



2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına

ULUSLARARASI TÜRK DÜNYASI Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri

International Turkic World Educational Sciences and Social Sciences Congress,
held in memory of Hodja Ahmet Yesevi year 2016
Международный Конгресс тюркского мира по педагогике и общественным наукам,
посвященный памяти Ходжа Ахмета Ясеви

III. CİLT TÜRKOLOJİ

EDİTÖR
Dr. Yılmaz YEŞİL

Ankara / 2016

TÜRK EĞİTİM-SEN GENEL MERKEZİ YAYINLARI

©Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi, 2016.

Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi yayınlarının tamamının veya bir kısmının yayımcının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır. Yayınların fikri sorumluluğu ve imla tercihi yazarlarına aittir. Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi yayınlarında yer alan başka kaynaklardan alınmış tablo, resim ve benzeri şeylerin yasal kullanım sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yeşil, Yılmaz (Ed.)

2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri 3. Cilt Türkoloji /

Yılmaz Yeşil

ISBN 978-975-93505-5-0

1.Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi, 3. Türkoloji, 3. Bildiri.

TÜRK EĞİTİM-SEN GENEL MERKEZİ YAYINLARI

TÜRK DÜNYASI BİLDİRİLERİ DİZİSİ 03

Kapak ve Sayfa Tasarımı:

Fatih Taha AKALAN

İletişim Adresi:

Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi

Erzurum Mahallesi Talatpaşa Bulvarı No:160 Kat:6 Cebeci/ANKARA

Tel: 0 312 424 09 60 (8 Hat) Belgegeçer: 0 312 424 09 68

Genel Ağ: <http://www.turkegitimsen.org.tr>

elmek: iletisim@turkegitimsen.org.tr

2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri 3. Cilt Türkoloji, Güngörler Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. 'nde 500 adet basılmıştır. (İvedik Organize Sanayi Bölgesi Matbaacılar Sitesi 559 Sok. No: 57, Yenimahalle / ANKARA

Tel: (0312) 394 28 82)

Ankara-2016

UAESEB / 2016-01 KODLU PROJENİN SONUÇ RAPORUDUR.

ONUR KURULU – HONORARY BOARD MEMBERS

İsmail KONCUK

UAESEB, Türk Eğitim-Sen ve Türkiye Kamu-Sen Genel Başkanı

Sattar MEHBALİYEV

Azerbaycan Bağımsız Sendikalar İttifakı Genel Başkanı

Maira AMANTAYEVA

Kazakistan İlim ve Eğitim Çalışanları Sendikası Genel Başkanı

Asylbek TOKTOKULOV

Kırgızistan İlim ve Eğitim Çalışanları Sendikası Genel Başkanı

Orhan VOLKAN

Kosova Türk Öğretmenler Derneği Genel Başkanı

Elvin HASAN

Makedonya Ufuk Derneği Genel Başkanı

Abduselam BAYRAKTAR

Irak Türkmen Eğitimcileri Öğretmen Örgütü Genel Başkanı

GENEL KOORDİNATÖRLER - GENERAL COORDINATORS

Cengiz KOCAKAPLAN

Türk Eğitim-Sen Genel Eğitim ve Sosyal İşler Sekreteri

Talip GEYLAN

Türk Eğitim-Sen Genel Teşkilatlandırma Sekreteri

KOORDİNATÖRLER – COORDINATORS

Dr. Ali Osman AKALAN

Dr. Sinan DEMİRTÜRK

Dr. Bahadır Bumin ÖZARSLAN

Uzm. Metin İSKENDEROĞLU

YÜRÜTME KURULU – EXECUTIVE COMMITTEE

Musa AKKAŞ

Türk Eğitim Sen Genel Sekreteri

Seyit Ali KAPLAN

Türk Eğitim Sen Genel Mali Sekreteri

Talip GEYLAN

Türk Eğitim Sen Genel Teşkilatlandırma Sekreteri

Cengiz KOCAKAPLAN

Türk Eğitim Sen Genel Eğitim ve Sosyal İşler Sekreteri

M. Yaşar ŞAHİNDÖĞAN

Türk Eğitim Sen Genel Mevzuat ve Toplu Sözleşme Sekreteri

Sami ÖZDEMİR

Türk Eğitim Sen Genel Dış İlişkiler ve Bası Sekreteri

Prof. Dr. Ahmet ÖZTÜRK

Türk Eğitim Sen Konya 3 No'lu Şube Başkanı

Doç. Dr. Ferhat AĞIRMAN

Türk Eğitim Sen Denizli Aydın Üniversite Şube Başkanı

Yrd. Doç. Dr. Ali AHMETBEYOĞLU

Türk Eğitim Sen İstanbul 10 No'lu Şb. Başkanı

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Hanefi BOSTAN

Türk Eğitim Sen İstanbul 1 No'lu Şube Başkanı

Rıfat ÇELİK

Türk Eğitim Sen Adana 3 No'lu Şube Başkanı

İbrahim ÇÖMEZ

Türk Eğitim Sen Ankara 1 No'lu Şube Başkanı

Murat Ercüment KESKİNLER

Türk Eğitim Sen Erzurum 2 No'lu Şube Başkanı

Gürol YER

Türk Eğitim Sen Eskişehir 2 No'lu Şube Başkanı

Hasan ŞEN

Türk Eğitim Sen İzmir 4 No'lu Şube Başkanı

Arife ERKAN

Türk Eğitim Sen Trabzon 2 No'lu Şube Başkanı

DÜZENLEME KURULU – ORGANIZATION COMMITTEE

- Doç. Dr. Haşim AKÇA - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hakkı ÇİFÇİ - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Volkan YURDADOĞ - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. İsmail ŞIK - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Selda Başaran ALAGÖZ - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Selda KILIÇ - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM- Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hikmet ATİK - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Adnan PINAR - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa KARAKAYA - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hasan GÜZELBEKTAŞ - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Cengiz ŞAHİN - Ahi Evran Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Sabri YILMAZ - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Sezgin IRMAK - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Suat ÜNLÜ- Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Bekir DİREKÇİ - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Orhan SEVGİ - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Selman YILMAZ - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Murat ÇAK - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Kutluk Kağan SÜMER - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Sayim YORGUN - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Burhan BALOĞLU - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Bilge DONUK - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. İlyas TOPSAKAL - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdülkadir EMEKSİZ - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdulvahap ÖZCAN - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. İbrahim DURAK - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Dünder KÖK - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet VEFA NALBANT - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Fikri GÜL - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Süleyman SOLMAZ - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ercan HAYTOĞLU - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nejdett KELEŞ - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdullah KÖK Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. M.FATİH SANCAKTAR - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. M.DİNÇER KOÇ - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Levent ERASLAN - Kırıkkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hasan MERT - Ege Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Erkan GÖKSU - Dokuz Eylül Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Şükrü KEYİFLİ - Dokuz Eylül Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hammet ARSLAN - Dokuz Eylül Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Gökhan ÖZSOY - Ordu Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ünal ÖZDEMİR - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Fatih AYDIN - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Gülay GÜNAY - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nuray TÜRKER - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ufuk ŞİMŞEK - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ümit ŞİMŞEK - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ümit KILIÇ - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Zeynep CEYLAN - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Altay Tayfun ÖZCAN - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nurgül BOZKURT - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Bekir KOÇLAR - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa ATLI - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Seyfi YILDIRIM - Hacettepe Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Raif KALYONCU - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Taner ALTUN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Akın ÇELİK - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nedim ALEV - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Derya ÇELİK - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Tolga ERDOĞAN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. İdris YILMAZ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Yavuz AKBAŞ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Durmuş EKİZ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ali TİLBE - Namık Kemal Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. İsmet TÜRKMEN - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Alpaslan DEMİR - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Süleyman Serdar - KARACA Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Rüştü YAYAR - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Cuma ÇATALOLUK - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Pınar ÜLGEN - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Burçin ÖLÇÜCÜ - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Özgür ALPARSLAN - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Selahattin KAYMAKÇI - Kastamonu Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Gürsoy ŞAHİN - Afyon Kocatepe Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hüseyin Ali YALIM - Afyon Kocatepe Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Cemalettin ŞAHİN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Erdal ŞAHİN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Burçak ŞENTÜRK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Davut HUT - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ali SATAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Uğur DEMİR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Latif BEYRELİ - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ahmet ŞİRİN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Aysin SATAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa AKSOY - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Murat ULUSKAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nalan TÜRKMEN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Yasemin TÜMER ERDEM - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. S. Can ERDEM - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Bülent BAKAR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Süeda ÖZBENT - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Fehim ÇOŞAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hediye ERGİN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Veysel KÜÇÜK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ali KIZILET - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Hülya KAYALI - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ebulfeyz SÜLEYMANOĞLU - Üsküdar Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Harun ANAY - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Meliha SARIKAYA - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Gülgün UYAR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. İlyas KEMALOĞLU - Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. İsmail TÜRKOĞLU - Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Fehmi YILMAZ - İstanbul Medeniyet Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Özlem Deniz YILMAZ - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nuri KAVAK - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ferruh AĞCA - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa YILDIZ - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Alper ALP - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ufuk KARAKUŞ - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Bülent AKSOY - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Ayfer YILMAZ - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Fatih SAKALLI - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Akif SÖZER - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Erdal AKSOY - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Yavuz SAKA - Bülent Ecevit Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Abdulkadir GÜL - Erzincan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nedim BAKIRCI - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Muhammet KOÇAK - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Savaş ÇELİK - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Sabahattin ÇİFTÇİ - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Selahattin AVŞAROĞLU - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Lemara SELENDİLİ - Kırım-UKRAYNA
Doç. Dr. Nazım CAFERSOY - AZERBAYCAN
Doç. Dr. Selahattin AVŞAROĞLU - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Serkan İBİŞ - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Recep ÖZKAN - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Yasemin YAVUZER - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Elvan YALÇINKAYA - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Gökhan ÇETİNKAYA - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Halil TOKCAN - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Nevzat TOPAL - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet EKİZ - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Serkan TAFLIOĞLU - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet Ali KIRPIK - Kafkas Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Doç. Dr. Suna KAYMAK ÖZMEN - Kafkas Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Doç. Dr. Ali Osman ENGİN - Kafkas Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa ŞENEL - Kafkas Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Doç. Dr. Ötüken SENGEL - Kafkas Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Doç. Dr. Engin GEZER - Kafkas Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Doç. Dr. Erdal AKSOY - Gazi Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Doç. Dr. Erol TURAN - Kastamonu Üniversitesi-/ TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih DOĞRUCAN - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül DOĞRUCAN - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan KARABURGU - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kürşat ERSÖZ - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Yakup Erdal ERTÜRK - Iğdır Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Araz ASLANLI - AZERBAYCAN
Yrd. Doç. Dr. Evren KOÇ - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ali ILGIN - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Özcan TABAKLAR - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Hatice Aslı ÇAVUŞOĞLU AKSOY - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Fazıl KARAHAN - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Halil ÖZYİĞİT - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Nevzat GÜNDAĞ - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Türkmen Taşer AKBAŞ - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Tahsin YILDIRIM - Aksaray Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Cihat YILDIRIM - Aksaray Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Onur Alp KAYABAŞI - Aksaray Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Yunus GÜNİNDİ - Aksaray Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Turan ŞAHİN - Kırıkkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir PALABIYIK - Dokuz Eylül Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Tahsin YILDIRIM - Ordu Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Bahar AŞÇI - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Umut KEDİKLİ - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Osman ÇEPNİ - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Çağatay KILINÇ - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Taşkın DENİZ - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Serdar CEYHUN - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Serdar OSEN - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Oğuz DİKER - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. A. Sait CANDAN - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ersin ÇELİKBAŞ - Karabük Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Selçuk Kürşad KOCA - Sakarya Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Nesrin BOYABAT - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Yavuz GÜNAŞDI - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Oktay ÖZGÜL - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Akın BİNGÖL - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖNGÜR - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ömer Zafer GÜVEN - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Kadir GÜLER - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Halil ADIYAMAN - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Gökhan Tarıman CENİKOĞLU - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Erdal ADAY - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ULU - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Evrim EROL - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Murat BARTAN - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Derya IŞIK - Bartın Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ebru Sönmez KARAPINAR - Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE

Yrd. Doç. Dr. Sait EBİNÇ - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Veysi SEVİÇLİ - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Nurullah KARTA - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Abdülaziz KARDAŞ - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Tahir ZORKUL - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Raşit KOÇ - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Gürol ZIRHLIOĞLU - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÇETİN - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Sevda ERATALAY - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Güneş ŞAHİN - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Süleyman ERATALAY - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Muzaffer SELÇUK - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Yücel NAMAL - Bülent Ecevit Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Erdem DİRİMEŞE - Bülent Ecevit Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Oğuzhan KARADENİZ - Bülent Ecevit Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. İrfan ATALAY - Namık Kemal Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehrali CALP - İbrahim Çeçen Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. N. Ferda ŞAHİN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Tuba İSENDEROĞLU - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Erdem ÇEKMEZ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Temel KÖSA - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Faik Özgür KARATAŞ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKPINAR - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Müjgân BAKİ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ali Kürşat ERÜMİT - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜREY - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Özcan ÖZYURT - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜREY - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Zühal Dinç ALTUN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Turgay KABAK - Bayburt Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BAŞ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Zühal Dinç ALTUN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehmet PALANCI - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Özge ERDOĞAN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Muammer ERGÜN - Kastamonu Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Aydoğan AYDOĞDU - Kastamonu Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ - Gaziantep Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. İsmail TUNA - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Baha ÖZTUNÇ - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Abdullah CENİKLİ - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Samettin BAŞOL - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Burhan KAÇAR - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Yücel EROL - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Türker ŞİMŞEK - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. M.Hanefi BOSTAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Atilla KARATAŞ - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ali KARACA - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin SAMİ ÖZTÜRK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Yrd. Doç. Dr. Ümran AY - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Osman SEZGİN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kürşat DURU - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KATILMIŞ - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Erdiñ ASLAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehmet TAŞDEMİR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Recep AHISKALI - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Melih ÇOBAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Selman CAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Göksel ÖZTÜRK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YORULMAZLAR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Nermin ÖZCAN ÖZER - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ercan MERTOĞLU - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Zekeriya BAŞARSLAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mahmut BABACAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mustafa OTRAR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Süleyman Sadi KÜÇÜR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Özlem ÇUHADAR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Tuğba Eray BİBER - Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nur UYGUN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Banu GÜRER - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Adnan ESKİKURT - İstanbul Medeniyet Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ekrem TAK - İstanbul Medeniyet Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Sait KOFOĞLU - İstanbul Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mehdi GENCELİ - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Adem KOÇ - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Cezmi KARASU - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Orkun ALPTEKİN - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Veli SAVAŞ YELOK - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Gülcan ÇOLAK BOSTANCI - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin YILDIRIM - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. İbrahim ATABEY - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Muvaffak EFLATUN - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Bahadır KILCAN - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Hacı ÇOBAN - Bozok Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mahmut KILIÇ - Bozok Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. İsmigül ÇETİN - Bozok Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Caner ALADAĞ - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Kamile ÖZER AYTEKİN - Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Gürkan YILMAZ - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Bayram POLAT - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Salih ÖZKAN - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Atilla DÖL - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Nezih ÖNAL - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Oğuz ÇETİN - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Remzi KILIÇ - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Şaban BAYRAK - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ümit POLAT - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Genç Osman GEÇER - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Namık ASLAN - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE

Yrd. Doç. Dr. Sadi NAKİPOĞLU - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Erdiç DEMİRAY - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZMEN - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Uğur AKBABA - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Yaşar KOP - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Selma ERDAĞI TOKSUN - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Gökay DURMUŞ - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Kürşat Çağrı BOZKIRLI - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Oktay KIZILKAYA - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARAGEÇİ - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Şaban CEM - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Akın BİNGÖL - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Alper TAZEGÜL - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Hamza ÜZÜM - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Erkal ARSLANOĞLU - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Yrd. Doç. Dr. Oktay KAYA - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Alime Begümşen ERGENEKON CENGİZ - Orta Doğu Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Mustafa AÇA - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. İbrahim YÜKSEL Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Mahmut ÇİTİL Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Dr. Yaşar DEMİR FRANSA
Öğrt. Gör. Cemal IŞIK - Kafkas Üniversitesi / TÜRKİYE

BİLİM DANIŞMA KURULU – SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Galip SEÇKİN Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Sadi KURDAK Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Münir YILDIRIM Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Fezullah EROĞLU - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Kasım İNCE - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Yusuf KILIÇ - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nadim MACİT Ege Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Himmet KONUR Dokuz Eylül Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Sevil SARGIN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Bahattin YALÇIN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Kemalettin KUZUCU - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Vahdettin ENGİN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Muzaffer DOĞAN Eskişehir Anadolu Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Okan YEŞİLOT - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Süleyman BEYOĞLU - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Cemil ÖZTÜRK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Acar SEVİM - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Leyla COŞAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Osman ÖZKUZUDENLİ - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Murat DEMİRKAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Serdar SALMAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. İsmail USTA - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Zuhal KÜLTÜRAL - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Tuba ÇAVDAR KARATEPE - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Adil BEBEK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nesrin SARIAHMETOĞLU Mimar Sinan Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Bilgin AYDIN - İstanbul Medeniyet Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet AKALIN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Suat ÜNAL - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Bülent GÜVEN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Adnan BAKİ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Hikmet YAZICI - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Suat UNGAN - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet OKUR - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. İsmail Hakkı DEMİRCİOĞLU - Karadeniz Teknik Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Gülay Öğün BENZER - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nuriye GARİPOĞLU - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Sebahat DENİZ - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa Sabri KÜÇÜKAŞÇI - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. TİĞİNÇE OKTAR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Neslihan OKAKIN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Cihangir DOĞAN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mesut ŞEN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hamza AKENGİN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Fevzi BABA - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Veysel UYSAL - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mazlum UYAR - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Yümni SEZEN - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Zeki ASLANTÜRK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞİRGİL - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ali AKYILDIZ - Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK - Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Zekeriya KURŞUN - Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Sadık DİNÇER - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Muammer TEKELİOĞLU - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ahmet YÜCEER - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Bekir TATLI - Çukurova Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet KILIÇ - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa ACAROĞLU - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Kemal AYDIN - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Şahin AKINCI - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Hasan Hüseyin HADİMLİ - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ali BAŞ - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdülkerim Kasım BALTAÇI - Selçuk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. İsmail YAKIT - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Yıldırım ÖZBEK - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. İhsan BULUT - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Şenol KANTARCI - Akdeniz Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞEK - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Seyhun DOĞAN - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa DELİCAN - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Veysel BOZKURT - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Özkan ÖZDEN - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Hayati DURMAZ - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ömer ÇETİN - İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ayfer ÖZÇELİK - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ertuğrul İŞLER - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Yunus BALCI - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mithat AYDIN - Pamukkale Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Recep KÖK - Dokuz Eylül Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet ERSAN - Ege Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nevzat HAFİS YANIK - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Halil KOCA - Atatürk Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ali TORUN - Dumlupınar Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL - Erciyes Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Halil IŞIK - Yüzüncü Yıl Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Alpaslan ALİAĞAOĞLU - Balıkesir Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN - Ankara Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. İbrahim DİLEK - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ali YAKICI Gazi - Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hayati BEŞİRLİ - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Adnan SOFUOĞLU - Hacettepe Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Yaşar ŞENLER - Namık Kemal Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Belkıs ÖZKARA - Afyon Kocatepe Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Sadık SARISAMAN - Afyon Kocatepe Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Eren YÜRÜDÜR - Gaziosmanpaşa Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Salim GÖKÇEN - Erzincan Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Fatma AÇIK - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Uwe BLAESİNG / HOLLANDA
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ / GÜRCİSTAN
Prof. Dr. Aleksander KADİRBAYEV / RUSYA FEDERASYONU
Prof. Dr. Alikram ABDULLAYEV / Devlet İdarecilik Akademisi / AZERBAYCAN
Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA / RUSYA FEDERASYONU
Prof. Dr. Bernt BRENDEMEON / NORVEÇ
Prof. Dr. Fuad MEMMEDOV - Devlet İdarecilik Akademisi / AZERBAYCAN
Prof. Dr. Maria CİKİA - GÜRCİSTAN
Prof. Dr. Rüstem ŞÜKÜROV - RUSYA FEDERASYONU
Prof. Dr. Tacida HAFİZ - Priştine Üniversitesi / PRİŞTİNE / KOSOVA)
Prof. Dr. Bilgin Ünal İBRET - Kastamonu Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Eyüp AKMAN - Kastamonu Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet ATALAN - Kastamonu Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet Serhat YILMAZ - Kastamonu Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet FATİH KIRIŞÇIOĞLU - Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Selma YEL Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Yücel GELİŞLİ Gazi Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Harun DEMİRKAYA Kocaeli Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Ceylan Gazi UÇKUN Kocaeli Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Mustafa TALAS - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ - Ömer Halisdemir Üniversitesi / TÜRKİYE
Prof. Dr. İsa KORKMAZ Necmettin Erbakan Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Yüksel ÇELİK - Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE
Doç. Dr. Elman NESİROV - Devlet İdarecilik Akademisi / AZERBAYCAN
Doç. Dr. Korkmaz MUSTAFAYEV - Diller Üniversitesi / AZERBAYCAN
Doç. Dr. Mürteza HASANOĞLU - Devlet İdarecilik Akademisi / AZERBAYCAN
Doç. Dr. Lemara SELENDİLİ / KIRIM - UKRAYNA
Dr. Nazim CAFEROV - UNEC / AZERBAYCAN
Dr. İrina KAYAN - POKROVSKAYA / UKRAYNA
Dr. Stale KNUDSEN / NORVEÇ
Dr. Yaşar DEMİR Starasbourg Üniversitesi / FRANSA

İÇİNDEKİLER

Sunuş ve Açılış Konuşmaları	19-29
2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Düzenlenen Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Sonuç Bildirisi	31
Umum Türk Folklorunda “Ateş ve Su”yla İlgili İnançlar.....35 Beliefs About “Fire And Water” In In General Turkish Folclore Abbasova AYTAÇ	
Pîr-i Türkistan’ın Tanıklığında Türkçe Deyimlerin Tarihi İzİ 41 Historical Sign of Turkish Idioms in Testimony of Pîr-i Turkestan Doç. Dr. Abdullah KÖK / Özge EKER	
Azerbaycan Edebi Tenkit Tarihinde İstiklal Mücadelesinin İlk İzleri 61 First Traces of the Independence Struggle in the History of Azerbaijan Literary Criticism Yrd. Doç. Dr. Afina BARMANBAY	
Üç Kıbrıs Gezi Kitabı Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme 69 A Comparative Study On Three Cyprus Travel Books Ahmet ÜNGÜDER	
Oğuz Grubu Türk Lehçe ve Ağızlarında /ŋ/.....77 /ŋ/ In Turkish Dialects And Local Dialects In Oghuz Group Ali KÖK	
Siyasal Roman ve Çözümleme Yöntemleri Üzerine Düşünceler 93 Considerations On The Method Of Analysis Of The Political Novel Doç. Dr. Ali TİLBE	
XX. Гасыр Азагы–XXI: Гасыр Башы Хәзерге Татар Фәлсәфи Шигърияте.....103 XX. Yüzyıl Sonu ile XXI. Yüzyıl Başı Çağdaş Tatar Felsefi Şiiri Алсу ШАМСУТОВА	
Қазақ Жеріне Араб Және Төте Жазуының Таралуы.....117 Spreading Of Direct And Arabic Writing On Kazakh Land Anar YEKIMBEYEVA	
Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Edebiyat Metinleri Aracılığıyla Sosyo-Kültürel Bilgi Aktarımı: Yusuf Has Hacib ve Ahmet Hamdi Tanpınar 123 Transfer Of Sociocultural Knowledge Through Literary Texts In Teaching Turkish As A Foreign Language: Yusuf Has Hacib and Ahmet Hamdi Tanpınar Aslı FİŞEKÇİOĞLU	
Divanü Lugati’t-Türk’e Göre Çocuk Oyunları ve Günümüz Oyunlarına Etkisi 135 Children’s Games In Divanu Lugati’t-Turk And Its Impact On Today’s Games Aykut KAR	
Fuzuli Eserlerinin Öğretiminde Karşılaşılan Zorluklar ve Çözüm Önerileri.....141 Difficulties And Solution Proposals In The Teaching Of Fuzuli’s Works Aslı FİŞEKÇİOĞLU	
Türkler ve Farslardaki Evlilik Âdetlerinde İslam Öncesi İnanç İzleri.....147 The Trace of Islamic Believes in the Marriage Costumes of Turks and Persians in Iran Yrd. Doç. Dr. Behruz BEKBABAYİ / Mina DOLATİ DARABADİ	
Bəxtiyar Vahabzadə’nin Poemalarında Azadlıq Məfhumunun Təənnümü 159 The Praise Of The Concept Of Freedom In The Poems By Bakhtiyar Vahabzadeh Dos. Dr. Nərmin CAHANGİROVA	

Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadınlardan Şiirle Şikâyet Etme Modası.....	165
The Trend of Complaining About Women in Poetry During The Early Years of Turkish Republic	
Dinçer APAYDIN	
Emine Işinsu'nun Azap Toprakları Romanında Dil ve Okuma Bilincinin	
Batı Trakya Türkleri Bağlamında Çözümlemesi	177
The Consciousness Of Lanuage and Reading In The Context Of Western Thracian Turks	
In The Novel Azap Toprakları By Emine Işinsu	
Dinçer ATAY	
Dîvân-ı Hikmet Adlı Eserde Geçen Metaforların Psikolengüistik Etkileri Üzerine Bazı Dikkatler	191
Some Considerations on the Psycholinguistic Effects of the Metaphors	
Passing the Work named Dîvân-ı Hikmet	
Emrah YILMAZ	
Başkurt Türklerinin Doğum, Düğün ve Cenaze Merasimlerinden Bazı Tespitler	205
Some Facts About the Birthday, Wedding and Funeral Ceremonies of the Bashkir Turks	
Dr. Erkan KARAGÖZ	
Sabri Altınal'ın Şiir Dünyası: Issız Çığlık	211
Sabri Altınal's Poetry World: Desolate Scream	
Doç. Dr. Fatih SAKALLI	
Rızaeddin Fahreddin'in Eğitim Alanındaki Görüşleri	223
Rızaeddin Fahreddin's Education Perspective In Articles Published In The 'Şura' Journal	
Prof. Dr. Fatma ÖZKAN	
Ceyhan Halk Kültüründe Ekmek	229
Bread in Ceyhan Folk Culture	
Fatmagül KÜÇÜK TURSUN	
"Kitabi-Dədə Qorqud" K. Abdulla'nın Elmi Və Bədii Yaradıcılığında.....	241
"The Book of Dede Korkut" in Scientific and Artistic Works of K. Abdulla	
GülzarYUNUSOVA	
Türk Halk Kültüründe Mitolojik İnançlar.....	247
Mythological believes in the Turkish folk culture	
GülzarYUNUSOVA	
Azerbaycan'da Eski Türklerin Totemi Olarak Kabul Edilen Koç ve At Figürlü Mezar Taşları	255
Надгробия с фигурами барана и лошади, считающимися тотемами древних тюрков,	
в Азербайджане	
Dr. Habibe ALİYEVA	
Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in Tiyatro Eserlerinde Tarihî Şahsiyetler	263
Historical Figures İn Abdurrahim Bey Hakverdiyev's Theater Works	
Huseyn AHMADOV	
Edep Ender Edebiyat.....	271
Decorum İn Literature	
İbrahim ÇEKİÇ	
Türk Dünyasında İletişim ve Yazı Dili Meselesi	279
Ssue Of Communication And Writing İn The Turkish World	
Prof. Dr. İsa ÖZKAN	
Halîf Şiirlerinin Diğer Klasik Türk Şairlerinin Yaradıcılığına Etkisi	289
The Influence Of Halîf Poems On The Works Of Other Classical Turkish Poets	
Doç. Dr. Könül HACIYEVA	

Folklor Çalışmalarından Günümüz Politığıne	299
From Folklore Studies To Today's Politics	
Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL	
Türk Dili Azerbaycan Safevi Devletinin Etnik Kimliğinin Belirleyici Özelliği Gibi (İngiliz Dilli Tarihçilikte).....	303
Тюркский Язык Как Маркер Этнической Идентичности Азербайджанского Государства Сефевидов	
(По Материалам Англоязычной Историографии)-	
Ламия КАФАР-ЗАДЕ	
E. K. Pekarskiy'in Slovar Yakutskogo Yazıka "Yakut Dili Lügati" Adlı Sözlüğü ve Tashihi	313
E. K. Pekarskiy The Slovar Yakutskogo Yazıka "Yakut Language Lexicon"	
Named Of Dictionary And Its Correction	
Prof. Dr. M. Fatih KİRİŞÇİOĞLU	
Sir Gerard Clauson'un "Türk Runik Alfabetesinin Kökeni" Adlı Makalesine Eleştirel Yaklaşım.....	321
A Critique On Sir Gerard Clauson's Article Named "The Roots Of Turkic Runic Alphabet"	
Meder SALIEV	
15. yy. Osmanlı Kroniği Düsturname-i Enveri'de Türk Kültür Hayatına Dair Bazı Ritüeller	325
Some Rituals About Turkish Cultural Life In Düsturname-i Enveri, a 15 th Century Ottoman Chronicle	
Murat CELEP	
Bir Darbenin Şiire Yansıması: Sultan Abdülaziz'e Yazılan Mersiyeler	341
Reflection of a Coup to Poem: Elegies For Sultan Abdulaziz	
Yrd. Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK	
Kazan-Tatar Türkçesinde Yapı Bakımından Birleşik Fiiller	349
Compound Verbs In Terms Of Structure In Kazan-Tatar Turkish	
Murat UZUN	
Türkiye ve Azerbaycan'da Mizah Yayıncılığı Geleneği: Benzerlik ve Farklılıklar	411
The Tradition of Humor Publishing in Turkey and Azerbaijan: Similarities and Differences	
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Sami MENCET	
Klasik Türk Edebiyatı Bağlamında İslam Dünyasında Estetik Anlayışın Tarihi Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler ..	423
Some Thoughts on the Historical Development of Aesthetic Understanding of the Islamic World	
in the Context of Classical Turkish Literature	
Yrd. Doç. Dr. Muvaffak EFLATUN	
Mollâ Bilâl Nâzım'ın Kitâb-ı Gazât Der Mülk-i Çîn Adlı Eseri Üzerine.....	433
About the Work Entitled Kitab-i Guzât der Mulk-i Chin Written by Bilâl Mulla Nâzım	
Naciye KARAHAN KÖK	
Ahmet Yesevî'nin Hikmetlerinde İnsan	443
Human In Ahmet Yesevî's Wisdom	
Doç. Dr. Nedim BAKIRCI / Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Kürşat TÜRKAN	
Sanatın Konusu Olarak Halkbilim	459
Folklore As A Subject Of Art	
Nezir KIZILKAYA	
Çağdaş Türk Şiirinde Karabağ Sorunu	467
Karabakh Problem In Contemporary Turkish Poetry	
Doç. Dr. Merziyye NƏCƏFOVA	
Hoca Ahmet Yesevi ve "Divan-i Hikmet" Eserine Edebi Açıdan Bakış.....	475
Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани Хикмет» Шығармасының Көркемдігі	
Nursaule AKHATOVA	

Sözde Anlatıcı	489
Supposed Narrator	
Doç. Dr. Oktay YİVLİ	
Zâti'nin Şebistânî Şiirleri	497
Zâti's Şebistani Poem	
Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU	
Memduh Şevket Esendal ve Abdullah Kahhar'ın Hikâyelerinde Çehovane İfade Telkini	509
Интерпретация Чеховского Выражения В Рассказах М. III. Эссендаля И А. Каххара	
Dr. Paşacan KENCAYEVA	
Қазақстан Аумағында Түркілердің Ислам Дінін Қабылдағаннан Кейінгі Мәдениеті (X-XII ғ.ғ.)	515
Culture of the period after Islam acceptance by Turkic people on the territory of Kazakhstan (X-XII c.c.)	
Ruslan BEGEN	
Neşet Ertaş Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme	529
An Essay About Bibliography of Neşet Ertaş	
Doç. Dr. Salahaddin BEKKİ	
Ahmed Yesevî'den Nâbî'ye Şiirle Öğreten Bilge Şahsiyetler	535
Men Of Wısdom Who Teach Through Poetry From Ahmet Yesevı To Nabı	
Prof. Dr. Sebahat DENİZ	
Makedonya Türklerinin Geçiş Dönemi Uygulamalarında Tespit Edilen Maddi ve Manevi Unsurlar "Aşağı Koliçan Köyü Örneği"	545
Yrd. Doç. Dr. Selçuk Kürşad KOCA	
Eski Türkçeden Anadolu Ağızlarına "Tanrı" Sözcüğü Üzerine	553
On The Word of 'Tanrı' From Old Turkish to Anatolia Dialects	
Yrd. Doç. Dr. Sevdâ Özen ERATALAY	
Sultan Mahmut ve Ayaz Hakkındaki Masalın Kazak ve Özbek Varyantları	563
Kazakh and Uzbek Variants of the Fairy Tale About Sultan Mahmut and Ayaz	
Yrd. Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM	
Değerler Eğitimi Açısından Klasik Türk Edebiyatı	579
Classical Turkish Literature in Terms of Values Education	
Doç. Dr. Süleyman SOLMAZ	
XV. Yüzyıl Münnevverlerinden Ahmed Bîcân ve Acaib-i Mahlukât İsimli Eseri	595
Ahmed Bîcân From The 15 th Century Intellectuals And His Work Acaib-i Mahlûkat	
Yrd. Doç. Dr. Süleyman LOKMACI	
Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Yazarların Romanlarında Tevfik Fikret Tesiri	603
The Influence Of Tevfik Fikret On The Early Republican Authoresses	
Tuba YILMAZ	
Mehmet Âkif'in Türk-İslâm Dünyası'na Bakışı	619
The Appearance of Mehmet Âkif in The Turkish-Islamic World	
Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK	
Millî Mücadele'nin Modern Türk Şiirine Yansıması (1918-1950)	641
The Reflection's National Struggle On The Modern Turkish Poetry (1918-1950)	
Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK	
Ali Şir Nevâî'nin "Sedd-i İskenderi" Destanı Kronotopunda Yol ve Tesadüf Kategorileri	669
Категории «Дорога» И «Случайность» В Поэме «Вал Искандера» Алишера Навои	
Uzak CORAKULOV	

20. Yüzyılın Homer’i: Sayakbay Karalayev	677
Homer of the 20 th Century: Sayakbay Karalayev	
Yrd. Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL	
Bir Şairin Dilinden Şehre Güzelleme “Bakının Dastanı”(Bakü’nün Destanı)	683
Lyrics About A City With The Words Of A Poet: “Bakı’nın Dastanı” (The Legend of Baku)	
Yrd. Doç. Dr. Veli Savaş YELOK	
Dillerin Zenginliği Bağlamında Türkçe.....	701
Turkish In Context Of Richness Of Languages	
Yrd. Doç. Dr. Veysi SEVİNÇLİ / Yrd. Doç. Dr. Tahir ZORKUL	
Mehmet Kaplan’ın Nesillerin Ruhu Adlı Eserinde “Kültürel Milliyetçilik” Kavramı.....	709
The Concept Of “Cultural Nationalism” In The Work Of Mehmet Kaplan, The Spirit Of Generations	
Yusuf TAŞKIN / M. Özgün HARMANKAYA	
Anadolu Veli Kerametlerinde Ahmet Yesevi Tesiri	717
Influence of Ahmet Yesevi on Anatolia Saint Miracle	
Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT	
Значения Кровного Родства “Отец” И Формы Их Выражении На Материале Кыргызского И Узбекского Языков	725
Values Of Blood Relation « Father» And Forms Their Expression» On Material Of Kirghiz And Uzbek Languages	
Mashrabov A.A	
Türkoloji Sahası Anlatı Geleneği İçinde Nasrettin Hoca Fıkralarının Yeri ve Dil Öğretimine Katkısı.....	733
Prof. Dr. Ali YAKICI	
Türkiye Türkçesinde Organ Adlarıyla Yapılan Deyim Aktarmaları Üzerine Bir İnceleme.....	739
A Review of Metaphors Made by Organ Names in Turkish Turkic	
Yrd. Doç. Dr. Hakan AKCA	
Kreşinlerde (Hristiyan Tatarlarda) Evlilik İle İlgili Âdetler	755
Wedding Customs Related ToThe Kryashens (Baptized-Christian Tatars)	
Rasilya KARİMOVA	
Произведение Великого Мыслителя Тюркского Мира Жусупа Баласагына «Куттуу Билим» И Его Значение В Современном Мире.....	779
The Work Of The Great Thinker Of The Turkish World Book Gusup Balasagun	
“Kuttuu Bilim” And Its Significance In The Modern World	
M.M.Тайиров (M.M.Taiirov) / T. Kasimov, O. M. Musaev	

SUNUŞ

Hayatın vazgeçilmez bir parçası olan bilgi, tarihin her döneminde önem arz eden bir hazinedir. Bilginin kıymetini fark eden toplumlar, tarih boyunca önemli atılımlar yapmışlardır. Bir toplumun tarihî süreçte ayakta kalması, bilgi ile olan münasebetiyle yakından alakalıdır. Bu bağlamda bilgiye verilen önemin en önemli aşaması, bilgi merkezli kurumların ortaya çıkarılmasıdır. Zira bu müesseseleşme, bilginin kalıcı hâle gelmesini ve hayatın her alanında kullanılabilir olmasını sağlamaktadır. Ayrıca bilgi merkezli bakış açısı, devlet hayatı bakımından da belirleyicidir. Nitekim devlet adamlarının bilginin gücünü fark etmesi ve buna uygun politikalar belirlemesi, devletin uluslararası toplum içindeki gücünü ve konumunu yakından etkilemiştir.

Türk devlet ve toplum hayatı da bilgiyle ve bilgi üretenlerle kurulan ilişkinin derecesine göre irtifa kazanmış ya da kaybetmiştir. Türk Milleti'nin tarihî serüveninde başarılı çağlar harcı, bilgi ve bilgi üreticilerinin kاردığı dönemlerdir. Bu çerçevede dikkat çeken bir husus da başarıların ortaya çıkmasında ve sürekliliğinde, bilginin yani fikir işçilerinin emeklerinin eğitim kurumlarına yansımalarının ve toplumun her katmanına yayılmasının en önemli etkenlerden biri olmasıdır.

Günümüzde bilgi üretme faaliyeti, eğitim kurumlarının merkezî rol aldığı bir süreçtir. Gelişmiş toplumlarda eğitim kurumları, azamî itibar gösterilen merkezlerdir. Bu merkezler içinde de yükseköğretim kurumları, odak noktasını oluşturmaktadır. Zira gelişmiş toplumlar, gücünü eğitim kurumlarından, özellikle de akademik kuruluşlardan aldığının farkındadır. Bir toplumun yalnızca ekonomik gücü değil sosyo-kültürel canlılığı ve üretkenliği de yükseköğretim kurumlarının kapasitesiyle paralellik arz eder.

Gücünü Türk Milleti'nden alan Türk Eğitim-Sen ve Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği de gerek iştiğal ettiği saha olması gerekse içinde bulunduğumuz yüzyılda bilginin stratejik önemini idrak etmesi münasebetiyle bazı sorumlulukları olduğunun farkındadırlar. Sivil toplum alanında ve eğitim iş kolunda faal olan bu kuruluşlar, klasik sendikacılık anlayışının günümüzde yeterli olmadığını fark etmiş ve çağımıza uygun olarak bazı yeni adımlar atmak gerektiğine inanmış kurumlardır. Türk Eğitim-Sen eliyle düzenlenen akademik çalıştayların ve kurultayların yanında, daha geniş bir perspektiften Türk Dünyası'nın meselelerine kafa yorma gereğini idrak etmiş olan sendikalarımız, daha ileri bir adım atma kararı almışlardır. Elinizdeki bu çalışma, böyle bir yaklaşımın ürünüdür.

1-4 Aralık 2016 tarihleri arasında Antalya'da düzenlenmiş olan Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, stratejik öneme sahip bilginin üretimi ve paylaşılması zorunluluğu çerçevesindeki bir gayretin sonucudur. Ayrıca bu kongre, yeryüzünün her bölgesine yayılmış Türk boyları arasında akademik işbirliği yoluyla gönül köprüsü ve ülkü birliği sağlamak gibi bir amaca da hizmet etmektedir. Öte yandan Türk Dünyası'nda ortaklıkların kurulmasında ve geliştirilmesinde, manevî önderlerin katalizör rolü oynadığı bilinmektedir. Bu bağlamda kongremiz, Türklüğün hamurkârlarından olan Hoca Ahmet Yesevî anısına tertip edilmiştir. Türk kültürünün önemli bir düsturu olan "ahde vefa"nın da bir bilimsel etkinlikle ifa edilmesini, kongremizin hem maddî hem de manevî zenginliğe önemli bir katkısı olarak değerlendirmekteyiz.

Kongremize katılmak için pek çok zahmete katlanarak misafirimiz olan ve tebliğ sunan değerli akademisyenlerimize ve eğitimcilerimize; kongredeki oturumları yöneten hocalarımıza; kongremize destek olmak için katılan siyasi partilerimizin temsilcilerine; bu kongrenin gerçekleştirilmesi sürecinde bizden hiçbir imkânı esirgemeyen başta Genel Başkanımız Sayın İsmail KONCUK olmak üzere Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi'nin kıymetli yöneticileri ve koordinasyonda bize destek olan Türk Eğitim-Sen teşkilatlarına teşekkürü bir borç biliriz. Yapmış olduğumuz kongrenin ve özellikle sunulan tebliğlerin, Türk bilim hayatına ve Türk Dünyası'nın birliğine katkı sağlamasını temenni ederiz.

Kongre Genel Koordinatörleri

Talip GEYLAN

Türk Eğitim-Sen

Gelen Teşkilatlandırma Sekreteri

Cengiz KOCAKAPLAN

Türk Eğitim-Sen Genel Eğitim ve

Sosyal İşler Sekreteri

UAESEB, TÜRK EĞİTİM-SEN ve TÜRKİYE KAMU-SEN GENEL BAŞKANI İSMAİL KONCUK'UN KONGRE AÇILIŞ KONUŞMASI

Siyasi partilerimizin çok kıymetli temsilcileri,

Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği'ne bağlı sendikalarımızın çok değerli başkanları ve yöneticileri,

Kıymetli YÖK Yürütme Kurulu üyesi,

Değerli hocalarım,

Kıymetli eğitimciler,

Saygıdeğer basın mensupları,

Hepinizi en içten sevgi ve saygı ile selamlıyorum. Kongremizin hayırlı ve uğurlu olmasını Cenab-ı Allah'tan niyaz ederek sözlerime başlıyorum. Hoş geldiniz, şeref verdiniz!

Türk Eğitim-Sen olarak, bugüne kadar değişik konularda çalıştaylar ve kurultaylar düzenledik. Ülkemizi, Türk Dünyası'nı, eğitim-öğretim camiasını ve çalışma hayatını ilgilendiren pek çok faaliyet tertip ettik. Zira bizim düsturumuz şudur: Türk Eğitim-Sen'in her konuda söyleyecek bir sözü vardır ve bu söz de hiçbir zaman söz söylemiş olmak için söylenmez. Sözümüz vardır, düşmana korku salar. Sözümüz vardır, dosta güven verir. Sözümüz vardır, mazluma umut olur. Sözümüz vardır, zalimi titretir.

Türk Eğitim-Sen olarak, Türk Milleti'ne ve Türklüğe karşı sorumluluklarımızın olduğunu biliyoruz. Bu idrakte faaliyetlerimizi gerçekleştiriyoruz. Türk tarihinden aldığımız ilhamla ve şanlı ecdadımızın bize miras bıraktığı kutlu bir misyonla yeni nesiller için her alanda daha güçlü, daha mutlu ve daha yaşanılır bir Türkiye'ye ve Türk Dünyası'na katkı yapmak, en önemli görevimizdir.

Türk Eğitim-Sen, Türk Milleti'nin yalnızca Edirne ile Kars arasında yaşayan bir millet olmadığını bilen üyelerden müteşekkil bir sivil toplum kuruluşudur. Bu sebeple yaptığı çalışmalarda, zamanda ve mekânda sınır tanımayan Türk Milleti'ni, yeryüzünün her köşesindeki fertleriyle ve bütün unsurlarıyla birlikte telakki eder. Çalışmalarında, bu eşsiz ve müthiş derinliği dikkate alır. Ufku, hiçbir zaman daralmaz. Zira “ufukların efendisi” sıfatını taşıyan Türklük, günlük bir stratejiye mahkûm edilemez. Bu sebeple sendikamız, Türk Dünyası zemininde de faaldir ve bu bilincin müesseseseleşmiş hâli olan Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği'nin de etkin bir üyesidir.

Temel düsturlarımızdan biri de “Vatanını en çok seven, görevini en iyi yapandır.” şeklinde vücut bulmuş anlayıştır. Taşıdığımız misyona ve faaliyet içinde bulunduğumuz hizmet koluna uygun olarak biz de eğitim-öğretim alanındaki, bir sivil toplum kuruluşu olarak sorunları tespit etmekle ve çözüm üretmekle meşgulüz. Biz biliyoruz ve inanıyoruz ki her işin başı eğitimidir. Eğitimde kaliteyi yakalayamayan, gelişmiş toplumlarla hiçbir alanda rekabet edemez. Eğitime gereken önemi vermeyen bir millet, mazisi ne kadar derin ve ihtişamlı olsa da ayakta kalamaz. Eğitime yönelik akılcı politikalar üretmeyen ve ufku olmayan bir devlet, uluslararası toplum içinde önemli bir yer bulamaz.

Günümüzde eğitim, bilgi üretme ve üretilen bu bilgiyi hayatın her alanına yansıtma odaklı olarak gelişmektedir. Güçlü devletlerin ve gelişmiş toplumların sahip olduğu bu yaklaşım, düşünen ve düşünce üreten beyinler yetiştirmektir. Üretilen bilginin çokluğu yanında niteliği de ayrı bir kıstastır. Dolayısıyla günümüzde geçerli bilgi üretme modeli, stratejik bilgi üretimine dayanmaktadır. Zira stratejik bilgi, stratejik güç demektir. Stratejik bilginin, yani gücün merkezleri ise akademik kurumlardır. Üniversiteler ve stratejik araştırma merkezleri, adeta bilgiye başkentlik yapan kuruluşlardır. Sözün özü akademik kurumlar ve kuruluşlar, gelişmiş toplumların mağması ve itici gücüdür.

Türklüğün küresel bir vizyona sahip olması gerektiğine inanan Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği de az önce bahsettiğim çerçeveye uygun olarak faaliyetler tertip etmektedir. Bugün burada toplanan kongremiz de bu yönde atılmış önemli ve öncü bir adımdır. Biz biliyoruz ve inanıyoruz ki hiçbir iş, niyet etmeden başlamaz; başlamadan da bitmez. Başlamak demek, niyete uygun adım demektir. Bu adımlar çoğalınca artık hedefe ulaşmak, sıradan bir iş hâlini alır. Bu yönüyle bakıldığında kongremiz, sıradan bir toplantı olmanın ötesine taşan ve akademik işbirliği yoluyla “dilde, fikirde, işte birlik” ülküsüne, kendi faaliyet alanı itibarıyla hizmet eden bir vasma sahiptir.

Kongremizi, 2016 yılının UNESCO tarafından Hoca Ahmet Yesevî yılı ilan edilmesi anısına düzenlemiş bulunmaktayız. Bir yandan köklü mazimiz içindeki önemli yolbaşçılarımızdan biri olması, diğer yandan Türk kültürünün her coğrafyasındaki saygınlığı, öte yandan da manevî değerlerin gücüne önemli bir örnek teşkil etmesi ve “Bizi”i birleştiren bir mücevher niteliği taşıması, kongremizin O’nun adına organize edilmesinde bizi motive etmiş önemli hususlardır. Maddî bir değer olan akademik bilgi ile Hoca Ahmet Yesevî gibi bir manevî önderin terkibi, aynı zamanda Türk Milleti için bir diriliş ve atılım reçetesidir. Sendikamız, böyle bir hamleyle önemli bir emsal teşkil etmeyi de kendisine hedef olarak belirlemiştir.

Ben kongremizin hayırlara vesile olmasını diliyorum. Emek veren, ter akıtan herkese saygılarımı sunuyorum. Allah hepinizden razı olsun. Sağ olun, var olun, Allah’a emanet olun!

İsmail KONCUK

UAESEB, Türk Eğitim-Sen ve
Türkiye Kamu-Sen Genel Başkanı

KAZAKISTAN İLİM VE EĞİTİM ÇALIŞANLARI SENDİKASI GENEL BAŞKANI MAİRA AMANTAYEVA'NIN AÇILIŞ KONUŞMASI

Аса құрметті Қожа Ахмет Яссауиге арналған түркі әлемінің Халықаралық педагогика мен қоғамдық ғылымдар конгресінің қатысушылары мен қонақтары!

Мен, Қазақстандағы ең ірі қоғамдық ұйым, Қазақстандық салалық білім және ғылым қызметкерлері кәсіподағы мен елімізден келген делегацияның атынан баршаңызға жалынды сәлем жолдаймын!

Биыл біздің мемлекетіміз - Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің 25 жылдық мерекесін атап өтуге үлкен дайындық үстінде. Осыдан 25 жыл бұрын Қазақстан Парламенті Тәуелсіздіктің Декларациясын қабылдаған соң, бас аяғы бір сағаттың ішінде Түрік Республикасы әлемде бірінші болып тәуелсіздігімізді мойындаған бауырлас мемлекет. Себебі, біздің тіліміз, дініміз, ортақ мәдениетіміз бен рухани құндылықтарымыз бір. Бүгін осы Конгреске киелі ата жұрт Түркістаннан, Қожа Ахмет Яссауидің ізі қалған елден келген ең үлкен делегация соның айғағы болып танылады.

Қазақстанның Тұңғыш Президенті, Ұлт көшбасшысы Нұрсұлтан Назарбаевтың Түрік мемлекеті мен түркі әлеміне деген көзқарасын баршаңыз жақсы білесіздер. Еліміздің Алматы және Түркістан қалаларындағы Қазақ - Түрік университеттерінде, барлық облыс орталықтарындағы қазақ-түрік лицейлері мен мектептерінде мыңдаған бала сапалы білім алуда. Сол секілді Түркияда да көптеген қазақ балалары білім алып, қызмет атқаруда.

Осыдан он жыл бұрын құрылған Еуразиялық білім және ғылым қызметкерлері кәсіподағында алғашында төрт мемлекет (Түркия, Қазақстан, Әзірбайжан, Қырғызстан) болса, қазір қатарымыз көбейіп, қарым-қатынастарымыз нығайып келеді. Соның нәтижесінде ұйымға мүше мемлекеттер бір-бірімен делегациялармен алмасып, атқарылған жұмыстары мен тәжірибелерімен бөлісіп, көптеген конференциялар мен форумдар өткізілді. Түркияның білім саласының кәсіподақ көшбасшылары Қазақстанда бірнеше рет болып, еліміздің ірі шаһарлары Астана, Алматы, Шымкент, түркі халықтар елдерінің киелі мекені Түркістан қаласымен танысты. Біздің республикамыздың кәсіподақ белсенділері де Түркияда болып қайтты. Бұл шара әлі де өз жалғасын табуда.

Бүгінгі күні саяси, табиғи дауылдар мен қиыншылықтарға қарамастан, Түрік Ежитим Сен кәсіподағы осындай салмақты да саяси мәні бар жиында бәріміздің басымызды қосып, ой-пікір алаңын туғызғанына алғысымыз зор.

Құрметті Конгреске қатысушылар мен қонақтар! Түрік әріптестеріміздің осы үлкен жиынды ұйымдастырып, жоғары деңгейде өтуіне көп жұмыс жасағанын баршамыз көріп, дән ризамыз. Сіздерге зор денсаулық, ашық аспан тілеймін. Еңбектеріңіз жемісті болсын! Назарларыңызға рахмет.

Уважаемые участники и гости Международного конгресса тюркского мира по педагогике и общественным наукам, посвященного памяти Ходжа Ахмеда Яссави! Позвольте мне передать пламенный привет от делегации нашей республики и самого крупного общественного объединения Казахстана - Казахстанского отраслевого профессионального союза работников образования и науки!

В этом году Республика Казахстан готовится к празднованию 25-летия Независимости. Четверть века назад Парламент Республики принял Декларацию Независимости, самое первое государство, признавшее нашу независимость - братская Республика Турция, так как нас объединяют язык, религия, культура и духовные ценности. Свидетельством этому является прибывшая на Конгресс самая многочисленная делегация из Казахстана, на территории которого находится священный для всех тюркоязычных народов город Ходжа Ахмета Яссави - Туркестан.

Вы все знаете об особом отношении Первого Президента Казахстана Лидера нации Нурсултана Абишевича Назарбаева к Турецкой Республике и ко всему тюркоязычному миру. В нашей стране дети и молодежь получают качественные знания в Казахско-Турецких международных университетах Алматы и Туркестана, а также в казахско-турецких лицеях и школах, располдоженных во всех областных центрах. Много нашей молодежи обучаются и работают в Турции.

10 лет назад было создано Международное евразийское объединение профсоюзов образования и науки. Если в то время в него входило четыре страны (Турция, Казахстан, Азербайжан, Кыргызстан), то сейчас объединение расширяется, динамично развивается сотрудничество, происходит обмен делегациями, проводятся конференции и форумы. Лидеры Профсоюза образования Турции несколько раз были в нашей Республике, посетили и ознакомились с крупными городами Астаной и Алматы, побывали в Туркестане. Наши профсоюзные лидеры и активисты с ответным визитом побывали у вас. Думаю, что такого рода мероприятия и в дальнейшем найдут свое продолжение.

И сегодня несмотря ни на какие трудности политического характера, международную обстановку, профсоюз Турк Ежитим Сен дал нам всем возможность собраться на такой площадке и обменяться мнениями.

Уважаемые участники и гости Конгресса! Мы видим какую огромную работу провели наши коллеги для проведения данного мероприятия на высшем уровне. Разрешите выразить им благодарность, пожелать крепкого здоровья, чистого неба, плодотворной работы! Спасибо за внимание.

MAİRA AMANTAYEVA
Kazakistan İlim ve Eğitim Çalışanları
Sendikası Genel Başkanı

AZƏRBAYCAN EĞİTİM ÇALIŞANLARI BAĞIMSIZ SENDİKALAR İTTİFAKI
GENEL BAŞKAN YARDIMCISI MIRZƏ CƏFƏRZADƏ'NİN AÇILIŞ KONUŞMASI

Çox hörmətli İsmayıl bəy!

Hörmətli millət vəkili, xanımlar və cənablar!

Dəyərli Yasəvi sevənlər!

İlk növbədə türk və islam dünyasının böyük mütəfəkkiri Xoca Əhməd Yasəvinin anım konqresini təşkil edən Türkiyə Kamu-Sen, Türk Egitin-Sen, Avrasiya Təhsil İşçiləri Beynəlxalq Həmkarlar İttifaqları Birliyinin hörmətli üzvlərini və iştirakçılarını bu möhtəşəm konqresin təşkili və açılışı münasibəti ilə Azərbaycan Təhsil İşçiləri Azad Həmkarlar İttifaqı və onun başqanı, millət vəkili, professor Səttar Mehbalıyevin və nümayəndə heyətimizin adından səmimi qəlbdən təbrik edir, konqresə uğurlar arzulayıram.

Xoca Əhməd Yasəvi ölməz bir mütəfəkkir olmaqla, Türk dünyasının dünənini, bu gününü, sabahını fikirləşən böyük insan, dəyərli bir türk adamıdır.

Hesab edirəm ki, bu gün Türkiyə, Qazaxıstan, Qırğızıstan, Azərbaycan, Makedoniya və ümumiyyətlə 22 dövlətdən gəlmiş 430 nəfər elm və təhsil sahəsində çalışan qardaş və bacılarımız Xoca Əhməd Yasəvinin xatirəsinə həsr edilmiş bu konqresdə çıxış edəcək, Əhməd Yasəvinin yaradıcılığını təhlil edəcək, o böyük insanı bir daha xatırlamaqla yanaşı bilik və bacarıqlarını nümayiş etdirəcək, bizi maraqlandıran ortaq problemlər və onların həlli ilə bağlı təkliflərini söyləyəcəklər.

Bu gün türk dünyasında birləşən soydaşlarımız daha da yaxınlaşmalı, qlobal dünyada, eyni zamanda böyük türk dövlətləri ətrafında baş verən hadisələrdə çevik və diqqətli olmalı, türk dünyasının daha sürətli inkişafına, daha güclü və qüdrətli olmasına öz töhfəsini verməlidir.

İnanıram ki, bu konqres bir daha bizləri yaxınlaşdıracaq, dili, mədəniyyəti, soyu, kökü bir olan böyük türk millətinə yeni-yeni uğurlar qazandıracaqdır.

Bir daha hər birinizə sevgi və ehtiramlarımı bildirir, Xoca Əhməd Yasəvinin xatirəsinə həsr olunmuş bu möhtəşəm konqresin işinə uğurlar arzulayıram.

Diqqətinizə görə təşəkkür edirəm!

Mirzə CƏFƏRZADƏ

Azərbaycan Təhsil İşçiləri Azad Həmkarlar
İttifaqı Respublika Komitəsinin Sədr Müavini

KOSOVA TÜRK ÖĞETMENLER DERNEĞİ BAŞKANI ORHAN VOLKAN'NIN AÇILIŞ KONUŞMASI

Türk Eğitim-Sen ve Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikalar Birliği Genel Başkanı Sayın İsmail KONCUK, hocalarım ve çok değerli katılımcılar Sizleri Evladı Fatihan Sultan Murat Hüdavendigar diyarından, Kosova'da Türkçe eğitim-öğretimde çalışan öğretmenlerimizden saygı, sevgi ve selamları getirdim.

Sayın katılımcılar,

Kosova Türk topluluğu küçük bir topluluktur. Kosova Türk topluluğu Türk Dünyasının en kuzey-batı ucunda bulunmaktadır. Öyle ki, Kosova Türk topluluğu Türk dünyasının en kuzey-batı ucunda, Türk bayrağını 1389 yılından bu yana dalgalandırmaktadır.

Kosova'da Türkler yüzyıllardır yaşamakta ve yaşadıkları süre içerisinde de Türkçe eğitimini bazı dönemlerde kesintiye uğramakla birlikte günümüze kadar devam ettirmiştir. Osmanlının bu topraklardan çekilmesiyle Türkçe eğitim tamamen devre dışı bırakılmıştır. Daha sonra verilen önemli mücadeleler sonucunda tekrar Türkler kendi ana dilleriyle eğitim hakkını elde etmişlerdir. Değişik mücadeleler sonucu kazanılmış bu haklar günümüzde de korunmaya çalışılmaktadır.

Kosova'da yaşayan Türk toplumu için Türkçe eğitim hem kendileri ve hem de diğer Türk dünyası için önem arz etmektedir. Bu durumun farkında olan Kosova Türkleri Türkçe eğitime değişik kurum, kuruluş, dernek ve sivil toplum örgütleri ile katkı sağlamaktadır. Bu konuda da Türkiye Cumhuriyetinin değişik projeler çerçevesinde önemli yardımları söz konusudur. Türkiye Cumhuriyetinin bu konudaki çalışmaları günümüzde de devam etmektedir.

Günümüzde Kosova birçok toplumun bir arada yaşadığı çok kültürlü ve çok dilli eğitimin gerçekleştiği bir ülke konumundadır. Bu ülke içinde Türklerin varlığını, kimliğini ve kültürünü erimeden sürdürebilmesini sağlayacak en önemli faktörlerden bir tanesi Türkçe eğitimidir. Türkçe eğitimin sürdürülmesi noktasında öğretmenlere önemli görevler düşmektedir. Dolayısıyla öğretmen ihtiyacı ve bunların yetiştirilmesinin önemi açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Kosova'da Türkçe eğitimde çalışan Türk öğretmenlerin mesleki örgütü, Kosova Türk Öğretmenler derneği (KTÖD) XX. yüzyılın 90'lı yıllarında Yugoslavya Federasyonu dağılma sürecinde, 12 Haziran 1994 tarihinde Prizren'de kuruldu. Kosova Türk Öğretmenler Derneğinin amaçları:

Hızlı bir şekilde değişim gösteren bilgi çağında öğretmenlerimizi devamlı yeniliklerle adapte etmek.

Kosova Türkçe Eğitimde çalışan öğretmenlerin çıkarlarını korumak,

Eğitim seviyesini daha yüksek seviyelere çıkartmak,

Kosova'da Türkçe Eğitime farkındalığı arttırmak.

Kosova Türk Eğitiminde eğitim gören bireylerin gelişimine destek vermek.

Dernek faaliyetlerini ulusal ve uluslararası alana yaymaktır.

Kosova Türkçe eğitimi ve Kosova Türk Öğretmenler Derneği'nin Türk Dünyası sahnesinde tanıtılması için en büyük katkıyı Türkiye Kamu-Sen ile Türk Eğitim-Sen ve onun Başkanı Sayın İsmail KONCUK sunmuşlardır. KTÖD'ün bazı yöneticileri 2010 yılında Ankara'da Türkiye Kamu ve Türk Eğitim-Sen ile temas kurduktan sonra 2011 yılında Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği üyesi oldu ve aynı yılda Kosova'nın Prizren kentinde UAESB'nin Altıncı Temsilciler Kurulunun İstişare Toplantısı düzenlenmiştir.

Bu toplantıya katılan Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Kosova, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ve Makedonya temsilcileri tarafından; ülkelerinde eğitimin durumu ve eğitim çalışanlarının yaşadığı sorunlara yönelik görüş alışverişinde bulunulmuştur. Ekonomik, sosyal ve mesleki problemlere yönelik Birlik adına ortak yürütülecek faaliyetler hususunda görüş birliğine varılmıştır. Toplantıda, karşılıklı tecrübe paylaşımının üye kuruluşların gelişimine olumlu katkılar sağladığını ifade eden katılımcılar; UAEEB'in, önümüzdeki süreçte başka yeni eğitim kuruluşların da katılması ile güçlenmesi ve etki alanının genişletilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.

Kosova'da Türk topluluğu sayı bakımından küçük olmasına rağmen, bugün Kosova Türkleri okul öncesi eğitimden üniversiteye kadar Türkçe eğitim görmektedir. Topladığımız verilere göre 2016/17 öğretim yılında üniversite öncesi eğitimde 6 yerleşim yerinde (Prizren, Mamuşa, Priştine, Gilan, Dobırçan ve Mitroviça) anasınıf eğitiminde ayrılan 9 sınıfta 150, ilköğretimde 111 sınıfta 1797, orta öğretimde 29 sınıfta 669 öğrenci öğrenim görmektedir. Bu öğretim yılında Priştine Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde ve Prizren Üniversitesi'nde Anaokul Öğretmenliği, Sınıf Öğretmenliği ve Teknoloji ve İletişim Bilimler bölümünde Türkçe öğrenim görülmektedir.

Kosova'da Türkçe eğitimde son dönemde başarılar kaydedilmesine karşın ileride Türkçe eğitimi daha yüksek bir seviyeye ulaştırmak için

Düz liseler için Kosova öğretim programlarına göre ders kitapların yayımlanması

Mesleki liseler için ders kitapları ve öğrenim araçları, okuma kitapları Türkiye'den getirmek için iki ülke arasında eğitim ilişkilerin geliştirilmesi,

Öğretmen kadrosunun temin edilmesi sürekli özen gösterilmesi ve hizmet içi program ve seminerlerin ister Kosova, ister de Türkiye'de Türkçe düzenlenmesi

Kosova Üniversiteleri'nde Türkçe bölümler için T.C. Üniversitelerinden misafir öğretim üyeleri gönderilmesi için gayret etmektedir.

Kosova ve Türkiye Cumhuriyeti arasında 2010 yılında eğitim alanında işbirliği protokolünün uygulanmasına önem vermek.

Bu gibi eğitim sorunlarının çözümü için başta Kosova Türk Demokratik Partisi (KDTP) ve Kosova Türk Öğretmenler Derneği olmak üzere diğer sivil toplum kuruluşlarının da çaba göstermeleri gerektirmektedir. Merkezi ve yerel düzeydeki yetkili eğitim organlarıyla birlikte, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilgili kurum ve kuruluşlarıyla çalışmalar yapılması zaruri görünmektedir. Kosova Türkçe eğitiminde belirtilen sorunlar çözüme kavuşması Türkçe eğitimi başarılı bir şekilde sürdürülmesinin yanında Kosova'da Türk varlığının devam etmesi için de oldukça önem arz etmektedir.

Orhan VOLKAN

Kosova Türk Öğretmenler Derneği Başkanı

MAKEDONYA UFAK DERNEĞİ GENEL BAŞKANI DR. ELVİN HASAN'IN AÇILIŞ KONUŞMASI

Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği ve Türk Eğitim-Sen'in dñzenlediđi, 2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Türk Dñnyası'ndan eğitimcileri ve bilim adamlarını bir araya getirdi. Doğu Türkistan'dan, Adriyatik Denizi'ne kadar uzanan bu büyük coğrafyada yaşıyan soydaşlarımızla bir araya gelmenin gurur ve mutluluğunu yaşıadık. Makedonya Ufuk Derneği olarak kongrede Makedonya Türklerini temsil etmek, eğitim alanında yaşıadığımız sorunları anlatmak ve bir o kadar da soydaşlarımızın bu konuyla ilgilenmesi bizleri birbirimize yakınlaştırdı. Makedonya'da insan hakları ve demokrasi alanlarında çalışmalar yapan Ufuk Derneği, Türk gençlerinin kalesi olmayı başarmıştır. ðlkemizde birçok insan hakları ihlalleri yaşıandığı ve demokrasiden uzaklaştığımız son dönemde, bizler zor bir görev üstelendik. Genç yaşta „elimizi taşın altına koyduk” ve soydaşlarımıza yapılan haksızlıkları gündeme taşıdık. Verdiğimiz mücadelede hep hak, hukuk ve adalet içindir. Biz, bugün önümüze koyduğumuz amaca ulaşmamış olmasak da, bir gün Makedonya Türkleri için daha iyi günler geleceğine kalpten inanıyoruz.

