Dil, yalnızca çevrenin bir yansıması değil, aynı zamanda insanın doğayla kurduğu ilişkinin **kültürel ve kimliksel biçimlendiricisidir** (Fill & Mühlhäusler, 2001).

Ayrıca, Türk dillerindeki **bölgesel çeşitlilik**, ekosistemlerin çeşitliliğini dilsel düzeyde somutlaştırmakta; böylece her Türk dili kendi ekolojik ortamını kavramsallaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Türk dilleri bir bütün olarak **"ekolojik çeşitliliğin dilsel atlası"** niteliği taşımaktadır.

**Kaynakça**


Fill, A., & Mühlhäusler, P. (2001). *The ecolinguistics reader: Language, ecology and environment*. London: Continuum.

Kaşgarlı Mahmud. (1998). *Divânu Lugâti't-Türk* (C. Brockelmann, Ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu. (Orijinal eser 1072–1074).

Orhon Yazıtları. (2014). *Göktürk Yazıtları* (T. Tekin, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Tekin, T. (2014). *Orhon Yazıtları ve Türk dili tarihi*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Tokarev, S. A. (1987). *Mitoloji: Halkların tanrı ve efsaneleri*. Moskova: Nauka.

Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Korkmaz, Z. (2020). *Ekoterminoloji ve gençlik dili: Türkçede çevresel kavramların kullanımı*. Ankara: Pegem Akademi.

Haugen, E. (1972). *The ecology of language*. Stanford, CA: Stanford University Press.

# ORTA ÇAĞ'DA TÜRK-GÜRCÜ İLİŞKİLERİNİN SEYRİ: SİYASİ, EKONOMİK VE DİPLOMATİK İLİŞKİLER

**Onur GÜVEN**[*]

**Öz:** Türk toplulukları, tarihî süreç içerisinde birçok farklı coğrafyada yaşamış ve çeşitli milletlerle münasebet kurmuşlardır. Bu nedenle İlk Çağlardan itibaren Türkistan, Karadeniz'in kuzeyi, Kafkasya, Doğu Avrupa ve Anadolu gibi geniş coğrafyalarda devletler kurarak farklı toplulukları kontrol altına almışlardır. Özellikle Kafkasya, eski dönemlerden itibaren Türklerin Anadolu'ya ulaştıkları bir geçiş güzergâhı olmasının yanı sıra, zamanla yurt edindikleri bir saha olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu coğrafyada ilişki kurulan topluluklardan biri de Gürcülerdir. İslâm öncesi dönemden itibaren Türklerle Gürcüler yoğun bir ilişki içine girmiş; gerek siyasi-idari, gerekse ekonomik ve kültürel temaslar iki milleti birbirine yakınlaştıran etkenler olmuştur. Hazarlar başta olmak üzere Selçuklular, Kıpçaklar, Harezmşahlar, Timurlular, Ak-Koyunlu ve Kara-Koyunlu Türkmenleri ile Osmanlılar farklı dönemlerde Gürcü coğrafyasına akınlar düzenlemiş ve çoğu zaman bu bölgede tam hâkimiyet sağlamışlardır. Ayrıca Anadolu Beylikleri de bölgesel güç olarak Gürcülerle sürekli mücadele içerisinde olmuşlardı. Bu nedenle Gürcü coğrafyası, Türklerin siyasi, askerî ve kültürel etkilerini derin şekilde hissettirdiği stratejik bir bölge olmuştur. Türklerin bu akınlardaki temel gerekçeleri arasında yurt edinme, ekonomik kazanç sağlama ve dinî etmenler yer almaktadır. Buna karşılık Gürcü Krallığı, Hristiyanlığın savunucusu rolüyle bu akınlara karşı koyma çabası içinde olmuştur. Bu çalışmada, söz konusu Türk devletleri ile Gürcüler arasında kurulan ilişkiler "siyasi, ekonomik ve diplomatik" bağlamda ele alınmıştır. Özellikle Gürcü kaynakları esas alınarak, Gürcülerin Türklere bakış açısı, kurulan ikili ilişkiler ve bu ilişkilerin süreç içerisindeki dönüşümü ortaya konulmuştur. Ayrıca kurulan bağlantının sadece askerî çatışmalardan ibaret olmadığı; zaman zaman diplomatik temaslar, ekonomik çıkarlar ve kültürel alışveriş gibi unsurların da ön plana çıktığı vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimler:** Orta Çağ, Güney Kafkasya, Türkler, Gürcüler, Selçuklular, Gürcü Kaynakları

[*] Dr. Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi, Güvenlik Bilimleri Fakültesi, Sosyal Bilimler Bölüm Başkanlığı, Ankara/TÜRKİYE, onurguven08@gmail.com, ORCID:0000-0002-3640-2816

## THE PROGRESS OF TURKİSH-GEORGİAN RELATİONS İN THE MİDDLE AGES: POLİTİCAL, ECONOMİC AND DİPLOMATİC RELATİONS

Abstract: Turkic communities have lived in many different geographical areas throughout history and have established relations with various nations. For this reason, since the early ages, they have established states in vast geographical areas such as Turkistan, the north of the Black Sea, the Caucasus, Eastern Europe and Anatolia, bringing different communities under their control. In particular, the Caucasus has served as a transit route for Turks reaching Anatolia since ancient times, and over time, it has also emerged as an area where they settled. One of the communities with which they established relations in this region was the Georgians. Since pre-Islamic times, the Turks and Georgians have been in close contact with each other; political-administrative, economic and cultural ties have been factors that have brought the two nations closer together. The Georgian region has been a strategic area deeply influenced by the political, military and cultural effects of the Turks. The main reasons for these raids by the Turks included settling in new lands, economic gain, and religious factors. In response, the Georgian Kingdom, as a defender of Christianity, attempted to resist these raids. In this study, the relations established between the Turkish states and the Georgians will be examined in a 'political, economic, and diplomatic' context. Based primarily on Georgian sources, the Georgians' perspective on the Turks, the bilateral relations established, and the transformation of these relations over time will be revealed. Furthermore, it will be emphasized that the connection established was not limited to military conflicts; diplomatic contacts, economic interests and cultural exchanges also came to the fore.

**Keywords:** Middle Ages, South Caucasus, Turks, Georgians, Seljuks, Georgian Sources

### Giriş

Türkler ve Gürcüler eski dönemlerden itibaren etkileşim içerisinde olan iki topluluktur. Bu etkileşim tarihî süreç içerisinde zaman zaman savaş eksenli gelişim göstermişse de ilişkilerin değişkenliğiyle beraber çeşitli ittifaklar kurulmuş ve dostane münasebetler tesis edilmiştir. Türk topluluklarının Güney Kafkasya üzerinden Anadolu'ya geçiş sağlaması veya Anadolu içlerine farklı güzergâhlardan gelen Türklerin Gürcistan'a doğru hareket etmesi, Gürcü kaynaklarında Türklerin yer almasına yol açmıştır. Bu sebeple Türk tarihinin araştırılması için Çin kaynakları ne kadar önemliyse Gürcü kaynakları da Türklerin Kafkasya'daki

faaliyetleri ve Anadolu'ya yerleşimlerinin anlaşılması için o kadar önemli bir konumdadır. Gürcüce kaynakların tanıtılıp Türk tarih yazımına kazandırılması şüphesiz bölge çalışmalarının önemini arttırmakla birlikte yakın komşumuz olan Gürcistan'ın Türklerle kurmuş olduğu ilişkinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Türk tarihinin anlaşılması yalnızca Arap, Fars ve Çin kaynaklarına dayandırıldığında eksik kalır. Çünkü tarih; bir milletin kendi kayıtlarından olduğu kadar, komşularının ve çağdaşlarının gözünden de şekillenir. Bu noktada Gürcü kaynakları, özellikle Orta Çağ'dan itibaren Türk tarih yazımı açısından dikkate değer bir öneme sahiptir.[155] Gürcistan, tarih boyunca Türklerle sürekli temas hâlinde olmuştur. Selçukluların Kafkasya'ya seferleri, Kıpçakların Gürcü ordusuna dâhil olması ve faaliyetleri, Anadolu'daki Türk beyliklerinin Gürcülerle mücadeleleri ve Osmanlı-Safevi rekabetinde Gürcistan'ın stratejik rolü gibi pek çok olay iki milletin kaderini yakından etkilemiştir. Bu nedenle Gürcü kronikleri, Türklerin siyasi, askerî ve kültürel faaliyetlerini yakından gözlemlemiş ve kaydetmiştir. XI. ve XII. yüzyıllarda Selçukluların Kafkasya'ya yönelmesi, Gürcü kroniklerinde geniş şekilde yer bulur. Gürcü tarih yazımı, Selçuklu akınlarının etkilerini, bölge halkının tepkilerini ve Gürcü Krallığı'nın savunma stratejilerini ayrıntılı olarak aktarır (Şengelia, 1968, s. 5-7). XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun Gürcistan üzerinde siyasi ve askerî etkisi artmıştır. Gürcü idareleri Osmanlı ile hem çatışma hem de iş birliği içinde olmuştur. Gürcü kronikleri bu dönemde Osmanlı'nın Kafkasya politikasını, idari düzenlemelerini, hatta halkın günlük yaşamına yansımalarını detaylı biçimde sunar. Osmanlı kaynaklarının daha çok merkezî idare perspektifini yansıttığı düşünüldüğünde, Gürcü tarih yazımı bu boşluğu doldurmaktadır.

Türk-Gürcü münasebetlerinin başlangıcını Kimmer ve İskitlerin bölgede hâkimiyet kurmasıyla ilişkilendiren birtakım görüşler mevcuttur (Tellioğlu, 2007, s. 655). Bu iki topluluğun kökenlerine yönelik farklı tartışmalar bulunsa da Kimmer-İskitlerin Türk kültür dairesi içerisinde olması gerekliliği son dönemde vurgulanan bir hususdur (Tarhan, 1979, s. 355-360: Özcan, 2023, s. 33). Konumuz itibariyle köken tartışmalarına değinilmeyecektir ancak Kimmerlerle birlikte Türk-Gürcü ilişkilerinin başladığını söylemek mümkündür. Bu topluluğun bölgeye gelişinden sonra ortaya çıkan İskitler, Urartu Devleti'nin yıkılışında etkili olmuş, ayrıca destek verdikleri Medlerin, Asur İmparatorluğu'nu ortadan

[155] Bu kaynaklardan en dikkat çekeni Kartlis Tskhovreba'dır. Kartli'nin Hayatı anlamını taşıyan metinler aslında birçok farklı kroniğin bir araya getirildiği koleksiyon maiyetindedir.

kaldırmalarına katkı sağlamışlardır. Bu siyasi dönüşüm sürecinde, kaynaklarda ilk kez Gürcü kabilelerinden söz edilmeye başlanmıştır. M.Ö. 665 yılından itibaren Kuzeydoğu Anadolu'da Kür ve Çoruh Nehirleri arasındaki topraklarda yaklaşık üç asır boyunca hâkimiyet süren İskitler, zamanla bu coğrafyaya yerleşen farklı topluluklar ile kaynaşarak kimliklerini yitirmiş ve böylece tarih sahnesinden çekilmişlerdir (Melyukova, 2000, s. 144).

Gürcü kroniklerinde yer alan Bunturki-Kıpçaklar yine erken dönemde Türk-Gürcü ilişkilerinin başlangıcını oluşturan topluluklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kronikte Makedonyalı Büyük İskender'in Kafkasya'ya yaptığı seferler esnasında Bunturki-Kıpçak isimli bir kavimle karşılaştığı ifade edilmektedir. [156] Kroniğin devamında Kartli'nin içlerine kadar gelen İskender'in

"Yavuz-kalabalık ve Kür-Çoruh Nehri çevresinde oturan Bunturkilerle karşılaştığı" zikredilmektedir (Kartlis Tskhovreba, 2011, s. 14-15). Gürcü tarih yazımında, farklı kökenlere mensup toplulukların Güney Kafkasya'ya girişleri ve bölgeyi yurt tutmalarıyla ilgili çok sayıda kayıt bulunmaktadır. Bu kaynaklarda özellikle Türk topluluklarının Kafkasya'ya gelişleri ve onların faaliyetlerinden söz edilmektedir. Gürcü araştırmacılar, eski Gürcüce metinlerde ve diğer kaynaklarda aktarılan Türklerin bölgeye girişine dair bilgilerin kimi zaman anakronik nitelikler taşıyabileceğini belirtmekte; dolayısıyla bu verilerin tarihsel bağlam içinde ele alınmasının gerekliliğini vurgulamaktadırlar (Putkaradze, 2004, s. 218-220). Bununla birlikte, Gürcü kroniği Moktsesav Kartlisa'da Türklerle ilgili bölümleri eleştirel süzgeçten geçirmeden değerlendiren bazı araştırmacıların, Hazarlar (Kıpçaklar) ve diğer Türk topluluklarının MÖ 4. yüzyıldan itibaren Güney Kafkasya'ya yaptıkları seferler ve yerleşim faaliyetlerine dair aktarımlarını kabul etmeleri, Gürcü akademik çevrelerince ciddi biçimde eleştirilmektedir (Alasania, 2013, s. 5-11). Buradan vurgulanan husus kaynakta geçen Kıpçak adının aslında bölgeye sonradan ulaşan Hazarları tanımlamak için kullanılmış olmasıdır. Nitekim Kıpçak etnik adının Gürcü tarih yazımında görülmesi sonraki yüzyılları kapsamaktadır.

[156] İlgili kaynakta şu ifadeler geçmektedir: "…İskender, Kür Nehri boyuncu yerleşmiş ve bizce iptidaî Türkler (Bunturk) ve Kıpçak denilen korkunç surette barbar milletler gördü. Kendisi buna çok hayret etti, çünkü onların hâl ve hareketi başka hiçbir millette yoktu. İskender, Gürcistan'da Tsunda'yı; Kür kıyısında Hertvis'i, Ghado kayasından asılı vaziyette olan Odzrhe'yi, Sper veya Çoruh Nehri kıyısında Tuharis'i; Urbnis, Kasp, Uflis-Tzihe; dolaylarıyla beraber büyük Mzheta, Sarsine, Tzihe-did, Zanav, Rustav, Deda-Tzihe, Samşvilde, Mtkuris-Tzihe veya Hunnan ve Kahet şehirlerini gördü…" (Kartlis Tskhovreba, 2011, s. 14-15).

Söz konusu kronikte, Bunturkler, Mtkvari Vadisi'nde bulunan dört önemli şehri—Sarkine, Kaspi, Urbnisi ve Odzrkhe—ve çevredeki kaleleri ele geçirmiştir. Ardından, Büyük İskender'in Gürcistan'a seferi sırasında bu kentlere saldırdığı, ancak güçlü bir direnişle karşılaştığı belirtilmektedir. Böylece Bunturkler ile Makedonyalı İskender arasındaki mücadelenin söz konusu şehirlerde yoğunlaştığı vurgulanmaktadır (Kartlis Tskhovreba, 2011, s. 15).

Sonuç olarak Gürcü akademisyenlerin büyük bir kısmı, Türk kökenli toplulukların Güney Kafkasya'ya girişleri ve yerleşim süreçlerine dair eski Gürcü ve Ermeni kaynaklarında (özellikle Khorenatsi'nin eserinde) yer alan bilgilerin anakronik özellikler taşıdığını belirtmektedir (Putkaradze, 2004, s. 220-225). Bununla birlikte, Güney Kafkasya'nın kadim tarihine ışık tutmak amacıyla kullanılan bu temel kaynakların, tarihsel gerçeklik açısından dikkatle incelenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kaynaklarda geçen Bunturki-Kıpçak ya da yalnızca Bunturk ifadesinde yer alan Türk/Turki ve Kıpçak adlarının hangi Türk boyunu karşılık geldiğinin netleştirilmesi önem arz etmektedir. Gürcüce temel kaynaklar ve telif eserler dikkatle incelendiğinde, Bunturk adının farklı dönemlerde İskitler, Hunlar veya Hazar Türkleri için kullanıldığı görülmektedir (Alasania, 2013, s. 11-13).

Bu çalışmada Gürcü kaynakları temel alınarak Orta Çağ boyunca Türk-Gürcü ilişkilerini şekillendiren başlıca unsurlar olan "siyasi ve diplomatik ilişkiler, dinî hassasiyet, ekonomik etkiler" üzerinde durulmuştur. Yukarıda kısaca değinildiği üzere Türk-Gürcü münasebetleri eski dönemlere dayanmakla birlikte sürekli olarak etkileşim içerisinde gelişim göstermiştir. Bu ilişkiler genellikle siyaset eksenlidir ancak şüphesiz kurulan yoğun ilişkiler neticesinde kültürel, ekonomik ve sosyal birtakım çıktıların meydana gelmesine de yol açmıştır. Çalışmada kronolojik bir şekilde Türk topluluklarıyla Gürcülerin temasları incelenmiş ancak bu inceleme salt "savaş, çatışma, mücadele, antlaşma" özelinde gerçekleştirilmemiştir. İkili ilişkilere yüzeysel değinilerek ortay çıkan neticeler vurgulanmak istenmiştir. Bildiride tespit edilen metinler, doküman analizi yöntemi kullanılarak incelenmiştir.

## İkili Münasebetlerin Başlangıcı: İttifaktan Rekabete Türk-Gürcü İlişkileri

Güney Kafkasya bölgesini uzun bir dönem içerisinde büyük güçlerin mücadele sahası olarak değerlendirilmek mümkündür. Nitekim Roma-Parth arasında yaşanan hâkimiyet mücadelelerinin ardından Doğu Roma ve Sasanilerin söz konusu bu devletlerin mirasçısı sıfatıyla giriştikleri savaşlar bölgede ciddi bir etki bırakmıştır. IV. yüzyılın ilk çeyreği Gürcü ve Ermenilerin Hristiyan dünyasının içerisine dâhil olmasıyla bölgede

yaşanan Doğu Roma-Sasani mücadelesini daha da şiddetlendirmişti (Çoğ, 2018, s. 23-28). 334 yılında Konstantin'in Güney Kafkasya'ya yapmış olduğu harekât bir anlamda dinî bir nitelik kazanmıştır. Bu mücadelelerin neticesinde 387 yılında İmparator I. Theodosius ile III. Şapur arasında gerçekleştirilen Akilisene Barışında taraflar kendi aralarında bir sınır hattı oluşturmuşlardı. Buna göre Ermenistan iki güç arasında bölünürken Kartli; Doğu Roma'dan ziyade Sasanilerin etkisinde kalmıştı. Ayrıca bölgede Hristiyanlığın ardından Sasanilerin varlığıyla Zerdüştlük yaygın bir inanış hâline gelmiştir (Suny, 1994, s. 20 vd.).

Akilisene Barışı gibi bölge tarihî için önemli bir dönüm noktası ise Doğu Roma İmparatoru Justinianus döneminde (527-565) gerçekleştiren barış anlaşması olmuştur. Balkanlarda amansız mücadele içerisinde olan Doğu Romalılar, öte taraftan Sasani tehlikesini bertaraf etmekten uzaklaşınca Anuşirvan ile anlaşma yoluna gitmişlerdi (Adontz, 1970, s. 103 vd.). Gerçekleştirilen bu barış döneminin Doğu Roma için olumsuz sonuçları olurken Sasaniler, Güney Kafkasya'daki nüfuz mücadelesinde öne çıkmışlardı. Öyle ki Kafkaslar ve Karadeniz'de tek hâkim olmak isteyen Doğu Roma, Sasanilerle girişilen mücadelelerde ağır darbeler almıştı. Özellikle Kırım, Karadeniz ve Kuzey Kafkasya hattı üzerinden İpek Yolu'nu kontrol altında tutmak isteyen İmparatorluk, İran'dan gelen saldırılarla ekonomik anlamda çıkmaza girmişti (Tezcan, 2012, s. 50).

İmparator Herakleios dönemimde (610-641) devletin Güney Kafkasya başta olmak üzere birçok bölgede toparlanmaya başladığı ve Sasanilere karşı üstünlük kurduğu bir sürece girilmiştir. VIII. yüzyılın başlarında Balkan coğrafyasında Avarlar ile Slav topluluklarının saldırılarıyla mücadele eden İmparatorluk, Doğuda Sasanilere karşı yenilgi alıp Kafkaslar ve Anadolu'nun doğu kesimindeki topraklarını kaybetmişti (Grousset, 2019, s. 276-285). Bu kayıpları telafi etmek isteyen Herakleios 625-628 yıllarında bölgeye yönelik çeşitli seferler tertip etmiştir. Gürcü ve Ermeni coğrafyası Doğu Roma İmparatorluğu için stratejik konumdaydı. Kafkasya ticaret güzergâhını ele geçirmek isteyen Herakleios burada Sasani ve Hazarların etkisini kırmayı hedeflemekteydi (Avdaliani, 2022, s. 9). 630 yılından itibaren Kuzey Kafkasya merkezli güç hâline dönüşen Hazarlar ise Sasanilerden sonra Doğu Roma'nın bölgedeki en büyük rakibine dönüşmüştür (Özcan, 2019, s. 66).

Doğu Roma İmparatoru Herakleios, ticaret ve ekonomik anlamda kritik bir bölge olan Daryal ile Derbent'in kontrolünü Sasanilerin elinden almak için ileri harekâta başlamıştı. Yapılan mücadelelerde başarı sağlayan İmparatorluk askerleri, Anadolu ve Kafkasya'daki ana güç unsurunun Doğu Roma olmasını sağlamışlardı (Janashvili, 1899, s. 9-12). Bir süre sonra bölgede Doğu Roma ve Hazarların Sasanilere karşı ittifak yaptığı görülmektedir. Nitekim bu evreden sonra Hazar-Gürcü münasebetleri de

başlamıştır. Sasanilerin Gürcüler üzerinde kurduğu etki diğer Güney Kafkasya topluluklarına göre fazlaydı. Bu sebeple bölgede Doğu Roma-Hazar ve Gürcü-Sasani iş birliğinin kurulması devletlerin çıkarları gereği elzem bir durum olmuştu. 627 yılında Tiflis'e yönelik yapılan harekâtın temel gayesi de bölgedeki Sasani etkisini kırmaktı (Ayçiçek, 2022, s. 139).

Tiflis üzerine yapılan saldırılarda Sasani-Gürcü ittifakı baskın gelmişti. İmparator Herakleios bu durumu tersine çevirmek için Kafkaslar üzerine akınlarına devam etmiştir. Neticede ise bu mücadelelerden başarıyla ayrılarak 628 yılında Sasaniler ile barış anlaşması yapılarak bölgede Doğu Roma-Sasani sükûnet sağlanmıştı. Ancak aynı durum Hazarlar için geçerli değildi. 629 yılında Hazar Hakanı Tiflis üzerine sefer düzenleyerek 627 yılındaki mağlubiyetin intikamı alınmak isteniyordu. Şehri kuşatan Hazar birlikleri, Gürcülerin direnişini görünce daha da öfkelenerek halkı kılıçtan geçirmek suretiyle bölgede ciddi bir kazanım sağlamayı başarmışlardı (Beradze-Sanadze, 2003, s. 95). Gürcü kaynakları Hazarların aynı yüzyıl içerisinde seferlerine devam ettiklerini kaydetmektedir. 685 yılında Güney Kafkasya'ya gerçekleştirilen seferlerde Gürcü, Ermeni ve Alban coğrafyasında Hazarların kontrolünün arttığı ifade etmek yerinde olacaktır (Javakhishvili, 1983, s. 73).

Doğu Roma ile Sasaniler arasında bölgenin sürekli olarak el değiştirdiği ve yapılan barış anlaşmalarıyla bu sahanın sınır hattı olarak görüldüğü tespit edilmektedir. Ayrıca Hazarların kuzeyden bir tehdit olarak güney kesimlerine inmesi Güney Kafkasya'yı kaosa sürükleyen olayların başında gelmekteydi. VII. yüzyıl; söz konusu bölgede Müslüman Arap akınlarının başladığı evreyi de kapsamaktadır. Arap akınlarının şiddetli bir şekilde Gürcü ve Ermeni şehirlerinde ortaya çıkması farklı ittifakların başlangıcına sebebiyet vermiştir. Özellikle Kartli'ye gerçekleştirilen Arap akınları karşısında Hazarlar direniş göstermişti. Bu direniş esnasında Araplara karşı Hazar-Gürcü ittifakının kurulması Türk-Gürcü ilişkilerinin sadece mücadele eksenli olmadığını, diplomatik temasların da her iki millet arasında sürdürülebilir olduğunu göstermektedir.

Hazarlar ile Gürcüler, bölgede güç kazandıkları dönemden itibaren birbirlerine karşı düşmanca bir tavır sergileseler de VIII. yüzyılın ilk yarısında aralarındaki bu çekişmeye son verip ittifak kurmuşlardı. 730 yılında Araplarla Hazarlar arasında gerçekleşen savaşta Arap ordusu ağır bir yenilgiye uğramıştır. Bu süreçte Gürcü Kralı III. Stefanoz'un izlediği önemli politikalar dikkat çekiciydi. Onun daveti üzerine Gürcistan'a gelen Hazarlar, Gürcü kuvvetlerine destek vererek Arapların mağlubiyetinde rol oynamışlardı. Böylece Hazarların yardımıyla başarı kazanan III. Stefanoz ve sonraki dönemde oğulları, Gürcistan'ın doğu ve

batı bölgelerinde hâkimiyet sağlayarak ülke de bir süreliğine de olsa birlik meydana getirmişlerdi (Beradze-Sanadze, 2003, s. 97-98).

Hazarlar ile Gürcüler arasında tesis edilen diplomatik bağlar zamanla evlilik yoluyla pekiştirilmek istenmiş ancak bu girişim sonuçsuz kalmıştır. Böyle bir evlilik teklifinin gündeme gelmesi, iki taraf arasındaki ilişkilerin oldukça ileri bir boyuta ulaştığının göstergesidir. Bununla birlikte Gürcülerin konuyu dinî hassasiyetler çerçevesinde değerlendirmeleri, söz konusu evliliğin gerçekleşmesine engel olmuştu. İlerleyen süreçte görüleceği üzere Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın Gürcülerle evlilik yoluyla münasebet kurması ilişkilerin farklı bir seyir göstermesine yol açmıştır.

Hazarlar ile Araplar arasındaki mücadeleler, özellikle Tiflis üzerinde büyük tahribatlara yol açmaktaydı. 764 yılında Hazarların saldırıları Kartli bölgesine ve Arapların önemli merkezî haline gelen Tiflis'e yoğunlaşmıştı (Dzimistarishvili, 1941, s. 14). Saldırıların temelinde siyasi olduğu kadar kişisel bir sebep de bulunuyordu. Kartli yöneticisi Juanşer'in güzelliğiyle tanınan kız kardeşi Şuşana, Hazar Kağanı'nın evlilik teklifine konu olmuştu. Ancak Gürcü Kraliyet ailesi, Kağan'ın Hristiyan olmamasını gerekçe göstererek bu teklifi sert bir şekilde reddetmişti. Bunun üzerine Kağan öfkelenerek Kakheti'deki kaleyi kuşatmış; Juanşer ve Şuşana da esir alınmıştı. Dönüş yolunda ise Tiflis tamamen tahrip edilmiştir. Gürcü kaynaklarına göre Şuşana, bir gayrimüslimle evlenmeyi reddederek intiharı seçmiştir. Bunun üzerine Juanşer ise Kağan'ın huzuruna çıkarılmıştı. Şuşana'nın ölüm haberini öğrenen Kağan, öfkesini komutanlarından Blukan'a yönelterek onun idam edilmesini emretmiştir (Kartlis Tskhovreba, 2008, s. 253).

Yukarıda ifade edilen örneklerde görüldüğü üzere Hazar eksenli başlayan Türk-Gürcü ilişkileri ilk aşamada mücadele merkezli ilerlese de daha sonra bölgesel çıkarlar doğrultusunda ittifak gerçekleştirilmiştir. Bu ittifaklar, özellikle Arap tehlikesine karşı ortak bir savunma mekanizması oluşturma amacını taşımıştır. Nitekim taraflar arasındaki siyasi ve askerî iş birlikleri, Kafkasya'daki güç dengelerinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Her ne kadar dinî farklılıklar zaman zaman ilişkilerde gerilim yaratsa da karşılıklı menfaatler çoğu kez bu ayrılıkların önüne geçmiştir.

**İlişkilerin Yoğunlaşması: Selçuklular ve Sonrası**

Türk-Gürcü ilişkilerinin önemli bir kırılma noktası XI. yüzyıl başlarında meydana gelen Selçuklu akınladır. Bu yüzyıldan önce Müslüman Araplara karşı direniş gösteren Gürcü Krallığı ardından Müslüman-Türk bir devlete karşı mücadele içerisine girişmişti. Abbasilerin zayıflamasıyla ortaya çıkan otorite boşluğunu doldurarak İslâm dünyasının siyasi lideri

konumuna gelen Selçuklular, Azerbaycan'a ve Anadolu'ya doğru ilerlediklerinde, Gürcüler ilk kez bir Müslüman Türk devleti hâkimiyetine girme tehdidiyle karşı karşıya kalmışlardı. Bunun yanı sıra Selçuklularla birlikte diğer Müslüman Türk beylik ve devletlerinin de Gürcüler üzerine düzenledikleri gaza ve cihat seferleri yoğunlaşınca, taraflar arasındaki mücadele dinî farklılıklar temelinde daha da şiddetlendi (Tellioğlu, 2012, s. 3079).

Selçukluların Gürcü Krallığı'yla ilk karşılaşması Çağrı Bey'in gerçekleştirmiş olduğu 1018 yılındaki keşif seferleriyle bağlantılıdır. Selçuklu akıncılarına karşı mağlubiyet yaşayan Gürcü askeri büyük bir panik içerisinde Kartli'ye doğru geri çekilmişlerdi (Urfalı Mateos, 2000: 48 vd.). Alınan bu ilk mağlubiyet aslında Gürcülerin politika değişikliğine gitmesine de yol açmıştı. Kral I. Giorgi Krallığını muhafaza edebilmek adına XI. yüzyılın başlarından itibaren hem mezhep hem de siyasi mücadele içerisinde olduğu Doğu Roma ile ittifak kurmak için çeşitli hamlelerde bulunmuştu. Bir anlamda siyasi ve dinî problemleri göz ardı ederek Selçuklu tehdidine karşılık Doğu Roma'yı yanına çekmek istemekteydi.

Gürcülerle birlikte Ermenileri de dâhil eden Doğu Roma İmparatorluğu, "Hristiyanlık" çatısı altında Selçuklara karşı bir ittifak tesis edilmişti. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in seferleri öncesinde Gürcü Kralı Bagrat, Doğu Roma haricinde çeşitli bağlantılarda kurmaya çalışmıştır. Kral Bagrat'ın Selçuklu tehlikesini erken dönemde fark ettiği ve buna karşı çeşitli önlemler aldığı anlaşılmaktadır. Gürcü kaynaklarında, 1040-1041 yıllarında Selçuklu birliklerinin Kafkasya'ya yönelmesi üzerine Bagrat'ın Ermenilere yaklaşık 4.000 asker göndererek destek verdiği belirtilir. Ayrıca Gürcü yöneticiler, Selçuklulara karşı uluslararası ittifaklar oluşturmak amacıyla farklı devletlerle temas kurmuşlardır. Bu çerçevede Kralın oğulları, Fatımi yönetimiyle görüşmek üzere Mısır'a gitmiş; burada diğer yabancı temsilcilerle birlikte Selçuklulara karşı bir koalisyon oluşturmayı hedeflemişlerdir (Jorjoliani, 1979, s. 52). Burada görüleceği üzere Selçuklulara karşı Gürcü Krallığı'nın ciddi anlamda diplomasi trafiği oluşturarak tehlike büyümeden bertaraf etmek istemesi görülmektedir.

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşundan kısa süre sonra Doğu Roma'nın doğu sınırlarına baskı yapmaya başlaması ve 1048'de Hasankale önlerinde kazanılan zafer, Selçukluların Doğu Anadolu'da güç kazanmalarını sağlamıştır. Sultan Tuğrul döneminde, 1054'te Orta Çoruh havzası ele geçirilmiştir. Sultan Alp Arslan zamanında ise 1064 ve 1068 yıllarında Gürcü topraklarının büyük kısmı fethedilmiştir. Bu süreçte dinî açıdan büyük öneme sahip Ani de Selçukluların hâkimiyetine girmiştir (Azimî, 1988, s. 8: Peacock, 2005, s. 213). Alp Arslan, Gürcistan'da ele

geçirilen bölgeleri ise Gence Emiri Fadlun ile Tiflis Emirine bırakmıştır. Gürcü Kralı IV. Bagrat, gelişmeler sonucunda Selçuklu hâkimiyetini tanımış olsa da kısa süre sonra Türklere karşı ayaklanmıştır. Bunun üzerine Sultan Alparslan, 1064 yılında sefere çıkarak Bagrat'ın üzerine yürümüştür. Kralın Şavşat'a çekildiğini öğrenen Alparslan, Şavşat, Klarceti, Oltu-Penek Vadisi ve Yusufeli çevresini ele geçirmiştir. Çoruh Nehri boyunca Kafkas Dağları'na ilerleyen Bagrat'ı takip eden Sultan, onu zorla anlaşmaya mecbur bırakmış ve vergiye bağlamıştır. 1071 Malazgirt Zaferi sonrasında Selçukluların gücü doruğa ulaşmış, Doğu Roma'nın bölgedeki nüfuzu ise büyük ölçüde zayıflamıştır. Gürcü Kralı II. Giorgi (1072-1089) direniş göstermeye çalışsa da söz konusu yerler Selçuklu hâkimiyetine geçmiştir (Mosiashvili, 2012, s. 86-93).

Sultan Alp Arslan ile Gürcü Kral Bagrat arasında yaşanan mücadelelerin dışında iki devlet arasında diplomatik ilişkilerin tesis edilmesi için evlilik ilişkisi kurulması gündeme gelmişti. Bu evlilik hakkında çeşitli tartışmalar bulunsa da Sultan ile Kral Bagrat'ın yeğeni arasında bir evliliğin gerçekleştiği ifade edilmektedir. Gürcü kroniği Matiane Kartlisa'ya göre Selçuklu fetihlerinin ardından Sultan Alp Arslan, Gürcü Kralı IV. Bagrat'a dostane ilişkileri güçlendirmek amacıyla bir elçi göndermiş ve akrabalık bağı kurmak için onun yeğenini eş olarak talep etmiştir (Kartlis Tskhovreba, 2011, s. 290-301). Sultanın istediği bu kişi aynı zamanda Ermeni Kralı Kvrike'nin de yeğeni konumundaydı. Bu durum Bagrat'ı zor durumda bırakmış, zira Selçuklularla iyi ilişkiler kurmak isteyen Bagrat, Ermeni Kralı ile anlaşmazlık yaşama pahasına bu isteği yerine getirmeye yönelmiştir. Gürcü tarihçi Shengelia, evliliğin 1066 yılında gerçekleştiğini ve kısa süre sonra Alp Arslan'ın bu evliliği sonlandırarak kızın başka bir beyle evlendirilmesini sağladığını aktarır (1968, s. 225-226). Öte yandan Vakhuşti Bagrationi, evliliğin 1065'te yapıldığını ileri sürmekte ve 1068'de düzenlenen ikinci Kafkasya seferinin bu evlilikten üç yıl sonra gerçekleştiğini vurgulamaktadır (1941, s. 150).

1080 yılından sonraki süreçte, Gürcistan için yoğun çatışmaların yaşandığı ve ülkenin Müslüman komşular tarafından çevrelendiği bir dönem olmuştur. Gürcü tarih yazımında bu dönem "Büyük Türk Fetihleri- დიდი თურქობა/Didi Turkoba" adıyla anılmaktadır (Şengelia, 1968, s. 301-302). Güney Kafkasya'da Selçuklu akınlarının yoğunluğunun artması, Sultan Melikşah devrinde gerçekleşmiştir. 1080 yılında Gürcistan'daki karışıklıkları sona erdirmek isteyen Sultan, Emir Ahmed'i Arran bölgesine göndermiştir. Kaynaklarda oldukça güçlü ve sert bir savaşçı olarak tanımlanan Emir Ahmed, Gürcistan'a yönelik şiddetli akınlar düzenlemiştir. Kısa süre sonra Kars'ı kuşatarak kesin şekilde ele geçirmiş, ardından Erzurum ve çevresindeki kasaba ile

şehirleri ele geçirerek bölgede Hristiyan hâkimiyetine büyük darbe vurmuştur (Javakhishvili, 1983, s. 160). Daha sonra emrindeki büyük orduyla, Kveli Kalesi dışında bulunan Gürcü Kralına ani bir saldırı düzenlemiş, burada kralı ağır bir yenilgiye uğratıp geri çekilmeye zorlamış, çok sayıda askerini öldürmüş ve bölgeyi kesin biçimde Selçuklu kontrolüne almıştır.

Gürcistan seferinden elde ettiği ganimetlerle Arran'a dönen Ahmed, yolda Türkmen emirleri Ebu Yakub ve İsa Böri ile karşılaşmıştır. Onlara, Gürcü kralının mağlup olduğunu ve Doğu Roma topraklarına gitmek yerine zenginliklerle dolu, savunmasız Gürcistan'a yönelmelerinin daha uygun olacağını tavsiye etti. Bu öneriyi kabul eden emirler, 1080 yılında hızla Gürcistan içlerine kadar ilerleyerek Karadeniz kıyılarına kadar geniş bir alanı istilâ ettiler (Kartlis Tskhovreba davitis istorikosi, 2012, s. 319). Bu süreçte Asis-Fori, Klarceti, Şavşat, Ardanuç, Acara, Samtskhe, Kartli ve Kutaisi çevresi tamamen Türklerin kontrolüne geçti ve beraberlerinde gelen boylar buralara yerleşti. 1080'deki bu büyük akından sonra kışı Mogan'da geçiren Türk kuvvetleri, bahar geldiğinde yeniden sefer düzenleyerek Çoruh Nehri'nin kaynaklarını ve Trabzon'a kadar uzanan sahil hattını ele geçirdiler.

Anadolu'ya gelen Selçuklu göçerleri, yaşam biçimlerine ve yerli halkla kurdukları ilişkilere bağlı olarak kendilerine en uygun alanlara çadırlarını kurdular. Zamanla beyler, çevrelerindeki kale ve şehirleri ele geçirerek buralarda yerleşmeye başladılar. Bu süreç, hem "il tutma/yurt tutma" anlayışının gelişmesine hem de ilk beyliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştı. Selçukluların Gürcistan'a yönelik akınları ise siyasi, idari, ekonomik, toplumsal, demografik ve kültürel bakımdan çok yönlü sonuçlar doğurmuştur. Tuğrul ve Çağrı Beylerin akınlarıyla başlayan bu hareketin yalnızca yağma veya maddi kazanç amacı taşımadığı açıktır. Bunun en önemli göstergesi, bölgeye aileleriyle birlikte gelen ve kalıcı olarak yerleşen Türkmen topluluklarının varlığıdır.

Selçukluların zaman zaman Gürcistan'ın yüksek bölgelerine gelerek tarım ve hayvancılıkla uğraşmaları, Gürcü halkını ekonomik açıdan zor durumda bırakmıştır. Bu koşullar altında Gürcülerin kendi topraklarında çiftçilik yapabilmeleri neredeyse imkânsız hâle gelmişti. Göçebe Türk topluluklarının Gürcü coğrafyasındaki varlığı her geçen dönem artmış; Kartli ve Kakheti'nin verimli arazileri onların eline geçmiş, Kartli'ye uzanan yaylalar ise yazlık otlak olarak kullanılmaya başlanmıştır (Kartlis Tskhovreba davitis istorikosi, 2012, s. 320). "Didi Turkoba" adıyla bilinen bu süreçte Selçuklu akınlarının etkileri dönemin kaynaklarına ayrıntılı biçimde yansımıştır. Kral David'in tarihçisinin aktardığına göre kutsal mekânlar yıkıma uğramış, halkın bir kısmı esir edilmiştir. Ayrıca

1083 yılına ait bir yazıtta Selçukluların Gürcistan'daki faaliyetleri "zulüm" olarak nitelendirilmiştir (Jordania, 1892, s. 230).

Selçuklular, Gürcistan'ın iç kesimleri dışında güney bölgesi olan Tao-Klarceti'de de etkin olmuştu. Bu bölge Doğu Anadolu'yu Karadeniz'e bağlayan korunaklı vadiler ve ticaret güzergâhları üzerinde yer alması nedeniyle stratejik bir değer kazanmıştır. Ayrıca iklim koşullarının hayvancılık açısından elverişli olması, burayı çevredeki topluluklar için cazip kılmıştır. Bu nedenle Selçuklu Türkleri açısından da dikkat çekici bir merkez olan Tao-Klarceti, Türkmen gruplarının yoğun akınlarına maruz kalmıştır. Buraya gelen göçebe Türkler, yaylacılık faaliyetleriyle birlikte bölgeyi zamanla kendileri için bir yerleşim alanına dönüştürmüşlerdir (Peacock, 2005, s. 221). Nitekim Gürcü tarih yazımında, Selçuklu dönemi genellikle her alanda bir gerileme olarak değerlendirilir. Gürcistan halkı ve o dönemin yöneticileri, bu olumsuz durumu değiştirecek bir adım atma konusunda yetersiz kalmışlardır (Kavrelişvili, 2012, s. 23).

Gürcü kroniği Kartlis Tskhovreba, Kral Giorgi'nin Selçuklu yönetimi altına girmesini ve Gürcistan'ın Tao, Klarceti ve Kartli gibi bölgelerinin Türklerin kontrolüne geçmesini, Tanrı'nın Gürcü halkına duyduğu bir öfke olarak değerlendirmektedir. Selçuklu akınlarının Tanrı tarafından gönderildiği ancak kurtuluşun yine merhametli bir baba gibi Tanrı'dan geleceği vurgulanmaktadır (Kartlis Tskhovreba, 2011, s. 307-310). Gürcüler, bu kurtuluşun Kral David Agmashenebeli aracılığıyla gerçekleşeceğine inanmışlardır. 1089 yılında tahttan indirilen II. Giorgi'nin ardından IV. David Agmashenebeli (1089-1125) tahta geçmiştir. David, 1097-1117 yılları arasında kaybedilen toprakları geri almayı başarmış ve hatta daha fazlasını elde etmiştir. Kral David, feodal beyleri ve kiliseyi devlet otoritesine bağlayarak güçlü bir Gürcü ordusu oluşturmuş, ordusuna Kıpçak Türklerini de dâhil etmiştir. Öncelikle Selçukluları Tao-Klarceti bölgesinden çıkarmış, ardından Ani'yi fethetmiştir. Ayrıca, Arap emirliğine son vererek Tiflis'i başkent yapmıştır (Şengelia, 2025, s. 143-157).

Türk-Gürcü ilişkilerinin önemli evrelerinden birisi de Kıpçak Türklerinin Gürcü ordusuna katılmak amacıyla Kafkasların kuzeyinden güneyine inmesi ve sonrasında yaşanan hadiselerdir. 1105'ten 1118'e kadar geçen dönemde, Kral David önderliğindeki Gürcü ordusu Türklere karşı önemli başarılar elde etmişti. Ancak bu dönemde Gürcistan henüz tam bağımsız bir krallık hâline gelmemişti; Selçuklu Türkleri yaylak ve kışlaklarda varlıklarını sürdürmekteydi. Kral David'in iki temel amacı bulunuyordu: İlki, Gürcistan'ı tamamen Arap ve Türk hâkimiyetinden kurtarmak, ikincisi ise Tiflis'i ele geçirip başkent yapmak ve güçlü bir Gürcü Krallığı kurmaktı. Kral David, tahta çıktıktan sonra elde ettiği zaferlerle

Tiflis'in çevresindeki bölgeleri hâkimiyeti altına aldı. Ancak daha büyük hedeflerine ulaşabilmek için orduda köklü düzenlemeler yapması gerektiğinin bilincindeydi. O dönemde Kralın ordusu, feodal sisteme bağlı bir yapıya sahipti ve içerisinde yerel aznavurlar ile beylerin kuvvetleri bulunuyordu. Fakat David, bu güçlere tam anlamıyla güvenmediğinden kendi otoritesi altında, feodal düzenden bağımsız ve düzenli bir ordu kurmak üzere gerekli adımları atmaya başladı.

Kral David, bu nedenlerle Gürcü tarihî açısından bir dönüm noktası sayılabilecek bir adım atarak, o dönemde Gürcistan'ın kuzeyinde yaşayan Kıpçak Türkleriyle ilişki kurmuştur. Bu ilişki yalnızca ücretli asker temininden ibaret olmamış; aynı zamanda Kıpçakların Gürcü toplumuna dâhil edilmesini hedefleyen geniş kapsamlı bir girişim olmuştur (Kartlis Tskhovreba davitis istorikosi, 2012, s. 63-64). David'in daveti üzerine bağlantı kurduğu Kıpçaklar[157] uzun yıllar boyunca Ruslarla mücadele eden bir topluluktu. Kral David'in Kıpçaklarla ittifak kurmasının çeşitli sebepleri vardı. Gürcü kroniklerinde, Kıpçakların dikkat çekici özelliklerinden söz edilir. Onlar disiplinli bir iç düzene sahip, hareketli, hızlı göç edebilen, savaşta sert ve merhametsiz, fakat aynı zamanda başka toplulukların etkisine kolayca girebilen bir halk olarak tasvir edilmiştir (Kartlis Tskhovreba davitis istorikosi, 2012, s. 63). David'in politik hedefleri doğrultusunda güvenilir müttefiklere ihtiyacı bulunuyordu. P. Golden, Kıpçakların Gürcistan'a ilk geldiklerinde herhangi bir topraklarının olmadığını, dolayısıyla burada feodal bir hanedan gibi hareket edemeyeceklerini; bu yüzden de Kral'a daha sadık davranacaklarını ifade eder. Ayrıca, ülkedeki soylu sınıfın gücünü dengelemek için dışarıdan askerî bir desteğin artık zorunlu hâle geldiği de görülmekteydi (2003, s. 61-62).

Gürcü yöneticilerinin Kıpçaklarla kurduğu temas rastlantısal değildi. Asıl amaç kuzey komşuları olan Kıpçakları diplomatik yollarla ülkeye çekerek kalıcı bir askerî güç kaynağı elde etmekti. O dönemde Rusların baskısı altında yaşayan ve birçok kez yenilgiye uğrayan Kıpçakların, Gürcistan'ın yerleşme teklifini geri çevirmeyeceklerini yöneticiler çok iyi biliyorlardı. Ancak Kıpçaklarla ilgili tartışmalar da mevcuttur. Bu tartışmalar, onların Gürcistan'a geliş süreçleri, nüfuslarının ne kadar olduğu ve hangi bölgelere yerleştirildikleri konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Konumuz itibariyle bu ayrıntılara girilmeyecektir. Ancak kaynaklarda sıklıkla tekrar edilen 40 bin kişilik kuvvet ve aileleriyle birlikte Gürcistan'ın içlerine yerleştirilmeleri (Kobuladze, 2023, s. 143-154). şüphesiz Türk-Gürcü ilişkilerinin sadece siyasi

[157] Gürcü kroniklerinde ყივჩაყი/q'ivchaq'i olarak anılmaktadır. Kıpçaklarla ilgili genel bir değerlendirme için bkz. (Gökbel, 2021).

münasebetten ibaret olmadığını göstermektedir. Bu sebeple ilişkileri çok boyutlu ele almakta fayda vardır.

Gerçekleştirilen mücadeleler neticesinde Selçukluların büyük bir bölümünü topraklarından uzaklaştırarak bağımsızlığını kazanan Kral David, doğu ve batıda dağınık hâlde bulunan Gürcü siyasi unsurlarını bir araya getirerek bugünkü Gürcistan'ın temelini atmış ve Krallığını en güçlü dönemine taşımıştır (Javakhishvili, 1983, s. 215). Bu siyasal başarı, kısa süre içinde toplumsal hayatta da etkisini göstermiştir. Daha önce Selçukluları yenilmez görüp onlara karşı mücadele etmeye çekinen Gürcüler, artık kendilerini Doğu Roma'nın yerine koyarak Hristiyanlığın doğudaki savunucusu olarak görmeye başlamışlardır.

1121 yılında gerçekleştirilen Didgori Savaşı zaferi ve sonrasındaki seferlerde Gürcü ordusunun mevcudu giderek artmaya başladı. 1122 yılında yaklaşık dört yüzyıldır Müslümanların hâkimiyetinde bulunan Tiflis'i ele geçiren Gürcüler, 20 Ağustos 1124'te ise altmış yıl sonra Ani şehrini Selçuklulardan geri almayı başarmışlardı (Kartlis Tskhovreba davitis istorikosi, 2012, s. 72). Müslümanların kontrolündeki kutsal merkezler birer birer Gürcülerin eline geçtikçe, dinin toplum üzerindeki etkisi ve birleştirici rolü daha da güçlendi. 1123'te Selçuklulara, 1124'te ise Doğu Anadolu'daki Türk beyliklerine karşı kazanılan zaferler (Turan, 2013, s. 9-25). Gürcülerin inançlarını öne çıkarma yolundaki ilk adımlar olarak görülmektedir. Kral David'in ardı ardına kazandığı bu başarılar sonucunda, bölgede yaşayan Hristiyan topluluklar da Selçuklulara karşı Gürcülerin etrafında toplanmaya başlamıştır.

Gürcü Krallığı'nın Altın Çağı olarak ifade edilen, özellikle Gürcülerin Kral David ile başlayan ve temelinde Türklere karşı üstünlük kurma olan bu evre Kraliçe (Gürcü kaynaklarında Kral şeklinde geçmektedir) Tamara (1184-1213) ile devam etmiştir. Kraliçe Tamara döneminde, Gürcülerin çevresindeki Müslüman-Türk unsurlara karşı sağladıkları üstünlük açıkça görülür hâle gelmişti. 1195'ten itibaren Çoruh Havzası'na ulaşan Anadolu Selçukluları, 1202'de Basiani Savaşı'nda ağır bir yenilgiye uğratılmıştır (Aksarayî, 2000, s. 24). Ardından 1205-1209 yılları arasında Gürcüler, her yıl Doğu Anadolu ve Azerbaycan'daki Türk beyliklerine karşı kayda değer zaferler elde etmişlerdi. Bu genişleme süreciyle birlikte, sadece Gürcüler değil, farklı Hristiyan topluluklar da Tamara'yı inançlarının koruyucusu olarak görmeye başlamıştı. Onun saltanatında Gürcistan'da din ile siyaset arasındaki ilişki yeni bir boyut kazanmış; kilisenin etkisi artarken, eğitim faaliyetleri tamamen kilisenin kontrolüne geçmiş ve ekonomik anlamda da önemli ayrıcalıklar sağlanmıştır (Metreveli, 1991, s. 143-144).

Kraliçe Tamara'dan önce tahta geçen III. Giorgi döneminde (1156–1184) ve sonrasında devlet makamında yer alan önemli Kıpçak komutanları bulunmaktaydı. Türk kimliğiyle Kraliyet yönetiminde kritik pozisyonlarda bulunan Kıpçakların sadece temel seviyede askerlik görevlerinin yapıp ülkeden ayrıldıklarını veya Gürcü köylü halka karışıp gitmediklerinin değerli kanıtıdır. Gürcü Krallığı'nda önemli görevler üstlenen Kıpçak kökenli yöneticilerden birisi Kubasar'dır. Kral Giorgi'ye karşı ülkenin önde gelen soylularından İoane Orbeli'nin çıkardığı isyanın bastırılmasında Kubasar aktif bir rol oynamıştır. Bu desteği nedeniyle 1178-1184 yılları arasında Kubasar'a Kral tarafından ordu komutanlığı ve içişlerinden sorumlu yüksek unvanlar verilmiştir (Orbeliani, 1978, s. 45-46). Kaynaklarda Kubasar'ın etnik kökenine dair net bir bilgi yer almasa da Stephanos Orbelyani onun Kıpçak asıllı olduğunu belirtir. Orbeli hanedanının ileri gelenlerinin III. Giorgi'ye karşı ayaklanması üzerine, kral yeniden Kubasar'ın yardımına başvurmuş ve Kıpçak komutan yaklaşık 5.000 askerle kralın yanında yer almıştır. Bu bilgi, söz konusu dönemde Gürcü ordusunda Kıpçak askeri gücünün yaklaşık 5.000 olduğunu göstermektedir. Ayrıca, David Agmashenebeli devrinde Gürcistan'a yerleşmiş olan geniş Kıpçak nüfusunun, III. Giorgi dönemine gelindiğinde önemli ölçüde azaldığı ve bir kısmının farklı bölgelere göç ettiği anlaşılmaktadır (Orbeliani, 1978, s. 46).

Gürcü tarihinde önemli bir figür olan Kubasar gibi Kutlu Arslan da Kıpçak kökenli bir idareciydi. III. Giorgi'nin ardından tahta geçen Kraliçe Tamara, iktidarının ilk icraatlarından biri olarak babasının en güvendiği iki devlet adamını görevden almıştır. Onların yerine, mali işlerden sorumlu "Meçurçletuhutsesi" unvanıyla Kutlu Arslan'ı atamıştı. Kutlu Arslan'ın bu görevde yükselmesi, soylular arasında hoşnutsuzluğa yol açmıştı; henüz bu atamayı kabullenememiş olan feodal çevreler, onun kısa süre sonra Gürcü siyasi hayatını derinden etkileyecek bir teklif sunmasıyla daha da tedirgin olmuşlardı.[158] Nitekim Kutlu Arslan ilerleyen süreçte Kraliçe tarafından tutuklanmıştı. Ancak Kutlu Arslan destekçileri onun serbest kalmasını sağlamışsa da idari yapıda etkisini kaybetmiştir (Berdzenişvili-Canaşia, 1997, s. 151).

Türk ve Gürcü devletleri arasında yaşanan siyasi mücadeleler din eksenli ilerlediği yaşanan mücadelelerde açıkça görülmektedir. Krallığın

[158] "Kutlu Arslan, sarayın girişine "Kharavi" isminde bir bina kurulmasını teklif etti. Bu binada bir ekip tarafından (parlamento) tüm devlet işlerinin konuşulup karara bağlanacağı toplantılar yapılacaktı. En sonundaysa bu kararlar onay için Kral'ın huzuruna sunulacaktı. Kutlu Arslan bu önerisiyle Kral Tamar'ın yetkilerini sınırlayarak kendisinin ve ekibinin yönetiminde söz sahibi olmasının önünü açmak istemekteydi." Bkz. (Samushia, 2015, s. 306-318).

güçlendiği David Agmashenebeli döneminden itibaren Gürcüler kendilerini Doğu Roma'dan siyasi ve dinî manada soyutlayarak Hristiyanlığın doğudaki temsilcisi olarak görmüşlerdi (Şengelia, 2025, s. 159-161). Gürcülerin çevrelerindeki Müslüman Türk toplulukları karşısında kurdukları üstünlük, XIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürmüştür. Ancak Moğolların ilerleyişinden kaçarak Azerbaycan'a gelen Celaleddin Harzemşah'ın Gürcistan'a düzenlediği seferler, iki taraf arasındaki din temelli çatışmaları yeniden alevlendirmişti. 1225'te başlayan saldırılar sonucunda, Gürcüler 1226 yılının mart ayında yaklaşık bir asırdır hâkimiyetlerinde tuttukları Tiflis'i kaybetmişlerdi. Celaleddin Harzemşah karşısında yenilgiye uğrayan Gürcü kuvvetleri, Abhazya'ya kadar uzanan toprakları terk etmek zorunda kalmışlardı (Cüveynî, 1988, s. 360 vd.). 1229'da yeniden büyük bir ordu toplayarak bu hâkimiyeti sona erdirmek isteseler de başarılı olamadılar. Dönemin Gürcü kronikleri, Harzemşahlar sayesinde yeniden Müslüman yönetimine girmenin toplumda yarattığı huzursuzluğu açıkça yansıtmaktadır. Nihayet Celaleddin Harzemşah'ın 1230'daki Yassıçemen Savaşı'nda ağır bir yenilgi alması, ardından 1231'de Moğollara mağlup olup kısa bir süre sonra hayatını kaybetmesiyle Gürcüler yeniden bağımsızlıklarına kavuşmuşlardır.

Moğolların Güney Kafkasya ve sonrasında Anadolu içlerine doğru yaptığı akınlar Türk-Gürcü ilişkilerini de farklı bir evreye getirmiştir. Çünkü Moğolların bölgeyi zaman içerisinde kontrol altına alması, Anadolu Selçukluları ile Gürcü Krallığı'nın yüksek hâkimiyetlerini kabul ettirmeleri artık bu devletlerin kendi politikaları doğrultusunda değil Moğol idaresi çerçevesinde hareket etmelerine zemin hazırlamıştır. Moğolların Gürcü coğrafyasına ilerlemeleri iki aşamalı gerçekleşmişti. 1220 yılında, savaş hâlinde oldukları Muhammed Harezmşah'ı takip amacıyla yaklaşık 20 bin kişilik bir kuvvetle Moğol komutanları Cebe ve Subutay Kafkasya bölgesine girmişlerdi. Orduları önce İran ve Azerbaycan'da büyük yıkıma sebep olmuş, ardından Gürcü topraklarına yönelmişlerdi. Moğolların bölgeye yönelik ikinci harekâtı ise Harezmşah tehdidinin ortadan kaldırılmasından sonra 1231 yılında Curmagun Noyan idaresinde gerçekleştirilmiştir (Sümer, 1969, s. 1-3). Bu evreden itibaren uzun bir dönem Gürcistan ve çevresinde Moğol egemenliği görülmektedir.

Moğolların bölgedeki varlığını hissettirmeye başladıkları süreçte Gürcüler ve Selçuklular arasında diplomatik temaslarda başlamıştır. Moğol saldırılılarının şiddetlendiği aşamada Krallık tahtına Giorgi Laşa'nın kız kardeşi Kraliçe Rusudan (1223-1245) geçmişti. Kraliçe, tahta çıktığı yıl Selçukluların Erzurum idarecisi Mugiseddin Tuğrulşah'ın oğlu ile evlilik yapmış ve bu birliktelikten Tamara ile David adında iki

çocuğu dünyaya gelmiştir. Daha sonraki süreçte, Anadolu Selçuklu tahtına Alâeddin Keykubad'ın vefatından sonra Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246) geçmiştir. Keyhüsrev ise 1238 yılında Rusudan'ın kızı Tamara ile evlilik gerçekleştirmiştir (Jamtaaghmts'ereli, 1987, s. 64). Bu evlilik ilişkilerinde görüldüğü üzere her iki millet başka bir topluluk tarafından tehdide uğradığı dönemlerde diplomatik ilişkiler kurmak ve barış yapmaktan geri durmamışlardır.

1230'lu yıllardan itibaren Curmagun ve Baycu'nun komutasındaki Moğol orduları batıya yönelerek Arran, Mugan ve Azerbaycan topraklarına yerleştiler. Moğollar için özellikle Mugan, kışlak olarak önem taşıyordu; bu nedenle hareketleri sıradan bir akın değil, kalıcı yerleşim amacındaydı. 1232'de ise Moğol Noyanlarının Gürcistan üzerinden Anadolu'ya seferler düzenledikleri görülmektedir. Moğol kuvvetleri Sivas ve çevresine kadar ilerleyip bölgeyi yağmaladıktan sonra, Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad, Kemaleddin Kamyar'ı buradaki harekâtı durdurmak üzere görevlendirmiştir (İbn Bibi, 2020, s. 411).

Selçuklu Sultanı'nın emriyle yola çıkan Kemaleddin Kamyar, Sivas'a ulaştığında Moğolların bölgeden çekildiğini görmüştür. Daha sonra keşif amacıyla Erzurum'a kadar ilerlemiş ve Moğol birliklerinin Mugan'a geri döndüğünü saptamıştır. Erzurum'da bir süre kalan Kamyar'ın, buradaki askerleri kendi etrafında toplayarak Moğol saldırılarının sebeplerini araştırdığı bilinmektedir. Sonuçta, bu durumun Gürcü Kraliçesi Rusudan'dan kaynaklandığı kanaatine vararak onun cezalandırılması gerektiğine kanaat getirmişti (İbn Bibi, 2020, s. 412). Bunun üzerine Gürcü topraklarında birçok kaleyi ele geçirmiştir. Ancak Rusudan, sorunun diplomatik yollarla çözülebileceğine inanıyordu. Bu doğrultuda, Kemaleddin Kamyar aracılığıyla Selçuklularla iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştı. Atılan adımlar arasında kızı Tamara'nın Gıyaseddin Keyhüsrev ile evlendirilmesi de bulunuyordu. Ayrıca Kamyar'a elçiler göndererek barış teklifinde bulunmuştu. Rusudan'ın bu uzlaşmacı tavrı sonucunda Kamyar, Tao'daki askerlerini geri çekmiştir (İbn Bibi, 2020, s. 411-412).

Kraliçe Rusudan, Selçuklular ile dostane ilişkiler geliştirerek özellikle güney sınırlarını güvence altına almak istiyordu. Ancak bu dönemde Gürcistan siyasi açıdan büyük bir karmaşa ve istikrarsızlık içindeydi. Tam da bu süreçte Moğollarla olan ilişkilerde kritik bir aşamaya girildi. Gürcü idareci Avak, Moğollarla kesintisiz bir savaşa girmenin sonuçsuz kalacağını görerek, barış yolunun Gürcülerin yararına olacağı kanaatine vardı (Kirakos, 1986, s. 185). Bu nedenle Moğollarla ilk barış antlaşmasını yapan kişi Avak olmuştur. Bu evreden sonra ise Gürcü önde gelenlerin ve neticede Kraliçe'nin Moğol boyunduruğu altında girdiği görülmektedir.

Moğol hâkimiyeti altındaki Gürcistan'da bağımsızlık yolunda atılan en önemli adımlardan biri, V. Giorgi'nin (1314-1346) tahta çıkışı olmuştur. O, İlhanlılarla doğrudan savaşmayı ya da isyan etmeyi tercih etmeyip daha ihtiyatlı ve diplomatik bir siyaset izlemiştir. Uyguladığı bu politika sayesinde ilerleyen yıllarda kendisine "Brtskinvale / Muhteşem-Parlak" unvanı verilmiştir. 1329-1334 yılları arasında V. Giorgi, İlhanlı Devleti'nde yaşanan siyasi istikrarsızlıktan yararlanarak rakiplerini bertaraf etmiş ve Gürcistan'ın toprak bütünlüğünü yeniden sağlamıştır. Aynı dönemde güçlü bir hukuk düzeni kurmuş, dinî hayatı yeniden şekillendirerek merkezî otoritenin gücünü artırmıştır (Alasania, 2009, s. 109-110).

Birleşik Gürcü Krallığı'nın tesis edilmesinin ardından bölgesel anlamda iki büyük gücün kıskacında kalan Gürcüler, denge politikası izleyerek kendi çıkarlarına en uygun olan ittifaka dâhil olmak istemekteydi. Bir tarafta Türk-Moğol bakiyesi Altın Orda diğer tarafta Türkistan coğrafyasında Timurlular, Gürcü coğrafyası üzerinde önemli bir hâkimiyet mücadelesi içerisine girişmişti. 1386 ile 1403 yılları arasında Timur'un Gürcistan'a düzenlediği seferler, Güney Kafkasya'da derin bir yıkıma yol açmıştır. Bu akınlar sonucunda ülke ağır kayıplar vermiş; ekonomik düzen, toplumsal ve kültürel hayat ile tarımsal üretim büyük ölçüde zarar görmüştür (Evdoshvili, 2006, s 72). Siyasi bakımdan da Gürcistan ciddi bir çöküş sürecine girmiş ve dışarıdan hiçbir destek bulamamıştır. O dönemin hükümdarları V. Bagrat (1360-1393) ile VII. Giorgi (1393-1407), Timur'un art arda gerçekleştirdiği saldırılar karşısında etkili bir direniş gösterememiştir. Gürcü kaynaklarında Timur'un hedefi; Gürcistan Krallığı'nı ortadan kaldırmak, Hristiyanlığı yok ederek halkı İslamiyet'e yöneltmek şeklinde tanımlanmış; ayrıca Gürcistan'ı kendi imparatorluğunun doğal bir parçası hâline getirmeyi amaçladığı belirtilmiştir (Avdaliani, 2022, s. 141).

Timurluların seferleri genel olarak iki ana başlık altında incelenmektedir. Bunlardan ilki, dönemin kaynaklarında da sıkça vurgulandığı üzere, seferlerin Hristiyan ülkelere karşı "gaza ve cihat" anlayışıyla yapılmış olmasıdır (Yüksel, 2009, s. 61). İkincisi ise Gürcü araştırmacıların dikkat çektiği bir noktadır: Timur'un seferlerinin yalnızca gaza amacıyla değil, aynı zamanda ekonomik kaygılarla da gerçekleştirilmiş olması (Avdaliani, 2022, s. 140-142). Bununla birlikte, Timur'un Gürcistan seferlerinin yalnızca siyasi ve dinî gerekçelerle değil, aynı zamanda ekonomik sebeplerle de bağlantılı olduğunu ileri sürmek yerinde olacaktır. Nitekim bazı yorumlara göre Timur, Anadolu üzerine düzenleyeceği seferlerde arkasında güçlü bir devlet bırakmak istememiştir. Bu nedenle Gürcistan'a yönelik saldırılarının temel amacı, bölgeyi etkisiz hâle getirmekti. Gürcistan'a hâkim olmak, Timur'un en

büyük ideallerinden biri olan dünya hâkimiyetine giden yolda önemli bir basamak olarak görülüyordu. Çünkü Gürcistan, İpek Yolu'nun en stratejik noktalarından birinde yer almaktaydı. Onun bu seferleri, Gürcistan'ın siyasi bütünlüğünü parçalamış, ekonomik yapısını ise ciddi şekilde zayıflatmıştır (Seçkin, 2019, s. 50-51).

Timur'un Gürcistan'a düzenlediği seferler ve bıraktığı yıkım konusunda Gürcü kaynakları ortak bir bakış açısı sergiler. Bu eserlerde özellikle dinî yapılara verilen zarar, tarım arazilerinin tahrip edilmesi ve sivil halktan çok sayıda kişinin öldürülmesi açıkça dile getirilir (Kartlis Tskhovreba Mariam Dedoplis Varianti, 1906, s. 498). Benzer ifadelerin, geçmişteki Arap akınları ve Selçuklu seferleri için de kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın Gürcistan üzerine yürüttüğü seferlerin de ülkenin ekonomik yapısını ciddi biçimde sarstığı vurgulanır. Ancak Timur'un saldırıları, Selçuklu akınlarının sonuçlarıyla benzerlik göstermiş olsa da kimi açılardan çok daha yıkıcı olmuştur. Gürcü kroniklerinde, ülkenin tarihinde pek çok felaket yaşadığı fakat Timur'un getirdiği ölçüde büyük bir tahribatın daha önce görülmediği belirtilir. Özellikle tarım arazileri, bağlar ve bahçelerdeki geniş çaplı yıkım ile köy ve kasabaların boşalması, bölgenin uzun süre toparlanamamasına yol açmıştır (Kartlis Tskhovreba Mariam Dedoplis Varianti, 1906, s. 495-501).

Gürcü araştırmacıların değerlendirmelerine göre Timur'un ülkeye verdiği en ağır zarar, siyasi ve politik alanda olmuştur. Güney Kafkasya'daki müttefik ülkeler zayıflarken, kuzeyde yaşayan topluluklar Gürcistan'dan uzaklaşmış ve bu durum merkezî Gürcü Krallığı'nı zayıflatmıştır. Böylece XV. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Gürcistan'ın çevresinde yer alan Hristiyan devletlerin yerini Müslüman topluluklar almıştı (Makharadze, 2024, s. 183-186). Nihayetinde Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul'u fethetmesiyle bu çevrelenme süreci tamamlanmıştır.

1466 yılında Birleşik Gürcü Krallığı dağılma sürecini tamamlayarak Kartli, Kaheti, İmereti ve Samtshe gibi çeşitli Krallık ve İdarelere bölünmüştü. Güç bir durumda kalan Gürcü sınırlarında farklı Türk toplulukları görünmeye başlanmıştır. Timur'un seferlerinden sonra Ak-Koyunlu ve Kara-Koyunlu Türkmenleri, otlak açısından zengin ve elverişli gördükleri Çoruh Havzası ile Gürcistan'ın iç bölgelerine düzenli akınlar yapmaya başladılar. Bu Türkmen hareketleri, XV. yüzyılda Türkler için Güney Kafkasya'da kritik bir dönüm noktası teşkil etmiştir (Paydaş, 2006, s. 181). Kara-Koyunlular, yalnızca Anadolu'nun güney kesimlerinde değil, aynı zamanda Doğu Anadolu'nun sınır bölgelerinde de varlık göstermekteydiler. Bu bölgelerde adeta bir uç beyliği işlevi

üstlenen Kara-Koyunlu grupları, Osmanlıların Batı Anadolu'da uyguladığı yayılma politikasına benzer şekilde doğuya yönelerek fetih faaliyetlerine giriştiler. Gaza anlayışının etkisiyle hareket eden bu topluluklar, İran ve Irak'ın yanı sıra Gürcistan gibi çevre coğrafyalara da düzenli seferler düzenleyerek zamanla bu bölgelerde güçlü bir hâkimiyet tesis ettiler (Sümer, 1992, s.7).

Geçmiş dönemlerden itibaren Gürcülerin Türk devletleriyle kurulan siyasi, dinî, ekonomik ve diplomatik ilişkilerin son evresi Osmanlı İmparatorluğu'yla olan münasebetleridir. Osmanlı hâkimiyetindeki topraklarla çevrili hale gelen Gürcistan, Hristiyan dünyasıyla olan bağlarını büyük ölçüde yitirmiş ve dış destekten uzak, oldukça zor bir sürecin içine sürüklenmiştir. Osmanlı saldırılarının artmasıyla birlikte Gürcü devleti zayıflamış, Gürcü Krallarının Batı ile yeniden bağlantı kurma çabaları ise sonuçsuz kalmıştır. İstanbul'un fethi sonrasında Osmanlı İmparatorluğu küresel bir güç olarak genişlerken, 1461'de Trabzon'un da Osmanlı topraklarına katılmasıyla Gürcistan'ın Avrupa'ya açılan tarihî yolları tamamen kapanmıştır. Bu şartlarda Gürcüler, Osmanlı karşıtı ittifaklara katılmaya yönelmişlerdir. Ayrıca Katolik misyonerler, Avrupa ile ilişkilerin yeniden tesis edilmesinde sınırlı da olsa aracılık rolü üstlenmişlerdir. XV. yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu ile Gürcü krallıkları arasında ilk temasların kurulduğu dönem olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bölge aynı süreçte İran'dan gelen saldırılarla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren ise Gürcistan ve çevresi, Osmanlı-Safevi mücadelesinin merkezlerinden biri hâline gelmiştir (Ninidze, 2003, s. 390).

Orta Çağ boyunca birçok Türk devleti, Gürcülerle farklı alanlarda temas kurmuşlardı. Böylesine yoğun ve uzun süreli bağlantılar neticesinde bazı siyasi kavramların adeta bir miras olarak Gürcü idaresince kullanması da şaşırtıcı değildir. Öyle ki Gürcü Krallığı, Selçuklularla giriştiği mücadelelerinin ardından kurulan kültürel ilişkiler aracılığıyla idari mekanizmayı doğru çalıştıracak temel unvanları bünyesine kattığını söylemek mümkündür. Gürcü yönetim yapısı içerisinde Selçuklu etkileşiminde geçme unvanların XII. yüzyıldan itibaren bir müddet kullanıldığı tespit edilmektedir.

XII. yüzyıl ve XIII. yüzyıl başlarında Gürcü Kralın yönetiminde dinî ve siyasi konuları görüşmek maksadıyla Krallık içerisinde önde gelen kişilerin yer aldığı "darbazi" isimli temsilciler heyeti mevcuttu. Kral dönem dönem idari konuları görüşmek için heyeti toplama yetkisini sahipti. Bu heyetin hakları zaman içerisinde yukarıda temas edildiği üzere Kutlu Arslan'ın girişimiyle genişletilmiştir (Şengelia, 2025, s. 175). Heyet kendi içerisinde de çeşitli kısımlara ayrılmıştı. Bunlardan birincisi başında önemli mevkilerde bulunan kişiler ve vezirlerin yer aldığı

merkezî sistem; ikincisi bölge idarecilerinin ve eristavilerin yer aldığı bölgesel yönetim şeklinde Krallık idaresi söz konusuydu. Vezirlerin başında Osmanlı idari yapısında olduğu gibi sadrazam maiyetinde Kralın danışmanı "Mtsignobartauhutses-Çkondideli" bulunmaktaydı (Mikaberidze, 2007, s. 253).

Gürcü kaynakları Vezir-Vezaret makamının Arap idaresinden Selçuklulara, onlardan da Gürcü Krallık yönetimine geçtiğini ifade etmektedir. İlk olarak Kral David Agmashenebeli döneminde kullanılmıştı. Kral kendisine vezir olarak ise dönemin güçlü simalarından Mtsignobartauhutses-Çkondideli Giorgi'yi atamıştır. Giorgi, Kral'dan sonra en büyük yetkilerle donatılmış ikinci kişiydi. Adalet sistemi başta olmak üzere pek çok kurum bu makama bağlıydı (Mikaberidze, 2007, s. 253-254).

Kral David döneminden sonra bu vezirlik makamı ayrı ayrı kademelere bölünerek adeta bakanlık hüviyetine kavuşturulmuştur. Kurulan bakanlıklar "Amirspasalari, Mandaturuhutsesi (İçişlerinden sorumlu), Meçurçletuhutsesi (ekonomik işlerden sorumlu) ve Msahurtuhutsesi (protokol ve saray hizmetlerinden sorumlu)" şeklinde isimlendirilmiştir (Şengelia, 2025, s. 175-177). Bu unvanlar arasında dikkati çeken ise ordu komutanı vasfında bulunan Amirspasalardır. Bu kavram Farsça "sipeh/ordu ve sâlâr/kumandan" anlamına gelen Sipehsâlâr kelimesinden gelmektedir. Orta Çağ İslâm devletleri arasında ordu komutanı olarak kullanılan Sipehsâlâr, Selçuklular tarafından bütün askerî birliklerin kumandanına "Sipehsâlâr-ı büzürg" veya "Emîr-i sipehsâlâr (isfehsâlâr) adı verilmiştir. Sipehsâlâr başkumandanlıkla birlikte ordu eğitimi, savaşa hazırlık, ordunun sevk ve idaresinden sorumlu önemli bir mevkiydi (Merçil, 2009, s. 259-260). Emîr-i sipehsâlâr kavramının Gürcü dilinde telaffuzu Amirspasalari şeklinde geçmişti. Feodal dönemdeki Gürcü Krallığı'nda ordunun en yüksek rütbeli komutanı bu unvanı taşımaktaydı. XI. yüzyılda başlayan Selçuklu akınlarıyla birlikte bu kavram Gürcistan'da da kullanılmaya başlanmıştır. Kaynaklara göre söz konusu unvanın Kral David ya da III. Giorgi döneminde idari yapıya eklendiği düşünülmektedir. Amirspasaların komutası altındaki birlikler; kraliyet ordusu, saray muhafızları, feodal beylerin askerleri ve paralı askerlerden müteşekkildir. Barış dönemlerinde ordunun eğitim ve disiplininden sorumlu olan amirspasalar, savaş sırasında ise kral bizzat ordunun başında değilse başkomutanlık görevini üstlenmiştir (Ercan, 2022, s. 18).

Gürcü idari yapısı içerisindeki önemli unvanlardan bir diğeri ise Atabeglik makamıdır. Kraliçe Tamara döneminden itibaren Selçuklulardan miras alınan ve prensleri yetiştiren atabeglik unvanı kullanılmaya başlanmış ve zaman içerisinde Mtsignobartauhutses-Çkondideli'nin önüne geçerek Kraldan sonraki sözü geçen bir makam

hâline dönüşmüştür (Surguladze, 1975, s. 222). Kraliçe Tamara dönemi itibariyle Gürcü devlet yapısında Atabeg, önemli ve etkili bir konuma sahipti. Gürcü yöneticilerin, Selçuklu teşkilatından esinlenerek bu unvanı idari sisteme dâhil ettikleri ve bu görevi üstlenen kişilerin içişlerini Selçuklulardaki makama benzer şekilde yürüttükleri anlaşılmaktadır (Subaşı, 2017, s. 509). Atabeglik kurumu, XIII. yüzyılın başlarında Gürcü siyasi hayatında ortaya çıkmış ve çoğunlukla babadan oğula geçen bir görev hâlini almıştır. Özellikle Mkhargrdzeli, Mankaberdeli ve Cakeli gibi soylu aileler bu unvanı kullanarak siyasette etkin rol üstlenmişlerdir. Tarihî kaynaklarda ilk Atabeg olarak, Kraliçe Tamara döneminde önce Msahurtuhutsesi olarak görev yapan, daha sonra ise Atabeg unvanıyla anılan Ivane Mkhargrdzeli'nin adı geçmektedir (Javakhishvili, 1982, s. 179).

**Sonuç**

Türk-Gürcü ilişkileri, uzun bir periyodu içerisine alan ve birden fazla etkileşim alanı olan, çok boyutlu bir şekilde ele alınması gereken bir süreçtir. Tarihte kurulan birçok Türk devletinin, Gürcülerle temasa geçtiğini ve çoğunlukla hâkimiyet mücadelesinde olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak konunun mücadele boyutu meseleyi tek taraflı bakış açısıyla ele alınmasına sebebiyet verir. Oysaki ilişkiler yüzyıllar boyunca sadece savaştan ibaret değil, sosyal, ekonomik, kültürel ve dinî pek çok faktör işin içerisine girmektedir. Bu sebeple Orta Çağ'da Türk-Gürcü ilişkileri gibi bir konu aktarılırken hadiseleri çeşitli boyutlarıyla değerlendirmek gerekir.

Orta Çağ'da Türk-Gürcü ilişkilerinin gelişiminde din farklılığından kaynaklanan çatışmaların belirleyici olduğu şüphesizdir. Selçuklular ve diğer Müslüman Türk beylikleri, gaza ve cihat anlayışı doğrultusunda Gürcistan'ı ele geçirmeye çalışırken; Hristiyan kimliğiyle güç kazanmaya çalışan Gürcüler ise bağımsızlığını koruma amacıyla direniş göstermiştir. Bu durum, iki taraf arasında yaklaşık iki yüzyıl süren mücadelenin dinî bir karakter kazanmasına yol açmıştır. Din temelli mücadeleler sürerken dönemin getirdiği siyasi şartlar değişiklik gösterdiği için bazen diplomatik ilişkiler devreye girmiş ve neticesinde Türk ve Gürcü toplulukları arasında anlaşma gerçekleşebilmişti. Bunun en iyi örneklerini Hazar-Gürcü ve Kıpçak-Gürcü münasebetlerinde görmek mümkündür.

Süreç içerisinde Türk-Gürcü ilişkileri yalnızca askerî çatışmalarla sınırlı kalmamış, dinî farklılıkların yanı sıra siyasal dengeler, kültürel etkileşimler ve diplomatik girişimler de bu sürecin şekillenmesinde rol oynamıştır. Mücadelelerin uzun süreli ve din temelli bir niteliğe bürünmesine rağmen, dönem dönem kurulan ittifaklar ve karşılıklı

anlaşmalar, iki toplum arasındaki ilişkilerin çok yönlü olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, Türk-Gürcü münasebetlerini tek taraflı bir bakış açısıyla değil, farklı boyutlarıyla ele almak tarihsel gerçekliğe daha uygun olacaktır.

Çalışmada Türk-Gürcü ilişkileri Orta Çağ boyunca ele alınmış; başta Hazarlarla münasebetler olmak üzere kronolojik sıra takip edilerek Selçuklular, Kıpçaklar, Anadolu Selçukluları, Harezmşahlar, Timurlular, Ak-Koyunlu ve Kara-Koyunlu Türkmenleri gibi Türk unsurlarıyla Gürcü Krallığı'nın münasebetleri siyasi, diplomatik ve dinî bağlamda ifade edilmek istenmiştir. Özellikle ilişkileri şekillendiren faktörün başında gelen dinî mücadeleler vurgulanan bir husustur. Şüphesiz bu kadar uzun bir dönemi ve bu kadar çok devletle münasebeti bir bildiri içerisine sığdırmak zordur. Ancak ilişkilerin temel dinamiklerini zikretmek ve bilhassa Gürcü kaynakları gözüyle meseleleri ifade etmek önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Netice itibariyle bildiri sonucunda elde edilen bilgileri şu şekilde sıralamak mümkündür;

Orta Çağ boyunca Türk-Gürcü ilişkileri yalnızca askerî çatışmalarla sınırlı kalmamış; dinî, siyasi, diplomatik ve kültürel boyutlarıyla çok yönlü bir süreç olarak gelişmiştir. Din farklılığı, ilişkilerin seyrinde belirleyici olmuş ve mücadelelere dinî bir karakter kazandırmıştır; ancak dönemsel şartlar gereği ittifak ve diplomasi de önemli bir rol oynamıştır. Hazarlar, Selçuklular, Kıpçaklar, Anadolu Selçukluları, Harezmşahlar, Timurlular ve Türkmen beylikleri gibi pek çok Türk topluluğu Gürcü Krallığı ile farklı düzeylerde ilişki kurmuş, bu da sürecin çeşitliliğini artırmıştır. Gürcü kaynaklarının perspektifinden bakıldığında, ilişkilerin yalnızca askerî rekabetten ibaret olmadığı, toplumsal ve kültürel etkileşimleri de kapsadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Gürcü Krallığı'nın Selçuklulardan aldığı siyasi unvanlar bunun önemli bir örneği oluşturmaktadır.

## Kaynakça


Adontz, N. (1970). *Armenia in the Period Justinian*. Lizbon: Calouste Gulbenkian Foundation.

Alasania, G. (2009). *From the History of the Foreign Policy of Georgian Kings in the 1st Half of the 14th Century*. *Caucasus Journal of Social Sciences*, (2)1, 104-118.

Alasania, G. (2013). *Gürcüler ve İslam Öncesi Türkler*. N. Kaçarava, (Çev.). Trabzon: Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

Avdaliani, E. (2022). *Sakartvelo da Abreshumis Savach'ro Gzebi (XIII-XIV ss.)*. t. 2, Tbilisi: Gamomtsemloba Meridiani.

Ayçiçek, A. (2022). *Kafkasya'da Hazarlar.* (Yayımlanmış Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi /Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun.

*Azimî Tarihi Selçuklularla İlgili Bölümler (H.430-538=1038/39-1143/44).* (1988). Ali Sevim (Yay.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bagrationi, V. (1941). *Aghts'era Sameposa Sakartvelosa (Sakartvelos Geograpia).* T. Lomouris da N. Berdzenishvili (Redaktori). Tbilisi: St'alinis Sakhelobis Tbilisis Sakhelmts'ipo Universit'et'is Gamomtsemloba.

Beradze, T. - Sanadze, M. (2003). *Sakartvelos İst'oria*. Ts'igni 1. Tbilisi.

Berdzenişvili, N. – Canaşia, S. (1997). *Gürcüstan Tarihi*. Hayri Hayrioğlu (Çev.). İstanbul: Sorun Yayınları.

Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. (1988). *Tarih-i Cihan Güşa*, I. Mürsel Öztürk (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Çoğ, M. (2018). *VII-X. Yüzyıllarda Güney Kafkasya ve Müslüman Araplar*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Dzimistarishvili, S. (1941). *Arabebi Sakartveloshi*. Tbilisi: İnst'it'uris Gamomtsemloba.

Ercan, A. B. (2022). *Patronqmoba: Orta Çağ Gürcü Krallığı'nda Feodaliteye Genel Bir Bakış. Kafkasya Çalışmaları Sosyal Bilimler Dergisi*, (7)13, 1-24.

Evdoshvili, T. (2006). *Somkhuri Tsqaroebi Temur-Lengis Sakartveloshi Lashkrobis Shesakheb.* Tbilisi: Ak'ad. G. Ts'eretlis Sakhelobis Aghmosavletmtsodneobis İnst'it'ut'i.

Golden, P. (2003). Cumanica: The Qıpcaks in Georgia Nomands and Their Neighbours in the Russian Steppe,- Turks-Khazars and Qipchaks. *Variorum*, 45-86.

Gökbel, A. (2021). *Kıpçak Türkleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Grousset, R. (2019). *Başlangıçtan 1071'e Ermenilerin Tarihi*. Sosi Dolanoğlu (Çev.). İstanbul: Aras Yayıncılık.

İbn Bibi. (2020). *El-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye Selçuknâme*. Mürsel Öztürk (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

*Jamtaaghmts'ereli.* (1987). Astlovani Matiane, Revaz Kiknadze (Redaktori). Tbilisi: Sakartvelos İstoriis Tq'aroebi, Metsniereba.

Janashvili, M. (1899). *sakartvelos deda-kalaki tpilisi*. Kutaisi.

Javakhishvili, I. (1982). *Tkhzulebani. [Essays].* T'omi 3, Sakartvelos Ssr Metsnierebata Ak'ademia Tbilisi: Tbilisis Sakhelmts'ipo Universit'et'i.

Javakhishvili, I. (1983). *Sakartvelos İst'oria VII-XIIIss: Tkhzulebani.* T'. 2, Tbilisi: Tbilisis Sakhelmts'ipo Univesit'et'i.

Jordania, T. (1892). *Kronik'ebi da Skhva Masala Sakartvelos İst'oriisa da Mts'erlobis.* Shek'rebili, Kronologiurad Dats'q'obili da Akhsnili, T. 1-2, Tbilisi.

Jorjoliani, G. (1979). Erti Tsnoba Naser Khosrus „Sapar Namedan", *Sakartvelos İst'oriis Aghmosavluri Masalebi*, Ts'. 3, Tbilisi.

*Kartlis Tskhovreba Mariam Dedoplis Varianti.* (2006). Ekvtime Taqaishvili (Red.). Tbilisi.

*Kartlis Tskhovreba, leonti mroveli&juanşer.* (2011). dekanozi maqsime canturia (Red.). Tbilisi: gamomtsemloba axali ivironi.

*Kartlis Tskhovreba, mat'iane kartlisa.* (2011). dekanozi maqsime canturia (Red.). Tbilisi: gamomtsemloba axali ivironi.

*Kartlis Tskhovreba, matiane kartlisa&tskhovreba tsminda mepe davit agmaşenebeli*. (2012). dekanozi maqsime canturia (Red.). Tbilisi: gamomtsemloba axali ivironi.

*Kartlis Tskhovreba*. (2008). Mtavari Redaktori Roin Metreveli, Tbilisi: Gamomtsemloba Meridiani Art'anuji.

Kavrelişvili, R. (2012). Gürcistan Kralı IV. Davit Ağmaşenebeli'nin Tarihçisi (XII. yy.) Tarafından Selçuklular Hakkında Verilen Bilgiler. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. 15, 20-15.

Kerîmüddin Mahmud–i Aksarayî. (2000). *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. Mürsel Öztürk (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

*Kirakos Ganjakets'i's History of the Armenians.* (1986). Robert Bedrosian (Trans.). New York: Classical Armenian Sources.

Kobuladze, K. (2023). Gürcü Kaynaklarına Göre XI.-XIII. Yüzyıllar Arası Türk-Gürcü Münasebetleri. (Yayımlanmış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi /Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Makharadze, M. (2024). XIII-XV. Yüzyıllarda Gürcistan (Çöküş Süreci). İbrahim Tellioğlu-Roin Kavrelishvili (Ed.). *Gürcistan* (ss. 173-207). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Melyukova, A. (2000). İskitler ve Sarmatlar. İsenbike Togan (Çev.). *Erken İç Asya Tarihi*. Denis Sinor (Der.). (ss. 141-166). İstanbul: İletişim Yayınları.

Merçil, E. (2009). Sipehsâlâr. TDV İslam Ansiklopedisi içinde (Cilt 37, s. 259-260). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Metreveli, R. (1991). *Mepe Tamari*, Tbilisi: Gamomtsemloba Ganatleba.

Mikaberidze, A. (2007). *Historical Dictionary of Georgia*. Maryland, UK: The Scarecrow Press.

Mosiashvili, V. (2012). *Turk-Selchuk'ta Sultnis Alp-Arslanis Lashkrobebi Sakartveloshi*. Sakartvelos Sap'at'riarkos Ts'minda Andria P'irvelts'odebulis Sakhelobis Kartuli Universit'et'i Tbilisi.

Ninidze, D. (2003). Sakartvelos Sagareo-Politikuri Mdgomareoba Da Diplomatia XIII-XV Ss-Shi. Roin Metreveli (Red.). *Kartuli Diplomatiis İstoria* (ss. 248-390). Tbilisi: Tbilisis Universitetis Gamomtsemleba.

Orbeliani, S. (1978). *Tskhovreba Orbelianta*. Dzveli Kartuli Targmanebi, Kartul-Somkhuri T'ekst'ebi Gamosatsemad Moamzada, Shesavali da Sadzieblebi Daurto E. Tsagareishvilma, Tbilisi.

Özcan, A.T. (2019). *Hazar Kağanlığı ve Etrafındaki Dünya*. İstanbul: Kronik Kitap.

Özcan, E.S. (2023). *Kültür Tarihi Açısından İskit-Türk Aynılığı*. İstanbul: Selenge Yayınları.

Paydaş, K. (2006). Ak-Koyunlu ve Kara-Koyunlu Türkmenlerinin Gürcistan'a Yaptıkları Seferler. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, (XXI)2, 177-196.

Peacock, A. (2005). Nomadic Society and the Seljuq Campaigns in Caucasia. *İran& Caucasus*, (9)2, 205-230.

Putkaradze, T. (2004). *Bun-Turkebi*. Turkebi da Q'ivchaq'ebi Udzveles Kartul Ts'q'aroebshi. Tbilisi.

Samushia, J. (2015). At The Origins Of Georgian Parliamentarism (Qutlu Arslan). *Pro Georgia.* 25, 306-318.

Seçkin, A. (2019). Kartul-Turkuli Urtiertobebi (XIV Sauk'unis Meore Nakhevari - XV Sauk'une), Sakartvelos Sap'at'riarkos Ts'mida Andria P'irvelts'odebulis Sakhelobis Kartuli Universit'et'i Humanit'arul Metsnierebata Da Samartlis Sk'ola, Tbilisi.

Subaşı, Ö. (2017). XIII. Yüzyılda Güney Kafkasya'da Selçuklu İzleri: "Atabeglik Müessesesi ve Atabegler". *VAKANÜVİS-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2, 507-537.

Suny, R.G. (1994). *The Making of the Georgian Nation*. United States of America: Indiana University Press.

Surguladze, I. (1975). Atabagi. Kartuli Sabcota Entsiklopedia içinde (t. I. s. 222). Tbilisi.

Sümer, F. (1969). Anadolu'da Moğollar. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* I, 1-147.

Sümer, F. (1992). *Kara Koyunlular Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar.* c. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şengelia, K. (2025). *Gürcistan İmparatorluklar Arasında Bir Tarih*. Harun Çimke (Çev.). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Şengelia, N. (1968). *Selchuk'ebi da Sakartvelo XI Sauk'uneshi*, Tbilisi.

Tarhan, M.T. (1979). Eski Çağ'da Kimmerler Problemi, VII. Türk Tarih Kongresi (11-15 Ekim 1976), III, Ankara, (ss. 355-369). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tellioğlu, İ. (2007). Doğu Karadeniz Bölgesinin Türk Yurdu Haline Gelmesi Hakkında Bir Değerlendirme. *Turkish Studies*, (2)2, 654-664.

Tellioğlu, İ. (2012). Orta Çağ'da Türk-Gürcü Münasebetlerini Şekillendiren Faktörler. ICANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15 Eylül 2007), (6)38 (ss. 3077-3089). Ankara.

Tezcan, M. (2012). *Klasik ve Ortaçağ Dönemlerinde Karadeniz ve Kafkasya*. Trabzon: Serander Yayınları.

Turan, O. (2013). *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

*Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. (2000). Hrand Andreasyan (Çev). Edouard Dulaurer ve Halil Yinanç (Not.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yüksel, M. Ş. (2009). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

# KARAKOYUNLU HÜKÜMDARI CİHÂN ŞAH'IN TUYUĞLARINDA CİNAS SANATI

**Ozan YILMAZ**[*]

**Öz:** Dil ve edebiyat, Türk dünyasını birbirine bağlayan önemli bir unsurdur. Türk dünyasının geniş bir sahasında yayılım gösteren klasik Türk edebiyatı, ortak duyuş ve düşünüşü yansıtan birçok örneğe sahiptir. Türk dünyasının farklı merkezlerinde yaşayan klasik Türk şiiri mensupları, mesleği yahut konumu ne olursa olsun bu anlayışıyla şiirler yazmıştır. Hükümdardan esnafa, kâtipten paşaya birçok şair klasik tarzda şiir yazarken klasik şiirin getirdiği geleneksel yöntemlerden uzaklaşmayıp âdeta ortak bir dil oluşturmuştur.

Klasik şiir tarzında şiir yazan şairlerden biri de Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'tır (ö. 1467). Cihan Şah, hükümdar olmasının yanı sıra Hakîkî mahlasıyla şiirler kaleme almış bir şairdir. Yaklaşık otuz iki yıl hükümdarlık yapan Cihan Şah, klasik şiir anlayışında yazdığı tuyuğlarla Anadolu, Türkistan ve Azerbaycan arasında bir köprü kurmuştur. Divanında 96 gazel, 35 tuyuğ yer alan Cihan Şah'ın bilhassa tuyuğları dikkat çekicidir. Türklere has bir nazım şekli olan tuyuğu kullanma sebebi, bu nazım şeklinin meşhur isimlerinden Seyyid Nesîmî ve Kadı Burhaneddin etkisidir. Türkçenin 15. yüzyıldaki ifade kabiliyetini gösteren şiirleri, hükümdar bir şairin sufilere mahsus bir edayla söylediği örneklerdir. Kadı Burhaneddin, Seyyid Nesimi, Ali Şir Nevayi ve Babür Şah gibi o da tuyuğlarında cinas sanatını kullanmış, iki dilde yazan bir şair olmasına rağmen Türkçenin gücünü gösteren bu edebî sanatı başarılı bir biçimde uygulamıştır.

Bu bildiride Cihan Şah'ın kısaca biyografisi, tuyuğ nazım şeklinin mahiyeti ve cinas sanatı hakkında bilgi verildikten sonra şairin ilgili tuyuğları Türkiye Türkçesine aktarılıp cinas sanatı yönünden incelenecektir.

**Anahtar kelimeler***:* Klasik Türk Edebiyatı, Cihan Şah, Divan, Tuyuğ, Cinas

[*] Prof. Dr, Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, oyilmaz@sakarya.edu.tr ORCID: 0000-0001-6375-2881

# THE USE OF PARONOMASIA IN THE TUYUGHS OF JAHAN SHAH, SOVEREIGN OF THE QARA QOYUNLU DYNASTY

**Abstract:** Language and literature serve as essential elements unifying the Turkic world. Classical Turkic literature, disseminated across a vast geography, embodies a shared sensibility and intellectual tradition. Poets from diverse cultural centers, regardless of their social rank - from rulers to artisans, scribes to statesmen - adhered to the conventions of classical poetry, thereby constructing a common literary language. Among these poets is Cihan Shah (d. 1467), ruler of the Kara Koyunlu, who composed poetry under the pen name Ḥakikī. His reign of nearly thirty-two years positioned him as a cultural bridge between Anatolia and Azerbaijan. His Divan, comprising 96 ghazals and 35 tuyughs, is particularly significant for its use of the tuyugh, a verse form unique to Turkic literature and shaped by the influence of Seyyid Nesîmî and Kadi Burhanaddin. Cihan Shah's tuyughs reflect both the expressive potential of fifteenth-century Turkic and the mystical tone of Sufi poetry. Like Kadi Burhanaddin, Seyyid Nesimi, ʿAli Shir Navayi, and Babur Shah, he employed jinas (paronomasia), successfully demonstrating the strength of Turkic literary expression despite being a bilingual poet. This study provides a concise biography of Cihan Shah, introduces the tuyugh form and the device of jinas, and offers an analysis of his tuyughs in terms of their use of paronomasia through their transcription into modern Turkish.

**Keywords**: Classical Turkish Literature, Cihan Shah, divan, tuyug, paronomosia

## Giriş

Türk edebiyatının büyük bir dönemine ad olan klasik Türk şiirini altı büyük saha başlığı altında incelemek mümkündür: Türkistan, Azerbaycan/Horasan, Anadolu, Hindistan, Rumeli, Mısır/Memlük. Yusuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'i yazdığı 11. yüzyıldan başlayıp birbirinden kıymetli müellifler tarafından farklı coğrafyalarda 20. yüzyılın başlarına kadar varlığını sürdüren bu büyük şiir anlayışı, geçmişten günümüze ismi unutulmayacak birçok isim ve eserin buluşma noktası olmuştur. Farklı coğrafyalarda yaşasa da âdeta birbirlerini tanıyormuş gibi ortak dil, duyuş ve düşünce etrafında birleşen şairlerin yazdığı bu şiirler, büyük bir külliyatın parçaları olmuştur. Bu açıdan bakıldığında düşünce ve mananın giydirildiği elbise olan nazım şekilleri, şairleri birbirine bağlayıcı unsurlardan biri olmuştur.

Başlangıçta dönemin kültür ve anlayışına uygun olarak Türk müelliflerin yazdığı Farsça eserlerle temsil edilen Azerbaycan sahası, sonraları aruz ve kafiyeyi ustalıkla uygulayan, belagat ve fesahat yüklü şiirler kaleme alan, birbirinden derin manaları şiire taşıyan şairlerin yazdığı Türkçe şiirlerle temsil edilmiştir.

**Karakoyunlular ve Cihan Şah**

Bir Türk hanedanı olan Karakoyunlular 1351-1469 tarihleri arasında Doğu Anadolu, Azerbaycan, Irak ve İran havalisinde 118 yıl hüküm sürmüş bir devlettir. İran ve Irak bölgesindeki Moğol nüfuzunu kırıp bu bölgelere Türkmen nüfusunun yerleşmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir (Sümer, 2001, s. 434). Kurucusu Bayram Hoca (ö. 1381) olan Karakoyunlu tahtına sırasıyla Kara Mehmed (h. 1380-1389), Kara Yusuf (1389-1420), İskender Bey (1420-1438), Cihan Şah (1438-1467) ve Hasan Ali (1467-1469) geçmiştir (Sümer, 2001, s. 435-437). Cihan Şah'ın oğlu Hasan Ali, devletin son hükümdarıdır.

Cihan Şah, devletin kurucusu Kara Yusuf'un altı oğlundan dördüncüsüdür. Cihan Şah döneminde Karakoyunlu Devleti bir imparatorluk hâline gelmiştir. Küçük yaşta Sultaniye valisi olan Cihan Şah, 19 Nisan 1438'de Muzafferüddin lakabıyla tahta geçti. Bağdat, Sultaniye, Kazvin, Rey, İsfahan, Fars, Kirman gibi şehirleri ülkesine kattı. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'la yaptığı bir savaşı kaybedince yakalanıp öldürüldü. Onun ölümü Karakoyunlu Devleti'nin de sonu oldu (Konukçu, 1993, s. 536).

Birçok Türk hükümdarı gibi Cihan Şah da şiir ve sanata kayıtsız kalmamıştır. Şiirlerinde Hakîkî mahlasını kullanmıştır. Divanında hem Türkçe hem Farsça şiirleri vardır. Divanı iki bölümden oluşur. İlk bölümde şairin Farsça 30 mesnevisi, 1 müstezadı ve 116 gazeli; ikinci bölümde ise 96 Türkçe gazeli ve 35 tuyuğu vardır. Farsça şiirlerinde Mevlâna'ya saygı, Türkçe şiirlerinde ise Nesîmî sevgisi görülür. Şimdiye kadar divanın Erivan, İstanbul, Ankara, Tahran ve Londra'da olmak üzere beş nüshasına ulaşılabilmiştir (Macit, 2020). İstanbul nüshasının (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3808) tespitiyle Türkçe şiirler Türkiye'de de neşredilmiştir (bkz. Demirci, 2001; Macit, 2002). Farsça şiirler ise Veyis Değirmençay tarafından tam metin olarak yayımlanıp ardından Türkçeye çevrilmiştir (bkz. Değirmençay, 2004). Son olarak Firuz Refahi Alemdari, divanın Tahran nüshasını esas almak suretiyle Cihan Şah'ın bütün şiirlerini İran'da yayımlamıştır (bkz. Alemdari, 2001).[159]

[159] Cihan Şah'ın hayatı, edebî kişiliği ve divanı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Macit, 2020; Macit, 2021, Alemdari, 2001, s. 15-22).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu zamanlarını da kapsayan XV. yüzyıl Azerbaycan sahası Türk edebiyatı, daha çok Farsça hâkimiyetinin hissedildiği bir dönem olmakla birlikte bu dönemde yetişen hükümdarlar Farsça şiir yazarken Türkçe şiir yazılmasını da teşvik etmişlerdir (Demirci, 1997, s. 127). Cihan Şah'ın divanındaki şiirler Türkçenin zengin anlam dünyasını gözler önüne sermekle birlikte tuyuğları anlam ve söz oyunu açısından zengindir.

**Tuyuğ nedir?**

Klasik Türk şiirinde tek bentli nazım şekillerinden biri olarak kabul edilen tuyuğ, Türkler tarafından icat edilen bir nazım şeklidir. Kesin olmamakla birlikte "tuy-" kökünden geldiği düşünülen tuyuğ, özel bir ezgiyle söylendiği varsayılan dört mısralık şiirlerin adıdır. Aruzun remel bahrinde "fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün" kısa kalıbıyla yazılırlar. Halk şiirindeki maniyi andırmakla birlikte vezin yönüyle rubaiden ayrılırlar. Mahlassız yazılan tuyuğların kafiye düzeni genellikle aaxa, aaaa ve xaxa biçimindedir (Öztoprak, 2012, s. 450). Aşk, kahramanlık, tabiat gibi konuların yanı sıra hikemi konulara da değinilir. Anadolu sahasında Kadı Burhaneddin (ö. 1398), Azerbaycan sahasında Seyyid Nesîmî (ö. 1417?) ve Cihan Şah (ö. 1467), Çağatay sahasında Ali Şir Nevayi (ö. 1501) ve Bâbür Şah (ö. 1530) tuyuğ nazım şeklini ustalıkla kullanan şairlerdir. Ali Şir Nevayi'nin *Mîzânu'l-Evzân*'ında geçen şu ifadeler, tuyuğun Türkler arasında yaygın olduğunun delilidir:

*"Yana Türk ulusu be-tahsîs Çağatay halkı ara şâyi' evzân kim alar sürûdların ol vezinler bile yasap mecâlisde ayturlar. Birisi tuyuğdur kim iki beytka mukarrerdür ve sa'y kılurlar kim tecnîs aytalgay ve ol vezin remel-i müseddes-i maksûrdur*" (Köprülüzâde, 1928, s. 220).

{Türk ulusu, bilhassa Çağatay halkı arasında kullanılan vezinler vardır. Onlar şiirlerini o vezinlerle yazıp meclislerde söylerler. Bunlardan birisi tuyuğdur, dört mısradan oluşur, cinaslı söylemeye çalışırlar, vezinleri remel bahrinde kısa bir kalıptır.}

Nevayi'den sonra tuyuğ nazım şekli hakkında en etraflı, hatta Nevayi'den çok daha ayrıntılı bilgi veren, *Risâle-i Arûz* adlı eseriyle Bâbür Şah'tır (Köprülüzâde, 1928, s. 221). Son zamanlarda yapılan bir araştırmaya göre, 15. yüzyılda Kazakistan'ın Taraz bölgesinde yaşayan Şeyh Ahmed bin Hudaydad Tarazî'nin kaleme aldığı *Fünûnu'l-Belâga* adlı eserde de tuyuğla ilgili bilgilerin olduğu anlaşılmış, böylece tuyuğ nazım şekliyle ilgili kaynak eserlerin varlığı 15. yüzyılın başlarına kadar götürülmüştür (Çalka, 2019, s. 2).

Tuyuğların ayırt edici özelliklerinden biri de cinas sanatıdır. Yazılışları aynı ancak okunuşları farklı kelimeleri bir araya getirme sanatı olan cinas, tuyuğ nazım şeklinin vazgeçilmez bir öğesidir. Arapça bir mastar olan 'cinâs'ın sözlük anlamı 'iki şeyin birbirine benzemesi'dir. Yazılış veya söylenişleri benzer, anlamları farklı kelimelerin bir araya getirilmesi sanatıdır. Tecnîs adıyla da bilinir (Kılıç ve Yetiş, 1993, s. 12). Osmanlı döneminde yazılmış birçok belagat kitabında cinas sanatının tarifi yapılmış, türleri hakkında bilgi verilmiştir (bkz. Eliaçık, 2013, s. 81-85). Cinas sanatının tam cinas (cinâs-ı tâm), nâkıs cinas (cinâs-ı nâkıs), hattî cinas (cinâs-ı hattî), cinâs-ı mütekârib, cinâs-ı mütekerrir gibi türleri vardır (Cinas türleri hakkında bkz. Tâhirü'l-Mevlevî, 1994, s. 31-32; Bilgegil, 1989, s. 309). Genel olarak cinaslar **cinâs-ı tâm** ve **cinâs-ı gayr-ı tâm** olmak üzere ikiye ayrılır. **Cinâs-ı tam**ın **basît**, **mürekkeb**, **mümâsil** ve **müstevfâ** olmak üzere dört alt başlığı vardır. Mürekkeb cinasın alt başlıkları **merfû**, **mefrûk** ve **müteşâbih**tir. **Mürekkeb** cinasların yazılışta benzer olanlarına **müteşâbih**; okunuşu aynı, imlası farklı olanlarına **mefrûk** adı verilir. **Mümâsil** cinas, iki aynı türden (isim, fiil vb.) kelime arasında, **müstevfâ** cinas ise iki ayrı türden kelime arasında yapılan cinastır. **Cinâs-ı gayr-ı tâm**ın alt başlıkları **nâkıs**, **mütekârib** ve **muharref**tir. Bunlar kendi içlerinde gösterdikleri özelliklere göre **müzeyyel**, **müşevveş**, **mutarraf** gibi türlere ayrılır. **Mütekârib** cinasın iki türü vardır: **lâhik** ve **muzâri**. Cinası oluşturan kelimeler arasında harf ayrılığı varsa **lâhik**, harflerin sayısı eşit değilse **nâkıs**, harflerin sayı bakımından eksikliği başta olursa **muharref**, ortada olursa **müşevveş**, sonda olursa **muzâri** denir (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, 1977, II, s. 73-74).

Divan şairleri cinasın her türlüsünü kullanmış, bunlarla kelime oyunları yapmayı maharet saymıştır. Nitekim yukarıda saydığımız şairlerin tuyuğlarında geçen bazı cinaslar şöyle örneklendirilebilir:

**Kadı Burhâneddîn (cinâs-ı tâm, mütekârib, lâhik)**

Şöyle ki 'anber saçı **miskîn** olur
Ne 'aceb ger cân ana **miskîn** olur
Niçe ki cânda köz olursa odı
Âh u zâr ile birez **teskîn** olur (Ergin, 1980, s. 536)

**Seyyid Nesîmî (cinâs-ı tâm, basît)**

Düşmüşüm mestâne aynın **â**line
Cân fedâ gülgûn yanağın **âl**ine
Ey çeken parmağı ayın **âl**ine
Ey cemâlin fitne aşkın **âl**ine (Ayan, 1990, s. 429)

**Ali Şîr Nevayi (cinâs-ı tâm, mürekkeb, mefrûk)**

Yâ Rab ol şehd ü şeker **yâ leb** midür
Yâ meger şehd ü şeker **yalap** mıdur
Cânıma peyveste nâvek atgalı
Gamze okın kaşıga **yalap** mıdur (Türkay, 2002, s. 519)

**Bâbür Şah (cinâs-ı tâm, mürekkeb, mefrûk)**

Meni bî-hâl eylegen **yâr ay** durur
Kim anıŋ vaslı maŋa **yaray** durur
Ger visâli bolmasa kéter yérim
Yâ Horâsân yâ Hatâ **yâ Ray** durur (Yücel, 1995, s. 284)

Görüldüğü üzere tuyuğ, Türk şairlerin cinas sanatıyla kelime oyunu yaptığı bir nazım şeklidir. Cihan Şah'ın tuyuğları da cinas sanatı bakımından incelendiğinde şairin, tuyuğun belirleyici özelliklerinden olan bu sanata yer verdiği ve bu sanatla birlikte Türkçenin ifade gücünü gösterdiği anlaşılır.[160] Cihan Şah'ın tuyuğlarında cinas sanatının varlığına dair örnekler şöyle incelenebilir.

1

*fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*

عشق اودیله دوشمشم بریانه من
من خاچان بو عشق اودیندن یانه من
یانمزم عشقک اودیندن تا ابد
گر بو حسرت آتشندن یانه من

'Işk odıyla düşmişem biryâna men
Men haçan bu 'ışk odından **yana** men
Yanmazam 'ışkuŋ odından tâ ebed
Ger bu hasret âteşinden **yana** men (Macit, 2017, s. 61; Alemdari, 2001, s. 313)

{Ben aşk ateşiyle kebaba dönmüşüm. O aşk ateşinden nasıl vazgeçerim? Ben bu hasret ateşiyle yanarsam aşk ateşinden sonsuza dek dönmem/yanmam.}

Cinâs-ı tâm, basît. İkinci mısradaki *yana* kelimesinin kökü olan yan- fiili "dönmek, caymak, vazgeçmek" anlamındadır. Dördüncü mısradaki *yana* kelimesinde geçen yan- ise "ateşte yanmak" anlamına gelir. Bu iki kelime arasında cinas vardır.

2

[160] Bu konuda yazdığımız iki makale için bkz. (Yılmaz, 2024; Yılmaz, 2025)

*fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*

دشمنک دفعنه چاره جنک اولور
غیر اولان ارلک یولنده لنک اولور
یار ایلن گرچک اولان همرنک اولور
جاهلک عقلی بو فهمه دنک اولور

Düşmenüŋ def'ine çâre **ceng** olur
Gayr olan erlik yolında **leng** olur
Yâr ilen gerçek olan hem-**reng** olur
Câhilüŋ 'aklı bu fehme **deng** olur (Macit, 2017, s. 61; Alemdari, 2001, s. 306)

{Düşmanı kovmak için çare savaştır. Yiğitlik yolunda yürümeyen topal kalır. Sevgiliye karşı samimi olan ona kavuşur. Cahillerin aklı bu mazmuna şaşar kalır.}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, mütekârib, lâhik (hattî). Şair birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü mısralardaki ceng (savaş), leng (topal), reng (renk) ve deng (şaşkınlık) arasında sadece ilk harf değişikliğiyle cinas yapmıştır.

3

*fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*

مسند اقبال و دولت بولمشم
تا سر کوینده قویدم یوز یره
شرح اوصاف جمالن سویلسم
گورسه دور بر دمده معنا یوز یره

Mesned-i ikbâl ü devlet bulmışam
Tâ ser-i kûyında koydum **yüz yere**
Şerh-i evsâf-ı cemâlin söylesem
Görsedür bir demde ma'nâ **yüz yere** (Macit, 2017, s. 63; Alemdari, 2001, s. 314)

{Sevgilinin mahallesi başında yere kapandığımdan beri büyük bir makam ve mevki elde ettim. Güzelliğine dair özellikleri açıklasam bana bir anda yüz türlü anlam gösterir.}

Cinâs-ı tâm, mürekkeb. İkinci ve dördüncü mısralardaki *yüz yere* arasında tam cinas vardır. İki kelimeden oluştuğu için mürekkebdir. Birinci mısradaki *yüz yere*, yüzünü yere koyup kapanmak anlamındadır. İkinci mısradaki *yüz yere*, 'yüz kere, yüz türlü' anlamındadır.

4

*fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*

ای صاچک ظل الهک سایه‌سی

وی حدیثک عالمک سرمایەسی
پیر عقلک چون سن اولدک سایەسی
سنده در عرفان عشقک وایەسی

Ey saçuŋ zıll-ı İlâhuŋ **sâye**si
Vey hadîsüŋ ‘âlemüŋ ser-**mâye**si
Pîr-i ‘akluŋ çün sen olduŋ **sâye**si
Sendedür ‘irfân-ı ‘ışkuŋ **vâye**si (Macit, 2017, s. 63; Alemdari, 2001, s. 315)

{Ey saçı ilahi gölgenin gölgesi ve ey sözü âlemin sermayesi olan sevgili! Akıl yaşlısının desteği sen olduğuna göre aşk bilgisinin hedefi de sensin.}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, mütekârib, lâhik (hattî). Birinci mısrada *sâye* (gölge), ikinci mısrada ser-*mâye* (sermaye), üçüncü mısrada *sâye* (destek) ve dördüncü mısrada *vâye* (arzu, ümit) kelimeleri arasında cinas vardır.

5

*fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün*

سر حکمت کنت کنزک رازیدر
عارف وحدت آنک دمسازیدر
عشقبازی به ز شطرنج بازیدر
نفسنی قطع ایلینلر غازیدر

Sırr-ı hikmet küntü kenzüŋ **râzı**dur
‘Ârif-i vahdet anuŋ dem-**sâzı**dur
‘Aşk-bâzî bih zi-şatranc-**bâzî**dür
Nefsini kat‘ eyleyenler **gâzî**dür (Macit 2017, s. 63; Alemdari 2001, s. 307)

{Hikmet sırrı, “Ben gizli bir hazineydim” kutsi hadisinin sırrıdır. Birlik sırrını bilenler onunla içli dışlı olurlar. Aşk oynamak, satranç oynamaktan daha iyidir. Nefsini ortadan kaldıranlar gazidir.}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, mütekârib, lâhik (hattî). Birinci mısrada *râzı* (sırrı), ikinci mısrada *sâzı* (yapanı), üçüncü mısrada *bâzî* (oynayıcılık) ve dördüncü mısrada gâzî (din uğruna savaşan) arasında cinas vardır.

6

*fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün*

ای خط و خالکده حالک فتنه سی
قاب قوسینک هلالک فتنه سی
نرکس مستکده آلک فتنه سی
عالمی دوتدی جمالک فتنه سی

Ey hat u hâlüŋde **hâl**üŋ fitnesi

Kâbe kavseynüŋ hilâlüŋ fitnesi
Nergis-i mestüŋde **âl**üŋ fitnesi
‘Âlemi dutdı cemâlüŋ fitnesi (Macit, 2017, s. 63; Alemdari, 2001, s. 315)

{Ey hâlinin fitnesi ayva tüyü ve beninde olan sevgili! Senin iki yay aralığını andıran kaşların yeni ayın fitnesidir. Baygın gözünde hilenin fitnesi vardır. Yüzünün fitnesi dünyaca meşhurdur.}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, nâkıs. Birinci mısrada *hâl* (durum, hâl) ve üçüncü mısrada *âl* (hile) arasında cinas vardır.

7

*fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün*

کیم که بیلمز اوز حقینک ذاتنی
صورماغل آندن آنک اثباتنی
اوینامز شطرنج عشقک آتنی
کورمین بو رقعه نک شه ماتنی

Kim ki bilmez öz Hakınuŋ **zât**ını
Sormagıl andan anuŋ isbâtını
Oynamaz şatranc-ı ‘ışkuŋ **at**ını
Görmeyen bu ruk‘anuŋ şeh-**mât**ını (Macit, 2017, s. 64; Alemdari, 2001, s. 316)

{Rabbinin zatını bilmeyen/anlamayan kimseye O’nun ispatını da sorma! Bu satranç tahtasının şah-matını göremeyen kimse aşk satrancının atını da oynayamaz.}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, nâkıs ve lâhık (hattî). Birinci mısrada *zât* (varlık), üçüncü mısrada *at* (satrançta bir taş) ve dördüncü mısrada *mât* (satrançta rakibi yenme) arasında cinas vardır. *Zât* ile *mât* arasındaki cinas, lâhıktır.

8

*fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün*

باغرمی دلدک کل ای جان پاره‌سی
سنده در بو زخم و دردک چاره‌سی
چون ایرشدی جانه حسرت یاره‌سی
طاقتم یوخدر دخی یالواره‌سی

Bagrumı deldüŋ gel ey cân **pâre**si
Sendedür bu zahm u derdüŋ **çâre**si
Çün irişdi câna hasret **yâre**si
Tâkatüm yohdur dahı yalvarası (Macit, 2017, s. 64; Alemdari, 2001, s. 315)

{Ey can parçası! Bağrımı deldin. Gel artık! Bu dert ve yaranın çaresi sendedir. Hasret yarası canıma tak ettiği için yalvarmaya dahi gücüm yok.}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, mütekârib, lâhik (hattî). Birinci mısrada *pâre* (parça), ikinci mısrada *çâre* (ilaç, deva), üçüncü mısrada *yâre* (yara) arasında cinas vardır.

9

*fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*

تا كه من عزم دلارام ايلدم
ترک فكر و صبر و آرام ايلدم
بی وفا سودالری خام ايلدم
اوزمی عالمده نيكنام ايلدم

Tâ ki men ‘azm-i dil-**ârâm** eyledim
Terk-i fikr ü sabr u **ârâm** eyledim
Bî-vefâ sevdâları **hâm** eyledim
Özümi ‘âlemde nîk-**nâm** eyledim (Macit, 2017, s. 64; Alemdari, 2001, s. 312)

{Gönlümü rahatlatan sevgiliye yönelince düşünce, sabır ve huzurdan vazgeçtim. Vefasız sevdaları yok sayıp kendimi dünyada iyi adla andırdım.}

Birinci mısradaki *ârâm* (huzur veren) ile ikinci mısradaki *ârâm* (rahat, huzur) arasında cinâs-ı tâm ve basit; üçüncü mısradaki *hâm* (yok) ve dördüncü mısradaki *nâm* (ad) arasında cinâs-ı gayr-ı tâm, mütekârib, lâhik (hattî) vardır.

10

*fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün*

ای كيين عشقک قبا و درعينی
اصلنی بيلمز نه بيلسون فرعينی
دلبرک يولنده ای دل ثابت اول
كل بيان ايله بو عشقک شرعينی

Ey giyen ‘ışkuŋ kabâ vü **der‘**ini
Aslını bilmez ne bilsün **fer‘**ini
Dilberüŋ yolında ey dil sâbit ol
Gel beyân eyle bu ‘ışkuŋ **şer**ʿini (Macit, 2017, s. 64; Alemdari, 2001, s. 316)

{Aşkın zırhı ve kaftanını giyinmiş kimse aslını dahi bilmezken sonrayı ne bilsin! Ey gönül! Sevgilinin yolunda sabit ve kararlı ol. Gel de bu aşkın kurallarını anlat!}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, mütekârib, lâhik (hattî). Birinci mısrada *der‘* (zırh), ikinci mısrada *fer‘* (kol, şube) ve dördüncü mısrada *şer‘* (kural, şeriat) arasında cinas vardır.

11

*fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün*

شمع رخسارکه جان پروانه‌در
دل وصالک گنجنه ویرانه‌در
اهل عشقک میلی چون سن خانه‌در
آندن اوترو کوکلی حسرتخانه‌در

Şem‘-i ruhsâruŋa cân pervânedür
Dil visâlüŋ gencine vîrânedür
Ehl-i ‘ışkuŋ meyli çün sen **hana**dur
Andan ötrü göŋli hasret-**hâne**dür (Macit, 2017, s. 64; Alemdari, 2001, s. 306)

{Ey sevgili! Can, yüzünün mumuna pervanedir. Gönül, sana kavuşma hazinesinin viranesidir. Âşıklar sen hana gönül verdiği için gönülleri hasret yuvasına dönmüştür.}

Cinâs-ı tâm, basît. Üçüncü mısrada *hana* (padişaha) ve dördüncü mısrada *hâne* (ev) arasında cinas vardır.

12

*fâ’ilâtün / fâ’ilâtün / fâ’ilün*

عاشقک رازینی کل فاش ایلمه
قصد جان رند و اوباش ایلمه
دلبرا سن باغرمی داش ایلمه
قانلو یاشمدن منی یاش ایلمه

‘Âşıkuŋ râzını gel **fâş** eyleme
Kasd-ı cân-ı rind ü evbâş eyleme
Dilberâ sen bagrumı **daş** eyleme
Kanlu yaşumdan meni **yaş** eyleme (Macit, 2017, s. 65; Alemdari, 2001, s. 314)

{Ey sevgili! Gel sen âşığın sırrını açığa çıkarıp rint ve kalenderlerin canına kastetme! Bağrımı taş etme! Beni kanlı gözyaşım yüzünden su içinde bırakma!}

Cinâs-ı gayr-ı tâm, mütekârib, lâhik (hattî). Birinci mısrada *fâş* (açık, aşikar), üçüncü mısrada *daş* (taş) ve dördüncü mısrada *yaş* (ıslak) arasında cinas vardır.

**Sonuç**

Türk dünyasını birleştirici bir unsur olarak kabul edilebilecek tuyuğ nazım şekli ve cinas sanatı, ortak Türk bakış açısının farklı zaman ve mekânlardaki örneklerini gösteren kıymetli dil ve edebiyat malzemeleridir. Cihan Şah'ın tuyuğlarını cinas sanatı açısından inceleyen bu çalışma, tuyuğ nazım şeklinin cinas sanatıyla bütünleştiğini gösteren bir başka örnek olmuştur.

Cihan Şah'ın tuyuğlarında ilahi aşk ve mecazi aşk teması hâkimdir. Bu konuları yer yer felsefi bir bakış açısıyla ele almış, anlatımı etkili kılmak için de bazen cinaslara başvurmuştur. Cihan Şah'ın 35 tuyuğundan 12'sinde cinas sanatı tespit edilmiştir. Cihan Şah'n tuyuğlarında hem cinâs-ı tam hem de cinâs-ı gayr-ı tam örnekleri vardır. Hakîkî, yazılışı aynı ancak anlamları farklı kelimeleri bir araya getirirken bazen de aynı kelimeyi ikiye ayırarak mürekkep cinas örnekleri vermiştir. Cihan Şah'ın cinas kullanımı Nevayi ve Babür'deki kadar ustalıkla olmasa da aynı edebî dilin farklı bir coğrafyadaki örnekleri olması bakımından önemlidir.

Türk dünyasını bir araya getirici unsurlardan olan tuyuğ ve cinası bu gözle incelemek, Türk edebiyatının zaman ve mekân farkı olmaksızın kendine has özelliklerini ortaya koymak açısından oldukça faydalıdır. Tuyuğ ve cinas gibi Türkçenin ifade gücünü artırıcı unsurlar etraflıca incelendikten sonra bir Türkçe cinaslar sözlüğünün hazırlanması, Türkçenin tarihî seyrini takip etmek açısından iyi olacaktır.

**Kaynaklar**


Alemdari, F. Refahi (2001). *Dîvân-ı Mîrzâ Cihânşâh Hakîkî (Fârsî-Türkî)*. Tahran: Fîrûzân.

Ayan, H. (2002). *Nesîmî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Bilgegil, M. K. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Çalka, M. S. (2019). *Klasik Türk Şiirinde Tuyuğ*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Demirci, J. (2001). *Cihânşâh Hakîkî Divânı İnceleme-Metin-Dizin*. Ankara: Köksav Yay.

Demirci, J. (1997). Cihanşah (Hakikî) Divanı'nın İki Yeni Nüshası. *Türkoloji Dergisi*, (1), 127-138.

Eliaçık, M. (2013). Bazı Belâgat Kitaplarında Tecnîs Hakkında Bir Araştırma. *Dede Korkut Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (2/4), 75-86.

Ergin, M. (1980). *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul: İÜEFY.

Kılıç, H. ve Yetiş, K. (1993). Cinâs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde* (C. 8, s. 12-14). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Konukçu, E. (1993). Cihan Şah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde* (C. 7, s. 536). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Köprülüzâde Mehmed Fuâd (1928). Tuyuğ. *Türkiyat Mecmuası*, (2), 219-242.

Macit, M. (2021). Dîvân (Hakîkî). *TEES: Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. Erişim adresi: http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan-hakiki

Macit, M. (2020). Hakîkî, Cihânşâh. *TEİS: Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim adresi: https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/hakiki-cihansah

Macit, M. (2017). *Karakoyunlu Cihanşah'ın Türkçe Şiirleri*. Kültür Bakanlığı e-kitap, erişim adresi: https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196581/karakoyunlu-cihansah39in-turkce-siirleri.html

Macit, M. (2002). *Karakoyunlu Hükümdarı Cihânşâh ve Türkçe Şiirleri*. Ankara: Grafiker Yay.

Öztoprak, N. (2012). Tuyuğ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde* (C. 41, s. 450-451). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Sümer, F. (2001). Karakoyunlular. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi içinde* (C. 24, s. 434-438). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Tâhirü'l-Mevlevî (1994). *Edebiyat Lügatı*. (Haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu). İstanbul: Enderun Kitabevi.

*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1977). Cinas. (II: 73-74). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Türkay, K. (2002). *Ali Şîr Nevâyî Bedâyi'u'l-Vasat Üçünçi Dîvân*. Ankara: TDK Yayınları.

Yılmaz, O. (2025). *Ali Şir Nevayi'nin Tuyuğlarında Cinas Sanatı*. V. Uluslararası Türk Uygarlığı Kongresi Bildiriler Kitabı. Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 633-641.

Yılmaz, O. (2024). Bâbür Şah'ın Tuyuğlarında Cinas Sanatı. *Doğu Türkçesinden Batı Türkçesine Bir Ömür: Prof. Dr. Bilal Yücel Armağanı*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 583-596.

Yücel, B. (1995). *Bâbür Dîvânı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

# SOVYETLER BİRLİĞİ VE BAĞIMSIZLIK DÖNEMİNDE AZERBAYCAN CUMHURİYETİ'NDE DİN

**İntigam CEBRAYILOV**[*]

**Öz:** Makalede dinin toplumdaki rolü kanıtlanmakta, Sovyet Dönemi`nde ve bağımsızlık yıllarında Azerbaycan'da İslam dâhil dine karşı tutum konuları analiz edilmektedir. Burada modern zamanlarda hoşgörülü, çok kültürlü bir ülke olarak Azerbaycan'ın dini değerlerin incelenmesine büyük önem verdiği belirtilmektedir. Azerbaycan Anayasası`na göre din devletten ayrıdır. Tüm dini inançlar kanun önünde eşittir. Azerbaycan'da dini değerler barışın, dayanışmanın, kardeşliğin ve dostluğun daha da güçlendirilmesine ve geliştirilmesine hizmet etmektedir. İslami değerler, tüm Türk değerlerinin yanı sıra dilimizin, vatanımızın, devletimizin ve milletimizin gelişmesinde teorik bir kaynak görevi görmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, dini değerler, İslam dini, Sovyet Dönemi, Bağımsızlık Dönemi, Azerbaycan, İlahiyat Enstitüsü, dini değerlerin incelenmesi, barış, dayanışma, kişilik oluşumu, ders verme olanakları

**Abstract:** In the article, the role of religion in society is substantiated, and the issues of attitude to religion, including Islam, in Azerbaijan during the Soviet period and the years of independence were analyzed. It is noted here that in modern times, Azerbaijan, as a tolerant, multicultural country, pays close attention to the study of religious values. According to the Constitution of Azerbaijan, religion is separate from the state. All religious beliefs are equal before the law. In Azerbaijan, religious values serve to further strengthen and develop peace, solidarity, brotherhood, and friendship. Islamic values play the role of a theoretical source for the development of our language, homeland, state, and nation, as well as all-Turkic values.

**Keywords**: Religion, religious values, Islamic religion, Soviet period, period of independence, Azerbaijan, Institute of Theology, study of religious values, peace, solidarity, personality formation, opportunities for teaching subjects

[*] Azerbaycan Cumhuriyeti Eğitim Enstitüsü, Eğitim Teorisi ve Tarihi Bölüm Başkanı, pedagojik bilimler doktoru, profesör, intiqamcebrayilov@ gmail.com, 0000-0003-2437-5926

## Giriş

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana din, toplum yaşamında önemli bir rol oynamıştır. İlkel çağlarda var olan inanç sistemi zamanla değişime uğramış, daha sonra kutsal kitaplı dinler ortaya çıkmıştır. Bu dinler arasında İslam'ın özel bir yeri ve rolü vardır. Tarihsel araştırmalar, İslam dininde zaman içerisinde farklı akımların ortaya çıktığını, bunun da halkların ve devletlerin hayatlarında derin izler bıraktığını göstermektedir. Ancak bir bütün olarak bakıldığında İslam dini, birçok kavmin yaşam tarzını belirleyen, insanları birlik ve eşitliğe, adalete, hakikati anlamaya çağıran bir görüş sistemi olarak büyük etki yaratmış ve bugün de etkisini sürdürerek insanların manevi dünyasında önemli bir yer tutmaktadır.

Tarihsel araştırmalar, Sovyetler Birliği döneminde Azerbaycan'da İslam'a yönelik tutumun geleneksel yaklaşımlardan temelden farklı olduğunu gösteriyor. Hatta o dönemin Sovyet rejiminin kurallarına göre toplumda Tanrısızlık düşüncesi yaygınlaştırılıyor; olay ve süreçlere, insana ve hatta manevi dünyaya yaklaşmada materyalist yöntem tercih ediliyordu. Bu, sosyalizmin ve komünizmin ideolojik çizgisinin ana yönlerinden biriydi. 1920 yılında Azerbaycan'da Sovyet iktidarının kurulmasından sonra baskı ve zulme maruz kalan toplum mensupları arasında çok sayıda din adamı, din savunucusu, Tanrı fikrini kabul eden ve ona inanan kişiler vardı. Sovyet rejiminin bu yaklaşımı aslında halkın moralini bozmaya, milli düşünce sistemini çökertmeye, kültürel zenginliklerini yok etmeye hizmet etmektedir. Bu durum, halkı ve milleti tarihsel köklerine yabancılaştırmayı amaçlayan anti-milliyetçi politikanın açık göstergesiydi.

Yüzyıllar boyunca kutsal inanç ve ibadet mekânları olan camiler, 1920'li yıllarda kapatılmaya başlandı. Yakınlarındaki cami ve medreselerin sadece ibadethane değil aynı zamanda eğitim mekânı, çocukların ve gençlerin eğitim gördüğü kutsal mekânlar olduğu tarihten bilinmektedir. Sovyet yetkililerinin cami ve medreselere yönelik bu tutumu toplumda büyük bir protesto dalgasına neden oldu. 1929 yılında Azerbaycan'ın büyük yazar, oyun yazarı, değerli düşünürü Mirza Celil Memmedguluzade'nin öncülüğünde yayınlanan "Molla Nasreddin" dergisinin adını "Allahsız" olarak değiştirmek zorunda kalmış, bu durum onun psikolojik şoklar yaşamasına, tedavisi olmayan bir hastalığa yakalanmasına ve kısa sürede ölmesine neden olmuştur. Ailesi anılarında, bu olaydan sonra Celil Memmedguluzade'nin gözünde dünyanın karardığını, hatta pek çok yayınlanmamış eserlerinin el yazmalarını kendinin yaktığını yazıyor.

Sovyet rejiminin dini daireleri, cami ve medreseleri kapatma, halkın inanç ve inanç mekânlarını itibarsızlaştırma yönünde attığı adımlar aslında halkın kültür ve manevi dünyasına yönelik bir saldırıydı.

Hava ve su insan yaşamı için önemli olduğu gibi değerler de önemli ve değerlidir. Bir insanın, insanlığın değerler sistemi olmadan yaşaması mümkün değildir. Halkımızın inanç sisteminde en eski çağlardan beri Türkçülüğün unsurları olan ilahi güçlere, Tanrı'ya, Orta Çağ'dan itibaren ise İslami değerlerde Tanrı'ya inanç var olmuş; Türkçülük ve İslamcılığı da içine alan bu değer sistemi halkımızın zihniyetinin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Halkın birliğini, büyük ve zengin bir kültürün oluşmasını da etkileyen şey bu güven duygusudur.

Sovyet rejimi bu değerleri yok etmeye ve Sovyet adamını kendi programına göre yetiştirmeye çalışmıştı. Sovyetler Birliği'nin programına göre önceki dönemlerde halk güya karanlıkta yaşıyordu ve halkı "beyaz gün"e yalnızca Sovyet Hükümeti getiriyordu. Sovyet otoriteleri toplumdaki sorunların nedenlerinden birinin din olduğunu göstermekte ve bu nedenle eski toplumun güçlerine ve geleneklerine karşı mücadeleden bahsederken dine karşı mücadeleyi ön plana çıkarmış ve yetişen nesillere materyalist fikirlerin aşılanmasına özel önem vermişlerdir.

1930'larda Sovyetler Birliği'nde önceki toplumun (1920 öncesi) geleneklerini tamamen yok etmek için daha saldırgan bir politika uygulamaya konuldu. Ülkede cinayetler ve baskılar doruğa ulaştı. Hatta bir gecede binlerce insanın öldürülmesi emri verildi. Hatta Azerbaycan'da Sovyetler Birliği başkanı Joseph Stalin ve yandaşlarının katılımıyla Azerbaycan halkına karşı bir soykırım örgütlendi. Sadece Azerbaycan'ın önde gelen aydınları, tanınmış dini şahsiyetleri değil, aynı zamanda sıradan insanlar, yüreğinde büyük Yaratıcıya iman olan çalışkan insanlar da masumca tutuklanıp kurşuna dizildi. Çok sayıda cami, ibadethane, mabet yıkıldı (Azərbaycan tarixi, 2008).

İlginç olan, İkinci Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Birliği'nde yetkililerin dine karşı tutumlarında bazı değişiklikler olmasıydı. Hatta dini yönetimlerin sınırlı düzeyde yeniden kurulması için koşullar yaratıldı. 1920 yılında kapatılan dini idare, SSCB Yüksek Sovyet'i Başkanlığı'nın 14 Nisan 1944 tarih ve 17 sayılı kararına göre Transkafkasya Müslüman Ruhani İdaresi adı altında yeniden kurulmuştur (Azərbaycan tarixi, 2008)). 25-28 Mayıs 1944'te Transkafkasya Müslümanları`nın ilk kongresi yapıldı ve Ağa Alizade ikinci kez bu dairenin başkanlığına seçildi. Şeyhülislamlık rütbesini yeniden taşımaya başlar. Ağa Alizade, Transkafkasya Müslümanları Ruhani Yönetimi tarihinde seçilen ilk şeyhülislamdır. Çünkü o zamana kadar şeyhülislam sadece devlet tarafından atanıyordu.

Araştırmalar, Şeyhülislam Ağa Alizade'nin 1 Haziran 1944'te Bakü'deki Tazapire Camii'nde verdiği ilk vaazında, "dini korumak" için inananları Sovyet Hükümeti`ne saygı duymaya çağırdığını gösteriyor.

Manevi yönetimin restorasyonuna rağmen o dönemde toplumdaki ana ideoloji; komünist ideoloji ve materyalist görüş sistemiydi. Eğitim, kültür ve eğitim kurumlarında, kamusal alanlarda idealist bir tavır takınmak kabul edilemezdi. Hatta insan bir başkasına dileklerini iletmek istediğinde "Allah'tan diliyorum" değil, "Eski tabiattan diliyorum" diyebiliyordu.

Azerbaycan'da tarihsel olarak resmi ve milli bayram olarak kutlanan Nevruz Bayramı, aynı zamanda dini bayram olarak da yazılmış ve bu bayramın açıkça kutlanması yasaklanmıştı. Ancak bu bayramın dinle hiçbir ilgisi yoktur. Bu bayram Türk halklarının kadim geleneklerini yansıtmaktadır. Baharın gelişini ve yeni yılı müjdeleyen bu bayram, eski çağlardan beri Azerbaycan'da ve tüm Türk dünyasında kutlanmaktadır.

1970'li yıllardan itibaren Azerbaycan'da başlayan milli uyanış süreci toplumda yeni bir atmosferin oluşmasına ve milli demokratik düşüncenin gelişmesine yol açmıştır. O dönemde dil, din, ahlaki değerler meselesi yeniden gündeme geldi. Ahlaki değerlerin yeniden canlanması Büyük Önder Haydar Aliyev'in ismiyle bağlantılıdır.

Azerbaycan 1970'li yıllarda Sovyetler Birliği'nin bir parçası olmasına rağmen burada ulusal sorunların çözümünde daha duyarlı bir yaklaşım vardı. Halkın tarihi geleneklerinin yeniden canlandırılmasına, tarihi köklerinin araştırılmasına ve tanıtılmasına özel önem verildi. Bu, insanların kaybolan güveninin yeniden kazanılması açısından büyük önem taşıyordu. Şehirlerde ve köylerde yavaş yavaş da camilerde ibadetler için gerekli koşullar yaratıldı. Elbette mesele sadece camiye gidip orada ibadet etmek değildi. İbadetleri evde de yapmak mümkündü. Bizce en önemli konular: Kişinin güveninin ve inancının bozulmaması, düşünce sisteminin zarar görmemesi ve rahat olmasıdır. İnsan kalbinin sesini duyabildiğinde ruhu rahatlar, hayat onun gözünde daha güzelleşir. O zaman yaşama arzusu, yaşama sevgisi güçlenir.

Bizce insan Yüce Yaratıcı olan Allah'a iman ettiğinde hayatta kalma mücadelesinin, milli ve dini değerlere saygı duymanın ve bunları korumanın önemini daha iyi anlayabilir. Kavram olarak çoğu zaman milli ve dini değer kavramlarının ayrı kavramlar olduğunu gerekçe göstererek farklı bir tutum ifade ediyoruz. Ancak milli meseleyi konuştuğumuzda, bununla bağlantılı bir mesele olarak dini meseleleri de konuşuyoruz. Meseleye bu bağlamda yaklaştığımızda din meselesinin de milli meselenin bir bileşeni olarak kendisini gösterdiğini belirtmeliyiz. Bu açıdan bakıldığında 20. yüzyılın 70'li yıllarında yaşanan ulusal canlanma

süreçlerini dine ve inanca dönüş olarak açıklamak mümkündür. Bu dönemde - 1978 yılında - Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Anayasası`nda Azerbaycan dili cumhuriyetimizin devlet dili olarak yüksek statüye kavuştu.

Azerbaycan dili Azerbaycan SSC'nin devlet dili ilan edildi. Milli Lider Haydar Aliyev'in inisiyatifiyle alınan bu karar, halkımızın milli değerlerine gösterilen ilgi ve alakanın en üst düzeyde olması olarak değerlendirilmelidir. Bu belirleyici adım, dini değerlerimizin tanıtılması olanaklarını büyük ölçüde genişletti. Kişilik oluşumunu etkileyen faktörlerden bahsederken dini değerler faktörü de gündeme geldi ve tartışma konusu oldu.

Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonra dine karşı tutum kökten değişti. Sovyetler Birliği'nin yokluğunda Azerbaycan kendi kaderini belirleme fırsatına sahipti. Bu dönemde halkın dini değerlerine sahip çıkma ve koruma olanakları genişledi. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin din özgürlüğüne ilişkin kanunu kabul edildi.

Ülkemizin Temel Kanunu Azerbaycan Cumhuriyeti Anayasası'nda dine karşı tutum konuları tam olarak açıklığa kavuşturulmuştur. Nitekim Anayasa`nın 18. maddesi Azerbaycan Cumhuriyeti'nde dinin devletten ayrı olduğunu belirtmektedir. Bütün dini inançlar kanun önünde eşittir. Vatandaşların vicdan özgürlüğü meselesi Anayasa'da doğru bir şekilde gerekçelendirildi. Temel Kanun`un 48. maddesi (Vicdan Özgürlüğü) herkesin dine karşı tavrını belirleme, herhangi bir dini tek başına veya başkalarıyla birlikte uygulama veya uygulamama, dini inançlarını açıklama ve yayma hakkına sahip olduğunu belirtmektedir(Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası). Yazıların içeriğinden de anlaşılacağı üzere Azerbaycan Cumhuriyeti laik, demokratik bir devlettir. Ülkenin her vatandaşı vicdan özgürlüğüne sahiptir. Herkes dine karşı tutumunu özgür ve bağımsız olarak belirleyebilir. Bu hüküm sadece İslam dinine değil, diğer dinlere yönelik tutum konularını da içermektedir.

Azerbaycan'da İslam'ın yanı sıra diğer dinlere (Hıristiyanlık, Yahudilik) inanan vatandaşların da yaşadığı bilinmektedir. Azerbaycan hoşgörülü bir ülkedir. Dinler ve vatandaşların dine karşı tutumları nedeniyle herhangi bir ayrımcılık yapılmaz. Bu aynı zamanda kanunen de yasaktır. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin her vatandaşı, ülkenin ve devletin çıkarlarını savunmak ve korumakla yükümlüdür. Bunun sorumlusu herkestir. Azerbaycan vatandaşı ülkenin anayasasına ve kanunlarına uymalı, başkalarının hak ve özgürlüklerine saygı göstermelidir. Bu konular, Milli Lider Haydar Aliyev'in önderliğinde hazırlanan bağımsız Azerbaycan'ın ilk Anayasasına (12 Kasım 1995'te kabul edildi) geniş

ölçüde yansıtılmış ve yerleştirilmiştir (Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası).

Bağımsızlık Dönemi`nde dini konuların düzenlenmesinin belirli aşamalarda devam ettiğini belirtmek gerekir. Bağımsızlığın ilk yıllarında yabancı etkiler sonucunda ülkemizde dine karşı tutumda bazı çelişkili noktalar ortaya çıkmıştır. Bu, toplumda istikrarsızlığın ortaya çıkması için koşullar yarattı. Ülkemizde ancak Büyük Önder Haydar Aliyev'in iktidara gelmesinden sonra toplumsal yaşamın her alanında istikrar ve sürekli dinamik gelişmenin gerçek temeli yaratıldı. Büyük Önder Haydar Aliyev'in doğrudan talimat ve fermanları ile ülkemizdeki dini idare ve kurumların faaliyetlerinin düzenlenmesi, kutsal dini yerlerin ve türbelerin korunması için uygun yardımların tahsis edilmesi, dini şahsiyetlerle toplantılar yapılması ve diğer tedbirlerle dinin toplumdaki rolü daha da artırılmıştır. Geçmişte ortaya çıkan ve halk tarafından kabul edilmeyen mezhepçiliğin demokratik olmayan tezahürlerine yavaş yavaş son verildi. Ulu Önder haklı olarak şöyle buyurmuştur: "İslam dini, insanları her zaman paklığa, temizliğe ve yüce maneviyata davet etmiştir" (Əlifzadə, 2017).

Bugün ülkenin Cumhurbaşkanı Sayın İlham Aliyev'in (Büyük Lider)stratejisini sürdürdüğünü ve Azerbaycan'ın dünyada hoşgörülü, çok kültürlü bir ülke olarak tanındığını belirtmek gerekir. Azerbaycan'da çok kültürlülük bir yaşam biçimi haline geldi. Ülkenin Cumhurbaşkanı İlham Aliyev'in bu konudaki görüşleri, Azerbaycan'da dini değerlere ne kadar önem verildiğini açıkça ortaya koyuyor: "İslam dini ve ahlaki değerlerine sıkı sıkıya bağlı olan Azerbaycan, aynı zamanda dünyada çok kültürlülüğün merkezlerinden biri olarak biliniyor. Azerbaycan'da kültürel çeşitliliğin, etnik ve dini hoşgörü ortamının sağlanmasını büyük bir başarı olarak görüyoruz. Ülkemizde hiçbir zaman dini ve ulusal ayrımcılık yaşanmamış, tüm dinlerin temsilcileri barış ve karşılıklı anlayış içinde yaşamışlardır.

Bu bizim yaşam tarzımızdır, hırslara doğru güvenle ilerlemenin en uygun yoludur" (A.Əfəndiyev, 2017).

Ülkemizde Kafkas Müslümanları İdaresi faaliyet göstermektedir. Merkezi Bakü'de Tezāpir Camii'nde bulunmaktadır. Bugün ülkemizde din ayrımcılığına izin verilmemesi, devlet-toplum ilişkilerinin en üst düzeyde düzenlendiğini kanıtlamaktadır. İslam'da var olan akımların birliğinin sağlanması yönünde atılan kararlı adımlar bile ülkemizde din politikasının doğru istikamette yönlendirildiğinin göstergesidir.

Bugün Ramazan Bayramı ülkemizde resmi olarak kutlanan bayramlardan biridir. Bu, dini değerlere duyulan saygının üst düzey bir ifadesidir.

1980'li yılların sonu ve 1990'lı yıllarda Ermenistan'ın işgal ettiği Azerbaycan topraklarında, Ermeni vandallarının tarihi anıtları, camileri, hac yerlerini de içeren tarihi kültür örneklerimizi yok ettiği tarihten bilinmektedir.

Azerbaycan Başkomutanı İlham Aliyev'in önderliğinde ordu ve halkın düşmana karşı birleşik mücadelesi sonucunda, askerlerimizin kahramanlıkları sonucunda işgal altındaki topraklarımız düşmandan kurtarılmıştır. Bugün Azerbaycan'da "Büyük Dönüş" programı uygulanıyor. Topraklarından sürülen insanlar kendi topraklarına dönüyor. Düşman tarafından tahrip edilen camilerin de aralarında bulunduğu tarihi ve dini eserlerimizin yeniden restore edilmesi için büyük bir eylem planı hayata geçiriliyor. Bu, Azerbaycan'da dine ve İslami değerlere yönelik tutumun yüksek bir göstergesi olarak not edilebilir.

Son yıllarda ülkemizin uluslararası etkinlik ve İslam ülkelerinin toplantılarına ev sahipliği yapması, Azerbaycan'ın kadim şehri ve kültür başkenti Şuşa'nın 2024 yılı İslam dünyasının kültür başkenti olarak ilan edilmesi, İslami değerlerin Azerbaycan'ın kültürel yaşamında oynadığı büyük rolün bir göstergesi olup aynı zamanda ülkemizde İslami ve dini değerlere duyulan saygı ve özenin bir örneğidir.

Ülkemizde dini konularda personel eğitimine özel önem verilmektedir. Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü'nde yetişen personel, toplumdaki dini sorunların çözümünde aktif rol oynamaktadır. Bu enstitünün kuruluşunda Bakü Devlet Üniversitesi (BDU) İlahiyat Fakültesi'nin ana rolü oynadığını belirtmek gerekir. İlahiyat Fakültesi, Azerbaycan Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı, Bakü Devlet Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı arasında imzalanan anlaşmaya dayanarak 1992-1993 eğitim-öğretim yılında kurulmuş ve 2017 yılına kadar BDU bünyesinde faaliyet göstermiştir.

Fakültenin enstitüye dönüştürülmesi toplumun iç talebinden kaynaklanmıştır. Böylece toplumun dine olan ilgisinin sağlanması, eğitimli genç uzmanların yetiştirilmesi ve ilahiyat biliminin geliştirilmesi ülkemizde önemli konulardan biri olarak dikkat çekti. Bağımsız bir yükseköğretim kurumunun oluşturulması bu ihtiyaçların karşılanmasına temel oluşturabilir. Bu nedenle Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı`nın 9 Şubat 2018 tarihli Kararnamesine göre Azerbaycan Cumhuriyeti Dini Teşkilatlarıyla Çalışma Devlet Komitesi bünyesinde Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü kurulmuştur(Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun yaradılması haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı). Halen bu enstitüde lisans, yüksek lisans, doktora ve yükseköğretim ek eğitimine yönelik eğitim programları yürütülmektedir.

Enstitüde lisans düzeyinde İslami ilimler, yüksek lisans düzeyinde ise dinler tarihi, din sosyolojisi, İslam araştırmaları, din psikolojisi ve din felsefesi alanlarında personel yetiştirilmektedir. Personelin bu uzmanlık ve uzmanlıklara yönelik yetiştirilmesi; kurumun çağdaş gerekler, milli-dini ve aynı zamanda laik değerler açısından toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasına büyük önem verdiğini göstermektedir. Bu nedenle Azerbaycan İlahiyat Enstitüsünün kurulması Azerbaycan devlet tarihinde din alanında alınan en ciddi kararlardan biri olarak kabul edilmektedir.

Modern zamanlarda Azerbaycan'da dini değerlerin incelenmesi, tanıtılması ve öğretilmesi için geniş fırsatlar bulunmaktadır. Azerbaycan'da beşeri ve sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında ilginç araştırma çalışmaları yazılıyor ve bilimsel dergiler yayınlanıyor.

Örneğin, "Azerbaycan'da devlet-din ilişkileri: laikliğin teorik ve pratik yönleri" (Qənbərov, 2019), "Haydar Aliyev ve milli ve manevi değerlere dönüş" (Məmmədov, 2008), "Şuşa'nın maddi ve kültürel mirası (epigrafik anıtlara dayanarak)" (E. Mustafayev, 2023), "Gençlerin dünya görüşünü şekillendirmede İslami değerleri kullanmak" (Sofuoğlu, 2014), "Azerbaycan tarihinin öğretilmesinde İslami değerlerin kullanılması" (İ.H.Cəbrayılov, 2006), "Okul öncesi kurumlarda ve ilköğretim sınıflarında İslami değerlerin kullanılmasına yönelik çalışmaları düzenleme yolları" (Baxışova, 2007) ve diğer eserler örnek olarak gösterilebilir.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere İslami değerlerin araştırılması ve eğitim kurumlarında öğretilmesine yönelik çalışmalar da yürütülmektedir. Bu, İslami değerleri çalışmanın başka bir yönüdür. Azerbaycan Cumhuriyeti genel eğitim okullarının eğitim programlarında İslam tarihi ve dini değerlerin öğretilmesine yönelik fırsatlar da geniştir. Genel eğitimin her kademesinde eğitim programlarında dini değerlerin öğretimine yönelik ayrı dersler yer almaktadır. Aynı zamanda şu veya bu konu doğrudan İslam'dan bahsetmese bile, o konunun öğretiminde İslami değerlerden bahsetmek, öğrencilerle bunlar hakkında geniş bir tartışma yapmak ve değerlerin insan kişiliğinin oluşumu ve gelişimi üzerindeki etkisini gerekçelendirmek mümkündür.

Mesela Azerbaycan tarihi, ortak Türk tarihi, genel tarih gibi tarih konularının öğretilmesi sürecinde farklı dönemlere ait "Kültür" konularının öğretilmesi sürecinde Türk halkının İslam kültürüne ve İslam dünyasına katkılarından ve ahlaki fikirlerinden yararlanmak öğretimin etkinliğini arttırır; öğrencilerde milli manevi ve İslami değerlere karşı büyük bir sempati, sevgi ve saygı gelişir ve bakış açıları zenginleşir.

Örneğin Nasıreddin Tusi, Ahmet Yesavi ve A. Bakıhanov'un modern çağdaki mirasının öğretilmesi sürecinde İslami değerler geniş çapta ele

alınmaktadır. Bu dönemde öğrenciler bilim öğrenmek, ailede anne ve babayla ilgilenmek, hayat amelleri, geçim mücadelesi, kibar, ahlaklı ve adaletli olmak gibi konularda düşünürlerin fikirleriyle tanıştıkça bu fikirler aynı zamanda dini değerlerle ve Hz. Muhammed'in sözleriyle de bağlantılıdır ve bu değerlerin insan hayatı için ne kadar önemli olduğu buna bağlı olarak bir kez daha tescillenmiştir.

Tarih konularının yanı sıra Azerbaycan dili, edebiyatı ve hayat bilimleri konuları da İslami değerlerin öğretilmesi açısından geniş olanaklara sahiptir. Öğretim sürecinde, "Beşikten mezara kadar ilim öğrenin", "Uzak Çin'de de olsa ilim öğrenin", "İlim yolunda hayatını kaybeden kişi şehit sayılır", "İslam barış ve imanın müjdecisidir", "İslam barış ve nezaket, adalet ve eşitlik dinidir", "İslam merhamet ve hoşgörü, kardeşlik ve sevgi dinidir", "Herkesin ilmi ahlâkı eşittir", "Vatan sevgisi" şerefli ve layık olmanın göstergesidir", "İslam'da "Şehitlik-inanç, hakikat-adalet, Vatan mücadelesi" gibi sözler kullanıldığında öğrencilerin öğrenme motivasyonları artar; Vatan uğruna çalışma ve birey olarak gelişme konusunda öz farkındalık fırsatları genişler.

Bu açıdan bakıldığında modern çağdaki eğitim programlarında dini değerler, hoşgörü ve çok kültürlülük konularının çalışılmasına geniş bir fırsat yaratılması büyük önem taşımaktadır.

Genel olarak tarihsel sürece bakıldığında Azerbaycan'da dine karşı tutumun derin köklerinin olduğu açıktır. Bu ilişkilerde her zaman değerlerin korunmasına önem verilmiştir. Zamanla ilişki sisteminin korunması, birlik ve beraberliğin sağlanması daha da önem kazanıyor. Bugün ülkemizde uygulanan politika barışın, dayanışmanın, kardeşliğin, dostluğun daha da güçlenmesine ve geliştirilmesine hizmet etmektedir. Bütün Türk değerleri gibi İslami değerler de dilimizin, vatanımızın, devletimizin, milletimizin kalkınmasında teorik bir kaynak görevi görmektedir.

**Kaynakça**

Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun yaradılması haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı. https://president.az/az/articles/view/27001

Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. https://e-qanun.az/framework/897

Azərbaycan tarixi. (2008). 7 cilddə. 6-ci cild.(aprel -1920-iyun 1941), Bakı: Elm, 568 s.

Azərbaycan tarixi. (2008). 7 cilddə. 7-ci cild.(1941-2002-ci illər),Bakı: Elm, 608 s.

Baxışova Ş.A. (2007). Məktəbəqədər müəssisələr və ibtidai siniflərdə islam dəyərlərindən istifadə üzrə işin təşkili yolları. ped. elm. fəlsəfə dok. dissertasiya. Bakı, 215 s.

Cəbrayılov İ.H. (1998). Azərbaycan tarixinin tədrisində islam dəyərlərindən istifadə. "Azərbaycan məktəbi" jurnalı, Bakı, №2.s. 74-77.

Cəbrayılov İ.H. (2006). Azərbaycan tarixinin tədrisi metodikası. Bakı: Mütərcim, 236 s. s.137-162.

Qənbərov A.S. (2019). Azərbaycanda dövlət-din münasibətləri: dünyəviliyin nəzəri və praktik aspektləri. Bakı: Nurlar, 216 s.

Məmmədov C. (2008). Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlərə qayıdış. Dövlət və din. №2,s103-112.

Mustafayev E.K. (2023). Şuşanın maddi-mədəni irsi (epiqrafik abidələr əsasında). Bakı: Elm, 2004 s.).

Prezident İlham Əliyevin İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının rəsmi mətbuat orqanı olan "OIC journal" jurnalında dərc edilmiş "İslam həmrəyliyinin gücləndirilməsi zamanın çağırışıdır" sərlövhəli məqaləsindən.10 may 2017-ci il. Prezident İlham Əliyevin islam həmrəyliyi ilə bağlı fikirləri. (2017). Tərtibçi Abdulla Əfəndiyev. Bakı: Şərq-Qərb, s. 64. (84 s.)

Sofuoğlu E.H. (2014). Yeniyetmələrin dünyagörüşünün formalaşdırılmasında islam dəyərlərindən istifadə. ped.üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı, 21 s.

Şirinov A., Məmmədov N., Əhmədzadə F., Rəhimov N., Əlizadə A., Əzizova E və b. (2017). Azərbaycanda ənənəvi din. Bakı: Tuna printing|Puplishung company. 442 s.

Ümummilli Lider Heydər Əliyevin Mövlud bayramı münasibətilə Bakıda Təzəpir məscidindəki çıxışından. 26 avqust 1994-cü il. Ümummilli Lider Heydər Əliyevin milli-mənəvi dəyərlərimizlə bağlı fikirləri. (2017).Tərtibçi Cahandar Əlifzadə. Tuna printing|Publishung company. 119 s.

# TÜRKMEN TÜRKÇESİNDE OLUMSUZ YAPILI DEYİMLER

**Şeyma AYDIN**[*]

**Öz:** Deyimler, mecazlı bir anlam içeren, genellikle de anlamları dışında kullanılan ve tek başına cümleyi zenginleştiren kalıplaşmış söz öbekleridir. Bir düşünceyi kısa ve öz bir şekilde anlattıkları için taşıdıkları anlam bakımından dilde büyük bir öneme sahiptirler. Kısa ve öz yapılarına rağmen, deyimlerin mecazlı anlatım gücü dilin ifade zenginliğini ve derinliğini yansıtan en belirgin unsurlardan biri olmuştur. Bundan sebep hem yazı dilinde hem de konuşma dilinde deyimlere çok sık başvurulmaktadır.

Türkmen Türkçesinde de tıpkı Türkiye Türkçesinde olduğu gibi deyimler çok geniş alanlarda kullanılmaktadır. Deyimlerin olumlu ve olumsuz anlam barındıran yapıları vardır. Genellikle olumlu anlam barındıran deyimlerle karşılaşsak da "kötü sonuç" izlenimi veren deyimler de karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada olumsuz anlam barındıran örnekler ile karşılaşacağız. Örneğin; *"abrını yere salmak: itibarını sarsmak, şan-şöhret kaybına sebep olmak"* deyimi bize kötü bir izlenimi gösteren, olumsuz düşünmemize sebep olan deyim örneğinden bir tanesidir. Olumsuz, kötü izlenim veren bazı deyimler bu çalışmada incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkmen Türkçesi, Türkiye Türkçesi, Deyim, Olumsuzluk.

## NEGATIVE IDIOMS IN TURKMEN TURKISH

**Abstract**: Idioms are fixed phrases that contain a figurative meaning, are often used in contexts other than their literal meaning, and enrich a sentence on their own. Because they express an idea concisely and succinctly, they hold great importance in language in terms of the meaning they convey. Despite their short and concise structure, the figurative power of idioms has been one of the most prominent elements reflecting the richness and depth of language. For this reason, idioms are used very frequently in both written and spoken language. In Turkmen Turkish, just as in Turkish, idioms are used in wide range of contexts.

[*] Pamukkale Üniversitesi, e-mail: symaydn_2592@hotmail.com,

Idioms can have both positive and negative meanings. Although we general encounter idioms with positive meanings, there are also idioms that give the impression of bad results." In this study, we will encounter examples with negative meanings. For example, the idiom "abrını yeresalmak: to damage one's reputation, to cause loss of fame and renown" is one example ofan idiom that gives us a bad impression and causes us to think negatively. Some idioms that give a negative, bad impression will be examined in this study.

**Keywords:** Turkmen Turkish, Turkish, Proverb, Negation.

## Giriş

Türk dili ve lehçeleri, deyim ve atasözleri bakımından fazlasıyla zengindir. Bu zenginlik içerisinde Türkmen Türkçesi, hem kadim ve köklü tarihi gelişimi hem de sözlü kültür birikimiyle ayrı bir öneme sahiptir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde deyim için "Genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği, tabir" ifadesi kullanılır (TDK, 2011: 651). Zeynep Korkmaz'ın Gramer Terimleri Sözlüğünde deyim için "Gerçek anlamından farklı bir anlam taşıyan ve çekici bir anlatım özelliğine sahip olan kelime öbeği." ifadesi kullanılır (Korkmaz, 1992: 43).

Türkmen adını ilk zikreden XI. yüzyılda yazılmış Dîvânü Lugati't-Türk'ün yazarı büyük bilgin Kaşgarlı Mahmud'dur.[2] Kaşgarlı Mahmud eserinde Türkmenlerin kabile yapısı ile ilgili de bilgi vermektedir: "Türkmenler aslında yirmi dört kabiledir. Lâkin iki kabileden ibaret olan Ħalaçlılar bazı kere bunlardan ayrıldıkları için kendileri Oğuz sayılmaz; asıl olan budur."

Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda Oğuz boylarının Horasan ve Harezm bölgesine yaptıkları göçler şimdiki Türkmen Türkçesinin temelini oluşturmuştur. 18. yüzyılın başlarında bazı Türkmen şairleri Çağatay Türkçesi ile Buhara ve Hive medreselerinde Türkmen Türkçesinin temelini içeren eserler verirler. Bu yüzyıllarda önemli Türkmen şairleri Azadi, Mağtımgulı, Mollanepes, Kemine yazdıkları eserlerle Türkmen ulusal kimliğinin oluşmasına öncülük etmişlerdir (Clark, 1998: 12-16). Bu gelişmelerden önce bizler Türkmen tarihinin derinliğini Kaşgarlı Mahmut'un 11. yüzyılda yazdığı Dîvânü Lugati't-Türk adlı eserinde söz etmesinden anlamaktayız.

Bu çalışmamızda tarihi Türk lehçelerinde önemini koruyan bu zengin ve etkili söz öbeklerinin yani deyimlerin olumsuz anlam taşıyan bazı örneklerine değineceğiz. Verilecek örnekler isim ve fiil cümlelerinde olumsuzluk başlığıyla ayrılmıştır. Tamamen olumsuz anlam taşıyan ya da

olumlu görünüp olumsuz yargı bildiren deyimlere de rastlamak mümkün olacak.

## Türkmen Türkçesi

Türkmen Türkçesi, Türk dilleri arasında Güney-Batı Oğuz grubu içerisine dâhil edilmektedir. Türkmen Türkçesinin en önemli özelliği asli uzun ünlüleri korumasıdır. Türkmen Türkçesi yüzyıllar boyunca Arap alfabesine göre düzenlenmiş bir alfabe ile yazıldı. Daha sonra 1928 yılında Latin kaidesine göre yeni bir alfabe düzenlendi ve kabul edildi, 1939 yılına kadar. 1939 yılında Türkmen Türkçesinde Kiril alfabesine göre düzenlenen yeni bir alfabe kullanılmaya başlandı. Düzenlenme Rus alfabesine beş özel sesin eklenmesiyle beraber toplam 38 harften oluşmaktadır. Bu alfabe 1993 yılına kadar kullanılmış, 1993 yılında itibaren 30 harften oluşan Latin alfabesine geçmeye karar verilmiştir. Günümüzde de halen söz konusu alfabe kullanılmaktadır. Türkmencede asli uzun ünlüler olduğu için seslerin sayısı harflerin sayısından fazladır. Latin alfabesinde uygulama yapılırken başlarda ünlülerin uzunluğu gösteriliyordu fakat 1930 yılında bu kural kaldırıldı. Son zamanlarda uygulanan Latin harflerini esas alan alfabede de ünlü uzunlukları gösterilmemektedir.

Ünsüzler için de şöyle bir durum söz konusudur; ses ve sesin değişimine göre tonlu ünsüzler *(b,v,g,d,j,c,z,m,n,ň,r,l,y)* ve tonsuz ünsüzler *(k,p,t,s,f,hırıltılı h, ç, ş)*, dudak ünsüzleri ve çıkış yoluna göre patlayıcı ünsüzler olmak üzere belirli gruplara ayrılırlar.

Türkmen Türkçesinde kelime vurgusu önemli çok güçlüdür. Ancak, ünlü üzerindeki vurgunun çok dayanıklı olduğu söylenemez. Bir kelimenin son hecesinde bulunan sabit vurgu, kelimeye ekler getirildiği zaman düşer ve kelimeye eklenen eklerin üzerine kayar.[3]

Çalışmamızın da konusu olan deyimlerde, Türkiye Türkçesinde belirtilmek istenen yargı çoğunlukla teklik 3. kişi iyelik eki ile belirtilir. Türkmen Türkçesinde ise söz konusu durum teklik 2. kişi iyelik eki ile ifade edilir.

## Türkmen Türkçesinde Deyimler ve Olumsuzluk Kavramı

Türk dilleri deyimler ve atasözleri bakımından çok zengindir. Genellikle gerçek anlamları dışında mecâzi bir söyleyim içeren deyimler günlük hayatımız dâhil yaşamımızın her alanında karşımıza çıkmaktadır. Az sözle çok anlam ifade etmenin gücünü atasözler gibi deyimlerde de

görmekteyiz. Deyimler üzerine çalışmalar yapılmış fakat son zamanlarda bu çalışmaların sayısı artmıştır. Türkoloji'de 50'li yıllardan sonra deyimlerin dil bilimi içerisinde ayrı bir disiplin olarak kabul edilmesine yönelik çalışmalar yürütülmeye başlanmıştır. Çünkü deyimler, gerek kalıplaşmış kelime grupları hâlinde kullanılmaları gerekse sabit yapılı karakter taşımaları sebebiyle anlam bütünlüğüne sahip olmaları dolayısıyla dil biliminin ayrı bir kolunu oluşturur. (K.Kenzhalin 2017 s. 107-124)

Türkolojide deyimler hakkında ilk çalışmalar 20. asırın 40'lı yıllarından sonra yapılmaya başlanır (Materialı k obçey biografii po frazeologii. Voprosı frazeologii. // Sost. L. İ. Royzenson, Bekler, M. A. Taşkent, 1965; ayrıca bk.: Kuanyshbek KENZHALİN Türk Dünyası 43. Sayı 109 Bibliografiçeskiy ukazatel' literaturı po voprosam frazeologii, vıp. III. // Pod red. Kopılenko M. M. Samarkand, 1974).

Her lehçe kendi edebi dilinde deyim çalışmaları yapmıştır. Bu çalışmalar lehçeler arası deyim farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya çıkarmada ileriki dönemlere çok yardımcı olmuştur. Türkmen Türkçesindeki idiomalar Babaev (Babev, K. İdiomı v turkmenskom yazıke. Aşhabat, 1963.) da diğer lehçelerdeki çalışmalar gibi bilim insanları tarafından incelenmiştir.

**Olumsuzluk Kavramı**

Olumsuzluk tanımı her alanda karşılığı olan bir kavramdır. Bu durumdan dolayı bu kavram felsefe, psikoloji, dilbilim gibi disiplinler arası bir özelliğe sahiptir. Bizim çalışmamızda olumsuzluk kavramını dilbilim alanında inceleyeceğiz. Dilbiliminde olumsuzluk, bir önermenin gerçeklik değeriyle ilgili olarak "gerçekleşmeme, yokluk, reddetme veya karşıtlık" işleviyle kullanılır. Bu özelliği ile de inceleme alanlarında öncülük eden bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Olumsuzluk yalnızca dilbilimsel bir öge olarak değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal işlevler açısından da büyük önem taşır. Çünkü toplumların değer yargılarını, hoş karşılanmayan davranış biçimlerini dile getirişlerini olumsuz deyimler aracılığıyla somutlaştırılır.

Dolayısıyla, olumsuzluk kavramı dilbiliminde yalnızca biçimsel bir işaretleme olarak değil, aynı zamanda kültürel hafızanın ve toplumsal eleştirinin aracı olarak da değerlendirilmesi söz konusudur.

**Türkmen Türkçesinde Deyim**

Zeynep Korkmaz, “gerçek anlamından farklı bir anlam taşıyan ve çekici birtakım özelliğe sahip olan kelime veya kelime grubu: dalga geçmek, el ele vermek, abayı yakmak vb.”olarak tanımlar.

Aksan, deyimi “ (Locution; expession; locution phrase, term, idiom, Resensart ve Ausdruc kt), belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan sözdür.” Şeklinde tanımlamıştır.

Türkmen Türkçesinde deyimler *durnuklı söz düzümi* yani *kalıplaşmış söz öbeği* olarak adlandırılır. Rusçadan alıntı yapılan deyimler ise *frazeologizmler* olarak adlandırılır. Deyimlerin her Türk lehçesinde çok ayır bir yeri vardır. Özellikle yazılan sözlükler ve sözlüklerden sonra yapılan karşılaştırmalar tüm Türk lehçeleri açısında ilerleme kaydetmiştir.

Türkolojide deyimler hakkında ilk çalışmalar 1940’lı yıllardan sonra yapılmaya başlanmıştır. 40’lı yıllardan itibaren de deyimlerin iç grupları belirlenmiş, sınıflandırılmış ve anlamsal gruplara göre incelenmiştir. Deyimler kuramı üzerine Türkolojide yapılan ilk çalışmalar ve deyimbilimin teorik temellerini S. Amanjolov, İ. Kenesbayev, Ş. Rahmatullayev, A. Bayramov, A. Dolganov oluşturmuştur.

Türkmen Türkçesinde deyimler ile ilgili karşımıza çıkan ilk kaynak *Türkmen Diliniň Frazeologik Sözlügi* isimli eserdir. Bu önemli kaynaktan sonra Türkmence açıklamalı sözlükler yazılmıştır. İki cilt halinde yazılan *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi (Aşgabat, 2016)* madde başları altında açıklamalara yer veren önemli bir kaynaktır. Mehmet Kara ve Ahmet Karadoğan’ın *Türkmen Türkçesi – Türkiye Türkçesi Deyimler Sözlüğü* adlı eserinde de deyim aktarımı sırasında yapılan hatalar ve o hataları çözme yollarından bahseder.

Türkiye Türkçesinde deyimler, genellikle 3. şahıs baz alınarak kullanılır. Ancak Türkmen Türkçesinde 3. şahıs yanında, ağırlıklı olarak 2. şahıs da göz önünde bulundurulmaktadır. (M. Kara A. Karadoğan 2014)

Olumsuzluk kavramı, eylemde gerçekleşmeme, yokluk kodları yükler. Dilbiliminde de eylem, isim ve soru cümlelerinde belirli olumsuz işaretleyicilerle karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın esas konusu olumsuz yapılı deyimlere gelecek olursak; Türkmen Türkçesinde yüklemi olumsuz anlamı ifade eden, genellikle fiil cümlelerine gelen – *mA* olumsuzluk ekiyle yapılır. İsim cümlelerinde ise *değil* ve *yok* sözcükleriyle kurulur.

Türkmen Türkçesinde olumsuz yapılı deyimlerin örnekleri aşağıda açıklamalarıyla beraber verilmiştir:

**Fiil Cümleleriyle Kurulan Olumsuz Yapılı Deyimler**

agzyñy sala goýberme (ağzıñı sala ğoyverme)

*"kaba ve çirkin söz söylemek"*

diliñ tutulmak

*"Sevinç, korku, şaşkınlık vb. sebeplerle birdenbire söz söyleyemez olmak."*

eli barmazlık

*"Bir işi yapmaya gönlü razı olmamak."*

gılını gımıldatmazlık

*"Bir olay karşısında ilgisiz kalmak, en küçük bir tepki göstermemek."*

gadırıň gaçmak

*"itibarını kaybetmek, saygınlığını yitirmek"*

gaňrışına gaytmak

*"karşı olmak, bir düşünceyi veya davranışı kabullenmemek"*

iyeniň burnuňdan gelmek

*"Bir işi yaparken çok sıkıntı çekmek."*

mecaldan düşmek

*"Güçsüzleşmek, takati kalmamak."*

oda salsañ tütemez (o:do salsañ tütömöz)

*"ateşe atsan tütmez,yanmaz"*

sadakada san ýetmez (s̲adaḳada s̲a:n yetmez̲)
*“adam yerine konmama, adamdan sayılmama, küçük görülme”*

sözi ýapa degmez (s̲öz̲ü yapa: değmez̲)
*“sözü değmez,geçmez”*

syrçasy suw götermez (s̲ırça s̲ı s̲uw ğötörmöz̲)
*“sırçası su kaldırmaz”*

ýüz görüp gapyrga syrma (yüz̲ ğörük ġapırğa s̲ı:rma)
*“bir kimseyi çok sevmek, onun yüzünü görmeden duramamak”*

ýer ýarylmady, men girmedim (yer ya:rılmadı, men ği:rmedim)
*“çok utanmaktan dolayı ne yapacağını bilmeme”*

yıldızı düşüşmezlik
*“Görüş, duygu ve düşünce bakımından uyuşmamak*.””

**İsim Cümleleriyle Kurulan Olumsuz Yapılı Deyimler**
agzynyñ eýesi däl (ağz̲ınıñ eyes̲i dä:l) “
*“ağzının sahibi değil”*

alma atsañ ýere düşjek däl (alma as̲s̲añ yere düşşek gä:l)
*“iğne atsan yere düşmez, çok kalabalık”*

alyp barýan galasy ýok (alıp barya:n ğala:s̲ı yo:ḳ)
*“onu koruyup kollayan, arkasında duran yok”*

damar gatan ýeri ýok (damar ğatan yeri yo:ḳ)

*“hiçbir şeye sinirlenmez, kolay kolay sinirlenmeyen”*

dünýä bilen däl (dünyä: vilen nä:l)

*“dünyadan haberi olmayan, hiçbir şeyin farkına varmayan, ilgisiz”*

eliniň çykymy ýok (eliniň çıḳımı yo:ḳ)

*“elinden bir iş gelmeyen”*

gep alşar ýaly däl (gev alşar ya:lı dä:l)

*“laf anlatılmaz, muhabbeti çekilmez”*

hälimi-şindisi ýok (hä:limi-şinni̲si yo:ḳ)

*“hali vakti yok, durumu iyi değil”*

itde san bar onda san ýok (itde s̲a:n ma:r onno s̲a:n yo:ḳ)

*bir tarafta var bir tarafta yok”*

zarym bar da zorum ýok (z̲a:rım ma:r da z̲o:rum yo:ḳ)

*“yalvarmaktan başka çarem yok, sıkıntımı gidermek üzere yapabileceğim bir şey yok”*

ujy iki däl (u:cı iki dä:l)

*“eşit değil, tam değil”*

yüziniň ha:mı galıñ

*“Utanması, arlanması olmayan.”*

**Sonuç**

Türkmen Türkçesinde olumsuz yapılı deyimler, toplumun değer yargılarını ve toplumsal ilişkilerde güzel karşılanmayan davranış biçimlerini ve bireysel eksikliklerini yansıtan çok önemli söz varlığı unsurlarıdır. Fiil ve isim cümleleri ile kurulan deyimler, fiil cümlelerine gelen olumsuzluk işaretleyicisi *(-mA)* ve isim cümlelerine eklenen *değil/yok* kelimeleri ile istenmeyen durumları ya da yokluk hissi veren durumları kısa ve çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir.

Bu çalışmamızda, Türkmen Türkçesinde olumsuz yapılı deyimlerin dilbilimsel açıdan yansımaları incelenmiş ve önemli bir çalışma alanı olduğunu göstermektedir. Deyimlerin incelenmesi, yalnızca dilin yapısal özelliklerini değil; aynı zamanda özellikle Türkmen toplumunun sosyal hayatına, değer dünyasına ve kültürel belleğine ışık tutmaktadır.

**Kaynakça**


Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil* – 3, TDK Yayınları, Ankara 1982.

Cengiz, Mustafa, *Türkmen Türkçesi İle Türkiye Türkçesindeki Deyimlerde Görülen Yalancı Eş Değerler, International Journal Of Humanities Education*, Marc, 2019.

Doğan, Levent, *"Türkmen Türkçesinin Fonetik Ve Morfolojik Özellikleri Üzerine I", Türk Lehçeleri Ve Edebiyatı Dergisi,* Sayı, 5, Şubat 1996.

Doğan, Levent *"Türkmen Türkçesinin Fonetik Ve Morfolojik Özellikleri Üzerine II", Türk Lehçeleri Ve Edebiyatı Dergisi*, Sayı, 6, Nisan 1996.

Kara, Mehmet, *Türkmen Türkçesi Ve Türkmen Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

Kara, Mehmet, *"Türkmen Edebiyatı", Türk Dünyası El Kitabı,* İkinci Baskı, Üçüncü Cilt, Ankara 1992.

Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara 1992.

Kyýasowa G.- Geldımyradow A.- Durdyýew H. Türkmen Diliniñ Düşündirişli Sözligi, (Iki Tomluk, I. Tom. A- Ž. II. Tom. K- Z) Türkmen Dewlet Neşirýat Gullugy, Türkmenistanyñ Ylymlar Ak ademiýasy Magtymguly Adyndaky Dil We Edebiýat İnstituty, Aşgabat 2016.

Kyýasowa G.- Geldımyradow A.- Durdyýew H. Türkmen Diliniñ Orfografik Sözligi, Türkmen Döwlet Neşirýat Gullugy, Aşgabat 2016.

Kenzhalin Kuanyshbek, "Türk Dünyasında Deyim Bilimi Çalışmaları", Türk Dünyası, Dil Ve Edebiyat Dergisi/Turkısh World, Journal Of Language And Literature Issue: 43 (Bahar-Spring 2017) - ISSSN: 1301-0077 Ankara, Turkey.

Nepesova R.- Nazarov O.- Göklenov J.; Türkmen Türkçesi, (Çev. Suzan TOKATLI), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 17, Yıl 2004/2 (271- 286 S.)

Tekin, Talât -Mehmet Ölmez-Emine Ceylan-Zuhal Ölmez-Süer Eker, Türkmencetürkçe Sözlük, Simurg, Ankara 1995.

# "YURT" KELİMESİNİN TARİHÎ VE GÜNÜMÜZ TÜRK LEHÇELERİNDEKİ KULLANIM ALANLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Yağmur ÖZÇETİN**[*]

**Öz:** Kültürün en önemli taşıyıcılarından olan dil, kelimeler vasıtasıyla kendini muhafaza etmektedir. Kelimeler, söz varlığı içerisinde insanın duygu, düşünce ve hayata bakış açısı ile farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bir kelimenin temel anlamının yanında farklı anlamlarda kullanılması kültürel ögeler, inanışlar ve yaşayış tarzı ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Çalışmamızın konusu olan *yurt* kelimesi de Türk kültürüne has kültürel ögeler ve yaşayış tarzı ele alındığında temel anlamına ek olarak farklı anlamlar kazanmıştır. İlk yazılı kaynaklarımızdan itibaren kullanılan *yurt* kelimesi, Tarihî Türk Lehçelerindeki kaynaklara bakıldığında temel olarak "yurt, vatan, ikamet edilen yer" ve bunlara ek olarak "delik, çadır, kabristan" anlamlarında kullanılmıştır.

Kelimenin, günümüz Türk lehçelerindeki kullanımlarına bakıldığında temel anlamıyla kullanıldığı fakat "çadır" anlamının da unutulmadığı tespit edilmiştir. Kelimeye kültürel olarak bakıldığında ise göçebe yaşam tarzının bir yansıması olarak çadır ve benzeri yapıların kullanılması ile doğum, düğün, cenaze gibi ritüellerin de gerçekleştirildiği yerler olarak karşımıza çıkması ve buna bağlı olarak anlam genişlemesine uğradığı görülmektedir. Bu anlamlara bakıldığında, *yurt* kelimesinin yaşayış tarzı ve inanışlar çerçevesinde "çadır" ve "cenaze çadırı" anlamlarına gelecek şekilde, ölüm kavramı ile ilişkili bağlamlarda kullanıldığı görülmüştür. Bu bağlamda çalışmamızda; *yurt* kelimesinin tarihî ve günümüz Türk lehçelerindeki anlamları araştırılacak ve kullanım alanları incelenecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Tarihî Türk Lehçeleri, Çağdaş Türk Lehçeleri, Yurt, Çadır, Ölüm.

# A STUDY ON THE USAGE OF THE WORD "YURT" İN HİSTORİCAL AND CONTEMPORARY TURKİSH DİALECTS

[*] Doktora Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, e-mail: yagmurkarahsn@gmail.com, 0000-0002-4131-2575.

Abstract: Language, one of the most important carriers of culture, preserves itself through words. Words can acquire different meanings within the lexicon based on human emotions, thoughts, and perspectives on life. The use of a word in different meanings, in addition to its basic meaning, is closely related to cultural elements, beliefs, and lifestyles. The word *yurt*, which is the subject of our study, has acquired different meanings in addition to its basic meaning when considered in the context of cultural elements and lifestyles unique to Turkish culture. The word yurt, which has been used since our earliest written sources, has been used in the Historical Turkish Dialects primarily to mean "homeland, fatherland, place of residence" and, in addition to these, "hole, tent, cemetery."

When examining the word's usage in modern Turkish dialects, it has been observed that it is used in its basic meaning, but the meaning of "tent" has not been forgotten. When viewed culturally, the word appears as a reflection of the nomadic lifestyle, where tents and similar structures are used as places for rituals such as birth, wedding, and funeral ceremonies, and as a result, it has undergone a broadening of meaning. Considering these meanings, it has been observed that the word yurt is used in contexts related to the concept of death, meaning "tent" and "funeral tent" in the context of lifestyle and beliefs. In this context, our study will examine the meanings of the word *yurt* in historical and contemporary Turkish dialects and investigate its areas of use.

**Keywords:** Historical Turkish Dialects, Contemporary Turkish Dialects, Homeland, Tent, Death.

## Giriş

Eren, *yurt* kelimesini "1. Bir halkın üzerinde yaşadığı toprak parçası. 2. İnsanın doğup büyüdüğü, yaşadığı yer, memleket. 3. Göçebelerin yazın ya da kışın oturdukları yer. Türkmence: *yūrt* 1. "konut, ev"; 2. 'ülke, memleket" Başkurtça: *yort.* Karakalpakça: *jurt.* Kazakça: *jurt.* -Hakasça: çurt "ev, konut". Tuvaca: *curt* "ülke". Yakutça: *surt* "oba". Ana Türkçe y-'nin Yakutçada s'ye çevrilmesi eski bir ses kuralıdır. Çuvaşça: *śurt* "ev". Türkçe y-'lerin Çuvaşcada ś-'ye çevrilmesi eski bir ses kuralıdır. Eski Türkçeden başlayarak kullanılır (yurt). Orta Türkçede *yurt* "kamp yıkıntıları, ev, oturma yeri, eski yapı kalıntıları" olarak geçer. Eski Kıpçakçada *yurt* "konak, han" olarak kullanılır." şeklinde açıklamıştır (Eren, 2020: 582).

Gülensoy, *yurt* kelimesinin "1. Bir halkın üzerinde yaşadığı, kültürünü oluşturduğu toprak parçası; 2. İnsanın doğup büyüdüğü, yaşadığı yer, memleket; 3. mec. Kimi nitelik veya değerleri taşıyanların çok bulunduğu yer, vatan; 4. (mec.) Bir şeyin ilk veya çok yetiştirildiği yer, vatan; 5. Bir

grup insanın oturduğu, yetiştirildiği veya bakıldığı kurum; 6. Kalacak, barınacak yer; 7. Toplu olarak bir işin öğretildiği yer; 9. Sahip olunan arazi, emlak; 10. (hlk.)" Yörüklerin yazın veya kışın oturduğu yer." şeklinde on anlamda kullanıldığını söylemektedir (Gülensoy, 2007: 1181).

Clauson, "Eski dönemde çok seyrek olarak; Kâşgarlı'nın çevirisi "terk edilmiş kamp yeri" eski ortaya çıkışlara uygun düşüyor fakat orta dönemde 'mesken yeri, ikametgâh." şeklinde tanımlamıştır (Clauson, 1972: 958).

Sevortyan ise "1.Otlak, durulan yer, kamp, yerleşim yeri, mülkiyet yeri, mülkiyet, kasaba, bırakılmış mera; göçebelerin terk ettiği yer, mesken izleri, evlerden kalma yıkıntılar, yangın yeri. 2. Vatan; devlet, hükümet, toprak, il, bölge. 3. Köy/kasaba 4. Ahali ile beraber toprak (yer), halk, ahali, toplum, toplantı, akrabalar. 5. Çadır, kulübe, ev, yazlık, ocak, inşa edilmiş kulübe ve avlu, ev işleri" açıklamalarını vermiştir (Sevortyan, 1989: 254-255).

*Drevnetyurkskiy Slovar*'da *jurt I* madde başında "1. Ev, mülkiyet, ikamet yer, arazi, ülke. 2. Harabe, kalıntı." anlamlarında ve *Jurt II* "delik" anlamında verilmiştir (Nadalyayev, Nasilov, Tenişev ve Şçerbak, 1969: 282).

Eren, *çadır* kelimesini "kıl dokuma, deri veya keçeden yapılmış göçebe evi" şeklinde açıklamıştır. Kelimenin Türk lehçelerindeki şekillerini vermiştir: Türkmence: *çādır*. Balkarca: *şatır*. Nogayca: *şatır* "çadır". Karakalpakça: *şatır*. Kırgızca: *çatır* 1. "çadır"; 2. "dam, saçak". Kazakça: *şatır* 1. "çadır"; 2. "dam". Kazan Tatarcası: *çatır.* Tatarlar çadır biçimini de kullanırlar. Başkurtça: *satır.* Özbekçe: *çodir.* Kûrdakça: *çatır* "karyola perdesi". Altayca, Teleütçe: *çadır.* Şorca: *çadır.* Sagayca: *sadır.* Tuvaca: *çadır.* Çuvaşça: *çatar.* Tatarcadan alınmıştır. Çadır kelimesinin eski çağlardan beri kullanıldığını ve Orta Türkçe döneminde *çātır* şeklinde geçtiğini söylemektedir. Kâşgarlı Mahmud'a göre, Orta Türkçede *çātır* yanında *çāçır* biçiminde; Oğuzlar arasında *çāşır;* Eski Kıpçakçada da *çatır* "tente" ve "kadınların başlarına örttükleri bez" anlamında; Eski Türkçe kaynaklarda da *çadır* "kadınların başlarına örttükleri bez" olarak geçtiğini söylemektedir. Orta Türkçede *çatır* yanında *çovaç* (veya *çuvaç*) adının kullanıldığının da görüldüğünü ancak, Kâşgarlı Mahmud'un verdiği bu adın çağdaş diyalektlerde geçmediğini belirtmiştir. Kelimenin kökenin karışı olduğunu söyleyerek, Farsçadan (veya Orta Farsçadan) alındığına dair eski ve yaygın bir görüşün olduğunu vurgulamaktadır (Far. *çādar* "*a tent, pavilion*"; OFar. *çātur).* Vámbéry, Németh gibi Türkologlarca Türkçe *çat-* kökünün bir türevi olarak görüldüğünü, *çat-* kökünün eski ve yeni diyalektlerde yaygın olarak kullanıldığı, Türkçede

bu kökün *çatı* ve *çatma* gibi birtakım türevleri de göze çarptığını ekleyerek, Anadolu ağızlarında *çatı* yerine *çantı* (ve *çandı*) biçimi, "direk başlığı", "duvarları birbirine geçme kalın tahtalardan yapılan "ev", "duvar", "tavan", "yayla ağılı", *çatma* türevinin de "duvarları birbirine geçme ağaç gövdelerinden yapılan yayla evi" ve "yürük çadırı" olarak kullanıldığını belirtmektedir (Eren, 2020: 93).

Gülensoy, *çadır* kelimesini: Çadır < OT. *çaçır, çaşır, çatır* (DLT) < **çāt-ır* (> Fars. *çādōr) ~ çādır* açıkladıktan sonra eklediği not kısmında "Sanskritçeye, Orta Farsçaya, İrancaya (!) götürülmek istenen bu sözcüğün "anavatanı" Türkçedir. Çünkü Türkler tarihleri boyunca "YURT~CURT= ÖY/ÜY/EW/EV adını verdikleri yaşadıkları yeri, ağaçları "ÇATARAK" kurmuşlardır. ÇAT- fiili bu ad için en uygun olanıdır. Türkler hiç mi sözcük bilmiyorlardı da Farsın *çādor*'unu, ya da Sanskrit'in *chattra*'sını alarak bütün Türk şivelerine götürüp verdiler? Buna Türk'ün göçebe kültürünü tanımamak ya da inkâr etmek denmez mi?" diyerek kelimenin alıntı olmadığını vurgulamaktadır (Gülensoy, 2007: 209-210).

*Türkçe Verintiler Sözlüğü* isimli çalışmada yurt kelimesinin, Farsçada *yurt* şeklinde "otlak; oturma vergisi, menzil, konak; kulübe, çadır, yurt"; Ermenicede *yurt* şeklinde "çadır"; Arapçada *yurta, urut* şekillerinde "çadır, oba"; Rusçada *yurt* şeklinde "otlak, arazi, toprak, yurt" ve *yúrta* şeklinde "göçebe çadırı"; Çekçede *jurta* şeklinde "Samoyed, Lap ve Kırgız çadırlarına verilen ad"; Bulgarcada *yurt* şeklinde "evler arasındaki boş alan" ve *yurta* şeklinde "çadır; ev, yuva, mesken, oba" anlamlarında farklı dillere geçtiği kaydedilmiştir (Karaağaç, 2021: 936).

Roux da *yurt* kavramını "yurt dairesel düzlemde yapılmış, özellikleri olan bir evdir" sözleriyle ifade etmiştir. Ayrıca *"Yurt kelimesi, Türkçede "ülke", "yerleşim toprağı" anlamına gelmektedir. Ben burada Fransızcada olağan olarak ifade ettiği anlamı alıyorum ve bu anlam da yurt, Kuzey Asyadaki göçebelerin tipik konutlarıdır (Çağdaş Türkiye Türkçesinde altaşik veya daha doğrusu, alaciktan çadır "eğik tahta parçalarından yapılmış çadır" anlamına gelmektedir). Günümüzde kabul edildiği anlamı ile yurt kelimesi, herhalde aşiret toprağı ile üzerinde inşa edilmiş binayı karıştırmış olan Ruslar vasıtasıyla Fransızcaya geçmiştir."* sözlerinden de anlaşılacağı üzere kelimenin temelde "yaşanılan yer" anlamı olduğu görülmektedir (Roux, 1994: 86).

## Tarihî Türk Lehçelerinde "Yurt" Kelimesi ve Anlamları

Orhun Yazıtları'nda *yurt* kelimesi Tonyukuk ve Kül Tigin Yazıtlarında geçmektedir. Tonyukuk Yazıtı'nın doğu yüzündeki ikinci satırda *Şantuŋ b[alıkka] Taluy [ügüzk]e teğürtüm. Üç otuz balık sıdı. Usın buntutu yurtda yatu kalur erti. Tabgaç kağan yağımız erti, On Ok kağanı yağımız*

*erti. "(Kağanımı) Şantung şehirlerine, denize kadar götürdüm. (Kağanım) yirmi üç şehri zapt etti. (Önceleri) uykusu kaçarak yurtta yatakalıyodu. (Çünkü) Çin kağanı düşmanımız idi, On Ok kağanı düşmanımız idi."* (Tekin, 2003: 86-87).

Kül Tigin Yazıtının kuzey yüzünde dokuzuncu satırda *ögs(üz) (a)kin: bin(ip): tokuz (e)r(e)n: s(a)nçdı: ordug: birm(e)di: ög(ü)m k(a)tun: ul(a)yu: ögl(e)r(i)m: (e)k(e)l(e)r(i)m: keliñünüm: kuunç(u)yl(a)r(ı)m: bunca y(e)me: tir(i)gi:küñ bolt(a)çı (e)rt(i): öl(ü)gi:yurtda:yolta:y(a)tu k(a)lt(a)çı: (e)rt(i)g(i)z: "öksüz kır (at)ına binip dokuz er(i) mızrakladı, karargahı (düşmana) vermedi. (Kül Tigin olmasaydı) annem Hatun başta olmak üzere (diğer) annelerim, ablalarım, prenseslerim, bunca hayatta kalanlar cariye olacak idi, ölenler (de) yazıda yabanda yata kalacak idiniz;"* (Tekin, 2020: 38-39) şeklinde geçmektedir.

Tekin, *yurt* kelimesinin anlamını "karargâh, merkez; yurt, kamp yeri, konaklama yeri" olarak vermiştir. Yazıtlardaki anlamlandırmayı da bu kelimeler üzerinden yapmıştır (Tekin, 2003: 116).

Şirin, Kül Tigin Yazıtı'ndaki cümlede *yurt* kelimesinin farklı bir anlamda kullanıldığını düşünerek, bu anlamı şu şekilde açıklamıştır: *"Bu cümledeki yurt sözcüğüne "cenaze çadırı" anlamı verilmesi gerekir. Bu anlam, Eski Türklerde ölüm sonrası yapılan yoğ töreni gelenekleriyle desteklenir. Irk Bitig 13'teki teŋrilik kurtga yurtta kalmış (IrkB:19) cümlesinde yurt, sekerat durumundaki yaşlı bir kadının ölümü beklediği mekândır. Burası, hiç kuşkusuz kişinin sağlıklıyken yaşamını sürdürdüğü konutudur ve bu konut, ölümünden sonra çeşitli cenaze ritüellerinin gerçekleşeceği "cenaze çadırı"na dönüşecektir."* (Şirin, 2020: 73-74). Thomsen buradaki *yurt* kelimesini "evde kalmak" anlamında vermiştir (Thomsen, 1912: 198). Roux, *yurt* sözcüğüne o zamanlara kadar hiçbir şekilde *yurt, ev* anlamının yüklenmediğini, Thomsen'ın verdiği bu anlamda kelimeye çağdaş bir anlam verdiğini ifade etmiştir. Barbier de Meynard da yurt kelimesini "yurt, ülke, vatan, yerleşim yeri, yaşanılan yer*"* anlamında vermiştir (Roux, 1999: 149).

*Eski Uygurcanın El Sözlüğü*nde *yurt* kelimesi "yurt, vatan, mesken, konut, ikametgâh, ülke" anlamlarında verilmiştir (Wilkens, 2021: 921).

*Karahanlı Türkçesi Sözlüğün*de *yurt* kelimesinin iki anlamı verilmiştir bunlar: 1. Yurt, yer, vatan, toprak; eski ezerler, örenler. 2. Delik. (Ünlü, 2012: 1254)

*Divanü Lügati't-Türk*'te ise "yurt, eski izerler, örenler" (DLT- III, 1986: 7), *yurt kiçük bolsa añut bedük ur. "Delik küçük olsa da tıpayı büyük vur."* cümlesinde "delik" olarak anlamlandırılmıştır (DLT- I, 1985: 93).

Buna ek olarak "harabe halindeki yerleşim yeri" olarak anlamlandırmalar da yapılmıştır (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 351).

Kutadgu Bilig'de *ölümüg unıtma gûrüñ yurtuñ ol özüñni unıtma sawı yurtuñ ol "Ölümü unutma, mezarın yurdundur. Özünü unutma savı yurdundur."* (Arat, 1947: 5412) Cümlesinde *yurt* kelimesinin ölüm kavramıyla aynı bağlam içerisinde geçtiği görülmektedir. Şirin'in *Irk Bitig*'deki açıklaması dikkate alındığında, insanın yaşamının geçirdiği yurdunun öldükten sonra kendisine mezar olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır.

*Harezm Altınordu Türkçesi Sözlüğün*de "yurt, ev, yer" anlamlarında verilmiştir (Ünlü, 2012: 699).

*Kıpçak Türkçesi Sözlüğün*de *yurt* kelimesinin dört anlamı bulunmaktadır: 1. Yurt, vatan, memleket. 2. İkametgâh. 3. Çadır. 4. İnilecek yer. (Toparlı, Vural ve Karaatlı, 2007: 330).

*Çağatay Türkçesi Sözlüğün*de "yurt, vatan, vilayet" anlamlarında verilmiştir. *Yurtġa* kelimesinin ise "kabristan, mezarlık, türbe, vilayet" anlamlarına geldiği kaydedilmiştir (Ünlü, 2013: 1263).

*Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişmeleri* isimli çalışmada *yurt* kelimesinin eski dönemde "terk edilmiş kamp yeri" anlamının orta dönemde "mesken yeri, ikametgâh" anlamında kullanılmaya başlandığını, herhangi bir terk etme iması olmadan ve alışılmış fonetik değişiklikler ve "bir çeşit keçe çadır, topluluk, ülke, memleket" vs. geniş anlam alanıyla bütün modern şivelerde yaşadığı söylenmiştir (Arslan Erol, 2008: 635).

*Yurt* kelimesinin, Tarihî Türk Lehçelerinde temel olarak "yurt, vatan, ikamet edilen yer" ve bunların yanında "delik, çadır, kabristan" anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

**Günümüz Türk Lehçelerinde "Yurt" Kelimesi ve Anlamları**

*Yurt* kelimesinin *Güncel Türkçe Sözlük*te dokuz anlamı bulunmaktadır: 1. Bir halkın üzerinde yaşadığı, kültürünü oluşturduğu toprak parçası, vatan. 2. Memleket. 3. Bakıma ve barınmaya muhtaç bir grup insanın oturduğu, yerleştirildiği veya bakıldığı kurum. 4. Göçebe Türklerin oturduğu çadır. 5. Öğrencilerin kaldığı, barındığı yer. 6. Diyar. 7. Bir şeyin ilk veya çok yetiştirildiği yer, vatan. 8. Yörüklerin yazın veya kışın oturdukları yer. 9. Sahip olunan arazi, emlak. *Yurt* kelimesi bugün çağdaş Türk lehçelerinde ses farklılıklarıyla, Türkiye Türkçesindekine benzer anlamlarda kullanılmaktadır: Türkmen Türkçesinde *yurt* "1. Köyün göçtüğü ya da konduğu yer: 2. Ülke, yurt." (Tekin vd., 1995: 711); Azerbaycan Türkçesinde *yurd* "Yurt." (Akdoğan, 199: 815); Gagauz Türkçesinde

*yurtluk* “1. Vatan. 2. Çiftlik, malikâne.” (Baskakov, 1991: 262); Özbek Türkçesinde *yurt* “Yurt, vatan, ülke.” (Yusuf, 1993: 368); Yeni Uygur Türkçesinde *jurt* “Yurt.” *yurt* “bkz. Jurt” (Necip, 2013: 187,472); Kazak Türkçesinde *jurt* “1. Halk, millet. 2. Göç nedeniyle terk edilen yer.” (Koç, Bayniyazov ve Başkapan, 2003: 188); Kırgız Türkçesinde *yurt* “1. Yurt, doğum yeri. 2. Ata yurt, vatan, ülke. 3. Ocak, yuva. 4. Belirli insanların yaşadığı, ziyaret ettiği, yerleştiği yer, kır evi. 5. Vatan, Büyüdüğün yer. 6. Öğrenci yurdu. 7. Özel arazi. 8. Göçebelerin göçtüğü yer. 9. Göçebe çadırı.” (Cumakunova, 2005: 975); Tatar Türkçesinde *yort* “1. Ev. 2. Vatan, devlet.” (Ganiyev, Ahmet’yanov ve Açıkgöz, 1997: 122); Başkurt Türkçesinde *yort* “Ev, bina, çadır.” (Özşahin, 2017: 739); Karay Türkçesinde *yurt* “Ev, vatan.” (Koçak, 2021: 97); Altay Türkçesinde *curt* “Ülke, yurt, memleket, yerleşilen yer.” (Gürsoy Naskali ve Duranlı, 1999: 66); Hakas Türkçesinde *çurt* “1. Ev, konut, mesken. 2. Hayat, yaşam. 3. Yuva. 4. Yurt, memleket.” (Arıkoğlu, 2005: 112); Tuva Türkçesinde *çurt* “Yurt, ülke, memleket.” (Ölmez, 2007: 128); Saha Türkçesinde *surt* “Kamp alanı, çadır, konut.” (Sleptsova, 1972: 345); Çuvaş Türkçesinde *śort, śurt* “Ev.” (Paasonen, 1950: 148).

İncelenen Türk lehçelerine bakıldığında anlamların benzer şekilde kullanıldığı ve bazı lehçelerde *çadır* anlamının da olduğu görülmektedir.

Ölmez, *Tuvacanın Sözvarlığı Eski Türkçe ve Moğolca Denkleriyle* isimli çalışmasında Türkçe-Tuvaca Sözlük kısmında *yurt* kelimesi için *“aal, çurt, ög”* karşılıklarını vermektedir (Ölmze, 2007: 388). *Aal* “köy; çadır, yurt; oturulan yer, ikamet edilen yer” (Ölmez, 2007: 65); *ög* “yurt (ev anlamına pek rastlanmaz) ET (Orh.) *eb* “ordugâh, çadır, ev” ifadeleriyle açıklanmıştır (Ölmez, 2007: 231). Bu iki kelimeye bakıldığında *yurt* anlamının yanında *çadır* anlamının da olduğu görülmektedir.

Hakas Türkçesinde *aal* “1. Köy. 2. Köyle ilgili, köysel, köye ait. 3. Yurt, oba.” anlamlarına gelmektedir (Arıkoğlu, 2005: 21). *Alaçıh* “alacık, keçe çadır” anlamına gelmektedir (Arıkoğlu, 2005: 34).

Altay Türkçesinde de *çadır* “çadır” kelimesinin yanında *alaçık* kelimesinin ikinci anlamının “yuvarlak keçe çadır” ve üçüncü anlamının “çadırın sırığını tutan çubuklardan yapılmış çember” olması dikkat çekmektedir (Gürsoy Naskali ve Duranlı, 1999: 23, 69). Altayların yurt keçeleri oldukça eskidir. Ağaç kabuğundan yapılmış yurtlar (alaçık) ise keçe yurta nazaran daha pratik ve kullanışlıdır (Radloff, 1956: 280).*“Alaçıh”* ve *“alançık”* kelimelerini W. Radloff’un *Sibiryadan* isimli çalışmasındaki bilgilere dayanarak değerlendirmek mümkündür. (Kuyma, 2006: 24), *Wilhelm Radloff’un Sibirya’dan Adlı Eserinin Açıklamalı Kavram Dizini* isimli çalışmasında *alaçık,* “üstü kayın

kabuklarıyla örtülü sivri yurtlara (çadır, kulübe)" anlamında olduğunu kaydetmiştir.

Codex Cumanicus'ta ise *alaçuk* "kulübe, baraka, evcik, çalı çırpıdan yapılan barınak" anlamlarında verilmiştir (Grönbech, 1992: 4).

Gülensoy'un çalışmasında *alaçık* kelimesinin kökeni ile ilgili "Zajaczkowski <* *ağıl+ak+çık*; Tietze <* *alak* "kulübe", krş. *alak,* + *-çuk* "küçültme eki"; Nişanyan *alacık*= ET. *alaçu* bir tür büyük çadır (Tarif yanlıştır)" bilgiler bulunmaktadır (Gülensoy, 2007: 63). Altay ve Hakas Türkçelerinde geçen *alaçıh* ve *alançık* kelimelerinin kulübe, ev ya da çadır anlamlarıyla temelde yaşanılan herhangi bir yeri, üst anlamıyla yurdu ifade etmek için kullanıldığı söylenebilir.

Çandarlı Şahin, Codex Cumanicus'ta *çatır ve yurt* kelimeleri ile ilgili bilgileri "Türk dünyasına ait sözlük türü eserlerin bir diğeri olan ve Kuman/Kıpçakların dilsel özellikleri ile kültürel hayatlarına dair zengin bir içerik aktaran Codex Cumanicus'a bakıldığında "çatır" ve "yurt" kelimelerinin çadır anlamına geldiği görülmektedir." sözleriyle özetlemektedir (Çandarlı Şahin, 2017: 28).

**"Yurt" Kelimesinin "Ölüm" Kavramıyla İlişkili Olarak Kullanılması**

Saha Türklerinde konut tiplerinden biri olan *surt* hem yaşanılan yer hem de hayvanlar için kullanılmaktaydı. Saha *oloñxo*larında da oba ve eski Saha evi olan *surt* anlatılmaktadır. Moğolistan'da taş döşeli özgün eski mezarlıklar *kereh-surt* olarak adlandırılmaktadır. Bu sözcük Sahaca "kurban yeri" anlamına gelebilir. *Surt*, mera anlamında da kullanılmaktadır (Şeroşevsky, 2019: 98, 104, 135, 233). Tekin, Saha Türkçesindeki *surt* kelimesini "yaylak, obanın göçüp konduğu yer" olarak tanımlamıştır (Tekin, 2022: 45). İkamet edilen yer, göçebe çadırı, yaz çadırı, otlak gibi anlamlara gelen Rusçaya *yurt* olarak geçen *surt* kelimesi bir diğer anlamı "toprak, ülke, halk" şeklindedir ve Rusçada da bu anlamlarda kullanılmıştır (Borisov, 2019: 38).

Saha Türkçesinde y- > s- ses değişimiyle *surt* olan *yurt* kelimesi Sleptsov'un sözlüğünde "kamp alanı, konut" anlamlarında verilmekte ayrıca, *surda suox barda* ifadesinin "kaybolmak, ölü gibi uyumak (derin uykuda olmak) anlamlarında kullanıldığı ifade edilmektedir (Sleptsov, 1972: 345). *Saha Dilinin Büyük Açıklamalı Sözlüğü'*nde *surt* madde başında ise "göçebe olarak yaşayan halkın konutlarıyla/kamplarıyla birlikte gittiği yer" anlamı verilerek *surda suox utuy* ifadesinin "derin uykuda olmak, deliksiz uyumak" anlamlarında kullanıldığı ifade edilmektedir (Sleptsov, 2012: 175-176).

Nikolaeva, Yakutça ve İngilizcede kullanılan deyimler üzerinden ölüm kavramını incelediği çalışmasında *surda suox barda* ifadesinin "ölü bir

adam gibi uyumak" anlamıyla kullanıldığını ve bu kullanımın kişinin öldükten sonra sonsuz bir uykuya daldığı inanışının bir göstergesi olduğunu söylemektedir (Nikolaeva, 2018: 104). Saha Türkçesinde görülen bu ifadeye ve kişinin ölümünden sonra gerçekleştirilen ritüellere bakıldığında, *yurt* kelimesinin ölüm kavramıyla ilişkili olarak bir üst anlam kazandığı söylenebilir.

**"Yurt" Kelimesinin "Çadır" ve "Cenaze Çadırı" Anlamlarında Kullanılması**

Çadır, göçebe yaşam tarzını benimseyen Türkler için barınma ihtiyacını karşılamış ve zamanla kültürün değişmez bir parçası haline gelmiştir. Yalnızca barınma ihtiyacını karşılamakla kalmayıp, doğumdan ölüme kadar göç ettikleri yerlerde onlara adeta bir yurt olmuştur. Zamanla geleneksel Türk kültürünün bir simgesi haline gelmiştir. Gündelik hayatı sürdürmenin yanında devlet işlerinin yürütüldüğü, toyların yapıldığı birçok amaca hizmet eden yaşam alanları olarak kullanılmıştır.

Hayatın evrelerinden biri olan ölümün ve ölünün defnedilmesi ile ilgili adetlerin de çadırlarda yapıldığı, bununla ilgili cenazelerde kurulan çadırların olduğunu görmek mümkündür. Türk boylarındaki cenaze ritüellerine ve mezarların bir eve ya da çadıra benzetilerek yapıldığı da görülmektedir.

Roux, Hunlarda, Tu-kiularda ve Moğollarda tespit edilen bilgilere göre ölünün canlı iken içinde oturduğu yerin *cenaze çadırı* olarak düzenlenmesi veya bunun yerini alan geçici bir inşaatın yapılmasının söz konusu olduğunu ifade ederek yaşanılan yerin ölümden sonra cenaze çadırına dönüştüğüne dikkat çekmektedir (Roux, 1994: 224; Şirin, 2020: 73-74).

Gök Türklerin defin töreni hakkında Çin kaynaklan daha tafsilâtlı malûmat vermektedir. Tan sülâlesi tarihi VI. yüzyıl vukuatından bahsederken Gök Türklerin defin törenini şöyle tasvir etmektedir: *"Ölüyü çadıra korlar. Oğulları, torunları, erkek-kadın başka akrabası atlar ve koyunlar keserler ve çadırın önüne sererler, ölü bulunan çadırın etrafında at üzerinde yedi defa dolaşırlar. Kapının önünde bıçakla yüzlerini kesip ağlarlar. Yüzlerinden kan ve yaş karışık olarak akar. Bu töreni yedi defa tekrar ederler. Sonra muayyen bir günde ölünün bindiği atı, kullandığı bütün eşyayı ölü ile beraber ateşe yakarlar; külünü, yılın muayyen bir gününde, mezara gömerler. İlkbaharda ölenleri sonbaharda, otların ve yaprakların sarardığı zaman gömerler. Kışın veya güzün ölenleri çiçekler açıldığı zaman (ilkbaharda) gömerler. Defin gününde ölünün akrabası, tıpkı öldüğü günde yaptıkları gibi, at üzerinde gezer ve yüzlerini keser, ağlarlar.*" (İnan, 1986: 177-178).

Ölen kişinin hemen defnedilmediği, yılın belirli zamanlarında defin işleminin gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu süre zarfında cenaze çadırda bekletilmektedir. "İçlerinden biri ölünce, cesedi çadırda muhafaza edilirdi." (Liu, 2006: 64). Julien'in kayıtlarından alınan bilgilerde "581 yılı civarındaki Çin yıllıklarına göre, "bir insanın ilkbaharda veya yazın ölmesi durumunda, onu gömmek için ağaçlardaki yaprakların sararması ve (dökülmesi beklenirdi; o kişinin sonbaharda veya kışın ölmesi halinde ise, yaprakların boy atması ve de bitkilerin çiçek açması beklenirdi." şeklinde bilgiler bulunmaktadır (Roux, 1994: 223).

Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) ile ilgili çalışmasında ölüm gelenekleriyle ilgili bilgileri şu şekilde özetlemektedir: *"Ölü gömme âdetlerine gelince, onlar ölülerini, Gök-Türkler gibi, sırtlarında elbiseleri, üzerlerinde silâhları ve yanlarında diğer şahsî eşyaları ile birlikte gömüyorlardı. Ölü ev şeklinde açılan bir mezara oturtulup, eline içki dolu (her halde kımız) bir çamçak veriliyor ve önüne de yine içki dolu bir kap konuluyordu. Mezar bir oda gibi açılıyor, tavan yapıldıktan sonra onun üzerine de çamurdan kubbeye benzer kısım ilave ediliyordu. Oğuzlar'ın bu mezarları ile Türkiye'de bilhassa Selçuklu devrinde yaygın bir şekilde görülen ve mütehassıslar tarafından Türk çadırına benzetilen kümbetler arasında yakın bir benzerliğin varlığına işaret edilebilir. Hazar-Ötesi Türkmenlerinin de mezarlarının üzerine tümsek gibi şekiller yaptıklarını ve buna yozka dediklerini biliyoruz."* (Sümer, 1972: 45).

Kırgız Türklerinde de benzer bir geleneğin olduğunu söylemek mümkündür. Bir kişi öldüğünde, ölü evinin yanına bir *bozüy* (Kırgız çadırı) kurulur, cenaze oraya konur. Akrabaları gelinceye kadar iki ya da üç güne kadar bekletilir. Başka bir yerde vefat eden insanlar genellikle doğup büyüdüğü yere getirilerek orada defnedilir. Günümüzde Kuzey Kırgızistan'da mezarların çoğu birer çadır şeklindedir. Bunun sebebi; öldükten sonra da hayatın devam ettiği düşüncesidir. Ölene ev bark yapma düşüncesiyle mezarların çadır şeklinde yapıldığı ya da üzerlerine çadır maketi diktirildiği görülmektedir (Polat, 2005: 203-210).

Kırgız Türklerinin milli destanı olan Manas Destanı'nda Manas'ın ölümü: *"Ölüm halindeki Manas'a bir çadır kuruldu. Bu çadırın çevresine halk toplandı. Sevgili yengeniz Kanıkey'in gözüne uyku girmedi, günlerce uyuyamadı. Ölüm saati çok yaklaşmış olan Manas'ı kimseye göstermedi."* sözleriyle anlatılmaktadır (İnan, 1992: 128).

Kazak Türklerinde de cenazenin konulması için bir çadır kurma geleneğinin olduğunu görmekteyiz. Kazak Türklerinde bir kişi öldüğünde, ölen kişinin adına *ak üy* "ak çadır" kurulur. Kazaklar, cenaze çadırı veya ölü çadırı denen bu uygulamayı devam ettirerek, ölü için özel

çadır kurmaya özen göstermişlerdir. Kubbeli Türk çadırını andıran İslam dünyasındaki klasik türbe geleneğinin, Türklerin İslam öncesindeki bu uygulamasının bir uzantısı olduğu düşünülebilir (Ünal, 2008: 107).

Tatar Türklerinde eskiden mezarın üzerine *dürbeler* yani eve benzer yapılar yapma geleneği oluşmuştur. Günümüzde *Dürbe* yapma geleneğine, Tataristan'ın Güneyinde bulunan köylerin mezarlarında da rastlamaktayız. Günümüzde Tatarlarda mezarın etrafı, *çarduğan* (çit) ile çevrilir. Çitleri genelde maviye boyarlar. Galiba mavi renk, gök rengini andırıp ölünün canının göçtüğü mekânı bildirmektedir (Zaripova Çetin, 2008: 162).

Saha Türklerinde bir kişi öldüğünde giysileri giydirilerek evin kutsal nesnelerinin bulunduğu köşede bir sandalyeye yerleştirilir ve cesedi üç gün orada bekletilirdi. Bu süre içinde tabutun yapılarak mezarın kazılması ve mezarın çok derin olması hatta bu derinliğin anakaranın hiç çözülmeyen buzuluna kadar ulaşması gerekirdi. Cesedin ve giysilerinin olabildiğince çürümeden muhafaza edilmesi için böyle bir uygulama yapılmaktaydı (Şeroşevsky, 2019: 203).

Urenha-Tuba Türklerinde biri öldüğünde yapılan ilk iş ölen kişiyi çadıra almaktır. Çadıra alınan kişi keçe veya deri ile örtülerek defnedilene kadar bekletilmektedir. Ölü çıkarılacağı zaman konulduğu çadırın bir tarafı sökülerek ölü oradan çıkarılmaktaydı (İnan, 1986: 183).

Türk'ün, kesinlikle bilinmesi gereken bir özelliği, yerinin ve "*yurd*"unun belli olmasıdır. Böylece "yurt" hemen her Türk için belirli ve bilinen bir kavramdır. Yurt, Türk'ün evinin bulunduğu yerdir. Şu hâlde, Türk evinin zemini ve toprağa temas ettiği yer, "yurt" demektir. Türk evini, mevsimlik de olsa, her zaman gelip kendi yurduna kurardı. Onun yeri ve yurdu bellidir demek ki kesin gerçek olup, buraya başka bir kimse gelip de evini kuramazdı. Türk hayatında yaygın olarak bilinen "yurt", XIX. Yüzyıl ortalarında, modernleşme ile birlikte, yerini, Farsça bir kelimeye, vatan'a bırakacaktır (Baykara, 2001: 75-76). Yurt kelimesi başlangıçta "oturulan yer" kavram alanındayken zamanla bu çerçevede anlam genişlemesine ve çeşitlenmesine uğramıştır. Kelimenin toplumsal bir kavram olarak "vatan" anlamını kazanması daha yakın zamanda yaşanmıştır (Akalın, 2018: 39).

## Sonuç

İlk yazılı kaynaklarımızdan itibaren kullanılan *yurt* kelimesi tarihî ve günümüz Türk lehçelerinde belirli ses değişiklikleriyle kullanılmaya devam etmektedir. Temel olarak "yurt, vatan, ikamet edilen yer, ülke" anlamlarında kullanılmaktadır. Bu anlamlardan farklı olarak Kutadgu Bilig'de "delik" anlamında ve Kıpçak Türkçesinde "çadır" anlamında da

kullanılmıştır. Çağatay Türkçesinde temel anlamıyla yer almaktadır fakat *yurtğa* kelimesinin "kabristan, mezarlık, türbe, vilayet" anlamlarına gelmesi, *yurt* kelimesinin ölüm kavramıyla ilişkili olarak kullanıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Çağdaş Türk lehçelerine bakıldığında Kazak Türkçesinde "göçebe çadırı", Başkurt Türkçesinde "çadır" anlamında da kullanıldığı görülmektedir.

Saha Türkçesinde *surda suox utuy, surda suox barda* ifadelerinin "derin uykuda olmak, ölü gibi uyumak" anlamlarında kullanıldığı ve bu ifadelerin kişinin öldükten sonra sonsuz bir uykuya daldığı inanışının bir göstergesidir.

Türk boylarında cenaze ve defin gelenekleriyle ilgili çadırların kullanılmasını *yurt* kelimesinin "çadır" ve "cenaze çadırı" anlamlarına gelecek şekilde kullanıldığını destekleyen bilgilerdendir. Göktürklerde yapılan uygulamalarda kişinin öldüğünde çadıra konulduğu ve defin işleminin hemen gerçekleştirilmediği görülmektedir. Türkmenlerde ölü gömme adetlerinde de benzer uygulamaların olduğu görülmektedir. Mezarların ev şeklinde yapılmasının, üzerine çadırı anımsatan tümsek şekli yapılmasının, ölümden sonra yaşam inancıyla bağlantılı olduğu söylenebilir. Tatar Türklerinde de mezarların üzerine eve benzer yapılar yapma geleneği bulunmaktadır. Kırgız Türklerinde *bozüy* ve Kazak Türklerinde *ak üy* cenazenin konması için kurulan çadırlardır. Kazaklar, cenaze çadırı veya ölü çadırı denen bu uygulamayı devam ettirerek, ölü için özel çadır kurmaya özen göstermişlerdir. Kırgızlar başka bir yerde ölen kişiyi doğup büyüdüğü yere getirerek yurdunda defnetmektedirler. Urenha-Tuba Türklerinde biri öldüğünde yapılan ilk iş ölen kişiyi çadıra almaktır. Saha Türklerinde de ölen kişinin evin kutsal bir yerinde üç gün bekletildiği ve hemen defnedilmediğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgiler dikkate alındığında kişinin hayattayken yaşamını sürdürdüğü yerin öldükten sonra da cenazesinin yapıldığı yerler olması önemlidir. Başka bir yerde ölen kişinin yurduna defnedilmesi yurda olan bağlılığı göstermektedir.

Konargöçer bir hayat tarzı sürdüren Türklerin yanlarında taşıdıkları çadırları, yalnızca barınma ihtiyacını karşılamakla kalmayıp doğumdan ölüme kadar göç edilen yerlerde onlara adeta bir *yurt* olmuştur. Elde edilen bilgiler ışığında *yurt* kelimesinin "çadır" ve "cenaze çadırı" anlamında üst anlamlar kazandığını ve ölüm kavramıyla ilişkili olarak kullanımlarının olduğunu söylemek mümkündür.

**Kaynaklar**

Akalın, Ş. H. (2018). "Kelimelerin Kökenine Yolculuk: Yurt", *Türkologiya*, 2, s. 36-46.

Akdoğan, Y. (1999). *Azerbaycan Türkçesi'nden Türkiye Türkçesi'ne Büyük Sözlük*. İstanbul: Beşir Yayınevi.

Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig Metin I*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Arıkoğlu, E. (2005). *Örnekli Hakasça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ.

Arslan Erol, H. (2008). *Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişmeleri.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Atalay, B. (1985). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Atalay, B. (1986). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Baskakov, N. A. (1991). *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü.* İsmail Kaynak, A. Mecit Doğru (Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Baykara, T. (2001). *Türk Kültür Tarihine Bakışlar.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Borisov, A. A. (2019). "Yakutskiy ulus: opıt istoriçeskoy rekonstruktsii", *Vestnik Buryatskogo Nauçnogo Tsentra Sibirskogo Otdeleniya Rossiyskoy Akademii Nauk*, (2), s. 34-42.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre- Thirteenth-Century Turkish.* London: Oxford Üniversity Press.

Cumakunova, G. (2005). *Türkçe-Kırgızca Sözlük.* Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları.

Çandarlı Şahin, A. (2016). "Türk Çadırı Üzerine." *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 16, 25-39.

Eren, H. (2020). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ganiyev, F., Ahmet'yanov, R., Açıkgöz H. (1997). *Tatarca-Türkçe Sözlük*. Moskova: İnsan Yayınevi.

Grönbech, K. (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü.* Kemal Aytaç (Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü: Etimolojik Sözlük Denemesi II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gürsoy Naskali, E., Duranlı, M. (1999). *Altayca-Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnan, A. (1992). *Manas Destanı.* İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Karaağaç, G. (2021). *Türkçe Verintiler Sözlüğü* (2. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Koç, K., Bayniyazov, A., Başkapan, V. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü.* Ankara: Akçağ.

Koçak, M. (2021). *Karay Türkçesinin Ağızları Tematik Söz Varlığı (Haliç-Lutsk, Kırım, Trakay)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Kuyma, E. (2006). *Wilhelm Radloff'un Sibirya'dan Adlı Eserinin Açıklamalı Kavram Dizini* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırıkkale Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Lui, M. (1958). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. Ersel Kayaoğlu (Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.

Nadalyayev, V. M., D. M. Nasilov, E. R. Tenişev, A. M. Şçerbak. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar.* Akademija NAUK SSSR: İnstitut Yazıkoznaniya.

Necip Necipoviç, E. (2013). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü.* İklil Kurban (Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Nikolaeva, D. S. (2018). "Kontsept Smert v Yakutskom i Angliyskom Yazıkax (Na Primere Frazeologiçeskix Edinits)", *Sravnitelno-Sopostavitelnoye İzuçeniye Tyurkskix i Mongolskix Yazıkov,* s. 100-106.

Ölmez, M. (2007). *Tuvacanın Sözvarlığı Eski Türkçe ve Moğolca Denklikleriyle*. Wiesbaden: Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Harrassowitz Verlag.

Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Paasonen, H. (1950). *Çuvaş, Sözlüğü*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

Polat, K. (2005). *Beşikten Mezara Kırgız Türkleri'nde Gelenek ve İnanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Radloff, W. (1956). *Sibiryadan I.* Ahmet Temir (Çev.). İstanbul: Maarif Basımevi.

Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini.* Aykut Kazancıgil (Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.

Roux, J. P. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm.* Aykut Kazancıgil (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Sevortyan, E. V. (1989). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov IV*. Akademiya Nauk SSSR: İnstitut Yazıkoznaniya, İzdatel'stvo "Nauka".

Sleptsov, P. A. (Ed.) (2012). *Saha Tılın Bıharılaax Tılcıta C-h (IX)*. Novosibirsk: Nauka.

Sleptsov, P.A. (1972). *Yakutsko-Russkiy Slovar*. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler).* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Şeroşevsky, V. L. (2019). *Saka Yakutlar.* Arif Acaloğlu (Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.

Şirin, H. (2020). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi* (2. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, T. (2003). *Orhon Yazıtları: Kül Tigin. Bilge Kağan, Tunyukuk.* İstanbul: Yıldız.

Tekin, T. (2020). *Orhon Yazıtları* (6. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, T. (2022). *Türk Dilinde Birincil Uzun Ünlüler.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, T., Ölmez, M., Ceylan, E., Ölmez, Z., Eker, S. (1995). *Türkmence-Türkçe Sözlük*. Ankara: Simurg Kitapçılık.

Thomsen, W. (1912). "VIII Dr. MA Stein's Manuscripts in Turkish "Runic" Script from Miran and Tun-huang". *Journal of the Royal Asiatic Society*, *44*(1), s. 181-227.

Toparlı, R., Vural, H., Karaatlı, R. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ünal, F. (2008). "Kazak Türklerinde Defin Merasimi ve Aş Verme Geleneği", *Bilig,* 45, s. 103-130.

Ünlü, S. (2012). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Ünlü, S. (2013). *Harezm Altınordu Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Ünlü, S. (2014). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen/Eski Uygurcanın El Sözlüğü*. Universitätsverlag Göttingen,

Yusuf, B. (1993). *Türkçe-Özbekçe ve Özbekçe-Türkçe Sözlük*. Özbek Remaksa.

Zaripova Çetin, Ç. (2008). "Tatar Türklerinde Cenaze Merasimleri", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 17/1, s. 155-168.

# GÜNEY AZERBAYCAN FOLKLORU VE ÇOCUK OYUNLARI

**Lale BEDİROVA-ŞABANOVA***

**Öz:** Güney ve Kuzey Azerbaycan`da folklor üzerine yapılan çalışmalar yaklaşık yüz elli yıllık bir geçmişe sahiptir. Kroniklerde, cönklerde, seyahatnamelerde, eski yazılı anıtlarda ve sözlüklerde yer alan folklor örnekleri ile bunlar hakkında verilen sınırlı bilgileri hesaba katmazsak, halk edebiyatı üretimi üzerine araştırmalar 19. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Ancak folklor uzun yıllar boyunca bağımsız bir inceleme nesnesi haline gelmemiş, sözlü anlatım sanatı üzerine bilimsel çalışmalar ise 20. yüzyılın ortalarına kadar genellikle edebiyat tarihi araştırmalarının bir parçası olarak değerlendirilmiştir.

İran olarak adlandırılan topraklarda 35 milyona kadar Azerbaycan Türkü yaşıyorsa, bu durum, aynı zamanda oradaki folklor metinlerinin ne denli zengin ve çok sayıda olduğunu da ortaya koyar. Bu bağlamda, Güney Azerbaycan`ın folklor ortamı hem son derece zengindir hem de el değmemiş, doğal hâliyle kalmış verimli bir kaynaktır. Ne yazık ki, İran`daki bu zengin kültürel mirasın derlenmesi ve yayımlanması, malum nedenlerden ötürü hâlâ ciddi zorluklarla karşı karşıyadır.

Ancak Azerbaycan'ın güneyinde folklor materyallerinin derlenmesine ne kadar engel çıkarılmış olursa olsun, bu alanda belirli çalışmalar yine de gerçekleştirilmiştir. Güneyli folklor araştırmacıları, büyük zorluklara rağmen şehir şehir, köy köy dolaşarak sözlü edebiyatın örneklerini kaydetmeye çalışmışlardır. Kuzey Azerbaycanlı araştırmacılar ise bu çalışmanın kapsamını genişletmek, birlikte toplanan materyalleri yayımlamak, korumak ve tanıtmak için büyük bir özveriyle hareket etmişlerdir. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, özel bir proje kapsamında 'Güney Azerbaycan Folkloru' serisinden 17 ciltlik bir kitap dizisi yayımlamıştır.

Enstitünün “Cenubi Azerbaycan folkloru bölümü”, başta Güney Azerbaycan folkloruna ait örneklerin incelenmesi, içerik, tutum ve fikir yönünden araştırılması ve sistemleştirilmesi; Güney folklor koleksiyonlarının transliterasyonu; yaşayan konuşma dilinin ve ulusal

* Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Cenubi Azerbaycan Folkloru Bölmesi`nin araştırmacısı, lale.shabanova@gmail.com, ORCID NO: 0000-0003-3266-2917

rengin korunması ile teorik sorunların ele alınması gibi temel yönler üzerinde çalışmaktadır. Çok ciltli 'Güney Azerbaycan Folkloru' serisi, halk edebiyatı örneklerini derlemenin yanı sıra, bu edebiyatın çeşitli tarihî ve toplumsal süreçler bağlamında gelişim yönlerini incelemek bakımından büyük önem arz etmektedir.

Güney Azerbaycan`ın çocuk oyunları, halkın kültürel değerlerini, geleneklerini ve ulusal kimliğini yansıtan zengin bir folklor alanını temsil eder. Bu oyunlar, çocukların sosyalleşme süreçlerinde ve psikolojik gelişimlerinde önemli bir rol oynamaktadır.

Güney Azerbaycan çocuk oyunları çeşitli türlere ayrılmaktadır. Bu oyunlar arasında lirik türler (ninniler, okşamalar), epik türler (masallar, bilmeceler) ve dramatik türler (rollu oyunlar, gösteriler) yer almaktadır. Söz konusu oyunlar, çocukların dil becerilerini geliştirmeleri, sosyal yetilerini güçlendirmeleri ve ulusal kimlik bilinci kazanmaları açısından büyük önem taşımaktadır.

Makalede, Güney Azerbaycan`daki çocuk oyunları hakkında detaylı bilgi verilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Güney Azerbaycan, Kuzey Azerbaycan, çocuk oyunları, folklor, halk edebiyatı.

## SOUTH AZERBAIJAN FOLKLORE AND CHILDREN'S GAMES

**Abstract:** Studies on folklore in both South and North Azerbaijan have a history of approximately one hundred and fifty years. Excepting the folklore examples found in chronicles, manuscripts, travelogues, ancient written monuments, and dictionaries, as well as the limited information about them, research on folk literature production began in the late 19th century. However, for many years folklore was not regarded as an independent object of study, and scientific research on oral narrative art was generally considered part of literary history studies until the mid-20th century.

If up to 35 million Azerbaijani Turks live in the lands known as Iran, this also demonstrates how rich and numerous the folklore texts in that region are. In this context, the folklore environment of South Azerbaijan is not only extremely rich but also a fertile resource that remains untouched and in its natural state. Unfortunately, due to well-known reasons, the collection and publication of this rich cultural heritage in Iran still face significant challenges.

Nevertheless, despite the many obstacles to collecting folklore materials in South Azerbaijan, certain studies have still been carried out in this field. Folklorists from the South, despite great difficulties, have traveled from city to city and village to village to record examples of oral literature. Researchers from North Azerbaijan have acted with great dedication to expand the scope of this work, publish, preserve, and promote the materials collected collaboratively. The Institute of Folklore at the Azerbaijan National Academy of Sciences has published a 17-volume book series entitled "South Azerbaijan Folklore" as part of a special project.

The Institute's "South Azerbaijan Folklore Department" mainly focuses on the examination of examples belonging to South Azerbaijan folklore, research and systematization in terms of content, attitude, and ideas; transliteration of South folklore collections; preservation of the living spoken language and national characteristics; and the study of theoretical issues. The multi-volume "South Azerbaijan Folklore" series is of great importance not only in compiling samples of folk literature but also in examining the developmental directions of this literature in the context of various historical and social processes.

Children's games of South Azerbaijan represent a rich folklore field reflecting the people's cultural values, traditions, and national identity. These games play an important role in children's socialization processes and psychological development.

South Azerbaijan children's games are divided into various types. Among these are lyrical types (lullabies, soothing songs), epic types (tales, riddles), and dramatic types (role-playing games, performances). These games are of great importance in developing children's language skills, strengthening their social abilities, and fostering a sense of national identity.

This article will provide detailed information about children's games in South Azerbaijan.

**Keywords:** South Azerbaijan, North Azerbaijan, children's games, folklore, folk literature

## Giriş

Halkımızın zengin bir sözlü edebiyat geleneği vardır. Sözlü sanatın ilk örnekleri kadim zamanlarda ortaya çıkmış, ağızdan ağıza, dilden dile aktarılmış ve böylece varlığını sürdürerek daha da zenginleşmiştir. Sözlü halk edebiyatına aynı zamanda folklor da denir. Folklor, halkla ilgili tüm bilgilerin eksiksiz bir şekilde yansıtıldığı, ulusal yaşamın bir parçası

niteliğinde bir alandır. Bu açıdan bakıldığında, folklor derlemek ve yayımlamak, aslında halkı incelemek ve anlamak demektir.

Folklorun yazıya aktarılması, yalnızca edebiyat alanında değil, aynı zamanda tarih, coğrafya ve etnografya gibi çeşitli bilim dallarının gelişimine de önemli katkılar sağlamıştır. Azerbaycan folklorunun derlenmesi, yayımlanması ve tercüme edilmesi süreci incelendiğinde, bu alanda hâlâ araştırılması gereken ve kapsamlı çalışmalarla doldurulmayı bekleyen beyaz sayfaların varlığı açıkça görülmektedir.

**Güney Azerbaycan Folkloruna Genel Bir Bakış**

Azerbaycan kültürü, Kuzey ve Güney olmak üzere iki farklı coğrafyada gelişmiş olsa da, aynı halkın milli ve manevi düşünce ile ideolojisinin bütünlüğünü korumuştur. Farklı sosyo-politik koşullar altında varlık göstermesine rağmen, Azerbaycan folkloru her zaman genel Türk etno-kültürel özgünlüğünü yansıtmıştır. Kuzey'deki Sovyet rejimi ile Güney'deki Pehlevi rejimi, kuşkusuz halkın kültürü üzerinde ideolojik bir etki yaratmıştır. Siyasi rejimler Azerbaycan halkının maneviyatı ve kaderi için ne kadar tehlikeli olursa olsun, halk binlerce yıldır aktarılan özel değerlerine, özgünlüğüne ve ata köklerine olan bağlılığını sürdürmüştür. Bunun bir göstergesi olarak, hem Kuzey hem de Güney Azerbaycan'da halkın milli ve manevi uyanışı, nihayetinde yaratıcı enerjisini folklora yönlendirmiş ve sözlü edebiyat, halkın ruhunu ifade etme biçimi haline gelmiştir. Genel Azerbaycan folklorunun Güney sözlü halk sanatı bağlamında derlenmesi, yayımlanması ve araştırılması, hem Sovyetler Birliği döneminde hem de bağımsızlık döneminde kuşkusuz çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır (Abbasova, 2022, s.7).

İster Güney, isterse de Kuzey Azerbaycan edebiyatı, kendine özgü sözlü ve yazılı gelenekleri ile kadim tarihi sayesinde zengin bir sanatsal yaratıma sahiptir. Bu edebiyatın tarihi, sözlü ve yazılı geleneklerin karşılıklı etkileşimi ve birbirinden aldığı yararlarla şekillenmiştir. Sözlü halk edebiyatı, yazılı edebiyatımızın oluşumunda ve milli-manevi değerlerin zenginleşmesinde olağanüstü ve önemli bir rol oynamıştır. Milli folklor geleneklerimiz, en eski çağlardan günümüze kadar tüm tarihi süreçlerde yazılı edebiyatımız üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır (Bedirova, 2023: s.7).

Aras Nehri'nin her iki yakasında yüzyıllardır Azerbaycan halkı tarafından yaratılan sözlü halk edebiyatı, tarih, kültür, maneviyat, yaşam tarzı ve gelenekler hakkında zengin bilgi kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Folklor örnekleri, halkın zekâ ve sanatsal düşünce gücünü canlı bir şekilde yansıtan, içerik açısından zengin, fikir sunumu bakımından etkileyici ve yüzyılların sınavından başarıyla geçmiş

eserlerdir. Bu sanat ürünleri, tür çeşitliliği, dil ve üslup netliği, şiirsel tavrı ve yaratıcılığı ile dikkat çeker. Sözlü edebiyat, halkımızın insan kaderi, vatanseverlik, hümanizm, istek ve arzuları ile sevgi, nefret ve farklı tarihsel dönemlerde karşılaştığı önemli sosyo-politik olaylara dair bakış açısını yansıtmaktadır.

Günümüzde, milli ve manevi değerlerimizin korunduğu Derbent, Borçalı, Göyçe, Zengezur, Erivan, Tebriz, Urmiye, Hoy, Hemedan, Kerkük gibi toprakları kapsayan etnik coğrafya çerçevesinde, folklor, dil, edebiyat ve tarih gibi önemli bilimsel alanların incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Özellikle Türk halklarının kaderinde yeni bir milli ve manevi parçalanma sürecinin temellerini atan ve bu amaca tüm gücüyle hizmet eden Rus emperyalizmi döneminde, geçen yüzyılın 1960'lı yıllarına kadar, bu coğrafyanın daha geniş bir bölümünü kapsayan Güney Azerbaycan'ın edebiyatı ve kültürü üzerine bazı kitaplar ve derlemeler yayımlanmıştır.

Siyasi ve ideolojik kısıtlamalara rağmen, Güney Azerbaycan folklorunun derlenmesi ve yayımlanması meselesi, Sovyetler Birliği döneminde bile Azerbaycan aydınları ve bilim insanlarının ilgi odağı olmuştur. Güney'de derlemeye getirilen yasaklar ve devletlerarası siyasi gerginlik ortamında, folklor örneklerine ulaşmak çoğunlukla el yazısı metinler ve Güneyli soydaşlarla yapılan kişisel görüşmeler aracılığıyla mümkün olmuştur. Ancak bu materyallerin yayımlanması, Sovyet ideolojik ilkeleri nedeniyle gerçekleştirilememiştir. Öte yandan, ulusal lider Haydar Aliyev'in güçlü siyasi iradesi ve ileri görüşlü diplomatik politikası sonucunda bu alanda önemli adımlar atılmıştır. Güney Azerbaycan folklor örneklerinin sistematik olarak yayımlanması, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nizami Adına Edebiyat Enstitüsü'nün girişimiyle ilk kez gerçekleştirilmiştir. Enstitü tarafından Güney Azerbaycan edebiyat çevresi üzerine hazırlanan dört ciltlik *Güney Azerbaycan Edebiyatı Antolojisi*'nde, yazılı metinlerin yanı sıra çeşitli folklor örneklerine de geniş yer verilmiştir (Abbasova, 2022, s. 7).

Edebiyat Enstitüsü'nün Güney Azerbaycan folkloru üzerine gerçekleştirdiği bilimsel araştırmalar, bu alanda çalışan bilim insanları ve araştırmacıların da ilgi odağı olmuştur. 1986 yılında Profesör Behlül Abdulla, yazar Mirza İbrahimov'un girişimiyle Tebriz'de yayımlanan kitap ve dergilerden folklor örnekleri derleyerek bunları *Arazam, Kura Bendem* başlığı altında yayımlamıştır. 1994 yılında ise Güneyli hemşehrimiz Ahmed Azerlu tarafından derlenip yayımlanan atasözleri, Profesör Behlül Abdulla'nın önsözüyle *Tebriz'den Dört Defter* başlığı altında okuyucuyla buluşturulmuştur.

Güney Azerbaycan'da da Azerbaycan sözlü edebiyatının derlenmesi, araştırılması, yayımlanması ve tanıtılması alanındaki çalışmalar eş zamanlı olarak sürdürülmüştür. 20. yüzyılın başlarından itibaren Perviz Pervizi, Hasan Azari, Sultan Tulu, Mahammadali Ferzane, Ali Kamali, Ali Rıza Serrafi, Cihangir Karini, Asker Ulyayi Kalyan (Yeşil), Behruz Haggi, Behruz İmani, Ekber Rahimzade, Fatima Mustafapur, Hüseyin Memmedhani Güneyli, Akşin Ağkemerli ve diğer bilim insanları ile araştırmacılar, Güney Azerbaycan folklorunun çağdaş bilimsel düzeyde incelenmesi, tanıtılması ve yaygınlaştırılmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Azerbaycan Türklerinin folkloru, lirik, epik ve dramatik türlerin birleşiminden oluşmuş ve bu türlere göre sınıflandırılmıştır. Milli kültürümüz, tarihin belirli bir döneminden itibaren iki farklı coğrafyada – Kuzey ve Güney siyasi-coğrafi alanlarda – gelişmiş olsa da, aynı halkın milli ve manevi düşünce ile tasavvur bütünlüğünü korumuştur. Farklı sosyo-politik koşullara rağmen, Azerbaycan folkloru her dönemde ortak Türk etnokültürel özelliklerini yansıtmıştır.

Küçük ölçekli folklor türlerinin aksine, Güney Azerbaycan folklorunun destansı gelenekleri, bu dönemde halk âşıklarının repertuarları da dahil olmak üzere derleme ve yayımlama çalışmalarında daha geniş bir yer tutmuştur. Güney âşık çevreleri – Urmiye, Karadağ-Tebriz, Kaşkay, Save, Sulduz, Zencan, Horasan – arasındaki çeşitlilik ve farklılıklar ile bu çevrelerin bilinen destan anlatım tarzları ve ruh halleri, zengin folklor hazinesinin incelenmesine olan ilgiyi artırmıştır. Profesör Maharram Kasımlı'nın *Âşık Sanatı* başlıklı monografisinde, Güney âşık çevreleri (Urmiye, Zencan, Save, Kaşkay) özel olarak incelenmiş ve karşılaştırmalı analizler yapılmıştır (Abbasova, 2022, s. 7).

Halk hayatı ve gündelik yaşamla bağlantılı olarak oluşturulan masallar, farklı dönemlerin tarihsel izlerini, hayal gücünü ve düşünce dünyasını, büyülü ve mitolojik güçlerin, hayvanların ve gerçek gündelik yaşamın imgeleri aracılığıyla içeriklerinde taşır. Bu nedenle masallar, yalnızca bir ailenin, bir evin, bir annenin veya büyükannenin çocuklarına ve torunlarına anlattığı sıradan metinler değil, aynı zamanda insanların kaderlerinin, mücadelelerinin ve sıkıntılarının geleceğe aktarıldığı bir miras ve tarihsel belge niteliğinde önemli bir işlev görür. Güney Azerbaycan'dan derlenen masallardan bazı örnekler şunlardır: *Rızkın Bolluğu, Gulyabani, Şeytan*.

Azerbaycan sözlü halk edebiyatının düşünmeyi gerektiren türlerinden biri olan bilmeceler, belirli bir halkın günlük yaşamı, deneyimleri, hayal gücü ve düşüncelerinden yola çıkılarak oluşturulmuş ve ulusal-tarihsel bir

karaktere sahip eserlerdir. Eski çağlardan itibaren köylerde düzenlenen çeşitli toplantılarda gençler arasında bilmecelere dayalı özel oyunlar oynanmıştır; bunlar arasında âşık meclisleri, kış geceleri ve düğün törenleri gibi etkinlikler yer almıştır. Güney Azerbaycan'da bilmeceleri derleme ve araştırma geleneği, özellikle Semed Behrengi ve Behruz Behgani isimleriyle ilişkilendirilmektedir. *"Ağ kuş suya döküldü"* (pirinç), *"Bir balaca mil daşı, yandırdı yanını kaşı"* (bit) ve *"Alaca arğa, lepleri yorğa"* (kurbağa) gibi örnekler, Güney Azerbaycan'dan derlenen özgün bilmeceler arasında sayılabilir.

Sözlü halk edebiyatının lirik türüne ait olan mani, yaratılışı, halk yaşamıyla bağlantısı ve tarihsel önemi bakımından kadim türlerden biri olarak kabul edilmektedir. Eski çağlardan itibaren, hayatlarını çeşitli el işleriyle sürdüren atalar, anneler, büyükanneler ve gelinler, beşikte, ekim ve hasat sırasında, yas törenlerinde ve düğünlerde dilek, duygu ve düşüncelerini mani diliyle şiirler aracılığıyla ifade etmiş, böylece maniyi hayatın ayrılmaz bir parçası haline getirerek zengin bir folklor hazinesinin temellerini atmışlardır.

M.H. Ferzane Güney, Azerbaycan manilerinin derlenmesi ve bilimsel araştırmaları tarihinde öncü araştırmacılardan biri olmuştur. 1945 yılında Tebriz'de yayınlanan "Şafak" koleksiyonunda ve 1946 yılında "Azerbaycan Reznamesi"nin çeşitli sayılarında yüzlerce Tebriz manisi yayımlanmıştır.

*Derdime çara, Tebriz,*

*Düşmüyesen dara, Tebriz.*

*Sensiz kala bilmirem,*

*Men gedim hara, Tebriz.*

*Tebrizde dağ olaydı,*

*Dörd yanı bağ olaydı.*

*Görüşüne geleydim,*

*Şehriyar sağ olaydı.*

Güney Azerbaycan folklorunun sistematik bir şekilde derlenmesi, araştırılması ve yayınlanması, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü tarafından bilimsel bir temelde incelenmiştir. Enstitüye bağlı olarak faaliyet gösteren "Cenubi Azerbaycan Folkloru" bölümü, Güney Azerbaycan folklorunun kaynaklarını, oluşum ve gelişim ilkelerini teorik ve pratik açıdan belirlemiş; metinlerin derlenmesi,

transkripsiyonunun yapılması ve yayınlanmasını planlı bir şekilde gerçekleştirmiş ve bu alanda tarihi bir ilkin temellerini atmıştır.

Güney Azerbaycan'da folklor materyallerinin toplanmasının önünde bir dizi engel olmasına rağmen, bu alanda bazı çalışmalar yürütülmüştür. Özverili Güney folklorcuları, sözlü anlatım örneklerini yazıya geçirmek ve kaydetmek için şehirleri ve köyleri dolaşarak yorulmadan çalışmışlardır. Bu faaliyetin kapsamını genişletmek ve toplanan materyalleri sistematik bir şekilde yayınlamak, korumak ve yaymak amacıyla Kuzey folklor araştırmacıları da özel bir özveri göstermiştir. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, özel bir proje kapsamında *Güney Azerbaycan Folkloru* serisinden 18 kitap yayınlamıştır (Bedirova, 2022, s. 7).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Güney Azerbaycan'da folklor üzerine sınırlı da olsa bazı araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları dikkate almak ve Azerbaycan folkloruna adanmış yayınlarda analizlere dahil etmek, halkbilimcilerimizin önemli görevlerinden biridir. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, 2015 yılından itibaren Güney Azerbaycan sözlü sanatını kapsayan materyalleri toplayıp yayınlamaya ve bu manevi hazineyi bilimsel açıdan incelemeye başlamıştır.

Enstitü bünyesindeki Güney Azerbaycan Folklor Bölümü, ağırlıklı olarak Güney Azerbaycan folklor örneklerinin incelenmesi, içerik ve fikir açısından sistemleştirilmesi, derlemelerin transliterasyonu, canlı konuşma dilinin ve ulusal rengin korunması ile teorik konuların incelenmesiyle ilgilenmektedir. Çok ciltli *Güney Azerbaycan Folkloru* serisi, halk edebiyatını bir araya getirmesi ve bu edebiyatın çeşitli tarihsel ve toplumsal süreçler bağlamında analiz edilmesini sağlaması açısından büyük bir öneme sahiptir.

Bu koleksiyonlardaki folklor örnekleri, hem Güneyli hemşerilerimizin hem de enstitü çalışanlarının yorulmak bilmez çabaları sonucunda derlenmiş, çevrilmiş ve sistematik bir şekilde bir araya getirilmiştir. Bu örnekler, zengin ve uzun süredir saklı kalmış manevi hazinenin yalnızca küçük bir kısmını oluşturmaktadır. Her ciltte, Güney'in çeşitli bölgelerinden derlenen folklor örnekleri yer almaktadır. Bazı ciltlerde ise Güney bölgesinin zengin sözlü halk yaratıcılığıyla ilgili destan örnekleri yer almakta ve bu destanların özgünlüğünün korunmasına özel önem verilmektedir.

## Güney Azerbaycan Çocuk Oyunları

Çocuk oyunları, insan kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır ve çocukların fiziksel, psikolojik ve sosyal gelişiminde önemli rol oynar. Çocuk

oyunları aynı zamanda halk kültürünün nesilden nesile aktarılması ve korunmasında da önemli bir kaynaktır (Abdulla, 1986, s. 45).

Güney Azerbaycan'da, çocuklar arasında geleneksel oyunlar yüzyıllardır sözlü geleneklerle korunmakta ve hem kırsal hem de kentsel ortamlarda çocukların günlük yaşamlarının ayrılmaz bir parçası olmuştur.

Bilimsel araştırmalar, çocuk oyunlarının yalnızca bir eğlence aracı olmadığını, aynı zamanda çocukların iş birliği, yaratıcılık, stratejik düşünme ve kültürel kimlik gelişimine de katkıda bulunduğunu göstermektedir (Ferzane, 1946, s. 13; Pervizi, 1958, s. 205). Diğer bölgesel oyun türlerinin aksine, Güney Azerbaycan çocuk oyunları yerel gelenekleri, müzikleri ve folklor motiflerini yansıtmakta ve bu da onları benzersiz ve incelenmeye değer kılmaktadır.

Çocuk oyunları, koleksiyonları, oyunların kökeninin belirlenmesi, gelişim alanları, işlevlerine göre sınıflandırılması gibi konular, Güney folklor ortamının araştırılmasında çeşitli yönlerden incelenmiştir. Seyf Ali Delir'in *Bizim Oyunlar* mecmuası (1389), Perviz Zare Şahmara'nın *Bazihayi-Mahalle-Azerbaycan* (1390), Hasan M. Caferzade'nin Tufargan bölgesiyle ilgili *Bazihayi-Sunnetiye-Azerbaycan* (1391), İbrahim Seferi'nin Hoy oyunlarını içeren *Bazihayi-Mahalle-Hoy-Azerbaycan* (1391) gibi kitaplar, oyunların bir arada sunulması amacıyla özel olarak hazırlanmıştır. Perviz Zare Şahmara tarafından hazırlanan koleksiyonda, Tufargan bölgesi oyunları hakkında 120 metin kaydedilmiştir. Ayrı yerleşim yerlerinin ve köylerin yerel oyunları hakkında bilgiler çoğunlukla *El Bilimi ve Edebiyatı* dergisinde yayınlanan makalelerde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu folklor oyunlarının tanıtımı sırasında dergide yayımlanan Merend şehrine ait oyunlar (Mohammad Abdinpur, "*Merend Şehrindeki Çocuk Oyunlarından*", Anlatıcı: annesi Huri Hanım, Yer: Merend'in Çayharzand köyü), Pilaçay (Solmaz Pur Nemat, "*Pilaşay'daki Folklor Oyunlarından*") gibi örnekler özellikle ilgi çekicidir (Maşallahkızı (Abbasova), 2022, s. 80-81).

Çocuk oyunları çeşitli tür ve biçimlerde olup, uygulama biçimleri belirli yaş dönemlerine göre farklılık gösterir. *"Sınık Kol"* ve *"Lulululu Hovze"* gibi oyunlar, çocukların ilk adım alışkanlıklarının oluşmasında ve sayma ile aritmetik becerilerinin geliştirilmesinde önemli rol oynar. "Sınık Kol" oyununda, çocuğun eli dikkatlice tutulup yavaşça indirilirken, oyuna katılanlar belirli kelimeleri söyler.

*Sınık kol ha, sınık kol,*

*Suya geder sınık ol.*

*Sudan geler sınık kol,*

*Bir tike çörek görende:*

Sonra çocuğun kolunu daha sıkı kavrarlar ve şunları söylerler:

*Düm-düz duraaar sınık kol,*

*Düm-düz duraaar sınık kol* (GAF, 2015a, s.42).

*"Lulululu Hovze"* oyununda çocuğun elini tutarlar, avucunun içine parmağıyla bir daire çizerler ve şu şarkıyı söylerler:

*– Lu lu lu lu hovze,*

*Dört bir yanı sebze.*

Sonra yüzük parmağını bükerek:

*– Bir kuş geldi su içmağa.*

İkinci parmağın bükerek:

*– Bu tutdu.*

Ara parmağı bükerek:

*– Bu bişirdi.*

Dördüncü parmağı bükerek:

*– Bu yedi.*

Sonra baş parmağın başına değip şöyle derler:

*– Küle kalasan, böyümüyesen,*

*Küle kalasan böyümüyesen* (Gaf, 2015a, s. 42).

Yaygın çocuk oyunlarının bileşimi, anne ve bebek arasında gözlemlenen temel oyun biçimlerini de içerir. *"Parmak" ve "Pişde, Pişde, Pişde*…" gibi oyunlar, hem tarihsel gelişim bağlamı hem de oyun mekanizmasının işlevsel özellikleri açısından özel bir öneme sahiptir. Bu oyunda anne, çocuğunun elini kendi eline alır ve diğer eliyle çocuğun elini çevrelerken şunları okur:

*Pişim-pişim mavaser,*

*Yazıya getme,*

*Yel eser.*

*Bu gece bize gonagsan,*

*Sabah gece serbeser.*

*Kendi altına aş koydum,*

*Üstüne lavaş koydum.*

*Pişik geldi caladı,*

*Ha pişde, pişde, pişde* (GAF, 2015b, s.59).

Parmak oyununda anne, çocuğun ellerini hareket ettirerek dikkatini belli bir noktaya çeker ve ardından parmakları saymaya başlar.

*Bir, buna pilo vereceyem.* (Birinci parmağı tutarak).

*İki, buna ayran vereceyem*. (İkinci parmağı tutarak).

*Üç, buna qovurma vereceyem.* (Üçüncü parmağı tutarak).

*Dörd, buna qeymaq vereceyem*. (Dördüncü parmağı tutarak).

*Beş, buna halva vereceyem.* (Beşinci parmağı tutarak).

Sonra anne çocuğa kaç olduğunu sorar.

*–Beş.*

Anne çocuğun elini okşar ve *"di pişdi kaç, di pişdi kaç"* der ve çocuğu heyecanlandırmak için ellerini birbirine vurur. Bu oyunda anne çocuğa yemeklerin isimlerini sorabilir. Örneğin, şöyle der:

*– Bir, buna ne vermeliyim?*

Çocuk, en sevdiği yemeğin adını söyleyerek cevap verecektir. Bu oyun, çocuklara beşe kadar saymayı öğretir, onları yiyeceklerle tanıştırır ve yemeye teşvik eder

Çocukların iletişim temelli kelime oyunlarının önemli bir kısmı, yaşam ve canlılar dünyası hakkındaki ilk fikirlerinin oluşumuyla ilgilidir. *"Kekliğimin Başı Sarı"* oyunu, çocuklara kuşların vücut yapısı ve morfolojik özellikleri hakkında bilgi aşılamayı amaçlar.

Çocuklar, bir daire oluşturacak şekilde otururlar ve aralarına küçük bir çocuğu oturtarak onu kendilerine keklik ederler. Sonra hepsi başlarına bir battaniye veya çarşaf örterler. Küçük çocuğun başını okşayarak şu sözleri okurlar:

*– Kehliyimin başı sarı*.

Saçarını okşayarak:

*– Saçı sarı.*

Dudaklarını okşayarak:

*–Dimdiyi sarı.*

Kollarını:

*– Kanadı sarı.*

Sonunda ayaklarını okşayarak:

*– Ayağı sarı.*

Sonra aniden başındaki çarşafı indirerek okurlar:

– Kehliyim gguu, kehliyim gguu,

Kehliyim gguu, kehliyim gguu (GAF, 2015a, s.43-44).

Güney Azerbaycan'dan derlenen folklor materyalleri arasında, yalnızca kızların oynadığı oyunlara ait örnekler özellikle ilgi çekicidir. Bu oyunlar, kızların sosyalleşme sürecinde ve hem iletişim hem de yaratıcılık becerilerinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Bu oyunlardan biri, içeriği ve uygulamasıyla çocukların gözlem becerilerini, dikkatlerini ve algı alışkanlıklarını geliştirmeye hizmet eden "Tapmışam Ha Tapmışam" oyunudur. Oyun sırasında kız ve annesi arasında bir diyalog kurulur. Kız "tap-tap" diye seslenir ve anne, "İnci Kızım, Nane Kızım, Pale duzune, ne bulursan ver bana, bulacağım" sözleriyle karşılık verir. Kız, "Hayır, hayır, ağam beni döver, ağam beni azarlar" diyerek annesinin isteğini reddeder. Bir sonraki aşamada anne, "Bana bir çubuk ver de çekelim" der ve kız elini bir çubuk şeklinde tutar. Anne önce serçe parmağını emer ve "Acıydı, acıydı" der, sonra "Tatlıydı, tatlıydı, benimdi, benimdi, buldum, buldum" diyerek oyunu tamamlar.

Kız çocuğu der:

*– Tap-tap*

Annesi der:

*– İnci kızım,*

*Nane kızım,*

*Pale duzume*

*Ne tapdıysan, ver men de tapdıyım.*

Kız der:

*– Yok, yok.*

*Ağam vurar, ağam söver.*

Annesi der:

*– Ele de bir çubuk ver çekek.*

Kız çocuğu elini çubuk şeklinde tutar ve annesi onun küçük parmağını emer, şöyle der:

*– Acıdı ha acıdı,*

Sonra tekrar emer ve şöyle der:

*– Şirindi ha şirindi,*

*Menimdi, ha menimdi,*

*Tapmışam, ha tapmışam.* (GAF, 2015a, s.44)

Bu oyun örneği, folklor materyalleri içinde özellikle dikkat çekicidir. O, kız çocuğu ile anne arasındaki iletişimin duygusal çalarlarla zenginleşmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda çocuğun dil gelişimine, duygusal deneyimine ve sosyal davranış biçimlerinin öğrenilmesine hizmet eder.

"El-Ele" oyunu, çocuklar arasında yaygın olan geleneksel hareketli oyunlardan biridir. Oyunda küçük çocuklar el ele tutarak dairesel şekilde hareket eder ve birlikte aşağıdaki metin-parçayı okurlar:

*El-ele, ketan kele,*

*Biz gedirik babamgile.*

*Babam mene papıç alıb,*

*İçi dolu kişmiş alıb.*

*Bir tayı senin,*

*Bir tayı menim.*

*Donbalan pis* (GAF, 2015b, s.49).

Metnin son dizesi söylendikten sonra çocuklar birlikte çömelerek yere oturur, ardından ayağa kalkıp aynı ezgiyi tekrar ederler.

Folklor geleneğinde bu tür oyunların temel işlevi, çocukların ritmik hareket becerilerini geliştirmek, kolektif koordinasyonu

güçlendirmek ve sözlü metinleri ezberleme alışkanlıklarını kazandırmaktır. Aynı zamanda, metnin içeriğinde aile ilişkileri, büyüklerin ilgisi ve paylaşma gibi sosyal değerlerin çocuklara aktarılması da dikkat çekicidir.

Güney Azerbaycan'da çocukların grup halinde oynadıkları oyunlar da folklorun önemli bir bileşenini oluşturur. Belirtmek gerekir ki, birçok durumda bu tür oyunlar materyallerin derlenmesi sırasında gözden kaçırılarak kayda alınmamaktadır. Oysa, gündelik yaşam odaklı çocuk oyunlarının ilk kaynakları arasında bu tür örneklerin toplanması, sistemleştirilmesi ve bilimsel açıdan incelenmesi özel bir önem taşır. Bu oyunlar, çocukların sosyal ilişkilerinin, kolektif davranış normlarının ve iş birliği becerilerinin gelişiminde önemli bir rol oynamanın yanı sıra, etno-kültürel mirasın korunması açısından da değerli materyal olarak kabul edilir.

**Sonuç**

Görüldüğü gibi, Güney Azerbaycan folkloru da Kuzey'de oluşmuş sözlü edebiyatla paralel bir şekilde, halkın manevi bütünlüğünün ifadesi olarak işlev görür. Folklor örneklerinde halkın bilgeliği, günlük yaşam tarzı, dünya görüşü ve geleceğe dair bakış açıları poetik biçimde yansıtılarak milli kimliğin korunmasına hizmet etmiştir. Bu durum, folklorun yalnızca estetik değere sahip bir yaratıcı ürün olmadığını, aynı zamanda halkın tarihî hafızasını, sosyal deneyimini ve kimlik bilincini yaşatan önemli bir kültürel fenomen olduğunu göstermektedir. Bu tür bir halkın zengin söz hazinesine ve manevi mirasına dayanan milli varlığını, siyasi baskılar ve asimilasyon girişimleriyle ortadan kaldırmak tarih boyunca mümkün olmadığı gibi, gelecekte de gerçekleştirilemeyecektir.

**Kaynakça**

Abbasova M. (2022). *Güney Folkloru: Ümumhalk Bedii Düşüncesi.* Halk Gazetesi, 20 Aralık 2022, № 278.

Bedirova, L. (2022). *Güney Folkloru - Milli Kimliyin Aynası.* Halk Gazetesi, Aralık 2022.

Bedirova, L. (2023). *Güney Dünyamızın Hikmet Hazinesi.* Halk Gazetesi, 7 Ocak 2023.

*Güney Azerbaycan Folkloru* (2015a). Düzenleyenler: Prof. Dr. Metanet Maşallahkızı (Abbasova), Dr. Hüseyin Şergiderecek, IV cilt, Bakü: Elm ve Tehsil.

*Güney Azerbaycan Folkloru* (2015b). Düzenleyenler: Prof. Dr. Metanet Maşallahkızı (Abbasova), Dr. Hüseyin Şergiderecek V cilt, Bakü: Elm ve Tehsil.

Maşallahkızı (Abbasova) M. (2022). *Tebriz Folklor Muhiti.* Bakü: Elm ve Tehsil.

Pervizi, P. (1958). *Güney Azerbaycan Halk Edebiyyatı.* Tebriz.

Heggi, B. (1970). *Uşak Oyunları ve Halk Tehsili.* Tebriz.

Ferzane, M.H. (1946). *Tebriz Bayatıları.* Tebriz.

Abdulla, B. (1986). *Arazam, Küre bendem*. Tebriz.

# HALİD ZİYA UŞAKLIGİL'İN MÜTERCİMLİĞİ

**Berna CİVALIOĞLU SEVİNDİK***

**Öz:** Türk edebiyatının en önde gelen sanatçılarından biri olan Halid Ziya Uşaklıgil (1865-1945), uzun ve verimli sanat hayatı boyunca küçük ve büyük hikâyeler, romanlar, piyesler, hatıralar ve tercümeler kaleme almıştır. Yazarın çoğunlukla romancı kimliğiyle öne çıktığı söylenebilse de edebiyat tarihimiz için bu denli önemli bir sanatçının farklı yönlerini de aydınlatmak gerekir. Tanzimat Dönemi ile başlayan, Batılılaşma faaliyetlerinin yoğunluk ve hız kazandığı en önemli dönem olan Servet-i Fünûn Dönemi içindeki tercüme faaliyetleri, dönemin yazarlarının Batı edebiyatı ile olan temaslarını artırmıştır. Bunun neticesi olarak Türk romanı realizm ve natüralizm gibi dönemin Fransız romanını etkileyen akımlarıyla hemhâl olmuştur. Halid Ziya, hem bizzat tercüme faaliyetleriyle ilgilenen hem de Fransızca ve Türkçe yayımlanan eserleri itinayla takip eden bir yazar olarak, tercüme üzerine fikir yürütmüş, yazılar kaleme almış ve kurgusal eserlerinde de tercümeyle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Bu bakımdan, yazarın Batı ile olan ilişkisini aydınlatmak ve dönemin tercüme faaliyetleri ile mütercimliği hakkında bilgi edinmek adına, Halid Ziya'nın hatıratları, romanları ve hikâyeleri önemli başvuru kaynaklarıdır. Bu çalışmada, yazarın hem kurgusal eserlerindeki tercüme üzerine fikirleri hem de bizzat kendisinin gerçekleştirdiği tercüme eserler üzerinden mütercim kimliği aydınlatılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Halid Ziya Uşaklıgil, Tercüme, Mütercimlik, Hikâye, Roman.

## HALID ZIYA USAKLIGIL AS A LITERARY TRANSLATOR

**Abstract:** One of the most prominent figures in Turkish literature, Halid Ziya Uşaklıgil (1865–1945) produced a wide range of works throughout his long and productive literary career, including short and long stories, novels, plays, memoirs, and translations. Although he is primarily recognized as a novelist, it is essential to shed light on the other

* Dr. Öğr. Üyesi, T. C. İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, e-mail: b.civalioglu@iku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4325-6175

dimensions of such a significant literary figure in our literary history. The translation activities during the Servet-i Fünûn period—which marked the most intense and rapid phase of Westernization efforts that began during the Tanzimat era—strengthened the interaction between Ottoman authors and Western literature. As a result, the Turkish novel engaged closely with literary movements such as realism and naturalism, which had a profound influence on contemporary French literature. Halid Ziya was a writer who not only took part in translation activities himself but also meticulously followed works published in both French and Turkish. He wrote essays on translation, reflected on the subject in his fiction, and shared his views explicitly or implicitly through his literary works. In this respect, his memoirs, novels, and short stories serve as valuable sources for understanding both his relationship with the West and the translation practices of the period. This study aims to illuminate Halid Ziya's identity as a translator by examining both his reflections on translation in his fictional works and the translations he personally carried out.

**Keywords:** Halid Ziya Uşaklıgil, Translation, Translation practice, Story, Novel.

## Giriş

Türk edebiyatının mümtaz sanatçılarından Halid Ziya, uzun edebî hayatı boyunca roman, hikâye, mensur şiir, hatıra ve tercüme gibi pek çok türde eserler meydana getirmiştir. Edebiyat tarihimizin bu usta ismi daha çok romancılığıyla bilinse de onun tüm eserleri edebiyat tarihçileri ve araştırmacıları için önem arz etmektedir. Uşaklıgil'in eserleriyle ilgili kıymetli çalışmalar yapılmış ve hâlâ yapılmakta olmasına rağmen yazarın külliyatı tamamlanmış durumda değildir. Bilhassa yazarlığının ilk yıllarına ait eserleri, gerek kitaplaşmış gerek kitaplaşmamış tercümeleri ile ilgili çalışmalar yapılması yazarın edebî hayatını başlangıcından sonuna dek açıklamak, onun etkilendiği ve beslendiği kaynakları fark etmek için oldukça önemlidir.

Halid Ziya, edebiyatımız içindeki yerini kuşkusuz telif eserleriyle almıştır fakat bu eserleri üretmeden önce, henüz yazarlığının ilk yıllarında onun yöneldiği alan daha çok tercüme faaliyetleriydi. Bunda yazarın Fransız edebiyatına olan ilgisi elbette yadsınamaz. Bu ilginin temelleri yazarın çocukluğuna dek uzanır. Babasıyla birlikte gittiği Gedikpaşa Tiyatrosu'nda izlediği oyunların etkisi büyüktür: "On on iki yaşında bir çocuk müdrikesine [algılamasına] orada görülen oyunların nasıl bir tesir yapmış olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Anlar mıydım? Elbette değil. Fakat umumi tesiri ile bu tiyatroda geçirilen gecelerin, idrak ve tahassüsümün [merakımın] üzerinde pek derin bir intibaı [etkisi]

olduğunda şüphe yoktur." (2008, s. 89). Bu tiyatro geceleri Uşaklıgil'i tiyatro eserlerine sevk eder ve böylece hem telif hem de tercüme tiyatro eserlerinin neredeyse tamamını okur.

Çocukluğunu İstanbul'da ve ilk gençliğini İzmir'de geçiren yazarın eğitiminde annesinin yardımıyla dedesinin tanıdığı bir dava vekili olan Auguste de Jaba'dan özel ders alması oldukça önemli bir yer tutar. Kendisinden birkaç yaş büyük olan özel hocası Jaba'nın bir gün "Sizinle bir tercüme yapalım! Mesela bir roman…" (2008, s. 175) teklifiyle gelmesi yazarın hayatında önemli bir duraktır. İlk tercümesi Ponson du Terrail'in *Les Nuits de la Maison Dorée* adlı eseridir. Hocasının ve dedesinin teşvikiyle Mechitariste Okulu'na giden yazarın bu okul dolayısıyla gayrimüslim bir çevrenin içine girmesi, ailesinden gelen alafranga eğilimlerin kuvvetlenmesine sebep olur (Huyugüzel, 2010, s. 16). Halid Ziya zamanla kendisine Fransız eserlerinden oluşan bir kütüphane kurmaya başlar. Fransız klasiklerini, romantiklerini okur. Yazarın bu dönemki okumaları onun Fransız edebiyatı tarihiyle ilgili olan eserine de kaynaklık eder niteliktedir.

Mechitariste Okulu'ndan mezun olduktan sonra Hariciye memuriyetine girmek üzere İstanbul'a gider. Bu göreve kabul edilmese de orada kendisiyle aynı zihniyetteki edebiyatçılarla tanışır. Henüz yazarlığının ilk dönemindeyken 1885'te "*Garbdan Şarka Seyyale-i Edebiye: Fransa Edebiyatı'nın Numune ve Tarihi*" adlı ilk telif eseri ve ilk edebiyat tarihi kitabını kaleme alır. Bunun ardından İspanyol, Alman, Sanskrit gibi farklı milletlerin edebiyat tarihleriyle ilgili kitaplar da yazar. Bir süre sonra İzmir'e geri döner ve İzmir Rüştiyesi'nde Fransızca öğretmenliği yapar. Arkadaşı Tevfik Nevzat ile yayımladıkları *Hizmet* gazetesinde yazar olarak çalışır. "Burada 1891 yılında "*Mevâdd-ı Edebiyye"* başlığı altında Rus edebiyatını tanıtan, Rus edebiyatından tercümelerin de bulunduğu ve dört sayı süren bir yazı dizisi yayımlamaya başlar. Bu yazı dizisinin hazırlamakta olduğu "*Tarih-i Umûmî-i Edebiyye*" adlı büyük edebiyat tarihinden alındığına dair bir dipnot da vardır. Yazarın 1908'den sonra Darülfünun'un Edebiyat Şubesinde Batı Edebiyatı müderrisliği görevini yürütmesinde bu çalışmalarının etkili olduğu ifade edilebilir." (Gariper, 2012, s. 60).

Batı edebiyatıyla henüz çocuk denecek yaşlarda tanışan yazarın bu edebiyata ait ürünleri dilimize kazandırmak, önemli gördüğü sanatçıları ve onların eserlerini Türk okuyucusuna tanıtmak için yöneldiği faaliyet elbette ki tercüme olmuştur. Elbette Halid Ziya'yı öncelikle mütercim kimliğiyle tanımıyoruz fakat onun edebî şahsiyetinin oluşmasında okuduğu tüm eserlerin, bilhassa onları tercüme edecek kadar değer verdiği eserlerin önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

## Uşaklıgil'in Mütercimliğe Başlangıcı ve İlk Çevirileri

Yazarın tercüme ettiği ilk metnin onun hayatının dönüm noktalarından birini teşkil ettiği ifade edilebilir. Yukarıda bahsedilen ilk tercüme romandan sonra dedesi onun Mechitariste Okulu'na verilmesine razı olur. Bu okulda okurken yaptığı tercümelerle ilgili şöyle der: "Delice bir hevesle, birini bırakıp ötekine koşarak, bir oyuncak dolu masanın önünde kendisini şaşırmış bir çocuk hâliyle tercümeler yapmaya başladım. Ve bunlardan, zehi [ne] cesaret! İstanbul'a göndererek neşrettirdim." (2008, s. 184-185). Yazar, hevesle başladığı tercüme faaliyetlerine o derece kendini kaptırır ki Şemsettin Sami'nin *Sefiller* tercümesi hariç Türkçe roman okumaz bir hâle gelir. İlk okuduğu Fransızca roman Pierre Zaccon'un *Ölüme Kadar Düello* kitabının ardından o yüzyılın tüm hikâyecilerinin eserlerini güncel olarak takip eder ve okur.

Uşaklıgil, Fransızca roman okuma stili, anlamadığı yerlerde durmayarak hatta sözlüğe müracaat etmeyerek anladığı yerlerle yetinmek ve boşlukları kendi şahsiyetine göre tamamlamak şeklindedir. Yabancı dil öğrenmek isteyenlere de bu metodu tavsiye eder (2008, s. 188). Fakat iş tercümeye gelince onun için elbette sözlüğe müracaat gerekir. Şemsettin Sami'nin Kamusü'l-alam ve Lugat-i Osmaniye'sinden yararlanan yazar, Jaba'nın gözetimi altında başladığı tercüme faaliyetlerine bağımsız olarak devam eder. Alexandre Dumas'dan *Kraliçe Margo,* Scribe'den *Bir Macera-yı Aşk*'ı bir hamlede tercüme eder. *Bir Macera-yı Aşk* yazarın yayınlatmak için verdiği kitapçı Aleksan'ın elinde kaybolur. Basım için ruhsat alamayan Aleksan eserin müsveddelerini de bir türlü vermez.