Kongrede Türk Dñnyasının her bölgesinden gelen bilim adamları sayesinde bilgi paylaşımı sağlanmış, bizlerin birlik ve beraberliği güçlenmiştir. Birlik ve beraberlik içinde olmanın huzuru ifade etmeye sözler yetmez. Biz Makedonya Türklerinin genç teşkilatı olarak Türk Dñnyasından gelen değerli katılımcılar ile Makedonya Türklerinin durumunu ve sorunlarını anlatma fırsatı bulduk, diğer yandan onların sorunlarını dinledik. Akabinde geleceğe yönelik ortak fikir ve anlayışın oluşturulmasında önemli adım atıldı.

Geçtiğimiz yıllarda UAEEB'in dñzenlediđi Katılımcılar Kurulu Toplantılarında Türk Cumhuriyetlerindeki soydaşlarımızı yakından tanıma fırsatı bulduk. Oradan hareket ederek ðlkelerimizde soydaşlarımızla bu çalışmaları paylaştık. Bu şekilde yapılan çalışmaları daha geniş kitleler idrak etmiş oldu. UAEEB Türk eğitimcilerinin çatısı olmaya adaydır, yakın gelecekte üye ðlke sayısının daha da büyüyeceğini ve Türk eğitimcilerin önde gelen en önemli kuruluğu olacaktır. Sadece eğitimde değil diğer toplumsal alanlarda da benzer çalışmaların yapılmasını ve çatı kuruluşların kurulmasını arzuluyoruz. Bu tür çalışmalar bizi birliğe götürür. Ortak kültürü ve aynı dili konuşan insanların bir araya gelmesi gayet doğaldır. Gelecekte hem bilimsel kongrelerin, Türk büyüklerinin anısında yapılan organizasyonların, birlik ve beraberliğimizin konuşulduğu tartışıldığı bu tür organizasyonların sayısının artmasını istiyorum. Doğu Türkistan'dan, Adriyatik Denizine, Kırım'dan, Türkmeneli'ne bütün soydaşlarımızı saygıyla selamlıyorum. Türk Dñnyasının sorunları hepimizin sorunu, acısı hepimizin acısıdır, Türk Dñnyasının mutluluğu hepimizin mutluluğudur. Bu bilince sahip olan bir Türk Dñnyası oluştuğu zaman her şey bugünden çok daha farklı ve güzel olacaktır.

Türk Dñnyasını bir araya getiren bu güzel organizasyonda emeği geçen herkese teşekkür eder, saygılar sunarım.

Dr. Elvin HASAN
Ufuk Derneği Genel Başkanı

**2016 HOCA AHMET YESEVİ YILI ANISINA DÜZENLENEN
ULUSLARARASI EĞİTİM BİLİMLERİ VE SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ
SONUÇ BİLDİRİSİ**

Bilindiği üzere içinde bulunduğumuz yüzyıl, ‘bilgi çağı’ olarak adlandırılmaktadır. İletişim ve bilgi teknolojisinde yaşanan ve hızına yetişmenin zorlaştığı gelişmeler, bilgiye ulaşmanın maliyetini düşürmüştür; bilgiye ulaşılması, önceki yüzyıllarla kıyaslandığında ciddi bir sorun olmaktan çıkmıştır. Bununla birlikte bu ulaşılabilir bilgi ağları içinde, stratejik bilgi niteliği taşımayan ürünler elenmektedir. Dolayısıyla stratejik bilgi üretmek, artık ayırt edici bir vasıf kazanmıştır.

Günümüzde stratejik bilgi üretmenin değişik zeminleri bulunmaktadır. Bunlar içinde en önemlisi de akademik çerçevede üretilen bilgidir. Akademik seviyede üretilen bilginin bilimsel kuruluşlar ve bilim adamları tarafından paylaşılmasını sağlamak, bilgi üretiminin bir sonraki safhasını oluşturmaktadır. Bu paylaşım ise yalnızca akademik kuruluşlar eliyle değil sivil toplum kuruluşları aracılığıyla da gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda, alanında Türkiye’nin en etkin sivil toplum kuruluşlarından biri olan Türk Eğitim-Sen ve Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği tarafından düzenlenen kongre, temelde bu amaçla toplanmıştır.

Öte yandan küreselleşme olgusu, millî kültürleri doğrudan veya dolaylı olarak kendi çekim alanı içine almakta, eritmekte ve tek tipleştirmektedir. Bu etkilere karşı yeterli direnç göstermenin ve ayakta kalmanın yolu, kök değerlerine bağlı stratejik bilgi üretme çabasıdır. Sibiry’a dan Avrupa’ya, Kuzey Buz Denizi’nden Güney Türkistan’a kadar oldukça geniş bir coğrafî alanı yayılmış olan Türk kültür sahası da aynı etkilere açık durumdadır. Düzenlenen bu kongrenin Türk kültür değerlerinin korunmasına ve geliştirilmesine ciddi bir katkı yapması da hedeflenmektedir.

Bahsedilen amaçlar ve hedefler doğrultusunda gerçekleştirilen Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, Türk Dünyası’ndaki sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel gelişmelere yeni bakış açıları getiren çalışmaların sunulduğu bilimsel bir toplantı olmuştur. Muhtelif disiplinler çerçevesinde sunulan tebliğler, üretilen bilgilerin tanınmasını sağlamıştır. Ayrıca Türk Dünyası’nın muhtelif coğrafyalarına ve boylarına mensup bilim adamları arasında yeni işbirliği imkânları sunması bakımından da ciddi bir kazanıma hizmet etmiştir.

Türk Eğitim-Sen ve Uluslararası Avrasya Eğitim Sendikaları Birliği tarafından gerçekleştirilen, Türk Milleti’nin manevî mimarlarından biri olan Hoca Ahmet Yesevi anısına düzenlenen Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi, bahsi geçen amaçlara ve hedeflere ulaşılması yönünde önemli bir adım niteliğindedir. Bu bağlamda sendikamız, kuruluş misyonuna uygun olarak benzeri akademik organizasyonların devam etmesi noktasında kararlılığını bir kez daha vurgulamakta ve Türk Dünyası’nın ‘dilde-fikirde-işte birlik’ ülküsü hedefine odaklanması konusunda, sivil toplum kuruluşları içinde öncü rol üstlenmeyi bir görev kabul etmektedir.

Türk Dünyası Akademisyenleri ve
Sempozyum Katılımcıları Adına
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK
Tarafından Sunulmuştur.

Umum Türk Folklorunda “Ateş ve Su”yla İlgili İnançlar

Beliefs About “Fire And Water” In In General Turkish Folclore

Abbasova AYTAÇ *

Öz:

Bütün halkların birbirinden farklı, kendine özgü inançları vardır. Ümumtürk folkloru ayrı-ayrı türk halklarının folklorunu, düşünce tarzını, tefekkürünü yansıtır. Dünyanın dört unsuru-su, ateş, hava ve toprak üzerinde inançın oluşması fikri felsefe tarihinde belli bir yere sahiptir. Bunların içinde “ateş ve su” esastır. Ocağa, suya yemin eder, onu kutsal sayarlar. Araştırmada “ateş ve su”yla ilgili inançlar bir çok türk halklarının folkloru ile karşılıklı analiz edilmiş, farklı ve benzer yönleri gösterilmiştir. Eski zamanlardan şimdiye kadar “ateş ve su” insanların hayatında özel bir yere sahip olmuş ve kutsallık örneği sayılmıştır. Türk halklarına özgün masallarda, destanlarda, atasözlerinde, aynı zamanda bir çok folklor örneklerinde “ateş ve su” geniş şekilde kutsallık simgesi olarak kullanılmışdır. Su ile arınma ise suyun sahip olduğu gerçek özelliği ile ilgilidir. Dini kitaplarda da ateş ve su sadakat, kutsallık, saflık ve Allahla halk arasında birlik sembolü olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: su, ateş, ümumtürk, halk kültürü, mitolojik inanç

Abstract:

All peoples have different, distinctive beliefs. Ümumtürk folklore reflects the folklore of the separate Turkish peoples, the way of thinking, the pleasure. The four elements of the earth - water, fire, air, and the formation of faith on earth have a certain place in the history of intellectual philosophy. “Fire and water” is the essence. Hog, swears to the water, they call it holy. In the study, beliefs about “fire and water” were mutually analyzed with folklore of many Turkish peoples and different and similar aspects were shown. From ancient times until now, “fire and water” has a special place in people’s lives and is considered a sacred example. “Fires and water” are widely used as symbols of sacredness in the tables, epics, proverbs and many folklore samples of Turkish peoples. Water purification is related to the true nature of water. In religious books fire and water have been regarded as symbols of loyalty, sanctity, purity and unity between God and the people.

Key words: water, fire, ümumtürk, folk culture, mythological belief

Giriş:

İnsanların hafızasında eskiden bu yana kök salan sınamalar ve inançlar halkın yüzyıllardan beri koruyup sakladığı folklor örnekleridir. Halk inancının başlıca özelliği o belirtilen ve olağanüstü görünen fikir ve duyguların gerçek bir olay olarak kabul edilmesidir. Toplumun yaşamında önemli bir yeri olan ve çoğu zaman kaynağı belli olmayan dini değerlere de halk inancı demek mümkündür. Prof. K.Paşayev “başlangıç türü” adlandırdığı inançlarla ilgili söylemiştir: “İnsanların gerçek yaşam olaylarına güven ve inançlarının bedii eksi bu türlerin temel karakteristik özelliklerini oluşturmaktadır. Bunlar gözlem, güven neticesinde deneme ve deneyden geçirilerek sabitleşmiş halk yaratıcılığının ilk janrlarına çevrilmişler” (Paşayev 2009:9). Halk inançlarıyla insan ihtiyaçlarını gidermek, dileklerini yerine getirmek, konfor elde etmek, güvenmek ve güven yaratmak niyetinde olur. İnançlar ne derecede bunu temin ediyorsa, o derecede de güncel ve etkilidir. Folklorşünas alim A.Nebiyev yazıyor ki, “İnançlar, sınamalar sonucu kesinleşen hükümlerin sanatsal ifadesidir” (Nebiyev 2002:312). Türk alimi A.Çeliyin söylediklerine göre ise “Anonim olarak ortaya çıkan inançlarda belli bir telkin ve propaganda vasıtası yoktur. Çoğu zaman bu tür inançlar meçhuliyet üzerine bina edilmiştir. Yani bilinmeyen bir zaman içinde, keyfiyeti kesin olarak bilinmeyen bir hadisenin ortaya çıkmasından sonra doğan bir inanç ögesi, belli bir zaman geçtikten sonra, toplumun genelinde kabul görerek ortak inanç haline gelir” (Çelik 1995:21). Folkloru “ateş ve su” ile ilgili inançlardan ötesinde tasavvur etmek mümkün değildir.

Su ile ilgili inançlar halkımızın mitolojik bakış açısında kapsamlı yer alır. Türk halkının eskilerden suya bir değer vermesi, o zaman ne gibi olağanüstü nitelikler görmesi, suyu nasıl mukaddesleştirmesi, onun magik özelliklerinden nasıl kullanması inançlarda renkli şekillerde görünür. Onları öğrenmekle tabiatsever Türk’ün dünyaya hümanist ilişkisinin derinliklerine varmak, modern meneviyyatımızın köklerini aşkarlığa kavuşturmak mümkündür. Su ile ilgili inançlar içeriği zengindir. Bu karışıklık eski Türk tefekkurunun aydın mantığı, dünyaya sağlıklı hümanist-ekolojik yaklaşımıdır. Onların derinliklerine varıldıkça türk mitolojik düşüncesinin sistemi, mantığı ortaya çıkıyor.

Su ile ilgili bir çok inanca göre, kötü rüyayı suya konuşurlar ki, yıkayıp götürsün. İyi uykuyu da suya derler ki, aydınlık olsun. İnsan ne için uykusunu suya konuşuyor: İnanca göre, su kötü uykunun önüne alır, insana gelecek kötünü durdurur, su insanın kaderine etki ediyor, meydana gelecek kötü olayın önünü alır. Bu durumda su pisliği, kötülüğü temizleyen güç olarak görür. Su ilk yaratılışla ilgilidir. Su eskilerden beri ilahi kuvvet ile ilgili olarak onaylandı. Demek ki, suyun uyku ile haber verilen şer, mutsuz olayların önünü alması onun ilahi güçle bağlılığı hakkındaki görüşe göredir.

İnançlarda suya kutsal, dokunulmaz varlık olarak ele alınır: “Ona karşı saygısız davranmak olmaz. Azerbaycan folklor metinlerinde denir:”At suyu murdarlayarsa, sefere çıkma, hayır bulamazsın”. Suyun kutsallığı “Akar suya tükürmezler” inancında da açıkça belirtildi. Ancak burada suyun akarsu olması özellikle vurgulanıyor.

Görüldüğü gibi, burada doğanın ve dünyanın sorumluluğunun insana yönelik mitolojik felsefesi var. Her ne kadar, suyu insan yok, at murdarlayır, fakat sorumluluğu insanın üzerindedir. Çünkü atın sahibi insandır. İnsan türk insancılık felsefesinde hem zirvede duran varlık, hem de dünyanın sorumluluğunu, yükünü çekmeli olan varlıktır. O, suyun da yükünü boynuna almalı, onun kutsallığının kaygısına kalmalıdır.

Su mitolojik inanışlarda hayır sunucusu olarak kabul edilir: Yağmur yağanda insanlar gökten nur-bereket olacak” diyorlar. İlk insanın tasavvuruna göre gök gürültüsünden ve yıldırımın çakışında neden gökteki meleklerden birinin kendi atına binip, çapması ve ateşli kamçı ile onu vurmasıdır. Yağmurun yağması için bir birkaç taşı suda ıslatıp taşların yanına düzermişler. Bununla diğer taşların da ıslanmasını, yani yağmur arzusunda olmalarını göstermiştir. Başka bir ayinde yağmur yağdırmak için bakır camları kızdırıp suya salırmışlar. Bunun gibi bir çok uygulama var: örneğin taşı çevirende, tuz-ekmek taşın üstüne koyup, yukarıdaki sözleri söylerken yağmur kesiyordu vb. gösterebiliriz. Bu inançlar halk arasında yaygındır ve bu ayinleri icra etmeye çaba gösterir, kendi güçleri ile doğa olaylarına galip geleceklerini

zannediyorlardı. İnsanlar herhangi eşya veya olayla yok, dini yolla, molla ve ona dua yazdırmakla bu olayın önüne alabileceklerini düşünüp icra etmişlerdir. Y.M.Meletinski yazıyor: “Mitolojik düşüncenin bazı özellikleri ondan doğurdu ki, ilkel insan onu çevreleyen tabiat âleminde kendini ayırmayı bacarmır ve kendine özgü nitelikleri doğa nesnelerinin üzerine aktarıyordu” (Meletinski 2000:164). Bu insanın doğası kendisi gibi canlı olarak algılaması ile ilişkili bulunmuştur.

Yağmur duası çok eski zamanlarda ortaya çıkmış ve bazı ülkelerde şimdi de uygulanan bir gelenektir. Yağmur duasının ortaya çıkmasının en büyük nedeni, insanların yerleşmiş oldukları yerlerde suyun az olmasıdır. Eski inançlarla bağlı olarak yağmur yağdırmak için yapılan ayinlerden biri de “kurban kesme” ayini idi. Bir söyleyici diyor: “Yağmur yağdırmak için herkesten pay toplayıp kurban kesiyorlardı. Onu fakire, yetime dağıtıyorlardı. Yağmur yağıyordu”. İnsanlar diğer inançlar gibi bu ayini de inanarak yerine getiriyorlardı.

Halk arasında şer vakti başka bir inançta diyor ki, “şer vakti suya giderken, kovayı suya atanda söylemelisen, su nine, Fatma nine beni suya gönderip. Suyumuz kurtarıp. Gelmişem senden su almaya. Bunu deyin, sonra su almak gerekir”. Aynı bölgeden toplanan başka bir metinde ise söyleyici neden su üstüne gittiğinde Fatma nineden izin almağımızın nedenini açıklar: “Bu Fatma nine, hemenki bak su var ya, o suyu kemeyi-şehadetnen götürüf, deer. Onunçün tüm suvaf Fatma ananın. Hamamnan çıkırsan, diyorsun, Allah saa doyunca rahmet eylesin, Fatma ana! Cennette ol hep” (Qarabağ: Folklor da bir tarixdir 2013:158).

Nahçıvan folklorunda ise böyle bir inanç var: “Sabah vakti akşam suyun başına gittiğinde selam vermek gerekir. Suda garı nene adlı bir kişi yaşıyor. Eğer ona selam vermezsen acığı tutar, sana tehlike dokundurur” (Ağbaba folkloru 2003:15).

Dediğimiz inançlarda Fatma nine su Eyesi (sahibi) ruhuna giren mitolojik obrazdır. Bildiğimiz gibi, tabiat unsurlarının çok âyetleri vardır. Türk alimi B.Ögelin kaydettiği gibi, “eyelere, aynı zamanda su eýelerine mutlaka selam verilmesi kuralı kendi kökünü Yersub ruhlarından götürübdür” (Ögel 1995: 451). Su Eyesi, esasen görünmez olup, şer vakti su üstüne gelen adamlara iyilik veya kötülük eden ruhtur. Su eyesinin koyduğu yasaklar vardır. Eğer su üstüne gelip selam versen, su Eyesi sana dokunmaz, salam vermezsen sana tehlike getirir, beddua edebilir. Bunun için de bu yasakları beklemek gerekir. Su eyesinin görünümü çeşitli şekillerde olur. Nahçıvan folklorunda üç şekilde - karı, anne, peri (Nahçıvan folkloru 2011:32), Zengezur folklorunda meleyke (Zəngəzur folkloru 2005:100), Ağbaba folklorunda balık (Ağbaba folkloru 2003:61) şeklinde olur.

Su Eyesi karakterinin farklı seçenekler var. Bu seçenekler isimleri ve fonksiyonları bakımından belirli farklılıklar sahip olsa da, kendi aralarında bir obrazda birleşir. V.Basilov yazıyor ki, “lafzen” sahip “anlamında olan “ee”, “iya”, “iye”, “ie”, “eya” Volkaboyu, Orta Asya, Kuzey Kafkasya, Batı Sibiry, Altay ve sayan Türk halklarının mitolojisi her zaman herhangi bir yerle ilgili ruhların adıdır. İye inancı eski Türk mitolojisi ile ilgilidir” (Василов 1982:659). Su, âyetleri ile ilgili C.Beydili yazıyor ki, “su Eyesi // su annesi, Albastı, Sarı kız gibi karakterlerin hepsi su stihiyası ilgili olup birbiriyle ilgilidir.” Tatarların “su anası” (başkurdarda “hiu ineh”) , Kazakların “su perisi”, Türkmenlerin “suv adamı” dedikleri, Özbeklerde “su alvastısı” adını taşıyan da aynı varlıktır” (Bəydili 2003:171).

A.Babek ise yazıyor ki, “eyelerin insana yaklaşımı daha çok insanın ona nasıl ilişki beslemesi ile bağlıdır. Onlara ilişkinin özel yöntemi vardır. İnsan bilmelidir ki, o yerin sahibi - Eyesi vardır” (Babək 2011:77). Demek ki, Azerbaycan folklorunda su ile ilgili karakterlerin mevcut olması suyun mitolojik düşüncede temel ve ilk unsurlardan olması ile ilgilidir.

Nevruz adetleri tarihin derin katlarına gidip bağlanır. “Dünyanın dört unsuru-su, ateş, hava ve toprak üzerinde perestiş bulması fikri felsefe tarihinde belli bir yer tutar. Bunların içinde ateş ve akarsu esastır. Ocağa, suya yemin ederler, onu kutsal sayarlar. Su ile arınma ise suyun gerçek alametile ilgilidir” (Azərbaycan xalq əfsanələri 1985:109). Su ile ilgili gelenekler Azerbaycan’da yeni yılla bağlıdır. Taze

yılında akar suyun üstünden atlayarak, geçen yılın günahlarını yıkamış oluyorsun. Kuşkusuz, İlahır çarşamba inanları fazladır. Onların büyük çoğunluğu arkaik düşünce ve mitolojik dünyagörüşe göre.

Bir Söyleyici söylüyor ki, “Sabah sabah kim birinci çeşme başına gitse, çeşmenin etrafını sulayıp, süpürüp, üstüne tatlı koyarmış. Herkes bilsin ki, çeşmede artık kimse olmadı. Birinci çeşme başına gitmek şeref sayılırdı, yiğitlik belirtisi idi. Çeşmeden getirilen su ile avluyu sulayırdılar”. Söylenene göre, ahir çerşenbesinde su saat on ikiden sonra birkaç saniye duruyor. Kim bunu görüp tanık olsa idi, niyet tutuyordu ve bu arada niyet kabul olurdu.

Başka bir inançta ise “Yumurtayı götürüp akarsu kenarına koyup yanına da kırmızı kurşun kalem ve kömür koyuyorlardı. Eğer kızın şansı iyi olursa, kırmızı kalem, bozuk olursa, siyah kömürle yumurtanın üstüne çizgi çekilirdi”. Neftçala-Salyan folklorunda ise yumurta karandaşlarla beraber akarsu kenarına değil, tandırın külfesine sürülüyordu. İnsanların gelecek kaderinin öğrenme ile ilgili olan bu ritualın su ve odun yer ile geçirildiğini görüyoruz.

Profesör K.Aliyevin dediği gibi, “Nevruz bayramını yaşatan ve hafızalara daha derinden hopduran faktörlerden biri Nevruz törenleri ile ilgilidir. Öyle ki, halkın tesevvüründe Nevruz’u ona kadarki olan aşamadan ötesinde, kimsesiz tasavvur etmek mümkün değildir. Bu anlamda hafızamızda kendisine önemli bir yer tutan çilleler daha çok tipiktir” (Əliyev 2009:4).

İnsanlar her zaman su kadar ateşe de ihtiyaç duydular. Odun keşfi insan hayatını rahatlatmak en önemli unsurlardan biri olup. Ateş veya bereket dilemek, ya da korkulan şeylerden korunmak için bir araç olarak kabul edildi. Bu yüzden insanoğlu ateşe saygı duyarak onu kutsal sayıp. Genel olarak, bir çok kültürlerde ateş ışık, kötülükten arınma ve bolluk-bereket sembolü olarak kabul edildi.

Mitolojik rivayetler gösteriyor ki, eski zamanlarda insanlar neye en çok ihtiyaç duymuş veya neden daha çok tesirlenmişlerse, onu kutsal olarak kabul etmiş ve inançlar, törenler yaratmışlar. Orta Asya’da Türk inanç ve düşünce dünyasında ateşin kendine özgü yeri var. Göğün kutsallığı fikrine bağlı olarak ateşin gökten indiğine dair inançlar mevcuttur. Ateşle ilgili bir takım inanç ve törenlerin kalıntıları bugün Anadolu’da da yaşamaktadır.

Rivayete göre, Türkler Orta Asya’da Ergenekon’dan çıkmak için demir dağı ateşle eritirler. Bu yüzden ateşe her zaman özel rağbet gösteriyorlar. Halk inancına göre, Ateş daima temizdir, kötülükleri kovar, insanları saflaştırır ve güç verir. Tarih boyunca Türkler Ateşin temizleyici ve arındırıcı olduğuna inanıp ve yoldan gelenleri kötü ruhlardan ve hastalıklardan temizlemek için ateşin üzerinden atılırlar.

Türkler Su gibi Odun-ocağın de bir koruyucu ruhu olduğunu düşünüp ve bu ruhla ilgili çeşitli inanç ve ritüelleri başarmıştır. Dolayısıyla ateşe kötü ve pis olan hiçbir şeyi atmayırlar. Aynı zamanda, ateşi su dökerek söndürmeyibler. Çünkü “ateş su ile söndürülürse, o ailenin başına kötü iş gelir” inancı çok yaygın olup. Ateş genellikle kül ile sönmüş. Evdeki ocağın veya fırından başkasına ateş verilmesi de iyi alamet sayılmaz.

Ateşin ruhunu doyurmak için üzerine pişirilen yemekten biraz atılması ruhları memnun etme anlamına gelip. Anadolu’nun bazı bölgelerinde şimdi de bu amaçla taze yağdan biraz ateşin üzerine atılır. Ocak aileyi simgeleyen bir remzdir. Ateşin tütmesi ailenin mutlu ve huzurunu belirtiyor. Aile ocağı babadan küçük oğula mirastır. Halk arasında çocuğu olmayan ailelere “Ocak”, ailenin soyunun takipçisi vefat ettiğinde ise “ocağı söndü” diyorlar.

Ümümtürk folklorunda ateşten çıkan alevin renginin yeşilimsi, sarı, siyah, beyaz, kırmızı olmasına, yanarken çıkardığı sese, biçimine, dumanının şekline, gittiği yöne, közlerinin sıçramasına, kalmasına göre çeşitli yozumlar var. Örneğin, “ateşin sesi insanınki gibi çıkarsa, misafire, rüzgar sesi gibi viyıldarsa, şiddetli fırtınaya işarettir” demişler.

Anadolu’da kadınlar evde yaktıkları ateşten bir parça alarak evin bütün odalarını gözden, kötü gözlerden, hastalıklardan temizlemek için tütsülerler. Bazı bölgelerde yağmur yağmayan gençler ateş

yakarak etrafına toplanır, yağmur duası ederler. Psikolojik rahatsızlığı olan kişiler iki ateş arasından geçirilir.

Odun külünü bile ayak altında kalmayacak bir yere döküyorlar. Küle ayak basma kismet bağlanması ve çocuğun olmaması gibi olumsuz açıklamalara yozulub. Doğanın canlanması da Ateşle bağlıdır. “Od evreni canlandıran güneşin Yeryüzündeki devamıdır” diyorlar. Büyük ateş kalanması toprağın ısınıp uyanması simgesidir. Geniş Türk coğrafyasında kutlanan Nevruz törenlerinin hepsinde Ateşle ilgili törenler var. Od Nevruz’un esas niteliklerini biridir. İnanca göre, Ahır çarşenbede ateş üzerinden atılanlar kötülüklerden arınmış, yıl boyu hastalanmamışlar. Diğer bir tören de hayvanları iki Odun arasından geçirmektir ki, bununla sanki kazadan-beladan korurlar. Odun dumanının de insanı gözden, hastalıktan ve kötülüklerden koruduğuna inanılır. Ateşle ilgili halk oyunları da var ki, bunlar da yine sağlık ve şans getirmeye dayanır. Azerbaycan halkının yürüttüğü gelenek geeneğin biri de gelinin babası yandan “ocak başına döndürmek” adeti idi. Üç kez ocak (yani lamba) başına sardıktan sonra baba kızı ile sağollaşıp helallik veriyordu. “Ocak başına döndürmek” adeti eski inançlarla ilgili bir adet olmuştur. M.H.Tahmasib “ocak başına geçinmek” adetini manevi yönden temizlenmek, paklanmak, şer güçleri yok etmek gibi anlatmıştır (Təhmasib 2010:108).

Azerbaycan’da ateşgah (ateş tapınağı) denilen yerler vardır. Orta Asya’dan Anadolu’ya çok geniş bir mekan ve zaman içinde yayılan ateş tasavvurları, inanç ve ritüelleri insan doğumundan ölümüne kadar olan aşamaları kapsayan ve esas olarak pislikten, hastalıktan korunma ve arınma anlamını taşır.

“Ateş ve su” unsuru, onun mitolojik obrazlarının folklorda yansıyan şekilleri ve inançlar ümumtürk folklorunda geniş ve zengin bir yer tutar. Folklorumuzun mitolojik köklerinin ve imgeler sisteminin geniş ve kapsamlı bir tetkik olunması “ateş ve su” unsuru ile ilgili inançların öğrenilmesini zerurete çevirir. Bu açıdan halk arasında “ateş ve su”yla ilgili mevcut olan mitolojik inançların eskiden bugüne kadar nasıl güncelliğini koruması hakkında araştırmada fikir yürütülmüştür. Aynı zamanda, araştırmada “ateş ve su”yla ilgili farklı söyleyicilerden toplanmış folklor metinlerine de yer verilmiştir.

Kaynakça:

- Azərbaycan folklor antologiyası. XXIII kitab. II cild. Naxçıvan folkloru. Bakı: Nurlan, 2011
- Azərbaycan folklor antologiyası. XII kitab. Zəngəzur folkloru. Bakı: Səda, 2005
- Azərbaycan folklor antologiyası. VIII kitab. Ağbaba folkloru. Bakı: Səda, 2003
- Azərbaycan xalq əfsanələri. Bakı: Yazıçı, 1985
- Babək, Aynur Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inam. Bakı: Nurlan, 2011
- Bəydili, Cəlal. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003
- Çelik, Ali. İslamın kabul veya reddettiği halk inançları. İstanbul: Beyan yayını, 1995
- Əliyev, Kamran. Novruz mərasimləri // Elmi axtarışlar jurnalı, №2, Bakı: Nurlan, 2009
- Qarabağ: Folklor da bir tarixdir. VI cild. Bakı: Zərdabi LTD, 2013
- Nəbiyev, Azad. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I kitab. Bakı: Turan, 2002
- Paşayev Qəzənfər. Bitib tükənməyən incilər xəzinəsi // Ön söz. Azərbaycan folklor antologiyası, II kitab (İraq-Türkmən cildi) Bakı: Nurlan, 2009
- Təhmasib Məmmədhusəyn. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, I cild. Bakı: Mütərcim, 2010
- Ögel Bahaddin. Türk Mitolojisi. II ciltte, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995
- Василов В.Н. Су и ясе / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. “Советская энциклопедия”, 1982
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва, Восточная литература, 2000

Pîr-i Türkistan'ın Tanıklığında Türkçe Deyimlerin Tarihi İzi

Historical Sign of Turkish Idioms in Testimony of Pîr-i Turkestan

Doç. Dr. Abdullah KÖK *
Özge EKER *

Öz:

Bu çalışma Tarihi Türk dili alanını oluşturan eserlerden dördü üzerine (Köktürk Kağanlık Yazıtları, Kutadgu Bilig, Atabetü'l Hakayık ve Divan-ı Hikmet) artzamanlı kısa bir semantik ve gösterge bilimsel incelemeyi içermektedir. Köktürk Kağanlık Yazıtları dönemi ve Hakaniye dönemi alanlarında anlamsal çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu eserlerin dilinin dış formlarının yanında iç formları da incelenmelidir. Bu eserlerde anlamsal açıdan dilin iç formları incelenirse dış formlarının anlaşılabilirliği de artacaktır. Bu çalışmada da zincirin en son halkası olan Pir-î Türkistan'ın Divân-ı Hikmet adlı eseri art zamanlı bakışla değerlendirilecektir. Deyimler semantik çalışmalarına uygun kurallı bir dilin kültürel söz dizimleridir. Köktürk Kağanlık yazıtları devletin siyasi ve sosyal yönetimi kaygısıyla; Kutadgu Bilig siyasi ve sosyal düzen, günlük hayat, bu dünya ve diğer dünya yaşamının nasıl olacağını ifade etmek kaygısıyla; Atabetü'l Hakayık dini ve didaktik kaygıyla ve Divân-ı Hikmet kendi içerisindeki tasavvufî ahlaki-didaktik dünyasını telmih kavram dünyasıyla aktarma biçimiyle yazılmış özellikli bir eserdir. Biz de bu çalışmamızda, Türkçe bakış açısıyla yazılmış bu dört eserdeki metafor yoluyla oluşturulmuş deyimleri incelemeye çalışıp daha sonra metaforik yolla oluşturulmuş bu deyimlerin imaj şemalarını vereceğiz. Ayrıca bu deyimlerin günümüzdeki uzantılarına da bakarak bir kültür tarihi yani kısa gösterge bilimsel açıklamalarda da bulunacağız. Bu gösterge bilimsel açıklamalarda Türk düşüncesinin önemli kaynaklarından olan Türk mitolojisinden de yararlanacağız. Öncelikle hem Batılı hem de Türk dilbilimcilerin çalışmalarından deyim metafor ve bunların deyimlerle arasındaki ilişkiler ile ilgili bilgiler verilecektir. Kavram, kavram alanı, anlam alanı, imaj, imaj şema, deyim, metafor ve göstergebilim tanımlarını yaptıktan sonra bu dört eserdeki ortak deyimleri tespit edip, tespit edilen bu deyimlerin, tarama ve derleme sözlüklerin de tarihî yolculuğunun izdüşümlerini açıklanacaktır. Bu deyimlerin Tarihi Türk dilinin verilerinin tanıklığıyla kültürel/tarihî nasıl metaforik yollarla oluştuğunu ortaya koyup deyimlerin anlam dünyasının kavramsal çerçevesinin alanı oluşturulacaktır.

Anahtar kelimeler: Pir-î Türkistan, Tarihî Deyimler, Türkçe, Kültür Tarihi, İz.

* Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Dili Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi. akok9@yahoo.com

** Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. ozgeker@gmail.com

Abstract

In this study includes survey of diachronic a brief semantic and semiotic works that consist of historical Turkish language frame that is the works of art from Korkut Khaned Inscriptions, Kutadgu Bilig, Atabetü'l Hakayık and Divan-ı Hikmet. But semantically works almost none of sufficient in frame of Korkut Khaned Inscriptions and Hakaniye era. It must investigate both innerform and outform this works of art's languages. In terms of semantically if innerforms investigate, outforms will increased comprehensibility. In this work we will be evaluated with diachronic view Pir-i Türkistan's work that the last chain link named of Divân-ı Hikmet. Idioms are cultural word concordance of language, that is acceptable semantic works. Korkut Khaned Inscriptions in worry of with political and social administration of state, Kutadgu Bilig in worry of how about expressing daily life, this and after world life and social political system, Atabetü'l Hakayık in worry of religious and didactics and Divan-ı Hikmet is a special masterpiece, which is written way of quotation with world of telmih concept world moral-didactic world, mysticism world in own. In this our work, We are trying to examine idioms that have consisted of metaphors later we will give image schemas of idioms consisted of metaphorically, in this four works written Turkish perspective. Also, we will explain statement of historical culture, that is semiotic explaining, looking current extension of this idioms. In this semiotic explanations, we will benefit from Turkish mitology, which are important sources of Turkish thought. Firstly it will give information idioms, metaphors and with relationship this from both Western and Turkish linguists works. After definition of concept, concept frame, meaning frame, image, image schemas, idioms, metaphor and semiotic definitions, it will explain reflection of historical cruising in scanning and compiled dictionary this idioms, which are identified in this work. It will created conceptual frame meaning world idioms, putting how created metaphorical ways cultural/historical with testimony of throughput historical Turkish language this idioms.

Keywords: Pir-i Turkestan, Historical Idioms, Turkish, Cultural History, Sign.

Giriş

Türkçenin tarihi metinleri üzerine birçok filolojik veya dilin dış formunu içeren oldukça hacimli çalışmalar yapılmıştır. Tabi ki dilin dış formu kadar iç formu da önemlidir. Hatta iç form araştırmaları sonucunda Türkçenin tarihi metinlerinin dış formu yani filolojik özelliklerini de daha iyi anlayabiliriz. Dilin iç formundan kasıt anlam bilimsel çalışmalardır. Türkçenin tarihi metinlerine bakıldığında anlam katmanlarıyla yazılmış olduğu görülür. Her çalışmayla yeni bir kavram alanı, yeni bir kategori oluşturabiliriz. Bu çalışmada da deyimlerin oldukça fazla yer aldığını gördüğümüz Divan-ı Hikmet ışığında Tarihî Türkçe metinlerden de yola çıkarak deyimler üzerinden disiplinler arası bir çalışma yapmaya çalışacağız. Anlam dünyası, anlam alanı, kavram alanı pek çok yolla ortaya konulabilir. Divan-ı Hikmet'teki tespit ettiğimiz bu deyimlerin karşılığını diğer tarihi metinlerde de yakalamaya ve günümüze olan izdüşümlerini de saptamaya çalıştık. Tarihi metinlerin Anadolu'daki mirasını Divan-ı Hikmet'i çalışmanın son zinciri yaparak bulmaya çalıştık. Bugün Anadolu'da Türklerin konuştuğu deyimlerin uzantılarını başta Divan-ı Hikmet olmak üzere tarihi metinlere kadar dayandırmaya çalıştık. Köktürk Kağanlık Yazıtları yönetim ve askerlik alanında bir devlet yönetiminin halkını nasıl koruması gerektiği ve ders verme kaygısıyla yazılmış Türk tarihinin en değerli metinleridir. Bu metinlerin söz varlığından hareketle yapılan çalışmalar yeterli değildir. Türk kültürü ve inancı konuları hakkında yapılan çalışmalar konunun önemiyle doğru orantı taşımaz. Bu durum söz varlığı üzerinde pek çok anlam bilimsel araştırma yapmanın kaçınılmazlığını gerektirir. Köktürk Kağanlık yazıtlarının temel söz varlığındaki deyimler bugün Anadolu da konuşurlar arasında halen kullanılmaktadır. İslami dönem Türk edebiyatının ilk ürünü olan Kutadgu Bilig'de Türkçenin en önemli kültür değerlerinden olan deyimler yine Türkçe düşünüşle varlığını devam ettirmektedir. Bu deyimler sadece yönetim ve askerlik kavramsal alanlarda değil; günlük/ gündelik hayat, eğitim, evlilik, çocuk eğitimi, toplumsal yaşam, bu

dünya ve diğer dünya hayatı gibi kavramsal alanlarda bulunmaktadır. Dönemin daha çok dini-didaktik eseri sayılan Atabeü'l Hakayık ise bize hem bu dünyada hem de diğer dünyada erdemli bir hayata sahip olmamız için daha çok nasihat dilinde yazılmıştır. Özellikle bu konuda yaşantı ürünü olan deyimler eserde oldukça fazla yer tutmaktadır. Dinî didaktik özelliklerinin yanında ilk mersiye, Kur'an'dan ilk ayet örneklerini ve daha pek çok ilk telmih örneklerini içeren Orta Asya ve Anadolu'ya kendini özel hissettirmesine vesile olan manevi kutlu miras Divân-ı Hikmet ne yazık ki bazı disiplinler arası çalışmalarda “sanatsız bir dille yazılmıştır.” ifadesiyle anılmaktadır. Fakat Divân-ı Hikmet sanat yapmak için sanat düşüncesinden çok hem Türkçenin ifade gücünü göstermek hem de toplumsal, didaktik, ahlâki iletilerini kalıcı kılabilmek için anlam katmanlarıyla yazılmıştır. *Belki de Pir-i Türkistan veya hikmetleri yazmış olduğu düşünülen müridlerinin* böyle bir amacı da yoktu. Bu şekilde anlam katmanlarıyla yazma gereğini bile akıllarına getirmemiş olabilirler. Yaratıcılarının zihinlerinde böyle bir amaç olamayabilirdi. Fakat bu şekilde çok katmanlı anlam yapısına *Türkçe, Türk dili zaten kendi başına bir edebî muhit ve hafıza mekanları hazırlıyordu*. Bir dili kendiliğinden zengin yapan onu oluşturan söz varlığıdır. Divan-ı Hikmet'e bakıldığında kavram alanında pek çok deyim olduğu görülür. Orada bize verilmek istenen mesajlar birer yaşam tarzı, dünya görüşüdür. Bunlar bize deyişlerle, kalıplaşmış ifadelerle aktarılmıştır.

Bugün yabancı kaynaklarda deyimler için deyiş, ifade, tabir unsurları kullanılır. 1980'li yıllarda yapılmış tezlerde de bu düşünceye yer verilmiştir. Daha pek çok şeyi söz dizimleriyle kısa, öz, etkileyici bir şekilde anlatabilmek Türk dilinin önemli özelliklerindendir. Deyimler, Türkçeye tarihî boyunca zengin anlamsal yönleriyle kudret olmuş, güç katmıştır. Her dönemde biraz daha gelişen anlam alanlarıyla her alanda her çağa ışık tutmuştur. Hikmetlerde Türkçenin temel söz varlığını oluşturan deyimler oldukça fazla yer almaktadır. Deyimler, Türklerin yeni kültür ortamında dini gereklilikle ve din dilinin oluşumunda Türkçenin bal tadı olmuştur. Türkçe yazma, Türkçe düşünüş Tarihi Türk dilinin her döneminde bir karakter ve yaşam tarzı olmuştur. Deyimler birdenbire ortaya çıkmamışlardır. Hem gramatikal hem de semantik anlamda birçok oluşum yolları vardır. Metaforlaşmayla oluşum bunlardan biridir. Divân-ı Hikmet'in anlam katmanlarını/anlam dünyasını metafor ve bu anlam olayının oluşturduğu deyimlerden hareketle ortaya çıkarabilmek mümkündür. Hatta bu deyimlerin günümüzdeki izdüşümlerinden bahsedilebilir.

Öncelikle çalışmaya, deyim tanımı, oluşum yollarını ve metaforları tanımlamaya çalışarak başladık. Bu çalışmada belki de ayrı bir dilbilimsel çalışma olarak ele alabileceğimiz deyim/deyimlik türlerden fazla ayrıntılara inmeden bahsetmeye çalışacağız. Deyimlerin Tarihi Türk dili alanındaki metinlere hem de Divan-ı Hikmet'e anlam bilimsel açıdan olan katkılarını vermeye çalışacağız. Hikmetlerde ve tarihi metinlerdeki pek çok anlambilim konusuyla çizilebilecek olan bir anlam çerçevesini deyimler yoluyla vermeye çalışacağız. Daha sonra tarihi metinlerden ve hikmetlerden taranan deyimleri geçtiği bağlamlarla vermeye çalışacağız. Öncelikle bu deyimlerin hangi yolla ve hangi metafor türüyle oluşturulduğuna bakarak yorumlarda bulunmaya çalışacağız.

Bu çalışma için en son olarak; tarihi metinleri ve Divan-ı Hikmet'i birbirleriyle iç içe geçmiş diyebileceğimiz göstergebilimsel (semiyolojik) ve dilbilimsel açıdan yorumlamaya çalışma denemesi diyebiliriz.

A.Kavram

Zihnimizin kudreti sayesinde bizlerdeki birtakım hayallerin hafızamızda algımız (idrakimiz) eşliğinde düzene koyulmasıyla varlığını sözcüklere borçlu olduğumuz mefhumlardır.(Üçok 1947:6)

1.Kavram Alanı

İnsanoğlu tabiat/dünyada kendi kendine bir kavramlar dünyası yaratır. Bu vasıta ile birtakım gerçekleri ortaya koyar. İnsanlar bazı analiz ve sentezlerle özel nesneleri/düşünceleri toplayıp bunlar sonucunda bir kavram yaratarak hepsine birden genel bir ad verir. Her sözcüğü ve düşünceyi de bu genel

ad içinde toplanır. İşte bu kavram alanıdır. Bir sözcüğün daha iyi anlaşılabilmesi için kavram alanında bulunması gerekir. (Üçok 1947:9-10)

2. Anlam Alanı

Kavram alanı içinde yer alan her bir kavramın anlamı sözcüğün anlamını belirlemede yardımcı olur ve sözcüğün anlam çerçevesini meydana getirir. Metaforlu ifadeler de sözcüğün anlam alanını belirlemeye yarar. (Kemal 2003:33) Bu anlam alanlarını da meydana getiren anlam ilişkileri vardır. Yani biz bir eserin, metnin anlam dünyasını, bir kültür kategorisini oluşturmaya çalışırken anlam ilişkilerinden yararlanabiliriz. (Alt anlamlılık, eş ve zıt anlamlılık, metaforik ve metonimik ifadeler.)

3. İmaj/İmge

Çalışmada tarihî metinler ve Divan-ı Hikmet'te metafor yoluyla oluşturulmuş deyimler ve nasıl oluştukları bir şema üzerinde verilmeye çalışılacaktır. Bunu imaj şeması olarak adlandıracağız. İmaj şeması karakterleri, iletişimi, ilişkileri ve nesnelerin tanımlanmasını, kullanılabilirlik yapısını organize eder ve bizim kavramların anlamını ifade etmemize yardımcı olur. (Lakoff vd 1989:120) Bu şemaların ortaya çıkmasıyla yapılan yorumlamalar sonucunda da dönemin ve o dönemin bugüne olan kültürel izdüşümlerini, kültürel modellerini ortaya çıkarabiliriz. İmaj ise sözcüklerin zihnimizde ifade ettiği göstergelerdir.

B. Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Çalışma

1. Art zamanlı çalışma: Birbirini takip eden, bir ve aynı müşterek zihin tarafından kavranmamış olan ve aralarında bir sistem oluşturmada birbirinin yanında duran şekil ve deyimler arasındaki ilişkileri inceler. Bu metot geçmişe döner ve tarihin derinliklerindeki veya tarihten önceki devirlerdeki linguistik şekilleri araştırır. (Üçok 1947:148)

2. Eş zamanlı çalışma: Linguistik bir olayın ne oranda gerçek olduğu ve konuşan kimsenin zihninde nasıl yerleşmiş olduğunu göstermeye çalışır. Özel bir zaman içerisindeki dil olaylarının toplamıdır. Özel bir devre içinde konuşulan dil şekillerinin kendi aralarında karşılaştırılmasıdır. (Üçok 1947:148)

Bu çalışma aynı zamanda art zamanlı bir çalışma olacaktır. Metinlerdeki semantik çalışmalar birbirini takip eden tarihi metinler üzerine dilbilimsel ve göstergebilimsel konuları içermeye çalışacaktır. Art zamanlı bir çalışma metinlerin toplumsal bir çevreyle oluştuğunu da ifade eder. (Rıfat 2005:180)

3. Göstergebilim

Anlamlı bütünlükleri yani gösterge dizgelerini betimlemek, göstergelerin birbiriyle kurdukları bağlantıları saptamak, anlamların eklenerek oluşma biçimlerini bulmak, gösterge ve gösterge dizgelerini sınıflandırmak, insan ile insan, insan ile dünya arasındaki etkileşimi açıklamak göstergebilim adını alır. Göstergebilimde bilimkuramsal (epistemolojik), yöntembilimsel (metodolojik) ve betimsel (deskriptif) açıdan tüm kapsayıcı, tutarlı ve yalın kuramlardan yararlanır. (Rıfat 2005:113) Göstergelerin toplum içindeki yaşamlarını incelemektir.

C. Deyim

Dillerde çeşitli anlamlarda kullanılan sözlerin var olması sözlerin değişmeceli (figurative) anlamda kullanılmasıyla ortaya çıkar. Bir dilde bulunan sözlerdeki anlam değişmesinin dış ve iç dil olmak üzere iki nedeni vardır. Dildeki anlam değişmesinin dış sebepleri her zaman daha çok araştırılmıştır. Anlam değişmelerinin iç sebepleri oldukça fazladır. Fakat genel olarak da şu kaniye temellenir; söz tek başına değil genellikle başka sözlerle ilişki içerisinde. Dilin sözlüğü dağınık sözlerin düzensiz topluluğuyla değil, bütün sözlerin toplanarak ve birbirleriyle ilişkiye girilerek dilin sözcül anlamlık (söz türü) dizgesini oluşturur. Sözün yan anlama sahip olmasında söz gruplarında veya cümlede

kullanılmasının etkisi vardır. Söz, söz gruplarında kullanılma durumuna göre –deyim- anlamına sahip olur. İşte söz bu anlam değişmelerine uğrayıp yan anlamlar kazanırken belirli yollar kullanır. Bunlar deyim aktarması (metaphor), ad aktarması (metonymy), işlevlik aktarma ve kapsamlayış (synecdoche) yollarıdır. (Ahanov 2013: 105-106)

Talat Tekin'e göre deyim; gerçek anlamlarından az çok ayrı birer anlamı olan, söze bir anlatım gücü ve kolaylığı sağlayan sözcük öbekleridir. (Tekin 1957, 372)

Ömer Asım Aksoy'a; Bir gramer şekli veya çekici bir anlatım kılığı taşıyan ve –genel kural niteliğinde olmamak üzere- çoğunun öz anlamından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözlerdir. (Aksoy 1962: 1948)

Vecihe Hatiboğlu' ise; tabir, idiotismes olarak anılan deyimler atalardan kalmış olan sözcük grupları, bazen cümle halinde bazen belirli kalıplar halinde hazır olan anlatım gücü olarak deyim tanımlar. (Hatiboğlu 1964: 465)

Ahat Üstüner ise Yüksek Lisans tezinde karşılaştırma yapmak adına pek çok değerli deyim tanımları vermiştir. Bu tanımları kendilerinin de benimsediğini ifade eder. Deyimi; bir duyguyu veya durumu bildirmek üzere gerçek anlamlarının dışında bir anlam kazanmış, anlatıma güç katan kalıplaşmış sözcük grupları olarak ifade etmiştir. Hüküm bildirmeyen, mecazi anlamla meydana gelen, başka bir dile çevirisi olmayan, bir cümlede çekim ekleri ile ifade edilebilen, mecaz ve aktarmaların olduğu anonim ürünler olarak ifade etmektedir. (Üstüner 1989: 12-13)

Ahmet Turan Sinan'ın Doktora tezinin girişinde deyim'in Osmanlıca darb-ı mesel, daha sonra ıstılah, ta'bir sözcükleriyle karşılandığını ifade etmiştir. Onun da ifade ettiği gibi Batılı kaynaklarda locution, idiom, formula, expression olarak deyim karşılanmaktadır. (Sinan 2000: 6)

Bir tür sözlüksel birim oluşturan anlam birim toplaşması; genellikle öz anlamından az çok ayrı bir anlam içeren kalıplaşmış sözdür. (Vardar 2002: 71) Genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, ilgi çekici bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği, tabir.(TDK 2005:71) Dilbilim sözlüğünde “*idiom*” olarak da adlandırılan deyim; kendisini oluşturan sözcüklerin anlamından ayrı bir anlam içeren kalıplaşmış söz kümesidir. Yapısal olarak deyimlerdeki sözcük sıraları değiştirilemez. Bu nedenle deyimler kalıplaşmış, hazır sözcükler olarak da adlandırılır. (İmer vd 2011: 85) Gerçek anlamından farklı bir anlam taşıyan ve çekici bir anlatım özelliğine sahip olan kelime veya kelime grubu: abayı yak-, aşağıdan al-, bağrına taş bas-, çileden çık-, yasak sav-, yüz göz ol-. (Korkmaz 2007: 66) Farklı bir görüş de deyim'i şöyle tanımlar; Dış görünüşü bakımından bağımsız söz gruplarına benzeyen, ancak iç (dillik) yapısı bakımından tam tersi olan, yapı bakımından süreklilik arzeden ve bütün olarak önceden oluşturulan kalıplarını koruyan, unsurları da kimsenin isteğine bağlı olmadan, kendiliğinden olarak sıralanmış söz gruplarıdır. Deyim olarak kabul gören bu söz grupları sözlerin bağımsız sıralanmasına karşıdır. Bağımlı olarak sıralanan bu söz gruplarını yani deyimlerini deyim bilimi (phraseology) inceler. (Ahanov 2013: 165)

Bir dilin temel söz varlığına dahil edebileceğimiz deyimler; bir dilin anlatım yollarını, o dili konuşan toplumun geçmişini, geleneklerini ve çeşitli özelliklerini belirten önemli ipuçları sağlarlar. Türkçede deyimler güçlü bir anlatım tanığıdır. Çünkü Türkçe olayların, durumların, duyguların olabildiğince somutlaştırmaya dayanarak anlatıldığı bir dildir. (Aksan, 2005:36) En az iki sözden oluşan, bütün olarak bir anlama sahip, kuruluşu ve yapısı sürekli olan ve hazır şekliyle kullanılan dil unsurları deyim (phrase) olarak adlandırılır. Deyimlerin her biri sözlerin birbiri ardınca sıralanmasıyla birlikte anlam bakımından bir bütünlük, yapısı bakımından bir süreklilik arzeder. (Ahanov 2013: 165-166) Sözlerin dilbilgisi kurallarına uygun olarak sıralanmasından oluşan söz dizimlik (syntactic) birimler ile bağımsız söz grupları ve deyimler arasında ortak yönler ve farklılıklar vardır. Deyimler anlam bütünlüğüyle tanımlanır. Deyimin sadece kendine özgü anlamları vardır. Bu anlamlar da deyim'i oluşturan sözcüklerin anlamlarından ayrı yaşarlar. Deyimin anlam bütünlüğü, unsurlarının asıl anlamlarına denk düştüğünde de korunur. Yani deyim anlam bakımından bütün ve sürekli bir birim olarak değerlendirilir. Anlamında da kendini oluşturan unsurların anlamları açıkça görüldüğünde de anlam bütünlüğü bozulmaz. Deyimler

süreklilik özelliğine de sahiptir. Bütünün parçaları olan, birbirleriyle sıkıca bağlantılı sözcüklerden oluşur. Sözler kalıplaşmış bir sıraya sahiptir. Bu kalıplaşmış düzen ise bozulamaz. (Ahanov 2013: 167) Deyimlerin yapısının sürekliliği denince deyimlerin yapısında her zaman aynı sözlerin yer alması ve bu sözlerin başkalarıyla değiştirilmemesi göz önüne alınmalıdır. Sıradan bir söz/söz grubu ile geçmiş zamanlardan bugüne belirli bir oluşuma sahip olan deyimleri bu özellikler birbirinden ayırmaktadır.

1.Deyimlerin Oluşum Yolları:

Deyimlerin birden fazla oluşum yolları vardır. Birçok olay, anlayış ve inanış deyimlerin oluşmasına kaynaklık eder. Dilin doğal bünyesinden, günlük konuşmada yer alan istiareleri vücut parçaları, eşya adları ve bunların görünüşlerini ifade eden metaforlardır. Bunlar hayatın akışını ifade ederler. Türkçede bu tür istiare halinde birçok deyim vardır. İstiare günlük hayatımızın temelinde bulunmaktadır. (Bilgegil 1989: 158)

Talat Tekin deyimleri zıt anlamlı sözcüklerin kurduğunu ifade etmesinin yanında, sözün asıl gücünü yansıtan deyimlerin mecazlarla ve benzetmelerle kurulanlar olduğunu ifade etmektedir. (Tekin 1957: 372)

Vecihe Hatiboğlu'na göre; Deyimler şekli olarak en az iki sözcükten kurulur. Bazen de bir cümle kurmadan başka bir cümle içerisinde kullanılan kalıp şekillerdir. “Bir çırpıda.” Deyimlerin çoğu master halindedir. Bu yüzden bazen bir eylem gibi çekimlendikleri görülür. Deyimler her zamana uygun eylem kalıplarıyla kullanılabilir. Deyimlerdeki isim ve eylemlerin çekime girmesi onları atasözlerinden ayıran bir özelliktir. Ayrıca bu oluşum deyim kalıp halinde başka bir çekimli cümleye yerleşmesine de imkan verir. Çok az deyim de değişik eylem çekimlerine girmez. Bazı deyimler de hiçbir eylem kipini taşımadığı için cümle halinde bulunmazlar. Deyimler uzunca anlatılması gereken düşünceleri bir çırpıda anlatırlar. Aynı sözcüğün tekrarı ile kurulan deyimler; iyelik ekiyle kurulan deyimler, mantıksız tekrarlamalarla kurulan deyimler anlatım gücünü artırmak için kullanılır. Deyimler süslü ve ahenkli söz dizimleridir. Uyaklarla, olumsuz kavramla, eskimiş kalıplarla kurulan deyimler vardır. Bunlar çok defa değiştirilmeden kullanılır. (Hatiboğlu 1964: 465)

Deyimleri şekil ve anlam yönünden inceleyen *Hatiboğlu*, deyimlerdeki kalıplaşma konusunu önemli görmüştür. Deyimlerdeki bazı sözcüklerin değişik çekimlere girebildiğini kalıplaşmanın sınırlı olduğunu ifade etmiştir. (Hatiboğlu 1964: 470)

Deyimleri oluşturan unsurlar ilk anlamları ile düşünüldüklerinde metaforik anlamları daha iyi anlaşılır. Mesela *derdini çek-* deyiminde ilk olarak birinin acısını, eziyetini çekmek anlamında algılarız. Fakat daha sonra kullanılan bağlama göre de belki sevdiğimiz bir insanın da derdini çekebiliriz. Bu anlamla da metaforik bir yapı karşılanmıştır. Metaforik deyimler durum ve oluşları ifade eden sözlerin bulunmasına rağmen etkili e güçlü bir anlatım için somutlaştırmadan yararlanılarak metaforik olarak yapılandırılmışlardır.(Erdem 2003: 109) Metaforik olarak kurulan deyimlerde de normal bir metafor yapılanmasında olduğu gibi epistemolojik (bilgisel uygunluk/uyumluluk) bir uygunluk olması gerekir. İlerleyen sayfalarda inceleyeceğimiz metinlerin metafor yoluyla oluşturulmuş deyimlerini ortaya çıkarmaya çalıştığımızda hangi söz grupları neye göre ne üzerine yapılandırılarak ortaya bu deyimler çıkmıştır, onları da ortaya koymaya çalışacağız. Tarihi Türk dilinin belli bir döneminde (Karahanlı döneminde) hangi sözlerle metaforlar kurulmuş onları da öğrenebileceğiz. Yani burada da Türk kültürünün temel söz varlığı olan deyimler semantik ilişkilere uyumlu yapısıyla bize yol gösterecektir.

Deyimler çoğunlukla somutlaştırma yoluyla meydana gelen anlatım biçimleridir. Deyimler anlatılması zor kavramlar ve duyguları somutlaştırma yoluyla dile getirirler. (Aksan 1990: 186-187) Ayrıca Aksan deyimlerin oluşma yollarından biri olarak metaforları gösterir.

Ömer Asım Aksoy da deyimleri şekil ve kavram özellikleri ile incelemiştir. Atasözleri gibi deyimler de kalıplaşmıştır. Deyimlerdeki sözdizimlerinin yerleri değiştirilemez. Deyimler de atasözleri gibi kısa ve öz lüdür. Deyimlerin sözcük, sözcük grubu, cümle halinde, bir master ile bitmiş halde ve ünlem niteliğinde deyimler vardır.

Kavram açısından deyimleri ise bir kavramı belirtmek için bulunmuş özel bir anlatım kalıbı olarak tanımlanır. Bazı özel durumlar için üretilmiş söz dizimleridir. Deyimlerin amacı da bir kavramı özel kılıp hoş ve dikkat çekici bir anlatımla belirtmektir. “Yol göstermek, öğüt vermek.” (Aksoy 1962: 142) Deyimler donmuş birer kalıptır. Bazı deyimlerin cümle yapısı ve eylem çekimleri sözcüklerin değişmemesi şartıyla değiştirilebilir. Farklı bölgelerde farklı sözcüklerle söylenebilir. Kısa ve özlü olmaları deyimlerin özellikleridir. Bazı deyimlerde kavramların net anlatılabilmesi için artık sözcükler kullanılır. Sözcük topluluğu şeklinde olan deyimler isim, sıfat, zarf görevinde de kullanılabilir. (Aksoy 1962: 145)

Bazı deyimlerin ortaya çıkışında çeşitli rivayetler ve inanışlar olduğu düşüncesi vardır. Deyimlerden bazılarının dini inanış ve geleneklerle oluşmuş olabileceği düşünülür. Deyimlerden bir kısmının tarihteki bazı olaylardan kaynaklandığı da görülmektedir. Saat, dakika, saniye gibi zaman kavramları ve adları peyderpey oluşmuştur. Zaman birimlerinin kullanılmadığı dönemlerde, belli bir işin belli bir süre içinde yapılması veya belli bir zamanda başlamasından zaman ölçüsü olarak yararlanılmıştır. (Ahanov 2013: 182-183) Uzunluk ölçülerinin adlarına dildeki herhangi bir nesne veya durumun adı değil, o dili kullanan halkın geçim kaynağıyla, hayat anlayışıyla veya esas uğraşısıyla doğrudan ilgili nesne ve durumların adları kaynak olmuştur. *Deyimlerin doğuş noktası ve oluşum yolları halkın etnografyasını da öğrenmede yarar sağlayacaktır.* (Ahanov 2013: 184)

2. Metafor

Metafor, deyim aktarımı, benzerlik düşüncesiyle kurulan ve yapısal olarak kısaltılmış karşılaştırmalardır. *Necip Üçok'un* Lenguistik adlı eserinde metaforların birdenbire çıkan deyimler olduğu ifade edilir. İki nesne ve iki olay arasında görülen benzerlikler deyim aktarımlarını ortaya çıkarır. Doğru ve özel karakterli bir yapıysa, sözcük hazinesindeki bir boşluğu dolduruyorsa, dil birliği tarafından kabul edilir ve dile yerleşir. Metaforlar doğdukları yerde kalmazlar. Kabul edildiğinde dilden dile dolaşır ve insanoğlunun mirası olarak sürüp giderler. (Üçok 1947: 70)

Metaforları üretici-dönüşümsel dilbilgisinin “*her konuşmacının bilmediği, işitmediği ya da söylemediği tümceleri üretebilme ve anlayabilme yeteneğini ortaya koyma*” (Rıfat 2005: 72) tanımından hareketle bu düşünce akımının içine dahil edebiliriz. Metaforlar da nihayetinde söylenen sınırlı söz dizimlerinden söylenmeyen bir üst söylemleri çıkarabilme olayı olarak görebiliriz.

Türk edebiyatında eğretilme adıyla andığımız Batı metaforu antik belagatta özlü benzetme anlamında benzer iki imge alanını, benzetme sözcüğü “gibi”yi kullanmadan oluşturulan yapılardır. (Aytaç 2003: 92) Deyimleri de geleneksel, halk ağzı metaforları içerisine de alabiliriz. Metaforlar yoruma elverişli dolaylı imgeler/imajlardır. Yoğun anlam yükleri olan tablolardır. (Aytaç 2003: 89)

Deyimlerde anlatılmak istenen soyut kavramlar somutlaştırılarak verilir. Deyimlerde de çok daha hayali ve abartılı düşünceler vardır. Soyut kavramları somut kavramlara benzeterek aktarmak, mecaz ve teşbihleri kullanmak insanlığın bulduğu en eski yöntemlerdendir. Mecaz veya teşbihlerde sözcükler gerçek anlamları dışında kullanılır. Deyimlerde sözcüklerin ortak anlamları çok defa mantık dışıdır. “gözden düş-, baş vur-“ gibi. Deyimlerde sözcükler teker teker gerçek anlamı dışındadır. Bütün bir deyim kalıbından çıkan anlam ise mantık dışıdır. (Hatiboğlu, 1964: 470)

Aksoy’a göre de benzetme ve mecaz deyimlerin ayrılmaz bir parçası olarak görülür. Hatta bazı deyim türleri yani ekli sözcük şeklinde olan deyimlerde mecazı bir şart olarak görür. “vurdum duymaz, sudan cevap.” Sözcük topluluğu ve cümle şeklinde olanlarında ise mecazı şart olarak görmez. (Aksoy, 1962: 145)

Metaforik yapılar deyimleri de içine alarak dilin söz varlığına yansır. Kavramlar metaforik olarak sistematik tarzda yapıya kavuşur. Yani; bir alanın ifadelerini metaforik tarzda belirlenmiş alandaki

(hedef alan) kavramlar için konuşuruz. Metaforik bir şekilde tanımlanan alan (hedef alan) diğer alana temellendirilerek bir yapıya kavuşturmak için nasıl kullanılacağına bağlıdır.(Lakoff vd 1979: 52)

Kittay deyimisel söyleyişlerin eksilteli metaforikal ifadeler olduğunu ifade eder. (Kittay 1987: 68-69)

Yorumlayıcı anlabilmci *Katz'a* göre bazı söylemler geleneksel bir şekilde gerçekçi söylemlerinden daha çok kendi imgesel duyuları ile anlaşılır. Atasözleri ve deyim (deyiş) olarak ifade edilen bu söylemlerin metaforlarla da ortak yönleri vardır. (Katz 1996: 3)

Deyimler bir dilin sözcük hazinesini oluşturan en temel unsurlardır. Ortak bir kullanım sonucunun ürünleridir. Metaforikal yapılarıdır. Hatta bunlara “uzlaşmış metaforlar” denir. Klasik anlayışa göre deyimler kendi başlarına anlamları olan söz dizimleridir. Fakat idrak dilbilime göre deyimler bağlı bulunduğu konteksten de bağımsız değildir. Bu yapılar konuşucunun kullanımına göre de anlamsal bir şekil alabilir. Fakat deyim yapıları rastgele bir oluşum sergilemezler. Yine belli bir metafor haritalanmasına ve kesin zihni imajlar tarafından düzenlenir. (Lakoff vd 1979: 69)

Deyimler büyük bir çoğunlukla değişmece (mecaz)yoluyla kendi özgünlüğü içerisinde yeniden oluşmuş, kalıplaşmış söz dizimlerdir. Deyimlerin metaforlu ya da metonimik mecazi yapılara sahip olması bağımsız anlam ifade etmemeleri ve başka bir hedef alan için kullanılmamalarını göstermektedir. (Kemal 2003: 130)

Aslında deyimler metaforların bağlamda kullanım şeklidir. Metaforikal anlamın deyimlerle de oraya çıkarılabileceğini düşünebiliriz. Deyimlerin metaforik ve metonimik olarak kullanımını bulunduğu bağlamda kurduğu farklı semantik ilişkilere bağlayabiliriz.