Jean Racine'nin manzum bir dram eserini nesren Türkçeye tercüme eder fakat bu eseriyle övünç duymaz: "Jean Racine'nin *La Thébaide* namındaki eserini, fakat nesren, Türkçeye -kim bilir nasıl bir Türkçe idi?- çevirdim ve bunun birkaç parçasını haftada bir gece odamda toplanan refiklerime okurdum. Onlar ne büyük bir sabır ile dinlerdi! Sade sabır değil, büyük bir hayret de bu sabra refakat [eşlik] ederdi. Hep çocukluk; bizi hayrete düşürmek için bir küçük vesile kifayet ederdi." (2008, s. 189).

Halid Ziya, *Kırk Yıl* adlı hatıratında ilk tercümelerini düşünürken George Ohnet'nin *Demirhane Müdürü* adlı meşhur romanını tercüme ederek Nevruz'a ilave olarak yayınlattığını söyler (2008, s. 221). Bu eser etrafta pek fazla ses getirmezken Louis Figuier'nin bir kitabından alarak yayınlamaya başladığı makale dizisi olan *Tuvalet Masası* oldukça ilgi çeker ve bir alay konusu hâline gelir. Bir tuvalet masasında bulunabilecek şeylerin üretim biçimleri ve onlar hakkındaki teknik bilgilerden oluşmaktaydı. O dönemde evlerde bir tuvalet masası değil bir tarak veya fırça bile bulunmasının pek yaygın bir durum olmadığını hesaba

katmayan yazar sonraları bu durumu gülüp geçilecek bir anı olarak yâd eder.

Yazarın fennî ve ilmî mahiyetteki tercümeleri hız kesmeden devam eder. *Haml ve Vaz'-ı Haml (İstanbul 1306), Hesap Oyunları (İzmir 1308), Simyâ-i Kimyâ (İzmir 1308), Mebhasü'l-Kıhf (İzmir 1308), Kanun ve Fenn-i Velâde (İstanbul 1311), İlm-i Sîmâ (İstanbul 1311), Birkaç Yaprak (İstanbul 1316).* Bu tür eserler Halid Ziya'yı Servet-i Fünunculardaortak olan pozitivist dünya görüşüne sevk etmiş ve edebiyat bakımından da realizmi benimsemesine yol açmıştır (Kerman, 2008, s. 25).

Uşaklıgil'in edebî mahiyetteki çevirilerine bakıldığında sırasıyla romantik, parnasyen ve realist yazarlardan çeviriler yaptığı görülür. Parnas ekolüyle realist akıma mensup yazarlardan yaptığı çevirilerin büyük bir kısmını *Nâkil*'de toplayan yazar gençlik döneminde yaptığı çoğu tercümeyi ise bir araya getirmemiştir. Zeynep Kerman, yazarın edebî mahiyetteki tercümelerini; kitap hâlinde neşredilmiş tercümeler, gazete ve dergilerde neşredilmiş tercümeler, makalelerinde örnek olmak üzere yapılan tercümeler olarak üç kısımda inceler.

Yazarın kitap hâlinde neşredilmiş tercümelerinin ilki George Ohnet'nin *Demirhane Müdürü* adlı eseridir. Bu eser Nevruz'a ilave olarak neşredilmiştir. Fransız hikâye yazarlarının üstatlarıyla henüz tanışmış olmayan yazar, geçmişe dönüp baktığında bu eserin tercüme edilecek eserlerin başında geldiğini ifade eder (2008, s. 221-222).

Bunun ardından daha sonra *Nâkil* (1310-1312) adıyla kitaplaştırıp dört cilt hâlinde yayımlayacağı bir hikâye tercüme silsilesine başlar. Bu kitapta bir araya getirilen oturz hikâyenin yirmi ikisi tercüme sekiz tanesi teliftir. Hikâyeler dönemin önemli süreli yayınlarından Servet-i Fünûn, Hizmet, Mektep gibi dergilerde yayımlanmıştır. *Nâkil'*in üçüncü cildinde yer alan "İki Dost" başlıklı telif hikâye ile ilgili Recaizade Ekrem'in bu hikâyeyi Fransızcadan tercüme zannetmesini bir tebrik olarak alır ve "Hayatımda kazandığım en kıymetli mükâfat üstadın bu takdiridir." der (2023, s. 64).

## Tercüme Üslûbu ve Yazarlığında Mütercimliğin Yeri

Halid Ziya için tercüme ciddi, üzerine düşünülen ve çalışılan bir meseledir. *Kırk* Yıl'da yer alan bir yazısında 19. asrın ikinci yarısında Fransız edebiyatında önemli bir yer tutan hikâye yazarlarından seçtiği elli küçük hikâye yazarından oluşan bir liste hazırladığını ifade eder (2008, s. 473). Uşaklıgil ayrıca bunu yaparken seçtiği yazarların üslup ve tür bakımından birbirinden farklı olmalarına dikkat eder. Böylece farklı hikâye yazarlarını tanıtarak Fransız hikâye edebiyatının genişlik ve zenginliğini göstermeyi amaçlar. (Huyugüzel, 2010, s. 24)

Çeviride benimsediği yöntemi kendi ifadeleriyle şöyle söyler:

"Tercüme için riayet edilecek şerait [uyulacak kurallar] şu idi:

Her fıkrayı alıp, imkân nispetinde bütün aksam [kısım] ve eczasını [parçalarını] aynı tenazur [yansıma] ve irtibatı, aynı tertip ve tasnifi muhafaza ederek, takti'at [bölünmeler] ve tenkıtat [ayıklamalar] hususunda bile aslı ile mütabık kalmaya çalışarak Türkçeye nakletmek... Öyle ki tercüme aslının üstüne oyulmuş, yalnız rengi başka bir kâğıt kalıp hükmünde olsun. Bu suretle hasıl olacak netice elbette alelade bir Türkçe olmayacaktı. Lisan muallimleri onun her tarafında şiveye, selikaya [güzel konuşma ve yazmaya], nahiv kavait [yazım kuralları] mevzuasına, inşa usul meriyesine [geçerli yöntemlere] mügayeretler [aykırılıklar] keşfeceklerdi; fakat tercüme o kadar aslının sadık bir ma'kesi [yansıması] olacaktı ki muharririn lisanda üslubuna, tahrirde [yazıda] tarzına ait hususiyetini [özelliğini] göstererecekti. Bittabi mevzubahis olan eserler hususiyet-i edebiyeye, bir kıymet-i mahsusaya malik olan şeylerdi.

Bu suretle mesela Pierre Loti, Emil Zola'dan Goncourt Kardeşler, Marcel Prevost'tan, Maupassant, Paul Bourget'ten Türkçe metinde bile tefrik olunacak [ayrılacak], kendilerine has sima ile görünecekti." (2008, s. 474).

Halid Ziya'nın tercüme usulünü değerlendirmek için örneğin *Nâkil'*deki hikâyeleri Fransızca orijinalleriyle karşılaştırmak mümkündür. Yazarın hikâyelerin orijinalindeki noktalama işaretlerinden paragraf ayrımlarına kadar aslına tam olarak uymaya çalıştığını ve metne tamamen sadık kalmaya çalıştığı ifade edilebilir. Bu duruma birçok örnek vermek mümkündür. Örneğin *Nâkil*'in birinci cildinde yer alan François Coppée'nin *Ekmek Parçası* adlı hikâyesinin ilk paragrafını değerlendirebiliriz. Metnin orijinal başlığı *Le Morceau de Pain*'dir. İlk paragrafı ise şöyledir:

"Le jeune duc de Hardimont se trouvait à Aix, en Savoie, où il faisait prendre les eaux à sa fameuse jumentPérichole, devenue poussive depuis le « chaud et froid » qu'elle avait attrapé au Derby, et il finissait dedéjeuner, lorsque, ayant jeté un regard distrait sur le journal, il y lut la nouvelle du désastre de Reichshoffen.Il vida son verre de chartreuse, posa sa serviette sur la table du restaurant, fit donner à son valet de chambrel'ordre de boucler aussitôt les malles, prit, deux heures après, l'express de Paris, et courut au bureau derecrutement s'engager dans un régiment de ligne." (Coppée, 2020).

Halid Ziya'nın tercümesi ise metne birebir sadık kalmak suretiyle şu şekildedir:

Derby'de yakala[n]dığı bir soğuktan dolayı hastalanan meşhûr Perichole nâmındaki kısrağını kaplıcaya sokmak üzere eski Aix en

> Savoie'de bulunan genç Dük de Hardimont kahvaltısını bitirmekte idi ki bir cerideye [gazeteye] mühmel [gelişigüzel] bir nazar atarak Reichshoffen'in hezîmeti haberini okudu.
>
> Portakal şerbetiyle memlû [dolu] kadehini boşaltıp peşkirini kahvehânenin sofrası üzerine bıraktı, uşağına heybeleri bağlamak için emir verdi, iki saat sonra Paris'e giden sürat katarına bindi, gönüllü kaydettikleri merkez-i askeriye mürâcaat ederek kendini piyâde alayına kaydettirdi. (2024, s. 73).

*Kırk* Yıl'da bahsettiği bir anısında Halid Ziya, André Theuriet ve Théodore de Banville'den iki tercüme müsveddesinin eline geçtiğini ve bunları yırtmaya kıyamayarak yayımlattığını ifade eder. Bunun ardından ismini vermediği bir dostu Halid Ziya'ya "Azizim, ben sana bir şey söyleyeyim mi? Sen tercümeden vazgeç…" der. Halid Ziya ise bu eleştiriye kırılmaz, gücenmez. Aksine, bunu o güne kadar görülmemiş bir tercüme usulü olmasına bağlar ve "Elbette böyle olacak. Şimdiye kadar görülmemiş ve kabul olunmamış bir tercüme usulü için başka türlü düşünülemez!" der (2008, s. 477).

*Nâkil*'deki çeviri eserlerin çeşitliliğine bakılacak olursa bunu yazarın Fransız hikâyecilerini tanıtma amacına bağlamak mümkündür. Ayrıca yazarın etkilendiği Fransız kaynakları gösteren, realist anlatım tarzı ve hikâyelerde kullandığı tasvir biçimleriyle mütercimlik biçimi, telif eserlerinde kullandığı dil ve üslubu belirleyip şekillendirmiştir.

Halid Ziya, *Kırk Yıl, Sanata Dair* gibi fikrî eserlerinde tercüme hususunda pek çok görüşünü ifade ettiği gibi edebî metinlerinde de bu konuyu ele almıştır. Tanpınar'ın "Türkiye'de nesli namına konuşan ilk eserdir." (1977, s. 279) diye nitelediği *Mai ve Siyah*'ta Ahmet Cemil ve Hüseyin Nazmi'nin aracılığıyla bu konuyla ilgili görüşlerini ifade eder. Romanda Ahmet Cemil'in tercüme işine bakışını gösteren durum, tercüme işine başlarken bunu sadece bir geçim kaynağı olarak görüp tercümelerde isminin kullanılmamasını şart koşmasıdır. Tercüme ettiği *Hırsızın Kızı* gibi popüler eserleri edebî bakımdan değersiz gördüğü için bu tip eserlerin mütercimi olarak anılmak istemez, bunu utanç verici bulur: "Hırsızın Kızı" bir hikâye idi ki dört cüzü neşrolunduktan sonra mütercimi vazgeçmiş, tab'ı da arkasını aramamıştı. Derhal kabul etti. "Çıkan cüzlerle aslını veriniz" dedi; sonra biraz düşünerek ilave etti: "Fakat bir şart ile: İsmimi koymayacağım..." (2020, s. 49). Halid Ziya için tercüme işinin ne derece önemli olduğu bu alıntıdan dahi anlaşılabilir.

Romanın bir diğer önemli karakteri Hüseyin Nazmi de Ahmet Cemil'e benzer bir görüştedir: "Hüseyin Nazmi ilave etti: İyice anlamak için zihnimde tercüme ettikçe sanki bu güzel yeis levhasının renkleri hep

sisleniyor. Kaçıyor. Dikkat ediyor musun? Şu şiirin tavrındaki ahenk meyus ruhuna nasıl yakışıyor? Bak nasıl hafif başlıyor, evvela en hafif seslerden, kelimelerden mürekkep bir mukaddeme... Bir inilti nağmesi gibi yavaş yavaş, sanki sürüklene sürüklene gidiyor... Tercüme edince o hazin musiki, o matem edası kayboluyor... Tercüme sanki bestesi kaybolmuş bir güfte gibi soğuk..." (2020, s. 37).

Ahmet Cemil tercüme işinin nasıl yapılacağı üzerine düşünür. Tıpkı Halid Ziya gibi Ahmet Cemil de tercümenin, metnin aslına uygun olması kanaatindedir. Fakat Ahmet Cemil tercüme işini başlangıçta kolay zannederken işin içine girdikten sonra bunun bir metni yazmak kadar emek istediğini dile getirir: "Aslına tamamen mutabık kalarak cümleleri aynı terkip silsilesile, aynı rabıtalarla tercüme etmek lazım geleceğinde musir idi. İlk cümleyi okudu. Henüz tercüme ile itilafı yoktu. Okuduğu hemen kolayca tercüme edilivererecekmiş gibi kalemi kâğıdın üzerine koydu, başlamak istedi. (…) O, bir hayli tercüme etmiş zannediyordu. Sonra bir aslına bir de önündeki müsveddeye baktı. Ancak bir sahife!.. Böyle giderse on altı sahife için ne kadar çalışmak lazım gelecekti?" (2020, s. 48).

Ahmet Cemil, gazetedeki "Edebî Müsamere" başlıklı Raci'nin makalesinde kendisinden şu şekilde bahsedildiğini okur: "Haniya sabahları Babıâli Caddesi'ndeki dükkânların önünde durmak mutadında olanların görmeye alıştıkları uzun saçlı bir şair vardır... (…) Ahmet Cemil tamamen tasvir edildikten sonra bu şairin –Frenk gazetelerinde kapıcılara mahsus romanları tercüme etmekle kudreti malum olan bu şairin– bir gün şiir âleminde bir başkalık vücuda getirmek illetine musab olduğundan bahsediliyor; o "Hırsızın Kızı" filan filan gibi tercümeleri yüzüne vurulduktan, o tercümelerde ihmal yahut tertip hatası neticesiyle kalmış yanlışlar büyük bir ta¬kayyüd ve ihtimamla toplanılıp onun edebî iktidarına birer burhan olmak üzere tadat edildikten sonra bütün nazma dair nazariyeleri türlü gülünç tahriflerden geçirilmiş, en lakayt olanları bile edebiyat namına kızdıracak mudhik bir tarzda tarif edilmişti." (2020, s. 180). Hırsızın Kızı tercümesinin Ahmet Cemil'in "yüzüne vurulan" bir metin olması esasen Halid Ziya'nın tercümeye bakışını gösterir. Ahmet Cemil'in fikirleriyle Sanata Dair'in "Tercüme Roman" başlıklı bölümünde yer alan yazarın şu sözleri oldukça benzerdir: "Bizde yapılan tercümelerin ekseriyet üzere bozukluğundan, yanlışlığından, Türkçeye çevrilmek için seçilen eserlerin pek çoğunun değersizliğinden bahsetmek pek mümkün, hatta pek müfid olur; bu öyle bir mütalaa zeminidir ki çok söz götürür." (2014, s. 62). Ona göre bir metnin tercüme edilmeye değer, seçilmiş olması gereklidir. Mai ve Siyah'ta "tercüme" sözcüğünün 64 kez geçmesi de yazar için tercüme meselesinin yalnızca yazarlığının ilk

yıllarında uğraştığı bir meşgale olmayıp üzerine düşündüğü ve fikirlerini açıklama ihtiyacı hissettiği, önemli bir iş olduğunu gösterir.

**Tercümelerinin Yayın Durumu: Kitaplaşmış ve Kitaplaşmamış Eserler**

Halid Ziya'nın tercümelerinin kitaplaşmış eserler ve dönemin gazete ve dergilerinde neşredilenler olmak üzere ikiye ayırarak bir listesini yapmak yazarın hangi yıllarda ve hangi yazarlardan tercümeler yaptığını görmek açısından önemlidir:

**Kitap Hâlindeki Tercümeler:**

Demirhane Müdürü, George Ohnet'den, Nevruz, nr. 1-10, 1 Mart 1300/13 Mart 1884-15 Temmuz 1300/27 Temmuz 1884; İstanbul 1300/1884, Mahmud Bey mat., 1.forma, 8 s. İlâve-i Nevruz hikâye kısmı.

Esrâr-ı Serendib, Louis Jacolliot'dan, İstanbul 1305/1888, Matbaa-i Amire, 71s.

Nâkil;

Nâkil'in 183 sayfadan oluşan ilk cildinde sekiz hikâye vardır. 1310 (1893) yılında Âlem Matbaası'nda yayımlanmıştır. Bu ciltteki hikâyelerin tamamı tercümedir.

Émile Zola – Comment on Meurt adlı kitabın içinde La Mort Du Paysan – Bir Köylünün Ölümü

Jules Claretie – Boum Boum

Gustave Droz – L'omelette – Çılbır

Guy de Maupassant – La Parure – Ziynet

François Coppée – La Morceau de Pain – Ekmek Parçası

Hector Malot – Sous le Suaire – Kefen Altında

Guy de Maupassant – En Voyage – Yolda

Jules Claretie – Catissou

Nâkil'in 166 sayfadan oluşan ikinci cildinde altı hikâye vardır. 1311 (1893) yılında A. (Artin) Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası'nda yayımlanmıştır. Bu hikâyelerden dört tanesi tercümedir:

Émile Zola – Pour une Nuit d'amour – Muvakkat Aşk

François Coppée – Une Mort Volontaire – İhtiyârî Bir Vefât

Catulle Mendés – La Voix De Jadis – Netîce-i İşret

Léon de Tinseau – La Mouche Plate – İki Rakîb

Nâkil'in sekiz hikâyeden oluşan üçüncü cildi 144 sayfadır. 1311 (1894) yılında Matbaa-i Ebuzziya'da basılmıştır. Hikâyelerin altı tanesi tercümedir.

Arsène Houssaye – Jean des Roses

Léon de Tinseau – Les Suites D'une Distraction – Adem-i Dikkat

Aurélien Scholl – Demoiselle a Marrier – Evlenilecek Kız

François Coppée – La Nourrice – Süt Nine

Andre Theuriet – La Médaille – Yâdigâr

Aurélien Scholl – Le Coup Réservé – Kin

Eserin dördüncü ve son cildinde sekiz hikâye bulunmaktadır. Son cilt 168 sayfadır ve 1312 (1894) yılında Matbaa-i Ebuzziya'da basılmıştır. Bu ciltteki hikâyelerin dört tanesi tercümedir.

Guy de Maupassant – Châli

Alphonse Daudet – La Mentause – Yalancı

Théodore de Banville – Rien – Bir Muhâvere

Gustave Droz – La Mére – Vâlide

Yazarın müstakil bir kitap hâlinde neşretmediği, dönemin gazete ve dergilerinde yayımlanan diğer tercümelerini ise Halid Ziya üzerine pek çok yol açıcı çalışması olan hocalarımız Prof. Dr. Zeynep Kerman ve Prof. Dr. Ömer Faruk Huyugüzel'in hazırladığı kapsamlı bibliyografya (1996) üzerinden aşağıdaki gibi listelemek mümkündür:

Banville, Théodore de, "Bir Şikâyet", *Servet-i Fünûn,* nr.238, 21 Eylül 1311/3 Ekim 1895, s.58-91

"Kadın Şikâyeti", *Aşka Dair,* s.99-104

"Anneme", *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.96

"Rothschild'in Fakrı", *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.96-97

"Sıçrama Tahtasından Atlayış", *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.99-101

Baudelaire, Charles, "Karie", *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.90-91

"Albatros", *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.91-92

Chambers, Julius, "Bir Saat İçin Katil", *Hizmet,* nr. 565-581, 1 Temmuz-3 Eylül 1892

Clifford, V. K., “Bir Mudhike-i Fecia”, *Hizmet,* nr. 557-563, 4-25 Haziran 1892

Coppée, François, “Menfa Neşidesi”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.144

“Yelpaze”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.144-145

“Gönül Harabeleri”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.145

“Dalga ve Çan”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.146

“Baba”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.147

“Sıcak Bir Ağustos, Meyhane Ziyası İçinde”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.147-148

“Sokakta”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.148

“Her Zaman İçin”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.149

“Gözyaşları”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.150-151

Daudet, Alphonse, “Erikler”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.114-115

“Mavi Kuş”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.119

“Küçük Çocuklar”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.119-120

Figuier, Louis, “Deniz Danası”, *Hazine-i Evrak*, nr.6, 9 Şubat 1298/20 Şubat 1883, s.88-89; “'Morslar”,

s.89-90; “İncimad”, *Hazine-i Evrak*, nr.9, 12 Mart 1299/ 23 Mart 1883,s. 152-155; “'Kirpi”, *Hazine-i*

*Evrak*, nr. 14, 16 Haziran 1299/27 Nisan 1883,s.221-222; “Ateror, Malaka Kirpisi, Heritzon”, *Hazine-i*

*Evrak*, nr. 15,30 Nisan 1299/11 Mayıs 1883, s.226-229; “Herisson”, s. 231-233

“Fransızcadan tercüme: Tuvalet Masası:Sünger”, *Nevruz*, nr.1, 1 Mart 1300/13 Mart 1884,s.5-8; “Tarak,

Fırça”, *Nevruz*, nr.2, 15 Mart 1300/27 Mart 1884, s. 20-24; “Pomata”, *Nevruz*, nr.3,1 Nisan 1300/13

Nisan 1884, s.45-46; “Sabun”, *Nevruz*, nr. 4, 15 Nisan 1300/27 Nisan 1884, s.58-62, “Lavanta”, *Nevruz*, nr.5, 1 Mayıs 1300/13 Mayıs 1884, s.72-76

Gautier, Théophile, “Pınar”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.79-80

“Duman”, *Sanata Dair IV,* İst. 1963, s.80-81

Haraucourt, Edmond, “Kurt”, *Sanata Dair IV*, İst. 1963,s. 166-169

Hérédia, José Maria de, “Ölünün Ricası”, *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.154-155

“Kartalın Ölümü”, *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.155

Hugo, Victor, “Victor Hugo'nun Bir Şiirinin Nesren Tercümesi”, *Nevruz*, nr. 1, 1 Mart 1300/13 Mart 1884, s.14

“Büyük Valide”, *Envar-ı Zekâ,* nr. 19, 1300/1884, s.441

“Çar-Bâd-ı Fikr”, *Servet-i Fünun,* nr.923, 22 Kânun-ı sani 1324/4 Şubat 1909,s. 197-200; nr.925, 5 Şubat 1324/18 Şubat 1909, s.227-230

Lambert, “Lambert nâm Fransız şairinin sekiz yaşındaki çocuğu vefat eden bir vâlideye hitâben yazılmış

mevzun bir taziyetnâmesinin tercüme-i mensuresidir, *Nevruz*, nr.9,1 Temmuz 1301/13 Temmuz 1884, s. 134-136

Lisle, Leconte de, “Nox”, *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.185

Malherbe, “Malherbe nâm meşhur Fransiz şairinin Du Périer ismindeki dostuna yazdığı bir

taziyenâmedir”, *Nevruz*, nr. 10, 15 Temmuz 1300/27 Temmuz 1884, s. 147-149

Malot, Hector, “Hector Malot’nun *Michelin* nâmındaki romanından müstehrec olup mukaddema

tercüme müsabakası olarak risalemize dercedilmis olan fıkranın bir tercüme-i latîfesi”, *Marifet*, nr.

15,19 Ağustos 1314/31 Ağustos 1898, s.145

“Bir Pazarlık”, *Hizmet*, nr. 395-399, 28 Teşrin-i evvel-11 Teşrin-i sani 1890

Mendes, Catulle, “Siyah Leylaklar”, *Servet-i Fünun*, nr. 115,13 Mayıs 1309/25 Mayıs 1893, s.164-169

“Bülbül”, *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.135-136

“Arslan”, *Sanata Dair IV*. İst. 1963, s. 136

“Nisyan”, *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s. 137

Millevoye, “…”, *Nevruz*, nr.1, 1 Mart 1300/13 Mart 1884, s. 13

“…”, *Nevruz*, nr. 12, 15 Ağustos 1300/27 Ağustos 1884

Musset, Alfred de, “…”, *Nevruz*, nr.1, 1 Mart 1300/13 Mart 1884, s.9

“…”, *Nevruz*, nr.9, 1 Temmuz 1300/13 Temmuz 1884

"*Geceler*'den Seçmeler", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.69-13

"L'Espoir en Dieu'den Birkaç Beyit", *Sanata Dair IV*, İst.1963, s.177-178

Normand, Jacques, "Anahtarlar", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s. 176-177

"Mürekkep Hokkam", *Sanata Dair IV*, İst. 1963,5.177-178

Prudhomme, Sully, "Gözler", "Ben Her Şeyi Sevmek İstedim", "Ben Size Şiirimi Verirken", "Nazım

Sanatı'ndan", "Kendisini Ezen Lâyetenahî Altında", "Rica", "Bir Rüya", "Şüphe", "Mefkûre",

"Yabancı", "Kırık Çiçeklik", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.122-131

Richardson, Samuel, "Roman yazmasıyla ilgili bir anektod", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.41

"Pamela romanının başlığından sonraki şerhin tercümesi", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.41

Richepin, Jean, "İhtiyar Tavşan", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.172-174

Rodenbach, Georges, "Çekmece", "Yağmur", "Akşamın Tatlılığı", *Sanata Dair IV*, İst.

1963, s. 180-181

Rostand, Edmond, "Nilüferler", "Müsevves Hâtıralar yahut Mu'terizeler", *Sanata Dair IV*,

İst. 1963, s. 188-190

Scholl, Aurélien, "Saklanmış Ateş", *Hizmet*, nr.366-367, 15 Temmuz-19 Temmuz 1890

Ségalas, Anais Menard, "Hâlet-i İhtizarda Genç Bir Kız", *Tercüman-ı Hakikat*, nr.1547, 2

Ağustos 1883

"Fakire", *Envar-ı Zekâ*, nr. 14, 1300/1884,s.395-399

Shakespeare, William, "Sonnet'ler"inden parçalar, *Sanata Dair IV*, İst. 1963, "Romeo ile

Juliet'den veda sahnesi", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.25-26

Shelley, P.H., (bazı nesir parçaları), *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s.159

Theuriet, André, "Mavi Kelebekler", *Servet-i Fünun*, nr.252, 28 Kânun-ı evvel 1311/9

Ocak 1896, s.282-285; *Aşka Dair*, s. 107-112

Tinseau, Léon de, "Bir Gafletin Netayici", *Hizmet*, nr. 369-371, 26 Temmuz-5 Ağustos

1890

"Sokar Sinek", *Hizmet*, nr.372-377,9-26 Ağustos 1890

Verlaine, Paul, "Nevermore", *Sanata Dair IV*, İst. 1963, s. 159

"Cümel-i Hikemiye", *Nevruz*, nr.1,3, 1 Mart, 1 Nisan 1300/1884

"Çinliler", *Nevruz*, nr.5, 1 Mayıs 1301/1885

"Bir Fıkra", *Nevruz*, nr.8, 15 Haziran 1301/1885, s.117-120

"Fransızcadan Mütercem Bazı Hikemiyat", *Hazine-i Evrak*, nr. 13, 8 Nisan 1299/ 19 Nisan 1883, s.200-210

"Kan Damlası", *Nevruz*, nr.3-4,6-7, 13-27 Nisan, 27 Mayıs-13 Haziran 1884

Halid Ziya'nın bu çevirilerinin bazıları sonradan hikâye kitaplarında yer almış olsa da müstakil birer kitap hâlinde yayımlanmayan bu çevirilerle ilgili kapsayıcı bir çalışma yapılmamıştır.

Yazarın tercüme kitaplarından *Demirhane Müdürü* ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır. *Esrâr-ı Serendib* 2025 yılında ilk kez günümüz harfleriyle yayımlanmıştır (2025). *Nâkil* hakkında 2022 yılında, yalnızca eserde yer alan telif hikâyelerle ilgili bir çalışma yapılmış, 2024 yılında ise tüm seri ilk kez yayımlanmıştır (2024). Halid Ziya gibi Türk edebiyatı için önemli bir yazarın üslubunun şekillenmesinde yadsınamaz bir yeri olan tercüme faaliyetlerinin müstakil olarak değerlendirilmesi, onun edebî şahsiyetinin anlaşılmasına ışık tutacaktır.

**Sonuç**

Tanzimat'tan sonra hız kazanan, Servet-i Fünun döneminde ise iyice sıkılaşan Batı, çoğunlukla da Fransız edebiyatıyla temas, Halid Ziya'nın şahsında yalnızca bir dilden başka bir dile aktarma işi olmanın çok ötesine geçmiş ve bir edebî gelişim sürecine dönmüştür. Fransız hikâyecilerini Türk okuruna tanıtma ve bu hikâyecilere ait bir dil kazandırma çabası Halid Ziya'nın mütercimliğinin en önemli noktalarından biridir. Onun, hikâyenin orijinaline sıkı sıkıya bağlı kalmaya dayalı tercüme yöntemi ve yazarlara has bir dil oluşturma çabası sayesinde başka bir dilden çevrilmiş ve anlam olarak oturmayan, eğreti bir dilden ziyâde okuma hazzı veren bir tercüme metinle karşılaşılır. Çeviriler, Halid Ziya için hem bir dil eğitimi hem de edebî üslup terbiyesi

olmuş; yazar, bu uğraş sayesinde Fransız roman sanatının tekniklerini içselleştirerek kendi romanlarına aktarmıştır.

Nitekim Recaizade Ekrem'in "İki Dost" hikâyesini tercüme zannetmesi ve ardından Halid Ziya'yı övmesi, onun üslubunun Fransızca metinlerle aynı estetik düzlemde görüldüğünü kanıtlar. Yazar, "Hayatımda kazandığım en kıymetli mükâfat üstadın bu takdiridir." diyerek bu hatırayı kazanılmış bir ödül gibi kaydeder. *Kırk Yıl* ve *Saray ve Ötesi* gibi hatıratlarında da mütercimlik dönemine değinen Halid Ziya, gençlik yıllarında yaptığı çevirilere karşı daha sonra eleştirel, hatta zaman zaman utançla karışık bir mesafe koyar. Bununla birlikte, tercüme faaliyetini daima yazarlığının temeli olarak görmüş ve Fransız edebiyatından çeviri yoluyla öğrendiklerini Türk edebiyatına özgün bir dille taşımayı başarmıştır.

Halid Ziya'nın yalnızca Fransız edebiyatıyla sınırlı kalmayıp İbrani, Sanskrit, İsveç ve Finlandiya edebiyatlarına dair yazılar kaleme alması, mütercimlik faaliyetinin geniş ufkunu ve tercüme işinin kültürel aktarım işlevini ortaya koyar niteliktedir. Gül Mete Yuva'nın (2017) ifadesiyle, Halid Ziya "uyarlamanın ötesinde" Fransız roman sanatını içselleştirmiş, bu içselleştirme Servet-i Fünun döneminin estetik çehresini belirlemiştir (s. 102).

Sonuç olarak Halid Ziya'nın çeviri çalışmaları, Türk edebiyatında mütercimliğin bir "edebî okul" hâline gelişini temsil eder. Onun kaleminde tercüme, yalnızca bir dilden başka bir dile aktarım değil; dil eğitimi, edebî tatbikat ve kültürel aktarımın birleştiği yaratıcı bir uğraştır. Mütercimliğin kazandırdığı bu estetik ve teknik birikim, Halid Ziya'nın olgunluk yıllarındaki üslubunu oluşturmasına zemin hazırlamış ve onu yalnızca Servet-i Fünun'un değil, modern Türk romanının da kurucu ismi haline getirmiştir.

## Kaynakça


Coppée, F. (2020). *LevainBio – CREBESC*. Eylül 8, 2025 tarihinde https://levainbio.com/cb/crebesc/le-morceau-de-pain/ adresinden alındı

Gariper, C. (2012, 08 03). Hâlit Ziya'nın Rus edebiyatı hakkındaki değerlendirmeleri ve Rus edebiyatından yaptığı tercümeler. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 34(34), s. 59-70.

Huyugüzel, Ö. F. (2010). *Halit Ziya Uşaklıgil*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kerman, Z. (2008). *Uşaklıgil'in romanlarında batılı yaşayış*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kerman, Z., & Huyugüzel, Ö. F. (1996). *Halit Ziya Uşaklıgil bibliyografyası*. Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi (529), 164-248.

Tanpınar, A. H. (1977). *Edebiyat üzerine makaleler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2008). *Kırk yıl*. (N. Özmel Akın, Haz.) İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2014). *Sanata dair*. (S. Ayhan, & L. A. Çanaklı, Haz.) İstanbul: Özgür Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2020). *Mai ve Siyah*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2023). *Eserlerimi nasıl yazdım röportajlar ve anketler*. (S. Çağın, Haz.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (*2024). Halid* Ziya *Uşaklıgil'in kaleme aldığı ve tercüme ettiği öykülerden bir seçki: nâkil*. (B. Civalıoğlu Sevindik, Haz.) İstanbul: Timaş Yayınları.

Uşaklıgil, H. Z. (2025). *Esrâr-ı Serendib*. (B. Civalıoğlu Sevindik, Haz.) İstanbul: DBY Yayınları.

Yuva, G. M. (2017). *Modern Türk edebiyatının Fransız kaynakları*. İstanbul: İletişim Yayınları

# TÜRKLERDE TOTEM

**Birsen DEMİRKOL**[*]

**Öz:** Türk kültürü, köklü tarihi ve zengin inanç sistemiyle dikkat çeken kadim bir mirasa sahiptir. Bu kültürel yapı içerisinde özellikle totemcilik, Şamanizm, tabiat kuvvetlerine inanma, atalar kültü ve Gök-Tengri inancı gibi unsurlar önemli bir yer tutar. Totemcilik, Türklerin doğayla kurduğu derin ilişkinin sembolik bir yansımasıdır. İnsanlar, doğada gördükleri güçlü hayvanları, dağları, ağaçları ve diğer varlıkları kutsal sayarak onları birer totem olarak kabul etmiş, bu yolla kendilerini doğanın bir parçası olarak konumlandırmıştır. Totemler, sadece korunma ve rehberlik sağlayan manevi figürler değil, aynı zamanda toplumsal kimliğin ve aidiyet duygusunun da bir ifadesi olmuştur. Her boyun ya da topluluğun kendine özgü bir totemi olmuş, bu da grup içindeki dayanışmayı pekiştirmiştir. Türk kültüründe totemler, birey ile doğa, toplum ve ruhsal dünya arasında güçlü bir bağ kurar. Bu yönüyle totemcilik, yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda Türk kültürel kimliğinin şekillenmesinde etkili bir unsur olmuştur. Günümüzde Anadolu'nun bazı bölgelerinde bu inanç sistemine ait izlere hâlâ rastlanabilmektedir. Özellikle halk gelenekleri, sözlü kültür ve ritüellerde totemik düşüncenin kalıntıları yaşamaya devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler**: Totemcilik, Türk kültürü, Şamanizm, Gök-Tengri inancı, Sembolizm

**Abstract:** Turkish culture possesses an ancient heritage that stands out for its deep-rooted history and rich belief system. Within this cultural structure, elements such as totemism, Shamanism, belief in natural forces, ancestor worship, and the belief in Gök-Tengri hold significant importance. Totemism is a symbolic reflection of the deep relationship Turks have established with nature. People considered powerful animals, mountains, trees, and other entities they saw in nature to be sacred and accepted them as totems, thereby positioning themselves as part of nature. Totems were not only spiritual figures that provided protection and guidance, but also an expression of social identity and a

[*] Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Tarih Bölümü, Genel Türk Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi- Birsen. dmrkl@hotmail. com

sense of belonging. Each tribe or community had its own unique totem, which strengthened solidarity within the group. In Turkish culture, totems establish a powerful bond between the individual and nature, society, and the spiritual world. In this respect, totemism is not only a belief system but also an influential element in shaping Turkish cultural identity. Today, traces of this belief system can still be found in some regions of Anatolia. Remnants of totemic thinking continue to live on, particularly in folk traditions, oral culture, and rituals.

**Keywords**: Totemism, Turkish culture, Shamanism, Tengri belief, Symbolism

## Giriş

Türklerin tarih boyunca varoluşlarına dair süregelen anlam arayışları, doğa ile kurdukları derin ilişki ve bu ilişkiye yükledikleri anlamlarla birlikte şekillenmiştir. Doğaya duyulan bu inanç çeşitli ritüeller aracılığıyla ifade edilmiş ve çoğu zaman totemcilik anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. Zaman içinde değişime uğrayan bu inanç sistemi Şamanizm içerisinde de kendine yer bulmuş, özellikle şaman kıyafetlerinde ve törenlerinde sembolik bir nitelik kazanmıştır. Bu ritüeller Türk kültürünün zengin çeşitliliğini yansıtan önemli göstergelerden biri olmuştur.

Totemizm doğadaki olaylar ve özellikle hayvanlar üzerinden anlam kazanan bir inanç sistemidir. Kutsal ya da uğursuz sayılan hayvanlar toplumsal hafızada totemik semboller olarak yer edinmiştir. Kurt, koyun, at ve geyik gibi hayvanlar bu semboller arasında öne çıkarken bazı kuş türleri de totemik anlam taşıyarak inanç sisteminin bir parçası olmuştur.

Türk kültüründe din ve inanç, toplumsal yaşamın temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilmiştir. İnsanların hayatta kalma ve düzeni sürdürme çabaları, bu inanç sistemlerini canlı tutmuştur. Totemcilik kültürünün izleri günümüzde de halk arasında gözlemlenebilmekte modern yaşamda dahi toplumsal davranışları ve kültürel ritüelleri etkilemeye devam etmektedir.

## Totemizmin İncelenmesi:

Bazı yazarlar totemizme farklı açılardan bakmış farklı yorumlamalar getirmişlerdir.

Durkheim'e göre, totemizm bir din olarak nitelendirilmekte ve bu dini sistemde öne çıkan unsurlar bazı hayvanlar insanlar veya putlar değil

bilinmeyen ve kişisel olmayan güçlerdir. Özellikle, toplumun bu güçleri nasıl ortaya çıkardığına odaklanarak dinin kökenini "ortak duygularda ve bireysel duygularda sinir sisteminin değişik koşullar altında totemleri inceleyerek anlama" gerekliliğini vurgulamıştır. Durkheim, totemizmin temelini olumlu duygular ve öz-inançta bulduğunu belirtmiş korku ve baskının totemizmin ana kaynağı olamayacağı konusunda görüş bildirmiştir. (Tanyu, 1983, s. 161).

Bu perspektifle, Durkheim'ın totemizmi bir din olarak anlamaya yönelik yaklaşımı, dini deneyimin toplumsal kökenlerine odaklanarak bireyler arası bağları ve duygusal deneyimleri ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca totemizmin temelinde korku ve baskının değil olumlu duyguların ve içsel inancın yattığını vurgulaması bu dini olguyu daha derinlemesine anlamaya çalışan bir yaklaşım sunmaktadır.

Freud ise insanların ve hayvanların kurban edilmesi eylemi üzerinde durarak bu eylemin arkasındaki amaç olan kan dökmenin nedenleri üzerinde düşünmüştür. Ayrıca ilkel toplumlarla ilgili öngörülerde bulunmuş ve bu konuda Robertson Smith'e dayanmıştır. Smith'e göre kurban edilen hayvanın yaşlı bir totem hayvanı olduğu iki tür hayvandan birisinin evcilleştirilmiş olmasıyla yenilebilir nitelikte olduğu ikinci türün ise yenmeye uygun olmayan hayvanlardan oluştuğu görüşünü benimsemiştir. (Tanyu, 1983, s. 163).

Profesör Zelenin'in incelemerine göre bu kültü anlamak için tarihsel gelişimi ve farklı türleri bir bütün olarak ele almak gerekir; yalnızca at, geyik veya koyun gibi tek bir türü incelemek yeterli değildir. Bu kültün, çobanlık döneminde ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bu dönemde canlı totemler yerini Ongon kültüne bırakmış ve Ongon kültü ile ızık kültü birbirine yakın bir şekilde gelişmiştir. Bu dönem, ataerkil toplulukların olgunlaşma aşamasını temsil eder. Göçebe toplumların sosyal ve ekonomik yapısındaki değişimler, dinî inançlarda da önemli dönüşümlere neden olmuştur. Bu süreçte, hayvan biçimli (zoomorf). Ongonlar, yerini insan biçimli (antropomorf). Ongon-putlara bırakmıştır. (Radloff, 2008, s. 315).

**Totemin Tarihçesi:**

Totemizm terimi sosyologlar ve sosyal antropologlar tarafından kullanılan bir kavramdır ve "Totem" kelimesinden türetilmiştir. Bu terim Kuzey Amerika yerlilerinden olan Kızılderililere ait bir kelime olup sosyal bilimler literatüründe yaygın bir kullanımı vardır.

Totemizm belirli bir hayvan, bitki veya nesnenin kutsal kabul edildiği bir inanç sistemini ifade eder. Totem sadece bir nesne olarak değil aynı

zamanda içinde bir tür yaşamın var olduğu düşünülen bir sembol olarak görülür. Totemler bu toplulukların kültürel dokusunda önemli bir rol oynar bu nedenle totemlere karşı derin bir saygı ve hürmet gösterilir. Bu totemlere dokunmaktan kaçınılır ve onlara yönelik özel ritüeller gerçekleştirilir. Totemizmin temelinde ise doğa ile insan arasında derin bir bağ ve karşılıklı etkileşim anlayışı bulunmaktadır. Totemler sadece sembolik değil aynı zamanda toplulukların varoluşunu anlamlandıran ve güçlendiren önemli araçlardır. Bu inanç sistemi bir topluluğun kültürel mirasının önemli bir parçasını oluşturur ve sosyal ilişkileri güçlendirir. (Talas, 2004, s. 284).

Totem inancı hayvanlara ve doğaya yönelik bir dizi ritüel ve inançlar içeren bir kültürü ifade eder. Totem canlıysa onu öldürmek veya eti yenilebilecek bir türse onu yemek tabu ve yasaktır. Ancak bazı özel törenlerle eğer totem yenilecek bir cins hayvansa eti birtakım merasimlerle ve belirli zamanlarda yenilebilir. Totem inancına sahip olan her bireyin genellikle kendine özgü bir totemi bulunur ve bu totem genellikle bir koruyucu ruh veya hayvan olarak kabul edilir. Bu inanç, Avustralya'daki Aborjinlerin kullandığı benzer şekillerin Kuzey Amerika'daki Kızılderililerininkine benzediği şeklindeki diğer araştırmalarla desteklenmektedir. Bu tür ritüel ve ayinler genellikle "Totemizm" olarak adlandırılmıştır.

Totem inançlarındaki bireyler, kendileri ile totemleri arasında bir bağlantı kurmayı ve bu bağlantıyı vücutlarına resmetmeyi benimsemişlerdir. Bazı kabilelerde totem sembolü hem vücutlarına hem de yaşadıkları yerlere (çadır, kulübe). ve kullandıkları eşyalara (kalkanlar vb. ). resmedilmektedir. Hatta ölülerin vücutlarına bile bu şekillerle süsleme yapılmaktadır. Totem, bir kutsal güce sahiptir ve bu çizim aracılığıyla o gücün bireyin üzerinden geçebileceğine inanılır. Toteme benzemek, bireyin bu kutsal güçle bir bağ kurmasına ve kendisini koruyabileceğine olan inancı simgeler. Totem bir tür korunma ve sığınma aracı olarak düşünülmektedir. (Tanyu, 2004, s. 156). İlk araştırmalarda, hayvan veya bitkinin bir totem olarak kabul edilmesi durumunda, bu varlığın içsel bir ruha sahip olduğuna inanılmaktadır. Söz konusu hayvan veya bitki kutsal kabul edilir ve onlar için ritüeller düzenlenir. Totemler, bir arkadaş, koruyucu veya akraba olarak algılanır ve onlara özel bir sevgi gösterilmektedir. (Tanyu, 1983, s. 158).

Orta Asya Türkleri arasında totemciliğin köklü bir geleneğe sahip olduğu birçok kaynakta belirtilmektedir. Bu çerçevede bazı hayvanlar veya nesneler topluluklar tarafından kutsal varlıklar olarak benimsenmiş ve totem olarak kabul edilmiştir. Totem bir topluluk için üç temel işlev taşır: Öncelikle klanın köken aldığı ve türediğine inanılan kutsal bir varlık olarak kabul edilir ve klan üyelerinin atası sayılır. İkinci olarak

klanın adının belirlenmesinde rol oynar. Son olarak topluluk için bir simge görevi görür ve klanın kimliğini temsil etmektedir. (Artun, 2007, s. 1).

Türklerde animizm ve şamanizm halk inancının temel unsurlarını oluşturmaktadır ve bu inanç sisteminin kökeninde totemizmin bulunduğu kabul edilmektedir. Totemizm esasen klan ve kabile tipi toplulukların dini olarak görülür. Kabile ise klanın gelişmiş bir formu olarak değerlendirilmektedir. (Günay, Güngör, 2003, s. 115).

Totemizm hakkında birçok farklı tanım yapılmıştır. Moğol toplulukları büyük ölçüde hariç tutulsa da onlarda da ata mağarasına gösterilen derin saygı bu inancın dolaylı bir yansıması olarak görülebilir. Türk-Moğol toplumlarının ise totemizmi benimsediği anlaşılmaktadır. Bu inanç sisteminin temel koşulları arasında boyların varlığı, totem ile boyun aynı coğrafi alanda bulunması boy ile totem arasında bir akrabalık bağının kabul edilmesi totemin temsil niteliği taşıması bu ilişkinin bireyler arasında değil boy ile ilgili tür arasında kurulması ve totemin boyu koruyucu bir işlev üstlenerek çeşitli faydalar sağlaması yer almaktadır. (Roux, 2021, s. 204).

Türk ilmi edebiyatında, totem karşılığı olarak "Ongon" ya da "Ungun" kelimesi, Ziya Gökalp tarafından ilk defa kullanılmıştır. (Başkurdistanlı, 1934, s. 277). Ziya Gökalp'a göre "Ongon" kelimesi Eski Oğuzcada "totem" anlamına gelmektedir. Bir diğer tarihçi de "Eski Türkler, toteme Ongon adını veriyorlardı" ifadesini kullanmaktadır; ancak bu görüşlerin hangi belgelere dayandırıldığı açıkça belirtilmemektedir. Yapılan incelemeler "Ongon" kelimesinin Moğolca kökenli olduğunu göstermektedir. Orta Asya'da Şamanlık geleneğini koruyan Türk ve Moğol boyları, atalar kültüyle bağlantılı olarak çeşitli putlara tapınmışlardır. Bu putlar genellikle insan, kuş ya da diğer hayvan biçiminde basit heykeller veya bayrak benzeri nesneler şeklinde olurdu. Her Şaman'ın evinde birkaç tane bu tür put bulunurdu ve Moğol kabilelerinin tamamı bu nesnelere "Ongon" adını verirdi. (İnan, 2020, s. 268). Moğolların bu "Ongon" olarak adlandırdıkları putlar Şamanlıktan miras kalan Yenisey ve Altay Türklerinde Tös veya Töz Lamayizm etkisindeki Tuba ve Uranhay Türklerinde ise benzer biçimde kullanılmaktadır. Moğollarla karışık yaşayan Yakutlar ise bu putlara "tangara" veya "emeget" adını vermektedir. Orta Asya ve Sibirya'daki Türk ve Moğol kabilelerini uzun yıllar inceleyen Potanin, aile ocaklarına ait ev putlarını Moğolca "Ongon" olarak adlandırdığını belirtmektedir. Bu putların Moğolca genel bir adı Ongon iken, Türklerde bu kavrama karşılık gelen ve eş derecede yaygın bir terim bulunmamaktadır. (İnan, 2020, s. 269-270).

Ongon (töz). kültü, totemcilik döneminin bir kalıntısı ve izleri olarak birçok etnograf tarafından değerlendirilmiştir. Ongon veya tözlerin büyük bir kısmı hayvan figürleri veya hayvan adlarıyla temsil edilmiş olup "töz" kelimesi eski ve yeni Türk lehçelerinde "esas, köken, menşe" anlamına gelmektedir. Bu durum Ongon kültünün totemcilikle olan bağlantısını güçlendirmektedir. (İnan, 1986, s. 45).

Ongonlar yalnızca hayvan biçiminde (zoomorf, yani hayvan formunda). değil, insan biçiminde (antropomorf). de ortaya çıkabilir. Ölüler özellikle hükümdarlar ve şamanlar, ruhlarının temsilcisi olarak ongon biçimini alabilirler. Hangi ruhun ongon olarak temsil edileceğine ise şaman karar vermiştir. (Rasonyi, 1993, s. 29). Ongonlar insan, kuş veya çeşitli hayvan biçiminde yapılan heykel ya da putlar olup, her biri belirli bir ruhu simgeler. Moğol topluluklarında kutsal kabul edilen bu tür heykel ve figürlerin tamamı genel olarak "Ongon" adıyla anılır. (İnan, 2020, s. 269).

Ongon kültü Moğol bilgini Banzarof'un perspektifine göre, atalar kültünün devamıdır. Bu kült, temel olarak atalar kültüne tapmayı içerir. Ardından, güçlü ölülerin korumacı ruh olarak kabul edilmesi, Ongonların sayısını çoğaltmıştır. Ongonlar, insan, kuş ve diğer hayvanların şeklinde yapılan heykeller veya putlardır ve her biri belirli bir ruhu temsil eder. Moğol toplumunda, tüm putlar ve kutsal sayılan suretler genellikle Ongon olarak adlandırılır. Bunlar arasında, özellikle Boyratların ünlü putları olan "Teke-Ongon"(Keçi Ongon)., "Tanrı-Ongon" ve Babahan-Ongon (ayı ongon). öne çıkmaktadır. Şarki Sibirya kabilelerini inceleyen araştırmacı Busse , "Moğollar ve Tunguzların inançlarına göre, Ongon olarak adlandırılan putlar, koruyucu ruhları temsil ederler ve bunlar, doğadaki olaylar üzerinde hakimiyet kurarlar" şeklinde ifade etmektedir. Bu kült, geçmişteki geleneklere bağlı olarak, hayvan adları taşıyan ve en bilinen putlarını içeren zengin bir kültürü barındırır. Bu putlar, Moğol toplumunda derin bir inanç ve ritüel sisteminin bir parçasını oluşturur, aynı zamanda doğanın çeşitli olayları üzerinde etki sahibidirler. (Başkurdistanlı, 1934, s. 278. 279).

Türklerde her boyun kendine ait bir kutsal hayvanı olduğu ve buna "ongon" veya "töz" adı verildiği bilinmektedir. Ongonlar ya da tözler, genellikle tavşan, ayı, kartal, sincap gibi hayvan biçimlerinde tasavvur edilmiş olup, "tilik", "kozan", "aba", "bürküt" ve "tiyin" gibi isimlerle anılmıştır. Ayrıca, Türkler arasında yıldızlarla ilgili tasavvurlara dayanan ve hayvanlarla temsil edilen bir düzenleme sonucunda 12 Hayvanlı Türk Takvimi oluşmuştur. Bu takvimde yer alan hayvanlar sırasıyla sıçan (fare)., ud (inek)., pars, tavuşgan (tavşan)., it (köpek). ve tonguz (domuz).dur. (Artun, 2007, s. 2).

Ongon (tös/töz). kültü, pek çok etnografa göre totemcilik döneminden kalan bir inanç unsuru ve kültürel hatıra olarak kabul edilmektedir. Ongon ya da tözlerin çoğunlukla hayvan figürlerinden oluşması veya hayvan adları taşıması bu görüşü destekleyen önemli bir delil olarak değerlendirilir. Ayrıca, "töz" kelimesinin eski ve yeni Türk lehçelerinde "kök, menşe, temel" anlamlarına gelmesi de bu varsayımı güçlendirmektedir. Türk toplulukları arasında yaygın olarak görülen bu inanış çerçevesinde Tilek, Kozan (tavşan)., Aba (ayı)., Bürküt (kartal)., Tiyin (sincap, *Sciurus vulgaris*)., As (kakum). gibi hayvan adlarını taşıyan putlar önemli bir yere sahiptir. Bunun yanı sıra, büyük kamlar, kahramanlar ile iyi ve kötü ruhların adına yapılan putlar da bu kültün bir parçasını oluşturur. (İnan, 1986, s. 45). Türklerin kurt'u ataları olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Bu durum, Göktürklerin kökenine dair Çin kaynaklarında açıkça belirtilmiştir. Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısında, Asya'daki Türk topluluklarından Altaylılar ve Yakutlar arasında tespit edilen, anne ve babayı simgeleyen semboller (put ya da idol). dikkat çekicidir. Bu bulgular, bazı araştırmacıların Eski Türklerin klan inançlarıyla bağlantılı olabileceği düşüncesine yönelmesine neden olmuştur. (Kafesoğlu, 1980, s. 10).

Geyik, totem olarak kabul edilen bir diğer hayvanlardan biridir (Uraz, 1994, s. 151). Eski Türklerde kartal, totem olarak kabul edilen kutsal hayvanlardan biriydi ve kuşların hakimi sayılırdı. Atilla'nın soyunun kartaldan geldiğine inanılırdı. Yakutların bir kısmı da atalarının kartaldan türediğini kabul eder ve kartala saygı göstererek onun adına yemin ederdi. Yeminini bozan kişinin başına felaketlerin geleceğine inanılırdı. Kadınlar ise çocuk sahibi olabilmek için kartala dua ederlerdi. (Uraz, 1994, s. 155). Sungur ise Oğuz boyları arasında kutsal ve totem olarak kabul edilmiştir. Oğuz'un oğlu Deniz Han'a bağlı boyun ongunu ise çakır kuşudur. (Uraz, 1994, s. 156). Kaz, kimi topluluklarda kutsal kabul edilen ve tanrılara yakın sayılan hayvanlardan biridir. Bazı boy ve soyların totemleri arasında ise kuğu, kaz ve karga gibi hayvanlar yer almaktadır. (Uraz, 1994, s. 157). Sığır ve koyun eski Türk topluluklarında en çok kurban edilen hayvanlar arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra, bazı boy ve topluluklar koyunu kutsal sayarak totem olarak da benimsemişlerdir. (Uraz, 1994, s. 150).

Totem bir aşiretin ya da topluluğun kendisini soy bağıyla ilişkilendirdiği, atası kabul ettiği ve adını aldığı bir hayvan ya da bitkiyi kutsal saymasıyla ortaya çıkar. Türklerin avcılık dönemlerine ait olduğu düşünülen bu totem soyu düzeninde her soy grubu kendi totem hayvanının etini yemekten sakınırdı. Ancak yılda bir kez yapılan toplu bir törenin adeta bir hac ritüelinin ardından bu hayvan kurban edilir ve topluluk üyeleri tarafından paylaşılırdı. (Köprülü, 2005, s. 39).

Eski Türk toplumlarında tuğ direklerinin tepelerinde hâkimiyet ve güç sembolü olarak çeşitli işaretler yer almaktaydı. Bu semboller çoğunlukla hayvan totemleri ve Gök Tanrı inancına ait figürlerden oluşmaktaydı. Tuğ başlıkları kurt, kartal, şahin, yaban keçisi, ay ve güneş gibi figürlerin yanı sıra mızrak ucu biçiminde de tasarlanabiliyordu. Bu gelenek Osmanlı döneminde de sürdürülmüş; hilal, güneş, dünya ve evreni simgeleyen küre ile mızrak ucu biçimli tuğ başlıkları kullanılmıştır. Mızrak ucu şeklindeki tuğ başlıkları gerektiğinde savunma amacıyla da kullanılabilecek bir yapı olarak değerlendirilmiştir. (Kalkan, 2023, s. 92).

**Totemin Türk Kültüründeki Oluşum Süreci**

Türklerin ve Moğolların insanları hayvanlara benzetme geleneğine sahip oldukları kesindir. Bu bağlamda Kaşgarlı Mahmud Türklerin kurnazlıkları nedeniyle kızları tilkiye, yiğitlikleri nedeniyle erkekleri ise kurda benzettiğini aktarmaktadır. Bu tür benzetmeler muhtemelen totemizmle bağlantılı olarak bir hayvan listesi oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Benzer şekilde İbn Fadlan'ın aktardıklarına göre bazı topluluklar yılanlara, balıklara ve turna kuşlarına tapmaktaydı. Başkırların on iki tanrısının da belirli totemlerle ilişkili olduğu ileri sürülmektedir; örneğin ağaç, at ve yeryüzü için ayrı tanrılar söz konusudur. Her ne kadar hayvan türleri açısından sınırlı bir bölgede bulunuyor olsalar da, ilk olarak altı Oğuz kabilesi ve daha sonra yirmi iki ya da yirmi dört boy, yırtıcı hayvanları amblem olarak benimsemiştir. Totemizmin varlığı, bu kabilelerin kendi kuşları, hayvan sembolleri ya da taş kabartmalar üzerinde resmedilmiş damgalarıyla olan ilişkisi üzerinden de doğrulanmaktadır. (Roux, 2021, s. 205).

Oğuz Destanları'na göre her Oğuz boyunun kendine özgü bir kuş sembolü bulunuyordu ve genellikle bu semboller yırtıcı kuşlar arasından seçiliyordu. Bu sembollerin anlamını çözmek o dönemde zorlu bir görevdi. Moğol Tarihçisi Reşideddin'in Ongon deyimiyle bu sembollerin vurgulanması, günümüze kadar süregelen bir ifade haline gelmiştir. Oğuz Destanları'nda kuş sembollerinin evrimi, kültürel değişimleri yansıtmaktadır. Ayrıca, Yakut Trükleri'nin kutsal saydığı hayvanlar, bu sembollerin sadece kutsal değil, aynı zamanda korunması gereken varlıklar olarak görüldüğünü göstermektedir. Oğuz Destanları'ndaki kuş sembollerinin geçmişi, bu sembollerin sadece kültürel mirası değil, aynı zamanda Türk kültürünün köklerini anlamamıza ışık tutmaktadır. Oğuz ilinin yirmi dört boyu, her biri için özel semboller kullanır. Bu semboller, o boyların kültürünü ve değerlerini ifade eder. Avcı kuşları, bu semboller arasında öne çıkar. Her bir boy için belirlenen avcı kuşları ve anlamları vardır. Oğuz kültüründe avcı kuşlar, boyların kimliğini ve toplumsal değerlerini yansıtan önemli ongunlar olarak öne çıkar. Her bir

boyun benimsediği kuş, yalnızca bir hayvan figürü değil, aynı zamanda boyun karakteristik özelliklerinin ve toplumsal rollerinin bir sembolüdür.

Birinci boyun ongunu olan şahin, avcılık yeteneğini, çevikliğini ve güç simgesini ifade eder. Kartal, ikinci boyun sembolü olarak yüksek görüş kabiliyeti ve özgürlük duygusu ile ilişkilendirilir. Üçüncü boyun ongunu olan tavşancıl, hız, çeviklik ve zekâyı temsil ederken; dördüncü boyun simgesi olan sungur, koruyucu bir tutum ve sadakati sembolize eder.

Bu dört ongunun bir araya gelmesi, Oğuz ilinin toplumsal yapısında bir denge unsuru oluşturur. Her biri farklı bir niteliği vurgularken, topluluğun ortak sembolü olan "Karakuş", birlik ve bütünlüğün ifadesi olarak öne çıkar. Böylece avcı kuşlar, hem bireysel boy kimliğinin hem de Oğuz toplumunun kolektif hafızasının bir parçası hâline gelir. (Öz, 1973, s. 293). Ongon terimide günümüze kadar gelerek bu destanlarda temsil edilen kuş sembollerini ifade etmek için kullanılan bir terim haline gelmiştir. Türkçe olarak ifade etmek gerekirse karşılığı Töz kelimesidir. (Öğel, 2010, s. 32).

Bugüne kadar incelenen kurganlar, mezar taşları, yazıtlar ve kaya üstü tasvirlerden elde edilen veriler, Türklerin pek çok hayvanı ongun (totem). olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Bu hayvanlara kutsiyet atfeden Türk toplulukları, onları avlamaktan ve etlerini tüketmekten özellikle kaçınmışlardır. Şamanlık döneminde söz konusu hayvanların bir kısmına tapınıldığı da bilinmektedir. Türklerin İslamiyet'i kabul etmeye başladıkları dönemde, henüz tam anlamıyla İslamlaşmamış olan Ural bölgesindeki Başkurt Türklerinin, kış, yaz, yağmur, ağaç, yer, at, su, gece, gündüz, ölüm, toprak ve gök gibi tabiat unsurlarını kutsal kabul ederek bunlara yöneldikleri aktarılmaktadır. Ayrıca Başkurtların yılan, balık ve turna gibi bazı hayvanlara da taptıkları rivayet edilmektedir. Türk damgalarında en sık karşılaşılan ongon (totem). motifleri arasında boğa, geyik, dağ keçisi, at, kurt, çeşitli kuş türleri, koç, koyun ve yılan gibi hayvan figürleri yer almaktadır. Bunların yanı sıra kılıç, ay, güneş, yıldız ve hayat ağacı gibi semboller de damga olarak kullanılmış; bu damgaların çoğu Anduğu'nda stilize edilmiş biçimlerde karşımıza çıkmıştır. Orta Asya'daki göçebe yaşam biçimi ve Türk boylarının bu sembolleri kullanma geleneği, tarihî, etnografik ve folklorik açıdan önemli bir kültürel miras olarak değerlendirilmektedir. (Gülensoy, 1989, s. 20).

Bazı durumlarda ise hayvanın kendisi yerine onun bir uzvu örneğin kuyruğu, dili, pençesi veya tüyü totemin sembolü olarak kabul edilir. Hayvan kökenli totemler en yaygın biçimde avcılıkla geçimini sağlayan ilkel topluluklarda görülmektedir. Hayvan totemlerinden sonra en çok rastlanan ikinci tür ise bitki totemleridir. Daha nadir olmakla birlikte,

çeşitli nesneler ya da doğa olayları da (örneğin fırtına gökkuşağı gibi meteorolojik hadiseler). totem niteliği kazanabilmektedir. Bunun yanı sıra, farklı eşyalar veya nesneler de totem işlevi görebilmektedir. (Örnek, 1995, s. 38).

Yakutlarda her boy bir hayvanı kutsal sayar ve bu türden türediklerine inanırlar. Bu hayvanı asla yemezlerdi. Beyaz lekeli at, boz renkli inek, kuş türlerinden karga, atmaca, kartal, turna ve kuğu kutsal sayılmıştır. Moğol Buryatları ise türediklerini düşündükleri hayvanları yemezlerdi. Yakut Türkçesini kullanan Dolganlar kuğu ve kartalı kutsal saymışlar bu havyaların isimlerini ağızlarına bile almamışlardır. Farklı inanışlar olsa da hepsinin ortak noktası Türk totemizmi olmuştur. (Öğel, 2010, s. 34).

Ateş kültünde "soy–aile–bereket" üçlemesinden söz edilmektedir. Ateşin kutsallığına dayanan bu inanç, ilk olarak anaerkil toplum düzeninde gelişmiş, ardından ataerkil yapıya evrilmiştir. Ancak bu dönüşüm ani bir şekilde gerçekleşmemiş, uzun bir süreç sonucunda tamamlanmıştır. Bu geçiş sürecinde soyun bir kadınla ilişkilendirilmesi anlayışı terk edilmiş, yerine yeni bir totem figürü olarak bozkurt benimsenmiştir. Bu durum, bozkurt anayı temsil eden Asena mitinin ve doğuran-kurtarıcı anlatılarının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Söz konusu mitlerde soyun devamını açıklayan iki temel yaklaşım görülmektedir. Bunlardan ilki, bir erkek figürünün kaçırılarak bozkurt ya da benzeri bir hayvanla evlendirilmesi; ikincisi ise bir kadının kaçırılıp hayvanla evlendirilmesidir. Her iki yaklaşımın ortak noktası, soyun sürekliliğini temin etmesidir. Bu anlayış, ataerkil döneme geçişin göstergelerinden biri olarak kabul edilir. Soyun devamının dişi figürün geri planda bırakılmasıyla ve kozmik bir bozkurt simgesi aracılığıyla açıklanması, ataerkil düzenin toplumsal hafızaya yerleştiğini göstermektedir. (Bayat, Çama, 2023, s. 121).Kurt Ortaasya halklarında en önemli totem hayvanlarından biri olmuştur. (Öğel, 2010, s. 41). Büyük devletler kurmuş Türk topluluklarında kurt, artık bir simgeye dönüşmüştü. Bu topluluklarda eski dinî inançların ve totemizmin izleri çoktan silinmişti. Göktürkler döneminde kurt, tuğların ve bayrakların tepesinde yer alarak bir devlet sembolü hâline gelmişti. Orta Asya, Altaylar ve Sibirya'daki Türk halk edebiyatında ise kurt hâlâ mitolojik bir örtüyle çevrili görünür. Bu bölgelerde insan, kimi zaman kurt kılığına giren bir yiğit; kimi zaman da bir devin oğlu olarak tasvir edilir. Bazı anlatılarda ise gökyüzünde Büyük Ayı takımyıldızıyla birlikte görülür. Halk anlatılarında kurt, çoğu zaman erkeksi bir karakter taşır ve güzel kızlara karşı aşırı bir eğilimle betimlenir. Bu durum, Orta Asya Türk topluluklarının alt tabakalarında "ana soylu aile" izlerinin tamamen kaybolmadığını düşündürür. Bu olgu

eski Türk totemizminin devam eden izleri olarak değerlendirilebilir. (Öğel, 1995, s. 115).

Hunlar ve Göktürkler döneminde soy anlayışı "insan-baba" ve "kurt-ana" üzerinden şekillenmiş yani baba merkezli bir aile yapısı hâkim olmuştur. Yakut Türklerinin bazı boylarında ise totemizmin izleri açıkça görülür. Bu toplulukların atalarının bir "Alaca İnek" olduğuna inanılırdı. Bazı rivayetlerde "Boğa Ata" figürü de yer alsa da, inek yani ana soylu unsurların bu topluluklarda daha baskın olduğu anlaşılmaktadır. (Öğel, 1995, s. 536-537).

**Totemizmin Değişim ve Dönüşümü:**

18. Yüzyılda Orta Asya'da seyahat eden İsveçli subay Strahlenberg, Orhun yazıtlarını keşfetmesinin yanı sıra Yakut Türklerini ziyaret ederek önemli bilgiler toplamıştı. Strahlenberg'in aktardığına göre Yakutlar kutsal saydıkları bir yaratığı her kabile ile soyun türediği hayvan olarak kabul ediyorlardı. Örneğin, kuğu, kaz, karga gibi hayvanlar boyların kutsal saydığı ve yenmemesi gereken hayvanlardı. Ancak, o hayvanın soyundan gelmeyenler için böyle bir kısıtlama bulunmuyordu. Başka boylardan gelenler kutsal kabul edilen hayvanları yiyebilirlerdi. Yakut Türkleri'ne ait kabilelerin her birinin kendilerini bir kutsal hayvandan türediğine inandıkları ve bu nedenle bu hayvanların etini dahi yemedikleri başka kaynaklar tarafından da doğrulanmıştır. Bu durum Oğuz Destanları'nda sembolik kuşların zaman içinde nasıl değiştiğini ve kutsal niteliklerini nasıl kaybettiklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır. (Öğel, 2010, s. 33).

Orhun Kitabeleri bölgesinde yapılan arkeolojik kazılar sırasında ortaya çıkarılan Kül Tegin'e ait mermer büstte serpuşun ön kısmını kaplayan açık kanatlı bir kartal tasviri dikkat çekmektedir. Kartalın Yakutlar arasında saygı duyulan kuşlardan biri olduğunu daha önce belirtmiştik. Abakan çevresinde yaşayan Beltirlerde belirli törenlerde kartalın kurban edilmesi geleneği vardır ve bu kartalın ruhlar tarafından gönderildiğine inanılır. Benzer inançlar Kazak ve Kırgız topluluklarında da görülmektedir. Bu bulgular Türklerde oldukça eski bir kartal kültünün var olduğunu göstermektedir. Araştırmacılar, kartalın güneşin ya da daha çok Gök Tanrı'nın sembolü olarak kabul edilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. (Kafesoğlu, 1980, s. 21).

Moğol Buryatları ise türedikleri totem hayvanlarına "utha" adını verirdi. Bu hayvanların etlerini yememelerinin yanı sıra kanlarını görmek istemezlerdi. Kurban olarak sunulan hayvanların derileri genellikle Şamanların mülkiyetine geçerdi. Şamanlar bu derileri bazen ot veya

saman doldurarak yeniden şekil verir ve hayvanın yeniden dirildiğine inandırmaya çalışırlardı. Bazı derileri duvarlara ve ağaçlara asarak o hayvana saygı görevinde bulunduklarına inanırlardı. Ancak sonuçta, bu derilerin çoğu Şamanların eline geçerdi. Dolganlar Moğol Buryatlarına çok yakın bir konumda yer alır ve hatta Yakut Türkçesini konuşurlardı. Dolganlar kartal veya kuğu gibi kutsal kuşların adlarını bile ağızlarına almamaya özen gösterirlerdi. Bu hayvanlara ormanda ölü olarak rastlasalar bile onlara dokunmak yasaktı. Aksine bu hayvanların dini bir törenle gömülmesi gerekiyordu. Tüm bunlar, eski Türk Totemizmi'nin izlerini taşımaktadır. (Öğel, 2010, s. 34).

Sibirya ongonlarına baktığımızda başlıca görevlerinin, hastaları tedavi etmek, yardım etmek ve ev hayvanlarını korumaktır. Ancak en eski dönemlerde "ongonlar" yalnızca hastaların tedavisi için oluşturulmuştur. İptidai insanın zihniyetine göre o veya bu hayvanlar insanlara hastalık gönderirdi. Bu zihniyet, insan kolektiflerini belirli hayvanlarla totemik bir ittifak kurmaya yönlendirmiştir. Dünyanın çeşitli kavimlerinde belirli hastalıkların adlarının hayvan isimleriyle ifade edilmesi bu ilk dönemlerin bir izidir. Örneğin köstebek, tavuk karası, yılanca, kanser (seretan). gibi hastalıkları tedavide kullanılmıştır. (İnan, 1941, s. 321-313). Totemin hastalıkla ilişkisi olduğunu iddia eden yazar, tüm delillerini folklordan almaktadır. İlk dönemlerde, hasta olan insanın içine totemin yerleştiği düşünülüyordu. Hasta olan kişinin, hastalığa sebep olan totemi emerek çıkarmak bu dönemin ilk tedavi yöntemiydi. İptidai insanın totem veya ruhun hastanın içine girmesine inanabilmesi için temel gerçek gebelik olayıydı. İptidai zihniyete göre hamile kadının ve dişi hayvanların içinde canlı bir varlık oturabildiği gibi totemin de oturması doğaldı. Günümüz Avustralya aborjinleri için, "gebelik" olayı totemle ilişkilendirilmiş bir olaydır. Kadın şamanların erkek şamanlardan daha güçlü sayılmasında, iptidai totemik dönemin gebelik olayının açıklanmasında önemli bir rol oynamıştır. (İnan, 1941, s. 313). Eski Orta Asya ve Sibirya inançlarına göre totem veya Ongon olarak adlandırılan kutsal hayvanlar insanlara iyilik getirdikleri kadar kötülük de taşıyabilirdi. Örneğin, hastalıklar genellikle bu kutsal hayvanlarla ilişkilendirilirdi. Bu nedenle, Şamanlar, karada, denizde ve havada yaşayan hayvanların figürleriyle bir araya gelerek bu hayvanlardan yardım dilerlerdi. Bu ritüel genellikle çadırlarda gece boyunca gerçekleşirdi. Şamanlar, bu törende sol taraflarına kurt derilerini alırken sağ taraflarında çeşitli balık türleri yılanlar ve bir ayı postu bulundururlardı. (Öğel, 2010, s. 35).

Bu totemik davranışların günümüze evrilerek gelmiştir. Başkurtlar çobanlıkla geçimlerini sağladıkları için börü demekten çekinip yerine kuş kurt terimini kullanırlar. Aydınlı Yörükler akrep yerine kuyruklu derler.

Ayı Şamanistlere göre orman tanrısı ruhunun vücut bulmuş hali sayılır bu tabu sayılır. Bu sebeple Kıpçakların ayıya baba dedikleri görülürken Anadolu'da ayıya Karaoğlan , kocaoğlan denmektedir. Hayvanların bazı bölgelerinin tabu olduğu bilinmekle birlikte Oğuzların ülüş sistemine benzer olduğu bilinir. Buna verilebilecek en güzel örnek ise Gaziantep Barakları önemli misafirlerine koyun başını ikram ederler diğer kısımlarını vermezler işte bu bölgeler tabu olarak geçer. Bunun dışında kayın ağacının önemli sayılmasını yine aydın bölgesinde zeytin cinsinden Teksel ağacının zeybeklerin kutlu saydıklarını görülebilmektedir. Ortaasya ve Sibirya bölgesinde var olan inançlarda totem veya Ongun sayılan belli hayvan türleri hem iyilik hem kötülük getirebilmektedir. Getirdikleri kötülüklerden korunmak için şamanlar bazı hayvanların kemiklerinden hayvanların bazı özelliklerinden yararlanarak törenler düzenlemişlerdir. Bu törenlerde kurt derileri, ayı postu, geyik boynuzları, kuş tipi elbiseler tasvir edilmiş. Giydiği kıyafetlerde bu hayvanları temsil eden parçaları kullanıp kötülüklerden korumak için ayinler yapmıştır. (Öğel, 2010, s. 38-39).

Yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalan Göktürk soyunun yeniden dirilişi ve çoğalması, bir Bozkurt'un, yani dişi kurdun aracılığıyla gerçekleşir. Bu durum Türklerin kurdu bir ata olarak kabul ettiklerini ve ona saygı gösterdiklerini ortaya koyar. Bu tür bir inanç eski Türklerde totemciliğin varlığını destekleyen bir kanıt olarak değerlendirilir. Pek çok araştırmacı, totemizmi insanlığın ilk dini olarak nitelendirir. Totemizm inancında bir topluluk, belirli bir hayvana, bitkiye veya nesneye mistik ve akrabalık duyguları ile bağlıdır. Bu bağlılık çeşitli görevleri, yasakları ve törenleri içerir. Aynı toteme bağlı kişilerin aynı atadan geldiklerine inanılır ve bireyler totemin adını ve işaretini taşırlar. Aynı totem grubuna mensup kişilerin birbirleriyle evlenmeleri yasak olup, totem olarak kabul edilen hayvanın veya bitkinin yenmesi de yasaktır. Ayrıca totemin, topluluk üyelerine yardımcı olduğuna ve onları çeşitli tehlikelerden koruduğuna inanılmaktadır. (Bozkurt, 1995, s. 10).

Türklerin İslam'ı benimsemesiyle birlikte, Şamanizm'in belirgin izleri arasında öne çıkan önemli bir özellik ilk dervişlerin istedikleri zaman hayvan veya kuş formuna bürünebilme yeteneğidir. Örneğin, "Geyikli Baba" adı verilen bu dervişler, geyik şeklinde görünerek ve tepelerinde geyik boynuzları bulunan şapkalar taşıyarak dikkat çekerlerdi. Bu dervişler, sadece dini liderler değil aynı zamanda on binlerce Türk'ü iskân ettirip, yerleştiren etkili liderler olarak da bilinirler. Geyikli Baba ve benzeri dervişler, geleneksel Şamanist inançları koruma çabası içinde İslam'ı benimsemişlerdir. Bu dervişlerin özelliği, sadece manevi rehberlik sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda liderlikleri altında büyük Türk topluluklarını yeni yerleşim yerlerine taşıma görevini üstlenmiş

olmalarıdır. Bu dönemdeki dervişler, sadece rahip veya sihirbaz gibi dini figürler değil aynı zamanda topluluklarını iskân ettiren etkili liderler olarak da ortaya çıkmışlardır. Geyikli Baba ve benzeri dervişlerin liderlikleri, Türk toplumunun kültürel geçmişini koruma ve İslam ile entegre etme çabalarının bir yansımasıdır. Türklerin İslam'ı kabul etmeleri sürecindeki dervişler Şamanizm'in izlerini taşıyan önemli figürler olarak öne çıkmıştır. Bu dervişlerin liderlikleri sadece dini değil aynı zamanda kültürel birleşim sürecini şekillendirmiş ve Türk toplumunu yeni din anlayışına entegre etmiştir. (Öğel, 2010, s. 29). Şamanizm günümüzdeki izleri dervişlerin hayvan ve kuş şekline girmeleridi. Şaman elbiselerinde hayvanların ve kuşların sembolize edilmiş hali yer alıyordu. Şaman istediği zaman bu hayvanın şekline girebilmiştir. Türkler bunu hayvan donuna girmek şekilde tanımlar. Yaptığı ayinleri bu şekilde gerçekleştirmiştir. Daha sonrasında Müslüman dervişler bazı hayvanların donuna girmişlerdir. Hacı Bektaş Veli Güvercin, Abdal Musa geyik, Ahmed Yesevi Turna donuna bürünmüşlerdir. (Öğel, 2010, s. 29).

## Sonuç

Türk toplumunda totem kültürü, kökenlerinden günümüze kadar uzanan bir süreklilik göstermekte ve bu yönüyle kültürel mirasın önemli bir parçası olarak değerlendirilmektedir. İslamiyet'in kabulüyle birlikte bazı totemik uygulamalar dönüşüme uğramış, doğrudan dini ritüellerdeki yeri azalmış olsa da sembolik anlamlarını koruyarak halk inanışları ve geleneksel pratiklerde yaşamaya devam etmiştir. Bu süreç, eski inanç sistemleriyle yeni dini anlayışın bir sentezini ortaya çıkarmış ve toplumsal hafızada kalıcı bir kültürel katman oluşturmuştur.

Totemizmin bugüne ulaşan etkileri yalnızca ritüel uygulamalarda değil, aynı zamanda dil, folklor ve sembolik düşünce biçimlerinde de görülebilir. Örneğin, kurt, at veya geyik gibi hayvanların hâlâ koruyucu veya uğur getiren varlıklar olarak anılması, bu inanç sisteminin güncel kültürdeki izlerini yansıtır. Halk edebiyatında, masallarda ve destanlarda hayvanların rehberlik eden ya da kahramana güç veren figürler olarak yer alması, totemik düşüncenin modern anlatılara taşınmış bir yansımasıdır.

Bu çerçevede, totem kültürü yalnızca geçmişte kalmış bir inanç sistemi değil, günümüz Türk toplumunun kültürel kimliğini şekillendiren dinamik bir unsur olarak değerlendirilebilir. Hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kimlik inşasında rol oynamaya devam eden bu kültürel miras, tarih boyunca yaşanan dönüşümlere rağmen varlığını sürdürerek kuşaklar arasında bir köprü işlevi görmektedir. Türklerin doğayla kurduğu ilişkinin bir yansıması olan totemizm, modern

dönemde bile kolektif bilinçte yerini korumakta ve geleneksel değerlerin yaşatılmasına katkı sağlamaktadır.

**Kaynakça**


Artun, E. (2007). *Türklerde İslamiyet öncesi inanç sistemleri - Öğretiler-Dinler.* Çukurova Üniversitesi Türkoloji Makale Bilgi Sistemi.

Başkürdistanlı, A. (1934). (Ongon). ve (Tos). Kelimeleri hakkında. *Türk Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, 11(2)., 277–279.

Bayat, F. , & Çama, Ç. (2023). *Türk inanç paradigmasında kültler.* Çanakkale: Paradigma Akademi.

Fuad Köprülü. (2005). *Türk tarih-i dinisi.* Ankara: Akçağ Yayınlar.

Gülensoy, T. (1989). *Orhun'dan Anadolu'ya Türk damgaları.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Günay, Ü. , & Güngör, H. (2003). *Başlangıçlarından günümüze Türklerin dini tarihi.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

İnan, A. (1941). Sibirya'da Ongon kültü. *Belleten*, 6(23-24).

İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün şamanizm.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İnan, A. (2020). Makaleler ve incelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1980).. *Eski Türk dini.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kalkan, O. (2023). Türklerde kut inancı ve marş geleneğine etkileri. *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, 101.

Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi II*. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ögel, B. (2010). *Türk mitolojisi I. Cilt.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Örnek, S. V. (1995). *100 soruda ilkelerde: din, büyü, sanat, efsane.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Öz, M. (1973). *Türk içtimai hayatında totemin izleri.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Radloff, W. (2008). *Türklük ve şamanlık.* İstanbul: Örgün Yayınevi.

Roux, J. P. (2021). *Türklerin ve Moğolların eski dini* (A. Kazancıgil, Çev. ). İstanbul: Dergah Yayınları.

Rasonyi, L. (1993). *Tarihte Türklük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Talas, M. (2004). Mehmet Eröz'de Türklerde totemizm izleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16.

Tanyu, H. (1983). *Totem, totemizm ve tabu üzerinde yeni araştırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Uraz, M. (1994). *Türk mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.

# ŞANAZAR ŞAABDURAHMANOV'UN TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMASI

**Umarcan KADIROV AKRAMCAN OĞLU***

**Öz:** Akademik Şanazar Şaabdurahmanov, çok yönlü bir bilim adamı olarak çeşitli bilim alanlarında araştırmalar yürütmüştür. Özellikle "Özbek Edebi Dili ve Özbek Halk Lehçeleri" başlıklı doktora tezi, yalnızca Özbek dilbilimi için değil, aynı zamanda tüm Türkoloji için önemli bilimsel, teorik ve pratik öneme sahiptir. Bilim adamı ayrıca Türkoloji'de önemli bir olay olan "Türk Dillerinin Diyalektolojik Atlası"nın derlenmesinde aktif olarak yer almıştır. Bu bağlamda, bu atlasın "Özbek Dili" bölümüne ve atlasın derlenmesi çalışmalarını koordine etmek için Orta Asya bölgesine başkanlık etmiştir. Ayrıca, bir süre Türkologlar Komitesi Başkanlığı'nda üye olarak görev yapmıştır. Türk dillerinin diyalektolojisi konularına adanmış bölgesel koordinasyon kuruluna birkaç kez katılmış ve orada ele alınan konularla ilgili makaleler yayınlamıştır. Genel olarak Şanazar Şaabdurakhmanov, Türkoloji'ye ve dilbilimin çeşitli alanlarına değerli katkılarda bulunmuştur. Bu makale, bilim insanının çalışmalarını ele almakta ve Türkoloji üzerine yayınlanmış makalelerini analiz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkoloji, lehçebilim, Karluk lehçesi, ağız, Türk dilleri, bilim adamı, şura, atlas.

**Abstract:** Academician Şanazar Şaabdurahmanov, as a versatile scholar, conducted research in various fields of science. In particular, his doctoral dissertation entitled "The Uzbek Literary Language and Uzbek Dialects" is of great theoretical and practical importance not only for Uzbek linguistics but also for the entire field of Turkology. The scholar also actively participated in the creation of the "Dialectological Atlas of Turkic Languages," a major milestone in Turkological studies. In this project, he was responsible for the section on the Uzbek language and supervised the coordination of work in the Central Asian region. In addition, he served for a period as a member of the Presidium of the Committee of Turkologists. He repeatedly took part in regional

* Kıdemli Öğretim Görevlisi, Ali Şir Nevai Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, e-mail: umarqodirov6669@gmail.com, ORCİD: 0000-0001-5768-0789

coordinating councils dedicated to issues of Turkic dialectology and published articles on the topics discussed there. In general, Shonazar Shoabdurahmanov made a worthy contribution to Turkology alongside his research in various branches of linguistics. This article will focus on these particular works of the scholar and analyze his published articles on Turkological studies.

**Keywords:** Turkology, dialectology, Karluk dialect, dialect, Turkic languages, scholar, council, atlas.

**Giriş**

Şanazar Şaabdurahmanov, 5 Mayıs 1923 tarihinde Taşkent şehrinde dünyaya geldi. İlk filolojik ve türkologik bilgilerini Nizami adına Taşkent Devlet Pedagoji Enstitüsü'nde (bugünkü Taşkent Devlet Pedagoji Üniversitesi) aldı. Enstitüyü bitirdikten sonra, Özbekistan Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nde Özbek dilbilimi alanında aspiranturada öğrenim gördü. Onun bütün faaliyetleri bu kurumla bağlı oldu. Aspirantura yıllarında büyük türkolog, akademisyen Viktor Vasileviç Reşetov'un ilmî desteğinden faydalandı. Daha sonra hoca ve öğrencinin ortak yazarlığında birçok çalışma yayımlandı. Ş. Şaabdurahmanov, "Tanınmış Türkolog Âlim" adlı makalesinde hocası V.V. Reşetov'un türkologik faaliyetlerini kısmen yansıtmıştır (Şaabdurahmanov, 1960).

Bilindiği üzere, Özbek dilinin ağızları kendine has fonetik özellikleri ve söz varlığıyla Türk dilleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu nedenle diyalektoloji, Özbek dilbiliminin son derece zor ve karmaşık alanlarından biri sayılır. İşte bu ağızları sınıflandırmak, onların oluşum tarihini ve her lehçeye özgü dil olgularını karşılaştırmalı olarak incelemek, ağızların edebî dilin gelişimindeki yerini göstermek, dilbilimciden derin teorik bilgi ve ilmî sezgi talep eder. Ş. Şaabdurahmanov bu ağır ama aynı zamanda âlime büyük ilmî şeref getiren nadir bir kaynağı incelemeye girişmiş ve büyük başarılar elde etmiş cesur bir araştırmacıdır. O, yaklaşık 200 ilmî-teorik eserin müellifidir. 1963 yılında "Özbek Edebî Dili ve Özbek Halk Ağızları" konulu doktora tezini savundu. Resmî muarızlar arasında Azerbaycan Bilimler Akademisi'nin akademisyeni, filoloji bilimleri doktoru Mamed Ağa Şiraliev ve tanınmış türkolog, profesör N.A. Baskakov gibi âlimler de yer alarak onun çalışmasına yüksek değer verdiler. Âlimin doktora tezi yalnızca Özbek dilbilimi için değil, aynı zamanda bütün türkologya için de önemli ilmî-teorik ve pratik bir öneme sahiptir. Bu monografik eserinde Özbek edebî dilinin oluşumu, edebî dilin şekillenmesinde halk ağızlarının rolü, edebî dile temel teşkil eden Özbek ağızları ve onların

fonetik, morfolojik, leksik özellikleri, edebî dil normlarının belirlenmesinde ve standartlaştırılmasında ağızların yeri, edebî dile dayanak olan ağızlarla diğer Özbek ağızlarının ilişkileri, ayrıca imla ve telaffuz meseleleri gibi birçok konuyu ele almıştır. Bunun yanında, Özbek dilinde (edebî dilde ve ağızlarda) "o"laşma olgusunun ortaya çıkışı ve hecelere yayılması, diftongların oluşması ve temel ağızlarda kaybolması, diftonglar ve ses birleşmeleri, kök yapısı gibi meseleleri de çözümlemiştir.

Ş. Şaabdurahmanov, 1959 yılında V. V. Reşetov ile birlikte "Özbek Lehçesi" kitabını yazdı. Bu eser daha sonra gözden geçirilip eklemeler yapılarak 1962 ve 1978 yıllarında yükseköğretim kurumları için eksiksiz ve tek tip bir ders kitabı olarak yayımlandı. Yükseköğretim kurumlarının filoloji fakülteleri için hazırlanan Özbek Lehçesi ders kitabı, uzun yıllar boyunca temel kaynak kitap olarak kaldı.

Ş. Şaabdurahmanov'un rehberliği ve doğrudan katılımıyla "Türk Dilleri Atlası" adlı temel eser için Özbek ağızlarına dair malzemeler (fonetik, morfolojik, leksik, semasiolojik açıdan Özbekistan'daki 16 noktadan toplanan veriler) derlenmiş ve dil haritalarına işlenmiştir. Âlim, türkologya alanında büyük bir olay olan "Türk Dilleri Diyalektolojik Atlası"nın hazırlanmasında da aktif rol oynamıştır. Bu kapsamda atlasın "Özbek Dili" bölümünü hazırlamış, ayrıca atlas çalışmalarını koordine etmek amacıyla Orta Asya bölgesine başkanlık etmiştir (1979–1980). 1974–1983 yıllarında Türkologlar Komitesi Prezidyumu üyesi olarak da görev yapmıştır. Bunun dışında, çeşitli Türk şehirlerinde düzenlenen ve türkologyanın gelişimi için gerçekleştirilen "Türk Dilleri Diyalektolojisi Meselelerine Dair Bölgesel Koordinasyon Kurulu" toplantılarında defalarca türkologya ve diyalektolojinin güncel meselelerine dair bildiriler sunmuştur.

Onun rehberliği ve özellikle muarızlığı altında yalnızca Özbeklerden değil, hatta Karakalpak, Kazak, Kırgız, Tatar, Azerbaycanlı, Uygur halkı temsilcilerinden de birçok kişi adaylık ve doktora tezlerini savunmuştur. Özbek dilinin Sayram ağzı (S. Zufarov), Güney Tacikistan'daki Özbek ağızları (T. Yoldoşev), "Türk Dillerinde Hizmet İsimleri (Çağdaş Kazak, Özbek ve Türkmen dilleri malzemeleri temelinde)" (M. Orazov), "Kuzeybatı Afganistan Özbek Ağızlarının Fonetik Özellikleri" (N. Abdullayev), "Türkmenistan'daki Özbek Ağızları" (K. Rahimova), "Özbekçenin Doğu Hucend Ağızlarının Gramer Kategorileri" (Ş. Şeraliev) gibi çalışmalar buna örnektir. Bu eserler kuşkusuz türkologyanın gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Ş. Şaabdurahmanov'un kendisi de "Özbek Filolojisinin Türkologya'ya

Katkısı" adlı makalesinde (Şaabdurahmanov, 1980) dönemin türkologya gelişimi meselesine değinmiştir.

**Sonuç**

Şanazar Şaabdurahmanov'un ilmî faaliyetleri çok yönlüdür: Halk edebiyatı eserleri dilinin lingvopoetik özellikleri, çağdaş Özbek dili, diyalektoloji, leksikoloji, leksikografi, fonetik, imla ve noktalama sorunları, etimolojik araştırmalar ve diğer birçok konu onun eserlerinin kapsamını oluşturur. Bu alanlarda çok sayıda ilmî makale, risale, sözlük ve monografi yayımlamıştır.

Âlim, ilmî-organizasyonel ve editörlük çalışmalarına da büyük emek harcamıştır. Onun editörlüğünde birçok monografi ve ilmî derleme yayımlanmıştır.

Sonuç olarak şu hükme varılabilir ki, Ş. Şaabdurahmanov türkologyanın güzel geleneklerini sürdürmüş ve türkologyanın gelişimi yolunda hizmet etmiştir.

Onun ilmî faaliyetleri yalnızca Özbekistan'da değil, yabancı türkologlar tarafından da takdir edilmiş ve yüksek değerlendirilmiştir.

Büyük dilbilimci, Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi'nin asil üyesi, Ebu Reyhan Biruni adına Özbekistan Devlet Ödülü sahibi, filoloji bilimleri doktoru, profesör Şanazar Şaabdurahmanoviç Şaabdurahmanov, 2 Ekim 2011 tarihinde vefat etmiştir.

**Kaynakça**


Hidraliyeva Z. *O'zbek tilining Iqon şevasi: Filol.fan.b.fals.dok…diss*. – Toşkent, 2023.

Polivanov Y.D. K *voprosu ob obşeetureskom dolgote glasnix // Sredne-aziatskogo gosudarstvennogo universiteta*. Taşkent, 1924.

Polivanov Y.D. K *voprosu o dolgix glasnix v obuęetureskom prayazike // Dokladi* AN SSR. 1927. – S. 141-153.

Reşetov V., Şaabdurahmanov Ş. *O'zbek dialektologiyasi*. – Toşkent: O'rta va oliy maktab, 1962.

Şaabdurahmanov Ş., Işaev A. *Turkiy tillar dialektologiyasi masalalariga bag'işlangan III regional koordinatsion kengaş // O'zbek tili va adabiyoti masalalari*. 1961. – № 1. – B. 74-75.

Şaabdurahmanov Ş., Işaev A. G‘ulomov H. *Turkiy tillar dialektologiyasi masalalariga bag‘işlangan IV regional kengaş // O‘zbek tili va adabiyoti.* 1963. – № 5. – B. 68-69.

Şaabdurahmanov Ş. *Taniqli turkolog olim (V.V. Reşetovning 50 yilligiga*) // *O‘zbek tili va adabiyoti masalalari*. 1960. – № 2. – B. 71-73.

Şaabdurahmanov Ş. *O‘zbek filologiyasining turkologiyaga qo‘şgan hissasi* // *O‘zbekiston madaniyati*. 1980, 9 sent.

# BİLMECELERİN ORTAK VE FARKLI ÖZELLİKLERİ

## (Azerbaycan Ve Türkiye Örnekleri)

**Şehla HÜSEYNLİ***

**Öz:** Bilindiği üzere, tüm akraba halkların kültürel değerlerinin incelenmesinde sözlü halk edebiyatının rolü büyüktür. Bugüne kadar aynı kökten gelen birçok akraba halkın folklor metinleri toplanmış, araştırılmış ve incelemeye tabi tutulmuştur. Araştırma konusu olan bilmeceler de folklorun en önemli öğesidir ve hem eğlenceli hem de eğitici bir özelliğe sahipir. Bilmecelerle ilgili yapılan bu araştırmada Azerbaycan ve Türkiye halklarına ait bilmecelerin tipolojik özelliklerini incelemeye ve karşılaştırmaya çalıştık.

Bilmeceler, sözlü halk edebiyatının en eski ve ilginç türlerinden biridir. Herhangi bir nesneyi ya da olayı benzetme yoluyla ifade eden, nazım ve nesir şekillerinde oluşturulmuş bu kısa mecazi ifadeler, insanları düşünmeye sevk eder. İnsan zekasını, akıl çevikliğini sınamak amacıyla oluşturulan bu tür, nesilden nesile aktarılmış, zamanla değişimlere uğrayarak yeni anlamlar kazanmış ve günümüze ulaşmıştır.

Araştırmalar sonucunda görülmektedir ki, eski zamanlarda insanlar doğa karşısında çaresizdi. Doğa olayları, gök cisimleri, vahşi hayvanlar vb. hakkında bilgi sahibi olmadıkları için bu "sihirli" güçlerden korkar ve onların adlarını doğrudan değil, benzer adlarla ya da dolaylı yollarla ifade ederlerdi. İlkel insanın bu düşüncesi bilmecelerde de yansımış ve bilmeceler çeşitli konular etrafında şekillenmiştir. Ayrıca atasözleri, deyimler, maniler, ezgiler ve bağlamalardan oluşan bir tür olduğu kanıtlanmıştır.

Sonuç olarak, araştırmada Azerbaycan ve Türkiye gibi kardeş halkların folklorunda geniş şekilde kullanılan bilmecelerin incelenmesi, onların içerik ve konu açısından ortak ve farklı yönlerinin ortaya konması planlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Folklor, Bilmece, Azerbaycan, Türkiye, Tipoloji

* Doç. Dr., Azerbaycan Bilimler Akademisi, Folklor Enstütüsü, e-mail: shahla_huseynli@mail.ru, ORCID 0000-0002-7045-2761

# COMMON AND DIFFERENT FEATURES OF RIDDLES (EXAMPLES FROM AZERBAIJAN AND TURKIYE)

**Absract:** As it is known, the role of oral folk literature is great in examining the cultural values of all related peoples. The folklore texts of many related peoples from the same root have been collected, researched and examined till nowadays. The riddles that are the subject of research are also the most important element of folklore and have both an entertaining and educational feature. In this study about the riddles, we tried to examine and compare the typological features of riddles belonging to Azerbaijan and Turkiye peoples. Riddles are one of the oldest and most interesting genres of oral folk literature. These short metaphorical expressions, created in verse and prose forms, that express any object or event through analogy, encourage people to think. This genre, which was created to test human intelligence and mental agility, has been passed down from generation to generation, has undergone changes over time and has reached the present day, gaining new meanings. As a result of the research, it is seen that people were helpless against nature in ancient times. As they had no knowledge about the natural events, celestial bodies or wild animals, they were afraid of these "magical" powers and did not express their names directly, but with similar names or indirectly. This idea of the primitive human was also reflected in riddles and they were shaped around various subjects. It has also been proven that it is a genre consisting of proverbs, idioms, songs and melodies.

In this study the riddles widely used in the folklore of similar nations such as Azerbaijan and Turkiye are examined and their common and different aspects in terms of content and subject are revealed.

**Keywords:** Folklore, riddle, Azerbaijan, Turkiye, typology

## Giriş

Bilmeceler, hem Anadolu Türklerinin hem de Azerbaycan Türklerinin sözlü halk edebiyatının en eski türlerinden biridir. Geçmişte yaygın olan bu tür, halk tarafından sevilmiş ve eğlenceli bir karaktere sahipti. Yüzyıllar boyunca ağızdan ağıza aktarılan bu tür, çeşitli değişikliklere uğramış, yeni anlam ve içerik kazanmış ve günümüze kadar ulaşmıştır.

Her iki halk da Türk kökenli olduğundan bilmecelerin temaları, imgeleri ve sembolleri çoğu zaman aynı olmakla birlikte farklı özelliklere de sahiptir. Her iki halkın da kökenlerinin kadim Türk kültüründen gelmesi,

sözlü olarak ve aynı zamanda nesilden nesile aktarılması ortak özellikleridir. Her iki kültürde de bilmeceler genellikle kafiyeli ve ritmiktir. Farklı özellikler esas olarak sözcüksel terimlerde ortaya çıkar.

Örneğin,

Azerbaycan Türkçesi

*Altı dəri, üstü dəri,*

*İçində bir ovuc darı.* (Əncir) (Seyidov, 2004, s. 87)

Anadolu Türkçesi

*Altı dəri, üstü deri,*

*İçində bir avuc deri.* (İncir). (Altuntop, 2015, s. 27)

Azerbaycan Türkçesi

*Balaca məzar*

*Dünyanı gəzər.* (Başmaq) (Seyidov, 2004, s. 111)

Anadolu Türkçesinde

*El kadar mezar.*

*Dünyanı gezer*. (Başmak) (Altuntop, 2015, s. 27)

Formüllerle başlayan bilmecelere hem Anadolu hem de Azerbaycan sözlü halk edebiyatında rastlarız. Masallarda en çok kullanılan "*az gitti, çok gitti, bir vadi, bir tepe düz gitti*" formülünün her iki halkın folklorunda da kullanıldığını görüyoruz. Bu formülün bilmecelerde kullanılması, kelimelerin kafiyelenmesinde ve müzikal armoni yaratılmasında belirgin olan müzikalitesinden ve akıcılığından kaynaklanmaktadır. Bilmecelerdeki dizeler kafiyeli olduğundan, bu formüllerin varlığı tesadüf değildir. Tıpkı masallarda olduğu gibi, bilmecelerde de bu formüllerle karşılaşırız.

*Az gitti üz gitti,*

*Derə tepe düz gitti,*

*Altı ay bir güz gitti,*

*Ben uyanınca bitti.* (Uyku) (Altuntop, 2015, s. 70)

*Az gedər, çox gedər*

*Bircə qarış yol gedər*. (Beşik) (Seyidov, 2004, s. 71)

Her iki bölgenin bilmecelerinin ana temaları doğa olayları, insanlar ve vücut parçaları, hayvanlar, kuşlar, meyveler, bitkiler ve başkalarıdır. Bilmecelerde, doğada bulunan tüm meyveler hakkında eksiksiz bilgi edinebilirsiniz. İnsanlar, meyve ve bitkilerin özelliklerini küçük bir bilmecede vermeye çalışmışlardır. En yaygın meyvelerden biri de nardır. Rengi ve şekliyle güneşi, kırmızı suyuyla yaşamı ve kanı, çekirdekleriyle de yaratılışı simgeleyen nar, kutsal bir meyvedir. Atalarımızın "Nar ağacı olan bir bahçeye balta bile dokunamaz" demesi boşuna değildir. Aynı zamanda nar ağacı, çiçeklerinin güzelliği ve kırmızı, sulu ve lezzetli meyve çekirdekleriyle eski çağlardan beri ünlüdür. Kralların tacının şeklinin de nar "tacı" şeklinden alındığı söylenir.

Narın çok ilginç bir tarihi vardır. Türkler narı Uygurlar zamanından beri bilirler. Bu meyve Uygurca kitaplarda "dana" adıyla geçer. "Dana" kelimesi "tane" kelimesinin karşılığıdır ve büyük olasılıkla narın taneli olmasıyla ilişkilendirilir.

Nar imgesi bilmecelerde çeşitli şekillerde karşımıza çıkmıştır.

1) Narın bilmecelere cevap olarak kullanılması;

2) Narın başka bir bilmecenin çözümünde sanatsal bir tasvir aracı olarak kullanılması;

3) Masallardaki herhangi bir bilmecenin cevabı olarak kullanılması;

Bilmeceler, mecazi ve sanatsal düşüncenin güzel örnekleridir. İnsanlar çeşitli bilmecelerin cevabını metafor, benzetme, ve başka anlatım araçlarıyla bulmuşlardır. Bu anlatım araçları, özellikle narları betimlerken yaygın olarak kullanılmıştır.

*Yupyumru fincan*
*İçi dolu mərcan.* (Nar) (Seyidov, 2004, s. 58)

*O yan daş, bu yan daş,*
*İçində yüz əlli daş.* (Nar) (Seyidov, 2004, 59)
Görüldüğü gibi bu bilmecelerde narlar taşlara, nar çekirdekleri de "mercan" ve "fındık"a benzetilmektedir. Halk arasında ise nar çekirdekleri mücevher kadar değerlidir.
Bilmecenin, halk deyişleri, atasözleri, masallar, bayatılar, bağlamalar ve hatta bazı şairlerin bireysel dizelerinden ortaya çıkan bir tür olduğu bilim tarafından çoktan kanıtlanmıştır.

Aşağıda örnek olarak verdiğimiz bilmece aynı zamanda bir atasözüdür.
*Ətindən kabab olmaz,*
*Qanından kasa dolmaz.* (Nar) (Seyidov, 2004, s. 22)

Bu bilmecede nar suyunun kana benzetilmesi mitolojiyle ilgilidir. Yunan mitolojisinde Side adında birçok kadın kahraman vardır. Bir efsaneye göre Side, babası tarafından kötü muamele görmüş ve kız intihar etmiştir. Tanrılar, Side'nin toprağa akan kanından bir nar ağacı yaratmışlardır. Ayrıca babasını bir kuşa dönüştürmüşlerdir ve bu kuş ne nar ağacına yaklaşmış ne de üzerine konmuştur.

Bu bilmecede nar suyunun kana benzetilmesi mitolojiyle ilgilidir. Yunan mitolojisinde Side adında birçok kadın kahraman vardır. Bir efsaneye göre Side, babası tarafından kötü muamele görmüş ve kız intihar etmiştir. Tanrılar, Side'nin toprağa akan kanından bir nar ağacı yaratmışlardır. Ayrıca babasını bir kuşa dönüştürmüşlerdir ve bu kuş ne nar ağacına yaklaşmış ne de üzerine konmuştur.

Bir başka efsaneye göre ise nar ağacı, Yunan Tanrısı Dionysos'un bedeni parçalandığında beyninden akan kandan oluşmuştur. Nar taneleri doğurganlığı ve yaratıcılığı simgeler.
*Yupyumrudur yuvası,*
*Yüz əllidir balası.* (Nar) (Seyidov, 2004, s. 70) – Bu bilmecede nar bir aile yuvasını gösteriyor.
*Hacılar haca gedər*
*Cəhd edər gecə gedər.*
*Bir yumurta içində*
*Qırx əlli cücə gedər.* (Nar) (Seyidov, 2004, s. 60)
Aynı zamanda narın yumurtaya benzetilmesi bereketi ifade eder:
*Aldım bir dənə*
*Açdım min dənə.* (Nar) (Seyidov, 2004, s. 76)

Anadolu Türklerinde:
*Çarşıdan aldım bir tane,*
*Eve getirdim min tane.* (Nar) (Tezel, 2004, s. 89)
Diğer bilmecelerde ise narın sandığa benzetilmesine hem Azerbaycan folklorunda hem de Anadolu Türklerinin sözlü halk edebiyatında rastlıyoruz:

*Kiçik, kiçik sandıqlar,*
*İçi dolu fındıqlar.* (Nar) (Seyidov, 2004, s. 57)
Anadolu Türklerinde:
*Bir gemim var sandık dolu,*
*Sandıkçılar bilmez onu?* (Nar) (Elçin, 1979, s. 98)
*Ufacık sandık, içi dolu boncuk?* (Nar) (Elçin, 1979, s. 98)
*Trabzondan sandık gelik,*

*İçi dolu fındık gelir.* (Nar) (Elçin, 1979, s. 98)

Bazen bilmecelerdeki dizelerin anlamsız kelime kombinasyonlarından oluştuğunu ve bilmecenin içeriğiyle hiçbir bağlantısı olmadığını görürüz. Bunlar, masallardaki tekerlemelerin yerine geçer.
*Bir karı ilə koca, mır-mır edər hər gecə, karı der ki, hey koca, acep İstanbul nice, İstanbul bucak-bucak, çevresi mermer ocak, içinde bir sandıcak, içi dolu boncucak?* (Nar) (Elçin, 1979, s. 122)
*Anne ben gel ağlatma, kanlı yaşım damlatma, yakut gibi dizileyim, kandil gibi aşılayım.* (Nar) (Elçin, 1979, s. 82)
2) Bilmecelerde anlatım aracı olarak kullanılan nar, çoğunlukla odunu, ateşi ve güneşi simgeler.
Eski zamanlarda insanlar doğa karşısında çaresizdi. Doğa olayları, gök cisimleri, vahşi hayvanlar vb. hakkında derin bir bilgiye sahip olmadıkları için onları büyülü sayıyor ve onlardan korkuyorlardı. Bu yüzden onlara gerçek adlarıyla değil, benzer adlarla hitap ediyorlardı. Avlanırken bir hayvanın veya okun adını söylerlerse, hayvanın bunu anlayacağını, kaçacağını veya insana zarar vereceğini düşünüyorlardı (Pirsultanlı, 2013, s. 5).

Eski insanlar için ateşi elde etmek ve korumak da zordu ve ateşin sönmesinden korktukları için onu nara benzetiyorlardı. Nar, görünümü ve rengi nedeniyle bilmecelerde ateşe ve güneşe benzetilmiştir. Bu durum, Azerbaycan sözlü halk edebiyatında derlenen bilmecelerde ve Anadolu Türklerine ait halk bilmecelerinde yaygın olarak görülmektedir:

*Bir nəlbəki nar giləsi,*
*Ələ gəlməz bir dənəsi.* (Od) (Seyidov, 2004, s. 67)

*Bir balaca nar daşı,*
*Götürəmməz min kişi.* (Od) (Seyidov, 2004, s. 67)

*Qırmızı nar,*
*Hər evdə var.* (Od) (Seyidov, 2004, s. 78)

*Dilim-dilim nar,*
*Dizimətən qar.*
*Uçdu bir kəklik*
*Qondu bir dilbər.* (Od) (Seyidov, 2004, s. 88)

Anadolu Türklerinde:
*Bir karı*
*Etrafı nar.* (Od) (Elçin, 1979, s. 93)

*Bir tepesi kar, etrafı nar,*
*Haddin varsa bir tane al.* (Nar) (Tezel, 2004, s. 94)

*Nar narladı,*
*Nar duvarda parladı,*
*Narçı qızı gelmeden*
*Nar duvarda kalmadı.* (Güneş) (Tezel, 2004, s. 74)

*Nar danesi, nur danesi*
*Dört köşenin bir danesi.* (Od) (Tezel, 2004, s. 16)
Görüldüğü gibi cevabı ateş olan bu bilmecede nar "nur"a yani "ışığa" benzetilmiş, bir başka versiyonda ise cevap Kur'an'dır.
*Nar tanesi,*
*Nur tanesi*
*Bu dünyanın*
*Bir tanesi.* (Quran) (Elçin, 1979, s. 5)
Anadolu Türklerinin bilmecelerinde cevabı gelin olan bir bilmeceyle karşılaşırız.
*Nar danesi, nur danesi*
*Dört köşenin bir tanesi.* (Gelin) (Elçin, 1979, 68)
Halkın hayal gücü ve inançlarında nar, güzelliğin de simgesidir. Efsanelerimizde güzel kızlar reenkarnasyon geçirerek sonunda nar ağacına dönüşürler. "Ejderha ve Nar Olan Kız" adlı efsanede, Pir Baba'nın kimseye tanıştırmadığı kız, büyükbabası evde yokken bir oğlana aşık olur. Pir Baba onları yakaladığında, oğlan kızı önce ejderhaya, sonra taşa dönüştürür ve oğlana olan aşkından dolayı üzgün ve ağlayan kızı da taşın yanındaki nar ağacına dönüştürür (Şenocak, 2016, s. 230).
1. "Nardan qızı" nağılında da "*Atam məni götürüb verdi padşaha. Padşah məni bəsləyib düz on yaşına yetirəndən sonra mənim gözəlliyimə heyran oldu, istədi məni özünə arvad edə. Atam da bu işdən acığı tutub məni elədi nar*" kızın nara dönüştüyünü görürük (http://www.nagillar.az/article/a-70.html ).
Bu bilmecede, kızın bir "nar tanesine" ve bir "nur tanesine" benzetilmesinin masallarımız ve efsanelerimizle de bağlantısı vardır.

Bilmece rüyayı nar kadar tatlı olarak tasvir ediyor:
*Nar da var, nar da var.*
*Nardan şirin harda var?*
*Əl tutmaz, bıçaq kəsməz,*
*Ondan şirin harda var?* (Yuxu) (Seyidov, 2004, s. 145)

Bildiğimiz gibi, rüyada nar görmek iyiye işaret olarak kabul ediliyor. Kırmızı nar, genç bir kız için bolluğu, serveti, evliliği, nar tanelerini – altın için, nar kabuğunu- şifa için, tatlı narı-zenginlik için, nar çiçeğini- iyi bir çocuğu gösterir.

*Dam dambıdar,*
*Su gumbuldar,*
*Heyva çalar,*
*Nar oynayar.* (Göy gurultusu) (Xuluflu, 2013, s. 45)

Bu bilmecede sonbahar mevsiminin işaretlerini görüyoruz. Sonbahar mevsiminde yetişen nar, bir hayvan figürü, gök gürültüsü ve yağmurun işareti, çatının "çatırdaması" ve suyun "gurultusu" şeklinde ifade ediliyor.

*Babam məndən nar istər,*
*Yuxu bilməz, var istər,*
*Sancılmamış qələmdən*
*Dərilməmiş bar istər.* (Övlad) (Seyidov, 2004, s. 101)

Nar, masallarda olduğu gibi bilmecelerde de "çocuk" anlamına gelir. Halk hekimliğinde de nar, çocuk sahibi olmak için kullanılırdı ve kadınlara çocuk sahibi olmaları için nar suyu verilirdi. Anadolu Türklerinin geleneklerine göre, düğünün başlangıcını duyurmak için bir bayrak yapar ve bayrağa nar, elma, ayva gibi çeşitli meyveler iliştirirlerdi. Nar, burada sembolik olarak çocukları temsil ediyordu.
Anadolu Türklerinin inançlarına göre, gelin eve girerken ayaklarının önüne nar atılırdı. Bunu, narın kırılması ve çekirdeklerinin etrafa saçılması için yaparlardı. Gelin narı yere atıp kırarken, "Bu nar taneleri kadar çok çocuğun olsun" diye dua ederlerdi (Şenocak, 2016, s. 233).

2. Masallarda bilmeceler zekâyı ölçmek, düğün törenlerinde çeşitli görevleri yerine getirmek ve tahta geçmek için kullanılırdı. Eski zamanlarda genç erkeklere ve kadınlara hayat, aile, aşk ve sanat hakkındaki bilgi ve becerilerini sınamak için zor ve derin anlamlar taşıyan görevler verilirdi (Seyidov, 2004, s. 9). Bu bilmeceleri doğru cevaplayanlar, istedikleri kızların gözüne girer ve onlarla evlenme hakkını kazanırdı. Bu gelenek, *"İlyas", "Daşdemir", "Üç Kız Kardeş ve Üç Erkek Kardeş"* gibi birçok masalda yansıtılmıştır. Sadnik Paşa Pirsultanlı, Azerbaycan halk masallarında karşılaştığımız bu bulmacaları "bilmece" olarak adlandırmıştır.

> “Bilmecelerin çözümünde bazı işaretler rol oynar ve bilmeceler sembollerle konuşur” (Pirsultanli, 2013, s. 178).

Azerbaycan masalları üzerine ısrarlı bir araştırmacı olan Nureddin Seyidov, bilmece ile bulmaca arasında ayrım yapmıyor. Hatta *“İlyasın Hikayesi”*nde verilen bulmacayı “bilmece” şeklinde sorulan sorular olarak adlandırır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, peri masallarındaki bilmecelerin çözümünde bazı işaretler rol oynar ve bilmeceler sembollerle konuşur. Bu sembollerden biri de nardır. “İlyas'ın Hikayesi”nde, güzel bir kız birçok erkeği zor sorularla şaşırtır ve sonunda İlyasa makas, kağıt, bir iğne yumağı ve bir nar gönderir (Pirsultanlı, 2013, s. 79). İlyas meseleyi anlar, iğneleri narın içine batırır ve vücuduma batsalar bile sırrımı benden alamayacaklarını söyler.

Görüldüğü gibi, nar burada hayat anlamına geliyor. Araştırmacılar tüm meyvelerin insan uzuvlarına benzediği, ikiye bölünen bir narın kalbe benzediği ve nar suyunun insan kanı gibi kırmızı olduğu için faydalı olduğunu söylemişlerdir. Bu hikâyede nar, “insan” ve “hayat” anlamlarıyla da ifade edilmiştir.

Bilindiyi gibi, ortak özelliklerinin iki kültür arasındaki bağı kuvvetlendiren, farklılıklarının ise her iki halkın dil ve kültürel zenginliğini ortaya koyduğu bilmecelerin karşılaştırmalı yöntemlerle araştırarak sözlü edebiyat geleneğinin korunmasına ve yeni nesillere aktarılmasına yardımcı olmaktır.

**Kaynakça**


Seyidov Nurəddin. (2004). *Tapmacalar.* Bakı, Şərq-Qərb.

Pirsultanlı Sədnik Paşa. (2013) *Azərbaycan şifahi xalq şeiri və heca vəzninin inkişaf tarixi*. Bakı, Təknur.

Tezel Naki. (2004). *Türk halk bilmeceleri*. İstanbul, Alfa yayınları.

Elçin Şükrü. (1979). *Türk bilmeceleri*. İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Şenocak Ebru. (2016). *Halk anlatı və inanışlarında mitolojik bir meyve*. Nar. Avrasiya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Türkiye.

Vəli Xuluflu. (2013). *Tapmacalar.* Bakı, Nurlan.

http://www.nagillar.az/article/a-70.html

# DİNÎ TERİM OLUŞTURMA YÖNTEMLERİ AÇISINDAN *SORUḲÇI* VE *SORĠUCI* SÖZCÜKLERİ VE OLUŞUM SÜREÇLERİ

**Yeşim ÇAĞLAR***

**Öz:** Türkler, tarih boyunca birçok dini kabul etmiş, benimsedikleri inanç ve inanışlara ait öğretileri daha iyi anlamak için dinî eserleri Türkçeye tercüme etmiştir. Her din kendi söz varlığını beraberinde getirmekle birlikte, eserlerdeki dinî terimler olabildiğince Türkçe terimlerle karşılanmaya çalışılmıştır. Karahanlılar döneminde İslamiyet'in kabulüyle birlikte Kur'an-ı Kerîm'in tercüme ve tefsirleri yapılmış, birçok İslami terim Türkçeleşmeye başlamıştır.

Çalışmanın konusunu oluşturan *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcükleri, Doğu Türkçesinde tespit edilmiştir. Metinlerde *soruḳçı* "sorguya çeken" anlamındayken *sorġucı* ise "sorucu, sual edici" manasına gelmektedir. Her iki sözcük de İslamiyet'e göre insanları öldükten sonra sorguya çekecek olan Münker ve Nekir melekleri için kullanılmaktadır. Hem *soruḳçı* hem *sorġucı* inanç kültürünü yansıtan Türkçe terimlerdir. Tarihi metinler incelendiğinde *soruḳçı* sözcüğü, *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te *soruġçı* biçiminde "sorucu, kaybolan şeyi arayıcı" anlamıyla yer almaktadır. İlgili sözcüğün metinde dinî bir anlamı bulunmamaktadır.

Çalışmada öncelikle Türkçenin terim oluşturma yöntemleri incelenmiş, Doğu Türkçesinin dinî terimleri içerisinde yer alan *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcüklerinin tarihi metinlerde varlığı sorgulanmıştır. İlgili sözcüklerin terim olarak oluşturulma yöntemleri incelenmiş, terimleşme süreçleri irdelenmiştir. Çalışma ile Türkçenin terim üretme hususundaki çeşitliliği ve zenginliği ortaya konmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Terim oluşturma, dinî terim, inanç kültürü, Eski Türkçe, Doğu Türkçesi.

## THE WORDS *SORUḲÇI* AND *SORĠUCI* IN TERMS OF FORMING RELIGIOUS LEXICAL TERMS AND THEIR CONSTRUCTION PROCESSES

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ycaglar@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7791-7883

AbstractTurks have accepted many religions throughout history and translated religious works into Turkish in order to better understand the teachings of the beliefs and faiths they have adopted. Although each religion brings its own vocabulary, religious terms in the works have been tried to be translated into Turkish terms as much as possible. With the acceptance of Islam during the Karakhanid period, translations and interpretations of the Quran were made and many Islamic terms began to become Turkish.

The words *soruḳçı* and *sorġucı*, which constitute the subject of the study, were identified in Eastern Turkish. In the texts, *soruḳçı* means "interrogative" while *sorġucı* means "questioning, interrogative". Both words are used for the angels Münker and Nekir, who will question people after they die according to Islam. Both *soruḳçı* and *sorġucı* are Turkish terms that reflect the culture of belief. When historical texts are examined, the word *soruḳçı* is found in the form of *soruġçı* in *Dîvânu Lugâti't-Türk* with the meaning of "questioner, seeker of lost things". The relevant word does not have a religious meaning in the text.

In the study, firstly, the term formation methods of Turkish were examined, and the existence of the words *soruḳçı* and *sorġucı*, which are among the religious terms of Eastern Turkish, in historical texts was questioned. The methods of forming the relevant words as terms were examined, and the terminology processes were examined. The study revealed the diversity and richness of Turkish in producing terms.

**Keywords:** Term formation, religious term, belief culture, Old Turkish, Eastern Turkish.

## Giriş

Bir toplumu etkileyen önemli kültür unsurlarından biri dindir. Bireyler inandıkları din ve inanç sisteminin gerekliliklerini, öğretilerini dil yoluyla aktarmışlardır. Böylece benimsenen din, inanç kültürüne; inanç kültürü de konuşulan dile yansımıştır. Bu da dil, din ve kültür ilişkisini ortaya koymaktadır.

Türkler, tarih boyunca Gök Tanrı dini, Budizm, Manihaizm, Hristiyanlık, İslamiyet gibi birçok dini kabul etmiştir. Benimsedikleri inanç ve inanışlara ait öğretileri daha iyi anlamak, gerekliliklerini yerine getirmek için ise dinî eserleri Türkçeye tercüme etmiştir. Özellikle eski Türkçe döneminde gördüğümüz inanç çeşitliliği neticesinde çeviri faaliyetleri hız kazanmıştır. Bu durum beraberinde dinî terimlerin nasıl karşılanacağı sorununu doğurmuştur. Kabul edilen inanç ve inanışlar neticesinde Soğdca, Sanskritçe, Toharca, Çince, Tibetçe, Arapça ve Farsçadan alınan dinî metinlerin anlaşılabilmesi için çeviri yoluna gidilmiştir. Her din

kendi söz varlığını beraberinde getirmekle birlikte, eserlerdeki dinî terimler olabildiğince Türkçe terimlerle karşılanmaya çalışılmıştır. Telif eserler tercüme edilirken Türk dilinin üretim/türetim yolları dikkate alınarak yeni terimler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Karahanlılar döneminde İslamiyet'in kabulüyle birlikte yeni dini ve öğretilerini anlamak için kutsal kitap Kur'an-ı Kerîm'in tercümeleri yapılmış, birçok İslami terim bu dönemde Türkçeleşmeye başlamıştır. Satır altı yapılan bu tercümeler kelime kelime çeviri esasına dayanmaktadır. Dinî bir hassasiyetle hazırlanan kutsal kitap tercümeleri dikkatli ve titiz bir çalışmayı da beraberinde getirmiştir. Halkın anlayacağı bir dilde, sade olmasına ve Türkçe sözcükler kullanılmasına özen gösterilmiştir.

**Terim ve Terim Yapma Yolları**

Kabul edilen inanç ve inanışlar neticesinde farklı dillerden alınan dinî metinlerin anlaşılabilmesi için çeviri yoluna gidilmiştir. Yapılan çeviriler ile dinî terminoji oluşmaya başlamış, Türkçenin söz varlığına yeni sözcükler girmiştir. *Türkçe Sözlük*'te "bir bilim, sanat, meslek dalıyla veya bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı karşılayan kelime; ıstılah" (URL-1) olarak tanımlanan *terim* sözcüğü, belli bir alanı işaret etmekte, belli bir konuya has kavramlardan bahsetmektedir. Terimler ile alakalı kapsamlı bir çalışma, *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları* adıyla Hamza Zülfikar (1991) tarafından hazırlanmıştır. İlgili tarihten önce ve sonra çeşitli terim hazırlama kılavuzları ve terim sözlükleri yayımlanmıştır (Bk. Özdem, 1941; Özön, 1972; Özdemir, 1973; Korkmaz, 1992; Sarıtosun, 1992; Vardar, 2007; Karaman, 2009).

Terim yapma yolları birçok araştırmacı tarafından değerlendirilip ortaya konmuştur (Bk. Özdemir, 1973; Zülfikar, 1991). Hamza Zülfikar'a (2011) göre terimler, *örnekseme, yapım ekleri kullanarak, kelime birleştirerek, kelime türlerini değiştirerek, genel dilden, halk ağzından veya tarihi metinlerden kelime aktararak, çağdaş Türk lehçelerinden yararlanarak* oluşturulmaktadır (s. 159-181). Özcan Başkan (1974) "Terimlerde Özleşme Sorunu" başlıklı çalışmasında terimleri, *yeni yaratılmış veya yerine oturmuş terimler* ve *terimleşme süreci tamamlanmış belirli bir bilgi, ilgi ve uğraş alanına hitap eden terimler* olarak ikiye ayırmıştır (s. 174).

Yaygın kabul gören terim oluşturma yöntemleri *dil içi terim oluşturma* ve *diller arası* yani *çeviri odaklı terim oluşturma* yöntemleridir (Karaman, 2009: 45-46). Terim oluşturma yöntemlerini değerlendiren Burcu İlkay Karaman'a (2009) göre dil içi terim oluşturma yöntemi içerisinde *var olan kaynakların kullanımı, var olan kaynakların değişimi* ve *yeni kaynakların kullanımı* yer almaktadır. Diller arası / çeviri odaklı terim

oluşturma yöntemi ise *açımlama, ödünç terim ya da ödünçleme* ve *ödünç terim ya da oluşturum* alt başlıklarından oluşmaktadır.

Eski Türkçeden beri kullanılan dinî terminoloji ile ilgili kapsamlı bir çalışma Esra Kaan Çelikten (2022) tarafından, Kur'an Tefsirlerindeki dinî terimler ve oluşturulma yöntemleriyle ilgili ayrıntılı bir çalışma da Sema Eynel ve Ezgi Demirel Kamanlı (2024) tarafından hazırlanmıştır.

### *soruḳçı* ve *sorġucı* Sözcüklerinin Oluşumu

Terim oluşturmada en çok fiil kökleri kullanılmaktadır. Fiil köklerine getirilen isim ya da sıfat yapma ekleriyle çeşitli terimler üretilmektedir. Çalışmanın konusunu oluşturan *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcükleri, *sor-* fiil köküne dayanmaktadır.

*soruḳçı* < *sor-(u)ḳ+çı* sözcüğü, *sor-* fiil köküne getirilen *-(u)ḳ* fiilden isim yapım eki ile önce *soruḳ* "soru, sual" isimleşmiş, *+çı* isimden isim yapım ekiyle genişlemiştir. Türkçenin işlek eklerinden biri olan *+CI/+CU* eki terim yapmada sıklıkla kullanılan eklerden biridir. *+çı* eki sözcüğe "bir işi uzmanlık derecesinde yapan kimse" anlamı katmaktadır.

*sorġucı* < *sor-ġu+cı* sözcüğü ise yine *sor-* fiil köküne *-ġu* isimden fiil ve *+cı* isimden isim yapım eklerinin getirilmesi ile oluşturulmuştur. En işlek eklerimizden biri olan - *ġu* eki sözcüğe "fiilin bildirdiği yoğun bir işin sonunda 'yapılmış olanı, sonucu'" anlamını karşılamaktadır.

Dinî eserlerdeki sözcükler ve terimler ya aynen kullanılmış ya da Türkçeye çevirisi yapılmıştır. Ancak terim türetmek yabancı dilden alınan bir sözcüğü birebir tercüme etmek değildir. İlgili sözcüğü en kısa ve kapsamlı şekilde ifade etmektir (Zülfikar, 2011: 156). Türkçenin ses ve şekil özelliklerini, düşünce yapısını göz önünde bulundurarak kullanışlı bir sözcük üretmektir.

Doğu Türkçesi metinlerinde tespit ettiğimiz *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcükleri, dinî terminoloji arasında yer almaktadır. Bu sözcüklerden *soruḳçı* "sorguya çeken" anlamındayken *sorġucı* ise "sorucu, sual edici" manasına gelmektedir. Her iki sözcük de İslamiyet'e göre öldükten sonra insanları sorguya çekecek olan melekler yani Münker ve Nekir melekleri için kullanılmaktadır.

*soruḳçı* sözcüğü, Doğu Türkçesi metinlerinden *Lutfî Divanı*'nda tespit edilmiştir. Klasik öncesi dönem şairlerinden biri Mevlânâ Lutfî'nin Türkçe şiirlerinden oluşan bu divanı, Doğu Türkçesinin fonetik ve morfolojik özelliklerini taşımaktadır. *soruḳçı* sözcüğü, *Lutfî Divanı*'nda bir kez geçmektedir ve "sorguya çeken" manasında Münker ve Nekir melekleri için kullanılmıştır.

***soruḳçı*** *taŋla sorarda ḥisāb érür müşkil* (Karaağaç, 2020: 42).

"Hoş (gerçi) malları biriktirmek bugün kolay gelir ama yarın sorguya çeken (Münker ve Nekir melekleri) sorduğunda hesap vermek zordur."

Münker ve Nekir melekleri için kullanılan diğer sözcük *sorġucı* biçimindedir ve "sorucu, sual edici" anlamlarına gelmektedir. Doğu Türkçesi ile yazılmış eserlerin daha iyi anlaşılabilmesi için hazırlanan sözlüklerden biri *Abuşka Lugatı*'nda *sorġucı* sözcüğü "sorucı dimektür" şeklinde açıklanmakta, dinî bir anlamı olduğuna işaret edilmemektedir.

Dönem sözlüklerinden *Lugat-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî*'de *sorġucı* sözcüğü "sorıcı, su'āl edici, müstanṭiḳ, müstaḫber, müstefsir, Münker ve Nekir" [161] anlamlarıyla ayrıntılı olarak açıklanmaktadır (Şeyh Süleyman Efendî Buharî, 1298: 189). Sözlükte *sor-* fiilinden türeyen ve dinî anlamı bulunan *soruġ küni* tamlamasına da yer verilmektedir. "Rūz-ı ḥisāb, rūz-ı su'āl, maḥşer-gāh" olarak açıklanan tamlama kıyamet koptuktan sonra insanların sorguya çekileceği, hesap sorulacağı gün yani kıyamet günü için kullanılmaktadır (Şeyh Süleyman Efendî Buharî, 1298: 90).

Tarihi metinler incelendiğinde *soruḳçı* sözcüğü, *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te *soruġçı* biçiminde "sorucu, kaybolan şeyi arayıcı" anlamıyla yer almaktadır (Atalay, 1986a: 242). İlgili sözcüğün metinde dinî bir anlamı bulunmamaktadır. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te *sor-* "(sorgu) sormak, aramak" fiili ve bu kökten türeyen *sortur-* "(sorgu) sordurmak" ve *soruḳ-* "kaybolan şeyin arandıktan sonra haberi alınmak, aranıp sorularak salık almak" fiilleri ve *soruġ* "sorma, soru, arama; kaybolan şey, aranan şey" sözcüğü bulunmaktadır (Atalay, 1986b: 530-531). İlgili sözcüklerin dinî bir anlamı belirtilmemiştir.

Ercilasun ve Akkoyunlu (2014: 828) ise "emmek" anlamına gelen *sor-* fiili dışında Oğuz Türkçesinde "aramak" ve "sormak" anlamlarına gelen iki ayrı *sor-* fiilinin varlığına işaret etmektedir. Atalay'a göre her iki anlamı karşılayan tek bir *sor-* fiili bulunmaktadır. Ercilasun ve Akkoyunlu metindeki cümleleri Türkçeye aktarırken bu anlam farkına dikkat etmektedir. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'teki *er söz sordı* cümlesini "adam haberi sordu" olarak aktarırken *er yitük sordı* cümlesini "adam kayıbı aradı" olarak aktarmaktadırlar (2014: 426). Yine metinde *ol sorug sorturdı* cümlesi "o, kaybolanın aranması için emir verdi" olarak aktarılırken *sorug* sözcüğü "kaybolan (şey)", *sortur-* fiili ise "kaybolanın aranması için emir vermek" olarak anlamlandırılmıştır (2014: 286)

[161] *Müstanṭiḳ* "soru sorup bir kimseyi konuşturmak isteyen", *müstaḫber* "haber alınmış, işitilmiş, duyulmuş", *müstefsir* "bir şey hakkında açıklama isteyen, o şeyi araştıran, soruşturan (kimse)" (URL-3).

Metinde *soruk*- "(kayıp) arandıktan sonra bulunduğu haberi gelmek" fiili *yitük soruktı* yani "arandıktan sonra, kaybolan şeyin (bulunduğu) haberi geldi" cümlesi ile örneklendirilmekte, "kaybolanı sormak" anlamına gelen *sorug kıl*- birleşik fiili ise *sorug kıldı* "kaybolanı sordu" cümlesiyle açıklanmaktadır (2014: 161, 265, 452). Ercilasun ve Akkoyunlu'ya göre *sorugçı* sözcüğü "kayıp şeyi arayan" anlamındadır ve "(soru) sormak" anlamıyla ilişkili değildir. Clauson'a göre *soruğçı* sözcüğü "başıboş bir hayvanı çağıran veya haberini soran" anlamına gelmektedir ve Karahanlı Türkçesi için *hapax legomenon*'dur yani metinlerde bir kez geçmektedir (1972: 849b).

Karahanlı Türkçesi dönemi eserlerinden *Kutadgu Bilig*'de ise *sor*- fiili "sormak, aramak" manalarıyla karşılanmaktadır. İki farklı fiilden bahsedilmemektedir. Metinde fiilin dinî bir anlamı da bulunmamaktadır. Karahanlı Türkçesi dönemine ait satır arası Kur'an tercümesinde (TİEM 73) ise *sor*- fiilinin "sormak, aramak" anlamlarının yanı sıra "sorguya çekmek, hesap sormak" anlamlarının da kullanıldığı görülmektedir (Kök, 2004: 567; Ünlü, 2004: 638).

Harezm Türkçesinde *sor*- fiilinin yanı sıra *sora*- "sormak" fiili de kullanılmaktadır. Yine bu kökten türeyen *sorala*- "soruşturmak, araştırmak", *sorul*- "sorulmak; sorguya çekilmek", *soruş*- "soruşmak, birbirine sormak, soruşturmak" fiilleri ile bunlardan genişleyen *soruġ* "soru", *sorġusuz* "sorgusuz, karşılıksız", *sorulmış* "sorguya çekilmiş" sözcükleri de mevcuttur (Ünlü, 2012: 662-663). Harezm Türkçesi satır arası Kur'an tercümesinde *sor*- fiilinin "sormak, aramak; sorguya çekmek, hesap sormak" anlamlarında kullanılmaktadır (Sağol, 1995). Yine metinde *sorġan* "soran (kimse)" ve *sorulmış* "sorguya çekilmiş, mesul" manalarıyla daha çok dinî anlamlarıyla kullanılmıştır.

*soruḳçı* ve *sorġucı* sözcüklerinin tespit edildiği bir diğer metin, Eski Anadolu Türkçesinin önemli temsilcilerinden Yunus Emre'nin *Divan*'ıdır. Sözcüklerin ses değişimleri denkliği sağlandığında metinde *sorucı* olarak yer aldığı görülmektedir. "Sorgu meleği" anlamına gelen sözcük divanda yine Münker ve Nekir melekleri için kullanılmıştır.

121r5 *'Azrā'il gelmez cānuma* ***ṣorucı*** *gelmez sinüme*
*bunlar beni ne ṣorsunlar anı ṣorduran ben oldum*

172v3 ***ṣorucılar*** *geleler ṣorı ḥisāb alalar*
*ḳaraŋu sin içinde otura yanumuza* (Babacan, 2017: 365, 413).

Her iki beyitte de *sorucı* sözcüğüyle kabirde sorgulanmayı bekleyen kişiye sorgulanmak üzere görevli meleklerin daveti üzerinedir. Divanda ayrıca insanların canını alan, ölüm meleği olarak da anılan "Azrail" için *can alıcı* ibaresi kullanılmaktadır.

**Değerlendirme ve Sonuç**

Dinî terimler her zaman sonradan üretilmemektedir. Dilde var olan, gündelik dilde kullanılan kimi sözcükler zamanla dinî anlam kazanabilmektedir. Örneğin *teŋri* sözcüğü, ilk olarak Hunlara ait yazılı metinlerde "gök, gökyüzü" anlamında tespit edilmekte, Köktürk Yazıtlarında ise hem "gök, gökyüzü" olarak somut anlamda hem de "yaratıcı" olarak soyut anlamda kullanılmaktadır (Çağlar ve Kuru, 2025: 1385, 1386). Sözcük, İslamiyet'in kabulü sonrasında *Tanrı* biçiminde *Allah, Huda, Rab, İlah* gibi Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerle birlikte yaşamaya devam etmektedir (s. 1387). İslami metinlerde Arapça kökenli yaratıcı için kullanılan isimler ve yaratıcının sıfatları Türkçeye çevrilerek kullanılmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bk. Çağlar ve Kuru, 2025).