Divân-ı Hikmet eserinin temel değerleri; Türk İslâm medeniyetinin ana çizgileri Allah, insan, ilim, fikir, iyilik, güzellik, temizlik, çalışma, adalet anlayışı ve nefisle mücadeledir. Hedef, iyi düşünce ve eylemleri emretmek, kötü düşünce ve işlerden uzak kılmaktır. İslâm'ın medeniyet çizgisinin en belirgin tarafı da Allah'tan sonra insandır. İnsanda ilâhi vasıfların bulunduğu savunulur. Hikmetlerin kaynakları; Kur'an, hadis, fıkıh, kelâm, siyer, kıssalar, ilim ve tasavvufur. Hikmetlerde, Kur'an ve hadis kültürü çok yaygındır. Bilgili olmanın ve bilgisiz olmanın insana getirdikleri, cömertlik, hasislik, ilim öğrenmek gibi konular hikmetlerin çokça işlendiği konulardır. Buradaki değerler Türk İslâm değer anlayışını yansıtmakla beraber yalnız dönemin yönetenlerine ya da dönemin topluma göndermeler yanında geleceğin Türk düşünce ve kültürünün şekillenmesine ve korunmasına da göndermeler içerir. (Kök 2016: 86-87)

Dîvân-ı Hikmet'te hem savunduğu düşünce ve unsurlar nedeniyle hem de dönemde kullanılan belirli sözcüklerle ve kavramlarla metafor yapıları çokça kullanılmıştır. Kullanım alanları bakımından deyim metaforları çokça yapılmıştır

D. Tarihi Dört Metnin Göstergebilim Açısından İncelenmesi- Kültür Tarihçiliği:

Sözcüklerin ifade ettiği içerik kültür serveti olan dilin tamamlayıcılarıdır. İçerik bir kültür serveti olan dilin en küçük parçasıdır. Dil birliğini teşkil eden unsurların arasındadır. Bu içerikler dil birliğinin her ferdi tarafından aynı şekilde anlaşılmalıdır. Bu fertleri bağlayan onlara atalarından miras kalmış dildir. Bu fertlerin gelenekleri, dünyayı görüş tarzları, tarihleri, kültürleri kendilerini öz dillerinde gösterir. Dil bu toplulukların sağlam tarihi kaynaklarından. Kültür tarihlerinin aynasıdır. Bazı dil değişiklikleri o milletin tarihindeki değişikliklerin aksetmesidir. Buna örnek olarak da Türk ve Osmanlı tarihleri ile bu yüzyıllarda ona eş giden Türk dili üzerindeki İslâm ve Acem tesirleridir. (Üçok 1947:27)

Köktürk Kağanlık yazıtları Türk kültür ve düşüncesi üzerine yazılmış bütün eserlerin kaynak edildiği tarihî metindir. Bu dört eserden Türk halkının geçirdiği yaşam merhaleleri hakkında bilgiler edinmekteyiz. Her dönemde bu metinlerde dil, yönetim-dil, siyaset, dil-sosyoloji- dil, tarih- dil, din-dil ahlak arasında pek çok ilişkiler kurmaktayız. Bunların temelinde o dönemin insan topluluklarının

düşünüş ve tasavvuru yatmaktadır. O dönemin insanının gözünde ne büyükse, kudretliyse o kullandığı dile ve deyimlere yansır. Köktürk Kağanlık yazıtlarında toplumca ayakta kalma düşüncesi, Kutadgu Bilig’de adil yaşam ve yönetim, iyi ve adaletli insan düşüncesi, Atabetü’l Hakayık’ta erdemli yaşama ve kurallara uyulmadığında bizleri nelerin bekleyeceği düşüncesi, Divan-ı Hikmet’te ise artık kendini iyice yalnız hisseden insanın iç sızıları, Tanrı’ya olan özlemi, Tanrı’ya bir adım daha yaklaşma isteği gibi düşünceler ve bu düşünceleri yansıtabilmek için ilgili duyuş, görüşlere hitap eden deyimler kullanılmıştır. Biz bu Hakaniye dönemine ait dört tarihi metinden deyimlerin metafor yapılarını çıkarmaya çalıştıktan sonra göstergebilim ve Türk düşüncesinin yapısını oluşturan mitlerden de yararlanmaya çalışarak bir kültür tarihçiliği okuması yapacağız.

Metaforlar ve metaforik yapılar Türk düşünce tarihine kaynaklık eden eserleri oluşturan önemli yapılarıdır. Köktürk Kağanlık yazıtlarından, Hakaniye dönemi eserlerinden ve bu çalışmada buraya alamadığımız tarihi Türk devirlerine ait bütün metinler metaforları ve metaforlarla oluşmuş tarihi ve modern Türk söz varlığını fazlasıyla içerir. Bu çalışmada deyimlerin oluştuğu metafor yapıları incelenmeye çalışılırken sözcüklerin tarihi Türk metinlerinden nasıl ve ne anlama geldiği kültür tarihçiliği yani açmaya çalışırsak göstergebilim ve Türk düşüncesi mitolojisini oluşturmaya kaynaklık edecek metinlerdeki bu metaforlarla oluşmuş deyimleri incelemeye ve bugüne olan izdüşümlerini vermeye çalışacağız. Bu paragrafı yorumlarken Fuzuli Bayat’ın şu cümlelerini göz önünde bulundurmaya çalıştık; “*Kolektif ve şahsi düşünce sistemi hem sözlü hem de yazılı edebi eserlerde birbirinin içinde takdim edilmiştir. Nitekim Balasagun’lu Yusuf’un Kutadgu Bilig’inden Edip Ahmed Yüneki’nin Atabetü’l Hakayık’ına kadar, İslamî konuların felsefi eserlerin temelini oluşturmasına bakılmaksızın, bunların yine de mitolojimizin etkili olduğu yazılı birer eser olduğunu belirtmek gerekir. Bazı konuların tek başına olmasa da mitolojik düşünce açısından Orta Çağ yazılı metinlerine yansımaları ve mitolojinin zamanları aşarak günümüze kadar ulaşması esasında genetik kodun var olduğunun kanıtıdır.*” (Bayat 2007: 73) Ayrıca yazar deyimleri, atasözlerini, hak deyişlerini de mitlerin temelini oluşturan sözlü kültür eserleri olarak görür. Burada amaç mitolojik hikaye anlatmak değildir. Türk kültür tarihine Türk düşüncesinin yapıtaşları olan mitlerle de ulaşabilmeye çalışmaktır.

yüküntür-/ baş kurıt-/başın ur-/baş üz-/baş bir-: Tarihi metinlerde itaat etmek, kabullenmek, yok etmek anlamlarında kullanılan bu deyimler bugün tarama sözlüğünde “*baş ut-, baş var-, baş yere sal-, boyun ur- güncel deyimler sözlüğünde halen “baş bağla-, baş eğ-,”* gibi deyimlerde kendini göstermektedir. Türkiye Türkçesi ağızlar sözlüğünde ise; *baş kes-, baş bağla-, baş et-, baş gel-, baş kopar-, baş koş-, baş vur-, baş vir-* gibi deyimler içerisinde varlığını sürdürmektedir.

[KT D15]:

..... :tizl(i)g(i)g: sökürm(i)ş: **başl(i)g(i)g : yük(ü)ntürmiş:** k(a)ñım k(a)g(a)n : (a)nça il(i)g] (Tekin 2008:28)

[*dizlilere diz çöktürmüş, başlılara baş eğdirmiş. Babam hakan öylece devleti kurup*] (Tekin 2008:29)

Kaynak Alan: baş uzvu

Hedef Alan: İtaat etmek, boyunduruğuna girmek.

Baş uzvu ontolojik ve kapsayıcı bir metafor ögesidir.

İTAAT ETTİRMEK ÖNCE ÖNEMLİ OLANI ELE GEÇİRMEKTİR

metaforuna bağlı olarak

İTAAT ETMEK EĞİLMEKTİR, ÇÖKMEKTİR

üst metafor

HİZMET ETMEK, İTAAT ETMEK BAŞINI EĞMEKTİR

alt metaforları

[KB]:

ğara ilke yazsa ırıtur **başın**

tili sözde yazsa uşatur tişin [2515] [Arat 1979: 264]

[*avam memlekete karşı suç işlerse **başı gider**; konuşurken dili suç işlerse dişi kırılır.*] [Arat 1979: 265]

Kaynak Alan: baş uzvu.

Hedef Alan: yok olmak.

Baş uzvu yok olmak deyiminin içinde yine ontolojik ve kapsayıcı bir metafor ögesi olarak kullanılmıştır.

SUÇ İŞLEMEK ÖLMEKTİR

metaforuna bağlı olarak

SUÇ İŞLEYEN ORTADAN KALKARSA SUÇ DA GİDER

üst metafor

BAŞINI YOK ETMEK SUÇLUYU VE SUÇU DA YOK ETMEKTİR

alt metaforları

[AH]:

119. biligsiz ne aysa ayur uğmadın

120. anın öz tili öz **başını yiyür** [Arat 1992:50]

[*bilgisiz ne söylese anlamadan söyler, onun kendi dili kendi **başını yer.***] [Arat 1992:51]

Kaynak Alan: baş uzvu.

Hedef Alan: Kendi kendini yok etmek.

Baş uzvu burada kendi kendini yok etmek deyimini için kapsayıcı metaforikal bir öge olarak kullanılmıştır.

KENDİ KENDİNİ YOK EDEN YİNE İNSANDIR

metaforuna bağlı olarak

KENDİ KENDİNİ YOK ETMEK KENDİNİ ÖLDÜRMEKTİR

üst metafor

KENDİ BAŞINI YEMEK KENDİNİ YOK ETMEDİR, ÖLDÜRMEĞİR.

alt metaforları

[Hikmet]:

On bişimde hûr u gılmân karşı kildi

Başım üzüp kol kavşurup taèzîm kıldı

Firdevs atlıg cennetidin muhzır kildi

Dîdâr üçün barçasını koydum muna [Hikmet III/4] [Eraslan 1991:66]

Kaynak Alan: baş

Hedef Alan: Kabul etmek, razı gelmek.

KABULLENMEK BİR VÜCUTTUR.

metaforuna bağlı olarak

BAŞ EĞMEK, KABUL ETMEK HAREKETTİR.

üst metafor

KABUL ETMEK BAŞ EĞMEKTİR. SESSİZ KALMAK BAŞ EĞMEKTİR.

alt metaforları

elig tut-: el ver-; 1) yardım etmek; 2) *esk.* tarikatlarda mürşit, bir müride, başkalarına yol gösterme izni vermek; 3) halk hekimliği ile uğraşan kimse bilgilerini bir başkasına öğretmek; el kat- (bir işin yapılmasına yardım etmek) Ayrıca Divan-ı Hikmet'te geçen elig tut- deyimini anlam olarak Bir anlamıyla güncel Türkçe sözlükte “*esk. tarikatlarda bir mürit, mürşidinden, başkalarına yol gösterme iznini almak*” anlamına gelen el al- deyiminde yaşar. Ayrıca bu deyim anlam kötüleşmesine uğradığı yerler de olabilir. *El tut-;* bir işin uzun süre uğraştırması, vakit kaybettirmesi. Yine güncel tarama sözlüğünde *elig tut-* deyiminin uzantısını *el al-* deyiminde görürüz. *el al-;* 1. Bir mürit, mürşidinden, başkalarına yol göstermek iznini almak. 2. Mürşidin elini tutup ona teslim olmak. 3. Elden tutmak, yardım etmek. Yine tarama sözlüğünde el bir et- deyiminde *elig tut-* deyiminin yaşadığını görebiliriz. *El bir et- (eyle-);* El birliği yapmak, ittifak etmek. Elin tut-; Elinden tutmak, yardımda bulunmak. Türkiye Türkçesi ağızlar sözlüğünde ise; *el al-, el vir-, el ver-* gibi deyimlerde yaşamaktadır.

[KT D32]:

kül tig(i)n: y(a)d(a)g(i)n: opl(a)yu t(e)gdi : oñ totok : yurçin : y(a)r(a)kl(i)g : **(e)l(i)g(i)n tutdı:** (Tekin 2008:32)

Kül Tigin yaya olarak atılıp hücum etti. Vali Ong'un kayınbiraderini silahlı iken eli ile yakaladı. (Tekin 2008:33)

Kaynak Alan: el**Hedef Alan:** Yakalamak, kısırmak.**BİRİNİ BULMAK, BİRİNİ YAKALAMAK VÜCUTTUR.**

metaforuna bağlı olarak

ELİ İLE TUTMAK YAKALAMAKTIR.

üst metafor

BİRİNİ YAKALAMAK ELİ İLE KOYMUŞ GİBİ BULMAKTIR. KENDİ ELLERİ İLE YAKALAMAKTIR.

alt metaforları

[KB]:*elig* köz *tutar* kör kitap sözləri

ikegün ajunda itär işlări [B17] [Arat 1979:5]

[Bu kitap sözleri insanın elini ve gözünü tutar. Her iki dünyada da işlerini yoluna koyar.]

El uzvu burada sahip olmak, engellemek deyimleri içinde ontolojik ve kapsamlayıcı bir metafor yapısı olarak kullanılmıştır.

Kaynak Alan: El**Hedef Alan:** Engellemek, sahip olmak.**SAHİP ÇIKMAK, ENGELLEMEK BİR SOMUT VARLIKTIR.**

metaforuna bağlı olarak

ELİNİ TUTMAK ENGELLEMEKTİR.

üst metafor

ENGELLEMEK, SAHİP ÇIKMAK ONUN ELİNİ BAĞLAMAKTIR. ONUN GÖZÜNÜ KAPATMAKTIR.

alt metaforları

[AH]:

29. bu kün tegsü mindin dürud ol yarın

30. *elig tuttaçım*ka eğerse muña [Arat 1992:42]

[yarın derde düşersem elimden tutacak olan]

[o resule bugün benden salat ve selam erişsin] [Arat 1992:43]

El uzvu burada elinden tutmak, destek olmak eyleminde ontolojik ve kapsayıcı bir metafor olarak kullanılmıştır.

Kaynak Alan: el

Hedef Alan: Destek olmak, yardımcı olmak.

SOSYAL YARDIM, İYİLİK SOMUT BİR VARLIKTIR.

metaforuna bağlı olarak

İYİLİK YAPMAK, YARDIM ETMEK BİR EYLEMDİR.

üst metaforuna bağlı olarak

İYİLİK YAPMAK ELİNDEN TUTMAKTIR. YARDIMCI OLMAK ELİNDEN TUTMAKTIR.

alt metaforları.

[Hikmet]:

nāgehān tururıda kamuğ bezriñ

hakk ‘ışkını könlüm içre saldı dostlar

hızır babam hâzır turup lütf iyleben

meded kılip *elgim tutup* aldı dōstlar [Hikmet V/1] [Eraslan 1991:76]

El uzvu burada yoluna çağırarak, yardımcı olmak, yalnız bırakmamak deyimleri içinde ontolojik ve kavramsal bir metafor yapı olarak kullanılmıştır.

Kaynak Alan: El

Hedef Alan: Yalnız bırakmamak, yolundan götürmek.

YOLUNDAN ÇAĞIRMAK SOMUT BİR VARLIKTIR.

metaforuna bağlı olarak

YALNIZ BIRAKMAMAK, YOL GÖSTERMEK BİR EYLEMDİR.

üst metaforuna bağlı olarak

YALNIZ BIRAKMAMAK ELİNİ TUTMAKTIR. YOLUNDAN GÖTÜRMEK ELİNİ TUTMAKTIR.

alt metaforları.

emgek ver-/emgek kör-/emgek teg-: Bugün güncel Türkçe sözlükte; *emek çekmek*; bir işte çok çalışarak yorulmak. *emek harcamak*; çaba göstermek. *emek vermek*; bir şeyin meydana gelmesi için özenle ve çok çalışmak. Güncel tarama sözlüğünde ise; *emek dartın-*; Emek çekmek, zahmet çekmek, yorulmak. *Emek gör-*; Emek sarfetmek, zahmet çekmek. *Emek yi-*; Emek vermek, gayret sarfetmek, zahmet çekmek. *Emek dart-*; Emek çekmek, zahmet çekmek. *Emek yetür-*; Zahmet çekmek, istihkak hasıl etmek. olarak tarihi dört metinde geçen deyimlerin izdüşümlerini görebiliyoruz. Türkiye Türkçesi

ağızlar sözlüğünde ise; *ekmek/etmek*, Güney Batı Anadolu ağzında, Malatya ili ağızlarında, Kütahya yöresi ağızlarında geçtiği gösterilmektedir.

[BK D16]:

... on: ok: b(o)d(u)n **:(e)mg(e)k k(ö)rt(i):** (e)çüm(i)z (a)p(a)mız : t(u)tm(ı)ş y(i)r s(u)b:... (Tekin 2008:56)

[*On ok halkı ıztırap gördü. Atalarımızın ve dedelerimizin zaptettiği topraklar...*](Tekin 2008:57)
Burada emgek(zahmet) soyut kavramı ver- somut eylemiyle somutlaştırılma yoluna gidilmiştir. Ver-eylemi hem katı hem de sıvı maddeler için geçerlidir.

Kaynak Alan: emgek

Hedef Alan: Zorda kalmak, zorluk çekmek.

EMEK, ZORLUK SOMUT BİR VARLIKTIR.

metaforuna bağlı olarak

EMEK, ZORLUK BİR MADDEDİR.

üst metaforuna bağlı olarak

ZOR DURUMDA KALMAK ZAHMET GÖRMEKTİR. ACI ÇEKMEK (VATANDAN, SEVDİKLERİNDEN AYRI KALMAK) ZAHMET GÖRMEKTİR.

alt metaforları.

[KB]:

saña **tegse emgek** ya kaçdu saşınç

maña ma kaçan bolğa anda sewinç [6235] [Arat 1979:617]

[*sen zahmet çekerken veya endişe içindeyken, ben nasıl sevinç duyabilirim.*]

Emgek soyut kavramı burada teg- (değmek, ulaşmak, gelmek) somut eylemi ile somutlaştırma yoluna gidilmiştir. Bu durum emgek soyut kavramının başa gelebilir, ulaşabilir, gelebilir anlamlarına gelmesini sağlar.

Kaynak Alan: emgek

Hedef Alan: Başa gelmek, zorluk çekmek.

KÖTÜ OLAYLAR, DURUMLAR, ZORLUKLAR SOMUT BİR VARLIKTIR.

metaforuna bağlı olarak,

KÖTÜ OLAYLAR VE DURUMLAR YAŞANABİLİR SOMUT DÜNYA OLAYLARIDIR.

üst metaforuna bağlı olarak

BAŞINA GELMEK ZAHMETİNİ GÖRMEKTİR. ZORLUK ÇEKMEK ZAHMET GÖRMEKTİR.

alt metaforları

[AH]:

331. küç **emgek tegürme** kişike qalı

332. saña tegse emgek kişidin kötür [Arat 1992:94]

[*başkasına zorluk ve zahmet çektirme;*]

[*eğer sana başkası eziyet ederse, tahammül et.*] [Arat 1992:95]

Kaynak Alan: emgek

Hedef Alan: Eziyet çektirmek. Kötülük yaşatmak.

EZİYET ÇEKTİRMEK DÜNYEVİ SOMUT BİR VARLIKTIR.

metaforuna bağlı olarak

EZİYET ÇEKTİRMEK İNSANLARIN YAPTIĞI BİR OLAYDIR.

üst metaforuna bağlı olarak

TAHAMMÜL ETMEK EZİYET GÖRMEKTİR. ZORLUKLARLA BAŞ ETMEK EZİYET GÖRMEKTİR.

alt metaforları

[Hikmet]:

fani fena olmadan görmez fena mulkunu,

aşık olsa, pinhan kılır varlık derdini.

hasret tanı hasret ile gecer mi ki?

gam dağından *emek vermedikce* gecmez olur.[Hikmet 156] [Tatçı 2016: 320]

Buradaki soyut emek kavramı bir amaç yolunda çekilen zorlukları ifade eder. Emek vermek süreci zorludur. Fakat sonunda ulaşılabilecek güzel durumlar varsa acı olmakla beraber yine de olumlu bir olgudur.

Kaynak Alan: emek

Hedef Alan: Güzel günlere, güzel olaylara ulaşılabilecek yoldaki zorluklar.

EMEK VERMEK SOMUT DÜNYEVİ BİR OLAYDIR.

metaforuna bağlı olarak

EMEK VERMEK İNSANİ BİR OLAYDIR.

üst metaforuna bağlı olarak

ZAHMET ÇEKMEK EMEK VERMEKTİR. GÜZELLİKLERE ULAŞMAK EMEK VERMEKTİR.

alt metaforları

közi kör- /**közi** aç-: *gözü* (gözleri) *açılmak*; 1) iyiyi kötüyü veya kendisine yarayanı ayırt eder duruma gelmek, 2) uyanmak. *gözü açık olmak*; fırsattan yararlanmak, kurnazca davranmak. *gözünü açmak*; o yerde olduğunun farkına varmak.(birinin) gözünü açmak; görüşünü değiştiren bilgi vermek, uyarmak. gözünü **dört açmak**; aldanmamak için çok uyanık bulunmak. Tarama sözlüğünde ise; *göz belirt*;; Gözleri lüzumundan fazla açıp hareketsiz hâle getirmek. Türkiye Türkçesi ağızlar sözlüğünde ise; *göz ağartmak*, *göz belirtmek*, *göz açmak* deyimlerinde yaşamaktadır.

[BK D2]:

: ölt(e)çiçe : s(a)k(ı)n(ı)gma : türük : b(e)gl(e)r : bod(u)n : (ö)g(i)r(i)p : s(e)b(i)n(i)p : tonıtmış **közi**: **yüg(e)rü körti**:... (Tekin 2008:50)

Ölecekmiş gibi düşünceli olan Türk beyleri ve halkı kıvanıp sevinip yere eğilmiş gözleri yukarıya baktı... (Tekin 2008:51)

Buradaki köz ontolojik somut kavram çevredeki olanların farkına varmak, hissetmek, yaşamak deyimleri için kapsamlayıcı bir metafor yapısı olarak kullanılmıştır.

Kaynak Alan: köz.

Hedef Alan: Farkına varmak, yaşamak.

GÖRMEK SOMUT BİR OLAYDIR.

metaforuna bağlı olarak

YAŞAMAK VE FARKINA VARMAK HAREKET ETMEKTİR.

üst metaforuna bağlı olarak

BAKMAK GÖRMEKTİR. BAKMAK FARKINA VARIP YAŞAMAKTIR.

alt metaforları

[KB]

yime yakıştı aymış bu türk buyruğı

körür köz yaruğı oğul kız oğı [1163] [Arat 1991:133]*[Bir Türk veziri de çok güzel söylemiş: oğul ve kız gerçekte **gören gözün** nurudur demiş.]***Kaynak Alan:** köz **Hedef Alan:** Gören, işleyen gözler veya görme yetisi yerinde insanlar.**GÖZÜN GÖRMESİ SOMUT BİR OLAYDIR.**

metaforuna bağlı olarak

GÖRMEK GÖZÜN HAREKET ETMESİDİR.

üst metaforuna bağlı olarak

HER ŞEYİ GÖRMEK GÖZÜN GÖRMESİDİR. YAŞAMAK, HAYAT SÜRMEK GÖZÜN GÖRMESİDİR.

alt metaforları.

[AH]:485.toğa *körmez* erdi edibniñ *közi*

486.tükedi bu on dört bab içre sözi [Arat 1992:100]

*Edibin anadan doğma gözü görmezdi;**Sözü bu on dört bab içinde tamamladı.* [Arat 1992:101]**Kaynak Alan:** köz**Hedef Alan:** Tıbbi olarak görmek.**GÖRMEK DÜNYEVİ BİR OLAYDIR.**

metaforuna bağlı olarak

GÖRMEK GÖZÜN HAREKET ETMESİDİR.

üst metaforuna bağlı olarak

GÖZÜN GÖRMESİ YAŞAMAKTIR. GÖZÜN GÖRMESİ MUTLULUKTUR.

alt metaforları.

[Hikmet]

yer astığa kirdim irse bî-hod boldum

közüm açıp muştafanı hâzır kördüm

Öâşî cefâ ümmetlerni hâlin sordum

muştafağa mâtem tutup kirdim muna [Hikmet VIII/13]

Kaynak Alan: köz**Hedef Alan:** Tanımak, ailesi yerine koymak.**GÖZÜNÜ AÇMAK DÜNYEVİ BİR OLAYDIR.**

metaforuna bağlı olarak

GÖZÜNÜ AÇMAK GÖZÜNÜ HAREKET ETTİRMEDİR.

üst metaforuna bağlı olarak

TANIMAK GÖZÜNÜ AÇMAKTIR. KABULLENMEK/BENİMSEMEK GÖZÜNÜ AÇMAKTIR/GÖZÜNÜ AÇMAK ANLAMAKTIR.

alt metaforları.

Türk kültüründe göz kavramı daha çok nazar anlayışı ile anılmaktadır. Bunlar dışında Altaylarda kötü ruhların birçoğunun gözü kuru göz olarak tanımlanmaktadır. Bu durum sembolik olarak bir anlam içerir. kuru olan her şey ölü veya cansız olarak nitelendirilirken, yaş olan ise canlıdır. Bu anlamda, canlılık kötü ruhlarla atfedilen bir anlam değildir. (Yıldız 2008: 2-3) Gözün açılması, görmesi hem fiziki hem de manevi olarak açılması insanın kendini tanımasına yarar. İnsanı ve insanları pek çok kötülükten, başına gelebilecek olan olaylardan korur. Aynı durum toplumlar, milletler için de geçerlidir.

ülüş kıl-: Sözcük Güncel Türkçe sözlüğünde *pay vermek*; hisse vermek, bölüşmede bulunan parçalardan ayırmak deyiminde uzantısı vardır. *payına düşmek*; bölüşmede hisse ayrılmak, belirli bir bölüm verilmek. *payını almak*; kendine ayrılanı almak. Güncel tarama sözlüğünde ise ülü sözcüğünde yaşar. *ülü/ülüş*; Hisse, pay, kismet, kısım, bölük. Türkiye Türkçesi ağızlar sözlüğünde *ülü*; komşuların birbirine gönderdiği yemek ve *ülüş* deyiminde yaşamaktadır.

[KT D29]:

kisre: teñri: y(a)rl(ı)k(a)zu : kut(u)m : b(a)r üç(ü)n :ölüg(ü)m b(a)r üçün: ölt(e)çi : bod(u)n(u)g : tırg(ü)
rü: ig(i)t(t)i:m: (Tekin 2008: 32)

sonra Tanrı bağışlasın, ilahi lütfum olduğu için kismetim olduğu için ölecek halkı diriltip doyurdum...
(Tekin 2008: 33)

Kaynak Alan: kismet. şans, talih.

Hedef Alan: şansının, kismetinin olması.

ülüş kavramı burada *var ol-* deyimini içerisinde somutlaştırma yoluna gidilerek kullanılmıştır.

ÜLÜŞÜ OLMAK MADDİ VE MANEVİ BİR OLGUDUR.

metaforuna bağlı olarak

ÜLÜŞÜ/KISMETİ OLMAK VAR OLMAKTIR.

üst metaforuna bağlı olarak

ÜLÜŞÜ OLMAK KURTARMAKTIR. ÜLÜŞÜ OLMAK YAŞATMAKTIR.

alt metaforları.

[KB]:

nelük tirdim erdi bu altun kümüş

nelük *kılmadım* men çığayka ülüş [1129] [Arat 1979:130]

[Niçin bu altın gümüşi topladım, niçin bunları yoksullara dağıtmadım.]

Kaynak Alan: *ülüş/pay.*

Hedef Alan: Paylaştırmak.

ÜLÜŞ KILMAK MANEVİ BİR OLGUDUR.

metaforuna bağlı olarak.

ÜLÜŞ KILMAK VİCDANI HAREKETE GEÇİRMEKTİR.

üst metaforuna bağlı olarak

ÜLÜŞ KILMAK KURTARMAKTIR/YOLUNA KOYMAKTIR. ÜLÜŞ KILMAK KENDİNİ KURTARMAKTIR.

alt metaforları.

[AH]:

243. ülüş boldı malı kişiler ara

244. bahıl *aldı* anda ökünçtin ülüş [Arat 1992:90]

[243.malı başkalarının arasında pay edildi]

[244. hasis bunda yalnız pişmanlıktan hisse aldı.] [Arat 1992:91]

Kaynak Alan: ülüş/pay.

Hedef Alan: Layığı almak, hak ettiğini almak.

ÜLÜŞ ALMAK MADDİ OLMAYAN BİR OLGUDUR.

metaforuna bağlı olarak,

ÜLÜŞ ALMAK İNSANA ÖZGÜDÜR.

üst metaforuna bağlı olarak,

ÜLÜŞ ALMAK HAK ETTİĞİNİ ALMAKTIR.(OLUMLU)/ ÜLÜŞ ALMAK LAYIK OLDUĞUNU ALMAKTIR. (OLUMSUZ)

alt metaforları.

[Hikmet]:

rahm içre peydâ boldum nidâ kildi

zıkr ayt didi bedenlerim cünbüş kıldı

ferzendim dip hâk muştafa ülüş birdi

ol sebepdin altmış üçde kirdim yirke [Hikmet II/6] [Eraslan 1991:60]

Kaynak Alan: ülüş/pay.

Hedef Alan: Olumlu ve olumsuz anlamda hak ettiğini almak.

ÜLÜŞ BERMEK MANEVİ BİR OLGUDUR.

metaforuna bağlı olarak.

ÜLÜŞ BERMEK VİCDANI HAREKETE GEÇİRMEKTİR.

üst metaforuna bağlı olarak

ÜLÜŞ BERMEK KURTARMAKTIR/YOLUNA KOYMAKTIR. ÜLÜŞ BERMEK KENDİNİ KURTARMAKTIR.

alt metaforları.

Tarihi Türk metinlerinde ülüş al-, ülüş ver-, ülüg *al-*, ülüg *ver-* gibi deyimlere çokça fazla rastlanmaktadır. Paylaşım, paylaşma her insana hakkını vermek, adaletin ve Türk kültürünün temel düşüncelerinden biridir. Divan-ı Hikmette de bu deyişe oldukça fazla yer verilmektedir.

Türk kültürünü şekillendiren en eski dönemlere gidildiğinde ülüş veya ülüg kavramının dünyanın oluşumundaki bir olay olduğu da görülür. Eski Oğuzların ve diğer Türk kavimlerinin dünyayı algılamalarında ve sınıflandırmalarında bu olgu görülür. Oğuz Kağan'ın insan-yıldız simgeli oğlundan olan torunlarının yaşadıkları 12 çadırdaki oturan 24 torununun kesilen kurbanlık koçlardan ülüş pay almaları Oğuz dünya modelinin katmanlarıdır. Aslında buradaki 12 çadır zaman yapısını ve yerin de 12 dilime ayrıldığını gösteren bir simgedir. Pay edilmek, bölünmek Türk kültür yaşamının her döneminde olmuştur. Bu kişilerin 12 çadırdaki oturmada, kesilen kurbanların ak-kara olarak Türk etnik gruplarına

temsili saygınlığına göre dağılması, hiyerarşik yapılar gibi bölünmeler Oğuz dünya modelinin kavranmasında ülüş (pay)ün önemini gösterir. (Bayat 2015: 41-42) Ayrıca Yer Ana, kadın anlamlarına gelen Ülgen adı ise köken olarak ül- eylem köküne dayandırılmaktadır. (Bayat 2015: 323)

Sonuç:

Bu çalışmada Tarihî dört metinden hareketle gösterge bilimsel ve dilbilimsel bir inceleme yapmaya çalışıldı. Dilbilimsel boyutu deyimler ve onları oluşturan metafor yapıları oluşturdu. Gösterge bilimsel boyutunu ise deyimlerin kültürel boyutunu oluşturan açıklamalar oluşturdu. Deyimlerdeki ülüş, el gibi kavramlar Türk kültürünü oluşturan en köklü kavramlardır. Bu kavramların daha sonraki dönemlerde de Türkçenin ve Türk kültürünün söz varlığında korunup kullanılması Türkçe düşüncesinin kendini her dönemde temsilinin olduğunu gösterir. Özellikle de ülüş sözcüğü birbirinden çok farklı zaman ve dönemlerde yazılmış eserlerde aynı anlamını koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Hatta bu deyim Divan-ı Hikmet'te sıklıkla anıldığını görürüz. Neden *behre* değil de ülüş?

El, baş, göz kavramlarıyla oluşturulan deyimler ise Türkçenin söz varlığında önemli bir yer tutar. Organ adları Türkçenin temel söz varlığını oluşturmaktadır. Bu kavramlar da insanın yaratılışından bu yana Türk kültüründe, metinlerinde, tarihi dönemlerinde yerini korumuştur. Örneğin; *Elinden tut-* yardım etmek deyimini oldukça fazla kullanılmıştır. Bunun nedenini Türk kültüründe arayabiliriz. Çünkü Türkler her zaman nitelikli vicdan sahibi olmuşlardır. Vicdan kavramının da bir niteliği olmalıdır. Vicdanın da bir onuru olmalıdır. Hem fiziki hem de mecazi olarak Türk büyüklerinin elleri olumlu veya olumsuz anlamda her zaman halkının üzerinde hem de düşmanlarının üzerinde olmuştur. Bu yüzden el kavramı ile oluşturulmuş deyimler oldukça fazladır.

Çalışmada yer vermeye çalıştığımız *emek* kör- deyimini ise Türk kültürü açısından öneme haiz özellikli deyimdir. Tarihî dört metinde de geçen bu deyim *eziyet gör-*, *tahammül etmek*, *zahmet çekmek* anlamlarında kullanılmıştır. Türkler konar/göçer yaşam tarzından başlayarak yerleşik yaşama kadar tarihin her döneminde coğrafyanın ve tarihinin kaderini ve kadrini yüklenmiştir. Tarihî misyon ve sorumluluk bu kavramlarla ilgili söz varlığında sıklıkla karşılık bulmuştur. Coğrafyayı yurt kılarak yaşanan olağanüstü fedakarlığın bakiyeleri Türk muhayyilesinde sözcüklerin yolculuğuyla dünden güne kavram alanları ile taşınmıştır. Emek kavramı egemenliğe tebeddül ederken Türk'e istiklâl, istikbâl, ve hürriyetle birlikte yurt olmuştur. Türk Millet olarak toplumlar arasında, bireysel olarak da fertler arasında, günlük hayatında Türk her zaman emek çekmiştir. Zahmet görmüştür. Bu yüzden *emek tegür-*, *emek* kör- deyimini Türk kültürü tarihinde karşılık ve etki alanı bulmuştur.

Pir-î Türkistân'ın Türkistan da başlattığı **Türkçe Ülküsü** yaklaşık X asırdır Türk yurtlarında Türkçe konuşurların gönlünde, dimağında ve dudağında günden güne artarak Türkçenin tarifsiz ve emsalsiz tadının türlü renk ve güzellikleriyle karşılık bulmakta kabul görmektedir.

Kaynakça:

- Ahanov, Kaken. *Dil Bilimin Esasları*. (çev. Murat Ceritoğlu) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Aksan, Doğan. *Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri, Deyimler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları:217, 1988.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Kutadgu Bilig I Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.
- Arat, Reşit Rahmeti. *Atabetü'l Hakayik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi,1992.
- Aytaç, Gürsel. *Genel Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi I*. İstanbul: Ötüken Yayınları,2015.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Eraslan, Kemal. *Dîvân-ı Hikmet Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- Erdem, Melek. *Türkmen Türkçesinde Metaforlar*. Ankara: KÖKSAV, 2003.

Hatiboğlu, Vecihe. “Atasözleri ve Deyimler”. *Türk Dili* 13, (Bahar 1964): 465-468.

İmer, Kocaman ve Sumru Özsoy. haz. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011.

Katz, Mio. ed. *Metaphor Implications and Applications*. Amerika: Lawrance Erlbaum Vakfı Yayınları, 1996: 1-23.

Kemal, Mağfiret. *Buddhist Türk Çevresi Eserlerinde Metafor*. Dan.; Prof. Dr. Sema Barutcu Özönder, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Kittay, E. F. *Metaphor Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Londra: Calenderon Yayınları, 1987.

Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.

Kök, Abdullah. “Pîr-i Türkistan'ın Türkçe Ülküsü”. *Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi I. Uluslararası Akdeniz Sanat Sempozyumu, Vuslatının 850. Yılında Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu I*, 23-25 Mayıs, 2016: 67-88.

Kreuz, R.J. “The Use Of Verbal Irony; Cues and Constraints.” *Metaphor Implications and Applications*. Amerika: Lawrance Erlbaum Vakfı Yayınları, 1996: 23-38.

Lakoff G, Johnson M. *Metaphors We Live By*. Londra: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1979.

Lakoff G, Turner M. *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Londra: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1989.

Rifat, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları- I. Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul: YKY Yayınları, 2005.

Sinan, Ahmet Turan. *Türkiye Türkçesindeki Deyimler Üzerine Bir Dil İncelemesi*. Dan., Prof. Dr. Ahat Üstüner, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Tatçı, Mustafa, ed. *Dîvân-ı Hikmet Hoca Ahmed Yesevî*. Ankara: Hoca Ahmed Yesevî, Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi İnceleme Araştırma Dizisi, 2016.

Tekin, Talat. “Köktürk Yazıtlarındaki Deyimler Üzerine I”. *Türk Dili Dergisi* 6/ 67, 1957: 372-374.

Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.

Üstüner, Ahat. *Karahanlıca ve Eski Anadolu Metinlerinde Deyimler, Atasözleri ve Kısa Hikayeler*. Dan.; Prof. Dr. Tuncer Gülensoy, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2002.

Yıldız, Naciye. “Sibirya Türklerinin Mitoloji ve İnançlarında Kötü Ruhlar”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 4, 2008: 85-93.

İnternet Kaynakları

Akalın, Toparlı, Gözaydın, Zülfikar, Argunşah, Demir, Aksu ve Gültekin. haz. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005. (2005) (Ağustos- Ekim 2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategori=verianlam&kelime1=ba%C5%9F&sayfa1=100 >

(5 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategori=atalst&kelime1=ba%C5%9F&sayfa1=140&hng1=tam, > (6 Ağustos, 2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori=derliste&ayn1=bas&kelime1=ba%C5%9F&sayfa1=0 > (8 Ekim-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori=derliste&ayn1=bas&kelime1=ba%C5%9F&sayfa1=60 > (8 Ekim-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategori=atalst&kelime1=el&sayfa1=140&hng1=tam >

(5 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategori=atalst&kelime1=el&sayfa1=120&hng1=tam >

(6 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategoril=atalst&kelime1=el&sayfa1=60&hngl=tam >

(5 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategoril=atalst&kelime1=el&sayfa1=120&hngl=tam > (6 Ağustos-2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategoril=veritbn&kelimesec=4586 >

(9 Ağustos-2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategoril=veritbn&kelimesec=4592 >

(10 Ağustos-2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategoril=veritbn&kelimesec=4686 > (11 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58126f07e0be14.47388471> (8 Ekim-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.

GTS.57bae88c560215.55593579 (6 Ağustos-2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&arama=kelime&guid=TDK.

GTS.57baeb99eddcf1.55734889 > (Ekim-2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategoril=derlay&kelime1=emek > (8 Ekim-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategoril=atalst&kelime1=g%C3%B6z&sayfa1=160&hngl=tam > (6 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategoril=atalst&kelime1=g%C3%B6z&sayfa1=240&hngl=tam > (6 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&view=atasozleri&kategoril=atalst&kelime1=g%C3%B6z&sayfa1=260&hngl=tam > (6 Ağustos-2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategoril=veritbn&kelimesec=5686 > (6 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&arama=kelime&guid=TDK.GTS.581270af9cc693.54809824 >

(21 Ekim ,2016.)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.GTS.57baf1f50ea322.34671235 >

(6 Ağustos-2016)

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategoril=veritbn&kelimesec=12268 >

(6 Ağustos-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategoril=derlay&kelime1=%C3%BCI%C3%BC%C5%9F >

(21 Ekim-2016)

<http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&arama=kelime&guid=TDK.GTS.581272b038add6.78372325>

(5 Ağustos-2016)

Azerbaycan Edebi Tenkit Tarihinde İstiklal Mücadelesinin İlk İzleri

First Traces of the Independence Struggle in the History of Azerbaijan Literary Criticism

Yrd. Doç. Dr. Afina BARMANBAY *

Öz:

Türk halklarının muhacir aydın tabakasını bir çatı altında toplamış olan “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi, 1930’lu yıllarda çok zor şartlar altında işgal altındaki Türk halklarının dil, edebiyat, folklor, tarih, coğrafya, etnografya, musiki, teoloji gibi milli-manevi değerlerini tetkik ederek, onları ilmi ve edebi yönden ortak değerler gibi sunmuştu. Azerbaycan edebiyatında, hanlıkların istilasından sonra yaranmış istiklal mücadelesi edebiyatı, edebi tenkitte ayrıca bir konu olarak ilk defa “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisinin müdürü Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu tarafından işlenmiştir. İstiklal mücadelesi edebiyatını müstakil bir akım olarak nitelendiren Caferoğlu’nun yazdığı gibi, tamamen araştırmalardan uzak kalmış olan bu konu, yayın imkânı olmadığı için sözlü olarak muhafaza edilmiş ve bu sebepten de değişikliklere maruz kalmıştı. A. Caferoğlu edebiyatta istiklal mücadelesi konusunu aşağıdaki şekilde sınıflandırmıştı: Cevat Han’ın mücadelesi etrafında yazılan destanlar ve şiirler; Şimali Kafkas müdafaacısı Şeyh Şamil hakkındaki şiirler; Kaçak destanları ve âşık edebiyatında Rus istilasının eksisi; Azerbaycan vatanperver şiir mektebi ve milli cereyan; Son muhaceret devri istiklal şiirleri. Yazar vurguladığı bu konuların tamamını “Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesinin İzleri” başlığı altında dört adet makaleye sığdırmaya çalışmıştır. “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisinin farklı sayılarında yayınlanmış olan bu makalelerdeki edebi örneklerin ortak özelliği Rus işgalciliğine olan kin ve nefret, istiklal mücahitlerine olan sevgi ve rağbettir. Bildiride, bu dört dizi makale üzerinden milli istiklal mücadelesinin o devir şartlarına göre Azerbaycan edebi tenkitinde tetkiki ve işlenme şekli özgün biçimde araştırılacaktır.

Anahtar kelimeler: “Azeri edebiyatında istiklal mücadelesinin izleri”; Ahmet Caferoğlu; “Azerbaycan Yurt Bilgisi”; Muhacir.

Abstract:

The intellectuals of the Turkic peoples in immigration who gathered around the “Azerbaijan Yurt Bilgisi” (Azerbaijan Information Homeland’s) journal in the 1930th years worked under severe historical

* Kafkas Üniversitesi. Fen Edebiyat Fakültesi. Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları bölümü. Kars/Türkiye. afina@mynet.com

and political conditions. Having studied the national-spiritual values of the occupied Turkic people they presented some common values on scientific and literary terms. After the invasion of the Khanates in Azerbaijan literature appeared the theme dedicated to the independence struggle. The editor and the chief of the “Azerbaijan Yurt Bilgisi” journal Ahmad Jafaroglu for the first time in literary criticism published four articles under the common title “Traces of the independence struggle in Azerbaijan literature”. The article focuses on the national independence struggle of Azerbaijan studied and illuminated in literary criticism based on the four articles by Ahmad Jafaroglu.

Keywords: “Traces of the independence struggle in Azerbaijan literature”; Ahmad Jafaroglu; “Azerbaijan Yurt Bilgisi” journal; Emigration

Giriş

Bolşevik Rus inkılâbından sonra Rus aristokratları da dâhil olmak üzere, Rus hegemonyası altındaki halkların çoğunlukla aydın tabakası yurtdışına, o sıradan da Türkiye’ye akın etmeye başladı. Muhacirler mücadelelerini devam ettirerek İstanbul’da kendi yayınlarına başladılar. Fakat 1930’lu yıllardan başlayarak, Sovyetlerin Türkiye’ye baskıları sonucu, başta siyasi basın olmak üzere, bu gazete ve dergiler kapatılır, vatana dönmek söz konusu olamayacağına göre, Avrupa’ya göç etmeye başlar. Bu yıllarda, “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi de her ne kadar direk siyasetle uğraşmıyor olsa bile, üç yıl sonra kapatılıyor. Bu dergi, Türk halklarında yaranmış olan milli-manevi boşluğu bu kısa zaman diliminde öyle bir doldurdu ki, bunun tesir ve ehemmiyeti daim oldu. Bu yönden, “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi bugün de güncelliğini koruyarak Türk halklarının edebi fikir tarihinde çok önemli yere sahip.

I

“Sabır sana, ey aziz vatan” epigrafi ile başlayan ilk makale, 1932’de muhacirlerin Azerbaycan’ın istiklaliyle ilgili ümitlerini hala yitirmediklerinden haber veriyordu. Caferoğlu Rus tarihçilerin hakikatleri tahrif ederek yazıp çizdikleri dikkate alınmazsa, istila sonucunda Azerbaycan tarihinin yazılmadığını, bu nedenle de istiklal mücadelesinin izlerini milli edebiyatta aramakla mükellef olduğunu vurgular. Makalede, başta Veselovskiy olmak üzere, Rus tarihçilerinin eserlerinde gayri-Rus milletlerin istiklal mücadelesinin korsan harekâtı olarak gösterildiği, şehir ve kentlerin adlarının Rus adlarıyla değişimi ve bütün bunların Rus tarihçileri tarafından övüldüğü, kaynaklara istinaden açığa kavuşturuluyor. Caferoğlu, her ne kadar “maksadımız tamamıyla siyasetten uzak olup sırf Azerbaycan Türklerinin Rus istilasına karşı açtığı mücadele ve istiklal cengi etrafında yazılan milli, klasik ve halk edebiyatını araştırmaktır” (Caferoğlu 1932a: 294) dese de, hem şahsen, hem de millet olarak Rus siyasetinin kurbanı olduğundan dolayı, ister istemez Rus istilacılarına olan kin ve nefretini saklayamaz. Bu nedenle de Rus generali Sisyanov’un Cevat Hana istihzayla söylediği “milçeyin!” karga ile muharebe etmesi mümkün mü?” sözlerini hatırlatarak şöyle der: Rus generalin “Türk kahramanı Cevat Hana hitabesi, her daim nefretle karşılanacak ve milli edebiyat kahramanı etrafında toplanan destanlarda, Ruslara karşı bir kin ve gayz uyandıracaktır” (Caferoğlu 1932a: 293). İlk makalenin giriş hissesinde yazılmış bu sözler, bütünlükte dört makalenin de ideoloji ve ruh yönünü belirler.

Makalede, Gence hanlığının istilasına bağlı geniş tarihi bilgilerden sonra *Abdürrahman Ağa Dilbaz oğlu* ve *Genceli Hasan* adlı şairlerin Cevat Han mücadelesi ve kahramanlığı hakkında yazdıkları eserler araştırılıyor. Caferoğlu bu eserlerin “Cevat Han’ın celadetini ve Rusların Gence’ye ve ahalisine karşı gösterdikleri vahşeti tasvir etmesi itibarı ile” (Caferoğlu 1932a: 296) büyük ehemmiyete malik olduğunu yazar. Caferoğlu da Mümtaz’ın bu kitabını kullandığını belirtir. “*O zamanki Cevat Han’ı vurdular, Sanasan kırıldı beli Gence’nin*” diye ah nale eden şair Hasan, bayram gecesinde hücum eden Rusların çoluk çocuk demeden her kesi kılıçtan geçirip, Gence’yi al kana boyadığını şiirin lirizmini

1 Milçek - sinek

bozmadan kaleme almıştır. Caferoğlu, bu samimi tarzda yazılmış şiiri tarihi sahteleştirmeğe çalışan Rus tarihçilerine cevap olarak takdim ettikten sonra, Abdürrahman ağa Dilbaz oğlunun “Gence Gırğını” (Gence katliamı) şiirini tahlil eder. Şiirden sadece bir parçaya baktığımızda, adının hakkı verildiğini görüyoruz:

*Gırdılar alemleri, masum canları,
Tökdiüler mescidde seyid ganları.
Analar nalesi, ah, efganları
Tutdu erşin üzün, duman eyledi.*^{2*}

Abdürrahman ağanın bu şiiri de, Genceli Hasan’ın fikirlerini güçlü bir şekilde onaylıyordu. Bu yüzden Caferoğlu yazar: “Bu iki şairin tasvirleri Rusların katliamdan çekinmediklerine açıktan açığa kâfi bir delildir” (Caferoğlu 1932a: 297). Caferoğlu, Abdürrahman Ağanın “bütün kabiliyeti şairanesin Cevat hanın Rus istilasına karşı açtığı mücadeleye hasreden klasik Azerbaycan şairlerinden” biri olarak sunar, bazı muhammeslerinin yayınlanmadığını Feridun beyden öğrendiğini vurgular (Caferoğlu 1932a: 294). F.Köçerli’nin “Azerbaycan edebiyatı materyalleri” kitabına istinaden okuyoruz: “Asıl Gence faciasını, Rus ordusunun zulüm ve hunharlığını ve nihayet, Cevat Hanın kahramanca istiklal müdafaasını tasvir eden edebi parça Abdürrahman ağanın muhammes şeklinde yazdığı ikinci bir destanıdır” (Caferoğlu 1932a: 297). Cevat Han’ın şerefli istiklal mücadelesini terennüm ettiği, onun bütün çırpınışlarını ve ölümünü hüznün ve yürek ağrısıyla ifade ettiği için bu muhammesi, mersiye hesap edebiliriz. Hatta şair, Gence katliamını Kerbela olayına benzetir. Şöyle ki, başka hanlıkların ve komşu ülkelerin yardıma gelmediği dövüş meydanında Cevat Han, oğlu Hüseyinkulu ağayla birlikte helak olur. Şiirde Cevat hanın oğlunun ölümünü görmemek için onu yanından kalenin diğer burcuna göndermesi de çok hüzünlü bir şekilde tasvir edilir. Caferoğlu’nun yazdığı gibi, Hüseyinkulu ağa da “...hain Rus kılıcının darbesinden halas olamamış ve babasıyla beraber daha dün istiklal bayrağı dalgalanan Azerbaycan uğrunda canını feda etmiştir” (Caferoğlu 1932a: 302). Caferoğlu, “daha dün” derken elbette ki, istiklalini 1918’den 1920 yılına kadar koruya bilen Azerbaycan Halk Cumhuriyetini kastediyordu. Genel olarak baktığımızda bu muhammes, hem Gence’nin istila anını bütün acı tarihi gerçeklikler fonunda gözler önüne sermesi, hem de ince lirizm ve şiirsellik yönünden XIX yy edebiyat tarihimizde çok önemli yere sahip.

Makalede, adı *Şeki şairlerinden Hatem* diye geçen şairin “Oldu” eseri de “Şeki’nin istiklal mücadelesindeki rolünü ve Rusların vahşet ve hunharlığını gösteren” (Caferoğlu 1932a: 304) tarihi ehemmiyetli bir destan olarak değerlendiriliyor. Caferoğlu, bu şiiri de “El şairleri” kitabından aldığını vurgular. Bu noktada, Mümtaz’ın kitabında bu şiirle alakalı çok kıymetli bir bilgi de var: “Çar ordusu Şeki’yi aldıktan sonra Şeki’de oynatılan facianın bir perdesi bu manzume ile tasvir edilmiştir” (Mümtaz 2005: 48). Mümtaz’ın bu notu akıllara Abdürrahman Ağanın Gence katliamıyla ilgili eserinin de vaktiyle sahneye konulma ihtimalini getirir.

II

İkinci makalede, Azerbaycan hanlıkları işgal edildikten sonra Rus usul-idaresinden zarar gören, sürgüne gönderilen “nüfuz sahibi münevver Türk zümresinin” (Caferoğlu 1932b: 345), bunun yanında “Azeri şairlerin pirinden addedilen meşhur Zakir” (Caferoğlu 1932b: 340) diye değerlendirilen *Gasım bey Zakir*’in bedii yaratıcılığına müracaat edilir. Caferoğlu’nun bazen şairin şahsi müstevideki düşmanlık ilişkilerini milli seviyeye çıkartma teşebbüslerini de görüyoruz ki, bu da yaşanmış olan milli faciaların ağırlığıyla alakalıydı. Mesela, Caferoğlu yazıyordu: “Geçirdiği ağır hayat ve işkencelere rağmen, Azerbaycan’ın en milliyetperver şairlerinden biri olan Zakir, düşmanı Rus’a karşı katiyen boyun eğmek istememiştir. Düşmanın kim olduğunu bildiği için olsa gerektir ki, şair “bir kaşık kandan korkmadığını” şiirinde açıktan açığa yazmıştır:

2 Dergide, doğru olan “analar nalesi” yanlışlıkla “onların nalesi” şeklinde yayınlanmıştır.

*Rah-i müsibette keçmişem candan,
Mühennesdir gorhan bir gaşık gandan,
İhtiyatım yohdur paşadan, handan,
Analar doğubtur şir-i ner meni.”* (Caferoğlu 1932b: 342)

M.F. Ahuntzade’ye yazmış olduğu bu şiirde Zakir, “paşa, han” derken Rus memurlarını değil, şahsi düşmanı olan insanları kastediyordu. Hatta Caferoğlu’dan çok daha önce Feridun Bey Köçerli, bu şiirin “Yaman diye diye eyledi harap, Hamıdan^{3*} ziyade üç nefer meni” mısralarına şöyle bir not da yazmıştı: “Bu üç neferin biri Mirza Adıgüzəl oğlu Hüseyin beyden ve diğeri Nemirli Emiralslan beyden ibarettir. Üçüncüsü, çok ihtimal var ki, Caferkulu hana işare olsun. Şair hanın adını yazmayıp Yekeper^{4*} ismi ile bir kaç makamlarda onu mütteseף kılmıştır. Ezbes ki^{5**}, Caferkulu han büyük cüsseli ve geviheykel^{6***} bir vücut imiş” (Köçerli 2005: 340). Doğrudur, Zakir çar yönetimini, mahkemelerdeki süründürmeleri, rüşvetçiliği, memurların zulmünü cesaretle tenkit eder fakat F.Gasımzade’nin de yazdığı gibi, Zakir “çar hâkimleri aleyhine mücadele ettiği zaman... Zannederdi ki, bütün sosyal belaları töredenler ancak ücretliler çalışan çar hâkimleridir... Ve padişahın bu adaletsiz işlerden haberi yoktur” (Gasımzade 1974: 224). Yeri gelmişken, F.Köçerli, Zakir’in devrinden bugüne devlet memurlarının edep ve ahlakında bir değişiklik olmadığını ve millete zulüm etmeğe devam ettiklerini de vurgular (Köçerli 2005: 334). Caferoğlu, Rus yönetiminin Zakir’in başına getirdiği musibetleri onun “ahali arasındaki nüfuzunu kırmak ve bilhassa Rus istilasına karşı gösterebileceği isyanın önünü tamamen almak gayesiyle” (Caferoğlu 1932b: 340) yaptığını yazar.

Sürgündeki şair “Arif” mahlaslı Mustafa ağanın “Ağlaram” şiirini yüksek değerlendiren Caferoğlu ‘ya göre, bu eser “o kadar vatani ve millidir ki, şairin Rus istilasına karşı beslediği nefretten katiyen tereddüt edilemez” (Caferoğlu 1932b: 343). Aslında, şiirde mevzu bahis olan, uzak diyarlara sürgün edilip zindanlarda çürütülen şairin vatan özlemi, hasreti, keder ve gamıdır. Bu makaleden 2 yıl sonra, belki de bu yazının etkisiyle dergide, M.Vekilli adlı yazarın da Mustafa Bey “Arif” hakkında bir yazısı çıkar (Vekilli 1934: 125-129). Köçerli de “Mustafa Ağa “Arif” tehellüs” adlı yazısındaki bir dipnotta, “Rusya devleti bu tarafları zapt ettikten sonra şayet ahali ona tabi olmayıp, dönüklük başlar diye... Her mehelin reis ve pişvasını^{7*} Rusya’nın dâhili yerlerine sürgün edermiş. O zümreden Mustafa ağa Arifi de göndermiş” (Köçerli 2005: 235).

Caferoğlu, sürülen şairlerden bir diğeri olan “Âşık” tehellüslü Memmed bey Cavanşir hakkında yazar: “Ölümünden biraz evvel yazdığı “Tövbe name” nam tercih-i bendinde, hayatında işlediği günahların affını diliyorsa da fakat Rusya’ya ve Ruslara karşı düşmanlığını katiyen gizletmemiştir:

*Rehm kıl bar-ı Huda ki, günahkarem
Asi-u bed amel Rusyau harem men.*

Rus ve Rusya düşmanlığı böylece şuurulu bir şekilde Azeri şairleri arasında temenniye edilmiştir” (Caferoğlu 1932b: 345). Şiirin tamamını incelerken, Allah’ın dergâhına sığınarak tövbe edip, günahlarının bağışlanması için af dileyen şairin, redif olarak seçtiği “Asiyü bedemelü-rusiyahü haram men” mısrasındaki “rusiyah” sözünün Caferoğlu’da “Rusyau” şeklinde gittiğini fark ettik. Farsça “ru-siyah” sözünün anlamı “yüzü kara”, “günahkâr”, “suçlu” olduğuna göre, şairin “Asiyü bedemelü-rusiyahü haram” sözleri kendine yönelikti. Sonuç olarak, “Tövbe name” kesinlikle Rusya ve istiklal konulu olmayıp, şairin bir iç hesaplaşması, Allaha sığınmasıdır.

“Bir kısım sürülen şairler, bizzat, kendi hislerinin tercümanı olmuşlar, diğer bir kısmı da sürülenleri mevzu ittihaz ederek onların etrafında milli ruhu okşamışlardır” (Caferoğlu 1932b: 345) diyen Caferoğlu,

3 Her kesten

4 İri yapılı

5 Çünkü

6 Güçlü

7 Serdar, başkan

buna misal olarak şair *Kerbelayi Abdullah*'ın, “Neva” mahlaslı Caferkulu hanın Karabağ'dan Tiflis'e sürülmesiyle ilgili yazdığı şiirden de bahseder.

“Türkiye-İran muharebeleri aynı devir milliyetperver Türk şairlerince oldukça derin bir hüznle karşılanmış” (Caferoğlu 1932b: 346). Caferoğlu bu bölümde, Rus istilasının İran ve Türkiye için tehlikesini göre bilen *Aciz* gibi şairlerin de mevcut olduğunu belirtir. İki İslam devletinin bir birini zayıflatıp İslam düşmanlarını sevindirdiğini yazan Caferoğlu, Rusları “haçperestler” gibi tanımlayan şair *Aciz*'in şiirlerinden örnekler de vermiştir.

Genel baktığımızda, Caferoğlu, bu makalede esasen Rus yönetiminden şahsen ve yahut yakını eziyet görmüş, sürgünde ve yahut zindanda olan şairlerin, buram buram vatan hasreti, yurt özlemi kokan eserlerini tetkik etmiştir. Aslında bu eserlerde, şimdilik istiklal mücadelesi değil, sadece istila izleri görünüyor, fakat bu istila izleri bizleri ileride istiklal izlerine kavuşturacaktır.

III

Üçüncü makale iki hisseden oluşuyor. İlk hissede, “klasik Azerbaycan şairlerinin istilaya karşı kaleme yürüttükleri seferberlik”, ikinci hissede ise “halk edebiyatındaki Rus istilasına karşı yürütülen milli istiklal mücadelesi izleri” araştırılıyor (Caferoğlu 1932c: 364).

Makalenin birinci hissesinde, Kuzey Kafkasya'daki Şeyh Şamil harekâtı “Azerbaycan-Dağıstan milli istiklal mücadelesinin bir şah eseri” gibi terennüm edilir (Caferoğlu 1932c: 361). “Kafkasya'nın muhterem ve yılmaz kahramanı Şeyh Şamil” harekâtı “Azeri Türklerinin istiklal mücadelesini kuvvetlendiren müşterek ve milli bir gaye” olarak görülür (Caferoğlu 1932c: 361-362). Burada, Azerbaycan hanlıklarının istilasından sonra Şeyh Şamil harekâtının Azerbaycan şairlerinin de istiklal ümitlerini yeniden alevlendirdiği tespit edilir ve *Biçare tehellüslü şair Osman*'ın “Şeyh Şamil” adlı şiiri tahlil edilir. Şiirde terennüm edilen Şeyh Şamil ve onun başlattığı harekâtın artık bir umum İslam karakteri aldığı ifade edilir. Caferoğlu'nun dediği gibi, “Hatta daha ileri vararak, şair Osman, Şeyh Şamilin zaferlerini peygamberin “Bedir” gazavatına benzetmekten kendisini alamamıştır” (Caferoğlu 1932c: 362). Biçare tehellüslü Osman, büyük coşkuyla terennüm ettiği Şeyh Şamil harekâtının zaferlerinin Dağıstan'dan Azerbaycan'ın bütün bölgelerine de yayılmasını temenni eder. Bu mevzuuyla alakalı en karakteristik örneklerle dokunduğunu bildiren Caferoğlu “Araştıranlar daha fazlasına tesadüf edebilirler” (Caferoğlu 1932c: 364) diyerek, ilgili konu araştırmacılarının da yoluna ışık tutmuştur.

Makalenin ikinci hissesinde, halk edebiyatında istiklal mücadelesinin izleri “Kaçak Nebi” destanında, tarihi hadiseler fonunda araştırılıyor. “Nebi'nin isyanı halkın Rus hükümetine karşı kitle şeklinde açıktan açığa izhar edemediği isyanın tam aynısıdır” (Caferoğlu 1932c: 365) diyen Caferoğlu, sırf geniş halk kitlesinin hislerinin tercümanı olduğu için bu destanı “Azeri istiklal mücadelesi edebiyatının belki en manidarlarından biri” hesap eder (Caferoğlu 1932c: 365). Fakat “Destanın her parçası Rus istilasına karşı kinle doludur. Nebi'ye atfedilen evsaf hep Rusları düşürmek ve bu vesile ile milli ruhu yükseltmek içindir. ... Rus'a nefret etmek, heyet umumiyesiyle, o devir kaçak destanlarının en kuvvetli motiflerinden biridir” (Caferoğlu 1932c: 366) fikri biraz mübalağalıdır. Yazar, daha sonra konuyu el âşık ve şairlerine getirerek, “Azeri halk edebiyatında Rus istilasının en kahhar ve inatçı düşmanı el âşık ve şairleridir” (Caferoğlu 1932c: 368) der ve 1905-1906 yıllarındaki Türk-Ermeni davasında da âşıkların “bütün kabahati milli düşman Rus'un üzerine yüklemekten çekinmediklerini” (Caferoğlu 1932c: 369) belirtir.

En sonda, ilk makaledeki meseleler de özetlenerek Zakir'in karısının zorla başkasıyla evlendirilmesi; Şeyh Şamil'in ailesinin sürülmesi, Kaçak Nebi'yi yakalamak için karısı Hacer'in tutuklanması gibi gerçekler, “Rus hükümetinin siyasetinde Türk kadınına karşı gösterdiği cebir” olarak yeniden gündeme getirilir. Bütün bunlar Caferoğlu'nun, Rus hükümetinin kadınlara yönelik kibar davranışı hakkındaki uyduruk beyanlarına karşı getirdiği delillerdi. Yazar, Azerbaycan hanlıklarının istilasını kalp sızısıyla anlatarak, Cevat Han gibi kahramanları terennüm etmekten usanmayan el şairlerinin sağlam ve milletsever neslin yetişmesindeki hizmetlerini de belirtir.

IV

Dördüncü makalede, Rus istilası sonucunda yaranmış, “istiklal mücadelesi şerefini uhdesine almış ve Azerbaycan istiklalini hazırlamış” milletsever akın araştırılıyor (Caferoğlu 1932d: 426-427). Caferoğlu, diğer seri makalelerinde olduğu gibi, burada da devrin manzarasını bütün dolgunluğu ile kaleme almıştır. Milli akımın gaye ve maksadını kısa ve öz olarak şöyle ifade eder: “Bunların takip ettikleri gaye, umum Türk kitlesinin seviyesini yükseltmek, milli bir matbuat yaratmak, milli lisanı canlandırmak ve nihayet halk kitlesine milli terbiye ve ruhu aşılamdır” (Caferoğlu 1932d: 427). Caferoğlu’nun milli akımın ilk temsilcilerinden olan A.Bakıhanlı, H.Zerdabi ve M.F. Ahundov hakkındaki bu fikirleri de çok değerli: “Azerbaycan istiklal harekâtının temeli, milli Azeri hars inkişafı hep bu üç zata asırlarca medyun kalacaktır dersek hiç de mübalağa etmemiş oluruz” (Caferoğlu 1932d: 427). Makalede, Azerbaycan milli matbuatının yaratıcısı H.Zerdabi, ömrünün sonuna kadar “Rus istilasıyla karşı karşıya ilmi ve hayatı ile çarpışmış ve neticede yenmiş bir milli kahraman” olarak anlatılır. Yazarın H.Zerdabi ile alakalı fikirleri en sonda bu cümleyle mühürlenmiş olur: “...bu sessiz ve muhterem Azeri münevveri, şüphesiz, her daim istiklal uğrunda yürüyenlere seçme bir numune olacaktır” (Caferoğlu 1932d: 429). 1905 Rus inkılâbından sonra ise matbuatın yeniden canlanması ile Ahmet Bey Ağaoğlu ve A.Hüseynzade’nin adları “milli varlık mücadelesine yeni yol açan ve milli hars için çalışan” “iki Azeri münevveri” (Caferoğlu 1932d: 429-430) olarak anılır. Caferoğlu, “aynı milli gaye uğrunda yürüyen” Haşım bey Vezirli’nin “lisan cihetinden kendi seleflerinden ayrılarak halk lisanını canlandırdığını ve gazetesi etrafında bir efkârı umumiye, bir okuyucu muhit hazırladığını” yazar. Türkiye’de güçlenmekte olan milli akımın tesiriyle Azerbaycan’da M.E. Resulzade “Açık söz” gazetesiyle “Ziya Gökalp’ın “Türkçülük” davasını Azeri sahasına yerleştirdi”. Caferoğlu’nun yazdığı gibi, M.E. Resulzade Bakü’de, Nasip bey Yusufbeyli de Gence’de azimli faaliyetleriyle “Azeri Türklüğüne şerefli ve tarihi bir hatıra bıraktılar. Bu hatıra ise milli istiklaliyet hatırasıdır” (Caferoğlu 1932d: 430). Azerbaycan edebi fikir tarihinin bu en önemli merhalesinin tetkikinde kullanılan cümlelerden, yazarın üstü kapanmamış yaralarının sızıltıları duyulmakta...

Makalenin son bölümünde, mili matbuatın yaranmasının yeni milli gaye ve mefkûreyi ifade edebilecek yeni milli edebiyatın da yaranmasına vesile olduğu gösterilir. Yazarın tespit ettiği gibi, “Hayat” ve “Füyuzat” gibi ağır başlı matbuat “Vatani” bir edebiyat izi açmakla bu yeni doğacak olan milli edebiyata yeni kapı açtı” (Caferoğlu 1932d: 430). Bu vesile ile yaranan yeni şiirler klasik şiir şeklini muhafaza ederek, mevzuca cemiyetin milli temayül ve ihtiyaçlarını terennüm etmeğe başladı. “Ananevi janrlarda eserler yarandığı gibi, yeni ideoloji, yeni içerik, yeni şekillerde bedii örnekler de meydana geliyordu. Bunların çoğu vatan, millet, istiklal, milli ordu, milli şura, Türkçülük, Turancılık gibi mevzularda idi” (Saraçlı 2007: 5). Caferoğlu tam vatanperver mahiyetli edebi mektebin en faal üyesi olan *Hadi* yarayıcılığına istinaden yazıyordu: “Bu itibarla görüyoruz ki, yeni Azeri vatanperver şiir mektebinin gayesini milletin istikbali ve hatta istiklali teşkil etmiştir” (Caferoğlu 1932d: 431). Caferoğlu, “Aynı mektebe mensup şair *Müznip* bu noktayı bir şiirinde daha fazla tevzih eylemiştir” der ve *Müznip* hakkında şöyle yazar: “*Filmisal Kafkaslılar temin-i istiklal eder, Bum-u hürriyet tanınmış penceyi Rus olmasa*. Ali Abbas *Müznip*’in dediği gibi, Azerbaycan ve bütün Kafkasya hürriyetinin “tanınmış baykuşu pençeyi Rus”tur ve bu pençeye karşı da milli edebiyat kendi hedefini almıştır” (Caferoğlu 1932d: 431). Bu yazılanlarla ilgili bütün araştırmalarımıza rağmen *Müznip*’in yayınlanmış eserleri arasında adı ve kaynağı gösterilmeğen bu iki mısralık şiire rastlayamadık. Lakin şairin “Rusya çarı II Nikolay’a takdim olunur” epigraflı “Heykeli-istiklalat karşısında” şiirinin bu iki satırı, onun yaradıcılığındaki istiklal mücadelesinin vüsatını göstermek bakımından yeterli olduğunu söyleme ihtiyacı hissettik:

Ey içen mazlumların kanın zaruri-zulmkar,

Ey eden acizleri çengeli-kahrında şikâr!

Müznip bu şiiri, İslam Ağayev'in yazdığına göre, çarın zamanında, 1915'de Sibirya'da sürgündeyken yazmıştı (Müznip 2006: 22).

“Hadi, Ali Abbas Müznip’i doğurduğu gibi, mizah mecmuası olan “Molla Nasrettin” de Sabir’i meydana koydu” (Caferoğlu 1932d: 431) diyen Caferoğlu, Sabir’in milli edebiyatımıza hizmetini değerlendirdikten sonra yazar: “Böylece, İstiklali milliyi müdafaa eden şiir mektebi 1915 senesinden itibaren daha kuvvetli ve sağlam yol tuttu. Basit ana türkçesiyle yazan ve milli mefhumu telkin eden yeni sınıf, daha kuvvetli şairler yetiştire bildi” (Caferoğlu 1932d: 432). Elbette ki yazar, “daha kuvvetli şairler” derken milli istiklali sade Türkçeyle terennüm etmeyi kasteder. Hakikaten de bu devirden başlayarak milli istiklal edebiyatımız zirveye tırmanarak 1918 yılı Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde en yüksek seviyeye çatar. Lakin bu makale 1932’de, Sovyet hükümetinin baskılarının arttığı ve irtica yıllarının başlamasına çok az kala yazıldığından, bu dönem şairlerin onları korumak amacıyla adları anılmıyor. Hadi, Sabir artık hayatta değildiler amma A.Şaik, A.Müznip, A.Cevat, C.Cebbarlı, S.Mansur, M.Müşfik gibi şairlerimiz Rus istilasına devam ediyorlardı. Onların hayatlarını korumak için bu dönem araştırmalarını daha uygun zamana bıraktığını vurgulayan Caferoğlu yazıyordu: “Bugün Azerbaycan dâhilinde bu mektebe mensup şairler tarafından yazılan birçok milli-istiklal şiirleri, ellerden ellere dolaşmaktadır. Bu milli şairlerimizin hayatını tehlikeye sokmamak gayesi ile isimlerinin zikri ve istiklal uğrunda edebi faaliyetleri üzerinde durmak imkânı maatteessüf bugün mevcut değildir” (Caferoğlu 1932d: 432).

(V)

Beşinci bölüm hacimce çok küçük olduğundan dördüncü makalenin sonuna eklenmiştir. Azerbaycan Halk Cumhuriyetinin Bolşevik istilasından sonra, yurt dışındaki muhacir Azerbaycan şairleri milli şiir mektebini devam ettirmeye çalışmışlar. Bu bölümde, zamanında Amasya’ya göç etmiş, maalesef çoğunun adları belli olmayan muhacir şairlerin Rus istilasına karşı yazdıkları anlatılır. Bütün Türk halklarının seferber olup ana vatani düşmanlardan kurtarmaya çağıran bir şiirde, Kafkas, İran, Bahri-Hazar kapıları Turan yolu olarak gösteriliyor. Bu nesil şairlerin eserleri dil ve şekil yönünden zayıftı. Fakat 1920 yılından itibaren muhaceretteki şairlerin yaratıcılığında Ruslara karşı yürütülen mücadele daha şuurlu şekil aldı. “Hele, Gül Tekin beyin şiirlerinin kuvvet ve zarafeti, diyebilirim ki, siyasi matbuatımızdan daha fazla rağbet görebilmiştir” diyen Caferoğlu, Gül tekin’in bazı şiirlerine besteler yapıp “derin alaka” ile terennüm edildiğini yazmıştır (Caferoğlu 1932d: 434). Şunu da belirtelim: “Gül Tekin” mahlaslı şair, 1920’de Türkiye’de tahsil alan Emin Abid idi, 1930 yıllarda kendisi artık korkunç siyasi baskıların pusuda durduğu Azerbaycan’a dönmüştü. Caferoğlu, “Kaldıkça Ruslar diyarında benim, İntikam olacak şiarım benim” ideolojisinin savunucusu olan Gül Tekin, Senan, Azeri gibi şairlerin şiirlerinin 1928’de İstanbul’da “İstiklal Uğrunda Şiirler Mecmuası” adı altında yayınlandığını da vurgular (Caferoğlu 1932d: 434).

Sonuç:

Genel olarak baktığımızda, Mirza Bala Memmedzade’nin de dediği gibi, “istiklal fikrinin tesisinde Vagif’ten başlamış Cavit’e kadar, Zakir’den başlamış Cevat’a kadar, Mirza Feteli’den Üzeyir’e kadar, “Ekinci”den “Azerbaycan” ve “Yeni Kafkasya”ya dek her bir şairin, her bir edibin, her bir gazetenin, her bir aktör ve muallimin oldukça büyük ve değerli rolleri olmuştur” (Memmedzade 1991: 134). Bu nedenle Ahmet Caferoğlu, araştırmalarına haklı olarak halk edebiyatını da ekleyerek, Azerbaycan hanlıklarının Rus işgalinden sonra yaranmış ve o zamana kadar araştırılmamış olan istiklal mücadelesi konusunu devrinin çok zor şartlarına rağmen yoktan var etmeğe çalışmış ve buna muvaffak da olmuştur.

Kaynakça:

Aliabbas Müznib. *Seçilmiş Eserleri*. Tertip, ön söz ve lügat: İslam Ağayev. Bakü: Şark-Garp, 2006.

Caferoğlu, Ahmet. “Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesinin izleri”. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, Sayı:8-9 (1932a): 291-305.

———. “Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesinin izleri”. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, Sayı:10 (1932b): 337-348.

———. “Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesinin izleri”. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, Sayı:11 (1932c): 361-371.

———. “Azeri Edebiyatında İstiklal Mücadelesinin izleri”. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, Sayı:12 (1932d): 426-434.

Gasımszade, Feyzulla. *XIX asır Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*. Bakü: Maarif, 1974.

Köçerli, Feridun Bey. *Azerbaycan Edebiyatı*. 1. cilt. Bakü: Avrasya-Press, 2005.

Memmedzade, Mirzabala. “Azerbaycan Milli Hartiyası”. *Azerbaycan dergisi*. Bakü: yy, Sayı:4 (1991): 133-148.

Mümtaz, Salman. *Azerbaycan Edebiyatı (El şairleri)*. 1. Cilt, Bakü: Nurlan, 2005.

Saraçlı, Eflatun. *Azerbaycan Yazıcıları Cumhuriyet döneminde*. Bakü: Elm, 2007.

Vekilli, M. “Sürgünde Şairlerimiz”. *Azerbaycan Yurt Bilgisi*. İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, Sayı: 28 (1934): 125-129.

Üç Kıbrıs Gezi Kitabı Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme

A Comparative Study On Three Cyprus Travel Books

Ahmet ÜNGÜDER *

Öz:

Yüzyıllar boyunca Türk yönetiminde kalmış ve bugün Türk-İslâm varlığını Akdeniz'in ortasında sürdüren Kıbrıs Adası'nın Türk edebiyatında tematik olarak özel bir yeri vardır. Bilhassa 1950'lerden sonra Türkiye kamuoyunun gündemine Yavru Vatan olarak oturan Kıbrıs adası, eski dönemlerde bir sürgün yeri olarak bilinir ve bazı divan şairleri, Yirmisekiz Çelebi Mehmet gibi devlet ileri gelenleri Kıbrıs'a sürülmüş ve burada vefat etmiştir. 1914-1950 yılları arası Türk kültür ve edebiyatında Kıbrıs adeta unutulmuştur. 1948'de öğretmen, gazeteci ve milletvekili Hasene Ilgaz'ın kırktan fazla meslektaşıyla İstanbul'dan adaya yaptığı gezi, Türk kamuoyunda ve Türk edebiyatında Kıbrıs'ı yeniden canlandırır. *Kadın Gazetesinde* izlenimlerini yazan ve gördüğü ilgi üzerine onları *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adıyla kitaplaştıran Hasene Ilgaz'ın ardından birçok aydın adaya gezide bulunmuş ve bazıları da bu gezi izlenimlerini kitaba çevirmiştir. Üç farklı tarihte yazılmış; Hasene Ilgaz'ın *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949), Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) ve Hüseyin Rasim Güler'in *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1998) adlı gezi kitapları üzerinde yapacağımız bir karşılaştırma, Kıbrıs Türk kültür ve coğrafyasıyla ilgili Türkiye aydınlarının neleri düşündüğü ve neleri tespit ettiğini, hangi noktalarda kesiştiğini bize gösterecektir. Üç gezi kitabı esas alınarak baktığımızda adaya gelen üç Türkiye aydınının Kıbrıs'ta; Türkler arasındaki Atatürk sevgisi, din konusu, Türk basını, Türklerin göçmenlere olan ilgisi, maddi kültür, vazgeçilmez gezi yerleri, eğitim, iktisadi ve coğrafi yapı, ulaşım gibi hususları benzer şekilde gözlemledikleri görülmektedir. Bu üç kitabın dışında da Kıbrıs'la ilgili yazılmış gezi kitapları vardır. Ancak son 25-30 yılda, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ilanı, adada çoğalan üniversiteler, gidip gelmeler ve gününbirlik hava ulaşimleri sebebiyle Yavru Vatan artık Türk okuru için bilinmez bir yer olmaktan çıkmıştır. Doğal olarak bu da gezi kitaplarının azalmasına, adayla ilgili televizyon belgesellerinin, gazete haberlerinin artmasına yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Kıbrıs, Gezi, Seyahat, Yazar.

* Ahmet ÜNGÜDER, Öğretim Görevlisi, Doğu Akdeniz Üniversitesi-Kıbrıs, ahmet.unguder@emu.edu.tr.

Abstract

The island of Cyprus, which has remained in Turkish rule for centuries and continues its Turkish-Islamic presence in the middle of the Mediterranean, has a special thematic place in Turkish literature. Especially after the 1950s, the island of Cyprus, which was on the agenda of the Turkish public as Yavru Vatan, was known as a place of exile in ancient times, and some of the divan poets, state elites such as Twenty-eight Çelebi Mehmet, were deported to Cyprus and died here. Cyprus has been forgotten in Turkish culture and literature between

1914-1950. In 1948, a trip made by the teacher, journalist and Deputy Hasene Ilgaz to the island with his more than forty colleagues, revived Cyprus in Turkish literature and Turkish public again. Following Hasene Ilgaz, who wrote his impressions in the *Women's Newspaper* and book them in the name of *Cyprus Notes* (Ilgaz, 1949) upon the interest that he faced, many intellectuals visited the island and some of them collected their impression of this trip in books. Written in three different periods; a comparison of Hasene Ilgaz's *Cyprus Notes* (Ilgaz, 1949), Hasan Âli Yücel's *Cyprus Letters* (Yücel, 1957) and Huseyin Rasim Guler's travel books titled *Yavru Vatan Kıbrıs* (Guler, 1998), will show us what Turkish intellectuals think about Turkish Cypriot culture and geography, what they have detected and also the points that they crossed on. When we look at mainly three trip books of three Turkish intellectuals who came to the island, in Cyprus; it is clearly seen that Atatürk's love between Turks, the issue of religion, the Turkish press, the interest of the Turks to immigrants, material culture, indispensable sightseeing places, education, economic and geographical structure, transportation and etc were similarly observed by them all. Apart from these three books, there are also other travel books written about Cyprus. However, in the last 25-30 years, due to the declaration of the Turkish Republic of Northern Cyprus, the growing number of universities in the island, the coming and going and the day-to-day air transportation, Yavru Vatan is no longer an unknown place for Turkish readers. Naturally, this has led to a decrease in travel books, an increase in television documentaries and newspaper reports about the island.

Keywords: Turkey, Cyprus, Travel, Trip, Writer

Giriş

1571 yılında Osmanlı Türkleri tarafından fethedildikten sonra Türk-İslâm kültürüyle imar edilen Kıbrıs adasında, edebiyat alanında ilk kez söz eden 17. yüzyılın ünlü gezgini Evliya Çelebi'dir. Evliya Çelebi'nin babası Mehmet Zıllî Efendi, Kıbrıs'ın fethine katılan askerlerdendir. Bu yüzden olacak ki Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde, görmese bile Kıbrıs'tan kısaca bahseder. (Yücel, 1998:427-442)

Rodos ve Kıbrıs, Osmanlı yönetimince, sürgün adaları olarak da kullanılmıştır. Bazı dîvân şairleri, Yirmisekiz Çelebi Mehmet gibi devlet adamları Kıbrıs'a sürülmüş ve burada vefat etmiştir. (Gürkan, 1996:190-192) 1878 yılına kadar Osmanlı-Türk yönetiminde olan Kıbrıs Adası bu tarihten itibaren İngiltere'ye kiralanır. 1914 yılında ise Kıbrıs, İngiltere tarafından tek taraflı olarak ilhak edilir. 1914-1950 yılları arası Türk kültür ve edebiyatında Kıbrıs adeta unutulmuştur. Adanın, Türk kültür ve edebiyatında yeniden gündeme oturması, gazeteci yazar ve milletvekili Hasene Ilgaz'ın 1948'de bir öğretmen heyetiyle birlikte adaya yaptığı gezi üzerinedir. Bu gezi notlarını Hasene Ilgaz, 1949 yılında *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adıyla kitaplaştırır. Bu gezi kitabı şüphesiz Kıbrıs Adası'na bir ilgi uyandırmış ve bu türden edebî eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. (Karakartal, 2013:209-216)

Üç farklı tarihte, Hasene Ilgaz'ın *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949), Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957), Hüseyin Rasim Güler'in *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) yazılmış, üç gezi kitabından hareketle Türkiye aydınlarının Kıbrıs ile ilgili yakaladıkları ortak, benzer noktaları, tespitleri aktarmanın ilgi çekici olacağını düşünüyorum. Farklı cinsiyet, görev ve yaştaki üç ismin Hasene Ilgaz (Ilgaz, 1949), Hasan Âli Yücel (Yücel, 1957), Hüseyin Rasim Güler (Güler, 1988) birbirinden habersiz biçimde uzun

aralıklı yıllarda yaptıkları tespitlerin, bugün dahi Kıbrıs Türk insanının ve kültürünün özellikleri olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu tespitlere girmeden önce adı geçen üç gezgin-aydını kısaca tanıyalım:

Hasene Ilgaz:

Eğitimci, yazar ve hatip, politikacı (D. 1902, İstanbul- Ö. 2000). Koca Mustafa Paşa İlkokulu ve Kız Öğretmen Okulu'nu bitirdi. Yirmi yıl öğretmen ve başöğretmen olarak görev yaptı. 1943-50 yılları arasında iki dönem Hatay ve Çorum milletvekili seçildi. 1920 yılından sonra Anneler Birliği, Sivil Genel Emekli Derneği, Öğretmenler Derneği idare kurullarında yer aldı. Okul- Aile Birliği yönetim kurulunda kurucu, üye ve başkan olarak çalıştı. Ankara ve İstanbul'da yayımlanan birçok dergide çeşitli konularda yazılar yazdı. 1947'den kapanana kadar Kadın gazetesinde yazıları çıktı. Serbest olarak iki yıl üniversitedeki edebiyat ve inkılâp tarihi derslerini takip etti. Halkevleri çalışmalarına katıldı ve üç yıl Şehremini Halkevi başkanlığını üstlendi. Kıbrıs'a gidip dönüşünde Kıbrıs'ı tanıtan yazılar yazdı. Kıbrıs'ta bir sokağa "Hasene Ilgaz Sokağı" adı verildi. 1946-51 yılları arasında Çorum Vilâyet gazetesinin başyazarlığını yaptı.

Eserleri: Karakol Cemiyeti, Yeni Bahçeli Şükrü, Cumhuriyet'ten Sonra Çocuk işleri, Halkevleri Çalışmaları, Kıbrıs Notları, Ertuğrul Faciası, 33 Cezaevinde Gördüklerim, Atatürk'e 100. Yıl Armağanı (1981). (*Işık, 2006:1758*)

Hasan Âli Yücel:

Cumhuriyet devri yazarlarından, olan Yücel, 1921 yılında, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. İzmir'de İstanbul'da edebiyat ve felsefe öğretmenliği, müfettişlik, genel müdürlük, İzmir milletvekili iken de, sekiz yıla yakın (1938-6 Ağustos 1946) Millî Eğitim Bakanlığı yaptı, İş Bankası Kültür Yayınları'nı yönetti.(1955-60). Hasan Âli Yücel'in Köy Enstitülerinin kurulması (1940), Dünya klasiklerinin Millî Eğitim Bakanlığı'nca çevrilip yayınlanması(1941) gibi unutulmayacak kültür kalkınmalarında emeği geçmiştir. Eğitim konularında meslekî kitapları dışında edebiyat ve sanat dünyamıza da birçok eserler kazandırdı. Şiirler (İlkin 1921/22'de *Dergâh ve Yarın* dergilerinde, sonra *Yeni Mecmua'da* 1923; *Hayat'ta*, 1926-1928), makale ve denemeler (önce en çok *Millî Mecmua'da* 1923-1926) yayımlandı. Şiirlerinde önceleri aruzu, sonra heceyi kullandı. *Akşam* (1936) ve *Cumhuriyet* (1949) gazetelerine uzun yıllar makale yazdı. Son yazıları *Dünya* gazetesinde çıktı. (3 Ekim 1960). İncelemeleri: *Goethe, Bir Dehanın Romanı*(1932), *Türk Edebiyatına Toplu Bir Bakış* (1932), *Edebiyat Tarihimizden (1. Cilt: Yakup Kadri,1957)*. Makale ve

Fıkraları: Pazartesi Konuşmaları (1937), İçten-Dıştan (1938), Hürriyete Doğru (1955), İyi Vatandaş-İyi İnsan (1956), Kıbrıs Mektupları (1957), İngiltere Mektupları (1958), Hürriyet Gene Hürriyet (iki cilt: I/1960, II/1966), Kültür Üzerine Düşünceler (1947). Şiir Kitapları: Dönen Ses (1933), Sizin İçin (çocuk şiirleri, 1938), Dinle Benden (1960), Allah Bir (1961) vb. (17 Aralık 1897- 26 Şubat 1961, doğ. ve ölm. İstanbul). (*Necatigil, 1995:362-363*)

Hüseyin Rasim Güler:

29 Nisan 1941 yılında Kuzey-Doğu Bulgaristan'ın Tuna ovasındaki Silistre'ye bağlı Bosna köyünde dünyaya geldi. İlkokulu kendi köyünde, rüştiyeyi (orta) komşu Suhodol'da Emirköy) bitirdikten sonra, Razgart şehrinde ilkokul öğretmenleri yetiştiren Türk Pedagoji Okulu'ndan (Lise) mezun oldu. Daha sonra da Sofya Üniversitesi'nde Türk Filolojisi bölümünü bitirdi. Kendi köyü Bosna'da beş, Pravda (Doğrular) köyünde üç, Silistre şehrinde on beş yıl öğretmenlik yaptı. 1989 Zorunlu Göç sırasında 9 Ağustos sabahı Türkiye'ye geldi. Önce Gelibolu'ya, sonra İstanbul'a yerleşen Hüseyin Rasim Güler, Türkiye'de edebiyat öğretmeni olarak görev almasına rağmen, esas görevi dışında yıllarca gazete

yazıları ve şiirler yazmış, Türkçe ve Bulgarca olan eserleriyle kendisini okuyuculara kabul ettirmiştir. Gazete yazıları ve şiirleri Türk basınında da yayınlanmaktadır.

Türkiye’de şimdiye kadar *Çoktan Tükenirdi Bu Nefes ve Kardelen* adlı iki şiir kitabının yanında, Kuzey Kıbrıs’ı tanıtan *Yavru Vatan Kıbrıs* adlı gezi kitabı vardır.” (Güler, 1988) Bu üç yazarın Kıbrıs’ta tespit ettiği benzer ve farklı duygu, düşünceleri başlıklar altında karşılaştırmalı olarak şöyle verebiliriz:

1. Kıbrıs’ ta Atatürk Sevgisi

1923 yılında imzalanan Lozan Antlaşması ile Türkiye’nin Kıbrıs Adası ve Kıbrıs Türkleri üzerindeki hukukî bağları kalkmış ve bu antlaşma ile Kıbrıs’ın resmen İngiltere’ye ait olduğu Türkiye tarafından kabul edilmiştir. Ancak Kıbrıs Türkleri her olumsuzluğa rağmen, Ana Vatan saydıkları Türkiye’ye bağlı kalmış, hem Türklüğünü hem de Müslümanlığını korumak adına mücadele vermiştir. Kıbrıs Türkleri her türlü İngiliz baskısına rağmen, Atatürk devrimlerini kabullenmiş ve hemen benimsemiştir. Kıbrıs Türklerinin Ana Vatan saydıkları Türkiye’ye duydukları ilginin, Türkiye’deki ilgiden çok daha önce başladığını söyleyebiliriz. Hasene Ilgaz, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı eserinde Kıbrıs’ta Atatürk sevgisine şöyle yer verir:

Kıbrıs Türkleri Ana Vatan’dan uzak kalmakla beraber Kurtuluş Savaşı’nın bütün safhaların adım adım takip etmiş, Türk inkılâbını benimseyerek, bu inkılâba öncülük ve şeflik etmiş Atatürk’ü daima kalbinde ve kafasında yaşattığı görülür. Kıbrıs Türkleri Ana Vatan’dan uzak kalmanın acısını evlerini, dükkân ve kulüplerini Atatürk fotoğraflarıyla süslediği görülür. (Ilgaz, 1949:16)

Hasan Âli Yücel *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı eserinde ise, Kıbrıs Türklerinin Atatürk’e bağlılığını ve onu unutmadığını ifade eder:

Kıbrıs’ın tarihine geniş bir şekilde yer verilen eserde Atatürk’ün saldırgan ve macera düşkünü olmayan milliyetçilik anlayışından söz edilir. Ayrıca Kıbrıs’ın İngiliz İdaresi altında olduğu yıllarda, Kıbrıs Türk Lisesi Mezunları Birliği’nin 19 Mayıs münasebetiyle çıkardığı Türkçe dergide, Kıbrıs Türkü’nün Atasını unutmadığı, onun yüce ruhunu canlı tuttuğu görülür.” (Yücel, 1957:8-9)

Hüseyin Rasim Güler, *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı kitabında, Kıbrıs’ın çeşitli yerleşim yerlerinde Atatürk büstlerinin olmasının, Kıbrıs Türklerinin Atatürk inkılâplarına bağlı olduğunun bir göstergesi olduğuna temas eder:

Güzelyurt, Mağusa ve Girne ilçelerinde Atatürk büstünün önemli meydanlarda yer alması, Kıbrıs Türklerinin Atatürk ilke ve inkılâpları doğrultusunda gittiğinin bir göstergesi olduğu ifade edilir. Yazar, Kıbrıs Türklerinin, Türkiye’deki soydaşları ile kardeş olduğunu, Türkiye’nin bir parçası olan Kıbrıs’ta da Atatürk sevgisinin bir benzeri olduğuna değinilir. (Güler,1988:13-74)

Kıbrıs Türklerinin Türkiye İle İlgili Haberlere Olan İlgisi

Hasene Ilgaz, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı eserinde, İngiliz idaresi (1878-1960) altında yaşamış olan Kıbrıs Türklerinin, Ana Vatan Türkiye ile ilgili haberlerden geri kalmadıklarına temas eder. Şöyle ki; Kıbrıs Türklerinin radyo başında saatlerce dinledikleri ve göremedikleri için anlamlandıramadıkları, tören ve haberler sıkça sordukları sorular arasında önemli bir yer tutar:

Kıbrıs Türklerinin birçoğu hasretle andıkları ve kalben bağlı bulundukları Ana Vatanı karış karış bildiği görülür. Bir kısmı ise bu bahtiyarlığa erişemediklerinden büyük üzüntü duyduklarını birçok kez dile getirirler. Bunlardan bir kısmı Cumhuriyet, 19 Mayıs ve Kurtuluş bayramları hakkında esaslı bilgiye sahip olmadıklarından kendilerini aydınlatmamızı istemişlerdir. (Ilgaz, 1949:121)

Hasan Âli Yücel, *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adını taşıyan eserinde, Kıbrıs Türklerinin, İngiliz idaresi altında yaşamış olmalarına rağmen, Ana Vatan bildikleri Türkiye ile ilgili haberlerden bir an olsun geri kalmadıklarını ifade eder:

Kadınla, erkekli büyük sofrada içtik, yedik. Konuşuyorduk. Siz gene sanacaksınız ki, hep Kıbrıs meselesi açılıp görüşülecek. Hayır! Kıbrıslı kardeşlerimiz bizden memlekete dair haber, havadis soruyorlardı. Hepsisi, siyasi ve iktisadi durumumuzu çok yakından takip etmişler. Her şeyi biliyorlar ve daha fazlasını öğrenmek istiyorlardı. (Yücel, 1957:5) Hasene Ilgaz'ın, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) ile Hasan Âli Yücel (Yücel, 1957)'in, *Kıbrıs Mektupları* adlı eserlerinde, Kıbrıs Türklerinin, Türkiye ile ilgili haberlere olan ilgisine yer verilirken, Hüseyin Rasim Güler'in, *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde bu konuya temas edilmez.

Din Konusu

İngiliz idaresi (1878-1960) döneminde, Kıbrıs Türkleri Müslümanlığını ve Türklüğünü yaşatmak için mücadele verdiği görülür:

Hasene Ilgaz'ın *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı kitabında, 1949 yılında Kıbrıs'a yapılan gezi, Ramazan ayına ve Kadir Gecesi'ne denk gelir. Eserde, Türkçe ezan sesleri arasında Kıbrıs Türk halkının akın akın camilere gidip dini vazifelerini yerine getirdiği, camilerde beş vakit namaz kıldığı, anlatılır. (Ilgaz, 1949:112-113)

Hasan Âli Yücel, *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı çalışmasında, 1953 yılında Kıbrıs'ın yeni Müftüsü, Mehmet Dâna'nın kararıyla Kıbrıs'ta Ezan'ın Türkçe okutulmaya başlandığı ve camilerin minarelerine Ay-yıldızlı bayrağın asıldığına temas eder. (Yücel, 1957:75-80) Hüseyin Rasim Güler, *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde, 1996 yılında Kuzey Kıbrıs'a gezi amaçlı geldiğini, ilk olarak Güzelyurt bölgesinde, Güzelyurt Cami'yi ziyaret ettiğini ve daha sonra Girne bölgesini ziyaret ederek, Girne Kalesi'ndeki Cezayirli Sadık Paşa'nın mezarı hakkında bilgi verdiğini ifade eder. Yazar, Mağusa'da Lala Mustafa Paşa Cami, Lefkoşa'da ise Selimiye Cami hakkında izlenimlerine yer verir. Ayrıca yazar Lefkoşa ve Kuzey Kıbrıs'ın gezip gördüğü her yerinde siyahlara bürünmüş türbanlı ve şalvarlı hiçbir Türk kadınına rastlamadığını, her adımında bakımlı ve şık giyimli Avrupa tarzı giysiler içinde kadınları gördüğünü belirtir. (Güler, 1988:77) 4. Kıbrıs Türk Basını

Hasene Ilgaz, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı eserinde, Kıbrıs Türk basını hakkındaki düşüncelerine şu şekilde ifade eder:

Gazeteciliğin Kıbrıs'ta gelişimi, Türkiye'deki harf inkılabının Kıbrıs'ta sağlam temeller bulmuş olmasındandır. Gazeteler, dergiler yeni Türk harflerinin yayımına ağırlık vererek, sistemli bir çalışma ile Kıbrıs Türk vatandaşlarının yetişmesine hizmet eder. Siyasi gaz eteler. Kıbrıs Türk gazetelerinin övünülecek en önemli tarafı, Türklüğü yükseltecek, koruyacak dâvalardaki duyuş ve görüş birliğidir. Siyasi gazeteler; Halkın Sesi, Türk Sözü gazetesi, Hür Söz, Emekçi, Ateş, Krun gazetelerinin yanında 10 Rumca ve bir de İngilizce gazete çıkmaktadır. Ayrıca Eğitim adlı bir dergi ile Zırlıtlı adlı bir mizah mecmuası da adada yayınlanır. (Ilgaz, 1949:73-74)

Hasan Âli Yücel, *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) ismini taşıyan kitabında, Kıbrıs Türk Basını hakkında şu bilgilere yer verir:

Kıbrıs'ta *Tercüman*, *Kıbrıs*, *Seyf*, *Doğru Yol*, *Hakikat*, *Vatan*, *Vakit* gibi günlük siyasi gazeteler çıktığını, 1919 yılında çıkan *Söz* gazetesinde ise gurbette kalmış Kıbrıslı Türklerden bahsedildiği görülür. Siyasi gazetelerden, *Halkın Sesi* gazetesinin yazarı Dr. Fazıl Küçük, *Hür Söz* gazetesinin yazarı ise Fevzi Ali Rıza'dır.

Bir diğer siyasi gazete olan *Bozkurt* gazetesinin Başyazarının Cemal Toğay olduğu anlatılır. Yayınlanan Türkçe dergiler içerisinde Kız koleji ve liselerin çıkardığı yıllık dergilere ve Kıbrıs Türk Lisesi mezunlar birliğinin *Gençlik* isimli bir dergi çıkardığına değinilir. Fikir ve sanat dergisi olan *Çardak* dergisi Kıbrıs'ta kültür alanındaki boşluğu doldurmaya çalışır. Mağusa Namık Kemal Lisesi de *Gençlik* ismini taşıyan bir dergi çıkarır." (Yücel, 1957:31-34) Hüseyin Rasim Güler, *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde, Kıbrıs Gazetesi ve BRTK (Bayrak Radyosu Türk Televizyonu) konumu hakkında

bilgi verir. Yazar ayrıca DR. Küçük' ün biyografisini anlattığı bölümde ise Kıbrıs'ta yayınlanan *Söz ve Halkın Sesi* Gazetelerine değinir. (Güler, 1988:71-84)

Enosis Meselesi

Hasene Ilgaz, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı eserinde, 1963 yılında kurulan Kıbrıs Cumhuriyeti öncesinde İngiliz yönetiminde olan Kıbrıs'ın, Rumların 1931 isyanı ile alevlenen özerklik ve Kıbrıs'ı Yunanistan'a bağlama isteği neticesinde Kıbrıs'ta hadiselerin başladığı konu edilir. (Ilgaz, 1949:28-53)

Hasan Âli Yücel, *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı çalışmasında, Enosis meselesine şu şekilde temas eder:

1931 yılına kadar İngilizler, Türkler, Rumlardan oluşan 24 kişilik Kavanin Meclisiyle yönetilen Kıbrıs'ta, Rumların çıkardığı 31 İsyanından sonra Kavanin Meclisi kaldırılarak, İngiliz hükümetinin idareyi eline aldığı görülür. Rumların amacı Kıbrıs'ı Yunanistan'a ilhak etmek, bağlamak yani Enosis'tir. Enosis sözünü, Türkiye tarafından kiralandığı 1878 yılında, İngilizlere ilk defa söyleyen, Kıbrıs Başpiskoposu Kirlis olur. Adanın önemli şehirlerini ve yerlerini dolaşırken özellikle Rumların yoğun oldukları yerlerde sokaklara, Enosis yazmış oldukları görülür. (Yücel, 1957:55-60)

Hüseyin Rasim Güler, *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı kitabında, Kıbrıs'ta Rumların adayı Yunanistan'a bağlamak amacıyla giriştikleri Enosis neticesinde Türk köyleri olan Muratağa, Atlılar, Sandallar'da katliamlar gerçekleştirdiklerini ve birçok Türk'ü şehit etikleri anlatılır. (Güler,1988:44-47)

Kıbrıs Türklerinin Göçmenlere Kucak Açan Bir Diyar Olması

Hasene Ilgaz'ın, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı eserini, Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) ve Hüseyin Rasim Güler'in *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserlerinden ayıran noktalardan biri de, Hasene Ilgaz'ın *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı kitabında göçmenlerle ilgili bir anlatıma yer verilmez.

Hasan Âli Yücel, *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı eserinde, Kıbrıs Türklerinin göçmenlere olan ilgisine temas eder:

Bulgaristan göçmeni bir babanın, Kıbrıs'ta İngilizce öğretmenini olan kızına rastlar. Bulgaristan göçmeni babanın, öz yurdundan ayrılma sebeplerinin başında, göç ettiği ülkenin kültür üstünlüğünün yanında, Kıbrıs Türklerinin misafirperver mizaca sahip olmalarının da etkisi ile baba-kızı Kıbrıs'a kadar gelir. (Yücel, 1957:22)

Bulgaristan göçmeni olan Hüseyin Rasim Güler, Kuzey Kıbrıs gezisi esnasında birçok Bulgaristan göçmenine rastlar. Güler'in, *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde,

Kıbrıs Türkü'nün göçmenlere kucak açtığı ve onlara şefkatle yaklaştığı görülür. Ayrıca, Kıbrıs Barış Harekâtına katılan Türk askeri, savaş bittikten sonra Türkiye'ye dönmeyip, Kıbrıs'ta evlenerek yerleştiğine temas edilir. (Güler, 1988:29-71)

Maddi Kültür

Hasene Ilgaz, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı eserinde Kıbrıs'ın meşhur yiyecekleri hakkında bilgi vermekten geri kalmaz. Yazar eserinde; Gubes, Kolokas, Bulles, Fostez, Kafkarit, Şeftali kebabı, Mülhiye, Hırsız kebabı, Bumbar dolması, hellim v.s hakkında açıklayıcı bilgi verir. (Ilgaz,1949:106)

Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) ve Hüseyin Rasim Güler'in *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserlerinde Kıbrıs'ın maddi kültürü ile ilgili unsurlara yer verilmediği görülür.

Vazgeçilmez Gezi Yerleri

Hasene Ilgaz, *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949) adlı kitabında Kıbrıs'ın vazgeçilmez gezi yerlerini şu şekilde okuyucuya aktarır:

Lefkoşa'da Selimiye Cami, Büyük Hamam, Müze, Yeni Cami, Eski Saray, Mevlevi Tekkesi, Büyük

Han, Lefkoşa Çarşısı, Atalasa Hayvan Islah Enstitüsü, Dillirga Köyü, Baf bölgesine bağlı Trodos Dağları, Köfünye Köyü, Kando Köyü, Bafta Afrodite'in kıyıya çıktığına inanılan kıyı şeridi, Baf Müzesi, Cıkko Manastırı, Girne' de ise, Girne Kalesi, Limasol, Mağusa'da Namık Kemal Zindanı, 28 Çelebi Mehmet Efendi Türbesi, Canbulat Bey Türbesi, Lefke, Larnaka'da Hala Sultan Cami ve Tuz Gölü gibi yerleşim yerlerine temas eder. (İlgaz, 1949) Hasan Âli Yücel, *Kıbrıs Notları* (Yücel, 1957) adlı eserinde Lefkoşa'da Bayratkar Cami, Mağusa'da Canbulat Bey Türbesi, Lala Mustafa Paşa Cami, Namık Kemal Zindanı, Kutup Osman Efendi Tekkesi gibi gezi yerlerinden bahseder. (Yücel, 1957)

Hüseyin Rasim Güler ise *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde, Kuzey Kıbrıs'ta gezip gördüğü yerler arasında:

Güzelyurt'ta Güzelyurt Cami, Girne'de Çıkarma Anıtı, Atatürk Heykeli, Girne Kalesi, Gazi Mağusa'da Namık Kemal Zindanı-Venedik Sarayı, Zafer Anıtı, Lala Mustafa Paşa Cami, İsmet Paşa Anıtı, Salâmis Harabeleri, Lefkoşa'da Dikili Taşı ile Atatürk Meydanı, Atatürk Büstü, DR. Fazıl Küçük Abidesi, Derviş Paşa Konağı- Etnografya Müzesi, Kapalı Halk Pazarı, Selimiye Cami gibi yerlerin, vazgeçilmez gezi yerleri olduğuna temas eder. (Güler, 1988)

Eğitim

Hasene İlgaz, *Kıbrıs Notları* (İlgaz, 1949) adlı eserinde, Kıbrıs'taki İngiliz idaresi altındaki Türk ve Rum toplumlarının eğitim ve öğretimde eşit statülere sahip olmadıklarını, Türklerin eğitim hakkının yetersiz kalması neticesinde, eğitimde fırsat eşitliğinin uygulanmadığını ifade eder:

Okullar bizim, öğrenciler bizim, vergileri biz veriyoruz, yalnız idarede bize hak değil, her hangi bir meselede cemaatin genel efkârına bile değer verilmiyor. (İlgaz, 1949:48-49) Hasan Âli Yücel, *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) ismini taşıyan kitabında, İngiliz idaresi altında yaşayan Kıbrıs Türklerinin eğitim meselesini ve çözüm yollarını şu şekilde anlatır: Kıbrıs'taki İngiliz idaresi çıkardığı bir kanunla önce 1920 yılında, Türklere ait ilkokulları, 1923'te de Rum ilkokullarını kontrolü altına alır. 1935 yılında İngiliz hükümetinin baskısı daha da arttığı görülür. Bu yıldan itibaren ilkokullarda “kitapsız öğretim” e geçilir. İngiliz Ana Vatani'nde okullarda küçük yaşta çocuklara kitap okumak serbest bırakılırken, İngiliz çocuğu küçük yaşta kitap okumayı alışkanlık haline getirirken, Kıbrıs'taki Türk çocuklarına “kitapsız öğretim” uygulamasına geçilmesi, Kıbrıs'taki Türklerin Türkiye ile olan kültür bağıni kesmeyi istemek olabilir mi? Yirmi yıldır Türkiye'den Kıbrıs'a kitap gelmemesi, Türk çocuklarının Ana Vatanlarından haber almamasına vesile olur. (Yücel, 1957:40-41) Hüseyin Rasim Güler *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde, eğitim konusuna yer vermemesi onu, Hasene İlgaz'ın *Kıbrıs Notları* (İlgaz, 1949) ile Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı eserlerinden ayırır.

Kıbrıs'ın İktisadi Ve Coğrafi Durumu

Kıbrıs Notları (İlgaz, 1949) adlı eserine, *Kıbrıs Öğretmenleri Tarafından Tanzim Edilen Gezinti Programı* adlı bölümün ardından, fiziki ve siyasi bir Kıbrıs haritası koyan İlgaz, eserinde Kıbrıs'ın coğrafik yapısı ve iktisadi durumu hakkında bilgi verir. (İlgaz, 1949) *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı eserinde, Kıbrıs adasının kısaca coğrafi yapısı hakkında bilgi veren Yücel, daha sonra eserinde, Kıbrıs'ın iktisadi durumu ve İngiliz sömürgesi altında yaşayan Kıbrıs Türklerinin, iktisadi kalkınmalarının nasıl gerçekleşebileceğini maddeler halinde sıralayarak, bu kalkınmanın nasıl olması gerektiğini açıklar. (Yücel, 1957:45-50) Hüseyin Rasim Güler'in *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde, Kıbrıs'ın iktisadi ve coğrafi durumu hakkında bilgi verilmemesi onu Hasene İlgaz'ın *Kıbrıs Notları* (İlgaz, 1949) ile Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı eserlerinden ayırır.

Ulaşım

İngiliz idaresi (1878-1960) yıllarında Kıbrıs'a ulaşım deniz yoluyla ve hava yoluyla yapılmaktaydı. İlgaz eserinde Kıbrıs'a ulaşımın, İskenderun Limanı'ndan Larnaka Limanı'na gemi yoluyla yapıldığına temas eder. (İlgaz, 1949:11)

Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957) adlı eseri İngiliz idaresinin (1878-1960) hüküm sürdüğü döneme rastlar. Yücel eserinde Kıbrıs'a uçak yolu ile geldiğini belirtir. (Yücel, 1957:4-5)

Hüseyin Rasim Güler, *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1988) adlı eserinde, Kıbrıs'a ulaşımın 1974'ten sonra Türkiye üzerinden gemi ve uçak yoluyla yapıldığını anlatır. Güler, Kuzey Kıbrıs'a uçak yoluyla İstanbul, Atatürk Havalimanı - Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Havalimanı üzerinden ulaşır. (Güler, 1988:14-15)

Sonuç:

Bugün ulaşım olanaklarının artması, Kıbrıs'ta çoğalan üniversiteler sebebiyle Türkiye'den öğrenci ve ailelerinin aday sık ziyaretleri ve basın-yayın organlarının Kıbrıs'la ilgili programları bugün artık Kıbrıs'ı bilinmedik yabancı bir belde olmaktan çıkarmış, doğal olarak da Kıbrıs'la ilgili gezi kitaplarında sayıca bir azalma olmuştur. (Karakartal, 2013:209-212) Hasene Ilgaz'ın *Kıbrıs Notları* (Ilgaz, 1949), Hasan Âli Yücel'in *Kıbrıs Mektupları* (Yücel, 1957), Hüseyin Rasim Güler'in *Yavru Vatan Kıbrıs* (Güler, 1998) olmak üzere üç farklı dönemde yayınlanmış, Kıbrıs konulu gezi kitapları arasında yaptığımız karşılaştırmada ortaya çıkan verilerin empresyonist-izlenimci bir yaklaşımla bugün de sürdüğünü söyleyebiliriz. Atatürk sevgisi, Kıbrıs'ta basın hayatı, Türkiye haberlerine merak, din algısı, ulaşım, Kıbrıs'ın iktisadi ve coğrafi durumu, adanın göçmenlere kucak açması ve turistik, tarihi yerleri, hem geçmişte hem de bugün aydınların ilgisini çekmektedir.

Kaynakça:

Dağlı, Yücel. "Evliya Çelebi Seyahatnâmesin'de Kıbrıs", Doğu Akdeniz Üniversitesi, Kıbrıs Araştırmaları Merkezi, II. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi, c.2, Mağusa: KKTC, 24-27 Kasım 1998.

Güler, Hüseyin Rasim. *Yavru Vatan Kıbrıs*, İstanbul: Tuna Yayınları, 1998.

Ilgaz, Hasene. *Kıbrıs Notları*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1949.

Işık, İhsan. Resimli ve Metin Örnekli- Türkiye Edebiyatçıları ve Kültür Adamları

Ansiklopedisi, c.4, Ankara: Elvan Yayınları, 2006.

Karakartal, Oğuz. "Yeni Türk Edebiyatında Bazı Kıbrıs Gezi Kitapları", *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri Zeynep Kerman Armağanı*, Ankara: T.K.A.E Yayınları, 2013. M. Gürkan, Haşmet. *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar*, Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 1996. Necatigil, Behçet. *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, 16. Basım, İstanbul: Varlık Yayınları, 1995.

Yücel, Hasan Âli. *Kıbrıs Mektupları*, s.5, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1957.

Oğuz Grubu Türk Lehçe ve Ağızlarında /ŋ/

/ŋ/ In Turkish Dialects And Local Dialects In Oghuz Group

Ali KÖK *

Öz:

Ünsüzler, ağız veya genizde boğumlanma noktalarına göre ağız ve geniz ünsüzleri olmak üzere ikiye ayrılır. Birtakım ünsüzlerin çıkarılması esnasında dudakların kapanmasıyla engellenen havanın, sesleri çıkarırken aynı zamanda burundan da çıkması nedeniyle bu tür ünsüzlere “burun ünsüzleri” ya da “geniz ünsüzleri” denilmektedir. Türk dilinde /m/, /n/, /ñ/, /ŋ/ gibi ünsüzler geniz ünsüzleri olarak adlandırılmaktadır. Burada görüldüğü gibi Türk dilinde birkaç çeşit /n/ sesi bulunmaktadır. Runik harfli alfabede bu ünsüzlerden /ñ/ şeklinde işaretlenen sese y’li damak n’si, /ŋ/ şeklinde işaretlenen sese ise g’li damak n’si denmektedir. Standart Türkiye Türkçesinde bulunmayan; ancak ağızlarında yaygın olarak kullanılan /ŋ/ sesinin gerek tarihî lehçelerde, gerekse çağdaş lehçelerde çeşitli nöbetleşmeler/dalgalanmalar gösterdiği bilinmektedir. Bu çalışmada modern Oğuz Türkçesi evreninde ve Türkiye, Azerbaycan, Gagavuz ve Türkmen Türkçesi örneğinde kritik bir görünüm sergileyen /ŋ/ sesi çevresinde meydana gelen ünsüz değişimleri üzerinde durulacaktır. Meseleyi dilciler; fonetik değişim, nöbetleşme, morfolojik olay, imlâ meselesi ya da ağız özelliği olarak ele almışlardır. Burada Türklük bilimi çalışanlarının /ŋ/ sesiyle ilgili verdiği bilgiler, bu sesin tarihî Türk yazı dillerindeki seyri ile Oğuz grubu Türk diyalektlerinde tespit edilen ses değişimleri, bunların kesişim ve birleşim alanı üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: /ŋ/ sesi, Oğuz Türkçesi Diyalekt Alanı, Eski Türk Yazı Dilleri, Fonetik.

Abstract:

Consonants are divided into two as oral and nasal consonants with respect to their points of articulation in the mouth or nasal cavity. Such consonants are called as “nose consonants” or “nasal consonants” because air occluded by closing lips as sounding certain consonants also flows through nose when sounding. Consonants such as /m/, /n/, /ñ/, /ŋ/ are called as nasal consonants in Turkish language. As it is seen here, there are several types of /n/ sound in Turkish language. In runes, sound marked as /ñ/ from these consonants is called as palatal n with y, sound marked as /ŋ/ is called as palatal n with g. Sound

* Arş Gör. Kafkas Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, alikok2703@gmail.com

/ŋ/ which is not found in standard Turkish of Turkey but is commonly used in its dialects is known to demonstrate various fluctuations in both ancient dialects and modern dialects. In this study, consonant mutations occurring around /ŋ/ sound which exhibits a critical view within population of modern Oghuz Turkic and in the example of Turkish language of Turkey, Azerbaijan, Gagauzian, and Turkman will be emphasized. Linguists have examined the matter as phonetic change, alternation, morphological event, spelling or local dialectic property. Here, information given by scientists of Turkishness about /ŋ/ sound, course of this sound in ancient Turkish literary languages, and phonetic changes determined in Turkish dialectics of Oghuz group, and their intersection and combination areas will be mentioned.

Keywords: the sound /ŋ/, Dialectic Area of Oghuz Turkish, Ancient Turkish Literary Languages, Phonetics.

Giriş

Dilin en küçük birimi olarak adlandırılan sesler zamanla yerleşim bölgelerinin doğa özellikleri ve olayları, toplumdaki iç kültür değişimleri, oluşumları ve dış kültürlerin etkileriyle değişebilmektedir. Seslerin ağızlarda çeşitli değişimlere girdiği seslerden birisi de /ŋ/dır. Boğumlanma tarzı bakımından genizsi bir nitelik taşıyan, yanında bulunan ünlünün incelik veya kalınlığına bağlı olarak orta veya arka damakta teşekkül eden genel Türk dilinin aslî konsonantlarından olan /ŋ/; patlayıcı ve sedalı bir ses olup bünyesinde /n/ ve /g/ seslerinin barındığı bir ünsüzdür. Bu ses, Türk dilinin bilinen ilk sözlüğü olan Dîvânu Lugâtî't-Türk'ün yazarı Kaşgarlı Mahmud'un yazılıştaki yeri olmayan; fakat söylenişte gerekli bulunan -kökten sayılmayan- ve Türk dilleri bunlarsız olamaz diye önemini belirttiği yedi harften biridir (Atalay 2013: 8-9). Caferoğlu, bu sesin Oğuz Türkçesinin özlü bir sesi olduğu ve ardamak (velare) /ŋ/ sesi diye adlandırıldığı bilgisini vermektedir (1963: 27, 28). Türk dilinde kelime başında bulunmayan /ŋ/ sesi (Serebrennikov-Gadjieva 2011: 73, Eker 2009: 256, Karaağaç 2012: 214, Ergin 2004: 61, Deny 2012: 63); sınırlı sayıda birkaç kelimenin ortası ve sonuyla birkaç ekte -ilgi durumu, 2. teklik ve çokluk iyelik ile şahıs ekleri, yönelme durumu eki almış teklik 1. ve 2. şahıs zamirleri- yer alan bir sestir.

Türkiye Türkçesi dilbilgisi kitaplarında “arka damak, geniz veya nazal n” diye adlandırılan bu ses; Azerbaycan Türkçesinde dilarhası n/ sağır nun/ velar n, Türkmen Türkçesinde ızkı kentlevük ŋ, Gagavuz Türkçesinde ise arddilli ŋ/ arddamaklı ŋ/ geniz ŋ olarak tanımlanmaktadır (Gürsoy Naskali 1997: 17). Ancak bu adlandırma dilciler arasında tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Nitekim Demir ile Yılmaz Türk dilinde /m/, /n/, /ñ/, /ŋ/ seslerinin tamamının nazal olduğu için /ŋ/ sesine nazal/geniz /n/ demenin doğru bir tanımlama olmayacağını, burun ünsüzü demenin daha uygun düşeceğini (2012: 133) belirtmektedirler.

/ŋ/ sesi, Türk dilinin tarihî ve çağdaş lehçelerinde en fazla değişime uğramış seslerinden olup tarihî metinlerde farklı işaretlerle gösterilmiştir. Türkologlar tarafından bu sesin imlâda ك [n̄g] ile gösterilmesi, Uygur imlâ özelliği; ك (kef) ile gösterilmesi ise Arap-Fars imlâ geleneği özelliği kabul edilmektedir (Akalin 1998: 249-250). Bu çalışmada metinlerin yazıldığı sahanın tespitinde yardımcı olan bu sesin Oğuz grubu Türk lehçe ve ağızlarındaki durumunun ne olduğu, bu lehçenin diyalekt alanında karşımıza hangi ses değişimleriyle ve nasıl çıktığı, bu değişimlerinin hangi yapılarda kurallı olarak bulunduğu ve hangi Oğuz diyalekt alanında ne ölçüde görüldüğü üzerinde durulacaktır. Bu soruların cevaplarına geçilmeden önce bu sesin Eski Türkçeden günümüz Oğuz grubu lehçelerine kadarki tarihî gelişimi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Türk dilinin yazılı ilk eserlerin verildiği Köktürk alfabesinde özel bir harfle gösterilen bu ses; abidelerde biŋ (BK G1), buŋsız (BK K14), bulundaki (KT D2), eŋ (KT K4), kalıŋ (BK D25), keliŋün (KT 9), küŋ (BK D18), neŋ (KT G8), siŋük (KT D24), süŋüg (KT D35), süŋüş (KT K2), teŋri (KT G1), ürün (BK K11), yaŋılıp (KT G10) gibi kelime kök ve gövdeleriyle çeşitli eklerde -ilgi durumu eki, görülen geçmiş zaman ve emir 2. teklik ve çokluk şahıs ekleri, 2. teklik ve çokluk iyelik ekleri, yönelme durumu eki almış 1. ve 2. teklik şahıs zamirleri- kullanıldığı bilgisi verilmektedir: biziŋ (KT D39), boduniŋ (KT

D1), anjar (KT G11), biziñe (KT D19), maña (KT D30). Bu dönem metinlerinde geniz ünsüzü /η/ sesinin söz içi ve sonunda sık sık sızıcı /g/ ile nöbetleşebildiği ve bu nöbetleşmenin daha çok tekil ve çoğul 2. kişi iyelik ekleri ile kişi eklerinde görüldüğü bilgisini veren Tekin, konuyla ilgili şu örnekleri sıralamaktadır: bardığız (KT GD)~bardığınız (O 12), ölsikig (KT G7)~ölsikiñ (KT G6), süñöküg (BK D20)~süñöküñ (KT D24) (2000: 72). Ağca, yazıtlardaki bu nöbetleşmenin sadece bu eklerle kısıtlanamayacağı, ilgi hâli almış bodunug atı küsi (KT D25), eliniñ törügün (KT D22) örneklerinde de aynı durumun tespit edildiği bilgilerine yer vermektedir (2012: 72-73). Ölmez; yazıtlardaki bu ikiliğin bir imlâ meselesi olduğu, her biri ayrı bir ses olması gereken bu seslerin o dönemde allophone olarak kabul edildiği, /η/ sesinin boğumlanma yeri olarak /g/'ye yakın bir ses olması sebebiyle aynı ifade ve aynı sözcük için kimi zaman /η/ kimi zaman /g/ sesinin kullanıldığı bilgilerini vermiştir (2009: 214). Ağca ise bu değişimin KT ve BK yazıtlarında bulunmasına rağmen aynı ortamda dikilen Tunyukuk Yazıtında hiç görülmemesinin, meseleyi imlâ sorunu olmaktan çıkararak başka bir ağzın varlığına işaret ettiğini ifade etmiştir (2012: 78).

Köktürkçeyi takip eden Uygurcada /η/ bir önceki devrede olduğu gibi ya söz içi ve sonunda “eñir, meñ, beliñ” (Eraslan 2012: 69) ya da şu eklerin çekimlerinde ilgi durumu (2012: 132), teklik ve çokluk 2. şahıs iyelik ekleri (2012: 502, 503) görülen geçmiş zamanın 2. teklik ve çokluk şahsı (2012: 338, 339) yer almaktadır. Yine bu dönem metinlerinde kendisinden önce gelen Köktürk yazı dilinde olduğu gibi, “müngüz” > “müyüz” örneğinde söz içi /-η-/ > /-y-/ ünsüz nöbetleşmesi tespit edilmektedir (Eraslan 2012: 87). W. Bang, meseleye çalışmalarında değinmiş ve bunu lautsbstitution (ses nöbetleşmesi), yani bir sesin yerine başka bir sesin geçmesiyle açıklamıştır. W. Bang, Uyg. münüz > Kar. T. müvüz, Kar. L. miviz “boynuz” gibi örnekleri vermiştir; ancak bu değişimin fonetik bir hadise mi, yoksa morfolojik bir değişim mi olduğu hakkında kesin bir fikir beyan etmemiştir (Çağatay 1988: 16).

Köktürkçede Tekin'in tekil ve çoğul 2. kişi iyelik ekleri ile kişi eklerinde görüldüğü bilgisini verdiği /η/>/g/ değişkenliğine bu devreyi takip eden Uygurcanın Maniheist-Budist eserleriyle ilk İslâmî çevrelere ait ürünlerde de örneklerine rastlanmasının sayılan döneme ait metinleri birbirine yaklaştırdığı bilgisi yer almaktadır. Konuyla ilgili Ağca, şu bilgileri aktarmaktadır: “Erken tarihli Maniheist ve Budist Türk çevresi metinlerinde /η/ ünsüzünün /g/ ile yazımı genellikle teklik ve çokluk 2. şahıs iyelik ekleri ve bu şahısların iyelik kökenli şahıs ekleri ile ilgi hâli ekinde görülürken, geç dönem metinlerde daha çok kelime kökünde iki ünlü arasında ortaya çıkmaktadır.” (Ağca 2012: 73).

Eski Türk dilinin son evresi olan Hakaniye Türkçesi metinlerinde añ (DLT-I: 40), meñe (KB 6012), meñgölüg (TİEM 7348v/2), miñ (DLT-III: 14), muñsuz (KB 378), neñ (KB 805), canına öñer (KB 4265), tañ (AH 16), tañrı /TİEM 73 220r/3) gibi kelime köklerinin yanı sıra çeşitli eklerde -ilgi durumu eki “atañnıñ (TİEM 73 308r/4), seniñ fañlıñ (KB 1152), hayrınıñ soñı (AH 391); yönelme durumu eki almış 1. ve 2. teklik şahıs zamirleri “maña (DLT-I: 20), saña (AH 246); yön gösterme durumu mañar (KB 292), sañar (TİEM 73 264v/3) ; 2. teklik kişi iyelik eki “özün (AH 158), sözü mañar (KB 292), (AH 135); görülen geçmiş zamanın 2. teklik şahısla olan çekiminde ganiñmet bolduñızlar (TİEM 73 406r/8) bu sesin kullanıldığı görülmektedir.

Köktürkçeyle erken tarihli Maniheist ve Budist Türk çevresi metinlerinde ilgi eki, tekil ve çoğul 2. kişi iyelik ekleri ve kişi eklerinde rastlandığı bilgisinin verildiği /η/>/g/ ses değişmesine Hakaniye Türkçesinde sagun (DLT-I: 453), sigil (DLT-I: 394), yagın (DLT-III: 29) gibi kelimelerde de tesadüf edilmektedir. Bu ses değişimiyle ilgili olarak Türk dilinin bilinen ilk sözlüğü olan Dîvânu Lugâti't-Türk'ün yazarı Kaşgarlı Mahmud, eserinde şu bilgileri aktarmaktadır: “Birinci şahısta ۞ ile “tapındım”, ikinci şahısta genizden gelen ۞ ile “tapındı”, üçüncü şahısta “tapındı” denir. Argu boyunun bir takım kelimelerinde ikinci şahsın ۞ harfini ڭ harfine çevirerek “tapındug” denir, “tapındı” demektir. Yine Arguların “kaçırdı” anlamında “kaçırdug” sözleri de böyledir. Kural bütün fiillerde birdir, değişmez. Genizden gelen ۞ asıldır, ڭ getirmek yakışıksızdır” (DLT II: 67).

Eski Türk dilinin farklı çevrelerinde belirli isim ve fiil çekim eklerinde istikrarsız bir görünüm arz eden /ɲ/ ~ /g/ değişkenliğinin, Türk dilinde düzenli olarak görüldüğü asıl sahanın Kıpçak Türkçesi olduğu bilgisini veren Ağca; bu sahaya ait eserlerde /ɲ/ ünsüzünün eski Türk dili alanında olduğu gibi sadece belli eklerde değil, sözcük tabanı veya gövdelerinde de /g/ ünsüzüne dönüşerek karakteristik bir hâl aldığını ifade eder (Ağca 2012: 79). Codex Cumanicus'ta bu sesin sünük> sügük> sövek örneğinde görüldüğü gibi, büyük olasılıkla önce öndamak patlayıcı ünsüzü /g/, ardından da /v/ olduğu ifade edilmektedir (Argunşah-Güner 2015: 67). Özyetgin; çıkış noktası bakımından birbirine yakın sesler olan /ɲ/ ile damak ünsüzleri olan /ğ/ ve /k/nın Kitâbu'l-İdrâk'taki saır~sağır, saña> sağa; el-Kavânînu'l-Kullîyye li-zabtu'l-Lugati't-Türkiyye'deki mağla- <bağla-, aňla-> ağla- örneklerinde olduğu gibi nöbetleşebildiği bilgisini vermektedir (2001: 105). Argunşah-Güner, bu sesin Codex Cumanicus'ta düştüğü örneklere de rastlandığını belirtmektedir: aar< añar, maa< maňa (2015: 69).

Eski Anadolu Türkçesinde de kendinden önceki devrelerde olduğu gibi /ɲ/ sesi; “aň-, aňla-, biň, buňal-, diňle-, eňek, iňen, kalıň, oň-, öň, taň” gibi kelimelerle teklik ve çokluk 2. şahıs iyelik eki “aduň, benden, sohbetünüz, arañuzda” (Özkan 2000: 111, 112), ilgi durumu eki “rencün, balıgün” (Özkan 2000: 114), teklik şahıs zamirleri “baňa, saňa, aňa” (Özkan 2000: 122), iyelik eki kökenli 2. teklik ve çokluk şahıs eklerinin “yimedün, yitürdünüz” yazımında karşımıza çıkar (Özkan 2000: 136), emir çokluk 2. şahıs eki diňle-ɲ, eyle-ɲ, bil-ün, kal-u-ɲuz, sayma-ɲuz (Özkan 2000: 143). Ayrıca Türkçenin bu evresinde çok fazla örneği olmamakla birlikte /ɲ/ > /g/, /ğ/ değişmesine örnek teşkil eden birkaç kelimeye de rastlanır: “yalñız > yalgız, añar- > ağır-, eñin > egin, eñirt- > egirt-, iñen > igen” (Timurtaş 2005: 56).

Ön damak geniz sesinin dudak geniz sesine dönüştüğü ünsüz değişmesinin sınırlı sayıdaki birkaç kelimeye Batı Türkçesi sahasında da karşılaştığına dair bilgi yer almaktadır: Etü. sünük > Ttü. sümük, Az. sümük “kemik”, Etü. köñlek > Ttü. gömlek, Az. kömlek/ könlek vb. (Karaağaç 2010: 198).

Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde bu sesle ilgili görülen bir diğer değişme Etü. döneminde /ɲ/li olan bazı kelimelerin /n/li yazımıdır: alɲu > alnu-, teriɲ > derin, yalıɲ > yalın (Taş 2015: 23). Bu sesin XVI.-XVII. yüzyılları arasındaki metinlere yansması üzerine Heffening ile Jakab Nagy gibi dilcilerin fikirlerinden hareketle Hazai, /ɲ/ > /n/, /m/ değişiminin XVII. yüzyılda kesin kapanabilir olduğu yönünde bilgi aktarmaktadır (2012: 52). Bu değişimde dudak ünlülerinin etkin bir rolünün olduğu düşünülmektedir.

Tarihî gelişimi böyle takip edebilen /ɲ/ sesi, günümüzde ise Oğuz grubu lehçe ve ağızlarının bazılarında varlığını sürdürmektedir. Bazılarında ise ünsüz değişmesine uğrayarak yerini bir başka sese bırakmış veya düşmüştür. Bu çalışmada Oğuz grubu lehçeleri ile ağızları üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle bu sesin Oğuz grubu Türk lehçeleri ile ağızlarındaki durumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu sesin Rumeli ağızlarındaki durumuna baktığımızda Rumeli ağızlarından Bulgaristan'daki “-e ağızları” ile merkez bölgedeki “gakçı ağızlarda” bulunmayan /ɲ/nin sadece Prizren ve Priştina ağızlarında mevcut olduğu bilgisini görmekteyiz (Gülensoy 1984: 117). Rumeli bölgesi ağızlarından Edirne ağzında da ilgi hâli “askeriyenin, avlunun, evimizin” (Kalay 1998: 65) ve 2. şahıs teklik, çokluk eklerinde (Kalay 1998: 84) görüldüğü gibi /ɲ/nin bu ağızlarda kullanılmadığı bilgisi verilir. Bu sesin bulunmadığı Rumeli bölgesi ağızlarının bir uzantısı olan İstanbul ağzı ile Marmara Denizi'nin Anadolu yakasındaki Bursa ve İzmit'in Ova ağzında bu sesin bazen “n” ünsüzü ile karşılanırken bazen de İzmit'in Taşköprü ve Ova ağızlarında bir “ɲ > y” değişmesinin tamamlanmadığını gösteren “n-y” arası bir ünsüze bıraktığı tespit edilmiştir: “çeşmeniny, kövüny” İzmit (Karahan 2011: 20).

Kunos'un yedi, Caferoğlu'nun dokuz, Korkmaz'ın sekiz, Karahan'ın ise üç ana grupta tasnif ettiği Anadolu ağızlarında /ɲ/ sesinin durumuna bakıldığında -bu çalışmada Karahan'ın sınıflandırılması esas alınmış; ancak diğer tasniflerde ihmal edilmemiştir- bu sesin bugün sadece Anadolu'nun Batı Grubu Anadolu ağızlarında yaşadığı, Doğu Grubu ve Kuzeydoğu Grubu ağızlarında değişerek veya düşerek kaybolduğu görülmektedir (Karahan 2011: 19). /ɲ/ ünsüzünün korunması veya bu ünsüzün başka bir sese dönüşmesi ya da düşmesi, Anadolu ağızlarının tasnifi için ayırt edici bir özellik kabul edilmektedir.