*Dîvânu Lugâti't-Türk*'te "sorucu, kaybolan şeyi arayıcı" anlamıyla yer alan *soruġçı* sözcüğü, *anlam aktarımı* yöntemiyle Doğu Türkçesi metinlerinde dinî anlam kazanmaktadır. Böylece genel dilde var olan bir sözcük yeni bir anlam kazanmakta ve dinî terminoloji arasına girmektedir.

Hamza Zülfikar'a (2011) göre "terim türetmek yabancı dillerden bir sözü tercüme etmek değil, onu Türkçe olarak kısa ve en kapsamlı biçimde ifade etmektir" (s. 156). İslami metinlerde yer alan Münker ve Nekir melekleri için sorumlu oldukları vazife en kısa ve net şekilde anlatılmak istenmekte ve "sorucu, sual edici" manalarına gelen *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcükleri türetilmektedir.

Terim türetirken dikkat edilmesi gereken hususlardan biri dilin gramer yapısını, tarihi gelişmelerini göz önüne alarak terim türetmektir. Benimsenen ve dilde kullanımına devam eden terimlerin daha çok canlı kök ve gövdelere dayandığı görülmektedir (Zülfikar, 2011: 154-155). *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcüklerinin kökü olan *sor-* fiili dilde hala kullanılan canlı bir köktür. Fiil üzerine getirilen *+çı* ve *-ġu* ekleri Türkçenin işlek eklerindendir. Bu durum her iki sözcüğün de anlam olarak kabul görmesini ve kullanımı kolaylaştırmıştır. Her iki sözcük de *türetme* yöntemiyle oluşturulmuştur.

Bir kavramın tek sözcükle karşılanamadığı durumlarda, kavram iki sözcükle ifade edilmektedir. Çağatay Türkçesi metinlerinden *Mahbûbu'l-Kulûb*'da tanıkladığımız *soruġ küni* bütün yaratılmışların yok olacağı, ölülerin dirileceği, kıyametin kopacağı zamanı anlatmaktadır. Kısaca "kıyamet günü" anlamına gelen *soruġ küni kelime birleştirme yoluyla* oluşturulmuş dinî bir terimdir. Her iki sözcük de Türkçedir, bu durum terimlerin dilde tutunmasını kolaylaştırmaktadır.

Türkçenin tarihi dönemlerine ait metinleri incelendiğinde sadece Münker ve Nekir melekleri için değil, diğer meleklerinin de Türkçe sözcük ve ibarelerle karşılandığı görülmektedir. Özellikle Kur'an tercümelerine bakıldığında Azrail için *cān alıcı* "can alan, ölüm meleği", *cān alġan ferişteler* "can alan melekler, ölüm melekleri", *cānnı tartġan ferişteler* "canı çekip alan melek, canı çıkarıp alan melek", *tartġan ferişte* "çekip alan, çekip çıkaran melek", *ölüm erkligi* "Azrail, ölüm meleği" ibareleri kullanılmaktadır.

İnsanların sağında ve solunda olan, sevapları ve günahları yazdığına inanılan Kirâmen Kâtibîn melekleri *'amel yazıcı firişte* "iyi ve kötü amelleri yazan melek", *tutuġlı* "tutan, yazacı (melek)", *ekki ferişte* "bir şahsı gözetleyip, O'ndan aldıkları tespit ettikleri sözleri ve fiilleri, O'nun Kıyamet günü meşhur açılmış bulacağı amel defterine kaydeden iki melek", *ekki tetigliler* "sağda ve solda oturan iki melek", *sağındaḳı ferişte* "sağdaki melek" ibareleriyle açıklanmaktadır.

Terim oluşturma yöntemlerinden biri de *eksiltme*dir. Bu yöntem terimin "ya fiilin önündeki isim unsurunun ya da sıfat tamlamasındaki isim unsurunun düşmesi" ile oluşturulmaktadır (Eynel ve Demirel Kamanlı, 2024: 809-810). *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcüklerinin yapısı da muhtemeldir ki *soruḳçı ferişte* ve *sorġucı ferişte* biçiminde birer sıfat tamlamasıdır ve tamlamanın isim unsurlarında bir *eksiltme* söz konusudur.

Yabancı kökenli sözcükler yerine Türkçe sözcükler türetmek tek başına yeterli değildir. Yapılması gereken asıl şey türetilen sözcüğün kullanılması ve benimsetilmesidir (Zülfikar, 2011: 152). Cumhuriyet döneminde Türkçecilik önem kazanmıştır. Pek çok sözcük Türkçe kökler kullanılarak Türkçe eklerle türetilmiştir. Bunun yanı sıra halk ağzından ve eski kaynaklarımızdan yazılı dile sözcükler de aktarılmıştır (s. 152). Bu dönemde *bulgu, sorgu, yargı, yenilgi* gibi sözcükler Türkçe eklerle türetilmiş ya da eski kaynaklardan ve halk ağzından yazı diline aktarılmıştır. Türetilen bu terimler arasında halk tarafından benimsenen ve dilde kullanımına devam eden terimlerin daha çok canlı kök ve gövdelere dayandığı görülmektedir.

*soruḳçı* ve *sorġucı* sözcükleri günümüzde *sorgu meleği* biçiminde yaşamaktadır. *Sorgu* sözcüğü *Türkçe Sözlük*'te "sorma işi" anlamıyla açıklanmakta, hukuk sisteminde "Ceza Muhakemeleri Usul Kanunu'na göre, sanığın araştırma konusu olayla ilgili olarak yargıç karşısındaki beyanı; istintak" olarak yer almaktadır (URL-2). Hukuk terimleri arasında sorgulamayı yapan kişi için *sorgu hâkimi* veya *sorgu yargıcı*, sorgulama tekniği olarak *çapraz sorgu* sözcükleri ve sorgulama işlemi için *sorgula-, sorgulan-, sorgulat-* fiilleri, *sorguya çekmek* birleşik fiili ve *sorgu sual*, *sorgusuz sualsiz* ikilemeleri Türkiye Türkçesinde

kullanılmaya devam etmektedir. Ayrıca bilgisayar terimleri arasında "ağda arama yapmak" için *sorgula-* fiili ve *sorgu kutusu* tamlaması kullanılmaktadır.

Çalışmada Türkçenin terim oluşturma yöntemleri kısaca incelenmiş, Doğu Türkçesinin dinî terimleri içerisinde yer alan *soruḳçı* ve *sorġucı* sözcüklerinin tarihi metinlerde varlığı sorgulanmıştır. İlgili sözcüklerin terim olarak oluşturulma yöntemleri incelenmiş, terimleşme süreçleri irdelenmiştir. Çalışmanın konusunu oluşturan *soruḳçı* ve *sorġucı* terimleri hem *türetme* hem de *eksiltme* yöntemleri ile oluşturulmuştur. Ayrıca *soruġçı* sözcüğü daha önce *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te kullanıldığından *anlam aktarımı* yöntemiyle dinî bir anlam kazanmıştır.

Türkler tarih boyunca pek çok inanç ve inanış sistemini benimsemiş, birçok kültürle etkileşim halinde bulunmuştur. Tüm bunlar Türkçenin söz varlığına katkıda bulunmuş, dilin zenginleşmesine sebep olmuştur. İlgili sözcükler inanç kültürümüzü yansıtan Türkçe terimlerdir. Bu sözcüklerden *soruḳçı* "sorguya çeken" anlamındayken *sorġucı* ise "sorucu, sual edici" manasına gelmektedir. Her iki sözcük de İslamiyet'e göre öldükten sonra insanları sorguya çekecek olan Münker ve Nekir melekleri için kullanılmaktadır. Çalışma ile Türkçenin terim üretme hususundaki çeşitliliği ve zenginliği ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Kaynakça**


Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III indeks*. (K. Eraslan, O. F. Sertkaya, N. Yüce, haz.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Atalay, B. (1986a). *Divanü Lûgat-it-Türk tercümesi III.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Atalay, B. (1986b). *Divanü Lûgat-it-Türk dizini "endeks".* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Babacan, V. (2017). *Yûnus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı (Giriş-inceleme-metin-dizin)*. İstanbul: Doruk Yayınları.

Başkan, Ö. (1974). "Terimlerde özleşme sorunu". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, 21-22*(1973-1974), 173-184.

Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish.* Oxford University Press.

Çağlar, Y. ve Kuru, S. (2025). "Eski Türkçede Teŋri sözcüğü üzerine". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, 9*(2), 1366-1391. https://doi.org/10.34083/akaded.1702561

Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânu Lugâti't-Türk giriş - metin - çeviri - notlar - dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eynel, S., ve Demirel Kamanlı, E. (2024). "Türklerin dinî terim oluşturma yöntemleri: TİEM 73 ve Özbek Türkçesi Kur'an Tefsiri örnekleri". *Journal of Turkish Language and Literature, 64*(3), 803-819. https://doi.org/10.26650/TUDED2024-1554629

Kaan Çelikten, E. (2022). "Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine kadar gelen dinî terminoloji". *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* (29), 268-288. http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut520

Karaağaç, G. (haz.) (2020). *Mevlânâ Lutfî dîvân*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Karaman, B. İ. (2009). "Terim oluşturma yöntemleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, 57*(2), 45-59.

Korkmaz, Z. (1992). *Dil bilgisi terimleri sözlüğü.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kök, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi satır-arası Kur'an tercümesi (TİEM 73, 1v-235v/2) giriş-inceleme-metin-dizin.* [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi].

Özdem, R. H. (1941). *Terim meselesi münasebetiyle dilimizin ıslahı üzerinde bir muhtıra.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Özdemir, E. (1973). *Terim hazırlama kılavuzu.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özön, M. N. (1972). *Terim kılavuzu.* İstanbul: Maarif Matbaası.

Sağol, G. (1993-1999). *An inter-linear translation of the Qur'an into Khwarazm Turkish, introduction, text, glossary and facsimile (I-III).* Harvard: Harvard University.

Sarıtosun, N. (1992). *Terim hazırlama kılavuzu.* İstanbul: İTÜ Yayınları.

Şeyh Süleyman Efendî Buharî (1298). *Lugat-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî.* Mihran Matbaası.

URL-1 https://sozluk.gov.tr/?ara=terim [Erişim Tarihi: 19 Ağustos 2025].

URL-2 https://sozluk.gov.tr/?ara=sorgu [Erişim Tarihi: 30 Ağustos 2025].

URL-3 https://lugatim.com/ [Erişim Tarihi: 05 Eylül 2025].

Ünlü, S. (2004). *Karahanlı Türkçesi satır arası Kur'an tercümesi TİEM 73, giriş-metin-inceleme-analitik dizin.* [Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi].

Ünlü, S. (2012). *Doğu ve Batı Türkçesi Kur'an tercümeleri sözlüğü*. Konya: Eğitim Akademi Yayınevi.

Vardar, B., vd. (2007). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü.* İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları.

Zülfikar, H. (1991). *Terim sorunları ve terim yapma yolları.* (1. baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Zülfikar, H. (2011). *Terim sorunları ve terim yapma yolları.* (2. baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

# ҒЫЛЫМИ ТАНЫМ МЕН МӘДЕНИ ҮНДЕСТІК: ТҮРКОЛОГИЯ КЕҢІСТІГІ

**Алмас ОРАЛБЕК**[*]

**Аңдатпа:** Түркология – түркі жұрттарының шығу тегі, тілдік ерекшеліктері, тарихи жолы, мәдени жетістіктері, әдеби мұрасы мен рухани дүниесін жан-жақты зерттейтін ғылым саласы. Бұл мақалада түркология ғылымының қалыптасу үдерісі, тарихи даму белестері және қазіргі түркі әлеміндегі орны кеңінен сөз болады. Түркітану ғылымы алғаш рет XIX ғасырда Еуропалық және Ресейлік ғалымдардың еңбектері арқылы ғылыми жүйеге түсе бастады. Ал XX ғасырда түркі тектес мемлекеттердің өз ішіндегі ізденістері артып, бұл сала жеке бағыт ретінде орнықты. Қазіргі таңда түркология – түркі халықтарының тарихи сабақтастығын сақтау мен мәдени бірлігін арттыруда маңызды ғылыми құралға айналып отыр. Мақалада түркі жұрттарының біртұтас өркениет ретіндегі болмысын ашуда түркологияның маңызы нақты деректер арқылы дәйектеледі. Көне түркі жазбалары, «Қорқыт ата кітабы» мен «Күлтегін» ескерткіштері сынды тарихи жәдігерлер арқылы бабалар мұрасының терең тамыры мен дүниежүзілік өркениетке қосқан үлесі сараланады. Сонымен қатар, қазіргі түркологиялық ізденістер –

[*] Ғылыми қызметкер. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты. Ora-10@mail.ru, ORCID:10000-0002-0600-7006

тілдік салыстырулар, жазу түрлерінің тарихи дамуы, әдеби қарым-қатынастар мен этноархеологиялық бағыттар да қамтылады. Бүгінгі күні Түркі академиясы, ТҮРКСОЙ және басқа халықаралық құрылымдар арқылы түркі мемлекеттері арасындағы ғылыми ынтымақтастық күшейіп келеді. Осы тұрғыда мақаланың негізгі мақсаты – түркі елдері арасындағы бірлескен зерттеулерді дамытуда түркологияның маңызды рөлін айқындау. Түркология – ғылым ғана емес, рухани байланысты бекемдейтін негізгі көпір.

**Кілт сөздер:** Түркология, Мәдени үндестік, Тарихи жәдігер, Тарих.

## SCIENTIFIC COGNITION AND CULTURAL CONSONANCE: THE SPACE OF TURKOLOGY

**Abstract:** Turkology is a field of science that comprehensively studies the origins, linguistic features, historical path, cultural achievements, literary heritage, and spiritual world of the Turkic peoples. This article discusses in detail the process of formation of Turkology as a discipline, its historical stages of development, and its current place within the Turkic world. Turkological studies first began to take shape within a scientific system in the 19th century through the works of European and Russian scholars. In the 20th century, research within Turkic states themselves increased, and the field consolidated as an independent direction. Today, Turkology has become an important scientific instrument in preserving the historical continuity of Turkic peoples and strengthening their cultural unity. The article substantiates the significance of Turkology in revealing the essence of the Turkic peoples as a unified civilization through concrete evidence. Ancient Turkic inscriptions, the *Book of Dede Korkut*, and the *Kül Tegin* monuments are examined as historical sources reflecting the deep roots of ancestral heritage and its contribution to world civilization. In addition, modern Turkological research encompasses comparative linguistics, the historical development of writing systems, literary interactions, and ethno-archaeological approaches. At present, scientific cooperation among Turkic states is expanding through institutions such as the Turkic Academy, TURKSOY, and other international organizations. In this regard, the main purpose of the article is to highlight the crucial role of Turkology in advancing joint research among Turkic nations. Turkology is not only a science but also a vital bridge that strengthens spiritual connections.

**Keywords:** Turkology, Cultural Consonance, Historical Heritage, History.

Түркологияның пайда болу тарихын іздестірсек, оның бастау бұлағы көне дәуірлерге барып тірелетіні анық. Әсіресе VIII ғасырда тасқа қашалып жазылған Орхон-Енисей жазба ескерткіштері түркі дүниесінің алғашқы жазба жәдігерлері ретінде айрықша маңызға ие. Бұл жазбалар – тек тарихи дерек көзі ғана емес, сонымен бірге көне түркі тілінің грамматикалық құрылымын, сөздік қорын, қоғам өмірінің саяси-әлеуметтік қырларын көрсететін құнды мұра. Орхон мәтіндерінде халықтың бірлік, елдік идеялары, мемлекет құру дәстүрлері мен дүниетанымдық ұстанымдары айқын көрініс тапқан. Осы тұрғыдан алғанда, Орхон-Енисей ескерткіштері түркология ғылымының іргетасын қалаған ең көне дереккөз болып табылады. Олар түркі халықтарының тарихын терең түсінуге, олардың рухани әлемін, мәдени кодтарын айқындауға мүмкіндік береді. Бүгінде түрколог ғалымдар бұл жазбаларды тек тіл тарихын зерделеу үшін ғана емес, сонымен қатар түркі өркениетінің мәдени тұтастығын танып-білу мақсатында да жан-жақты зерттеуде.

Дания ғалымы В. Томсен 1893 жылы осы Орхон жазуларын алғаш рет оқып, олардың түркі тілінде жазылғанын дәлелдеді (Thomsen, 1893). Бұл ашылу тек түркология ғылымында ғана емес, бүкіл әлемдік шығыстану саласында да үлкен ғылыми төңкеріс болды. Томсеннің жаңалығы кейінгі зерттеулерге жол ашып, көне түркі тілінің грамматикалық құрылымы мен лексикалық қорын жүйелі зерттеуге негіз қалады. Ал орыс ғалымы В.В. Радлов Орхон мәтіндерін әрі қарай талдап, түркі тілдерінің салыстырмалы сипаттамасын жасады. Оның көптомдық «Опыт словаря тюркских наречий» атты еңбегі түркология ғылымының алтын қорына енді (Радлов, 1893). Радлов тек сөздік құрастырып қана қойған жоқ, ол түркі халықтарының фольклорын, ауыз әдебиетін, этнографиясын жинақтап, баспаға шығарды. Бұл еңбектердің арқасында біз түркі халықтарының тарихи-мәдени кеңістігін, тілдік байлығын жан-жақты танып-білуге мүмкіндік алдық.

Ғалымдар пікірінше, Орхон жазбалары мен В.В. Радлов еңбектері түркология ғылымының іргетасын қалаған. XIX ғасырдың екінші жартысында ғылыми айналымға түскен көне түркі ескерткіштері түркі халықтарының тарихын, тілін және мәдениетін жаңа қырынан танып-білуге жол ашты. Бұл жазбалар алғаш табылған кезден бастап-ақ зерттеушілердің назарын өзіне аударып, кейін түркология ғылымының басты дереккөздерінің біріне айналды. Радловтың түркі халықтарының тілін, фольклорын, этнографиясын жүйелі түрде жинақтап, жариялауы түркологиялық зерттеулердің әдістемелік негізін қалыптастыруға зор ықпал етті.

Мәселен, академик Н.А. Баскаков көне түркі жазбаларын «түркі халықтарының ежелгі дәуірдегі саяси және рухани өмірінің энциклопедиясы» деп бағалаған (Баскаков, 1962). Бұл пікірдің астарында терең ғылыми мән бар. Себебі Орхон-Енисей ескерткіштері тек тіл тарихының куәгері ғана емес, сонымен бірге түркі қоғамының әлеуметтік құрылымы, мемлекеттілік дәстүрлері, дүниетанымдық қағидалары мен рухани құндылықтары туралы мол мәлімет береді. Басқаша айтқанда, бұл жазбалар түркі өркениетінің өзіндік «рухани паспорты» іспеттес.

Қазіргі түркологтар Орхон мұраларын зерттеуді жаңа деңгейге көтеріп отыр. Олар бұл жазбаларды тек тіл тарихын зерттеу үшін емес, сонымен бірге түркі өркениетінің мәдени кодтарын тану үшін де қолданады. Мәселен, жазбалардағы «ел», «жер», «тег», «тәңір», «құт» сияқты ұғымдар түркі халықтарының әлем бейнесін, құндылықтар жүйесін, қоғамдағы адам мен билік арасындағы қатынасты бейнелейді. Бұл – бүгінгі күнгі мәдениеттану мен өркениеттану ғылымдары үшін аса маңызды дереккөз. Сонымен қатар, Орхон жазбаларында түркі халықтарының тарихи тағдыры, бірлік идеясы, ерлік пен елдікті сақтау мәселесі кеңінен жырланады. Бұл идеялар түркі халықтарының рухани тұтастығы мен мәдени сабақтастығын айқындап, қазіргі түркі интеграциясына да негіз бола алады. Осы тұрғыдан алғанда, Орхон жазбалары – өткеннің ескерткіші ғана емес, болашаққа бағдар беретін мәдени феномен.

Орхон жазбаларында Күлтегін, Білге қаған, Тонықөк сынды тарихи тұлғалардың есімдері аталып, олардың ел бірлігі мен мемлекет мүддесі жолындағы еңбектері дәріптеледі. Бұл жазуларда тек қана тарихи оқиғалар баяндалып қоймай, сонымен бірге түркі қоғамының дүниетанымдық негіздері, билік жүйесінің қағидалары мен әлеуметтік-саяси құрылымы көрініс тапқан. Күлтегін ескерткішіндегі мәтіндерде елді басқарудың әділеттілігі, халықтың бірлігін сақтау, тәуелсіздікті қорғау секілді ұстанымдар айқын айтылады. Бұл – түркілердің саяси мәдениеті мен мемлекеттілігінің ерте қалыптасқанын көрсететін маңызды дерек. Сонымен қатар, Орхон мәтіндері түркі дүниесінің рухани әлемін, әдет-ғұрпын, тіпті күнделікті тұрмысын сипаттайды. Зерттеушілердің пайымдауынша, бұл жазбалардағы сөйлемдер тек қарапайым ақпарат жеткізу үшін емес, ұрпаққа өсиет қалдыру мақсатында жазылған. Сондықтан олардың стилі шешендікке, көркемдікке толы, бейнелі тілмен өрілген. Белгілі түрколог В. Томсен бұл мәтіндерді «түркі халықтарының ұлттық санасының жазба айнасы» деп бағалаған (Thomsen, 1893).

Ғалым Ә.Қайдар мәдени үндестікті «түркі халықтарының ғасырлар бойы жалғасқан мәдени бірлігі мен рухани тұтастығының жемісі» деп сипаттайды (Қайдар, 1998). Оның пікірінше, мәдени үндестіктің негізгі қайнары – ортақ тілдік негіз бен тарихи тәжірибе. Ә.Қайдардың айтуынша, түркі халықтары мыңдаған жылдар бойы бір-бірінен алшақтап кеткенімен, олардың мәдени кодында ортақ белгілер сақталып қалған. Бұл ортақтық ең алдымен тілде, одан кейін рухани мәдениетте, фольклорда, дәстүрлі дүниетанымда айқын көрініс табады.

Ә.Қайдар тілдік ортақтықтың мәдени сабақтастықпен қатар жүретінін ерекше атап өтеді. Өйткені тіл – тек қарым-қатынас құралы ғана емес, ол халықтың тарихи жады мен рухани құндылықтарының сақталу тетігі. Мәселен, түркі тілдерінде кездесетін ортақ сөздер мен ұғымдар – халықтардың тарихи тұрмыс-тіршілігінің, дүниетанымының, әлеуметтік құрылымының куәсі. «Ата», «ана», «жол», «ер» сияқты қарапайым түбір сөздерден бастап, «тәңір», «құт», «ел» тәрізді философиялық-әлеуметтік мәнге ие категориялар түркі дүниесінің біртұтастығын айғақтайды. Ғалымның тұжырымдауынша, мәдени үндестік – халықтар арасындағы тарихи жадтың жалғасы. Тарихи жад – ұрпақтан ұрпаққа берілетін мәдени тәжірибе ғана емес, ол халықтың өзін-өзі тану тетігі. Түркі халықтарының эпикалық мұралары («Манас», «Алпамыс», «Көрұғлы») мен көне жазба ескерткіштері (Орхон-Енисей жазбалары) осы тарихи жадтың көрінісі болып табылады. Бұл шығармаларда түркілік ортақ құндылықтар, яғни ерлік, елдік, бірлік идеялары айқын байқалады.

Ә.Қайдардың пайымдауынша, мәдени үндестік – бұл өткеннің мұрасы ғана емес, қазіргі мен болашаққа бағытталған үрдіс. Түркі халықтарының интеграциялық үдерістері, мәдени ынтымақтастығы да осы тарихи-мәдени сабақтастыққа сүйенеді. Сондықтан ол мәдени үндестікті зерттеу – тек тарихшылар мен тіл мамандары үшін емес, қазіргі заманғы өркениеттік даму тұрғысынан да өзекті мәселе деп қарастырады.

Академик Т. Текиннің пікірінше, көне түркі тілі кейінгі дәуірлердегі барлық түркі тілдерінің қалыптасуына негіз болды (Tekin, 1968). Ол Орхон-Енисей мәтіндерінің фонетикалық, морфологиялық ерекшеліктерін талдай отырып, қазіргі түркі тілдеріндегі ортақ заңдылықтардың қайнарын осы жазбалардан табуға болатынын дәлелдеді. Ғалым атап өткендей, сингармонизм құбылысы, агглютинативті сөзжасам үлгілері, етістіктің күрделі жүйесі көне дәуірден бері сақталып келе жатқан тұрақты белгілер. Сондықтан Орхон жазбалары тек тіл тарихының айғағы ғана емес, сонымен

бірге түркі өркениетінің саяси мәдениеті мен дүниетанымдық болмысын зерттеудің де негізгі дереккөзі болып табылады. Олардан біз түркі қоғамындағы билеуші мен халық арасындағы қарым-қатынастың, мемлекет мүддесін қорғау идеясының, тіпті этикалық нормалардың қалыптасу деңгейін байқаймыз. Бұл тұрғыдан алғанда, Орхон ескерткіштері бүкіл түркі әлемінің мәдени және рухани тұтастығын айқындайтын тарихи құндылық болып саналады.

Махмұд Қашқаридің XI ғасырдағы «Диуани лұғат ат-түрк» атты еңбегі түркі халықтарының тілдік, этнографиялық және мәдени ерекшеліктерін жан-жақты сипаттайды (Қашқари, 1072-074). Бұл еңбекте Қашқари тек сөздерді жинақтап қоймай, олардың мағынасын, қолданылу аясын, тіпті сөйлеу мәдениетін де көрсетіп, әрбір тайпаның өмір салты мен дүниетанымына тоқталған. Ғалым сөздік құрам арқылы халықтың тұрмыс-тіршілігін, салт-дәстүрін, дүниетанымдық ұғымдарын, діни сенімдерін бейнелеп беруге ұмтылды. Сондықтан «Диуани лұғат ат-түрк» тек тілдік қана емес, мәдени-этнографиялық дереккөз ретінде де айрықша маңызға ие. Бұл еңбек түркі халықтарының тарихи кеңістігін, олардың өзара байланысын тануда таптырмас құжат болып саналады. Қашқари еңбегінде түркі тайпаларының таралу аймағын көрсететін алғашқы карта жасалған. Ол түркілердің жер-су атауларын, этнографиялық терминдерін, халық ауыз әдебиеті үлгілерін жинап, оларды ғылыми жүйеге келтірді. Түркі тілдерінің ішкі жіктелісі мен диалектологиялық ерекшеліктерін сипаттау арқылы автор кейінгі түркологиялық зерттеулерге негіз қалады.

Ғалымның сөздігі тек лексикографиялық құрал емес, ол дәуірдің энциклопедиясы іспетті. Мұнда мақал-мәтелдер, өлең жолдары, фольклорлық үлгілер молынан келтірілген. Бұл мәліметтер түркілердің дүниетанымы, моральдық құндылықтары, этикалық нормалары мен эстетикалық талғамы жөнінде құнды дерек береді. Белгілі шығыстанушы ғалымдар «Диуани лұғат ат-түркті» түркі әлемінің ортағасырлық мәдени коды деп бағалайды. Профессор П. Голденнің айтуынша, Қашқари еңбегі тек лингвистикалық сипаттағы еңбек қана емес, сонымен бірге өркениеттік энциклопедия іспетті (Golden, 1992). Ол түркі халықтарының тарихын, мәдениетін және саяси жағдайын тіл арқылы танытатын, сол дәуірдің интеллектуалдық бейнесін айқындайтын туынды. Сондықтан «Диуани лұғат ат-түрк» түркологияның ғана емес, жалпы адамзат өркениетінің алтын қорына енген мұра болып табылады.

Түркі халықтарының ғасырлар бойғы тарихи-мәдени дамуы олардың тілдік бірлігімен тығыз байланысты. «Мәдени үндестік»

ұғымы түркологияда халықтардың ортақ дүниетанымы, салт-дәстүрі, фольклоры мен тілдік құрылымдарының сабақтастығын білдіреді. Бұл құбылыс түркі әлемінің тұтастығын айқындайтын басты факторлардың бірі болып саналады.

Кеңестік дәуірде түркологияның дамуына Н.А. Баскаков зор үлес қосты. Ол түркі тілдерін салыстырмалы-тарихи тұрғыда жүйелеп, олардың классификациясын жасап, генеалогиялық байланыстарын анықтауға ерекше мән берді (Баскаков, 1962). Баскаковтың еңбектері түркология ғылымында жаңа кезеңнің бастамасы болды. Ол түркі тілдерін туыстық принцип бойынша бірнеше топқа бөліп, олардың тарихи дамуындағы ортақ заңдылықтарды ашуға ұмтылды. Оның жасаған жіктемесінде оғыз, қыпшақ, қарлұқ, сібірлік және оғыр (чуваш) тармақтары айқын көрсетілді. Бұл жіктемелер кейінгі түркологиялық зерттеулерге теориялық негіз болды.

Баскаковтың пікірінше, түркі тілдерінің ішкі жүйесі агглютинативті құрылымға бағынады, яғни сөздердің грамматикалық мағынасы жалғаулар арқылы беріледі. Сондай-ақ, ол фонетикалық сингармонизм заңдылығын түркі тілдерінің ортақ белгісі ретінде қарастырды. Баскаков еңбектерінде тілдік жүйелердің тарихи өзгерістерін тек қана грамматикалық тұрғыдан емес, сонымен қатар мәдени-тарихи контексте қарастыру әдісі қолданылды. Бұл түркологияның пәнаралық сипатын айқындап, оны тек лингвистика шеңберінен шығарып, этнолингвистика, этнография және мәдениеттану салаларымен тоғыстырды.

Кеңестік кезеңде сондай-ақ ірі экспедициялар ұйымдастырылып, түркі халықтарының фольклоры мен тілдік материалдары жинақталды. Мәселен, қазақ, қырғыз, өзбек, түрікмен, татар және басқа да халықтардың ауыз әдебиеті үлгілері хатқа түсіріліп, ғылыми талдауға алынды. Бұл зерттеулер тек түркі тілдерінің тарихын ғана емес, олардың мәдени сабақтастығын да тереңірек түсінуге жол ашты. Ал Л. Йохансон мен Е. Чатоның «The Turkic Languages» атты еңбегі қазіргі кезеңдегі түркологиялық зерттеулердің басты дереккөздерінің біріне айналды (Clauson, 1972). Бұл еңбек тек түркі тілдерінің құрылымын сипаттап қана қоймай, олардың типологиялық ерекшеліктерін, фонетикалық, морфологиялық, синтаксистік жүйелерін салыстырмалы түрде талдады. Сонымен қатар, авторлар түркі тілдерінің географиялық таралу аймағын, тарихи дамуын және өзара ықпалдасу үдерістерін кеңінен қарастырды.

Мұндай еңбектер қазіргі заманғы типологиялық және салыстырмалы-тарихи зерттеулердің негізгі тірегіне айналды. Түркі

тілдерінің даму заңдылықтарын айқындау арқылы ғалымдар түркі халықтарының мәдени үндестігі мен тарихи сабақтастығын тереңірек түсіндіре алды. Баскаков бастаған ғылыми дәстүр мен Йохансон мен Чато еңбектеріндегі қазіргі теориялық талдаулар түркологияның біртұтас ғылыми жүйе ретінде дамуына зор ықпал етті.

Мәдени үндестік мәселесіне келсек, ол түркі халықтарының тілдік, әдеби және рухани бірлігін айқындайтын басты факторлардың бірі болып табылады. Мәдени үндестіктің негізінде ортақ тілдік жүйе ғана емес, сонымен бірге халықтық дүниетаным, әдет-ғұрып, салт-дәстүр және фольклорлық мұра жатыр. Түркі халықтары ғасырлар бойы кең байтақ Еуразия кеңістігінде өмір сүріп, түрлі тарихи жағдайларға бейімделе отырып та, өздерінің мәдени тамырластықтарын сақтап қалған. Бұл құбылыс, бір жағынан, олардың тілдік туыстығымен түсіндірілсе, екінші жағынан, ортақ тарихи жадының беріктігімен сипатталады.

Эпостық дәстүрлердің маңызы ерекше. Мәселен, қырғыздың «Манас» эпосы тек бір халықтың ғана емес, бүкіл түркі жұртының ортақ рухани мұрасы болып саналады. Оның көлемді құрылымы, қаһармандық идеялары, ұлттық бірлік пен елдік мүдде төңірегіндегі ойлары түркі дүниетанымының ортақ кодын бейнелейді. Сондай-ақ оғыздық дәстүрді тұтастандырған «Қорқыт ата кітабы» – оғыз-қыпшақ тайпаларының тарихи жадын сақтаған энциклопедиялық туынды. Бұл шығармаларда халықтың тұрмыс-тіршілігі, әлеуметтік қатынастары, батырлық пен ерлік жайлы көзқарастары көрініс тапқан (UNESCO, Intangible Cultural Heritage Lists).

Аталған мұралар халықаралық деңгейде де мойындалған. ЮНЕСКО-ның материалдық емес мәдени мұра тізіміне «Манас» эпосы, «Қорқыт ата кітабы», сондай-ақ қазақ пен қырғызға ортақ айтыс дәстүрі енгізілген. Бұл – түркі халықтарының мәдени құндылықтарының бүкіл әлемдік өркениет қазынасына қосылғанын айғақтайды. Айтыс өнері – суырып салмалық дәстүрге негізделген, сөз мәдениетін, тапқырлық пен шешендікті талап ететін ерекше феномен. Ол халықтың рухани дүниетанымын, әлеуметтік мәселелерін бейнелейтін мәдени алаң қызметін атқарды.

Әдебиеттанушы ғалымдар мұндай дәстүрлерді «мәдени жадының феномені» деп бағалайды. Өйткені эпикалық шығармалар мен фольклорлық үлгілер ұрпақтан ұрпаққа беріліп, халықтың тарихи зердесін сақтап отырған. Француз ғалымы М. Хальбвакс мәдени жадының қоғамның тұтастығын қамтамасыз ететінін айтса, түркологтар бұл идеяны түркі халықтарының эпосы арқылы

дәлелдеп отыр. Яғни, «Манас», «Қорқыт ата кітабы», айтыс және басқа да мұралар тек өнер туындысы емес, халықтың тарихи өзін-өзі тануының, ұлттық бірегейлігінің негізі болып табылады. Сондықтан мәдени үндестік тек ұқсастық ұғымымен шектелмейді, ол түркі халықтарының тарихи жады, дүниетанымы мен құндылықтарының сабақтастығын білдіретін күрделі ұғым. Ол арқылы біз түркі халықтарының біртұтас өркениеттік кеңістігін айқындай аламыз.

Түркі өркениетінің дамуына Ұлы Жібек жолының ықпалы ерекше болды. Бұл ежелгі халықаралық магистраль тек сауда-саттықтың ғана емес, мәдениет пен идеялардың, тіл мен діннің алмасу жолы болды. Жібек жолы бойында орналасқан түркі қалалары – Тараз, Баласағұн, Самарқанд, Бұхара, Қашғар сияқты орталықтар тек экономикалық ғана емес, мәдени-гуманитарлық тораптар қызметін атқарды. Осы қалаларда түркі халықтары қытай, иран, араб, үнді өркениеттерімен тығыз байланыс орнатып, нәтижесінде өркениеттік синтез пайда болды. Бұл ықпалдастықтың іздері архитектуралық ескерткіштерден, қолөнер бұйымдарынан, әдеби шығармалардан және тілдік жүйелерден айқын байқалады.

Сауда қатынастарымен қатар, мәдени және тілдік ықпалдастық та жүріп отырды. Әртүрлі өркениеттердің өкілдері кездесіп, тіл үйреніп, аударма ісімен айналысты. Түркілердің көптеген сөздері парсы және араб тілдері арқылы ислам өркениеті кеңістігіне енсе, керісінше, араб-парсы сөздері түркі тілдерінің лексикалық қорын байытты. Бұл үрдіс, әсіресе, діни терминология мен ғылыми ұғымдардың қалыптасуында айқын көрінді. Ислам дінінің таралуы түркі халықтарының жазба мәдениетінің дамуына кең жол ашты. Бұрын ауызша дәстүрге сүйенген халықтарда жазба әдебиет өркендей бастады. Бұл кезеңде араб жазуы кеңінен қолданылып, түркі тілдерінде жаңа діни-ғылыми лексика қалыптасты.

Ортағасырлық кезең түркі халықтарының әдебиеті, поэзиясы және философиясының гүлдену дәуірі болды. Бұл кезеңде дүниеге келген ірі тұлғалардың еңбектері түркі мәдениетінің асыл қазынасына айналды. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» еңбегі – саяси-философиялық трактат ретінде танылып, мемлекетті басқару, адамгершілік пен парасаттылық мәселелерін түркі тілінде тұңғыш жүйелеген шығарма болды. Онда билік пен әділет, білім мен даналық, еңбек пен әділдік категориялары кеңінен талданып, түркі қоғамының рухани бағдарын айқындады. Сол сияқты Ахмет Йүгнекидің «Ақиқат сыйы» шығармасы моральдық-этикалық тақырыптарға арналды. Ол еңбегінде адамгершілік қағидаттарын дәріптеп, әділдік пен шындықтың, тақуалық пен кішіпейілділіктің маңызын атап өтті. Бұл туынды түркі дүниесінің діни-

философиялық ой-санасының дамуына айрықша үлес қосты. Бұған қоса, Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» атты еңбегі сопылық әдебиеттің түркі тіліндегі алғашқы үлгісі ретінде түркілердің рухани мәдениетінде жаңа дәуірдің бастауына айналды.

Осылайша, Жібек жолы арқылы өркендеген мәдени ықпалдастық пен ислам дінінің таралуы түркі өркениетінің дамуын жаңа сатыға көтерді. Бұл кезеңдегі әдеби және философиялық туындылар қазіргі түркология ғылымы үшін таптырмас дереккөз болып отыр. Олар арқылы біз тек тіл тарихын ғана емес, сонымен қатар түркі халықтарының дүниетанымдық бағдарын, өркениеттік құндылықтарын да терең түсіне аламыз.

Кеңестік дәуірде жүргізілген ғылыми экспедициялар түркология саласының дереккөздік негізін байыта түсті. Әртүрлі аймақтарға ұйымдастырылған бұл экспедициялар барысында көптеген қолжазбалар, көне кітаптар, фольклорлық үлгілер мен этнографиялық мәліметтер жинақталып, ғылыми айналымға енгізілді. Қазақ даласынан, Қырғызстан мен Өзбекстаннан, Алтай, Сібір мен Кавказ өңірлерінен жиналған ауқымды материалдар кейінгі зерттеулерге құнды негіз болды. Әсіресе эпикалық жырлар, батырлық дастандар, халық ертегілері мен шешендік сөздер ғылыми жүйеленіп, баспа бетінде жарияланды. Бұл мәліметтер түркі халықтарының тарихи жадын сақтап, олардың ортақ мәдени мұрасының тереңдігін дәлелдейді.

Осы кезеңде этнографиялық және тілдік деректердің мол қоры жасалды. Түркі халықтарының тұрмыс-тіршілігі, әдет-ғұрпы, діни рәсімдері, шаруашылық дәстүрлері туралы нақты мәліметтер хатқа түсірілді. Лингвистикалық материалдар жинақталып, диалектологиялық атластар жасалды, ауызекі сөйлеу тілінің ерекшеліктері жазып алынды. Бұл жұмыстардың нәтижесінде түркі тілдерінің диалектілік құрамын зерттеуге, тарихи-салыстырмалы әдісті дамытуға мүмкіндік туды. Н.А. Баскаков, С.Е. Малов, А.Н. Кононов секілді ғалымдар жинақталған деректерге сүйене отырып, іргелі зерттеулерін жариялады.

Алайда, кеңестік ғылымда идеологиялық қатаң бақылау болғанын да ескермеуге болмайды. Көптеген зерттеулерде марксистік-лениндік көзқарас үстемдік етіп, тіл мен мәдениеттің даму заңдылықтары таптық тұрғыдан түсіндірілді. Кейбір тарихи шындықтар бұрмаланып, ұлттық ерекшеліктер жеткілікті дәрежеде көрсетілмей қалды. Мәселен, түркология саласындағы зерттеулерде түркі халықтарының дербес өркениеттік рөліне емес, олардың Ресей мен Кеңес Одағы құрамындағы орнына көбірек көңіл бөлінді.

Соған қарамастан, түркология ғылымы өз дамуын тоқтатқан жоқ. Ғалымдар қолда бар деректерді пайдалана отырып, салыстырмалы-тарихи лингвистика, мәтінтану, этнография салаларында маңызды еңбектер жазды. Бұл кезеңде жарияланған монографиялар мен сөздіктер бүгінгі күнге дейін өз құндылығын сақтап келеді. Кеңес дәуіріндегі ғылыми мектептер кейінгі тәуелсіздік жылдарындағы түркологиялық зерттеулерге мықты негіз қалап берді. Сондықтан аталмыш дәуірдің ғылыми жетістіктерін бағалау – қазіргі түркология үшін маңызды міндет.

Қорытындылай келгенде, «Ғылыми таным мен мәдени үндестік: түркология кеңістігі» тақырыбы аясында жүргізілген талдаулар көрсеткендей, түркология – түркі халықтарының тілін, әдебиетін, тарихы мен этнографиясын ғана емес, сонымен бірге олардың мәдени тұтастығы мен өркениеттік сабақтастығын айқындайтын кешенді ғылым саласы болып табылады. Түркі дүниесінің мәдени үндестігі көне дәуірлерден бастау алып, Орхон-Енисей жазба ескерткіштері мен халықтық эпостарда көрініс тапқан. Бұл мұралар тек тарихи дерек қана емес, сонымен қатар түркі халықтарының рухани болмысының, мәдени кодының және дүниетанымдық жүйесінің көрінісі ретінде бағаланады. Ғалымдардың пікірлерін саралай отырып, мәдени үндестіктің басты тетігі – ортақ тілдік негіз, тарихи жад және рухани құндылықтар екені анықталды. Ә.Қайдар, Н.А. Баскаков, В.В. Радлов сияқты түркологтардың еңбектері осы құбылыстың мәнін ашып, түркі халықтарының мәдени сабақтастығын дәлелдеді. Орхон мұраларынан бастап қазіргі заманғы зерттеулерге дейінгі аралықта ғылыми таным түркі өркениетінің тұтас кеңістігін қалыптастыруға ықпал етті.

Сонымен, ғылыми таным мен мәдени үндестік түркология кеңістігінде өзара тығыз байланыста қарастырылып, түркі халықтарының тарихи дамуын, рухани сабақтастығын және болашақтағы интеграциялық әлеуетін айқындайтын маңызды категориялар ретінде ерекшеленеді. Бұл бағыттағы зерттеулер тек өткенді тануға ғана емес, бүгінгі түркі әлемінің мәдени ынтымақтастығын нығайтуға да қызмет етеді.

**Әдебиеттер**

Altaic languages. Encyclopaedia Britannica.

Баскаков, Н. А. (1962). *Введение в изучение тюркских языков*. Москва: Наука.

Қайдар, Ә. (1998). *Қазақ тілінің өзекті мәселелері*. Алматы: Санат.

Қашқари, М. (1072–1074). *Диуани лұғат ат-түрк*.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.

Golden, P. B. (1992). *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Johanson, L., & Csató, É. Á. (ред.). (1998). *The Turkic Languages*. London: Routledge.

Radlov, V. V. (1893–1911). *Opyt slovarya tyurkskikh narechiy* (4 т.). Санкт-Петербург.

Tekin, T. (1968). *A Grammar of Orkhon Turkic*. Indiana University.

Thomsen, V. (1893). *Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénisséi*. Helsingfors.

UNESCO. *Intangible Cultural Heritage Lists (Manas, Dede Korkut, Aitys)*.

# ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ҮЙЛЕНУ САЛТЫ (РӘСІМІ) ЖӘНЕ ОНЫҢ ЭПОСТА БЕЙНЕЛЕНУІ

**Перизат УСИПБАЕВА**[*]

**Гүлгүл ҚАНСЕИТОВА**[**]

**Аңдатпа:** Бүгінгі қазақ эпосы – эпикалық дамудың биік сатысына жеткен, сан-салалы жанрлық түрлерге бай рухани мұра, халықтың асыл қазынасы. Әрине оның бұл дәрежеге дейінгі даму сатысында халқымыздың сан ғасырлық тарихының ізі, дүниетаным, әдет-салттарының түрлену, жаңғыру заңдылықтары жинақталған. Әрбір ұлттың, этностың эпосын құрылымдық тұрғыдан қарастырғанда оны жеке дара алып қарамай, ең алдымен өзі тектес халықтардың эпостық мұрасымен салғастыра қарастырғанда ғана толыққанды тұжырымдар жасауға болады. Бізде бұл мақаламызда қазақ эпосының құрылымындағы аса маңызды компенентерінің бірі – батырлық үйлену мотивінің даму барысын зерделеу мақсатында туыстас түркі халықтарымен параллель қарастыруды мақсат тұттық. Зерттеу барысында байқалғанындай, эпикалық дәстүрдің даму жолдары түркі халықтарының өз ішінде әрқилы сипат алған. Ал оны Сібір халықтарының эпостарымен салыстыра қарастырсақ, ең көне бастаулардағы біртектілік іздері байқалғанымен, даму жолы мен қазіргі деңгейі жөнінде әр алуан өзгешелікті аңғаруға болады. Қай халықтың да эпостық мұрасындағы кейіпкер бейнесінің дараланууы оның болашақ жар таңдаудағы ерлік істерімен тығыз байланысты. Елдің қамқоры, қорғаны болған батырдың үйленуі де ерекше жағдайда өтеді. Оны фольклортану ғылымында «*батырлық үйлену*» я болмаса «*қаһармандық үйлену»* деп атау қалыптасқан.

**Кілт сөздер:** Түркі халықтары, Эпос, Батыр, Үйлену, Қалыңдық.

Мақаламызда қазақ эпосын негіз ете отырып, түркі халықтарының эпосы құрылымындағы *батырлық үйлену мотивінің* даму сипаттары қарастырылды. Мақалада қарастырылған халықтардың (қазақ, қырғыз, қарақалпақ, ноғай, башқұрт т.б.) эпостық мұраларын салыстыра талдау нәтежесінде аталмыщ сарынның эпостың ең көне

[*] Қауымдастырылған профессор. Қ.Құлажанов атындағы Қазақ технология және бизнес университеті, peri_us@mail.ru, ORCID: 0009-0004-0125-9679.

[**] PhD, аға оқытушы Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ, gulgulkanseitova79@gmail.com, ORCID:0009-0009-0882-7321

заманғы бастауларында молынан кезігетіні анықталды. Адамзат қоғамы дамуының анаеркі дәуірлеріне тән батырлық үйленудің ерекшелігі ашылып, «*батыр қыз»* бейнесінің эпостың жанрлық даму тарихына сәйкес трансформациялану процесі тұжырымдалды. Көне заманғы эндогамдық некеден экзогамдық некеге өту жолдарындағы бұл сарынның эпос поэтикасындағы өзгеру, түрлену сарындары әр эпостың этностың ерекшелігі негізінде дәйектелді. Ең алдымен, батырлық сипаты басым көне эпостардың өзегіндегі аталмыш сарынның қызметі ашылып, оның классикалық эпостағы қызметінің мәні талданды. Бір ғана батырлық үйлену сарынының қызметі арқылы Түркі халықтарының өз ішінде көне заманғы батырлық үйленудің өзгешелік сипаттары нақтылы мысалдар арқылы дәлелденді. Мысалы көркемдік дамудың биік сатысына жеткен қазақ эпостарындағы батырлық үйленудің көне сипаты мүлде көмескіленіп, ол кейінгі патриахалды қоғамның некелік талаптарына бағындырылып жұмсартылғаны анықталды. Ал қарақалпақ, қырғыз, ноғай, башқұрт эпостарындағы қыздың «күйеу таңдау», «үміткер жігітпен жекпе-жекке шығу» сарындарының молырақ сақталғаны нақтыланды. Батырлық үйленудің негізгі атрибуттары *жекпе-жек, күрес*, *жаяу жарыс, садақпен көздеу* талаптарының ежелгі кәмелеттік сынақтан некелік сынаққа ауысу жолдары зерделеніп, оның әрбір халықтың эпосының даму дәрежесіне сәйкес көріну сипаттарының әркелкілігі тұжырымдалды. Зерттеу барысында *батырлық үйлену* сарынының халықтың неке жайындағы таным-түсінігімен тамырластығы тұжырымдалып, батырдың жар іздеу мақсатына қатысты көне мифтік, тотемдік түсініктегі «тылсым типті жар» (аққу, қаз, көгершін); «батыр-қыз»; «көмекші-жар» ұғымдарының мәні ажыратылды. Зерттеу нәтиежесінде «батырлық үйлену» мотивін тек түркі халықтарында ғана емес, жалпы түркі-монғол, тіпті әлем халықтарының эпосы аясында қарастырудың алдағы өзекті мәселелері түйінделді.

Көне эпос сюжеттерінің ішіндегі ең кең таралғаны – батырдың үйлену мақсатындағы жорықтары және осыған байланысты түрлі сынақтан өтуі. Бұл сюжеттің іштей өрілу жолдары әр жылдарда түрліше болып келе беруі мүмкін. Мәселен, батыр қыздың жақын туыстарымен, немесе түрлі жауыз күштермен, я болмаса қыздың өзімен жекпе-жекке шығады. Батырдың өзіне жар таңдап, әрі оны өз күшімен алуы – қалыптасқан типтік сюжет. Бұл кейін батырлық жырына да ауысқан. Алайда, батырдың үйлену сюжетінің басқа да түрі кездеседі. Тұңғыс тілдес халықтардың эпикалық дәстүрінде інісі ағасына әйел әпереді, ал, ненецтердің жырларында ағалары кіші інісіне қалыңдық таңдайды, құда түсіп, қызды алып қайтады.

Қайтар жолда батыр жаумен соғысып, оны жаңа үйленген қалыңдығының көмегімен жеңіп шығады.

Батырдың үйленуіне байланысты осы үш сюжеттің алғашқысы кейін қалыптасқан батырлық жырына арқау болғандығы мәлім ады десек, әйелдердің өзіне жар таңдап, жолға шығатынын жиі кездестіреміз. Көне эпостарда *үйлену сюжетінің* этнографиялық сипаты басым. Ол тұрмыс-тіршіліктегі әдет-ғұрыптардан алшақ кетпеген. Үйленген соң батырдың ұзақ уақыт қыздың үйінде тұруы эпоста ғана емес, рулық-патриархалдық деңгейдегі халықтардың өмірінде де нақтылы негізі бар дәстүр.

Барлық түрік халықтарына ортақ мұра «Алпамыс батыр» жырының әр халықтағы атауы әртүрлі (Алпамыс, Алпамыш, Алпамша Алпамыша и Барсын-Хыллу, Алып-Манаш) болып келеді. Барлық түркі эпостарының негізгі басты идеясы – батырдың елін, жерін қорғаудағы ерлігімен қатар батырдың қалыңдығын іздеу мен оған үйлену жолындағы іс-әрекеттері. Өйткені бұл сарын әлем халықтарының басым көпшілігінің фольклорына ортақ. «Батыр жігіттің өзіне тең жар-жолдас іздеуін, бұл ретте жасаған ерлік істерін жырлау қазақ эпосының ғана тақырыбы емес. Ол бүкіл дүниежізілік эпоста (Одиссей, Манас, Жолбарыс тонды батыр, Гэсэр және т.б.) молынан жырланған тақырып» (Ғабдуллин, 1972, 93-б). Қазақтың «Алпамыс» жырының әртүрлі вариаенттарындағы (варианттары (Майкөт, Сұлтанбек, Әбдірайым, Келімбет нұсқалары) батырдың Гүлбаршынды алуы мен Тайшық ханмен соғысын суреттеу тән болса, Диваев, Рахат нұсқасындағы қалыңдық үшін сапар,елін шапқан жаумдан кек алу жолындағы күреспен қабат суреттеледі.

Ал жырдың осы варианты қарақалпақтың Қияс Хайрутдиновтің вариантымен сюжеттік желісі ғана емес, оқиғалардың дамуы мен адам аттары жағынан да өте ұқсастығы байқалады. Айырмашылық қарақалпақ вариантындағы әрбір эпизодқа қатысатын адамдардың іс-әрекетінің кеңінен суреттелуі. Өзбек фольклорындағы Фазил Юлдашев вариантында Ағайынды адамдар Байбөрі мен Байсары баласыздық зарын тартып, әулие-әнбиені кезіп жүріп, ақыры бірінен ұл, бірінен қыз туып құдаласады. Бірақ арасында зекетке қатысты араздық туып, қарақалпақ вариантында көкпар себепші болса мұнда зекет себеп болады. Байбөрінің Байсарыға зекет төле деп талап қоюы ашуын тудырып, өкпелеп, Байбөрінің нөкерлерін жазалап, елден ауып алысқа көшіп кетеді. Мұндағы Алпамыстың жолына кедергі болатын мыстан кемпірдің 7 батыр баласының кенжесі Қаражан Сурхайылдың жауыздық әрекеті көбірек көрінеді. Және мұндағы тағы бір ерекшелік: көп халықтар, соның ішінде қазақ

эпосындағы ақылды жар бейнесіндегі Гүлбаршын әрекеттерінде батыр қызға тән қасиеттер басым сипатталады (Нұрақыш, 2015, 47-б).

*Батырдың жарын* іздеу сюжетінің «Алпамыс батыр «жырындағы сипаты түркі халықтарында ғана емес, Еуропа елдерінің эпикалық туындыларында кездесетінін ғалым А.С.Орлов өзінің «Казахский геройческий эпос» дейтін кітабында: «поездка героя за увезенной невестой; обстоятельства освобождения героя из темницы случайной связью его с прохожим, привлечение внимания освободительницы – девушки флейтой; принуждение к замужеству его жены; переодетый герой на свадебном пиру», – дейді (Орлов, 1945, 95-б) – деп, тұжырымдайды.

Көне анаеркінің сілемдері Қарлыға бейнесінде мол сақталған. Оның іс-әрекеттерінде көне анаеркі заманындағы кәмелеттік сынақтан өтіп, (қару меңгеру, батырлық дәстүрді үйрену) ер жігіттен кем ерлік көрсетпейтін (Тойшыбаева, 1962, 4-б) батыр қыз бен тайпааралық соғыстарда тәуелсіздік үшін соғысатын жауынгер әйел сипаты бар.

Этнограф-зерттеуші Т.А. Жданко қарақалпақтың «Қырық қыз» эпосындағы көне некелік салттары тереңдей қарастыра отырып, эпос сюжетіндегі «батыр-қыз» сарынын матриархат дәуіріне тән біздің эрамызға дейінгі 1 мыңжылдықтарға тиесілі деп тұжырымдайды (Жданко, 1950). Сондай-ақ, зерттеуші Г.Мусинаның: «Данные брачные обряды возникли как необходимость, чтобы проверить стойкость и физическую силу жениха, очень важные в кочевом образе жизни» – дейтін тұжырымы да аса маңызды (Мусина, 1950). Алайда бұл мотивтің негізінде көшпелі өмір әсерінен басқа да себептер, мысалы үйленуге қатысты анаеркі заманындағы тұрмыс пен салттың талаптарының сипаты бар.

Қарақалпақтың «Қобылан», «Палуан-қыз» эпосындағы қыздың күйеу таңдауы мен үміткер батырмен жекпе-жек айқсақа шығуы ежелгі заманғы батыр қыздардың тұлғасына тән әрекеттер. Қарақалпақтың «Палуан-қыз» эпоснда көне заманғы батыр қыздың тұлғасы айқын сақталған. Оның күштілігі сондай, ешбір жігіт атаулы оныі маңына жолаудан сескеніп, маңайламайды. Ақыры ұзақ сынақтан соң ғана қыз теңін табады. Сондай-ақ «Қараман» эпосындағы Қараман мен Сарун қыздың жекпе-жек айқасы да көнелгімен ерекшеленеді.

Ал «Көрұғлы» дастанындағы қыздың күйеу жігітке қоятын талаптарында аздап өзгешелік бар. Қырмандалы қыз «Мені кімнің

алғысы келсе, ол жігіт менімен музыкалық шығарманы ойнаудан озса және жекпе-жек күресте жеңсе ғана соған күйеуге шығамын, ал егер бұл шарттарды орындай алмаса басын аламын» деп шарт қояды (Қасқабасов, 2008).

Ал Х. Есбергенов пен Ж.Қошниязовтың «*Қарақалпақ фольклорындағы этнографиялық мотивтер» атты еңбегінде қалы*ңдықтың жар таңдаудағы еркіндігі жайлы айтылады (Есбергенова, 1988). Әрине әрбір эпост бұл мотив әртүрлі мақсатта қолданылады. Мысалы, *қарақалпақтың «Ер Зийуар*» эпосында үміткер жігітпен жекпе-жекте батыр қыз Ақтамақ жеңіске жеткенімен, жігіттің батырлығы жүрек сезіміне әсер етіп, оны өлтірмейді. (Аймбетов, Есмуратов, 1956). Бұл әрине, матриархаттық кезеңдегі батыр қыз мінезінің жұмсарып, ер адаммен санаса бастаған замандардың елесін танытады. Бұл жыршының да өз мақсат-мүддесі не сай бұл дәстүрлі мотивті түрленте отырып пайдаланғандығын көрсетеді. Башқұрттың «Алпамыша и Барсынхылу» эпосында қыздың өзі «мені кім жеңсе соған күйеуге шығамын» деп шарт қояды. Яғни, күйеу таңдау қыздың өзіне тікелей тиесілі. Қазақтың «Қамбар батыр» жырындағы Назымның талабымен сабақтас. Сан тараптан, ең алыс елден Барсынхылуды алуға ниеттенген сан мыңдаған батыр оның таудан домалатқан алып тастарының асстында қалып мерт болады. Қыз талабын тек Алпамыш қана орындап, алып тастарды шыңға жеңілдікпен көтеріп шығып, батыр қыдың өзімен «жеті күн, жеті түн» айқаста күші басым болып, ақыры оған үйленеді. Мұндай неке алдындағы қыз жігіттің көне заманғы жекпе-жегін А.Н. Киреев *«матриархат пен патриархаттың ұзаққа созылған күресінің сипатын тан*ытады» – деп тұжырымдады (Киреев, 1956).

Қырғыздың «Манас» эпосындағы Манастың өзін батыр қыздың жекпе-жекте күш сынасуға шақыру мотивінің барлық версияларында көрініс табатындығын кезінде Ш.Уәлиханов та, Ә. Марғұлан да атап көрсеткен [11]. Манастанушы ғалымдар тарапынан да бұл мотивтің көне замандардағы қоғамның өмірлік шындығымен қабаттасып жатқандығы жайлы пікірлер түйінделген (Молдабаев, 1989).

Батырдың қалыңдығын іздеу сапарында мифтік әлемнен бастап реалды кеңістікті аралайтын оқиғасын негіз еткен сюжеттер көркем әдебиетке де енді. Көне замандардағы айдалада жападан-жалғыз тұратын амазонка аңшы мен аң-құс түрінде хтоникалық бейнедегі мыстан – архайкалық екі компоненті әйел жайлы пікірлердің жалғасы (Косвен, 1948). Қырғыз фольклорындағы әйел-батырлардың бейнесі эпос сюжетінде маңызды рөл атқаратындығын

зерттеуші Г.Т. Жаңбыршиева да өзінің «Архайческие *образы богатырь в киргизком эпосе» (по эпосу* Манас )» атты мақаласында: «Героический эпос посвящен в основном воинской тематике и главными персонажами в нем являются преимущественно мужчины-богатыри. Тем не менее в эпическом творчестве народов Востока и Запада широко представлен тип богатырской девы. В русских былинах ее называют поляницей, в греческих мифах и эпосах – амозонкой, девушкой-гайдук в южнославянской народной эпической поэзии, «алп-кыз» (богатырь-дева) – в тюркоязычных сказаниях. Тип богатырской девы, по единогласному мнению, ученых, исследовавших те или иные национальные эпосы, считается отголоском бытовых отношений материнского рода» – деген тұжырым жасайды (Жамгырчиева, 2015). Зерттеуші пікіріне назар аударсақ, «Манас» жырындағы Сайқал батыр бейнесі эпостың көне заманғы қабаттарынан елес береді. Батыр қыз Сайқалдың ерлермен тең күш сынасуы мен елі мен жерін қорғауы осының дәлелі. Яғни қырғыз халқының арасында кең таралған «Сайқал қыз» *атты архайкалық*-батырлық эпостың негізгі қаһарманы арқылы көне заманғы матриархат кезеңінің көріністеріэпос сюжетіне енгізілген. Мұндай батыр-қыздардың бейнесі көптеген түркі халықтарына ортақ. Мысалы, алтай, шор, хақас халықтарының: «Алып Манаш»; «Алтын Тана»; «Алтын Арыг» эпостарының сюжеттері осының дәлелі. «Манас» эпосындағы бұл көне мотивтің сипаты трасформацияға ұшыраған. Әрі ол әрбір жыршының шығармашылық фантазиясы мен өзіндік ұстанымына сәйкес белгілі бір сипат иеленген. Мысалы С. Қаралаевтың жырлауында Қанықей батырдың қайрымы мен мейірімі, түсінігі мен жанашырлығы алғы кезекке шығарылса, С. Оразбақов жырлауында қалыңдықты сынауға баса мән беріледі. Манас Қайыптың батыр қызы Қараберкті жеңіп, оған үйленеді. Ал Қанықей Манастың сенімді серігі, тірегі ретінде биік қалпында қала береді.

Сондай-ақ көне замандардағы қыздың «*күйеу таңдауы»* басым болып тұрған кезеңінде жігіттерден күші басым шыққан қыз, әрбір жеңілген жігітке 100 жылқыдан айып салып, жинап алып отырған. Мұндай әрекетті ағылшын этнографы Дж.*Фрезер көне заманғы үйленудің* маңызды элементтерінің бірі деп бағалайды (Фрезер, 1986). Эпос поэтикасын тереңдей қарастырған ғалым Ш. Ибраевтың мына тұжырымы жалпы фольклордағ анаеркі заманы жайындағы толыққанды тұжырым. «Болашақты болжау, батырға үнемі қамқор болу, болмаса түрлі айламен, сиқырмен оның өзіне қарсы күресу, сөйтіп, дұшпандар жағында болу көне эпостарда кең суреттелетін бақсы әйелдер бейнесінің кейінгі трансформацияланған, жіктелген,

ұзақ эволюциядан өткен түрі болуы ықтимал. Себебі түркі-моңғол халықтарының ежелгі жырларында бақсы әйелдер – басты кейіпкерлердің бірі. Олар болашақ батырға өз өнерлерін үйретеді, алда не істеу қажеттігін айтушылар да осылар. Бір қызығы – әйел бақсылар сиқырлық өнермен қатар ерекше күш иесі, өзінің іні-ағаларының жебеушісі, қамқоршы болып көрінеді. Мәселен, эвенкілердің эпосындағы Чолбон (Шолпан) бейнесінде осы қасиеттің бәрі де жинақталған» (Ибраев, 1993, 28-31-б.).

Батырлық үйлену салтындағы көне заман элементтерінің бірі – *батырдың болашақ жарын құс бейнесінде көруі*. Мысалы қазақтың «Едіге» жырындағы Баба Түкті Шашты Әзіздің көгершін, аққу бейнесіндегі пері қызымен жолығуы, қыздың түрлі талап қоюы мен ол талаптардың жігіт тарапынан бұзылуының нәтиежесінде некенің бұзылу оқиғалары қарақалпақ халқында да сақталған. Осындағы батырдың болашақ жары ретінде кездестіретін аққу, қаз бейнелерінің көне тотемдік сенімдермен байланыстылығы жайында Е.М. Мелетинский былай деп жазды: «Фольклор архаических обществ изобилует сюжетами этого типа, такие сюжеты могут входить в цикл первопредков – культурных героев выступать в виде пережиточно-тотемических мифов о происхождении родов и племен, превращаться в былины о случайных встречах и браках с животными» (Мелетинский, 1972).

Көптеген халықтардың Көне эпостарының кейіпкерлері аңшы-мергеннің аңшылық барысындағы болашақ жарына кезігуі және оның сипаты адамзаттықтан бөлек кейіпте, су перісі, я болмас алтын үйрек аққу т.б. түрде келетін архайкалық сюжеттің элементтері арқылы байқалады. Мысалы: қазақта аққа, қаз, я болмаса алтын шаш түрінде келсе башқұрттың «Ақбозат» дастанында кейіпкер өзен жағасында жүзіп бара жатқан алтын үйректі көреді және ол өзінің Шүлген атты патшаның қызы екенін айтып, адамша тіл қатады. Және өзеннің суын суалтып мал мен мүлікке қарық қылатындығын, бірақ жігіттің өзіне көз тоқтатып қарамауы керектігін айтып талап қояды. Бірақ батыр мыңғырған малдың дауысын естігенде бұл тиымды бұзып көз салып қойғанда, боран көтеріліп, өзеннен шыққан Ақбозат мыңғырған малмен бірге өзенге сіңіп кетеді. Сөйтіп алғашқы қадамы сәтсіз аяқталған кейіпкер екінші сынақтан өтіп су түбінің патшалығынанан жер бетіне Наркес сұлуды алып үйленеді. Жалпы аңшы-мергеннің өз жарын алғашында аң-құс бейнесінде кездестіруінде көне заманғы төтемдік көзқарастардың сілемі жатқандығын В.М. Жирмунский былаша тұжырымдап көрсетеді: подобные сюжеты связаны по своему происхождению с «тотемизмом», т.е. с представлениями первобытного человека о

связи созвериным, божественным родоначальником-тотемом (Жирмунский, 1974). Бұл кейінгі үйлену ғұрпының поэтикасындағы: қалыңдықты аққуға, қазға, үйірінен адасып қалған елікке теңеу мен күйеу жігітті аңшы мен сұңқарға теңеуде сақталып қалған. Башқұрт мұрасындағы аңшы кейіпкердің болашақ жарын су жағасында адам кейпінде кездестіруі ««Заятуляк и Хыухылыу» дастанында байқалады.

Башқұрт халқының эпостарындағы батырдың үйлену мотивінде зерттеушілердің пікірінше, ең көне замандардағы анаеркі дәуірінің қалдықтары қалыңдықты ұрлап әкету, сатып алу, күресте жеңіп алу сияқты түрлері мол сақталған. Мұндай некелесудің көне түрлерінің іздерін түркі-монғол эпостарынанан көптеп кездестіруге болады. Р.С. Липецтің тұжырымынша ол бірнеше сипат иеленеді. 1) кейіпкердің қалыпты құдалығы арқылы қалыптасатын неке; қалыңдықтың еркінен тыс болатын жергілікті жеңімпаздар мен сыртқы күштердің бітімгершілік мақсатын көздеген неке; жорық барысында тұтқынға түскен жау жақтың қызымен некелесу. Бұл жайында зерттеуші былайша атап көрсетеді: «в последние десятилетия в исследованиях эпоса тюркомонголоязычных народов мотив «героического сватовства» и тема поисков «предназначенной», «далекой» невесты нередко выдвигается на первый план, а значимость ее в эпосе преувеличивается (Липец, 1983, 42-74-б.). Әрине бұл мотивтің барлық түркі халықтарына ортақтығымен қоса оның әрбір этноска тән өзіндік ерекшеліктерін есте ұсталуы қажет. Өйткені аталмыш мотив бір халықтың эпосының өзі ішіндегі дамуға қатысты да өзгешеліктер иеленеді.

Жалпы алғанда қазақ және басқа халықтардың эпосындағы өз жұртынан мүлде бөлек, жат елден қыз алу, сол үшін сапар шегудің астарында көне заманғы экзогамдық неке шарттарының ықпалы сақталған. Бұл мәселе жайында *Б.Н. Путилов: «Мотив выбора невесты за пределами бытового микромира героя подчас и за пределами микромира человеческого отражает отношение экзогамии» – деп түйіндейді* (Путилов, 1988, 155-б.).

Кейіпкер - батырдың жарын іздеуімен оның жерінің алыстығы әр халықта әр түрлі мысалы қарақалпақ эпосында ол: үш ай он күнде я болмаса алты ай жол жүріп жететін жерде тұратын басқа рудың қызы. Бірақ ол батырмен «тағдыры байланған», соған «басыбайлы» деген ұғымдармен бейнеленеді. Ертедегі патриархалдық ұстаным бойынша қыздың басқаға тұрмысқа шығуға хақысы жоқ, сол сияқты жігіт те тек сол қызға үйленуі керек. Сондықтан да жар іздеген кейіпкер-батыр жолында қандай кедергілер болса да жеңіп, қалыңдығын алып қайтуы міндеттеледі. Бұндай неке сипаты

қарақалпақтың «Қырық қыз дастанында» Хорезм батыры Арслан мен Гүлайымның арасындағы некелесу үшін жүргізілген соғысты сипаттап, өз елінің дәстүрін силайтын батырдың қалыңдығының елінің әдет-салтына да ізет білдіріп, оны жау қыспағынан құтқаруы арқылы бейнеленеді. Екі жастың бірін – бірі түсінде көруі арқылы ынтызарлығы артуы дастандық эпос поэтикасының әсері. Үйлену мотивінің кейінгі дәуірлерге тән сипаты деуге болады. Әрине шығу тегі жөнінен көне болғанымен, эпостың соңғы стадиясы дастандық эпостарда осы түс көру арқылы ғашық болу негізігі көркемдік тәсілге айналған. Сондай-ақ қарақалпақтың «Маспатша» эпосындағы қалыңдығы Айпаршаны алты ай жол жүріп барып тауып, сынақтан өтіп қол жеткізуі де осы мотивтің мәнін танытады. Қазақтың «Қобыланды батыр» жырымен салыстырғанда қарақалпақтың «Қобылан» эпосында қыпшақтан шыққан батырдың тоғыз қат жердегі ноғай жұртының қызы Құртқаны алуға сапары кеңірек баяндалады. Алтын асқабақ салынған шараны кім атып түсірсе соған тием деп талап қойған Құртқа шартын Қобылан ғана орындайды. Ақшаханның Құртқаны жібергісі келмей ойлап тапқан барлық сынақ-кедергілерін де ойдағыдай атқарады. Сөйтіп ел алдында, қалыңдық алдында өзінің тағдырына жазылған қалыңдығына қол жеткізеді.

Батырлық үйленудегі *күрес*, *садақ ату*,жебемен алтын асқабақты немесе ай астындағы қабақты атып түсіру батырдың батырлығын сынайтын маңызды архаикалық элементтері болып табылады. Ежелгі Сақтардың ертедегі бозбалалары осындай қиын талаптардың бәріне төзуі керек болды. Сонан кейін барын үйленуге құқық иеленген (Хабижанова, 2015).

Патшаның өз қызына үміткерлерге шарт қойып садақтан көздеп тигізу арқылы сынақтан өткізу мотиві көне грек эпосында да кездеседі. Батырлық үйленудің Алғашқы қауымдық қоғамдағы сипаты жөнінде ағылшын этнографы Дж. *Фрэзер: «Брачные состязания могли преследовать цель подчеркнуть испытания: ловкость, силу и мужество женихов, их искусство в беге или верховой езде», - деп жазды* (Неклюдов, 1989, 182-183-б.). Яғни эпос сюжетіндегі, жекпе-жек, пен жаппай соғыс батырлық үйлену мен батырлық құдалықтың түрақты эпикалық атрибуттары болып табылады.

Мәселен «Алпамыс батыр» жырындағы Алпамыстың тағдырына бұйырылған жары Гүлбаршынды іздеуі жолындағы сапарының негізі – ежелгі құдаласудың түрі – ежекабыл салты. Яғни көңілі жарасқан екі ата-ананың әлі дүниеге келмеген екі балагны алдын-ала атастырып қойып, оның іске асуына серттесуі. Ант, серт

ұғымдарының мәні сакраплдік сипатта ұғынылатын көне түсініктер бойынша бұл міндетті түрде іске асуы тиіс құдалық. Алайда жырдан білетініміздей, серттескен екі құданың бірі антынан айнып, жетім ұлды менсінбей қызы Гүлбаршынды алып адам білмес алсқа көшіп кетеді. Алайда ол қандай қиын қашықтықта мекендесе де оны тағдырынан бұйырылған жары іздеп табуға тиіс. Ол оның тәрбисімен өсіп-өнген ортасының тәлімімен санасына сіңдірілген. Бұдан байқатынымыз: баитыр ең алдымен өз жұртының ежелден келе жатқан әдет –салтын тек қорғаушы ғана емес, оны тұтынушы, оның беріктігін сақтаушы.

Яғни ғашықтық эпостағыдай батырлың үйлену мақсаты сезіміне бағыну емес, халықтық қағиданы, дәстүрлі жалғастыру. Сондықтан да жырдағы Алпамыстың кемпірдің бір ауыз сөзіне шамданып, құпияның сырының ашылуы және жарын іздеп алыс сапарға аттану мен барлық қиындықты өткеріп жарын алып еліне оралуы сабақтасып жатыр. Өйткені халық танымындағы хас батыр өзінің де өзгенің де ешқандай қиянатқа қалғаына төзбейтін, тең жақсылықтың, ізгіліктің бітімгері. Сондықтан Алпамыс өзі жүзін көрмеген жарының басы бәйгеге тігіліп, жауыздықтың тырнағына ілікееніне бір сәт те шыдап тұра алмай, ақыры оны құтқаады. Зерттеушілер атап көрсеткендей, эпикалық жырлардағы жар үшін құрес жер үшін, ел үшін күрестің ал,ашқы бастамасы, сатысы іспетті. Өйткені айналаны жат пиғылды жандар қоршап тұрғанда батырдың жарымен, елімен мамыражай тіршілік кешуі мүмкін емес. Сондықтан жауды мұқатып барып, еліне жайлылық орнатқанда ғана батыр отбасылық бақытқа жете алады. Эпос этикасының негізгі заңдылығы осы.

Батырдың ерлікпен жеңіп алған жары Құртқа бойындағы сәуегейлік, көрегендік (батыр мінер тұлпарды енесінің ішінде жатқанда тану, батырдың алдындағы бөгеттермен, ел-жұрттың болашақтағы халкүйін алдын-ала болжау, ер-азаматтың қару-жарағын жабдықтау әрекеттері) дамыған матриархат заманынан келе жатқан қасиеттер. Ол кейінгі патриархалды-феодалдық қоғам талап еткен ер-азаматтың қамқор серігі, отбасының ұйтқысы қасиеттерімен молыққан. Полигамиялық патриархалды үлкен отбасындағы бірлік пен татулықты ұйытқан әйел бейнесінің бар қасиетін халық Құртқа бойына жинақтаған. Бұл – жырда: Қобыланды мен Қарлыға арасына ғана емес, балаларымен Қарлыға арасына дәнекер болу, Қарлығаны алып келе жатқан батырдың алдынан шығып, еріне құтты болсын айтып, Қарлығаға мейірім көрсету, өз баласын оның бауырына салып, оны босандырып, баласын өз баласындай асырап-бағуға байланысты үлкен аналық жүрегін суреттеу арқылы өрнектелген.

Көне заманнан келе жатқан (бұрын батырдың қарындасы, әпкесі, кейін жұбайы) батырдың қару-жарағын жабдықтау дәстүрі батырға ғана емес, оның балаларына дейін жалғасады. Яғни Құртқа бойында рудың әдет-ғұрып, дәстүрлерінің сақтаушысы, сәуегейлік қабілет пен сиқырлылық қасиетке ие әйел-шаманнан қалған белгілер бар» (Жақан, 2008, 75-б.). Эпикалық құдалық пен үйлену ғұрпын арнайы қарастырған ғалым Т.А. Новичкованың «эпостағы жекпе-жек нәтиежесіндегі некенің бейнеленуінде жалпы алғанда көне заманғы бөтендермен, жалпы жаулармен күрес сюжетінің ықпалы бар» дейтін пікірі [24]. Эвенкілердің көне эпостарын жан-жақты қарастырған ғалым Ж.К. Лебедеваның «Батырдың жауыз күштертермен күресетін мифологиялық сюжет біртіндеп батырлық күреске айналған» – дейтін пікірімен үндесіп жатыр (Лебедева, 1982).

Жігіттің жүретін жолы мен айқасатын жауларының сипаты замандар бойына өзгеріске түсіп отырған. Ол жайында *В.Я. Пропп былай деп көрсетеді. «Когда историческое развитие создает новые формы жизни, новое хозяйственное завоевание, новые формы социальных отношений, и это новое проникает в фольклор, старое не всегда отмирает и не всегда впитывается новым. Старое продолжает сосуществовать с новым параллельно или вступая с ним в различные соединения гибридного характера*, которые невозможны ни в природе, ни в истории. Производя впечатление чистой фантастики, они, тем не менее, совершенно независимо друг от друга (Пропп, 1976, 58-б.).

Демек, Эпикалық кейіпкердің батырлықпен үйлену тақырыбы қазақ эпосының ғана емес, түркі халықтарының эпос үлгілерінің фабуласындағы міндетті көркемдік тәсіл болып қалыптасқандығына көз жеткізілді. Әрине бұл сюжет әлемнің көптеген халықтарының эпосында, әртүрлі этностардың тарихи дамуына тән түрленіп, қолданылғандықтан эпос құрылымындағы қызметі әрқилы болуы мүмкін. Алайда түпкі мағынасы батыр-кейіпкерді дәріптеудің бір тәсілі ретінде жалпы типологиялық заңдылық болып табылады. *Матриархат дәуірінен бастау алатын батырдың болашақ жарын ерлігімен жеңіп алу* сюжетінде әр халықтың өзіне тән тарихи-этнографиялық жағдайларының шартты жүйесі эпос табиғатына тән құрылымға кіріккен.

Бір қызығы зерттеушілер атап көрсеткендей, батырдың қалыңдығына ерлікпен үйлену мотиві эпостың кейінгі заманғы түрлерінде де маңызды рөл атқарады. Бірақ осы көрсетілген коллизиялармен эпикалық кейіпкерлердің некелесу тақырыбы шектелмейді. Мысалы, «Көкшенің ұлы ер Қосай» эпосында ерте

жетім қалған Ер Қосайдың өзін Сарыбай байдың қызын күш-қайратының арқасында жеңіп алуы (Қасқабасов, 2006). Ал тарихи эпостарда бас кейіпкердің қалыңдыққа қол жеткізуі ерлік ісімен қатар ақыл-парасатының арқасында да қол жеткілетін етіп суреттейді. Мысалы: Абылайханға арналған эпостардағы тұрақты эпизод қатал Қалдан Серен (жоңғар ханы) Абылай ханды құтқарғанда оған Тобыш сұлуды әйелдікке береді. Яғни Абылай қалмақ ханының сүйікті қызын, (қарындасын) өзінің ерлігі мен даналығы, төзімділігі үшін сыйға алады (Қасқабасов, 2009).

Мысалы: XVII ғасырдың тарихи белгілері бар «Жапал батыр мен Таңшебер қыз» тарихи эпосындағы Таңшебер сұлудың жұмбағын шешетін Жапал батырдың сұйгенін өзге жұрттың зорлықшыларымен алысп жеңіп алуы да осы сюжеттің жаңғыруы. (Қасқабасов, 2006). Демек, аталған сюжет тарихи тұрғыдан дамып, архаикалық формадан кейінгі заманның шынайы тұрмыстық мазмұнымен, шартты тартыс типімен, кейікердің функциясымен, сондай-ақ белгілі бір жанрдың өзіндік ерекшелігімен толықты деп қорытынды жасай аламыз.

Біз эпостағы батырлық үйлену сарынының кейбір мәселелерін негізінен түркі халықтарының эпос материалдары негізінде талдау жасадық Алайда бұл мәселенің алдағы зерттеулерге жүк боларлық өзекті тұстары жетерлік. Мысалы, Монғол, қалмақ, алтай, якут халықтарының эпосымен салыстыра қарастырғанда қызғылықты параллелдердің сыры ашылары хақ. Бұл тұрғыда Мәселен «Гэсер» мен «Жаңгірдің» сюжетін қарастырған қырғыз зерттеушісі Г.Т. Жамгырчиеваның зерттеулеріндегі тұжырымдар әлі де тереңдете түсуді қажет етеді.

Қазақ эпосының поэтикасындағы маңызды компонентті – «батырлық үйлену» сюжетінің жекелеген мотивтерінің кейбір мәселелерін түркі халықтары эпосы аясында қарастыыра отырып бұл мәселенің ауқымды ғылыми ізденістерге жүк боларлық маңызын айқындайтын пайымдаулар жасалады.

**Әдебиеттер**

Ғабдуллин, М., Сыдықов, Т. (1972). *Қазақ халқының батырлық жыры*. – Алматы: Ғылым

Нұрақыш, Н. (2015). «Алпамыс батыр» жырындағы жар іздеу мотиві. – Алматы.

Орлов, А.С. (1945). *Казахский героический эпос*. – М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Тойшыбаева, С. (1962). Қазақ эпосындағы әйелдер бейнесі // Қазақстан мектебі. – №10-12.

Жданко, Т.А. (1950). *Очерки исторической этнографии каракалпаков*. – М.: Изд-во АН СССР.

Мусина, Г. (1990). Историко-типологический анализ женских образов в узбекском народном эпосе : автореферат дис. ... доктора филологических наук: 10.01.09 / АН УзССР. Ин-т яз. и лит. им. А. С. Пушкина. – Ташкент.

Қасқабасов, С., Қосан С. (2008). *Бабалар сөзі: 100 т.* – Астана: Фолиант.

Есбергенов, Х., Хошниязов, Ж. (1988). *Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре.* – Ташкент: Наука.

Аймбетов, К., & Есмуратов, Г. (1956). *Қарақалпақ поэзиясының антологиясы*. Нокис: Қарақалпақ Мамлекет баспасы.

Киреев, А. Н. (1970). *Башкирский народный героический эпос*. Уфа: Башкирское книжное издательство.

Марғұлан, Ә. (1971). *Шоқан және «Манас»: «Манас» жырының Шоқан жазып алған нұсқасы туралы зерттеу*. Алматы: Ғылым.

Молдабаев, И. Б. (1989). *Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа*. Фрунзе.

Косвен, М. (1948). *Матриархат*. Мәскеу; Ленинград: АН СССР баспасы.

Жамгырчиева, Г. Т. (2015). *Архаические мотивы в кыргызском эпосе («Манас», «Эр Тёштюк», «Кожожаш»)*. Ош.

Фрезер, Дж. (1986). *Золотая ветвь*. Мәскеу: Политиздат.

Ибраев, Ш. (1993). *Эпос мотивтерінің жіктелу жүйесі: қазақ фольклорының тарихилығы*. Алматы: Ғылым.

Мелетинский, Е. М. (1972). *Первобытные истоки словесного искусства*. Ішінде: *Ранние формы искусства* (149–190-бб.). Мәскеу.

Жирмунский, В. М. (1974). *Тюркский героический эпос*. Ленинград: Наука.

Липец, Р. С. (1983). «Завоеванная женщина» в башкирском эпосе. Ішінде: *Фольклор и историческая этнография* (42–74-бб.). Мәскеу.

Путилов, Б. Н. (1988). *Героический эпос и действительность*. Ленинград.

Хабижанова, Г. Б. (2015). *Көшпенділердің дәстүрлі мәдениетіндегі мифологиялық кеңістік пен уақыттың құрылымы*. Алматы: Қазақ университеті.

Неклюдов, С. Ю. (1984). *Героический эпос монгольских народов: Устные и литературные традиции*. Мәскеу: Наука.

Жақан, Д. (2008). Қобыланды батыр. Ішінде: *Қазақ фольклорының тарихы.* Алматы: ҚазАқпарат.

Новичкова, Т. А. (1987). *Эпическое сватовство и свадебный обряд: русский фольклор* Ленинград: Наука.

Лебедева, Ж. К. (1982). *Эпические памятники народов Крайнего Севера*. Новосибирск.

Пропп, В. Я. (1976). *Фольклор и действительность: избранные статьи*. Мәскеу: Шығыс әдебиеті бас редакциясы.

Қасқабасов, С., Қосан, С. және т.б. (2006). *Бабалар сөзі*. Астана: Фолиант.

Қасқабасов, С., Қорабай, С. (2009). *Бабалар сөзі*. Астана: Фолиант.

Қасқабасов, С., Қосан, С.(2006). *Бабалар сөзі*. Астана: Фолиант.

# APRIN ÇOR TİGİN'İN METHİYESİ İLE CAEDMON'UN İLAHİSİNİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

**Bilge Merve KARADAĞ**[*]

**Öz:** Mevcut araştırma, Eski İngilizce ve Eski Türkçe dönemlerine ait iki şiiri karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Bu şiirlerden Eski İngilizce devrinde yazılmış ilk şiir olarak kabul edilen *"Caedmon'un İlahisi" (Caedmon's Hymn)*, diğeri ise Türk Dilinin ilk şiiri olarak kabul edilen *Aprın Çor Tigin'in Methiyesidir (Sevgili).* Her iki şiir de ilahi tarzında yazılmıştır ve üretim tarihleri birbirine yakındır. *Caedmon'un İlahisi*, Anglo-Sakson şiirinin bilinen en eski örneği, Caedmon da ilk şairidir. Bede'nin dokuzuncu yüzyılda kaleme aldığı *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* isimli eserinde Caedmon'un, Whitby keşişleri tarafından anlatılan İncil hikâyelerini şiir ile süslediğine iki kez atıfta bulunmaktadır. *Caedmon'un İlahisi* de söz konusu yazmanın derkenarında yer almaktadır. Aprın Çor Tigin'e ait olan ve Türk dilinin ilk şiiri olarak kabul görmüş olan metin ilahi üslubunda kaleme alınmış ve Mani'ye yazılmış bir methiyedir. Araştırma bu iki eseri karşılaştırmalı bir yapısal inceleme konusu olarak ele alarak sanatsal dil kullanımı ve üretimi açısından öne çıkan unsurları belirlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, üsluptaki benzerlikler ve farklılıklar, yapısal farklılıkları ve şiir dilini oluşturan özellikler belirlenmiştir. Söz konusu metinler okurlara, erken dönem şairlerin geleneksel anlatım biçimlerini o dönemde daha yeni gelişmekte olan dini kavramlara nasıl uyarladıklarını, edebi çeşitliliği ve daha genel olarak edebi hayal gücü ve teknikleri hakkında bilgi vermektedir.

**Anahtar Kelimeler**: Caedmon, Aprın Çor Tigin, Eski İngilizce, Eski Türk şiiri, Karşılaştırmalı edebiyat

# A COMPARATIVE ANALYSIS OF APRIN ÇOR TIGIN'S EULOGY AND CAEDMON'S HYMN

**Abstract:** This research examines two poems from the periods of Old English and Old Turkish in a comparative manner. One of these poems is

[*] Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı, blgkaradag@gmail.com, Orcid Id: 0000-0002-4792-2876

*"Caedmon's Hymn",* considered as the first written poem in Old English, while the other is *Aprın Çor Tigin's Hymn (Beloved)*, recognized as the first poem in the Turkish language. Both poems are composed in a hymn-like style and were produced around the same time. "Caedmon's Hymn" is known as the oldest surviving example of Anglo-Saxon poetry, and Caedmon is regarded as its first poet. There are two references to Caedmon embellishing the stories of the Bible narrated by the Whitby monks with poetry in Bede's work *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. *Caedmon's Hymn* is found within the margins of this manuscript. On the other hand, Aprın Çor Tigin's poem, considered the first in the Turkish language, is written in a hymn-like style and serves as a eulogy dedicated to Mani. The research aims to analyze these two works comparatively from a structural perspective and identify prominent elements of artistic language usage and production. The study investigates similarities and differences in style, structural variations, and the characteristics that constitute the poetic language. These texts provide readers with insights into how early poets adapted traditional narrative forms to the emerging religious concepts of their time, showcasing literary diversity and, more broadly, shedding light on literary imagination and techniques.

**Keywords:** Caedmon, Aprın Çor Tigin, Old English, Old Turkish Poetry, Comparative literature

## Giriş

Anglo-Sakson göçünün ve yerleşiminin ilk yüzyıllarında Germen yerleşimcilerin kullandıkları dil hakkında doğrudan sahip olunan bilgi azdır. Bu dönemin dili hakkında elde bulunan ilk bilgiler, yedinci ve sekizinci yüzyıl Latince el yazmalarında, özellikle de Bede'nin aldığı *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (The Ecclesiastical History of the English People*)* adlı eserinde bulunan İngilizce şahıs ve yer adlarından gelmektedir. Eski İngiliz şiirinin tarihi, Eski İngiliz düz yazısından farklıdır ve tespiti daha zordur. Bu durumun başlıca nedeni, Eski İngiliz şiiri olarak derlenen metinlerin çoğunun onuncu yüzyılın sonları ile onbirinci yüzyılın başlarında derlenen toplam dört el yazmasında bulunmasıdır. Bunlar Vercelli Kitabı, Exeter Kitabı, Beowulf El Yazması ve Junius/ Caedmon yazmalarıdır. Richard M. Hogg (1992, s. 36), bu el yazmalarının 1000 yılı civarında tarihlenebileceğini ve Benedictine manastırının yeniden canlanmasıyla bağlantılı kültürel rönesansın ürünleri olduğunu belirtmektedir. Albert C. Baugh ve Thomas Cable (2002, s. 112), Caedmon'un, Genesis, Exodus, Daniel ve benzer metinler üzerine olan şiirleri gün yüzüne çıkmamış olsa da bu konularla alakalı keşfedilen diğer metinlerin Caedmon'dan esinlendiğine dair bir

fikir birliği olduğundan bahsetmektedir. Anglo-Sakson şiirinin yarısından fazlasında Hıristiyanlıkla alakalı konular üzerine yazılmıştır. Eski ve Yeni Ahit'in çevirileri, şerhler, adanmışlığı ve azizleri konu alan efsaneler ve didaktik parçalar bu külliyatın büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Adı bilinen en eski İngiliz şair, Whitby'deki manastırda yaşamış olan Cædmon'dur. Cædmon rahip değildir, onlarların kardeşliğinde hayatını hizmet ederek sürdüren bir erkektir. Şarkı söyleyebilme yeteneği Caedmon'a bir rüya ile verilmiştir. Bede'nin eserlerinde, Caedmon'un kutsal metinleri nasıl İngilizce dizelere çevirdiğinin hikâyesi anlatılmaktadır.

Seth Lerer (2007, s. 90), Caedmon'un mucizevi bir biçimde şarkı söylemeye başlamasını 657 ile 680 yılları arasına, yani 7. yüzyıla tarihlendirmektedir. Sözlü söylemin ve anlatının hâkim olduğu bu yıllarda belirli bir yerleşim bölgesinde yaşayan yerel halk akşamları bir araya gelerek ateş başında şarkı söyler ve arp çalardı. İngiliz dili tarihinde adı geçen ilk şair olan Caedmon'un hikâyesine göre (Drout, 2022, s. 15), bir akşam insanlar yine ateşin başında bir araya gelmiş ve elden ele bir arp geçirerek şarkı söylemekteymişler. Caedmon şarkı söyleyemediği için ziyafetten ayrılmış ve utanç içinde ahırda saklanmıştır. Ahırda gecenin sona ermesini beklerken uyuyakalan Caedmon'un rüyasına bir melek gelmiş ve "Caedmon" diye seslenmiş, "Caedmon, benim için şarkı söyle" demiştir. Caedmon ziyafetten bu yüzden ayrıldığını açıklayarak "yapamam" diye cevaplamıştır. "Yine de şarkı söylemelisin" demiştir melek, "Peki, ne hakkında şarkı söyleyeceğim?" diye soran Cædmon'a yaratılış hakkında bir şarkı söylemesini belirtmiştir. Cædmon bu uykudan Latince'den tercüme edilmiş bir hikâyeyi anlatma ve onu Eski İngilizce devrinin mısralarıyla yazma yeteneğiyle uyanmıştır.

Bede'nin eseri 8. Yüzyılda kaleme alınmış ve 9.-10. yüzyıllarda tercümeleri yapılmış ve kopyaları üretilmiştir. Bugün Caedmon hakkında bilinen bilgilerin tümü İngiliz bir keşiş ve tarihçi olan Bede'nin sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde yazmış olduğu *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (The Ecclesiastical History of the English People) isimli eserdeki bir nottan ibarettir. Bede, eserini Latin dilinde kaleme almıştır ve fakat *Caedmon'un İlahisi* Eski İngilizce olarak günümüze ulaşabilmiştir. Çünkü Bede'nin el yazmasında derkenar denilen boşluklarda Eski İngilizce biçimi de eklenmiştir. Caedmon'un ne yaptığının, şiirinin ve öyküsünün Anglo-Sakson İngiltere'sinde ve ötesinde neden bu kadar önemli olduğunun anlaşılması için, Eski İngilizce'nin temel dil özelliklerinin, eski Cermen dilleriyle ilişkisinin ve bu dilin içinde yaşadığı dünyanın anlaşılması gerekmektedir. Caedmon'un ilahiyi ortaya çıkarırken geleneksel Germen kelime türetimi kurallarını, dil bilgisi ve kendi kullandığı dil olan Eski İngilizcenin

seslerini alarak bunları Hıristiyan kavramlarını AngloSakson diline çevirmek için bir temel olarak kullanmıştır (Lerer, 2007, s. 15). Kronolojik olarak ele alındığında, Hıristiyan misyonerlerin altıncı yüzyılda İngiltereye geldikleri ve ancak yedinci yüzyılın ortalarına doğru manastırların yaygınlaştığı düşünülürse Caedmon'un ilahisini yazdığında İngiltere'nin henüz yeni Hıristiyanlığa geçmiş bulunduğu belirlenmektedir.

Kançu Uygur Devleti 840 senesinde Ötüken Bölgesinden güneye, Tarım havzasına inen Uygurlar tarafından kurulmuştur. Bu topluluğun Maniheizm dinini benimsemeleri ise henüz Ötüken bölgesindeyken, 762 senesinde vuku bulmuştur (Akar, 2012, s. 114). Bögü Kagan, 762 yılında Mani inancını benimsemiş ve kendi halkına da kabul ettirmiştir. Bunun sonucu olarak, Türkler arasında kullanılan yazı sistemlerine Mani alfabesi de eklenmiştir. Devlet dininin Maniheizm olarak seçilmesiyle birlikte Uygur Türkçesiyle yazılmış Manici çevreye ait ilk metinler üretilmiştir. Türklerin Mani alfabesiyle yazdıkları yazmalar, Doğu Türkistan'da, Turfan ve Dun-Huang'daki keşif gezileri ve kazılarda bulunmuştur. Bunlar çok özenli ve minyatürlü hazırlanmıştır. Mani harfleriyle az sayıda Türkçe metin bulunmaktadır. Alfabenin kullanımı daha çok Soğdca ve Orta Farsça dili için olmuştur. Öyküler, dua ve ilahiler, klasik metinler, dil bilgisi ve tövbe duaları bu metinlerin konuları arasındadır. Bu metinler aracılığıyla "ilk Türk şair" denilen şahsiyete ulaşmaktayız. Günümüzde elbette daha fazla metin mevcuttur fakat bunları üreten kişilerin isimleri bilinmemektedir. İlk Türk şair ya da daha doğru bir tanımlamayla müellifi bilinen ilk şiirler Aprın Çor Tigin'e aittir. Reşit Rahmeti Arat (1991, s. 14), *Aprınçur Tigin* biçimini kullanmaktadır. Ahmet Bican Ercilasun, *Aprın Çor Tigin* isimlendirmesini kullanmaktadır ki bu çalışmada da tercih edilmiş isimlendirme de bu şekildedir. Bu kullanım biçimi *Aprınçur Tigin* biçiminden daha yaygındır. Ayrıca Ercilasun (2015, s. 231), Aprın Çor Tigin'in Mani'ye yazdığı methiyeyi "Sevgili" olarak isimlendirmenin uygun olacağını belirtmektedir. Manici çevreye ait Türkçe metinlere bakıldığında sadece sekiz adet şiirin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Bunlardan ikisinin şairi Aprın Çor Tigin'dir ve 8. yüzyılda değilse bile 9. yüzyılda bu eserlerin üretildiği düşünülmektedir (Ercilasun, 2015, s. 231). *Caedmon'un İlahisi* 21 nüshada mevcuttur. Elliott van Kirk Dobbie (1937), varolan bütün yazmaları tarihsel dilbilim ilkelerine göre incelemiş, karşılaştırmış ve içinden orijinal olduğunu kanıtladığını inandığı bir yazmayı belirlemiştir. Dobbie, Kral Alfred'in çevirmenleri, çevirmenlerin daha sonraki çevirilerini hangi ses değişimleriyle ürettikleri, Northumbria lehçesi ve Batı Sakson lehçesi gibi unsurların etkilerini detaylıca değerlendirmektedir. Fakat daha önce de belirtildiği

gibi bu husus şiirin yapısında ses değişimleri dışında bir etki yaratmamaktadır. Bede'in eseri, Caedmon'un orijinal şiirinin farklı sürümleriyle hem Latince hem de Eski İngilizce olmak üzere bir dizi el yazmasında varlığını sürdürmektedir ki zaten şiirin oluşum sürecinde Caedmon uykusundan uyanıp şiiri Northumbria lehçesinde söylemiş, Bede bunu yazmasına Latin diline çevirerek yazmış, sonraki kopyalarında da şiir tekrardan Eski İngilizceye çevirilerek yayımlanmıştır.

**Yöntem/Methods**

Mevcut araştırmanın içeriği Eski İngilizce ve Eski Türkçe devirlerine ait iki şiirdir. Bunlardan biri *Caedmon'un İlahisi (Caedmon's Hymn)*, diğeri *Aprın Çor Tigin'in Methiyesidir (Sevgili)*. Bu şiirlerin ikisi de ilahi üslubunda kaleme alınmıştır. İkisinin de üretim tarihleri birbirine yakındır. Bu sebeplerden ötürü, araştırma konusu olarak, bu iki eserde karşılaştırmalı yapısal bir inceleme yapılmış ve sanatsal dil kullanımı/üretimi olarak öne çıkan unsurlar belirlenmiştir. Şiirlerin kaynak dildeki halleri kullanılmış ve günümüz İngilizcesi ve Türkçesine tercümeleri yapılmıştır. Üsluptaki benzerlikler ve ayrılıklar, yapısal farklılıklar ve şiir dilini oluşturan özellikler belirlenmiştir. Bu çalışmada nüsha olarak Carole Hough ve John Corbett'in *Beginning Old English* eserinde incelediği nüsha (2006, s. 98) ile Arat'ın *Eski Türk Şiiri* kitabında üzerine çalıştığı metin kullanılmıştır. Eski İngilizce şiirdeki kelimelerin anlamları *Bosworth Toller's Anglo-Saxon Dictionary Online* (Bosworth-Toller, t.y.) aracılığıyla tespit ve tedkik edilmiştir.

**Bulgular ve Tartışma**

Bede'nin Ecclesiastical History eseri Eski İngilizce'ye çevrildiğinde, Kral Alfred'in bilginleri onu Batı-Sakson lehçesine çevirmişlerdir (Lerer, 2007, s. 11). Bu sebeple ilahi, bulunduğu pek çok el yazmasında Batı Sakson lehçesiyle yazılmış biçiminde bulunmaktadır. Şiir Batı-Sakson'da şöyle görünmektedir:

*Nu sculon herigean heofonrices Weard,*

*Meotodes meahte ond his modgeþanc,*

*weorc Wuldorfæder, swa he wundra gehwæs,*

*ece Drihten, or onstealde.*

*He ærest sceop eorðan bearnum*

*heofon to hrofe, halig Scyppend;*

*þa middangeard moncynnes Weard,*

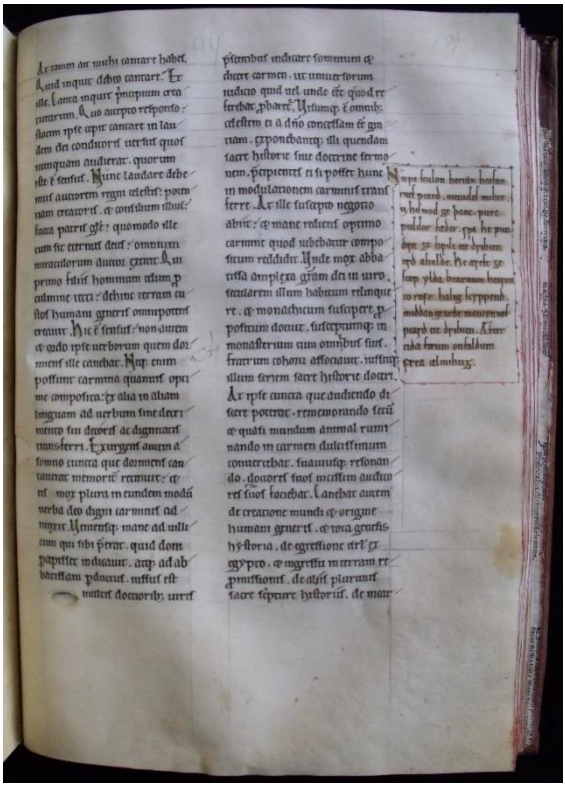
*ece Drihten, æfter teode,*

*firum foldan, Frea ælmihtig.*

Şiirin sözleri, modern bir İngilizce konuşurun okuyabileceği ve tanıyabileceği biçimde yazılmıştır. Batı Saksoncada /u/ve /uu/ yerine, günümüzde de kullanılan /w/ kullanılmıştır. Caedmon'un ilahiyi tasarlarken eski Germenceden lord, hükümdar, ilahi gibi pek çok terimi alıp bunları Hıristiyan inanca göre Tanrı'yı tanımlamak için kullandığı görülmektedir.

Simon Horobin (2016, s. 21), Bede'nin şiiri Latince'ye çevirerek yazdığını ancak daha sonra kâtiplerin eseri orijinal haliyle Bede'nin elyazmasının derkenarına eklediğini belirtmektedir. Şekil 1'de, 12. yüzyılda İngiltere'de istinsah edilmiş olan Bede'in el yazmasından bir yaprağı göstermektedir. Kenar boşluğunda, İlahi'nin Eski İngilizce metninin nereye eklendiği görülmektedir.

Şekil 1. Bede'nin *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* yazmasının 12. Yüzyılda istinsah edilmiş bir nüshası (Magdalen



College, 2016).

Bede'nin *Ecclesiastical History (Kilise Tarihi)* kitabı, Caedmon'un orijinal şiirinin farklı versiyonları ile hem Latince hem de Eski İngilizce olmak üzere bir dizi el yazmasında günümüze ulaşmıştır. Bu çalışmada Hough ve Corbett'in kullandıkları metin kullanılmıştır (Hough & Corbett, 2006, s. 98):

Nū wē sculon herian
Metodes mihte
weorc Wuldor-fæder,
ēce Dryhten,
Hē ærest scōp
heofon tō hrōfe,
Þā middan-geard
ēce Dryhten,
fīrum foldan

heofon-rīces Weard,
and his mōd-geþanc,
swā hē wundra gehwæs,
ōr onstealde.
eorþan bearnum
hālig Scieppend.
man-cynnes Weard,
æfter tēode,
Frēa æl-mihtig.

Bu metnin Modern İngilizeye tercümesi aşağıdaki şekilde verilmektedir:

*Now we must praise*
*of the Creator might*
*work of the Father of glory.*
*eternal Lord*
*He first created*
*heaven as roof*
*Then earth*
*eternal Lord*
*for men earth*

*of the heavenly kingdom Guardian*
*and his conception*
*as he of wonders each*
*beginning established*
*of earth for the children*
*holy Creator*
*of mankind Guardian*
*afterwards adorned*
*Lord almighty*

*"Now we must praise the Guardian of the heavenly kingdom, the might and conception of the creator, the work of the Father of glory, as he, eternal Lord, established the beginning of each wonder. He, the holy creator, first created heaven as a roof for the children of earth. Then the guardian of mankind, eternal lord, Lord almighty, afterwards adorned the earth for men.". Yukarıdaki metin ve çeviri Hough ve Corbett'in araştırmasından alınmıştır.*

*"Şimdi göksel krallığın Koruyucusunu, yaratıcının kudretini ve anlayışını, yüceliklerin Babasının eseri olarak, O, ebedi Rab olarak, her harikanın başlangıcını övmeliyiz. O, kutsal yaratıcı, önce yeryüzünün çocukları için bir çatı olarak cenneti yarattı. Sonra insanlığın koruyucusu, ebedi efendi, her şeye kadir Rab, daha sonra yeryüzünü insanlar için süsledi*" sözleri İlahinin modern İngilizce'den Türkçe'ye çevirisidir.

Eski İngilizce şiire bakıldığında ilk göze çarpan husus şiirin Türk dilinde alışılagelmiş biçimde dörtlüklerden meydana gelmemiş olmasıdır. Şiirde sabit bir hece sayısı olmaması da tespit edilen ilk özelliklerdendir. Bunun yanı sıra mısra sonlarında kafiye duyulmamaktadır. İlahide kafiye yerine vurgu ve aliterasyon yani ses yinelemesi hissedilmektedir. Hem vurgu hem de ses yinelenmesi, önekler veya çekimlerden ziyade kelime köklerinde görülmektedir, bu nedenle her zaman kelimelerin başında bulunmamaktadır. Birleştirme, özellikle Eski İngiliz şiirinde yaygın olarak kullanılan bir kelime türetme biçimidir. Bir bileşik, bir fikri tanımlayıcı bir ifadeden daha özlü bir şekilde ifade edebildiğinden, anlamın ağırlığını artırma eğilimindedir. Bu kısa şiirde birleştirmeye altı örnek bulunmaktadır "heofon-rıce 'cennetsel krallık' (heofon 'cennet' + rıce 'krallık'), mod-geêanc 'kavram' (mod 'zihin' + geêanc 'düşünce'), Wuldor-fæder 'Yüceliklerin babası' (wuldor 'yücelik' + fæder 'baba'), middan-geard 'yeryüzü' (middan 'orta' + geard 'mesken'), man-cynn 'insanoğlu' (mann 'insan' + cynn 'tür, ırk'), æl-mihtig 'yüce' (æl 'tüm, hepsi' + mihtig 'kudretli').

Metinde geçen "ece Drythen" ifadesinin iki kere tekrarlandığı görülmekle birlikte eş anlamlı kelimelerin de kullanılarak şiirsel bir metin türü yaratıldığı belirlenmektedir. Bosworth (2014) "dryhten" maddesinde "Drythen" ve "Frea" kelimelerinin ikisi de "Rab/Tanrı" anlamına gelmekte ve şiirde kullanılan eş anlamlı kelimeler olmaktadır. İnsalığın koruyucusu, ebedi lord ve yüce efendi gibi bir ilahı nitelemek için kullanılmış çeşitlemelerin amacı, şiirin merkezinde yer alan yaratıcı ve koruyucu olarak Tanrı fikrini tekrarlamak ve güçlendirmektedir.

Arat kendi eserinde, Aprın Çor Tigin'in metninin ilahi üslubunda kaleme alınmış bir methiye olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmektedir (Arat, 1991, s. 14). Mani'ye ithafen yazılmış olan bu metin, ilahi türünde sayılabildiği için bu makelede Caedmon'un İlahisi ile karşılaştırılmaktadır. Bu metin Mani'ye övgüler yapmaktadır.

Aprın Çor Tigin'in methiyesi bu biçimde gösterilmektedir (Arat,

**[bizi͡ŋ teŋ͡rimiz ed]güsi redni tiyür**
**[bizi͡ŋ teŋ͡rimiz ed]güsi redni tiyür**
**[redni]de yig meni͡ŋ edgü [teŋ͡r]im alpım bekrekim**
**rednide yig meni͡ŋ teŋ͡rim alpım bekrekim**

**bilegüsüz yiti vaj[ır ti]yür**
**bilegüsüz yiti vajı[r tiyür]**
**vajırda ötvi biligligim tüzünüm yaruḳum**
**vajırda ötvi biligligim bilgem yaŋ͡gam**

**kün teŋ͡ri yaruḳın teg köküzlügüm bilgem**
**kün teŋ͡ri yaruḳın teg köküzlügüm bilgem**
**körtle tüzün teŋ͡rim külügüm küzünçüm**
**körtle tüzün teŋ͡rim burḳanım bulunçsuzum**

1991, s. 16):

Metnin tercümesi şu şekildedir:

> ***1*** *Bizim tanrımızın iyiliği cevherdir derler,*
>
> *bizim tanrımızın iyiliği cevherdir derler;*
>
> *cevherden daha üstün benim iyi tanrım, alpım, kudretlim,*
>
> *cevherden daha üstün benim iyi tanrım, alpım, kudretlim.*
>
> ***2*** *Elmas için bilenmeden keskin derler,*
>
> *elmas için bilenmeden keskin derler;*
>
> *elmastan daha keskin benim bilgilim, asilim, aşığım,*
>
> *elmastan daha keskin benim bilgilim, bilgem, filim.*
>
> ***3*** *Benim, güneş tanrı ışığı gibi, göğüslüm, bilgem,*
>
> *benim, güneş tanrı ışığı gibi, göğüslüm, bilgem;*
>
> *güzel, asil tanrım, şöhretlim, koruyucum,*
>
> *güzel, asil tanrım, burkanım, bulunmazım.*

Görüldüğü üzere şiir üç adet dörtlükten meydana gelmiştir. Toplam 12 mısra bulunmaktadır. 10-15 arası hece ile meydana getirilmiş mısralarda kafiye ve ahenk ön plana çıkmaktadır. Hece sayısı bakımından her dörtlüğün ilk iki mısrası eşittir. Dörtlüklerin son mısrası, yani dördüncü, sekizinci ve on ikinci mısraların hece sayısı da birbirine eşit olarak 13 heceden meydana gelmiştir. Dörtlüklerde dikkat çekici bir husus, her dörtlükte ilk iki mısranın birebir aynı olup son iki mısranın çok az bir farkla tekrarlanmasıdır. Arat, bu tekrarın bir ahenk oluşturmak ve manayı kuvvetlendirmek bakımından "çok güzel bir buluş" olduğunu ve dörtlüklerden oluşan halk türkülerinde de mısraların çok fazla değişikliğe uğramadan, benzer kelimelerle tekrarlandıklarını belirtmektedir (Arat, 1991, s. 15).

> *"İlk iki dörtlükte mısraların ikişer-ikişer, başta ve sonda, aynı kelimeler ile başlayıp, aynı kelimeler ile sona ermesi, üçüncü dörtlükte ise, her dört mısram aynı kafiye ile başlayarak, sonunda ikişer ( veya her dört ) mısranın aynı hece ile nihayet bulması, bu parçayı ahenk bakımından mükemmelleştirmektedir."* (Arat, 1991, s. 15).

İki metnin ses ve biçim bilimsel unsurları karşılaştırıldığında Türkçe şiirde kelime yinelemelerinin, İngilizce şiirde vurgunun ve ses yinelemelerinin sıklıkla kullanıldığı gözlemlenmektedir. İngilizce şiirde manayı kuvvetlendirmek amacıyla kelime birleştirme kullanılmaktayken, Türkçe şiirde eski Türk şiirinde mısra başında (ön ses), ortasında ve sonunda kafiye kullanımı görülmektedir. Ses, kelime ya da mısranın tekrarlanması ile mana kuvvetlendirilmektedir. Şiirlerin duygusal tonuna bakıldığında İngilizce şiirde Tanrı ile insanoğlu arasında bir uzaklık, alt-üst ilişkisi hissedilmekteyken Türkçe şiirde yazarın iyelik ekleriyle kullandığı sıfatlar Tanrı kavramını oldukça içselleştirmektedir. Türkçe şiirde "gibi" edatıyla benzetmeler yin yanı sıra mecazi anlatım kullanılmaktadır. İngilizce şiirde ise karşılaştırma, benzetme değil doğrudan mecazi anlatım daha fazla kullanılmaktadır.

**Sonuç**

Caedmon'un İlahisi hikâyesi okurlara, erken dönem İngiliz şairlerinin geleneksel Cermen sözlü anlatım biçimlerini o dönemde daha yeni gelişmekte olan Hıristiyan kavramlarına nasıl uyarladıklarını, Anglo-Sakson dönemindeki lehçe çeşitlerini ve daha genel olarak Anglo-Sakson edebi hayal gücü ve teknikleri hakkında bilgi vermektedir. Cædmon manastıra yerleşmeden evvel, eski şiir, her dilde olduğu gibi, sözlü bir bağlamla sınırlıydı; daha sonra, yazılı bir alana girmenin bir yolunu bulabildi. Dolayısıyla, Cædmon tek kelime bile yazmadan İngiliz edebiyatının olanaklarını genişletti denilebilir.

Türkçe şiirler ile İngilizce şiirler arasındaki farklar incelendiğinde, her iki dilde de belirli stilistik unsurların vurgulanmaktadığı iletilmektedir.

Türkçe şiirlerde kelime yinelemeleri önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Şairler, aynı kelimeyi farklı mısralarda veya dizelerde tekrarlayarak anlamın vurgulanması ve sözcüğün etkisinin artırılmasını sağlamaktadır. Bu tekrarlar, şiirin ritmi ve sesiyle de uyumlu bir şekilde kullanılarak, okuyucu ile duygusal bir bağın kurulmasını amaçlanmaktadır.

İngilizce şiirde vurgu ve ses yinelemeleri ön planda tutulmaktadır. Şairler, özellikle şiirin vurgulu kısımlarında farklı seslerin tekrarlanmasını sağlayarak dikkatin çekilmesi ve sözcüklerin etkisinin artırılmasını hedeflemektedir. Bu şekilde, şiirin duygusal ve anlamsal boyutları daha etkileyici bir şekilde iletilmektedir.

İngilizce şiirde aynı zamanda kelime birleştirme yöntemi sıkça kullanılmaktadır. Şairler, anlamın güçlendirilmesi veya yeni imgelerin oluşturulması amacıyla farklı kelimeleri bir araya getirilmektedir.

Böylece, okuyuculara daha derin bir anlamın katılması ve şiirin zenginleştirilmesi sağlanmaktadır.

Türkçe şiirde kelime ya da mısranın tekrarlanması ön planda olduğundan, anlamın üzerinde yoğun bir vurgu yapılmaktadır. Şairler, belirli sözcükleri veya mısraları tekrar ederek, içeriklerin zenginleştirilmesi ve duygusal etkinin artırılması amaçlanmaktadır. Bu durum, okuyucunun şiirle daha fazla bağ kurmasına ve duygusal yoğunluğun hissedilmesine olanak tanımaktadır.

Şiirlerin duygusal tonuna gelince, İngilizce şiirlerde sıklıkla Tanrı ile insanoğlu arasında bir uzaklık ve üst-alt ilişkisi hissedilmektedir. Şair, insanın kırılganlığının ve Tanrı'nın yüceliğinin vurgulanması için dilde bir mesafe yaratmıştır. Türkçe şiirde ise şair, Tanrı kavramını daha içselleştirerek ifade etmektedir. Bu, şairin Tanrı'ya olan yakınlığının ve kişisel ilişkisinin okuyucuya yansıtılması anlamını taşımaktadır. Yazarın iyelik ekleriyle kullandığı sıfatlar, Tanrı'ya olan duygusal bağın derinliğinin gösterilmesine katkıda bulunmakta ve okuyucunun şairle özdeşleşmesine yardımcı olmaktadır.

Son olarak, İngilizce şiirlerde karşılaştırma ve benzetmeler nadiren kullanılırken, Türkçe şiirlerde bu edebi imgelerin sıklıkla yer aldığı gözlemlenmektedir. Şairler, benzetmeleri kullanarak soyut kavramları somut imgelerle ifade ederek, okuyucunun metinde daha derinlemesine bir yolculuğa çıkmasının sağlanmasına çalışmaktadır.

Tüm bu farklılıklar, Türkçe ve İngilizce şiirlerin dilin özellikleri ve kültürel bağlamdan kaynaklanan farklılıklarının bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Her dildeki şiir, kendi ses ve biçim özellikleriyle okuyucuya benzersiz bir deneyim sunmaktadır.

**Kaynakça**

Akar, A. (2012). *Türk dili tarihi*. İstanbul: Ötüken.

Arat, R. R. (1991). *Eski Türk şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Baugh, A. C., & Cable, T. (2002). *A history of the English language*. London: Routledge.

Bosworth-Toller Anglo-Saxon dictionary. (t.y.). Erişim: https://bosworthtoller.com

Dobbie, E. v. K. (1937). *The manuscripts of Cædmon's hymn and Bede's death song*. New York: Columbia University Press.

Drout, M. D. C. (2022). *A history of the English language course guide*. Illinois: Recorded Books.

Ercilasun, A. B. (2015). *Başlangıçtan yirminci yüzyıla Türk dili tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Hogg, R. M. (1992). *The Cambridge history of the English language: Vol. 1. The beginnings to 1066*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horobin, S. (2016). *How English became English: A short history of a global language*. Oxford: Oxford University Press.

Hough, C., & Corbett, J. (2006). *Beginning Old English*. New York: Palgrave MacMillan.

Lerer, S. (2007). *Inventing English: A portable history of the language*. New York: Columbia University Press.

Magdalen College, Oxford. (2016). *Bede's ecclesiastical history and Cædmon's hymn*. Erişim: https://www.magd.ox.ac.uk/blog/bedes-ecclesiastical-history-and-caedmons-hymn/

# İRAN TÜRK ŞAİRİ HUŞENG CAFERÎ'DE MİLLÎ KİMLİK İNŞASI

**Eda Nur ARSLAN**[*]

**Öz:** Kimlik inşası, genel tanımıyla bir bireyin veya grubun kendisini tanımlama sürecidir. Bu süreç, bireyin ya da grubun içsel ve dışsal faktörlerden etkilenerek benlik kavramını oluşturması ve geliştirmesiyle ilgilidir. Kişinin kendisini nasıl gördüğü, nasıl tanımladığı ve hangi gruplarla bağ kurduğu kişisel ve toplumsal ilişkilere dayanır. İstiklâlin

[*]Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri Anabilim Dalı, edanurarslan16@gmail.com, ORCİD: 0000-0002-7963-2232

yeniden kazanılmasından on sene geçmesine rağmen, Azerbaycan Cumhuriyeti'nde hâlâ millî kimlik sorunları devam etmekte ve İran İslam Cumhuriyeti sınırlarında kalan "Güney Azerbaycan" olarak adlandırılan bölge halkı bu kimlik sorununu daha fazla yaşamaktadır. Yaşanılan bu durum her alanı etkilediği gibi kültür, sanat ve edebiyat alanlarını da etkilemiş birçok sanatçı ve yazarın eserlerine yansımıştır. Bu sanatçı ve yazarlardan biri de millî kimliğin tanınması, hürriyet ve bağımsızlık gibi birçok konuyu ele alan ressam ve şair Huşeng Caferî'dir. Çalışmada, Güney Azerbaycan Türklerinin İran'daki millî kimlik inşası Huşeng Caferî'nin özellikle şiirlerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın amacı, Türk dünyası için kıymetli bir şairin tanınırlığını artırmak ve 1828'de ikiye bölünen Azerbaycan topraklarından İran sınırlarında kalan Azerbaycan halkının günümüzde hâlâ devam eden problemlerinden birini veya birkaçını vurgulayabilmektir.

**Anahtar Kelimler:** Huşeng Caferî, İran Türkleri, Güney Azerbaycan, şiir, kimlik, millîyetçilik.

## THE CONSTRUCTION OF NATIONAL IDENTITY IN THE IRANIAN TURKIC POET HUSHANG JAFARI

**Abstract:** Identity construction, broadly defined, is the process by which an individual or group defines themselves. This process involves the formation and development of a self-concept, influenced by internal and external factors. How an individual sees themselves, how they define themselves, and which groups they associate with are based on personal and social relationships. Despite ten years having passed since the regaining of independence, national identity issues persist in the Republic of Azerbaijan, and the people of the region known as "South Azerbaijan," located within the borders of the Islamic Republic of Iran, experience this identity crisis even more acutely. This situation has impacted every field, including culture, art, and literature, and is reflected in the works of many artists and writers. One of these artists and writers is the painter and poet Hushan Jafari, who addressed numerous issues such as the recognition of national identity, freedom, and independence. This study will explore the construction of the national identity of South Azerbaijani Turks in Iran, particularly through Hushan Jafari's poetry. The aim of the study is to increase the recognition of a valuable poet for the Turkic world and to highlight one or more of the problems that still persist today of the

Azerbaijani people who remained on the borders of Iran after the Azerbaijani lands were divided in two in 1828.

**Key Words:** Hushang Jafari, Iranian Turks, South Azerbaijan, poetry, identity, nationalism.

## Giriş

M. Fatih Kanter'e göre kimlik genel olarak, insanın dünyada kendini tanıma ve tanıtmasıdır. Bu kavram, özünde "ben kimim?" sorusuna verilen cevabı karşılamaktadır (2016: 77). Kimlik "ötekine" karşı bir tepkinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Öyle ki "kendi" ancak "ötekine" göre var olmaktadır. Bu ister bir birey isterse de bir grup olsun "ötekinden" "farklılık" ve "benzemezlik" üzerinden kendini algılar. Biyolojik ve kalıtsal yapı bir kenara bırakılırsa kimlik, diğerleriyle girdiği ilişkilerle şekillenmektedir. Kimlik psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve tarih gibi alanları ilgilendiren çok disiplinli bir çalışma alanıdır. Birden çok disiplinin kesişme noktasında konumlandığından dolayı bu kavram, sosyal bilimlerinin karmaşık konuları arasında yer almaktadır. Bu yüzden kimlik kavramı ele alınırken çok yönlü bir bakış açısı ile yaklaşılmalıdır. Kimlik, sosyal kimlik, kolektif kimlik ve kültürel kimlik olarak çeşitlendirilebilmektedir (Kınacı, 2016: 11-12). Nuri Bilgin'e göre sosyal kimlik, insanlar arası etkileşimde kişinin oynadığı rol olarak değerlendirilirken kolektif kimlik, sosyal kimliğin topluluklar düzeyini ifade etmektedir (2007: 13). Stuart Hall'den aktaran Cemile Kınacı'ya göre kültürel kimlik üzerine iki farklı temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki kültürel kimlik, ortak bir geçmişe sahiptir, sabit ve değişmezdir. İkinci görüş tam tersi olarak bunun sabit olmadığını ve değişebileceğini ifade etmektedir (2016: 14).

Kimlik inşası kavramı ise bireylerin ve toplumların kimliklerini anlamak ve analiz etmek için önemli bir araçtır. Kimlik inşası, bir bireyin veya grubun, kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasi bağlamlar içinde belirli bir kimliği kabul etme, benimseme ve ifade etme sürecidir. Bu süreç, birçok faktörün etkileşimiyle şekillenir. Kültürel miras, kişinin yetiştiği aile ortamı, dil, din, etnik köken, cinsiyet, yaş, sosyal sınıf ve diğer faktörler, bir kişinin veya grubun kimliğinin inşasında önemli rol oynar. Ayrıca, medya, eğitim, siyaset ve toplumsal normlar gibi dış etmenler de kimlik inşasını etkiler. Kimlik inşası, bireylerin ve grupların kimliklerini sürekli olarak yeniden şekillendirdikleri dinamik bir süreçtir. Bu süreç, kişisel deneyimler, toplumsal etkileşimler ve dönüşümlerle sürekli olarak değişken bir yapıya sahiptir.

Bu çalışma 1828 yılında ikiye bölünen Azerbaycan topraklarından İran sınırlarında kalan Azerbaycan halkının günümüzde hâlâ devam eden kimlik inşasına yönelik bir analiz ortaya koymaktadır. Öyle ki yapılan akademik çalışmalarda bile bu kimlik arayışı kendini belli etmektedir. Kimi çalışmalarda genel ifade olarak İran Türkleri olarak adlandırılırken kimi çalışmalarda Güney Azerbaycan Türkleri olarak adlandırılmaktadır. Bu sınırlar içerisinde farklı boylardan olan Türkler de olması sebebiyle biz bu çalışmada özellikle "Güney Azerbaycan Türkü" kimliğini kullanacağız.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız kavramlar etrafında bazı Güney Azerbaycan Türkü (İran Türkü) yazar, şair ve sanatkârların çizdikleri imaj ve ötekileştirdiklerine (İran Hükümeti) karşı aldıkları tavıra bakıldığında milliyetçi bir kimliğe büründükleri görülür. İran Hükümeti'nin günümüz siyasetinde aydın bilincinin getirdiği sorumlulukla hareket eden Güney Azerbaycan şairleri eserlerinde kendi toplumunun (üst kimlik olarak "Türk" kimliği) kimlik inşası için çalışmaktadır. Bu şair ve sanatkârlardan biri de Güney Azerbaycan Türklerinden şair ve ressam Huşeng Caferî'dir. O sanatkârlığının da ötesinde Ali Kafkasyalı'nın söylemiyle *"İran Türklüğünün sözcülüğünü ve gözcülüğünü yapan"* (2011: 121) onların hakkını, hukukunu, ümit ve beklentilerini kalemiyle duyuran çağdaş şairlerdendir. Çalışmada, Güney Azerbaycan Türklerinin İran'daki kimlik inşası ve bu kavramın edebiyatla ilişkisi Huşeng Caferî'nin şiirlerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Tarihsel Süreç**

On altı yıl süren bir savaş sonrasında 10 Şubat 1828'de Rusya ve İran arasında imzalanan Türkmençay Anlaşması ile Azerbaycan ikiye bölünmüş, Aras nehrinin kuzeyi Çarlık Rusya'sına, güneyi ise Kaçar sülalesi yönetimindeki İran'a bırakılmıştır (Gökdağ & Heyet 2004: 51). 1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasıyla 18 Ekim 1991'de Azerbaycan tekrardan bağımsızlığını ilan etmiştir. Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilk tanıyan ülke ise Türkiye Cumhuriyeti devleti olmuştur. Azerbaycan'ın, Ocak 1992'de Birleşmiş Milletlere üye olmasıyla da bağımsızlığı uluslararası teşkilatlar tarafından resmen onaylanmıştır. Fakat "Güney Azerbaycan" olarak bilinen bölgedeki halk "Güney Azerbaycan" adı altında müstakil bir devlet kuramamış ve İran'ın bir parçası olarak kalmaya devam etmişlerdir. Günümüzde "Güney Azerbaycan" terimi genellikle İran'da yaşayan Azerbaycan Türklerini ya da diğer bir ifadeyle İran Türklerini ve bu bölgenin tarihini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Güney Azerbaycan veya İran Azerbaycanı, İran'ın kuzeybatısında yer almaktadır. Güney Azerbaycan'ın kuzeyinde Aras Nehri, güneyinde Hamse, doğusunda Gilan ve Hazar Denizi, batısında Türkiye ve Irak vardır. Bu bölge denizden uzak, yüksek bir yayla konumundadır. Bölgenin en yüksek dağları Sehend ve Sebelan dağlarıdır. Birçok nehrin döküldüğü Urmiye Gölü ise en alçak yeridir. Günümüzde Urmiye Gölü kuruma tehlikesi altındadır.

## Huşeng Caferî

Huşeng Caferî, 1958 (Fars takvimine göre 1337) yılında Zencan'ın Galacıg (Kalecik) kentinde dünyaya gelmiştir. İlköğrenimini Peri kentinde, lise öğrenimini ise Zencan'da ressamlık üzerine tamamlamıştır. Caferî'nin, resim ve şiire ilgisi daha çocukluk yıllarında başlamıştır. O, ilk eğitimini ailede almıştır. Daha sonra dönemin önemli isimlerinden üstat Yahya Han ve üstat Rahim Yusuf Nevefî'den dersler almıştır (Arslan, 2024: 33). Böylece İran'da sanatçılar için sanatının ehli olduklarını gösteren bir itibar belgesi olan "nedrek" sahibi olmuştur.

2 Aralık 1980'de bir trafik kazası sonucu eşini ve bir oğlunu kaybeden Caferî, üzüntüsünü dile getirdiği "Seferciler" şiirini Şehriyar'a okumuş ve onun beğenisini kazanmıştır. Onun tek yaşadığı üzüntü bu da değildir. 20 Haziran 1990 yılında Zencan'ın Tarım kasabasında büyüklüğü 7.3-7.7 arası ölçülen ve yaklaşık otuz beş bin ila elli bin kişinin ölümüne yol açan yıkıcı bir deprem meydana gelmiştir[162]. Caferî'nin bu hadise üzerine üzüntüsünü dile getirdiği şiiri ise İran ulusal medya kuruluşlarınca yayınlanınca ünü ülke çapında yayılmış hatta bu şiiriyle "halk şairi" olarak da anılmaya başlamıştır (Yayla, 2013: 109).

İlk kitabını 1990 yılında Ağ Atım, ikinci şiir kitabını 2005 yılında Güneş adıyla yayımlamıştır. Ağ Atım, şiir kitabı olmasının çok daha ötesinde bir kimlik, toplumsal bir bellek ve direniş manifestosu olması açısından önemli bir yere sahiptir. Şairin daha sonra Kanlı Çiçekler, Solmaz, Gelecek Bizimdir ve Kırk Gazel adlı kitapları yayımlanmış fakat İran'daki siyasi politika sebebiyle kitapları toplatılmış ve yayın yasağı getirilmiştir. Huşeng Caferî, evli ve dört çocuk babasıdır. Günümüzde hala İran'ın Zencan kentinde yaşamaktadır.

Şuna da değinmek gerekir ki sanatının ilk öğretilerini ailesinden alan Huşeng Caferî, bunu kendi çocuklarına da aktarmıştır. Çocuklarının her

[162] Ayrıntılı bilgi için bz. https://akra.media/Haber/HaberDetay/82641/Irandaki-depremlerde-27-yilda-100-bin-can-kaybi

biri kendini çok iyi yetiştirmiş ve sanatın farklı kollarında başarılar elde etmişlerdir. "Ağ Atım" kitabının son şiiri büyük kızı Nesim Caferî'ye aittir. Nesim Caferî'nin on bir tane şiir kitabı mevcuttur. Diğer kızlarından Saba Caferî Kabaklı (Fatemah Saba Caferî) ise ressamdır. Alanıyla ilgili ulusal ve uluslararası sergiler açan Saba Kabaklı şu an İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Her ne kadar sanatın farklı dallarıyla ilgilenseler de onlarda babaları Huşeng Caferî gibi kendi toplumunun sorunlarına kayıtsız kalmamış eserlerine yansıtmışlardır. Huşeng Caferî'nin şiirlerinde de rastladığımız Türk soylu toplulukların ortak kahramanı Dede Korkut ile yakından ilgilenen Saba Caferî, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde *"Dede Korkut Hikayelerinin Tezhip ve Minyatür Sanatıyla Yorumlanması"* başlıklı yüksek lisans tezi hazırlamıştır. 2019 yılında Prof. Dr. Metin Ekici, Dede Korkut'un on üçüncü hikâyesinin bulunduğunu duyurmuştu. Saba Caferî Kabaklı da on üçüncü nüshanın bulunması üzerine Dede Korkut kitabındaki öykülerden esinlenerek ürettiği eserlerini İstanbul'da düzenlenen Türk Dünyası Öykü Festivali kapsamında Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezi'nde 2 Haziran 2022 tarihinde "Onüç" ismini verdiği sergisini açmıştır[163]. Buradan da hareketle görülmektedir ki Huşeng Caferî önce ailesine sonra toplumun her bir ferdine bu millî bilinci aşılamak için çalışmış ve çalışmaya da devam etmektedir.

## Huşeng Caferî'nin Millî Kimlik İnşası

Nesib Nesibli'ye göre bağımsızlığını yeniden kazanan Azerbaycan Cumhuriyeti'nde bile millî kimlik sorunları hâlâ devam etmektedir. Hâkim siyasal elit, milletine yabancı gözüyle bakmakta, edebiyat ve bilim alanları buhran içinde bırakılmakta ve eğitim sisteminde millileşme engellenmektedir. Üç Azerbaycan vatandaşı "Biz kimiz?" sorusuna dört farklı cevap vermektedir. Millî kimlik alanında yüzyıllardan kalma bu belirsizlik, insanların ruhsal durumunda, yazılarında kendini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durum, Kuzey Azerbaycan'ın bağımsızlığının devam etmesi ve arazi bütünlüğünün yeniden sağlanmasında olumsuz rol oynamaktadır (Nesibli, 2001: 151). Kuzey Azerbaycan'da müstakil bir devlet kurulmasına rağmen hâlâ millî kimlik sorunları devam ederken diğer yandan Güney Azerbaycan, İran İslam Cumhuriyeti sınırları içinde bunu daha fazla hissetmekte ve yaşamaktadır.

[163] Ayrıntılı bilgi için bk. https://www.zeytinburnukultursanat.com/media/brochures/On%C3%BC%C3%A7_Minyat%C3%BCr_Sergisi_Ic.pdf

1960'lı yıllarda İran'daki Şah rejimi millî azınlıkların diline, tarihine, edebiyatına, folkloruna ve etnografyasına ait bazı eserlerin yayımına izin veriyordu. Azerbaycan Türk folkloruna ait kitapçıklar basılmış, Azerbaycan'ın her bir şehrinin etnografyası hakkında monografiler, makaleler ve köşe yazıları yayımlanmaktaydı. Bu yıllarda Tebriz, Erdebil ve Urmiye şehirlerinde Farsça, aralıklarla 7 adet haftalık dergi, bir adet de günlük Azerbaycan Türkçesi ile gazete çıkmaktaydı. 1970'lerde ise bu sayı beşe düştü. Tarih, edebiyat ve daha birçok alan siyasî polisin gözetimi altına alındı. Şah rejimi millî şuurun artmasında edebiyatın rolünün ne kadar büyük olduğunun farkındaydı ve bu yüzden Türkçe edebî eserlerin neşrini yasakladı. Bu dönem Güney Azerbaycan edebiyatının eser sayısı çok azaldı. Ama yine de eserler ya büyük zorluklarla ya da bazıları gizli şekilde yayımlanmaya devam etti (Nesibzade 1997: 93-94). Kimi yazar ve şair ise eserlerini yurtdışında bastırmak zorunda kalıyordu.

1979 yılında İran Şahı Muhammed Rızâ Pehlevî'nin ülkeyi terk etmesinden hemen sonra ülkede biraz da olsa serbest bir ortam oluşmuştur. Güney Azerbaycan Türkleri kendilerini basın-yayın ortamında ifade etme imkânını yakalamışlardır. Yayın hayatına bu dönemde başlayıp hâlâ basılmaya devam eden tek dergi ise *Varlık* dergisidir. Bu dergi, Güney Azerbaycan Türklerinin dil, edebiyat, kültür ve tarih gelişimine katkıda bulunmayı ana hedef olarak belirlemiştir. Yine bu dönemde Tebriz'de en popüler yayınlardan biri de dini yönelimleri olmayan sol eğilimli *Yoldaş* gazetesiydi. Fakat bu gazete ancak üç yıl ayakta kalabilmiş daha sonra yayın hayatını sonlandırmıştır. Bunların yanında *Molla Nasreddin, Köroğlu, Işık* ve *Azerbaycan Sesi* gibi gazeteler de devrim sonrasında Güney Azerbaycan Türklerinin yayınları arasında yer alan gazetelerdir. Fakat bunlarında pek çoğu yeni kurulan hükümetin engellemeleri sonucunda kısa süre içinde yayın hayatına son vermiştir. Pek çok Türk gazeteci de bu dönemde İslam dinini yeterince benimsemedikleri ve Türk Milliyetçisi oldukları iddiasıyla tutuklanmışlardır (Shaffer, 2008: 105). Günümüzde hâlâ yasaklar ve baskılar devam etmekle birlikte Azerbaycan Türkçesi ile eserler kaleme alan birçok aydın vardır. Bu baskılara maruz kalan, milliyetçi söylemle şiirler yazmakla suçlanıp hapsedilen, çeşitli engellemelerle karşılaşan aydınlardan biri de Güney Azerbaycan Türkü ressam ve şair Huşeng Caferî'dir. Şair, ülkede Türkçe yazmanın, konuşmanın, kitap neşretmenin çok zor olmasına rağmen eserlerini sesli ve görüntülü kayıtlarla, son yıllarda ise kitap halinde yayılmasını başarmıştır.