“Anadolu Ağızlarının Coğrafi Dağılımı Üzerine Bir Deneme Çalışması” makalesinde Hayashi; bu sesin coğrafî dağılımının haritasını çizmiş ve haritada, bu sesle ilgili yoğunluğun Muğla-Denizli, Çorum-Amasya, Kahramanmaraş-Gaziantep bölgeleri arasında olduğu bilgisini verdikten sonra Batı Grubu ağızlarını, Doğu ve Kuzeydoğu Grubu ağızlarından ayıran /ɲ/ ünsüzünün birbirinden farklı duyulma şiddeti ile bu bölgenin dil yapısına hâkim olduğunu söylemiştir (Hayashi 1990: 237-241).

Batı Grubu ağızlarından olan Uşak ili ağızında /ɲ/ sesiyle ilgili olarak bu sesin genizden çıktığı, hem kökte hem de ekte bulunabildiği, bazılarının Eski Türkçedeki /ɲ/lerin devamı olduğu, bazılarının ise örnekseme yolu ile oluşan ikinci şekiller olduğu yönünde ifadeler bulunmaktadır: biɲ, deniz, ot+uɲ, sen+iɲ, yi-diɲ, götü-cêɲiz (Gülsevin 2002: 18).

/ɲ/ ünsüzünün Anadolu’nun birçok ağızında görüldüğünü ifade eden Boz, Afyonkarahisar ağızından tespit ettiği bu sesle ilgili şu örnekleri verir: hayvanıɲ, nêtcêɲ, eviɲ, büyükleriɲ, görüyoɲuz (37), baɲa, saɲa (157), bakseɲ (111), buyruɲ, sanmayıɲ (2006: 110).

Muğla merkez ağızında karakteristik olarak korunduğu bilgisinin bulunduğu /ɲ/ sesi, bu ağızla ilgili yapılan çalışmada şu örneklerde yer almaktadır: soɲra, netceɲ, öɲce, koɲşu, görüyoɲuz, eviɲ (328), deniştir-, öɲ gaşıla- (Akar 2004: 306).

Korkmaz; hece oluşturan ünlülerin ön ve arka niteliklerine göre, ayrı boğumlanma noktalarına sahip bulunan ön ve art damak akıcı burun ünsüzlerinden /ɲ/nin Güneybatı Anadolu ağızlarında hâlâ Eski Türkçedeki durağanlığıyla yaşadığını Manisa, Denizli ve Muğla ağızlarından verdiği örneklerle açıklamaktadır (1994b: 57).

/ɲ/den yumuşak damak genzel tonlu ünsüzü diyerek bahseden Gülensoy ise Kütahya yöresinde bu sesin eski şekliyle yaşadığını, kelime köklerinde olduğu gibi çeşitli eklerde de -ilgi hali, 2. şahıs iyelik eki ve fiillerin çekimli şekillerindeki 2. şahıs eklerinde- Etü’deki gibi devam etmekte olduğunu ifade eder: deɲ < Etü. teng, garadeɲiz < Etü. tengiz, biɲ < Etü. biɲ; dumlubuɲa, göɲül, öɲüne, yaɲıl, diɲlen (1988: 117).

Akıcı, yumuşak damak ve geniz ünsüzü olan /ɲ/ sesinin, gerek kelime köklerinde, gerekse de çeşitli çekimlerde Eski Türkçedeki gibi kullanımının Kırşehir ağızında “biɲ, soɲ, onuɲ çün, biliyoɲ ɲu?, siyah zülfüɲü” (Günşen 2000: 54) yaşadığı bilgisi aktarılmaktadır. Ayrıca örneklerinin az olduğu “ɲ > ğ değişmesi ile “diğne-, diğneyecek”, başta ikinci teklik şahıs iyelik ekindeki /ɲ/ sesinde olmak üzere örneklerinin bolca görüldüğü “ɲ > y” değişmesinin “dayıyıɲ evine, göɲnüyün içerisinde, diyne-, goynü” (2000: 67, 68) yöre ağızında görüldüğünü belirtmektedir.

Korkmaz; Nevşehir yöresinde de akıcı, damak ve burun ünsüzü olan /ɲ/ sesinin hem kelime köklerinde hem de çeşitli eklerde -ilgi hali, ikinci şahıs iyelik ve fiillerin çekimli şekillerindeki ikinci şahıs eklerinde- Eski Türkçedeki kullanımı gibi devam etmekte olduğunu belirtir: beɲ, beɲiz, pıɲar, deɲiz, diɲne, soɲ, yiɲ, aɲna, yazıɲa, aldıɲız, eliɲ (1994c: 71).

Kahramanmaraş bölge ağızlarında ise İstanbul ağızında meydana gelen /ɲ/> /n/ değişiminin gerçekleşmeyip bu yöre ağızlarında bu sesle ilgili aslî şekillerin korunduğu ifade edilmektedir: puɲar, onuɲ, saɲa, oɲa, gadaɲı, çeɲesi, gonuşuɲ, yalıɲız, yaɲıɲş, geldiɲiz, siɲer (Erdem-Kirik 2011: 103).

Antakya ağızında da /ɲ/ sesi korunmaktadır: aɲ, göɲül, çeɲe (22), seniɲ, siziɲ, beɲe, seɲe (26), alıɲ mi, gidoɲ, hösyoɲuz, bilmeɲ (Nakib 2004: 27).

Kilis ağızında da /ɲ/nin varlığına dair Caferoğlu’nun tespit ettiği örnekler şunlardır: soɲ, içermisiɲiz, cebıɲe, saklorsuɲ, aɲnadorum, diɲne (189), bendiɲ başında, gızıɲ adı; beɲe, soɲna, saɲa, barmakların eɲleri, beɲ, bâa (Caferoğlu 1995: 187-189).

Gaziantep ağızında “deɲiz, beɲiz, çaɲ, beɲzemek, geɲiş, biɲ, baɲa, saɲa, aɲ-, soɲ, eɲ, Taɲrı, siɲir, geɲiz, çeɲe, göɲül” gibi kelime kökleri ile ilgi hali, ikinci teklik ve çokluk şahıs fiil çekiminde /ɲ/ kullanılır: geldiɲ, geldiɲiz, bilsen, yapsaɲız, kapınıɲ, siziɲ eviɲiz (Aksoy 1945: 48, 49).

Batı Grubu ağız bölgesinin daha çok orta, güney ve doğu kesimlerinde genellikle teklik 2. şahıs iyelik eki ile ilgi hâli ekinin bir arada bulunduğu kelimelerde de /η/ > /y/ değişmesi görülse de bölge ağızlarının genel eğilimini bozmaz. Konuyla ilgili Karahan, bu değişimin aynı hecede bulunan iki /η/ ünsüzünden birincisinin söyleniş güçlüğünden dolayı akıcılaşarak değiştiği ve bu değişimin Kıpçak Türkçesiyle alâkası olmadığı bilgisini aktarır: ceketiyiη, babayiη, eviyiη, gözüyüη, dedeyiη, caniyiη, mahiyiη, babayiη, avciyiη, babayiηdır, boynuyüη, düşmaniyiη, döşüyüη (Karahan 2011: 22, 23).

Ordu, Giresun ve Sivas'ın Suşehri ilçesi ağız başta olmak üzere bazı Batı grubu ağızlarında, iki ünlü arasında seyrek olarak /η/ > /g/, /η/ > /ğ/ değişmesi görüldüğü yöreler ve bu yörelerden tespit edilen örnekler şunlardır: öğüne, öğunde, öğüne, öğumden, bağa, anağızı, onuğan, değiz, öğüne, yalıgız, öğüne, bağa, sağa, yeğitden, iğile, değiz, puğar, yeği, öğüne (Karahan 2011: 21).

Bu ünsüzle ilgili olarak Batı Grubu ağızlarında seyrek görülen bir başka hadisenin de /η/ > /ğ/ değişmesinden sonraki /ğ/ düşmesi olduğu görülmektedir. Düşen ünsüzün, çoğu zaman ses değerini yanındaki ünlüye yüklemesi nedeniyle ağızlarda ikincil ünlü uzunluklarının ortaya çıktığı görülmektedir: mǎ, bǎ, baǎ, saǎ, baǎ, bǎ, sǎ, bilsez, bildiz, baa, saa, puar. Örneklerde de görüldüğü gibi, düşen ünsüz, çokluk 2. şahıs iyelik eki ile zamir ve iyelik kökenli çokluk 2. şahıs eklerinin de yapısını da değiştirmiştir (Karahan 2011: 21).

Batı Grubu ağızlarına özgü bir ses olan /η/'nin bu ağız bölgesinin beşinci alt gurubunu meydana getiren ve Kuzeydoğu Grubu ağızlarıyla arada bir köprü olan Sinop, Samsun, Ordu ve Giresun ağızlarında zayıfladığı hatta kaybolduğu, Alaçam, Havza, Ladik (Samsun), Mesudiye (Ordu), Şebinkarahisar, Alucra (Giresun) ağızları dışında, bu yörede /η/ ünsüzünü işitmenin zorlaştığı görülmektedir. Ordu'nun Mesudiye ağızında bu sese tesadüf edilmesinin gerekçesinin Tokat ve Sivas ağızlarının etkisi olduğu söylenmektedir (Demir 2001: 79-80).

/η/ ünsüzü, Kuzeydoğu Grubu ağızlarında kendini muhafaza edemeyerek yerini bu ağız grubu için esas olan /n/ sesine bırakmıştır. /η/ ünsüzünün bu durumu Kuzeydoğu Grubu ağızlarını Doğu Grubu ağızlarına yakınlılaştırırken, Batı Grubu ağızlarından uzaklaştırmıştır. Özellikle ek bünyesindeki /η/ ünsüzü, bu ağızlarda diş ünsüzü /n/ ile temsil edilmektedir: sizun, oranun, yiğdun, senun, yapdun, kardaşun, yaylanun, erkeğun, almadun, oğramadunuz, ğızun, etdun, evladlarının, anamun. Bu bölge ağızlarında sınırlı sayıdaki örneklerde /η/ > /ng/, /η/ > /w/ değişmesi de görülmektedir: anğatāyim, kolungi, yengeruk, evunga, anğsırmak, ingilti, yalanguz, yeruwa, ovarmak (Karahan 2011: 27-28).

/η/ > /ğ/ değişmesindeki yoğunluk Trabzon'dan Artvin'e doğru gidildikçe azalır: soğra, yalağuz, bağa, sağa, oğa, anneğiz, lambağun, puğar, yalağuz, bağa, sağa, oğa, yalağuz, ovarmak, öğüne.

/η/ > /ğ/ değişmesinin bir sonraki evresi olan bu sesin düşmesi ise Trabzon ağızında görülür: bǎ, oa, sǎ, oa, sǎ. Yönelme hali eki taşıyan şahıs zamirlerinin “bana, bağa, baa, bǎ” şekilleri, bölgede düzenli bir dağılım gösterdikleri için, bu şekiller, alt ağız gruplarını belirlemede yol gösterici olmaktadır. Kuzeydoğu grubu ağızlarında bu tür aykırılıklar pek fazla değildir. Çamlıhemşin ile Pazar ilçesinin bazı köylerinde, çokluk 2. şahıs emir ekinde kullanılır (Karahan 2011: 28).

/η/ ünsüzünün, Rize ili ağızlarında “anla-, anlat-, diñle-” gibi birkaç kelime bünyesinde korunan ve pek seyrek olarak ikinci şahıs eki göreviyle kullanılan bir ünsüz olduğunu “açmaη”, bazı örnekler çerçevesinde “n” ve “g” seslerine ayırdığının görüldüğünü “anglatayım, anğılacak, yengeruk, kolungi, babangun, evunga” ve /η/ > /g/, /ğ/ değişmesine dayandığını “bağa, sağa, oğa” söyleyebiliriz (Günay 2003: 78).

Bartın ve yöresinin içses ünsüz değişimleri bakımından en önemli ses olayları “η > y, η > v ve g” ses değişimleridir. Herhangi bir ek yahut gramer şekli söz konusu olmaksızın bir kelimenin iç ve son seslerindeki /η/ler bu il ağızlarında /y/ye dönebilir (Korkmaz 1994b: 18-19). “η > y” değişmesi ile meydana gelen “y” ünsüzünde, özellikle Bartın ağızında Yakutçadaki geniz “y”sine benzer bir genizlik hissedilir. Hissedilen genizliğin gerekçesinin Anadolu'ya yapılan Türk göçleri arasında bu bölgeye

Kıpçak Türk unsurunun yerleşmesi veya Oğuzların anayurtlarında Kıpçaklarla bir arada yaşarlarken burada oluşan Oğuz-Kıpçak karışımı bir ağız özelliğinin yansması olabileceği ifade edilmektedir (1965: 109)

Kuzeydoğu grubu ağızlarında /η/ ünsüzü ile ilgili tesadüf edilen bir diğer değişme /η/ > /g/ > /ğ/ > /v/ değişmesidir. Bu değişme; Bartın, Karabük, Ereğli, Giresun, Ordu ağızlarında, içinde yuvarlak ünlü bulunan belirli bazı kelimelerde görülür: uvar-, yalavuz, govül, yüv, övüne, düvürlüe, ovlerinde, yalavuz, puvar, yalavuz (Karahan 2011: 23).

Doğu Grubu ağızlarında /η/ ünsüzü, yerini genellikle diş ünsüzü olan /n/ ye bırakmıştır. Bünyesinde /n/ ve /g/ seslerini barındıran /η/ ünsüzünün, Doğu Grubu ağızlarında bazen ayrışarak /ng/ şeklinde çift ünsüzün ses değerini verirken, bazen de bunlardan biri yönünde gelişerek /n/, /g/, /ğ/, /h/, /v/, /y/ ünsüzlerine dönüşmüş veya daha ileri safhada eriyerek kaybolmuştur. Doğu Grubu ağızlarını Batı Grubu ağızlarından ayıran asıl değişme olan /η/ > /n/ değişmesi daha çok kelime sonunda görülür. Kelime gövdelerinin ve bazı çekim eklerinin sonunda yer alan /η/ ünsüzü, bu ağızlarda /n/ye dönmüştür (Karahan 2011: 23, 24).

Erzurum'un kuzey-kuzeydoğusunda seyrek olarak karşılaşılan bu ünsüz, Eski Türkçeyle karşılaştırıldığında bölge ağızlarında "n-g/ğ/g" olarak bölündüğü ya ünsüzlerinden birinin düşürüldüğü ya da ikili ünsüz durumuna geçirildiği görülür. "η/n" ünsüzlerine gelince bunlar Türkiye Türkçesi aydın konuşmasında olduğu gibi, bölgenin Yukarı Karasu ve Yukarı Aras ağızlarında ayrışmış ve /g/ ünsüzünün düşmesiyle /n/ ünsüzüne dönüşmüştür. Fakat Çoruh boyu ağızlarında, özellikle Oltu ağızlarının kuzey ve kuzeydoğu kesimlerinde seyrek görülen örneklerinde ayrışmanın tamamlanmış olmasına rağmen /g/ ünsüzü düşmekte tereddüt geçirmiştir: angır-> anır-, bungal-> bunal-, donguz-> domuz, çenge-> çene, düngür-> dünür, yalanguz-> yalnız. Bu değişmede önce /η/ ünsüzünün ayrıştığını sonra /g/ ünsüzünün sızıcılışıp düştüğünü görüyoruz. Erzurum merkez, Aşkale (güney), Ovacık, Narman (kuzey) ağızlarıyla, Pasinler, Horasan (kuzey), Hınıs, Tekman, Karayazı (güney) ağızlarında /ğ/ ünsüzü düşmüştür. Oltu ağızlarının kuzey ve kuzeydoğu kesimlerinde ise bazen /ğ/ ünsüzü düşmekte tereddüt etmektedir (Gemalmaz 1995: 196).

Bu sesin Kars ağızlarındaki durumuyla ilgili şu bilgiler verilmiştir: Birçok Kuzeydoğu Anadolu ağzında olduğu gibi Kars- Ardahan- Posof yerli ağzında η kendisini muhafaza edememiş ve /n/ye dönüşmüştür. Kars- Ardahan- Posof yerli ağzında "η > ğ, y" değişmesi ancak bazı kelime köklerinde inhisar eder: öğüne, doğuz, puğar. Yine bu ağzıda η ünsüzü bazen ng ve daha ileri bir değişme olan nh seslerine ayrılmıştır: yengi > yenhi (Ercilasun 2002: 99).

Hanak Türkmenleri ağzında /η/ kendisini muhafaza edememiş, özellikle Hanak merkezine bağlı Türkmen köylerinde /ğ/ye dönüşmüştür. Damal bucağına bağlı olanlarda da "η > ğ" değişmesi esas olmakla beraber ilgi hali eklerinden "η > n" değişikliğini görüyoruz (Ercilasun 2002: 99).

Kars Azerileri ağzında /η/ kendisini genellikle muhafaza etmiştir. Yer yer ve bölge bölge /η/ > /ğ/ ve /η/ > /y/ değişmelerine rastlanmakla beraber değişmez durum hâkimdir (Ercilasun 2002: 99).

Kars Terekemeleri ağzında /η/, olduğu gibi korunmuştur: /η/ ünsüzünün Terekeme ağzındaki hâkim durumu birçok "η > n" değişmelerine de sebep olmuştur. senseñ, diyesen, gorsañ. Kars Terekemeleri ile Azerileri ağzında şahıs zamirlerinin verme hallerinde /η/ ünsüzünün düştüğü (önce ğ olup) görülür: baa, maa, deeze, ... (Ercilasun 2002: 99).

Muş'un Bulanık ilçesi Azeri ve Terekemelerinde de /η/ sesinin kendini muhafaza ettiği görülmektedir: "elleriñiz, görörsen, tutuñ" (Çebi 1972: 62). Bitlis ağızlarında /η/ ünsüzünün nazallık bakımından duyulma oranının zayıf olduğu bilgisi verilmektedir (Zülfikar 1978: 306).

Erzincan ağzındaki "eyiyiñ, babañ, adıñ" gibi az rastlanan örnekler, bölgenin ünsüzle ilgili genel eğilimini bozmaz. Bu ünsüzün akıcı veya sızıcı "g, y, h, l, w, v" seslerine dönüştüğü görülür: ögine/ öğünde/ öğde/ öğü/ öwüne, diylen- < dinlen, sehe < sene < sana < saña (Sağır 1995: 91).

Tunceli'nin Çemişkezek ilçesinden derlenmiş metinlerde de bu ünsüz tespit edilmiştir (Gülensoy-Buran 1992: 65). Buran boğumlandığı sırada geniz yolunun açık olduğu /ŋ/ sesinin bölge ağızlarında fazla kullanılmayarak yerini normal /n/ sesine bıraktığını söyler: “karaŋlugdur, deŋli, soŋa, göŋlü” (Buran-Oğraş 1997: 76).

Gülseren; tonlu, geniz ünsüzü olan bu sesin kelime başında görülmediğini, yumuşak ön damak /ŋ/ nin kelime köklerinde olduğu gibi başta ilgi ve şahıs eklerinde, iyelik ekinde Eski Türkçedeki gibi devam ettiğini söylemektedir: “yalaŋız, yüzünü, alıyoŋ, goŋşusu” (2000: 73). Ayrıca yöre ağızlarında “ŋ > ğ” bağa < baŋa, gözüğe < gözüŋe, düğürücü < düŋürücü (Gülseren 2000: 84), özellikle 2. teklik şahıs iyelik eki olmak üzere “ŋ > y” “yüzüyün, öyüne, yalıyız” değişimine ait örneklerle tesadüf edildiği bilgisi yer almaktadır (Gülseren 2000: 84).

Diyarbakır ağızında bugün /n/ye dönen /ŋ/ sesinin birinci ve ikinci teklik şahıs zamirlerinin yaklaşma hâli alması durumunda /ŋ/ > /h/ değişmesinin ortaya çıktığı bilgisini görürüz: “sahan, bahan” (Erten 1994: 15). Ayrıca Diyarbakır ağızında çok az örneği olmakla beraber “ŋ” düşmesinin görüldüğü örneklerle “sora, soradan” de rastlandığı bilgisini vermektedir (Erten 1994: 17).

Eski Türkçeden gelen /ŋ/ ünsüzünün zaman içerisinde /y/ < /n/ < /ŋ/ değişikliklerine uğraması neticesinde Urfa ağızının en karakteristik özelliklerinden birisi olan /ŋ/ > /y/ değişmesi görülür. Özellikle iyelik 2. teklik ve çokluk şahıslar için bu ses olayı kesin bir değişmedir: göynum < köŋül, soyra < soŋra. Teklik ve çokluk 2. kişi iyelik eklerinde bulunan /ŋ/ ünsüzü, Urfa ağızında /y/ olur. Aynı kişilerin iyelik kökenli kişi ekleri alan fiil çekimlerinde bu değişme görülür. Ünsüzlerden sonra ise uzun bir /i/ ünlüsü ortaya çıkar: ...ocay, babay, gördigiyiz, develeriyiz, imaniyiz, kızımız. Teklik 1. ve 2. kişi zamirlerinin yönelme hali eki almış şekilleri bu değişmenin en önemli örneklerindendir (Özçelik 1997: 51, 52).

Kıbrıs ağızında /ŋ/nin görülmesi bu ağız Batı Anadolu ağızlarına yaklaştıır: baŋa, saŋa, gızıŋ, deŋiz, nabdıŋız, ayağlarıŋı, siŋir, öŋ, soŋ, alırsıŋ, dilersaŋ (Saracoğlu 2009: 48, 49).

/ŋ/nin Batı Anadolu ağızlarında olduğu gibi, Suriye Golan Türkmenleri ağızında da yaşamakta olduğu, ayrıca Suriye Golan Türkmenlerinin ağızlarında bu sesin düşmesi neticesinde ikincil uzun ünlülerin ortaya çıkabildiği belirtilmektedir: biŋ, soŋra, yatık ğaldıŋız, ğoduŋuz. Suriye Golan Türkmenleri ağızında /ŋ/nin /y/ye goyşu; ŋ'nin /-g-/ye digneller, yanıgızda; ŋ'nin /-ng-/ye (donguz, yengi) dönüştüğü örneklerle de rastlanmaktadır (Erol 2009: 46, 47).

Irak Türkmen diyalektlerinden Kerkük ağızının başlıca özelliklerinden biri de teklik ve çokluk 2. şahıs iyelik ekleri ile bazı fiil kiplerinde 2. şahıs eki olarak /n/ < /ŋ/ yerine /v/ geçmesidir. Bu değişmenin Kıpçakçadan gelme bir özellik olduğu ifade edilmektedir: babav, sirgav (küpen), bohçav. Yine bu /v/ sesinin kendinden önce gelen yardımcı ünlüyü çoğu kez yuvarlaklaştırdığı tespit edilmiştir: eluv, kurbanuv, gördiguv; az da olsa düz şekilli örneklerle de tesadüf edilmektedir: eliv, emeliv. Kerkük ağızında kelime içinde nazal n'den gelen /n/'nin /v/ olduğu örnek pek seyrek: yavağ < yaŋak, yavlış < yaŋlış. Yine 1. ve 2. şahıs zamirlerine yönelme hâli eki getirildiğinde bu zamirlerin ince şekillerini muhafaza etmeleri bu ağızın dikkat çeken bir özelliğidir: mene, sene. Görülen geçmiş zamanın ve şartın 2. Şahıs eki “n < ŋ” yerine /v/ bulunur: koydov, atdov, atdovuz, istersev, gezdirirsev (Buluç 2007: 277, 278).

Mendeli ve Hanekin ağızlarında sözcük içinde ve bazı eklerde /ŋ/den gelme /n/nin /v/ olduğu görülür (Buluç 2007: 281). Telâfer ağızında /ŋ/ > /g/ öŋ > ög, /ŋ/ > /ng/ (yüŋ > yüng ‘yün’, /n/ < /ŋ/ biŋ > bin ‘bin ve /ŋ/ > /y/ olmak üzere dört biçiminin bulunduğunu söyleyen Buluç bu ağızın başlıca özelliklerinden birinin doğrudan doğruya sözcük içinde ve bazı eklerdeki /ŋ/ > /y/ değişimi olduğunu ifade ederek konuyla ilgili taŋrı > tayrı, çeŋe > çeyye, doŋuz > doyız, doŋ- > doy-, seniŋ > seniy, baŋa > miye, saŋa > siye, koluŋ > kolıy, eliniz > eliyiz, aldıŋ > aldıy, verseniz > vérseyiz (2007: 288, 289) örneklerini verir.

Standart Azerbaycan Türkçesinde bulunmayan /ŋ/nin Oğuz Türkçesinin bu kolunda kullanımı dikkate alındığında Azerbaycan diyalekt ve şivelerini üç gruba ayırmak mümkündür. Birinci grupta

yer alan Şark grubu diyalekt ve ağızlarında -Bakı, Guba, Mugan, Şamahı, Lenkeran- /ɲ/ sesi bulunmaz. İkinci gruptaki Batı grubu diyalekt ve ağızlarında /ɲ/ hem sözcük köklerinde hem de eklerde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Üçüncü gruptaki Nuha, Zagatala, Gah, Nahçıvan, Ordubad ağızlarında /ɲ/ düşerek yerini kendisinden önceki veya sonraki sese bırakmıştır. Bu sesin Azerbaycan'ın üç ayrı ağız grubundaki durumunu mukayesesini tabloyla şöyle gösterebilir: (Şireliyev 1962: 76, 77).

Bakü	Gazah	Nuha
doar	doɲar	doar
mene	maɲa	maa
elüi	eliɲi	elıı
alduz	aldıɲız	aldınız

Gazah, Tovuz, Ağdam, Şuşa, Hanlar, Gedebeı, Daşkesen, İmişli gibi Batı grubu ağızlarında /ɲ/nin kendisini muhafaza ettiğı ve bizim de “Azerbaycan Dialektoloji Lüğeti” adlı eserden tespit ettiğimiz kelimeler ve ağızlar şöyledir: ataɲa, guzuɲa; neveɲe, ütöɲe; aɲrı (Gence, Gazah, Tovuz, Şemkir): o taraf, öbür taraf, daɲsımağ (Zengilan): danlamaq, deɲli (Daşkesen, Gedebeı): qeder, kimi, diɲetdemex (Çemberek), diɲşemex (Berde, Cebrayıl, Kürdemir, Gazah, Tovuz): kulaq, eɲremax (Tovuz): kişnemex/ (Gazah): ses çıkarmak (hayvanlarda), eɲşeşmex (Gazah): tufan neticesinde alt üst olmak, dağılmak, geɲitmex (Tovuz) uzaklaştırmak, haɲa (Balaken, Borçalı, Gazah): iɲ (Ağcabedi, Berde, Terter): ses, koɲullanmaq (Şemkir): heveslenmek, qaɲax (Borçalı, Gedebeı, Gazah, Şemkir): cevizin veya fıncıɲın yeşil kabuğı, qaɲarılmıx (İmişli): çevrilmek, dönmek, oɲant (Başkeçid, Borçalı): parçanın yüzü, öɲür (Basarkeçer, Çemberek, Gedebeı): yaxa, siɲir (Ağdam, Gazah, Şemkir): 1. diz, 2. Kalça.

/ɲ/ sesini koruma bakımından diğeri Azerbaycan ağızlarına göre Karabağ ağızlarının daha muhafazakâr olduğı (Karaman 2011: 78) ve Ermenistan Türklerinin ağızlarında da rastlanan (Karaman 2011: 49) bu sesin düşmesi sonucunda ikinci uzun ünlülerin ortaya çıktıkları (Karaman 2011: 38, 39) belirtilmektedir.

Azerbaycan Türkçesinin Güney grubu ağızlarından Nahçıvan ağızında yumuşak, damak, genzel tonlu bir ünsüz olarak tanımlanan /ɲ/, bu yöre ağızlarındaki sözcük ve eklerde yerini /n/ye bıraktığı; ancak ilgi hâli, 2. şahıs iyelik eki ve fiillerin çekimli şekillerindeki 2. şahıs eklerinde Eski Türkçedeki gibi yaşamakta olduğı ifade edilmektedir: ayağımıɲı, seniɲ, yasdığıɲı, anaɲ, göynünneɲ, sözlerinneɲ (Gülensoy vd. 2009: 28). Yine bu bölge ağızlarında bu ünsüzün bazı eklerde bir /ɲ/ > /y/ değişimine uğradığı, bu ünsüz değişiminin özellikle çokluk 2. şahıs iyelik ekinin /ɲ/sinde dikkatleri çektiğı, bu özelliğın Anadolu ağızlarının bazılarındaki da görölen bir değişme olduğı ve bu durumun ağızlardaki Kıpçak kalıntısı olarak değerlendirilmesi gerektiğı söylenmiştir: gardaşıyızı, gapıyızı, guyuyuz, üzüyüze” (Gülensoy vd 2009:32).

Urmiye ağızlarındaki /ɲ/ sesindeki değişmeler /ɲ/ > /n/ ve /ɲ/ > /y/ yönünde olmuştur. Urmiye ağızlarında /ɲ/ sesindeki değişmelerin bilhassa /ɲ/ > /y/ yönünde gerçekleşmesi kayda değer bir önem arz etmektedir. Özellikle teklik 2. şahıs iyelik eki almış isimler, belirtme ve yönelme halinde kullanıldıkları zaman /ɲ/ > /y/ değişmesi karakteristiktir: diniyin, adıyın, torpağıyın, yadıyan ‘hatırına’(Doğan 2010: 80,81).

Urmiye ağızlarında /ɲ/ > /y/ değişmesi göyöl < köɲöl, köyneɲ < köɲlek. Urmiye ağızlarında bazı kelime ve eklerde /ɲ/>/n/ değişmesi gerçekleşir: deniz, don, bayramlaşırđın. /ɲ/>/m/ değişmesi: sümüyü< sünük, domuz< tonuz. /ɲ/>/ng/ değişmesi: yüngöl< yünöl, gerenguluh< karaɲuluk (Doğan 2010: 81). Yine bu ağızda /ɲ/ sesinin bölünmesiyle ortaya çıkan (n, ğ/ g, ğ, y, v/ w, h) sesleri ise zamanla eriyip düşer. Çokluk 2. şahıs iyelik ekinde iki ünlü arasında kalan ɲ sesi artık, büyük oranda düşmüş durumdadır: suallarız, hüüzürüze, elizde. İyelik kökenli çokluk 2. şahıs ekinde iki ünlü arasında bulunan /ɲ/ sesi de artık tamamıyla kaybolmuştur: olduz, durduz, versez(Doğan 2010: 97).

Düşmeden önceki zayıf ve boğumlanmış /ɲ/ ünsüzü Salmas ağzında düzenli bir ses değişimi değildir. Aynı kelimedede söz konusu ünsüzün düştüğünü gösteren örneklerle birlikte asli durumunu koruyan örnekler de bulunmaktadır: sonra<sonra, bunun<bunun (Gökdağ 2006: 118).

Çokluk 2. şahıs iyelik ile iyelik kökenli çokluk 2. şahıs ekinde /ɲ/ düşmesi Azerbaycan sahasına has bir özelliktir (Şireliyev 1962: 156, 247; biriz, başızı, düştüz, gömdüz (Erten 1994: 35,47); ağaz, kölez, gardaşız, aldız, başladız (Gemalmaz 1995: 270, 347); öğrendiz, aldız (Özçelik 1997): 101; durduz, gördüz (Ercilasun 2002: 153). /ɲ/ sesinin ayrıca Urmiye ağzında sora < EOT: sonra (41 – 58) kelimesinde düşmesi, Afganistan Avşarlarının ağzında da tespit edilmiştir (Doerfer-Wolfram 1989: 36).

Urmiye ağızlarında, teklik 2. şahıs iyelik ekini almış isimlerin yönelme halinde -IyAn, -UyAn şekilleri ortaya çıkmaktadır. Bu şekiller, iyelik ekinde bulunan /n/ ünsüzünün erimesi ve kelime sonuna -(A)n kuvvetlendirme ekinin gelmesiyle meydana gelir: yadıyan, mecdiyen, heğgiyen, özüyen, gönşuyan, oğluyan (oğluyan örneğinde: oğul-u-n-a-n > oğul-u-nğ-a-n > oğul-u- oğ-a-n > oğul-u-oğ-a-n > oğul-u-y-a-n). Daha sonraki aşamada, teklik 2. şahıs iyelik ekinde bulunan n ünsüzü bütünüyle düşer; bu durumda yönelme hali -an, -en şekillerinden ibaret kalır. başan örneğinde; baş-ı-n-a-n > baş-ı-nğ-a-n > baş-ı-Oğ-a-n > baş-ı-Oğ-a-n > baş-ı-Oy-an > baş-ı-OO-a-n > baş-ıa-n > baş-ā-n > baş-a-n. Muharrem Daşdemir, isimlerin teklik ikinci şahıs iyelik ekleriyle kullanılmalarından sonra ortaya çıkan bu şekillere, Doğu Grubu ağızlarında da rastlandığını belirtir (Doğan 2010: 122).

İran'ın Batı Azerbaycan eyaleti şehirlerinden Tikântepe ağzında teklik 2. şahıs iyelik eki almış isimler, yükleme ve yönelme durumunda kullanıldıkları zaman /ɲ/ > /y/ değişmesiyle +IyIn, +uyün ve +IyAn, +üyen şekillerinde ortaya çıkar: başıyın, adıyın, gözüyün, yaşıyan, yangahlarıyan, gözüyen (Doğan 2012: 19). Azerbaycan ağızlarından Kazah, Gedebe, Cebrayıl, Zengilan, Zengibasır, İrevan ağızlarında (Memmedli 2003: 153), Irak Türk ağızlarında (Paşayev 2004: 121) ve Şanlıurfa, Diyarbakır, Van'la Kars ili ağızlarında (Ercilasun 2002: 165) da görülmesi bu değişikliğin Oğuz lehçesinin Azerbaycan Türkçesi sahasına özgü olmasını güçlendirmektedir.

Ebiverdi Türkmen ağzında /ɲ/nin kullanımının kısıtlı ve nG şeklinde gösterilen bir ses olduğu bilgisi yer alıp bu sesle ilgili şu örnekler sıralanmaktadır: inG < en 'renk', nenG < neɲ, hanGe < kangı, donGez < toɲuz. Eski /ɲ/lerden muhafaza edilmiş olanların Ebiverdi ağzındaki azlığı, bunların görüldüğü başka kaynaktan -belki başka bir Türk ağzından- gelmiş olabileceği şüphesini getirdiği (Tuna, 1987: 223), yine bu sesteki gelişen /ny/ sesinin i'den sonra, ya iyelik ya da ilgi ekinde kullanıldığı, bazen ise /ny/ > /i/ değişmesinin görülebildiği ve nadiren -bu belki Kaşkaylara ait bir özelliktir- /v/ olabildiği bilgileri yer almaktadır: siziny > siziv (224), variny, varinyiz, gitmişeny, gitmişenyiz, varinyide, varinyizde (Tuna, 1987: 228- 229).

/ɲ/ sesi, Horasan'ın Batı grubu ağızlarında daha çok ve güney ağızlarında hafif olarak korunmuştur: yaɲı, yün, onıɲ. Oğuz Türkçesinin bu ağızlarından Bocnurd ve Sultanabad ağızlarında kişiniɲ, eliɲ, gelireɲ, gelireniş örneklerinde görüldüğü gibi /ɲ/nin korunduğu, Dergez, Lutfabad, Çarom, Karabağ, Sebzevar'da /ɲ/ > /n/ değişimine uğradığı, Kuçan, Kelat, Herv-i Ulya, Lenger'de ise /ɲ/ > /y/ veya /ɲ/nin yerini ünlüye bıraktığı ifade edilmektedir (Heyet 2008: 302-308).

Türkmen Türkçesinde /ɲ/ için şu bilgiler verilir: Dilardi, dilorta, sonarlı, burun, değişikli açık bir ünsüzdür. Bu ses, ünlülerle uyuma girer, ince ünlülerin yanında iken dilin ortasında, kalın ünlülerle ise biraz arkada, dilin sonunda teşekkül eder. Sadece kelime ortasında ve kelime sonunda bulunur (Amansarıyev 1970: 172, 173).

Çeges, Ersarı, Eski, Hatap, Kırac, Salır, Sakar, Sarık, Surhi ağızlarında iki ünlü ya da bir ünlü ile “z, l, r” ünsüzleri arasında /ɲ/ > /g/ye dönüşür: maɲız > magız (Sarık, Salır, Çeges), maɲlay > maglay (Salır, Surhi). Bu ses olayı Sarık, Salır, Surhi ağızlarında diğer ağızlara göre daha sık görülür. Özellikle Surhi ağzında ünlü ile biten isimlerde 2. çokluk şahıs iyelik ve şahıs eki +ɲIz yerine +gIz kullanılır: çayıgiz, içeveriɲ, getir versegiz. “ɲ > g” ses olayı Lebap diyalektlerinin birçoğunda vardır. /ɲ/ sesinden sonra görülen bu ses olayında birinci /ɲ/ korunur ve ikinci /g/ye dönüşür: tenge Surhi, Çandır, Ersarı, tenge/

tenge Kırac, Mukrı, ūzāŋgı/ zeŋgi Kırac, yeŋge Arabacı, yeŋgā (Kırac), aŋgal Çeges (Amansariyev 1970: 222).

Ersarı, Çovdur ağzı ile Batı Yomut ağızlarında /ŋ/ > /v/ değişmesi görülür: öŋ > öv, öŋümden > övümden (Amansariyev 1970: 222). Çeşitli konson değişimleri olsa da Türkmen diyalektlerinde günümüzde bu ses kendini muhafaza etmektedir.

Ayrıca Erdem, “Türkmen Türkçesi Ağızlarında Olumlu Şimdiki Zaman Kullanımı” adlı çalışmasında şimdiki zamanın şahıslara göre çekimini örneklediğinde 2. teklik ve çokluk şahıs çekimlerinin genellikle /ŋ/li olduğunu görüyoruz: alya:ŋ, gelye:ŋiz (Teke, Salır, Mehin, Arabacı), alya:ŋ/ alya:rsıŋ, alya:ŋız/ alya:rsıŋız (Batı Yomut ağzı, Mürçe), baryaŋ, baryaŋız (Göklen, Alili, Küren), baryasıŋ, baryaŋız (Sakar), baryaŋ, bilyeŋiz (Karat, Yemreli, Ata), baryaŋ, baryasıŋız (Kuzey Yomut, Kırkköylü), alyasıŋ, alyesiŋiz (İğdir), alyo:ŋ/ alyo:rsıŋ, alyo:ŋız, alyo:rsıŋız (Ersarı, Olam ‘Çovdur’), alorsın/ alo:ŋ, alo:rsıŋız/ alo:ŋız (Sarık ağzı), gelesen/ gepleysıŋ (Surhı, Nohur, Enev, Çandır, Kırac, Mukrı, Çeges, Düyeci, Farab ağzı) (Erdem 2000: 65, 66, 67).

Çin Halk Cumhuriyeti’nde konuşulan dokuz Türk lehçesinden biri olan Salır Türkçesinin Oğuzların en doğudaki kolunu meydana getirdiği bilgisini veren Teres, Salır Türkçesinde 2. teklik ve çokluk şahıs iyelik eklerinin /ŋ/li olduğu bilgisini verir (Teres 2011: 99).

Türkmenlerin Orta Asya’dan Anadolu’ya dek geniş bir sahaya yayıldığını söyleyen Bozkurt, Afganistan Kabil Türkmen ağzında nazal n ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “*Eski Türkçenin burunsal /ŋ/ sesinin korunması, Türkmencenin önemli özelliklerinden biridir. Tamlayan durumu hep burunsal /ŋ/ ileidir: aŋgal < ambar, öŋ > ön, teŋri > tanrı, daŋ < tan, teŋiz > deniz, muŋ < bin, biziŋ elimiz > bizim elimiz*” (Bozkurt 1981: 53, 54).

Bozkurt, Kabil’de konuşulan; ancak unutulmaya yüz tutan Avşar ağzında sadece iki kelimedede burunsal ŋ sesinin korunduğunu ifade etmiştir: aŋsırdı (aksırdı), ğaraŋgı (karanlık) (Bozkurt 1978: 213).

Sonuç:

/ŋ/ ünsüzünün; /g/’ye, zaman zaman da /n/, /ng/, /ğ/, /v/ /m/, /h/ ve /y/ seslerine dönüşümü şimdiye kadar, gerek Eski Türkçe ile ilgili gramer kitaplarında gerekse bu konuyu işleyen makalelerde “ımlâ, diyalektik özelliğin yazıya sızması, allophone, fonetik ya da morfolojik bir mesele” olarak değerlendirilmiştir. Dilciler bu meseleyi açıklarken değişme, nöbetleşme veya dalgalanma terimlerini kullanmışlardır. ‘Nazal n’ yerine burun veya damak n’si diye adlandırmanın daha uygun olacağı fikrini iddia eden dilciler, bu sesin hem çevresinde en fazla ses değişimlerini barındıran seslerden biri olduğunu, hem de Anadolu ağızları için ayırt edici bir özellik olduğunu belirtmişlerdir. Burada bu sesle ilgili ses değişimlerinin sadece Anadolu ağızları için değil, diğer lehçeler için de ayırt edici bir nitelik olduğu tespit edilmiştir. Nitekim /ŋ/ > /g/ değişiminin Karluklara özgü ve /ŋ/ > /g/ > /ğ/ > /v/ değişiminin Kıpçaklara özgü bir ses değişmesi olduğu yönünde bilgilere rastlanmıştır.

/ŋ/ ünsüzü; tarihî gelişimi esnasında, Doğu ve Kuzey Türk şivelerinin hemen hepsinde, Prizren ve Priştina gibi Rumeli ağızlarında, Muğla, Manisa, Denizli, Afyonkarahisar, Uşak, Kütahya, Çorum, Kırşehir, Nevşehir, Ankara, AnkaraAmasya, Antakya, Kilis, Gaziantep gibi Türkiye Türkçesi Batı Grubu ağızlarında, Samsun’un Alaçam, Havza, Ladik, Ordu’nun Mesudiye, Giresun’un Şebinkarahisar ve Alucra gibi Kuzeydoğu Grubu ağızları, Kars’la Muş Azeri ve Terekemeleri ağzı, Kıbrıs ağzında, Azerbaycan’ın Gazah, Tovuz, Şemkir, Gence gibi Batı grubu ağızlarında, Horasan Türkçesinin Bocnurd ve Sultanabad ağzında, Türkmen Türkçesi yazı dili ile lehçelerinde ve Oğuz Türkçesinin doğudaki en uzak kolu Salır Türkçesinde kendisini muhafaza etmekte olduğu belirlenmiştir.

Prizren ve Priştina ağızları dışındaki Rumeli ağızlarında, İstanbul, Marmara’nın Anadolu yakası, Bursa ve İzmit’in Ova ağzı Anadolu’nun Doğu ve Kuzeydoğu grubu ağızları ile Standart Azerbaycan

Türkçesi ile onun Doğu ve Kuzey Grubu ağızları, Gagavuz Türkçesi ve Türkiye Türkçesi yazı dillerinde kendisini koruyamayarak teşekkül noktası bakımından kendisine yakın “n” yönünde bir gelişme izlediği görülmüştür.

Ayrıca /ɲ/nin; Bartın, Amasra, Çaycuma, Tirebolu (Giresun), Ünye, Perşembe (Ordu), bazı yöreleri ile Urfa, Diyarbakır, Kars, Van gibi Anadolu ağızları ile Kifri, Talaffer, Tuzhurmatı, Altunköprü, Tazehurmatu, İmam Zeynel’abidin, Karatepe, Beşir, Bayat köyleri gibi Irak ağızları, Kazah, Gedebe, Cebayıl, Zengilan, Zengibasar, İrevan, Karayim, Nahçıvan, Urmiye, Tikantepe, Eynallu-Kaşkay gibi Azerbaycan ağızları, Horasan Türkçesinin Kuçan, elat, Herv-i Ulya ve Lenger ağzı ve Afganistan Avşarları ağızlarında ise /g/ > /ğ/ > /y/ yönünde bir değişme takip ettiği anlaşılmıştır. Birtakım Türkologlar bu değişimin Oğuz lehçesinin Azerbaycan Türkçesi sahasına özgü olduğunu iddia etmektedirler.

Rize, Trabzon, Artvin ilinin bazı yerleri, Kars, Ardahan ve Posof’un yerel ağızları, Bolu, Düzce ve Safranbolu’da /ɲ/ > /ng/ değişimine; Akçaabat, Ordu, Giresun ve Sivas’ın Suşehri ilçesi başta olmak üzere Türkiye Türkçesinin Batı Grubu ağızlarında -Adıyaman, Ankara, Balıkesir, Çankırı, Giresun, İzmit, Kütahya, Kayseri, Konya, Nevşehir, Ordu, Sivas, Tokat-, Kars’ın Hanak Türkmenleri ile yer yer Türkmen Türkçesinin Çeges, Ersarı, Eski, Hatap, Kırac, Sakar, Salır, Sarık ve Surhi ağızlarında iki ünlü arasında seyrek olarak /ɲ/ > /g/, /ɲ/ > /ğ/ değişimine rastlanmaktadır. Hatta bu değişimin bir ileri aşaması olan /ğ/ düşmesi; Afyon, Antalya, Burdur, Bursa, Çankırı, Gaziantep, Giresun, Şeki, Zagatala ve Gah ağızlarında görülmektedir. Bunun neticesinde Afyon, Antalya, Burdur, Bursa, Çankırı, Gaziantep, Giresun gibi Batı grubu Anadolu ağızları, Erzurum merkez, Aşkale, Hınıs, Horasan, Karayazı, Narman, Ovacık, Tekman, Diyarbakır ağızlarında çok az miktarda, Suriye Golan Türkmenleri, Azerbaycan’ın Nuha, Zagatala, Gah gibi Kuzey grubu, Urmiye ile Afganistan Avşarları ağzında /ɲ/ > /ğ/ değişmesinden sonra görülen /ğ/ düşmesi ve bu sesin değerini yanındaki ünlüye yüklemesiyle geniz ünlüleri ortaya çıkarmış ve bu ünlüler ikincil uzun ünlüler olarak adlandırılmıştır.

Bartın, Karabük, Ereğli, Giresun, Ordu, Rize, Trabzon gibi Anadolu ağızları; Kerkük, Erbil, Dakuk, Mendeli, Hanekin, Kazaniye gibi Irak Türkmen ağızları; Guba, Mugan, Şamahı, Lenkeran gibi Azerbaycan ağızları; Ersarı, Eski, Hatab, Kırac, Salır, Sarık, Surhi, Çovdur ile Yomut diyalektinin batı grubu ağızlarında bir /ɲ/ > /v/ değişimi görüldüğü belirlenmiştir.

Diyarbakır ağzında /ɲ/ sesinin 1. ve 2. teklik şahıs zamirlerinin yaklaşma halinde h’ye döndüğü görülür.

Kaynakça:

- AĞCA, Ferruh. “Eski Türkçe metinlerde /ñ/ ~ /g/ Değişkenliği Üzerine”. *Türkbilig* (2012): 69-82.
- AKALIN, Mehmet. *Tarihî Türk Şiveleri* Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1998.
- AKAR, Ali. *Muğla Ağızları*, Muğla: Muğla Üniversitesi Basımevi, 2004.
- AKSOY, Ömer Asım. *Gaziantep Ağzı – I* İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1945.
- AMANSARIYEV, C. *Türkmen Diyalogologiyası* Türkmenistan: Türkmenistan Neşiryatı, 1970.
- ARGUNŞAH, Mustafa ve Galip Güner. *Codex Cumanicus* İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- ATALAY, Besim. *Divanü Lûgat-it Türk* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- BAYATLI, Hidayet Kemal. *Irak Türkmen Türkçesi* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- BOZ, Erdoğan. *Afyonkarahisar Merkez Ağzı* Ankara: Gazi Kitabevi, 2006.
- BOZKURT, Mehmet Fuat. “Afganistan’da Bir Türkmen Ağzı”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1978-1979* (1981): 39-79.
- ___ “Kabil Avşar Ağzı”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1977* (1978): 205-245.
- BULUÇ, Sadettin. “Kerkük Hoyratlarına Dair”, *Makaleler* (Hzl. Zeynep Korkmaz) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- BURAN, Ahmet. *Anadolu Ağızlarında İsim (Hâl) Çekim Ekleri* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- ___ ve Tuncer GÜLENSOY. *Doğu ve Güneydoğu Ağızları Üzerine Araştırmalar*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- ___ ve Şerife OĞRAŞ *Elazığ İli Ağızları* Elazığ: Elazığ Eğitim, Sanat, Kültür, Araştırma, Tanıtma ve Hizmet Vakfı Yayınları, 2003.
- ___ *Keban, Baskil ve Ağın Yöresi Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- CAFEROĞLU, Ahmet. “Anadolu Ağızlarında Konson Değişimleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1963* (1964): 1-76.
- ___ *Güneydoğu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- ÇAĞATAY, Saadet. “Türkçede ñ~ğ Sesine Dair”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1954* (1988): 15-30.
- ÇEBİ, Yılmaz. *Bulanık Ağzı* Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınlanmamış Lisans Tezi, 1972.
- DAŞDEMİR, Muharrem. “Anadolu Ağızlarında Çekimli Yapılarda Ortaya Çıkan (e)n Eki ve Buna Bağlı Ses Değişimleri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (2008): 1-16.
- Demir, Necati. *Ordu İli ve Yöresi Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.
- DEMİR, Nurettin ve Emine YILMAZ. *Türk Dili El Kitabı* Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- DENY, Jean. *Türk Dil Bilgisi* (Çev. Ali Ulvi Elöve) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- DOERFER, Gerhard ve Hesche WOLFRAM *Südghusische Materialien aus Afganistan und Iran* Wiesbaden: (yy), 1989.
- DOĞAN, Talip. “Tikântepe Ağzı Üzerine”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, (Mart 2012): 15-44.
- ___ *Urmiye Ağızları*, Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.
- ECKMANN, Janos. *Çağatayca El Kitabı* (Çev. Günay Karaağaç) İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.
- EKER, Süer. *Çağdaş Türk Dili* Ankara: Grafiker Yayınları, 2009.
- ERASLAN, Kemal. *Eski Uygur Türkçesi Grameri* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican *Kars İli Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

ERDEM, Mehmet Dursun ve Esra KİRİK. *Kahramanmaraş ve Yöresi Ağızları* Ankara: Öncü Basımevi, 2011.

ERDEM, Melek. “Türkmen Türkçesi Ağızlarında Olumlu Şimdiki Zaman Kullanımı” *bilig* (Yaz 2000): 55-73.

ERGİN, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi* İstanbul: Bayrak Yayınları, 2004.

EROL ARSLAN, Hülya. “Suriye Colan (Golan) Türkmenleri” *Ağzı Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* (Aralık 2009): 40-63.

ERTEN, Münir. *Diyanbakır Ağzı* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

GABAİN, A. Von. *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. Mehmet Akalın) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.

GEMALMAZ, Efrasiyap. *Erzurum İli Ağızları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.

GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız. *Salmas Ağzı. Güney Azerbaycan Türkçesi Üzerine Bir İnceleme* Çorum: KaraM Yayınları, 2006.

GÜLENSOY, Tuncer. *Kütahya ve Yöresi Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.

GÜLENSOY, Tuncer ve E. Kuluyev AMANOĞLU, Paki KÜÇÜKER. *Nahçıvan Ağzı* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

—. “Rumeli Ağızlarının Ses Bilgisi Üzerine Bir Deneme”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1984 (1984): 87-147.

GÜLSEREN, Cemil. *Malatya İli Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

GÜLSEVİN, Gürer. *Uşak İli Ağızları (Dil Özellikleri-Metinler-Sözlük)* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

GÜNAY, Turgut. *Rize İli Ağızları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.

GÜNŞEN, Ahmet. *Kırşehir ve Yöresi Ağızları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

GÜRİSOY NASKALİ, Emine. *Türk Dünyası Gramer Terimler Kılavuzu*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.

HACİEMİNOĞLU, Necmettin. *Karahanlı Türkçesi Grameri*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.

HAYASHİ, Tooru. “Anadolu Ağızlarının Coğrafi Dağılımı Üzerine Bir Deneme Çalışması”, *4. Dilbilim Sempozyumu Bildirileri* (1990): 232-242.

HAZAI, György. *Türkiye Türkçesinin Dünü ve Bugünü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2012.

HEYET, Cevat. “Azerbaycan’ın Türkleşmesi ve Azeri Türkçesinin Teşekkülü” *Yeni Türkiye (Türk Dünyası Özel Sayısı II)* (1997): 1645-1650.

—. *Türk Dilinin ve Lehçelerinin Tarihî Seyri* (Çev. Mürsel Öztürk) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.

KALAY, Emin. *Edirne İli Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.

KARAAĞAÇ, Günay. *Türkçenin Dil Bilgisi* Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

—. *Türkçenin Ses Bilgisi* İstanbul: Kesit Yayınları, 2010.

KARAMAN, Erdal. *Ermenistan Türklerinin Ağızları* İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.

—. *Karabağ Ağızları İstanbul*: Kesit Yayınları, 2011.

KARAHAN, Leyla. *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

KORKMAZ, Zeynep. “Bartın ve Yöresi Ağızlarında Lehçe Tabakalaşması” *Türkoloji Dergisi*, S. II/1, Ankara, 1965.

KORKMAZ, Zeynep. *Bartın ve Yöresi Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994a.

- ___, “Bartın ve Yöresi Ağızları Üzerine”, *Türk Dili Üzerine Araştırmalar* (2005): 128-161.
- ___, *Güney-Batı Anadolu Ağızları. Ses Bilgisi (Fonetik)* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994b.
- ___, *Nevşehir ve Yöresi Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994c.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuat. “Avşarlar” *İslam Ansiklopedisi* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (C. 2 1979): 28-38.
- LİGETİ, L. “Afganistan Avşarlarının Dili Üzerine”, *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler* (1997): 57-64.
- MEMMEDLİ, M. *Azerbaycan Dili ve Şivelerinde İsmin Grammatik Kategoriyaları* Bakı: Elm., 2003.
- NAKİB, Bülent. *Antakya Ağzı* Hatay: Color Ofset, 2004.
- ÖLMEZ, Mehmet. “Eski Türk yazıtlarının Yeni Bir Yayımı Nasıl Olmalıdır”, *I. Uluslararası Uzak Doğudan Ön Asya’ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni*, (2009): 211-220.
- ÖZÇELİK, Sadettin. *Urfa Merkez Ağzı* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.
- ÖZKAN, Mustafa. *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi* İstanbul: Filiz Kitabevi, 2000.
- ÖZKAN, Nevzat. “Gagavuz Türkçesi” *Türk Lehçeleri Grameri* (Ed. Ahmet Bican Ercilasun), Ankara: Akçağ Yayınları, 2007: 81-170.
- PAŞAYEV, G. vd. *İrak Türkmen Lehçesi*, Bakı: Elm, Nurlan, 2004.
- SAĞIR, Mukim. *Erzincan ve Yöresi Ağızları* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995.
- SARACOĞLU, Erdoğan. *Kıbrıs Ağzı*, Lefkoşa: Ateş Matbaası, 2009.
- SEREBRENNİKOV, B. A. ve N. Z. GADJİEVA. *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri* Ankara: Türk dil Kurumu Yayınları, 2011.
- ŞİRELİYEYEV, M. *Azerbaycan Dialektologiyasının Esasları*, Bakı: Dövlət Tədris-Pedagoji Edebiyatı Nəşriyyatı, 1962.
- TAŞ, İbrahim. Süheyl ü Nev-Bahâr’da Eskicil Öğeler, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- TEKİN, Talat. *Orhon Türkçesi Grameri* (Hızl. Mehmet Ölmez), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- TERES, Ersin. “Salır Türkçesi ve Türkmen Türkçesinde Çokluk, İyelik ve Soru Ekleri”, *Folklor/Edebiyat* (C. 17 2011/2): 95-104.
- TİMURTAŞ, Faruk Kadri. *Eski Türkiye Türkçesi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- TUNA, Osman Nedim “Ebi Verdi: İran’da Bir Türk Diyalekti”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 1984 (1987): 215-245.
- ZÜLFİKAR, Hamza. “Van Gölü Çevresi Ağızlarının Özellikleri”, *Ömer Asım Aksoy Armağanı* (1978): 297-317.

Siyasal Roman ve Çözümleme Yöntemleri Üzerine Düşünceler

Considerations On The Method Of Analysis Of The Political Novel

Doç. Dr. Ali TİLBE *

Öz:

Eski yunandan günümüze kadar yazılan yapıtlarda, siyasal/toplumsal olgular eleştirel ya da onamacı bir bakışla yerini alır. Kimi zaman eski çağın eleştirel gülmecelerinde, kimi zamanda ortaçağın şiirsel yapıtlarında ya da tarihsel konulu anlatılarda, mektup ya da özyaşamöyküsü gibi gerçekçi düzyazı türleriyle gelişimini sürdürür. Önce 18. yüzyılda İngiltere’de ve daha sonra 19. yüzyılda Avrupa’da yeni özgürlükçü/kentsoylu yaşam biçimini öyküleyen bir tür olarak kendisini sunar. Bundan böyle roman türü yazarlar tarafından bir düşüncü aygıtı olarak kullanılacaktır. Kuşkusuz siyasal konular bu romanlarda en çok yer bulan olgulardır. Çünkü 19. ve 20. yüzyıllar bir karmaşa ve kıyım yüzyılıdır. Roman türü de bu durumu anlatmaya dönük en elverişli kentsoylu anlatı türüdür. 1789 Fransız Devriminden sonra romanlarda siyasal karşıtlıklar sıklıkla yer almaya başlar. Bunun yanında eşitlik, özgürlük ve kardeşlik izlekleri de çoğunlukla romanlarda işlenir. Endüstri devrimiyle birlikte de batı toplumunu kuşatan özgürlükçü özdekçi yaklaşımlar kişi-toplum karşıtlığını ortaya çıkarır. Bundan böyle toplumsal güdülerle devlet yönetimi arasında eytişimsel bir karşıtlık gelişir. 19. yüzyılda Fransa’da *Madame Bovary*, *Kırmızı ve Siyah*, *Parma Manastırı*, *Sefiller* ve *Germinal*... gibi romanlar, gerçekçi bir tutumla çağına ayna tutar ve siyasal ve toplumsal eleştiriye sertleştirir. Anamalcı dizge kendi karşı savını üretir ve yeni bir toplumcu dünya görüşü toplumu sarar sarmalar ve bir yüzyıl sürecek olan kanlı siyasal savaşlar başlar. 20. yüzyılda 30’lu 40’lı yıllarda yazılan Marksist toplumsal gerçekçi romanlar yalnızca çağına ayna tutmakla yetinmez, onu değiştirmek ereğiyle düşüncüsel aygıtlar olarak kullanılır. Siyasal güdümlü yazarlar dünyayı değiştirmek için kalemlerine sarılır. Öyle ki, roman bu yolda en önemli düşüncüsel aygıttır ve kurguda güzelduyunun pek değeri yoktur. Biz bu bildiride, siyasal romanın tarihsel gelişimini, siyasal roman kuramı çerçevesinde sorunsallaştırmayı ve siyasal romanların çözümlemelerinde kimi siyasal roman örnekçelerinden devinimle sorgulanması gereken önemli bağlamları tartışmayı amaçlıyoruz.

Açar Sözcükler: Siyasal Roman, Yazın, Anamalcılık, Türk Yazını

* Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elmek: atilbe@nku.edu.tr

Abstract:

Political/social facts take place with a critical or conformist approach in the works produced from Ancient Greek to present. It maintains it's development as critical comedy in the ancient age, as poetic products in medieval age, or as narratives related to history and realistic prose as letter or autobiography. It presents itself as a genre that narrates libertarian/ bourgeois life style in the 18th century England and the 19th century Europe. From this time, novel is employed as an ideological instrument by the novelists. Since the 19th and 20th centuries are the periods of chaos and slaughter, political issues are the main themes of these novels. Novel as a genre has emerged as the most appropriate bourgeois narrative to depict this situation. Since the French Revolution of the 1789, political conflicts have frequently taken place in novels. In addition to this, the themes such as, equality, freedom, fraternity have been employed in these novels. Along with Industrial Revolution, liberal materialist approaches, which have surrounded Western society, reveal individual – society conflict. From now on, a dialectical contradiction will be constituted between social motives and government. In the 19th century, novels such as *Madame Bovary*, *The Red and the Black*, *The Charterhouse of Parma*, *Les Miserables* and *Germinal* mirror the age by using a realistic approach. While capitalist system is creating it's own antithesis, a new socialist philosophy spreads through the society and the period of bloody political war, which lasts a century, begins. In the 20th century, Marxist realistic social novels, which have been written during 30s and 40s, have not only mirrored the age of the time but they have also been used as reflexive vehicles in order to change the societies. Politically oriented writers writing in order to change the world lived especially in Union of Soviet Socialist Republics. Novel has become the most significant reflexive vehicle of the state and literary aesthetics has not been appreciated sufficiently in fiction. In this presentation, it is aimed to problematize the historical development of political novel, within the scope of political novel theory and to discuss important contexts which are needed to be examined in the analysis of political novels by using certain political novel examples.

Keywords: Political novel, literature, capitalism, Turkish Literature

Giriş

Siyasa kavramsal olarak kökleri çok eskilere uzanan bir olgudur. Aristo, *Siyasa* adlı yapıtında; ‘insanlar benzerleriyle birlikte topluca kentte yaşamaya zorunludur ve insan yaradılış ve toplumsal olarak topluma ve onun kurumlarına bağlıdır’ (1960, s. 14) der. “Kökenbilimsel olarak siyasa sözcüğü; Yununca politeia (kent, devlet, hükümet, siyasal düzen, anayasa) ve polites (yurttaş); Latince politeia ‘res publica’ anlamına gelir” (Kovac, 2002, s. 22). Siyasa gibi yazın da söylence, söylen ve kahramanlık şiirleriyle varlık kazanan eski dönem sözlü gelenekten gelir. Konusunu genellikle insan ve toplumdan alan yazın, geçmişten günümüze belli ölçüde siyasa ve düşüncü ile etkileşim içinde olagelmıştır. “Bu bağlamda, yazınsal tür olan roman, yaşamın genel imgesini yeniden üretirken ideolojinin insan yaşamında kapladığı yeri vermelidir” (2012, s. 94) der Hüseyin Yaşar.

Buna karşı sanat kavramının özgürleştirici yönünü unutmamak gerekir; “bir sanat yapıtı, sanatsal bir nitelik kazandıktan sonra, ele aldığı politika ve ideolojiye karşı bağımsızlaşır ve onu aşar, isterse yazar güdümlü olsun. Yazar güdümlü olsa bile konu yazara özgü bir biçimle yoğrulunca farklı ve yeni bir gerçeklik kazanır. Yani, artık okur için var olan belli bir dogmatik ideolojinin kalıpları değil, yeni bir gerçeklik” (Eyigün 2005, s. 251) önem kazanmaktadır. Hangi erekle yazılırsa yazılmış olsun her roman siyasal öge içerir, ancak bu romanları siyasal roman olarak nitelemek olası değildir. “ (...) Kahraman ile onun toplumsal tarihsel-deneyimleri arasında süregelen devinimsel ilişkilerin yazınsal bir anlatımı” (Kovac, 2002, s. 72) olan ve öykünme geleneğinden doğan romanın, esin kaynağını gerçek dünyadan aldığını unutmamak gerekir.

On dokuzuncu yüzyılda roman ve siyasa birbirinden ayrı düşünilemeyen öğelerdir. Kökleşik romanların çoğu, dönemin siyasal sorunlarının bir kahramanın acıklı sonla biten savaşımını konu

edindiği görülür. Ancak kahramanların içinde bulunduğu duruma karşı koymak, törel ve tinsel bir tepki geliştirmek için yeterince donanımı ve serbestisi vardır. Yirminci yüzyıldaki olumsuz gelişmeler ve özellikle birinci ve ikinci dünya savaşları kişisel özgürlüklerin sonunu getirirken, anlatı kişisi, on dokuzuncu yüzyılda erken anamalcılık döneminde elde ettiği kazanımlarını yitirmeye başlar ve anamalcı ve toplumsalcı büyük anlatıların dayatmalarına koşut olarak toplumsal kuşatılmışlığa yenik düşerek, özerkliğinden yoksun kalır. Onun yazgısı bundan böyle büyük siyasal erkelerin elleri arasındadır. Bu roman kişileri, güçsüz ve edilgendir, suçsuzluklarını kanıtlayacak olanakları bile yoktur.

Bu dönemin yeniötesi siyasal romanları, çözüm bulmaya değil durumu saptamaya yönelik olarak yazılmaktadır. Sorun ortaya konur, ancak gerçeği bulma okura bırakılır. “Bu yeni edebiyatın amacı, bilgilendirmek, yol göstermek, siyasal ya da düşünsel düzlemde bilinç oluşturmak değildir” (2002, s. 38) der Yıldız Ecevit. Bu romanlarda kesinsizlik, belirsizlik, karmaşıklık, kuşku ve belirsizlik gibi olgular bu yeni uzama egemendir. Kişilerin de gerçekliği sorgulanırken, olaylar hakkında bir nedensellik ilişkisi kurmak da olası değildir. Bu kurgu biçimi, güdümlü siyasal romanların kesinlik ve okura bir düşüncüsel ileti verme ereğiyle çelişeceğinden, bu türden romanların sayısında belirgin bir düşüş söz konusudur. Öyle ki, bütün anamalcı çelişiklere karşın, yakın gelecekte, toplumsal bir dönüşüm ve gelişim beklentisi olası görülmemektedir.

Siyasal Roman ve Alt Türler

Genel anlamda siyasal romanı; ‘yazıldığı dönemin siyasal olgu ve kişilerinin romanlarda doğrudan ya da çağrışımsal olarak yer aldığı, gene o dönemin güncel siyasal toplumsal olaylarının sorunsallaştırıldığı ve o döneme egemen olan siyasal bir bakış açısının geliştirildiği, sanatsal bir ereği olan ve toplumsal siyasal bir değişmeyi güdüleyen’ roman türü olarak tanımlayabiliriz (Eyigün 2003, ss. 66-67). Irwing Hove’a göre siyasal roman kavramından, ‘politik düşüncelerin egemen bir rol oynadığı ya da politik çevre özelliklerinin tüm çevre özelliklerine egemen olduğu (...) veya politik düşünce ve çevre özelliklerinin egemen olduğunu varsaydığımız bir roman türünü anlamamız gerekir’ (Howe, 1987, s. 71).’ Her ne kadar Hove, siyasal romanda siyasal düşünce ve çevre niteliklerinin olmasını yeterli bir ölçüt gibi değerlendirse de, romanın ulamlanmasında bu ölçütler yeterli görünmemektedir.

Alman yazar ve kuramcı Weisse, siyasal romanların temel ölçütlerini, üçe indirir; “örtülü olması, sanatsal olması ve yararlı olması” (Aktaran: Eyigün 2003, s. 67). Siyasal roman, siyasal olay ve olguları dolaylı olarak okura sunmalı ve her toplumsal sınıf, ondan gerekli dersi çıkarmalıdır. Romanın sanatsal biçim ve biçiminin yüksek bir düzeyde olması ile bireysel ve toplumsal siyasal bir değişimi sağlayacak nitelikte olması önemlidir. Bu nitelikler, kuşkusuz siyasal romanı çözümlemek için yeterli olmamakla birlikte, yol gösterici olabileceği düşünülmektedir.

Değişik alt türleri olmasına karşın, siyasal roman siyasal düşünceler geliştirmemeli, romancı da bir dizge ya da düşüncünün sözcüsü olmamalıdır. ‘Romanın güzel duyu kaygısı vardır, bu nedenle siyasal yaşamı olduğu gibi bir esin kaynağı olarak alamaz’ (Kovac, 2002, s. 81). Romanın ereği her zaman toplumdan dışlanmış ve erkesini yitirmiş kişinin durumunu ortaya koymak olacaktır. Büyük baskıcı dizgeler altında ezilerek yaşamda kalma savaşımı veren kişilerin deneyimleri, romanların temel başvuru kaynağı olmalıdır. Romanlardaki siyasal olgular eytişimsel bir karşıtlık ve gerilim yaratmak için kullanılır. Siyasal roman, “bir yandan toplumsal çalkantılarla açık biçimde yara almış bir çağda kişinin belirsiz durumu, öte yandan da adaletin ve özgürlüğün polisye, bürokratik ve düşüncüsel baskı araçları tarafından örselendiği bir dünyada Tarih’in aynı anlamı üzerine” (Kovac, 2002, s. 83) iki çeşit sorgulama yapar.

Tarihsel bir bakışla, kişi özgürlüğü, toplum düzgüyü simgeler. Kişinin özgürlüğü yönünde tutum takınan siyasal roman da bütün baskıcı dizgeleri, eşitsizlikleri ve toplumsalın kişi üzerinde uyguladığı tek taraflı ölçüsüz erke kullanımını sorunsallaştırır. Bu eşitsizlik durumu, kişinin yaşamı üzerine her

zaman olumsuz etki yapmaya neden olur. Romancı, kamusal kararların acıklı sonuçlarını ve insanlar üzerindeki olumsuz sonuçlarını işler.

Siyasa, bir yönetme tutumu olarak tanımlansa da, siyasal roman, siyasal değerler dizisinin (fr. paradigme) üzerinde konumlanarak, evrensel değerler üzerine kurulu insansal bir tutum ortaya koyar. Yazar, bu tür bağlanımlardan uzak durmak için simgesel bir dil ve örtük bir biçim kullanır. Kimi zaman, siyasa ve düşüncü insansal/toplumsal gerçeklik olarak roman kurmacasına girer. Roman kişisi, romanda yalnızca bir siyasal parti ya da bir düşüncü temsilcisi olarak yer almaz. O, toplumu oluşturan sıradan bir insan olarak, toplumsal yaşam hakkını koruyan ve gelecek umutları olan birisi olarak da görülebilir. Bu nedenle siyasal roman, toplumsal/kişisel çelişkileri ve gerilimleri anlatısına taşır.

Kamusal, insan yazgısına, günlük yaşamına olumlu <> olumsuz etki ettiği ölçüde anlatıya girer. İnsansal varlığın özüne büyük önem veren siyasal roman, hiçbir biçimde toplum ile kişi arasında bir uzlaşma alanı olarak görülemez.

Siyasal romanın bir dizi alt türü söz konusudur. Tür, “en genel tanımıyla özel bir biçim gösteren bir sanat çeşididir. Alt tür ise, belirli bir tür içinde özel bir biçim gösteren ulam”dır (Kovac, 2002, s. 53). Bu ulamı; değişik biçim, içerik, biçim, ilgi alanı, yapıtın yazıldığı dönem, yazarın ereği ve bakış açısı, yazar-yapıt-okur ilişkisi vb. gibi olgular belirler.

Roman, siyasal roman örneğinde olduğu gibi, en çok alt türü olan yazınsal türlerden birisidir. Öyle ki roman, her türden olguyu öyküleme yetisine iye olan gerçek anlamda toplumsal bir çözümlemedir. Biçimsel çeşitlilik gösteren romanlar; ‘duygusal, gerçekçi, deneysel, yenilikçi, yeniötesici, özyaşamöyküsel, tinsel, korku, çocuk, gençlik’ gibi başlıklar altında toplanırken, içerik bağlamında da ‘aile, dedektif, bilim-kurgu, sınıf, serüven, tarihsel, köy, toplumsal, siyasal’ roman alt türlerine ayrılabilir (Kovac, 2002, s. 54).

Roman türüne ilişkin çok sayıda eleştirmen ve kuramcı, siyasal roman türünün kuramsal çerçevesini belirlemeye girişir. Siyasal romanın içeriği ne olmalıdır? Hangi tür romanlar siyasal roman sınıfına girer? Romanların değerlendirilmesinde ve incelenmesinde ölçüt ne olmalıdır? türünden sorular eleştirmenlerin gündemini doldurur.

Jean-Paul Sartre siyasal romanı, ‘dünyayı değiştirmek için yazarın yaratıcılığını, bir düşüncünün hizmetine adamayı’ erek edinen güdümlü roman’ olarak adlandırır. Günümüzde ise, siyasal romanın en ilgi çeken adlandırmalarından birisi kuşkusuz eleştirel/yergisel roman (fr. roman satirique) olarak değerlendirilebilir. Bu romanlar bir kişi, düşünce ya da düşüncüyü yermek ereğiyle yazılır. Bunun yanında, *sav* ve *eğilim romanları* (fr. roman à thèse) siyasal izlekler içermelerine karşın, bu türden romanların hepsi siyasal roman ulamında yer almaz. “Bunların dışında bugün edebiyat bilimcileri, politik romanı tanımlamak için yeni yeni sözcükler de kullanmaktadırlar. Bu sözcüklerin çoğunluğu ise belli bir kavramı değil, belli bir olguyu açıklamaya yöneliktir. Örneğin, ‘politik dozu yüksek roman’, ‘örtük politik roman’, ‘tarihi politik roman’, ‘politik yönleri ağır basan roman’ v.b. gibi. Bu adlandırmanın çokluğunun başta gelen nedenlerinden biri, yine romanın çok yönlülüğüdür” (Eyigün 2003, s. 60).

Eyigün, siyasal romanları; *Düşüngüsel Güdümlü Romanlar*, *Güdümlü Olmayan Siyasal Romanlar* olmak üzere iki ulama ayırır (Eyigün 2003, s. 70).

Düşüngüsel güdümlü roman alt türü de Eyigün tarafında üçe ayrılır:

- “1. Sanatı belli bir ideoloji için yalnızca bir araç olarak gören, ideolojik güdümlü romanlar.
2. İdeolojilerle bağıntılı, ama birden fazla boyutlu güdümlü romanlar.
3. 1950 Sonrası Modern Güdümlü Romanlar” (bkz. 2003, s. 72).

Bu türden romanların kimleri toplumcu gerçekçi roman örneğinde olduğu gibi iletilerini doğrudan okura aktarma yolunu seçer, açıklayıcı ve tartışmacı bir biçim kullanarak, okuru düşüngüsel tek doğruya inanmaya zorlar. Kimi romanlarda ‘düşüngüsel boyut içermekle birlikte, anlatı kişinin çevresiyle olan

ilişkileri de öykülenir ve daha genel ve evrensel izlekler işlenebilir. 50’li yıllardan başlayarak ekin ve siyasanın önem kazandığı yeni bir Marksçı yorum ortaya çıkar. Bu yeni yorum bağlamında, yeni roman uygulamalarıyla yazılan çağcıl güdümlü romanlar, düşüncü ile biçim ve güzel duyusal nitelik arasında bir denge oluşturmayı başarmış görünmektedir.

Buna karşı, güdümlü olmayan siyasal romanlar da öteki siyasal romanlar gibi ‘siyasal ya da düşüncüsel bir görüşü ya da siyasal bir konuyu vurgulamayı’ erek edinir. Romanın konusu ile anlatı kişilerinin kurgusu bunu açıkça görünür kılar. Öteki siyasal romanlardan ayrılan yönü ise; kullanılan bakış açıları ile konulardaki ayrıklıktır. Yazar, açık bir biçimde düşüncüsel iletisini vermek yerine, örtük bir dil kullanır.

Eyigün, güdümlü olmayan siyasal romanları da üç alt ulama ayırır:

1. Güncel Siyasal Romanlar,
2. Doğrudan Siyasal Romanlar,
3. Eleştirel Siyasal Romanlar’ (Eyigün, 2003, s. 187).

Siyasal romanlarda genellikle, anamalcılık ve toplumculuk gibi büyük anlatıların dünya görüşlerinin yanında, siyasal yetke, din, devlet yönetimi eleştirisi, sömürge, sömürü düzeni, işçi-işveren, varsıl-yoksul ilişkileri, adalet anlayışı, eşitsizlik, özgürlük, kendi kendini yönetim hakkı, insan hakları, baskıcı yönetim, devrimci işçi, öğrenci ve halk özgürlük eylemleri ve onların yaşamları, siyasal iç sorunlar, iç çatışmalar ve hesaplaşmalar, anamalcı kenter toplum eleştirisi, sınıf çatışmaları, siyasal kıyımlar, aşk, evlilik ve kadın erkek ilişkisi, özkıyım, korku, şiddet bezemi, yalnızlık gibi çok sayıda konu ve izleğin işlendiği görülmektedir. Bu bağlamda siyasal romanı, yaşamın özünün bir yansıması olarak okumak ve anlamak gerçekçi bir yaklaşım olarak görülebilir. Bununla birlikte, siyasal romanlarda, çoğunlukla evrensel ve ulusal örgeler (fr. motif) ile belgesel alıntılar ve uzun betimlemelere yer verilmektedir. Öncelikle siyasal ve düşüncüsel örgeler öne çıkar. Renkler, iklimsel görünüm, hayvan isimleri simge (fr. symbole) olarak kullanılır. Bunun yanında simgesel değere iye olan şiir, marş ve türküler, hem okuyucuyu etkileme, hem güzelduyusal değer oluşturma, hem de romandaki eytişimsel dokuyu kurma işlevi görür.

Dünyayı dönüştürme yetkesine iye olduklarına inanan toplumcu gerçekçi yazarlar, yazını devletin düşüncüsel aygıtı olarak görmüş ve onu bir beyin yıkama aracına dönüştürmüştür. Ancak romanın güzelduyusal yönüne değer vermeyen bu yazarlar, yazınsal kaygıdan uzakta olan yazının yaratıcılığına büyük bir darbe indirmişlerdir (toplumcu gerçekçilik için bkz. Tilbe-Tilbe, 2015). Milan Kundera “yaşamın hiçbir yeni alanını keşfetmiyorlar; yalnızca söylenmiş olanı onaylıyorlar” (1987, s. 22) diyerek bu türün güzelduyusal yoksunluğunu imler. Bu tür romanlarda düşüncüsel açık ileti, biçimden önce gelmektedir.

Yazınsal uygulamaları kullanarak anlatıyı genellikle dışsal bağlanımlarıyla açıklamaya girişen siyasal roman, özellikle düşüncüsel ya da dizgesel bir gerçekliği sorunsallaştırdığı için içinde eytişimsel bir karşıtlık taşır. Siyasal roman toplumsal romanla birçok düzlemde keşişse de, kendine özgü katışıksız bir tür olduğu açıktır.

Siyasal romanlarda; düşsel (fr. utopique) ve eleştirel olmak üzere iki çeşit anlatım tutumu ağır basar. Düşsel anlatım tutumu, toplumu dönüştürme ve okuru bu dönüşüme yönlendirme ereği güder. Bunu gerçekleştirmek için de salt var olanı değil olması gerekeni ülküselleştirir. Yerleşik dizgeden hoşnut olunmadığı için mutlu ve esenlikli bir gelecek tasarımı yapar ve okurun geleceğe ilişkin umutlarını canlı tutmayı denerken, kendi düşüncüsünü dayatır. Düşülke olmaksızın dünyayı dönüştürmek olası değildir, düşülke okur için bir umut ışığıdır.

Eleştirel anlatım tutumuna gelince; burada yazar ‘güldürü, abartma, yansılama (fr. parodie), tersinleme/alaysılama (fr. ironie), gülünç (fr. grotesque), yergi/eleştiri (fr. satire)’ (Eyigün, 2003, s. 218)

gibi anlatım biçimlerine başvurur. Bu bağlamda *toplumsal önceleme romanının* (fr. roman d'anticipation social) (bkz., Yaman, 2008) da benzer anlatım tutumunu kullandığını vurgulamak gerekir.

Olay örgüsü gerçekliği güçlendirecek biçimde kurgulanır. Neden-sonuç ilişkisine dayalı güçlü bir olay örgüsü, iletinin iyi anlaşılmasına olanak verir. Bu da romanın öğretici/düşündürücü yönünü ortaya koyar. Nesnel öyküleme uygulayımını destekleyen, yabancılaştırma, coşumcu tersinleme (fr. ironie romantique), iç konuşma ve karşılıklı konuşma; öznel gerçekliği anlatmak için de bilinç akımı ile kişisel anlatım uygulayimleri biçimsel öğelerdir (Eyigün, 2003, s. 228). Öte yandan yaşanan olayları dış dünya ile ilişkilendirmek içinde takyap ve eklenti uygulayimleri da kullanılır. Kişilerin kullandığı deyimler, konumlarına ve döneme uygun sözcük seçimleri ile çoğul bakış açısının kullanımı da gerçekliği ve nesnelliği pekiştirici öğelerdir. İç bakış açısının ağır bastığı romanlarda yazar, karşı kutuptan kişilere de söz vererek nesnelliği sağlamayı ve denge kurmayı erek edinir. Denilebilir ki, siyasal romanlarda genellikle bu karşıtlık bir kurgu öğesi olarak kullanılmaktadır.

Coşumcu tersinleme uygulayımı ile yazar, “kısa bir an kendi kurmaca dünyasından uzaklaşarak, romanın kendisi ve olaylarla ilgili okuyucuya doğrudan açıklamalar” yapar (Eyigün, 2003, s. 230). Bu uygulayım ile yazar, okurun evreni nesnel ve uzak bir olgu olarak kavramasını ve öyküye kendisini kaptırmasını engellemek ve onu düşünmeye yönlendirmek ister. Anlatıcı-yazar araya girerek kişiler ve olaylar hakkında okura doğrudan bilgi verir. Romanda gerilim ve coşku yaratarak roman okurunu alaya alır, kışkırtır, “eleştiri ve anlatımıyla kurmaca gerçekliğe karşı ironik bir tutum takınır” (Eyigün, 2003, s. 230).

Karşılıklı konuşma uygulayımı, ‘açıklayıcı’ ve ‘tartışmacı’ (Eyigün, 2003, s. 231) bir anlatımla romanın nesnelliğini sağlamak için kullanılan önemli bir öğedir. Yazar bu uygulayım ile, çoğul bakış açısını güçlendirerek okurda uyanacak gerçeklik duygusu ile ilgili kuşkuları ortadan kaldırmayı ister. Yazar böylelikle iletilerini öznel olarak değil, kişilerin kendi bakış açılarından nesnel bir biçimde sunmayı dener.

Anlatı Kişisinin İşlevi ve Gerçeklik Olgusu

Siyasal roman, düşüngüsel bütün dışsal bağlanımların ötesinde, siyasal roman “erke ve insanoğlu arasındaki savaşımları sergiler (...) Önceden yenilmiş, korumasız kalmış ve kurban olarak tanımlanmış insanın, kutuplaşmış karşıtlıklar ve çatışma durumunu açılar” (Kovac, 2002, s. 14). Siyasal roman, ‘kişi # toplum, baskın olan # baskıya uğrayan, efendi # köle’ arasındaki ilişkilerin gerçekliğini ortaya koymaya çalışır.

Siyasal romanlarda ‘olumlu/olumsuz örnek kişi(ler)’ (tip(ler)), (Eyigün, 2003, ss. 179–201) kişilerin kurgulanmasında önemli yer tutar. “Güdümlü romanlardaki ‘olumlu örnek kişi’, karşıt-düşülkesel siyasal önceleme romanlarında ‘olumsuz örnek kişi’ olarak karşımıza çıkar. Toplumcu gerçekliğe göre, toplumsal bütünlüğü kişiler sağlar, toplumsal gönenç kişilerin dürüstlüğüne ve doğruluğuna bağlıdır. Düşülke # karşıt-düşülke karşıtlığı, olumlu # olumsuz kişi karşıtlığına denk düşer. Her olumlu anlatı kişinin bir düşülkesi vardır. Kimileri için düşülke olan bir olgu, ötekiler için de karşıt-düşülke olabilir kuşkusuz” (Tilbe, 2012, s. 240). Toplumcu gerçekçi siyasal romanlar, ülkücü olumlu anlatı kişilerine; siyasal romanlar ise, “bencil ve çıkarıcı değerler ile toplumsal çöküşün ve yozlaşmanın temsilcisi olan olumsuz örnek kişilere yer verir. Bu çeşit anlatı kişileri; “ya doğrudan siyasal ve ideolojik kimlikleri olan kişilerdir veya işverenler, toprak sahipleri, bankacılar, fabrikatörler, tefeciler, Türk romanlarında ağalar gibi, ezen, sömüren sınıfı temsil eden kişilerdir veya üst sınıftan olan kişiler, aristokratlardır” (Eyigün, 2003, s. 193).

Toplumcu gerçekçi romanların tersine, eleştirel siyasal romanlardaki kişilerin bedensel görünimleri genellikle kötü betimlenir. Bunun nedeni de okurun karşıtduygusunu kötülüğü temsil eden kişilerin üzerine çekme isteğidir. Kuşkusuz bu bir biçim anlayışıdır. Karşıt kişilerin öykülerinin anlatıldığı

romanlarda, düşünsel ve bedensel olarak güçsüz olan kişiler genel çizgileriyle yüzeysel olarak betimlenir. Yazarın yakınlık duyduğu kişiler tinsel ve bedensel nitelikleriyle ayrıntılı olarak sunulurken, karşıtları genel nitelikleriyle verilir. Başka bir siyasal roman biçim niteliği de, işlenen siyasal olayla ilgili olarak geçmişe ve tarihe gönderme ve karşılaştırmalar yapılmasıdır. Olay kişileri tarihsel kişiliklerle karşılaştırılır. Görüldüğü gibi, karşıt anlatı kişilerinin düşüncelerini eytişimsel yöntemle çarpıştıran yazar, sonuçta yakınlık duyduğu ya da sözcüsü konumundaki anlatı kişisi aracılığıyla, kendi düşüncesinin doğruluğunu ve nesnelliğini kanıtlamaya çalışır.

Siyasal roman, içsel ve dışsal yaşamı olabildiğince nesnel ve yalın bir biçimde yansıtmayı erek edinir. Konular sıradan insanların günlük yaşamını içerir ve yaşanmış ya da yaşanmakta olan dış gerçekleri ya da gelecekte olası yaşanacakları öykülediği için gerçekçidir. ‘Bu anlamda siyasal roman yazarları iyi bir belgelik ve tarihsel belge çalışması yaparlar. Bu romanlarda yaşanmış bir dış gerçeklik olan siyasal/ düşüngenel olay(lar) kurgulanır’ (Eyigün, 2003, s. 222). Ancak romanların bir kurmaca olduğunu ve –güdümlü ya da eleştirel yazarın düş gücünün bir dışa vurumu olduğunu da asla unutmamalıyız. Yazar, okurda gerçeklik duygusu uyandırarak, vermek istediği iletiye, onun ilgisini çekmek ister. Bu nedenle yazarlar genellikle zamansal / uzamsal göstergeleri (tarih, saat, bilisel uzamlar) kullanır.

Siyasal romanlarda, kalıcı değerlerle değişen gerçeklikler arasındaki çatışma vurgulanır genellikle (Kovac, 2002, s. 104). Romancı siyasal yapıyı doğrudan doğruya sunmaz okura, kişilerin içinde birbirine bağlandığı bir ilişkiler dizgesi ortaya koyar. Siyasal erke her şeyi değiştirme gücüne iyedir. Bu düzlemde insan bir seçim yapmak zorundadır; boyun mu eğecektir, baş mı kaldıracaktır? Siyasal romancı siyasal bir dizge eleştirisini değil, bu dizge içinde köleliği reddeden insanın ağırlığını öne çıkarmalıdır. Bu başkaldırı sınırsız, ancak sonuçsuz ve çözümsüzdür. Romancı toplumsal düzenek karşısında insansal bir tepki koyar anlatısında.

Kovac’a göre; yazar, ‘öncelikle insanın temel hak ve özgürlüklerine karşı yükselen zararlı düşüngenü ve dizgelerin yabancılaştırıcı ve öldürücü uygulamalarına karşı bir bilinçlendirme görevi üstlenmeli ve yükselen insan direnişinin sesi olmalıdır. Yazar, çözümsüz ve kaçınılmaz çatışmalardan doğan bu sorunları anlatısına katmalı ve kendisinin de bir parçası olduğu toplumun dizgesel açmazlarına karşı ezilenlerin yanında insansal bir tutum takınmalıdır. Kişisel bir durumu öyküleştiren evrensel bir ileti vermelidir. O sorunlara bir çözüm önermez ya da törel bir savunma yapmaz, ancak onun güdümü insanın acıklı durumunu ortaya koymakla sınırlıdır. Onun üstün bir kahraman yaratma savı da söz konusu olamaz. Yazar, erkin zorlamaları ve kişisel duygular, kurumsallaşma girişimleri ve kişisel özgürlükler arasındaki aşılabilir uzaklığın tanığı olduğu için, var olan duruma aydın bakışıyla karşı koyarak, okura içinde bulunduğu durumdan kurtulma yolunda umut ve esin vermelidir’ (Kovac, 2002, s. 16).

Siyasal roman toplumsal ve siyasal adalet isteyen ezilmiş insanın başkaldırısına bir yanıt niteliği taşır. ‘O halde siyasal roman, baskı ve karşıtlıklar dünyasında insanın acıklı durumuna bir anlam vermeye çabalayan törel ve güzel duysal bir tepkidir’ (Kovac, 2002, s. 19). İnsan onuru ve saygınlığını korumak adına yazarın bilinçli bir bağlanımı söz konusudur. Erkin romancının görevi siyasal bir izlencenin övgüsünü yapmak değil, insanın acıklı yazgısını göz önüne sermektir. Bu baskıcı dünyada insanın ilk görevi onur savaşımı vermek değil, öncelikle yaşamda kalmayı başarmaktır. Romancının görevi; insanın bu savaşım sırasında yitirdiği saygınlığını yüceltmek olmalıdır (Kovac, 2002, s. 43).

Sonuç Yerine

İnsan ve içinde yaşadığı toplum ve kurumlar birbirlerine yadsınamayacak biçimde bağlıdır. Roman kurmacası ve yönetme sanatının birçok benzeşik niteliği vardır. İnsan ve siyasal dizge arasında da kaçınılmaz karşılıklı bir ilişki konuşlanmıştır. Siyasa insan odaklı olduğuna göre romanla ilintilenmesi doğaldır. Bu nedenle roman ve siyasa arasında ilişki mantıksaldır, çünkü insan onun aracıdır ve toplum onun yaşam kaynağı olduğu kadar eylem alanıdır da (Kovac, 2002, s. 45). Bu ilişki kalıcı ve temeldir kuşkusuz, siyasa insanın davranışını, eylemini ve devinim alanını belirler.

Siyasa ile siyasal romanı birbirinden ayıran temel etken, siyasal romanın insansal olgulardan yana tutum belirlemesidir. Siyasal roman, kişi ile toplum, tarih ile onun kurmaca ülküselliği arasındaki eytişimsel ilişkilere önem verir. Her ne kadar günümüzde değişik bir görünüm sunsa da, siyasal roman bu ilişkileri öne çıkarır, bu nedenle de romanlarda insansal koşulları belirleyen varoluş yazgısı ve erke ilişkileri eytişimsel olarak işlenir. Ancak bu ilişkiler bir bireşime ulaşacak kadar iyimserlikle sunulmaz. Çünkü toplumsal yaşam baskıcı dizgenin güdümü altına girmiştir. Kişisel devinimler de her biçimde anamalcı dizgenin sınırlarını aşamaz. Başkaldırılar törel olmaktan ileri gidemez. Siyasal roman, doğrudan siyasal dizgenin eleştirisini yapmaz, bu dizge içinde ki kişinin acıklı yazgısıyla ilgilenir. İnsan kendi doğasına aykırı biçimde yapılan dayatmalara boyun eğmek zorunda kalır. Siyasal roman bu acıklı görünümün bir anlatımı olarak anlamlıdır. İnsan toplumsal olanla anlaşmazlığa düşünce roman siyasallaşmaya başlar.

“Siyasal roman kahramanı için gerçeklik, kendiliğinden ve ivedi bir veri değildir” (Kovac, 2002, s. 49). Erke kümeleri çatışma içine girerler ve karşıtlar gerilim yaşarlar. Bunun sonucunda doğan düşünsel ve düşüngüsel düş kırıklıkları siyasal romanın ilgi alanına girer. ‘Siyasal romanın görevi erkelerin büyüsunün bozmak ve eleştirmek değildir; o çözümleme ve gözlem yapar ve insanın kurumlarla girdiği acıklı ve çelişkili durumları ortaya koyar’ (Kovac, 2002, s. 54). İnsan hem dayatmacı baskıcı dizgenin yaratıcısı hem de kurbanı durumundadır. Kurbanlar, toplumsal çelişki, yanlış anlama ve açmazların tek tanıklarıdır. Roman kahramanı dünya ile bir savaşıma girmez. Çünkü o günümüzde güçsüz ve acınacak bir durumdadır. Dizge il insan arasındaki ilişki bundan böyle çözümsüz ve kötümser gibidir.

Siyasal romanın eleştirel yanı, baskıcı dizgelere ve yanlış değerlerin yüceltilmesine karşı sanatsal bir tanıklıktır. Siyasal romanın sanatsal yanını tartışmalı duruma getirecek düşüngüsel bağlanımları olmamalıdır. Gerçeğe ve adalete karşı yapılan kötüye kullanmaların tersini göstermeyi erek edinir. O kurbandan yana bir tutum takınır. ‘Çağının yazarı ve insansal ağılatının tanığı olan romancı, imgelemi ve öyküleme erkesiyle en küçük ayrıntısına kadar evrensel değerlerin arayışına girer’ (Kovac, 2002, s. 55).

‘Siyasal roman yazarı bir ileti ya da sav ileri sürmez. O, kişiye dayatılan acıklı durumun tanıklığını yapar’ (Kovac, 2002, s. 56). Siyasal romanın bir gerçekliği kanıtlama gibi bir zorunluluğı yoktur. Burada niçin siyasal romancı düşüncelere kişileri yeğler? sorusunu sormak gerekir. Buna yanıt vermek zor olmasa gerek. Çünkü insanlar için ölümcül olan düşüncelerdir. Gerçekte, iyi niyetle ortaya çıkan düşünceler -atom bombasının kullanım örneğinde olduğu gibi- son derece öldürücü bir duruma dönüşebilir. Düşünceler, toplumsal düzeni kurmaya yönelik olarak dizgeselleşirse kalıcı bir baskı aracı olarak kalabilir. Siyasal roman tarih boyunca ezilen, acı çeken insanın törel durumunun ağılatısal bir görünümünü sunar.

Kaynakça:

- Aytaç, G. (2000). *Edebiyat Yazıları 1995- 2000*. Ankara: Multilingual Yayınları.
- Aristote. (1960). *Politique*. I (9). Paris: Les Belles Lettres.
- Belge, M. (1994). *Edebiyat Üstüne Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. (çev. Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ecevit, Y. (2002). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eyigün, S. (2003). *Edebiyatta Politik Roman*. İstanbul: Aktif Yayınları.
- Eyigün, S. (2005). “Edebiyat Ne Zaman “Politik” Olabilir?”, 14 (1), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 247-252.
- Eyigün, S. (2007). “Modern ve Geleneksel Romanın Temel Farkları ve Politik Güdümlü Romanın Modern Roman İçindeki Yeni Konumu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (2), ss. 261-268. Adana.
- Gümüş, S. (2015). “Politik romanları nasıl düşünmeliyiz?”
<http://kitap.radikal.com.tr/makale/haber/politik-romanlari-nasil-dusunmeliyiz-420984>
- Howe, I. (Şubat 1987). “Politik Roman Kavramı”. (çev. Nesrin Kasap). *Adam Sanat Dergisi*, No:15, Ankara, ss. 70–77.
- Kovac, N. (2002). *Le Roman Politique, Fictions du totalitarisme*. Paris: Edition Michalon.
- Kundera, M. (1987). *Roman Sanatı*. (çev. İsmail Yezgüz). İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Moran, B. (1998). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (2003). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B.(1991). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tilbe, A. (2012). “Bir Düşülkenin Sonu: Tahsin Yücel’in *Gökdelen*’i”. (Bildiri). Lutfiye Cengizhan (Ed.). XII. Uluslararası Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu. (18-20 Ekim 2012). *Bildiriler Book of Proceedings*, Yayın no: 146. (ss. 236-242). Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları.
- Tilbe, A. ve Tilbe F. (2015). “Reşat Enis Aygen’in *Afrodite Buhurdanında Bir Kadın* Adlı Romanında Çalışma İlişkileri: Yazın toplumbilimsel Oluşumsal Yapısal Bir İnceleme”, *Humanitas – Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, (5), ss. 187-216. Tekirdağ.
- Yaman, M. (2008). *Çağdaş Fransız Toplumsal Önceleme Romanı*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Yaşar, H. (2012). “Rıfat Ilgaz’ın *Yıldız Karayel* Romanının Politik Roman Türü İçindeki Yeri”, 31, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 93-103.

XX. Гасыр Азагы–XXI: Гасыр Башы Хәзерге Татар Фәлсәфи Шигърияте

XX. Yüzyıl Sonu ile XXI. Yüzyıl Başı Çağdaş Tatar Felsefî Şiiri

Алсу ШАМСУТОВА *

Резюме

Фәлсәфәнең бер төре буларак шигърият үз актуальлеген беркайчан да югалтмый. Бүгенге татар фәлсәфи шигъриятенең үзәгендә татарларның меңгелләр буге жыелып килгән тирән милли узаңы чагылышы ята. XX гасыр азагы – XXI гасыр башы татар фәлсәфи поэзиясенең чишмә башы татар халкының менталитетын нигезләүче мөселман-шәрыкъ фәлсәфәсенә үк барып тоташа. Бу эле XX гасырның 60 нчы елларында каләм тибрәтә башлаган Ренат Харис, Равил Фәйзуллин, Наис Гамбәр, Харрас Әюпов кебек шагыйрьләр әсәрләре аша ук мәйдәнгә килә. Ләкин Советлар Союзының соңгы елларында һәм Советлар таркалганнан соң азатлык, мөстәкыйльлек темалары артында калып, артык игътибарга алынмый килде. Һәм яңадан ул 2000 нче еллар башыннан актуальләшеп китте. Бүгенге татар фәлсәфи шигъриятендә мәңгелек кыйммәтләр еш чагыла. Шулай ук миллилек белән янәшә дини темага да мәрәжәгать ителә. Алар арасында “Аллаһ концепты” актуаль. Татар шагыйрьләренең натуралистик фәлсәфәсендә “Дөнья” образы да игътибарга лаек. Татар фәлсәфи шигъриятендәге Инсан һәм Яшәеш мәсьәләләре буге тагын да тирән чагылыш таба.

Ключевые Слова: Бүгенге татар шигърияте, инсан, яшәеш, шигыр, фәлсәфи шигыр.

Öz

Şiir, bir anlamda felsefenin varoluş biçimidir ve günümüzde de aktüelliğini korumaktadır. Çağdaş Tatar felsefî şiirinde Tatarların millî dünya görüşünün yansımalarını bulmak mümkündür. XX. yüzyıl sonu XXI. yüzyıl başı Tatar felsefî şiirinin temeli, Tatar halkının mantalitesinde var olan Müslüman şark felsefesine dayanır. Bu şiir, XX. yüzyılın altmışlı yıllarında kalem oynatan Renat Xaris, Nais Gambär, Xarras Äyüпов, Ravil Fäyzullin gibi şairlerin eserleri aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Ancak Sovyetler Birliği'nin son yıllarında ve SSCB dağıldıktan sonra pek ele alınmamıştır. 2000'lerin başından beri ise bu konu yoğun şekilde işlenmektedir. Çağdaş Tatar felsefî şiirinde ebedilik gibi dinsel arayışlar da yoğundur. Dinî konular arasındaki temel kavramlardan biri Allah'tır. Tatar şairlerinin natüralist

* Doçent, Tatar Medeniyeti ve Sanatı Kurumu, aatlas1@mail.ru

felsefesinde Dünya mefhumunun işlenişi de oldukça ilgi çekicidir. Başlangıçta çağdaş Tatar felsefi şiirinde temel kavram olarak ele alınan insan ve insanlık sorunu bugün de güncel şekilde varlığını devam ettirmektedir.

Anahtar kelimeler: Çağdaş Tatar şiiri, insan, yaşayış, şiir, felsefi şiir.

Кереш

Татар әдәбиятында фәлсәфи лирика турында сөйли башласак, “Шагыйрьләрнең барысы да философ түгелмени?” дигән сорау туа. Дөрестән дә, шигърият ул гадәти сүз уйнату гына түгел. Ләкин күпчелек шигърьләрдә фәлсәфи идея хис-кичереш артында калдырылса, фәлсәфи лирика дип аталганнарында ул беренче планга чыгарыла һәм әдәби образларны үзенә буйсындырып, шигърьнең канвасын тотып тора.

Шигърият, нигездә, ул үзе үк Жһан, тормыш максаты, кешенең Жһрдәге миссиясе турында уйлануларга корылган. Фәлсәфи лирика да дөньяның жыелма образын рефлексив рәвештә житкерә, фәлфәси итеп үрелгән поэтик фикерләрдә Инсан образы гел үзәктә тора. Һәм, иң әһәмиятлесе, әлеге төр шигърият милләтнең яшәешне хисси кабул итү рәвешен, дөньяны танып-белүдәге эстетик карашларын, концепцияләрен чагылдыра. Бу яктан якын килгәндә, бүгенге фәлсәфи лириканың мөмкинлекләре зур.

Хәзерге татар әдәбиятында фәлсәфи характердагы әсәрләргә игътибар артуның сәбәпләре житди. Беренчедән, мондый төр шигърьләрнең Яшәеш асылын ачудагы роле һәм мөмкинлекләре кин: алар тормыш, яшәеш, инсанның яшәү максаты кебек актуаль проблемаларга укучыларның карашын формалаштыра. Икенчедән, чорлар алмашынганда туган кискен үзгәрешләр вакытында, ягъни гади кеше рухи кыйбласын югалту алдында калганда, киләчәккә нигез булырдай асыл кыйммәтләрне барлауда фәлсәфи лирика ярдәмгә килә.

Хәзерге фәлсәфи лирика буген бары тик әдәби күренеш буларак кына өйрәнелеп килә: аның төрләре аерып чыгарыла, фәлсәфи мотивлар, әсәрнең поэтикасы тикшерелә. Киләчәктә “татар фәлсәфи поэзиясе” дигән исем астында аны татарларда фәлсәфи фикерләү тарихының һәм милли рухи мәдәниятнең нигез өлеше буларак карау теләге туа.

Фәлсәфи лириканы өйрәнү эмпирик материалны сайлап алуны, аны аерым милли һәм гомумкешелек фәлсәфи концепцияләр яктылыгында анализлауны таләп итә. Тикшерүләр барышында академик фәлсәфә белән фәлсәфи поэзиянең якынлыгы тагын да тулырак ачыкланды: алар икесе дә Инсанның рухи дөньясының чагылыш рәвешен һәм үзенә тормыштагы урынын билгеләргә омтылу формасы булып торалар. Академик фәлсәфә рухи тәжрибәләрен рациональ яктан аңлатса, шигърият исә яшәешнең чагылышын метафорик планда, хисси кабул ителеш аша житкерә. Шуннан чыгып, без фәлсәфи лириканың эчке хасиятләрен билгели алабыз.

XX гасыр ахыры-XXI гасыр башы татар фәлсәфи шигърияте милли аңның, рухи идеалларның яңаруы чорында менә шундый онтологик башлангычларны нигез итеп ала. Бу чор шигъриятендә без аерым фәлсәфи юнәлешләр, алдагы чордан аермалы булган карашлар һәм мотивлар турында сүз алып бара алабыз.

Ижатларына без мөрәжәгать иткән шагыйрьләр турында татар әдәбият белеме фәнендә Н. Юзеев, Т.Галиуллин, Д.Заһидуллина, А. Даутов, Ф.Урманче кебек галимнәрнең, Ф.Зөлкарнәй, Р.Мостафин, А.Гыйләжев, Н.Гамбәр, Р.Зәйдулла, М.Галиев, М.Әхмәтжан, Р.Мөхәммәдиев кебек язучы һәм тәнкыйтьчеләрнең хезмәтләрендә кызыклы гына фикерләр китерелә, кайбер әдәби-фәлсәфи күренешләр ачыкланыла. Татар әдәбиятының баганасы булган өлкән буын шагыйрьләр бүгенге фәлсәфи лириканы яна үрнәкләр белән баеп, ана яңача сулыш өрделәр. Аларга алмашка килгән яшь буын үз сукмагын салырга омтыла, дөньяны кабул итүнең үзенчә

формаларын сынап карый, яңа эчтәлек салырга тырыша. Әмма гомум планда алганда, татар фәлсәфи шигърияте милли традицияләр яктылыгында хосуси йөзен саклап кала килә.

Әлеге хезмәтнең язылу максаты – хәзерге татар шигъриятендә фәлсәфи лириканың торышын билгеләү, бу юнәлештә иҗат иткән авторларны барлау, аларның аң чоңгыллары төбөндә (дөресрәге, аңсызлык яссылыгында) яткан фәлсәфи концепцияләрне, лирик әсәрләрдә яшәеш, инсан, илаһият кебек образларның сәнгатьчә чагылышын, үзгәрешен өйрәнү.

А.Төп өлеш

Бүгенге көндә татар фәлсәфи лирикасында ике мөстәкыйль агымны аерып карарга мөмкин. Болар – онтологик фәлсәфәгә корылган һәм экзистенциаль-метафизик карашларга нигезләнган агымнар. Онтологик характердагы әсәрләрнең формалашуында иҗтимагый-мәдәни сәбәпләр өстенлек итә, ягъни ислам дине өйрәтмәләренең, фәлсәфи карашларының иҗтимагый яшәешбездә һәм аңыбызда тирән эз калдыруы үзен сиздерә. Экзистенциаль-метафизик эчтәлекле әсәрләр, безнең карашыбызча, Яшәешне тирән психологик тетрәнү, каршылык белән кабул итүнең хисси нәтижәсе булып тора. Теге яки бу фәлсәфи әсәрнең язылуында, мәгълүм булганча, авторларның дини-мистик өйрәтмәләр белән таныш булулары, аларны кабул итүләре дә үзәк рольне үти.

Шушы жәһәттән, бүгенге шагыйрьләрнең фәлсәфи-эстетик карашлары нигезендә нәрсә ята – дөньяны танып-белү нәтижәсенең бердәмлегемә, әллә тарихи-мәдәни жирлекнең охшаш, бертөрле булуымы һәм дини традицияләрнең иҗтимагый контекстта башкарган вазифасымы, дигән сорау да туа. Тикшерүләр күрсәткәнчә, бүгенге татар шагыйрьләренең фәлсәфи карашларындагы уртақ яклар милли-рухи яшәешбездә ислам дини тәгълиматларының калдырган эзе, дөньяны танып белүдәге милли формалар белән аңлатыла. Шигърьләрнең образлы тасвирлау теле һәм хисси эчтәлегә исә авторларның дөньяга шәхси мөнәсәбәте белән бәйле.

Трансперсональ психология кеше психикасына тирән үтеп кергәндә, “кабынып”, мистик кичерешләргә этәрә торган тирән яссылыклар барлыгын ачты. Бу мистик кичерешләр борынгы кешеләрнең дөньяны танып-белү рәвешеннән башлап бүгенгегә кадәр жыелган милли психологик тәҗрибә буларак аңлатыла. Киёмнәребездәге милли орнаментлар, көнкүрештә кулланыла торган көндәлек гадәтләр дә – яшәешне кабул итүнең матур үрнәге.

Милли мәдәниятнең һәм милли аңның тирән чоңгылларында гасырлар дәвамында, хәтта милләт яшәешенең жимергеч этапларында да, яшәеш картинасының милли эчтәлекле төп образлары (константалары) югалмыйча, жимерелмичә сакланып килә. Милли фикерләнең нигезендә яткан мондый образлар жыелмасын концеплар өлкәсә дип атыйлар. Алардан баш тарту яисә аларны жүю милли асылыңны (фикерләүдәге, яшәешне кабул итүдәге хасиятьләрне, ир кеше яки хатын-кыз буларак вазифаңны) югалтуга китерә.

Бүгенге татар фәлсәфи лирикасында татар халкының милли концептлар өлкәсә бөтен тулылыгы белән ачыла. Татар халкының милли концептлар яссылыгында төп урынны Аллаһ-Тудыручы алып тора. Әлеге фәлсәфи образга бәйле рәвештә шигъри фәлсәфәдә ике төрле сәнгатьчә тасвирлама урын алган. Беренче төргә кергән шагыйрьләр Аллаһны Абсолют чынбарлык аша характерлыйлар, бу очракта әлеге Зат мәңгелек һәм үзгәрми торган чиксез Жиһанны, галәмне тәңгәлләштерә (Р.Харис, Л.Янсуар, Р.Аймәт). Монда Абсолют субъект һәм объекттан тыш яши торган, акыл һәм аң белән генә аңлап, кабул итеп бетереп булмый торган күренеш.

Икенчеләре ижатында исә, ул Тудыручы (“халк кылучы”) буларак чагылыш таба һәм сыйфатлар (атрибутилар) аша характерлана (Н.Гамбәр, З.Маликов, Ф.Яруллин, Х.Әюпов,

3. Мансуров, Ф.Яхин). “Аллаһы Тәгаләнең матур исемнәре” концепциясе ислам дине тәгълиматының нигезендә ята, шунлыктан ул исламның фәлсәфи-этик өйрәтүләрен нигез итеп алган татар мәдәниятенә дә үзәген тәшкит итә. Бу исә Яшәешнең дә сыйфатнамәсен барлыкка китерә. Шул рәвешле, татар шагыйрьләре ижатында Аллаһы “Мин–Син” диалогы өчен эзәр зат итеп кабул ителә. Шушы жәһәттән якын килгәндә, бүгенге шагыйрьләренң аңын да Галәм-Жиһан һәм тормышның яратылышы принципларын аңларга омтылу мәсьәләсе борчый.

Шагыйрьләренң фәлсәфи фикерләве, фәлсәфи уйланулары шигырь юллары аша чагылыш таба. Шигырьләр аркылы без авторның эчке кичерешләрен, фәлсәфи фикерләрен күз алдына китерә алабыз.

Бүгенге көн фәлсәфи лирик әсәрләрдә Галәм һәм Шәхес арасындагы бәйләнешләр, яшәү һәм үлем мәсьәләсе, яшәеш процессында камиллеккә ирешү, яшәешнең абсолют кыйммәтләрен раслау, үлем һәм үлемсезлек мәсьәләсе, жан тормышы – жир тормышы дилеммасы, табигатьнең эчке серләренә төшенү кебек мәсьәлэләр чишелә.

Соңгы ике дистә ел татар поэзиясендә фәлсәфи характердагы әсәрләр шактый язылган. Барлык шагыйрьләр ижатында да, диарлек, Яшәү фәлсәфәсе, Яшәеш, анда Инсанның урыны, роле турындагы темалар күзгә күренеп киңәя бара. Аеруча кешенең бу дөньяда башкарган гамәлләрен аңлату позициясеннән Яшәеш хакындагы уйланулар шагыйрьләренң игътибарын ныграк җәлеп итә. Аермалар бары тик фәлсәфи концепцияләренң (дәрәсрәге авторларның Яшәеш фәлсәфәсе турындагы инануларының) тирән булуы, аны сәнгатьчә тасвирлаудагы осталыгы белән бәйле.

Тикшерүләр шуны күрсәтә: татар шагыйрьләре Инсанны макрокосм (зур Дөнья, Жиһан) белән тыгыз бәйләнештә торган микрокосм (эчке бер дөнья) итеп тасвирлыйлар. Лирик “мин”нең чагылышы да дөньяны танып-белү һәм үзеннә Жиһанның бер өлеше итеп тануда әһәмиятле күрсәткеч булып кала.

Инсанның яшәеше Зөлфәт Маликов, Р.Харис, Ф.Яруллин ижатларында Мәхәббәт һәм Үлем антиномик образлары аша да ачыкланыла. Яратуны шагыйрьләр кешенең яшерен көчләрен ачарга ярдәм итүче, аны үзгәртәргә сәләтле көч итеп карыйлар. Шуңа да мәхәббәт темасын яшәеш нигезе буларак кабул ителәр.

Чынбарлыкны кабул итүдә татар шагыйрьләренң үзләренә генә хас критерийлары бар. Мәсәлән, Х.Әюпов яшәешне чынбарлык кебек катлаулы күренеш аша ачып, андагы барлык эволюцион вакыйгаларны Кеше образы, тәгаен алганда, үз аңы, күнеле “сөзгече” аша үткәрә. Һәм шул рәвешле тормышның мәгънәсен, кешенең Жирдәге ролен ачыкларга омтыла.

Татар шагыйрьләре ижатында кешенең Жиһан һәм Галәм белән органик бәйләнеше кебек планетар масштабтагы фикер һәрдаим сакланып килә. Шуңа да алар ижатындагы һәр образ, мотив тирән эчтәлекле, күпмәгънәле.

Трансперсональ кичерешләр яктылыгында татар шагыйрьләре әсәрләрендә чагылыш тапкан концепцияләренә без түбәндәгечә төркемлә алабыз: а) аңның киңәюен дәлилләүче концепция (“космик аң”, “бөтен барлыкны кабул итүче аң”, “абсолют аң”, “универсаль бушлык” һ.б.); бу концепция суфизмдагы, буддизм, индуизм, христиан диннәрендәге өйрәтмәләр белән аваздаш; б) “аңның Илаһият алдында тын калуын”, тынычлык халәтен чагылдыручы концепция; в) рухи индивидуаль башлангычның башка субъектлардан һәм материяләрдән автоном-мөстәкыйльлеген алга сөрүче концепция. Тәкъдим ителә торган классификация татар шагыйрьләренң рухи, мистик тәҗрибәләрен тулырак һәм тирәнрәк анализларга булышлык итә.

Шул рәвешле, XX гасыр ахыры-XXI гасыр башы татар шагыйрьләренң метафизик-экзистенциаль аңында дөньяның, яшәешнең катлаулылыгын аңлауда, яшәешне, аның эчендә кешенең урынын, миссиясен өйрәнүдә, фәлсәфи-эстетик һәм этик концепцияләренә

төзүдә үзенчәлекле карашлар формалаша. Аларның онтологик һәм метафизик хисчәнлек белән сугарылган әсәрләре матур әдәбият әсәрләрен фәлсәфи контекстларда кабул итүнең чикләнмәгәнлеген ассызыклай.

Б.Хәзерге Фәлсәфи Лирикада Онтологик Уйланулар

1.Илдар Юзеев ижатында Яшәеш һәм Инсан сурәте

Онтология фәлсәфә фәнендә метафизиканың нигез өлешләреннән берсе санала, әмма аның белән тәңгәлләштереп каралмый. Анда дөньяны хисси кабул итү аша ачуга караганда, фикерләү аша танып-белергә омтылу нигез булып кала бирә. Онтологик характердагы сорауларга җавап эзләү барышында философ шагыйрь иң элек Дөнья һәм Кеше арасындагы бәйләнешләргә килеп чыга, шушы мөнәсәбәтне ачмый торып, иң әһәмиятле сорауларга җавап таба алмаячакын аңлый. Фәлсәфи планда алгы рәттә торган бу сорауларга җавап табу барышында һәр шагыйрьнең үз карашы, үз фикере формалаша. Аларны берләштергән нәрсә – Яшәешне аңларга, ачарга тырышуда фәкать онтологик планда якын килү, авторлар Җиһан, Галәм, Инсан төшенчәләренә тагын да тирәнрәк керүне, метафизик яссылыкта җавап эзләүне максат итмиләр.

И.Юзеевның “Уйлый күңеләм төрлесең” (Юзеев 1997:281) җыентыгына күпчелек яшәү, аның асылы, кешенең тормышындагы мөмкинлекләре һәм хәтта үлем турындагы шигърьләр тупланган.

Без дә Җирдә яшәп киттек әле

Мәңгелекнең бер мизгелендә (“Эпитафия”)

Шигъриятнең онтологик тирәнлеген аның этик һәм эстетик яссылыкта чыгыш ясый торган символик рефлексиялеләге белән бәйле. Шагыйрь һәрвакыт Яшәешнең бөтенлеген колачлап алырга омтылып иҗат итә. Бу юнәлештә һәр сүз остасының шәхси иҗат чагылышы булган стиль барлыкка килә. Стиль һәрвакыт семиотик күренеш булып кала, ул мәдәниятнең бер билгесе, кешенең бу мәдәният эчендә хисчәнлеген чагылдыру рәвеше. Сүз сәнгатен аерым бер дискурс (фикерләү юнәлеше) дип алсак, стиль – әнә шул дискурстың тормышка ашу ысулы. Шушы позициядән якын килгәндә, И.Юзеевның фәлсәфи лирикасында чагылыш тапкан фәлсәфи фикерләргә Яшәешне танып-булу кысаларында гына тулысынча аңлап була.

Сүз сәнгатенең асылында яткан сәнгати концепцияләргә барлаганда әдипләрнең яшәеш, дөнья картинасын ни рәвешле сурәтләве, анда кеше образының чагылышы кызыксындыру уята. Инсан образы аркылы чагылыш тапкан фикерләр язучыларның дөньяга карашын ачыкларга да булышлык итә.

И.Юзеевның фәлсәфи лирикасында Инсан яссылыгының тематик эчтәлегенә милли һәм онтологик карашлар яктылыгында формалаша. Кеше монда “кече универсум”, “микрокосм” буларак та, “һәрнәрсәнең үлчәве”, “ике дөньяның кисешү ноктасы” буларак та тасвирлана.

Мин китәрмен, ә сораулар калыр...

Дөнья сораулардан яралган. (“Сораулар”)

Инсанны тасвирлау барышында авторның борынгы мифология һәм дин белән бәйләнештәге тормыш картинасы ачыла. Ислам дине яктылыгында Изгелек һәм Явызлык каршылыгы, күрәп беләп булмаса да, һәр мөселман кешесенең күзаллавында визуаль образ рәвешендә кабул ителә торган фәрештә һәм шайтан кебек дини-мифологик архетипик образларда яктыртыла.

Мин фәрештә түгел, берәз
 Шәрабын да каптым,
 Яшьлегемдә адашып та йөрдем,
 Гөһәһкә да баттым.
 Юк, шайтан да түгелмен мин –
 Әйттем исә кайттым,
 Аның коткысыннан китеп,
 Үз юлымны таптым.
 Язмыш мине авыр юлда йөртте,
 Уттан суга салып,
 Үрнәк түгел, миннән була –
 Бары гыйбрәт алып...

Инсан концепциясе “тышкы” һәм “эчке” инсанга аерылап карала ала. Монда кеше Галәм, Күкләр белән бәйлә аерым бер система буларак ачыла. Шуң ук вакытта И.Юзеевның аерым бер кеше буларак дөньяны ничек кабул итүе дә кызыклы. Аның шигырьләрендә хәятның һәм инсан буларак үзенең дә аерым фрагментлары бирелә.

“Фәрештәләр китте ике иңемнән” шигырендә Жирдә яшәешнең нур йөрткән жаннарның да рухы сынарлык авыр булуын ассызыклай.

Фәрештәләр китте ике иңемнән...
 Күңелемдә – көпә-көндөз – кара төн.
 Шайтан жәйдә ике кара канатын...

И.Юзеев концепциясендә кешенең рухын бары тик фәрештә кебек якты затлар, нурдан торган затлар саклап тора. Фәрештәләрнең ташлап китүе өметнең, яшәү мәгънәсенең югалуы булып аңланыла. Караңгы уйлар, пессимизм дини мифологеманың архетипик образы булган шайтан образы аша җиткерелә.

Ярдәм сорап Күккә карар әмәл юк.
 Салкын дөңьям, жылы җилдән сәлам юк...
 Яшәвемнән гарьләнем һәм оялам...

Аңласаң тик син аңларсың, и Аллам!

Кире төшсәң фәрештәләр яныма,
 Бир сабырлык, бир җылылык җаныма!..

Шагыйрь җаны яшәвенен дәрәс булмавын аңлаудан газаплы уйлар белән яна, Бөек Хөкемдар алдында Кеше дигән мәгънәви асылны аклый алмаудан ояла.

Күпчелек әсәрләрендә И.Юзеев дөньяның сәнгатьчә сурәтен аның бер өлеше санаган кеше призмасы аша, дөресрәгә шәхси “мин”е аша тасвирлай.

Маңгайда сырлар...
 Мин үткән юллар:
 Кылдан нечкә, кылычтан үткән.
 Арды атларым,
 Жәяү атладым,
 Күкрәгем белән шуышып киттем. (“Ул үткән юллар”)

Шагыйрьнең соңгы еллардагы лирикасында урын алган яшәешнең концептуаль сурәте авторның бай тормыш тәҗрибәсеннән, тормышны танып-белү ноктасыннан торып бәяләнә. Яшәешнең концептуаль сурәте – ул инсан күзлегә аша күренә торган, аның фикерләү рәвеше ярдәмдә аңланыла торган тормыш, дөнья. Тормыш һәм дөнья И.Юзеев өчен сират күпере буларак, жаннарны биктә тотучы читлек кебек кабул ителә.

Дөнья куркытма,
Читлектә тотма,
Сират күперен мин инде үттем.
Күңеләм өзәлмә,
Инде үзәң дә
Кылдан нечкә, кылычтан үткен... (“Ул үткән юллар”)

Яшәешнең концептуаль сурәтен булдыру барышында И. Юзеев “милли концептлар өлкәсендә” сакланган һәм татар укучысына бик тә таныш һәм якын булган беренчел концептларга таяна. Шундыйлардан без “сират күпере”, “читлек”, “урман”, “күңел”, “йөрәк”, “жан”, “Мәңгелек”, “Күк”, “Алла”, “туфрак”, “дөнья” һ.б. атый алабыз (Юзеев 1997:15-120).

Төнге урманнарға керәсе дә
Югаласы килә,
Серле Күккә ашып, Мәңгелеккә
Юл аласы килә. (“Сезнең якта табигать тә башка”)

Аның шигърьләренең семантик кыры милли-мәдәни фәлсәфи карашларны жыйный. Үзен дөньяның үзәгендә хис итеп, яшәешне лирик герой үз позициясеннән торып бәяли. Моны антропоцентризм дип атыйлар.

Шагыйрьнең күпчелек әсәрләрендә активлаша барган фәлсәфи-антропологик яссылыктагы кеше концепциясе Жирдә яшәве катлаулы вакыйгалар үременин гыйбарәт булган символик зат рәвешен ала.

Яшәеш картинасы үз чиратында Инсан өчен аны чагылдыручы булып тора, димәк Кеше бары тик дөньялыкта яшәү аша гына үз асылын, яшәүнең нәрсә икәнен аңлый ала. Шул рәвешле генә ул үзен танып белә ала (Даутов 2002 : 152).

Яшәеш картинасын бары тик субъектив рәвештә генә танып белгән Инсан, аның төрле тышкы формаларда чагылыш табуын кабул итә алмый. Ягъни тормыш бер кеше өчен бәйрәм булса, икенчесе өчен ул газап рәвешен ала. Димәк, яшәештә һәр кеше тормыш моделен үзе белгәнчә төзи, аны үзенчә кабул итә һәм аңлата.

...Таш калада эчтем тормыш
Агуын.
Нишләдем мин, ник корыдым,
Табиб, әйт?
Нигә генә киттем синнән,
Табигать?..
Ах, белсәгез, ни идем мин,
Кем идем:
Табигатьнең кочагында
Гөл идем...

2. Ренат Харис сонетларында Чиксезлек-Дөнья-Кеше

“Казан утлары”ның 2006 елгы 1 санында шагыйрь Р.Харисның фәлсәфи шигъри циклы урын алган иде (Харис 2006:112–118). Бу циклга кергән әсәрләр милли һәм шәхси яссылыктагы проблемалардан, түбәнсетү-хыянәтләрәннән азат. Бу бәйләмдә Бөек Шигъриятнең матур үрнәкләре: Яшәү һәм Мәхәббәт турында түбәннән торып фикер йөртүче инсан түгел, монда жисем-тәннән арынып югарыга ашкан Шагыйрь жаны! Бу жанның чиксезлек белән очрашуы; шуның аша Галәмнең Акылы, аның Иясе (Мәлиге) белән кавышуы. Шагыйрь Яшәешне Чиксезлеккә кадәр алып менә дә, Мәңгелек Асыл клърсисе алдында калган мәлдә аның тотальлеген аңлай: “Чиксезлек һәм хыял гына чиксез”. Аның болай фикер йөртүе Жирдә яшәеш яратылганга кадәр үк булган, бетмәс, мәңгелек Гакылга барып тоташа – “Чиксезлеккә чәчим, таралам...” Шагыйрь жаны медитатив халәткә чумып, үзен Галәм белән кавыштыра һәм аннан янәдән бербөтен булып туа (Шәмсутова 2010:126).

Һәм сизәмен: балкып, аң-тәнемдә

Галәм зурлык Ана ярала... («Чиксезлеккә ышану сонеты»)

Болай дип әйтү борынгы суфи шагыйрь әл-Халыжның “Әна-әл-Хак” («Мин —Хак», «минда Хак Тәгалә») дип әйтүенә тиг; чөнки бу рәвешле әйтү –үз-үзеңне Тудыручы белән бер итеп тоюның хисси нәтижәсе. Димәк, Р.Харис куәтлэгәнчә, бөтен Галәмгә-чиксезлеккә таралган тән-материя –шул Тудыручының жанлы өлешләре, аның дәвамы.

Шушы ук “Чиксезлеккә ышану сонеты” шигырендә Р.Харис шагыйрь рухына кайдан Илһам иңгәнән ачык күрсәтә: ул чиксезлеккә кадәр сузылган Илаһияттән, үзөбезне тудырып, “күкрәк биргән” Бөек Заттан. —«Без, шагыйрьләр, шулай, Жирдән китми, / чиксезлекнең сөтен имәбез». Сүзләрнең нинди телдә әйтелүе мәһим булмаган бер жисми мизгел, вазифа бу. Исеме кычкырып аталмаган, эчтәлегә белән рухи азык–мәңгелек гакыл, фикер сльзентесе биргән «слът» образы әсәрне Дәрдемәнднең «Ватан китәр, слът калыр» юллары белән аваздаш итә. Ике әсәр уртасында калган «слът» образы фәлсәфи планда тагын да куәтләнә, рухи азык, иман нуры мәгънәсен ала.

Р.Харисның әлегә бәйләмәндәгә әсәрләре яңарыш метафизикасын алга сльрүе һәм антропоцентриклъхер белән ныгытылуы белән кызыклы, әһәмиятле. Чиксезлекне үзөччә таяну ноктасы итеп алу, шагыйрьнең фәлсәфи фикерләренә югары торуын дәлилли. Лирикасында һәрдаим имплицит философ буларак чыгыш ясаган Р.Харисның бу циклдагы сонетларында Чиксезлеккә омтылган ихтыяр клъченә, жанының вертикаль киеренкелеген ачабыз. Мльселман динендә гыйбадәт процессының архитектоникасы Аллаһ каршында сәждә кылу, тез чүгү аша башкарыла, шуңа нигезләнә. Адәм баласының жаны бу вакыт «югарыга суырыла», омтыла, аша. Чиксезлеккә омтылу халәтен кичерүче шагыйрь дә ислам фәлсәфәсенә менталь нигезләнүче буларак кабул ителә. Бу исә Р.Харисның метафизик, романтик кичерешләрен, топологик (Күк—Жир) һәм рухи символизмын матәмәдәни—фәлсәфи планда ачарга ярдәм итә.

Менә шушы халәттә бакый материяне, чиксезлекнең үлмәс дәвамы булган Акылны йөртүче Инсан «хакыйкать», «гөнаһ» турында уйлый башлай. Әмма, Мәңгелекнең үткер күзеннән башка, яшәешнең бер почмагында аның барлыгын бүтән һичкем күрмәгән адәм баласы «хата» төшенчәсен ни өчендер «Бөекләр» белән янәшә атлай. Ижтимагый яшәешне яисә дөньяны күзаллауны кардиналь борып жибәрүче, үзгәртүче бөек шәхесләр (Мльхәммәд, Гайсә пәйгамбәрләр, Будда) белән гади инсан—лирик герой каршы куела, тарихта ныклы рухи дивар булып күзаллана торган мондый затлар янәшәсендә үзен планетар масштабта көчсез итеп тоя.

Жавап эзләп, әле һаман баш ватамын...

Һәм бөекләр күз алдыма бастылар...

“Хата эзләү сонеты” дип исемлэнгән бу эсәрдә лирик герой Жирдәге кешелекнең бәхетсезлегенә китергән иң зур хатаны, аны ясаучыны эзли. Эмма идеалист рухлы, күңелендә дингә аз-маз инану йөрткән укучыны хата төшенчәсен Мөхәммәт, Иисус—Гайсә, Будда кебек расуллар-Алла илчеләре белән янәшә кую шак катыра. Чөнки аларның исемнәрен атаган лирик герой “Әле дә / бар кешелек, ниятендә буталып, / бәхеткә юл табалмый һәр илдә...” дигән нәтижә ясый. Тик бу бөек шәхесләрнең һәр илдә адәм балаларын бутатырлык нинди зур хата ясаганы ачыкланмый; мондый кыю фикердән соң аптырашта калган укучы аны үзе эзләп табарга тиеш була. Әйе, Яшәш һәм Мәңгелек яссылыгында карасак, шигърьдә санап үтелгән Адәм, Ленин, Чыңгыз хан кебекләрен хаталары ачык тоемлана. Дини фәлсәфә, мифология дә чыңга ашырылган яшәешне чыңга ашыручы Абсолют эчендә беренче хатаны Адәм ясады дип күрсәтә. Чөнки ул чикне, гаһеден боза. Нәтижәдә Жиргә сөрелә, адәм балаларының жаннарын бәхеттән – Илаһияттән аера, ерагайта. Тагын да тирәнгәрәк кереп карасак, дөньяны ике полюска – Изгелек һәм Явызлыкка бүләр торган хата аннан соң да күпме булгандыр?!

Экзистенциаль бәргәләнүгә, чарасызлыкка дучар ителгән “жиргә сөрелүчеләрне”ң (кешеләрнең) рухларын ныгытучы, аларны бакый дөньядә мәңгелек бакчаларына эзерләүче итеп беләбез без Гайсә-Иисус, Мөхәммәд һәм Будданы. Һәркайсының күңеле генә түгел, эш-гамәлләре дә саф, керсез дип кабул ителгән. Шуңа күрә канлы фажигаләрнең башында торучы, адәм балаларына жирдә тәмуҗ ясаучы Чыңгыз хан һәм Ленин белән исемнәре янәшә аталганда, шундый ук куркыныч нинди языклары булды икән дип күңел шомлана, ишетелгәннән канәгатьсезлек кичерелә. Шигърьнең өченче строфасында бирелгән “Ә кем кылды Жирдә иң зур игелек?” дигән сорау гына Расул итеп җибәрелгән бу затларның изге миссиясен янә бер кат танырга ярдәм итә. Бу юлы инде күңел Ленин белән Чыңгызхан шәхесләренең планетар дәрәҗәдә кылган игелекләрен (?) барлап, аларны Мөхәммәд, Гайсә пәйгамбәрләр белән берәттән кую-куймау мәсьәләсен, “планетар аң үзәге” белән бәйлә булу-булмавын кире кага. Эмма эсәрен ахырында яңгыраган “буыннар” сүзенә бәйлә рәвештә дөнья энә шулай икегә —хата һәм игелек яссылыгына—аерыла: Ленин, Чыңгызны хата ясаучылар дип танучыларга һәм Мөхәммәд белән Гайсәдән хата-гөнаһ эзләп азапланучы атеист-материалистларга. Мондый каршылык һәр илдә, хәтта һәр өйдә була ала. Бу гамәл дәфтәрләренең кайсысы калын булуга гына түгел, “планетар аң үзәге”ннән Изге хәбәр (благая весть) җибәрелүгә дә бәйледер. Менә шушы каршылык чигендә **фетнә** туа да инде.