Huşeng Caferî, kaleme aldığı şiirlerinde halkına unutturulmaya çalışılan (üst kimlik olarak) Türk kimliğini vurgulamaya çalışmıştır. Caferî'nin

şiirleri "biz kimiz? kimlerdeniz?" sorularına cevap niteliği taşımaktadır. Onun üzerinde durduğu ve yeniden inşa etmeye çalıştığı bu kimliğin ilk basamağı ise dildir. Caferî'ye göre Farsçanın etkisi altında olan Türk dili (Azerbaycan Türkçesi) giderek bozulmakta, yeni nesil kendi dilini konuşmaya çekinmekte hatta utanmaktadır. Öyle ki toplumda konuşulan Azerbaycan Türkçesi ile Farsçanın birbirine karıştırılarak yeni bir dil oluştuğu, bunun adına da "Fazerî" denildiği görülmüştür. Bu durum bile meselenin ne kadar ciddi olduğunu anlamaya yeterlidir. Bu tehlikenin farkında olan Caferî, şiirlerinde dil meselesine sıkça değinmiş, dile sahip çıkılması ve gelecek kuşaklara da aktarılması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü millî kimliğin en önemli unsuru dildir. Doğan Aksan'a göre de dil, bir toplumu millet yapan değerlerin en güçlüsüdür. Geçmişi ve geleceği birbirine bağlar. Bir milletin yaşayışı, gelenek ve görenekleri, yaşam felsefesi, inançları, bilim, teknik ve sanata katkıları gibi pek çok özelliği, o toplumun diline yansır ve bütün bunlar o toplumun dilinden izlenebilir (Aksan, 1995: 13). Bittabi bunun farkında olan Huşeng Caferî bir şiirinde Türk dilini ve Türk soyunu şöyle tarif etmektedir:

*"Bizim Türkün dili güldən zərifdir*

*Bütün dillər "dal" olsa bu "əlif"dir*

*Ədəbdə, elmdə, hər bir hünərdə*

*Siz Allah Türklərə kimlər hərifdir" (Caferî, 2008: 43)*[164]

Caferî, şiirde hünerli olduğu kadar resim sanatında da ustalığını kanıtlamış önemli bir ressamdır. O, inandığı değerleri, dertlerini, umutlarını hem kalemiyle hem fırçasıyla herkese duyurmaya çalışmış, bunda da oldukça başarılı olmuştur. Bu iki sanat dalından faydalanmasını ise kendisi ile yaptığımız bir röportajda şöyle açıklamıştır: *"...bir duyguyu her sanat dalıyla da anlatamazsınız. Resimle çizemediğim şeyleri şiirle anlatıyorum. Mesela "elimin gözünde yaş"ı çizemem ama şiirle anlatabilirim."* (Arslan, 2024: 35)[165] Caferî, ülkesinde ana dilleri olan Türkçenin yasak olduğunu resimle anlatmak istediğini fakat bunu tam olarak resimle anlatamadığını bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

---

[164] Bizim Türkün dili gülden zariftir.
Bütün diller güzellikte, düzgünlükte dal harfi gibi olsalar da Türkün dili elif gibidir.
Edepte, ilimde ve her bir sanat sahasında
Allah aşkına Türklere kim eş olabilir?

[165] Yapılan röportajda Huşeng Caferî Azerbaycan Türkçesi ile konuşmuştur. Fakat daha iyi anlaşılması açısından metin tarafımızca Türkiye Türkçesine aktarılarak yazılmıştır.

*“Neyləyim dilsiz bir baş çəkəmmirəm!*

*Sinəmdə ürək var, daş çəkəmmirəm”* (Caferî, 2010: 67).

Caferî, ülkede nüfus olarak çoğunlukta oldukları hâlde azınlık haklarından bile faydalanamadıklarını ve Tahran ve Kum yönetiminin bunu görmezden geldiklerini, tuval üzerine bir dikili ağız resmi yapıp göndereceğini yine aynı şiirin başka bir bendinde şöyle dile getirmiştir:

*“Tikili bir ağız çəkəcəm buma*[166]

*Bir dərin baxış ki, fikrə cuma,*

*Yolluyam şəklin Tehrana, Quma,*

*Bir əlin yoxluğun varda çəkəcəm”* (Caferî, 2010: 60).

Şair, bu şiirinde yok kabul edilen Türk halkının varlığını Tahran ve Kum yönetimine ve hatta tüm dünyaya duyurmak istemiştir. Başka bir şiirde, Caferî için Türk kimliği her ne kadar yok sayılmaya çalışılsa da bu kimlik vardır ve bu varlığın esası da şiir ve gazele dayanmaktadır. Kendisinin de şiirlerini Türk dilinde yazdığını vurgular. Burada Türk dilinden kastı kendi ana dili olan Azerbaycan Türkçesidir. Türk evlatlarına da kimlikleriyle gurur duymaları gerektiğini söyler.

*“Varlıqda bütün var yoxumuz şərü ġəzəldi.*

*Hər bir ġəzəlin əllər ara Türkə məsəldir.*

*Mən Cəfərîyəm söz yazaram Türkî dilində,*

*Türkün balası Türk ola, aləmdə gözəldir”* (Kafkasyalı, 2011: 127).

Bir başka şiirinde ise bir toplumu yok etmenin en büyük adımının dilinin yok edilmesi olduğunu söyler. Dilini kaybeden toplum, kimliğini kaybeder. Kim olduğunu, nereden gelip nereye gittiğini bilemez. Böylece o toplum yaşadığı toprağın kıymetini de anlayamaz hale gelir ve neticede sahip olduğu toprağı kaybeder.

[166] bum: tuval

*"Bir ilin əvvəlcə dilin alarlar*

*Sonra ölkəsindən sürgün salarlar."*

Huşeng Caferî, sadece kendi toplumunun sorunlarıyla değil Kuzey Azerbaycan'ı da yakından takip etmekte ve onların derdiyle de dertlenmektedir. Azerbaycan toprağı olan Karabağ'ın Ermenistan tarafından işgal edilmesini Caferî şiirinde şöyle vurgulamıştır:

*"Qarabağ elə bil anamdır mənim*

*Anamın ruhunu orda görmüşəm*

*Anamın dilinə bağlıdır canım*

*Ana dilim ölsə, mən də ölmüşəm*

*Baxmayın, ilimdən aralıyam mən,*

*Dilim haralıdı, oralıyam mən"* (Caferî, 2018: 176).

Caferî, her ne kadar İran sınırları içerisinde yaşasa da Azerbaycan Türkçesi ile konuştuğunu ve ilinden yani vatanından (Azerbaycan) uzakta da yaşasa kimliğinin Türk olduğunu açık bir şekilde beyan eder. Şiirde de görüldüğü üzere dil, Caferî için kimliğin en önemli unsuru hatta olmazsa olmazıdır. Öyle ki dili ölürse kendisinin de öleceğini yani sahip olduğu kimliği kaybedeceğini vurgular. Ayrıca şair burada kullandığı "ben" diliyle sadece kendini değil Türk toplumunu da kastetmektedir.

Huşeng Caferî, "Ağ Atım" kitabının kısa takdim yazısında Abbas Babayî[167]'nin Türk dili ile ilgili yazısına yer vermesi de oldukça önemlidir. Bu takdim yazısının sonlarında kitabı ana dilinin şanı için yazdığını da bildirmektedir:

> *"Bizim Türk dilimiz yüce bir dağ gibidir. Bu yüce dağ tarih boyunca kötülere, alçaklara baş eğmemiştir. Bu ulvi dil, methiye yazanlar için vasıta olup imkân vermediği için*

[167]Güney Azerbaycan Türkü bir şairdir. Şiirlerini başlarda Farsça yazmaya başlamıştır. Daha sonra Huşeng Caferî şiirlerini Azerbaycan Türkçesinde kaleme almasını istemiştir. Babayî ise eserlerinin okunmayacağından endişe duyduğunu dile getirir. Caferî ise ona bu konuda destek olacağı sözünü verir ve kitabının takdim yazısında Abbas Babayî'nin yazısına yer verir (Arslan, 2024: 37-38).

*saraylardan ve saltanat dergâhlarından uzaklaştırılmış, sürgün düşmüş ve delicesine halk arasında, ellerde, obalarda tabii hâlde yaşayıp, tabii olarak ömür sürmüştür.*

*Şimdi bir biz varız bir de ana dilimiz ve dünya büyüklüğünde derdimiz. Yıllarca meddahlık etmeyen dilimize şimdi özümüz meddahlık yaptırmaktayız. Ne iyi ki hasretini bilmeden, her sabah akşam onu azizleyip saçlarını okşuyoruz. Bıraksalar saçlarına kokular sürüp, yerden, gökten yağan dertlerine kalkan bile olacağız. Şimdi sizi ana dilimizin şanı için yazılmış 'Ağ Atım' şiiri ile baş başa bırakıyorum" (Caferî, 2010).*

Huşeng Caferî'nin üzerinde durduğu ve yeniden inşa etmeye çalıştığı kimliğin ilk basamağı dil ise ikinci basamağı da hür olmaktır. Caferî, bu bilinçle çoğu şiirlerinde kendi kimliğinden, mensup olduğu halktan ve ülkesinin vasıflarından sıkça söz etmiş, Türk dilinin yasaklı olmasından ve kendi ülkesinde hür olmadıklarından dert yanmıştır.

Huşeng Caferî, yine bir dizesinde tarihi şahsiyetlerden biri olan Karun'un zenginliğine atıfta bulunarak hür olmanın ne kadar önemli olduğunun vurgusunu yapar. TDK sözlüğünde Karun ismi *"Kur'an'da kendisinden çok zengin olarak söz edilen ve bütün mal varlığı bir anda yok olan kişi"* (URL-1) olarak tanımlanmaktadır. Karun ile ilgili çeşitli anlatılar olsa da Karun'un zenginlik vasfı anlatıların ortak özelliktir. Dilimizde "Karun kadar zengin" deyimi de buradan gelmektedir. Caferî, yaşanılan ülkede hür olmadıktan sonra Karun kadar zengin de olsa bunun hiçbir öneminin olmadığını vurgular. Şaire göre hiçbir mal, mülk, servet özgürlük kadar kıymetli değildir.

*"Bir ölkədə ki millətə azadlıġ olmasın,*

*Nəylir adam o ölkədə Qarun xəzinəsini."* (Caferî, 2010: 69)

Caferî'nin yine bir başka şiiri olan "Açın Aġġışġaları" adlı şiirinde hür olma vurgusu açıkça işlenmiştir. 1828'de yapılan Türkmençay Anlaşması neticesinde Kuzey ve Güney olarak ikiye bölünen Azerbaycan topraklarının birleşememesi yani diğer bir deyişle kardeşlerin kucaklaşamaması şairi derinden üzmektedir.

Ali Kafkasyalı, bu şiirde Caferî'nin "akuşka" (pencere) kelimesini değil de "aġġışġa" kelimesini kullandığına dikkati çeker. Çünkü "aġġışġa" kelimesi mahzenlerin, bodrum katlarının yahut kapalı damların küçük pencereleri için kullanılmaktadır. Şair de ülkesinin durumunu bir mahzene ya da bodrum katına benzeterek, "açın küçük pencereleri, bu

nasıl evdir (ülkedir) ki ışık girecek yeri yoktur, bilmiyorum kıblem ne taraftır, əlimin (halkımın) sağı solu görünmüyor, birinin nutku tutulmuş konuşamıyor, biri aslan gibidir ancak dar kafese düşmüş bir şey yapamıyor, anne sevgili yavrusu ile konuşamıyor, birbirinden ayrı düşmüş toprak barışamıyor" (2011: 129) diye adeta haykırmaktadır:

*"Açın aġğışġaları*

*Bu ne əvdir ki ışığlığ yolu yoḫdur?*

*Bilmirem ġıblem hayandır,*

*Əlimin sağ solu yoḫdur!*

*Birini boğz tutubdur danışanmır*

*Biri bir şirdi düşüb dar ġefes içre, çalışanmır,*

*Ana istekli balaynan barışanmır,*

*İki torpaġ ġarışanmır*

*Ġol boyunla sarışanmır*

*Açın aġğışġaları!"* (Caferî, 2008: 14).

Huşeng Caferî'nin şiirlerinde kimlik inşasının diğer bir unsuru da Türk kültürüne ait olan destanlar ve masallar gibi sözlü edebiyat ürünleri ve Türk tarihindeki önemli şahsiyetlerdir. Caferî, geçmişte yaşamış önemli kahramanları örnek göstererek hem halkını cesaretlendirmek ister hem de kimliğe sahip çıkmak için geçmişe sahip çıkılması gerektiğini vurgular. Caferî'nin şiirlerinde Bâbek başta olmak üzere filozof Sühreverdî, Dede Korkut, Zeynep Paşa, Çağdaş Azerbaycan Türk ve Fars nesrinde ün yapmış Samet Behrengî gibi şahsiyetler yer almaktadır.

Tarihi kaynaklardan hareketle Bâbek'in liderliğini yaptığı ve halife ordularının işgaline tepki olarak ortaya çıkan Hurremî Hareketi'nin dinî ve siyasi görüşü bazı Müslümanlarca uygun görülmeyebiliyor[168]. Huşeng

[168] Ayrıntılı bilgi için bz. İslam Ansiklopedisi, "bâbek" maddesi. https://islamansiklopedisi.org.tr/babek

Caferî ile yaptığımız röportajda kendisinin bu olayı nasıl ele aldığını sorduğumuzda bize şu cevabı vermiştir:

> *"Evet, Bâbek'i bize yanlış anlatıyorlar. Bâbek anlatıldığı gibi değil, o tamamen topraklarını korumak için savaştı. Topraktan bağış olmaz, toprak bağışlanmaz. Ben sana bir kitap hediye edebilirim ama toprak hediye edilmez. Çünkü benim atalarım o toprak için kanlarını dökmüşler. Her bir karışında yiğitler ölmüş, toprak o yiğitlerin kanlarıyla sulanmış. Bu da o toprağı kutsallaştırır. Ama maalesef Bâbek'in düşüncesini böyle anlatmıyorlar. Ben istiyorum ki doğrusunu anlatayım." (Arslan, 2024: 39)*

Her ne kadar Babek'in Türk olup olmadığına ilişkin tartışmalar olsa da şairin de söyleminde görüldüğü üzere Babek günümüzde Güney Azerbaycan halkı arasında direnişin ve mücadelenin simgesi haline gelmiştir. Babek Kalesi, İran'nın Keliber kentinin yakınlarında Tebriz şehrinin 200 km kuzeyinde yer almaktadır. Temmuz ayında doğduğu düşünülen Bâbek'in doğum gününü kutlamak Güney Azerbaycan Türkleri arasında bir gelenek halini almıştır. Fakat 2006 yılından itibaren İran güvenlik güçleri bu kutlamaları engellemek üzere müdahalede bulunmaya başlamıştır. Öyle ki 2018 yılında İran'da "Babek Kalesi tutuklamaları" olmuş birçok kişi rejim karşıtlığı gerekçesiyle gözaltına alınmıştır (URL-2). Huşeng Caferî'de yönetim tarafından Bâbek ile ilgili şiir yazmaması konusunda birçok kez uyarılmış fakat buna karşın şiir yazmaya devam etmiş neticede o da tutuklanmış ve hatta çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. Üstadın, Bâbek ile ilgili yazdığı şiirlerden bir tanesi şöyledir:

*"Yenə cansızlar üstə can yaratdım,*

*Ənəlhəġ söylədim, insan yaratdım.*

*Nə gördün, dağlara susmaġ yaraşmır,*

*Dağ üstə dağ çəkib, vulkan yaratdım.*

*Uca dağlar başında ġala saldım.*

*Yeni Babəklərə tufan yaratdım.*

*Uzaq düşmüşdüm, yurdumdan elimdən,*

*Qızıl Azər dedim, Zəncan yaratdım.*

*Dağıldım parçalanmış ölkələrdə,*

*Haray çəkdim, sizə üsyan yaratdım.*

*İtirdim Babəkin kəskin qılıncını,*

*Və Türkə başġa bir Turan yaratdım"* (Arslan, 2024: 38).

Kimlik inşası açısından değerlendirdiğimizde şiirde "yeniden yaratmak/ inşa etmek, mevcut duruma isyan etmek" gibi eylemsel kelimeler göze çarpmaktadır. Şiirde geçen "Bâbek'in keskin kılıcını yitirmek"le geçmiş zamanlarda Türklerde var olan bağımsızlık arzusunun ve mücadele ruhunun kaybedildiğini söyleyen Caferî, bu ruhu yeniden yakalamak gerektiğine inanarak Türklere yeni bir Turan yarattığını vurgular. Burada geçen "Turan" kelimesini iki anlamda da ele almak mümkündür. Bunlardan ilki "ülkü" manasında yani amaç edinilen şey ya da dava olarak Caferî halkına yol göstericiliği yapmaktadır. İkinci olarak da "coğrafi yere" işaret ederek sadece kendi halkına değil diğer tüm Türk soylu halklarla yeniden bir olmanın çağrısında bulunmaktadır.

Caferî'nin şiirlerinde sıkça görülen diğer bir önemli şahsiyet ise bütün Türk soylu toplulukların ortak kahramanı olan Dede Korkut'tur. Dede Korkut hakkında kesin bilgiler olmamakla birlikte yedinci yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Dede Korkut, özellikle Oğuz Türklerinin destanlarında anlatılan, bozkır hayatının gelenek, görenek ve törelerini çok iyi bilen, yarı efsanevi bir bilgedir. Caferî, özellikle yeni yetişen nesillerin bu kahramanı tanımamasından endişe duyarak onlara bu kahramanı tanıtmayı kendine vazife bilmiştir. Bunun üzerine şu şiiri yazmıştır:

*"Sazı bas bağrına Dumrul dirilsin,*

*Bir döyüş havası çal, Dədə Qorqud.*

*Dəlilər səs versin, səsin ucalsın,*

*Sözündən süzülsün bal, Dədə Qorqud.*

*Bir səssiz səmirsiz diyarda ġaldım,*

*Səsimi Savalan Dağı'na saldım.*

*Savalan ucaldı, mən də ucaldım,*

*Qoymadım ged ola dal, Dədə Qorqud"* (Arslan, 2024: 36).

Bu şiir Türkiye'de sanatçı Esat Kabaklı tarafından bestelenerek söylenmiştir. Şairin tek bestelenen şiiri bu da değildir. Onun birden fazla şiiri farklı ülkelerde bestelenmiş ve sevilerek okunmaktadır.

**Sonuç**

1828 yılında Rusya ve İran arasında imzalanan Türkmençay Anlaşması ile Azerbaycan toprakları ikiye bölünmüştür. İran sınırları içinde kalan ve bugün hâlâ Azerbaycan Türklerinin yoğunlukta yaşadığı yer "Güney Azerbaycan" adıyla anılmaktadır. Burada yaşayan halka İran Türkleri ya da Azerbaycan Türkleri denilse de İran hükümeti bunu kabul etmemekte ve halka kendi benliğini unutturmaya çalışmaktadır. Halkın anadili olan Türkçe ile okuma ve yazma yasaklanmış, Türk kültürüne dair her ne varsa izi silinmeye çalışılmıştır. Bugün hala bu baskılar devam etmektedir. Tüm bu zorluklara rağmen kendi kimliğine sahip çıkan ve halkı da bu konuda bilinçlendirmeye çalışan birçok Türk aydın vardır. Bunlardan birisi de hem ressam hem şair olan Huşeng Caferî'dir. Caferî Türk kimliği ile gurur duyan bunu kimseden çekinmeden dile getiren, İran Türklerinin hakkını, hukukunu savunan ve halkını da bu konuda mücadeleye davet eden aydın bir kişiliktir. Caferî, şiirlerinde Türkün dilini, bağımsız olmasını, tarihini, edebiyatını, gelenek ve göreneklerini kısacası kimliğine ait ne varsa haklı davasında sözün gücüne inanarak durmadan, yorulmadan halkı için yazmayı ve söylemeyi kendine görev bilmiştir. Türk kimliğine dair unutturulmaya çalışılan ne varsa hepsini yeniden diriltmek istemektedir. Bunun için çeşitli işkencelere maruz kalsa bile halkının hakkını savunmaktan geri dönmemiştir. Kimliğin en önemli unsuru olan dil, onun şiirlerinde öne çıkardığı en önemli meseledir. Çünkü ona göre dilini kaybeden bir toplum her şeyini kaybetmiş demektir. Huşeng Caferî, halkına Türklerin tarih boyunca bağımsızlığına düşkün bir millet olduğunu, bu ruhu yeniden hatırlamaları gerektiğini vurgular. Bunun için de tarihi iyi bilmek gerektiğini söyler ve tarihi şahsiyetleri örnek gösterir. Onun her bir şiiri tek başına "biz kimiz,

kimlerdeniz?" sorularına cevap niteliğindedir. Günümüzde hâlâ kimliğine sahip çıkmakta ve bu kimliğin yeniden inşasında kalemi ile mücadeleye devam etmektedir.

Huşeng Caferî bu mücadelesinde elbette tek başına değildir. Her biri sanatçı olan aile fertleri başta olmak üzere Caferî gibi birçok Türk aydını millî kimliğin inşasında kalemiyle, fırçasıyla mücadele etmektedir. Bu çalışmanın amacı, Huşeng Caferî'nin şiirleri üzerinden İran sınırları içinde kalan Güney Azerbaycan Türklerinin sorunlarından birkaçına değinebilmekti. Onların özellikle kültürel baskılarla karşı karşıya kalmaları hem insan hakları hem de kültürel mirasın korunması açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir.

**Öneriler:**

**1.** İran Türk Edebiyatı ya da Güney Azerbaycan sahası içinde Güney Azerbaycan Türklerinin özellikle dil ve kültür yönünden haklarını inceleyen akademik yayınlar artırılabilir. Bu yayınlar hem ulusal hem uluslararası kamuoyunun farkındalığını artırmak ve Türk kültürüne sahip çıkmak açısından önemli bir araçtır.
**2.** Yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları teşvik edilebilir, burs desteği sağlanabilir.
**3.** Konferans, sempozyum ve çalıştaylar düzenlenmesiyle bu meseleye dikkat çekmek, İran Türk edebiyatı eserlerinin tanınırlığını artırabilir, sorunlar tartışılarak çözüm yolları bulunabilir.
**4.** İran Hükümeti tarafından milliyetçilik suçlamasıyla yasaklanan eserlerin yok edilmesinin önüne geçmek için eser sahipleriyle iletişime geçilerek kopyalarının çoğaltılması sağlanabilir.
**5.** Türkiye'de yaşayan ya da yurtdışına çıkmış Güney Azerbaycan Türkü yazarlarla ortak projeler, yayınlar ve etkinlikler düzenlenebilir. Yazar ve şairler üniversitelere konuşmacı olarak davet edilebilirler.
**6.** Güney Azerbaycan Türkü şair ve yazarların eserlerinin Türkiye'deki yayınevleriyle iletişime geçilerek basımı yapılabilir.
**7.** Çeviri çalışmaları hızlandırılarak İran Türk Edebiyatı sahası içinde yazılan eserlerin Türkiye Türkçesine aktarımı sağlanabilir.

**Kaynakça**

Aksan, D. (1995). *Her Yönüyle Dil.* Ankara: TDK.

Arslan, E. N. (2024). Huşeng Caferî ile Güzel Sanatlar ve Edebiyat Üzerine Mülakat, *Kardeş Kalemler Dergisi,* (209), 33-40.

Caferî, H. (1387/2008). *Güneş.* Zencan: İntişarât-ə Pinar.

Caferî, H. (1388/2010). *Ağ Atım.* Zencan: Nikân Kitab Yay.

Caferî, H. (1397/2018). *Ağ Atım.* Zencan: Pərxş Kitab Yay.

Gökdağ, B. A. & Heyet, M. R. (2004). İran Türklerinde Kimlik Meselesi, *Bilig,* Yaz 30, 51-84.

Kafkasyalı, A. (2011). Huşeng Caferî ve Şiir Dünyası, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* 45, 121-136.

Kanter, F. (2016). Millî Edebiyat Dönemi Türk Şiirinde Kimlik İnşası, *Bizim Külliye*, 67, 77-81.

Kınacı, C. (2016). *Kazak Edebiyatında İmaj ve Kimlik (1925-1991).* Ankara: Bengü Yay.

Nesibli, N. (2001). Azerbaycan'ın Millî Kimlik Sorunu, *Avrasya Dosyası,* 7(1), 132-46.

Shaffer, B. (2008). *Sınırlar ve Kardeşler, İran ve Azerbaycanlı Kimliği.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Yayla, H. K. (2013, Kış). Huşeng Caferî'nin "Akkışka" Şiiri Üzerine Bir İnceleme, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (Journal of Turkish World Studies),* XIII-2, 105-117.

URL-1 https://sozluk.gov.tr/ (Erişim Tarihi: 23.03.2025)

URL-2 https://iramcenter.org/iranda-babek-kalesi-tutuklamalari-1175

(Erişim Tarihi: 02.03.2025)

# DESTANLARDAN SINIF ORTAMINA: TÜRK DÜNYASI DESTANLARININ EĞİTİMSEL İŞLEVİ

**Fatih VEYİS**[*]

**Öz:** Türk Dünyası destanları, Türk milletinin kolektif belleğini, kültürel hafızasını ve toplumsal değerler sistemini yansıtan en eski ve en güçlü anlatılardan biridir. Bu destanlar tarihî, mitolojik ve kültürel yönleriyle yalnızca edebî metinler olarak değil, aynı zamanda eğitim süreçlerinde kullanılabilecek zengin bir öğretim materyali niteliği de taşır. Bu çalışma, Türk Dünyası destanlarının eğitimsel işlevlerini kapsamlı biçimde incelemeyi, destanların bireyin bilişsel, duyuşsal ve sosyal gelişimine ne tür katkılar sunduğunu kuramsal ve metinsel analizlerle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma nitel araştırmanın olanaklarından yararlanılarak durum çalışması şeklinde gerçekleştirilmiş; Manas, Oğuz Kağan, Ergenekon, Türeyiş, Göç ve Dede Korkut anlatıları başta olmak üzere Türk destan geleneğini oluşturan temel metinler doküman incelemesi tekniğiyle değerlendirilmiştir. Sonuç olarak destanların tarihsel bilinç, kimlik inşası, kültürel süreklilik, karakter ve değer eğitimi, estetik ve dil becerileri, üst düzey düşünme yetileri ve sosyal-duyuşsal gelişimi destekleyen çok yönlü bir pedagojik kaynak olduğu örneklerle belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk Dünyası, Mitoloji, Edebi Metinler, Destan, Eğitim.

## Giriş

Destanlar insanlık tarihinin en eski anlatı türlerinden biri olarak kültür, kimlik, değer sistemi ve toplumsal hafızanın en güçlü aktarım kanallarından biri olmuştur. Assmann (2011), destanların kolektif belleğin taşıyıcıları olduğunu ve toplumların kendilerini kuşaklar boyunca nasıl algıladıklarını bu metinler sayesinde anlamlandırdığını

[*] Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Ana Bilim Dalı, e-mail: fatih.Salide@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4874-7643

belirtir. Türk kültür tarihinde destan geleneği, Orta Asya bozkır kültürünün yaşam biçimlerinden inanç sistemlerine, töre yapısından kahramanlık ve liderlik anlayışına kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan bir kimlik referansı niteliği taşır. Bu nedenle destanların günümüz eğitim sisteminde önemli bir öğrenme materyali olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Türk Dünyası'nda destanlar yalnızca birer anlatı değil; toplumların var oluş mücadelesini, sosyal örgütlenmesini, ahlaki normlarını ve evren tasavvurunu yansıtan çok katmanlı kültürel metinlerdir. Oğuz Kağan Destanı'nda Türk devlet geleneğinin mitik temelleri, Ergenekon Destanı'nda yeniden diriliş ve ulusal güçlenme ideali, Manas Destanı'nda mücadele, dayanışma ve toplumsal düzen gibi temel değerler işlenir. Bu metinlerdeki kahraman tipleri öğrencilerin karakter gelişimine doğrudan etki edebilecek güçlü model kişilikler sunar.

Eliade (1963), mitolojik anlatıların bireyin yaşamını anlamlandırmasına katkı sağladığını ve mitlerin eğitimde dönüştürücü bir rol oynadığını vurgular. Bu yönüyle destanlar, modern eğitim yaklaşımlarıyla son derece uyumludur. Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli'nde kültür ve medeniyet aktarımının temel hedeflerden biri olarak belirlenmiş olması da destanların öğretim programı içinde özel bir yere sahip olması gerektiğini göstermektedir.

Günümüz öğrencileri küreselleşen dünyada çok kültürlü bir etkileşim alanı içinde yetişmektedir. Bu nedenle kültürel kimlik, aidiyet, tarihsel bilinç ve değerler eğitimi daha da önemli hâle gelmiştir. Destanlar bu boşluğu doğal bir biçimde doldurabilen köklü ve zengin kaynaklardır. Gökdağ ve Üçüncü'nün (2021) belirttiği gibi destanlar Türk kültürünün hem sözlü hem yazılı hafızasını temsil eder ve öğrencilerin kültürel bağ kurma süreçlerinde bir köprü işlevi görür. Bu bağlamda destanların sınıf ortamında doğru yöntemlerle kullanılması öğrencilerin hem akademik hem de kişisel gelişiminde önemli katkılar sağlayacaktır.

**Kuramsal Çerçeve**

Bu araştırmanın kuramsal temeli; kültürel bellek kuramı, yapılandırmacı öğrenme kuramı, değer ve karakter eğitimi yaklaşımları ile metin merkezli edebiyat öğretimi anlayışına dayanmaktadır.

**Kültürel bellek kuramı**, destanların bir toplumun kimlik yapısını nasıl şekillendirdiğini açıklayan önemli bir yaklaşım sunar. Assmann (2011) kültürel belleğin sürekliliğinin mitik ve destansı anlatılarla sağlandığını ve bu anlatıların toplumu oluşturan bireylerin ortak kültürel kodlarını taşıdığını belirtir. Türk destanlarında yer alan Bozkurt motifi, kut anlayışı, gök-tanrı inancı, kahramanın olağanüstü doğumu gibi unsurlar bu belleğin yapı taşlarıdır.

**Yapılandırmacı öğrenme kuramı**, öğrencinin bilgiyi aktif biçimde oluşturduğunu savunur. Destanlar çok katmanlı yapıları sayesinde öğrencinin anlam inşa etmesine, sembolleri çözmesine, olay örgüsünü değerlendirmesine ve yorumlama becerisi geliştirmesine imkân tanır. Örneğin Ergenekon Destanı'nda demir dağı eritme metaforunun öğrenci tarafından yorumlanması, soyut düşünme ve sembolik analiz becerilerini harekete geçirir (Eliade, 1963).

**Karakter eğitimi yaklaşımı**, Lickona'nın (1991) çalışmalarında belirtildiği üzere değerlerin somut örnekler aracılığıyla öğretildiği bir süreçtir. Destan kahramanları bu açıdan güçlü model kişilerdir. Oğuz Kağan'ın adaleti, Manas'ın fedakârlığı, Alp Er Tunga'nın cesareti, Dede Korkut'un bilgelik öğütleri öğrencilerin karakter gelişimine doğrudan katkı sunacak örnek davranış modelleridir.

**Metin merkezli edebiyat öğretimi**, öğrencinin metinle etkileşime girerek anlam oluşturmasını, dil ve üslup özelliklerini fark etmesini, edebî estetik geliştirmesini ve kültürel unsurları tanımasını sağlar. Destanlar gerek anlatı teknikleri gerek motif yapıları gerekse sözlü kültür izleriyle zengin bir öğretim materyalidir (Lewis, 2011; Tekin, 2010).

Bu kuramsal çerçeve destanların sınıf ortamında neden güçlü bir eğitim aracı olduğunu bilimsel olarak temellendirmektedir.

## Yöntem

Araştırma nitel bir yaklaşım olarak durum çalışması yöntemiyle yürütülmüştür. Manas, Oğuz Kağan, Ergenekon, Türeyiş, Göç ve Dede Korkut metinleri özgün veya bilimsel edisyonlarına göre incelenmiştir. Lewis'in (2011) *The Book of Dede Korkut* çalışması, Tekin'in (2010) Türk runik yazıtlarına ilişkin analizi ve Ögel'in (1995) Türk mitolojisine ilişkin kapsamlı araştırmaları temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Veriler doküman incelmesi tekniğiyle toplanmış, tema odaklı bir içerik analiziyle değerlendirilmiştir. Sembolik ögeler, karakter tipleri, kahramanlık motifleri, değer örüntüleri, dil ve üslup özellikleri, kültürel ritüeller ve destanların eğitimsel potansiyeli ayrı kategoriler hâlinde kodlanmıştır. Bu analiz destanların eğitimsel işlevlerini sistematik bir çerçevede ortaya koymayı mümkün kılmıştır.

## Bulgular

### A. Türk Dünyası Destanlarının Eğitimsel İşlevlerine Dair Bulgular

### 1. Tarihsel Bilinç ve Kimlik İnşası

Destanlar Türk tarihinin hem mitik hem de sosyolojik yönlerini taşıyan temel metinlerdir. Oğuz Kağan Destanı'nda Türk devlet geleneğinin başlangıcı kurucu ata figürü aracılığıyla açıklanır. Oğuz Kağan'ın doğumunun olağanüstü oluşu, gök-tanrı tarafından kutsanması ve milletini örgütlemesi; Türk kimliğinin liderlik, adalet, töre ve birlik esasları üzerine kurulduğunu gösterir (Kafesoğlu, 1984). Bu anlatılar öğrencide tarihî kökleri tanımaya yönelik güçlü bir bilinç uyandırır.

Ergenekon Destanı, Türklerin dar bir mekânda sıkışıp kalmalarına rağmen yeniden dirilme gücü bulmaları, demir dağı eriterek özgürlüklerine kavuşmaları gibi sembolik unsurlarla ulusal dayanıklılığı temsil eder. Ögel (1995), bu destanın yeniden doğuş ve kimlik tazeleme mitlerinin en güçlü örneklerinden biri olduğunu belirtir. Bu anlatı öğrencide "toplumsal süreklilik" bilinci oluşturmaktadır.

Manas Destanı ise Kırgız kültürünün hafıza arşivi niteliğindedir. Toplumsal yapı, savaş stratejileri, aile ilişkileri, sosyal ritüeller ve değerler sistemi destanda ayrıntılı biçimde tasvir edilir. Roux (1991) destanın Türk topluluklarının tarihsel yaşam biçimlerine ilişkin antropolojik bir belge değerinde olduğunu vurgular.

### 2. Değer ve Karakter Eğitimi

Destan kahramanları değer eğitiminin doğal taşıyıcılarıdır. Lickona (1991), karakter eğitiminin somut model kişiler üzerinden daha etkili olduğunu belirtir. Bu bağlamda Manas, Oğuz Kağan, Dede Korkut, Alp Er Tunga ve Salur Kazan gibi figürler öğrencinin değer dünyasına doğrudan hitap eden karakterlerdir.

Manas'ın mücadele ederken toplumunu kendinden önce düşünmesi fedakârlık, sorumluluk ve adalet duygusunu yansıtır. Oğuz Kağan'ın zayıfı koruyup haksızlığa karşı mücadele etmesi, töreyi ihlal edenleri cezalandırması adalet ve liderlik değerlerini pekiştirir. Alp Er Tunga'nın kahramanlığı ve cesareti Divanü Lugati't-Türk'te övülmüş, bu figür Türk yiğitliğinin simgesi hâline gelmiştir (Clauson, 1972).

Dede Korkut anlatılarındaki bilge karakterler ise aile sevgisi, doğruluk, kadere teslimiyet, birlik ve dayanışma gibi değerleri öne çıkarır. Lewis (2011), Dede Korkut hikâyelerinin Türk halkının ahlaki pusulası niteliğinde olduğunu ifade eder.

**3. Kültürel Hafıza ve Süreklilik**

Assmann'ın (2011) belirttiği gibi kültürel hafıza ritüeller, metinler ve semboller yoluyla nesiller boyunca taşınır. Türk destanlarında düğün ritüelleri, yas törenleri, savaş hazırlıkları, aile yapısı, misafirperverlik, toy kültürü gibi unsurlar kültürün sürekliliğini sağlayan davranış kalıplarıdır.

Manas Destanı'ndaki toplumsal ritüeller öğrencinin geleneksel kültür dokusunu tanımasını sağlar. Göç Destanı ise kültürel bir değerin kaybedilmesinin tüm toplum üzerinde nasıl yıkıcı etkiler oluşturabileceğini gösterir. Eliade (1963), bu tür mitik "kayıp anlatılarının" toplumlara kimlik yenileme çağrısı yaptığını belirtir.

**4. Üst Düzey Düşünme Becerileri**

Destanların sembolik yapısı öğrencinin analiz, yorumlama, problem çözme ve soyutlama gibi üst düzey bilişsel becerilerini geliştirir. Ergenekon Destanı'nda demir dağı eritme olayı yalnızca bir fiziksel çözüm değil; bir uygarlık metaforudur. Roux (1991), bu eylemin göçebe kültürlerde zanaatkârlığın, dayanışmanın ve kolektif aklın sembolik bir temsili olduğunu ifade eder.

Göç Destanı ise bir siyasi hatanın milletin kaderini nasıl değiştirebileceğine ilişkin güçlü bir eleştirel düşünme alanı açar. Türeyiş Destanı'ndaki Bozkurt motifi ise öğrenciyi çok katmanlı sembolik bir okuma yapmaya teşvik eder.

**5. Dil ve Üslup Öğretimi**

Destanlar arkaik Türkçenin en zengin dil örneklerini içerir. Tekin (2010), Orhun yazıtlarındaki söz dizimi ve söz varlığının Türkçenin öz yapısını anlamak için temel kaynak olduğunu vurgular. Oğuz Kağan Destanı'ndaki "gök türekli, gök yeleli" gibi sıfat tamlamaları şiirsel üslubun tipik örnekleridir.

Lewis (2011), Dede Korkut metinlerindeki kalıp ifadelerin sözlü kültürün ritmik yapısını yansıttığını belirtir. Bu yapı öğrencinin hem dil farkındalığını hem de edebî zevkini geliştirir. Buna göre Türk destanlarının dil ve üslup öğretimi açısından önemli işlevlere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

**6. Estetik ve Edebî Duyarlılık**

Destanlar epik estetiğin en güçlü temsilcileridir. Kahramanın olağanüstü doğumu, kutsanması, zorluklarla mücadele etmesi, toplumu için fedakârlık yapması gibi unsurlar epik yapının temel ögeleridir. Türk destanlarının dramatik yapı, çatışma örgüsü ve motif çeşitliliği açısından öğrencilerde estetik algı oluşturmak için ideal metinler olduğunu ifade eder.

Manas'ın doğum sahnesi epik abartı; Oğuz Kağan'ın ışık içinden çıkan bir kadınla evlenmesi mitik estetik; Göç Destanı'nın karamsar yapısı ise dramatik estetiğin bir örneğidir.

## B. Türk Dünyası Destanlarının Öğretimine Yönelik Örnek Ders Planları

### Ders Planı 1 – Ortaokul (7. sınıf) Türkçe: *"Dede Korkut ve Değerler"*

**Program uyumu:** TYMM Türkçe dersi kazanımları (okuma, dinleme, değerler eğitimi).

**Süre:** 2 ders saati

**Amaç:** Öğrenciler, Dede Korkut'tan seçilmiş bir hikâyede en az üç değeri tespit eder ve bunları günümüz yaşamıyla ilişkilendirir.

**Etkinlik:**

1. Öğretmen “Bamsı Beyrek” hikâyesinden kısa bir bölüm okur.

2. Gruplar hâlinde değerler belirlenir (sadakat, cesaret, vefa).

3. Her grup, bu değerlerden birini dramatize ederek sınıfta canlandırır.

**Değerlendirme:** Rubrik (anlama %40, değer tespiti %20, dramatizasyon %20, sunum %20).

**Ders Planı 2 – Lise (9–10. sınıf) Türk Dili ve Edebiyatı: *“Oğuz Kağan ve Ergenekon”***

**Program uyumu:** TYMM Türk Dili ve Edebiyatı programı (metin tahlili, edebiyat atölyesi, eleştirel okuma).

**Süre:** 3 ders saati.

**Amaç:** Öğrenciler, destanların tarihsel ve mitolojik öğelerini ayırt eder, eleştirel bir deneme yazar ve yaratıcı bir mini-destan üretir.

**Etkinlik:**

1. Öğretmen Oğuz Kağan ve Ergenekon’dan kısa seçkiler sunar.

2. Gruplar, mitolojik ve tarihsel unsurları karşılaştırır.

3. Sınıf tartışması: “Bu değerler günümüzde nasıl yaşatılabilir?”

4. Edebiyat atölyesi: Öğrenciler, modern bir mini-destan yazar.

**Değerlendirme:** Eleştirel deneme (%40), yaratıcı metin (%30), sınıf içi sunum (%30).

**Tartışma**

Bu çalışma Türk dünyası destanların eğitimde kullanılmasının yalnızca kültürel bir tercih değil; pedagojik bir gereklilik olduğunu ortaya

koymaktadır. Destanlar kültürel kimlik, tarihsel bilinç, karakter eğitimi, dil gelişimi ve eleştirel düşünme becerilerini destekleyen çok yönlü bir yapıya sahiptir. Assmann'ın (2011) kültürel bellek yaklaşımı destanların toplumsal kimliğin oluşumundaki rolünü açıklarken; Eliade'nin (1963) mitlerin eğitsel gücüne ilişkin görüşleri destanların sınıf içinde kullanılmasını kuramsal açıdan güçlendirir.

Destanların öğretimi sadece metin çözümlemesiyle sınırlı kalmamalı; yaratıcı yazma, drama, dijital hikâye üretimi, problem çözme, karşılaştırmalı kültür analizi gibi etkinliklerle desteklenmelidir. Bu yaklaşım Lickona'nın (1991) karakter eğitimi modelinde belirtilen "eylem yoluyla öğrenme" ilkesine de uyum sağlar.

**Sonuç**

Türk Dünyası destanları, öğrencilerin tarihsel köklerle bağ kurmasını, kültürel kimlik geliştirmesini, değer ve karakter eğitimi kazanımlarını içselleştirmesini sağlayan güçlü pedagojik kaynaklardır. Bu çalışmanın sonuçları destanların sadece Türk dili ve edebiyatı derslerinde değil; tarih, sosyoloji, felsefe ve değer eğitimi derslerinde de işlevsel biçimde kullanılabileceğini göstermektedir.

Destan temelli öğretim materyallerinin geliştirilmesi, öğretmenlerin destan pedagojisi konusunda eğitim alması, destanların dijital epik anlatılar hâline getirilmesi, okul etkinliklerinde destan temalı atölyeler düzenlenmesi ve destanların disiplinler arası projelerde yer alması araştırmamızda önereceğimiz hususlar arasında yer almaktadır.

**Kaynakça**


Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilization: Writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge University Press.

Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford Clarendon Press.

Eliade, M. (1963). *Myth and reality*. Harper & Row.

Gökdağ B. A. & Üçüncü, K. (2021). *Türk destanları başlangıcından günümüze*. Akçağ Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1984). *Türk milli kültürü*. Ötüken.

Lewis, G. (2011). *The book of Dede Korkut*. Penguin Classics.

Lickona, T. (1991). *Educating for character*. Bantam Books.

Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi* (Cilt 1–2). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Roux, J.-P. (1991). *Türklerin ve Moğolların eski dini* (A. Kazancıgil, Çev.). Kabalcı Yayınları.

Tekin, T. (2010). *Orhun yazıtları*. Türk Dil Kurumu.

# GÜNTAY GENCALP'IN «YAĞIZ KARINCALAR» ADLI ESERİNDE AZERBAYCAN «KÜÇÜK ROMAN» GELENEĞİ İLE MODERN EPİK FANTEZİ EDEBİYATIN ÖZELLİKLERİNİN KARIŞIMI

**Salide ŞERİFOVA***

**Öz:** Güntay Gencalp'ın «Yağız Karıncalar» adlı eseri, farklı halklara ait efsane, mit ve masalların bir araya getirilmesi sonucu oluşturulmuş, epik fantezi edebiyata özgü bir roman örneğidir. Mitolojik ve masal motiflerinden yola çıkılarak hazırlanan eser, «küçük» bir roman örneği olarak ilgi çekicidir. Bir masalın özellikleri «Yağız Karıncalar» eserinde de görülmektedir. Romanın masal tekniğiyle sunumu yazar tarafından eserin başında dile getirilmiştir. Eserde yazarın halkın hafızasına hitap etmesi de sıklıkla kendini göstermektedir. Eserde somut olarak, gerçeklerle birlikte, halkın hafızasında yer etmiş anlar, tarihi olaylar, milli değerler, gündelik hayatta tecelli eden faktörler, tıp ve diğer hususlar da ortaya çıkarılmaktadır. «Yağız Karıncalar» eserinde sorunsalında siyasi ve ulusal kimlik meselelerinin, tarihsel süreçlerin nasıl yansıtıldığı, özellikle halkın özgürlük hafızasına çağrı ve halkın özgürlük mücadelesi sorununun ele alınması ilgi çekicidir. «Küçük» romanının sorunsalında ulusal geçmişin korunmasına, yazıtlara saygı gösterilmesine, ulusal kimliğin temelini yansıtan dilin, ana dilin korunmasına yönelik bir çağrı bulunmaktadır. Eserde anlatılan sanatsal imgeler eserin sorunsalını tamamlamaktadır. Yazar, romanda özgürlük mücadelesinde canlarını verebilenleri en ince ayrıntısına kadar anlatır ve onların unutulmaz görüntüleri hafızalara kazınır. Güntay Gencalp'ın «Yağız Karıncalar» adlı eserinde dikkat çeken nokta sembollere olan ilgidir. Yazarın eserde kullandığı beş sayı semboller halinde sunulmuştur. Folklorun romanın sanatsal diline etkisi de ilgi çekicidir. Yazarın eserde atasözlerini kullanması özellikle ilgi çekicidir. Doğu düzyazı poetikası ile Avrupa roman geleneğini ulusal düzeyde birleştiren «Yağız Karıncalar» adlı eser, ilk romanlarımız ve romantik eserlerimiz geleneğini fikir ve içerik, modernlik ve tarih açısından başarıyla tanıtmaktadır.

* Prof. Dr., Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisinin profesörü, filoloji bilimler doktoru, Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü'nün Bağımsızlık Dönemi Azerbaycan Edebiyatı Bölümü'nde Baş Bilim İnsanı, Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü, ssharifova@rambler.ru, İD https://orcid.org/0000-0001-8788-6366

**Anahtar Kelimeler:** Epik Fantezi, Roman, Tür, Küçük Roman, Masal

## IN GUNTAY GANJALP'S WORK «YAGİZ ANTS», THE MIXTURE OF FEATURES OF THE AZERBAIJANI «SMALL NOVEL» TRADITION AND MODERN HIGH FANTASY LİTERATURE

**Absract:** Guntay Ganjalp's work «Yağız Ants» is an example of a novel typical of high fantasy literature, created as a result of the combination of legends, myths and tales of different peoples. The work based on mythological and fairy tale motifs is interesting as an example of a «small» novel. The characteristics of a fairy tale are also evident in the work «Yagız Ants». The presentation of the novel with the technique of fairy tales is mentioned by the author at the beginning of the work. In the work, the author's appeal to the people's memory also often manifests itself. In the work, concretely, with facts, the moments that have taken place in the people's memory, historical events, national values, factors manifested in everyday life, medicine, and other points are also revealed.In the problematic of «Yagız Ants», it is interesting to address the issues of political and national identity, how historical processes are reflected, especially the appeal to the people's memory for freedom, and the problem of the people's struggle for freedom. In the problematic of the novel «small» there is a call to promote the protection of the national past, treat the inscriptions with respect, and protect the language, the mother tongue, which reflects the basis of the national identity. The artistic images described in the work complete the problematic of the work. In the novel, the author presents in fine detail those who were able to give their lives for the struggle for freedom, and their memorable images are absorbed into the memory. In Güntay Ganjalp's work «Yagız Ants», the point that attracts attention is the appeal to symbols. The five numbers used by the author in the work are presented as symbols. The influence of folklore on the artistic language of the novel is also interesting. The author's use of proverbs in the work is of special interest. Combining Eastern prose poetics and the European novel tradition on the national level, the work «Yagız Ants» successfully promotes the tradition of our first novels and romantic works in terms of ideas and content, modernity and history.

**Keywords:** High Fantasy, Novel, Genre, Small Novel, A Fairy Tale

**Giriş**

Güntay Gencalp'ın "Yağız Karıncalar" adlı eseri, farklı halkların efsane, mit ve masallarının birleşimi sonucunda oluşmuş fantezi edebiyata özgü bir eser olarak ilgi çekmektedir. Eserden bahsederken, onu roman türünde kaleme alınmış bir örnek olarak değerlendiriyoruz. Yazarın hayal gücüne dayanan bir dünyada geçen olayları anlatan, mitolojik ve masal motifleri üzerine kurulu olan bu eserin "küçük" bir roman örneği olduğu daha ilk cümlelerde sunulmaktadır.Macera kurgusunu, yolculuğu, özgürlük için mücadeleyi ve savaşı yansıtan yazar, uydurduğu masaldan nasıl küçük bir romana dönüştüğünü şu şekilde dile getirir: "Oğlumla ormanlıkta geziyorduk. Karıncayı ilk defa gören oğlum 'Baba, bu nedir?' diye sordu. 'O, karıncadır oğlum. Anadilimizde ona karınca deriz,' dedim. Geceleri uyurken benden karıncalar hakkında masal anlatmamı istedi. Oğluma uydurup anlattığım masal büyüdü ve küçük bir roman oldu". (Gencalp, 2011)

Yazarın bu şekildeki sunumundan sonra eserin bir "küçük roman", yani kısa roman örneği olduğunu tespit ediyoruz.

## Eserin Tür Özellikleri

Güntay Gencalp'ın "Yağız Karıncalar" adlı eseri, fantezi edebiyata ait olmasıyla dikkat çekmektedir. Fantezi edebiyatta farklı tür ve biçimlerde yazılmış edebi örneklere rastlamak mümkündür. Destan, epik, roman, halk masalları, ayrıca ütopik masal gibi türlerde de fantezi edebiyata ait örnekler oluşturulmuştur.

20ci yüzyılın 60-70'li yıllarında ilgi odağı olan fantezi edebiyatın tür mü, akım mı, edebi hareket mi olduğu yönünde tartışmalar görülmektedir. Araştırmacıların farklı görüşlerini yansıtan bu tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Çünkü fantezi kuramı hâlâ gizemli bir mesele olarak kalmaktadır.

Fantezi kuramla ilgili birçok yorumun bulunması onun ilgi odağında olduğunu gösterse de, bu soruna çözüm yollarının bulunamamış olması üzücüdür. S.Todorov, M.Bauld, D.Nasriddinov ve diğer araştırmacıların fantezi üzerine yaptıkları incelemelerde, fantezi edebiyatın farklı gelenekleri bir araya getiren, topluma özgü düşünme biçimi olarak ortaya çıkan karanlık yönlerine kısmen açıklık getirilmektedir.

Fantezi edebiyatın bilimkurgu ile aynı olup olmadığı, ya da aralarındaki benzerlik ve farklar da araştırmacılar tarafından ortaya konulmaktadır. Bilimkurgu ile fantezi arasındaki farklara dikkat edildiğinde, öncelikle bilimkurgunun bilim ile türlerin iç içe geçtiği bir yapı taşıdığı görülür. Fantazide ise mitoloji ve destanların karışımı dikkat çeker. Bu bağlamda, bilimkurgu ve fantezide zaman-mekân (kronotop) ilgisi öne çıkar.

Bilimkurgu geleceği anlatırken, fantezi zaman akışında "gelecek geçmiş" gibi yer almakta; gerçek dünyaya fantastik unsurlar eklemeden tamamen yazarın hayal gücüne dayanan olayları yansıtmaktadır.

Bilimkurgu ve fantezi arasındaki problematiğe açıklık getirirken, bilimkurgu eserlerinde toplumun gelişme yollarının açıklanması söz konusuysa, fantezide ise irrasyonel iktidarın gerekçelendirilmesi dikkat çeker. Her iki türde de dini değerlere temas edilmesi göz ardı edilmez. Bilimkurguya ait eserlerde dinin yansıması ya da dinlerin temelindeki etik değerlerin propagandası yer alırken, fantezide ise iyilik ve kötülük arasındaki ayrım yapılmaz. Bilimkurgu toplumsal gelişimi teşvik ederken, fantezi iktidarı öne çıkarır. Fantezi, bilimkurguya kıyasla bir tür "dekadans" (çöküş) gibi karşımıza çıkar.

Fanteziyi, filoloji doktoru Sevinc Sideif-zade, *"Modern İngiliz Edebiyatında Fantezi Türü"* adlı doktora tezinde bir tür olarak sunmaktadır. Yazar, fantezinin üstün yönlerini açıklamaya çalışırken şöyle belirtir:

"Fantezi türünün en büyük üstünlüğü, her milletten okura aynı mesafede durmasıdır. Azerbaycanlı, İngiliz ya da Japon bir okur fark etmez – herkes fantezinin karakterlerine aynı derecede yakınlık hissedebilir. Çünkü fantezi, belirli bir toplumun veya ülkenin zihniyetine göre yazılmaz. Bu türde kurulan dünyanın kendi gelenekleri ve yasaları, toplumun ise kendine özgü bir düşünme tarzı vardır". (Sideif-zade, 2017, s. 27)

Güntay Gencalp'ın "Yağız Karıncalar" eserinde dikkat çeken nokta, masala özgü niteliklerin öne çıkmasıdır. Yazarın bu eseri masal tekniğiyle sunması, eserin başlangıcında kendini gösterir: "Bir varmış, bir yokmuş. Biri azmış, biri çokmuş. Biri açmış, biri tokmuş. Limli adında bir karıncalar ülkesi varmış. Limli ülkesinde boyuz karıncalar ile yağız karıncalar birlikte yaşarlarmış". (Gencalp, 2011)

Eserde yazarın hayal gücüne dayanan bir dünyada olayların sunumu ilgi çekici olsa da, Limli ülkesinin sunumu gerçek dünyamıza ait niteliklerin ve yasal düzenin yazarın hayal gücüne dayalı dünyada kurgulanması şeklinde karşımıza çıkar.

Bilindiği gibi, mit, rivayet, efsane, destan, masal, fıkra, bilmece, atasözleri, veciz sözler, âşık şiiri ve diğer halk edebiyatı türleri; konu, kurgu, yapı, karakter, anlatım tarzı, millilik ve halkçılık açısından roman türünün oluşumuna en çok etki eden kaynaklardır.

Halk edebiyatının en eski türlerinden biri olan ve yapısı, tür özellikleri, olay örgüsü, karakterleri, temaları bakımından romana en yakın tür de masaldır. Tüm masallarda halkın adalet arayıcısı olarak öne çıkması,

romanın da temel düşüncesi ve amacı ile örtüşür. Bu nedenle, masal birçok yönüyle romanın beşiği sayılmaktadır. Bazı uzmanlar açıkça şöyle belirtir: "Roman ile masal arasında öyle büyük bir fark görmüyorum". (Sipovski, 1909–1910, s. 93) Oluşabilecek küçük fark ise içerik, olaylar ve karakter dünyasında görülür. V.V. Sipovski türün gelişimini masaldan hikâyeye, hikâyeden novella'ya, oradan romana giden bir yol olarak açıklar. Bu da demek oluyor ki, roman ilk olarak masalın beşiğinden çıkarak gelişmiştir.

Masalların roman türüne kaynaklık etmesi; olay örgüsü, konu, motif, karakter, anlatım biçimi, dil ve üslup gibi açılardan daha açık biçimde görülmektedir. N.Nerimanov'un *"Bahadır ve Sona"*, E.Hagverdiyev'in *"Cehennem Mektupları"*, Y.Vezirov'un *"Kızlar Bulağı",* A.Şaiq'in *"Asrımızın Kahramanları"* gibi eserleri; tür, motif, karakter, dil ve üslup açısından halk masallarından beslenmiştir.

Güntay Gencalp'ın *"Yağız Karıncalar"* adlı eseri, Azerbaycan edebiyatında gelişmiş roman türü geleneklerini devam ettirmesi yönüyle de dikkat çekicidir. Azerbaycan edebiyatında millî folklor, klasik edebiyat, dünya edebiyatı ve bilim, kültür, eğitim, basın gibi kaynaklardan beslenen roman türü; ilk kez geleneksel mektup, seyahatname, sergüzeşt (macera), hikâye, olay anlatımı, alegori, fantastik gibi düzyazı türlerinin evrimleşmesiyle kendini göstermiştir.

*"Hikâyeti-Yusuf Şah", "Kemalüddövle Mektupları" (M.F.Ahundzade), "Talibin Gemisi ya da Ahmed'in Kitabı" (M.E.Talıbov), "İbrahim Bey'in Seyahatnamesi" (Z.Maragalı), "Şeydabey Şirvani'nin Mektupları" (S.M.Genizade), "Danabaş Köyünün Hikâyeleri" (C.Memmedkuluzade), "Bahadır ve Sona" (N.Nerimanov), "İki Mazlum ya da Azap ve Vicdan" (A.Şaiq), "Can Yanığısı" (A.Divanbeyoğlu)* gibi eserler; geleneksel Doğu türlerinde, Doğu düzyazı poetikasına göre yazılmış ilk Azerbaycan romanları ve roman-benzeri eserlerdir. Bunlar, "küçük roman" örnekleridir.

"Yağız Karıncalar" eseri de Azerbaycan edebiyatında şekillenmiş roman geleneğini sürdüren bir eser olarak takdire şayandır.Bu durum, Azerbaycanlı yazarların nerede yaşadıklarından bağımsız olarak modernleşmiş ve gelişmiş zengin milli edebi gelenekler üzerine inşa edilmiş geleneksel düzyazı türlerini geliştirdiklerini gösterir. Güntay Gencalp da edebi yaratıcılığıyla Azerbaycan edebiyatının bu geleneklerini sürdüren bir yazar olarak tanınmaktadır.

Güntay Gencalp'ın "Yağız Karıncalar" adlı eserinde, yazarın kurgusal dünyasına özgü olayların aktarımında mekan tasvirleri dikkat çekmektedir. Limli, Baykuşyuvasi, Çerenbil, Güdedere, Genbaca, Işıkçıkmaz, Karavul gibi gerçek hayatta mümkün olmayan, özgün hayali

dünyaya ait mekanların anlatımında, burada gerçekleşen olayların özüne, bu olayların zaman ekseninde (geçmiş, bugün ve gelecek üçlemesiyle) sunulmasına özel önem verilmiş ve bu da okuyucuyu düşündürmeye yönlendirmiştir. Örneğin romanda, "Limli'nin doğusunda Baykuşyuvasi adında korkunç bir vadi"de geçen olaylar geçmiş zamandaki olayları anlatsa da geleceğe bir çağrı niteliği taşımaktadır. Baykuşyuvasi'nda alp Bilay'ın boyuzlara karşı verdiği mücadele sembolik bir anlam taşımaktadır.

*"Baykuşyuvasi Vadisi"*nin adı ise, "baykuş yuvası" şeklindeki deyimsel birleşik ifadedir ve anlamı "harap yer, ıssız ve uğursuz yer" olarak bilinir.

Nüfusu olmayan böyle bir harabede, alp Bilay'ın "Alp yağızlar teslim olmaz. Gücünüz yetiyorsa, gelin teslim alın" diyerek boyuzlarla kahramanca üç gün, üç gece savaştığı yer olan Çerenbil kayası ya da dağı, eserde adı geçen mekânlardan biri olarak dikkat çekmektedir. "Çerenbil" kelimesinin ilk bileşeni olan "çeren"in eş anlamlıları; "abartı, yalan veya gevezelik" (https://sozluk.obastan.com/çeren) gibi anlamlara gelmektedir. Türkiye Türkçesinde "çeren" ifadesi şu şekilde tanımlanır:

"Ceren isminin anlamları ele alındığında, kişisel özellikleri aşağıdaki gibidir:

1. Herhangi bir konuda sonuna kadar mücadele etmeyi benimseyen kişidir, vazgeçmeyi sevmez.

2. İletişimde oldukça yeteneklidir, dolayısıyla konuşma yetisi güçlüdür.

3. Kurmak istediği ilişkileri önemser, sevgi ve saygıyı karşılıklı olma ilkesine bağlı kalmaksızın gösterir.

4. Yardımsever biridir, yardım etmeyi bir görev olarak görmez. (https://www.hurriyet.com.tr/aile/irene-isminin-anlami-nedir-irene-ne-demek-irene-adinin-ozellikleri-analizi-ve-kokeni-42339356)

Yani, "çeren" ifadesinin "herhangi bir konuda sonuna kadar mücadele eden, teslim olmayı sevmeyen biri" anlamı göz önüne alındığında, Çerenbil, bir mekân olarak mücadeleden vazgeçmeyenlerin, teslim olmayanların yeri olarak dikkat çekmektedir. Yazarın mekânı Çerenbil olarak adlandırmasında da bu anlam kasıtlıdır.Çerenbil gibi bir mekânda "alp geleneğini en iyi bilen" Bilay'ın kurtuluşu burada beklemesi, idealini gerçekleştirmek için bu mekânda bulunması önemlidir.

Dostluk, vefa, sevgi, ülkü, yağızlık ve kimlik kavramlarını derinlemesine benimsemiş genç alp yağızların Çerenbil'de beş yıl yaşaması vurgulanır: "Beş yıl boyunca yaşadıkları Çerenbil dağı onlar için adeta ikinci bir yurt olmuştu. Bu dağda direnişin sırlarını ve yöntemlerini öğrenmişlerdi. Bu

dağda sevginin, cömertliğin ve varoluşun gizemine ulaşmışlardı. Sert kayaların arasında inançları ve bedenleri güçlenmişti". (Gencalp, 2011)

Limli, Baykuşyuvasi, Çerenbil, Güdedere, Genbaca, Işıkçıkmaz, Karavul gibi mekânlarda yağızların yürüttüğü özgürlük mücadelelerinin anlatımı ilgi çekicidir. Yağızlar için "özgür yağız" örneği olan Özay'ın, yağızların Güdedere'de toplanmasından ve buradaki mücadelelerinden bahsederken şunları söylemesi dikkate değerdir: "Yağızlar, biz uzun süredir Güdedere'de yağız kimliğini, yağız dilini ve tarihini öğreniyoruz. Edindiğimiz bilgiler bizi kurtuluş savaşına yöneltiyor. Tüm öğrendiklerimiz boyuzlar tarafından unutturulmuş gerçek kimliğimizdir. Biz yağız soyundanız. Artık Güdedere'de kendi tarihini hatırlayan on binlerce yağız yetişti". (Gencalp, 2011)

Yazar, bu amacın yalnızca Güdedere'de değil, diğer mekânlarda da gerçekleştiğini vurgulayarak olayların yalnızca tek bir yerde geçmediğine dikkat çeker.Yağızların özgürlük mücadelesinin sınır tanımadığına işaret eder: "...yağız kimliğinin yükselişi Genbaca'da, Işıkçıkmaz'da ve Karavul'da da devam etmektedir. Tüm yağızlar bir gün Limli'ye dönerek orada hâlen esaret altında bulunan milyonlarca soydaşımızla birlikte kendi yurdumuzda yaşayacağız". (Gencalp, 2011)

Eserde yazarın halk hafızasına (kolektif bilince) sık sık başvurması da göze çarpar. Bu, özellikle halk hafızasında yer etmiş olguların, tarihî olayların, gündelik yaşamda ya da halk tıbbında karşılık bulan unsurların aktarımında kendini gösterir.

Örneğin, Bilay dedenin oğlu Ülgen ile Sevilay'ın kılıçlaşması sırasında oğlunun yaralanmasına karşı halk hekimliğine başvurması, bu fikrimizi destekler:

"Bilay dede yaklaşıp oğlunun kılıcın saplandığı yere bakıp, 'Korkulacak yere saplanmamış' dedi. Sonra genç yağızlara, 'Çevreden biraz poruq bitkisi toplayın, getirin!' dedi. Yağızlar hemen poruq topladılar. Bilay dede poruğu ağzında çiğneyip suyunu yaranın üzerine döktü. Epeyce poruq çiğneyip suyunu Ülgen'in koltuk altına akıttı. Ardından, 'Poruq yarayı uyuşturdu, artık kılıcı çekip çıkarmak gerek,' dedi. Ülgen'in başı Sevilay'ın kucağında baygın hâlde kalmıştı. Bilay dede kılıcı dikkatlice çekip çıkardı. Kılıç çıkar çıkmaz yaradan kan fışkırdı. Bilay dede sürekli poruq çiğneyip suyunu Ülgen'in yarasına akıtmaya devam etti." (Gencalp, 2011, s. 40)

Bilay'ın Çerenbil dağının zirvesindeyken ölüm döşeğinde söylediği şu sözlerde de halkın kan hafızasının (kolektif mirasın) gelecek nesillere aktarılmasının önemi vurgulanır: "Sizler artık birer alp yağızsınız.

Soyumuzun özgürlük düşüncesini taşıyan alp yağızlık artık ölmeyecektir". (Gencalp, 2011)

Eserde "kan hafızasının" (kolektif bilinç/damarlarımızdaki tarih) bariz bir örneği olarak yemin töreninin sunumu dikkat çeker.Yazar, genç alp erenlerin Savunal'ın önerisiyle Bilay Dede'nin cesedinin yakıldığı kayanın üstünde kılıçlarının uçlarını birleştirerek yemin etmelerini, sadakate bağlı resmi ve görkemli bir ant olarak sunar. Bu yemin, onların Bilay Dede'nin kendilerine aşıladığı özgürlük düşüncesini koruyacaklarına dair verdikleri sözün bir göstergesidir. Bu, ettikleri yeminin sözlerinde de açıkça yansımaktadır:

"Biz genç alp erenler, Kılıcımıza, Özgürlüğümüze, İnancımıza, Şerefimize, Alp erenliğimize Yemin ederiz: Yağızların Kurtuluş savaşından Vazgeçmeyeceğiz. Kılıcımız, haksız yere kan dökmeyecek. Kılıcımız, doğruluk yolunda savaşacak". (Gencalp, 2011)

Güntay Gencalp, eserde millî değerlere ışık tutarken, Nevruz Bayramı'na da yer verir. Eski İran ve Türk kökenli halklara ait olan Nevruz Bayramı'nı şiirsel bir örnekle sunar. Bu bayramın yasaklanması, Sovyetler Birliği döneminde Türk kökenli halkların - özellikle Azerbaycanlıların bu bayramı gizlice kutlamaları bilinen bir gerçektir. Yazar bu duruma da değinir:

"Nevruz Bayramı'nda yağızlar bolca eğlenip şarkı söylemeye hazırlanmışlardı.Limli'de Nevruz'un Boyuzlar tarafından yasaklanmasına rağmen, Işıkçıkmaz'da ilk kez yasaklanmış bayramlarını böyle büyük bir mutlulukla kutluyorlardı.Vadilerde nevruz çiçeğinin karşısında şarkı söyleyen sarı gömlekli kuşu gören bir ozan, kopuzunu bağrına basmış yağız topluluğuna gördüklerini şöyle anlattı:

"Nevruz çiçeği kardan baş verdi, bize güldü,

Bahar geldi, yine köyümüze vardık.

Bir gül yanağından öpücük koparmak için

Gördüm, sarı gömlekli diz çöküp eğildi". (Gencalp, 2011)

Eserde kopuz sanatına duyulan saygı da dikkat çeker; millî değerlerin tanıtımı bağlamında önemli bir öğedir.Yazar, yağız Erenol'un göğsündeki kopuz aracılığıyla hem verdiği mesajın özüne açıklık getirir hem de ozanlık geleneğini yüceltir.Yağız Erenol'un," iç dünyasında oluşan duyguları bir türküye dökerek ozanlara ses vermesi "şu şiirsel örnekle aktarılır:

"Bağlar bizi varlıklara, bağlar dilimiz

Bin türlü bilgi, düşünce sağlar dilimiz

Varlık ve uzay, dilde tanımlar kendini

Evrenle bütünleşir, çağlar dilimiz". (Gencalp, 2011)

Güntay Gencalp, eserde sunduğu olayların anlamını daha da pekiştirmek için doğa betimlemelerine (peyzaj) başvurur.Örneğin, alp Bilay'ın Baykuşyuvasi'nda boyuzlarla yaptığı savaşta mağlup oluşunu tam da bu peyzajla anlatır:

"Üçüncü günün sonuydu. Güneş Limli'nin Karavul tepelerinin ardında batmak üzereydi, Doğudan da kara bulutlar gökyüzünü kaplamıştı.Korkunç şimşekler çakıyordu.Baykuşyuvasi'nda savaş devam ediyordu. Ama şimşeklerin gürlemesi, kılıç seslerini bastırmıştı.Şiddetli bir yağmur başladı. Limli'nin her yanında karıncalar yuvalarına çekildi.Baykuşyuvasi'ndaki savaş da durmuştu.Sonra ne olduğunu bilmiyorum". (Gencalp, 2011)

Yazar, doğayı tasvir ederek okuyucuyu merakta bırakmayı başarır.Eserin kahramanlarından biri olan, boyuzlara boyun eğmeyen bir alp ereni kurtarıcı gibi sunar.Bu kurtuluş yalnızca bir yağızın değil, tüm yağızların ümidinin ölmediğini, özgürlük arzularının sürdüğünü simgeler.Yağız Bilay'ın Baykuşyuvasi'ndaki savaşta yok olmaması, "bu yağmur fırtınasından yararlanarak ortadan kaybolup Çerenbil kayasına gitmesi" yağız karıncaların geleceğe umutla bakmasına işaret eder.

Vurgulamak gerekir ki, fantezi edebiyatında başkahramanın bir noktada kahramanlıktan uzaklaşması – yani halkından, yakın çevresinden koparak toplumdan soyutlanması – onun toplumdan küskün ya da yanlış anlaşılan biri olarak resmedilmesine yol açar.Yağız Bilay da böyle bir kahraman olarak dikkat çeker.

Eser boyunca onun zayıf iradeli ya da ruhsal olarak kayıtsız biri olmadığını görürüz.Hatta onun yetiştirdiği erenlerin - yani yağızların - tıpkı onun gibi yola çıkmaları, karşılarına çıkan engelleri aşmaları bunu pekiştirir.Hem Bilay hem de onun ardılları içsel dengeyi bularak kendilerini gerçek birer kahraman olarak sunmayı başarırlar.

Yazar, peyzaj aracılığıyla özgürlüğün kazanılması çabalarını eserin başka bir bölümünde de yansıtır:

"Bir gün karıncalar Limli'nin orta yuvalarına yük taşırken, sis her yanı sarmıştı. Yavaş yavaş ince bir yağmur yağıyordu.Karıncalar, artmakta olan su birikintilerinin sellerine kapılmamak için otların, bitkilerin ve ağaçların dalları altında sığınmışlardı.Soğanın yaprakları altında birkaç yağız genç ilk gizli toplantılarını gerçekleştirdiler. Ülgen, genç yağızlarla uygun fırsatlarda iletişim kurarak bu gizli toplantıyı oluşturmuştu.İlk kez

yağız gençler, yağızların kurtuluşu için bir araya gelmişlerdi". (Gencalp, 2011, s. 7)

Romanda peyzaj betimlemelerinin sık sık verilmesi, eserin ne sorun yapısına (problematikasına) ne de olay örgüsüne ağırlık getirmemekte; aksine, hem konunun daha iyi anlaşılmasına hem de olay akışının gelişimine olumlu katkı sağlamaktadır.Sanki Güntay Gencalp, betimlediği doğa sahneleriyle anlatmak istediği olayların sonucunu önceden sezdirme amacı taşımaktadır.

Örneğin, özgürlük mücadelesi için yuvalarını terk eden yağızların selden kurtulup Bilay'ın peşine düşmeleri doğa tasviriyle birlikte verilir: "Güneş doğmak üzereydi.Dünkü şiddetli yağmurdan sonra toprak yeniden nefes almaya başlamış, yeşillikler sabah rüzgârlarıyla dalgalanıyordu.Yıpar (çiğdem çiçeği) her yeri sarmış doldurmuştu". (Gencalp, 2011, s. 18)

Yazar "Güneş doğmak üzereydi" ifadesiyle okuyucuya doğrudan bir mesaj verir.Bu, yağızların özgürlük mücadelesine başladıklarının ve bu mücadelenin başarıyla sonuçlanacağının bir işareti olarak okunabilir.

Eserde doğa betimlemeleriyle bazı yazar düşüncelerinin gerçekleştirilmesine de tanık oluyoruz.Örneğin Bilay'ın şu vasiyetiyle ilgili bölümde bu açıkça görülür: "Alp erenler, ben öldükten sonra beni ateşe verin.Küllerimin Limli'ye ulaşmasını istiyorum.Limli benim yurdum, sevgili yurdum". (Gencalp, 2011)

Bu vasiyetin yerine getirilmesi ise şöyle anlatılır: "Bilay Dede'yi odunların üstüne koyup yaktılar.Odun kısa sürede yanarak kül oldu.Bilay Dede'nin bedeni küle karıştı.O sırada doğudan batıya doğru bir rüzgâr esmeye başladı.Külleri alıp savurdu.Limli'de yük taşıyan yağızların üzerine gizemli tozlar dökülüyordu.Bugüne kadar görmedikleri şeyler Limli'nin üzerinde dolaşıyordu". (Gencalp, 2011)

## Eserin Problematikası

Yazar Güntay Gencalp'in eserinin problematiğinde birçok sorunu açıklaması dikkat çekicidir. "Yağız Karıncalar" adlı eserin problemi, siyasi meselelerle, özellikle özgürlük uğrunda halk hafızasına başvurarak halkın özgürlük mücadelesi sorununa değinmesiyle öne çıkar.

Güntay Gencalp eserinde karıncalar aracılığıyla, iktidarın farklı kabileler, boylar hatta başka millet veya dinlere ait topluluklar tarafından yönetilmesine işaret eder:

"Limli ülkesini boynuz karıncaların seçkinleri yönetmekteydi. Bin yıl boyunca yağız karıncalar Limli ülkesini yönetmişti. Yağızlar Limli'yi

yönetirken boynuzların yaşam biçimine dokunmamışlardı. Kendi dillerinde konuşuyor, kendi dillerinde şarkılar söylüyor, kendi müzikleriyle dans ediyorlardı. Ancak nasıl olduysa yönetim el değiştirmiş ve boynuz karıncaların eline geçmişti. Boynuz karıncalar yönetimi ele geçirdikten sonra yağız karıncalara ait değerleri yasakladılar." (Gencalp, 2011, s. 2)

Eserde tarihî süreçlerin nasıl gerçekleştiği de dikkat çeker. Yazar, bir milletin, halkın nasıl siyasi sahneden uzaklaştırıldığını anlatır. Bu sürecin yavaş yavaş gerçekleştiğini vurgulayarak şöyle yazar:

"Boynuzlar yağızların şehirlerini sömürüyor, kendi şehirlerine taşıyorlardı. Yağız karıncaların ambarları kışın sert günlerinde boş kaldığından boynuz karıncaların hizmetkarlarına dönüşüyorlardı. Zamanla kendi dillerini unutup boynuzların dilinde konuşuyorlardı. Yağız karıncalar gece gündüz boynuz karıncaların ambarına tahıl taşıyorlardı. Ayrıca sürekli uygun olmayan sözlerle aşağılanıyorlardı. Yağız karıncaların düşünce ve davranışları giderek boynuzlaşmaya başlıyordu". (Gencalp, 2011, s. 2)

Eserde boynuz karıncalar ile yağız karıncalar arasındaki düşmanlık ve yürüttükleri mücadele okuyucuyu duyarsız bırakmaz. Eserde betimlenen bu durumların tarihte gerçekleşmiş olaylara benzetilmesi ve benzerlik aranması dikkat çeker. Yazar, mekân olarak kabul ettiği "Limli"de karıncalar arasında yaşananlara bakarken sadece karıncaların yaşam tarzını değil, geçirdikleri tarihî süreci de inceler. Tarihte yaşanmış karanlık noktalara yanıt veremediğinde ise kısaca şöyle belirtir: "Limli'de karıncalar arasında barış vardı. Boynuzlar ile yağızlar dostça barış içinde yaşıyorlardı. O dönemde ülkenin yönetimi yağızların elindeydi. Sonra ne olduysa Limli'nin yönetimi yağızlardan boynuzlara geçti… Yağızların düşünce ve duyguları değişik yöntemlerle boynuzlaştırılıyordu". (Gencalp, 2011, s. 4)

Güntay Gencalp, işgalcilerin işgal ettikleri halkın kültürünü ve tarihini yok etme politikalarını boynuz karıncalar simasında genelleyerek eserin problematiğinde sunar. Çünkü bazı halkların sözlü ve yazılı edebiyatında karıncalar yıkıcılık simgesi olarak yer alır. Bu simgeler sözlü ve yazılı edebiyat örneklerinde karşımıza çıkar. Güntay Gencalp de boynuzların yıkım misyonunu yerine getirdiğine ışık tutar: "Boynuzlar yağızlara ait ne varsa hepsini yok etmeye başladılar. Eski yazıtlarımızı, uygarlıklarımızı sildiler". (Gencalp, 2011) Yazar, halkın tarihî taş eserlerinin ve uygarlığın yok edilmesini tek cümle ile ifade eder. Vurgulamak gerekir ki, "uygarlık" kavramı araştırmacılar tarafından "sivilizasyon" yani medeniyet olarak sunulur:

"… Anadolu Türkçesinde 'sivilizasyon' kelimesi 'uygarlık' olarak verilir. Bu kelime neolojizm olsa da, sivilizasyonun bir yönünü, çok büyük çeşitliliği bir araya getirmesini yani onları bir uygarlık sistemine sokmasını doğru açıklar. Bu yüzden sivilizasyon ile ilgili 'sivil' değil 'uygar' kelimesini kullanmak daha doğru olur. Böylece 'uygar insan', 'uygar dünya', 'uygar millet' kavramları oluşur." (https://www.makroblog.az/a/24286726.html)

Eserin problematiğinde özgürlük mücadelesi bağlamında "atalar ve oğullar" geleneğinin sürdürülmesi gözden kaçmaz. Yazar, özgürlük fikirlerinin halk hafızasından süzülerek nesilden nesile geçişine değinerek bu mirasın önemini vurgulamaya çalışır. Alper Bilay'ın düşünceleri bunu açıklar: "Alperen yağızlar öldükçe, yağızların tarih bilinci de yok olacak. Ben Limli'den kaçmak istiyorum. İdeli ülkesi ile Limli arasında Çerenbil adında bir dağ var. Oraya gidip yaşayacağım. Oğlum doğup büyüdüğünde benim orada yaşadığımı ona söyle". (Gencalp, 2011) Boynuzların aşağılamalarına maruz kaldığında onu arayıp bulsun. Romanda baba-oğul bağları Bilay'ın düşüncelerinde genişçe yer alır: "Tek başıma savaşsam da yenileceğim. Yağızların kurtuluş düşüncesi olan alperenlik soyumuzdan silinirse, boynuzlaşıp yok olacağız. Çerenbil Dağı'nda alperenlik düşüncesini yaşatacağım. Yağız gençler gelip beni arayıp bulacaklarından eminim". (Gencalp, 2011, s. 5) Yazar, Ertay'ın görüşleriyle Bilay'ın Limli'yi geçici olarak terk etmesine gerekçe gösterir: "Biz Limli'yi ve oradaki yağızları kurtarmak için Limli'den ayrılıp yeniden kurtuluş düşüncesiyle geri dönmeliyiz". (Gencalp, 2011, s. 9) Bu düşünceler, Bilay'ın doğduğu yere, sevdiği insanlara hatta eşine karşı duyduğu çelişkiyi ve bunu yapmasının haklılığını doğrular. Bilay'ın son nefesinde oğluna söylediği "Anana söyle ki, onu asla unutmadım. Tüm yalnızlık hayatımda onu ruhumda taşıdım, onunla konuştum, ona şiirler okudum" gibi sözler, sevdiklerini terk etmesine rağmen onlara olan sevgisini yansıtır.

Eserin problematiğinde yağızların mücadele kararlılığı onların diyaloglarında, yani soru-cevaplarda ortaya çıkar ve bu, eserin özünü okuyucuya net sunmaya yardımcı olur. Örneğin gizli toplantı yapan yağızların diyaloglarında bu görülür. İçlerinde tek bir yağız kız olan Sevilay'ın "Böyle toplantılarla ne amaçlıyoruz?" sorusuna Ertay'ın cevabı şöyledir:

"Amacımız yağızların kurtuluşudur. Yağızlar gün geçtikçe soysuzlaşıyor, boynuzlaşıyorlar. Dilimiz aşağılanıyor, kültürümüz ve bize özgü ne varsa yok ediliyor. Yağızlar nasıl kurtulur? Bu soru ve sorun budur. Düşüncemiz ve varlığa bakışımız boynuzlaşmaktadır. Boynuzlara köle olmamızın ötesinde yağız kimliği olarak yok oluyoruz. İstekli yağız dostlarım, böyle yaşamak doğru değildir. Biz kurtuluş için bir şeyler

yapmalıyız. Ama nasıl? Tüm tarih bilgimiz ve bilincimiz boynuzlaşmaktadır. Kendi soyumuzdan kaynaklanan kurtuluş bilgileri gereklidir. Gerçekten biz kimiz? Bu sorulara cevap bulamadığımız sürece kurtulamayız, boynuzların kölesi olmaya mahkûm oluruz". (Gencalp, 2011)

Eserde Sevilay'ın, "Bizi gündoğumundan günbatımına kadar çalıştırıyorlar… Kışın da aç günlerde yaşıyoruz", Savunal'ın, "Yağızlarda özgüven yok. Yıllarca kimliğimiz aşağılandığından kurtuluş inancı kaybolmuş", Xamut'un, "Gerçekten neden böyle aşağı karıncalarız?", Günal'ın, "Yağızların uyanışı çok zordur. Ama zor da olsa çok şerefli bir iştir. Bu yaşam biçiminden kurtulmalıyız", Yağıl'ın, "Nasıl kurtulacağız? Yağızlar batmak üzere", Özay'ın, "Yağızların eski inançları vardı ama nasıl olduğunu bilmiyoruz" gibi sözleri, hem alarm verir hem de çaresizliği gösterir. Özay'ın bu sözleri, hâlâ her şeyin tamamen yok olmadığını gösterir: "Bunu bilirsek ona göre davranabiliriz. Biz gözümüzü açtığımızda boynuzların inancını görmüştük. Onların törelerine göre büyümüştük. Yabancılaşmışız". (Gencalp, 2011) Yabancılaşmayı üstlenen yağız karıncaların buna çözüm arayışları, mücadele ruhunun ölmediğini eser boyunca gösterir. Bu düşünceyi yazar Güvenal'ın sözleriyle şöyle dile getirir: "Yağızlarda özgüven duygusu oluşturmalıyız. Tek yol budur. Özgüven olduktan sonra biz çoğunluktayız. Boynuzları yine yeneceğiz". (Gencalp, 2011, s. 9)

Ertay'ın diliyle söylenen sözlerde ise mücadelenin hiç kolay olmayan bir yol olduğu, abartılı şekilde sunulur. Ertay, bu mücadelenin çıkış yolunun hem Çerrnbil'de kurtuluş bulmuş ve alperenlerin mücadele fikrini gerçekleştirmeyi bekleyen Bilay'ın olması hem de ona ulaşmak için zor yollar, hatta sellerden geçmek gerektiği anlamına geldiğini belirtir: "Anlaşılan odur ki, Bilay dede olmadan bu işler yürümez. Ona ulaşmamızın tek yolu kendimizi sellerin akışına bırakmaktır". (Gencalp, 2011, s. 9) Örümceklerin liderlerinin feryadı duyuldu: "Örümcekler, yağızlar imana gelmişler. Artık yenilmezler". (Gencalp, 2011)

Eserin problematiğinde and içme ile ilgili konunun vurgulanması, Türkçülükte geniş yer tutan ve kutsal bir yükümlülüğü simgeleyen and içmeyle bağlantılı olması dikkat çeker. Özgürlük mücadelecilerinin güneş ve sarı tikanlardan yapılmış kutsal kılıca and içmeleri eserde yer alır. Ertay'ın, "Alperenlikte güneşe ve kılıca and içilir". Ve "Bu yoldan dönmemeniz için başımızın üstünde parlayan güneşe and için" gibi istekleri, bu and içmenin manevi değerlerini gösterir. Romanda yazar, güneş ve kılıcı şahit tutarak ortaya koyduğu misyonu gerçekleştireceğine inanır. Eserde güneş de kılıç da kutsal varlık olarak sunulur. Yazar, and içme merasimini anlatarak belirli bir işlemin yapılmasına verilen sözü vurgular.

“Küçük” romanının problematiğinde milli geçmişin korunmasının teşvik edilmesi, yazıtlara saygı gösterilmesi çağrısının yer alması takdire değerdir. Yazar şöyle der: “Taşların üzerinde çok eski yağızların yazıtları vardı. Başka ülkelere göç eden yağızlar, deve taşının üzerine anılarını yazıp ayrılmışlardı. Genç yağızlar deve taşına tırmandılar. Eski harflerle yazılan yazıtları okuyamasalar da, bu yazıların önemli tarih bilgileri içerdiğini içten içe seziyorlardı”. (Gencalp, 2011, s. 24)

Eserde milli kimlik meselelerine ilişkin sahnelerin çokluğu dikkat çeker. Örneğin, yazar fikirlerini aktarmak için milli kimlik meselelerine bazen dolaylı, bazen ise eserdeki karakterlerin görüşleriyle yer verir. Bilay’ın kendi evinin duvarlarına yazdığı sözlerde bunu gözlemleriz:

“Duvarlara yağız dilinde bazı kelimeler yazılmıştı. Yağızlar evin bir yerinde duvara yazılan yazıları okudular. Bilay dedenin evinin duvarlarına yağızların töreleri ve kimlikleri ile ilgili sözler yazılmıştı. Ülgen yüksek sesle bir cümleyi okudu: ‘Ey yağız soy, gökyüzü çökmedikçe, yer delinmedikçe, sana çöküş yoktur.’ Başka bir yazıyı Savunal okudu: ‘Ey yağız soy, sen köyün olduğunda büyüksün. Köyüne dön, köyün ol, büyüklüğünü bulmuş ol!” (Gencalp, 2011)

Eserde milli kimliğin korunmasının temel noktalarından biri, insanların ait oldukları milletle ilgili çevrelerini, büyüklerini taklit ederek edindikleri ana dilin öneminin vurgulanmasıdır. Yazarın haklı olarak sunduğu ana dil problemi, milli kimliğin temel bileşeni olarak ele alınır:

“Yeni bir yağız kimliği oluşuyordu. Kendi dilinde düşünen, kendi dilinde yazan yağızlar. Kendi dillerini öğrenen yağızlarda özgüven oluşuyordu. Ortak görüş şuydu ki, yağızlar kendi dillerinde yazıp okumadıkları için esarete teslim oluyorlardı. Yağız kimliğinin şekillenmesinde yağız dili orta direk rolünü oynuyordu. Yağızlar yeniden doğuyor, yeniden var oluyorlardı. Varlığa bakışları değişiyordu. Önceden yağız dili için savaşacaklarını hiç düşünmezlerdi. Ama şimdi her yağız için yağız dili yolunda savaşmak bir şeref sayılıyordu”. (Gencalp, 2011)

Eserde alperenliğin temel kurallarının özgürlük mücadelesinde milli değerlerin korunması olarak sunulması ilgi çekicidir. Bilay, alperenliğin yedi ilkesi olduğunu ve birincisinin de sabır (dözge) olduğunu söyler. Yazar sabrı “bilincimizin ve ruhumuzun etkinliği” olarak tanımlar. İkinci ilke olarak “örge” yani korkmazlık vurgulanır. Alperenliğin üçüncü ilkesinin “sezgi” olduğunu belirten yazar, bunu “bir tür iç bilgi akışı” olarak tarif eder ve “sezgi gücümüz yağız dilinde olmalı” sonucuna varır. Yazar, alperenliğin dördüncü ilkesinin bilgelik olduğunu, bunun toplumun şekillenmesine katkı veren bir unsur olduğunu belirtir. Günay Gencalp, alperenliğin beşinci ilkesinin birlik, altıncısının sevgi,

yedincisinin ise çözüm (çözge) yani çare olduğunu ve bunların esas anlamlarını açıklar.

Bilay'ın bilgelik, sabır, korkmazlık ve sezgicilik gibi değerlere dayandığını ve toplumun doğru yöntemler seçmesi için "doğruluğa keskin ve sarsılmaz inanç" sahibi olması gerektiğini vurgulamasıyla, "bilgelik doğruluğa hizmet etmenin yüksek düzeyidir" sonucuna varır. Savunal'ın belirttiği gibi, "...Alperenlik artık yağızların yaşam biçimine dönüşmüştür" ve alperenliğin temel kurallarının uygulanması buna hizmet etmektedir.

Bilay'ın "uyanış" kavramını açıklaması, bunun "çok önemli ve derin bir kavram" olduğunu belirtmesi ve "yağızlarda bu uyanış gerçekleşmezse, kurtuluş savaşımız amacına ulaşamayacaktır" diye alarm vermesi, milli kimliğin gelişiminde atılmış önemli bir adımdır. Bilay dedenin uyanış kavramını genişçe açıkladığı yerde şunu görüyoruz:

"Yaşamak sadece var olmak anlamına gelmez. Var olanın varlığının bilincinde olması, düşüncede uyanışın başlamasıdır. Biz yağızlar olarak varlığın bir parçasıyız... Uyanış, düşüncenin kendine doğru yürüyüşüdür. Düşüncenin konusunu belirlemesidir. Bu sadece yağızların kurtuluşu gibi toplumsal bir hareketlilik değildir. Yağızların kendi dillerinde kimliklerini ve varlıklarını anlama çabasına 'uyanış' diyebiliriz". (Gencalp, 2011)

Eserde yağızların milli kimlik ve varlığın milli ideolojilerinin parçası haline geldiği yansıtılır. Araştırmacıların da vurguladığı gibi, "...ideolojiler milli düşüncenin, halkın maneviyatının ve yerli kültürün derin köklerinden kaynaklanıyorsa, kolay kolay yok olmaları mümkün değildir; aksine, engellerle karşılaştıkça direniş güçleri artar, güçlenir ve mücadelenin potansiyelini toplayarak milletin her durumda oluşumunun ideolojik temelini oluşturur." (Ulusel, 2018, s. 5)

Eserde milli kimliğin temelini oluşturan dilin, ana dilin korunmasına çağrı da vardır. Örneğin, Bilay'ın dil üzerine düşünceleri bu amaçla örtüşür:

"Dilimiz olmasaydı, toplumdaki yaşam biçimimiz de olmazdı. Tarihten silinmemiz dilimizin yok olmasına bağlıdır. Boynuzların da temel amacı dilimizi yok etmektir. Çünkü biz karınca türü olarak tarihten silinmeyiz. Ancak yağızlar olarak tarihten silinebiliriz. Neden? Çünkü yağızlığımızı sağlayan tek etken dilimizdir. Dil, binlerce yıl süren evrimin ürünüdür. Tarihi anılarımızı gizemli katmanlarında taşıyan tek varlığımız dilimizdir". (Gencalp, 2011)

Güntay Gencalp, eserinin problematiğinde vermek istediği fikri bazen kahramanlarının sorup cevapladığı gramer soruları ile açmayı başarır.

Örneğin, Biray'ın sorduğu ve kendi cevapladığı şu soruda bunu görürüz: "Özgürlük nedir? Kesin hükümler içeren inanç kurallarının akla dayandırılması, gerçeğe doğru hareketimizi yönlendirir. Bu da yağız bilgelere özgü bir davranıştır". (Gencalp, 2011)

Bilay'ın görüşleriyle yazar bazı karanlık noktaları da aydınlatır. Eserde savaşmanın olumsuz bir durum olmadığı belirtilir. Örneğin, yazar "savaş" kavramına felsefi yaklaşımıyla dikkat çeker: "...savaş kendi başına bir sanattır. Savaş yok etmek değildir. Savaşın amacı kötülüğü yok etmek olmalıdır. ...savaşımız gerçek için, doğruluk için olmalıdır. Ama amacı doğruluk olmayan savaş kötülüğü yayar. İşte savaşın amacı 'birlik' yönünde olmalıdır". (Gencalp, 2011)

Güntay Gencalp'ın eser boyunca olaylara felsefi yaklaşımı dikkat çeker. Bu felsefi yaklaşımlar, hayatın sınavlarından geçmiş bir insanın hayat derslerinden çıkardığı sonuçlar olarak yansır. Örneğin, oğlu Ülgen'in Sevilaya aşık olmasını dile getirirken Bilay'ın sevgi anlayışına felsefi yönüyle yaklaşımı şöyledir: "Sevgi büyük bir güçtür. Deviricidir. Hem güçlendirir hem de yıkar." Yazarın sevginin alperenlik töresinde temel ilkelerden biri olduğunu vurgulaması da buna bağlıdır. Eserde kahramanların davranış ve duyguları ön plandadır.

Yazarın eserde tasvir ettiği olaylara felsefi yaklaşımı çeşitlidir. Bu yaklaşımlar, toplumu ilgilendiren ve düşündüren sorulara mantıklı cevaplar vermesiyle dikkat çeker. Güntay Gencalp; hayat, yaşamak, ölüm, ruh, canlı varlığın topraktan yaratılması ve sonunda yine toprağa dönmesi gibi meseleleri aydınlatır:

"Hayat çok güzeldir. Yaşamak, onurlu yaşamak çok güzeldir. Yalnızca onurlu yaşayanlar ölümden korkmaz. Korkulacak bir şey yok. Onurlu bir hayat korkuyu ortadan kaldırır. Korkaklık, sağlıklı olmayan bir yaşam biçiminin ürünüdür".(Gencalp, 2011) "Topraktan geldik. Eninde sonunda toprağa döneceğiz. Ama benim ruhum sizlerde ve Yağız tarihinin içinde yaşayacak. Siz kurtuluş savaşına katılacaksınız.'' (Gencalp, 2011)

Eserin problematiğinde dikkat çeken bir diğer konu savaş sırasında uygulanan askeri taktiklerin incelenmesidir.Örneğin, bu taktiklerden birinin Yağızlar ile arılar arasındaki diyaloglarda ortaya konulması dikkat çekicidir. Arıların Yağızlara söyledikleri sözler şunlardır:

"Boyuzlara karşı verdiğiniz savaş devam ederse, biz de sizinle birleşip başka bir cepheden akreplere saldırabiliriz. Size gerekli bilgileri ulaştırabiliriz. Uçabildiğimiz için onların tüm hareketlerini izleyebilir ve size gerekli bilgileri getirebiliriz. Gelin, onların üçlü ittifakına karşı biz de ikili bir cephe kuralım: Yağız-Arı cephesi. Bu birlikten hem siz kazançlı çıkarsınız, hem de biz. Biz akrepleri yeneriz, siz de Boyuzları ve

örümcekleri. Örümcekler pek savaşçı değiller. Boyuzların rüşvetleri karşısında Yağızlara savaş açtılar. Ancak Yağızların tek başına akreplerle savaşabileceğine inanmak zordur. Gelin, birleşelim". (Gencalp, 2011)

Bu sözlerde savaş meydanında müttefiklerin olması gerektiği fikri açıklanmaktadır. Yağızların mücadelelerinde yalnız olmaları ve arıların - yani bal arılarının - müttefik olarak yardım etmek istemeleri savaş stratejilerinin bir boyutunu açığa çıkarır.

Ülgen'in özgürlük kavramını farklı yorumlayan bal arılarına verdiği cevap ise özgürlük anlayışını net biçimde ortaya koyar:

"Ama biz yabancı güçlerin yardımıyla başarı kazanmak istemiyoruz. Bu bizim bağımsızlık ve kurtuluş savaşımızdır. Bu yolda Yağızlar olarak ya öleceğiz ya da özgürlüğümüzü kendimiz kazanacağız. Bizim özgürlük savaşımız, tarihte kalıp kalmayacağımızın meselesidir. Eğer bu savaşı kendi irademizle kazanmazsak, ileride yeniden esaret altına girebiliriz. Belki bu kez Boyuzların esareti olmaz ama başka bir esaret olabilir". (Gencalp, 2011)

Yazar, Yağızların Boyuzlara karşı verdikleri mücadelede bal arılarının yardımını neden kabul etmediklerini incelikli bir şekilde açıklamayı başarır:

"Yağızlar, büyük fedakarlıklarla kurtuluş savaşına başlamışlardır. Sizin yardımınız özgürlüğe ulaşmamızı kolaylaştırabilir. Ancak biz özgürlüğe ulaşmanın zorlu yollarından geçmezsek, kazandığımız özgürlüğün ardında Yağız birliğinin iradesi durmaz. Bu savaş her bir Yağızı bireyleştiriyor, aynı zamanda Yağız ülküsüyle özdeşleştiriyor".(Gencalp, 2011)

Güntay Gencalp, eserde iki insanın büyük aşkını kısa epizodlarla anlatmayı başarır. Edebiyatta güncelliğini her zaman koruyan aşk temasını özgün bir şekilde işleyen yazar, halkın hafızasına ve geleneğine sadık kalır. Gencalp'in aşk sahneleri, Nizami Gencevi, Muhammed Fuzuli, William Shakespeare gibi dünya edebiyatının büyük yazarlarının eserlerindeki kahramanları hatırlatır.

Xamut tarafından ölümcül şekilde yaralanan Ülgen ve özgürlük ideali uğruna Boyuzların esaretinde kalan Sevilay'ın büyük aşkı, ikisinin aynı anda hayata veda etmeleriyle doruk noktasına ulaşır.

"Seni seviyorum Ülgen" diyen Sevilay'ın son sözlerine, ölümle yüzleşen Ülgen acı bir tebessümle şu cevabı verir: "Sevilay, Yağızlar özgür oldu".(Gencalp, 2011)

Yazar şöyle devam eder: "Sevilay'ın elleriyle Ülgen'in elleri birbirine kenetlenmişti. Sevilay'ın hıçkırıkları kesilmişti. Ondan artık ses

gelmiyordu. Yağız Erenol, Sevilay'a seslendi. Ama cevap alamadı. Eğilip Sevilay'ı kaldırmak isterken onun da ölmüş olduğunu gördü. Sevilay ölmüştü. Bir eli Ülgen'in eline sarılmış, diğer eli ise Çerenbil'de yaralandığı yaranın üzerindeydi".(Gencalp, 2011)

Bu sahne, iki gencin trajik ama asil aşkını gözler önüne serer. Özgürlük uğruna mücadele eden bu iki gencin, verdikleri canla mücadelenin anlamını daha da derinleştirir.

Eserin problematiğinde dinî meselelere de yer verilmiş olması dikkat çeker. Yazar, kısa bir bölümde oruç tutmanın önemini vurgulamayı başarır. Bilay Dede, oruç tutacaklarını ilan ettiğinde itiraz edenlere orucun asıl anlamını şu sözlerle açıklar:

"Nefsinizin arzularını sınırlamayı başarmalısınız. Günde yalnızca bir kez yemek yiyerek bedeninizi ruhunuzun isteklerine uygun hâle getirmelisiniz. Oruç tutmak yalnızca yemek yememek anlamına gelmez. Gözleriniz, duygularınız da oruç tutmalıdır. Eğer büyük kurtuluş savaşına girmek istiyorsanız, nefsinizin arzularını sınırlamalısınız. Önce sınırlandırmalı, sonra da ortadan kaldırmalısınız".(Gencalp, 2011)

**Eserin Sanatsal Tasvirleri**

Güntay Gencalp, tasvir ettiği sanatsal tasvirlerle eserinin problematiğini tamamlamayı başarıyor. Örneğin, kaleme aldığı "Küçük" romanındaki karıncaların genelleştirilmiş tasvirlerini sunabildiği gibi, bireysel tasvirlerini de sunmaya muvaffak oluyor. Belirtmek gerekir ki, karınca tasviri çelişkili bir tasvir olarak hem sözlü hem de yazılı edebiyatımızda yer almaktadır. Karınca tasviri hem olumlu hem de olumsuz biçimde sunulur ki, biz bunu "Yağız Karıncalar" eserinde şahitlik ediyoruz. Yazar, eserdeki karıncaları esasen iki gruba ayırır: boyuz ve yağız karıncalar. Bu ikili karşılaştırmada onların hem hayırsever hem de kötücül olmalarını gözlemleriz. Yazar, eserdeki yağız karıncaları Çin kültüründe adaletin, hakikatin bekçisi olarak kabul edilen karıncalar gibi sunar.

Yazarın ana karınca ile oğlu Ülgen'in tasvirini sunduğu noktaya dikkat edelim:

"Yağızların içinde oğlu ile birlikte yaşayan bir ana vardı. Ana yağızın Ülgen adında bir oğlu vardı. Ana yağız oğlu Ülgen'i de yanına alıp yuvasından çıkar, yiyecek taşımaya giderdi. Ancak ana karınca çok sessizdi. Kimseyle konuşmadan oğluna göz kulak olarak, yağız karıncalarla birlikte boyuzların ambarına arpa-buğday ya da başka yiyecek taşırdı." Yazar, yağız karınca ananın bir anne olarak tasvirini

gözümüzde canlandırır. Çevrede olup biten olaylara sessizce karşı durmasına rağmen, çocuğuna şefkatle yaklaşan, çocuğunu seven bir anne olarak canlandırılır. Yazar bunu eserin birçok bölümünde yansıtmayı başarır. Örneğin, Geçel adlı uçurumdan geçerken annenin fedakârlığı eserde tasvir edilir: "Geçel uçurumundan geçerken Ülgen'in ayakları kaydı. Ana yağız üzerindeki yükünü bırakarak oğlu Ülgen'in yardımına koştu. Ülgen'i boynuna alıp uçurumdan geçmesine yardımcı oldu." (Gencalp, 2011, s. 2).

Eserde yağızların içinde annesiyle birlikte yaşayan Ülgen'in tasviri de yazar tarafından incelikle sunulur. Annesinin boyuz karıncalar tarafından aşağılanmasına dayanamayarak, "Siz neden benim anneme bağırdınız, aşağıladınız?" diyerek isyan etmesi onun manevi dünyasının göstergesi olarak kendini gösterir. Yazar milli kimliğin genç nesilde korunmasını tasvir ederek, ince nüanslara ışık tutar. Güntay Gencalp, eserde sunduğu tasvirlerin özgürlük hissiyle, kimseye boyun eğmek istemediklerini diyaloglar vasıtasıyla sunar. Boyuz karınca'nın "Bak küçük yağız, senin dereye yuvarlanıp yuvarlanmamanın hiçbir önemi yoktur. Önemli olan ambarları yiyeceklerle doldurmaktır." şeklindeki iddiasına Ülgen'in cevabı onun içsel isyanını ifade eder:

"Sizin için önemsiz olabilir. Ama benim sağlığım annem için çok önemlidir. Neyin önemli olup olmadığını yağızlara siz mi belirliyorsunuz?" Ülgen'in boyuz karıncaya yönelttiği soru, yağız karıncaların yüzyıllar, yıllar içinde içinde birikmiş sesleri, itirazlarıdır ki, Ülgen onları dile getirir. Ülgen'in fikirlerinde kesin olmasını yazar diyalog aracılığıyla açıklar: "Üçüncü boyuz: Dur bir. Küçük yağız, sen haddinden büyük sözler söylüyorsun. Tabii ki neyin önemli olup olmadığını biz belirliyoruz. Ülgen: Siz belirleyemezsiniz. Bu davranışınız saygısızlıktır".(Gencalp, 2011)

Yazar sunduğu diyaloglar aracılığıyla Ülgen'in sağlam tasvirini yaratmakla beraber, yağız karıncaların mücadele dolu, her zaman özgürlükleri için savaşmaya hazır olmalarına ışık tutar. Bu noktaya Ülgen'in babasının kim olduğunu öğrenmek için annesine yönelttiği "Babam kimdir? Kimliğim hakkında konuş!" sorusunun cevabında da şahit oluruz. Ana yağızın "…Senin kendi babanı tanıman hakkındır. Ne kadar namuslu bir yağızın oğlu olduğunu bilmen senin hakkındır oğlum" şeklindeki cevabında yağız karıncaların namuslu, mert olmaları bir kez daha ortaya çıkar.

Ana yağız Bilay'ın alperen (yiğit savaşçı) olmasını vurgulayarak okuyucunun dikkatini Ülgen'in milli kimliğine yöneltir. Alperenlerin kim olduğu birçok soru doğurur. Yağız alperenlerden olan Bilay'ın tasvir edilmesi bu kavrama açıklık getirir: "…Babanın adı Bilay'dır. Baban,

yağızlar tarihinde bulunan alperenlerden biridir. Alperenlik yağız soyunda birçok özelliği içinde barındırmaktadır. Bilgelik, yiğitlik ve doğruluk yolunda savaşçılık gibi üstün ahlak özellikleri alperenlere özgüdür. Senin baban da bir alperendir".(Gencalp, 2011) Güntay Gencalp, Ülgen'in babasının tasviri hakkında izlenimi eserin ilk sayfalarında yaratmayı başarır. Bu, ana yağızın diliyle sunulur: "Baban Bilay da yağızların alperen savaşçısıydı. …Baban 'Oğlumuzun köleler gibi büyümesini istemiyorum' diyordu". (Gencalp, 2011, s. 5).

Belirtmek gerekir ki, fantastik edebiyata özgü örneklerde olduğu gibi sunulan tasvirler tamamen olumsuz ya da olumlu değildir. Zira eserde sunulan kahramanlar – karıncalar ülkesi, daha doğrusu esaret altındaki halkını kurtarmak için sefere çıkmak zorunda kalan sıradan, dikkat çekici kahramanlardır. Onlar halklarının, yurtlarının özgürlüğü için mücadele etmeleriyle adeta tarihi şartların bir parçası haline gelirler.

Bilay'ın kim olduğu eserde yazar tarafından sunulan diğer tasvirlerin düşünceleriyle açıklanır. Örneğin, Ertay'ın "Geri dönersek, bütün yağızlarda hainlik oluşur. Sonsuza dek köleliğe mahkûm ediliriz. İnanın ki, bu an milyonlarca yağızın umutları biziz. Alperenlik bilgileriyle geri dönüp onları kurtaracağımızı bekliyorlar. Ayrıca, geri dönersek, tek alperen olan Bilay bugünü de bir kere kaybedebiliriz. Çünki o da yaşlanmış olmalı. Ölürse, artık bizim alperenlik geçmişimizle tüm bağlarımız kopacak, kırılacak. Böylece kurtuluş düşüncemiz tarihten silinir." (Gencalp, 2011, s. 20) şeklindeki fikirlerinde Bilay'ın geçmişle gelecek arasında manevi bir köprü olduğu açıklanır. Bilay'ın doğru yolda olması onun kendi diliyle eserde yansır. Örneğin, Bilay'ın diliyle sunulan şiirsel örnekte buna tanık oluruz: "Alperenlik halları içime döküldü. Erenler tarafından doğru yola konuldum. İçimde mutlu bir damar açıldı. Ermişlik sevgisinden, inancından yoğruldum". (Gencalp, 2011)

Özgürlük mücadelesi yolunda hem babası Bilay'ı hem de annesini feda eden Ülgen tasvirinin boşuna olmadığı yazar tarafından vurgulanır. Onun adının anlamı kaleme aldığı tasvirin misyonunu yansıtır. Yazar Ülgen'in adının açıklamasını sunarak bunu açıklar: "Eski yağız soyunda Ülgen kutsal bir ad olmuş. Yüce Tanrı'nın adlarından biri olmuş". (Gencalp, 2011, s. 5).

Eserde düşman tasvirinin sunumu ilginç bir yöntemle yapılır. Hatta tasvirin adı onların faaliyetlerini, alperenlere karşı yaptıkları soykırımı göz önünde canlandırır: "Boyuzların Başalan adlı başkanları alperen yağızların öldürülmesine emir vermişti. Birçok yağızın başını kopardığından dolayı ona 'Başalan' lakabı takılmış. Şimdi de Başalan alperenlerin oğullarını, torunlarını öldürmekte". (Gencalp, 2011, s. 5).

Başalan'ın özgürlük mücadelesi vermeye çalışan yağızları yemesi hakkında yayılan söylentiler onun olumsuz özelliklerini yansıtan bir unsur olarak öne çıkar: "Boyuzların başkanı Başalan hakkında korkunç haberler dolaşıyordu. Başalan'ın çıldırdığı ve yağızlara olan nefretinden dolayı yağız eti yemeye başladığı haberleri dolaşıyordu. Ara sıra yağızların aniden kaybolmaları bu haberi doğrular nitelikteydi. Yağızlar iki korku arasında bocalamışlardı. Bir yandan Başalan yağız eti yemeye başlamıştı, diğer yandan Limlin'in dışına çıkacak olanları korkutuyorlardı".(Gencalp, 2011) Yırtıcılara özgü özellik olan yamyamlık Başalan'da kendini gösterir ve onun yırtıcı davranışlarının kanıtıdır: "Etrafında yedikleri yağızların kemikleri görünüyordu. Kemiklerin temizlenmesini Başalan kendisi istemiyordu. Çevresinde öldürülmüş, eti yenmiş yağızların kemiklerini görmekten hoşlanıyordu". (Gencalp, 2011) Hatta Başalan'ın yamyamlığından zevk alması onun gerçek bir yamyam olduğunu gösterir. Bu, kendi soyundan, kendi cinsinden olan birini yemenin yarattığı dejenerasyon olarak değerlendirilmelidir ki, yazar bunu Başalan'ın simasında sunmaya çalışır ve kısa bir bölümde bunu başarır.

Boyuzların sadece soykırım yapmakla kalmayıp, esaret altındaki yağızları da kontrol altında tuttukları eserde yansır. Eserde özellikle "yağız gençler arasında direniş duygusunun" uyanmasından endişe duyan boyuzların, özellikle "Yağızları Gözetim Kurumu" başkanı Asar adlı boyuzun yağızları kontrol altında tutması hakkında talimat vermesi bunu gösterir: "Asar, genç Ülgen'in gözetimi için özel görevler vermişti".(Gencalp, 2011)

Belirtmek gerekir ki, yazar yağızlara karşı boyuzların yaptıkları hainlikleri eser boyunca aydınlatır. Örneğin, Ertay'ın gizli toplantıları sırasında bu durumun incelikle açıklanması, boyuzların hainliklerini yansıtır: "Yaşlı analarımız, dedelerimiz hiçbir güvence olmadan ömürlerinin sonuna kadar boyuzlar için çalışmaktadırlar. Hastalandıklarında gizlice öldürülürler. Öldürülürler ki, ambarlardaki tüm tahıl boyuzlara kalsın. Bizler de yağız gençler olarak duruma seyirci kalıyoruz. Böyle ahlak olmaz". (Gencalp, 2011, s. 9).

Boyuzların yağızları bir nevi mankurtlaştırmaya çalışmaları eserde yer alır. Bunu genç alperenlerin mücadeleleri sırasında karşılaştıkları zorluklar sırasında söylediklerinde görürüz. Ülgen'in:

"…yağızların aydınlanması için gereken her şeyi yapmalıyız. Yağız bilincine işlemiş boyuzculuğu ortadan kaldırmazsak, kurtuluşumuz mümkün olmayacak. Boyuzlar esaret duygularını yağızların ruhuna sokmuşlar. İlk adımlardan başlamalıyız. Yağız diline önem verip dilimizin güzelliğini, derinliğini açıklamalıyız. Yağız dilinde özellikle

ergen ve genç yağızları uyarmalıyız. Yağızların çoğu kendi dillerini unutmuş. Susturulmuş yağız ruhunu ancak bu şekilde uyandırabiliriz. Aydınlanma evresi detaylarıyla başlamazsa, boyuzlaşma devam edecek ve biz tarihten silineceğiz" (Gencalp, 2011, s. 57) sözlerinde şahit oluruz.

Güntay Gencalp kaleme aldığı eserinde yağızların yalnızca boyuzlarla mücadele edenlerden oluşmadığını, aynı zamanda boyuzlarla işbirliği yapan yağızların da bulunduğuna işaret eder. Örneğin, gizli toplantıda Dural'ın şöyle bir düşünceyi dile getirmesi, bu tür hain özelliklere sahip, satılmış yağızların varlığına işaret eder: "Bence çok tehlikeli işlerle uğraşıyorsunuz. Amacınızı boyuzlar bilirse, her birinizi ortadan kaldırır ve yağızlar üzerine baskıları artırabilirler. Ayrıca dikkatli olmalısınız. Çünkü boyuzlarla işbirliği yapan yüzlerce yağız var. Sizi ele verebilirler". (Gencalp, 2011, s. 9).

Xamut ile Yağıl'ın mücadele için sonuna kadar gitmemeleri, yoldaşlarını yarı yolda bırakıp geri dönmek istemeleri, yazar tarafından eser kahramanlarının diliyle dile getirilir. Savunal'ın "Belki bir süre baskı altında kalabilirler. Ancak böyle korkak ve isteksiz yağızlar boyuzlarla işbirliği yapıp yağızları ezmede yardımcı olurlar," Sevilay'ın "Onlar kurtuluşa olan inançlarını yitirdiklerinden dolayı her türlü işbirliğine ve köylerinin soyu için yapılanlara yatkındırlar," Özay'ın ise kesinlikle Xamut ve Yağıl'ın "yavlakla işbirliği yapacak türler" olduğunun ifade edilmesi, ihanete uğrayan, köküne, milli birliğine sırt çevirenlerin genelleştirilmiş tasviri olarak sunulur.

Eserin sonraki gelişiminde özgürlük savaşçıları olan genç alperenlerin verdikleri mücadeleyi korkunç bir iş olarak gören ve "Siz korkunç işlerle uğraşıyorsunuz. Bu işinizle bütün Yağızlar tarihten silinebilir" diyen Xamut'un Yağızlara tamamen karşı çıkması ve boyuzlara hizmet etmesinin tanığı oluyoruz. Kök bağlılığı, dostluk, sadakat, güven gibi yüce insani değerlerden dönen Xamut'un dolu dolu portresi eser boyunca kapsamlı biçimde yer alır:

"...Xamut durduğu yerde korkusundan titriyordu. Daha sonra sanki paslanmış eski bir kapının sesi gibi Başalan'ın sesi sessizliği bozdu. 'Asar ve Xamut! En kısa zamanda alperenlerin yakalanmasını ve onları huzuruma getirmenizi istiyorum. Sen Xamut! Onlarla bir süre arkadaşlık ettin. Kimliklerini, amaçlarını daha iyi bilmelisin. Onları yakalamak senin için zor olmamalı. Birini yakaladınız. Onu öldürmeyin! Ondan arkadaşlarının ne yapacakları hakkında bilgi alın!" (Gencalp, 2011)

Xamut'un vatan sevgisiyle yananları anlayamadığı Sevilaya yönelttiği isteğinde, özellikle de yoldaşlarını ele vermesine baskı uygulamasında, yani "Ülgen'in, Özay'ın, Güvenal'ın ve Savunal'ın hedefleri, ne yapmak

istedikleri ve nerede barınabilecekleri hakkında" bilgi vererek kendisinden birine dönüştürmek istediği ortaya çıkar.

Sevilaya'nın Xamut hakkında düşünceleriyle yazar bu epizodik karakterin özünü tam olarak açar ve okuyucuya sunar. Nitekim Xamut'un portresi genelleştirilmiş biçimde vatan hainlerinin, vatanın, halkın, milletin çıkarlarını kendi çıkarlarından üstün tutanların simgesi olarak hafızalarda yer alır. Sevilaya'nın, "Bak Xamut, sen benim söylediklerimi anlayamazsın. Anlayabilecek içsel evrim evrelerinden geçmemişsin çünkü. Sen bizimle yola çıktın, ama yolun zorlukları karşısında geri dönüp daha kolay, daha rahat bir yaşam biçimi seçtin. Hem de kendi soyuna ihanet ederek. Sen fikren ve ruhen yenilmiş bir Yağız'sın" sözleriyle bu tür hainlerin ruh halini de açığa çıkarır. Kısacası, yani bunların "fikren ve ruhen yenilmiş" olmalarını da ortaya koyar.

Xamut'un her zaman hain, kötü özelliklere sahip olması eser boyunca kendini gösterir. En son alçak davranışı ise Yavuzların zafer kazandığı bir anda, Ülgen'in zafer konuşması yapmak istediği sırada haince saldırması epizodunda kendini gösterir. Ülgen'in, "Yağızlar, bu şerefli savaşımızın sonucu olarak özgürlüğümüzü kazandık. Bu kadar kan verdik. Artık bu kanla kazandığımız özgürlük hiçbir zaman tarihimizden ayrılmayacak, ama..." sözleri ağzında yarım kalmasına sebep olan Xamut'un hainliği olur. Onun tabiatı gereği mücadele etmesi de haince olur. Xamut'un Ülgen'i arkadan vurmasıyla bir kez daha buna tanık oluruz:

"Arkadan belinin ortasından giren süngü önden karnını delip çıktı. Ülgen'in çığlığı yükseldi. Sağ elindeki kılıcıyla geri dönüp arkadan vuranı vurmak istedi. Gözleri Xamut'a takıldı. Xamut süngüsünü Ülgen'in beline saplamıştı. Ülgen acılar içinde kılıcını Xamut'un karnına saplamak isterken kılıcının üstünde şimşek çaktı. Şimşeklerin arasından Bilay dede'nin silueti göründü. Bilay dede kılıcın üzerindeki şimşeklerin içinde 'Yağız öldürmeyeceksin' deyip kayboldu. Ülgen'in kılıcı elinden düştü". (Gencalp, 2011)

Bu epizodda iki niteliğin; mertlik ile namertlik, iyilik ile kötülüğün karşılaşmasını görüyoruz. Belirtmek gerekir ki, fantastik edebiyata özgü sanat örneklerinde süjetin ana hattını genellikle iyilik ile kötülüğün mücadelesi oluşturur. Ülgen, babasının ruhu önünde baş eğerek ona saldıran Xamut'u sağ bırakır. Ancak Xamut'un hainliği Yağızlar tarafından karşılık bulur. Xamut hak ettiği cevabı alır. Kaçmak isteyen Xamut, Yağızlar tarafından yakalanır, "Beni öldürmeyin" diye yalvarışları yardım etmez. Ülgen'in "Öldürmeyin onu, bırakın gitsin, o artık bir ölüdür" sözlerine bile önem vermeyen Yağızlar, milletine,

halkına ihanet edenlerin cezasının ne olduğunu göstermekten çekinmezler: "Yağızlar Xamut'u paramparça ettiler". (Gencalp, 2011)

Güntay Gencalp hain Yağızların cezasız kalmamasını ilginç bir yöntemle sunar. Yani onları Yağızların arasından izole ederek, yani bir nevi sürgüne göndererek cezalandırmayı yansıtır. Bu tür ceza, köküne, soyuna ihanet eden, sadakat göstermeyenlerin kökünden, soyundan ayrı yaşamak zorunda bırakılmasıdır ki, bu da onların hak ettikleri değerdir. Ülgen'in "Bunları öldürelim mi?" diye Yağızlara sorduğunda aldığı cevap bu durumu yansıtır. Ülgen, Yağızlardan olan Yağıla'ya, "Seni öldürmeyeceğim, ölüme layık değilsin. Ama Limli'ye dönüşüne izin vermeyeceğim", "Tomar'dan öte susuz çöle çıkacaksın. O büyük ovalığın sonunda Qotursuyu diye acı suyu olan bir kaynak var. O acı su kaynağına varabilirsen orada tek başına yaşarsın, varamazsan susuz çölde ölürsün" sözleriyle hainlerin layık oldukları cezayı, doğdukları topraklardan, sevdiklerinden ayrı yaşamaya mahkum edilmelerini anlatır.

Eserde söğüt ağacının sunumu da dikkat çekicidir. Çünkü söğüt ağacı eserde Yağızların kurtuluşuna vesile olan araç olarak kullanılır. Örneğin, "Önümüzde bir söğüt ağacı var. O söğüt ağacından bir dal, küçük bir dal kemirip koparmalıyız. O dalı gizlice sürükleyip Limli'nin arkasındaki Qecel uçurumuna yerleştirmeliyiz."

Atalarımızın inançlarında kutsal kabul edilen söğüt ağacının eserde yer alması tesadüfi değildir. Prof. Memmed Aliyev'in belirttiği gibi, "Eski Türk inançlarına göre söğüt ağacı da kutsiyet taşıyan bitkilerdendir" (Aliyev, 2013, s.7). Atalarımızın ağaç kültünde yani inancında yer alan söğüt ağacının eserde sunulması rastlantı değildir.

"...Arketipler içinde Ağaç arketipi özel olarak dikkat çeker. Ağaç, genellikle üç bölümden oluşan, dünyanın başı ve sonunu bir arada simgeleyen bir işaret olarak ortaya çıkar." (Abdulla, 1999, s. 260)

Yazarın özellikle söğüt ağacını Yağızların kurtuluşunda bir araç olarak sunması da tesadüfi değildir. Çünkü Güntay Gencalp, genel Türk inançlarında ve birçok halkın inancında yeniden doğuş ve ölümsüzlük simgesi olarak kabul edilen söğüt ağacına atıfta bulunur. Bu da "dünyanın çok katmanlı semantik karşıtlıkları şeklinde efsanevi yorumunun da ağaçla bağlantılıdır. Dünya ağacı yukarı-aşağı, sağ-sol, yer-gökyüzü, geçmiş-gelecek, karanlık-ışık, yaşam-ölüm, erkek-dişi, güney-kuzey, merkez-çevre, iyilik-kötülük gibi karşıtlıkları içinde barındırarak birbirine göre anlamlandırır. Hayatın başlangıcı, canlılık, verimlilik, büyüme kavramları da Dünya ağacıyla ifade edilir." (Hacıyev, 1982)

Genç alperenlerin mücadele çağrılarının söğüt yapraklarının üzerine yansıtılarak Yağızlar arasında yayılması da bu bağlamda dikkat çeker. Yazarın genç alperenlerin mücadele çağrılarını söğüt yapraklarında vermesi sembolik anlam taşır. Özgürlük çağrısının söğüt yapraklarında yansıması sahnesine bakalım: "Söğüt yapraklarının üstünde yazılı kısa sözler açıkça ortada görünüyordu. Hafif esen rüzgar yaprakları Limli'de sağa sola sürüklüyordu. Söğüt yapraklarının üstüne yazılmıştı: 'Yağızlar, alperenler geri dönmüşler', 'Yaşasın Yağızların kurtuluş savaşı', 'Yağızlar, alperenlerin kurtuluş savaşına katılın!', 'Yağız alperenler eşitlik yolunda savaşıyorlar', 'Boyuzların baskısına son!', 'Yağız kurtuluş hareketi sizi barışçıl başkaldırıya çağırıyor', 'Özgürlük savaşçılarına katılın!', 'Yağızlar kendi kaderlerini kendileri belirlemelidir', 'Yağızçılık yağızları yüceltmektir". (Gencalp, 2011)

Eserde özgürlük için canından geçenler yazar tarafından ince detaylarla sunulur, epizodik kişilikleriyle bile unutulmaz portreleri hafızalara kazınır. Hatta yazar Günal'ın ölümüyle bağlantılı ölümsüzlüğü anlatır. Böylece halk yolunda canlarını feda edenlerin anılarda yaşayacağını yansıtır:

"Mutlu ölümü başarmak gerek. Hepimiz öleceğiz. Ölümden korkmamak lazım. Korkarsak bir kere değil, birkaç kere ölürüz. Günal mutlu bir şekilde öldü. Son nefesinde neler söylediğini gördün mü? Son anlarında ölümden korkmadığı belliydi. Son anında da Yağızların kurtuluşunu düşündü. Soyumuzun kurtuluşunu. Onun bu biçimde ölmesi beni çok derinden etkiledi. 'Yardım edin!' diye çağrmak yerine 'Yaşasın özgürlük!' deyip selin derinliklerinde kayboldu. Önemli olan bu inancın içimizde yaşaması. Bu inancımızı gerçeklikle uyumlu hale getirirsek, soyumuzun kurtuluşu kesinleşir. Bu bir sevgi savaşıdır". (Gencalp, 2011, s. 16) Bu epizodla yazar, anılarda yaşayan özgürlük savaşçılarının genel bir portresini yaratır

Özellikle vurgulanmalıdır ki, Güntay Gencalp ölüm kavramına felsefi yaklaşır. Ölüm kavramının derinliklerine inerek özüne açıklık getirir. Yazarın ölümle her şeyin bitmediğini, aksine yeniden doğuşun başlangıcı olduğunu öğrettiği görülür:

"Ölüm olmasaydı köyümüzü yok ederdik. Ölüm kötü bir şey değildir. Kötü olsaydı olmazdı. Yaratılışın kendisinde adalet ve denge vardır. Bu da ölümle sağlanır. Yani ölüm, hayatta denge ve adaleti sağlayan tek güçlü etkendir. Ondan kimsenin kaçışı olamaz. Demek ki ölüm yeni yaşamlara bir yol açmaktadır. Ölüm olmasaydı ne tarih, ne evrim, ne de bir yenilik olurdu. Ölümden korkmamak, hatta ölürken mutlu ölümü başarmak kurtuluşun tek yoludur. Böyle bir bilinçte olan Yağızlar için ölüm esaretten yaşamaktan daha onurludur". (Gencalp, 2011)

Karakterlerin manevi dünyası yazar tarafından geniş tasvirlerle değil, kısa bir cümle veya ifade ile de yansıtılır. Örneğin Özay'ın manevi dünyası onun söylediği bir cümlede görünür: "Alperenlik kesinlikle fedakârlık duygularıyla yaşamaktır". (Gencalp, 2011) Yazar Özay'ın düşmana esir düşmeyerek kendini öldürmesi epizodunda onun manevi açıdan sağlam bir insan olduğunu ortaya koyar. Özay'ın boyuzlara, özellikle canlı ele geçirilmeye çalışan hain Xamut'a esir düşmemesi sembolik anlam taşır. Özay'ın "Kılıçları kendi karnına sapla" diyerek vurguladığı gibi "Alperenler teslim olmazlar!" ifadesi mücadele eden Yağızların amaçlarından dönmeyeceklerine işarettir. Bu düşünceden dönmemeleri eser boyunca görülür, özellikle de örümceğin "Örümcekler, Yağızlar imana gelmişler. Artık yenilmezler" diye haykırmasıyla duyulur.

**Eserin Sanatsal Dili**

Güntay Gencalp'ın "Yağız Karıncalar" adlı eserinde dikkat çeken noktalardan biri simgelerin kullanılmasıdır. Yazarın eserde kullandığı beş rakamının sembol olarak sunulması gözden kaçmamaktadır. Bilindiği üzere beş rakamı "risk sembolü" ("Adalet", 2011, s. 10) olarak tanınmaktadır. Güntay Gencalp, genç alperenlerin beş yıl boyunca Bilay dedenin yanında Çärenbil dağlarında alperenliğin temel kurallarını öğrenmeleri, sonunda ise beş kişi olarak mücadele etmelerini, beş rakamının özel bir anlam taşımasına dikkat çeker: "Genç yağızlar beş yıldır son alperen Bilay büyüğünden kimlik dersi alıyorlardı. Beş yıl içinde her biri birer alperene dönüşmüştü." Genç alperenlerin mücadele için beş kişi kalması, bizlere bir yumruğu oluşturan beş parmağın birliğini çağrıştırır. Bu, öncelikle beş alperen yağızın birliğini simgeler:

"Alperen yağızlar Bilay dedenin kutsandığı kayanın üstüne çıktılar. Kılıçlarını çıkarıp uçlarını kayanın üstünde bir noktaya dayadılar. Beş kılıcın uçları kayanın üstünde burun buruna gelerek birbirine değmişti. Beş kılıç." Cornelius Agrippa'nın vurguladığı gibi, "rakamlar sadece sayı ve işaretlerin ifade ettiği nicelik göstergesi değildir; bunlarda başka bir güç de vardır. Rakamların ifade ettiği bu güç, doğadaki nesnelerle kurallar arasındaki ezoterik bağlantılardadır" ("Adalet", 2011, s. 10).

Araştırmacılar tarafından beş rakamının "dünyanın zaman modeli" (Galiboglu) olarak sunulmasının yanı sıra insan duygularını da ifade ettiği belirtilmektedir: "5 rakamı insanın beş duyusunu - görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmayı - içerir" (İslamzade, 2004, s. 18). Yazarın eserde bu beşliği sunması ise esas olarak Zerdüştlük ve Kam (şaman) tasavvurlarında yer alan beş rakamının karakteristik özelliği olan ölümsüzlük ve sonsuzluğu anlatmaktadır: "R.Qafarlı: 'Zerdüştlükte ve Kam tasavvurlarında her rakamın kendine özgü bir karakteri olduğu

gösterilmiştir: Bir - 'Avesta'da 'ruh ve canlılık' anlamında kullanılır, yazın gelişiyle bağlanır. İki - adaleti, üç - bütünlüğü, dört - yüceliği, yüksekliği, beş - ölümsüzlüğü, sonsuzluğu, altı - hakimiyeti, yedi - evliliği, sekiz - saflığı, duruluğu, dokuz - ateşi, on - uğurlu işi, on bir - hayırlı düşünceleri, on iki - kutsallığı, on üç - dünyanın sonunu bildirir". (Galiboglu).

Romanın sanatsal diline folklorun etkisi de ilgi çekicidir. Yazarın eserde atasözlerine başvurması ve onları yerinde kullanması özel bir dikkat çeker. Yazar fikirlerini desteklemek için atasözünü kullanır: "Bu yüzden yüz ölçüp bir biçmeliyiz." Herkesin bildiği üzere, "yüz ölç, bir biç" atasözü, anlam olarak doğru ve dikkatli olmayı benimser; bir işi gerçekleştirmeden ya da bir fikir ileri sürmeden önce düşünerek hareket etmeyi öğütler.

Güntay Gencalp, milli kimliğin mahiyetini ve yükselişini daha derinlemesine açıklamaya çalışırken, fikirlerini atasözleri aracılığıyla ifade etmesi de dikkat çekicidir. Limli'den yeni Genbaca'ya gelmiş genç yağızın Savunala yönelttiği "Savunal, kimliğimizin yükselişinden sürekli bahsediyorsun, bu yükseliş nasıl olur?" sorusuna verilen cevapta yazar kendi görüşünü okuyuculara aktarır:

"O ağaçları görüyor musunuz?... O ağaçlar o kadar yükselmiş ki, tepeleri uzaklardan bile görünür. En şiddetli fırtınalarda bile gövdeleri kırılmadan dayanırlar. Neden biliyor musunuz? Çünkü kökleri çok derindedir. Köksüz bir ağaç yükselemeyiz. Yükselmek için derinleşmek gerekir. Yükseliş ve derinlik birbirini tamamlayan olgulardır. Yağızların kökleri vardır. Bu köklerin derinliğine inmeden yağız yükselişi mümkün değildir. Boyuzlar bizi kökümüzden uzaklaştırıp boyuzlaştırmak istemişlerdir. 'Ot kendi kökü üzerinde büyür' demişler atalarımız". (Gencalp, 2011) Yani evlat, ebeveynlerine benzer, onlara çeker, onlarla aynı olur.

Güntay Gencalp "Yağız Karıncalar" eserinde şiirsel örneklere de yer verir. Şiirsel örneğe ilk başvurusu, yağızların özgürlük mücadelesi sırasında sel sularında boğulan Günal'la ilişkilidir. Özgürlük savaşçısı olan yağızların, özellikle de Ertay'ın Günal hakkında söyledikleri: "Arkadaşlar, Günal, yağızların özgürlüğü yolunda canını feda eden ilk savaşçımız oldu. Bugünden sonra 'Günal' sözü kutsallaşacaktır. Aramızda onun kutsallığına yemin edilecektir. Günal'ın özgürlükçü ruhu asla bizden ayrı olmayacaktır" sözlerinden sonra Ülgen'in söylediği şiirsel örnek dikkat çeker. Ülgen'in söylediği bu dizede yağızların yürütmek istediği mücadele yer alır:

"Fırtınaların koynunda, ölen savaşçı dostum. Silinmez gönlümüzden, özgürlük hayallerin. Özgürlük düşlerine, sağlanacaktır uyum. Özgür ruhun aydınlık, getirecek bize yarın. Fırtınaların koynunda, ölenlerin

sevgisi. Sönmez, uzanıp gider, sürekli sonsuzluğa. Ölümlerle sarsılmaz, kurtuluşun sezgisi. Ölüm bir yol açar, güneşli aydınlığa" (Gencalp, 2011, s. 13).

Ertay'ın söylediği şiirsel örnekte ise yazarın birliğe çağrısı yansır: "Uzaklardaki bin türlü gizler çağrılır, Yaş geçer, gönlümde ancak türlü sırlar beslenir. Dağılmış hislerim benden kaçar herkese, Sağlam ol ki bu zorluklar seni hiç yıkmasın, Yoldaş ol ki, kara günlerde yoldan çıkmasın." (Gencalp, 2011, s. 21).

Bu şiirsel örnek, 17. yüzyıl Azerbaycan şairi Saib Tebrizi'nin nasihat dolu bir gazeline nazire olmasıyla dikkat çeker. "Yoldaş ol ki, kara günlerde yoldan çıkmasın" dizesine gönderme yapan Güntay Gencalp hem edebe nazire yazar hem de dostluk hakkında düşüncelerini şiirsel dille sunmaya çalışır. Çünkü Saib Tebrizi'nin gazelinde: "Yoldaş ol ki, kara günlerde yoldan çıkmasın. Geçme yoldaşdan Hızır gibi çeşme-i heyan için" dizesinde dostlukta sadakat öğütlenir. Merhum bilim insanı Paşa Kerimov bu konuya şöyle açıklık getirir: "Saib'in incelediğimiz beytinde İskender ile Hızır'ın dirilik suyu araması hikayesine gönderme yapılır. Hızır'ın dirilik suyunu bulup İskender'i yalnız bırakması hikayesini hatırlatan şair der ki, yoldaşlar birbirine sadık olmalıdır, hatta sonsuzluk suyu uğruna bile yoldan çıkmak, yoldaşı terk etmek olmaz." (Kerimov, 2009, s. 147-157).