“Күлэгәне өнәмәү сонеты”ның образлары үк фәлсәфи эчтәлек белән сугарылган. “Болыт” монда Тәңре яныннан килгән, ниндидер сер йөртүче итеп, мифологик фикерләүдәгечә кабул ителсә, аның күлэгәсе, киресенчә, негатив тәэсир тудыра, күңелгә ниндидер шом, кайгы-хәсрәт сала. Юкка мыни автор күлэгәдә калган урман, даланы кайгылы күңел белән чагыштыра. Әйтерсез лә, болытлар Тәңре белән кешелек дөньясы арасына кереп яшәешнең үтә күренмәс жебен өзәләр. Бу җеп эсәрдә “терек нуры” итеп бирелә һәм, үз чиратында, “күктән иңгән дога”ның жиргә житкәнән тоеп-күреп булырдай формасы дип атала. Күлэгә энә шул нурны туктата. Димәк, дога жиргә үтеп керә алмый, ә бу исә яшәешнең туктавына илтә. “Шул вакытта жанда сут туктала - / жирдә - чәчәк, тәндә - күңел үсми”. Әлегә юллар жирдә бар нәрсәнең дә Бөек Кодрәт иясе индергән дога бәрәкәте белән генә яшәвен тану булып яңгырый!

Р.Харис бу шигърьендә дә Яшәешне ике яссылыкта сурәтли: фәлсәфи яссылык (Илаһ һәм дөнья) һәм реалистик яссылык (жәмгыятьнең төрле катламлы булуы). Шулай фикер йөрткәргә шагыйрьнең лирик чигенеш рәвешендә килеп кергән шәхси кичерешләре мөмкинлеген бирә:

Күлэгәдә яшәп караган бар,

Йөрәгемдә кояш йөртсәм дә мин!..

Дөньяны үзгәрттерлек, жирдә һәм һәр күңелдә чәчәк үстерерлек кояшлы йөрәкле булып та, язмыш кушуы яки иҗтимагый бүленеш аркасында шул “кояшны” чыгара алмыйча ятучылар

азмы? Шагыйрьнең әлеге юллары алдан ук билгеләнгән **тәкъдир** һәм инсанга бирелгән **сайлау иреге** турындагы уйлануларга этәрәләр. Гүя, ике арадагы “болыт” һәм “кояшлы” йөрәк (тәкъдир һәм шәхси ирек) каршы куела. Бу тәкъдир-күләгәне бары тик “мәләк (фәрештә) хәрәкәте” (Р.Харис “жил”не шулай дип атый!) генә хәрәкәткә китерә. Фәрештәләр ишетерлек нинди дога кирәк соң? Шигъри дога; үз ижат жимешеме ул, Изге китап сүзләре—сурәләреме, бары тик шигъри дога! Менә шул шигъри дога гына күктән иңгән Бөөк Затның догасына юл ача!

“**Караңгылык сонеты**” Р.Харисны яшәеш һәм үлем чикләрен ачучы философ итеп күз алдына китереп бастыра. Дөнъяның нәрсәгә нигезләнеп торугын яхшы белгән хәлдә, ул чиксезлекнең икенче ягына карарга омтыла. Бөтен бер яшәешне Яктылыкка һәм Караңгылыкка аерып, ул аның тәмамлану ноктасын күрергә тели:

Яктылыкның үзәгендә кояш тора!

Караңгылык үзәгендә нинди жисем?

Кайчакларда күнелемне шушы сорау,

бик хәвефле хәнжәр булып, китә кисеп.

Жир йөзөндә тормыш дигән мөгжизалы күренеш барлыкка килгәннән бирле һәр акыл иясен, аңлы кешене борчыган, күңелен телеп-телеп алган сорау бу. Чыннан да, Яктылык бары кояштан килә кебек. Әмма шагыйрь бу аксиоманың метафизик яссылыкта караганда дәрәс түгеллеген раслый:

Мин кояшны күк йөзәннән сөртеп алам,

йолдыз, Айны офык артларына салам...

(Монда Ай-Кояш, йолдызларның да безнең кебек жисми-фани күренешләр булуы ассызыклана). ЮК, кояш белән ай һәм йолдызлардан түгел икән бу яктылык! Ул тирәндәрәк, югарыдарак, күк гөмбәзенең чиксезлеккә кушылган урынының иң төбәннән икән бит!

Ә яктылык һаман-һаман күзгә керә.

Яшәеш әнә шуннан индерелгән һәм шул яктылык белән генә тотып торыла, ул – безнең яшәү чыганагы! Ул – Мәңгелек! Ул безнең күңелләргә дога булып, күзләребезгә “терек нуры” булып сөңгән. Аның шулай икәннен без монда – Жирдә, «яшәү» дигән вакыт аралыгында гына аңлыйбыз. Бәлки, шуны аңлау өчен жибәрелгәнбездер!?

3.Фәнис Яруллин лирикасында яшәеш концепциясе

Фәнис Яруллинның XX гасырның күренекле сүз осталары арасында үз лаеклы урыны бар. Аның шигърияте – һәр сүзен ювелирчыдай зәвык белән хисси, фәлсәфи һәм ижтимагый яссылыкка салып үлчәнгән лирика (Галиуллин Т. 1985:175). Әсәрләре шагыйрь шәхесен дистәләргә каләм иясә арасында индивидуаль иткән сыйфатлардан тукулган. Ф.Яруллин шигъриятенә хас хасияتلәрне эзләгәндә, шундый ачышка тап булдык: аның поэзиясе Р.Фәйзуллинның күкрәккә төртеп әйтелгән фикернең жеп очын укучы акылына урап калдыра торган, Р.Хариска хас фәлсәфи уй, ихтыярлы хис сөземтәсеннән ныгытылган һәм акыл алмазы белән чарланган интеллектуаль лирика, Зөлфәтнең ярсу хисләре һәр өтереннән күренеп торган “трибун лирика”, М. Әгъләмовның бөтен жан сулышы халкының йөрәк тибешенә корылган, бөтен шигъри жепселләре белән милли поэзия булган ижатлар янәшәсендә аерым бер шигъри дөнъя булып мөстәкыйль яшәп килә (Шәмсутова А. 2010:148).

Салмак агышлы, ялкындай хисси, уйчан фикерле, корычтай ихтыяр көченә ия бу шигъриятне без шартлыча “салмак лирика” дип аталган агымга кертәп карыйбыз. Бу лириканың үз сыйфатлары бар. Шигъри агым булган әлеге юнәлешкә тематик планда тормыштагы традицион күренешләргә ныграк игътибар биргән шагыйрьләргә кертү сорала. Традицион күренешләр

дигәндә без кешенең гармонияле яшәвенә, дөньяны, инсанны милли һәм дини яссылыклардан кабул итүенә, шагыйрьлекне яшәеш турындагы өйрәтмәләргә житкерүче итеп аңлауны күз алдында тотарбыз. Мондый төр шигърият поэтикактан да классик рухтагы шигърь калыбын өстен күрә, форма ягыннан принципияль новаторлыкны, сурәтләү чараларының яңгыравыклыгын үз максат итми. “Салмак лирика”га нисбәт иткән шигърьләрдә кулланылган алымнар образлар системасын киеренкелектә ачарга, шигърьнең бердәм музыкаль тональлеген булдырырга һәм композицион яктан бөтенлекне сакларга ярдәм итә.

“Салмак лирика”ның эчтәлек ягыннан да үзенчәлекләре күзгә ташлана. Монда яшәеш турындагы хатирәләр, язмышка тәүбә итү, тасвирлауда эчкерсезлек, күңел халәтенә тирәнтен игътибар, хәятны күзәтү өстенлек итә. Әмма мондый шагыйрьләр жәмгыятьтәге актуаль проблемаларга да күз йоммыйлар. Алар өчен шигърияттә “кечкенә”, әһәмиятсез темалар юк. Табигатьне дә мондый шагыйрьләр лирик геройның хисләре өчен фон итеп түгел, ә яшәешнең кыйммәтле нигез өлеше итеп күрәләр. Ф.Яруллин шигърияте менә шундый мәгънәви һәм поэтик эчтәлеккә күренеш, шуңа да без аны чорның характеристикасын яңгыравыклы лозунглар аша күтәргән формалист шагыйрьләр рәтенә куя алмыйбыз. Ф.Яруллин стилиенә хас гадәтилек артында үткән поэтик фикерләргә түкми-чәми, турыдан-туры әйтергә омтылу максаты ята.

Ф. Яруллинның ижатында еш кулланыла торган мотивлар – ул Ярату һәм Сабырлык мотивлары (Яруллин Ф. 1998: 25-70) . Алар үз чиратында этик һәм эстетик кыйммәткә ия Матурлык катигориясә белән аерылгысыз үрелеп бара. Бу мотивлар татар әдәбияты өчен борынгыдан хас. Әмма шушы традицион алымнарга мөрәжәгать итү шагыйрь ижатын гадиләштерми, төссезләндерми, киресенчә, бу юл фәлсәфилекнең тирәнлеген, хисилекнең ярсулыгын тәгаенләргә ярдәм итә, сүзләргә, образларны укучы күңеленә үтеп керерлек итеп кулланырга булыша.

Соңгы еллардагы лирик әсәрләрендә “үлем мотивы” да чагылып китә. Моңа кадәр бу мотивны шигърьләрендә искә төшерергә дә теләмәгән шагыйрь соңгы елларда инде яшь аралыгын үлчәп, ахры, бу сорауга җавап эзләргә кирәклеген тойгандай күренә. Яшәүнең матурлыгын аңлаган лирик герое бу күренешнең “хушлашу” – дөнья, яшәеш, ижат, якыннары белән хушлашу – икәннен тоя, күрәсен, шуңа да андый фикерләргә артык урын калдырымый.

Ф. Яруллинның сабырлык фәлсәфәсе суфи шагыйрьләрдәге аерым бер мәкам дәрәжәсендә ачыла. Суфичылыктагы иң югары нокта – ул канәгать булу (әл-канәга, әр-рида). Түзем-сабыр булу исә өч мәкам үтүне таләп итә: 1) зарланудан ваз кичү (тәрк-әш-шәкуа) – бу үз язмышын аңлап, тугъры юлга басу баскычы; 2) үз язмышыңнан риза-канәгать булу (әр-рида) – тормышны тирән фәлсәфә белән аңлаган кеше генә шулай кабул итә ала; 3) ярату (әл-мәхәббә) – Ходай Тәгалә тудырганның, барлыкка китергәннең барысын да ярату-сөю. Бу баскыч тугърылылык һәм ихтыяр көчлелекне, рухи ныклыкны дәлилли.

Сабырлык фәлсәфәсе Ф.Яруллинда, Кол Галинең “Кыйссаи Йосыф” әсәрендә чагылыш тапканча, рухи һәм әхлакий (күңел) матурлыгы ноктасына житкезелгән.

Шул рәвешле мөселман шагыйрьләр ижатында төрлечә этик һәм эстетик үзгәреш кичергән сабырлык мотивы Ф.Яруллинның дөньяга карашында, яшәешне кабул итү һәм аңлавында үзенчәлекле чагылыш тапты һәм үзәк урынны алды.

Язмыш алдында баш ию, әмма аннан зарланмау, горур калу, рухи ныклык һәм сабырлык кына аңа яшәүгә көч бирә, киләчәккә ышаныч калдыра, уята.

Рухи чистарыну юлына баскан кеше үзгәндә иң тирән мәгънәдә аңланыла торган сабырлык тәрбияләргә тиеш. Моның ахыр максаты – тудырылган барлык нәрсәне, халк кылынган бөтен жан иясен яратырга өйрәнү. Ярату сыйфаты – адәм баласы үз жанында, күңелендә дөньялыкта тәрбияләргә тиешле иң яхшы, югары сыйфатларның берсе. Ф. Яруллин – күңел яссылыгында

шушы баскычларны үтеп, соңгы баскычка – Ярату баскычына бик иртә күтәрелә алган сирәк шагыйрьләрнең берсе. Ярату – тагын Аллаһы Тәгаләнең төп сыйфатларыннан берсе булып та тора.

Йомгак:

Яшәеш дигән абстракт төшенчәне ижади, сәнгатьчә гәүдәләндерүгә алынып, бүгенге көн татар шагыйрьләре дөньяны танып-белүнең фундаменталь принципларын кабул итәләр, Яшәештән тыш яссылыкның барлыгын танийлар һәм раслыйлар, Галәм, Инсан, тормыш кебек күрәп белгән предмет-күренешләргә генә түгел, Илаһият, Җан, Рух кебек аңнан башка кабул ителә торган төшенчәләргә сәнгатьчә билгеләмә бирәләр. Татар әдәбияты галиме Т.Галиуллин язганча, “XX гасыр азагында төрле шигъри мәктәпләргә таянып, чынбарлыкны, рухи дөньяны үзләренчә күрү сәләтенә ия, бай фикерле, гүзәллекне тоя, сәяси хәрәкәтләрне аңлый торган сәләтле сүз осталары ижат итә” (Галиуллин Т. 2003:30).

Яшәү максатын эзләү, инсан хәятының мәгънәсе турында уйланулар әлеге шагыйрьләрнең ижатында төрле формада гәүдәләнә. Яшәеш фәлсәфәсенең асылын алар табигать һәм кеше янәшәлеге аркылы, кеше күңеленең бөтен хис-кичерешләрен, уй-фикерләренең тирәнлеген табигать образлары аша тасвирлыйлар. Яшәешнең асылын ачу өчен күпчелек шагыйрьләр Инсан образына мөрәҗғәгать итәләр. Үз чиратында кеше гомеренең мәгънәсен алар Вакыт фәлсәфәсе ярдәмендә дә ачалар. Ф.Яруллин, Х. Әюпов, И. Юзеев, Н.Гамбәр, Ф. Яхин, Р.Фәйзуллин ижатында Вакыт фәлсәфәсе төрле символик образлар, метафорик сурәтләр аша ачыла (Юзиев 2001: 391, 420, 440).

Күргәнебезчә, бүгенге көн шагыйрьләрен инсанның яшәү рәвеше, мохит белән бәйләнеше, кеше жаны, аның бөеклеге һәм үлемсезлеге, гомумән, хәят ачышы кызыксындыра. Шагыйрьләрнең фәлсәфи лирик әсәрләрендә бу дөньяда кешегә йөкләнгән вазифа, инсанның үтәргә тиешле “миссия”сен яктыртуга да күп урын бирелә. Аерым алганда, И.Юзеев, Ф.Яруллин, Р. Харис, З. Маликов, Р.Фәйзуллин, Х.Әюпов, Н.Гамбәр, Ф.Яхин инсан “миссия”сен шәхси шагыйрь “миссия”се аша яктырталар. Шагыйрьнең бу дөньядагы миссиясе үз ижаты аша дөньяны уңай якка үзгәртү, укучы күңелендә гомумкешелек принципларын тәрбияләү, шигырьләре аша инсан күңелен яктырту дип билгеләнелә.

Бүгенге көн шагыйрьләренең ижатында Җир-Галәм-Инсан берлеге гомумдөнья тынычлыгы, дөнья яратылышы, инсан жанының мәңгелеге темалары ярдәмендә ачыла. Туган жиргә, аның матур табигатенә мәдхия жырлаган шигырьләр дә Җир-Галәм-Инсан берлеген яктыртуга хезмәт итәләр. Шигырь эчендә табигать күренешләрен куллану шагыйрь әйтергә теләгән фикерне, тасвирларга омытылган кичерешне тагын да тирәнәйтә. Татар шагыйрьләре әсәрләрендә адәм баласы табигать әйләнәсендә яшәүче зат итеп сурәтләнелә, табигать патшалыгының барлык закончалыкларына буйсынучы табигатьнең бер өлеше, камил һәм аерылгысыз бер күзәнәге итеп бирелә. Туган як, ягъни кешенең беренче мәртәбә аваз салган жир почмагы да, татар шагыйрьләре өчен Галәмнең аерылгысыз өлеше рәвешендә кабул ителә (Шамсутова 2012:412).

Фәлсәфилекне ачуга туган йорт, туган туфрак турындагы мотивлар да булышлык итә. Һәрбер шагыйрьдә туган туфрак сурәтенә яңа бизәкләр, төсмер үзенчәлекләре өстәлә бара, шул рәвешле, туган як образының бизәкле мозаикасы формалаша.

Әдипләр кеше күңелен дөньяның бар сыйфатларын алган, чикләре булмаган Галәм рәвешендә күзаллыйлар. Инсан күңеленең сурәтен тудыруда шигырьләрдә борынгы әдәбият традицияләре дә сизелә: Кеше күңеле зиннәтле сарай, тирән дингез, төнбоеклы күлгә охшатыла. Димәк, бүгенге көн шагыйрьләре дә, шагыйрь Г.Тукайлар, Дәрдемәндләр кебек үк, Галәм һәм Яшәеш хакийкатенә төшенергә омыталар, Яшәешнең асыл кануннарын укучыга шигырьләре аша житкерергә

телиләр (Akidil vd 1998:397). Гомумән алганда, алар ижатында Яшәеш һәм Инсан бербөтен итеп бирелә. Гасырдан гасырга кешелек жәмгыятен кызыксындырып килгән “Илаһият бармы? Инсан белән Тудыручы арасында бәйләнеш нинди, нидән гыйбарәт? Кеше жаны мәңгелекме?” дигән фәлсәфи сорауларга бүгенге көн шагыйрьләре шигърьләрендә үзенчәлекле җавап табабыз.

Гомумән алганда, бүгенге көн фәлсәфи лирикасы адәм баласын бу дөньяда яшәве турында уйланырга этәрә, бакый һәм фаний дөньяларның асылын танырга әзерли, яхшылык аша Кеше дигән затның асылын саклап калырга чакыра. Монографик эзләнүләргә кереш рәвешендә бирелгән кыскача бу күзәтү бүгенге көн фәлсәфи шигъриятенә бербөтен күренеш булуына, аның үз хасиятләре, үз агышы барлыгына дәлил булып тора. Хәзерге фәлсәфи лирика үз укучысын табар, югарыдагы аңлатмаларны юнәлеш итеп, аның белән якыннан танышырга алыныр, шигъри фәлсәфәнең эчтәлеген үз күңеле аша үткәреп, хакыйкәткә юлны табар дигән теләктә калабыз.

Әдәбият исемлеге:

Akidil, Mehmet Ali vd.. *Türk Dünyası Edebiyatları. Kazan Tatar Türklerinin Edebiyatı*. İstanbul: TC Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

Галиуллин, Т.. *Шагыйрьләр һәм шигърьләр*. Казан: Татарстан Китап Нәшрияте, 1985.

Галиуллин, Т.. *Шигърият офыклары. Китап: Татар шигърияте. 1980–2000 еллар*. Казан: “Мәгариф” Нәшрияте, 2003.

Даутов, А.И.. *Илдар Юзеев шигъриятендә романтизм*. Казан: “Интелпресс” Нәшрияте, 2002.

Харис, Р.. “Яна шигърьләр”. Казан Утлары 1 сан, 2006.

Шәмсутова, А.. *Хәзерге татар әдәбиятында яңарыш*. Казан: Таткитнәшр., 2010.

Шамсутова, А.. *Концепция Жизни и Смерти в современной татарской литературе*. Казань: «Ислам в мультикультурном мире». 2-й Международный научный форум. Казанский Федеральный Университет, 2012.

Юзеев И.. *Калдыр, аккош, каурыеңны...: Шигърьләр*. Казан: “Татар китабы”, 1997.

Юзеев, И.Г.. *Мәхәббәт китабы: Шигърьләр, җырлар, поэмалар*. Казан: Татарстан Китап Нәшрияте, 1982.

Юзеев, И.Г.. *Уйлый күңелем төрлесен*. Казан: Татарстан Китап Нәшрияте, 1998.

Яруллин, Ф.. *Көзге моң. Әлмәт: “Рухият” Нәшрияте*, 1998.

Yuziyev, Nil. *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi 19 – Tatar Edebiyatı III (TT'ye Aktaranlar: Fatma Özkan, İsmail Türkoğlu, Orhan Söylemez, Hayrat Celal)*. Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Қазақ Жеріне Араб Және Төте Жазуының Таралуы

Spreading Of Direct And Arabic Writing On Kazakh Land

Anar YEKIMBEYEVA *

Öz:

Kazak bozkırlarında arab yazısı islam dininin Orta Asia türkler arasında kabul edilmeye başlamasıyla (VII-IX yy.) başladığını biliyoruz. Kazak bozkırlarında yazının kullanılması çok erken dönemlerden başlamaktadır. En erken kullandıkları yazı şekil olarak Göktürk alfabesine benzeyen ama halan bilimsel olarak okunması yapılmayan (şimdiye kadar birçok okuma denemesi sunulmuşsa da birbirine benzememektedir) *Göktürk yazısına benzeyen* anlamında kullanılan *Runapodobni* kazakça *Runa ispetti* yazısıdır. Kesin olan da bu Essik kurganı buluntularının Sakalara ait olması ve onlarında türk kabilelerinin temelini oluşturan halklardan biri olduğudur. Bilim dünyasında menşeyi halan tartışılmakta olan Göktürk yazısı türklerin kabul edilen en eski yazısıdır. Buna bağlı olarak da Çoyr yazıtlı hitabesi (687-692) Göktürk yazıtlı en eski hitabesi olarak kabul edilmektedir. Daha sonra Manihei dini etkisi ile Uygur kaganlığı tarafından kullanılan Soğd yazısından türk dili fonolojisine uygunlaştırılarak yapılan yazı sistemidir. Daha sonra Uygur yazısı, Nayman yazısı, Moğol yazısı olarak türkler tarafından kullanılmıştır. Çeşitli dönemlerde türlü yazı sistemlerini kullanan türkler yaşadığı coğrafyanın büyüklüğü, dönemin en hızlı ulaşım araçlarını kullanması ve çeşitli kültürlerle temasta bulunması dolayısıyla çok renkli kültüre sahiptir ki, bunu kullandıkları yazı sistemlerinin çokluğu ve türlülüğü ile kanıtlayabiliriz.

Türk yazı tarihinde büyük bir yeri olan arap yazı sistemi türk-arap ilişkisi neticesinde bilinerek daha sonra türkler arasında yaygınlaşan islam dini sonucunda Karahanlı döneminden başlayarak yaygın şekilde kullanılmaya başlamıştır ve sunî bir yazı dili olan Çağatay edebi dili devirinde en parlak dönemini yaşamıştır.

Bizim araştırma konumuz işte bu Çağatay döneminden sonra Orta Asiada şekillenen yeni türk halklarından olan kazak türklerinin XIX ve XX yy. kullandıkları yazı dili ve eserleri hakkında olacak.

Töte jazu olarak bilinen arap yazısı temelinde kazak türkçesi fonolojisine uygunlaştırılarak kullanılan bu yazı sistemi kazak türkleri tarafından halan kullanılmaktadır (Doğu türkistan olarak bilinen Çindeki kazak türkleri kullanıyorlar). Abai Kunanbayev, Şakarim Kudayberdioglu, Kasım Bulhayıroğlu, Tahir Comartbayev, Esenoğlu, Abılayhanov, Bekmetov, Dulat, Balmuhamedov gibi dönemin kazak şair ve

* Тарих Маагстрі, Қазақстан Республикасы Ұлттық музейі, Тәуелсіздік 54, ekimbaeva@mail.ru

bilimadamları tarafından töte жазу ile yazılan eserлерle tanıştıрмак темел амачımızdır. Onların töte жазу ile yazdıклары eserлерinden örnekлер göstererek, transkripsiyonunu ve günümüzün казақ түркçesine (yetiştirebilirsek түрkiye түркçesine de çevirmeyi düşünүyoruz) çevirisini sunmaktayız.

Abstract:

Arab writing on Kazakh land became widespread through Islam religion in 7-9 centuries. It was a writing of Kazakh tribes like Uisun, Kangly, Kipchak and etc who are the descendants of ancient Xiongnu, Saks tribes. They were used Runa writing («Issyk writing»).

Ancient Turks in 6 century used Runa writing and alphabet system. It's show that between 7-9 centuries among the states in the territory of Kazakhstan Runa writing was the most common writing. At the beginning of 20th century Runa writing found on Shamanic, Buddhist, Manichaeon and legal texts. The monuments of ancient Turkic writing are also had been found in Kazakhstan for a last thirty years. Turkic people along with the native written language were used Sogdian writing In early medieval centuries. Adapted version of Sogdian script Turks at the beginning called “Uighur” later “Naiman” or “Tot Mongol” written language. After foundation of Uighur khanate Manichaeon writing started use. Later, these types of writing under the influence of Islam, were forced out of Arab written language. The spread of Islamic culture among Turkic peoples has led to the use of the Arabic alphabet. The establishment of Islam as a state religion Karakhanid state and usage of Arabic writing on official clerical work, education sphere further strengthens its position.

The formation of new Turkic states has led the emergence of differences in language. Therefore, the Kazakh people started using direct writing. Most of the written heritage of the Kazakh people come down to us in Arabic script. In the works of Kazakh poets of the early 20th century, often found Arabic and Persian words religious context. They wrote voluminous epics on religious themes. The issue of our study is compositions written by in direct writing with Abay, Shakarym Kudaibergen, Kasym Bulhayruly, Tahir Jomartbaev, Esenuly Ablayhanov, Bekmetov, Dulat, Balmwxamedov and other. Get acquaintance with their works written in Chagatai, Arabic, Persian languages.

Keywords: казақ, төте, arab, runa, manihei, соғд, nayman, моғол

Кіріспе. Азия мен Еуропаны қосып жатқан Қазақстанмен әлемнің көптеген елдері әртүрлі тарихи, мәдени, қоғамдық, саяси-экономикалық байланысын күні бүгінге дейін үзбей жалғастырып келе жатыр. Ежелден басталған бұл байланыс халық өмірінің мәдени өміріне, рухани дүниесіне де өзінің барлық болмысымен ізін қалдырғаны даусыз. Адамзат қоғамының бір бөлшегі ретінде жасап келе жатқан қазақ жеріндегі төте жазу шығыстық өркениеттің құрамдас бір бөлігі ретінде дамуда.

Қазақмәдениеті мен әдебиетінің қалыптасу, даму жолы мен өркендеуі түркілік дүниетанымның негізінде өріліп, өзіндік сипатқа ие болғанымен, дара дамыған ерекше дүние емес, ол бүкіл әлемдік әдебиетпен үндестікте, байланыста қалыптасқан деп айтуға болады. Әсіресе, орта ғасырда қазақ жеріне ислам дінімен қабат келген араб мәдениеті мен әдебиеті біздің бүгінгі ұлттық әдебиетіміздің өсіп-өркендеуіне, ықпалы зор болды деп айтуға толық негіз бар. Қазақ жеріндегі төте-араб жазуы байланыстарының тамыры өте тереңде жатыр.

Қазақстанда Араб жазуы ислам діні арқылы VII–IX ғасырлар аралығында таралғаны белгілі. Қазақстан жерін жайлаған көне ғұн, сақ тайпалары пайдаланған көне Руна іспетті жазу («Есік жазуы») сол тайпаларға тән мәдениеттің тарихи мұрагері – қазақ халқының негізін құраушы үйсін, қаңлы, қыпшақ және т.б. тайпалардың ең көне жазуы болып саналып отыр.

Көне түркілер VI ғасырда өзіне тән алфавиттік жүйесі бар руна (бітіг) жазуын пайдаланған. Бұл туралы алғашқы деректер Византия тарихшысы Менандр Протектордың түркі жазуының көне ескерткіштері – «Күлтегін», «Білге қаған» және «Тоныкөк» жазбаларында айтылады.

Ал VII–IX ғасырлар аралығында Қазақстан аумағындағы ортағасырлық мемлекеттерде көне руналық түркі жазуының қолданылу аясы біршама зор болған, яғни б.з.д. V–IV ғасырлардағы қорымдардан табылған руналық немесе руна іспетті екі ойма жазу Оңтүстік Сібір мен Қазақстанның ежелгі көшпелі тайпаларында өзіндік әліпби болғандығын айғақтайды. XX ғасырдың бас кезінде Шығыс Түркістанда түркі руналық жазудың шамандық, манихейлік, буддалық дін және заң мазмұнында қағазға жазылған нұсқалары (VIII–X ғғ.) айқындалды. Соңғы отыз жыл ішінде Қазақстан жерінде де көне түркі жазба ескерткішінің бар екендігі анықталды (1:164,166).

Көне түркі поэтикалық арнасында дүниеге келген «Ырқ бітіг» түріктердің мұсылмандықты қабылдағанға дейінгі тұрмыс-тіршілігінің көпшілікке беймәлімдеу тұстары мен наным-сенімдері және оларды қоршаған орта туралы мәліметтерге толы.

Көне түркі бітіг жазуының кілті табылған соң, көне түркі мәтіндерін жан-жақты зерттеуге ден қойылды. Байырғы түркі бітік жазуы жайлы отандық Ғ. Айдаров, А. Аманжолов, О. Сүлейменов, Қ. Сартқожаұлы және т.б. ғалымдар зерттеп келді. Ерте орта ғасырларда түркі халықтары өздерінің төл жазуымен бірге соғды жазуын да пайдаланған.

Соғды жазуы дегеніміз – орта ғасырлардағы парсы жазуы. Соғды жазуының өз тілдеріне икемделген нұсқасын түркілер алғашында «ұйғыр жазуы», кейінірек «найман жазуы» немесе тот моңғол жазуы деп атаған.

Түркітанушы Г. Клоссон соғды жазуын сол кездегі дипломатиялық қажеттілік негізінде туындаған деген пікір білдірген. Одан кейін, Ұйғыр қағанаты құрылуына байланысты манихей жазуы енді. Оның таралуы Манихей дінінің таралуына байланысты болды. Ұйғыр жазуының ескерткіштері бізге Шығыс Түркістаннан табылған қолжазбалар арқылы жетті.

Кейін бұл жазуларды Ислам дінінің ықпалымен енген Араб жазулары ығыстырып шығарды. Ислам мәдениетінің таралуына байланысты түркі халықтары араб әліпбиін пайдалана бастады.

Қарахандықтар дәуірінде (X–XIII ғғ.) ислам дінінің ресми дінге айналуы мен діни-ағарту, іс қағаздары араб тілінде жүргізілуі бұл үрдісті күшейте түскені мәлім. Араб әліпбиімен хатқа түскен сол заманғы еңбектер: Махмұд Қашқаридің «Диуани лұғат ат-түрігі», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі», Қожа Ахмет Йасауидің «Диуани хикметі», Сүлеймен Бақырғанидың «Хикметі», Рабғузидің «Қиссауыл әнбиясы» («Әулиелер дастаны», «Оғызнама» (IX–X ғғ.), Әбілғазы Баһадүрдің «Түрік шежіресі» және т.б., олар араб жазуын өздері туып-өскен орталарында үйренгені, сол дәуірлерде арабша оқытатын медреселер болғанын көруге болады. Түркі мәдениетінің шарықтап гүлденген тұсы араб графикасы кезінде болды (2:69).

Шағатай әдеби тілі негізінде Кіші Азия мен орталық Азияға үлкен әсерін тигізді. Жаңа түркі мемлекеттерінің қалыптасуына байланысты тілде де айырмашылықтар пайда болды. Осының негізінде қазақ халқы төте жазу үлгісін қолдана бастады (3:71).

Қазақ жазба мұраларының көпшілігі араб әліпбиі арқылы біздің заманымызға жетті. Әсіресе XX ғасырдың басындағы ескі тілде жырлаған ақын-жазушылар шығармаларында араб-парсы сөздері көп кездеседі, ал оның негізін діни терминдер құрайды. Өйткені сол кезеңдегі қаламгерлер діни тақырыпқа тек өлеңдер мен қарасөз үлгілерін ғана емес, көлемді дастандар да арнаған.

Араб графикасына негізделген қазақ әліпбиін кезінде А. Байтұрсынов реттеп, тіл ерекшеліктеріне сай жетілдірді. А. Байтұрсынұлының 1912 жылы осы төте жазу жүйесімен «Оқу

құралы» деп аталатын тұңғыш кітабы жарыққа шықты. Ол қазақ жазуы тарихында «жаңа емле» (төте жазу) деп аталып, халықты сауаттандыруда ірі бетбұрыс жасады. Әліпби 1913 жылдан бастап мұсылман медреселерінде, 1929 жылға дейін кеңестік мектептерде қолданылды. Бұл қазақ халқының рухани-мәдени өміріндегі үлкен жаңалық болды. Өйткені қазақ балаларына өз ана тілінде хат танып, ана тілінде жазуға жол ашылды.

А. Байтұрсынұлының енгізген «төте жазу» жүйесін Қытай Халық Республикасы Шынжаң Ұйғыр автономиялық ауданындағы қазақтар мен Ауғанстан, Иран және Пәкістан елдеріндегі қазақ диаспорасындағы қазақтар қолданғаны белгілі. Байқап отырғанымыздай, қазақтар бірнеше ғасыр бойы араб жазуын пайдаланып келеді (4:3).

Біздің қолға алып зерттеп отырған мәселе, төте жазумен жазылған Абай Құнанбаев, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Қасым Бұлхайырұлы, Тахир Жомартбаев, Есенұлы, Абылайханов, Бекметов, Дулат, Балмұхамедовтің және тағы басқа қазақ зиялыларының туындылары, олар ауылдағы медреседе араб, парсы тілдерінде сауаттарын ашып, көптеген шығыс ақындарының шығармаларымен сусындады. Араб, иран, шағатай тілдерінде жазылған ертегі, дастан, қиссалар туралы қолжазбаларды қарастырайық.

Абай Құнанбайұлының «Таңдамалы өлеңдері» атты қолжазбаға тоқталсақ, Қазақ-қырғыз ғылым комиссиясы тарапынан басып шығарылған. Жауапты редакторы Халил Дос-Мұханметифұлы-Жан Омари. Шығарма мәтінінің тілі – қазақ тілі, араб графикасы негізінде құрылған төте жазумен жазылған. Қазақтың ұлы ақыны Абай Құнанбайұлының өлеңдері, аудармалары, қара сөздері араб графикасы ережесі негізінде жазылған. 1922 жылдың 22 сәуірінде Ташкентте басылып шыққан (5).

Шамседдин Хусейннің «Дуниядан шикает, шағым» атты қолжазбасы 16 беттен тұрады және төте жазумен жазылған. 1908 жылы Қазан қаласында Император университетінің баспасында басылған. Кітап ішіндегі мәтін қара өлең түрінде төте жазумен жазылып, өлеңнің аралары екіден бастап он беске дейін рим сандарымен бөлінген. Өлеңдер діни адамгершілік құндылықтар аясында жазылған, тәрбиелік және өсиеттік мәнге ие. XIV бөлімде мақалдар жазылған. Кітап мынандай өлең жолдарымен басталады:

او يلا سق برگه براؤ عزيز قوناق آيريلمق ايرته كچج به بر كون بولمق
 نه حكمت بر كون مثال كورسه داغي بو كونكلده بولمايدى عبرت آلاماق;
 كونكل نينك آينه سين توزانك باسقان كناتنك كبرى برلان آراالصقار
 بو آينه هيچ نرسه من تازر مايدى علم صؤى بولماسه توفيق قوسقار

Аудармасы

Ойласақ, бірге бару ғазиз қонақ,
 Айрылмақ ерте, кеш бір күн болмақ.
 Не хикмет бір күн масал көрсе-дағы,
 Бұ көңілде болмайды ғибрат алмақ.
 Көңілінің айнасы тозаң басқан,
 Күнәнің кірі бірлән араласқан.
 Бұ айна хич нәрсемен тазармайды,
 Ғылым суы болмаса тауфиқ қосқан...(6:8).

Шамседдин Хасенұлының «Қисса-и Наурызбай төре Қасымұғлы (ұлы) Қасым Абылайханов» атты қолжазбасы 58 беттен тұрады, төте жазумен жазылып, 1912 жылы Қазан қаласында Император университетінің баспасында басылған (7).

Тахир Жомартбайұлының «Қыз көрелік» шығармасы қазақ тіліндегі роман, Семипалатта «Ярдым» ширкеті нашриятындан, 3-ші кітап, 1912 жылы басып шығарылған. Қолжазба төте жазумен жазылған және 48 беттен тұрады. Т. Жомартбаевтың «Қыз көрелік» романы – құрылымдық ерекшеліктері мен көркемдік бейнелеу құралдары, тақырыптық-идеялық мазмұны жағынан соны шығарма. Қысқасы, дәстүрлі тақырыптан жаңа проблематика қозғаған «Қыз көрелік» романы – қазақ қыздарының бас бостандығы туралы күрделі жанрда жазылған көлемді шығармалардың бірі.

Автор ХХ ғасырдың басында көп қозғала бастаған тақырыптың өзіне жаңа қырынан келген. Әдетте, бұл тақырып қыздардың қалыңмалға, ескі әдет-ғұрыпқа қарсылығы күресімен қабаттаса баяндалады. «Қыз көрелік» романында осы тақырып проблематикасы мүлде басқа: енді қыз таңдап жүрген мырзаларды қыздың өзі таңдауы керек.

Жаңа идеяның өзі, әрине, жаңа пішінді талап етеді. Автор осы идеяны шартты реалистік мазмұнға көшіріп, көркем бейнелеуге тырысқан. «Қыз көрелік» туралы пікір айтушыларды біраз ойға қалдыратын мәселе, ағартушы-демократтық идеясы айқын шығармада ертегі фабуласының пайдаланылуы. Көлемді шығармада шағын ертегіні мақсатты қолдану арқылы шығарма идеясын, авторлық ойды, көркемдікті күшейтуге қол жеткізген.

Қазақ қыздарының өздеріне жар таңдауы, сүйгеніне қосылуы тарихта болмаған іс емес, алайда Т. Жомартбаев романында мүлде шартты шешімге барады. Автор баяндауында ойнақылық, юмор, ирония басым (8).

Шамседдин Хасенұлының «Қасым Бұлхайырұлының зынданда жатып айтқаны» қолжазбасы 16 беттен тұрады, төте жазумен жазылған. 1908 жылы Қазан қаласында Шараф баспасында басылған. 1902 жылы 21 мартта Ақмола облысының Омскі уезінің нөмір 4-ші ауылында Қасым Бұлхайырұлы деген кісі жастайынан ата-анасынан жетім қалған. Сол кісі бір орысты өлтіріп түрмеге түскен. Кітапта Қасым Бұлхайырұлының түрмеде жатып шығарған өлеңдері жазылған. Өлеңдері мынадай тақырыптарға бөлінген: Ата-анасына шығарғаны, Түрмеде жатып каторгаға кетерінде айтқаны, Тұрғандай кәусәр шарап алып ішіп, Каторгадан әйеліне жазған сәлемі, Монолог өлеңдері берілген (9).

Мұхаммед Максұд ибн Хамидулла Бекметовтың «Қазақтың өлеңдері: қазақтың жақсы өлеңдері жиналды (қазақ тілінде)» атты жинағы

1908 жылы Қазан қаласында ағайынды Каримовтар баспасында 18 бетпен және төте жазумен басылып шыққан. Жинақта өлеңдер тақырыптарға бөлінген: Қазақ өлеңдері, Жаман қатын, Жақсы қатын, Мылтық мерген, Суырлар хикаесі, Тышханның жауабы, Данадалғы атты өлеңдер берілген (10).

Балмұхамедовтың «Тарих Мұхаммедие» атты қолжазбасы 66 беттен тұрады және төте жазумен жазылған. 1907 жылы Қазан қаласында «Шараф» баспасында басылған. Кітапта Мұхаммед пайғамбардың өмірбаяны жазылған. Кітаптың ішіндегі тақырыптардың мазмұны кітаптың соңында берілген (11).

Шамседдин Хусейн оғлының-ұлының «Өсиетнаме» жазбасының бірінші бетінде «Бұ кітаптың басмасына рұқсат берілді қазан 10-шы июльде 1880-шы жылда. Бұ кітап басыма олунмушдур – басылған Қазан Кукубиннің таб'ханесінде-баспасында Қазан уезі Курса ауылының қаражатымен 1297-ші сенед-жылда» деп жазылған. Ішіндегі мәтін өлең-жыр түрінде 16 беттен тұрады және төте жазумен жазылған. Кітаптың авторы бірінші бетінде жоқ, бірақ соңғы 16-шы бетте өлең-

жырдың соңғы жағында «Әууал/Әуел бастап жазыпты/жазыпты Бабатай оғлы/ұлы Дулатай...» деп жазылған (12).

Қазақ шығармаларында көркем сөз шеберлігіне енген төте жазудың көркемдік үлгілері мәтіндік талдау арқылы нақтылы мысалдармен дәлелденіп, қазақ жазу тарихы үшін қайталанбас үлгі саналатын қазақ қаламгерлерінің шығармаларында шығыстық сарын айқын аңғарылады. Ақын, жазушылардың төте жазу шығармаларында тек тақырыптық қана емес, көркемдік үлгілерден де классикалық араб әдебиетінің ықпалын анық аңғаруға болады және бұл шығыстық дүниетаным деңгейімен де тығыз байланысты болып келеді.

Осы шығармалардың идеясы – түркі халқын ауыз бірлікке, сыртқы жауға қарсы ұйымдасқан күреске, ата-баба жолын берік ұстауға шақыру қазіргі уақытта да өзекті.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

Сартқожаұлы Қ. Байырғы түрік жазуының генезисі. Алматы, 2007.

Қойгелді М. «Қазақ елі» тарихын тарқатсақ... мемлекет құру тәжірибеміз осы идеядан бастау алатынын ұмытпауға тиіспіз. // «Түркістан», 2014 ж., 22 ақпан.

Молдабай Т. Жазу тарихы аясында көне түркі бітіг жазуының зерттелуі // Түркі жазба мәдениеті: тарихы, тағлым және тәуелсіздік мұраттары атты республикалық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. Өскемен, 2016.

Мамырбекова Г. Кірме сөздер сөздігін жасау – уақыт талабы. // «Ана тілі», №13, 2015.

Құнанбайұлы А. Таңдамалы өлеңдері. Ташкент, 22.04.1922.

Хусейнов Ш. «Дуниядан шикает (шағым)». – Қазан: Император университетінің баспасы, 1908.

Хасенов Ш. «Қисса-и Наурызбай төре Қасымұғлы (ұлы) Қасым Абылайханов». – Қазан: Император университетінің баспасы, 1912.

Жомартбаев Т. Қыз көрелік. – Семипалат: «Ярдым» ширкеті нашриятындан, 3-ші кітап. 1912.

Хасенов Ш. Қасым Бұлхайырұлының зынданда жатып айтқаны. –Қазан: Шараф баспасы, 1902.

Мұхаммед Мақсұд ибн Хамидулла Бекметов. Қазақтың өлеңдері: қазақтың жақсы өлеңдері жиналды (қазақ тілінде). – Қазан: ағайынды Каримовтар баспасы, 1908.

Балмұхамедов. Тарих Мұхаммедие. – Қазан: «Шараф» баспасы, 1907.

Хусейн Ш. Өсиетнаме. – Қазан: Кукубиннің таб‘ханесінде баспасы, 1880.

бекқызы. Қазақ әліпбиі немесе Байтұрсынұлы емлесі

Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Edebiyat Metinleri Aracılığıyla Sosyo-Kültürel Bilgi Aktarımı: Yusuf Has Hacib ve Ahmet Hamdi Tanpınar

**Transfer Of Sociocultural Knowledge Through Literary Texts In
Teaching Turkish As A Foreign Language: Yusuf Has Hacib and
Ahmet Hamdi Tanpınar**

Aslı FİŞEKÇİOĞLU *

Öz:

Bu çalışmada, Avrupa Ortak Çerçeve Metninin yabancı dil öğretiminde hedef dile ait kültür yetisinin öğrenenlere kazandırılmasına verdiği önemden yola çıkılarak, kültür yetisinin bir bileşeni olan sosyokültürel yeti incelenmiştir. Dilin estetik kullanımı olarak adlandırılan edebiyat metnlerinin Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde eğitim programlarında yer alması gerekliliği üzerinde durularak, günümüze kadar genel kültür bilgisi aktarımı olarak kullanılan edebiyat metnlerinin, sosyokültürel bilgi aktarımında da kullanılması gerekliliğinin önemi üzerinde durulmuştur. Çalışmanın uygulama bölümünde, Yusuf Has Hacib'in, Kutadgu Bilig ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Beş Şehir adlı eserlerinden alıntılar yapılarak Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenen B2 dil düzeyindeki yabancı öğrencilerin, okuduğunu anlama ve yazma becerilerinin geliştirilmesi ve edebiyat metinleri aracılığı ile Türklere ait sosyokültürel bilginin aktarımı amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi, Avrupa Ortak Çerçeve Metni, Sosyokültürel Bilgi, Edebiyat Metinleri, Kültür Yetisi.

Abstract

In this study, depending on the importance given to the cultural component of the target language in CEFR (Common European Framework of Reference for Languages), sociocultural competence, a component of intercultural competence, has been examined. Literary texts have long been used for the transfer of general cultural knowledge in foreign language teaching. This study argues that the use of

* Marmara Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu asli.fisekcioglu@marmara.edu.tr

literary texts, also called as esthetical use of language, is vital to the transfer of sociocultural knowledge that literary texts.

Keywords: Teaching Turkish as a Foreign Language, Common European Framework of Reference for Languages, Sociocultural Knowledge, Literary Texts, Cultural Competence.

Giriş:

“Kültür” kavramının yabancı dil eğitiminde yer alması iletişimsel yöntem ile eylem odaklı yaklaşımdan önceki yaklaşım ve yöntemlerde de vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Hedef kültüre ait iz bırakmış edebiyat eserlerinin, yazarların, önemli mimari eserlerin, tarihsel geçmişin ve coğrafi özelliklerin tanıtılması aracılığı ile yapılan kültür aktarımı, öğrencilere hedef dile ait ansiklopedik bilgiler vermiştir. Daha çok dilbilgisi ve kelime bilgisinin öğretilmesine, doğru kullanım kurallarına odaklanan eğitim programlarında bu içerik kültür aktarımı için yeterli gözükmekteydi ve yoğun ders programı uygulamalarından arta kalan zamanlarda öğrencilerle yapılan rahatlatıcı etkinlikler kapsamında değerlendirilmekteydi.

İçinde yaşadığımız yüzyılda yabancı dil eğitimi de, sosyal bilimlerin ve eğitim bilimlerinin diğer kolları gibi sosyal, politik, ekonomik ve bilimsel gelişmelerden etkilenerek değişimler geçirmiştir. En önemli değişim 1991 yılında Avrupa Birliği bünyesinde başlatılan çalışmalar sonucunda yaşanmıştır. Avrupa Konseyi Eğitim Komitesi Diller Bölümü tarafından 1991 yılında üye ülkeler ve diğer ülke eğitimcileri tarafından “Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni” hazırlanmıştır. Bu metin, yabancı dil öğretiminde program, sınav, başvuru kitapları hazırlama konusunda esas alınması gerekenleri ortak bir temele dayandırmayı amaçlamaktadır. Bu yeni dil anlayışına göre yeniden düzenlenen eğitim programları içeriği öğrencinin gereksinimlerine, özelliklerine, olanaklarına göre yapılandırılmalıdır. Ayrıca dil seviyelerinin belirlenmesi, dil yetilerinin birbirinden ayrıştırılması, öğrenenin ilerleme sürecinin standart ölçütler üzerinden ölçülüp, değerlendirilmesi de önemsenmiştir. 1970’li yıllarda başlayan çalışmaların ürünü olan iletişimsel yaklaşım da Avrupa Konseyi Diller Komitesinin çalışmaları sonrasında kendini: *yabancı dil eğitimi dilin en önemli işlevi olan iletişimin üzerine kuran yaklaşım*” olarak tanımlamıştır. (Jean-Pierre Robert: 2002) Bu yeni bakış açısı da yabancı dil eğitimine iletişim yetisi kavramını getirmiştir. “Öğrenci” kavramının da yerini “öğrenen” kavramına bırakmasıyla, ortaya alışılmış öğrenci-öğretmen ilişki kalıplarını bozan, eğitim sürecinde aktif rol alan, dilsel gereksinimlerinin farkında, öğrendiği yabancı dilde iletişime geçmek isteyen bir “sosyal aktör”(Avrupa Ortak Çerçeve Metni:2004) ortaya çıkmıştır. Daha önceki yabancı dil eğitimi yaklaşımlarında, eğitim sürecinde pasif bir rol üstlenen öğrenci, adının yeniden tanımlanmasıyla, yabancı dil eğitim sürecinin “ömür boyu sürecek” bir süreç olduğunun farkına vararak iletişime geçmek için birçok dil yetisine sahip olması gerektiğinin de bilincine varmıştır. Bu bağlamda öğrenenin yabancı dildeki bilgisi ve dili ustaca kullanmasının yararlı bir dilsel tutuma ulaşabilmesi için gereken şartlar da Avrupa Diller Ortak Başvuru Metninde sıralanmış, dilsel yetkinlikler sınıflandırılarak, dilin yapısı farklı bileşenlere ayrılmıştır. Bahsettiğimiz bu dil yetilerini Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni İletişimsel Dil Yetileri ve kültür yetileri olarak da adlandırılan Genel Yetiler olarak iki ana başlıkta toplamıştır. (Avrupa Ortak Çerçeve Metni:2004)

A-Dil Yetisi:

İletişimsel dil yetisi kavramının yabancı dil eğitim programlarına girmesiyle, yabancı dili öğrenen kişi hem dil kullanıcısı olarak hem de öğrendiği yabancı dile ait kültürün içinde iletişime girdiği için sosyal aktör olarak adlandırılmıştır. Bu bağlamda Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni eğitim programlarının faydalılığını İletişimsel Dil Yetileri ve kültür yetileri olarak da adlandırılan Genel Yetilerin eğitim programlarında dengeli olarak var olmasıyla ölçmektedir. Bunun sonucunda gerek yabancı dil

öğretmenleri, gerek yabancı dil programları hazırlayan kurumlar öğrenenin dilsel gereksinimleri kadar, öğrendiği yabancı dile ait kültürel gereksinimleri de olduğunun bilincindedir. İletişimsel yaklaşımın bir anlamda tamamlayıcısı olarak gördüğümüz Eylem Odaklı Yaklaşım ve Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni yabancı dil eğitimine görev kavramını da taşımıştır. Ortak metinde bir dili kullanmak ve öğrenmek; sosyal aktör olarak kabul edilen kişilerin genel yetileri (kültür yetileri) ve iletişimsel dil yetilerini bir arada geliştirmeleridir. Bu yetileri farklı koşulları olan, içinde karşıtlıklar bulunan birbirinden değişik bağlamlarda dilsel etkinlikler gerçekleştirmek için kullanırlar. Bu dilsel etkinlikleri farklı stratejilerini harekete geçirerek görevlerini, amaçlarını tamamlarlar. Bu tanımı incelediğimize, dikkatimizi dili kullanan kişinin bu kullanım sonucunda bir amacı gerçekleştirdiğini, veya bir görevi tamamladığını görmekteyiz. Sosyal aktör olarak kabul edilen dil kullanıcısı veya öğrenen soyut bir dilsel içerikle karşı karşıya değildir. İletişime geçmek ve bir görevi tamamlamak, bir amacı gerçekleştirmek zorunda olduğu için de çeşitli stratejiler kullanmak zorundadır. Önceki yaklaşımlarda sadece sınıf içi iletişim kurmak zorunda olan veya öğrendiği dilbilgisi kuralını, kelime listesini ezbere tekrar etmesi beklenen öğrenci, sadece öğrendiği yabancı dilin kendi iç yapısı ile değil, aynı zamanda bu dilin ait olduğu sosyal kültürle de tanışmak zorundadır; çünkü sosyal aktör olarak bu yeni toplum üyeleri ile iletişime geçmek, bu iletişim sırasında önüne çıkan tüm engelleri aşarak görevini başarıyla tamamlamak zorundadır. C. Purel (Puren C: 2009) bu durumu “*sosyal ortamda harekete geçmek*” olarak tanımlamıştır.

Dil yetisi kavramından bahsederken P. Charaudeau’nun tanımı da bize hayli detaylı bir bilgi vermekte: *dil yetisi önceden kişide olmayan bir edinimin kazanımıdır; bu edinim gözlemlenebilir özelliktedir; küçük parçalara bölünebilir; ölçülüp, değerlendirilebilir; iletilebilir çünkü incelenebilir.* (Chareaudau P; 2000)

Yabancı dil eğitimine dil yetisi kavramının gelmesiyle “dilsel performans” ve “iletişimsel performans” olarak adlandırdığımız iki farklı kavram da tamamen birbirinden ayrılmıştır. İletişimsel yaklaşımdan önceki yaklaşımlar dilsel performans kavramını eğitim programlarının en önemli unsuru olarak kabul edip, ölçme değerlendirme sistemlerini de sadece bu performansın varlığının öğrencide sorgulanması üzerine kurmuşlardı. (Jean-Pierre Robert: 2002) başka bir deyişle, ölçülen ve değerlendirilen sadece dilsel performans kavramıydı. Buna karşın, öğrenenin herhangi bir iletişim durumunda dilsel performansını kullanabilme yetisi, yani “iletişimsel performans” ölçülmüyordu. Bu bağlamda yabancı dilin öğrenen tarafından etkin bir şekilde kullanılması için, iletişim durumlarında kendini ifade edebilmesi için, “dilsel performans” ve “iletişimsel performans” kavramlarının dengeli olarak eğitim programlarında var olması gerekmektedir.

B-Genel Yetiler, Kültür Yetileri

Daha önceden de belirttiğimiz gibi kültür kavramının yabancı dil eğitimde yer alması iletişimsel yaklaşımdan önceki yaklaşım ve metotlarda da vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Hedef dile ait ansiklopedik bilginin kültür içeriği olarak kullanıldığı yabancı dil eğitim programlarında, öğrenim görmüş olan bireyler, dil kullanıcısı olarak hedef dilin kullanıldığı sosyal ortamlara girdiğinde, iletişime geçmek için kendisine gerekli olan kelime bilgisinden yoksun, bağıntıları sadece dilbilgisi içeriklerinde yapısal anlamda gördüğü için, kendi içinde tutarlı bir söylem üretemeyen, kısaca iletişime geçemeyen, konuşamayan, yazamayan hatta bazı durumlarda hedef kültüre ait kişilerin kullandığı dilden, sözcük dağarcığından farklı bir dil kullanımı olan bireyler olarak karşımıza çıkmaktaydı. Ülkemizde dilbilgisi odaklı yaklaşım ve yöntemler etkisinde hazırlanmış yabancı dil eğitim programlarının sonucunda, kültür içeriğinin eksikliğinden dolayı söylem oluşturma yetisi olmayan ama hedef dile ait kuralları bilen, kendini yazılı ve sözlü olarak ifade edemeyen, kısaca öğrendiği yabancı dili kullanamayan bireyler yetişmiştir. Yabancılar Türkçe Öğretiminin önemli kurumlar tarafından desteklendiği, yoğun akademik çalışmaların yapıldığı, günümüz çağdaş yaklaşımlarının ışığında hazırlanan eğitim programlarının yürütüldüğü bu dönemde ülkemizin yabancı dil öğretiminde geçirdiği süreçler ve bu süreçlerin sonuçları tartışılmalı ve Yabancılar Türkçe Eğitiminde, yabancı dil eğitiminde yapmış olduğumuz hatalar tekrarlanmamalıdır.

Bu bağlamda Yabancılar Türkçe Eğitimi programları, öğrenenin sosyal ortamlara gireceğini, anlamlı söylemler oluşturarak iletişime geçeceğini öngören İletişimsel Yöntem, Eylem Odaklı Yaklaşım ve Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni çalışmaları bağlamında değerlendirilmelidir. Anlamlı söylemlerin ancak dilsel içeriğin kültürel içerikle birleşmesinden gerçekleşebileceği fikrinden yola çıkarak, Yabancılar Türkçe Eğitimi programlarında dilsel içeriğin öğrenende yararcı (pragmatik) yetiyi harekete geçirecek kültürel bir içerikle tamamlanması gerekmektedir. Bu bağlamda Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni çalışmasında Kültür Yetilerini ve bu yetilerin farklı bileşenlerini ayrıntılı olarak açıklamıştır. Bu bileşenlerden ilki, bilgi veya genel kültür (CECR sayfa 82) olarak adlandırdığımız, içinde okul eğitiminden öğrencinin edindiği ansiklopedik bilginin bulunduğu bir bütün ve her toplumun kendine özel günlük yaşam özelliklerinin (sosyokültürel bilgi), inançlarının ve değer yargılarının bulunduğu ampirik bir başka bütünü de kapsayan bileşimdir. Farklı bir kültürle iletişime geçme görevini başarmak zorunda olan dil kullanıcısı bu bütünü de söylem oluştururken kullanmak zorundadır. Bu bilginin içinde aynı zamanda kültürlerarası bilinç kavramı da vardır. Bu durum bize bilgi (Fişekcioğlu A: 2007) *bileşeninin hedef dile ait toplumun günlük yaşantısını, kişiler arası ilişkileri, toplumun değişmez ritüellerini, değer yargılarını tüm yönleriyle kapsadığını göstermektedir*. Bu bilgiyle eğitim sürecinde donanmış olan öğrenen, hedef dile ait sosyal ortamlara girdiğinde, o kültüre ait ansiklopedik bilginin yanında aynı zamanda toplum yaşamında gördüğü tüm ayrıntıları da anlayacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, “bilgi” kavramı aynı zamanda öğrenende kültürlerarası bilinç kavramının da gelişmesine önemli bir rol oynamaktadır. Jacobson’un Senemoğlu O: Çevirisi 1997) iletişimi tanımlarken ayrıntılı olarak belirttiği üzere, iletişimin sağlanması için bir ileti, biri bu mesajı ileten konumunda (konuşucu), biri de bu mesajı alan durumda olan bir dinleyici, bağlam ve iletinin geçmesini sağlayan bir kanal ve düzgü-kod gereklidir. Bu iletişim tanımını da ayrıntılı olarak incelediğimizde iletişim görevini yerine getirmek zorunda olan dil kullanıcısı sadece bildiği dilbilgisi kalıplarını, sözcük listelerini kullanarak iletişime geçemez. Bu bağlamda “Kültür Yetileri” ile “İletişimsel Dil Yetilerinin” iletişimi karşılıklı sağlamak adına birbirinden ayrılmaz iki parça olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Kısaca “Kültür Yetisi”nin önemsenmediği veya ikinci plana atıldığı eğitim programlarında öğrenenin hedef toplumda, o topluma ait kişilerle iletişime geçmesi imkânsızlaşır. Bu gerçekliği en ayrıntılı ifade eden ise, Umberto Eco’nun “Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı” adlı yapıtında çok dilli Avrupa anlayışı ile ilgili fikirlerini paylaşırken kurduğu şu cümlelerdir: “Çok dilli bir Avrupa, birçok dili akıcı olarak konuşan kişilerin değil; en iyi durumda, karşılaştıklarında her biri kendi dilini konuşan ve karşısındakinin dilini anlayan, gerekirse akıcı bir şekilde konuşamayan, karşısındakinin dilini güçlükle anlasa da, bir dilin “özgül niteliğini”, herkesin kendi atalarının ve kendi geleneğinin dilini konuşarak dile getirdiği kültürel evreni anlayacak kişilerin Avrupa’sıdır.” (Eco U:2004)

C-Sosyokültürel Bilgi

Kültürler arası bildirişimde en önemli amaç, farklı kültüre sahip bireyler arasında yeterli ve etkili bir bildirişim sağlamaktır. Tam olarak etkili bir bildirişimin sağlanması, ilişki içinde bulunan farklı kültüre sahip olan bireylerin birbirini anlaması ve alışveriş içinde olması gerekmektedir. (Bölükbaş F, Keskin F:2010) Bu görüşten de anlaşılacağı üzere, bireylerin birbirini anlaması, alışveriş içinde olması etkili bir bildirişim için vazgeçilmez unsurlardır. Bu aynı zamanda eylem odaklı yaklaşıma göre sosyal aktör olarak kabul edilen öğrenenin, söylemini oluştururken kullandığı en önemli araçlardan biridir. Bireylerin birbirini anlaması, karşılıklı tolerans gösterebilmesi, birbirini farklılıklarıyla ve benzerlikleriyle kabul edebilmesi ise sağlıklı bir iletişimin gerçekleşebilmesi için çok önemlidir. Eylem odaklı yaklaşımda iletişimsel performansın, dilsel performans kadar önemli bir yeri olduğundan hareketle, iletişimsel performansın öğrenende gerçekleşebilmesi için hedef dile ait sosyokültürel bilgiye dil düzeyi sınırları içinde sahip olması gerekmektedir. Amaç öğreneni bir Türk haline getirmek değildir. Amaç, öğreneni söz ve tutumlarıyla yadırganmayan, toplumda önemsenen sosyal kalıpları –dil düzeyine göre- anlayabilen ve kullanabilen, bir dil kullanıcısı haline getirmektir. Bu bağlamda sosyokültürel bilgi

olarak adlandırdığımız bilgiye sahip olan birey gerek söylem oluşturma sürecinde, gerek karşısındakinin oluşturduğu söylemi anlama sürecinde –dil düzeyine göre- doğru kanalı ve doğru kodu kullanacaktır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi sosyokültürel bilgi her toplumun kendine özel günlük yaşam özelliklerinin, inançlarının ve değer yargılarının bulunduğu bir bütündür. Zaten *Toplum kendisine katılan her bireyi belli bir sosyalleşme süreci içinde kültürleme; başka bir deyişle kendi değer yargıları ile tanıştırap benimsetme çabası içindedir.* (İsmail Güleç İnce B: 2013) Bu bağlamda yazarlar tarafından “kültürleme” olarak adlandırılan doğal sosyokültür aktarımı süreci çok önemlidir. Hedef dilin konuşulduğu ülkede yani Türkiye’de Türkçe öğrenen bireyler için bu süreç, yurtdışında Türkçe öğrenen bireylerin geçireceği süreçten daha kolay olacaktır. Fakat bu bilginin Türkiye’de Türkçe öğrenen bireyler için dil eğitimlerinin başladığı ilk günden itibaren verilmesi, hem sosyal yaşantılarını kolaylaştırması açısından hem de onların ülkemizde edinecekleri ilk izlenimlerinin olumlu olmasını sağlayacağından son derece faydalı gözükmektedir. Üstelik Türkçe eğitiminin başladığı ilk günden itibaren verilen sosyokültürel bilgi sayesinde öğrenenler, dilsel performansları yetersiz olsa bile kendilerini “sokaktaki sosyal iletişim ağının” bir parçası olarak hissedebileceklerdir. Somut bir örnek vermek gerekirse, resimlerle “toplu taşıma araçlarında Türkler kendilerinden yaşlı olanlara yer verir” sosyokültürel bilgisinin aktarıldığı birey, hiç Türkçe konuşmadan toplu taşıma aracında kendinden yaşlı bir kişiye yer vererek, yaşlının da kendisine gülümsemesini teşekkür olarak algılayarak iletişime geçer, kendini oradaki sosyal toplulukta yabancı hissetmez. Böylelikle dilsel performansının yetersiz olması iletişimsel performansının oluşmasını engellemez. Bu bağlamda ülkemizde hazırlanan Türkçe yöntem kitaplarında da Batı dillerini öğretmeyi amaçlayan yabancı yöntem kitaplarında olduğu gibi, Türkiye’de Türkçe öğrenen bireyler için farklı ayrıntıları kapsayan, yurtdışında Türkçe öğrenen bireyler için ise daha detaylı sosyokültürel bilgileri içeren yöntem kitapları olmalıdır. Çünkü yurtdışında Türkçe öğrenen bireyler hedef dilin kullanıldığı ülkede bulunmadıkları için, doğal sosyokültürel aktarım sürecini yaşayamazlar. Önemle belirtmek gerekir ki, sosyokültürel bilgi, tanımı gereği içinde hem sabit, hem değişken öğeler taşımaktadır. İçinde yaşadığımız sosyal toplum devamlı bir devinim içerisindedir. Bu bağlamda hazırlanan yöntem kitaplarındaki veya eğitim programlarındaki sosyokültürel bilgi içeriği düzenli aralıklarla gözden geçirilmelidir.

Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni sosyokültürel bilgiyi tanımlarken inançlar ve değer yargılarını da bu bilgiyi oluşturan bileşenler olarak belirlemiştir. İnançlar ve değer yargıları sosyokültürel bilgiyi oluşturan en önemli sabit bileşenlerden biridir. Bir toplumu oluşturan en önemli yapı taşlarından biri olan inançlar ve değer yargıları, bireyin iletişim sırasında oluşturduğu söylemde kullandığı kodu oluşturur. Öğrendiği yabancı dilde dilsel performansı üst düzeyde olan bir dil kullanıcısı bile eğer içinde sosyokültürel bilginin tüm bileşenleriyle var olmadığı bir yabancı dil eğitiminden geçmişse iletişimde kodu çözümleyemez, söylemi anlamlandıramaz veya yanlış anlamlandırır.

D-Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Sosyokültürel Bilgi İçeriği

Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni kültür yetilerini bilgi veya genel kültür, sosyokültürel bilgi ve kültürlerarası bilinç bileşenlerine ayırarak Yabancılar için Türkçe eğitim materyalleri ve programları hazırlayan uzmanlara kültür içeriğinin belirlenmesi yönünde önemli kolaylıklar hazırlamıştır. Böylelikle kullandığımız ve hazırladığımız materyallerde genel kültür bilgisi, sosyokültürel bilgi ve kültürlerarası bilinç kavramlarının öğrenende eşit ağırlıkta ilerleyip ilerlemediğini sağlıklı bir şekilde takip edebilmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda kültür aktarımı daha bilinçli bir şekilde yapılmaktadır.