Esere özgü, köklü ve tarihî bir gelenek olan nazire, herhangi bir sanatçının eserine, şiirine, edebi örneğine benzetilerek veya etkilenerek yazılan ya da söylenen eserdir. "Yağız Karıncalar" eserinde Güntay Gencalp'ın kaleminden çıkan koşmanın sunulması da eserde ilgi çekicidir: "Sen benim gönlümde unutulmadın. Dağları, taşları aşarak gelirim. Her zaman kutsaldır kalbimde adın Seni düşünüp coşarak gelirim. Gecikirsem üzülme, yollar çok uzak. Uzakların bağrında kalbim tutsa da. Durmaz gönlüm, yorulmaz ayağım. Sel olup derinleri aşarak gelirim. Sen narin duygulu gülden narinsin. Ruhum karanlığa batar, incisin. Eğer gelmezsem benden incin, sen Güntayım, yollara düşüp gelirim". (Gencalp, 2011)

Bilinir ki, her dörtlüğü dört dizeden oluşan ve her dizesi 11 heceden ibaret olan şiir türlerinden biri olan koşmanın kıt'aları 3, 5, 7 olur. Kafiye şekilleri abcb, çççb, dddb vb. şeklindedir. Koşmanın son kıtası yani mühürbendi'nde şairin adı ya da takma adı yer alır. Güntay Gencalp de sunduğu şiirsel örneğin mühürbendi'nde "Güntayım, yollara düşüp gelirim" diyerek kendi adını belirtir.

"Balaca" romanında ünlü Azerbaycan saz havalarından biri olan İrfani saz havasına değinilmesi, alperen Bilay'ın bağrına bastığı çöğürde "İrfani" havasını seslendirmesinin tasviri, hem tarihi olaylara hem de

milli manevi değerlere verilen yüksek değerin bir yansımasıdır. Bilay dede tarafından seslendirilen ve okunan "İrfani" havasının sözlerinin romanda sunulması ilgi çekicidir: "Çağlayıp içimi ışıkla doldur. Beni özlüğüme bağla İrfani Yaşam aşırımlı, sonsuz bir yoldur. İçimde özgüven sağla İrfani". (Gencalp, 2011)

Belirtmeliyiz ki, "İrfani" klasik saz havalarımızdan biri olan "Ruhani"dir. "Ruhani" havası "İrfani", "Ürfani", "Urfani" adlarıyla da anılmaktadır. Yazarın "İrfani" havasını seslendirmesi sebepsiz değildir. Çünkü "irfan", dört temel unsurdan biri ve en önemlisi kabul edilen toprağı simgeler. Toprak ise ana rahmi gibi, içindeki varlığın düşünce ve seviyesini ölçmeden, gelecekte ne, kim ve nasıl olacağını öğrenmeden, hangi dine veya tarikat mensubu olacağına bakmadan o nüfusu kendi kanı ve ruhuyla besler ve büyütür. Nüfusa can ve şekil verir. Nüfusu öyle bir seviyeye getirir ki, şahidlerin, yani marifet ve kemale ulaşmış kişiler gözleri önünde tüm dört unsurun, yani gerçeğin şekli olarak sergilenebilir" (Aruz, 2017, s. 18-19).

Bilay'ın diliyle yazarın sunduğu ve do mayeli rast makamında okunan "Katar" mugamı, klasik edebiyatımıza ve müzik kültürümüze saygı olarak değerlendirilmelidir. Romanda "Rast" makam ailesine dahil olan küçük hacimli "Katar" mugamı, "Katar (zilde)", "Kataın mayesi" ("Mahur-hindi" mugamının "Üşşak"ı), Katar (zilde)" (Axundov, 2015, s. 71) gibi üç bölümden oluşur. "Katar" mugamında icra edilen mugamların sözlerinin çeşitli hanende icralarında farklı olması dikkate alınarak, belirtmeliyiz ki, yazarın sunduğu poetik örnek kendisine aittir: "Sevgidir varlığa vardırmış olan gönlümüzü. Sevgisiz bir yaşayıştan çok uzak dur da çekil! Güntayın düşleri senden düşemez ki uzak. Beni sarmış hayalından yüreğim ayrı değil". (Gencalp, 2011)

Yazar romanda Şur destgahı içinde bulunan "Bayatı-Türk" mugamını anması da dikkat çekicidir. Güntay Gencalp, Ülgen'in Şark müziğinde Rast destgahında niiriz ve müberriğe arasında seslendirilen bölüm olan "Bayatı-Türk" mugamında gazel okuması ile mugam sanatına saygısını yansıtır. Bu esasen, eserin baş kahramanlarından genç alperen Ülgen'in diliyle sunulmasında yer alır: "Ağrılardan yüreğim dert içinde çırpınarak. Bu acı, ömrümü her an oraklar bu gece". (Gencalp, 2011)

Güntay Gencalp gazelin son beytinde, yani makta beytinde kendi takma adını verir: "Hesretin benliğimi sarsarak elden alıp.Kap-karanlık görünür Güntaya ağlar bu gece". (Gencalp, 2011)

Yazarın "Bayatı-Türk" mugamına neden yer verdiği okuyucu için açıklık kazanır: "Bir sürü yağız yuvalarından çıkmış tepelerin eteğinde Ülgen'in Bayatı-Türk'e yüklenmiş acılarını, kederlerini ve içini yakan üzüntüsünü dinliyordu". (Gencalp, 2011)

Yazar bu poetik örneğe yer vermesinin sebebini somut olarak yağızların mücadele yolunda karşılaştıkları acı ve kederleri yansıtmak olarak açıklar.

Limli'den özgürlük aşkıyla kaçan Arpay'ın diliyle sunulan poetik örnek de romanda ilgi çekicidir. Arpay'ın diliyle verilen bu şiirde özgürlük mücadelesi, milli köke bağlılık ve benzeri unsurlar dile getirilir:

"Bu yolun sonu çok korkuludur 'dur!' dediler. Gitme gil, kalbini aklınla buluştur dediler. Göğsümü sarmış olan gizli dilek çağlayışın. Söndürüp, başka dileklerle doldur dediler. Ben karanlıklara teslim olamam bilin! Bu karanlık ki eski bir düzen dediler. Bu karanlıklara karşı çıkanların akıbeti. Tepten tırnağa dek tam soyuşmadır dediler. Ya, bu özgürlüğün aşkıyla yanan göğsüm var. O da bir tatlı hayal, uydurmadır dediler.Çok uzaklar bana bir çağrı yapıyormuşçasına. Arpay'ın bağrı bu çağrıyla vurulmuş dediler". (Gencalp, 2011)

Romanda poetik örneklerin sunumunun anlamsız ve yersiz olmadığı kesin olarak görülür. Bu poetik örnekler hem eserin problematiğiyle sıkı ilişkili olmaları, hem de yazarın fikrini yansıtmaları bakımından önemlidir. Ancak bazı poetik örnekleri okurken bu şiirler bize Azerbaycan edebiyatının söz ustalarının yaratıcılığını hatırlatır. Bazen de benzerlikleri dikkatlerden kaçmaz. Bu doğal olarak, söz ustalarının yazar üzerindeki etkisi olarak da kabul edilebilir; yani yazarın bir şairin şiirine taklit veya benzetme yoluyla yazdığı ya da söylenmiş şiire yakın durması şeklinde değerlendirilebilir. Örneğin, romanda Ozan'ın diliyle seslendirilen poetik örneğin ilk dizesi olan: "Bir gün geleceğim elimde güneş. Karanlık ruhlara nur saçacağım". (Gencalp, 2011)

1968 yılında Nusret Kesemenli'nin "Geleceğim" şiirinin son dizesini anımsatır: "Çıkıp karanlıktan bir güneş gibi. Senin görüşüne geleceğim ben" (Kesemenli, 2004, s. 77).

Tüm bu hususlara rağmen, Güntay Gencalp poetik örnekle Ozan'ın doğduğu yurt ve köyünden ayrı düşmenin acısını, çektiği sıkıntıları da sunmayı başarır: "Zaman durmaz oldu, yürüyüp gitti. Kadere döndü, seyretti ay Karanlık yüzünden yurdu terk etti. Sanma, yurttan uzak mutlu olur Güntay". (Gencalp, 2011)

Bu poetik örneğin son kıtasında Güntay Gencalp, bir yazar olarak değil, basit bir insan olarak yurt hasretini ve yurt dışında olmanın sancılarını yansıtırken, yazarın fikrini poetik dille açık ve bütün yönleriyle sunarak okuyucusunun hafızasına kazır. Bu bölümde poetik örnek esere ağırlık getirmez, aksine yazar fikrini netleştirir.

## Sonuç

Güntay Gencalp'ın fantezi edebiyatına ait olan "Yağız Karıncalar" eseri, tür özelliği açısından; eserin problemi, sunulan karakterlerin sıra dışılığı, sanatsal dilde kullanılan simgeler, atasözleri, poetik örnekler ve benzeri unsurların güncelliği açısından önemini koruyan olgun bir nesir örneğidir. Romanın fantezi edebiyatına ait olması, bu eserin türü çevresinde tartışmaların süreceğini gösterir. Eserin problematiğinde sürekli halk hafızasına başvurulması, özgürlük uğruna halkın verdiği mücadele gibi konuların açıklanması, romandaki karakterlerin alegorik simgelerle (karıncalar) sunulması esere farklı bir bakış açısının doğmasına zemin hazırlar.

Doğu nesir poetiği ile Avrupa tipi roman geleneğini milli zeminde buluşturan "Yağız Karıncalar" eseri, konusu, alegorik karakterleri, epik anlatımı, olayların genişliği, mekanın ölçüsüzlüğü ve diğer özellikleri ile Azerbaycan edebiyatında gelişmiş roman geleneğini yansıtır. Azerbaycan edebiyatında hayvan, kuş, bitki, böcek gibi öğelerle sunulan alegorik simgeler, Nizami Gencevi'nin "Sırlar Hazinesi" şiirinin ikinci hikayesi olan "Adil Nuşirevan ile Vezirin Hikayesi" veya "Nuşirevan ve Baykuşların Söyleşisi", M.Fuzuli'nin "Bengü Bade", "Söhbetül-Esmar", "Haft Cam", M.E.Sabir'in "Tilki ve Karga", C.Memmedkuluzade'nin "Çay Değirmeni", E.Talıbov'un "Kitap Yüklü Eşek" gibi eserlerde görülür. Bu bakımdan, soyut özellikteki alegorik simgeler, sanatsal anlatım yöntemlerinden biri olarak kabul edilmelidir. Çünkü yazar, alegorik simgeler aracılığıyla okuyucunun bilincine dayanarak, iletmek istediği fikirleri üstü kapalı ve mecazi şekilde anlatmaya çalışır. Bu bağlamda Güntay Gencalp'ın fikir ve içerik açısından modernliği ve tarihiliği savunan "Yağız Karıncalar" eseri, milli edebiyatımızda Azerbaycan ve Fars dillerinde ortaya çıkan ilk romanlarımız ve roman türü eserlerimizin geleneğini başarıyla sürdürür.

## Kaynakça


2727-Yaghiz_Qarishqalar-G.Gencalp-Baki-2011-92s.pdf (google.com)

Abdulla, K. (1999). *Sirr içində dastan və yaxud gizli Dədə Qorqud* - 2. Bakı.

Aruz, S. (2017, 16 sentyabr). *Müasir irfan nəzəriyyəsi*.*Ədəbiyyat qəzeti*.

Axundov, İ. (2015). *Azərbaycan muğamları.* Bakı: Mütərcim.

Əliyev, M. (2013, 29 sentyabr). *Səyyah Cəlaləddin, şair Cəlaləddin*. *«Kredo» qəzeti.*

Hacıyev, A. (1982, 19 fevral). *Dünya ağacı moitvi Azərbaycan mifologiyasında*. *«Ədəbiyyat və incəsənət»*.

https://anl.az/el/k/kn_se.pdf

https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://turuz.com/storage/her_konu-2018/2727-Yaghiz_Qarishqalar-G.Gencalp-Baki-2011-92s.pdf

https://risale.az/uploads/article/az/2004-1/Risale%20N%201.pdf

https://sozluk.obastan.com/%C3%A7%C9%99r%C9%99n

https://www.anl.az/down/meqale/adalet/2011/yanvar/152904.htm

https://www.anl.az/down/meqale/edebiyyat/2017/sentyabr/557305.htm

https://www.anl.az/down/meqale/edebiyyat/2022/iyul/808480(meqale).pdf

https://www.azleks.az/online-dictionary/bayqu%C5%9F+yuvas%C4%B1

https://www.hurriyet.com.tr/aile/irene-isminin-anlami-nedir-irene-ne-demek-irene-adinin-ozellikleri-analizi-ve-kokeni-42339356

https://www.musicacademy.edu.az/images/elmi_neshrler/azerbaycan_mugamlari_axundov.pdf

İslamzadə, K. (2004). *Mifoloji təsəvvürlərin, inam və etiqadların rəqəmlərdə ifadəsi*. *Risalə. Araşdırmalar toplusu* № 1.

Kərimov, P. (2009). *XVII əsrdə Azərbaycan-özbək ədəbi əlaqələri*. «*Azərbaycan» jurnalı* №3.

Kəsəmənli, N. (2004). *Gələcəyəm.* Seçilmiş əsərləri. Bakı.

Mehdi, N. (2011). *Niyə «sivil» sözünü düz işlətmirlər?* https://www.makroblog.az/a/24286726.html

Qaliboğlu, S.. *Saylarımızın mifikliyi haqqında nə bilirik?* // https://www.medeniyyet.az/page/news/41499/.html

Sideif-zadə, S. (2017). *Müasir ingilis ədəbiyyatında fentezi janrı*. *filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyasının avtoreferatı*. Bakı.

Ulusel, R. (2018). *Erkən Azərbaycançılığın arxetipik izləri*. *Məmməd Əliyev. Bədii təfəkkürdə erkən Azərbaycançılıq düşüncəsi*. Bakı.

# "MANAS" DESTANINDA AVRUPA HALKLARININ YANSITILMASI

**Zarina KULBARAKOVA**[*]

**Öz:** "Manas" destanının S. Orozbakov'un bahsettiği versiyonda Balkan Yarımadası da dahil olmak üzere Avrupa'da bulunan yerlerin ve halkların isimleri geçer. Olayları analiz ederken hangi anlamda yer aldığını anlatmaya çalıştık. Onun yanında "Manas" destanının tematik dizinine göre de makaleye halkların adları yazıldı. Böyle bir yapısal analiz sayesinde kodlar ve işaretler görülebilir. Ayrıca "Manas" destanındaki kahramanın gezintileri ile ilgili olayı "Oğuz Kağan" destanındaki olay örgüsüyle tarihsel, genetik ve tipolojik olarak karşılaştırıldı. Sonuçta Türk oğlunun toplanması ve yaşam ağacının sembolü ortaya çıkıyor. Aynı zamanda "Manas" destanında dostluğa ve barışa değer veren Türk oğlunun insani özelliklerini de görmek mümkündür. Böyle bir yapısal analizle halk (folklor) kodlarını görebiliriz, bunları yorumlayarak antropolojik ve kültürel durumları hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Sırplar, Romenler, Bulgarlar ve Arnavutlarla etkileşim kurarak dostluk, barış ve ilişki kurma konularını görebiliriz. Dolayısıyla Türk halklarının Avrupa'ya doğru coğrafi yolunun belirlenmesi sorunun daha derinden incelememiz lazım.

**Anahtar Kelimeler:** "Manas" destanı, Coğrafi adlar, Halklar, "Oğuz Kağan" destanı, Kodu, Simgesi.

## THE REFLECTION OF THE EUROPE PEOPLES IN THE "MANAS" EPIC

**Abstract:** In the version mentioned by S. Orozbakov of the epic "Manas", there are names of places and peoples located in Europe, including the Balkan Peninsula. After analyzing the plot, we wrote down the meaning. We included the names of peoples in the article according to the plot thematic index of the epic "Manas". Through such a structural analysis, codes and signs can be seen. In addition, we compared the plot of the hero's wanderings in the epic "Manas" with the plot in the epic "Oguz Khan" historically, genetically and typologically. At the same time, it's possible to see the human characteristics of the Turkic sons who value friendship and peace in the "Manas" epic. With such a structural

[*]PhD, e-mail: zarina_kulbarakova@mail.ru

analysis, we can see folklore codes and, by interpreting them, gain insight into their anthropological and cultural context. As a result, the symbol of the gathering of the Turkish son and the creation of the tree of life emerges. You can also see issues of friendship, peace and relationship building in relations with Serbs, Romanians, Bulgarians and Albanians. Therefore, we need to explore the problem of determining the geographical path of the Turkish people towards Europe more deeply.

**Keywords:** "Manas" Epic, Geographical Names, Peoples, "Oguz Khan" Epic, Code, Symbol.

**Giriş**

"Manas" destanı Kırgız halkının dünya görüşünü, psikolojisini, felsefesini ve yaşam koşullarını yansıtan, halk bilgilerini içeren bir halk eseridir. Metni eksiksiz olan ve geniş çapta tanınan destanın 48 versiyonu (varyantı) vardır. Temel varyantları: S. Orozbakov'un, S. Karalaev'in, M. Musulmankulov'un, B. Sazanov'un ve Ş. Rısmendeev'in varyantları. Destan yalnızca kahramanın doğumundan ölümüne kadar yazılan kahramanlık olay örgüleri değildir, tarihi, coğrafi, etnografik ve kültürel kaynakları da içeren bir hazinedir. Kırgız halkının dünya görüşü incelendiğinde Türk halklarının ortak genetik kökenleri ve dünya bilgileri görülmektedir. Göçebe uygarlığıyla birlikte o dönemin dünya nüfusunu da karşılamak mümkündür. Gerekirse yaşam koşullarını, durumlarını, destandaki rollerini öğrenebiliriz.

Manas destanında Asya bölgesinden Avrupa bölgesine kadar pek çok coğrafya ve halk adları geçmektedir. Destandaki olay örgüsünü inceleyerek iki yöne bakmaya karar verdik.

Kahraman Manas'ın Altay'dan Ala-Too'ya döndüğü bölümde danışmanlarından biri Akbalta, Kırgız halkının dağılmasına ve Türk halkının dünyaya yayılmasına vurgu yapıyor. O da Jarupa veya Yarupa coğrafi adından bahsediyor. Açıklamalara ve orada yaşayan halklara göre Avrupa olduğu biliniyor. Türk oğullarının Jarupa'da yaşadığını anlatan bir mektup göndererek imza toplamalarını söylüyor.

| | |
|---|---|
| *Уругу татар болуптур,* | *Urugu Tatar boluptur,* |
| *Жарупанын жармына* | *Carupanın carmına* |
| *Алган эли толуптур,* | *Algan eli toluptur,* |
| *Азия менен Жаруна* | *Aziya menen Carupa* |
| *Арасында болуптур,* | *Arasında boluptur,* |
| *Аягында Мырзасы* | *Ayagında Mırzası* |
| *Алдырыптыр оруска,* | *Aldırıptır oruska,* |
| *Өкуматын жоюптур,* | *Ökumatın coyuptur,* |
| *Ногой кыргыз уругу,* | *Nogoy kırgız urugu,* |

| | |
|---|---|
| *Татарларды ногой - деп,*<br>*Не үчүн айтып коюптур.*<br>*(Орозбаков, 2006:405)* | *Tatarlardı nogoy - dep,*<br>*Ne üçün aytıp koyuptur.* |

Manas Ala-Too'da yaşadığında dünya dolaşmaya başlar. S. Orozbakov'un versiyonunda **(SO)** kırk arkadaşı ve danışmanı Bakay ile birlikte Avrupa'ya da gidecek. Onun amacı Türkleri bir araya toplamaktır.

| | |
|---|---|
| *Биринчиси Азия,*<br>*Аягы Мекe, Медийна,*<br>*Башы кытай, Кырпур бар,*<br>*Арасында көп жандар.*<br>*Апирийка бир бөлөк,*<br>*Адам болсоң билип ал.*<br>*Акыл ойлоп үргүлөп.*<br>*Жана бар Абыстыралия,*<br>*Жакын бизге Жарупа,*<br>*Оролдон өтсөң окустан,*<br>*Ургуң изден кокустан*<br>*Жарупанын жери бар,*<br>*Жайнаган ария эли бар.*<br>*Багдатка чейин байкасаң,*<br>*Түрк уулунун кени бар*<br>*(Орозбаков, 2014: 686)* | *Birinçisi Aziya,*<br>*Ayagi Meke, Mediyna,*<br>*Bashi kıtay, Kırpur bar,*<br>*Arasynda köp candar.*<br>*Apiriyka bir bölök,*<br>*Adam bolson bilip al.*<br>*Akıl oylop ürgülöp.*<br>*Cana bar Abıstıralia,*<br>*Cakın bizge Carupa,*<br>*Oroldon ötsön okustan,*<br>*Urugun izdep kokustan*<br>*Carupanin ceri bar,*<br>*Caynagan aria eli bar.*<br>*Bagdatka çein baikasan,*<br>*Türk uulunun keni bar* |

Avrupa'ya giden Manas ve kırk çoro birçok ülkeyi ziyaret ederler ve onurlandırılmışlar. Böyle bir olay sadece Orozbakov'un versiyonunda bahsediliyor. Özellikle Belçika, İtalya, Bulgaristan, Sırbistan ve Romanya'yı ziyaret edecek. "Manas destanının tematik dizini" (MDTD) 4. kitabına bakalım (halklar konusunu Tamara Abılkasımova çalışmış).
MDTD: s. 202

**Бельгия:** **SO** – [**2014, VI-VII:** 208, 219; **2014, VIII-IX:** 505]
**Belçika** Manas'ın Jaarupa'ya seyahatı. Jaarupadaki adı geçen yerlerin ve halkların yansıtılması şöyledir.

| | |
|---|---|
| *Италия, Сербия,*<br>*Мажусунун дининде*<br>*Баштан аяк Билгия,*<br>*Кыргыз, казак, калмагы*<br>*Кыйлага дүмөк салганы.*<br>*(Орозбаков, VI-VII: 208)* | *İtalya, Serbiya,*<br>*Macusunun dininde*<br>*Baştan ayak Bilgia,*<br>*Kırgız, kazak, kalma,*<br>*Kıylaga dum salganı* |

MDTD: s. 237

**Италия:** **SO –** [**2006, V:** 21**; 2006, V:** 369**; 2014, VI-VII:** 208, 219] Pekin
**İtalya** geçtikten sonra Türklerin durumu konuşuluyor.

| | |
|---|---|
| *Сербия, Италия*<br>*Сенделип төмөн барганы. (Орозбаков, V: 369)* | *Serbiya (Sırbistan), İtalya*<br>*Sendelip tömön bargain* |

MDTD: s. 208

**Булгар:** **SO** – [**1995, I:** 79; **1995, II:** 30, 90(2), 93, 95, 102, 104(2), **Bulgaristan** 105(2), 117(2); **1995, III:** 40; **2006, VI:** 84; **2014, VIII-IX:** 507] Kyrmuz shaa'nın Joloy ve halkına Manas halkı (eştek) hakkında söyledikleri. .

| | |
|---|---|
| *Булгар тоого таянып,*<br>*Келди деген кеби бар. ( Орозбаков, II: 30)* | *Bulgar toogo tayanıp,*<br>*Keldi degen kebi bar.* |

MDTD: s. 340

**Сербия:** **CO –** [**2006, V:** 21, 369**; 2014, VI-VII:** 208**,** 219] **Sırbistan** Baymyrza'nın Taşkent halkına söyledikleri.

| | |
|---|---|
| *Сербия түрүктүр,*<br>*Сенделип түмөн жүрүптүр, (Орозбаков, V: 21)* | *Serbiya türüktür,*<br>*Sendelip tümön cürüptür,* |
| Pekin'in çinliler tarafından alınmasının ardından Türklerin durumu konuşulmuş. | *Baykap tursam türk uulu*<br>*Bash kötörör kalbadı.* |
| *Байкап турсам түрк уулу*<br>*Баш көтөрөр калбады.* | *Serbiya, İtaliya*<br>*Sendelip tömön barganı.* |
| *Сербия, Италия*<br>*Сенделип төмөн барганы. (Орозбаков, V: 369)* | |

Manas'ın ziyareti çok uzun sürmez ama destanda yaşamı, dili, kültürü ve inançları anlatılan pek çok halkla karşılaşır. Bundan başka adı geçen halklar "Kökötöydün aşı" bölümünde listelenmiştir. Bunlar hakkında "Manas destanının tematik dizini" (MDTD) 4. kitabına bakalım.

MDTD: s. 111-112

**албан:** **SO** – [**1995, III:** 56; **1997, IV:** 27, 275, 295; **2006, VI:** 269, 365, 576, 582]

**arnavut**

| | |
|---|---|
| *Калмактардын Күлдүрү,*<br>*Казактардын Бообеги,*<br>*Аргын Каракожосу,*<br>*Албандардын Бийназар,*<br>*Акылмандын баары бар,*<br>*(Орозбаков, III: 56)*<br><br>*Абактардан Айдаркан,*<br>*Аксакалы Үйшүн бар,*<br>*Ысабайдын Жайсаңы,*<br>*Аргын Каракожосу,*<br>*Алчындардын Бообеги,*<br>*Албандардын Шаабеги,*<br>*Канатташ барып кол конгон.*<br>*(Орозбаков, IV: 27)*<br><br>*Каңды, тейит, дуулаттан*<br>*Кашымда бар канча жан,*<br>*Атабыз бирге Алаш кан,*<br>*Намысты бирге талашкан*<br>*Жапасым бар, албан бар,*<br>*Салышканын алган бар,*<br>*Сага окшогон каапырга*<br>*Заман акыр салган бар.*<br>*Байжигит, кызай тууганым,*<br>*Байкатайын өзүмдү,*<br>*(Орозбаков, IV: 295)* | *Kalmaktardın Küldürü,*<br>*Kazaktardın Boobegi,*<br>*Argın Karakocosu,*<br>*Albandardın Biynazar,*<br>*Akılmandın baarı bar,*<br><br>*Abaktardan Aydarkan,*<br>*Aksakal Üyşün bar,*<br>*Isabaydın Caysanı,*<br>*Argın Karakocosu,*<br>*Alchındardın Boobegi,*<br>*Albandardın Şaabegi,*<br>*Kanattaş baryp kol kongon.*<br><br>*Kandı, teyit, duulattan*<br>*Kaşımda bar kança can,*<br>*Atabız Birge Alash kan,*<br>*Namıstı birge talaşkan*<br>*Capasım bar, alban bar,*<br>*Salyşkanın algan bar,*<br>*Saga okşogon kaapırga*<br>*Zaman akır salgan bar.*<br>*Baicigit, kızay tuuganım,*<br>*Baykatayın özümdü,* |

ŞR – [**2013:** 120]

| | |
|---|---|
| *Аргын менен ногойду*<br>*Бирин койбой чогултуп,*<br>*Албан, дуулат казакты,*<br>*Башына салгын азапты,*<br>*Отун, сууну үйдүрүп,*<br>*Он беш күнү жыйдыргын,*<br>*Мааникерди мингизип,*<br>*Макмал тонун кийгизип,*<br>*Жаш Айдарды жөнөткүн!*<br>*(MDTD, 2020, s.111)* | *Argın menen nogoidu*<br>*Birin koyboy çogultup,*<br>*Alban, duulat kazaktı,*<br>*Başına salgın azaptı,*<br>*Otun, suunu üydürüp,*<br>*On, beş künü cıydırgın,*<br>*Maanikerdi mingizip,*<br>*Makmal tonun kiygizip,*<br>*Caş Aydardı cönötkün!* |

MDTD: s. 49

**чернөгөр:** **SO** – [**2014, VI-VII:** 219]

**Karadağlı**

| | |
|---|---|
| *Сербия, Чөрнагөр – Түрк уулунан бу да бар. (MDTD, 2020, s.49)* | *Serbiya, Chornagor – Türk uulunan bu da bar* |

MDTD: s. 51

**серб: sırp** **SO** – [**2006, V:** 21, 369; **2014, VI-VII:** 219]

| | |
|---|---|
| *Сербия түрүктүр,*<br>*Сенделип түмөн жүрүптүр,*<br>*Италия түрүктүр,*<br>*Имерилбей жүрүптүр. (MDTD, 2020, s. 51)* | *Serbiya türüktür,*<br>*Sendelip tümön cürüptür,*<br>*İtalıya türüktür,*<br>*İmerilbey cürüptür* |

MDTD: s. 39

**булгар: bulgarlar** **SO** – [**1995, II:** 30, 90, 91, 93, 95, 99, 102, 104, 105, 106, 116, 117; **2006, VI:** 84; **2014, VIII-IX:** 507]

| | |
|---|---|
| *Улуу черүү, калың кол*<br>*Мусулман журту кумдан мол.*<br>*Бу черүүнүн ичинде*<br>*Калмак, тыргоот, солону,*<br>*Манжурия, маңгул бар,*<br>*Байкап көргүн сен муну.*<br>*Алчын, үйшүн, абак бар,*<br>*Аргын, найман, тарак бар,*<br>*Булгар эли баары бар,*<br>*Мурунтан Эштек кары бар,*<br>*Кыргыздан Манас каны бар,*<br>*Кыйындардын баары бар,*<br>*Нойгут, тоту дагы бар, (MDTD, 2020, s.39)* | *Uluu çerüü, kalın kol*<br>*Musulman curtu kumdan mol.*<br>*Bu çerüünün içinde*<br>*Kalmak, tyrgoot, solonu,*<br>*Mancuriya, mangul bar,*<br>*Baykap körgün sen munu.*<br>*Alchın, üyşün, abak bar,*<br>*Argın, nayman, tarak bar,*<br>*Bulgar eli baarı bar,*<br>*Muruntan Eştek karı bar,*<br>*Kırgızistan Manas kanı bar,*<br>*Kırgızdan baarı bar,*<br>*Noygut, totu dagı bar,* |

MDTD: s. 47

**урум: rom** **SO** – [**2006, V:** 95, 277; **2014, VI-VII:** 186, 191, 193, 194, 196, 197, 199; **2014, VIII-IX:** 197, 294, 553, 586, 594, 617]

**halkı**

| | |
|---|---|
| *Ойроттун баары тегиз келди.*<br>*Улуу журт урум келди,*<br>*Бараң, ооган мунуң келди.*<br>*Кыяндан кырым келди,*<br>*Кыргыз ашка жыйган*<br>*Кылым элди.*<br>*Арап Абунасыр келди,*<br>*Аламда эч ким жыйган жок*<br>*Андай элди. (Орозбаков, VIII-IX: 197)* | *Oyrottun baarı tegiz keldi.*<br>*Uluu jurt urum keldi,*<br>*Baran, oogan munun keldi.*<br>*Kıyandan kyrym keldi,*<br>*Kırgız aşka cıygan*<br>*Kılım keldi.*<br>*Arap Abunasır keldi,*<br>*Aalamda eç kim ciygan cok*<br>*Anday eldi* |

**BS –** [**2017:** 70, 113, 198, 507, 510, 520, 527, 601, 603, 621, 622, 633, 634,

643, 645, 646, 648, 649, 649, 650, 651, 652, 653, 655]

| | |
|---|---|
| *Азили кожо тукуму,*<br>*Урумдуктун эри эле,*<br>*Токтой албас неме эле.*<br>*Урумдун уулу Тазбаймат,*<br>*(MDTD, 2020, s.47)*<br><br>*Кыз экенде Каныкей,*<br>*Урум менен ногойго,*<br>*Уй чаптырып нарк бузган.*<br>*(MDTD, 2020, s.47)* | *Azili koco tukumu,*<br>*Urumduktun eri ele,*<br>*Toktoy albas neme ele.*<br>*Urumdun uulu Tazbaymat,*<br><br>*Kız ekende Kanıkey,*<br>*Urum menen nogoygo,*<br>*Uy çaptırıp nark buzgan.* |

**ŞR** – [**2013:** 234]

| | |
|---|---|
| *Урум, кырым баарына айт,*<br>*Уламалуу карыңа айт,*<br>*Каракалпак, түркмөнгө айт,*<br>*Казак, кыргыз бүткөнгө айт.*<br>*(Сазанов, 2013:234)* | *Urum, kırım baarına ayt,*<br>*Ulamaluu karına ayt,*<br>*Karakalpak, Türkmongö ayt,*<br>*Kazak, kırgız bütköngö ayt.* |

MDTD: s. 48

**кетүлүк, кетелик: ketülük, ketelik**

**SO** – [**2014, VI-VII:** 219]

| | |
|---|---|
| *Арбын төккөн кору бар.*<br>*Сербия, Чөрнагөр –*<br>*Түрк уулунан бу да бар.*<br>*Италия, Бельгия,*<br>*Ар уруудан жуда бар.*<br>*Башкы атагы инглис,*<br>*Барансоздон сомосу,*<br>*Баштан аяк билдиңиз,*<br>*Кетүлүк менен немис бар,*<br>*Ар уруктан кур калбай,*<br>*Ак ургу тегиз бар.*<br>*Эскимуздун жеринен,*<br>*Бөлүнүп барган элинен*<br>*Он төрт үйлүү орус бар.*<br>*(Орозбаков, VI-VII: 219)* | *Arbın tökkön koru bar.*<br>*Serbiya, Chornagor –*<br>*Türk uulunan bu da bar.*<br>*İtalya, Belgiya,*<br>*Ar uruudan cuda bar.*<br>*Başkı atagı inglis,*<br>*Baransozdon somosu,*<br>*Baştan ayak bildiniz,*<br>*Ketülük menen nemis bar,*<br>*Ar uruktan kur kalbai,*<br>*Ak urugu tegiz bar.*<br>*Eskimuzdun cerinen,*<br>*Bölünüp bargan elinelen*<br>*On tort üylüü orus bar.* |

Bu coğrafi isimler ve halklar üzerinden neler yorumlayabiliriz? Manas'ın Avrupa'ya gitmesi, Türk evlatlarını araması, yardım etmesi ve bir araya toplaması birlik ve vatanseverlik demektir. Öte yandan dünyanın dört bir yanına yayılan Türk halkları, kapsamlı bir göçebe uygarlıktan başlayarak yerleşik bir kültürü birleştiren bir halk olarak

karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda destanda dostluğa ve barışa değer veren Türk oğlunun insani özelliklerini de görmek mümkündür. Böyle bir yapısal analizle halk (folklor) kodlarını görebiliriz, bunları yorumlayarak antropolojik ve kültürel durumları hakkında bilgi sahibi olabiliriz.

Böyle bir olay örgüsünü "Oğuz Kağan" destanında da görmek mümkündür. Asya'dan Avrupa'ya giden Oğuz Han yarımadada durup kalmış. Birçok halkı bir araya toplamış ve ağacın kabuğunda korunarak yaşamışlar. Bunlardan bazılarına Kıpçaklar deniyor ve dünyaya yayıldıkları söyleniyor. Bazı bilim adamları Balkan Yarımadası'nın oldukça muhtemel olduğunu öne sürüyorlar. Yukarıdaki iki destanın iki olay örgüsünü tipolojik ve genetik olarak karşılaştırırsak, bir ağaç gibi gelişen halkın sembolizmini görebiliriz.

1) Manas'ın Türk oğullarını bir araya getiren genetik bir hayat ağacı oluşturma girişimi;
2) Oğuz Han'ın hayat ağacını yeni bir yere dikerek yeniden canlandırma girişimi.

Sonuç olarak "Manas" destanında Balkan Yarımadası, adı geçen ülke ve halkların geçmişte Türk oğullarıyla birlikte yaşamış oldukları yer ve halk olarak verilmektedir. Bulgarlar, Sırplar ve Romenler misafirperver, dost canlısı ve barışsever halk olarak yansıtılmıştır. Dostluğun, barışın ve ilişki kurmanın simgeleri bunlar aracılığıyla ortaya çıkıyor.

## Kaynakça


Çobanoğlu, Ö. (2003). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları, Başer Matbaası.

*Manas destanının tematik dizini* – I., 4-kitep. (2020). Bişkek: KTMÜ.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, I-cilt. (1995). Kırgızistan, Bişkek.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, II - cilt. (1995). Kırgızistan, Bişkek.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, III - cilt. (1995). Kırgızistan, Bişkek.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, IV-t. (1997). Şam, Bişkek.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, VI-cilt. (2006). Şam, Bişkek.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, VIII-IX-t. (2014). Turar, Bişkek.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, VI-VII-cilt. (2014). Turar, Bişkek.

*Manas. S. Orozbakov varyantı*, V-t. (2006). Şam, Bişkek.

# TÜRK-İSLAM VAKIF GELENEĞİNİN AKKOYUNLU (BAYANDURLU) YANSIMASI

**Zehra İSLAMOVA***

**Öz:** Bu araştırma, XV. yüzyılda Azerbaycan ve Küçük Asya'da Akkoyunlu (Bayandurlu) hanedanı döneminde vakıf mülkiyetinin sosyal, siyasi ve kültürel rollerini analiz etmektedir. Vakıfların dini-siyasi işlevleri, şehir planlama, sağlık, eğitim ve hayırseverlik alanlarındaki etkileri incelenmiştir. Araştırma, vakıf sisteminin devlet yönetiminde, toplumsal refahın sağlanmasında ve mimari mirasın oluşumundaki çok yönlü rolünü ortaya koymaktadır. Tebriz'deki Nesriye, Maksudiye ve Müzefferiyye kompleksleri ile Bayburt'taki Akkoyunlu mirasına ait vakıflar örnek alınarak, vakıfların hem hanedan meşruiyetini güçlendirdiği hem de topluma hizmet ettiği gösterilmiştir. Araştırma, Hasan Bey Rumlu'nun Ehsenu't-tevarih, Gaffari'nin Tarih-i Cihan-Ara, İskender Bey Münşi'nin Tarih-i ale marayi Abbasi gibi birincil kaynaklara, İtalyan seyyahların notlarına ve arşiv belgelerine dayanmaktadır. Ayrıca, çağdaş Azerbaycan ve Türkiye tarihçiliğine ait eserler aracılığıyla karşılaştırmalı analizler yapılmıştır. Kadın vakıfçılığının, özellikle Saray Hatun ve Selçukşah Beyim'in faaliyetlerinin vurgulanması, çalışmanın özgünlüğünü oluşturmaktadır. Selçukşah Beyim'in Tebriz Cuma Camisi'nin restorasyonu ve diğer hayır projeleri, kadınların sosyo-ekonomik etkisini yansıtmaktadır. Azerbaycan tarih yazımında az işlenmiş bu konu, özellikle kadın vakıfçılığı ve Tebriz'in şehir planlama politikalarındaki rolü ile yeni perspektifler sunmaktadır. Türk-İslam vakıf geleneğinin bölgesel tezahürlerini özgün bir şekilde aydınlatan bu çalışma, uluslararası akademik tartışmalara katkı sağlayarak Azerbaycan'ın tarihi-kültürel mirasının tanıtımına hizmet etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Akkoyunlular, Vakıf Mülkiyeti, Hayır Kurumları, Tebriz, Şehir Planlama Politikası, Toplumsal Refah, Dini Yönetim, Mimari Miras

## Giriş

Akkoyunlu dönemi, Azerbaycan tarihinde önemli siyasi, kültürel ve toplumsal değişimlerin yaşandığı bir evredir. Bu dönemde, devlet

* Dr., Bakü Devlet Üniversitesi, zahraislamova@bsu.edu.az, ORCID:0000-0002-9530-4263

yönetimi ve toplumsal kurumların temel unsurlarından biri olarak vakıf mülkiyeti önemli bir yer tutmaktadır. Vakıf kavramı yalnızca dini bir karakter taşımamış, aynı zamanda toplumun sosyal güvenlik sistemi olarak da işlev görmüştür. Bu araştırmada amaç, Akkoyunlu hanedanının vakıf politikasını inceleyerek bunun toplumsal refaha etkisini, şehir planlama ve mimarlık politikalarındaki rolünü ve dini nüfuzun korunmasındaki işlevlerini analiz etmektir. Araştırmada konunun özünü objektif bir şekilde tam olarak ortaya koymak amacıyla çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Başta mevcut tarihi kaynaklar analiz ve karşılaştırma yoluyla incelenmiş, vakfın toplumsal bir kurum olarak işlevleri belirlenmiş ve kontekstüel analiz yapılarak siyasi ve sosyal çevreye uygun değerlendirmeler gerçekleştirilmiştir. Kaynak materyalleri arasında Hasan Bey Rumlu'nun Ehsenu't-tevarih, Gaffari'nin Tarih-i Cihan-Ara, İskender Bey Münşi'nin Tarih-i alemara-yi Abbasi gibi birincil yazılı kaynaklara, İosofat Barbaro ve İtalyan diplomat ve tüccarlarının seyahatname notlarına, Tebriz'in mimari komplekslerine dair araştırmalara ve İslam hukukuna ilişkin eserlere öncelik verilmiştir. Aynı zamanda, karşılaştırmalı analizler yapmak amacıyla çağdaş Azerbaycan ve Türkiye tarihçiliğine ait çalışmalara da başvurulmuştur. Orta Çağ döneminde Azerbaycan'ın önemli bir siyasi güce sahip olan hakim hanedanlarından biri, 14.-15. yüzyıllarda Anadolu ve Azerbaycan bölgelerinde belirleyici bir siyasi güç olarak önemli bir rol oynayan Akkoyunlular (Bayandurlular) olmuştur. Bu dönemde Anadolu'da ve hanedanın hakimiyeti altındaki diğer bölgelerde hem tarihsel olarak oluşmuş hem de yeni ortaya çıkmış çeşitli toprak mülkiyeti türlerine rastlanmaktaydı. Doğu'da önemli bir yer edinen ve Akkoyunlular (Bayandurlular) döneminde özü itibarıyla hakim hanedan ve merkezi yönetim için vazgeçilmez unsurlardan biri olan vakıf toprak mülkiyeti, araştırmamızın temel objesidir. Bu toprak mülkiyeti türünün ortaya çıkışını ve evrimini incelemek, araştırmamızın temel görevlerinden biridir. Bayandurlular döneminde mevcut vakıf mülklerinin araştırılması, hanedan için öneminin belirlenmesi, dönemin siyasi, ekonomik ve kültürel tarihinin incelenmesi açısından önemli meselelerden biridir.

## Vakıf Mülkiyetinin Tarihi ve Özellikleri

Doğu ülkelerinde hayırseverlik amacıyla oluşturulan mülklerin varlığı, İslam öncesine kadar uzanmakta ve çeşitli yönleriyle siyasi, ekonomik bir mahiyet taşımaktaydı. Devlet, yönetim temsilcileri veya bireyler, sahip oldukları mevki ya da mensup oldukları sosyal sınıftan bağımsız olarak, belirli bir mülkün sahipliğinden feragat ederek dini veya hayırsever bir kurumun yararına vakfedebilirdi. Dünyanın her yerinde, dini inançlardan bağımsız olarak farklı özelliklere sahip hayırsever mülk türleri mevcut olmuş; bu mülklerin ilk oluşum dönemlerinde ortak bir özellikleri

hayırseverlik, yardımseverlik ve "Yaratıcı" yolunda fedakârlık olmuştur. Hayırseverlikle doğrudan bağlantılı olan vakıf toprak mülkiyeti türünün ortaya çıkışı, İslam dininin doğuşuyla çakışmakta ve kısa sürede tüm Müslüman ülkelerinde yaygınlaşmaya başlamıştır. İslam'ın bölgeye gelişiyle, doğrudan hayırseverlik amacıyla oluşan mülk sahipliği türü olan vakıf toprakları, farklı sosyal sınıfları bir araya getirebilmiştir. Dünya deneyimine baktığımızda, hayırsever mülklerin ilk ortaya çıktığı dönemlerde bu mülklerden elde edilen gelirlerin sade halka harcanması, yoksullara maddi ve manevi destek sağlanması gözlemlenmektedir. İlk vakfın, Hz. Muhammed'in Mekke'ye hediye ettiği 600 hurma ağacı olduğu kabul edilir; bu ağaçlardan elde edilen ürün, Mekke halkı arasında hayırseverlik amacıyla dağıtılmak zorundaydı. İslam'ın ortaya çıkıp yayılmaya başladığı ilk yıllarda hayırseverlik amacıyla vakıf mülkleri oluşsa da, hayırsever mülklerin 7.-8. yüzyıllarda değil, daha çok 9. yüzyıldan itibaren genişlediğini ve özellikle toprak şeklinde daha yaygın bir şekilde dağılım gösterdiğini görmekteyiz. Doğu ülkelerinde İslam'ın kabulü ve yayılmasıyla vakıf mülkleri, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel açılardan önemli bir rol oynamaya başlamış, hatta 12. yüzyıldan itibaren vakıfların Müslüman dini yönetimlerinin ana gelir ve destek kaynağına dönüştüğünü söyleyebiliriz. Vakıfların oluşumuyla, Allah yolunda hayırlı işler yapma ve ihtiyaç sahiplerine yardım organize etme koşulları yaratılmıştır. Ebedi, süresiz ve kalıcı olma özellikleriyle vakıf, diğer hayırsever kaynaklardan ayrılmaktaydı; zira vakıfların ebedi olarak verilmesi, sonraki dönemlerde hükümet ya da başka bir kişi tarafından el konulmasının önüne geçerdi. Süresizlik özelliği, vakfedilen mülkün vakfeden veya varisleri tarafından geri alınmasını engellerdi. Vakıfların sürekliliği, hayırseverliğin devamlılığını sağlardı; yani bu mülk miras olarak devredilemez, satılamaz veya bağışlanamazdı. 12. yüzyıldan itibaren vakıf mülklerinin daha fazla yaygınlık kazandığını ve geniş toprakları kapsadığını görmekteyiz. Ayrıca yalnızca topraklar değil, çeşitli amaçlara yönelik yapılar, mabetler, kütüphaneler, hastaneler, hamamlar, kervansaraylar, değirmenler ve halkın ihtiyaç duyduğu çeşmeler, su kaynakları gibi çeşitli doğal zenginlikler de vakfedilmiş ve dini yönetimlere bağışlanmıştır. Bu bağlamda vakıf topraklarının üç tipini ayırt edebiliriz: 1) dini vakıflar, camiler ve kutsal yerler gibi; 2) aile vakfı, yani vakfedenin emanet ettiği mülkten kendi varislerinin faydalanması temel şart olarak konmuş, örneğin değirmenler, medreseler gibi; 3) hayırsever vakıflar, yani ihtiyaç sahiplerine, yoksullara, evsizlere, yetimlere yardım amacıyla oluşturulan vakıflar, hastaneler, aşevleri gibi.

**Vakıf Mülkiyeti ve Bayandurlular Döneminde Şehir Planlaması**

Doğu'da İslam'la birlikte ortaya çıkan hayırsever mülk biçimi, zamanla gelişerek devletin ve hakim hanedanın karakterine bağlı olarak kendine

özgü özellikleriyle öne çıkmaya başlamıştır. Vakıf topraklarında zamanla ortaya çıkan çeşitli özellikler, başlangıçtaki mahiyetinde belirli değişikliklere yol açmış; bu durum, İslam dininin farklı geleneklere sahip ülkelerde yaygınlaşması ve hayırseverlik amacıyla oluşturulan vakıf topraklarının yerel özelliklerle bütünleşmesiyle de ilişkilidir. 14.-15. yüzyıllarda Küçük Asya'da Türk beylikleri döneminde ve ardından birleştirme politikası izleyen Bayandurlular zamanında, vakıf toprak mülkiyeti tam anlamıyla şekillenmiş ve alan bakımından genişlemiştir. Vakıf mülkiyetinin ortaya çıkışı, Bayandurlu hakim çevrelerinin düzenlemeye çalıştığı sosyal ilişkilerle sıkı sıkıya bağlantılı olmuş; aynı zamanda devletin siyasi ve ekonomik egemenliğinin kurulması ve hakim hanedanın otoritesini sağlamlaştırmak için önemli bir araç haline gelmiştir. Dini kurumların finanse edilmesi, köprülerin, yolların ve halkın ortak kullanımı için gerekli binaların inşası, restorasyonu, hastaneler, eğitim kurumları, kütüphaneler ve diğer toplumsal yapıların, belirlenen amaçlara uygun mekanların sağlanması, hakim hanedan temsilcileri ve varlıklı kişiler tarafından bir görev olarak kabul edilmiştir. Hasan Bey Rumlu, Hasan Padişah ile ilgili 1471 yılı olaylarını yorumlarken bu konuda geniş bilgi vermiştir: Hükümdar, Ebher'de Cuma mescidinin kendi özel mülkü hesabına restore edilmesini ve Sultaniyye'de kubbe ile vakıfların onarılmasını emretmiştir (2017, s. 278). Bayandurlu hükümdarı, yalnızca mescit ve kubbenin onarımını değil, aynı zamanda bu dini kuruma vakfedilmiş mülklerin ve bunlardan elde edilen gelirlerin sürekliliğini sağlamaya çalışmıştır. 15. yüzyılda Akkoyunluların iktidara gelmesiyle, yalnızca atadan kalma yurtlar ve bu topraklara bağlı vakıf mülkleri değil, aynı zamanda siyasi merkez haline gelen Tebriz şehri, mimari açıdan önemli bir merkeze dönüşmüştür. Akkoyunlu hükümdarları Hasan Padişah (1453-1478) ve Sultan Yakub (1478-1490) döneminde, başkentte bir dizi yapı restore edilmiş, yenileri inşa edilmiş ve şehir planlama faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Tebriz'in Sahibabad meydanı çevresinde, Müzefferiyye, Kayseriyye, Nesriyye, Maksudiyye, Heşt Behişt, Bake Şemal (Kuzey Bahçesi) gibi bir dizi büyük mimari kompleks inşa edilmiş; bu süreçte idari, dini ve ticari binalar ağı genişlemiştir. Elbette, tüm bu inşaat faaliyetleri, Tebriz'in siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan önemini daha da artırmıştır.

Akkoyunlulara ait en ünlü mescitlerden biri, Tebriz'de Hasan Padişah tarafından inşa ettirilen Nesriyye Mescidi'dir. Karaoyunlu Cihanşah (1435-1467) döneminde Tebriz'de Sahibabad Meydanı'nın temeli atılmış ve bu görkemli saray kompleksinde Karaoyunlu hanedanına ait mimari anıtlar yükseltilmiştir. 1468 yılından itibaren Akkoyunluların Tebriz'de iktidara gelmesiyle birlikte, burada hanedana ait bir dizi mimari anıt ek olarak inşa edilmiştir; özellikle hanedan mensuplarına ait türbe ve

mezarlıkların görkemli bir şekilde yapılması bu dönemde özel bir odak noktası olmuştur. Gaffari'ye göre (2023), Bayandurlu hanedanına ait mezarlıklardan biri Nesriyye Bahçesi olmuş ve Hasan Padişah burada defnedilmiştir (s. 62). Bu bilgi, Hasan Bey Rumlu tarafından kendi eserinde doğrulanmıştır (2017, s. 302). Yerli kaynaklardan farklı olarak, Avrupa müelliflerinin eserlerinde bu saray kompleksi hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler elde etmek mümkündür. İtalyan tüccarlarının verdiği bilgilere göre (*A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteen Centuries*), şehre yakın bir alanda yer alan ve Hasan Bey tarafından inşa ettirilen saray, diğerlerinden daha üstün ve görkemlidir. "Persiya topraklarında şimdiye kadar Hasan Bey kadar ihtişamlı bir hükümdar olmamıştır. Onun inşa ettirdiği saray, güzel ve huzurlu bir bahçenin içinde yer almaktadır" (Anonim, 1873, s. 173). Hasan Bey'e verilen yüksek değer, yerel kaynaklarda da yankı bulmaktadır. Gaffari'nin belirttiği üzere (2023), "Adaletli, siyasetçi ve halka merhamet ve şefkat gösteren" (s. 62) bir devlet başkanı olarak anılan Hasan Padişah'ın defnedildiği türbe, ihtişamıyla öne çıkmış ve daima korunmuştur. Seyyidağa Onullahi'nin birincil kaynaklara dayandırdığı bilgilere göre (1982), Akkoyunlu sultanı Hasan Padişah'ın anne tarafından mensup olduğu Abdulvahabiyye seyyidleri nesli, Nesriyye Mescidi'nin vakıf mülkünün daimi mütevellileri olmuştur (s. 154). Bu durum, mescidin aile vakfı niteliği taşıdığını göstermektedir; burada mülkiyet hakkı resmen feragat edilerek vakfa bağışlanmış olsa da, yönetim yetkisi aile üyeleri arasında kalıtsal olarak muhafaza edilmiştir. Bu uygulama, vakıf kurumunun sosyal-ekonomik işlevlerini yerine getirmenin yanı sıra, hakim ailenin dini ve siyasi nüfuzunu güçlendirmeyi amaçlamıştır. Seyyidağa Onullahi'nin bilgilerine göre (1982), Abdulvahabiyye seyyidleri neslinden olan Mir Abdulvahab, Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakub'un iktidarı döneminde (1478-1490) Tebriz'in şeyhülislamı görevini icra etmiştir (s. 154). Bu durum, söz konusu neslin dini ve siyasi alanda yüksek bir statüye sahip olduğunu göstermektedir. Şeyhülislam olarak Mir Abdulvahab'ın atanması, Akkoyunlu devletinin dini yönetimde seyyid nesillerine güvendiğini ve onların dini nüfuzunu siyasi meşruiyeti güçlendirmek için kullandığını yansıtmaktadır. Aynı zamanda, bu görev, neslin Nesriyye Mescidi'nin vakıf yönetimindeki rolünü tamamlayarak, Tebriz'deki sosyal-ekonomik ve dini etkisini daha da pekiştirmiştir. Abdulvahabilerin Nesriyye Mescidi'nde mütevelli ve Tebriz'de şeyhülislam gibi yüksek görevler üstlenmesi, Akkoyunlu iktidarı döneminde onların oldukça büyük bir nüfuza sahip olduğunu ve Nesriyye Mescidi'nin hakim hanedan için ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Tebriz'de Sahibabad kompleksine ait binalardan biri de Maksudiyye Mescidi'dir. Bu saray kompleksi hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi bulunmasa da, hanedan mensubu tarafından inşa edilmesi ve hanedan şehzadesi Maksud'un adına olması, bu mescidin önemini artırmaktadır. Hasan Padişah'ın oğlu Maksud Bey, oldukça nüfuzlu beylerden biri olmuş, Bağdat'ın fethinde önemli bir rol oynamış ve böylece Akkoyunlu saltanatının topraklarını genişletmiştir (Rumlu, 2017, s. 275). Maksud Bey, tahta iddialı temel şehzadelerden biri olmuş; Sultan Halil iktidara gelirken, taht için rakip gördüğü Maksud Bey'i öldürerek saf dışı bırakmıştır. Gaffari'nin verdiği bilgilere göre (2023), Hasan Padişah'ın oğlu Maksud Bey tarafından Maksudiyye kompleksi inşa edilmiştir (s. 63). Tebriz'de yer alan bir diğer kompleks, Cihanşah'ın eşi Canbegüm Hatun'un mali desteğiyle inşa edilen ve halkın ortak kullanımına sunulan Müzefferiyye'dir. Bu bilgiye dayanarak, bu yapının bir hayır vakfı olduğu ve Karakoyunlular döneminde inşa edilmesine rağmen Akkoyunlular döneminde de faaliyetlerini sürdürdüğü söylenebilir. Hayır vakıflarına örnek olarak, Tebriz'de halkın ortak kullanımına sunulan çeşmeler ve su boruları da gösterilebilir; bunlar Hasan Padişah tarafından mescit ve medreselere vakfedilmişti. Ancak bazı durumlarda, halk bu vakıf mülklerine gereken özeni göstermemiş, hatta kendi çıkarları doğrultusunda kötüye kullanmıştır. Bu konuda Şahzade Nadir Mirza Kacar notlar düşmüştür (2019, s. 49). Genel olarak, Sahibabad Meydanı kompleksi, hem Hasan Padişah ve Sultan Yakub döneminde hem de Safevîlerden Şah İsmail (1501-1524) ve Şah Tahmasb (1524-1576) zamanında dikkat çekmiş, onların restorasyon çalışmaları yapılmış, ayrıca bazı yeni binalar inşa edilmiştir. Ancak Safevîlerden sonraki dönemlerde siyasi ve askeri operasyonlar, bakımsızlık ve özellikle 1780 yılında Tebriz'de meydana gelen yıkıcı deprem nedeniyle, Sahibabad kompleksine dahil olan Akkoyunlu mimari mirasına ait örneklerin çoğu tahrip olmuştur.

**Akkoyunlu Döneminde Sağlık ve Eğitim Politikaları**

Bayandurlular döneminde hakim hanedanın en çok önem verdiği alanlardan biri, halkın sağlığı ile ilgiliydi. Kur'an ve şeriat esaslarına göre (1993), insanın sağlığının korunmasının Allah'a ibadet için zorunlu olduğu belirtilir (s. 307); ayrıca diğer surelerde insanın fiziksel ve zihinsel sağlığı (s. 26) ve bunun korunması mutlak kabul edilir. Bu doğrultuda, Akkoyunlu hanedanının öncelikli görevlerinden biri, hayırseverlik amacıyla ülke halkına tıbbi yardım sağlanması ve salgın hastalıklar gibi durumlarda tüm sosyal sınıflara destek sunulmasıydı. "Hasan Padişah döneminde hayır merkezinde (bükey-i hayr) yiyecek, giysi ve benzeri şeyler üretilir ve hazır bulundurulurdu" (Rumlu, 2017, s. 302). Buradan hareketle, Bayandurlular tarafından tıbba ve sağlık

hizmetlerine oldukça önem verilmiş, bu amaçla halkın ortak kullanımına açık hastaneler ve tedavi evleri kurulmuştur. Bu dönemde mevcut şifa evleri, Selçuklular döneminden kalma yapılar olup restore edilerek halkın kullanımına sunulmuş ve bu binalar bağımsız bir kurum olarak değil, bir mescit veya vakfın bünyesinde faaliyet göstermiştir. İtalyan tüccarların verdiği bilgilere göre (*A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteen Centuries*), Tebriz'de bulunan saray kompleksi, şehirden geçen bir çayın koluyla kuzeyden ayrılır ve aynı bölgede mescit ile ona bitişik, halka büyük faydalar sağlayan zengin bir hastane bulunurdu (Anonim, 1873, s. 173). Seyyah, hastane ve ya moristanın (şifa evi) içinin mescitten daha güzel süslendiğini, yapının birçok binadan oluşan büyük bir kompleks olduğunu ve yaklaşık on metre uzunluğunda, dört metre genişliğinde çok sayıda geniş koğuşa sahip olduğunu belirtir. Bu koğuşların her biri boyutlarına uygun halılarla döşenmiştir. Hastane ile mescit arasında yüksekliği yaklaşık 50-60 sm (1 cubit) ve genişliği yaklaşık 180-200 cm (2 yard) olan bir duvar bulunur; bu duvar zincirlerle bağlanarak dışarıdan gelenlerin girişi engellenirdi. Ancak Sultan Yakub'un ölümünden sonra Türkmenler tarafından bu zincirler kaldırılmıştır. Hasan Bey ve Sultan Yakub döneminde binlerce yoksul insanın burada yaşadığı ve tedavi gördüğü seyyah tarafından kaydedilmiştir (Anonim, 1873, s. 177-178). Görüldüğü üzere, Bayandurlular döneminde Tebriz'de hükümdar sarayına yakın bir alanda hastane bulunmuş ve binlerce ihtiyaç sahibinin burada barındığı kaynaklarda yer almıştır. İosofat Barbaro'nun verdiği bilgilere göre , Hasan Padişah'ın türbesinin mütevellisi aynı zamanda hastaneyi de yönetirdi (Barbaro, 2016, s. 109). İtalyan diplomatı İ. Barbaro'nun notuna (2016) göre, Hasan Bey'in kardeşi Cahangir Bey'in inşa ettirdiği şifa evinde hastalara yemek verilir, eğer tanınmış bir kişi burada tedavi görürse, onun ayaklarının altına 100 dukadan pahalı halılar serilirdi (s. 53). Böylece, Bayandurlu hanedan üyelerinin mali kaynakları ve vakıflarından elde edilen gelirlerle hastanelerin var olduğu ve halka yardım edildiği bir kez daha ortaya konmaktadır. Doğu ülkelerinde iktidara gelen her hanedan, bilime yaklaşımıyla öne çıkar ve bilim insanlarına özel ilgi ve özen göstermesiyle tanınırdı. Sultan Yakub Bey, şiire ve şairlere düşkün olup onlara büyük saygı beslerdi (Gaffari, 2023, s. 64). Kur'an ve şeriat kurallarına göre bilime önem verilmesi ve bilim insanlarına uygun koşulların sağlanması zorunlu kabul edildiğinden, hakim hanedanın dini politikalarının temelini bilimin gelişimine önem verilmesi ve bilimsel kurumların kurulması oluştururdu. Bilimsel kurumlara gelince, Amasya hakimi Emir Hacı Şahgeldi ve oğlu Emir Ahmed, Kadı Burhaneddin, Mardin hakimi Kasım Bey Cahangiroğlu, Hasan Padişah ve İsmail Bey Candaroğlu'na ait kütüphaneler mevcuttu. Hatta İsmail Bey'in kendi hesabına inşa ettirdiği kütüphane, halkın tüm

kesimlerine açık olup genel kullanım için hizmet vermiştir. Medreselerin bünyesinde oluşturulan kütüphaneler, bağışlanan ve hediye edilen kitaplarla zenginleştirilirdi. Aynı zamanda, bilim insanlarına her türlü olanağın sağlanması ve saray tarafından himaye edilmesi, Akkoyunlu hanedan temsilcilerinin yürüttüğü politikada açıkça görülmekteydi. Bilindiği üzere, Tebriz sarayı her zaman bilim insanlarına kapılarını açmış, onlara her türlü yardım sağlanmış ve uygun koşullar yaratılmıştır.

**Akkoyunlu Kadınlarının Vakıf Faaliyetleri ve Sosyal Rolü**

Akkoyunlu hanedanı döneminde kadınların sosyal ve dini hayattaki rolleri yalnızca aile içi veya saray ortamıyla sınırlı değildi. Hanedana mensup hatunlar, aynı zamanda toplumsal refaha hizmet eden dini ve hayırsever projelerin hayata geçirilmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Bu faaliyetlerin büyük bir kısmı vakıf kurumları aracılığıyla gerçekleştirilmiş ve kadınların mali, girişimci ve idari açıdan bu süreçte aktif katılımı kaynaklarda açıkça belirtilmiştir. Akkoyunluların hakimiyeti döneminde (1468-1503), özellikle hanedanın nüfuzlu temsilcileri olan kadınlar, vakıf faaliyetlerinde önemli bir yer edinmişlerdir. Bu rol, onların hakim sınıfa mensubiyeti, sosyal statüleri, ekonomik imkanları ve dini-kültürel girişimleri ile sıkı sıkıya bağlantılıydı. Akkoyunlu kadınları, genellikle hükümdarların anneleri, eşleri ve kızları olarak, vakıf kurarak dini, eğitim ve hayırsever faaliyetleri desteklemiş, hükümetin dini politikalarını sürdürmüş ve aynı zamanda kendilerinin ve hanedanın siyasi ve sosyal nüfuzlarını güçlendirmiştir.

Akkoyunlu hatunlarından ilki, Hasan Padişah'ın annesi Saray Hatun'dur. Saray Hatun, vakıf mülkleri aracılığıyla cami, medrese, hankah, hastane ve kervansaray gibi yapıların inşasını finanse etmiş; böylece dini yükümlülükleri yerine getirme arzusuyla birlikte, halk arasında saygınlık kazanmayı ve hanedanın adına hizmet etmeyi amaçlamıştır. Saray Hatun, Tebriz ve çevresinde dini ve sosyal projelere destek vermiş, başkentte hayır işleriyle tanınmış ve ihtiyaç sahiplerine yardım için vakıf gelirlerini kullanmıştır.

Hayırseverliğiyle öne çıkan bir diğer hatun, Akkoyunlu hükümdarı Hasan Padişah'ın eşi Selçukşah Begüm'dür. Selçukşah Begüm, Tebriz'de vakıf mülkleriyle desteklenen dini ve eğitim kurumlarının kurulmasında aktif rol oynamıştır. Onun vakıfları, özellikle medreselerin finanse edilmesinde önemli bir yer tutmuş ve bu, onun bilim ve eğitime verdiği değeri göstermiştir. Seyyidağa Onullahi'nin verdiği bilgilere göre, Tebriz'in merkezinde yer alan ve orta çağ kentinin ana dini mekânı sayılan Cuma Mescidi, 15. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan askeri çatışmalar sonucunda ciddi zarar görmüştü. Selçukşah Begüm, kendi kişisel

kaynaklarıyla bu mescidin ana kısmını, özellikle kıble yönünde yer alan büyük kubbeyi yeniden inşa ettirmiş, kaşiler ve diğer mimari unsurlarla süsleyerek mescidi halkın kullanımına yeniden sunmuştur (Onullahi, 1982, s. 177). Selçukşah Begüm'ün faaliyetleri tekil bir örnekle sınırlı değildir. Akkoyunlu kadınlarının faaliyet alanı, yalnızca dini yapıların restorasyonuyla sınırlı kalmamış; eğitim kurumlarına, medreselere, şifa evlerine, hastanelere ve yoksullara destek şeklinde de vakıf biçiminde kendini göstermiştir. Arap, Fars ve Türk kaynaklarında, kadınların bağımsız bir şekilde vakıf belgeleri hazırladığı, yönetici atadığı ve gelir dağılımını planladığı bilinmektedir. Bu, onların o dönem için oldukça güçlü bir hukuki statüye sahip olduğunun göstergesidir.

Göyçe Sultan Begüm, Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakub'un (1478-1490) annesi olarak hanedanın en nüfuzlu kadınlarından biriydi. Onun vakıf faaliyetleri, hayırseverlik ve dini girişimleri ile Akkoyunlularda derin bir iz bırakmıştır. Göyçe Sultan Begüm, Tebriz ve çevresinde bulunan bir dizi köy ve toprağı vakfetmiştir. Bu mülklerden elde edilen gelirler, dini merasimlerin düzenlenmesi, ihtiyaç sahiplerine yardım ve dini kurumların sürdürülmesi için kullanılmıştır. Türk tarihçi Faruk Sümer'e (1992), Göyçe Sultan Begüm'ün Tebriz'deki sufi hankahlarının finanse edilmesinde önemli bir rol oynadığı ve bu hankahların dervişlere, hacılara ve ihtiyaç sahiplerine hizmet verdiği belirtilir (s. 145-146). Göyçe Sultan Begüm'ün vakıf faaliyetleri, onun siyasi nüfuzunu da artırmıştır. Türk tarihçi İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Akkoyunlu kadınlarının vakıf yönetimi aracılığıyla toplumda önemli bir rol oynadığını ve Göyçe Sultan Begüm'ün Sultan Yakub'un hükümdarlığı döneminde siyasi kararlara etki ettiğini ifade eder (1988, s. 98).

Xurşid Begüm, Akkoyunlu hanedanının bir diğer nüfuzlu hatunu olarak, özellikle Diyarbekir bölgesinde vakıf faaliyetleriyle tanınmıştır. Onun faaliyetleri, bölgenin dini ve sosyal hayatına önemli bir etki yapmıştır. Xurşid Begüm, Diyarbekir'de cami ve hankahların sürdürülmesine vakıf mülkleriyle destek vermiştir. Türk tarihçi Mehmet Şeker'e (2016) göre, Xurşid Begüm'ün Diyarbekir'deki sufi merkezlerinin finanse edilmesine katıldığı ve bu merkezlerin dini etkinlikler için kullanıldığı belirtilir (s. 167-168). Xurşid Begüm'ün vakfettiği toprakların gelirleri, ihtiyaç sahiplerine yardım ve dini ayinlerin düzenlenmesi için yönlendirilmiştir.

Akkoyunlu hanım-hatunlarının vakıf faaliyetleri, yalnızca dini ve sosyal hizmetlerle sınırlı kalmamış, siyasi meselelere etki gücü kazanmış ve aynı zamanda mimari ve kültür alanında iz bırakmıştır. Onların inşa ettirdiği yapılar, Akkoyunlu mimarisinin gelişimine katkıda bulunmuş ve toprak mülkiyeti biçimlerinin incelenmesi için geniş olanaklar sağlamıştır.

Dikkat çekici bir nokta, Akkoyunlu hanedanı siyasi hakimiyetini kaybettikten sonra bile üyelerinin halk arasında yüksek bir nüfuza sahip olmaya devam etmesi ve onlara ait dini yapıların Safevîler döneminde de inşa edilmiş olmasıdır. Buna örnek olarak, Bayburt'ta 1517 yılında Akkoyunlu Ferahşad Bey'e ait cami, medrese ve hamamı gösterebiliriz. Akkoyunlu hanedanının liderlerinden biri olan Ferahşad Bey, Murad Mirza'nın tahta çıkmasında önemli bir rol oynamış ve Akkoyunluların çöküşünden sonra Osmanlılarla ittifak kurarak Sultan I. Selim'in yakın dostlarından biri haline gelmiştir. Hatta Çaldıran Savaşı'nda Kızılbaşları yenilgiye uğratarak Şah İsmail'in yakın silah arkadaşlarından biri olan Ahmed Sultani'yi esir almış ve Sultan Selim'e teslim etmiştir. Bu cesaretinden dolayı Osmanlı sultanı tarafından 400 akçe, bin altın ve bin kaftanla ödüllendirilmiştir. Bayburt'un fethinde bu savaşın önemini dikkate alarak, bir dizi toprak Ferahşad Bey'e ikta olarak verilmiştir. Ferahşad Bey'in vakıfları, Bayburt'un Mormuş Ovası ile Pulur Dağları arasında yer alan Pulur mahallesinde bulunmaktadır. Akkoyunluların ilk vatanlarından biri olan Pulur, bugün Kökçedere olarak adlandırılmaktadır (Toksoy, 2023, s. 627). Ferahşad Bey tarafından Bayburt'un Pulur köyünde cami ve medreseden oluşan bir külliye inşa edilmiştir. Bu külliye, bölgenin dini ve eğitim faaliyetlerini desteklemek amacıyla vakfedilmiştir. Ferahşad Bey'in vakfına gelir sağlamak için Bayburt çevresindeki Ahurcuk, Ataviran, Abke, Hasenviran, İlaç, Miyadun, Obacık, Örik, Pulur, Raduh ve Tümne-i köyleri vakfedilmiştir (Okuyan, 2023, s. 127-130). Ferahşad Bey'in vakıfları, Türk-İslam medeniyetinin vakıf kurumunun Bayburt'taki yansıması olarak, Akkoyunlu döneminin sosyal ve kültürel mirasının önemli bir parçasını oluşturur.

Tüm bu söylenenleri dikkate aldığımızda, Akkoyunlu hanedanının hakimiyeti döneminde oldukça geniş vakıf yönetimleri ve hayır kurumları ile bunların faaliyetlerini destekleyen gelir kaynakları belirlenmiştir. Bu vakıf mülklerinin incelenmesi, mimari ve Bayandurlu kültürü açısından önemli olmasının yanı sıra, toprak mülkiyeti biçimlerinin araştırılması bakımından da büyük bir önem taşımaktadır. Bu doğrultudaki araştırmalar, hakim Bayandurlu hanedanının 15. yüzyılda halka karşı tutumunu ve izlenen politikayı da anlamamızı sağlamaktadır. Hasan Bey Rumlu bu konuda şöyle bir not düşer: 1471 yılında Hasan Padişah Tebriz'e girerken, "Hayırseverlik ve iyilik kapılarını o diyarın yoksullarının ve düşkünlerinin yüzüne açtı. Birkaç gün boyunca güvenilir kişiler aracılığıyla o bölgenin ihtiyaç sahibi âlimlerine, salihlerine, hafızlarına, yoksullarına, düşkünlerine ve Kur'an okuyanlarına büyük miktarda yardım gönderdi. Her gün düzenli olarak helal sofralarda düzenlenen yemekler ve Allah aşığı Baba

Abdurrahman'ın dervişlerinin tacı olan meczuplar için sürekli organize edilen günlük sofralar sayesinde yoksullar için tam bir huzur sağlandı" (Rumlu, 2017, s. 279). Görüldüğü üzere, Hasan Padişah başkente ilk girişinde hayırsever faaliyetleriyle âlimleri çevresinde toplamaya çalışmış ve ihtiyaç sahibi halk kesimlerine yardımlarda bulunmuştur. Sonraki Akkoyunlu hükümdarları döneminde de aynı politikanın devamını izleyebiliriz.

**Akkoyunlu Döneminde Vakıf Mülkiyetinin Çok Yönlü Rolü**

Akkoyunlu döneminde vakıf mülkiyeti, yalnızca dini kurumların finanse edilmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal refahın sağlanması, şehir planlamasının geliştirilmesi, sağlık hizmetlerinin yaygınlaştırılması, bilim ve eğitim alanlarının ilerletilmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Vakıf sistemi, hükümdarların meşruiyetini güçlendirmiş, halk arasında sosyal eşitlik hissini pekiştirmiş ve dini-siyasi yönetimin istikrarını sağlamıştır. Mimari anıtların, hastanelerin ve kütüphanelerin vakıf kaynaklarıyla inşa edilmesi, bu yönetim modelinin çok yönlü işlevselliğini doğrulamaktadır. Aynı zamanda, vakıf mülklerinin hanedan üyeleri, devlet temsilcileri ve hanedan hatunları tarafından yönetilmesi ve onların hayırsever faaliyetlerdeki rolleri, toplumun farklı kesimlerinin bu kurumda aktif bir şekilde yer aldığını kanıtlamaktadır. Bu bağlamda, Akkoyunlu döneminde vakıf mülkiyeti, toplumsal yapının temel taşlarından biri olarak değerlendirilebilir.

Vakıf sistemi, Akkoyunlu toplumunda sosyal ve ekonomik dengeyi sağlama aracı olarak önemli bir işlev görmüştür. Bu sistem, yalnızca dini mekanların ve ritüellerin finansmanını değil, aynı zamanda toplumsal ihtiyaçların karşılanmasını da hedeflemiştir. Örneğin, Tebriz gibi şehirlerde vakıf mülklerinden elde edilen gelirler, hastanelerin, medreselerin, kervansarayların ve su kaynaklarının inşası ve bakımı için kullanılmıştır. Bu, hem halkın temel ihtiyaçlarının karşılanmasına hem de şehirlerin altyapı ve estetik açıdan gelişmesine olanak sağlamıştır. Özellikle Hasan Padişah (1453-1478) ve Sultan Yakub (1478-1490) dönemlerinde, Tebriz'in Sahibabad Meydanı çevresinde inşa edilen Nesriyye, Maksudiyye ve Müzafferiyye gibi mimari kompleksler, vakıf sisteminin şehir planlamasındaki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu kompleksler, yalnızca dini ve idari işlevleriyle değil, aynı zamanda ticari ve sosyal faaliyetlerin merkezi olarak da hizmet vermiştir.

Vakıf mülkiyetinin sosyal refaha katkısı, özellikle sağlık ve eğitim alanlarında belirginleşmiştir. Kur'an ve şeriat esaslarına dayanan insan sağlığının korunması anlayışı, Akkoyunlu hükümdarlarının sağlık hizmetlerine yönelik politikalarını şekillendirmiştir. Hasan Padişah döneminde, hayır merkezlerinde (bükey-i hayr) yiyecek, giysi ve diğer

temel ihtiyaçların sağlanması, toplumsal dayanışmayı güçlendiren önemli bir uygulama olmuştur (Rumlu, 2017, s. 302). Tebriz'de saray kompleksine bitişik hastaneler, yoksul halkın tedavi görmesini sağlamış ve bu kurumlar, vakıf gelirleriyle finanse edilmiştir. İtalyan seyyahların notlarına (*A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteen Centuries*) göre, bu hastaneler geniş koğuşlara sahip, estetik açıdan dikkat çekici yapılar olarak düzenlenmiş ve halkın ihtiyaçlarına hizmet etmiştir (Anonim, 1873, s. 173-178). Eğitim alanında ise, medreseler ve kütüphaneler vakıf sistemiyle desteklenmiş, bilim insanlarına uygun koşullar sağlanarak ilmi faaliyetler teşvik edilmiştir. Örneğin, İsmail Bey Candaroğlu'nun inşa ettirdiği kütüphane, halkın tüm kesimlerine açık bir şekilde hizmet vermiş ve medreselerin bünyesindeki kütüphaneler, bağışlanan kitaplarla zenginleştirilmiştir.

Akkoyunlu döneminde vakıf mülkiyetinin siyasi boyutu da göz ardı edilemez. Hükümdarların ve hanedan üyelerinin vakıf kurmaları, sadece hayırsever bir eylem olarak değil, aynı zamanda siyasi meşruiyetlerini pekiştirme ve halk nezdinde otoritelerini güçlendirme aracı olarak değerlendirilmiştir. Özellikle hanedan hatunları, vakıf faaliyetleriyle hem dini hem de siyasi alanda etkili olmuşlardır. Saray Hatun, Selçukşah Begüm ve Göyçe Sultan Begüm gibi hatunlar, cami, medrese, hankah ve hastane gibi yapıların inşasını finanse ederek hem toplumsal refaha katkıda bulunmuş hem de hanedanın dini ve sosyal nüfuzunu artırmıştır. Örneğin, Selçukşah Begüm'ün Tebriz'deki Cuma Mescidi'nin restorasyonuna yaptığı katkılar, onun hem dini hem de kültürel alandaki etkisini göstermektedir (Onullahi, 1982, s. 177). Bu faaliyetler, kadınların o dönemde güçlü bir hukuki ve sosyal statüye sahip olduğunu da ortaya koymaktadır.

Vakıf mülklerinin yönetimi, hanedan üyeleri ve devlet temsilcileri arasında paylaştırılmış, bu da toplumun farklı kesimlerinin vakıf sistemine katılımını sağlamıştır. Özellikle aile vakıfları, hanedan üyelerinin miraslarını koruma ve gelecek nesillere aktarma amacı taşırken, hayır vakıfları ise yoksullara, yetimlere ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi hedeflemiştir. Bu durum, vakıf sisteminin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde çok işlevli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Akkoyunlu döneminde vakıf mülklerinin geniş bir yelpazede kullanılması, sadece dini kurumların değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik yapının desteklenmesinde de etkili olmuştur. Akkoyunlu döneminde vakıf mülkiyeti, toplumsal yapının temelini oluşturan bir kurum olarak çok yönlü bir rol üstlenmiştir. Dini, sosyal, ekonomik ve siyasi işlevleriyle vakıf sistemi, hem hanedanın otoritesini pekiştirmiş hem de halkın refahını artırmıştır. Mimari anıtların, sağlık ve eğitim kurumlarının vakıf gelirleriyle desteklenmesi, bu sistemin çok

boyutlu etkisini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, vakıf mülkiyetinin incelenmesi, Akkoyunlu döneminin sosyal, kültürel ve siyasi dinamiklerini anlamak için önemli bir araç sunmaktadır.

**Sonuç**

Akkoyunlu döneminde vakıf mülkiyeti, yalnızca dini bir kurum olarak değil, toplumsal yapının sürekliliğini sağlayan çok yönlü bir mekanizma olarak işlev görmüştür. Vakıflar, hanedanın siyasi meşruiyetini pekiştiren, toplumun sosyal dayanışma ağlarını güçlendiren ve ekonomik hayatın istikrarını destekleyen bir yapı sunmuştur. Dini merkezler, medreseler, kervansaraylar, köprüler, hamamlar, şifahaneler ve benzeri kamu yararına hizmet eden kurumların finansmanında vakıf gelirleri belirleyici olmuştur. Böylece, vakıf sistemi hem maddi hem de manevi alanlarda hanedanın nüfuzunu artırmış, halkın refah düzeyini yükseltmiştir.

Akkoyunlu idaresi, vakıf gelirlerinin düzenli ve hukuki temellere dayalı biçimde yönetilmesini sağlayarak, bu mülkiyetin uzun vadeli toplumsal fayda üretmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle dini ve ilmi merkezlerin desteklenmesi, kültürel üretimin ve eğitim faaliyetlerinin sürekliliğini garanti altına almıştır. Bunun yanı sıra, vakıf mülkiyeti üzerinden kurulan sosyal yardım ağları, yoksul kesimlerin korunmasını ve toplumsal huzurun tesisini mümkün kılmıştır.

Dolayısıyla, vakıf sisteminin Akkoyunlu dönemindeki işleyişi, yalnızca ekonomik ya da dini bir yapı olarak değil, aynı zamanda devletin idari stratejilerinin, sosyal politikalarının ve kültürel vizyonunun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, vakıf mülkiyetinin incelenmesi, Akkoyunlu toplumunun siyasi kültürünü, ekonomik organizasyonunu ve sosyal dayanışma mekanizmalarını anlamak için vazgeçilmez bir araştırma alanı sunmaktadır.

**Kaynakça**

Barbaro, J. (2016). *Anadolu'ya ve İrana Seyahat*. Tercüme ve Notlar Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe.

Doğan, B. (2017). Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletlerinde Mimarî ve Sanat Üslûbu Üzerine Bir Değerlendirme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (Cilt: 6, Sayı: 1). s. 652-682. https:// dergipark.org.tr/en/download/article-file/315608

Gaffari, K. (2023). *Osmanlılar, Karakoyunlular, Akkoyunlular, Safeviler. Tarih-i Cihan-Ara*. Tercüme ve notlar Buket Gündüz. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Grey, C. (1873). *A Narrative of Italian Travels in Persia, in the Fifteenth and Sixteen Centuries*. London: Printed For The Hakluyt Society.

Keleş, H. (2006). Anadolu'da Akkoyunlu Kültür Mirası: Tarihi Eserler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (38), s. 63-80

Kılıç, Ü. (2019). *XVI. Yüzyılda Erzurum Eyaleti'nde Vakıflar*. İstanbul: Mim Yayınları

Qacar, Şahzadə Nadir Mirzə (2019). *Təbriz darüssəltənəsinin tarixi, coğrafiyası və görkəmli şəxsləri*. Bakı: "Elm".

*Qurani-Kərim* (1993). Ərəb dilindən tərcümə edən Z.M.Bünyadov, Bakı: "Olimp" nəşriyyatı.

Münşi, İsgəndər bəy (2009). *Tarix-i aləmara-yi Abbasi (Abbasın dünyanı bəzəyən tarixi)*. I cild. Bakı: "Təhsil" nəşriyyatı.

Okuyan, A. (2018). Türk-İslam Medeniyetinde Vakıf Müessesesi: Bayburt Örneği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, s.115-149. https://doi.org/10.17120/omuifd.466209.

Onullahi, S. (1982). *XIII-XVII əsrlərdə Təbriz şəhəri sosial-iqtisadi tarixi*. Bakı: Elm.

Özger, Y. (2007). Akkoyunlu Kutlu Bey Vakfının XIX. Yüzyıldaki Durumu. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s. 227–241. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/33033

Rumlu, H. (2017). *Əhsənüt-təvarix (Tarixlərin ən yaxşısı)*. Kastamonu: Uzanlar.

Sümer, F. (1992). *Akkoyunlular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Şeker, M. (2006). *Akkoyunlu Devleti*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tihrani, E. (2014). *Kitab-i Diyarbekriyye*. (Çev.) Mürsel Öztürk. 1.baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Toksoy, A. (2023). Osmanlı-Ak-Koyunlu İttifakı ve Ferah/Ferruh-Şad Bey'in Zelhe Savaşı. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5, no. 10. s. 615-30. https://doi.org/10.53718/gttad.1220715.

Uzunçarşılı, İ. (1988). *Osmanlı Tarihi*. Cild 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Гейдаров, М. (1967). *Ремесленное производство в городах Азербайджана в XVII в*. Баку: Эльм.

# ÖZBEK VE KAZAK TÖREN FOLKLORUNUN İNCELENME MESELELERİ

**Hulkar ALIQULOVA***

**Öz:** Türk halklarının birçoğunda genel anlamda tekrarlanan, hepsi için ortak olan gelenek ve görenekler az değildir. Bu durum, öncelikle onların tek bir dil ailesi – Altay dilleri grubuna – mensup olmalarıyla açıklanabilir. İkinci olarak ise, tarih boyunca birbirine yakın coğrafyalarda yaşamış olmaları ve nihayetinde bu iki temel sebep doğrultusunda ortaya çıkan toplumsal-siyasal ve ekonomik yaşam tarzlarındaki benzerlikler de bu ortaklığı belirlemektedir. Her milletin kimliği en çok onun törenlerinde tezahür eder. Törenler, halkın manevi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olması bakımından büyük bir toplumsal ve pratik öneme sahiptir.

Bu anlamda, Özbek ve Kazak halklarının tören folkloruna ilişkin araştırmalar; somut olmayan kaynakların hem ortak hem de kendine özgü yönlerini incelemeye, zaman içinde yaşanan değişim aşamalarını, kültürel etkileşim (difüzyon) durumlarını ve günlük yaşamda ne derece etkin olduklarını belirlemeye imkân sağlar. Makalede, söz konusu iki halkın tören folkloruna ilişkin erken dönemden günümüze kadar yapılmış araştırmalar ile bu çalışmaların folklor alanındaki bilimsel-teorik önemi analiz edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Özbek Folkloru, Kazak Folkloru, Merasim Folkloru, Halk Kültürü, Karşılaştırmalı Folklor, Maddi Olmayan Kültürel Miras, Kültürel Etkileşim.

**Abstract:** There are many traditions and customs that are generally repeated and common to all among the Turkic peoples. This can be explained primarily by their membership of a single language family – the Altaic language group. Secondly, the fact that they have lived in close proximity throughout history, and ultimately the similarities in their socio-political and economic lifestyles that emerged as a result of these two fundamental factors, also determine this commonality. The identity of each nation is most clearly manifested in its ceremonies. Ceremonies have great social and practical importance because they serve to meet the spiritual needs of the people.

* Doç. Dr., Filoloji alanında Felsefe Doktoru (PhD), Ali Şir Nevai Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi e-pochta: hulkaraliqulova79@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8863-3624

In this sense, research on the ceremonial folklore of the Uzbek and Kazakh peoples allows us to examine both the common and unique aspects of intangible resources, to determine the stages of change over time, the state of cultural interaction (diffusion), and the extent to which they are influential in daily life. This article analyzes research conducted on the ceremonial folklore of these two peoples from the early period to the present, as well as the scientific and theoretical significance of these studies in the field of folklore.

**Keywords:** Uzbek Folklore, Kazakh Folklore, Ceremonial Folklore, Folk Culture, Comparative Folklore, Intangible Cultural Heritage, Cultural Interaction.

## Giriş

Kadim zamandan beri yan yana yaşayan kardeş Özbek, Karakalpak, Kazak, Türkmen, Kırgız halklarının nikâh düğünlerindeki uyumluluklar büyük bir ağırlık teşkil eder. Buna rağmen, onların arasındaki farklılıklar da az değildir. Özbek ve Kazak nikâh düğün merasimlerinde söylenen "Lapar", "Olan", "Yar-yar", "Kelin selam", "Jar-jar", "Sınsu", "Jubatuv", "Au-jar", "Betashar" gibi düğün şarkıları da anlam-muhteva ve kompozisyon bakımından birbirini tamamlasalar da, söylenme yeri, yöntemi, icracıların bileşimi, ayrıca edebiyatının kendine has halkça ifadesine göre farklılık arz eder.

Özbek merasim folkloru ve şarkıları ise M. Alaviya (1974), H. Razzakov (1967), B. Sarimsakov (1978), M. Coraev (2008), A. Musakulov (1994), Ş. Turdimov (2020), C. Eşankulov (2017), D. Oraeva (1993), L. Hudaykulova (2011), M. Muradova (2018), M. Yakubbekova (2005), R. Nasirov (2006), N. Sabirova (2018) gibi bilim adamları tarafından incelenmiştir. Ayrıca, O. Safarov (1989), S. Davlatov (1996), O. Ismanova (1999), O. Bakiev (1978), A. Abdurahmanov (2022), Sh. Imamnazarova (2018), G. Şerbekova (2022), M. Sulaymanova (2021), N. Kasimov (1998), F. Abdirahmonova'nın (2022) Özbek folkloruyla ilgili bilimsel araştırma çalışmalarında nikâh düğünü merasimleri ve şarkılarından "Olan", "Yar-yar", "Kelin selam", "Kelin düşdi", "Betaçar", "Beşik ketti" gibi sözlü yaratım örneklerinin tipolojisi, bölgesel-yerel özellikleri incelenmiştir.

Özbek folkloru materyallerini kayda almak, sistemleştirmek, yayımlamak ve bilimsel incelemek konusunda H. Zarifov, M. Alaviya, B. Sarimsakov, H. Razzakov, O. Sobirov, J. Kabilniyozov, S. Rozimbayev, F. Karamatov, K. Açilov, O. Safarov, A. Musakulov, Ş.

Turdimov, J. Eşankulov ve D. Oraeva gibi bilim adamları verimli faaliyet göstermiştir.

Özbek merasim folkloru B. Sarimsakov, M. Corayev, S. Davlatov, N. Kuranbayeva, O. Ismanova, L. Hudaykulova, F. Hayitova, M. Muradova gibi bilim adamları tarafından incelenmiştir. Ayrıca, O. Safarov, S. Davlatov, O. Ismanova, A. Abdurahmanov'un Özbek folkloruyla ilgili bilimsel araştırmalarında nikâh düğünü merasimlerinden "Yar-yar", "Kelin selam", "Kelin düşdi", "Betaçar", "Beşik kertti" ve buna benzer merasim şarkılarının tipolojisi, bölgesel-yerel özellikleri incelenmiş, tahlil edilmiştir.

Buhara düğün merasim folklorunu inceleyen G. Şerbekova'nın araştırmasında, Buhara evlilik düğünlerinde icra edilen "Yor-yor, yoroni", "İşimma" gibi şarkıların, ülkemizin diğer bölgelerinde yaşayan halk arasında gözlemlenmediği vurgulanır. Ayrıca, araştırmacı Buhara düğün merasim şarkılarının tarihî temelleri, mitolojik mahiyeti ve edebî yönü gibi meseleleri monografik olarak inceler. Ancak, araştırmacının çalışmasında yor-yor türü, Türk halkları folkloru bağlamında ele alınmamıştır.

Bu bağlamda araştırmacı; kız kaçırma, dünürcülük, ekmek bölme, fatiha, rahtzanon, nikâh kıyma, gelin uğurlama, gelin geldi, çeyiz açma, gelini gerdeğe sokma, yer serme, yüz açma, sarşoyon, güvey selamı, gelin selamı, yer toplama, padarbinon, charlar (çağırındı) gibi merasimleri incelemeye yönelerek, Buhara düğün merasim folklorunun yerel özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Ayrıca "Yor-yor, yoroni", "İşimma" gibi şarkıların yalnızca Buhara folkloruna mahsus olduğunu özellikle kaydeder.

Yine araştırmacı şu bilgiyi verir: "Buhara evlilik düğünü merasimine dair şarkılar arasında 'Deydi-yo', 'Dugona, dugona deyman' laparları, yor-yorlar, yetim gelin-damada söylenen yor-yorlar, olanlar, 'Yor-yor, yoroni', 'Hoş geldiniz' şarkıları, gelin selamları, 'Gül meclisi' termerleri de icra edilir." Bu şekilde Buhara düğün merasim folklorunun kendine özgü türleri hakkında malumat sunar.

Araştırmacının görüşüne göre, evlilik düğünüyle ilgili her tür, bu sürecin belli bir yönünü ve belirli bir aşamasını yansıtır. "Yor-yorlar, gelin selamları, selamnameler, gelin otursun, güvey otursun, hoş geldiniz, muhammes gibi şarkılar Buhara evlilik düğünü folklorunun büyük bir kısmını oluşturur. Bunların her biri ayrı ve bağımsız türler olarak yaşamaktadır. Bunun için onların en önemli yönleri, sürekli ve istikrarlı özellikleri, nikâh merasimi sürecindeki yeri ve işlevi, fikrî muhtevası, icra amacı, zamanı ve icracılarının bileşimi esas teşkil eder" (Şerbekova, 2022, s. 13-58). Araştırmacı bu şekilde düğün

merasim folkloru sistemi içinde evlilik düğünü folklorunun yerini belirler ve sonraki aşamada fikir akışı, evlilik düğünü merasimi folklorunun oluşum temellerine yönlendirilir.

M. I. Sulaymanova'nın "Özbek ve Kırgız folklorunda takıların betimlenme özellikleri" konulu tezinde, takıların betimlendiği iki halkın düğün ve defin merasimlerinde icra edilen şarkılar analiz edilir. Nikâh düğününde gelin adayına nikâh yüzüğü veya nikâh küpesi hediye etme geleneği hem Özbeklerde hem de Kırgızlarda ayrı bir âdet olarak mevcut olup, nikâh düğününe dair yor-yor, gelin selamı şarkılarında gelinlerin taktıkları küpe, yüzük, bilezik gibi takıların çokça betimlendiği, Özbek ve Kırgız düğün şarkıları materyalleri örneğinde oldukça iyi şekilde incelenmiştir (Sulaymonova, 2021, s. 32).

Rus bilim insanlarından V. V. Radlov, N. F. Katanov ve N. N. Pantusov'un Türk halklarının sözlü edebiyat örneklerini derleme ve yayımlamadaki katkıları büyüktür. Onların çalışmaları, folklor eserlerini toplama, yayımlama, düzenleme, konu ve tür özelliklerini, icra yeri, icra amacı, icra sürecindeki etki gücü, toplumsal-törensel merasimlerdeki önemini araştırmakla birlikte, sonraki bilimsel çalışmalara temel olacak sorunları ortaya koymada ilk zemin teşkil eder. V. Radlov tarafından 1870 yılında "Cungar bozkırının Güney Sibirya'sında yaşayan Türk kabilelerinin halk edebiyatı örnekleri" adı altında yayımlanan 10 ciltlik eserde Türk halklarının nikâh düğünü şarkılarından eşsiz örnekler sunulmuştur (Radlov, 1870).

XIX. yüzyılda Türk halklarının kültürü ve maneviyatıyla ilgili araştırmalar yürüten şarkiyatçı ve tanınmış Türkolog V. Radlov, çalışmaları sırasında Kazak halkı hakkında çeşitli konularda — bu halkın etnografyası, dili, folkloru ve estetik görüşleri hususunda— incelemeler yapmıştır. Nitekim V. Radlov'un topladığı ve yayımladığı materyaller arasında Orta Asya'da yaşayan Türk topluluklarının yor-yor şarkılarına da yer verilmiştir. Araştırmacı, söz konusu eserinde nikâh düğünü şarkılarından bahsederken, yor-yorları Kırgız-Kazakların kız uğurlama törenlerinde söylenen bir merasim şarkısı olarak değerlendirir. V. Radlov'un Kazak halkı hakkındaki ilk gözlemleri, onun 1870 yılında yayımlanan "1859 yılı Issık Göl seyahatine dair kısa raporu"nda yer almıştı. 1865–1907 yılları arasında bilim insanının yukarıda belirttiğimiz "Cungar bozkırının Güney Sibirya'sında yaşayan Türk kabilelerinin halk edebiyatı örnekleri" adlı külliyatı Sankt-Peterburg'da basıldı. Bu çok ciltli eserde Orta Asya'da yaşayan Kırgız ve Kazak halklarının nikâh düğünü şarkılarından örnekler verilmiştir. Araştırmacı, Kazak halk şarkılarını ve olanlarını içerik bakımından "Ülgi söz", "Bata söz",

“Uzatılan kızın şarkısı”, “Ağıt”, “Kayım ölen”, “Bakşı sözü”, “Kara ölen” şeklinde birkaç türe ayırır. Toplam otuz altı olan derlenmiş olup, bunlardan sekizi düğün merasimlerine dair “Uzatılan kızın şarkısı”, yedisi ise “Kara ölen” grubuna dâhildir.

Kazan Üniversitesi profesörü olarak tanınan bilim insanı N. F. Katanov ise Orta Asya halklarının kız uğurlama merasimlerinde icra edilen “Sinsu” (сынсу), “Kız uzatuv” (қиз узатуу), “Yar-yar” (яр-яр) gibi şarkıların icra yeri ve icra üslubuna dair ilk teorik bilgileri sunmuştur. Araştırmacının belirttiğine göre bu şarkılar oldukça eski bir tarihe sahiptir ve gelin olacak kızı yeni eşiğe uğurlarken, gelinin arkadaşları tarafından söylenir. Onun incelediği dönemde bu şarkıların icracıları muhtemelen gelinin arkadaşlarıydı. Ancak daha sonra, özellikle yor-yor/jar-jar şarkıları gelinin veya damadın yengeleri tarafından icra edilmeye başlanmıştır. “Sinsu” (сынсу) ise Kazak nikâh düğünlerinde gelinin ağzından veya bizzat gelin tarafından söylenen bir şarkıdır.

Kazak folklor araştırmacılarından Ç. Valihanov, M. Avezov, B. Uakhatov, S. Kaskabasov, K. Matijanov, S. Sadırbayev, M. Gabdullin, A. Baytursınov ve S. Seyfullin’in bilimsel makale ve araştırmalarında Kazak halk edebiyatının şarkı türüne dair fikir ve mülahazalar mevcuttur.

XIX. yüzyılın 50–60’lı yıllarında Çokan Valihanov da Kazak jar-jarlarını derlemiştir. Ç. Valihanov, Kırgız ve Kazak merasim şarkılarının farklı yönlerini belirlemeye dikkat eden ilk araştırmacılardan biriydi. O, “Noğaylının jırı” adı altında Noğay halk şarkılarından da bahseder. Noğaylı şarkıları arasında nikâh düğünüyle ilgili aytımların da bulunması dikkate değerdir. Ayrıca Noğaylarda geçici nikâh ve onun mahiyeti hakkında bilgiler kaydeder, bu tür nikâhların “Küçük Buhara”da sıkça rastlandığını yazar (Valihanov, 1985, s. 191–312).

Bu dönemde Kenjihan Matijanov da Kazak ailevi merasim şarkılarının tür özelliklerine dair bilimsel-teorik mülahazalarını ortaya koymuştur.

Kazak halk edebiyatında “jar-jar” terimini ilk kullanan bilim insanı A. Baytursınov’dur. Bilim insanı şu bilgiyi verir:

“Өйткені Қазақстанның кейбір өңірлерінде «жар-жар» сөзінің орнына «үкі-ау», «сылқым-ау», «ай-ау», «жұртым-ау» деген сияқты сөздерді қолданатыны да бар. Сондықтан оны, «қыз ұзату өлеңі», «сарын» деп әртүрлі атап келген” (Baytursınov, 1989, s. 251).

Böylece, jar-jar sözünün muhtelif karşılıkları olduğuna işaret eder.

XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde Kazak aydını, yazar ve bilim insanı M. Avezov'un 1927'de kaleme aldığı "Kazak halk edebiyatı ve onun edebî mahiyeti" adlı monografik araştırmasında jar-jarların ailevi merasim folklorunun müstakil bir türü olduğu, onların edebî özellikleri konusunda bilimsel-teorik mülahazalar yürütülmüştür (Avezov, 2001, s. 300). M. Avezov, Abay'ın yaratıcılığı hakkındaki görüşlerinde de olan türünün eskiden cemaat türü iken zamanla bireysel sanatçılar tarafından oluşturulmaya başlandığını kaydeder. Onun olan hakkındaki görüşleri, nikâh düğünü merasim şarkıları olan yor-yor ve olan türlerinin yazılı edebiyatta yansıması, daha doğrusu edebî yor-yor ve edebî olanların sanatsal tür olarak ortaya çıkış sebeplerine dair vardığı sonuçlar oldukça dikkat çekicidir.

Bilim insanı B. Uakhatov'un "Kazak'ın ailevi-merasim şarkılarının tipolojisi", "Kazak halk şarkıları" (Uakhatov, 1974, s. 161–279) adlı monografilerinde jar-jarların genetik ve türsel özellikleri, icra usulleri, düğün merasimindeki yeri ve anlamı hakkında bilimsel-teorik tahliller sunulmuştur.

Bilim insanı, monografide Kırgız, Tatar, Karakalpak ve Tacik düğünlerinde icra edilen yor-yor şarkılarının icra yerleri hakkında bilgiler vererek, "Jar-jar" (жар-жар), "Betashar" (беташар), "Toybastar" (тойбастар), "Bedik" (бәдік) gibi Kazak sözlü edebiyat türlerinin bugün de (yalnız bedik hariç) içerik bakımından yenilenerek yeni tarzlarda icra edilmeye devam ettiğini vurgular. Bu durumun tüm kardeş halkların sözlü edebiyat örneklerine özgü olduğunu açıklar.

Bilim insanı, M. Alavi'nin yor-yor şarkıları ve icrası hakkındaki fikirlerini tahlil ederek, Özbek yor-yorlarının temel anlam ve muhtevasının Kazakların au-jarından hiçbir şekilde farklı olmadığını belirtir. Her iki icrada da gelinin kendi kaderine dair sızlanarak şarkı söylemesi görülür. Ancak Kazak jar-jarı diğer kardeş halklarda icra edilen yor-yorlardan kökten farklıdır; çünkü Kazak jar-jarları iki tarafın temsilcilerinin atışması şeklinde icra edilir.

Bundan açıkça görülmektedir ki, icra bağlamına göre:

- Kazakların qara olan (қара өлең) ve sinsu (сынсу) şarkıları – Özbeklerin olan şarkılarına;
- Jar-jar (жар-жар) şarkısı – atışma, laparlara;
- Au-jar (ау-жар) şarkısı – yor-yor şarkılarına denk gelmektedir.

“Kazak Edebiyatı Tarihi” kitabında “Aytıs” (айтыс) türü hakkında bilgi verilerek, özellikle “jar-jar” ve “bedik”te de atışmaların bulunduğu vurgulanır. Ayrıca olanların kendine özgü özellikleri, icra bağlamı üzerine açıklamalar yapılarak, düğünde söylenen “Betashar”, “Toybastar”, “Jar-jar” türlerinin icra bağlamı ve onların değişen yönleri de incelenmiştir. Eski geleneklerde jar-jar kızın obasında söylenir ve erkek tarafı kızı teselli ederse, günümüzde jar-jar kızın evinde değil, iki taraf bir aradayken, düğün sırasında söylenmektedir (Қазақ әдебиетінің тарихы, 2008, s. 682–770).

Kaskabasov’a göre atışma çok eski devirlerde ortaya çıkmıştır. İki boy arasındaki akrabalık ve dünürcülük temelinde atışmalar doğmuştur. Daha sonra atışmaların değişmiş türleri folklor bilimindeki jar-jar, bedik türleridir (Kaskabasov, 2009, s. 40). Bilim insanı M. Avezov ise bu türleri “әdet-salt aytısları” olarak adlandırmıştır.

M. Gabdullin ise “Kazak halkının sözlü edebiyatı” adlı ders kitabında jar-jar şarkılarının Kazak sözlü edebiyatının “aytıs” türüne girdiğini vurgulayarak, onda teatral unsurların bulunduğunu, eskiden Kazakların tiyatrosu olmadığını, ancak onun unsurlarının jar-jarlarda göründüğünü açıklar (Gabdullin, 2013, s. 75).

Yor-yor / jar-jar şarkılarının tür özelliklerinden biri de – icranın oyun, müzik, ifade, melodi, dramatik görünümle ayrılmaz biçimde bağlantılı olması, yani sinkretiklik özelliğidir. Eskiden yor-yor şarkıları müzik aleti olmaksızın, yalnızca melodi ve söz ritmi ile icra edilmiştir. Yor-yor sözünün tekrar edilip dizelerin sonunda redif olarak gelmesi, belki de söz ritmini kurmaya hizmet etmiş olabilir.

K. S. Matijanov ve A. B. Aytbayeva’nın “Kazak’ın evlenme âdeti şarkıları: etnografik boyutu ve türsel sınıflaması” (Matijanov, 2019, s. 67) adlı makalesinde de jar-jarların atışma şeklinde icra edilmesi sinkretik bir olguyu oluşturduğu, başlangıçta müzik melodisi yerine söz melodisinden verimli şekilde faydalanıldığı, daha sonra jar-jar icrasının yeni biçimlerde işlenip edebî jar-jarların da ortaya çıktığı ve bunun türsel özelliklerinde bir takım değişiklikler meydana getirdiği vurgulanır.

“Babalar Sözi” adlı 100 ciltlik külliyatın 90. cildinde Kazak merasim folklorunun mevsimlik, evlenme, kız ile erkek atışması türlerinden örnekler bulunmaktadır. Derlemede sinsu, qoştasu şarkılarından – 36 örnek, au-jar, jar-jarlardan – 15 örnek, betashar şarkılarından – 36 örnek, toybastarlardan – 24 örnek verilmiştir.

Giriş bölümünde merasim şarkılarından kız çıkarma (qız uzatuv) merasiminde söylenen "Sinsu" (сынсу), "Qoşatasu" (қоштасу), "Au-jar" (ау-жар), "Qayım aytuv" (қайым айтуу), "Jar-jar" (жар-жар) türlerinin yeri özel olarak belirtilmiştir. Bilim insanı Kenjihan Matijanov'un "Üylenü ğurıp folkloru" üzerine yaptığı tahliller geniş şekilde ele alınmıştır.

Nikâh düğününün dünürcülükten sonraki ikinci kısmı – "qız uzatuv" (қыз узатуу) olarak adlandırılır ve Kazak düğününün bütün âdet, inanış, şarkı-türküleri bu süreçte açıkça görülür. "Jar-jar" (жар-жар), "Sinsu" (сынсу), "Auşadiyar" (аушадияр) şarkıları bu bölümde icra edilerek milletin kendine özgü dünya görüşünü yansıtır.

M. Avezov bunları "Kız uzatma sırasındaki âdet şarkıları" olarak adlandırır. Hatta bu kümeye "Betashar" şarkısını da ekler. Gerçekte ise betashar şarkısı düğünün üçüncü – "Kelin tüsiruv" kısmında söylenmiştir.

Bu bağlamda K. Matijanov, düğün şarkılarının diğer olanlardan icra biçimiyle ayrıldığını açıklar. Bu, folklor eserlerinin tür özelliklerini belirlemedeki temel unsurlardan biridir. Jar-jar, sinsu (сынсу), au-jar şarkıları diyalog tarzında ve topluca icra edilmesiyle önemlidir. Düğünün en uzun şarkısı olan betasharda da belli ölçüde diyalojik bir özellik fark edilebilir. Bu durum sözle olmasa da, gelin ile damat, dünürler, uğurlayan topluluk arasındaki iletişimde yansır. Düğün şarkılarındaki atışma (kız ile oğlan, dünürlerin atışması, jar-jar atışması) merasimin geleneksel bir unsurudur. Çünkü düğünde iki tarafın duygu ve düşünceleri, arzuları, dünya görüşleri çatışır. Her hâlükârda düğün şarkılarının şekil ve muhtevasını oluşturmada bu "çiftlerin mücadelesi" büyük etki yapar. Diyalog tipi yalnız jar-jarlara değil, düğün şarkılarının çoğuna da özgüdür. Ancak bu özellik özellikle jar-jarlarda belirgin biçimde göze çarpar (Бабалар сөзі: Жұзтомдық, 2012, s. 11, 14; 432).

Görüldüğü gibi, bilim insanlarının tahlillerinde jar-jarın atışma ile ilgili icra bağlamı, yöntemi ve genetik özellikleri dikkate alınmıştır.

Türk folklor araştırmacısı Tuba Bayar "Özbek Halk Merasim Koşukları" (Tuba Bayar, 2000, s. 177) adlı kitabında merasim, şarkı ve lirik şarkılar hakkında bilgi verir. Kitapta Özbek ninnilerinden (alla – beşik koşukları) çeviriler sunar ve analiz eder. M. Corayev'in "Ay Oldida Bir Yulduz" adlı kitabını, onun bölümlerini, merasim folkloru ve şarkılarını gruplara ayırarak inceler.

1928 yılının kışında Türkmenistan'ın güneybatı bölgeleri – Kara-kala, Kızıl Arvat yerleşimlerinde genişletilmiş bir sefer düzenlenmiştir.

Burada Y. R. Tripolskiy tarafından düğün şarkılarından örnekler kayda alınmıştır. Sefer materyalleri "Türkmenşunaslık" derlemesinde yayımlanmıştır. Bu materyaller arasında Türkmen nikâh düğünlerinde söylenen şarkılar, "yar-yar" şarkıları da derlenmiş ve yayımlanmıştır (Диванкулиева, 2017, s. 56–54).

Uygur folklorunu inceleyen O. Bakiyev 1978 yılında "Uygur Halk Lirik Şiiriyatı" (Bakiyev, 1978, s. 198) adlı monografisini yayımladı. Araştırmasında Uygur folklorunu inceleyen bilim insanları ve araştırmacılar hakkında fikir yürütüp, özellikle şarkı, noxsho, lapar, bayt türlerinin incelenmesinde büyük doğu bilimcisi, Kazak halkının bilginlerinden biri olan Çokan Valihanov'un bilimsel mirasının Uygur kültürü tarihinde silinmez iz bıraktığını vurgular. Bununla birlikte monografide V. V. Radlov'un "Kuzey Türk Kavimlerinin Halk Edebiyatı Örnekleri" adlı kitabında Uygur halkının zengin kültürel mirası, halkın şarkı yaratma ustalığı ve dinleme kabiliyeti, genel olarak ise bilim insanının Türk halklarının sözlü edebiyatını derlemedeki eşsiz araştırmaları takdir edilir. N. N. Pantusov ve S. F. Katanov'un girişimiyle derlenen Uygur şarkıları, kardeş halkların folklorunu karşılaştırmalı incelemede temel kaynak olarak kabul edilir.

Kardeş Karakalpak halkında da nikâh merasiminin temel unsuru olan yor-yorların hem ortak hem de kendine özgü örnekleri bulunmaktadır. Karakalpak merasim şarkılarını inceleyen araştırmacı S. Kazakbayev, "Karakalpakskaya obryadovaya poeziya" (Kazakbayev, 2000, s. 25) adlı bilimsel çalışmasında Karakalpak halkının merasim şarkıları üzerine birçok görüş bildirir. Çalışmasında Karakalpak folklor araştırmacıları N. Davqorayev, K. Ayimbetova, N. Japakova, K. Maqsetova, K. Allambergenov'un bilimsel araştırmalarına dayandığını vurgular.

Sonuç. Genel olarak Orta Asya Türk halklarının düğün merasim şarkılarının, özellikle nikâh töreniyle ilgili örneklerinin derlenmesi ve bilimsel açıdan incelenmesine dair ilgi, ilk kez büyük dilbilimci ve ansiklopedist âlim Mahmud Kaşgari'nin "Dîvânu Lugâti't-Türk" eserinin yaratılışıyla ortaya çıkmıştır. Ondan sonra Ali Şir Nevai, "Mezânü'l-Evzân" adlı eserinde bu türü edebî bir terim olarak bilimsel tahlile tâbi tutmuştur. Aradan yaklaşık dört asır geçtikten sonra, XIX. yüzyılın son çeyreğinde yeniden Türk boylarının düğün şarkılarını inceleme ihtiyacı doğmuş ve nikâh töreni merasim şarkılarını halkın eşsiz somut olmayan edebî yadigârı olarak derleme çalışmaları gündeme alınmıştır.

Bu araştırmalarda başlıca Rus bilim insanları – akademisyen V. Bartold, V. Radlov, Hakas bilgini N. F. Katanov, N. N. Pantusov öncülük etmişlerdir. Orta Asya halklarının evlatları – Ç. Valihanov, K. Matijanov, M. Avezov, G‘. O. Yunusov, Elbek, H. Zarifov, M. Alaviya gibi fedakâr âlimler tarafından incelenmiş ve yaygınlaştırılmıştır.

**Kaynaklar**


Abdiraxmonova, F. (2022). *Yor-yor marosim qo‘shiqlarining janriy xususiyatlari va badiiyati*. Filol. fan. bo‘yicha falsafa dokt. (PhD) … diss. Toshkent.

Alaviya, M. (1974). *O‘zbek xalk marosim qo‘shiqlari*. Toshkent: Fan.

Auezov, M. (2001). *Kazaxskoe narodnoe tvorchestvo i yego poeticheskaya sreda*. Alma-Ata: Nauka.

*Babalar sөzi: Jұztomdik* (2012). Astana: Foliant, T. 90: G‘ұriptik folklor. B. 432.

Bayar, T. (2000). *Özbek Halk Merasim Koşukları*. Artvin. https: //openaccess.artvin.edu.tr.

Baytұrsinov, A. (2003). *Ədebiet tanitkish*. Almati: Atamұra.

Bokiyev, O. (1978). *Uyg‘ur xalq lirik she’riyati*. Toshkent: Fan.

Davlatov, S. (1996). *Qashqadaryo vohasi o‘zbek to‘y marosimlari folklori*. Filol. fan. nomz. ... diss. Toshkent.

Divankulieva, B.X. (2017). Turkmenskaya etnografiya v 20-ye godi XX veka. *Istoriya i arxeologiya: materiali IV mejdunar*. Nauch.konf. SPb., S. 54-56.

Eshonqulov, J. (2012). Qo‘shiq va uning tasnifi masalalari. *O‘zbek tili va adabiyoti*. Toshkent, № 3: 27-35.

G‘abdullin, M. (2013). *Kazak halkining auiz ədebieti*. Almati: Rauan.

Imomnazarova, Sh. (2018). *O‘zbek folklorida o‘lan janri (o‘ziga xos xususiyatlar, genezisi va badiiyati)*. Filol. fan. bo‘yicha falsafa dokt. (PhD) diss. ... avtoref. Toshkent.

Ismonova, O. (1999). *O‘zbek to‘y marosim folklorida “kelin salom” janri (genezisi, o‘ziga xos xususiyatlari va poetikasi)*. Filol. fan. nomz. ... diss. Toshkent.

Jo‘rayev, M.; Xudoyqulova, L. (2008). *Marosimnoma. O‘zbek xalqining urf-odat va marosimlari haqida qisqacha ma’lumotnoma*. Toshkent: O‘zbekiston Milliy kutubxonasi.

Kaskabasov, S. (2009). *Oyəris*. Almati: Jibek joli.

Kazakbaev, S. (2000). *Karakalpakskaya obryadovaya poeziya*. Avtoreferat. Nukus.

Matijanov, K.S.; Aytbaeva, A.B. (2019). Kazakting ɣylenu-g‘ұrip jirlari: etnografiyalik astari men janrlik saralanui. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science*. № 1 (67): 12-22.

Murodova, M. (2018). *O‘zbek nikoh to‘y folklorining janrlar tarkibi va badiiyati (O‘rta Zarafshon vohasi materiallari asosida)*. Filol. fan. bo‘yicha falsafa. dokt. (PhD) diss... avtoref. Toshkent.

Musaqulov, A. (1994). *O‘zbek xalq qo‘shiqlarining tarixiy asoslari*. Toshkent: Fan.

Nosirov, R. (2006). *Xalq qo‘shiqlari kompozitsiyasi*. Toshkent: Fan.

O‘rayeva, D. (1993). *O‘zbek xalq lirik qo‘shiqlarida parallelizmlarning xarakteri va badiiy-kompozitsion vazifalari*. Filol. fan. nomz. ... diss. Toshkent.

Radlov, V.V. (1870). *Obrazsi narodnoy literaturi tyurkskix plemen, jivushix v yujnoy Sibiri Dzungarskoy stepi*. Sobrani V.V.Radlovim. Ch. III. Kirgizskie narechiya.

Razzoqov, H.; Mirzaeyv, T.; Sobirov, O.; Imomov, K. va boshqalar. (1980). *O‘zbek xalk og‘zaki poetik ijodi*. Toshkent: O‘qituvchi.

Safarov, O. (1989). “Kelin o‘tirsin” va “Kuyov o‘tirsin” marosim qo‘shiqlari. *O‘zbek tili va adabiyoti*. Toshkent, № 5: 35-40.

Sarimsoqov, B. (1987). O‘zbek to‘y marosimiga oid bir janr. O‘zbek tili va adabiyoti. Toshkent, № 2.

Sherbekova, G. (2022). *Buxoro nikoh to‘yi folklorining lokal xususiyatlari, janriy tarkibi va badiiyati*. Filol. fan. bo‘yicha falsafa dokt. (Phd) diss... avtoref. Buxoro.

Sherbekova, G. (2022). *Buxoro nikoh to‘yi folklorining lokal xususiyatlari, janriy tarkibi va badiiyati*. Filol. fan. bo‘yicha falsafa dokt. (Phd) diss… avtoref. Buxoro.

Sulaymanova, M. (2021). *O‘zbek va qirg‘iz folklorida taqinchoqlar obrazlashtirilishining spetsifikasi*. Filol. fan. bo‘yicha falsafa dokt. (PhD) … diss. Toshkent.

Uaxatov, B. (1974). *Kazakting xalik ǝlenderi*. Almati: G‘ilim baspasi.

Valixanov, Ch.Ch. (1985). *Sobranie sochinenie v 5 tomax*. Tom 3. Alma-Ata: Glavnaya redaksiya Kazaxskoy sovetskoy ensiklopedii.

Yoqubbekova, M. (2005). *O‘zbek xalq qo‘shiqlarining lingvopoetik xususiyatlari*. Toshkent: Fan.

# О НЕКОТОРЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДАХ Ш.И. ИБРАЕВА В ИЗУЧЕНИИ ФОРМУЛЬНОЙ СТИЛИСТИКИ И ПОЭТИЧЕСКИХ СРЕДСТВ ТЮРКСКОГО ЭПОСА «КИТАБИ ДЕДЕМ КОРКУТ»

**К.ЖАНАБАЕВ**[*]
**А.МАУЛЕНОВ**[**]

**Аннотация:** В статье рассматриваются лишь некоторые теоретические и методологические принципы исследования тюркского книжного эпоса известным ученым Ш. И. Ибраевым. Он обратил свое внимание на эпические формулы и поэтические средства в памятниках тюркской книжной культуры – великого наследия тюркоязычных народов. Эти элементы художественно-определительной системы придают памятникам своеобразие языка и стиля, именуемые формульностью. Высока для науки *научно-теоретическая* и *практическая значимость* работ Ш. Ибраева. Она актуальна и для изучения других фольклорных явлений. Ш. Ибраев – первый ученый, успешно применивший формульный анализ в исследовании классического тюркского книжного эпоса, обогатив и тюркское, и мировое эпосоведение, и саму устную теорию своими ценными наблюдениями на национальном материале. Исследования ученого хорошо известны в стране и за рубежом.

**Ключевые слова:** Формула, Тема, Устный и книжный эпос, Эпический повтор, Сюжетная ситуация, Художественно-определительная система.

**Введение**.

[*] кандидат филологических наук, главный научный сотрудник Научного Центра филологических исследований КазНУ имени аль-Фараби, e-mail: ovlur1963@mail.ru.

[**] доктор филологических наук, директор, Научного Центра филологических исследований имени аль-Фараби, e-mail: almas.maulenov@gmail.com.

Сегодня казахское эпосоведение достигло своего высокого развития. Но этот новый поворот в науке был задан шестидесятниками, когда в стране возникла блестящая плеяда молодых ученых: филолосов, филологов, искусствоведов. Ярким продолжателем их научной традиции стал автор классических исследований по тюркскому эпосу Ш. И. Ибраев. Эти ученые намеренно ушли от старой центрированной идеологической парадигмы. Они обратились к живительным национальным истокам и к независимым ни от чего достижениям мировой фольклористики. Так, уже в ранних своих статьях и монографиях: «Книга Коркута» (1986), «Казахский эпос» (1987), «Мир эпоса» (1993), «Поэтика огузского героического эпоса» (1997) – молодой ученый поднимал сложные и актуальные вопросы поэтики, исследовал природу и функции изобразительных средств разностадиального эпоса тюркских народов. Впервые в казахстанской науке он подверг всестороннему формульному анализу великий памятник огузского книжного эпоса «Китаби дедем Коркут». В этом исследовании ученый использует методы американской и российской школ, придав новый импульс казахстанской науке и предложив иной, конструктивный путь изучения тюркского эпоса и фольклора. Так, впервые в казахстанской науке им введена в научный оборот *устная теория* (*Oral Tradition*) Пэрри-Лорда, оправдавшая себя в анализе многих эпосов мира. Она помогла ученому провести системный анализ некоторых устойчивых единиц художественно-определительной системы тюркского эпоса, организующих его формульный язык, стиль и структуру. А в монографии «Поэтика огузского героического эпоса» он использовал сравнительно-типологический и системно-аналитический метод в изучении художественных средств эпоса, их функций, особенностей их внутрижанровой трансформации, привлекая большой культурно-языковой материал из архаического, героического и романического эпоса других тюркоязычных народов. Важно сказать о применении им опыта О. Нурмагамбетовой и Н. Кидайш-Покровской – текстологов героического эпоса «Кобланды батыр» и казахского фольклора (Нурмагамбетова, Кидайш-Покровская, 1975, 444-с).

***Актуальность*** **исследования.**

Автор исследует эпические формулы и

поэтические средства тюркских книжных памятников. Объектом одного из его исследований предстал известный памятник «Китаби дедем Коркут». Приступая к его анализу, автор с первых строк показывает: «поэтические средства обладают необычайной емкостью», раскрывают «художественные представления и эстетические взгляды народа» (Ибраев, 1989, 70-с). В устном эпосе важно все *эпическое целое*, каждая деталь, каждое поэтическое средство. Они представляют не только отдельные образные микромиры эпоса, но сохраняют свойства и признаки прошлых времен национальной жизни народа в его ярких красках и событиях. В своей совокупности они выступают ценным источником реконструкции прошлого мира и творческого мышления неведомого нам создателя, составляя в его поэтике уникальную национальную ценность. Этот устный создатель эпоса использует эпические формулы и традиционные поэтические средства как культурный проводник великого художественно-эстетического опыта народа, представляя из себя творческую языковую личность исполнителя эпоса и тем утверждая представления народа, его отношение к миру, его нравственного идеала и т.д. Все это – в языке, поэтому столь важно, что ученый акцентирует свое внимание на контекстуально-функциональный семантике поэтических средств, утверждая мысль, что «изучение художествено-эстетического опыта народа не может быть полным и последовательным без изучения изобразительно-выразительных средств эпоса – ведущего жанра поэтического творчества [Ибраев, 1989, 70-с]. Изучением эстетической природы, структур и функций ведущих элементов художественно-определительной системы, вопросами их генезиса и дальнейшей их трансформации и функционирования в устном поэтическом процессе занимались многие фольклористы. Они оставили ценное наследие, но до сих пор формульность и природа поэтических средств эпоса все еще актуальны в современной фольклористике и эпосоведении (Абылкасимов, 1984, 120-с; Бектуров, 1989, 120-с; Нурмагамбетова, Кидайш-Покровская, 1975, 446-с; Шталь, 1973, 246-с; Путилов, 1982, 240-с и др.). Даже один эпитет, из которого, как представляется, выросли и получили в дальнейшем свое художественно-эстетическое продолжение все другие поэтические средства, являет собой бесконечно загадочное в своем

возникновении, широкое удивительное по своей многообразной природе и трансформациям, во многом еще не изученное явление устной эпической культуры. И не случайно А. Н. Веселовский отмечал в «Поэтике…», что «история эпитета есть история поэтического стиля в сокращенном издании», и это – не только простая констатация природы и истории этого средства, но и своеобразная постановка ученым проблемы его всестороннего рассмотрения, а вкупе с ним – всех других ведущих звеньев художественно-определительной системы книжных памятников, которые, предполагается, были устными. Такую изначальную изустность героического эпоса «Книга моего деда Коркута» предполагает и сам Ш. Ибраев. В одной из своих статей он пишет, что эпос «Китаби дедем Коркут ала лисани таифаи огузан» («Книга моего деда Коркута на языке племени огузов») дошел до нашего времени в книжной форме..., но одним из важных вопросов этого огузского письменного памятника является вопрос о его *устном* происхождении» (Ибраев, 1989, 70-с). Он исходит из мнения некоторых ученых, что «основная часть сказаний данного эпоса сложилась в глубокой древности, когда огузы жили в Центральной и Средней Азии. Об этом... свидетельствуют сходство сюжетов, мотивов, имена героев, рассмотренные исследователями» (Ибраев, 1989, 71-с).

Данное суждение говорит о важности изучения поэтики «Книги моего деда Коркута, поскольку, поэтический стиль в устном исполнении создан не только лишь одной совокупностью участия всех художественных средств, но и, как отмечают авторы *устной теории* М. Пэрри и А. Лорд, а вслед за ними Е. М. Мелетинский – еще и «поэтической техникой» (Мелетинский, 12-с). Вот почему казахский ученый, выявляя «актуальность изучения поэтики эпоса», исходит из его изначально устной специфики, то есть связанной «с исполнением и импровизацией текста в русле многовековой эпической традиции», и считая «целесообразным определить следы «устно-стилевой» техники в «Китаби...», что поможет проследить *пути трансформации* поэтического стиля памятника в период его письменного воспроизведения (Ибраев, 1989, 71-с).

**Обсуждение.** Известно, что основной признак стиля устного эпоса – традиционная формульность его языка, и прежде чем приступить к рассмотрению эпических формул и поэтических средств, Ш. Ибраев приводит теоретические подходы разных авторов (Радлова 1886, 454-с; Неклюдова, 1978, 50-53-с; Parry and Lord, 1932, 1–50-с) в определении некоторых понятий. Так, им приводится мнение В. В. Радлова об использовании сказителем в процессе исполнения устного сказания уже готовых традиционных формул, разного вида повторов, способствующих воссозданию эпического текста – в доказательство фольклористов М. Пэрри и А. Б. Лорда устного происхождения греческой «Илиады» Гомера. Они также исходили из сопоставления формульной специфики стиля как устного, так дошедшего до нас письменного варианта поэмы. Здесь мы склонны вспомнить о ценное наблюдении И.В. Стеблевой о том, что «ритмическая организация орхоно-енисейских текстов напоминает ритмику *фольклорного стиха* современных тюркских народов…», что в этих *письменных* (рунических) текстах легко обнаруживаются следы влияния *дружинного эпоса*», что «ритмическая структура этих произведений... несет печать определенной эволюции..», что делает их «ценным звеном в развитии тюркских поэтических форм» (Стеблева, 1984, 196-199-с).Ученый также отмечает и роль В. Жирмунского в изучении им древних истоков памятника «Китаби дедем Коркут». Так, В. Жирмунский относил к формулам *повторяющиеся темы*, «связанные с типической сюжетной ситуацией (зачин, плач матери по убитому или пропавшему сыну, наречение имени молодому герою и др.), различные типы параллелизма, а также – украшающие эпитеты» (Ибраев, 1989, 71-с). Такие, на наш взгляд, формулы широкого значения, формируют стилистическую организацию текста и образуют различные жанровые вставки, о которых писали О. А. Нурмагамбетова и Н. Кидайш-Покровская в эпосе «Кобланды батыр» (Ибраев, 1989, 71-с). Но Ш. Ибраев также замечает, что, хотя «следы устно-стилевой техники в огузском героическом памятнике прослеживаются В. Жирмунским и на разных уровнях текста и в разных его планах: от простого лексического повтора отдельных слов и словосочетаний (в том числе и художественных средств) до повторения целых эпизодов и эпических ситуаций», сам «вопрос о контекстуально-

функциональный семантике подобных уровней и планов в повествовательной системе «Китаби...» у него остался *открытым* (Ибраев, 1989, 71-с).

Касаясь теоретического дискурса дефиниций *тем* и *формул*, ученый опирается на мнение М. Пэрри и А. Лорда о том, что темы «констатируют развёрнутые описания, повторяющиеся эпизоды, тогда как формулой могут быть отдельные слова, постоянные эпитеты, сравнения и другое, что формулы «часто связаны с особенностями языка, размером стиха, а темы – с композиционной структурой эпоса, последовательным развитием сюжета». Здесь он приводит мнение П. А. Гринцера, специалиста по индийскому эпосу, который «принципиально различает темы как единицы композиции произведения и формулы как единицы эпического языка» – необходимый для этих *тем* «строительный материал».Весь данный теоретический дискурс показывает неоднозначность подходов в понимании формульности, однако после их обстоятельного обзора исследователь сужает область ее изучения до «функций тех формул, которые непосредственно связаны с поэтическими средствами» (Ибраев, 1989, 71-с). Он пишет о хозяйственно-этнографической природе стилистических формул огузского эпоса, отразившей быт огузских кочевников и приводит формулу, регулярно звучащую в эпосе «Китаби дедем Коркут», которая основана на последовательном перечислении домашних животных: коня, верблюда, барана, – выступающих символом тюркского богатства и – именно в таком порядке. Приводя другие варианты формул, он описывает их функции и структурные формы (в качестве параллелизма и сюжетообразующего элемента и в функции для *устной передачи* различных эпических ситуаций). Автор творчески объяснил и ритмический повтор, организующий форму стиха эпоса. Обращая внимание на *тождественные позиции* повторяющихся слов, он вывел закономерность порождения ими формульности в *условиях* стиховой заданности, таким образом отличая этот тип формул от формул, несущих эпическое содержание путём перечисления животных. Он показал на примерах, что даже при изменении стилистической конструкции традиционные эпитеты часто неизменны, устойчивы. Это обусловлено *регулярным*, по его мнению, и главное – *совместным перечислением* ключевых образов:

коня, верблюда, барана, реализующих содержание эпоса. Здесь он раскрывает закономерности в различиях эпитетов, «сочетаемых с формулами и участвующих в повторах», говорит о функции стилистических формул, связанных с природой. Скрупулезный анализ стилистических формул позволил автору проследить закономерность варьирования и изменение эпитета в случае несоответствия этих формул содержанию. Наблюдая повторяющиеся однородные синтаксические конструкции и существенные эпические формулы «Книги моего деда Коркута», исследователь говорит о «типологическом сходстве формы выражения аналогических эпических ситуаций книжного героического эпоса с устным героическим памятником, подтверждая *устное происхождение* первого. Таким контрольным материалом выступают эпосы «Қобыланды батыр» и «Алпамыс», что значительно расширяет представление о функциональной природе формульного стиля и подтверждает *изначальный* устный характер памятника, которого характеризует устойчивое однообразие стилистических средств (эпических формул), воссоздающих и передающих «повтор типических ситуаций в устном эпосе» (Ибраев, 1989, 76-с). Теперь, исходя из функций эпического повтора типических ситуаций и формульности языка, формирующих стиль устного сказания, автор приходит к выводу, что подобные «постоянные стилистические приёмы характерны для многих устных эпических произведений тюркоязычных народов» и ценному заключению, что «принципы стилистической организации огузского книжного эпоса восходят к *устным эпическим традициям* тюркоязычных народов», что «эпитеты, определяющие качества и признаки опорных слов в различных эпосах, имеют свои особенности, связанные с их языковым, этно-бытовым и другими своеобразиями, а также с применением определяемых ими слов в той или иной эпической ситуации» (Ибраев, 1989, 77-с).

**Выводы.**

1. Наш обзор ясно показал, что исследователь выступает как наследник богатой научной традиции своих замечательных предшественников, искавших новые методы изучения национальных явлений искусства и культуры.

2. Им подробно описана контекстуальная семантика поэтических средств тюркского эпоса в целях изучения последовательной трансформации и раскрытия их семантической функции в эпическом тексте.

3. Центральный вопрос его исследования – вопрос об *изначальной устности* огузского книжного памятника: решение именно *этого* вопроса открывает путь к реконструкции мира и текста древнего устного эпоса, поэтика которого представляет уникальную, высшую культурную ценность. Автор показал пути трансформации поэтического стиля эпоса в фазе его письменного воссоздания.

4. Автором системно описаны структурные формы эпитетных формул, раскрыта роль традиционных поэтических средств как сюжетообразующего элемента и – основного условия для устной передачи различных эпических ситуаций. Это *ценное* наблюдение ученого. 5. Наблюдая устойчивость традиционных эпитетов, регулярный повтор ключевых образов, автор обратил свое особое внимание на закономерность варьирования и на изменение эпитета в случае несоответствия формул содержанию.

6. Рассматривая повторы однородных конструкций и эпических формул, он пишет о «типологическом сходстве формы выражения аналогических эпических ситуаций книжно-письменного эпоса с героическим устным эпосом, обогатив идеи о функциональной природе формульности стиля эпоса и утвердив изначальную *устность* памятника. Эта функциональная природа эпического повтора типических ситуаций и формульность языка логически привели к заключению автором о том, что «принципы стилистической организации огузского книжного эпоса *восходят* к *устным эпическим традициям* тюркоязычных народов. Настоящая статья подготовлена при поддержке Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан в рамках научного проекта [ИРН AP23486380] «Тюркские языки Казахстана в условиях духовной модернизации общества: от графики к эпическому тексту» (по Программе грантового финансирования научных и научно-технических проектов на 2024–2026 годы)

**Литература**


Абылкасимов, Б. Ш. (1984) *Жанр толгау в казахской устной поэзии.* Алма-Ата: Ғылым.

Бектуров, Ж. Ж. (1989). Проблемы семантики устной индивидуальной культуры казахского народа. *В кн.: Исследования по истории и семантике стиха.* Караганда.

Бектуров, Ж. Ж. (1989). К характеристике лексического и образно-семантического фонда памятников казахской поэзии веков. *В кн.: Исследования по истории и семантике стиха.* Караганда

Веселовский, Н. http://az.lib.ru/w/weselowskij_a_n/text_0050.shtml

Ибраев, Ш. (1997). *Поэтика огузского героического эпоса.* Алматы: Ғылым.

Ибраев, Ш. (1989). Эпические формулы и поэтические средства «Китаби дедем Коркут». *В кн.: Исследования по истории и семантике стиха.* Караганда.

Лорд, А.Б. (1984). *Сказитель. М. Восточная литература.*

Неклюдов, С. (1978). *О стилистической организации монгольской «Гэсэриады». // Памятники книжного эпоса.* М.: Наука.

Нурмагамбетова, О.А. (1985). Кидайш-Покровская, Н.В. Героическая поэма «Кобланды батыр». *В кн.: Кобланды батыр. Казахский героический эпос. М.: Главная редакция восточной литературы.*

Путилов, Б.Н. (1982). *Героический эпос черногорцев.* Л.: Наука.

Parry, M. and Lord, A. 1. Parry, M.: Studies in the Epic Technique of Oral Verse; I. Homer and Homeric Style. – Harvard Studies in Classical Philology», vol. 41, 1930*; The Homeric language as the language of an Oral Poetry;* там же, vol: 43, 1932. С. 1–50; 2. Lord, A. The Singer of Tales, New York, 1968.

Радлов, В.В. (1886). *Образцы народной литературы тюркских племен.* Ч. V. СПб.

Стеблева, И.В. (1984). Древняя тюркоязычная литература. *В кн.: История всемирной литературы в IX тт.* Т. II. Москва: Наука.

Шталь, И. В. (1975). *Гомеровский эпос. Опыт текстологического анализа «Илиады».* М.: Высшая школа.

# СИНТЕЗ ЛИТЕРАТУРЫ И УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА: НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ХУДОЙБЕРДИ ТОХТАБОЕВА

**Дилноза САЙФУЛЛАЕВА**[*]

**Аннотация:** В статье рассматривается синтез устного народного творчества и современной узбекской литературы на примере творчества Х. Тухтабаева. Особое внимание уделено роли сказки как художественного, воспитательного и психотерапевтического средства. Показано, как элементы народной культуры (пословицы, поговорки, загадки, фольклорные образы) органично интегрируются в авторскую прозу, раскрывая морально-эстетический потенциал детской литературы.

**Ключевые слова:** Устное Народное Творчество, Детская Литература, Сказка, Биографический Прототип, Символика, Литература, Пословицы

# THE SYNTHESIS OF LITERATURE AND FOLKLORE: A CASE STUDY OF KHUDOYBERDI TOKHTABOYEV'S CREATIVE WORK

**Abstract:** This article examines the synthesis of oral folk art and modern Uzbek literature through the lens of Khudoyberdi Tokhtaboyev’s creative legacy. Particular attention is paid to the role of fairy tales as artistic, educational, and psychotherapeutic tools. The study reveals how elements of folk culture—such as proverbs, riddles, and symbolic imagery—are seamlessly integrated into the author’s prose, thereby revealing the moral and aesthetic potential of children's literature. Tokhtaboyev’s ability to blend realism with folklore enriches the literary experience and contributes to the ethical and emotional development of the reader.

[*] The University of World Economy and Diplomacy, delmuradova@bk.ru.

**Keywords:** Folklore, Children's Literature, Fairy Tale, Biographical Prototype, Symbolism, Literature, Proverbs

## Литература и её роль в формировании личности

Литература, как высший продукт человеческой мысли, играет важную роль в формировании исторической памяти, общественного сознания, моральных ценностей и эстетического вкуса. Она не только отражает духовное состояние общества, но и активно участвует в его формировании. Особенно в детской литературе элементы устного народного творчества, такие как сказки, легенды, пословицы и загадки, имеют огромное значение для литературно-эстетического воспитания, привития моральных норм и пробуждения национального духа.

В узбекской письменной литературе традиция сочетания устного народного творчества с художественными произведениями насчитывает много веков. Этот синтез особенно заметен в детской литературе, где он используется как особый художественный приём и идейно-философский подход. Творчество Худойберди Тухтабаева — яркий тому пример. В его произведениях народные образы, выражения, загадки и сказки органично переплетаются с современной жизнью детей. Этот синтез создаёт мост между народной мудростью и современностью в сознании читателя.

Многие произведения Худойберди Тухтабаева, включая романы «Парнишка с пятью детьми»(“Besh bolali yigitcha”), «Райские люди»(“Jannati odamlar”), «Грустные глаза»(“Mungli ko‘zlar”) и «Смерть жёлтого дива»(“Sariq devning o‘limi”), основаны на детских воспоминаниях, личных переживаниях и мировоззрении автора. Сам писатель не раз отмечал в своих мемуарах сильное влияние бабушки Робиябиби, дедушки и Эркавой. Особенно глубокий след в его детском мире оставили сказки, рассказанные бабушкой, которые стали важным источником для формирования его взглядов на жизнь, окружающий мир и человеческие отношения.

## Роль сказки в творчестве Худойберди Тухтабаева

Сказка — один из самых древних и вечных жанров устного народного творчества, корни которого уходят в древнетюркскую литературу. Махмуд Кашгари в своём труде «Диван лугат ат-турк» писал о прозаической форме сказок и их духовно-воспитательной функции. В современном литературоведении сказки оцениваются как жанр, имеющий функциональное, идейно-эстетическое и дидактическое значение. Учёные делят сказки на несколько групп:

сказки о животных, волшебные сказки, бытовые и юмористические сказки. Каждая группа отражает представления, моральные ценности и эстетические идеалы на разных этапах развития человеческого сознания.

В произведениях Худойберди Тухтабаева сказки выступают как средство, способствующее развитию сюжета. Например, в романе «Райские люди», после того как мальчик теряет мать, он впадает в глубокую депрессию. Чтобы помочь ему, бабушка рассказывает ему сказку, которая служит средством для восстановления душевного равновесия, успокоения и придания сил. Эта сказка также вплетает в художественный сюжет тему разлуки матери и ребёнка, углубляя идейный пласт произведения.

**Биографические прототипы и сквозные сюжеты**

Литературоведы, изучая связь художественных произведений с личной жизнью автора, называют таких персонажей «биографическими прототипами». Многие герои в произведениях Худойберди Тухтабаева связаны с его собственной жизнью, переживаниями и личными событиями. Примерами могут служить образы Омона из «Парнишки с пятью детьми», Рахмонберди из «Райских людей» и Зафара из «Грустных глаз». Эти персонажи обобщают детские переживания, такие как недопонимание, сиротство, жажда ласки, мужество и мечты.

Также в произведениях Тухтабаева много сквозных сюжетов и сквозных образов. Например, образ ребёнка, оставшегося без родителей, встречается почти во всех его произведениях. Это связано с событиями в жизни автора: смертью отца и повторным замужеством матери. В «Грустных глазах» Саидхан оказывается в тюрьме, а Якутхан умирает; в «Парнишке с пятью детьми» мать умирает, а отец на войне; а в «Райских людях» отец умирает, а мать выходит замуж за другого. Через эти ситуации писатель передаёт душевное состояние ребёнка, его одиночество, стремление к ласке и боль.

**Интеграция фольклора в современную литературу**

Наличие элементов устного народного творчества в современной детской литературе является гарантией преемственности национальной мысли. Худойберди Тухтабаев — представитель уникальной художественной школы в этом отношении. В его стиле широко используются пословицы, загадки, диалектизмы, народный юмор, ирония и сарказм. Таким образом, он обращается к ребёнку на близком и понятном ему языке. То, что многие его произведения

включены в школьные учебники, пригодны для инсценировок, и каждый герой продвигает определённую моральную идею, подтверждает эти особенности.

Гармония между устным народным творчеством и современной письменной литературой, особенно в детской литературе, служит важным средством воспитания национального духа. Худойберди Тухтабаев, с творческим мастерством реализовавший этот синтез, является писателем, полностью раскрывшим художественно-эстетические возможности народных сказок. Через его произведения не только дети, но и взрослые входят в художественный мир, пронизанный народной мудростью, добротой, терпением, волей и патриотизмом.

**Сказка как психотерапевтическое средство**

Сказка — это не просто вымысел или средство развлечения для детей, а древний жанр, который облегчает душевное состояние человека, особенно в детстве, вдохновляет и формирует общественное сознание. Это одна из самых старых и вечных форм народной мысли, которая помогает ребёнку понять разницу между правдой и ложью, усвоить моральные нормы и красивые мечты.

В творчестве Худойберди Тухтабаева сказка выступает как художественное средство, смягчающее детские сердца, дающее им душевную поддержку, мечты и силу воли. Сказки, рассказываемые в его романах, — это не просто украшение сюжета, а самостоятельный структурный элемент, обладающий глубокой воспитательной идеей.

Например, сказка о Сахробеке в романе «Райские люди» рассказывается бабушкой, чтобы облегчить переживания мальчика Рахмонберди и вывести его из депрессии. Эта сказка звучит в самый драматичный момент, когда мальчик остаётся без матери. Поэтому её функция в произведении очень важна: она поднимает дух ребёнка, вселяет надежду, учит жизненному терпению и мужеству.

**Символический и духовный характер образов сказки**

Каждый образ в сказке имеет символический характер. Они передают детям глубокие жизненные понятия в эстетической форме:

Царь Шохмалик — символ власти и силы.

Донишзамон — олицетворение лжи и предательства, через него критикуется лицемерие и корыстолюбие в обществе.

Гулираъно — символ доброты, самопожертвования и материнской природы. Этот образ пробуждает в сердце ребёнка образ матери.

Сахробек — олицетворение справедливости, отваги и честности. Он воплощает собой героя, о котором мечтают дети, — образец мечты, цели, воли и героизма.

С помощью такой системы образов писатель готовит юного читателя к встрече с разными типами людей, моральными ситуациями и социальным окружением. Благодаря этому эстетическому воспитанию сложные жизненные истины доносятся до ребёнка в упрощённой форме с помощью сказок.

Ещё одна важная функция сказки в детской литературе — её психотерапевтическая роль. Детские переживания, особенно разлука, страх, одиночество, нехватка ласки, преодолеваются с помощью сказки. В рамках морфологического подхода к анализу сказок, учёные выдвигают идею, что сказки всегда дают ребёнку душевную стойкость через преодоление испытаний и победу героя.

Сказка Худойберди Тухтабаева о Сахробеке также построена на этой модели: герой сталкивается с трудностями, проходит испытания, и в конечном итоге торжествует справедливость. Таким образом, в сердце ребёнка формируется твёрдая вера в то, что добро побеждает.

**Стилистический подход писателя**

Применение устного народного творчества в литературе — это одна из форм художественного стиля. Худойберди Тухтабаев создал через этот стиль синтез реализма и фольклора. Этот подход в современном литературоведении оценивается как «фольклористическая проза».

Включение Худойберди Тухтабаевым сказки о Сахробеке в текст — это средство для придания сюжету динамики, усиления эмоционального напряжения и вывода произведения на драматический пик. Именно так писатель находит путь к сердцам детей и прививает им жизненные уроки в эстетической форме.

Таким образом, сказка — это не просто сюжетный приём, а комплексный культурный феномен, обладающий морально-эстетической, психологической, духовной и дидактической функциями. Худойберди Тухтабаев, как один из писателей, эффективно использовавших эти возможности, привнёс новое дыхание в детскую литературу. Он объединил устное народное творчество с современным реализмом, сыграв важную роль в

духовном и моральном воспитании детей. А сказка о Сахробеке, как яркий пример этого подхода, является эффективным средством пропаганды не только литературных, но и воспитательных ценностей.

**Литература**


Karimov B. (2016). *Alphabet of the soul* [Ruhiyat alifbosi]. Toshkent.

Normatov U. (1980). *Talent education* [Talant tarbiyasi]. Tashkent: Yosh gvardiya.

Normatov U. (2012). *Adventure Captain* [Sarguzasht sardori]. Tashkent.

Normatov U. (2021). "U bolalarning sirdoshi, chin do'sti edi". Available at: https://daryo.uz/2021/04/05/u-bolalarning-sirdoshi-chin-dosti-edi-adabiyotshunos-umarali-normatov-dosti-xudoyberdi-toxtaboyev-haqida (Accessed 4 April 2025).

Rasulov A. (2002). *The problem of analysis and interpretation in contemporary Uzbek criticism* [Hozirgi o'zbek tanqidchiligida tahlil va talqin muammosi]. Tashkent.

Rasulov A. A. (2008). *Strange kingdom* [G'aroyib saltanat]. Tashkent.

Rasulov A. (2009). *Unique identity* [Betakror o'zlik]. Tashkent: Mumtoz so'z.

Rasulova U. (2014). *The current literary process: rhythm in the poetics of literary prose* [Hozirgi adabiy jarayon: badiiy nasr poetikasida ritm]. Tashkent: Mumtoz so'z.

Rasulova U. (2023). *Current literary process* [Hozirgi adaвий jarayon]. Tashkent: Akademnashr.

Sayfullayeva D. (2022). *Sad lines about "Sad Eyes" by Khudoyberdi Tukhtaboyev* [Xudoyberdi To'xtaboyevning "Mungli ko'zlar" asari haqida mungли satрлар] // International scientific journal «Science and innovation». Series B, Vol. 1, Issue 8. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.7445242

To'xtaboyev X. (2010). *Sad eyes* [Mungli ko'злар]. Tashkent: Yangi asr avlodi.

To‘xtaboyev X. (2018). *Jannati odamlar*. Toshkent: Yangi asr avлоди.

Tulaboeva R. (2020). *Artistic psychologism in the novels of Khudoyberdi Tokhtaboev* [Xudoyberdi To‘xtaboyev romanларида badiiy psixologizm]. Tashkent.

# AZERBAIJAN–KAZAKHSTAN ECONOMIC COOPERATION AND TURKIC WORLD INTEGRATION

**Namig MAMMADOV**[*]

**Abstract:** The evolving economic relationship between Azerbaijan and Kazakhstan has emerged as a cornerstone in advancing the integration of the Turkic world. Rooted in a shared historical, linguistic, and cultural heritage, these two Caspian littoral states have increasingly positioned themselves as strategic partners in the political, economic, and logistical landscape of Central Eurasia. This abstract examines the multifaceted economic ties between Azerbaijan and Kazakhstan, emphasizing their contributions to broader regional cooperation among Turkic states.

Over the past decade, bilateral trade and investment cooperation between Azerbaijan and Kazakhstan has significantly intensified, particularly in the fields of energy, transportation, logistics, and agriculture. Both nations play pivotal roles in regional infrastructure projects, such as the Trans-Caspian International Transport Route (TITR), which not only boosts bilateral trade but also enhances connectivity across the Turkic region, linking Central Asia with the Caucasus, Turkey, and Europe. These developments position Azerbaijan and Kazakhstan as key nodes in the emerging Middle Corridor.

Furthermore, the strengthening of economic ties between the two countries has catalyzed multilateral engagement within the Organization of Turkic States (OTS).

The economic collaboration between Azerbaijan and Kazakhstan has not only reinforced bilateral relations but has also created a template for Turkic integration grounded in pragmatic and strategic interests.

**Keywords:** Turkic World, Azerbaijan, Kazakhstan, Economic Relations, Integration, Cooperation.

## Introduction

The 21st century has witnessed a profound transformation in the geopolitical and economic landscapes of Eurasia, where regional powers

[*] Assoc. Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences, mammadov.namig@yahoo.com

are increasingly asserting their roles in shaping global trade, energy dynamics, and multilateral cooperation. Among the most promising examples of this shift is the growing partnership between Azerbaijan and Kazakhstan-two resource-rich, strategically located, and culturally linked states on the eastern and western shores of the Caspian Sea.

Rooted in a shared Turkic identity, Islamic heritage, and post-Soviet development trajectories, Azerbaijan and Kazakhstan have evolved into key architects of regional connectivity. Their bilateral cooperation is not limited to energy and transportation-it extends into trade, investment, cultural exchange, education, and digital transformation. This multifaceted relationship is further enhanced by their joint commitment to the Organization of Turkic States (OTS), which aspires to strengthen the unity and integration of the wider Turkic world, encompassing Central Asia, the Caucasus, and beyond.

Moreover, global developments-such as shifting supply chains, the war in Ukraine, and the emergence of new geopolitical blocs-have made regional integration and south-south cooperation more important than ever. Against this backdrop, the Azerbaijan–Kazakhstan partnership is becoming a linchpin of the Middle Corridor-a trans-Eurasian trade route connecting China and Europe via the Caspian Sea and Turkey. Their collaboration reflects not only pragmatic economic interests but also a vision of greater strategic autonomy and cultural renaissance within the Turkic world.

## 1. Organization of Turkic States (OTS) and Economic Cooperation between Azerbaijan and Kazakhstan

Economic cooperation between Azerbaijan and Kazakhstan has emerged as a cornerstone of their bilateral relationship and a vital pillar in the broader project of Turkic world integration. Situated on opposite sides of the Caspian Sea, the two countries share strategic interests in energy, transport, logistics, and regional development.

Their partnership is increasingly characterized by a shift from traditional sectors like oil and gas to diversified cooperation in trade, digital transformation, green energy, and transcontinental connectivity.This dynamic and multi-layered economic relationship is guided by complementary national strategies, shared participation in regional organizations such as the Organization of Turkic States (OTS) and

Caspian Economic Forum, and the joint ambition to make the Middle Corridor a major trade artery between Asia and Europe.

In the modern foreign policy framework of the Republic of Azerbaijan, integration with the Turkic world occupies a central role. The Azerbaijani leadership has consistently identified the strengthening of relations with Turkic states and the expansion of cooperation through joint institutions as a strategic priority.

Following the restoration of territorial integrity in 2020, Baku has elevated comprehensive rapprochement with Turkic countries to the level of a national goal. This orientation was clearly articulated by President Ilham Aliyev during his 2024 inauguration speech: "The Organization of Turkic States is our primary international organization because it is our family. We have no other family. Our family is the Turkic world." (Mammadli, 2025) This declaration underscores the centrality of the Turkic unity concept in Azerbaijan's foreign policy vision.

Since regaining independence, Azerbaijan has adhered to a multi-vector and balanced foreign policy. At the current stage, however, engagement with the Turkic world has gained heightened significance within this strategy. Azerbaijan actively works to consolidate mutual political trust with Turkic states, coordinate positions on issues of shared interest, and ensure reciprocal backing in international organizations. Thus, this integration extends beyond cultural or ethnic commonalities; it represents a pragmatic geopolitical tool for safeguarding sovereignty and advancing national interests in a complex global environment.

By prioritizing Turkic integration, Azerbaijan aims to preserve its strategic autonomy amid competing global power centers. As President Aliyev stressed, Azerbaijan is "not looking for another family," signaling the country's unwillingness to join Western- or Russian-led military-political blocs. Instead, Baku regards the Organization of Turkic States (OTS) as its principal multilateral framework. This orientation not only enables Azerbaijan to maintain a balanced foreign policy but also elevates Turkic unity as a significant geopolitical factor. Furthermore, given the erosion of trust in certain Western institutions due to selective approaches toward Azerbaijan's territorial integrity, the unequivocal support demonstrated by the OTS has further strengthened domestic confidence in this vector of integration.

Since the OTS was established, Azerbaijan has been one of its key members, consistently championing the cause of Turkic integration. Its efforts to boost economic cooperation among member states have been particularly significant. In 2024 alone, Azerbaijan's trade turnover with

OTS countries reached $6.893 billion - accounting for 14.5% of the nation's total foreign trade. Notable growth was seen in trade with Kazakhstan (up 49.8%) and Uzbekistan (up 41%), underscoring the deepening mutual interest in strengthening business ties (Azerbaijan emerges as engine of Turkic integration - ahead of OTS summit in Budapest).

Beyond trade, Azerbaijan is actively involved in building shared economic institutions. A prime example is the Turkic Investment Fund, which began operations in 2024. Each of the five member countries - Azerbaijan, Türkiye, Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Uzbekistan - contributed $100 million. Soon after its launch, a decision was made to increase the fund's capital to $600 million.

Azerbaijan also plays a pivotal role in one of the OTS's most ambitious initiatives - the East-West transport corridor, widely known as the Middle Corridor. In 2024, cargo volume along this route rose by 62%, reaching 4.5 million tons. An additional 2.5 million tons is planned for 2025, with throughput capacity projected to reach 10 million tons by 2027.

To support this vision, Azerbaijan is investing heavily in infrastructure. The Baku-Tbilisi-Kars railway's capacity has grown from 1 to 5 million tons. New vessels are under construction at the Baku Shipyard, expanding the Caspian commercial fleet to over 50 vessels. The Alat Port is being upgraded to increase its capacity from 15 to 25 million tons, and by 2026, the country's ninth international airport will open in Lachin. These developments strengthen the logistics backbone of Turkic cooperation and position Azerbaijan as a strategic regional transit hub.

A new priority area is cooperation in green energy. In November 2024, during COP29 in Baku, Azerbaijan, Kazakhstan, and Uzbekistan signed a Strategic Partnership Agreement on renewable energy production and transmission. This initiative lays the groundwork for sustainable energy corridors to Europe. As the EU accelerates its energy transition and reduces reliance on traditional sources, this "green alliance" of three OTS members is becoming increasingly vital. The project aims to integrate national energy systems and facilitate the export of clean electricity to global markets.

Alongside transport and energy, Azerbaijan is taking an active role in the digital transformation of the Turkic space. A Digital Economy Agreement signed in 2024 aims to promote e-commerce, fintech, digital payments, and cybersecurity. These efforts are closely linked to the Trade

Facilitation Strategy, which includes implementing e-invoicing and a single-window system for streamlining cross-border transactions.

Another important step toward financial integration is the planned creation of a Council of Central Banks of OTS member states. This body will coordinate macroeconomic policy and enhance the resilience of national financial systems. Such initiatives open the door to deeper financial interdependence and monetary stability within the bloc.

Turkic solidarity is also evident in the humanitarian sphere. Uzbekistan and Kazakhstan have built schools in Azerbaijan's Fuzuli district. Kyrgyzstan has constructed a school in the village of Khydyrly in the Aghdam district, while Hungary is helping to rebuild the village of Soltanli in the Jabrayil district. These projects are not only important for infrastructure but also stand as symbols of unity and mutual support.

The opening of the Zangezur Corridor (Trump Route for International Peace and Prosperity - TRİPP), which will connect Azerbaijan's main territory with the Nakhchivan Autonomous Republic through Armenia's Zangezur (Syunik) region, is a historic step that will shape new geopolitical and geoeconomic realities in the South Caucasus in 2025. The Azerbaijan-Armenia peace agreement signed on August 8, 2025, under Washington's mediation, also envisions the realization of this corridor. The road, approximately 32 km long (passing through Armenia's Meghri district), will provide unhindered connection between Azerbaijan and the Nakhchivan exclave, restoring strategic transit and trade links in the South Caucasus. Despite its short length, the corridor's opening is of great importance, as it comes after decades of conflict and enables the reconstruction of regional communication lines while creating new prospects for cooperation. This route is already seen not only as the backbone of the Middle Corridor linking Central Asia with Europe, but also as a guarantor of cooperation and prosperity in the region (Mammadli, Geopolitical and geoeconomic benefits of opening the Zangezur Corridor (TRİPP)).

**2. Energy Cooperation Among Turkic States**

Developing energy cooperation among our countries is one of the main priorities of the OTS which is stipulated in its key documents, including the Nakhchivan Agreement on the establishment of the Organization of Turkic States, the Turkic World Vision – 2040 and the Astana Act.

All the Turkic States have huge potential for producing, exporting and transiting energy resources. Today, Turkic States stand as the 14th largest

economy in the world and the 3rd largest energy provider worldwide when combined. Leveraging this collective strength can unlock immense potential and solidify their position as key players in the global economic landscape. Upon instructions of the Heads of State, the 1st Meeting of the Ministers of Energy of the OTS was organized on 23-24 February 2021 in online format. This working platform strengthening coordination of the policies and efficient management of energy resources of the Member States, as well as explore opportunities for enhancing collaboration on applying advanced technologies in energy efficiency and renewable energy within the region.

In accordance with the outcomes of the 3rd Ministerial Meeting of Energy held in Budapest on 30 March 2023, the Energy Coordination Committee of the OTS was established at the level of Deputy Ministers (Energy Cooperation, 30.08.2025).

Azerbaijan's energy resources play a pivotal role in ensuring the energy security of the Organization of Turkic States. In 2024, the Baku–Tbilisi–Ceyhan oil pipeline transported 55 million tons of crude — a 5 percent increase compared to previous years. At the same time, cooperation in the natural gas sector is also expanding. In 2024, Azerbaijan exported 8 billion cubic meters of gas to fellow Turkic countries. These supplies not only enhance the organization's overall energy stability but also contribute to deeper regional integration (Ismailov, 2025)

The Zangezur Corridor paves the way for new energy and transport-logistics routes. Most importantly, once direct land connectivity is established between Azerbaijan and Turkey, Caspian energy resources will reach European markets more easily. For instance, through the Southern Gas Corridor, Azerbaijan exported 12 bcm of natural gas to Europe in 2023; this figure is expected to reach 20 bcm by 2027. With Europe seeking to reduce its dependence on Russian energy, Azerbaijan and Turkey's direct land connection strengthens their role in Europe's energy supply chain. Estimates suggest that with U.S.-supervised corridor operations, EU companies could reduce energy import costs by 10-15%.

The Kars-Igdir-Nakhchivan railway and new highways planned along the corridor will open up additional transit opportunities for both Azerbaijan and Turkey toward Central Asia. As a complementary line to the existing Baku-Tbilisi-Kars railway within the Middle Corridor, the Zangezur route can significantly cut delivery times and reduce transport costs, overcoming infrastructure and customs bottlenecks along the Georgian

route. This shows that the corridor is not just a political project, but also a key element of a new "Silk Road" energy and logistics infrastructure.
The corridor promises major economic benefits by accelerating trade flows across Eurasia. As the Middle Corridor becomes more efficient, cargo volumes from Central Asia and the South Caucasus will rise, boosting regional revenues from foreign trade. At the same time, the corridor's realization attracts large-scale foreign investment. Building its infrastructure (roads, railways, bridges, border crossings) requires billions of dollars in capital, and major stakeholders like the U.S., Turkey, and China have already expressed readiness to provide financial support.
Estimates suggest that while $3-5 billion may be needed to complete the corridor, annual savings of $20-30 billion in logistics costs are possible. For Azerbaijan, the impact is especially positive: according to analyses by the Center for Economic Reforms Analysis and Communication, Azerbaijan's total exports will grow by $700 million annually, and its non-oil GDP will rise by around 2% each year after the corridor opens (Mammadli, Geopolitical and geoeconomic benefits of opening the Zangezur Corridor (TRİPP)). For Central Asia, integration deepens further. Kazakhstan, Uzbekistan, and Turkmenistan will establish direct economic ties with both the South Caucasus and Europe via the corridor. It will carry Central Asia's resources and goods to European consumers, while delivering European and Turkish products to Central Asian markets-acting as a new integration bridge. Experts predict this will boost Central Asia's share in global trade and spur their economic development.

**Conclusion**

The deepening economic cooperation between Azerbaijan and Kazakhstan reflects more than a convergence of national interests-it symbolizes a broader resurgence of Turkic unity in a rapidly changing world. Through joint ventures in energy, infrastructure, and logistics, and through active engagement in the Organization of Turkic States, the two countries are laying the groundwork for a more integrated, resilient, and dynamic Turkic region.

Their geographic positioning along the Middle Corridor allows them to play a central role in reshaping Eurasian connectivity at a time when global trade routes are being reimagined. With China seeking alternative corridors to Europe and the EU looking to diversify away from Russian-controlled supply lines, Azerbaijan and Kazakhstan emerge as strategic gateways and reliable partners.

Yet, their cooperation goes beyond economics. It embodies a shared vision for cultural revival, linguistic unity, educational exchange, and digital modernization. As the Turkic world increasingly seeks to assert itself as a cohesive actor on the global stage, the Azerbaijan–Kazakhstan partnership serves as a model of regional diplomacy, mutual respect, and forward-looking strategy.

In the years to come, the success of this partnership could determine not only the future of bilateral ties but also the viability of a Turkic integration project that aligns tradition with modernity, and cultural unity with global competitiveness.

**References**


DHA Press. (2025, August 30). *Azerbaijan emerges as engine of Turkic integration – ahead of OTS summit in Budapest*. Retrieved from https://www.dhapress.com/en/news/world/24517

Organization of Turkic States. **(**n.d.). *Energy cooperation*. Retrieved from https://www.turkicstates.org/en/areas-of-cooperation-detail/11-energy-cooperation

Ismailov, T. (2025). *Azerbaijan at the forefront of Turkic unity*. Retrieved from https://stm.az/index.php?ln=en&pg=3&EntID=2327

Mammadli, M. (2025). *One of main objectives of Azerbaijan's foreign policy: Integration with Turkic world – Analysis*. Retrieved from https://aircenter.az/en/single/one-of-main-objectives-of-azerbaijans-foreign-policy-integration-with-turkic-world--analysis-1792

Mammadli, M. (2025). *Geopolitical and geoeconomic benefits of opening the Zangezur Corridor (TRIPP)*. Retrieved from https://aircenter.az/en/single/geopolitical-and-geoeconomic-benefits-of-opening-the-zangezur-corridor-tripp-1903

Turkic States Economy. (2023). *Turkic states economy*. Ankara: Nobel.

# HAREZM DİYALEKTİK BÖLGESİNDEKİ ÖZBEK LEHÇELERİNİN FONETİĞİNİN TÜRKMEN DİLİ (LEHÇE)NE ETKİSİ

**Anvar TURDIALİYEV HÜSİNOVİÇ***

**Elyor ALİMARDANOV İLHAM OĞLU***

**Öz:** Türk dilleri lingvistik arealinin içerikli kısmı olarak Özbek dili kitlesi (massifine) birkaç diyalektik bölgeye ayrılmıştır. Bunlardan biri olan Harezm diyalektik bölgesi, tüm Harezm ilini, onunla birlikte Türkmenistan Cumhuriyeti'nin Taşhovuz bölgesini ve Karakalpakistan Cumhuriyeti'nin Özbekçe konuşulan alanlarını kapsamaktadır. Bu diyalektik bölgede, Özbek dilinin Oğuz ve Kıpçak ağızlarında ve ayrıca Türkmence, Karakalpakça ve Kazakça dillerinde konuşan nüfus yaşamaktadır. Buna göre, bu bölgede Özbekçe, Türkmence, Karakalpakça ve Kazakça dilleri birbirleriyle temas halindedir.

Belliki, diyalektik bölgelerin odak noktası olan ağızlar, çevre dil ve lehçelere etki gösterir. Bu anlamda Harezm diyalektik bölgesinin odak noktası sayılan Urgenç-Hiva (Oğuz) ağızları, diyalektik bölgedeki Kıpçak lehçeleri ve Türkmen, Karakalpak, Kazak dillerini etkilemektedir. Bu temas sonucunda mevcut arealdaki dil ve ağızlar genelleşecekki, odak noktası (fokus nokta) sayılan ağızların dil özellikleri (fonetik, morfolojik, leksikal) komşu lehçe ve dillere aktarılır, çevre dillerde kendilerine özgü fonetik, morfolojik ve leksikal özellikler oluşur. Bunun sonucunda iki dil veya lehçenin dil özelliklerini yansıtan ara lehçeler ortaya çıkmaktadır.

Makalede, Harezm diyalektik bölgesinin dış ara lehçelerinden olan Özbek-Türkmen ara lehçesine ait olan Türkmen lehçeleri üzerinde Özbek dilinin, daha doğrusu Urgenç-Hive ağızlarının fonetik etkisi ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Harezm diyalektik bölgesi, Özbek dili, Türkmen dili, Oğuz, Kıpçak, lehçe, ağız, odak (fokus) noktası, fonetik etki.

* Doç. Dr., Ali Şir Nevai Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi e-posta: anvarbekturdialiyev@list.ru ORCİD: https://orcid.org/0000-0001-6866-3714

* Dr, Ali Şir Nevai Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi e-posta: alifiroqiy.95@gmail.com ORCİD: https://orcid.org/0009-0007-5889-6371

**Abstract:** The Uzbek language massif, a constituent part of the Turkic linguistic area, is divided into several dialectal regions. One of these, the Khorezm dialectal region, encompasses the entire Khorezm province, along with the Tashkhovuz region of the Republic of Turkmenistan, and the Uzbek-speaking areas of the Republic of Karakalpakstan. This dialectal region is inhabited by populations speaking the Oghuz and Kipchak dialects of the Uzbek language, as well as Turkmen, Karakalpak, and Kazakh. Accordingly, Uzbek, Turkmen, Karakalpak, and Kazakh are in contact with each other in this region.

Clearly, the dialects at the focal point of these dialectal regions influence surrounding languages and dialects. In this sense, the Urgench-Khiva (Oghuz) dialects, considered the focal point of the Khorezm dialectal region, influence the Kipchak dialects within the dialectical region, as well as the Turkmen, Karakalpak, and Kazakh languages. As a result of this contact, the languages and dialects within the existing area will generalize, and the linguistic features (phonetic, morphological, and lexical) of the focal points will be transmitted to neighboring dialects and languages, resulting in the development of unique phonetic, morphological, and lexical features in the surrounding languages. As a result, intermediary dialects reflecting the linguistic characteristics of the two languages or dialects emerge.

This article examines the phonetic influence of the Uzbek language, or more precisely, the Urgench-Khiva dialects, on the Turkmen dialects belonging to the Uzbek-Turkmen intermediary dialect, one of the external intermediary dialects of the Khwarezm dialectal region.

*Keywords: Khwarezm dialectal region, Uzbek language, Turkmen language, Oghuz, Kipchak, dialect, dialect, focal point, phonetic influence.*

## Giriş

Özbek dilinin Oğuz ağızının büyük çoğunluğu Harezm şiveleridir. Ayrıca, Özbek dilinin Türkmen diliyle hemogenetik ilişkisi bilimsel araştırmalarda temel bulmuştur. Şüphesiz, diyalektik bölgede Harezm Özbek lehçeleri, orada yaşayan Türkmenlerin ağızları üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Başka bir deyişle, egemendirler. Böyle bir etki, elbette, dil yapısının her üç düzeyinde de görülür. Aşağıda, diyalektik bölgede Özbek lehçelerinin Türkmen lehçeleri üzerindeki fonetik etkisinden bahsedeceğiz.

*Ünlü uzunlukları.* Harezm diyalektik bölgedesinde Özbek ağızlarında ünlü uzaması esas olarak ilk hecede görülür. İstisnai durumlarda, bazı kelimelerde, sonraki hecelerde de uzama görülebilir.

Örneğin, *äki:z (ikiz), aru: (güzel, hoş) jaɣï:n (yakın), päti:r (patir), bíja:na (buraya)*. Ancak, Türkmen şivelerinde sonraki hecelerde ve eklerde ünlü uzaması da yaygındır. Örneğin, TTŞ: *ɣadïrda:n (sayın), tuδa:q (tuzak), kä:jä:n (sonra), avqa:t (yemek)*. Sonraki hecelerde uzatma olayı ödünç alınan sözcüklerde de görülür, *huma:r (humar), ïqra:r (ikrar), mi:za:n (mizan), ähtima:l (belki), a:dat (alışkan).*

Gözlemler, Türkmen ağızlarını konuşan gençlerin konuşmalarında, komşu Özbek ağızlarında olduğu gibi, sonraki hecelerdeki uzun ünlülerin kısa ünlü pozisyonunda telaffuz edildiğini ve her iki formun paralel olarak kullanıldığını göstermektedir: *ɣadırda:n / ɣadırdan, tuδa:q / tuzaɣ, kä:jä:n / käjín, avqa:t /avɣat* (TTŞ). UTŞ'da yaşlıların konuşmasında sonraki heceler uzatılırken, gençler bunları çoğunlukla Özbek şivelerinde olduğu gibi kısa telaffuz ederler.

Ayrıca, TTŞ'de uzun ünlülere özgü ekler de vardır: *-dä:ki, -kä:r, -gä:r, -da:r, -xa:na, -na:ma, -ra:q, -a:na, -xo:r, -ba:n / -va:n* gibi. Bu ekler diyalektik bölgenin Özbek ağızlarında şu şekillerde bulunmaktadır: *-dayı, -kar, -gär, -dar, -xana, -nama, -raq, -ana, -xor, -ban / -van.* TTŞ: *üjdä:ki, a:qra:q, θa:java:n;* Urgenç-Hiva şivelerinde: *üjdayı, aɣraɣ, sajavan.* UTŞ'da Özbek ağızlarında olduğu gibi eklerde kısa ünlüler telaffuz edilirken, Türkmen ağızlarında eklerin uzatılması aktif olarak kullanılmaktadır.

Uzun ünlüler telaffuzda normalden uzun telaffuz edilir. Türkoloji'de uzun ünlüler üzerine birçok çalışma yapılmış olup, eski Türk dil anıtlarındaki uzun ünlüler V.V. Radloff (1865), K. Foy (1900) tarafından, çağdaş Türk dillerindeki uzun ünlüler ise O.N. Byotlingk (1848-1851), V. Grumbach (1902), H. Pedersen (1903), Z. Gomboch (1912), N.N. Poppe (1924), Y. Nemet (1915), G.J. Ramstedt (1922), Y.D. Polivanov (1924), A.M. Räsänen (1937), L. Ligeti (1964), K. Menges (1938), E. Cevat (1946), T. Teken (1995), A.M. Şçerbak (1970), A.V. Dibo (2015) tarafından incelenmiştir. Özbek dilinde / ağızlarında uzun ünlülerin varlığı ilk kez Macar bilim adamı J. Budenz tarafından incelenmiştir. Bilim adamı, Özbek dilindeki salt Türkçe sözcüklerde uzun ünlülerin varlığını vurgular ve özellikle Osmanlı Türkçesinde uzun ünlülerin yalnızca Arapça ve Farsça sözcüklerde bulunduğunu belirtir (Budenz, 1865, s. 269-331 ).

F. Abdullayev, Harezm Oğuz ağızlarının dikkat çekici bir özelliğinin, birincil veya kadim ünlü uzatmalarının korunması olduğunu vurgulamaktadır (Abdullayev, 1961, s. 56). Uzunluğun Harezm Oğuz ağızlarında fonolojik bir özellik olduğunu, Kıpçak ağızlarında ise bu özelliğin bulunmadığını belirten yazar, Oğuz ağızlarında ünlü fonem sayısının 17 olduğunu, **ъ** (**ı** arka sıra, dar) ünlüsünün uzunluk çiftinin bulunmadığını, **ə (ä)** ve **ɣ (ü)** ünlülerinin uzunluk çiftlerinin ise fonolojik

bir değere sahip olmadığını, yani anlam ayırt edici bir özelliğe sahip olmadığını belirtir. Çalışmada **и:, ы:, у:, ү:, е:, ө:, о:, а:** uzun ünlüleri üzerinde durularak örnekler verilmiş ve Harezm Oğuz ağızlarındaki uzun ünlüler hakkında şu sonuca varılmıştır:

– kısa ve uzun ünlüler arasında ayrım yapmak zor değildir; bu, Türkmen dili materyalleri tarafından da doğrulanmaktadır;

– oğuz ağızlarındaki ünlülerin uzunluğu fonolojik olarak önemlidir, ancak hepsinde değil **(ъ, ә, ү)**;

– ünlülerin uzunluk derecesi belirtilmiştir; kapalı hecede yarı uzun, açık hecede ise daha geniş telaffuz edilirler. Örneğin, *дa:ғ, ба:ғ* kelimelerinde, *ба:ғы, ба:ға, дa:ғына* kelimelerinde açık hecede daha geniş telaffuz edilirler. Ayrıca, Özbek ağız biliminin ilk ders kitabı olan "Özbek Diyalektoloji"nde, Özbek ağızlarında uzun ünlüler hakkında ayrı bir bölüm yer almakta olup, bu bölümde, Özbek dilinin bölgesel olarak birbirine zıt iki ağızında -Kuzey Özbek grubuna ait Karabulak ve İkan şiveleri ile Güney Harezm ağızlarında uzun ünlülerin bağımsız fonemler olarak korunduğuna değinilmekte ve Kuzey Özbek grubundaki (Karabulak, İkan) uzun ünlüler hakkında bilgi verilmektedir (Reşetov, Şaabdurahmanov, 1962, s. 91-93).

Özbek ve Türkmen dillerinde diyalektik bölgesindeki ünlülerin uzunluk ve kısalığı nicelik işaretine göre farklılık gösterse de, ünlü uzunluğu ve kısalığının kullanımında birçok farklı yön olduğu unutulmamalıdır. Örneğin, diyalektik bölgesindeki Türkmen dilinde uzun ünlülerin kullanımı Özbek dilinden daha geniş ve çeşitlidir. Diyalektik bölgesindeki Özbek dilinde uzunluk esas olarak isim tamlamasında ve ilk hecede kullanılırken, Türkmen dilinde sonraki hecelerde ve hatta kelime değiştirme eklerinde kullanılabilir: *a:ya, δa:t, ïra:s, kä:jä:n, bizä:, a:jla:p, oγlu: avqa:t* gibi. Benzer bir özellik Kuzey Özbek Oğuz ağızlarında de görülmektedir: *baja:γ**u**š, qurγ**a:**q, qï:zk**ö:**rdi* (Hidraliyeva, 2023, s. 14-24).

Diyalektik bölgenin Özbek ve Türkmen lehçelerinde **e:** ünlüsü kullanılır. Ancak yerel Türkmen ağızlarında bu ünlü epizodik olarak *(he:lk, je:lk, se:lk, ge: / ge:l)* görülür ve diyalektik bölgenin Türkmen dili için fonolojik bir önemi yoktur. Dolayısıyla ayrı bir fonem olarak değil, bir fonemin varyantı olarak kullanılır. Harezm Oğuz ağızlarında ise şu kelimelerde ayrı bir fonem olarak kullanılır: *er (iyi, cesur), e:r (sabah, şafak), eš (kıvrım), e:š (dost)*.

Yerel Türkmen ağızlarında, merkez ağızların uzun ünlüleri genellikle kısa telaffuz edilir. Bu, çevredeki Özbek ağızlarının bir etkisidir.

Karşılaştırın: *a: > a. ma:j > maj, ja:rdam > jardam (yardım);*

*ä: > e. bä:š > beš, lä:kín > lejkín (ancak);*

*i: > i. bi:ʒe > biʒek (bölek, parça), i:nʒík > inʒík (ayak bileği ile ayağın baldırı arasındaki mesafe);*

*ö: > ö. kö:rek > körek / köräk (koz), mö:j > möj (böcek);*

*o: > o. mo:lla > molla.*

Ayrıca, bölgedeki Özbek ağızlarının ünlü uzaması özelliği Türkmen ağızlarına da aktarılmıştır. Örneğin: *a:sır, a:dat, a:dıl, ba:xa, šaxa, a:zat, burï:n, kempi:r / kämpi:r.*

İkincil uzunluk. Özbek dili, aşağıdaki durumlarda ikincil uzunluk olgusuyla Türkmen lehçelerini etkilemiştir. Örneğin: *vähim > vä:m, möhüm > mö:m, sähet > sä:t, söhbet > sö:vät / sö:bät, töhmet > tö:mät, δöhre > δö:re / zö:rä.* Bu kelimelerdeki uzunluğun, **h** ünsüzünün düşmesi sonucu meydana geldiği anlaşılmaktadır.

*Asimilasyon.* Özbek dilinin Harezm diyalektik bölgesinde Türkmen ağızları üzerindeki etkisi, asimilasyon olgusunda da açıkça görülmektedir. Örneğin: *bízden > bízzen / bízzän, jaδdı > jaδδı / jazzı, du:δsız > du:θθız / du:ssız / duvssız*, *gitθe > giθθe / gissä, günlükčí > güllükčí.*

Özbek dilinin etkisi nedeniyle, yerel Türkmen ağızların da, merkez Türkmen ağızlarının aksine, asimilasyondan bazı sapmalar göstermektedir. Örneğin, Türkmen edebi dili: *assar, ýassyk, hassa, ussa, possun, hossar, neresse;* yerel Türkmen ağızları: *astar, jastıq, xasta, usta, postun, xostar (xastaγa xostar, körpäjä ästär), na:rästä.*

*İkizleşme.* Bilindiği gibi, Türk dillerinin fonetiğinin önemli unsurlarından biri ünsüzlerin çiftleşmesidir. Urgenç-Hive ağızlarının etkisi altındaki diyalektik bölgesindeki Türkmen ağızlarında, ünsüzlerin çiftleşmesi aşağıdaki durumlarda ortaya çıkar:

*l > ll. mele > melle / mällä (sarışın), pile > pille / pällä (o sırada), čile > čille / čillä (çile – yazın en sıcak kırk günü);*

*q > qq / ɣɣ. doquz > doqquz / doɣɣuz (dokuz), säkiz > säkkiz (sekiz).*

*č > čč. nä:če > niččä / niččí (kaç).*

*Ses değişimi.* ***e*** *>* ***ä.*** **e** ünlüsü ince, orta genişlikte, dudak dışı bir ünlüdür, *ekin, gel, ber, geči / gečči* (Amansarıyev, 1970, s. 78). diyalektik bölgesindeki Özbek ağızlarından farklı olarak Türkmen ağızlarında ilk hecede **e** ünlüsünün kullanımı oldukça etkindir. Mesela Özbek edebi dili: *temir (demir), tepa (depe), kel (gel), kesak (kesek), mamlakat (ülke),*

*shahar (şeher), zahar (zehir), havas (heves);* Urgenç-Hive ağızları: *dämír, däpä, gäl, käsäk, mämläkät, šä:r / šähä:r, zä:r / zähä:r, häväs;* Türkmen edebi dili: *demir, depe, kel, kesek, memleket, şäher, höwes;*TTŞ: *demir / dämir, depe / däpä, kel / gel / gäl, keθek / käθäk, mä:míleket, šähä:r / šä:r, δähä:r / δä:r, hevä:θ. Ava, b͡jir Kältäminar mähälläsí (Evet, burası Kaltaminar mahallesi).*

Özbek (Oğuz) dilinin yerel Türkmen ağızları üzerindeki etkisi nedeniyle, ä ünlüsünün kullanım alanı artmaktadır. Örneğin: *neresse > näresse / na:rästä, memleket > mämíläkät, šäher > šähä:r, zäher > zähä:r, höves > hevä:s/ häväs. Her i:šä hevä:s gerek (Her işe heves gerek). B͡vír nä:resse balaγoj (Bu bir sabi).*

Yukarıdakilerin aksine, Özbek ağızlarının etkisi nedeniyle **ä > e** ses değişimlikleri görülmektedir. Örneğin: *läkín > lejkín, bä:š > beš. Mel͡lejkín barıvilmerin gerek (Ben gidemeyebilirim). Xarazmijn juvurtında ja:šı altmıš beşläríndä bír adam jaša:ptır (Harezm diyarında altmış beş yaşında bir adam yaşıyordu).*

**e**'nin **ä**'ye geçişinin kendine özgü bir fonetik süreç yarattığını belirtmek gerekir. Urgenç-Hive ağızlarının etkisiyle Türkmen ağızlarında **ä**'ye dönüşen **e** ünlüsü tam teşekküllü bir **ä'**ye dönüşmez. Geçiş sürecinde başlangıçta **æ** olarak, yani **ä** ile **e** arasındaki ünlü pozisyonunda, *gel > gæl > gäl* şeklinde telaffuz edilir. Özbek ağızlarının etkisi altındaki Türkmen ağızları şu anda gæl aşamasındadır. **æ** ünlüsü yalnızca bu pozisyonda çok aktif olarak kullanılır ve daha sonra tamamen **ä'**ye dönüşür. Bu, Bogat ilçesinin Kalajikkala ve Yangiarik ilçesinin Vakiller köylerindeki Türkmenlerin konuşmalarında *gäl, äl, dämir* olarak görülebilir. Ayrıca, bazı ünlü değişimleri aşağıda verilmiştir.

*e > a. Jema:l > Jama:l / Jamal, šema:l > šama:l / šamal, šera:p > šara:p / šarap;*

*ä > i. semremek > semríjmek / sämírmäk, nä:me i:šíŋ > ni:šíŋ; näče > niče / ničče / niččä;*

*ä > a. ädim > a:dım, käse > kʲa:sa, pälva:n > palva:n;*

*ö > ü.* Karşılaştırın: Türkmen edebi dili: *söjünžı, alažagözen, öjlenmek, törpi;* TTŞ: *süjünží (müjde), a:lažagüzen (fındık faresi), üjlenmek (evlenmek), türpí (ahşabı şekillendirmek için kullanılan bir alet). Pa:šša süjünží γojverje (Padişah müjde veriyor). Häli üjlänmän jürüší jürüš balaŋ (Oğlunuzun bekar olması iyi);*

*ö > e, ä.* Karşılaştırın: Türkmen edebi dili: *söjgi, börek, öwez, öweý* TTŞ: *sevgí, böräk / bäräk, evez / eväz, ögej / ögäj. Äväzíŋ bejdíp gitmesi bolmoja (Avazın bu şekilde gitmesi iyi değil.). Mendä ikkinžı*

*sevgí joq (İkinci bir aşkım yok). Gö:šdän bäräk boladır (Etten mantı olur);*

o > *u. boyum > buɣum (eklemö), Soltan > Sultan (kişi adı), soqur > suqur / suʁur (ama), noqat > nuqat / nuʁat (nokta). ıxla:s vílä a:ylasaŋ, suqur gözzön ja:š‿šıqar (İhlas ile ağlarsan, ama gözden yaş geler). Sultam‿maj, düka:ŋŋa tä:ze gelän nä za:t ba:r (Sultanbay, mağazaya yeni gelen ne şey var)?*

*Geri ünsüzler: ɣ, q >* **ʁ**. Özbek ve Türkmen lehçelerinin fonetiklerindeki benzerliklerden biri, ünsüzlerin yumuşak olmasıdır. Ancak gözlemlerimiz, bu bölgedeki Özbek ve Türkmen dillerinde yumuşaklaşma tekdüze olmadığını göstermiştir. Özbek Oğuz lehçelerinin lehçe karakteristiği olan **ʁ** ünsüzü, Türkmen lehçelerinde sıklıkla yumuşaklaşdırılmaktadır. Örneğin, Urgenç-Hive*: ʁajta, ʁarrı, ʁazmaʁ, ʁï:z, ʁızıl ʁawun, ʁarmaʁ* TTŞ: *ɣajta ɣarrı, ɣazmaq, ɣï:z, ɣızıl, ɣa:wun, ɣarmaq*. Aslında **ʁ** sesi Türkmen ağızlarının de karakteristik bir özelliğidir, ancak kullanım alanı sınırlıdır ve çoğunlukla kelimelerin sonunda kullanılır. Diyalektik bölgesinin Özbek Oğuz ağızlarında kullanılan bu ses, Türkmen ağızlarında yerini, Özbek edebi dili ve ağızlarında etkin olan **q** sesine bırakır. Özbek: *ʁırʁ, juʁarı, doʁuz, oʁuš* Türkmence: *qırq, juqa:rı, doqɣuz, oquš.*. Bu ünsüzler telaffuzda farklılık gösterse de, her iki dilde de art ünlülerle birlikte bulunmaları karakteristiktir.

Urgenç-Hive ağızlarının etkisiyle Türkmen ağızlarında **ɣ** ve **q** ünsüzleri **ʁ**'ye dönüşmüştür: *ʁajta, ʁarrı, ʁazmaʁ, ʁï:z, ʁızıl ʁavun, ʁarmaʁ, ʁırʁ, juʁarı, doʁuz, oʁuš.*

Özbek ve Türkmen dillerinin bazı ağızlarında telaffuz çeşitliliği o kadar fazladır ki, bu tür durumların incelenmesi özel çalışmalara yol açar. Örneğin, Urgenç-Hiva:*gä:šir, däräk (terak);* TTŞ: *kä:šir, tirjek*.

***δ* > *z*, *θ* > *s***. Türkmen dili ve ağızlarını, yalnızca Özbek dili ve ağızlarından değil, diğer Türk dillerinden ayıran önemli fonetik özelliklerden biri de **δ, θ** dişler arası (interdental) seslerinin varlığıdır. **δ** – dişler arası gürültülü, kayan, ünsüz sesi. **θ** – dişler arası gürültülü, kayan, ünsüz sesi.

Harezm diyalektik bölgesindeki Ata boyuna ait Türkmen bölgelerinde (Bezirgen, Kaltaminar, Atauba, Aqqamış, Sarımay) **δ** sesi çeşitli konumlarda kullanılmaktadır, *δa:t (şey), hä:δír (şimdi), ö:δím (kendim), gö:δ (göz). Bír bayšı uδoq vaytlı jo:l jörüjp (Bir bahşı (ozan) uzak yol yürüp)… θíz hajθı tojo varθaŋ bíδem šoŋo bararıθ (Hangi düğüne giderseniz biz de gideriz). Men hä:δír bi jö:nde hij δa:t ajdïp bilmejen (Şu anda burada bir şey söyleyemem.). Šondo Magtumɣulï bašïn dikländä*

*göδ öŋü ümöδläp, kelleθi a:jlanik giden (Şu zaman Mahtumkuli başını kaldırdığında görüşü karardı ve başı döndü.). Matiziŋ ačarï nijrdä (Matiz'in anahtarı nerede?).*

**θ** sesi, Harezm diyalektik bölgesinin Ata boyuna ait Türkmen bölgelerinde (areallerinde) (Bezirgen, Kaltaminar, Atauba, Aqqamış, Sarımay) kullanılmaktadır, *θa:n, θaγ, θö:δ, hajθï, na:θ* kabi. *Soŋ mïnnan a:damlar so:roja (Sonra insanlar bundan soruyor). Olar men hajsï tojo barsam barja (Onlar gittiğim her düğüne geliyorlar). Bir serče bilviliŋ ja:nna barïp (Bir serçe bülbülün yanına gitti)* kabi.

Diyalektik bölgenin odak (fokus) noktası olan Urgenç-Hiva ağızlarının etkisi altında, bu ünsüzlerin **z** ve **s** pozisyonlarında telaffuzu artmaktadır. Örneğin: *Ip čïdadamï bu, ziŋžir bílän bayla:p qoj (Bu ip uygun mu, zincir ile bağla.). O zama:n zejkäš ba:rmedi (O zamanlar hendek (zahkash) var mıydı). Sala:m berjes, almija (Selam versek, selamımızı alamıyor). Sizär ča:j ičäväríŋ (Siz çay içersiniz).*

*Ünlü uyumu.* Diyalektik bölgesindeki Özbek ve Türkmen lehçelerinde ünlü uyumu neredeyse tamamen gözlemlenir. Her iki dilin de ünlü uyumu ile ilgili birçok ortak yönü vardır. Örneğin, (damaksal ünlü uyumu) Özbek ağızları: *ayamlara, mäníkí*, *baramıs, gäldí;* Türkmen ağızlar: *ayamlara, mäníkí / meníkí*, *baramıs, gäldí / geldí.*

Diyalektik bölgesindeki Özbek ağızlarında damak uyumu, Türkmen ağızlarında dudak uyumu şeklinde görülmesiyle karakterizedir. Örneğin, Özbek lehçelerinde: *oraʒ / oraq (orak), ördäk (ördek), üčín (için);* Türkmen ağızları: *oroq, ö:rdük, üčü:n* gibi.

Harezm ağızlarında dahil olmak üzere Özbek ağızlarında dudak uyumunun esas olarak ikinci heceye kadar gözlendiği, Türkmen ağızlarında ise sonraki hecelerde de gözlendiği görülmektedir. Örneğin, TTŞ.: *oγlonlor (oğlanlar), učušlor (sinekler), gögördü (morardı), gördü (gördi), oturdu (oturdu), otomlor (boy adı)*. *On ikkinži asïriŋ ortoloïnda Gözli ata, Hasan ata, Mäkkä: Mädinädän ïslam dininiŋ taγlimatïnï övretmek üči:n γoybärilibdir.* Özbek dilinin etkisi sonucu ağız temsilcilerinin konuşmalarında dudak uyumundan damak uyumuna doğru bir değişim görülmektedir: *Oroz > Ara:z (ad), orozo > ara:za (oraç), ovqot > avqat (yemek), övöj > ävej (üvey), börök > bärek / bäräk (mantı)*. Ayrıca, *oγlonlar, gördi, otïrdï* gibi gençler konuşmasında giderek daha aktif hale gelen kelimelerde dudak uyumunun damak uyumuna dönüşmesi sadece fonetikle değil, aynı zamanda dilbilgisiyle de ilgilidir. Bunun nedeni, ses değişiminin aynı zamanda eklerde de bir değişim olmasıdır.

**Sonuç.** Bu makale, Özbek dili kitlesi (massifine)nin bir parçası olan Harezm diyalektik bölgesindeki Türkmen ağızların üzerinde Özbek dilinin fonetik etkisinin aşağıdaki yerlerde ortaya çıktığını göstermektedir:

1. Türkmen dili ve ağızlarının karakteristik özelliği olan birincil uzun ünlüler, çevredeki Özbek ağızlarında olduğu gibi kısa bir konumda telaffuz edilmektedir: ***a: > a:*** *ma:j > maj, ja:rdam > jardam;* ***ä: > e:*** *bä:š > beš, lä:kín > lejkín;* ***i: > i:*** *bi:ǯe > biǯek, i:nǯík > inǯík;* ***ö: > ö:*** *kö:rek > körek / köräk (koz), mö:j > möj;* ***o: > o:*** *mo:lla > molla.*

2. Özbek ağızlarında olduğu gibi Türkmen ağızlarında da asimilasyon (*bízzen / bízzän, jaδδı / jazzı, du:θθız / du:ssız / duvssız* gibi) ve çiftleşme (*melle / mällä, pille / pällä, čille / čillä*) görülmektedir.

3. Ayrıca bazı seslerin telaffuzu Özbek şivelerindekiyle aynıdır ve bu da bazı ses değişikliklerine yol açar. Örneğin, ***e*** > ***ä:*** *demir / dämir, depe / däpä;* ***e > a:*** *Jema:l > Jama:l / Jamal, šema:l > šama:l / šamal;* ***ä > i:*** *semremek > semríjmek / sämírmäk, nä:me i:šíŋ > ni:šíŋ;* ***ä > a:*** *ädim > a:dım, käse > kʲa:sa;* ***ö > ü:*** *süjünǯí, a:laǯagüzen;* ***ö > e, ä:*** *sevgí, böräk / bäräk;* **o > *u:*** *boγum > buγum, Soltan > Sultan;* ***γ, q > ɣ:*** *γajta / ɣajta, γarrı / ɣarrı;* ***δ*** > ***z:*** *zinǯir, zejkäš;* ***θ*** > ***s:*** *soŋ, hajsï.*

4. Dudak uyumu, Türkmen edebi dili ve ağızlarında aktif olarak kullanılmaktadır. Ancak, diyalektik bölgesinde Özbek ağızlarının etkisi sonucunda, Türkmen ağızlarında dudak uyumunun yerini damak uyumu almaktadır: *Oroz > Ara:z, orozo > ara:za, ovqot > avqat.*

**Geleneksel kısaltmalar:**

TTŞ – Tortkul tipi Türkmen ağızları. Bu ağız türü, Tortkul, Ellikkala, Beruniy ve Amu Derya ilçelerinin Türkmen ağızlarını içerir ve dil özellikleri açısından Özbek dilinden önemli ölçüde etkilenmiştir.

UTŞ – Urgenç tipi Türkmen ağızları. Urgenç, Koşkopır, Bagat, Şavat ve Yangiarik ilçelerinin Türkmen ağızlarını içerir ve dil özellikleri açısından Harezm Özbek ağızlarına çok yakındır.

**Kaynaklar**

Abdullaev F. Fonetika Xorezmskix govorov uzbekskogo yazika: Diss. … d-ra. filol. nauk. – Tashkent, 1961.

Abdullaev F. Xorazm shevalari. – Toshkent: Fan, 1961.

Amansariev A. J. Turkmen dialektologiyasi. – Ashgabat: Turkmenistan, 1970.

Budenz J. Khivai tatárság // Nyelvtudományi közlemények. A Magiak Tudományos Akadémia Nyelvtudományi bízottsága. Negyedik kötet. – Pesten: 1865. – P. 269-331

Byotlingk O.N. O yazike yakutov. – S. 1848-1851.

Cevat E. Türkçede uzun vokallar (ünsüller) // Türk Dili-Belleten. – Istanbul, 1946. № 3.

Dibo A. V. O pervichnix dolgotax v tyurkskix yazikax // Vestn. Novosib. gos. un-ta. Seriya: Lingvistika i mejkulturnaya kommunikatsiya, 2015. T. 13, vip. 1. S. 5-20. https://cyberleninka.ru/article/n/o-pervichnyh-dolgotah-v-tyurkskih-yazykah/viewer

Foy K. Türkische Vokalstudien, besonders das Köktürkische und Osmanische betreffend. In: MSOS WAS 3. – Berlin, 1900. – P. 180-215.

Gombocz Z. Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache. Helsinki: Société finno-ougrienne, 1912.

Grønbech V. P. Forstudier til tyrkisk lydhistorie. - København: Lehmann og Stages, 1902.

Hidraliyeva Z. O‘zbek tilining Iqon shevasi: Filol.fan.b.fals.dok…diss. – Toshkent, 2023.

Ligeti L. Les voyelles longues en moghol // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. – Budapest, 1964. № 17. – P. 1-48.

Menges K. Einige Bemerkungin zur vergleichende Grammatik des Türkmenischen // Archiv Orientální. – Praga, 1938. № 11. – P. 7–34.

Németh G. Die langen Vokale im Jakutischen // Keleti Szemle = Revue Orientale Pour les Etudes Ouralo-Altaiques: Közlemények az ural-altaji nép- és nyelvtudomány köréből. – Budapest, 1915. – P. 150-164.

Pedersen H. Türkische Lautgesetze // ZDMG. – Leipzig: 1903. № 57. – P. 535-561.

Polivanov Y.D. K voprosu ob obsheetureskom dolgote glasnix // Sredne-aziatskogo gosudarstvennogo universiteta. Tashkent, 1924.

Polivanov Y.D. K voprosu o dolgix glasnix v obщetureskom prayazike // Dokladi AN SSR. 1927. – S. 141-153.

Poppe N. N. Chuvashskiy yazik i yego otnoshenie k mongolskomu i tureskim yazikam. I, II, Izvistiya Rossiyskoy Akademii Nauk'. VI seriya, 1924, tom 18, vipusk 12, 289–314.

Radloff W. Phonetik der Nördlichen Türksprachen. – Leipzig, 1882. – 376 p.

Ramstedt G. J. Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja Journal de la Société Finno-Ougrienne. – Helsinki, 1922. – № 38. – R. 34.

Räsänen A.M. Über die langen Vokale der türkischen Lenhwörter im Ungarischen // FUF. – Helsinki, 1937. XXIV, Heft 1-3. – P. 246-255.

Reshetov V., Shoabdurahmonov Sh. O'zbek dialektologiyasi. – Toshkent: O'rta va oliy maktab, 1962.

Teken T. Türk dillerinde birincil uzun ünlüler. – Ankara, 1995.

Shcherbak A.M. O proisxojdenii pervichnix dolgix glasnix v tyurkskix yazikax // Voprosi yazikoznaniya. – M., 1967. № 6. – S. 34-47.

Shcherbak A.M. Sravnitelnaya fonetika tyurkskix yazikov. – L.: Nauka, 1970.

# YAŞAR KEMAL'İN ROMANCILIĞININ ÖNEMLİ KAYNAKLARINDAN BİRİ OLARAK MİTOLOJİ

**Ece ONURAL***

*"İnsanoğlu düş gördükçe insandır."*

*"Epopelerin temelinde insanlık var.*
*Epopelerin temelinde,*
*iyi ki bu dünyaya gelebilmişiz var.*
*Dünyaya gelebilmiş olma*
*talihinin sevinci var.*
*Ne kadar ölüm acısı varsa da,*
*onu çok çok bastıran, dünyaya*
*gelmiş olmamızın sevinci var."*
*(Yaşar Kemal)*

**Öz:** Mitoloji, insanın evreni, yaşamı ve kendisini anlamlandırmak için geliştirdiği ilksel anlatı biçimidir ve modern çağda da etkisini sürdürür. Yaşar Kemal, mitleri yalnızca folklorik bir unsur olarak değil, insanlığın ortak belleğini taşıyan canlı yapılar olarak görür. Onun romanlarında bireysel ve toplumsal sorunlar, büyülü gerçekçilik, halk anlatıları ve mitsel düşünceyle iç içe sunulur. Çukurova, Toroslar, kutsal ağaçlar ve efsanevi karakterler, anlatının mitik katmanlarını oluşturur. İnce Memed gibi karakterler zamanla mitleşirken, mitin kendisini sorgulayan figürler de yer alır. Yaşar Kemal'e göre mit ve destan, kolektif bir yaratımdır ve insanlığın kendini tanımasında vazgeçilmezdir. Bu yönüyle yazar, modern romancı ile destancı geleneği arasında köprü kurar. Bu çalışma, Yaşar Kemal'in romancılığında mitolojinin temel bir kaynak ve kurucu bir düşünce biçimi olduğunu ortaya koyar.

**Anahtar Kelimeler:** Mitoloji, Anlatı, Yaşar Kemal, Roman, Karakter

* Dr., Öğretim Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, Türk Dili Bölümü, e-mail: eonurale@gmail.com. ORCHID: 0000-0002-9745-4222

## Giriş

Yazınsal metinlerin önemli kaynaklarından biri olarak mitoloji, dünyanın bütün yazın geleneklerinde ve hemen her türlü yazınsal türde karşımıza çıkar. Mitoloji ve mitolojik düşünce bizi sadece yazının âleminde değil, psikiyatriden fiziğe uzanan geniş bir alanda karşılar. Çünkü mitoloji, bir çeşit ilksel düşüncedir. Yaşam, evren ve diğer her şeyi açıklayabilmek için, zihnimizde beliren sonsuz soruları sakinleştirmek için, bir başlangıcı ve bir sonu ölümsüz kılmak için insan soyunun başvurduğu ilk anlatı biçimidir mitoloji. Mitoloji evreninde, "bilim"in "bilgisi"nin karşısında çaresiz kaldığı sorular rahatlıkla cevaplanır: Bu dağın burada durmasının elbette kozmik bir anlamı vardır, bu geleneğin başlangıcı o kadar önemli bir olaya bağlıdır ki bugün de gelenek sürmektedir. Veya basitçe, kendine çok hayran olan bir gence kızan tanrıça, o gencin ölümüne sebep olmuştur ve bu çiçek, su kenarlarında o gencin anısını yaşatmak için salınır. Şu adak ağacı, iki bin yıldır oradadır ve iki bin yıldır bu toprakta yürüyenler o ağacın önünden saygıyla geçmiştir. Mitoloji bize cevaplar sunar. Bu cevaplar, modern çağlarda bile avucumuzdan bırakmak istemediğimiz güzellikte renkli, ışıltılı bilyeler gibidir. Bir şeyin neden o şekilde ve orada, tam da o anda var olduğunu anlatan o hikâyenin karısında hayranlıkla dururuz. Hikâye, modern metinlerden çok farklı bir güce de sahiptir: Unutulmamak. O kendisini bir şekilde, her türlü bilimsel gelişmeye, atmosferin yüz binlerce km ötesinde havada duran uzay istasyonlarımıza ve keşif araçlarımıza rağmen hatırlatabilmektedir.

Dünya edebiyatının pek çok büyük kalemi gibi Yaşar Kemal de mitolojinin kendine has gücünü fark etmiştir. Zaten onun anlatısı, sıradan insanları anlatıyor gibi görünse de insan soyunun arketipik dertlerini anlatmak üzerinedir; ancak "modern" okur, bir tane Memed var zanneder. Bir tane Abdi Ağa yoktur ki bir tane Memed olsun… Her şey zıddıyla kâimdir. Bu zıtlık da mitolojik bir imgedir. Yaşar Kemal'in kurmaca ve mitoloji bağı ile ilgili düşünceleri, Ramazanoğlu Kitaplığı'nda çalıştığı zamanlara, yani 1942 yılına denk düşer. Yine aynı dönemde Orhan Kemal'le de tanışması üzerine düşünceleri daha da net şekillere ulaşır. Bu dönemde, Homeros'u, Yunan Klâsiklerini ve dünya mitlerini okumaya başlamıştır (Gürsel, 2000, s. 97). Mitlerin, modern edebiyatta da yaşatılması gereken önemli kültür motifleri olduğu fikri de yine bu dönemde doğacaktır. Yaşar Kemal, yine bu yıllarda folklor derlemeleri hazırlamaya başlamıştır. Yaşar Kemal'in anlatısında Çukurova her ne kadar öncelikli mekân gibi görünüyor olsa da biz onun eserlerinde farklı bölgelerin ve kültürlerin mitlerini de görürüz. Zaten mitoloji, dar alanda kısıtlı kalmış, az sayıda insanı ilgilendiren bir anlatı/düşünce sistemi değildir. Mitler, daha çok yaşadıkları bölgelerle ilgilidirler. Anadolu gibi

yoğun göç alan ve pek çok medeniyetin izini aynı anda sinesinde taşıyan bereketli topraklarda da mitler birbirine karışmış, senfonik bir yapıya kavuşmuştur. Bu da bizim Yaşar Kemal'in Yörük Türkmen'ini bir Zeus sunağının yanında dinlendirmesi sahnesiyle buluşturur. Tanrılara yakışır heybette betimlenen bir Hitit savaşçısının işlendiği bir taşın ötesindeki küçük çocukların oyunlarını izleriz. Tepegöz'ün adasını çağrıştıran bir adadan, Karınca Adası'na keçiler, koyunlar getirilir. Bir tanrıçayı canlandıran freskler, köyün güzel kadınlarıyla yarıştırılır ve zamanlar birbirlerinin içinden ötelere doğru seslenir. Yaşar Kemal de onları birbirinden ayırmayı bilmesine rağmen bir arada durmalarını istemiş gibidir. Sanki dünyalar arasındaki duvarın silikleşmesini; sisin artması ve hayalle gerçeğin, bin yıl öncesi ile bin yıl sonrasının yan yana yürümesini; kimliklerin bulanıklaşmasını ve kolektif bir aidiyete ulaşılmasını istenmiştir. Bu aidiyette arketipik ortaklıklardan ötesi yoktur:

> Ben biliyorum ki, efsane öyle okumuşluğa filan bakmaz. Efsane insanoğlunun içindedir. Ölüm gibi, arılık gibi, korku gibi temellidir insanda. İnsanoğlu yaratıcıdır. Sıkışınca taşı un eder, kayaları deler, toprağın altını üstüne getirir, en umulmaz yerden kendine bir dost çıkarır. Yani insanoğlu, yaratmadan edemez. Bulunduğu bölgeye, durumlara bağlıdır yaratmasının patlak vermesi… Göçebenin kilimi, nakışı, yerlinin taşı, yapısı, heykeli, resmi. Bunlarla birlikte destanı, türküsü, masalı, efsanesi… İnsanoğlu yaratır oğlu yaratır… Bunun çaresi yok. (Kemal, 2011, s. 263-237)

Bu düşüncelerin şekillenmesi, Ramazanoğlu Kitaplığı günlerinden sonra da devam edecektir. Yaşar Kemal'in bir "okuma listesi" vardır. Bir eser kaleme almadan önce mutlaka yeniden okuduğu eserler ve yazarlar arasında Homeros da bulunmaktadır. Yaşar Kemal'in mitoloji bağlamında Homeros, destan ve halk hikâyesi bağlamında da Abdale Zeyniki'den her fırsatta bahsettiğini görüyoruz. Abdale Zeyniki, yazarın aile miti açısından da çok önemli bir kişidir. O, Yaşar Kemal'in yetişemediği/hatırlayamadığı bir geçmişte, aile hâlâ erk sahibiyken, yazarın babası Sâdık Efendi'nin evinde "diz çöküp destan söyleyen" büyük ozandır. Mitleri taşıyan ve yaşatan kişilerin içinde, mitlerle büyüyen çocuk, Bir gün Homeros'la da tanışınca evren daha da genişler. Yaşar Kemal, destan söylenen evden çıkıp, destanların kitapların içinden kendine seslendiği Ramazanoğlu Kitaplığı'na vardığında, "nehrin akışını" da görmeyi başarır:

> Bir çağda, diyelim büyük bir şiir, destan kişiliği çıkıyor. Diyelim ki bu sudur, bir kaynaktır. Zamanla bu su ona katılan pınarlarla, çaylarla, başka sularla gittikçe büyüyor başka büyük suları da aldığı oluyor. İşte büyük destanlar da

> böyledir. Kimbilir yazıya geçinceye kadar İlyada ne kadar çok destancının dilinden geçmiş, kimbilir o zamana kadar İlyada'yı kaç milyon kişi dinlemiştir. Dede Korkut da öyle. (Kemal, 2009b, s. 130)

Yazar, mitler ve destanların modern dünyada da yaşatılmaları gerektiğine dair düşüncelerini geliştirirken, bu güçlü anlatı türlerinin, insanlığın ortak kültür mirası olarak önemini fark etmeye de başlar. Mit ve destan, onları anlatan kişilerin kolektif hikâyeleridir. Hiçbir mit bir kişinin üretimi değildir. Yeryüzünde tek başına mit yaratabilecek ve onu bin yıllar boyu yaşatabilecek bir kişisel yazı geleneği yoktur. Mit, yaşamak için onu arketipsel hikâye olarak kabul eden bir insan soyuna ihtiyaç duyar. Miti yaşatan soy, aynanın ötesinde kendisini de yaşatmayı başaracaktır:

> Epope insanlıktır. Eğer epopeler olmasaydı, insanlığımı, öğrenebildiğimiz kadar, öğrenmek kolay olmayacaktı. Belki de insanlığın en mükemmel yapıları epopelerdir. Çünkü epopeleri bir kişi, beş kişi yapmamıştır, epopeleri tarih boyunca seyircilerle, dinleyicilerle birlikte büyük destancılar soyu yapmıştır. (Kemal, 2009b, s. 78-79)

Yaşar Kemal, mit ve gerçeğin arasına duvar ören modern düşüncenin yarattığı sıkıntıları fark edecek kadar bu konunun üzerinde düşünmüş olmalıdır. Zira o, toplumlar kadar bireylerin de mit yarattığından bahsederken, aslında "kendiliğin" sağlıklı bir şekilde oluşabilmesi için ihtiyaç duyduğumuz kişisel mitten de söz eder. Psikolojinin neredeyse iki yüz yıldır kaynağını bulmaya çalıştığı, formülünü çözmeye çalıştığı gölge benliğin hikâyesidir kişisel mit. Bu, olağanüstü bir görüş yeteneğidir. Kişisel miti ve insan soyu olarak kimliğimize ait olan büyük mitler âlemini kaybetmek de evrenin çöküşüdür:

> İnsanoğlu zor günlerde hep yarattığı efsanelere sığınmıştır. Bundan sonra da sığınacaktır. Tüm toplumlar nasıl efsaneler yaratıyorsa bunu bireyler de yapmaktadır. İnsan hayatın efsane ve gerçeğin birbirinden ayrılamaz bir bileşimi. İşte romanlarımda ben bunun üzerinde duruyorum yani sadece toplumun efsane ve hayaller yaratma yolları üzerinde duruyorum. İşte bazı toplumlarda bu melekenin tükenmesi ile yabancılaşmayı aynı şey olarak görüyorum. (Kaya, 2015, s. 1781-172)

Mitlerin dünyası ile modern dünya arasındaki kapının kapanması büyük bir vakadır; ancak yazar bu tehlikeye işaret ederken bir yandan da onu Yaşar Kemal yapan o olağanüstü umudunu da kaybetmez. Tehlike vardır, oradadır ve gerçektir. Modernite bizi -ve kendisini- "her sorunun mutlak ve bilimsel cevabını bulacağını" söyleyerek oldukça uzun bir süre oyalamış olabilir. Ama insan psişesi hikâyelerle sağlıklı kalmaktadır. Modernite, yolun bir yerinde bunu da "keşfetmek zorunda" kalmıştır. "Bizi biz yapan hikâyeler", mitleştirme isteğimiz, anlatma "güdümüz", "yeniden kurgulama" eğilimimiz, mitlerden arınmış bir dünya ihtimalini yok eder. İnsan soyu, diyelim Cern'de en büyük bilimsel keşfin bir adım ötesindeyken, evrenin sırrını çözecekken bile, orada ve tam o anda yeniden mit yaratma potansiyeline ve "ihtiyacına" sahip olan bir canlıdır:

> Her çağın bir mit yaratma biçimi var. Eski Mısır'da başka mitler var. Sümerler'de, Asurlar'da, Hıristiyanlar'da, Müslümanlar'da, kuzeyde, güneyde mit yaratma biçimleri hep değişiyor. Benim savım şu ki, kıyamete kadar insanlar mit dünyaları, düş dünyaları yaratarak o dünyalara sığınacaklardır. Bir karanlıktan gelip başka bir karanlığa karışırken, insanlar ne yapabilirler, dersiniz. Bir de bunca doyumsuzluk varken… Bütün bunlar bitti, diyeceksiniz; bitti diyelim, yenileri çıkar, onlar da bizim aklımıza hayalimize gelmeyecek mitler yaratacaklardır. Günümüzün bu karmaşasında bile her gün ne mitler yaratılıp sığınılıyor. İnsanoğlu düş gördükçe insandır. (Kemal, 2009a, s. 164)

Mitin zengin kaynağı Yaşar Kemal'in romanlarında farklı şekillerde karşımıza çıkar. Örneğin, son derece gerçekçi görünen bir karakterin zaman içinde mitleştiğine şahit olabiliriz. İnce Memed, Taşbaş ve Salman böyle karakterlerdir. Diğer yandan, bir mitin içinde yaratılmış olmasına rağmen miti reddeden karakterler de göze çarpar. Anacık Sultan, mitin halkın anladığı gibi bir "şey" olmadığını bize anlatan çok değerli bir karakterdir. Bir sır vardır, bir keramet elbette vardır; ama bu sır ve keramet bereketli, büyülü, değerli Çukurova toprağıdır. Çukurova'nın kendisi bir mittir. Antik çağlarda bir sıra hâlinde yürüyen boğaların ayak izlerini üzerinde ve adında taşıyan Toroslar'ın kendisi mittir. Kimsecik'in küçücük, çaresiz çocuklarının oyunları ve yanan ağaçlar bir mittir. O mitin içinde büyüme çatışmaları vardır. Devirlerin yanarak tükendiğine şahit olmanın sırrı vardır. Büyümeyi reddetmek de vardır: Sadece çocukların gördüğü bir Ak Kuş tarafından izlenmek ve kollanmak da o âlemde yaşar. Ve yine ağaçlar, iki beyin yıllar süren kavgasının ortasında yanan konaklar, evlerin avlularında yanan ağaçlar… Ve bilge ağaçlar… Göçe artık hâli kalmamış; ama inatçı, ama öfkeli bir yaşlı kadını

kıyısında ağırlayan, onun dertlerini dinleyen "Bay-Terek" imgesini olduğu gibi üzerinde taşıyan kutsal ağaçlar. Hepsi orada, o külliyatın içinde, birbirine bağlı olduklarını hissettirmeden yaşıyorlar…

O evrende "gerçek mitler" de vardır. Büyülü Yağız At'lar, babasız kalmış çocuklardan birinin etrafında "anneni öldür" diye fısıldayarak dönen yılanlar, kırmızı sakallarıyla görülen topal karıncalar ve bir büyülü kılıç! Her sorunu bitirecek bir kılıç. Yaylada bir yaylak, kışlada bir kışlak sahibi olmanızı sağlayacak büyülü bir nesne, demirciler ve savaşçılar zamanından gelen, mitsel yaşlı bilgeler tarafından dövülen; ama artık "gerçekçi" olmaya mahkûm edilmiş bir dünyada sahibini bulamayan kılıçlar… Her yıl 5 Mayısı 6 Mayısa bağlayan gece gökyüzünde buluşan Hızır ve İlyas… Dileklerin öznesi olan şahinler… Meryem Hatun'un dilinden düşmeyen, herkese anlattığı Sarıkız Efsanesi… Bunlar hep mitlerden uzanıp gelir. Yaşar Kemal, bunu bilinçli olarak yapmıştır, destancıların oğlu olmayı istemiş ve sevmiştir:

> Zaten ben İlyada yazmak istiyorum. Tolstoy Baba da İlyada yazmak istiyorum diyordu. (...) Gogol Ölü Canlar'da bir aileyi alıyor. Baştan anlatıyor, birkaç çizgi sonra öbür aileye geçiyor İlyada'daki gibi. Homeros da, Aşil, Hektor, Odysseus gibi yüzlerce tip çiziyor. Ama ayrı ayrı çiziyor. Aynı metod. Nazım'ın İnsan Manzaraları'ndaki gibi. Kale Kapısı'nda ben de aynı şeyi denedim. Bu bakımdan en epik romanım Kale Kapısı'dır. Bir sürü tip anlatıyorum çünkü. (Kaya, 2015, s. 236)

Bu bağlamda, Bir *Ada Hikâyesi Dörtlemesi*'nin Emir Selahattin Sultan'ını özellikle anmak gerekir. O, mitolojiyle ilgilendiğini doğrudan ifade eden, arkeoloji ile ilgili bilgisi olan, evreni "eski bilgilerden" algılamaya çalışan özel bir karakterdir. Sanki Yaşar Kemal'in düşüncelerini seslendirmek için var edilmiş gibidir:

> Milyarlarca destan, türkü, şiir yaratmışlardır. Şu insanların birinci derdi de kendinin ve insanların gizine ulaşma çabası olmuştur. Bugün, insan evrende insanı bildiği kadar hiçbir şeyi bilmez. (Kemal, 2014, s. 257)

## Sonuç

Yaşar Kemal'in romancılığı ile ilgili olarak öne sürülen genel kanı, onun toplumcu gerçekçi bir yazar olmasıdır. Biz, daha önceki çalışmalarımızda da defalarca dile getirdiğimiz gibi buna katılmıyoruz. Yaşar Kemal,

toplumu, bireyi, yaşanılan dertleri, mecburiyetleri, çaresizlikleri, aşkı, öfkeyi, töreyi ve diğer pek çok şeyi görülen gerçeklik içerisinde, büyülü gerçeklikle, mitle, halk anlatısıyla, sembolizmle harmanlamıştır. Sadece *Kimsecik Üçlemesi*'ne bakarak bile bu gerçeği görebiliriz. Ve bu özel üslupta, en büyük dayanaklarından biri mitsel düşünce olmuştur. Çünkü mit, bize labirente hapsedilmiş canavarın yaşadıklarını anlatırken, o canavarı sevmemiz gerektiğini fısıldayan gerçek bilgidir… Mitlerin diliyle seslenmeyi öğrenmiş modern yazarların, insanlığın ilksel düşüncelerine doğru bakmayı da öğrendiklerini düşünmek yerinde olacaktır. Böylece, bireyin hikâyesini anlatan bazı yazarlar, bir kişinin hikâyesine o kadar derinden bakmayı başarırlar ki bütün insanların gölgelerine, kayıp kişiliklerine ve ortak dertlerine bakmayı da öğrenirler. Yaşar Kemal, bu bağlamda modern hikâye anlatıcısı ile diz çöküp destan söyleyen anlatıcı arasındaki görünmez bağı, görünür kılmayı başarmış bir yazardır.

**Kaynakça**


Gürsel, N. (2000). *Yaşar Kemal "bir geçiş dönemi romancısı*". İstanbul: Everest Yayınları.

Kaya, M. (2015). Türk *romanında destan etkisi*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Kemal, Y. (2009a). *Binbir çiçekli bahçe*. İstanbul: YKY.

Kemal, Y. (2009b). *Zulmün artsın*. İstanbul: YKY.

Kemal, Y. (2011). *Röportaj yazarlığında 60 Yıl*. İstanbul: YKY.

Kemal, Y. (2014). *Fırat suyu kan akıyor baksana*. İstanbul: YKY.

# KAZAK EDEBİYATINDA TASAVVUFUN YERİ VE ETKİLERİ

**Erlan ALAŞBAYEV**[*]

**Öz:** Tasavvuf, Türk halklarının dini-manevi hayatında derin izler bırakmış; bu etki Kazak edebiyatının oluşum ve gelişim sürecinde önemli bir rol oynamıştır. XII. yüzyılda Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet adlı eseri aracılığıyla yayılan tasavvufî öğretiler, Kazak bozkırında hem dini bilinç hem de edebî gelenek açısından güçlü bir etki yaratmıştır. Yesevî'nin hikmetlerinde işlenen insan-ı kâmil ideali, Allah sevgisi, ahlaki arınma, nefs terbiyesi ve kanaat gibi temalar, Kazak jıraularının şiirinde yankı bulmuştur. Jıraular, toplumu birliğe, adalete, sabra ve maneviyata çağırarak tasavvuf edebiyatının öğretici yönünü sürdürmüşlerdir.

XV–XVIII. yüzyıllarda Kaztuğan, Dospambet, Aktamberdi ve Bukar jırau gibi önemli isimler, dünyanın faniliği, hakikate yöneliş, adalet arayışı ve toplumsal dayanışma gibi temaları işlemiş; bu yönleriyle tasavvufî geleneğin halk arasında canlı kalmasına aracılık etmişlerdir. XIX. yüzyılda ise Şahkerim Kudayberdiulı ve Maşhur Jüsip Köpeyulı, tasavvufî düşünceyi modern bir bağlamda yeniden yorumlayarak Kazak edebiyatına felsefi derinlik kazandırmış, bireysel maneviyat ile toplumsal sorumluluk arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmışlardır.

Sonuç olarak, tasavvuf Kazak edebiyatında yalnızca dini bir öğreti değil; aynı zamanda milli kimliğin oluşumunda, toplumsal değerlerin aktarımında ve edebî estetik anlayışın gelişiminde temel bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak Edebiyatı, Tasavvuf, Ahmed Yesevî, Jırau, Manevi Kültür

## Giriş

Kazak edebiyatı, tarih boyunca yalnızca estetik bir sanat alanı olarak değil, aynı zamanda toplumun dini, ahlaki ve felsefi değerlerini aktaran bir kültürel miras olarak işlev görmüştür (Köprülü, 2003). Kazak halkının

[*] Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, Türk Filolojisi Bölümü, e-mail: yerlan.alashbayev@ayu.edu.kz , ORCID: 0000-0003-0959-5787

yaşam biçimi, göçebe kültürün doğası gereği zorluklarla dolu olmuştur. Bu zorluklar, manevi değerler ve inanç sistemleriyle dengelenmiş, halkın hayatında derin izler bırakmıştır. İşte bu noktada tasavvuf, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir yol gösterici işlevi üstlenmiştir (Yıldız, 2012).

Tasavvuf, Allah'a ulaşma yolunda içsel arınmayı, ahlaki olgunluğu ve insan sevgisini merkeze alır. Bireyin iç dünyasına yönelmesini, nefsin terbiyesini ve dünyadan el etek çekmeden hakikati bulmasını öğütler (Kara, 2015). Bu yönüyle tasavvuf, yalnızca dini bir düşünce sistemi değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı ve kültürel birlikteliği güçlendiren bir yaşam felsefesidir. Kazak edebiyatı, bu öğretileri halka ulaştırmanın en önemli araçlarından biri olmuş, edebi eserler sayesinde tasavvufi düşünce geniş kitlelere aktarılmıştır. Kazak bozkırında yaşayan halk, tarihsel süreçte doğa şartlarının sertliği, göçebe hayatın belirsizlikleri ve toplumsal mücadelelerin ağırlığıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu koşullarda tasavvuf, halkın manevi ihtiyaçlarını karşılamış, onları hayata karşı daha dirençli kılmıştır (Köprülü, 2016). Tasavvufun sunduğu ahlaki değerler, Kazak toplumunun kimliğinin şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Toplumsal dayanışma, kardeşlik, tevazu ve Allah'a bağlılık gibi kavramlar, edebiyat yoluyla halka aktarılmış, böylece tasavvuf yalnızca bireysel değil, toplumsal bir öğreti hâline gelmiştir.

Özellikle XII. yüzyılda Ahmed Yesevî'nin hikmetleri, Kazak halkı için dini ve kültürel bir rehber niteliği taşımıştır. Yesevî, sade Türkçe ile yazdığı şiirlerinde iman, ahlak, insan sevgisi ve Tanrı'ya yakınlık gibi temaları işlemiştir (Köprülü, 2016). Onun eserleri, hem dini bir öğreti hem de edebi bir kaynak olarak Kazak edebiyatının temel taşlarını oluşturmuştur. Ahmed Yesevî'nin tasavvufi mirası, yalnızca kendi döneminde değil, sonraki yüzyıllarda da Kazak şairleri, düşünürleri ve halk ozanları üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır (Köprülü, 2003). Dolayısıyla Kazak edebiyatında tasavvuf, sadece bir dini öğreti olmaktan öte, toplumun manevi ihtiyaçlarını karşılayan, kimliğini güçlendiren ve edebiyatın gelişimini yönlendiren bir unsur olmuştur.

## Tarihi Arka Plan

Kazak edebiyatında tasavvufun yeri ve etkilerini kavramak için, XI-XII. yüzyıllardan itibaren Orta Asya'daki dini, kültürel ve siyasi dönüşümlere yakından bakmak gerekir. Bu dönemde İslamiyet, Karahanlılar devrinden itibaren Türk toplulukları arasında hızla yayılmaya başlamış, bu süreç Kazak bozkırının manevi dünyasına da derin etkiler bırakmıştır. İslam'ın benimsenmesi, yalnızca dini bir değişim değil; aynı zamanda edebiyatın

dil, üslup ve temalarında köklü bir dönüşümün de başlangıcı olmuştur (Köprülü, 2003).

Ahmed Yesevî Dönemi (XII. yüzyıl) Tasavvufun Kazak edebiyatına nüfuz etmesinde en önemli isim Hoca Ahmed Yesevî'dir. Türkistan'da yaşayan Yesevî, Orta Asya'da İslam'ın yayılmasında eşsiz bir rol üstlenmiştir. Onun Divan-ı Hikmet adlı eseri, Arapça ve Farsçanın hâkim olduğu bir dönemde sade Türkçe ile yazılmış olması sayesinde, bozkırda yaşayan göçebe Kazak halkı tarafından kolaylıkla anlaşılmış ve büyük bir etki yaratmıştır. Yesevî'nin hikmetlerinde işlenen temel temalar şunlardır:

- Allah'a sevgi ve teslimiyet,
- Peygamber'e bağlılık,
- nefsin terbiyesi ve dünyevi arzulardan arınma,
- ahlaki olgunluk,
- insan sevgisi ve toplumsal dayanışma.

Bu öğretiler, yalnızca bireysel bir maneviyatın ifadesi değil, aynı zamanda göçebe halkın zor yaşam koşullarında ihtiyaç duyduğu bir manevi rehberlik niteliği taşımıştır. Yesevî'nin düşünceleri etrafında şekillenen Yesevîlik tarikatı, kısa sürede Orta Asya'da yayılmış ve hem dini hem de kültürel açıdan kalıcı bir gelenek oluşturmuştur (Ocak, 1996; Kara, 2015).

XIV-XVI. yüzyıllarda Halk Edebiyatıyla tasavvufun bütünleşmesi Ahmed Yesevî'nin halifeleri ve dervişleri, tasavvufi düşünceleri Kazak bozkırında sözlü gelenek aracılığıyla yaymaya devam etmiştir. Bu süreçte tasavvufi öğretiler, destanlar, efsaneler ve dini hikâyeler aracılığıyla halkın belleğine yerleşmiştir. Kahramanlık anlatılarında, dünyevi gücün yanında manevi güç, tevekkül ve Allah'a bağlılık unsurları öne çıkmaya başlamıştır (Yıldız, 2012). Bu dönemde tasavvuf, yalnızca şehir merkezlerinde değil, köylerde ve göçebe oba hayatında da sözlü edebiyat geleneğinin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Dervişler ve ozanlar aracılığıyla tasavvufi değerler, halkın gündelik hayatına nüfuz etmiş, İslam'ın ahlaki temelleri edebi bir estetikle harmanlanmıştır.

XIX. yüzyılda Kazak aydınlanmasının öncüsü sayılan Abay Kunanbayev, edebiyatında tasavvufi öğeleri yeniden yorumlamıştır. Abay, klasik Yesevî geleneğinin devamı olmakla birlikte, onu modern bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmiştir. Abay'ın şiirlerinde ve düzyazılarında şu tasavvufi unsurlar dikkat çeker:

- İnsan ruhunun saflaşması,
- Hakikat arayışı,
- "İnsanı sev, Allah için" ilkesi,

- Ahlaki olgunluk ve toplumsal sorumluluk.

Abay'ın düşünce dünyasında tasavvuf, bireyin içsel olgunluğunu toplum yararına yönlendiren bir değer sistemi olarak yeniden kurgulanmıştır (Karahan, 2006). Bu bağlamda, Abay hem tasavvufun bireysel boyutunu hem de toplumsal etkilerini ön plana çıkarmış, Kazak edebiyatında tasavvufi geleneğin modernleşmesine katkıda bulunmuştur. XX. yüzyılda Kazak edebiyatı, tasavvufu yalnızca dini bir öğreti olarak değil, aynı zamanda felsefi bir düşünce sistemi olarak ele almıştır. Bu dönemin iki önemli ismi Mağjan Cumabayev ve Şakarim Kudayberdiulı'dır. Mağjan Cumabayev, şiirlerinde aşk, içsel arayış, Tanrı'ya kavuşma arzusu ve ruhsal özgürlük temalarını işlemiştir. Onun lirik ve sembolik dili, tasavvufi düşüncenin modern şiirdeki bir yansımasıdır. Şakarim Kudayberdiulı ise daha çok tasavvufun ahlaki ve felsefi yönüne eğilmiştir. Onun eserlerinde bireyin vicdanı, toplumun manevi temizliği ve insanın hakikat arayışı ön plana çıkmaktadır (Ergun, 2004). Bu dönemde tasavvuf, bireyin içsel dünyasını geliştiren bir yol olduğu kadar, toplumsal kimliğin de ahlaki temellerini güçlendiren bir unsur hâline gelmiştir.

Önemli Temsilcilerinin başında Hoca Ahmed Yesevî (XII. yy.) bulunmaktadır. Türkistan'da yetişen Ahmed Yesevî, yalnızca dini bir şahsiyet değil, aynı zamanda Türk tasavvuf edebiyatının kurucusu kabul edilmektedir. Onun Divan-ı Hikmet adlı eseri, sade Türkçe ile kaleme alınarak Kazak bozkırındaki halkın dini ve ahlaki terbiyesinde temel bir rol oynamıştır. Hikmetlerde Allah aşkı, Peygamber sevgisi, tevazu, sabır ve kardeşlik gibi tasavvufi değerler, günlük yaşamla ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Böylece Yesevî, edebiyat aracılığıyla tasavvufu halka taşıyan öncü bir isim olmuş ve Kazak edebiyatında manevi temellerin atılmasını sağlamıştır (Ocak, 2012; Köprülü, 2003).

Abay Kunanbayev (XIX. yy.) ise, Kazak edebiyatında tasavvufi düşünceyi felsefi bir boyut ile yorumlayan en önemli isimlerden biridir. Onun "Kara sözder" (Kara Sözler) adlı eseri, insanın iç dünyasına, ahlaki olgunluğa ve Tanrı'ya yaklaşma yollarına dair derin analizler içerir. Abay, tasavvufi öğretilerdeki "kalp temizliği", "akıl ve vicdan" kavramlarını merkeze alarak bireysel gelişim ile toplumsal ahlak arasındaki bağı ortaya koymuştur. Şiirlerinde ise Allah'a sevgi, hakikat arayışı ve insanın varoluşsal sorgulamaları dikkat çeker (Kara, 2007).

Bir diğer temsilcisi Şakarim Kudayberdiulı (1858–1931), Abay'ın düşünce geleneğini sürdürmüştür. Şakarim, tasavvufun ahlaki ve metafizik boyutunu ön plana çıkarmıştır. Onun "Üş anık(Üç Hakikat)" konulu eseri, insanın varoluşunu, vicdanın önemini ve hakikate ulaşma yollarını felsefi bir çerçevede ele alır. Şakarim'e göre tasavvuf, insanın

nefsini terbiye ederek hem bireysel hem de toplumsal arınmaya ulaşmasının yoludur. Şiirlerinde "ar" (vicdan) kavramı, tasavvufi düşüncenin merkezine yerleştirilmiş; bireyin sorumluluğu, doğruluk ve hakikat sevgisi sürekli vurgulanmıştır (Ergun, 2004; Kudayberdiulı, 1988).

Şair Mağjan Cumabayev (1893–1938), XX. yüzyılın önemli Kazak şairlerindendir. Mağjan, tasavvufu daha çok lirik ve sembolik boyutlarıyla ele almıştır. Şiirlerinde aşk, iman, özgürlük ve ulusal kimlik temaları iç içe geçmiştir. İlahi aşk ile beşeri aşk arasında kurduğu bağ, tasavvufi lirizmin modern bir yorumunu sunar. Onun eserlerinde insan ruhunun derinliklerine inen bir duyarlılık ve Tanrı'ya kavuşma arzusunun estetik ifadesi göze çarpar. Böylece Mağjan, Kazak edebiyatında tasavvufi lirizmi XX. yüzyılın modern şiir anlayışıyla buluşturmuştur (Cumabayev, 1995).

**Kazak Edebiyatında Tasavvufun Tarihsel Gelişimi**

| Dönem / Şair | Tasavvufî Yaklaşımı | Ele Aldığı Temalar | Edebî Etkisi |
|---|---|---|---|
| Ahmed Yesevî (XII. yy.) | Türkistan'da tasavvufun öncüsü; hikmetler aracılığıyla halkı eğitme. | İlahi aşk, tevazu, Allah'a kulluk, insan sevgisi. | Divan-ı Hikmet Kazak bozkırında İslam'ın kökleşmesini sağladı, halk şiiri geleneğine ilham verdi. Ocak, 2012; Yesevî, 1993 |
| Yesevî Dervişleri (XIV-XVI. yy.) | Yesevî'nin öğretilerini göçebe halka taşıyan müridler. | Manevi arınma, destan ve dini hikâyelerde tasavvufi motifler. | Kazak halk edebiyatında tasavvufi unsurların yerleşmesini sağladı.Köprülü, 2006 |
| Abay Kunanbayev (XIX. yy.) | Tasavvufu ahlaki ve düşünsel boyutta yeniden | İnsan sevgisi, akıl, vicdan, ahlaki | "Kara sözler" ve şiirleriyle tasavvufu felsefi bir derinliğe taşıdı. Kara, 2007; |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | yorumladı. | olgunluk. | Abay, 1995 |
| Mağjan Cumabayev (XX. yy.) | Tasavvufu lirik ve sembolik bir dille ele aldı. | İlahi aşk, ruhsal özgürlük, Tanrı'ya kavuşma arzusu. | Modern Kazak şiirinde tasavvufun sembolik ifadesini güçlendirdi.Cumabayev, 1995 |
| Şakarim Құдайбердіұлы (XX. yy.) | Tasavvufun ahlaki ve felsefi yönüne odaklandı. | Vicdan, nefis terbiyesi, hakikat arayışı. | "Ар ілімі" öğretisiyle tasavvufun ahlak temelli bir sistem olduğunu ortaya koydu. Құдайбердіұлы, 1988; Ergun, 2004 |

**Tasavvufun Kazak Edebiyatındaki Etkileri**

**1. Dil ve Üslup**

Tasavvufun Kazak edebiyatına en önemli katkılarından biri, dil ve üslup alanında olmuştur. Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet adlı eseri, sanatlı ve ağır Arapça-Farsça yerine sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Bu tercih, yalnızca edebi bir yenilik değil, aynı zamanda halkın manevi terbiyesi için bilinçli bir yöntem olmuştur. Çünkü göçebe yaşam tarzına sahip Kazak halkı, karmaşık dini kavramları değil, günlük yaşamla iç içe geçmiş sade öğütleri daha kolay benimsemiştir. Yesevî'nin bu anlayışı, sonraki yüzyıllarda Kazak edebiyatında didaktik ve anlaşılır bir üslubun temelini oluşturmuş, halk edebiyatı ile yazılı edebiyat arasındaki bağı güçlendirmiştir (Köprülü, 2006; Ocak, 2012).

**2. Ahlaki ve Didaktik İçerik**

Tasavvufun özünde, insanın kendisini tanıması ve nefsini kontrol altına alarak ahlaki kemale ulaşması vardır. Bu özellik, Kazak edebiyatında özellikle öğüt verici şiirlerde ve nesir eserlerinde kendisini göstermiştir. Örneğin, Abay Kunanbayev'in Қара сөздер adlı eseri, yalnızca felsefi bir metin değil, aynı zamanda tasavvufun ahlaki boyutunu yansıtan bir rehber niteliğindedir. Abay'ın "akıl, jürek jane kayrat" (akıl, kalp ve

irade) arasındaki dengeye vurgu yapması, insanın manevi olgunluğuna giden yolun tasavvufi bir yorumudur (Kara, 2007). Dolayısıyla, tasavvuf Kazak edebiyatında yalnızca bireysel ahlakı değil, aynı zamanda toplumun manevi temizliğini de ön plana çıkarmıştır.

### 3. Toplumsal Dayanışma

Kazak edebiyatında tasavvufun en önemli yansımalarından biri, toplumsal birlik ve kardeşlik düşüncesidir. "El birligi" (halkın birliği) kavramı, yalnızca siyasi bir söylem değil, aynı zamanda tasavvufi bir idealdir. Ahmed Yesevî ve onun yolundan giden dervişler, toplumsal ilişkilerde sevgi, merhamet ve dayanışma ilkelerini vurgulamışlardır. Bu durum, Kazak halk edebiyatında destanlar, dini hikâyeler ve öğüt şiirleri aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Tasavvufun bireyden topluma yayılan bu etkisi, Kazak kültüründe "birlik pen ıntımak" (birlik ve dayanışma) anlayışının kökleşmesine katkı sağlamıştır (Ergun, 2004).

### 4. Şiir Geleneği

Tasavvuf, Kazak şiirinin yalnızca dini mesaj taşıyan bir araç olmasının ötesine geçerek, ona estetik ve felsefi derinlik kazandırmıştır. Ahmed Yesevî'den itibaren başlayan tasavvufi şiir geleneği, yalnızca ibadet ve öğüt içermez; insanın iç dünyası, varlıkla ilişkisi, aşk, ölüm ve Tanrı'ya kavuşma arzusu gibi evrensel temaları da işler. XIX. yüzyılda Abay'ın şiirlerinde görülen insan ve hakikat arayışı, XX. yüzyılda Mağjan Cumabayev'in lirik şiirlerinde ilahi aşk ve ruhsal özgürlük, Şakarim Kudayberdiulı'nın şiirlerinde ise vicdan ve hakikat arayışı şeklinde modern yorumlarını bulmuştur. Böylece tasavvuf, Kazak şiirinde bir düşünce sistemi olarak varlığını sürdürmüş ve edebiyata felsefi bir zenginlik katmıştır (Cumabayev, 1995; Kudayberdiulı, 1988).

## Kazak Halk Edebiyatında Tasavvufi İzler

Tasavvufun Kazak edebiyatına etkisi, yalnızca yazılı metinlerle sınırlı kalmamış; halkın sözlü edebiyat geleneğinde de derin izler bırakmıştır. Bu etki, özellikle destanlar, aşık edebiyatı ve didaktik manzumeler aracılığıyla kendini göstermektedir.

1. Destanlar, Kazak halk edebiyatının temel taşlarından biri olan destanlarda, tasavvufi öğeler yoğun bir şekilde işlenmiştir. Özellikle "Korkut Ata/Dede Korkut" hikâyelerinde ölüm ve ölümsüzlük teması, tasavvufi bakış açısıyla ele alınmıştır. Korkut Ata'nın ölümsüzlüğe dair arayışı, sadece bir kahramanın kişisel mücadelesi değil, aynı zamanda insanın fanilik karşısında hakikati bulma ve ruhsal arayışını sembolize

eder. Bu destanlarda ölüm, bir son değil, manevi olgunluğa ve hakikate ulaşma yolunda bir basamak olarak gösterilir. Böylece halk edebiyatı, tasavvufi öğretilerin toplumsal bilince aktarılmasında önemli bir araç olmuştur (Köprülü, 2006).

2. Aşık Edebiyatı, Göçebe Kazak toplumunda aşıklar, şiirlerinde Allah aşkı ve hakikat arayışı temalarını işlemişlerdir. Bu şiirlerde ilahi sevgi ile insan sevgisi iç içe geçer ve tasavvufi düşüncenin günlük hayata yansıması görülür. Örneğin, aşıkların şiirlerinde adalet, sabır, tevazu ve toplumsal dayanışma sık sık vurgulanır. Aşık edebiyatı, tasavvufun herkesin anlayabileceği bir dil aracılığıyla halka ulaştığının en önemli kanıtıdır. Böylece bireysel ruhsal olgunluk, toplumsal sorumluluk ve manevi değerler bir arada öğretilmiştir (Ergun, 2004).

3. Didaktik Manzumeler, Halk arasında dilden dile aktarılan öğüt şiirleri ve dini hikâyeler, tasavvufi öğretilerin toplumsal değerler sistemine dönüşmesini sağlamıştır. Bu eserlerde doğruluk, sabır, sevgi, tevazu ve birlik gibi evrensel tasavvufi ilkeler işlenmiştir. Didaktik manzumeler, hem bireyin ruhsal gelişimini hem de toplumun ahlaki düzenini destekleyen birer rehber niteliğindedir. Bu eserler, aynı zamanda Kazak halkının manevi dünyasının şekillenmesinde ve kültürel kimliğinin korunmasında büyük rol oynamıştır (Ocak, 2012).

**Sonuç**

Tasavvuf, Kazak edebiyatının tarihsel gelişiminde yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda kültürel hafızayı, toplumsal değerleri ve estetik anlayışı şekillendiren çok katmanlı bir düşünsel zemin olarak işlev görmüştür. Ahmed Yesevî ile kurumsallaşan Yesevîlik geleneği, Orta Asya'da manevi hayatın olduğu kadar edebi üretimin de merkezinde yer almış; böylece tasavvuf, Kazak edebiyatında hem dünya görüşünü belirleyen bir paradigma hem de edebi şekillenmeyi yönlendiren bir estetik kaynak hâline gelmiştir. Abay Kunanbayev'in insan, toplum ve ahlak konularına getirdiği yorumlar; Şakarim Kudayberdiulı'nın vicdan, hakikat ve sorumluluk kavramlarını merkeze alan düşünsel yaklaşımı; Mağjan Cumabayev'in ruh–madde çatışmasını lirizmle işleyen poetik üslubu, tasavvufi mirasın modern Kazak edebiyatında da güçlü bir biçimde sürdüğünü göstermektedir. Bu düşünürlerin eserlerinde tasavvuf, geleneksel halk inançlarıyla felsefi sorgulamayı birleştiren bir epistemolojik çerçeve olarak karşımıza çıkar.

Sözlü edebiyat geleneğinde yer alan destanlar, hikâyeler, terme ve didaktik manzumeler ise tasavvufun halk arasındaki etkisini daha görünür kılmaktadır. Bu metinlerde ahlaki öğretiler, gündelik yaşam deneyimleri, kahramanlık anlatıları ve toplumsal ilişkilerle bütünleşerek kolektif bir manevi bilinç oluşturmuştur. Böylece tasavvuf, sözlü kültür ortamında

hem bireysel erdemi hem de toplumsal düzeni destekleyen bir değer sistemi olarak işlev görmüştür. Yazılı edebiyatta ise tasavvufi düşünce daha soyut, felsefi ve sembolik bir yaklaşım kazanmış; insanın ontolojik konumu, varlık–yokluk ilişkisi, aşkınlık deneyimi ve ruhsal arınma gibi temalar edebi bir derinlikle işlenmiştir. Bu süreç, Kazak edebiyatında estetik dönüşümlere yol açmış; şiirde sembolik anlatım, imgesel yoğunluk ve içsel derinlik gibi nitelikler belirginleşmiştir. Genel olarak tasavvufun Kazak edebiyatına sağladığı katkılar akademik düzlemde şu başlıklarla değerlendirilebilir:

***Dilsel sadelik ve iletişimsel açıklık:*** Yesevî geleneğinin sade Türkçe kullanımı, hem sözlü hem de yazılı edebiyatta anlaşılır bir ifade biçimi oluşturmuştur.

***Ahlaki ve düşünsel derinlik:*** Nefis terbiyesi, vicdan, hakikat arayışı, sabır, şükür ve tevazu gibi kavramlar edebi metinlerin temel ahlaki eksenini meydana getirmiştir.

***Toplumsal birlik ve kültürel bütünlük:*** Tasavvuf, "el birligi", dayanışma, hoşgörü ve toplumsal barış gibi kavramlarla kültürel kimliğin pekişmesine katkı sağlamıştır.

***Estetik ve poetik zenginlik:*** Lirik anlatım, metaforik dil, sembolik anlatılar ve insan ruhunun derinliklerine yönelen tematik çeşitlilik edebi estetiğin gelişmesine hizmet etmiştir.

Sonuç olarak tasavvuf, Kazak edebiyatını yalnızca motif ve tema düzeyinde değil; dil, düşünce, estetik ve toplumsal bilinç düzeyinde dönüştüren kapsamlı bir kültürel ve entelektüel miras olarak değerlendirilebilir. Bu miras, Kazak edebiyatının hem geleneksel yapısını beslemiş hem de modernleşme sürecinde evrensel insani değerlerle buluşmasını sağlamıştır. Tasavvufun Kazak edebiyatındaki varlığı, bugün dahi hem edebiyat araştırmaları hem de kültürel kimlik çalışmalarında temel bir referans alanı olmayı sürdürmektedir.

## Kaynaklar


Cumabayev, M. (1995). Шығармалары. Алматы: Жазушы.

Ergun, S. (2004). Kazak Edebiyatında Tasavvufun İzleri. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Ergun, S. (2004). Türk Tasavvuf Edebiyatı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, M. (2015). Tasavvuf ve Türk Dünyası Edebiyatı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karahan, A. (2006). Abay Kunanbayev ve Düşünce Dünyası. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Köprülü, M. F. (2003). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Akçağ Yayınları.

Köprülü, M. F. (2016). Ahmed Yesevî. Divan-ı Hikmet. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ocak, A. Y. (1996). Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, H. (2012). Orta Asya Türk Edebiyatında Tasavvufun Etkisi. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 63, 45-58.

Kudayberdiulı, Ş. (1988). Üş anık (Үш анық). Almatı: Kazakistan.

# ERMENİ HARFLİ KIPÇAK TÜRKÇESİNDE YABANCI KÖKENLİ KELİMELERİN ALDIĞI EKLER ÜZERİNE: *TÖRE BİTİG* ÖRNEĞİ

**Erdinç YEŞİLKAŞ***

**Öz:** Türk dili, tarih boyunca farklı kültür ve dillerle etkileşim hâlinde olmuş, bu süreçte çeşitli dillerden kelimeler alıntılamıştır. Bu kelimelerin uyum sürecinde Türk dili, eklemeli yapısı sayesinde, alıntıladığı kelimeleri kendi morfolojik sistemine uygun biçimde dönüştürebilmiştir. Bu durum Türk dilinin gerek tarihî gerek çağdaş her döneminde görülebilmektedir. Ermeni harfli Kıpçak Türkçesiyle kaleme alınmış *Töre Bitig* adlı eser, yabancı kökenli kelimelerin aldığı ekleri incelemek için veri zenginliği yönüyle önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

*Töre Bitig*'de yer alan Arapça, Farsça, Yunanca, Slavca, İbranice, Lehçe ve Ermenice kökenli kelimeler, Türkçenin tarihî süreçte ödünç kelimeleri nasıl benimseyerek yeniden şekillendirdiğini göstermektedir. Yapılan incelemeler, *Töre Bitig*'de yer alan yabancı kelimelerin çok çeşitli yapım eklerini alabildiğini gözler önüne sermektedir. En sık kullanılan eklerden biri olan {+lIk}, *"bezirganlık", "eminlik"* gibi kelimelerde görülmektedir. Bunun yanı sıra {+lIŋ}, {+lUŋ}, {+sIz}, {+lA}, {+çI} ve {+lAn} ekleri de yabancı kökenli kelimelerin aldığı işlevsel ekler arasında yer almaktadır.

Eserde kullanılan yapım ekleri, yalnızca kelimelerin biçimsel dönüşümünü sağlamakla kalmamış, aynı zamanda fonetik ve morfolojik sistem içerisinde kelimelerin uyumlu hâle gelmesine de katkıda bulunmuştur. Özellikle {+lIk} ekinin alıntı kelimelerde yer alan en yaygın olarak kullanılan ek olduğu saptanmıştır. Türkçenin eklemeli yapısının gelişiminde önemli bir işlev gören {+lA} ekinin fiil türetmede etkin bir rol oynadığı da tespit edilmiştir. *Töre Bitig*'de tespit edilen veriler, Türkçenin ödünç kelimeleri nasıl dönüştürdüğünü ve yabancı unsurları kendi dil yapısına göre nasıl türetildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Yapılan analizler, *Töre Bitig*'deki alıntı kelimelerin sadece morfolojik değil, aynı zamanda fonetik açıdan da Türkçeye nasıl uyum sağladığını göstermektedir.

* Araştırma Görevlisi, Ordu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, e-mail: erdincyesilkas52@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8771-6885

**Anahtar Kelimeler:** Dilsel Etkileşim, Alıntı Kelimeler, Yapım Ekleri, Töre Bitig.

## ON THE SUFFIXES TAKEN BY FOREIGN-ORIGIN WORDS IN KİPCHAK TURKİSH WİTH ARMENİAN LETTERS: THE EXAMPLE OF TÖRE BİTİG

**Abstract:** The Turkish language has interacted with various cultures and languages throughout history, borrowing words from them. During the adaptation process of these words, Turkish was able to transform the borrowed words to fit its own morphological system, thanks to its agglutinative structure. This situation can be seen in every period of the Turkish language, both historical and contemporary. The work titled Töre Bitig, written in Kipchak Turkish with Armenian letters, is an important source for examining the suffixes that foreign-origin words take.

The Arabic, Persian, Greek, Slavic, Hebrew, Polish and Armenian words found in Töre Bitig show how Turkish has reshaped itself by adopting loanwords throughout history. Studies show that foreign words in Töre Bitig can take a wide variety of suffixes. One of the most frequently used suffixes, {+lIk}, appears in words like “merchantry” and “security.” In addition, the suffixes {+lIḫ}, {+lUḫ}, {+sIz}, {+lA}, {+çI} and {+lAn} are also among the functional suffixes that foreign-origin words take.

The affixes used in the work not only ensured the formal transformation of words but also contributed to their harmony within the phonetic and morphological system. It has been determined that the suffix {+lIk} is the most commonly used suffix in loanwords. It has also been identified that the suffix {+lA}, which plays an important role in the development of Turkish's agglutinative structure, plays an active role in verb derivation. The data identified in Töre Bitig is important because it shows how Turkish transforms loanwords and derives foreign elements according to its own language structure. The analyses show how the loanwords in Töre Bitig adapt to Turkish not only morphologically but also phonetically.

**Keywords:** Linguistic Interaction, Quoted Words, derivative suffix, Töre Bitig.

### Giriş

Türkçe, tarih boyunca farklı coğrafyalarda geniş etkileşime sahip bir dil olarak, pek çok kültür ve dil ile ilişki kurmuş, bu süreçte başka dillerden

çeşitli kelimeleri bünyesine dahil etmiştir. Ancak Türkçe, alıntıladığı kelimeleri kendi yapısal özelliklerine göre yeniden şekillendirme konusunda oldukça yaratıcı bir dildir. Bu durum, Türkçenin eklemeli dil yapısının sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Türkçeye giren alıntı kelimelerin yapım ekleriyle yeniden şekillendirilmesi, bu kelimelerin anlam ve biçim açısından Türkçenin sistemine uyum sağlamasına olanak tanımıştır. Özellikle tarihî Türkçe metinlerde, farklı dillerden alıntılanan kelimelerin Türkçe yapım ekleriyle türetildiği ve dilin kendi morfolojik yapısına uyarlanmaya çalışıldığı gözlemlenmiştir.

Bu doğrultuda, *Töre Bitig*, içinde barındırdığı alıntı kelimeler konusunda bizlere veri sunan önemli bir eserdir. Ermeni harfli Türkçe metinler arasında yer alan *Töre Bitig*'de, Türkçenin başka dillerden (örneğin, Arapça, Farsça, Yunanca) aldığı kelimelerin Türkçe yapım ekleriyle yeniden şekillendirilmesi, sadece dilin morfolojik özelliklerini değil, aynı zamanda döneminin kültürel ve dilsel etkileşimlerini de ortaya koymaktadır. Türkçe yapım ekleri, yalnızca kelimenin temel anlamını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda dilin kendine özgü ses ve biçim yapısına yabancı kökenli kelimelerin uyum sağlamasına da katkı sunar. Bu durum, Türkçenin başka dillerden etkilenirken kendi kimliğini koruyabilen bir dil olarak varlık göstermesinin önemli bir kanıtıdır.

*Töre Bitig*, içerdiği söz varlığı ve dil bilgisel özellikleriyle Türk dili araştırmaları için önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu eserde yer alan yabancı kökenli kelimeler, Türkçenin tarihî dönemlerdeki dilsel etkileşimlerine dair ipuçları sunmaktadır. Özellikle alıntı kelimelere eklenen Türkçe yapım ekleri, sadece kelimelerin anlam ve yapılarına katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bu kelimelerin Türkçenin genel fonetik kurallarına uyum sağlamasını kolaylaştırmıştır. *Töre Bitig*'in önemi, alıntı kelimelerin Türkçenin eklemeli yapısıyla nasıl bütünleştiğini göstermek açısından oldukça değerlidir. Bu çalışma, *Töre Bitig*'deki yabancı kökenli kelimelere eklenen yapım eklerini ele almayı amaçlamaktadır. *Töre Bitig*'in sunduğu dilsel veriler, yalnızca Türkçenin tarihî dönemlerdeki durumunu değil, aynı zamanda dönemin kültürel ve sosyal yapısını da yansıtmaktadır. Yabancı kökenli kelimelere yapım ekleri eklenmesiyle oluşan bu dönüşüm, Türkçenin esnek ve işlevsel yapısını anlamak açısından değer teşkil etmektedir.

***

Türk dilinde alıntı kelimeler hakkında birçok çalışma yapılmıştır: Osman Nedim Tuna'nın (1972) '*Osmanlıcada Moğolca Ödünç Kelimeler*', Tuncer Gülensoy'un (1974) '*Eski ve Orta Türkçede Moğolca Kelimeler ve Moğolca-Türkçe Müşterek Kelimeler Üzerine Notlar*', Mehmet Ölmez'in (1995-1997-1999) '*Eski Türk Yazıtlarında Yabancı Öğeler I-II-*

*III*', Mehmet Ölmez'in (1995) '*Uygurca Xuanzang Biyografisinde Çince Alıntılar*', Alimcan İnayet'in (2012) '*Uygur Tarihi Koşaklarındaki Çince Unsurlar Üzerine*', Osman Fikri Sertkaya (2004) '*Göktürk Yazıtlarında Hintçe Unsurlar*', Osman Fikri Sertkaya (2009) '*Divanü Lügati't-Türk'te Geçen Her Kelime Türkçe Kökenli Midir? Veya Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lügati't-Türk'ünde Yabancı Dillerden Kelimeler*', Günay Karaağaç'ın (2015) '*Türkçe'nin Alıntılar Sözlüğü*', Hüseyin Yıldız'ın (2021) '*Eski Uygurcada Çince Kökenden Türemiş* Fiiller', Duygu Yavuz Öz'ün (2024) '*Mu'inü'l-Murid'de Yapım Ekleri İle Türkçeleştirilen Alıntı Sözcükler*', Hüseyin Yıldız'ın *Eski Uygurcada Yunanca Alıntılar* (2025) isimli çalışmalar alıntı kelimeler hususunda yapılan çalışmalar arasında gösterilebilir (Yavuz Öz, 2024, s. 1117).

## 1. Töre Bitig

Tarihî Türk şiveleri arasında yer alan Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesi yaklaşık dört asır Deşt-i Kıpçak'ta kullanılmış ve buradaki Kıpçaklar eserlerini Ermeni harfleriyle meydana getirmişlerdir (Öztürk, 2011, s. 332). İşte bu harflerle meydana getirilen *Töre Bitig*, 1518-1519 yıllarında Polonya Kralının onayıyla Ermeniceden, Latinceye, daha sonra Lehçeye ve 1523'te Kıpçak diline (metinlerde bizim til veya Tatarça olarak da geçmektedir) Mhitar Goş tarafından çevrilen *Armiyanskiy sudebnik*'tir (Kasapoğlu Çengel, 2007, s. 78).

*Töre Bitig*i'nin üç nüshası mevcuttur. Bu üç nüsha farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından Lviv ve Kamenets-Podolsk'ta yazılmıştır (Kasapoğlu Çengel, 2012, s. 29). Wroclaw Ossolinski Milli Enstitü Kütüphanesi 1916/II numarada kayıtlı 1523 tarihli nüsha; 1568 tarihli Paris'te Milli Kütüphane'de bulunan nüsha; 1575 tarihli Viyana Mekhiarist Manastırı Kütüphanesinde 468 numarada kayıtlı nüsha (Kasapoğlu Çengel, 2012, s. 29).

Eser üzerine en önemli çalışma Garkavets'e aittir. Birinci bölümde Wroclaw nüshasının çeviriyazılı metni ve Rusçaya çevirisi; ikinci bölümde ise Paris ve Viyana nüshaları karşılaştırılmalı olarak verilir. Daha sonra sırasıyla *Armyanskiy Sudebnik'*in Ruşça, Latince, Ukranca ve Lehçe çevirisi yer alır. Bu çevirileri, metindeki sözcükleri içeren Ermeni Kıpçakçası-Rusça sözlük izler. Son bölümde metnin Sapargaliyev tarafından yapılan Kazakça çevirisi ve Ermeni Kıpçakçası-Kazakça sözlük yer almaktadır (Kasapoğlu Çengel, 2012, s. 31).

## 2. Töre Bitigi'nde Yabancı Kökenli Kelimelere Gelen Ekler[169]

[169] Bu kısımda verilen cümle örneklerinin Türkçe'ye aktarımı yapılırken Soner Atalan'ın (2023) doktora tezinden faydalanılmıştır.

Bu bölümde, *Töre Bitig* metninde yer alan alıntı kelimelerin, türetilme süreci üzerinde durulmuş olup, bahsi geçen türetilmelerin ilgili eserde yapım ekleri vasıtasıyla sağlandığı tespit edilmiştir. Bu başlık altında 46 alıntı kelimenin her birinin alıntılandığı dil gösterilmiş ve hangi yapım eki vasıtasıyla türetildiği alt başlıklar halinde tasnif edilmiştir.

Buna göre *Töre Bitig*'de tespit edilen veriler +lIk, +lıḫ, +lUḫ, +lI, +sIz, +sUz, +lA, +çI, +lAn ekleriyle türetilmesine göre gruplandırılmış ve her bir kelime için cümle örneğine yer verilmiştir. Bu çalışmada tespit edilen veriler Garkavets'in (2003) çalışmasından hareketle tespit edilmiştir.

### 2.1. lIk Eki

Türk dili tarihinin tüm dönemlerinde yaygın olarak kullanılan bu ekin isimlere gelerek yeni anlamlar türettiği bilinmektedir. Asıl işlevi, eklendiği kelimeye "tahsis, bir şey için" anlamı veren isimler türetmektir (Korkmaz, 2022, s. 135).

**3.1.1. ademilik** (< Ar.+T. adämi+lik)

Arapça kökenli *ademî* sözcüğünden, Türkçe +lIk yapım ekiyle türetilen *ademilik* Töre Bitig'de 14 farklı cümlede geçtiği tespit edilmiştir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| ademilik | insanlık | Arapça + T. | TB 20 |

**TB //** Oşta eki türlü bardïr sizdä säbäp: adämilik tarbiyatïndan da törädän, mani, ne üçün suḫlanç bolursiz özgälärniŋ töräsinä?

**TT //** *İşte burada insanlığın tabiatından ve töresinden iki türlü örnek sebebiniz varken niçin başkasının yargılanmasında ısrar ediyorsunuz?*

**3.1.2. artarlık** (< Erm..+T. artar+lık)

Ermenice kökenli *artar* sözcüğü, Türkçe +lIk ekiyle genişletilmiş olup, söz konusu biçimin Töre Bitig'de iki cümlede yer aldığı görülmektedir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| artarlık | doğruluk, dürüstlük, adillik | Erm.+T. | TB 211 |

**TB** // Dagï da aruvluḫ bilä tirilmäḫ artarlïḫtïr, bu da törädä bolmaḫ keräk.

**TT** // *Saflık içinde masumca yaşamak dürüstlüktür, o da törelere uyarak gerçekleşir.*

**3.1.3. bézirganlık** (< Far.+T. bazergan+lık)

Farsça kökenli *bézirgan* sözcüğüne +lIk ekinin getirilmesiyle oluşan yapı, Töre Bitig'de 16 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| bézirganlık | tüccarlık, ticaret | Far.+T | TB 71 |

**TB** // Kapitula. Töräsidir bezirgânlikniŋ da kebitçilärniŋ

**TT** // *Tüccar ve esnafların töresidir.*

**3.1.4. éminlik** (Ar.+T. émin+lik)

Arapça kökenli *emin* sözcüğünün +lIk ekiyle türetilmiş biçimi, metinde 19 cümlede kullanılmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| éminlik | güven, huzur. | Ar.+T | TB 292 |

**TB** // Egär ogru esä, asïlmaḫ keräk, egär ḫaraḫçı edi esä ya küç etüçi, eminlik üçün barçasïnïŋ başın kesmäḫ keräk anïŋkibik kişiniŋ.

**TT** // *Eğer hırsızsa asılması gerek, eğer soyguncu yada tecavüzcüyse huzuru sağlamak için onun gibi kişilerin başını kesmek gerek.*

**3.1.5. krisdanlık** (Yun.+T. krisdan+lık)

Yunanca kökenli *krisdan* sözcüğü, Türkçe +lIk eki alarak türetilmiş ve Töre Bitig'de 17 cümlede yer almıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| krisdanlık | Hristiyanlık, din adı. | Yun.+T | TB 61 |

**TB** // Anïŋ üçün ki k'risdânlik yoḫtur, bu türlü iş yoluḫsa, budur munuŋ yargusu.

**TT** // *Onun için Hristiyanlık yoktur, bu türlü iş meydana gelirse, budur bunun yargısı.*

**3.1.6. miskinlik** (< Ar.+T. miskin+lik)

Arapça kökenli *miskin* sözcüğünün +lIk ekiyle oluşturulan türevi, Töre Bitig'de 32 cümlede tespit edilmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| miskinlik | yoksulluk, fakirlik. | Ar.+T | TB 208 |

**TB** // Xaçan ki artïẖsï ẖoltẖa etti, men dä üstümä aldïm menim miskinlikim bilä, bilip, ki tiyäsidir hnazant bolmaga duẖovnïy buyruẖka.

**TT** // *O daha fazla ısrar etmeye başlayınca ben de miskinliğime rağmen ilahi buyruğa uymak gerektiğini bilerek bu işi üstlendim.*

**3.1.7. paẖillik** (< Ar.+T. paẖil+lik)

Arapça *paẖil* kökünden, +lIk ekiyle meydana gelen sözcüğün metinde 9 cümlede geçtiği belirlenmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| paẖillik | kıskançlık. | Ar.+T | TB 150 |

**TB** // Egär anïŋkibik işlär peşäkârlarda säb[äp]indän paẖilliknïŋ otta küygiy edi, peşäkâr ziyansïz ẖalïr.

**TT** // *Malzemeler kıskanç birinin neden olduğu bir yangında yanarsa zanaatkar zarardan sorumlu değildir.*

**3.1.8. péşekarlık** (< Far.+T. pişekār+lık)

Farsça kökenli *peşekar* sözcüğü, Türkçe +lIk yapım ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de 4 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| péşekarlık | zanaatkarlık, ustalık. | Far.+T | TB 65 |

**TB** // Keräkli da yaẖşï peşäkârlik topraẖ bilä işlämäktir, dagï da temirçiilik, teşärlik u teslâlik.

**TT** // *Çiftçiliğin yanı sıra demircilik. Marangozluk ve dülgerlik de gerekli ve iyi mesleklerdir.*

**3.1.9. tĕşlalık** (< Slv.+T. tĕsla+lık)

Slavca kökenli *teşla* sözcüğü, +lIk eki alarak türetilmiş ve Töre Bitig'de iki cümlede kullanılmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| tĕşlalık | marangozluk, dülgerlik. | Slv.+T | TB 65 |

**TB** // Keräkli da yaḫiï peşäkârlik topraḫ bilä işlämäktir, dagï da temirçilik, teşärlik u teslâlik.

**TT** // *Çiftçiliğin yanı sıra demircilik. Marangozluk ve dülgerlik de gerekli ve iyi mesleklerdir.*

---

**3.1.10. vartabĕdlik** (< Erm..+T.)

Ermenice kökenli *vartabed* sözcüğü +lIk ekiyle türetilmiş biçimi, metinde iki cümlede yer almaktadır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| vartabĕdlik | başrahiplik, başpiskoposluk. | Erm.+T | TB 45 |

**TB** // Egär ki çaräsiz iş bolsa edi, törä ḫoymas edi, ki barça kendiniŋ ari vartabedliki bilä ol türlü bu yergäni da bu türlü klädi.

**TT** // *Eğer imkansız olsaydı yasa koymazdı, kendisinin tüm kutsal öğretileriyle bizim gerçek başrahip olmamızı sağlamak istedi.*

---

**3.1.11. dövletsizlik** (<Ar. +T. devlet+siz+lik)

Arapça kökenli *devlet* sözcüğü, +sIz ve +lIk ekleriyle türetilmiş olup, bu yapıların Töre Bitig'de 4 cümlede kullanıldığı görülmektedir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| dövletsizlik | şanssızlık, bahtsızlık, talihsizlik | Ar.+T | TB 118 |

**TB** // Aslam etsä, dövlätidir , ziyan etsä, dövlätsizdir, da kendiniŋ dövlätsizlikinä yazsïn.

**TT** // *Kazanç sağlarsa mutlu, zarar ederse de mutsuzdur ve bunu kendi talihsizliğinden bilmelidir.*

### 2.2. lIḫ Eki

İşlev açısından[+lIk] ekinden farklılık göstermemekle birlikte, *Töre Bitig*'de dikkat çeken en önemli ses özelliklerinden biri, Eski Türkçede */k/* ünsüzünün */ḫ/* ünsüzüne dönüşmesidir. Bu durum, özellikle Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinde yaygın bir şekilde gözlemlenen fonetik değişim olarak karşımıza çıkmaktadır.

**3.2.1. babaslıḫ** (< Yun.+T. papas+lıḫ)

Yunanca kökenli *babas* sözcüğü, +lIḫ ekiyle türetilmiş ve Töre Bitig'de 11 cümlede tespit edilmiştir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| babaslıḫ | papazlık | Yun.+T | TB 91 |

**TB** // Egär körünür esä, ki anïŋki ḫul babas bolgay, neçik ki arzani boldu Bogos arak'elniŋ ḫulu Onesimos, da munïŋkibik ḫul erki bilä kendiniŋ biyiniŋ bolur alïnmaga babaslïḫka.

**TT** // *Pavlus'un hizmetkarı Onisimos'un rahip yapıldığı gibi böyle bir kölenin de rahip olabileceği anlaşılırsa ancak efendisinin rızasıyla rahip yapılabilir.*

**3.2.2. duşmanlıḫ** (< Far.+T. düşman+lıḫ)

Farsça kökenli *duşman* sözcüğünün +lIḫ ekiyle türetilmiş biçimi, Töre Bitig'de 11 cümlede kullanılmıştır.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| duşmanlıḫ | düşmanlık, hasımlık | Far.+T | TB 111 |

**TB** // Egär kimesä kimesäni köydürgäy ot bilä duşmanlïḫtan, ki ol kişi ol sahat tutulgay anïŋkibik isi iş vaḫtïna otnuŋ, anïḫkibik küydürüçi, neçik ot bilä yaŋïldï, alay oḫ ottan tas bolmaḫ keräk.

**TT** // *Eğer bir kişi bir başkasını ateşe verir ve ateş yanarken hemen suçüstü yakalanırsa ateş ile suç işleyen bu kundakçı aynı şekilde ateşle*

*öldürülmelidir.*

**3.2.3. kahanalıḫ** (< İbr.+T. kahana+lıḫ)

İbranice kökenli *kahana* sözcüğü, +lIḫ yapım ekini alarak türetilmiş olup, metinde 7 cümlede yer almaktadır.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| kahanalıḫ | papazlık, rahiplik. | İbr.+T | TB 298 |

**TB** // Kim ki erk bergäy oglanlarïna erkinä ösmägä da bermägäy anïŋkibik oglanlarnï ustaga bitikkä ya peşägä, bolup miskin, törä körgüziyir anïŋkibik oglanlarnï atasïndan anasïndan ötläş ustaga ya peşägä bermä, da öskäylär lâtalarïna dirä, da arzani bolgaylar k'ahanalïḫka ya igi peşägä**.**

**TT** // *Bir kimse çocuklarını kendi başlarına büyümeye bırakırsa ve yoksulluk nedeniyle onları okuma yazma veya bir meslek öğrenmeleri için bir öğretmene ya da ustaya göndermezse yasa bu tür ebeveynlerin bu çocukları rahip veya iyi bir zanaatkar olabilmeleri için yetişkin olana kadar öğretmenlere veya ustalara vermeleri gerektiğini buyurur.*

**3.2.4. kétḫoyalıḫ** (< Far.+T. ketḫoyā+lıḫ)

Farsça kökenli *kethoya* sözcüğünün +lIḫ ekiyle oluşturulan biçiminin, Töre Bitig'de 10 cümlede tespit edildiği görülmektedir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| kétḫoyalıḫ | köy reisliği, köy idareciliği. | Far.+T | TB 135 |

**TB** // Xaçan ketḫoyalar da ḫartlar ḫoysalar kimesäni baguçï ḫuclarnï, ki baḫkaylar miskinlärni , ḫucta yatkanlarnïŋ baḫkaylar ton-opraḫlarïn , aşïn-suvun.

**TT** // *Yaşlılar ve ileri gelenler bakım evine bakıcı olarak birini atadığında bu bakıcı bakım evinde yaşayan yoksullarla ve onların*

*yemeğiyle suyuyla ilgilenmelidir.*

**3.2.5. naḫıslıḫ** (< Ar.+T. nāḳış+lıḫ)

Arapça kökenli *naḫış* sözcüğü, Türkçe +lIḫ ekiyle türetilmiş ve metinde 47 cümlede tanıklanmıştır.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| naḫıslıḫ | sakatlık, engellilik, hastalık. | Ar.+T | TB 87 |

**TB** // Egär ol ki sekirdi naḫïslïḫka ya ölümgä, yaşïna körä naḫïslïḫïn baḫkaylar ya ölümün. Alay bolgay yargusu, necik yogarï yazïlïptïr oglanlar üçün.

**TT** // *Eğer o kişi atlama nedeniyle yaralanmış ya da ölmüşse yaralanması ya da ölümü yaşı dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Bu durumda karar yukarıda çocuklar için açıklanan gibi olmalıdır.*

**3.2.6. poşmanlıḫ** (<Far. + T. pişiman+lıḫ)

Farsça kökenli *poşman* sözcüğü, +lIḫ ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de yalnızca bir cümlede görülmektedir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| poşmanlıḫ | pişmanlık | Far.+T | TB 268 |

**TB** // Xaysï anïŋ- kibik ogul keri etkän ki poşmanlïḫka ḫaytkay da hnazant bolma klägäy, neçik tiyär atasïna-anasïna, ol çaḫta yänäçi atasï-anasï ol şagavat bilä bolurlar anï yöpsünmägä.

**TT** // *Ancak böyle reddedilmiş bir evlat tövbe eder ve itaat etmeye niyetli olduğunu gösterirse anne baba onu tekrar şevkatle kabul edebilir.*

**3.2.7. pustalıḫ** (< Slv.+T. pusta+lıḫ)

Slavca kökenli *pusta* sözcüğü, +lIḫ ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de 5 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| pustalıḫ | boş alan, boş arazi. | Slv.+T | TB 241 |

**TB** // Xaçan ki [ḫan] ḫaysï biygä yer bergäy derzava ya pustalïḫ ta, da ol biy ol yerdä ḫannïŋ boyruḫï bilä ḫala yapkay, ol anïŋ derzavasïdïr meŋi.

**TT** // *Han bir beye bir mülk ya da boş bir arazi bağışlarsa ve bu bey hanın izniyle orada bir kale inşa ederse bu kale onun ebedi mülkü olur.*

**3.2.8. ustalıḫ** (< Far.+T. ustā+lıḫ)

Farsça kökenli *usta* sözcüğünün +lIḫ ekiyle oluşturulan türevi, metinde 7 cümlede görülmektedir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| ustalıḫ | ustalık. | Far.+T | TB 214 |

**TB** // Neçik ki bir peşäkâr, tügäl peşäsin övränip bilmägä[y], bolmas ustalïḫ etmägä, neçä artïḫ dagïn biliklik keräk yarguçilarga, ḫaysï ki Teŋrigä yaraşïr.

**TT** // *Nasıl ki bir zanaatkar, kendi mesleğini öğrenip bilmezse, ustalık yapması mümkün değildir; ne kadar fazladan bilgi varsa yargıçlarda o kadar gereklidir. Bu Tanrı'ya yaraşır.*

**3.2.9. ustatlıḫ** (< Far.+T. ustād+lıḫ)

Farsça kökenli *ustat* sözcüğü, +lIḫ eki alarak türetilmiş ve Töre Bitig'de 3 cümlede kullanılmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| ustatlıḫ | ustalık, öğreticilik. | Far.+T | TB 326 |

**TB** // anïŋkibik işlärdä ustatlïḫ da hillâ bolmagay.

**TT** // *Benzer işlerde ustalıkta hile olmamalıdır.*

**3.2.10. zraċċalıḫ** (< Leh.+T. zrracca+lıḫ)

Lehçe kökenli *zracca* sözcüğü, Türkçe +lIḫ ekiyle türetilmiş olup, metinde yalnızca bir cümlede belirlenmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| zraċċalıḫ | hainlik, ihanet. | Leh.+T | TB 41 |

**TB** // Yoḫesä bolmaslardïr här kez zraccalïḫ etmägä.

**TT** // *Aksi taktirde herkes hainlik yapmaya kalkışır.*

### 2.3. lUḫ Eki

**3.3.1. mardirosluḫ** (< Erm.+T. mardiros+luḫ)

Ermenice kökenli *mardiros* sözcüğü, +lUḫ ekiyle türetilmiş ve Töre Bitig'de 3 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| mardirosluḫ | şehitlik, şehadet. | Erm.+T | TB 221 |

**TB** // Bu işkä utru kimesä aytmagay, ki köp ḫatïnlar, ḫanlarïn töküp, K'risdoska tanïḫ boldular, zera mardirosluḫ tanïḫlïḫï özgädir da adämilär tanïḫlïḫï dagïn bir türlüdir, evet ki köp ḫatïnlar, ḫïynalïp, da Teŋrig hörmätländilär.

**TT** // *Hiç kimse birçok kadının, kanlarını dökerek İsa'ya tanıklık ettiğini inkar etmesin, çünkü şehit olarak tanıklık etmek başka, insanlara tanıklık etmek başkadır. Birçok kadın acı çekti ve Tanrı'nın lütfuna layık olup insanların önünde onurlandırıldı.*

**3.3.2. tumluḫ** (< Erm. +T. tum+luḫ)

Ermenice *tum* sözcüğünün +lUḫ ekiyle kullanıldığı biçim, metinde bir cümlede yer almaktadır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| tumluḫ | bağış, sadaka. | Erm.+T | TB 136 |

**TB** // Teŋridän ḫolmaḳ bilä, da t‘umluḫ bermä yazïḫlarga boşatlïḫ üçün.

**TT** // *Oraya Tanrı korkusuyla, Tanrı’ya dua ederek ve günahların bağışlanması için sadaka vererek girmeleri gerekir.*

### 2.4. lI Eki

Bu ek, Orhun Türkçesinden itibaren ‘sahip olan’ anlamında sıfatlar türetmektedir (Tekin, 2022, s. 82). Bu ek Eski Türkçede */lIg/* şeklinde görülürken; bu dönemde */g/* sesinin düşmesi olayına rastlamak mümkündür. Bu dönemdeki Kıpçak metinlerinde hem */g/*’li hem de */g/*’siz şekline rastlanmaktadır (Güner, 2020, s. 120).

**3.4.1. aḫıllı** (< Ar. ʿaḳl +T. lı)

Arapça kökenli *akl* sözcüğü, +lI ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig’de 11 cümlede tespit edilmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| aḫıllı | akıllı, uslu, bilgili. | Ar.+T | TB 31 |

**TB** // Tiyişlidir yarguçuga , ki bitikçi, uslu, aḫïllï bolgay, da ari bitiklärniŋ küçün yaḫşï bilgäy, da barça adämilikni igi bilgäy, ki yargunu togru etkäy.

**TT** // *Yargıç, adaletle yargılayabilmek için okuryazar, bilge ve akıllı olmalı, kutsal kitapların gücünü iyi bilmeli ve tüm insanlığı iyi tanımalıdır.*

**3.4.2. bahalı** (<Far. +T. baha+lı)

Farsça kökenli *baha* sözcüğünün +lI ekiyle oluşturulan türevi, metinde 6 cümlede görülmektedir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| bahalı | değerli, değeri yüksek olan, pahalı. | Far.+T | TB 241 |

**TB** // Da ne türlü bahalï tonlar bolsa, ḫanlïḫ bolgay.

**TT** // *Ayrıca her türlü pahalı giysiler hanlığın olur.*

**3.4.3. çareli** (< Far.+T. çāre+li)

Farsça kökenli *çare* sözcüğü, +lI ekiyle türetilmiş ve Töre Bitig'de 3 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| çareli | mümkün, imkansız olmayan. | Far.+T | TB 45 |

**TB** // Anïŋkibiklärgä bolur aytmaga, ki K'risdos ḫoymadï çaräsiz törä, yoḫesä çaräli.

**TT** // *Onlara İsa'nın imkansız bir yasa koymadığı, mümkün yasalar koyduğu söylenebilir.*

**3.4.4. dövletli** (< Ar.+T. devlet+li)

Arapça kökenli *devlet* sözcüğünün +lI ekiyle oluşturulan biçimi, metinde 2 cümlede yer almıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| dövletli | şanslı, bahtlı, talihli | Ar.+T | TB 288 |

**TB** // Aslam etsä, dövlätlidir, ziyan etsä, dövlätsizdir, da kendiniŋ dövlätsizlikinä yazsïn.

**TT** // *Kazanç sağlarsa mutlu, zarar ederse de mutsuzdur ve bunu kendi talihsizliğinden bilmelidir.*

**3.4.5. hörmetli** (< Ar.+T. ḫürmet+li)

Töre Bitig'de 25 cümlede geçen *hörmetli* sözcüğü, Arapça kökenli hürmet sözcüğüne +lI ekinin getirilmesiyle türetilmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| hörmetli | saygılı, onurlu, şerefli | Ar.+T | TB 300 |

**TB** // Ale bügüngi vaḫtta köp yoluḫur, ki igi ata-anadan, hörmätli, yaman, kendi erkinä oglanlar keri bolurlar.

**TT** // *Buna rağmen günümüzde, kötü huylu ve inatçı çocukların iyi ve onurlu anne babalar tarafından reddedildiği çok görülür.*

**3.4.6. şaġawatlı** (< Ar.+T. şefḳat+lı)

Arapça kökenli *şagawat* sözcüğünün +lI ekiyle oluşturulan türevi, metinde 3 cümlede belirlenmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| şaġawatlı | merhametli, şefkatli. | Ar.+T | TB 226 |

**TB** // Ol türlü Teŋri Noj vaḫtïna kendi yayïnï tutundï ḫoymaga köktä tanïḫlïḫ üçün, ki dünyâgâ şagavatlïmen.

**TT** // *Aynı şekilde Nuh zamanında Tanrı dünyaya merhametli olduğuna tanıklık etmesi için kendi yayını göğe koyacağına söz vermiştir.*

**3.4.7. ziyanlı** (< Far.+T. ziyān+lı)

Farsça kökenli *ziyan* sözcüğü, +lI ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de 23 cümlede tespit edilmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| ziyanlı | zararlı, zarara gören. | Far.+T | TB 286 |

**TB** // Ögüz satuçïlar biri birinä, üç tanïḫnïŋ alnïna bolmaḫ keräk bazar, a satuçï anïŋkibik ögüzni törä ḫatïna borçludur anïŋkibik ögüzni bermä ol aluçïga sabanga ya arabaga, ki anïŋkibik ögüznüŋ bolmagay ziyanlï ḫïlïḫï, ya ogurluḫ bolmagay.

**TT** // *Öküz alıp satanlar satış işlemini üç tanık huzurunda yapmalı ve satıcı, yasanın buyurduğu üzere öküzlerin kötü huylu olmadığını ve çalıntı olmadığını anlaması için alıcının öküzleri sabanda ya da arabada denemesine izin vermelidir.*

### 2.5. sIz, sUz Eki

Eski Türkçeden itibaren kullanılan bu ekin, isimden "yokluk, eksiklik" bildiren olumsuz anlamda sıfatlar türeten çok işlek bir ek olduğu bilinmektedir (Gabain, 2003, s. 48; Korkmaz, 2022, s. 140).

**3.5.1. çaresiz** (< Far.+T. çāre+siz)

Farsça *çare* kelimesinin +sIz ekiyle oluşturulan biçimi, metinde 6 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| çaresiz | imkansız, mümkün olmayan | Far.+T | TB 45 |

**TB** // Anïŋkibiklärgä bolur aytmaga, ki K'risdos ḫoymadï çaräsiz törä, yoḫesä çaräli.

**TT** // *Onlara İsa'nın imkansız bir yasa koymadığı, mümkün yasalar koyduğu söylenebilir.*

**3.5.2. dinsiz** (<Ar. + T. din+siz)

*Töre* Bitig'de sözcük türetimi açısından yaygınlık gösteren *+sIz* eki; Arapça kökenli *din* sözcüğünün +sIz ekiyle türetilmesiyle kullanılırken; eserde bu sözcüğe 83 cümlede rastlanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| dinsiz | inançsız, kafir, imansız. | Ar.+T | TB 17 |

**TB** // Toguzunçu , ki tiymästir k‘risdânlarga dinsizlär alnïna barmaga törägä.

**TT** // *Dokuzuncusu, Hristiyanların dinsizlerin mahkemesinde yargılanmaması hakkında.*

**3.5.3. dövletsiz** (< Ar.+T. devlet+siz)

Arapça kökenli *devlet* sözcüğü, +sIz ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de 6 cümlede görülmektedir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| dövletsiz | şanssız, bahtsız, talihsiz. | Ar.+T | TB 118 |

**TB** // Aslam etsä, dövlätidir , ziyan etsä, dövlätsizdir, da kendiniŋ dövlätsizlikinä yazsïn.

**TT** // *Kazanç sağlarsa mutlu, zarar ederse de mutsuzdur ve bunu kendi talihsizliğinden bilmelidir.*

**3.5.4. harsız** (<Ar. + T. har+sız)

Arapça kökenli *har* sözcüğünün +sIz ekiyle oluşturulan biçimi, metinde 3 cümlede yer almıştır.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| harsız | utanmaz, kötü ahlaklı | Ar.+T | TB 267 |

**TB** // A egär ki anïkibik artïḫsïlïḫtan ḫaytma klämäsälär, atasï anïḫkibik yaman ogulnu, harsïz, ḫorḫusuz, begam, kensindän da kensiniŋ barça ig[i]likindän bolur keri etkäy.

**TT** // *Eğer oğul veya kızlar bu tür aşırılıklara bir son vermeye istekli değillerse babanın böyle arsız, korkusuz ve gamsız bir evladı evlatlıktan reddetmeye ve onu tüm malından mahrum bırakmaya hakkı vardır.*

**3.5.5. orozsuz** (< Far.+T. oroz +suz)

Farsça kökenli *oroz* sözcüğü, Türkçe +sUz ekiyle türetilmiş ve Töre Bitig'de 5 cümlede tanıklanmıştır.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| orozsuz | talihsiz | Far.+T | TB 108 |

**TB** // Bu yergä ermenilär arasïna saḫlanmaḫ keräk aŋlamaḫ bilä bu türlü yergä bilä, ḫaçan borçlu orozsuz satamadan, ki kendiniŋ egirliki bilä dügül da tüşkäy miskinlikkä u1 bolmagay

**TT** // *Bu hüküm Ermeniler arasında gözetilmeli, yine bu hükümle, bir borçlunun yoksulluğa düşmesi ve borçlunun kendi hatasıyla değil de talihsiz koşullar nedeniyle borç verme ödeme yapamaması durumu anlaşılmalıdır.*

---

**3.5.6. pambassız** (< Erm.+T. pampas+sız)

Ermenice kökenli *pambas* sözcüğünün +sIz ekiyle türetilmiş biçimi, metinde 3 cümlede tespit edilmiştir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| pambassız | küfürsüz, kınamasız. | Erm.+T | TB 32 |

**TB** //Egär ki yargu başï biliksiz bolsa, ḫatïnda olturgan biliçilärdän övrängäy yargu işini, ki pambassïz biyängäylär könülükkä.

**TT** // *Eğer yargının başı bilgisiz ise yargıyı yanında oturan ve adalete gönülden uyan bilgili kişilerden öğrenmelidir.*

---

**3.5.7. ziyansız** (< Far.+T. ziyān+sız)

Farsça kökenli *ziyan* sözcüğü, +sIz ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de 9 cümlede görülmektedir.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| ziyansız | zararsız. | Far.+T | TB 316 |

**TB** // Egär anïŋkibik işlär peşäkârlarda säbäpindän paḫilliknïŋ otka küygiy edi, peşäkâr ziyansïz ḫalïr.

**TT** // *Bu malzemeler kıskanç birinin neden olduğu bir yangında yanarsa zannatkar zarardan sorumlu değildir.*

### 2.6. lA Eki

İsimden fiil türeten *+la-* eki ile fiilden isim türeten Eski Türkçedeki *–g* ekinin kaynaşmasından oluşmuş bir birleşik ektir. Ancak, Eski Türkçeden Türkiye Türkçesine uzanan ses değişmeleri ile son sesteki *–g* eriyip kaybolunca ek*+la'* ya (*+la-g*) dönüşmüştür (Korkmaz, 2022, s. 130-131).

**3.6.1. aybla -** (<Ar.+T. ayb+la)

Arapça kökenli *ayb* sözcüğü, Türkçe +lA eki alarak türetilmiş ve metinde 7 cümlede kullanılmıştır.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| aybla- | ayıplamak, karalamak. | Ar.+T | TB 79 |

**TB** // Könü tanïglïg ḫatïna ḫaldïrmaḫ keräk, baḫmamaḫ keräk anïŋ sözlärinä, kim ki ayblar anïŋki tanïḫlarnï.

**TT** // *Tanıklık doğru bir şekilde yapılır ve karşı taraf gerçeği ayaklar altına almak isteyerek onu karalamaya ve reddetmeye çalışırsa o zaman şöyle hüküm vermeli: Dürüst tanıklara bağlı kalınmalı ve tanıklara iftira atanın sözleri dikkate alınmamalıdır.*

**3.6.2. béhle -** (Ar.+T. bey‹+le)

Arapça kökenli *beh* sözcüğünün +lA ekiyle oluşturulan biçimi, Töre Bitig'de 3 cümlede tanıklanmıştır.

| **Kelime** | **Anlam** | **Köken** | **Kaynak** |
|---|---|---|---|
| béhle - | peşinat vermek, peşinat ödemek. | Ar.+T | TB 72 |

**TB** // Kapitula. Kimesä ki nemä satun algay da behlägäy anï aḫça bilä.

**TT** // *Birinin bir şey satın alması ve onun için peşinat vermesi hakkında.*

**3.6.3. hörmetle -** (< Ar.+T. ḫürmet+le)

Arapça kökenli *hürmet* sözcüğünün +lA ekiyle türetilmiş biçimi, metinde 24 cümlede saptanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| hörmetle - | saygı duymak, hürmet göstermek. | Ar.+T | TB 59 |

**TB** // Dagï da ḫannïŋ stoluna kimsä olturmagay aşka, tek hajrabed, ne çaḫta hörmätläp ündäsä.

**TT** // *Hanın sofrasına yemek için kimse oturamaz, sadece patrik, han hürmet gösterip davet ettiği zaman sofraya oturabilir.*

**3.6.4. möhürle -** (< Far.+T. mühr+le)

Farsça kökenli *mühr* sözcüğü, +lA ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de yalnızca bir cümlede yer almaktadır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| möhürle - | mühürlemek, damgalamak, resmi olarak onaylamak. | Far.+T | TB 138 |

**TB** // Neçik bitikläri, alay könülükläri, neçik möhürläri tibinä ḫanlïḫnïŋ olturguçunuŋ berildi.

**TT** // *Belgede satılan mülkün o yargıcın mührü ile elden çıkarıldığına dair bir belge bulunmalıdır.*

**3.6.5. pambasla** (< Erm.+T. pampas+la)

Ermenice kökenli *pampas* sözcüğüne +lA ekinin getirilmesiyle oluşturulan pampasla sözcüğü, metinde 3 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| pambasla- | küfür etmek, hakaret etmek. | Erm.+T | TB 68 |

**TB** // Kapitula. Kim pambaslar kendiniŋ atasïn anasïn ya ḫardaşlarïn.

**TT** // *Kendi anne babasına veya kardeşlerine hareket eden kişiler hakkında.*

### 2.7. çI Eki

Bu ek Türkçenin ilk dönemlerinden itibaren kullanılmaktadır (Tekin, 2022, s. 80). İsimlere gelerek bir nesneyi, bir işi veya bir sanatı kendisine meslek veya uğraşı olarak seçmiş olanları gösteren isimler türetmektedir (Korkmaz, 2022, s. 125).

**3.7.1. karozçı** (< Yun.+T. karuz+çı)

Yunanca kökenli *karoz* sözcüğü, +çI ekiyle türetilmiş ve Töre Bitig'de 3 cümlede tespit edilmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| karozçı | vaiz, rahip. | Yun.+T | TB 126 |

**TB** // Anïŋkibik kimesä tapulgan bolgay artïḫsïlar k'arozçïlar ötläş ögütlängäy da yarguçïlar ötläş.

**TT** // *Bu tür aşırılık gösteren kişiler rahipler tarafından tespit edilmeli ve yargıçlar tarafından cezalandırılmalıdır.*

**3.7.2. maġazıçı** (< Ar.+T. maġāza+çı)

Arapça kökenli *magaza* sözcüğünün +çI ekiyle oluşturulan türevi, metinde 3 cümlede tanıklanmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| maġazıçı | ambarcı, depocu, ambar görevlisi. | Ar.+T | TB 242 |

**TB** // Kermän eli artïḫ hörmättä bolgay, ne ki salaçï, salaçïlar artïḫ hörmättä bolgay, ne ki salalarnïŋ magazïçïlarï.

**TT** // *Şehir halkı köy halkından, köy halkı da çiftlik işçilerinden daha saygındır.*

**3.7.3. salaçı** (< Slv.+T. sala+çı)

Slavca kökenli *sala* sözcüğü, Türkçe +çI ekiyle türetilmiş olup Töre Bitig'de 44 cümlede kullanılmıştır.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| salaçı | köylü, çiftçi. | Slv.+T | TB 64 |

**TB** // Dagï da yïlnïŋ kirgäninä küçünä körä işlägäy salaçï, a ulukündä işlämägäy.

**TT** // *Ayrıca köylüler ılbaşı arifesinde gücü yettiğince şekilde çalışmalı ama bayram gününde çalışmamalıdır.*

**3.7.4. ziyançı** (< Far.+T. ziyān+çı)

Farsça kökenli *ziyan* sözcüğünün +çI ekiyle oluşturulan biçimi, metinde 9 cümlede belirlenmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| ziyançı | zararcı, zarar veren. | Far.+T | TB 116 |

**TB** // A egär ögüz bolsa ziyançï da yaman ḫïlïḫlï, 7-inçi küngä dirä bolur satkan kişigä ḫaytarma.

**TT** // *Yedinci güne kadar belirtilen kusurlardan biri atta bulunmazsa satış yürürlüğe girmiş olacaktır.*

**2.8. len Eki**

*+lA-* ekiyle kurulmuş geçişli ve geçişsiz fiillerin bazıları *–n-* dönüşlülük ekiyle genişletilerek *+lAn-* biçiminde kaynaşmış ve bir birleşik ek oluşturulmuştur (Korkmaz, 2002, s. 178).

**3. 8. 1. hörmetlen** - (< Ar.+T. ḥürmet+len)

Arapça kökenli *hürmet* sözcüğü, +len ekiyle türetilmiş ve Töre Bitig'de 3 cümlede tespit edilmiştir.

| Kelime | Anlam | Köken | Kaynak |
|---|---|---|---|
| hörmetlen - | onurlandırılmak, yüceltilmek | Ar.+T | TB 40 |

**TB** // Teŋrigä arzani boldïlar, da adämilärdän hörmätländilär.

**TT** // *Tanrı'nın lütfuna layık olup insanların önünde onurlandırıldı.*

## 4. Sonuç ve Değerlendirmeler

Bu çalışmada *Töre Bitig* esas alınarak yapılan veri analizinde tespit edilen Arapça, Farsça, Yunanca, Slavca, İbranice, Lehçe ve Ermenice kökenli olmak üzere 38 farklı kelimeden türemiş 46 kelime ele alınmıştır.

| | **Kelime** | **Kök** | **Ek** | **Anlam** |
|---|---|---|---|---|
| 1 | ademilik | Ar. *ademi* | +lIk | insanlık |
| 2 | artarlık | Erm. *artar* | +lIk | doğruluk, dürüstlük |
| 3 | bezirganlık | Far. *bazergan* | +lIk | tüccarlık, ticaret |
| 4 | eminlik | Ar. *emin* | +lIk | güven, huzur |
| 5 | krisdanlık | Yun. *krisdan* | +lIk | Hristiyanlık |
| 6 | miskinlik | Ar. *miskin* | +lIk | yoksulluk, fakirlik |
| 7 | pahillik | Ar. *pahil* | +lIk | Kıskançlık |
| 8 | peşekarlık | Far. *pişekar* | +lIk | zanaatkarlık, ustalık |
| 9 | teşlalık | Slv. *teşla* | +lIk | marangozluk |
| 10 | vertabedlik | Erm. *vertabed* | +lIk | başrahiplik |
| 11 | dövletsizlik | Ar. *devlet* | +sIz, +lIk | şansızlık, bahtsızlık |
| 12 | duşmanlıḫ | Far. *düşman* | +lIḫ | düşmanlık, hasımlık |
| 13 | kahanalıḫ | İbr. *kahana* | +lIḫ | papazlık, rahiplik |
| 14 | ketḫoyalıḫ | Far. *ketḫoya* | +lIḫ | köy reisliği |
| 15 | naḫışlıḫ | Ar. *nakış* | +lIḫ | sakatlık, hastalık |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 16 | poşmanlıḫ | Far. *pişiman* | +lIḫ | pişmanlık |
| 17 | pustalıḫ | Ar. *pusta* | +lIḫ | boş alan, boş arazi |
| 18 | ustalıḫ | Far. *usta* | +lIḫ | ustalık |
| 19 | ustatlıḫ | Far. *ustad* | +lIḫ | ustalık, öğreticilik |
| 20 | zraccalıḫ | Leh. *zracca* | +lIḫ | hainlik, ihanet |
| 21 | mardirosluḫ | Erm. *mardiros* | +lUḫ | şehitlik, şehadet |
| 22 | tumluḫ | Erm. *tum* | +lUḫ | bağış, sadaka |
| 23 | aḫıllı | Ar. *akl* | +lI | akıllı, uslu, bilgisi |
| 24 | bahalı | Far. *baha* | +lI | değerli, değeri yüksek olan |
| 25 | çareli | Far. *çare* | +lI | mümkün, imkansız olmayan |
| 26 | dövletli | Ar. *devlet* | +lI | şanslı, bahtlı, talihli |
| 27 | hörmetli | Ar. *hörmet* | +lI | saygılı, onurlu, şerefli |
| 28 | şagawatlı | Ar. *şefkat* | +lI | merhametli, şefkatli |
| 29 | ziyanlı | Far. *ziyan* | +lI | zararlı, zarar gören |
| 30 | çaresiz | Far. *çare* | +sIz | imkansız, mümkün olmayan |
| 31 | dinsiz | Ar. *din* | +sIz | inançsız, kafir, imansız |
| 32 | dövletsiz | Ar. *devlet* | +sIz | şanssız, bahtsız |
| 33 | harsız | Ar. *har* | +sIz | utanmaz, kötü ahlaklı |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 34 | orozsuz | Far. *oroz* | +sUz | talihsiz |
| 35 | pambassız | Erm. *pambas* | +sIz | küfürsüz, kınamasız |
| 36 | ziyansız | Far. *ziyan* | +sIz | zararsız |
| 37 | aybla- | Ar. *ayb* | +lA- | ayıplamak, karalamak |
| 38 | behle- | Ar. *bey* | +lA- | peşinat vermek |
| 39 | hörmetle- | Ar. *hörmet* | +lA- | saygı duymak |
| 40 | möhürle- | Far. *mühr* | +lA- | mühürlemek, damgalamak |
| 41 | pambasla- | Erm. *pambas* | +lA- | küfür etmek, hakaret etmek |
| 42 | karozçı | Yun. *karoz* | +çI | vaiz, rahip |
| 43 | magazıçı | Ar. magaza | +çI | ambarcı, depocu |
| 44 | salaçı | Slv. sala | +çI | köylü, çiftçi, |
| 45 | ziyançı | Far. *ziyan* | +çI | zararcı, zarar veren |
| 46 | hörmetlen- | Ar. *hürmet* | +lAn- | onurlandırılmak |

*a. Töre Bitig*'de tespit edilen 46 kelime {+lIk}, {+lIḫ}, {+lUḫ}, {+sIz, {+lA-}, {+çI} ve {+lAn-} isimden isim ve isimden fiil yapım ekleri ile türetilmiştir.

b. *Töre Bitig*'de yapım eklerine göre kelimelerin dağılımı aşağıda şu şekilde gösterilebilir:

¬ **{+lIk}**: ademi+lik, artar+lık, bezirgan+lık, emin+lik, krisdan+lık, miskin+lik, pahil+lik, peşekar+lık, teşla+lık, vartabed+lik, dövlet+siz+lik.

¬ **{+lIḫ}:** babas+lıḫ, düşman+lıḫ, kahana+lıḫ, kethoya+lıḫ, naḫış+lıḫ, poşman+lıḫ, pusta+lıḫ, usta+lıḫ, ustat+lıḫ, zracca+lıḫ.

¬ **{+lI}:** aḫıl+lı, baḫa+lı, çare+li, dövlet+li, hörmet+li, şagawat+lı, ziyan+lı.

¬ **{+sIz, +sUz}:** çare+siz, din+siz, dövlet+siz, har+sız, oroz+suz, pambas+sız, ziyan+sız.

¬ **{+lA-}:** ayb+la, beh+le, hörmet+le, möhür+le, pambas+la.

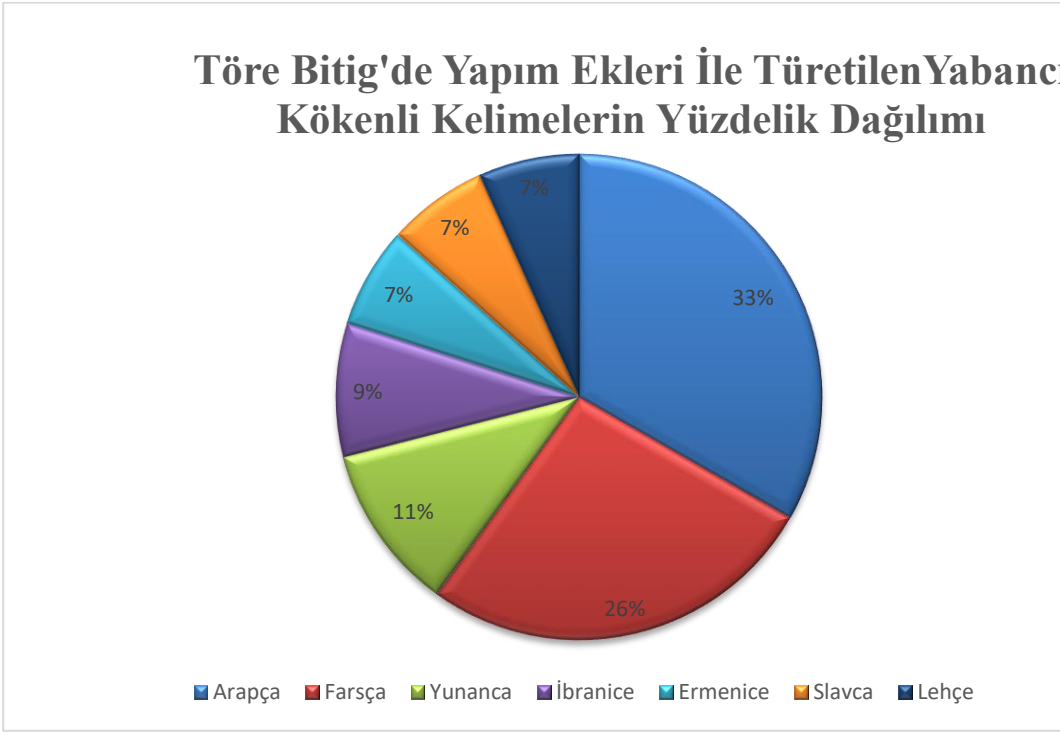
¬ **{+çI}:** karoz+çı, magazı+çı, sala+çı, ziyan+çı.

¬ **{+len-}:** hörmet+len.

c. *Töre Bitig*'de tespit edilen kelimelerin türetilme aşamasında en işlek olarak kullanılan ekin {+lIk} ve {+lIḫ} olduğu görülmektedir. {+sIz, +sUz} ve {+lI} ekleri *Töre Bitig*'de eşit seviyede kullanılırken, tek kelime türeten {+lAn-} eki hariç olmak üzere, diğer ekler hemen hemen eşit seviyede üç ya da dört kelime türetmişlerdir.

d. Aşağıdaki tabloda yer alan veriler, *Töre Bitig*'de farklı dillerden ödünç alınan kelimelerin dağılımını ortaya koymaktadır. Eserde en fazla alıntı kelimelerin Arapça ve Farsça kökenli olduğu görülmektedir. Bu durum, dönemin kültürel etkileşimleriyle doğrudan ilişkili olmalıdır. Yunanca, Slavca, İbranice, Lehçe ve Ermenice gibi dillerden alıntılanan kelimelerin ise eserin yazıldığı dönemde Kıpçak topluluklarının farklı kültürel çevrelerle temas halinde olduğunu göstermektedir.

| Ar. | Far. | Erm. | Yun. | Slv. | İbr. | Leh. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **19** | 15 | 6 | 2 | 2 | 1 | 1 |




**Kısaltmalar**

**Ar.:** Arapça

**Far.:** Farsça

**Erm.:** Ermenice

**Yun.:** Yunanca

**Slv.:** Slavca

**İbr.:** İbranice

**Leh.:** Lehçe

**T.:** Türkçe

**s.:** Sayfa

**TB:** Töre Bitig

**TT:** Türkiye Türkçesi

**Kaynakça**


Atalan, S. (2023). *Töre Bitiki: Gregoryan Muhiti Kıpçak Türkçesi yasa kitabı (İnceleme-tenkitli metin-Türkiye Türkçesine aktarma-dizin)*. Marmara Üniversitesi / Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. Doktora Tezi. İstanbul.

Gabain, A.V. (2003). *Eski Türkçenin grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Garkavets, A. (2003). *Töre Bitigi, Kıpçaksko-pol'skaya versiya armyanskogo sudebnika i armyano kıpçakskiy protsessualnıy kodeks, L'vov, Kamenets-Podol'skiy 1519-1594*. Almatı: Deşt-i-Kıpçak, Baur

Gülensoy, T. (1974). Eski ve Orta Türkçede Moğolca kelimeler ve Moğolca-Türkçe müşterek kelimeler üzerine notlar. *Türkoloji Dergisi.* VI/1, ss. 235-259.

Güner, G. (2020). *Kıpçak Türkçesi grameri.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İnayet, A. (2016). Uygur tarihi koşaklarındaki Çince unsurlar üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi.* 8, ss. 68-79

Karaağaç, G. (2015). *Türkçenin alıntılar sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kasapoğlu Çengel, H. (2012). Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi. *Dil Araştırmaları*. 10(10), ss. 17-81.

Kasapoğlu Çengel, H. (2007). Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesiyle yazılmış Töre Bitigi ve bu eserdeki *töre, yargı, bitik* terimleri üzerine. *Gazi Türkiyat*. S.1., ss. 77-96.

Korkmaz, Z. (2022). *Türkiye Türkçesi grameri şekil bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ölmez, M. (1995). Uygurca Xuanzang-Biyografisindeki Çince alıntılar (Chinesische lehnwörter in uigurischer xuanzang-biographie). *Türk Dilleri Araştırmaları*. 4, ss. 109-143.

Ölmez, M. (1995). Eski Türk Yazıtlarında Yabancı Öğeler (1). *Türk Dilleri Araştırmaları*. 5, ss. 227- 229.

Ölmez, M. (1997). Eski Türk Yazıtlarında Yabancı Öğeler (2). *Türk Dilleri Araştırmaları*. 7, ss. 175- 186.

Ölmez, M. (1999). Eski Türk Yazıtlarında Yabancı Öğeler (3). *Türk Dilleri Araştırmaları*. 9, ss. 59- 65.

Öztürk, A. (2011). Ermeni Harfli Kıpçak Türkçesinin Yayılma Alanları. *Gazi Türkiyat*. 1(8), ss. 323-334.

Sertkaya, O. F. (2004). Göktürk yazıtlarında Hintçe unsurlar. *Zeynep Korkmaz Armağanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. ss. 366-380

Sertkaya, O. F. (2009). Dîvânü Lügati't-Türk'te geçen her kelime Türkçe kökenli midir? Veya Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lügati't-Türk'ünde yabancı dillerden kelimeler. *Dil Araştırmaları*. 5, ss. 9-38

Tekin, T. (2022). *Orhon Türkçesi grameri.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tuna, O. N. (1972). Osmanlıcada Moğolca ödünç kelimeler. *Türkiyat Mecmuası*, XVII, ss. 209- 250.

Yavuz Öz, D. (2024). Mu'înü'l-Mürîd'de yapım ekleri ile Türkçeleştirilen alıntı sözcükler. *Söylem Filoloji Dergisi,* 9(2), ss. 1116-1132.

Yıldız, H. (2021). Eski Uygurcada Çince Kökenden Türemiş Fiiller. *Türkolojinin Delikanlısı Seyyah Prof. Dr. İsmail Doğan Armağanı*, (Edt.: Hüseyin Yıldız – Abdulkadir Öztürk). Erzurum: Fenomen, ss. 253-284.

Yıldız, H. (2025). *Eski Uygurcada Yunanca Alıntılar.* Ankara: Akçağ Yayınları.

# 20. YÜZYIL BAŞLARINDA TATAR MATBUATINDA KAZAKLARIN EĞİTİM MESELELERİ

**Nagehan PENPECİ***

**Öz:** 1905-1917 arasında Rusya'da doğan özgürlük ortamında, Tatarlar özellikle zengin tüccarların verdiği destekle, yeni usulde eğitim kurumları ve matbaalar kurmuşlardır. Bu eğitim kurumlarında, Rusya Müslümanlarının gelişimi için eski usul metodlar terk edilerek yeni programlar oluşturulmuştur. Kırım'da, Kazan'da, Orenburg ve Troitsk'de yeni usulle yetiştirilen öğretmenler Semey, Yedisu, Turgay ve Ural gibi Kazakların yoğun yaşadığı cofrafyalara da gitmiştir. Bu yenilikçi mollalar, usul-ü cedidi, Rusya Türklerine taşımışlar ve Orta Asya Türk halklarını matbaa, basın, eğitim, sosyal-kültürel gelişim hususunda desteklemişlerdir. M. Zakir ve M. Şakir Remiyef'in Orenburg'da kurduğu matbaadan çıkan Şura dergisi, Tatar basın hayatının en uzun soluklu yayınlarındandır. Bu yayınlarda Kazaklar özelinde de eğitim meseleleri, tefarruatlı olarak hem Kazak yazarlar hem de Kazak mekteplerinde ders veren Tatar mollalar tarafından ele alınmıştır. Halkın çocuklarını okutmaya rağbet göstermemesi, kız çocukları için mekteplerin bulunmayışı, ders programları, Kazaklarda matbaa meselesi ve Kazak şivesinde ders kitaplarının olmayışı, Tatar ve Kazak çocukların aynı sınıfta Tatar şivesinde eğitim görmeleri ve bu hususta Tatar ve Kazak yazarların düşünceleri, ortak yazı bu yayınlarda ele alınan başlıca konular arasındadır.

Türk halkları tarafından kaleme alınmış, konuyla ilgili halkın zihniyetini objektif olarak anlamamızı sağlayan bu yazılar, dönemin önemli ana kaynakları arasında değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tatar matbuatı, Kazaklarda eğitim, Usul-Ü Cedid, Eğitimde Modernleşme, Tatar Basınında Kazaklar

## EDUCATIONAL ISSUES OF THE KAZAKHS IN THE TATAR PRESS IN THE EARLY 20TH CENTURY

* Doktora öğrencisi, Kazan Federal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Enstitüsü, Tarih Bölümü, Kazan/Rusya nagehanpenpeci@gmail.com, 0009-0005- 3204-9719

**Abstract:** During the period of relative freedom that emerged in Russia between 1905 and 1917, the Tatars, especially with the support of wealthy merchants, established new-method educational institutions and printing presses. In these institutions, old-style teaching methods were abandoned in favor of new programs aimed at the development of Russian Muslims. Teachers trained in this new method in places such as Crimea, Kazan, Orenburg, and Troitsk also traveled to regions with dense Kazakh populations, such as Semey, Yedisu, Turgay, and Ural. These reformist mollas brought the usul-u jadid method to the Turkic peoples of Russia and supported the Turkic societies of Central Asia in the areas of printing, press, education, and socio-cultural development. The Shura magazine, published from the printing house founded by M. Zakir and M. Şakir Remiyef in Orenburg, were among the longest-running publications in the Tatar press. These publications covered educational issues concerning the Kazakhs in detail, both by Kazakh writers and Tatar mollas teaching in Kazakh schools. Among the main topics discussed in these publications were: the public's lack of interest in educating their children, the absence of schools for girls, curriculum content, the issue of printing in Kazakh, the lack of textbooks in the Kazakh dialect, the fact that Tatar and Kazakh children were educated together in the Tatar dialect, and the views of both Tatar and Kazakh writers on this matter, as well as the idea of a common script.

These articles, written by Turkic intellectuals and providing an objective understanding of the public's mentality on the subject, are considered among the primary sources of that period.

**Keywords:** Tatar press, education among Kazakhs, usul-u jadid, modernization in education, Kazakhs in the Tatar press

## Giriş

1905-1917 iki ihtilal arası döneme kadar Rusya'da basın ve yayıncılık faaliyetleri resmi izinler yönünden sıkıntılıydı. 1905'e kadar yayın faaliyetleri teşebbüsleri reddedilmiş olsa da, bu döneme kadar Rusya Müslümanları arasında bazı girişimler olanak bulmuştur. Bunlardan en önemlisi de, İsmail Gaspıralı'nın 1883'te yayımlamaya başladığı, hem Rusya Türkleri arasında hem de Rusya dışındaki Türkler arasında okunan uzun soluklu Tercüman gazetesidir. Rusya Türkleri için devrim niteliğinde olan yeni eğitim metodu ve kültürel modernizasyon manasına gelen usulü cedide, bu gazete aracılığıyla tüm Türk dünyasına

tanıtılmıştır. Bununla birlikte İsmail Gaspıralı'nın açtığı yeni modern okullar ve burada yetişen öğretmenler Rusya'nın çeşitli yerlerine giderek görevde bulunmuşlar ve bu yeni metodu Rusya Türkleri arasında yaymışlar ve aydınlanma hareketini başlatmışlardır. 1905 itibarı ile başlayıp 1917 yılına kadar sürecek özgürlük ortamından Volga Tatarları arasında da 125 gazete ve 49 kadar dergi çıkarılmıştır. (Гайнаров, Мәрданов, Шәкуров, татар вакытлы матбугаты (1905-1924). (1999, 9). Volga Tatarları hem İsmail Gaspıralı'nın açtığı okullarda yetişmiş hem bunu kendi bölgelerine taşıyarak burada yeni yapılar oluşturmuşlar hem de bu yeniliği Orta Asya'ya eğitimci rolüyle taşımışlar ve Kazakların da bu yayınlarda düşüncelerini özgürce ifade etmelerine olanak sağlamışlardır.

Kazakların 20. yy başında hala konar-göçer yaşam sitili, Kazakların düzenli yapılar oluşturarak eğitim faaliyetlerini sürdürmelerini kısıtlamış olsa da, Kazakların da bu dönemde yayın hayatına kısmi olarak geçtiği ve diğer Türk halkları gibi onlar arasında da mevcut eğitim sistemine tepki göstererek modernizasyonu savundukları ve dil ve edebiyat gibi milli konularda tartıştıkları, halkın gelişimi hususunda eğitimde doğru ve en faydalı olacak şekle bürünme çabası, Tatar matbuatında hem Tatar yazarlar hem de Tatar mekteplerinde Kazak çocukların yaşadıkları bazı eğitim temelli sıkıntıları Kazak yazarlar tarafından bu yayınlarda dile getirilmiştir.

### Eğitimde Modernleşme: Usul-ü Cedid

Modernleşme 20. yy başında diğer halklarda olduğu gibi Türk halklarında da her alanda gerekliydi. Sağlık, eğitim, üretim her şey geri kalınmışlıktaydı. Devletin siyasi politikalarının da bunda etkisi olmakla birlikte, mahalli mekteplerin ve medreselerin mollalarının moderniteye tepkisi de halkın gelişimi önünde büyük bir engel teşkil etmekteydi. Buna rağmen, 19. yy sonu-20. yy başında Bahçesaray'da yakılan eğitim ateşi, kısa sürede Rusya içlerine kadar ulaştı. Bunda Volga Tatarlarının önemli etkisi bulunmaktadır. Volga Tatarları arasındaki eğitim ve medeniyet Orta Asya Türk halklarından daha ileriydi. Tatarlar yeni metotta eğitim yaygınlaşana kadar ve özellikle Darül Muallim kurulana kadar İstanbul, Mekke, Medine ve Mısır gibi farklı yerlerde eğitim almışlardı. Farklı yerlerde eğitim alan Volga Tatarları Perm ve Orenburg gibi Rusya içlerine kadar da giderek eğitimde modernizasyonu diğer Türk halklarına da taşıdılar. Volga, Kafkasya, Sibirya, Orta Asya, hatta Çin hudutlarında yer alan Kulca'da dahi yeni metotta eğitim kurumları

açılmıştır. Bu mekteplere, yeni eğitim programı ile yeni dersler eklenirken aynı zamanda, temelde önemli sorun teşkil eden okuma-yazma öğrenim güçlüğünü giderici, ses sistemine dayalı savtiye usulü getirildi. Çocuklara 5-6 yılda öğretilen okuma yazmanın süreci böylece 5-6 aya kadar düşürülmüştür. (Kerimi, 1908, s.111-114).

Türk halkları arasındaki karşılıklı kültürel hareketliliğin ve bu modernizasyonun Kazaklar üzerindeki tesirinin önemli merkezleri Orenburg ve Troitsk şehirleri olmuştur. Orenburg şehri özellikle matbaa ve yayın faaliyetleri hususunda konumlanırken, Çelyabinsk oblastında Ural dağlarının güneyinde, Kazakistan sınırında bulunan Troitsk şehri, mekteplerde ve medreselerde usul-ü cedidedin gelişim rolünü üstlenmiştir. Troitsk'de ilim adamları medreselerde okutulacak beşeri ilimlerin meşruiyeti hakkında fikir ve onaylarını gösteren yayınlar hazırlayarak, medreselerde modern eğitime geçişe katkı sağlamışlardır. (Troitski uleması ve usul-i cedide, s.429.)

**Eğitim Meseleleri**

Kazaklarda okuma-yazma ve mektep meseleleri 20 yüzyıl her ne kadar eğitimde modernleşmenin dönemi olsa da cehalet ağır bir şekilde Rusya Müslümanları arasında devam etmekteydi. Gerici usulde eğitime devam eden eski usul mektep ve medreselerin ve bunların mollalarının varlığı ve yeni usullere tepkileri, halkın gelişimini engellemekteydi. Kızların eğitim fırsatları yoktu. 20. yya kadar kız mektepleri bulunmamaktaydı. Kızlar erken yaşta evlenirlerdi ve annelerinin yanında ev işleri öğrenerek yetişirlerdi. Bu durum sadece kız çocuklarında değil, erkek çocuklarda da böyleydi. (Nuşirvan Yauşef, 1915, s. 168-169). Kazaklar arasında da eğitime rağbet azdı. Mekteplere giden çocuklar da kaliteli bir eğitime tabi değildi. Okuma yazma eski metotla öğrenilmekte ve uzun yıllar okuyan şakirdler okuma yazmayı hızlı bir sürede gerçekleştirememekteydi. Kazaklar arasında ise Kazak şivesinde ders kitapları ve öğretmen eksikliği söz konusuydu. Kazak çocukları Tatar muallimlerden Tatar şivesindeki ders kitaplarından eğitim almışlardır. Bununla beraber 20. yüzyıla gelindiğinde Rusların açtığı okullara giden öğrenciler de Kazaklar arasında mevcuttur. Tatar yayınlarındaki yazılarda Kazakların geleceği ile ilgili endişe gözlemlense de inançlı Kazaklar umutsuzluğu eleştirmekte ve Kazakların geleceğinin yok olmayacağını yazmaktadırlar. Bu dönemde hem Müslüman hem Rus orta dereceli mekteplerde Kazak çocuklarının sayısı artmaktadır. Bükey ili, Ural, Turgay oblastlarında mescit, ibtidai yeni usul mektepleri de çoğalmaktadır. Okuma yazma

oranı halk arasında hala az olsa da genç nüfus arasında artmaktadır. Bu da bir milleti yok edecek cehaletin ortadan kalkacağına umuttur. Şura dergisi yazarlarından Abdülaziz Musa Kazakların geleceğinin yok olacağını düşünmese de Kazaklara da eleştiri getirmektedir. İlim ve mal sarfından bakıldığında Ruslardan ve Tatarlardan örnek alınması gerektiğini de savunmaktadır. (Abdülaziz Musa, 1911, s. 175-176).

20. yyda Kazaklarda eğitim, Kazak şivesinde mektepler ve ders kitapları oluşturulana ve Kazak öğretmenler yetiştirilene kadar, Tatar eğitim sistemine göre şekillenmişti. Bazı Kazak sınıfları 4-5 sınıfa bölünüp her sınıfta 25'er çocuk Tatar muallim tarafından Tatar şivesinde Tatar ders kitaplarından okutuluyordu. Kazak ve Tatar çocuklar birlikte eğitim görmekteydi. Cedidçi mollaların bu mektep ve medreselere girmesine kadar, eğitim eski usulde ve dini ağırlıktaydı. Beşeri ilimler medreselerde ya okutulmuyor ya da yok denecek kadar az müfredata alınıyordu. Mollalar dini anlatamıyordu. Arapça, Farsça adet üzerine okutulan bazı beyitler ezberleniyor, mollalar dahi bunu anlayamıyorlardı. Çoğu zaman da halka açıklarken bunu yanlış uydurma manalar ile halka anlatıyorlardı. (Sabircan Elkurmaşi, 1915, s. 306).

Mekteplere bir örnek olarak, Kızılcar'da Kazak mekteplerinin durumu ayrıntılı olarak şöyleydi. Kızalcar'da küçük çocuklara mahsus 6 mektep olup, bu mekteplerin toplamda 13 öğretmeni ve 550 öğrencisi vardı. Bu mekteplerden bazıları hakkında şu bilgilere ulaşmaktayız: Birinci Mahalle mektebi. Bunda 5 sınıfta 65 öğrenciyi 2 öğretmen okutmaktaydı. Mektebin masrafları ve öğretmen maaşları mahalleli tarafından karşılanmaktaydı. İkinci mahalle mektebi: Bunun müderrisi: İmam Muhammed Bigişef. Eğitimcileri: Fenhullah Bigişef, Kemal Şemseddinof, Kebir Calterof. Bu mektepte 6 sınıfta 150 çocuk

2 öğretmen tarafından okutulmaktaydı. Ders süresi günlük 6 saat olarak belirlenmişti. Sınıf şartları yetersizdi. Ayrıca öğretmenler branşlara göre değil sınıflara göre bölünmüş durumdalardı. Üçüncü Mahalle mektebi: Bu mektep Ahund Abdülvahab Yauşef idaresinde, 2 sınıflı taş bir binada eğitim vermekteydi. 5 sınıfta 120 çocuğu 2 öğretmen okutmaktaydı. Masraflar mahalle halkı tarafından karşılanırdı. Hususi mektep-Kızılcar'da Hamza Hacı Tuminof ile Seyid Meradof önderliğindeydi. Mektebin masrafları bu kişiler tarafından karşılanmaktaydı. 2 öğretmen 55 çocuğu 6 sınıf halinde okutmaktaydı. Baş muallimi Zakir Efendi Aliyef'di. (Nurgaliyev Arıslangali, 1914, s. 99).

Cedidizm Rusya içinde hızla yayılmasına rağmen, girdiği her bölgede tepkiyle de karşılaştı. Yenilikçi mollalara karşı halk tepkiliydi. Çünkü onun fikirlerinin din aleyhinde olduğunu düşünüyorlardı. Gerici mollaların verdiği öğütlerden, halk usul-ü cedit mekteplerini ve onun muallimlerini din aleyhtarı görerek, ona yaklaşmaktan imtina ediyordu. Tatar matbaası yazılarında, Kazaklar arasındaki Dosmuhammed adında bir ceditçi mollanın halk tarafından dışlandığı, hatta bir gün bu mollanın hastalandığında kimsenin ona yardım etmediği zikredilir. Halk ona yardım amaçlı bile yaklaşmak istemiyordu. (Molla Can Halkaf, 1914, s. 672). Tüm bunlara rağmen modernizm kendini Rusya Türkleri arasında besledi ve hemen her bölgede eğitimde yenileşmeye gidildi. Ancak sistemi temellendirmek için zamana ihtiyaç vardı. Tatar süreli yayınlarında Orta Asya'ya dair önemli bilgiler veren yenilikçi yazarlardan Nuşirvan Yauşev hem Orta Asya'ya seyahatlerde bulunarak bu bölgelerin tarihi, kültürü, mevcut sosyo-ekonomik durumu hakkında ayrıntılar vermiş hem de bir dönem Kazak çocuklara muallimlik yapmıştır. Kazakları Tatar şivesi ile okutmuş, çocuklara anlayabilecekleri halde de tercüme ederek anlatmıştır. (Muhabir Sadreddin, 1917, s. 531-534).

Bundan başka, Kazan'da mekteplerde yapılan yenilikler de Türkistan'a ulaşmıştır. Altı sınıflı İshaki programı ilk önce Kazan'da uygulanmış, Kazaklar da bu eğitim programını kendilerine örnek alarak Almatı'da altı sınıflı mekteb ishaki programını oluşturmuşlardır. Bu programın içeriğinde coğrafya, peygamberler ve İslam tarihi, hesap, Tecvid ve Kur'an dersleri bulunmaktadır. Bu dersler ilk sınıf programlarını oluşturmaktaydı. İkinci sınıf programlarında Fatiha Suresi ve Kur'an'ın sonundan sureler, bazı dualar ve bazı kısa şiirler öğretiliyor. 3. Sınıfta Kur'an dersleri daha yoğun veriliyor. Bu derslere ilaveten İlm-i hal, Kur'an ve ana dil dersleri de bulunmaktadır. 4. ve 5. Sınıfta dil dersleri ağırlık kazanıyor. Tatarlar bu programa hesap derslerinin eklenmesi ve coğrafya derslerinin 2'de ve 3'de daha yoğun verilmesi gerektiği yönünde tavsiyede bulunmuşlardır. Ders içerikleri ve hangi sınıfta hangi programın olduğuna dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Yeni tarzda eğitim veren bu mektebin de yetersiz olduğu gözlemlenmektedir. (Reşad Enisef, 1913, s:329).

Eğitim ve kültürel modernizasyon için öncelik teşkil eden unsurlardan biri olan matbaa da bu dönemde Kazaklarda sıkıntılıydı. Son zamanlarda Kazaklarda matbaa olsa da, Kazak gazetesi çıkarılsa da, takipçisi azdı. Yauşef'e göre, yazı dili edebi değil, sokakta kullanılan dildi ve

yanlışlıklar oldukça çoktu. Dönemin Kazak aydınları arasında da tepkiye sebep oluyordu. Kazakça bazı yazılar da Kazaklar dışındaki Türk halkları için ağırdı. (Nuşirvan Yauşef, 1916 s. 43-44). Nuşirvan Yauşef'in yazısına da Kabgatay isimli bir Kazak yazar şöyle bir eleştiri getirmektedir. Kazakların Türk halkları şivelerine yaklaşabileceği ortak bir edebi Türk dili yoktur. Tatarların çıkardığı yayınların dilleri arasında da benzerlik çok değildir. Yıldız Gazatesi, İkbal gazetesi ve Tercüman gazetelerinin şiveleri birbirine çok benzememektedir. Ayrıca burada Nuşirvan'ın Kazakların sokak dilinde çıkardığı yayınlara eleştirisine de tepki verilmiş, yazıların halkın anlayacağı şekilde olması ve dilin halktan türediği öne sürülmüştür. (Kabgatay, 1916, s. 81-82).

Kazaklarda dil ve imla meselesi 20. yy Türk halklarının süreli yayınlarında, özellikle Tatarların çıkardığı Şura dergisi sayfalarında yoğun olarak tartışılan konu, imla ve yazma meselesidir. Tatarların tüm Türk halklarında ortak bir dil oluşturma arzusu ile Kazakların eğitimi iyileştirme ve daha anlaşılır kılma çabasıyla kendi şivelerinde yazma ve eğitim alma arzusu, bazı Tatar aydınlar ve Kazak aydınlar arasında fikri tartışmalara neden olmuştur. 21. asırda henüz tartışılan ve çözüme ulaştırılamayan bir konu olması göz önünde bulundurulursa, 20. yyda bu konuların tartışılması, dönem aydınlarının ulaştığı entelektüel seviyenin muazzamlığını ortaya koyar. Şura dergisinde konu hakkındaki uzun tartışmalar Fayzurrahman Cihandarov'un, Abdülaziz Musa Efendi'nin Kazak şivesinde eğitim savunmasına tepki olarak 1911'de yazdığı yazı ile başlar. Fayzurrahman Cihandarov ve Abdülaziz Musa Efendi arasındaki bu tartışmalara Mir Yakup Dulatov, Ahmet Baytursunov, Ömer el-Kıraşi, Abdullah Efendi Köçmeri, Ahmed, Dumavi ve Behram Bey Devletşayof da katılmıştır. (Fayzurrahman, 1911, s. 93). Abdullah Efendi Köçmeri imla hususunda duyulduğu şekilde yazılmasını savunmu ancak Devlet şayof bu konuya eleştiri getirmiştir. Yerel ağızlardan kaynaklı, farklı yazının ortaya çıkacağını ve bunun ortak dil oluşumuna engel olarak ayrı yerel dillerde ayrı yazının ortaya çıkacağını savunarak eleştirmiştir. Buna misyonerlerin yerel ağızları kullanarak Türk halklarının dil birliğini bozmayı amaçladıklarını da örnek göstermiştir. Kazaklar, Kırgızlar, Özbekler ve Tatarlar arasında yerel ağız farklılıkları olmakla beraber bunların küçük ayrımlar vardı ve Tatarlar kendi arasında dahi farklı bölgesel ağızlara sahipti. Her yerel ağza göre yeni yazım tarzı belirlemenin Türk halkları arasında ortak dil yaratmaktan uzak olacağını yazar savunmuştur. Yazar ayrıca Ruslarda da benzer dil ayrımlarının olduğunu ancak matbaadan çıkan yayınlarında

ortak bir dile sahip olduklarını belirtmektedir. Bununla birlikte, Türk halkları Arap alfabesinde, Türk lehçelerinde olmayan bazı sesleri de kullanmaktadırlar. Arapça ve Farsçadan alınan sözler için kullanılan se, zel, zı, dad gibi harflerin, Türkçe kelimeler kullanıldığında yazılması da eleştirilmiştir. (Dumavi, 1910, s.424). Abdülaziz Efendi Musa Kazak edebiyatı yaratmanın Kazak milli gelişimi için önemli olduğunu düşünse de, Fayzurrahman Cihandarov 3 yıllık Kazak çocuklarını okutma tecrübesiyle Kazak çocukların Tatar lehçesindeki eğitim kitaplarından da ders okuyabileceğini savunmaktadır. Bu dönemde Kazak lehçesinde yazılmış ders kitapları bulunmamaktadır. Kazak çocuklar Tatar şivesinde yazılmış ders kitaplarından ders işlemektedirler. Bu çocukları okutan Tatar muallimlerden biri de Fayzurrahman Cihandarov'dur. Onun tecrübesine göre, Kazak çocuklar bu şive farklılığını rahat anlamakta ve 8 aylık eğitim sürecinin sonunda imtihan zamanında Tatar çocuklarla aynı iz düşüme sahip olmaktadırlar. Tatar şivesinde ders kitabı okuyan çocuklar, Tatar matbuatından çıkan yayınları da takip edebilmektedirler. Tatar aydınların yazılarında, ayrı şivelerde ders kitapları basmanın ve her bir lehçe için yeni imla oluşturmanın, ortak dil ülküsünü de zedeleyeceği korkusu sezilmektedir. Kazaklar için, Kazak lehçesinde ders okutmanın bir başka meselesi, Kazaklar arasında da Kazakça ortak bir yazım imlasının olmamasıydı. Tatarlar, Kazakçanın yok edilmesini değil, hem Kazakça'nın hem Tatarca'nın bir dil olup, ortak imla geleneğini savunmuşlardır. Abdülaziz Musa Efendi gibi Kazakça imla ve edebiyatı savunanların da, Tatarca konuştuklarını, Kazak şivesinde zorlandıklarını ifade ederek, ortak dil hayaline sahipken, neden yeni ayrı bir yazı yaratma gerekliliği olduğunu tartışmaktadırlar. (Cihandarov, 1911, s.93).

Mir Yakup Dulatov da Fayzurrahman Cihandorav'un Tatar şivesinde eğitim anlayışına karşı çıkanlardan biridir. Kazak şivesinde ders kitaplarının yokluğunu tasdik etmiş, ancak bu aşamada gelişimler olduğunu söylemiştir. Troitsk'de Kazak şivesinde dergi çıkmaya başlamış, bununla birlikte çocukları okuma yazma öğretmek için kazak şivesinde elif ba da hazırlanmıştır. Aynı zamanda Kazak gençlere Tatarca'dan ve Rusça'dan tercümeler aktarılmaktadır. Miryakup Dulatov da Kazak şivesinin gerekli olduğunu savunmakla birlikte, Tatarlara gösterdikleri eğitim modeli için teşekkür etmektedir. Kazak yazarların söylediklerinde ortak husus, Tatar şivesinde Kazakların rahat anlayamadığıdır. Temelde halkın anlaması mühim olandır. Bu nedenle Kazak lehçesinde eğitim araçları yaratmanın ve Kazak edebiyatı oluşturmanın öneminden bahsetmektedirler. Bunun bir zorunluluk

olduğunu savunurlar. Bunun dışında onların görüşlerinde de ortak dile karşı bir tepki yoktur. Sadece bunun için biraz zaman gerekli olduğunu düşünmektedirler. Bu süreçte de Kazak çocuklarının okuyup yazmasının gelişmesi için Kazak şivesinde ders kitabının önemini vurgulamaktadırlar. (Dulatov, 1911, s. 177-178).

Fayzurrahman Cihandarov'a Ahmed isimli yazar başka bir pencereden eleştiri sunar. Eleştirisi, Tatarların ders kitaplarının içeriği ve kalitesinin yetersizliği hususundadır. Ayrıca Kazak edebiyatı yaratmanın ortak dil birliğini bozacağı düşüncesine de katılmamaktadır. Tatar şivesinde yazıp okumayan, farklı lehçelere sahip olan 40 milyondan fazla Türk halkı varken, Kazak edebiyatının doğmasının ortak dil birliğini bozacağını söylemenin doğru olmadığı düşünülmektedir. Kazakların mevcut durumlarından da geleceğe dair ümitsizlik aşılamanın yanlışlığı eleştirilmektedir. Derslerde Tatar çocuklarla beraber okuyan Kazak çocukların başarısının Tatarlarla denk olma nedeni de, Tatar lehçesinin Kazaklar tarafından rahat anlaşılmasından sebep değil, Kazak çocuklarının bu eğitimi alıp öğrenmesinden sebep olduğu düşünülmektedir. (Ahmed, 1911, s. 233).

Cihandarov Kazakların milliyetçilikle bazı eksiklikleri göremediğini eleştirmektedir ve bunun doğru bir şekilde tamamlanması gerektiğini savunmaktadır. (Cihandarov, 1911, s. 300). Ömerel –Kıraşi ise 'Kazaklar münkariz olacak mı' sorusunu eleştirmekle beraber, Kazak çocuklarının Kazak şivesinde okutulması meselesinin önemli olduğuna dikkat çekerek, tarafsız tartışılması gerektiğini savunarak, Kazak şivesinde ders kitapları basılana kadar Tatar şivesindeki ders kitaplarından eğitime devam edilmesinin elbette faydalı olacağını savunmuştur. (Ömer el Kiraşi, 1911, s. 298-299).

Bu meselelere bir başka eleştiri de Hasan Ali isimli yazardan gelmiştir. Kazak lehçesi güzel bir Türk dili olmasına rağmen Kazakların okuma yazma bilmeyen ata anasından duyduğu şekilde yazmasından ve daha sonra bu yanlışlıkların matbaaya da geçmesinden bozulan Kazak lehçesinden bahseder. İlminski Tatar çocukları ve Kazak çocuklarının bir arada eğitim almasına karşıydı. Ayrı yerel diller yaratarak ortak Türk dili birliğini bozmaya çalıştı. Gaspıralı ise 20. yyda bu ayrımı Türklerin kendisinin başardığını ifade ederek ortak dil temasına vurgu yapmaktadır. Önem arz eden bir başka husus da dili konuşurken ve yazarken farklılıkların olmasıdır. Mesela konuşurken t çıkan harf, d ile yazılır. Çoğul ekleri, Kazakça konuşmada '-dar', Tatarca'da '-nar' şeklinde

söylenir. Ancak bunların yazılışı ler şeklinde her ikisinde de ortaktır. (Hasan Ali, 1912, s. 658). Ahmet Baytursunov da, Hasan Ali'ye benzer şekilde, Kazak lehçesindeki farklılıkları göstermiş ve bunların Arap alfabesinde bir yazıldığından söz etmiştir. (Baytursunov, 1913, s.110-113). Yauşev ise, dil birleştirmenin imla birliğinden geçtiğini savunmaktadır. (Nuşirvan Yauşef, 1913, s. 529-530).

**Sonuç**

19.yyda başlayan dini reformlar, Gaspıralı'nın Tercüman gazetesi ve usul-ü cedid, Rusya Türklerinin basın ve yayın girişimleri, matbaaların kurulması, 20. yy modernizmine temel hazırlamıştı. 1905 devriminden sonra Rusya'da doğan özgürlük ortamında Türk halkları da kendi yayın organlarını oluşturdular ve halkın meselelerini tartışmaya başladılar. Dönemin kısıtlayıcı şartları göz önünde bulundurulduğunda, bu faaliyetlerin zor koşullarda inançla icra edildiği görülecektir.

20. yüzyılda Rusya Türkleri denildiğinde, geniş bir coğrafyada farklı tarihlere ve faklı koşullara sahip aynı milletten bahsedildiği dikkatten kaçmamalıdır. Bu farklı şartlar, farklı olanakları ya da olanaksızlıkları getirmişti. 16. yydan itibaren Rusya hakimiyetinde yaşayan ve yerleşik medeniyete sahip Tatarlar ile, 20. yy ilk çeyreğinde yerleşikliğe henüz geçmemiş Kazakların koşulları bir değildi. Tarihi süreçte de Orenburg Müftülüğü'ne Kazakların bağlanması ve ukazlı mollaların bu bölgeye gönderilmesi, Tatarların mescit ve medreselerde etkin rol üstlenmesini sağlamıştı. Bununla beraber, usul-ü cedidin doğduğu Bahçesaray'a konum olarak yakınlık, Tatarları Kazak bölgelerine cedidizm taşıyıcısı kıldı. Kazakların modernizmi kabulü ve bu doğrultuda çabaları, eğitim reformunun burada yerleşmesini sağladı. 20. Yüzyıl başlarında eğitimde henüz yetersizlik çok olmasına rağmen, bu girişimler, bugünkü forma bürünmenin temelini attı.

Yayınlarda yazarların fikri ayrılıkları ve tartışmaları, onların milli gelişim ve aydınlanma için yöntem arayışlarıdır. Temelde ortak olan düşünce, Rusya Türklerinin eğitiminin çağdaş unsurlarla çevrilmiş bir hale bürünmesidir.

**Kaynakça**

Kerimi Fatih. Rusya Müslümanlarında Mektep, Maarif ve Edebiyat (Volga ve Kırım Tatarları. Kırım'de Darülmuallimin. Tatar Muallimleri. Gasprinski. Usul-ü Savtiye Mektepleri. Eski Medreseler. Kırım'da Maarif. Şura 1908, 4. S. 111-114

Troitski uleması ve usul-i cedide. Şura 1908,13. S.429

Fayzurrahman Cihandarov. Dil ve İmla Meselesi. Şura 1910, 14. S.422-424.

Dumavi. Dil ve İmla Meselesi. Şura 1910, 14. S. 424.

Fayzurrahman Cihandarov. Kazak Mekteplerine Dair. Şura 1911, 3. S. 92-93

Musa Abdülaziz. Kazaklar Münkariz Olacak mı? Şura 1911, 6. S. 175-177.

Dulatov Miryakup. Kazak Dili Hakkında. Şura 1911, 6. S. 177-178 Ahmed. Herkesin Anadili Kendine Kıymetli. Ahmed. Şura 1911, 8. S.233

Ömer el Kiraşi. Kazaklar hakkında I. Şura 1911,10. S. 298-299. Fayzurrahman Cihandarov. Kazaklar Münkariz Olacak mı? Şura 1911, 10. S. 299-300.

Hasan Ali. Kazakça Söz Yazıcılar Dikkatine. Şura 1912, 21. S.655- 658.

Ahmet Baytursunof. Kazakça Söz yazıcılar deftene' söz cazuçıga. Şura 1913, 4. S. 110-113.

Nuşirvan Yauşef. Til Birleşduru yaki tabiat birle küreşu. Şura 1913,

17. S. 529-530.

Molla Can Halkaf. Kazak Arasında. Şura 1914, 21. S. 670-672. Nuşirvan Yauşev. Ciri Baynın ili bay. Şura 1915, 6. S.168-169. Kormaşi Sabircan. Almata. Şura, 1915, 4. S. 113-114.

Nuşirvan Yauşev. Matbuat ve Edebiyat. Şura 1916, 2. S. 43-44. Kabgatay. Nuşirvan Efendi makalesi münasebetiyle. Şura 1916, 3. S. 82-82.

Muhabir Sadretin. Nuşirvan Efendi Yauşev. Şura 1917, 23,24. S. 531-534.

Reşad Enisef. Almata Şehrinde Altı Sınıflı 'Mekteb İshaki'nin Programması Hakkında. Mektep 1913, 13. S. 329.

Nurgaliyev Arslanali. Kızılcar'da. (Er balalar mekteplerine Küzetü). Mugallim 1914, 6/7. S.99-100.

Гайнаров Р., Мәрданов Р. Ф., Шәкуров Ф. Н. "Татар вакытлы матбугаты (1905-1924)'. Казан Рухият нәшрияты. 1999.

# TÜRK DÜNYASINDA HAREZM'İN TARİHSEL ROLÜ VE ÖNEMİ

**Prof. Dr. Yaşar ŞİMŞEK***

**Öz:** Harezm, Horasan'ın kuzeyinde Maveraünnehr'in batısında, Aral Gölü'nün güneyinde ve Hazar Denizi'nin doğusunda bugün Özbekistan ve Türkmenistan sınırları içinde kalan bölgenin adıdır. VII. yüzyıldan itibaren Türkleşen Harezm, Selçuklu ve Harezmşahlar döneminde en parlak zamanını yaşamıştır. Bu coğrafya, İslamiyet'ten önce Afrigoğulları tarafından yönetilmekteydi. Gazneli Mahmud, 1017'de bölgeyi fethetmiş ve vali olarak Altuntaş'ı atamıştır. Bu büyük hadise ile birlikte Harezm, Türk idaresine bağlanmıştır. Harezm bir süre Gazneliler idaresinde kalmış, daha sonra Çağrı Bey'in Belh ve Buhara gibi önemli kültür merkezleri ile birlikte Harezm'i de fethetmesinin ardından Selçuklu idaresine geçmiştir. Harezm bölgesi, doğu ve batıyı birbirine bağlayan ticaret merkezlerinin kesişme noktası olması sebebiyle tarihin her döneminde önemini muhafaza etmiştir Gürgenc, Baratigin ve Kat gibi Harezm'in önemli kültür merkezleri ile Semerkand, Belh, Merv, Herat ve Gazne uzun yıllar boyunca Harezmşah Devletinin çatısı altında kalmıştır. Selçuklunun mirasçısı durumundaki Harezmşahlar, Moğollar dönemine kadar, bölgenin sosyo-ekonomik ve kültürel zenginliğini muhafaza etmiştir. Moğolların Batı'ya doğru ilerleyişi Harezm'in yerle bir edilmesiyle sonuçlanmıştır. Fakat çok geçmeden bölge, yeniden mamur edilmiş ve bu coğrafyada yeni bir yazı dili inşa olmuştur. Bu bildiride, Türk dünyası için Harezm'in tarihsel rolü ve önemi Gazneliler, Selçuklular, Harezmşahlar ve Moğollar ekseninde tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Harezm, Batı Türkistan, Türkistan.

# THE HISTORICAL ROLE AND SIGNIFICANCE OF KHWAREZM IN THE TURKIC WORLD

**Abstract:** Khwarezm designates the region situated to the north of Khorasan, to the west of Transoxiana, to the south of the Aral Sea, and to the east of the Caspian Sea, presently falling within the territories of Uzbekistan and Turkmenistan. From the seventh century onward, the

* Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; Giresun/TÜRKİYE; ysimsek55@gmail.com

region underwent a process of Turkicization and attained its zenith during the periods of the Seljuks and the Khwarezmshahs. Prior to the advent of Islam, Khwarezm had been governed by the Afrighid dynasty. The conquest of the region by Mahmud of Ghazni in 1017, followed by the appointment of Altuntaş as governor, marked the incorporation of Khwarezm into Turkic political authority. Initially, Khwarezm remained under Ghaznavid rule. Subsequently, following Chagri Beg's conquest of the region alongside other eminent cultural centers such as Balkh and Bukhara, Khwarezm came under the domination of the Seljuks. Khwarezm maintained its significance throughout history by virtue of its location at the intersection of major trade routes connecting East and West. As a commercial hub, it hosted a sedentary population characterized by considerable ethnic diversity. Prominent cultural centers of Khwarezm, including Gurganj, Baratigin, and Kat, together with Samarkand, Balkh, Merv, Herat, and Ghazni, remained under its authority for extended periods. As the heirs of the Seljuks, the Khwarezmshahs preserved the socio-economic vitality and cultural richness of the region until the Mongol invasions. The westward expansion of the Mongols ultimately culminated in the devastation of Khwarezm; nevertheless, the region was soon revived, giving rise to the formation of a new written language. This study seeks to examine the historical role and significance of Khwarezm within the Turkic world, with particular reference to the Ghaznavids, the Seljuks, the Khwarezmshahs, and the Mongols.

**Key Words:** Khwarezm, East Turkistan, Turkestan

## Harezm Adı ve Coğrafyası

Perslerin *Uvarasmas*, Yunanların *Horasmia*, Arapların *Hōrazim*, Mezapotamyalıların *Hwarizma*, Çinlilerin *Ho-li-si-mi* veya *Hu-siun* olarak kaydettikleri Harezm'den ilk bahseden kaynak Heredot tarihidir. (M.Ö. 430). Harezm coğrafyası eserde şu şekilde anlatılır: "Asya'da bir ova var. Her yanı bir dağla çevrilmiş ve dağın beş boğazı var; bu ova eskiden Khorasanlılarındı; Hyrkanialıların[170], Parthialıların[171], Sarangialıların ve Thamanaeililerin ülkelerine sınır düşüyordu; ama şimdi buraları İranlılarındır ve Büyük Kral'ın mülküdür. Çevresini saran dağdan *Akes*[172] adındaki ırmak çıkar." (Heredot Tarihi, Ökmen 1973, III: 117). Heredot tarihinde Akes olarak geçen ırmak Amu Derya yani Ceyhun nehridir ve bu nehir Harezm'e hayat vermektedir. Harezm adı da XIII. yüzyıla kadar bölgenin başkenti olan Kāt şehrine verilen isimdir

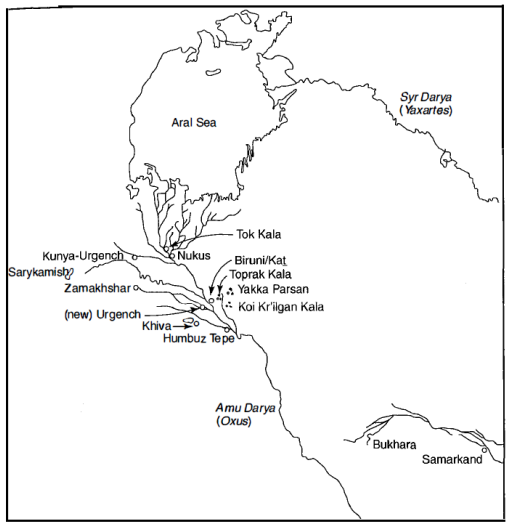
[170] Hazar Denizinin güneyinde yaşayanlara verilen isim.
[171] Bugünkü kuzeydoğu İran'da yaşayanlara verilen isim.
[172] Oxus // Axes // Akes = Amu Derya = Ceyhun.

(Togan 1948: 241). Harezm, Arap harfli eserlerde *ḫ*$^{v}$*ārezm* // *ḫ*$^{v}$*ārizm* şeklinde yazılır; bu yazılışta vâv-ı ma'dûle okunmaz. Kelimenin doğru telaffuzu *hōrezim*'dir (*bk*. Sertkaya 2021).

Harezm, Ceyhun (Amuderya) nehrinin döküldüğü Aral gölünün güneyinde ve bu nehrin her iki tarafında uzanan arazinin adıdır. Mes'ûdî, ibni Havkal, Mukaddesî, İstahrî, Ebu'l-Fidâ gibi X. yüzyıl ve sonrasında yaşamış İslam tarih ve coğrafyacıları Harezm'i kuzeyde Aral Gölüne; doğuda Mâverâünnehir; güneyde Horasan; batısında Hazar Denizi sınırlarıyla göstermektedir (*bk*. İzbul 2023: 77; Özaydın 1997: 217). Amuderya, sağında Kırgız bozkırları ile Kızılkum Çölünü, solunda ise Üstyurt platosu ile Karakum Çöllerini bırakarak Aral Gölü'ne doğru yelpaze biçiminde açılmakta ve geniş kum denizleri arasında bölge halkı için hayati bir su kaynağı işlevi görmektedir. Bu nedenle Harezm, tarih boyunca yoğun insan topluluklarını cezbetmiş ve barındırmıştır (Kafesoğlu 2000: 30-31; Özaydın 1997: 217).

Harezm, tarih boyunca stratejik konumu sayesinde önemli bir ticaret merkezi olmuştur. Sibirya düzlükleri ile İran, Çin ve Hindistan gibi Asya ülkelerini; ayrıca Avrupa'da yer alan Güney Rusya ve İskandinavya'yı birbirine bağlayan ana ticaret yollarının kavşak noktasında bulunan bölge, özellikle İslami dönemde Deşt-i Kıpçak ile Aşağı Volga arasındaki mal nakliyatında merkezi bir rol üstlenmiştir. Büyük kervanlar, taşıdıkları yüzlerce yükü Harezm pazarlarında satışa sunmaktaydı. Çin'in Tang hanedanı döneminde de Harezmli tüccarların büyük arabalarla farklı ülkelere giderek ticaret faaliyetlerinde bulundukları bilinmektedir. "Müsurman" adıyla tanınan ve Kuzey ile Doğu Avrupa'nın yanı sıra Güney Rusya'da da etkinlik gösteren Müslüman Harezmli tüccarlar, Volga Bulgarlarından hayvan derileri, bal, mum ve giyecek eşyası; İskandinavya'dan balık dişi, tutkal, zırh ve kılıç; Sibirya steplerinden ise sığır ve at sürüleri gibi çeşitli malları getirerek Harezm pazarlarında satmaktaydılar. Çin ve İç Asya ile kurulan ticari ilişkiler bölge için büyük önem taşımış, hatta Moğolların hem Harezm'i hem de genel olarak Şark İslam dünyasını istila etmelerinin başlıca sebeplerinden biri ticaret olmuştur. Git, Kerder ve Beratigin kasabaları, Oğuz Türkleri ile yürütülen ticaretin başlıca merkezleri olarak öne çıkmıştır. Bu yoğun ticari faaliyetler, Harezm'in hem gelişiminde hem de çöküşünde belirleyici bir etken olmuştur (Kafesoğlu 2000: 31; Özaydın 1997: 217). Harezm'in en önemli kentlerinden biri olan Ürgenç, Orta Asya'nın dört nakliye güzergahı üzerindeki kavşakta yer alıyordu. Doğuya giden yol önceki başkent Kat'tan geçerek Otrar'a ulaşıyor, oradan da Çeç (Taşkent), Taraz ve Balasagun üzerinden Doğu Türkistan'a ardından da Kâşgar'a ve son olarak Çin'e varıyordu. Güneydeki yol Merv, Buhara, Belh ve Kabil'den geçerek Hindistan'a ulaşıyordu. Kuzeye giden kervan

yolu ise Volga vadisinden geçip Rus diyarına oradan da İskandinavya'ya varıyordu (Starr 2021: 345). Harezm'in coğrafî konumu saldırılara karşı savunmayı kolaylaştıracak bir yapıdaydı. Amuderya ve ona bağlanan kanallar, yüzlerce şehir ve kasabayı yabancı istilâlardan koruyan tabii barikatlardı. Zaman zaman bentler açılarak işgal ordularının geçeceği yerler sular altında bırakılırdı. Bu sebeple Harezm'i idare eden valiler kısa sürede bağımsız hânedanlar kurmuşlardır; ancak etrafın geniş çöllerle kaplı olması gibi bazı coğrafî engeller sebebiyle hâkimiyetleri yalnız kendi bölgelerine münhasır kalmıştır (Esin 1991: 98). Harezm bu meziyetleri sebebiyle bin seneden beridir geniş ve müreffeh kentlerle soyluların surlarla çevrili kalelerine ev sahipliği yapmaktaydı. Tek bir vaha şeridinde neredeyse her yirmi beş kilometrede bir çeşitli büyüklüklerde yüzden fazla kuvvetli kaleler olduğu görülmekteydi (Starr 2021: 346). Harezm, İslamiyet'ten önce de sonra genellikle siyasi bağımsızlığını korumuştur. Tarihinde yalnızca bir büyük devletin merkezi olmuştur (Harezmşah Devleti). Daha büyük imparatorluklara eyalet olarak dâhil olduğunda ise yöneticileri genellikle Mâverâünnehir'den değil Horasan'dan tayin edilmiştir (Bregel 1999).




Harita: Eski Harezm (Desmond Durkin-Meisterernst 2009).

## İslamiyet'ten Önce Harezm Halkı

Barthold tarafından yapılan tasniften itiberen Harezm tarihi üzerine yapılan çalışmalar, dört ayrı dönemde ele alınagelmiştir: Miladi 995'e kadar Harezm tarihi (Afrigoğulları dönemi); 2. 995-1017 arasında hüküm süren Me'munoğulları dönemi; 3. Gazneli Mahmud'un 1017'den

Harezm'i zaptı ile vali tayin ettiği Altuntaş ile başlayan Harezmşahlar; 4. Anuştiginoğulları dönemi. (*bk*. Taneri 1993:3). Afrigoğulları dönemine ait tarihî vesikalar yok denecek kadar azdır. Bu döneme ve Harezm diline dair mevcut bilgiler, esas itibarıyla Harezm coğrafyasında gerçekleştirilen arkeolojik kazılardan elde edilen bulgulara ve X. yüzyıldan itibaren İslam tarihçi ve coğrafyacılarının eserlerinde yer alan kayıtlara dayanmaktadır. Bu nedenle araştırmalar daha çok dolaylı verilere, yani arkeolojik buluntulara ve dönemi takip eden yüzyıllarda kaleme alınmış İslam tarihçi ve coğrafyacıların aktarımlarına dayanmaktadır. Bu durum, hem tarihsel bilgilerin parçalı ve eksik kalmasına hem de yorumların çoğu kez ikincil kaynaklara bağlı olarak yapılmasına yol açmaktadır. Ayrıca, yazılı belgelerin yokluğu araştırmacıları, arkeolojik veriler ile edebî-tarihî metinleri birlikte değerlendirerek sentez yapmaya zorlamaktadır. Arkeolojik yöntemler, Afrigoğulları dönemine ait yerleşim izlerini, şehir planlarını, mimari kalıntıları ve maddi kültür unsurlarını ortaya koyarak dönemin sosyo-ekonomik yapısı hakkında ipuçları sunmaktadır. Filolojik ve dilbilimsel incelemeler, daha sonraki dönemlere ait metinlerdeki dilsel unsurlar üzerinden Harezm diline dair dolaylı çıkarımlarda bulunmayı mümkün kılmaktadır. Ayrıca tarih yazımı ve coğrafya literatürü üzerinden yapılan analizler, İslam tarihçileri ve coğrafyacılarının aktarımlarının eleştirel bir biçimde değerlendirilmesiyle dönemin siyasi ve toplumsal yapısına ilişkin bağlamsal bilgiler sağlamaktadır.

Harezmli bilginlerden Birûnî, Harezmlilerin İskender'den 980 yıl evvel Harezm bölgesine yerleştiği bilgisini vermekte ve Harezm halkını İran menşeli göstermektedir (Âsâr el-Bâkiye; Batur 2011: 77-78). İslam tarihçilerine göre Harezmliler Şark padişahı (Türk pâdişahı)'nın memleketinde askerî hizmette bulunurlarken onun gazabına uğrayıp bu vatanlarından 100 fersah mesafede olan aşağı Amu Derya'da Kat (yahut Kâs) mıntıkasına getirilerek yerleştirilmişlerdir. Kendileri 400 erkek imişler; pâdişah da onları, 400 Türk kızı vererek evlendirmiş ve bu yüzden bunlar bir halita unsur teşkil etmişler, yani kendileri bir İrani kavim olduğu hâlde, yaratılış ve karakter itibarı ile Türk'e benzemişlerdir (Togan 1948 C V: 240; Özaydın 1997/XVI: 217).

Harezm medeniyeti üzerine yapılan çalışmalar milattan önce bu bölgede yaşayan halkın ve dillerinin İran kökenli olduğunu olduğunu göstermektedir (*bk*. Mackenzie 3. Cilt: 1244). XX. yüzyılın başlarında keşfedilmiş Harezm dili üzerine yapılan çalışmalar ise eski Harezm dilinin Doğu Orta İran dillerinden biri olduğunu ve Soğdca ile çokça ortaklıklar paylaştığını göstermektedir. Eski Harezm diline ait yazılı ilk belgeler Arami kökenli bir yazı sistemi ile sikkeler, tahta levhalar, kemik parçaları, gümüş su kapları üzerine yazılmıştır. (*bk*. Durkin-Meisterernst

2009). İslamiyet öncesi döneme ait bu belgelerin yanı sıra Mukaddimetü'l-Edeb'in en eski nüshası da eski Harezm dilinde yazılmıştır (*bk*. Togan 1951). XIV. yüzyıldan sonra ise eski Harezm dili yok olmuştur. Harezm'in ilk yıkımı yedinci ve sekizinci asırda Arapların bu bölgeye gelmesi ile olmuştur. Birûnî'nin yazdıklarına göre Arap kumandan Kuteybe "memleketin tarihini bilen bilimsel çalışmalarda bulunmuş ve Harezm dilini okuyup yazabilen herkesi mümkün olan her türlü yolu deneyerek sindirmiş ve yok etmişti." Kütüphaneler, arşivler ve Harezm dilindeki literatürün tamamı ateşe verilmiş, bilim adamları ve mahalli medeniyetin taşıyıcıları sistemli bir şekilde öldürülmüştü (Starr 2021: 349; Âsâr el-Bâkiye için *bk*. Batur 2011: 77-78; 96).

**Türklerin Harezm Bölgesine Yerleşmesi**

Ata (2016), Akhun Devletinin yıkılışının ardından toprakların Türkler ve Sasaniler arasında paylaşılmasından sonra Kâşgar, Hoten ve Harezm'in içinde yer aldığı Batı Türkistan'ın önemli yerlerinin Köktürklere bağlanmasından hareketle bölgenin Türkleşmesini Köktürkler dönemine kadar götürmektedir. 2012 yılında yine Türkistan'da sunulan bu bildiride verilen bilgilere ilave olarak bölgenin Sultan Mahmud tarafından fethedilmesinden çok daha önce Türkleşmeye başladığı konusunda şu yorumlar oldukça önemlidir:

1937–1947 yılları arasındaki *Hârizm Arkeoloji-Etnografya Bilimsel Keşfi* kapsamında elde edilen bulguların Sergey Pavloviç Tolstov tarafından değerlendirildiği *По следам древнехорезмийской цивилизации* [*Po sledam drevnekhorezmiyskoy tsivilizatsii*] (Eski Harezm Medeniyetinin İzinde) (1948) başlıklı çalışmada Türklerin X. yüzyıldan çok daha önce bu bölgeye yerleşmiş oldukları ile ilgili delillere de yer verilmektedir (*bk*. Tolstov 1948). Harezm şehirlerindeki harabe alanlarında gerçekleştirilen kazılar sırasında ele geçirilen eski Harezm sikkeleri arasında, bir örneğin üzerindeki yazı Rus araştırmacı S. P. Tolstov tarafından **"Şʾvşpr MRʾMLK prʾr Hzrn"** (Hazarların muttaki hükümdarı Şâvuşper) şeklinde okunmuştur (Tolstov 1946: 102-106). Togan'a göre oldukça iddialı olarak değerlendirilen bu okuma tarzına göre söz konusu Şâvuşper, Birûnî'nin naklettiği Afrîgoğulları hanedanında adı geçen Şâvuşfer ile özdeşleştirilebilir. Tolstov, Birûnî'de Şâvuşfer'in oğlu ve halefi olarak zikredilen *Türksbase* (British Museum nüshasında *Türkistâne*) ismini *Türkistanate* şeklinde okumuş; bu ismin Bizans kaynaklarında geçen *Turkistanata* ile aynı olduğunu, ilgili kişinin Hazar ve Harezm ülkelerini yöneten bir hükümdar bulunduğunu ve Türk hükümdarlarının aynı kökenden geldiğini ileri sürmüştür. Ayrıca, Hazar hakanı Yûsuf'un mektubunda kendisine bağlı şehirlerden biri olarak kaydedilen Grgan'ın, Sol Harezm'in merkezi Gürgenç ile özdeşleştirilebileceğini savunmuştur. Arap-Hazar savaşlarının ilk

safhalarında, Hazar ordularının başkomutanı olarak görev yapan As Tarhan'ın da Harezm kökenli olduğu bilinmektedir (Togan 1948: 242). X. yüzyıl öncesine ait olduğu düşünülen at koşum takımları, üzengiler, gemler, eyer parçaları, ok uçları, kılıçlar, zırh parçaları, kurgan tarzı mezarlar, kurganlarda bulunan at kemikleri, bozkır sanat geleneğinin izlerini taşıyan hayvan üslubu ile işlenmiş süs eşyaları (örneğin kemik veya metal üzerine işlenmiş geyik, at, kurt figürleri) Tolstov tarafından doğrudan Türk varlığını işaret eden kanıtlar olarak gösterilmiştir (*bk*. Tolstov 1946).

X. yüzyıldan önce Harezm bölgesi, Amuderya deltası çevresinde gelişmiş sulama sistemleri ve yerleşik tarım kültürüyle öne çıkan, stratejik konumu nedeniyle İpek Yolu'nun kuzey kollarıyla bağlantılı bir bölgeydi. Bu dönemde kuzey bozkırlarından gelen Oğur, Peçenek, Kanglı ve erken Oğuz grupları gibi çeşitli Türk boyları, öncelikle mevsimsel göçler yoluyla bölgeye ulaşmış ve ticari, askerî, hatta bazen siyasi ilişkiler kurmuştur. Tolstov'un arkeolojik araştırmaları, bölgede erken Türk varlığını işaret eden at koşum takımları, ok uçları, kurgan tipi mezarlar ve bozkır hayvan üslubuna sahip sanat eserlerini ortaya koymuştur. Dilbilimsel açıdan ise, bazı şahıs adlarının Türkçe kökenli olduğu düşüncesi, Türklerin X. yüzyıldan önce bölgedeki varlığına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Ekonomik ilişkiler açısından, bu erken Türk grupları çoğunlukla at, koyun, deri ve kürk gibi bozkır ürünlerini Harezm'in hububat, pamuk, üzüm ve balık gibi yerleşik üretim mallarıyla değiş tokuş etmiştir. Bu ticaret, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda kültürel etkileşimi de hızlandırmıştır. Türkler, Harezm'in gelişmiş şehir kültürü ve zanaatkârlığından etkilenirken, Harezmliler de bozkırın askerî tecrübelerinden ve hayvancılık tekniklerinden faydalanmıştır. Bu çift yönlü etkileşim, bölgenin çok-etnili ve çok-kültürlü yapısının oluşmasına katkıda bulunmuş, böylece ilerleyen yüzyıllarda Harezm'in Türkleşmesi için sosyal, ekonomik ve kültürel altyapı hazırlanmıştır.

Afrigoğulların menşei konusunda ilim dünyasında genel kabul onların Aryan kökenli oldukları yönündedir. Fakat Marquart ve de Groot (1915) "Das Reich Zäbul und der Gott Zun vom 6.–9. Jahrhundert" başlıklı makalelerinde Harezm'de İslamiyet öncesi hüküm süren hanedanların soy kütüğünün Ak Hunlara dayandığını belirtmektedir[173].

[173] Herat ve Kuhistan'da olduğu gibi, Soğdiana'da da Heftalit soylu tabaka kısa sürede yerli geleneklere uyum sağlamayı ve onları kendi lehlerine kullanmayı bilmiştir. Eski Kang-kü Krallığı'ndan (Avestçe *Kangha*, aslında Taşkent) ortaya çıkan Kang devletleri — Hârizm dâhil — kuruluşlarını bütünüyle efsanevi kahraman Kavi Siyâwarş'a, yani Kavi Husrev'in babasına dayandırmışlardır. Bu ad, Pehlevice *Siyâwaxš*, Yeni Farsça *Siyâvuş*, Soğdca ve Hârizmce *Siyâwuş* şeklindeydi. Heftalit kökenli krallar bu efsaneyi kendilerine mal ederek efsanevi kahraman Siyâvuş'tan geldiklerini iddia etmişlerdir. Kang

"…Bu hanedanlar gerçekte "Ak Hun" kökenlidir, yani geniş anlamda Eftalit kabilesine mensupturlar. Bu durum, onların *Un* soyadından da anlaşılmaktadır. Bu soyadı, Eftalitlerin (Yunanca *Ounnoi*, Sanskritçe *Huna*, yerli biçimiyle *Qun* → "Hun"), yani "Hunların" adıyla aynıdır. Daha IV. yüzyılın ortalarında, Perslerin arkaik biçimde *Chion* (Avestaca Hyaona) dediği Ak Hunlar, Oxus (Amuderya) havzasında ortaya çıkmışlardı. Kusan (Gaot-si) Krallığında paralı asker olarak hızla önemli bir rol üstlendiler. Kısa süre sonra onların bazı kolları — Kir (?), Çöl, Kamicik ve Var boyları — Kafkasya'ya kadar ilerlediler. Kuzey Dağıstan'daki sözde Avar ülkesine yerleştiler. 395 yılında büyük bir akınla İberya ve Ermenistan'a girdiler. Bu olayın hatırası, Derbent geçidinin adlarında donmuş biçimde yaşamaktadır. … Özellikle Soğdiana ve Buhara, Eftalit büyüklerinin gözde merkezleriydi. Nişaburlu Ebü'l-Hasan'ın, zalim hükümdar Abröi hakkındaki rivayeti bu duruma işaret eder. Firdevsî'nin son Eftalit kralını doğru biçimde "Hun" olarak adlandırması da bunun kanıtıdır. Hatta Moğol dönemine kadar Semerkand'da "Hun" adını taşıyan büyük bir mahalle ve saray vardı. … Aynı durum Arap hâkimiyeti sırasında da geçerliydi. Nitekim Badgis, Kuhistan, Herat, Çaganian ve Jaftal gibi bölgelerde Eftalit kökenli yöneticiler, Arap döneminde de varlıklarını sürdürmüşlerdi. Bu nedenle Dagfal'ın, Mâverâünnehir halkını "Haital" (Eftalit) soyundan sayması tümüyle yanlış değildir. El-Mes'ûdî de *Murûc* adlı eserinde şöyle der: "Hiyâtile (Heptalitler), Buhara ile Semerkand arasında yaşayan Soğdlardır. Tıpkı Herat ve Kuhistan'da olduğu gibi, Soğdiana'da da Eftalit beyleri zamanla yerli geleneklere uyum sağladılar ve bu gelenekleri kendilerine mal ettiler. K'ang-kü (aslında Taşkent) kökenli bütün devletler — Soğd ve Harezm dahil — kökenlerini efsanevi kahraman **Kavi Siyâvuş**'a, yani Kavi Haosravah'ın (Kâvus'un) babasına dayandırıyordu. Bu isim, Orta Farsça Siyâva(h)ş, Yeni Farsça Siyâvuş, Soğdca ve Harezmce Siyâwuş biçimindeydi. Eftalit soyundan gelen krallar da bu efsaneyi kendilerine mal ettiler ve Siyâvuş'un soyundan geldiklerini iddia ettiler. Bunu kanıtlayan şey, K'ang prensliklerinin ortak "Tsio-wu" hanedan adıdır. Bu durum, yukarıda anlatılan K'ang hükümdarlarının köken efsanesinin çıkış noktasını oluşturur. Efsane, Altaylardan gelen Ak Hunların (Eftalitlerin) Soğdiana'daki Gao-si

---

beyliklerinin ortak "Tsiu-ivu" soyadı da bunu ifade eder. Bu durum, Kang beylerinin yukarıda sözü edilen köken efsanesinin çıkış noktasını oluşturur. Bu efsane, Altın Dağlardan — yani daha geniş anlamıyla Altaylardan — gelen Ak Hunlar ile, başlangıçta A-sunlarla birlikte K'i-lien yani Nan-şan ve Tun-huang (Sa-cu) arasında, daha da özelde Tiang-ik (Kan-çu) ile Tsiu-ts'üen (Su-çu) arasında yaşayan Yüe-çi (*Kuşan*) boylarının birbirine karıştırılmasına dayanır. Bu bölgelerde hem Moğolca hem de Türkçe konuşan kabilelerin komşuluğunda bulunmuşlardı (Marquart 1915: 255).

(Kuşan) halkıyla karıştırılmasına dayanıyordu. Gao-si, Nan-şan (K'i-lien) ile Dunhuang arasındaki bölgede yaşamış, daha sonra Soğdiana'ya göçmüş bir kavimdi. Bu edebi karışıklık, yani Eftalitlerle Kuşanların birbirine karıştırılması, Pei Kü'nün Jaftal hakkındaki yazısında da görülmektedir. Aslında bu durum, IV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren iki halk arasında fiilen gerçekleşen kaynaşmaların bir yansımasıdır. Her ikisi de göçebe oldukları için, özellikle Oxus'un güneyinde sık sık iç içe yaşıyorlardı." (Marquart 1915: 253-254).

Ak Hunlar ve Harezm ilişkisi hakkında bilgilerimiz ne yazık ki oldukça sınırlıdır. İran (erken Sasani dönemi) kaynakları bu konuda, Ak Hunların asıl yerleşimlerinin bugünkü Kuzey Afganistan, Tacikistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında kalan Baktriya bölgesi olduğunu göstermektedir. Ayrıca Ak Hunlardan kalan sikkelerin ön yüzünde *ēb (ēbdāl: "Ak Hun")* ifadesi yer alırken arka yüzlerinde başkent Baktriya/Toharistan'da basıldıklarını doğrulayan *Baxlo*: "Belh" darphane işareti bulunmaktadır. Bununla birlikte, Baktriya'daki büyük kent merkezlerine dair arkeolojik kanıtlar, o dönemde Kunduz'un bölgenin en kalabalık şehri olduğunu ve Ak Hunların başkenti konumunda olabileceğini göstermektedir. Bu durum, Qunduz ovasında büyük bir Ak Hun nüfus merkezinin bulunmasıyla daha da doğrulanmaktadır (Iranologie/Hephthalites). Mevcut bilgiler ışığında, Ak Hun - Harezm ilişkisinin doğrudan değil dolaylı yoldan olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. X. yüzyıl ve sonrası için ise tarihî kaynaklar, daha cömert davranmaktadır. Nitekim İslam tarihçileri ve coğrafyacıları, Harezm bölgesinin üst kesimlerinin Oğuzların ana yurdu olduğunu açıkça belirtmiştir. Mesela İdrisî, Oğuzların Harezm ve Cend Gölü olarak adlandırdıkları Aral Gölü ve civarında oturduklarını yazmaktadır. Üstelik bu bölgedeki dağın adına Çagraoguz adı verildiği de bilinmektedir. İslam kaynaklarına göre, Aral Gölünün yukarı mecralarında yer alan Yayık, Irgız ve Sarısu nehirleri arasında kalan topraklar Oğuz yurdudur (*bk*. Agacanov 2013: 70-77).

Moğollar'dan önce İran'daki hanedanlar ve müellifin gezip gördüğü Mâverâünnehir, Horasan, Harezm, Sîstan, Gazne ve Sind gibi yerler hakkında bilgi veren Avfî'nin (ölümü 1232?) *Cevâmiʿu'l-ḥikâyât ve levâmiʿu'r-rivâyât* adlı eserinin Türk Ülkelerinin ve Halkının Bahsi bölümünde Oğuzların bir kısmının Harezm'de meskun olduğu anlatılmaktadır: "Bunların bir kısmına Guz, bir kısmına Uygur derler. Bunların bir kısmı Harezm toprağında otururlar. Bunların ülkelerine İslam bayrağı dikilince Müslüman oldular. Aralarında İslam'ın kaideleri yürüdü." Harezm'in doğusu Mâverâünnehr, batısı Mangışlak, güneyi Horasan'dır. Harezm bölgesi, kadim Oğuz yerleşim yerleri ile çevrilidir ve Oğuzlar bu bölgede siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel açıdan

aktiftir. Cevâmiu'l-Hikâyât'a göre Oğuzlar, Harezm'in yerli halkıdır. Mu'cemü'l-Büldân'a göre Harezm Gölü'nün (Aral) karşı sahili, Oğuz Türklerinin yurdudur. El-Mesâlik ve'l-Memâlik'e göre Harezm, kuzey ve batı tarafından Oğuz ülkesiyle çevrilmiştir. Sûretü'l-Arz'a göre 'Cürcaniye' Oğuzların ticaret yeridir (Şeşen 2017). Git, Kerder, Baratigin kasabaları Oğuzların uzun yıllar boyunca ticaret merkezleri idi (Kafesoğlu 2000: 32). Sümer, Türkmenlerden önemli bir kümenin X. yüzyıldan beri Mangışlak'ta yaşadığını, Mangışlak'ın coğrafi durumu sebebiyle buradaki Türkmenlerin Moğol istilasından dahi müteessir olmadıklarını, Türkmenlerin burada ilk önce Altın Ordu hanlarına, sonra da Harezm hükümdarlarına tâbi olarak XVII. yüzyıla kadar oturduklarını (1967: 111) belirtmektedir. İbni Fadlan'ın verdiği bilgiler, Sümer'in görüşlerini desteklemektedir. İbni Fadlan, Üst Yurt'ta Oğuzların yaşadığını söylemektedir (M. 922).

Harezm bölgesinin tamamen bir Türk devletinin kontolüne geçmesi Gazneli Sultan Mahmud döneminde olmuştur. Sultan Mahmud, kendi devrinde Sistan (Bugünkü İran'ın doğusu ve Afganistan'ın güneybatısı) ve Guristan'ı (bugünkü Afganistan ile Pakistan arasındaki dağlık bölge) fethetmekle kalmamış; Hindistan'a on yedi sefer düzenlemiştir. Gazneli Sultan Mahmud (971-1030) döneminde Selçuklu ailesi Gaznelilerle mücadele edebilecek durumda değildi, fakat Karahanlılar devrin en önemli askerî-siyasi gücünü temsil ediyordu ve Amuderya, Karahanlı Devleti ile sınır kabul edilmişti. Bu dönemde İran kökenli Me'mûnîler tarafından yönetilen Harezm'in Sultan Mahmud tarafından zaptı, Sultan Mahmud'un 100.000 kişilik süvari ve 500 fillik ordusunu toplayıp Belh'e yürümesi üzerine oldu. Sultan Mahmud, Harezmşah'a bir mektup göndererek kendi adına hutbe okutmasını, kendisine layık hediyeler göndermesini ve merhamet dilemek üzere Harezm'den imamlar, fakihler göndermesini istedi. Başkent Gürgenç'de Sultan Mahmud adına hutbe okutuldu, şeyhler, kadılar ve devletin ilerigelenleriyle birlikte seksen bin dinar para[174] ve üç bin at gönderildi. Mahmud buna memnun olarak Gazne'ye döndü, fakat Gazneli Mahmud adına hutbe okutulması ordu komutanlarının anlaşmazlığa düşmesine sebep oldu. Bu dönemde, Harezm henüz doğrudan Türk egemenliğine geçmeden ordu komutanlarının Türk olduğunu; Buharalı Alptegin adında bir komutanın Me'mûn'u öldürüp onun yerine Ebu'l-Haris Muhammed b. Ali'yi geçirmesinden anlıyoruz. Harezm ordusu ile Gazneli ordusunun karşı karşıya geldiği savaşta (3 Temmuz 1017) Alptegin kumandasındaki Harezm ordusu ağır bir yenilgiye uğradı ve Sultan Mahmud, Harezm'in başkenti Ürgenç'e girdi. Bu suretle Harezm'de Me'mûnîler devri son buldu. Gazneli Mahmud, Harezm'i idare etmesi için Hâcib Altuntaş'ı

[174] Günümüz hesabıyla yaklaşık 1.598.400.000 TL

atadı ve bölgede Türk idaresi devri resmen başlamış oldu (Merçil 1989: 36-37).

XI. yüzyılın başlarında Harezm'in hâkimi Gaznelilerdi. Gazne Devletinin sınırları doğuda Hindistan'ın giriş kapısı olan Agra eyaletinden kuzeyde Fergana vadisi, Mâverâünnehr ve Harezm'e; batıda ise Rey şehrine (bugünkü Tahran) kadar uzanmaktaydı. Büyük Selçuklu Devleti, aynı yüzyılının son çeyreğinde Harezm ve Horasan'ın tek hâkimi durumuna geldi. Meşhed, Merv, Buhara gibi önemli kültür merkezleri bölgede İlhanlı Devleti kurulana kadar Türkler tarafından idare edildi. Bunun gibi önemli kültür merkezleri, Harezm'in siyasi sınırları dışında kalsa da aynı kültür dairesinin içerisinde yer almaktaydı. İlhanlı Devletinin çatısı altında büyük çoğunluğu oluşturan Türkler, Moğollar ve İran kökenli halklar bir arada idi. Dolayısıyla da konuşma dili olarak birden fazla dil kullanılmaktaydı. İlhanlılar bürokrasi dili olarak Moğolcanın yanı sıra Türkçe ve Farsçayı kullandılar ve bu dilleri ya Arap alfabesi ile ya da Uygur alfabesi ile yazdılar. Farsça, edebiyat dili olarak kullanıldı. İlhanlılardan günümüze ulaşan ve ilk umumi dünya tarihi olan Reşidü'd-din Fazlullah-ı Hemedânî tarafından Gazan Han'ın isteği üzerine yazılan Câmiü't-Tevârih, Farsça idi. Bu sahadaki Türkçe eserler, İlhanlı Devleti resmî olarak dağıldıktan sonra yazılmış ve Harezm Türkçesi etkisi XVI. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Harezm'in Selçuklular tarafından fethedilme süreci, XI. yüzyılın ilk yarısında şekillenen Orta Asya güç dengeleri ve Büyük Selçuklu Devleti'nin batıya doğru genişleme politikası çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bölge, X. yüzyıl sonlarında Sâmânîler'in zayıflamasıyla birlikte Karahanlılar ve Gazneliler arasındaki rekabet alanlarından biri hâline gelmişti. 1030'lu yıllarda Gazneli Mahmud'un ölümünden sonra taht kavgaları, Gazneli hâkimiyetini zayıflatmış, bu durum Selçuklular için önemli bir fırsat doğurmuştur. Tuğrul ve Çağrı beylerin önderliğindeki Selçuklular, önce Horasan ve Merv çevresini ele geçirerek bölgedeki stratejik üslerini sağlamlaştırmış, ardından 1040 Dandanakan Savaşında Gaznelileri mağlup ederek Horasan'ın tamamını kontrol altına almışlardır (*bk*. Turan 2012: 92-94; Özgüdenli 2012: 50-55).

Dandanakan Zaferi'nin ardından Selçuklular, Harezm' yönelik doğrudan seferlere girişmiş ve bölgeyi önce askerî baskı, ardından siyasi bağlılık yoluyla hâkimiyet altına almıştır. 1041–1042 yıllarında Harezm, resmen Selçuklu topraklarına katılmış; bölge yönetimi, Selçuklu hanedanına bağlı bir valilik (Hârizmşah) sistemi ile yürütülmüştür. Bu dönemde Hârizm, hem Ceyhun ticaret yolları hem de kuzey bozkırları ile kurulan iktisadi ilişkiler bakımından Selçuklular için stratejik bir merkez hâline gelmiştir. Selçuklu hâkimiyeti altında Harezm, askerî ve ticari bir üs olarak önemini artırmış; özellikle Oğuz-Türkmen unsurlarının bölgeye

iskânı, hem sınır güvenliğinin sağlanması hem de Selçuklu kültür-siyaset anlayışının kökleşmesi açısından belirleyici olmuştur. Bu süreç, ilerleyen yüzyıllarda Harezmşahların Selçuklular içinden çıkarak bağımsız bir güç hâline gelmesinin de temelini oluşturmuştur. Harezmşahlar Devleti, siyasi ve askerî başarılarının yanı sıra kültürel ve entelektüel bir merkez olarak da Orta Asya tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Medreseler, camiler, türbeler ve bilim insanları, dönemin kültürel canlılığının ve İslam medeniyeti içindeki yerinin göstergeleridir. Harezm, bu dönemde yalnızca bir siyasi güç merkezi değil, aynı zamanda bilim, sanat ve dinî hayatın entegre bir şekilde geliştiği bir kültür merkezi olmuştur.

**Moğollar Döneminde Harezm**

Cengiz Han'ın orduları Kuzey Çin'i fethettikten sonra Harezm'e yönelmiş ve Harezm'in Moğollar tarafından fethi Türk ve dünya tarihi açısından mühim sonuçlar doğurmuştur. Cengiz Han; Cuci, Çağatay ve Ögeday'ı sağ cenah ordusu ile birlikte Ceyhun nehri üzerinden Ürgenç'e; Toluy'u Herat ve Nişabur üzerine göndermiş, kendisi Otrar şehri civarına yerleşmiştir. Ögeday komutasındaki ordu, Ürgenç'i; Cengiz Han ise Otrar'ı aldıktan sonra burada Semerkand ve Buhara'ya geçmiştir (Moğolların Gizli Tarihi; Temir 2019: 183).

Harezm'in Moğollar tarafından fethedilmesini anlatan bütün tarihî kaynaklar, Harezm'in neredeyse yok edildiği hususunda hemfikirdir. Moğollar şehirleri yakmakla kalmamış, buradaki insan gücünü de gerek kendi ordusuna katarak gerekse de başka şehirlere sürerek yok etmiştir. Ebü'l-ferec ibnü'l-İbrî'nin (d. 1226) *Târîhu Muhtasari'd-Düvel* adlı eserinde Harezm'den başka bir şehre nakledilen ve canı sanatçı veya zanaatçı olması sebebiyle bağışlanan erkek kişi sayısı 100.000 olarak gösterilir: "…Nihayet bütün şehir Moğolların eline geçti ve kalan ahali kırlara çıkarıldı. Elinde bir sanatı olanlar, bir yana ayrıldılar ki bunların sayısı yüz bini bulmuş idi. Bunlardan başka işe yarayacak çocukları ve kızları ve kadınları tutsak aldılar. Geri kalan ihtiyar erkek ve kadınları öldürmek için askerlere verdiler ki askerlerden her biri bunlardan yirmi dört kişiyi öldürmüş idi." (Yaltkaya 2011: 13). İbnü'l-İbrî'nin verdiği bilgiler, Tarih-i Cihan Güşa'da daha ayrıntılı olarak yer almaktadır: "Kısa zamanda üstünlüğü ele geçiren Moğollar, şehre girerek ev ev, mahalle mahalle her tarafı yıkıp karşılarına çıkanları öldürdüler. Karşı koyan kalmayıp herkes teslim olunca şehirde bulunanları dışarıdaki boş alana sürdüler. Bunlar arasında meslek ve sanat sahibi yüz binden fazla kimseyi ayırdılar. Kadınları ve küçük çocukları köle yapıp esir aldılar. Geri kalanları öldürmeleri için askerlerin ellerine verdiler. Katliamdan sonra Moğol askerleri şehre girip yağma ettiler. Ayakta kalan evleri de yıktılar. Yiğitlerin yatağı, güzel kadınların kaynağı, refah ve mutluluğun eşiğine baş koyduğu ve devlet kuşunun yuva yaptığı yer olan ve "Biz de onların

bahçelerini iki bahçeye çevirdik" ayetinin tarifine uyan Harezm, çakalların gezindiği, baykuş ve kargaların yuva yaptığı bir yer oldu. Evleri ve köşkleri viraneye, gül bahçeleri çöplüğe, birer mirari şaheseri olan sarayları taş ve toprak yığınlarına döndü. Velhasıl Moğollar, Harezm'de yağmadan kan dökmeden ve ırza tecavüzden usandıktan sonra ganimetleri paylaşıp esir aldıkları sanat erbabını doğu bölgelerine götürdüler." (Tarih-i Cihan Güşa; Öztürk 2013: 150-151).

Moğolların Harezm ve Mâverâünnehr'i zaptı Harezmşahlar Devletinin de aslında yıkılması demekti, fakat devlet 1221 yılına kadar fiilen ayakta kaldı. Kafesoğlu (2000: 292), Moğol ilerleyişinin bölgenin kültür hayatı üzerindeki etkisini şöyle yorumlamaktadır: "Bozkırlı Türklerin pek çoğu akınların ve savaşların girdabında telef oldu. Geri kalanlar da Siberya sahralarında ve Altaylarda tecrid edilmiş hâlde eski iptidaî yaşayışlarını idameye mahkum duruma düştüler. Harezmşahların inkırazı Mâverâünnehir ve Harezm ilim ve edebiyat hayatına da son verdi. Tetkimizin başından beri yeri geldikçe zikredilen münşiler, şairler, fakih ve sufilerden başka Fahr-i Harezm namıyla maruf Zemahşeriler, "Zahire-i Harezmşahiyye" adlı tıp kitabının müellifi İsmail-i Cürcaniler ve feylosof Fahrüddin-i Râzîler yetiştiren muhit ezildi. Canlarını kurtarabilen bir çok âlim, edip memleketi bırakarak Hindistan'a Suriye ve Anadolu'ya kaçmak zorunda kaldı; Türk-İslam medeniyet ve kültür hayatı, yeni kıtalar fethedecek yerde yine kendi içine dönmeye mecbur oldu."

Kafesoğlu'nun bu yorumu son derece isabetlidir. Bölgenin Moğollar tarafından yakılıp yıkılması Harezmî, Birûnî, Zemahşeri gibi ekollerin de yıkılması anlamına gelmekteydi. Selçukluların ve Harezmşahların Harezm'de gerçekleştirdikleri faaliyetler, hem bölgenin stratejik konumu hem de ekonomik potansiyeli nedeniyle oldukça dikkat çekici olmuştur. Selçuklular kendi dönemlerinde burayı sadece askerî bir üs olarak kullanmakla kalmamış; aynı zamanda ticaret, kültür ve din merkezi hâline getirmişlerdi. Harezm, medrese kültürünün en güçlü olduğu bölgelerden biriydi. Medreseler, sadece dinî eğitim değil, aynı zamanda bilimsel araştırmalar ve felsefi tartışmalar için de önemli merkezler olmuştur. Bu eğitim kurumları sayesinde Harezm, çevresindeki bölgelere entelektüel bir çekim merkezi sağlamıştı (Bregel 2003: 85). Selçuklular döneminde inşa edilen kaleler ve kervansaraylar bölgenin ticaret hayatında hızlı gelişmelerin yaşanmasına vesile olurken bir diğer taraftan inşa edilen camiler ve medreseler dinî ve kültürel hayatı olumlu yönde etkilemiştir. Ürgenç'teki Fahrüddin Râzî Medresesi bu dönemin eğitim hayatını yansıtan en önemli örnektir. Harezm, Türk ve Fars edebiyatının sentez noktalarından biri olarak kabul edilir. Burada yetişen şairler, hem Türkçe hem de Farsça eserler vermiş, klasik İslam edebiyatının

gelişimine katkıda bulunmuştur. Özellikle 12. yüzyılda Harezm'den çıkan bazı şairler, tasavvuf edebiyatının gelişiminde etkili olmuşlardır. Bunlar arasında hem dinî hem de dünyevi temaları işleyen eserler bulunmaktadır. Şairlerin eserleri, sadece Harezm'de değil, tüm Orta Asya ve Anadolu coğrafyasında geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır (Sinor 1990: 108). Harezm coğrafyasından çıkan bilim insanları, sadece matematik ve astronomi ile değil, coğrafya ve tarih alanında da bölgesel bilgi birikimini genişletmişlerdir (Sinor 1990: 115).

Moğollar dönemine kadar dünyanın en önemli ticaret, kültür, sanat ve eğitim merkezlerinden biri olmasına rağmen Gazneliler, Selçuklular ve Harezmşahlar döneminde Türkçe, Harezm'de edebiyat, sanat ve kültür dili olarak yayılma alanı bulamamıştır. Zira Moğollar dönemine kadar yazılı Türk edebiyatının merkezi Kâşgar ve Balasagun'dur. Moğol fetihlerinin Türk dili tarihi açısından en önemli sonucu Doğu ve Batı Türk yazı dilleri kavramını ortaya çıkarması olmuştur (*bk*. Ata 2010; Gül 2015). Moğollar her ne kadar Harezm bölgesini yakıp yıkmış olsa da bölge çok geçmeden ticaret hayatıyla birlikte yeniden canlanmış; gelişen ticarete paralel bir şekilde XIV. yüzyılda Harezm, Türk dünyasının kültür merkezi hâline tekrar gelmiştir. XIV. yüzyıl itibarıyla, bölgede oluşan edebî dil, Arapça ve Farsça etkisinden uzak ve Türkçe temellidir. Moğollar döneminden önce, Gazneli, Selçuklu ve Harezmşah Devletleri döneminde bölge tamamen Türklerin idaresinde olmasına rağmen edebî dil Farsça; eğitim dili ise Arapçadır.

**Altın Ordu Devleti Döneminde Harezm ve Harezm Türkçesi**

Harezm'in Moğollar tarafından fethedilmesinin ardından, Cengiz Han'ın huzuruna Ürgenç şehrinden Hurumşi ailesinden Yalavaçi ve Mashut namında bir baba ve oğulun geldiği, Cengiz Han'ın Mashut'u Harezm, Mâverâünnehir ve Horasan'ın bazı şehirlerine vali olarak tayin ettiği bilinmektedir (*bk*. Moğolların Gizli Tarihi; Temir 2019: 185). Harezm toprakları, fethin ardından Cuci Ulusunun payına düşmüş; Cuci'nin ölümü üzerine Batu'ya dolayısıyla da Harezm, Altın Ordu Devletine bağlanmıştır. Altın Ordu Devletinin daha ilk yıllarından itibaren şehirleşmeye ziyadesiyle önem verdiği Saray, Saraycık, Ükek, Suvar, Astarhan, Kefe, Kerç, Suğdak, Ürgenç gibi şehirler kurmaları veya yeniden inşa etmelerinden anlaşılmaktadır (*bk*. Kemaloğlu 2013: 619-622). Altın Ordu hanlarının Harezm'in stratejik konumunu ziyadesiyle önemsediği ve Ürgenç'i yeniden imar ettirdiği de bilinmektedir. Özbek Han döneminde Harezm'i ziyaret eden İbni Battuta, buradan övgü ile bahsetmekte, "Türklerin en büyük, en güzel ve en bakımlı şehirlerinden biri olduğunu; temiz çarşıları, geniş caddeleri, sayısız binaları ve eşsiz sanat abideleri ile muhteşem bir şehir olduğunu; halkın sokaklarda deniz gibi dalgalandığını" (*bk*. İbn Battûta Seyehatnâmesi; Aykut 2000: 519)

söylemektedir. Berke Han'ın İslamiyet'i kabul etmesi, bunda önemli bir etken olabilir. Berke Han'dan sonra tahta çıkan Mengü Timur döneminde Altın Ordu Devleti müstakil bir devlet hüviyeti kazanmış; İslamiyet Deşt-i Kıpçak'ta hızla yayılmaya; Moğol yöneticileri ise Türkleşmeye başlamıştır. Özbek Han'ın İslamiyet'i resmî olarak kabul etmesinde Mâverâünnehir ve Harezm kültürünün doğrudan etkisi aranmalıdır (*bk*. İzgi 1941: 148). Cuzcanî'nin Tabakat-i Nâsırî adlı eserinde Batu Han'ın dahi Müslamanlara dostça muamele ettiği, Müslümanların onun himayesinde rahatça yaşadıkları, Batu Han'ın kendi ordugâhında cemaati, imamı, müezzini bulunan camiler inşa ettirdiği, Türkistan müslümanlarının onun himayesinde büyük bir refah ve sağlam bir güvenlik içinde yaşadığı anlatılmaktadır (Yakubovskiy 1976: 46). Bu durumun en güzel örneklerinden biri, Ulug Noyan'ın eşi Sorkotoni Begi'nin Hıristiyan olmasına rağmen Buhara'da bir medrese inşa ettirmesidir (Nasırabadi 2023: 61). Altın Ordu hanlarının sadece İslamiyet'e değil bütün dinlere karşı hoşgörülü davrandıkları ve din adamlarına çeşitli imtiyazlar tanıyarak onları himayeleri altına aldıkları bilinmektedir. Bu konuda en eski tarihli belge, Mengü Timur Han'ın (1266-1282) Rus Metropoliti Kiril'e verdiği 10 Ağustos 1267 tarihli yarlıkta papaz, keşiş ve kiliseye ait toprak, su, bahçe, üzüm bağları, değirmen, kışlık ve yazlıklardan vergi alınmaması; onların kitap ve ikonlarına dokunulmaması ve onların dinini kötüleyenlerin suçlu bulunarak öldürüleceği açık şekilde yazılıdır (*bk*. Özyetgin ve Kemaloğlu 2017: 61-63). Dünya tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir yıkıma sahne olan Harezm topraklarının Altın Ordu Devleti döneminde hızla yeniden mamur edilmesi dikkate şayandır. Bölge çok geçmeden eski usul ile vali olarak tayin edilen emirler tarafından yönetilmiştir. Kongrat ve Sufi sülalesine mensup emirler, Emir Timur Harezm'i fethedene kadar idare etmişlerdir.

Literatürde Harezm Türkçesi veya Harezm-Altın Ordu Türkçesi adı verilen tarihî Türk yazılı dilinin ilk edebî eserleri Altın Ordu Devletinin siyasi çatısı altında ortaya çıkmıştır. Harezm Türkçesi, XIV. yüzyılda Batı Türkistan'da Karahanlı Türkçesinin devamı olarak gelişme gösteren tarihî Türk yazı dilidir. Harezm Türkçesi, Selçuklular ve Harezmşahlar döneminde tarihinin en parlak dönemini yaşayan Harezm'de gelişme göstermiş; bu coğrafyadan Altın Ordu, Horasan ve Mısır-Suriye sahasına kadar yayılmıştır. Harezm Türkçesi, XIV. yüzyılın son çeyreğinde yaşanan siyasi gelişmelerle birlikte Türkistan sahasında yerini Çağatay Türkçesine bırakmıştır. Karahanlı Türkçesinin devamı olan bu yazı dilinin etkileri, Türkistan'da XV. yüzyıla (Nevayi dönemine kadar) (*bk*. Şimşek ve Kaynak 2023), Horasan ve Mısır-Suriye sahasında XV-XVI.

yüzyıla (*bk*. Öztürk 2018), Altın Ordu sahasında ise XX. yüzyıla (*bk*. Onur 2023) kadar devam etmiştir.

**Sonuç**

Harezm, tarih boyunca coğrafî konumu, ekonomik potansiyeli ve kültürel birikimi ile Türk dünyasının ve Orta Asya medeniyetinin merkezî bir unsuru olmuştur. Amuderya deltası çevresinde şekillenen verimli toprakları ve stratejik konumu, Harezm'i hem yerleşik tarım toplumları hem de bozkır kültürleri için cazip kılmış; bu durum, bölgenin çok-etnili ve çok-kültürlü yapısının oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslamiyet öncesi dönemde İran kökenli Harezm halkının yanı sıra, X. yüzyıl öncesi erken Türk gruplarının ekonomik, askerî ve kültürel etkileri bölgenin Türkleşme sürecini başlatmıştır. Arkeolojik bulgular ve dilbilimsel veriler, X. yüzyıldan önce Türk boylarının bölgeye yerleştiğini ve ekonomik, sosyal ve kültürel etkileşimler yoluyla Harezm'in Türkleşmesine zemin hazırladığını göstermektedir. Bu süreç, sadece nüfus ve askerî yapı bakımından değil, aynı zamanda kültürel etkileşim, sanat ve dil açısından da önemlidir. Afrigoğulları, Me'mûnîler ve Harezmşahlar döneminde siyasi bağımsızlığını koruyan Harezm, Gazneli ve Selçuklu hâkimiyeti altında stratejik ve ticari bir merkez olarak önemini artırmıştır. Bu süreçte bölge, medreseler, camiler, kaleler ve kervansaraylar aracılığıyla kültürel ve bilimsel bir merkez olarak gelişmiş; matematik, astronomi, felsefe ve edebiyat alanında önemli katkılar sağlamıştır. Moğol istilası Harezm'in demografik, ekonomik ve kültürel yapısını ciddi biçimde yıksa da, bölge kısa sürede yeniden toparlanmış ve XIV. yüzyılda Türk dili ve kültürünün merkezi olma özelliğini yeniden kazanmıştır. Altın Ordu Devleti döneminde ise Harezm, hem şehirleşme hem de İslam kültürü bağlamında yeniden yapılandırılmış, bölgeye özgü bir kültürel ve toplumsal dinamizmin devamı sağlanmıştır. Bu tarihsel süreçler, Harezm'in sadece bir coğrafya ve devlet merkezi değil, aynı zamanda Türk dünyasında kültür, bilim ve ticaret açısından stratejik bir kavşak ve kültür havzası olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Harezm'in tarihî önemi, siyasi hâkimiyet mücadelesinden bağımsız olarak, kültürel ve ekonomik etkileşimler üzerinden değerlendirildiğinde, Orta Asya ve Türk dünyası tarihinin temel taşlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Sonuç olarak, Harezm'in tarihî rolü, yalnızca bölgesel bir güç olmasından ziyade, ekonomik, kültürel ve askerî işlevleriyle Türk dünyasının şekillenmesinde belirleyici bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bölge, tarih boyunca farklı etnik ve kültürel unsurların kaynaştığı, bilim ve sanat üretiminin geliştiği ve stratejik ticaret yollarının kesişim noktası olarak Türk-İslam medeniyetinde önemli bir merkez olmuştur.

**Kaynaklar**


Agacanov S. G., (2013). *Oğuzlar*. İstanbul: Selenge Yayınları.

*Alaaddin Ata Melik Cüveynî Tarih-i Cihan Güşa*. (2013). (Çev. Mürsel Öztürk). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ata, A. (2010). "Moğol Fütühatı ve Doğu-Batı Türk Yazı Dili Kavramları Üzerine". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 17/1: 29-37.

Ata, A. (2013). "Harezm Türkçesi Eserlerinin Siyasi ve Kültürel Güçle İlişkisi". *Yalım Kaya Bitigi Osman Fikri Sertkaya Armağanı*. (Ed. Hatice Şirin User - Bülent Gül). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 137-145.

Ata, A. (2016). *Çağatay Türkçesinin İlk Devresi Harezm - Altın Ordu Türkçesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Barthold, Svedeniia ob Alaskom more i nizocykh Amu-Dari s drevnei vremia do xiii-ogo veka. Sochineiia. C I. 2. s 109-145

Barthold, V. V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bregel, Y. (1999). *Firdaws al-iqbāl. History of Khorezm Series. Shir Muhammad Mirab Munis and Muhammad Rıza Mirab Agahi Islamic History and Civilization*. Volume: 28. Brill: Leiden, Boston, Köln.

BregeL, Y. (2003). *An Historical Atlas of Central Asia*. Handbook of Oriental Studies. Section 8 Uralic & Central Asian Studies, Volume: 9, Brill.

Durkın-Meısterernst, D. (2009). "Khwarezmian". *The Iranian Languages*, Routledge, 336-376.

*Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, İbn Battûta Seyehatnamesi*. (2000). (Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut). İstanbul: YKY.

Ebû Reyhan el-Birûnî, *Maziden Kalanlar (el-âsâr el-Bâkiye).* (2011). (Çev. Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel.* (2011). (Türkçeye Çeviren: Şerafeddin Yaltkaya). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Eckmann, J. (2011b). "Harezm Türkçesi". *Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar*. (Haz. Osman Fikri Sertkaya) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1- 38.

Erdoğan, C. (2018). “Hârezm İsmi ve Bölgenin Tarihî Coğrafyası Hakkında Bazı Tetkikler”. *TAED Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 62: 307-322.

Erdoğan, C. (2019). “Harezmşahlar”. *Ortak Türk Tarihi*. III. Cilt. Ankara: Yeni Türkiye.

Esin, E. (1991). “Amuderya”. *DİA*, İstanbul, c. III, 98-99.

Gül, B. (2015). “Orta Asyadan Anadoluya Moğol Yayılımının Dilsel Sonuçları”. *Türkbilig*. 30: 187-200.

Heredotos, *Heredot Tarihi*. M. ÖKMEN (1973). İstanbul: Remzi Kitabevi.

İbni Arabşah, *Acâibu'l-Makdûr (Bozkırdan Gelen Bela) Acâibu'l-Makdûr fî Nevâib-i Timûr*. (2012). (Çeviri ve Notlar: Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.

İzbul, E. (2023). “Orta Çağ’da Hârezm Ticareti”. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*. T.C.’nin 100. Yılı Özel Sayısı, Special Issue for the 100th Anniversary of the Republic of Turkey, 75-94.

İzgi, C. (1941). Canıbek Han Devrinde (1342-1357) “Altınordu Hanlığında Bilim Hayatı”. *Belleten*. 397-436.

Kafalı, M. (2005). *Çağatay Hanlığı (1227-1345).* Ankara: Berikan Yayınevi.

Kafesoğlu, İ. (2000). *Harezmşahlar Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kemaloğlu, İ. (2013). “Altın Orda Devleti”. *Doğu Avrupa Türk Tarihi*. (Ed. Osman Karatay - Serkan Acar). İstanbul: Kitabevi.

Kurat, A. N. (2019). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mackenzıe, D. N. ( “Khwarazmian Language and Literatur”. *The Cambirdge History of Iran*. C. 3. bl. 2. s. 1244

Marquart, Jos. und J. J. M. de GROOT (1915). “Das Reich Zäbul und der Gott Zun vom 6.–9. Jahrhundert” *Festschrift Eduard Sachau: Zum siebzigsten Geburtstage Gewidmet von Freunden und Schülern*. Berlin: Verlag G. Reimer.

Merçil, E. (1989). *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Nasırabadı, G. (2023). “Harezmşahlar Devleti'nde İlmi Hayat.” Ankara: Altınordu Yayınları.

Onur, S. (2023). *Harezm Türkçesinin İdil Boyundaki Tarihî Seyri ve Nasîhatü's-Sâlihîn (İnceleme - Tenkitli Metin - Aktarım - Dizin - Tıpkıbasım)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Orazsahedov, A (2018). *Tarihte Gürgenç Şehri (Kuruluşundan Hanlıklar Dönemine Kadar)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.

Özaydın, A. (1997). "Hârizm" *İslamAnsiklopedisi*. XVI. Cilt. Türkiye Diyanet Vakfı.

Özaydın, A. (2002). "Harezmşahlar Devleti". *Türkler*. C. 4. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları: 883-896.

Özbayraktar, A. (2021). *Me'mûnîler Devrinde Harezm (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Konya: Selçuk Üniversitesi.

Özgüdenli, G. O. (2012). "Selçuklu Devletinin Kuruluşu" *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. İstanbul: Grafiker Yayınları.

Öztürk, A. (2018). "Memlûk Türkçesi Bir Kıpçak Lehçesi Midir?". *Dil Araştırmaları*. 23: 173-203.

Özyetgin, A. M. - İ. KEMALOĞLU (2017). *Altın Orda Hanlığına Ait Resmî Yazışmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Özyetgin, A. M. ve İ. Kemaloğlu (2017). *Altın Orda Hanlığına Ait Resmî Yazışmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Özyetgin, A. M. ve İ. Kemaloğlu (2017). *Altın Orda Hanlığına Ait Resmî Yazışmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

*Reşîdü'd-dîn Fazlullah, Camiü't-Tevârih (Selçuklu Devleti)*. (Farsçadan Çevirenler: Erkan Göksu - Hüseyin Güneş). İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.

Sertkaya, O. F. (2021). "Hôrezm veya Hârizm Kelimesi Üzerine". *Orta Türkçe Döneminin İlk Evresi: Sorunları ve Çözüm Önerileriyle Harezm Türkçesi*. (Ed. Yaşar Şimşek). Ankara: Akçağ Yayınları, s. 1-2.

Sınor, D. (1990). *Early Inner Asia*. Cambridge University Press.

Sinor, D. (1990). *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge University Press.

Starr, S. F. (2021). *Kayıp Aydınlanma Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*. İstanbul: Kronik Kitap.

Sümer, F. (1967). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri - Boy Teşkilatı - Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Sümer, F. (1967). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri – Boy Teşkilâtı – Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Şerefüddin Ali Yezdî, *Emir Timur (Zafernâme)*. (Çeviri ve Notlar: Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.

ŞEŞEN, R. (1975). *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyahı İbn Fazlan Seyehatnâmesi*. İstanbul: Bedir Yayınevi.

Şeşen, R. (2017). *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Şeşen, R. (2017). *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Şimşek, Y. (2021). "Tarihî Diyalektoloji Araştırmalarında Yöntem Sorunları: Harezm Türkçesi ve Kıpçakça". *Orta Türkçe Döneminin İlk Evresi: Sorunları ve Çözüm Önerileriyle Harezm Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 177-203.

Şimşek, Y. ve F. Kaynak (2023). "Harezm Türkçesinden Çağatay Türkçesine Geçiş". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 12(4), 1538-1571.

Taneri, A. (1993). *Harezmşahlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Taneri, A. (1993). *Harezmşahlar*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Temir, A. (2019). *Moğolların Gizli Tarihi I Tercüme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Togan Z. V. (1948). "Hârizm". *İslâm Ansiklopedisi*. V: 240-257

Togan, Z. V. (1936). "Über die Sprache und Kultur der alten Chwarezmier". *ZDMG (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft). Bd. 90: 27-30.

Togan, Z. V. (1951). "Horezmce tercümeli Muqaddimat al-adab". Khorezmian Glossary of the Muqaddimat al-adab. = Horezm kültürü vesikalari. Documents on the Khorezmian Culture, kısım 1. İstanbul: Sucuoglu Matbaası.

Togan, Z. V. (1981). *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Togan, Z. V. (1997). “Hârizm”. *İslam Ansiklopedisi*. 5/1, MEB.

Tolstov, S. P. (1946). “Moneti šachov drevnego Chorezma, Vestnik drevnej istorii” 1938, nr. 4, s. 120; *Sovetskaja etnografija*, 1946, nr. 2, s. 102–106.

Tolstov, S. P. (1948) *Drevnii Khorezm* (*Ancient Khorezm*). Moskva: Izdanie MGU.

Tolstov, S. P. (1948). *Po sledam drevnekhorezmiiskoi tsivilizatsii*. Izdatel’stvo Akademii Nauk SSSR.

Turan, O. (2012). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Usta, A. (2002). “Moğol İstilası Dönemine Kadar Kıpçaklar ve Harezmşahlar Devleti”. *Türkler*. C. 4. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları: 897-903.

Yakubovskiy, A. (1976). *Altın Ordu ve Çöküşü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

**İnternet Kaynakları**

https://opentextnn.ru/old/history/archaeology/expedetion/Tolstov/index.html@id=1637

https://iranologie.com/the-history-page/the-sasanian-empire-2/hephthalites-and-the-western-turks/?utm_source=chatgpt.com

**XI ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ТҮРКОЛОГИЯ КОНГРЕСІ**
ТҮРКОЛОГИЯ ЖӘНЕ ТҮРКІ ДҮНИЕСІ МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ

**XI. ULUSLARARASI TÜRKOLOJİ KONGRESİ**
TÜRKOLOJİ VE TÜRK DÜNYASI BİLDİRİLERİ KİTABI

Türk dili, kültürü ve tarihi üzerine bilimsel çalışmaların buluşma noktası olan XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi, alanında uzman araştırmacıları bir araya getirerek disiplinler arası zengin bir perspektif sunmaktadır. Bu bildiri kitabı, kongrede sunulan özgün araştırmalar, makaleler ve incelemeleri bir araya getirerek Türkoloji alanındaki güncel çalışmalara ışık tutmaktadır.

Kitap, dil biliminden edebiyata, folklordan tarih ve kültürel çalışmalara kadar geniş bir yelpazede akademik katkılar sunarken; hem akademisyenler hem de Türk dili ve kültürüne ilgi duyan araştırmacılar için değerli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

XI. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildiri Kitabı, Türkoloji çalışmalarının dinamizmini ve çeşitliliğini gözler önüne sererken, alanın gelişimine katkıda bulunan yeni fikirleri ve yöntemleri de paylaşmaktadır.

ISBN: 978-625-95506-6-4
9 786259 550664

SPICA WORKS