Yabancı dil öğretiminin başlangıcından itibaren kültür aktarımı konusunda bir fikir birliği olmasına rağmen, hangi kültür içeriğinin aktarılacağı her zaman tartışma konusu olmuştur. Ülkelerin yürüttüğü dil politikaları birbirinden farklı olmuş, zamanla çeşitlenen yabancı dil eğitim yöntem ve yaklaşımları da kültür içeriğinin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. 1990 yılında Kanada yabancılarla Fransızca öğretiminde kullanılması amacıyla “kültür müfredatı” hazırlamıştır. (le Blanc R. vb: 2000) “Hangi kültür

içeriği öğretilmelidir?” sorusuna yanıt aramak için yapılan bu çalışmada müfredatta yer alacak olan kültür içeriğinin Fransızca konuşulan tüm sosyal topluluklara ait olması, iletişimsel bakış açısında öne sunulmuş olan 4 dil becerisinin içinde öğretilen, kesinlikle beşinci bir dil yetisi gibi değerlendirilmeyen, etnik merkezli olmaktan uzak, çoğulcu özellikler içeren, gerçek yaşam bağlamından kopuk olmayan, folklorik öğelerden uzak gerçek toplum yaşamının aktif halini yansıtan, ilginç ve motive edici bir içeriğe sahip, iletişimi kolaylaştıracak, basmakalıp düşünce yaratmayacak, aykırılıktan uzak olan bir niteliğe sahip olması gerekliliğinin üzerinde durulmuştur. Kanada yetkililerinin hazırladığı bu raporun içeriği de sosyokültürel bilginin yabancı dil eğitim programlarında ne denli önemli olduğunun altını bir kez daha çizmektedir. Eylem odaklı yaklaşımın da dil kullanıcılarına sosyal yaşamda kullanacağı görevler vermesi, yabancı dil öğretiminde sosyokültürel bilginin Kültürel Yetileri oluşturan bileşenler arasında yerini diğer bileşenlere oranla daha önemli hale getirmektedir. Önemle belirtmek gerekir ki, Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni öncesindeki yöntem ve yaklaşımlarda kültür kavramının bileşenlere ayrılması, yabancı dil eğitimi programlarında dil becerilerinin geliştirilmesinde araç olarak kullanılmaması bir başka deyişle ayrı bir ders içeriği olarak görülmesi kültür aktarımını ansiklopedik bilgi/genel kültür bilgisinin aktarımı ile sınırlı kılmıştır. Bu bakış açısının ortaya çıkarmış olduğu sorunlara çözüm olmak amacıyla Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni sosyokültürel bilgiyi *Günlük Yaşam, Yaşam Şartları, Kişiler Arası İlişkiler, Değerler, İnanışlar ve Tutumlar, Beden Dili, Sosyal Adetler ve Gelenekler, Törenselle Davranışlar* (Avrupa Ortak Çerçeve Metni:2004)olarak sınıflandırmıştır. Bu ayrıntılı sınıflandırma ile yabancı dil öğretiminde sosyokültürel bilgi içeriğinin ayrıntılı tanımı yapılmış, genel sınırları belirlenmiştir.

E-Edebiyat Metinleri ve Sosyokültürel Bilgi İçeriği

Avrupa Ortak Metni yabancı dil öğretiminde edebiyat metnlerinin kullanımını “Dilin Estetik Kullanımı” (Avrupa Ortak Çerçeve Metni:2004)başlığı altında incelemiştir. Şarkı söylemek (çocuk şarkıları, halk şarkıları, pop şarkılar, vs.) , *hikâyeleri yeniden anlatmak ve yazmak*,

görsel-işitsel metinler, karikatürler, resimli hikâyeler, vs. de dahil, hayali metinleri dinlemek, okumak, yazmak ve söylemek (*hikâyeler, tekerlemeler, vs.*), *yazılı metni olan veya olmayan oyunları sergilemek, hedef dile ait tüm edebi metinlerin üretimi, algılanması ve performansı, örn. okuma ve yazma metinleri (kısa hikâyeler, romanlar, şiirler, vs.) ve resital, drama, opera, vs. izlemek/dinlemek ve sergilemek* olarak ayrıntılı bir şekilde ifade edilen tüm bu etkinlikler aynı zamanda hedef dile ait sosyokültürel bilgi aktarımı için de çok önemli bir kaynaktır. Ayrıca Ortak Metin *Ulusal ve bölgesel edebi eserleri Avrupa Konseyi ‘korunacak ve geliştirilecek değerli bir ortak kaynak’ olarak görür. Bu eserler Avrupa’nın kültürel mirasına çok önemli katkıda bulunur. Edebi çalışmalar estetik olmanın dışında, bireysel, ahlaki ve duygusal, dilsel ve kültürel olmak üzere çeşitli eğitsel amaçlara hizmet ederler* diyerek edebi metinlerin yabancı dil eğitim programlarında yer almasını önermektedir. Günümüze kadar Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi ile ilgili programlar ve eğitim materyalleri incelendiğinde edebiyat metnlerinin yabancı öğrencilere genel kültür bilgisi olarak aktarıldığını görmekteyiz. Ünlü şair ve yazarların isimlerini ve önemli eserlerini öğretmek, edebiyatımıza mal olmuş şiirlerin ezberletilmesi, serbest okuma saatlerinde öğretmen tarafından tavsiye edilen edebi eserlerin okuma keyfi almak amacıyla sınıfa getirilmesi, edebiyat metinleri aracılığıyla dil bilgisi çalışmaları yaptırılması gibi etkinlikler öğrencinin Türklere ait genel kültür bilgisi almasına yardımcı olmuş çalışmalardır. Fakat Türklere ait sosyokültürel bilgi içeriğinin en doğru en yansız olarak aktarıldığı yer Türk yazar ve şairler tarafından üretilmiş eserlerdir. Bir toplumun yüzyıllar boyunca bazen değişikliklere uğrayan, bazen yüzyıllar boyunca aynı kalan sosyokültürel bilgisini ancak edebiyat eserlerinde bulabiliriz. Bu konuda J.C. Béacco *Edebi metinlerin yabancı dil öğretiminde kullanılmasının gerekliliği sadece hedef dili öğrenen kişiye dilin estetik anlamda en güzel kullanılmış örneklerini, farklı dil yapılarını göstermek değildir. Edebi metinler dili öğrenen kişiyle hedef kültür arasında kültürel bir ilişki başlatırlar. Edebi metinler kültürler arasında fikir*

alışverişini sağlarlar. (Béacco J.C. 2000) diyerek edebiyat metinlerinin yabancı dil eğitiminde kültür aktarımı konusunda öneminin altını çizmiştir.

F-Uygulama

1-Kutadgu Bilig ve Yabancı Dil Olarak Türkçe Sınıfı

Balasagunlu Yusuf olarak da anılan Yusuf Has Hacib, XI. Yüzyılda Karahanlılar döneminde yaşamış Kutadgu Bilig'in (Mutluluk Veren Bilgi) yazarıdır. Eserin tamamı incelendiğinde Türk töresi yani Türklere ait yaşam kuralları, değer yargıları, Türk görgüsü ile ilgili önemli bilgiler edinmekteyiz. Fakat günümüzden tam 10 yüzyıl önce yazılmış bu eserde ayrıntılı bir tarama yapıldığında birçok yaşam kuralının, görgünün ve değer yargısının değişmediği görülmektedir. Bu sebeple eseri Türklere ait sosyokültürel bilgi aktarımı bağlamında yabancılara Türkçe öğretiminde kullanılmasının uygun olduğu görülmektedir.

Bu çalışmanın uygulama bölümünde Kutadgu Bilig (Yusuf Has Hacib, Ç. Çakan A:2016) isimli eserin “Ögdülmüş Ogdurmuş’a Yemeğe Gitmenin Töresini Söyler” bölümünü B2.1 dil düzeyi için Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminde eğitim materyali olarak kullanılması için, yazma becerisini kapsayan bir örnek hazırlanmıştır.

Kutadgu Bilig (s. 342-343-344-345)

“Ögdülmüş Ogdurmuş’a Yemeğe Gitmenin Töresini Söyler”

4574 Türlü türlü olur çağıran kişi

Yine de çok türlüdür konukluk aş

4575 Bunlardan biri düğün yemeğidir

Biri de oğul doğunca ya da sünnet için verilendir

4576 Eş dost çağırısı ya da arkadaş

Büyük veya küçük yakın, kardeş

4577 Yoğ aş olur ölü adına da

Ad san alan biri aş verir başkalarına

4578 Bunlardan hangisine gitmeli

Hangisine gitmemeli, bunu bilmeli

4579 Dost, bildik, kardeş yemeği

Olunca gidip eşi dostu görmeli

4581 Yakın komşun yemek verirse sana

Ey yiğit, ahretlik arkadaşın çağırırsa

4582 Onlara da git, gönüllerini kırma

Onların sevindir oğul, sevin sen de

4583 Eğer senin için yemek verilerse

Git, yemeklerini yiyerek onları da sevindir yine

4584 Eğer yemek bunların dışında olursa

Ona gitmemek daha iyi, gönlün yaralanır sonra

4585 Duracak yer bulunmaz, oturacak yer yarım yamalakdır

Ey iyi soylu, gönlün kırılır

4594 Hangi tür yemeğe gidersen git

Yemek yerken edeple hareket et

4596 Büyükler yemeğe elini uzatmadan

Sen uzatma bak budur bilinen

4597 Sağ elini uzat Tanrı adıyla

Yemek bereketli, sen de zengin olursun

4598 İnsanların önündeki lokmayı alma

Kendi önündeki neyse onu alıp ye

4599 Sofrada bıçak çıkarma ve kemik sıyırma

Ayı gibi obur olma ama süklüm püklüm de oturma

4600 Nice tok olsan da geri çevrilmez aş

Yemeği kişiye göre ver arkadaş

4601 Yemeği alınca dişle ve yavaş yavaş çiğne

Sıcak yemeği ağzınla üfleme

4602 Yemeği yerken çarpma sofraya üzerine

İnsanların düzenini bozma, tavrını düzenle

4607 Yemeği iştahla ye elini uzatıp

Seni gören evin hanımı sevin sin durup

4608 Biri emek verip sana yemek hazırlarsa

Bu emeği boşa çıkarıp onu kırma

2-Yazma Etkinliği Önerileri

1-Metinde bulunan Türklere ait yemek daveti, sofraya görgüsü bilgilerinden hareketle Türkiye'ye ilk kez gelecek arkadaşınıza tavsiyelerde bulunduğunuz bir e posta atın.

2-Metinde yer alan Türklere ait yemek daveti, sofraya görgüsü bilgilerinden hareketle ailenize bu kültürü tanıtan bir e posta gönderin.

3-Kendi kültürünüzde yer alan yemek daveti ve sofraya görgüsü ile Türklere ait olanları karşılaştırın.

4-Metinden yola çıkarak günümüzde sosyal medyada kişilerin yedikleri yemeğin fotoğrafını paylaşımlarını değerlendiren tartışmacı anlatım türünde bir metin yazın.

5-Yusuf Has Hacib'in günümüzde sosyal medyada kişilerin yedikleri yemeğin fotoğrafını paylaşımlarını gördüğünü ve bu duruma çok kızdığını hayal edin. Metindeki manzum özelliği dikkate alarak 60 kelimelik bir metin oluşturun.

3-Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yabancı Dil Olarak Türkçe Sınıfı

Ahmet Hamdi Tanpınar 1946 yılında yayınladığı Beş Şehir isimli eserinde Ankara, Erzurum, Konya, Bursa ve İstanbul'u anlatmaktadır. Tanpınar'ın en önemli denemelerinden biri olan bu eser edebiyatımızın en kıymetli eserlerinden biridir. Eserin İstanbul'u anlatan bölümünden yapılan alıntı aracılığıyla, B2 dil seviyesindeki öğrencilere genel kültür bilgisi, sosyokültürel bilgi aktarımı okuduğunu anlama ve yazma dil becerilerini geliştirerek verilmeye çalışılmıştır. Dönemde yer alan kıraathane kültürünün yansıtıldığı alıntı aracılığıyla öğrencilerin döneme ait sosyokültürel bilgiye ulaşmaları hedeflenmektedir. Edebiyat metninin okunmasından önce yapılacak olan genel kültür bilgisi çalışmaları, okuma sırasında yapılacak olan kelime çalışmaları, “Kâtibim” türküsünün dinletilmesi metnin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Beş Şehir (Tanpınar A. : 2016)

Tanzimat'tan sonra insanla beraber kahve zevki de değişti. Viyana ve Paris usulü, duvarları aynalarla süslü, sandalye ve masalı kahvehaneler açıldı ve bugün o kadar zevkle dinlediğimiz “Kâtibim” türküsünde kolalı gömleği ve setresiyle alay edilen İstanbul beyleri bu kahvelerde toplanmaya başladılar. Aziz devrinde birdenbire yayılan gazete zevki yüzünden bu kahvelerin bir kısmı kıraathane adını aldılar. Beyoğlu'ndan Galata ve Divanyolu'na, Bayezit'a kadar bu kıraathaneler vardı. Abdülhamid devrinde Divanyolu'nda Arif'in kıraathanesi bir zaman büyük şöhret kazanmıştı. Onun karşısında Bekir adında bir zat, bir kıraathane açmıştı.

O devirden kalma bir kıt'a bu iki patronun arasında meslek rekabeti yüzünden çıkan bir kavgayı nakleder.

Dün gece iki kırâathâneci
Birbiriyle eylemişler arbede
Vak'ayı seyreyleyenler dediler
Arif'i yıktı Bekir bir darbede

4- Genel Kültür Bilgisi Çalışmaları

Tanzimat Dönemi: Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın okunmasıyla başlayan modernleşme döneminin adıdır. Tanzimat, “düzenlemeler, reformlar” anlamlarına gelmektedir. Batı dillerinde daha çok “The Ottoman Reform” yani Osmanlı Reformu olarak geçmektedir.

Galata: İstanbul'un Beyoğlu ilçesinin tarihi açıdan zengin bir semtidir.

Divanyolu: Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan protokol yolu.

Bayezit: İstanbul'da, tarihî yarımada'nın merkezinde, kentin ana ulaşım akslarının odağındaki meydan ve çevresindeki semt.

Abdülhamid: 27. Osmanlı padişahıdır. Sultan I. Abdülhamid merhametli, nazik ve şefkatli kişiliğiyle takdir topladı. 1782 yılı yazında İstanbul'da çıkan yangında itfaiye işlerini bizzat kendisi yürütmesi sonucu halkın sevgisini kazandı. Padişah olduktan sonra İstanbul'da sık sık dolaşmış, değişik semtleri ziyaret etmiş, farklı kıyafetlerle tebdil çıkarmıştır. Bunun yanında esnaf ve halkın derdini de dinlerdi.

Aziz Devri: Abdülaziz 32. Osmanlı padişahıdır.

Kolalı gömlek: Özel üretilmiş düzleştirici kullanılarak ütülenmiş gömlek.

Kolalamak: Gömlek, örtü vb. şeyleri, sert ve parlak olması için kolalı suya batırıp ütölemek:

Setre: Düz yakalı, önü ilikli bir ceket türü

Kıraathane: Müşterilerinin okumaları için gazete, dergi ve kitap bulunduran geniş, temiz ve iyi döşenmiş kahvehane

5-Okuduğunu Anlama Çalışması

- 1-Tanzimat'tan sonra kahvehanelerde nasıl değişiklikler oldu?
- 2-Tanzimat'tan sonra kahvehanelere kimler gelmeye başladı?
- 3-Kahvehaneler neden daha sonra kıraathane adını aldılar?
- 4-Metne göre İstanbul'un hangi semtlerinde kahvehaneler vardı?
- 5-Hangi kahvehane Abdülhamid devrinde ünlenmişti?
- 6-Metnin sonunda yer alan dörtlük ne anlatmaktadır?

6-Yazma Çalışması

Aşağıdaki dörtlüğü altı çizili kelimeleri değiştirerek bir gazete haberi halinde yeniden yazınız. Kişi isimlerine soyadlarını ekleyiniz. Dörtlüğün bir gazete haberi olabilmesi gereken ayrıntıları hayal gücünüzü kullanarak ekleyiniz. Başlangıç cümlesi: 19 Ekim 2016 gecesi Beyoğlu İstiklal Caddesinde iki komşu kafe işletmecisi arasında kavga çıktı.

Dün gece iki kırâathânece
 Birbiriyle eylemişler arbede
 Vak'ayı seyreyleyenler dediler
 Arif'i yıktı Bekir bir darbede

Sonuç:

Türkçenin yabancı dil olarak öğretiminin tüm aşamalarında gerek eğitim içeriğinin hazırlanmasında gerek dört dil becerisini geliştirici sınıf içi etkinliklerde edebiyat eserlerinin kullanılması öncelikle Türk dilinin ve Türk kültürünün dünya üzerinde “markalaşmasını” sağlayarak Türkçe öğrenimine olan ilgiyi ve isteği artıracaktır. Edebi metinlerin içerdiği genel kültür bilgisi, sosyokültürel bilgi içeriği ve estetik zenginlik diğer metin türlerinde sınırlı olarak bulunmaktadır. Çağdaş sosyokültürel bilginin doğru anlaşılması için eskiye ait sosyokültürel bilginin tanınması gerekir. Bu sebeple çağdaş Türk edebiyatı eserlerinin ve eski Türk edebiyatına ait eserlerin yabancılara Türkçe öğretimi eğitim materyallerinde bir arada bulunması gerekmektedir. Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi alanında bulunan eğitim materyali eksikliği, edebiyat metinlerinin öğrencilerin dil seviyelerine uygunluğu tespit edildikten sonra sadece dil bilgisi çalışmaları kapsamında değil, dört dil becerisini geliştirmek amacıyla da kullanılmalıdır. Edebiyat metinleri sadece B2 veya C1 gibi ileri dil seviyelerinde değil, A1 A2 B1 gibi başlangıç seviyelerinde de seçilmiş edebiyat eserlerinin sadeleştirilmesi tekniklerinden faydalanılarak yeniden düzenlenip eğitim materyali haline getirilmelidir. Bazı kültürlerde, yanlış bilgilendirmeler sonucunda Türk kültürüyle ilgili oluşmuş olumsuz stereotip içeriği ancak edebi metinlerin içerdiği sosyokültürel bilginin farklı kültürler tarafından tanınmasıyla değişebilir.

Kaynakça:Avrupa Konseyi Diller Komitesi, *Avrupa Diller Ortak Başvuru Metni*, 2001. Paris: Didier Yayınevi.

Béacco J.C. *les dimensions culturelles des enseignements des langues*. Paris: Hachette 2000-

le Blanc R. vd, *Etude nationale sur les programmes de français de base. Le syllabus culture, M.éditeur et association canadienne des professeurs de langues secondaires*. Ottawa: Hachette 1990

Bölükbaş F, Keskin F. “Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde metinlerin kültür aktarımındaki işlevi”. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/4 Fall: 2010

Chareaudau P. *Actes du Colloque: Compétence et didactique des langues*. Fransa Université de Louvain-la-Neuve Yayınları:2000)

Eco U. *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı*, Literatür yayınları: 2004

Fişekcioğlu A. *Compétence discursive dans le cursus de FLE en Turquie: du discours littéraire à la compétence culturelle*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi:2007)

Güleç İ, İnce B. “Türkçe Öğrenen Yabancıların Günlük Yaşama İlişkin Kültürel Algıları Üzerine Bir Araştırma”. Sakarya University Journal of Education,;3/3 Aralık /December 2013

Puren C. *La perspective actionnelle et l'approche par les tâches en classe de langue*

Paris: Didier Yayınları 2009

Robert J.P. *Dictionnaire Pratique De Didactique Du FLE*: Paris: Ophrys Yayınları 2002)

Tanpınar A. H. *Beş Şehir*. İstanbul:35. Baskı Dergâh Yayınları:2016

Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig, çeviren Çakan, Ayşegül*, Türkiye İş Bankası Yayınları: Şubat 2016

Divanü Lugati't-Türk'e Göre Çocuk Oyunları ve Günümüz Oyunlarına Etkisi

Children's Games In Divanu Lugati't-Turk And Its Impact On Today's Games

Aykut KAR *

Öz:

Kaşgarlı Mahmud'un 1072 – 1074 yılları arasında yani Orta Türkçe Dönemi'nde yazmış olduğu Divanü Lugati't-Türk adlı eserini incelediğimizde bilindiği üzere aslında Araplara Türkçe öğretmek amacıyla yazılmış olmasına rağmen, burada verilen bilgiler bu kitabı kıymetli bir folklor hazinesi halinde görmemize olanak sağlamıştır. Bu değerli folklor hazinesine baktığımızda çocuk ve çocuğun dünyasının bu esere yansıdığını görmekteyiz. Eserde verilmiş olan örneklerden anlaşıldığı üzere; çocuğun eğlenirken çeşitli oyuncaklardan yararlandığı görülmektedir. Verilen bu örnekler sayesinde çocukların yüzlerce yıl önceki yetişmesini ve oyunlarını günümüz ile karşılaştırabilmekteyiz. Oyunlar, geleneğini kolay kolay değiştirmedikten ötürü oynandığı dönemin kültürel özelliklerini gelecek nesillere aktarabilen en önemli araçlardan birisi konumundadır. Eserde bahsedilen çocuğun hayatında geniş anlamda yer alan oyun ve oyuncakları incelediğimizde, karşımıza çıkan oyunlar aslında Anadolu'da halen oynanmakta olan birçok oyunun kökeninin Türkistan coğrafyasına kadar dayandığını gözler önüne serer. Eserde geçen ve Anadolu'da oynanan bu oyunları karşılaştırdığımızda sadece isim farklılıkları olduğunu ancak bu oyunların eserde belirtildiğine benzer şekilde oynanmaya devam ettiği görülmektedir. Kaşgarlı Mahmud'un XI. asırda söz varlığının genişliğini ve çeşitliliğini gözler önüne sermekte olan bu değerli eseri sayesinde yüzyıllar öncesinde Türklerin oynadığı bu oyunları bilmemiz, o dönemin yaşayış, kültürlerini de anlamamıza olanak sağlamış olup bir nevi bir kültür köprüsünün oluşmasına imkan vermiştir. Ayrıca bu eser bizlere Türklerin kültürlerini ne kadar koruyabildiklerini de göstermiştir. Bu makalede Türkistan Coğrafyası'ndaki bu oyunları detaylı olarak ele alacağım gibi eserde adı geçen oyunların Anadolu'da oynanan oyunlar ile benzerliklerine değineceğim.

Anahtar Kelimeler: Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lugati't-Türk, Çocuk Oyunları, Türkistan, Kültür Köprüsü.

Abstract:

When we analyze Kaşgarlı Mahmud's work which is called Divanü Lügati't Türk that he wrote between the dates 1072-1074 in Medium Turkish Era, although actually it was written in order to teach

* Ar.Gör., Yeditepe Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü., aykut.kar@yeditepe.edu.tr.

Turkish to Arabians, information which is given here enable to see this book as a valuable folklore treasury. When we look at this valuable folklore treasury, we see that child and child's world reflect to this work. As it is understood from the examples that is given in the book, it is seen that while child enjoyed, he or she benefited from various toys. Thanks to these examples which are given, we can compare growing up and games of children centuries ago with the present time. Due to the fact that its do not change their tradition easily, they are one of the most important factors that it can hand down the culturel features of the period which was played to the next generations. When we analyze games and toys which is mentioned in the work in a broad sense in children's lives, we face these games show us that the origins of many games which are still played in Anatolia base on Turkestan geography. When we compare them in the work and played in Anatolia, it is seen that there are name differences, but they are still playing like it is stated in the work. Thanks to his precious work that revealt the extensivity and variety of vocabulary in 11. Century, he, many centuries ago, enabled to know them that Turkish people played and to understand the culture and way of living of that period. Also, this work show us that how can Turks protect their culture. I will mention them in Turkestan geography in detail and I will speak of the similarities of games in Anatolia.

Keywords: Mahmud al-Kashgari, Divanü Lügati't-Türk, Children's Games, Turkestan, Culture Bridge.

Giriş:

Eski Türklerin oynamış olduğu oyunları bilmek; bu oyunlara bağlı olarak Türklerin kültürü hakkında bilgi sahibi olmamıza olanak sağlar. Bu sayede Türklerin kültürünü ne kadar koruyabildiklerini de görebiliriz. Bunu görebilmemizi sağlayan belli başlı eserler bulunmaktadır. Bu eserlerin başında Türk dili bakımından olduğu kadar, Türk kültür tarihi bakımından da önemli bir eser olan XI. yüzyıl Türk dünyasının tarihini, folklorunu günümüze yansıtan Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılmış olan Divanü Lügati't-Türk karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca yine bu çerçevede Yusuf Has Hacip Tarafından Yazılmış Kutadgu Bilig de bu listenin başında gelmektedir. Bu makalede Divanü Lügati't Türk'te çocuk oyunları ile ilgili kavram ve terimler tespit edilmiştir. Konu alınan eserde geçen birçok oyunun günümüzde de aşağı yukarı aynı şekilde devam ettiğini görmek Türklerin geleneklerini hala koruyabilmiş olduklarını göstermesi bakımından sevindiricidir.

Eserde Tespit Edilen Oyunlar

Divanü Lügati't Türk'te ki oyunlara genel olarak baktığımızda, bugün milli sporlarımız olarak saydığımız ve toplumumuzun yaşayış özelliklerinden doğmuş olan, at üzerinde oynanan oyunlar, ok atma yarışları, güreş gibi oyunların çoğunlukta olduğunu görürüz. Bu oyunlar arasında sırasıyla Divanü Lügati't Türk'te bahsi geçen çocuk oyunları sıralarsak;

Müñüz Müñüz;
Köçürme Oyun
Çelik Çomak
Ceviz Oyunu
Aşık Sürtmek
Kara.gunı
Ötüş (Ötüş)
Küwlük
Yalınu.la
Banda.l

Oyunları ortaya çıkar. Şimdi bu oyunlara detaylı olarak değinelim;

Müñüz Müñüz;

Müñüz, hayvanların boynuzunu tabir etmekte kullanılmaktadır. Adı geçen oyunda; ırmak kıyısında çocuklar diz çökerek oturur ve bacaklarının arasını ıslak ve akıcı kumla doldururlar. Sonra kuma vurarak aralarından birisi Müñüz Müñüz der ve çocuklar ona nē Müñüz diye sorarlar yani bu kelime hangi boynuz demektir. O da boynuzlu hayvanları arka arkaya saymaya başlar. Çocuklar ise bunları tekrar ederler. Çocuk, boynuzlu hayvanları sayarken arada deve, eşek gibi boynuzu olmayan hayvanların da adı geçer. Aralarında bu hayvanların adını söyleyen ise suya atarlar. (Ercilasun vd 2015:495) Sözü edilen oyun bazı bölgelerde suya atılma şeklinde son bulurken bazı bölgelerde ise koşup yakalama şeklinde günümüze ulaşmıştır.

Köçürme Oyun;

On dört oyunu olarak da bilinen köçürme oyunda, yere dörtgen çizilir ve on kapı açılır fındık ya da benzeri şeylerle çizilen dörtgenin üzerinde oynanır. (Ercilasun vd 2015:215) Bu oyun günümüzdeki 3 taş oyunu ile benzerlik gösterir.

Çelik Çomak;

Tuldi denilen topa, çeşitli ebatlardaki çatal bir değnekle vurulur.

Er topıknı adrı bile tuldi.

O, topa çatal değnekle vurdu. (Ercilasun vd 2015:240)

Oynayanlardan birisi oyunun kendi tarafından başlamasını istediği zaman yukarıda anlatıldığı şekilde çatal değnekle topa vurur. Bu işte kuvvetli vuran oyuna başlamış olur. Bu oyunla ilgi çok fazla terim vardır. Günümüzde bu oyun Anadolu'da halen oynanmaktadır. Oyuna bağlı olarak “çelki getirmek, çelmek” gibi fiiller türetilmiştir. (Özhan, 2005: 56)

Ceviz Oyunu

Divanü Lügati't Türk'te ceviz oyunundan iki yerde bahsedilmesine rağmen açıklayıcı olarak nasıl oynandığı konusunda bilgi verilmemektedir. Sadece çocukların oynadığı bir oyun olduğu belirtilmektedir. Bu oyun şöyle geçmektedir;

Atıç: Çocukların ceviz oynadığı çukur.

Günümüzde az da olsa özellikle 10-15 yaşlarındaki çocuklar genellikle bayramlarda ikişer, üçer ya da beşerli gruplarla ceviz oyunları oynamaya devam etmektedirler. Ceviz oyunları açık havada oynanır. Osmanlı dönemine gelindiğinde cevizin yani “koz”un çukura koyulmasıyla oynanan oyuna dair bir beyit karşımıza çıkar:

Aşağıdaki beyitte çukura koz koyma oyunu oynayan çocukların, kozların üçünü birden çukurun içinde bir araya getirişinde sevinmeleri, bu oyunda kazanmış oldukları başarıya işarettir. (Kaplan vd, 2010: 172)

Koz oynar çukurına koymaca gâhîce bir sıbyân

Üçün yeri düşerse ger olur mesrûr gördün mi

Divanü Lügati't Türk'te ceviz oyununa Anadolu'da Sinop'ta rastlamaktayız. Bu oyunlar nişancılık ve hüner ister. “tenkmeş”, “aşık” “aşığ” “çuku” ile “ümeç” olarak isimlendirilmektedir. (Baran, 1999:157-158) Aşağıda aslında ceviz oyunu ile eş sayabileceğimiz aşık yani aşuk sürtmek oyunundan bahsedeceğiz.

Aşuk (Aşık) Sürtmek;

Aşuk; küçük ya da büyükbaş hayvanın arka eklem kemiğidir. Çeşitli renklerle boyanır ve aşık kemiğine kurşun dökülerek oluşturulur. Günümüzde hala oynanan aşık, Türk Cumhuriyetleri'nde örneğin Azerbaycan'da Aşıg, Kırgızistan'da aşık ve çuku gibi isimlerle oynanan oyundur. Türkiye'de oynanan bilye oyunu ile örnek teşkil etmektedir. Divanü Lügati't Türk'te çeşitli söz öbekleri ile geçmektedir. Örnek olarak;

Ol meniñ birle aşuk sürtüşdi

O aşığı sürtmeye ve düzgün hale getirmede benimle yarıştı. (Ercilasun vd 2015:295)

Yine bu oyunun divanda geçen terimlerinden bahsetmek gerekirse aşağıdaki iki terimi verebiliriz.

Çık turdı: Aşık oyununda aşığın karnı üzerine düşmesi halinde kullanılan edattır. (Ercilasun vd 2015:145)

Çık bö.k; Aşık oyununda aşığın sırtının yukarı gelmesi halinde kullanılan edattır. (Ercilasun vd 2015:145)

Bahsedilen oyun hakkında Divanü Lügati't Türk'te verilen bilgi bundan ibarettir. Aşık oyunu, Muharrem Ergin'in Dede Korkut Kitabı (İstanbul,1997)'nda detaylı bahsedilmektedir.

Kara.gunu

Akşamleyin çocukların oynadıkları bir oyundur bu da günümüzde oynanan körebe oyunu ile benzerlik göstermektedir. Kerkük ağzı ile karageldi de denmektedir. (Ercilasun vd 2015:453)

Ötüş (Ötüş)

Halka halinde oturmuş olan çocukların biri yanındakini iterek ötüş ötüş yani itme hareketini yanındakine geçir demesiyle birlikte ilerlemektedir. Halkanın sonuna kadar böyle yapılarak oynanan bir oyundur. (Ercilasun vd 2015:29) Günümüzde de çocukların bu oyuna benzer oyunlar oynadıkları görülmektedir.

Küwlük

Çamurdan fındık büyüklüğünde yapılan parçalar, kuruduktan sonra ve kurumadan önce sonra sapanla atılır. (Ercilasun vd 2015:209) Bu parçaları en uzağa atmış olan çocuğun oyunu kazandığından bahsedilir.

Yalıñu.la;

Divanü Lügati't Türk'te yüksek bir yere asılan iki iple sallanarak oynanan oyun olarak geçmektedir. Bu da günümüzdeki salıncak oyunu ile bir düşmektedir.

Kız yalıñu.la.dı.

Kız iki iple oynadı. (Ercilasun vd 2015:517)

Banda.l:

Ağaçtan omuz başı şeklinde çıkarılan parçayı çocukların alıp yakması ve geceleyin közünü birbirlerine atmasıyla oynanan oyundur. Buna öt banda.l denilir. Çevgen oyununda oynanır. (Ercilasun vd 2015:210)

Divanü Lügati't Türk'te Geçen Oyuncaklar

Divanü Lügati't Türk incelendiğinde oyuncakların hepsi için oxşa.gu teriminin kullanılmış olduğu görülür. (Ercilasun vd 2015:71) Bir diğer rastlanan terim ise Kız çocuklarının insan suretinde yaparak oynadıkları kukla, bebektir. Kukla bebek ise Kudhurçuk (Kaşgarlı, 2006:501) olarak karşımıza çıkar. Bu terim kuvırak, gurcak ya da koçak (Ercilasun vd. 2015:512), gibi farklı söyleyişler ile karşımıza çıkar.

Çocuk ve oyunla ilgili olarak oyunda yarış ettiklerini belirten “bedhüşdi” kelimesi de aşağıdaki cümlede geçmektedir.

“oglan bedhüşdi” (Kaşgarlı, 2006:93)

“Çocuklar oyunda yarıştılar”

Divanü Lügati't Türk incelendiğinde çocukların oyun oynarken mutlu olduklarını belirten cümleler de karşımıza çıkmaktadır. Bir örneğini vermemiz gerekirse;

“Ogla.n kutruşdı.”

“Çocuklar oyun oynadılar ve sevindiler” (Kaşgarlı, 2006:218)

Sonuç:

Divanü Lügati't Türk de eski Türklerin oynadığı oyunların açıklamalarına bakıldığında oyunların sadece isim değiştirdiği ancak günümüzde de benzer şekilde oynanmaya devam edildiği görülmektedir. Günümüzde varlığını sürdüren ve oynanmakta olan oyunların kökeninin aslında Türkistan coğrafyasına kadar dayandığını gözler önüne sermektedir ve bu oyunlar günümüz oyunlarının temelleriydi. Bu değerli eser sayesinde yüzyıllar öncesinde Türklerin oynadığı bu oyunları bilmemiz, o dönemin yaşayış, kültürlerini de anlamamıza olanak sağlamış olup bir nevi bir kültür köprüsünün oluşmasına imkân vermiştir. Ayrıca bu eser bizlere Türklerin kültürlerini koruyabildiklerini de gözler önüne sermesine olanak sağlamıştır.

Kaynakça:

Atalay, Besim. *Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, C. II, 2006.

Baran, Musa. *Çocuk oyunları*. Ankara: Moro Yayıncılık, 1999.

Caferoğlu, Ahmet. *Türk Dili Tarihi*, Ankara: Altınordu Yayınları, 2016.

Ercilasun, Ahmet Bican ve Ziyat Akkoyunlu. *Kaşgarlı Mahmud Divanü Lugat-it-Türk Giriş – Metin – Çeviri – Notlar – Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997.

Genç, Reşat. “Kaşgarlı Mahmut’a göre XI. Yüzyılda Türklerde oyunlar ve eğlenceler”. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, III. Cilt*. Ankara: 1997:231-242.

Güven, Özbay. *Türklerde spor kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1999.

Kaplan, Yunus ve Yakup Poyraz. “Divan şiirine kaynaklık etmesi bakımından oyunlar”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2010:151-175.

Türktaş, Metin. “Divanü Lügatı’t Türk’te yer alan ve xı. yüzyılda Türkler arasında oynanan oyunlar” *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 1999:61-65.

Tüzün, Ahmet. *Türk Dünyasında Ortak Sporlar*, Ankara: Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2010.

Fuzuli Eserlerinin Öğretiminde Karşılaşılan Zorluklar ve Çözüm Önerileri

Difficulties And Solution Proposals In The Teaching Of Fuzuli's Works

Dr. Aynura MAHMUDOVA *

Öz

XVI. yüzyıldan başlayarak Türk halklarının yaşadıkları arazilerde Fuzuli'nin eserleri yayılmıştır. Şairin eserleri halk tarafından bilinir ve sevilirdi. Azerbaycan'da XVI yüzyıldan günümüze kadar Fuzuli'nin eserleri önce medreselerde, daha sonra ilköğretim okulları, liseler, yüksek okullarda ve üniversitelerde öğretim aracı olarak görülmüştür. Şairin Türkçe Divanı ve "Leyla ve Mecnun" mesnevisi okullarda öğretilen eserlerin listesinde ön sıralarda yer alıyor.

Azerbaycan eğitim sisteminde Eski edebiyatın eğitiminde genel yaklaşımın yanı sıra bazı özel yaklaşımları da göz önünde bulundurmak gerekir. Çağımızda Eski edebiyatı öğrencilere sevdirmek, kavratmak gibi hususların kendinde bazı sorunları taşıdığı muhakkaktır.

Bildirimizde, XVI-XX. yüzyıllarda Azerbaycan'ın medrese ve okullarında Fuzuli eserlerinin öğretiminin kısa tarihine değinecek ve Eski Edebiyatın öğretiminde karşılaşılan bazı aktüel soruların cevabını bulmağa çalışacak, önerilerimizi sunacağız.

Anahtar kelimeler: Öğretim, Eğitim, Derslikler, Eski Türk Edebiyatı, Fuzuli

Abstract

Since the 16th century Fuzuli's works have spread in the territories where the Turkic peoples lived. For centuries the works of the poet have been well known and were loved by people. Since the second half of the 16th century up to these days Fuzuli's works have been used as educational means in the religious schools at first, in the primary, secondary and higher schools later. The history of teaching Fuzuli's works has roots going back centuries, in the Middle Ages. Thus, the number of works of the poet used in the madrasa education as the training and educational materials.

In modern times, we would like to draw attention to the problems arising in connection with the teaching of Fuzuli's works, especially in secondary schools. Usually, for a high school student, sometimes even for a teacher, the hardest language in the literature of the classical period, the content of understanding, difficult to explain the complicated world images are considered.

* Araştırma görevlisi, Azerbaycan Bilimler Akademisi Dilbilim Enstitüsü Türk dilleri şubesi. Adres: Huseyn Cavid caddesi 115, Bakü, Azerbaycan. E-posta: aynuram@rambler.ru

Because of the blank spaces in the learning of the classic literature Fuzuli's works remain away from a new generation. Azerbaijan language and literature teacher's responsibility must be increased to the students, which that is not the relevant creativity incomprehensible, hardly perceived, far from reality, imagination in a way Fuzuli's works. Just the process of learning to student teachers can explain the importance, essence of Fuzuli's works. One of the problems encountered in the teaching of the classical literature is the possibility of a variety explanation of different angles in meaning. In our paper we will look through the short history of the teaching of Fuzuli's works in Azerbaijan schools from XVI century until nowadays briefly.

Keywords: Education, Teaching process, Textbooks, Medieval Azerbaijan literature, Fuzuli

Giriş:

Orta əsrlər ədəbiyyatı araşdırmaq üçün çətin sahə hesab edilir. Bu ixtisaslaşmanı seçən, orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatını tədqiq etmək istəyənlərin sayı həmişə çağdaş dil və ədəbiyyatı tədqiq etmək istəyənlərin sayından daha az olmuşdur. Bunun subyektiv səbəbləri ola bildiyi kimi, obyektiv səbəbləri də olmuşdur. Orta əsrlər ədəbiyyatı araşdırıcısından bir tədqiqatçı üçün zəruri olan xüsusiyyətlərlə yanaşı ərəb və fars dillərini, "Quran"-ı, hədisləri, fəlsəfə və din tarixini bilmək, ərəb qrafikalı əlyazmalarla işləmək bacarığı, ən əsası da, divan ədəbiyyatını sevməsi tələb olunduğu üçün bu istiqamət digərlərinə nisbətən əlverişsiz hesab olunmuşdur. Ali təhsil sahəsində belə çətin hesab olunan divan ədəbiyyatının orta məktəblərdə tədris olunmasında, onun qavranılmasında və sevdirlməsində qarşıya çıxan problemlər müzakirə edilməyə dəyər məsələlərdəndir. Divan ədəbiyyatının dilinin ərəb-fars tərkibləri ilə zənginliyi onun çağdaş gənclik tərəfindən anlaşılmasında əsas problemlərdən biridir. Əsrlər boyu Azərbaycanda Füzuli xalq tərəfindən sevilən, xalq arasında tanınan, oxunan şairlərin başında gəlmişdir. XXI əsrin əvvəllərində isə, acınacaqlı olsa da, vəziyyətin elə də ürəkaçan olmadığını deməliyik. Orta məktəblərdə, eləcə də ixtisas olaraq Azərbaycan dili və ədəbiyyatını seçmiş universitet tələbələri arasında Füzuli yaradıcılığı anlaşılmağa doğru getməkdədir.

A. XX əsrə qədər Füzuli əsərlərinin tədrisi

XVI əsrdən başlayaraq Məhəmməd Füzulinin təsiri bir çox şairlərin yaradıcılığında izlənilir. Bu, şairlərin fərdi tərcihə olmaqla yanaşı, orta əsrlərdə mədrəsədə Füzuli əsərlərinin tədris edilməsi və təbliği ilə də əlaqədar olmuşdur. "Bu dövrdə (orta əsrlərdə -M.A.) məktəb və mədrəsələrdə mükəmməl proqram və dərsliklər olmadığı üçün Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri əsas mənbə rolunu oynayır. Nizami Gəncəvinin "Xəmsə", Məhəmməd Füzulinin "Leyli və Məcnun" əsərlərindən tədris vəsaiti kimi istifadə olunurdu" (Qafarova vd. 2010:5).

Bu dövrlərdə mədrəsələrdə fənnlər və mövzular üzrə deyil, əsrlər əsas alınaraq təhsil verilir, "Quran" ilə yanaşı Füzulinin "Türkcə divan"ı və "Leyli və Məcnun" mənzuməsi oxudulurdu. XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın Çar Rusiyasının tərkibinə daxil olması ilə təhsil və tədrisdə çarizmin təhsil siyasəti özünü göstərdi. Azərbaycanın bir sıra şəhərlərində - Şuşada, Şamaxıda, Naxçıvanda, Nuxada, Gəncədə qəza məktəbləri, Bakıda rus-tatar məktəbləri yarandı. Bu məktəblərdə mədrəsələrdən fərqli proqram və vəsaitlərlə təhsil verildirdi. Tədrisin ana dilində aparılması bu dövrün vacib xüsusiyyətlərindən biri kimi göstərilə bilər. Bu dövrdə ana dilində ilk "Əlifba", dərslik və dərs vəsaitləri yazılmışdı və tədris bu kitablara əsasən aparılırdı. Lakin bu, hələ ana dilinin təlim edilməsi demək deyildi. Ərəb əlifbası ilə yazılan bu dərs vəsaitlərində hələ Azərbaycan türkcəsinin qrammatikası lazımi şəkildə öz əksini tapmamışdı.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda yeni üsul məktəblərdə dərs deyə biləcək müəllim hazırlığı problemi vardı. Bu müəllimlər Zaqafqaziya (Qori) Müəllimlər Seminariyasında (1876) təhsil alırdılar və daha sonra orada Azərbaycan şöbəsinin təşkili (1879) sayca daha çox azərbaycanlı

məzunların yetişməsinə gətirib çıxardı. Cəlil Məmmədquluzadə, Nəriman Nərimanov, Üzeyir Hacıbəyov, Süleyman Sani Axundov, Firudin bəy Köçərli, Rəşid bəy Əfəndiyev kimi müəllimlər həm də ədəbi-bədii yaradıcılıqla məşğul olmuş, Azərbaycan ədəbiyyatına öz töhfələrini vermişlər.

B. XX və XXI əsrlərdə Füzuli əsərlərinin tədrisi xüsusiyyətləri

Sovet dövrü Azərbaycan təhsil sistemində Azərbaycan dili və ədəbiyyatının tədrisi prosesində Füzulinin bir sıra əsərləri mənbə olaraq görülmüşdür. Müxtəlif dövrlərdə şairin “Məni candan usandırdı...”, “Heyrət, ey büt...” qəzəlləri, “Padşahi-mülk” qitəsi, “Leyli və Məcnun”, “Söhbətül-əsmar” mənzumələrindən parçalar tədris edilmişdir. Azərbaycanın müstəqillik illərində də bu əsərlərə məktəb dərslərlərində yer verilmiş, lakin son illər təhsil sistemində edilən müxtəlif yeniliklər dərslər proqramlarında və buna müvafiq olaraq da dərslərlərdə bir sıra dəyişikliklərin edilməsinə səbəb olmuşdur. Azərbaycan Respublikasının ümumi təhsil konsepsiyası - Milli kurikulumu yenilik və müasirliklə yanaşı özü ilə müxtəlif problemlər də gətirdi. Bu problemlər orta əsrlər ədəbiyyatının tədrisində də özünü göstərir. Belə ki, Füzulinin “Leyli və Məcnun” məsnəvisi tədris proqramında saxlanılsa da, bizim məktəb proqramı üçün məzmun və formaca uyğun hesab etdiyimiz digər əsərləri proqramdan çıxarılmış, “Əql yar olsaydı, tərki-eşqi-yar etməzmidim” qəzəli məktəb proqramına daxil edilmişdir.

Eyni problem proqrama uyğun hazırlanmış dərslərlərdə də mövcuddur. Füzulinin həyatı və yaradıcılığı haqqında ümumi məlumat, əsərlərinin qısa məzmunu dərslərlərdə öz əksini tapmışdır. Lakin 8-ci sinifdə “Su” qəsidəsinin, 10-cu sinifdə “Əql yar olsaydı” qəzəlinin təhlili və izahı üçün zəminin olmaması qəzəlin məzmununun öyrənilməsi, ideya-bədii xüsusiyyətləri barədə təsəvvürün yaradılması məqsədinə nail olmağa imkan vermir. Şagirdlər ədəbiyyat tarixi haqqında məlumatlandırılırlar, lakin əsərlər ədəbi təhlil edilmir. Çünki şagirdlərə bu əsərlərin ədəbi təhlilinin aparılması üçün lazımi bilik və bacarıqlar hələ əşılınmayıb.

Təsəvvüf anlayışının şagirdlərə naməlum olduğunu diqqətə alarsaq, qəzəlin şərhinin səthi, hətta deyərdik ki, primitiv anladılmasına gətirib çıxarır. Anlaşılmadığı üçün şagirdlər orta əsrlər ədəbiyyatını anlaşılmaz, dili qəliz, maraqsız kimi qəbul edirlər. Əsərlərin düzgün seçilmədiyi və təqdim edilmədiyi səbəbindən şagirdlər doğru qənaət gələ bilmir, materialla bağlı bilik əldə etmirlər.

C. Füzuli əsərlərinin realistik təsvir obyektini kimi dövr, mühit və müasirlik ilə əlaqələndirilməsinin tədrisin keyfiyyətinə təsiri

Divan şeiri realistik təsvir baxımından ən əlverişli və münbit mənbə sayılmasa da, divan ədəbiyyatında cəmiyyət həyatı, məişət səhnələri, insan, əşya və hadisələrin real təsvirləri kifayət qədər təfərrüatlı, geniş əks olunmuşdur. Şeirdə əsas, istədiyi qədər idealizm olsun, şair istədiyi qədər idealist bulunsun, yaşadığı cəmiyyətdən ayrılma bilməz, insanlığından, insanlıq duyğularından və insanlığın ehtiraslarından qurtulamaz (Gölpınarlı 1961:VIII).

Bədii əsərin dövr, cəmiyyət, hadisələr haqqında bir tarixi əsərin verə biləcəyi məlumatlardan daha zəngin, göstərişli və bir tarixçinin qeydə ala biləcəyindən daha dürüst, tərəfsiz həyat faktlarına malik olduğunu görə bilərik. Divan ədəbiyyatının həyatdan qopuqluğu onun ən çox tənqid edilən tərəflərindən biridir. Bu münasibətlə son illər bir sıra tədqiqatlarda divan ədəbiyyatının həyatı real təsvir etməsi məsələsi diqqət mərkəzində tutulmuşdur. Divan ədəbiyyatı cəmiyyət, dövr, hadisə, əşya və insanları təsvir etməsi baxımından kifayət qədər bol informasiyaya malikdir. Divan şeirinin ən çox tənqid edilən tərəflərindən biri dış aləmə etibar etməməsi, təbiət və hadisələr qarşısında irreal bir tutum sərgiləyir görünməsidir (Okuyucu 2010:73-74).

Divan şeiri dövrə aid mənbə olaraq görülməmişdir. Bunun mühüm səbəblərindən biri kimi divan şeirinin reallığı, həyatı əks etdirməməsi əsas göstərilmişdir. Sosial həyatın və reallığın ədəbiyyata

yansıyış tərzı hər ədəbiyyatın öz estetik anlayışı içində gerçəkləşir (Okuyucu 2010:28). Divan şeirinin birinci və əsas məzmunlarından olan eşqdən bəhs edəndə belə Füzuli cəmiyyəti, reallığı, həyatı diqqətdən kənarda qoymur, ən təntənəli müqayisələrində də şair reallıqdan qopmur, həyatı örnək alır.

Büküldü qəddim, ahim yetdi xurşidə, saqın, ey məh,

Ki, möhnət oxunu peykanladım, qəm yayını qurdum (Füzuli 1996:134).

Qəmdən beli bükülən aşiq bədənini yaya, çəkdiyi ahları isə bu yaydan çıxan oxlara bənzədir. Füzuli bu bənzətməsində də real zəmindən ayrılmamışdır.

Füzuli yaradıcılığının xalq ədəbiyyatı və xalq dilinə yaxınlığı onun ədəbi məktəbinin təşəkkülündə az əhəmiyyətli olan faktor deyildir. “Füzuli xalq ədəbiyyatının zəngin xəzinəsindən, onun məsəl, atalar sözləri, bayatı, idiomlar, müdrik, həkimanə xalq sözlərindən məharətlə istifadə etmişdir. Lakin Füzulinin xalq ədəbiyyatı ilə əlaqəsi birtərəfli olmamışdır” (Cəfərzadə 1958:243). Xalq ədəbiyyatından qidalanan, öz kökləri ilə yazılı ədəbiyyata olduğu qədər şifahi xalq ədəbiyyatına da bağlı olan Füzuli yaradıcılığı bu səbəblərdən dolayı xalqa yad, kənar deyildi. Füzuli yaradıcılığı öz saflığı, səmimiyyəti, inandırıcılığı və aliliyi ilə xalqın ruhunu oxşaya, onun mənliliyini təmsil edə bilirdi. Füzuli ədəbi məktəbinin yaranması və inkişafı ayrı-ayrı şairlərin işi deyildi. Bütünlükdə xalqın malı olan Füzuli yaradıcılığına xalq öz doğma övladı kimi yanaşmışdır. Məhz Füzuli yaradıcılığına olan tələbat sonrakı əsrlərdə onun yaradıcılığını variantlaşdırmağa gətirib çıxarmışdır. Füzuli sözünə, Füzuliyənə sözə, Füzulini xatırladan hər şeyə böyük bir tələb vardı. Bu tələbi ödəməyə çalışanlar da az deyildi. Füzuli yaradıcılığı yanında sönük qalan bu əsərlər, onun kölgəsindən çıxma bilməyən bu şairlər öz dövrlərində müəyyən dairələrdə oxunan, sayılan şəxslər idilər. İndi XXI əsrin əvvəllərindən geriye nəzər saldıqda, Füzuli ədəbi məktəbinin bir çox nümayəndələrini, hətta deyə bilərik ki, böyük əksəriyyətini qeyri-orijinallıqda günahlandırma, asanlıqla “epiqonçu” deyə hökm çıxara bilərik. Lakin hər şairin yaşadığı dövrün reallığı ilə bizim XXI əsrin reallığını eyni görmək, ona eyni prinsiplərlə yanaşmaq doğru olmazdı. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, şair var öz dövründə aktualdır, oxunur, tanınır, ona tələbat olur, lakin sonrakı əsrlərdə o, tarixə dönür, aktuallığını itirir, əsərlərinə tələbat yaranmır. Beləliklə, bu şairlər ədəbiyyat tarixində qalsalar da, xalq arasında yaşamır, xalq onu yaşatmır. Şairlər də var öz dövründə də aktualdır, ona tələbat var, oxunur, tanınır, sevilir. Sonrakı əsrlərdə də bu şairlər aktuallığını qoruya bilir, yenə oxunur, tanınır, seçilir və ona tələbat vardır. Lakin bu şairin (və ya şairlərin) yaradıcılığı bu dəfə başqa notlarla səslənir, başqa çalarlarla bərq vurur. Burada Füzuli yaradıcılığının daha bir xüsusiyyəti meydana çıxmış olur. Füzuli yaradıcılığı interpretasiya imkanlarının genişliyinə, mətn daxilindəki məzmun şəxəliliyinə, variantlaşmağa istiqamətli olduğu üçündür ki, Füzuli ədəbi məktəbi nümayəndələri dövrümüze qədər bu mənbədən bəslənə bilirlər. Füzuli mətninin interpretasiyası bu mətnlərə dövrün, ayrı-ayrı oxucularının münasibəti ilə şərtlənir. “Keçmiş ədəbiyyatın yaradıcı fəthlərinə hər tarixi dövrün özünün, obyektivlikdən kifayət qədər uzaq, bir münasibəti yaranır. Klassiklərin yenidən dəyərləndirilməsi - dünya ədəbiyyatı tarixində dəfələrlə təkrarlanan hadisədir. Tarixi keçmiş və müasirliyin kəsişməsində ədəbiyyatda heç zaman sakitlik yaranmır” (Anisimov 1983:326).

D. Füzuli əsərlərinin tədrisində qarşıya çıxan problemlərin obyektiv və subyektiv səbəbləri

Divan ədəbiyyatının qavranılmasındakı çətinlik təkcə dil xüsusiyyəti ilə məhdudlaşmır. Orta əsrlərin təfəkkür tərzı, təsəvvüf fəlsəfəsi çağdaş gənclərin divan ədəbiyyatını anlaması yolunda müəyyən problemlərin ortaya çıxmasına səbəb olur.

Məktəbdə tədris edilən Füzuli əsərlərinin təhlili prosesində əsərlərin əruz vəznli olması onların poetik təhlilini çətinləşdirir. Çağdaş Azərbaycan türkcəsində istifadə edilməyən sözlər və tərkiblərin lüğət qarşılığının öyrədilməsi əsərin məzmununun izahına kömək etmir. Çünki təsəvvüf ədəbiyyatında sözlərin məcazi anlamının orta məktəb şagirdinə izah edilməsi müəyyən hazırlıq tələb edən məsələdir.

Məktəb proqramına və dərsləklərə daxil edilən əsərlər şairin yaradıcılığında mühüm, səciyyəvi olan

tərəfləri özündə ehtiva etməli, təsadüfi seçilməməlidir. Həmçinin bu əsərlər dövrün ab-havasını verə bilməli, şagirdlərin tarixi şərait, mühit, insanlar haqqında təsəvvürlərinin yaranmasına, küll halında dövrü anlamasına kömək etməli və bu günlə əlaqənin yaradılması üçün imkan yaratmalıdır. Şagirdin konkret olaraq bu dərstdə əldə etdiyi biliklərin onun üçün faydalı və lazımlı olduğunu anlamasını, hər bir şagirdə fərdi yanaşmaqla onun hədəflərinin tədris edilən mövzu ilə əlaqəsini ortaya çıxarmasını təmin etmək lazımdır. Şagirdlərin müstəqil təhlil, yeri gəldikdə tənqid etməsi üçün əsərlərin məzmun və formasını əhatəli öyrənməsi, dərk etməsi vacibdir. Məktəblərdə “Ədəbiyyat” dərslərinə verilən saatların azlığı müxtəlif mövzular üzrə yazılı işlərin aparılmasına imkan verməsə də, müəyyən dövrün səciyyəvi xüsusiyyətlərini əks etdirən bir şairin yaradıcılığı ilə bağlı inşa mövzusunun seçimi ədəbi təhlilin aparılmasında şagirdin bilik və bacarıqlarını nümayiş etdirmiş olar.

Azərbaycanda klassik ədəbiyyat nümunələrinin adaptasiya edilmədən nəşr edilməsi, orta məktəb şagirdləri üçün adaptasiya edilmiş mətnlərin olmaması, yaxud az olması təkcə şagirdlər üçün deyil, orta məktəbdə dərs deyən müəllimlər üçün də müəyyən çətinliklər törədir. Belə ki, heç də bütün müəllimlər divan ədəbiyyatının izah və tədrisində kifayət qədər səriştəli deyillər. Dərslərdə əzbərciliyin olması şagirdlərin mövzunu və əsərləri yaxşı mənimsəməməyinə, mövzu ətrafında fikir yürütmək bacarığına yiyələnməməyinə gətirib çıxarır. Şairin həyat və yaradıcılığı haqqında məlumatları kor-koranə əzbərləyən şagird bunları hansı tərbiyəvi məqsədlə edildiyinin fərqi varmır.

Nəticə:

Klassik ədəbiyyatımıza yadlaşdıqca, özümüzə, kökümüzə yadlaşırıq. Gənc nəsə tariximizin, mənəviyyatımızın mühüm hissəsi olan orta əsrlər ədəbiyyatımızı, şairlərimizi sevirə bilməsək, bu zəngin mədəniyyət unudulmağa, yadlaşmağa məhkum olacaqdır. Bunun üçün görə biləcəyimiz müəyyən işlər vardır. Birinci növbədə, orta məktəb dərslərlərində və proqramlarında klassik ədəbiyyata daha çox saat və yer vermək lazımdır.

Burada şairlərin tədris üçün, onların yaş səviyyəsinə uyğun olan, müvafiq əsərlərinə müraciət etmək lazımdır.

Divan ədəbiyyatının həyatdan qopmadığı, günümüzə, realıqla əlaqəli olduğunu şagirdlərə aşılamaq, dövr, mühitlə əlaqəli, tarixi, siyasi, etnoqrafik detallara diqqət yönəldərək əsərləri şərh etmək lazımdır.

Dövrün, xarici elementlərin dekorasiya xarakterli olmasına, əsrlər keçməsinə baxmayaraq, insanın, onun hiss və həyəcanlarının bütün hadisə və əsərlərin əsas hədəfi olduğuna diqqəti yönəltmək lazımdır.

Şagirdlərdən orta əsrlər ədəbiyyatında olan mövzulara çağdaş dövrdə paralellər tapmağa kömək etməklə dövrlər arasında bir bağ yaratmaq lazımdır.

Dili ilə, mövzusu və hadisələri ilə ilk baxışda yad görünən bu əsərlər və şairlərin bizim tarixin, mədəniyyətin və mənəviyyatın ayrılmaz bir hissəsi olaraq görülməsini təmin etmək lazımdır.

Ərəb-fars tərkiblərinin çoxluğuna baxmayaraq, tədris üçün seçilən əsərlərlə orta əsrlərdə türkcənin yazılı ədəbiyyatda işlədilməsini, mövqeyini şagirdlərə nümayiş etdirmək lazımdır.

Şagirdlərə müəyyən əsərlərdə “kəşf” etmək imkanının yaradılmasına şərait yaratmaqla tədrisdə marağın artırılmasına səy göstərmək lazımdır.

Füzuli yaradıcılığının digər divan şairlərinin yaradıcılığı ilə müştərək tərəflərini aşkara çıxarmaqla onların vahid bir mədəniyyət daxilində fəaliyyət göstərdiyini, ənənəvilik və ardıcılığın sonrakı əsrlərdə meydana gətirdiyi əsərlərlə əlaqəsini göstərmək lazımdır.

Şagird bilməlidir ki, öyrəndiyi şair, onun əsərləri (məsələn: Füzuli, yaxud digər bir divan şairi) çağdaş dil və ədəbiyyatın təməl daşlarından biridir. Ədəbiyyatın bu nəhəng sütunlarını öyrənmədən, anlamadan sonrakı ədəbiyyatı qavramaq mümkün olmayacaq.

Qaynaqlar:

Aksit, Ali ve Arslan, Mustafa. "Toplum tarafından divan edebiyatının algılanması üzerine bir araştırma". *Turkish Studies*. Volume 9/3 (Winter 2014).

Anisimov, İvan. Sobraniye soçineniy. 3 Ciltte. Cilt 1. Moskova: Hudojestvennaya literatura, 1983.

Aydemir, Yaşar. "Divan Edebiyatı Öğretiminde Karşılaşılan Sıkıntılar ve Zihniyet Problemi". *Milli Eğitim*. 34 -169 (2006).

Bilkan, Ali Fuat. "Liselere Divan Edebiyatı Öğretimi". *Milli Eğitim*. 169, 142-153 (2006).

Cəfərov, Nizami və digər. *Respublikanın ümumtəhsil məktəblərinin 10-cu sinifləri üçün "Ədəbiyyat" dərsləri*. Bakı: Çaşıoğlu, 2014.

Cəfərzadə, Əzizə. "Füzuli əsərlərinin xalq ədəbiyyatına təsiri haqqında bir neçə söz". *Məhəmməd Füzuli (elmi-tədqiqi məqalələr)*. Bakı: Azərneşr, 1958.

Dursunoğlu, Halit. "Cumhuriyetin ilanından günümüze Türkçe ve edebiyat öğretiminin orta öğretimdeki tarihi gelişimi". *Milli Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı: 169, 34 (Kış 2006).

Füzuli. *Türkcə divanı*. Tehran: Fərhəng və İrşadi-islami Nazirliyi, 1996.

Gölpınarlı, Abdulkadir. *Füzuli Divanı*. İstanbul: İnkılap kitabevi, 1961.

İsen Durmuş, Tuba. "Öğretmek ya da Öğretmemek: Shakespeare Üzerinden Divan Edebiyatını Yeniden "Okumak". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 81-100 (2010).

İspirli, Serhan Alkan ve Gülbahçe, Arzu. "Gençlerimiz ve Divan Edebiyatı öğretimi-Erzurum ili örneği". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 4/2 (Winter 2009).

Qafarov, a Səməngül və Gərayzadə, Ellada. *Azərbaycan ədəbiyyatının tədrisi tarixi*. Bakı: Mütərcim, 2010.

Mengi, Mine. "Divan edebiyatı öğretiminin sorunları ve bazı çözüm önerileri". *Eğitim*. Yıl: 7 Sayı: 77-78 (Temmuz-Ağustos 2006).

Okuyucu, Cihan. *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.

Özarslan, Ersin. "Edebiyat Öğretimi Üzerine Tasvirî Bir Deneme". *Millî Eğitim*. 247 -259 (2006).

Paşayev, Aydın. *Azərbaycan dili və ədəbiyyatı tədrisinin bəzi problemləri*. Bakı: Hədəf Nəşrləri, 2012.

Türkler ve Farslardaki Evlilik Âdetlerinde İslam Öncesi İnanç İzleri

The Trace of Islamic Believes in the Marriage Costumes of Turks and Persians in Iran

Yrd. Doç. Dr. Behruz BEKBABAYİ *
Mina DOLATİ DARABADİ **

Öz

Türkler, Farslar ve İran'daki diğer etnik gruplar arasında evlilik âdetleri bakımından benzerlikler görülmektedir. Bu benzerliklerin, gruplar arasındaki kültür etkileşiminden kaynaklandığı ve bunların bir kısmının Fars kültürü diğer bir kısmının ise Türk kültürü temelli olduğu ileri sürülebilir. Söz konusu benzerliklerin birçoğunun günümüzde İslamî bir form ile karşımıza çıkmasına rağmen aslî şekilleri ve köklerinin İslam öncesine dayandığı görülmektedir. Bu çalışmada, evlilikle ilgili âdetler incelenerek Türklerin İslam öncesi inançlarının İran'da, Türk-Fars evlenme ritüellerine tesiri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda Türk ve Fars kültüründeki evlilik âdetleri temele alınıp bu iki kültürün evlilikteki benzer ve farklı yönleri mukayese edilerek İslam öncesi gelenek ve göreneklerin izleri belirtmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda, iki kültür arasında evlilik âdetleri kapsamında meydana gelen etkileşimin nasıl gerçekleştiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Evlilik Âdetleri, Türkler, Farslar, İslam Öncesi, Türk ve Fars inançları.

Keywords: Marriage Constitutions, Turks, Persians, Pre-Islamic, Turks and Persian beliefs.

Giriş

Her milletin gelenek ve görenekleri, farklı koşullarda değişilmektedir; ancak dinin bu gelenek ve göreneklerin değişmesindeki etkileyici rolünden kolayca geçemeyiz. Üstelik din, milletlerin gelenek ve göreneklerinin değişimindeki en önemli faktörlerden biri sayılmaktadır. Dinin etkisini yalnızca gelenek ve göreneklerde değil, kısa sürede halkın yaşamında, giyim ve beslemelerinde de görebiliriz.

Örnek olarak İslam dininin İran'daki Fars ve Türk etniklerdeki etkisi bunu yansıtmaktadır. Bu konudaki en belirgin örneklerden biri İslam'ın hayvan kesme şartlarının etkisinde ortaya çıkan yemek yeme ve pişirmedeki değişikliklerdir.

Dinin gelenek ve göreneklerde, özellikle de bu çalışmaya konu olan evlilik gelenek ve göreneklerindeki etkisi dolaylı ve dolaysız olarak kendini göstermektedir. Bazen din toplumun yaşam tarzını etkiler bunun

* Allameh Tabataba'i Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, e-posta: behruz.baba@yahoo.com bekbabayi@atu.ac.ir

* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, Türkiye, E-mail: mina.dolati@yahoo.com

etkisinde kalan gelenek ve görenekler de değişime uğrarlar. Ayrıca toplumdaki değişiklikler de gelenek ve görenekleri etkileyebilir; yaşam tarzında, ekonomide, mimarî ve politikada ortaya çıkan değişiklikler milletlerin gelenek ve göreneklerini etkiler.

Milletlerin kültürlerinin, gelenek ve göreneklerinin değişmesinde etkileyici olan önemli etmenlerden biri de, milletlerin birbirinden özellikle de komşu etniklerden aldığı etkileridir. Zamanla farklı milletlerin gelenek ve görenekleri birbirlerinden ayırt edilmeyecekçesine iç içe girerler. Şu durumlarda bir gelenek ve göreneğin kökü nerden geldiği veya hangi millete ait olduğu bile zor anlaşılır. Hatta ilk başta aynı şekilde iki millette de var olduğu düşünülebilir. Bazen tam tersine öyle bir durumla karşı karşıya geliriz ki iki kültür, bir ortak düşüncenin iki farklı şeklini gösterir ancak yalnızca araştırma sonuçlarından sonra bu iki kültürün aslında bir ortak düşünceden kalktığını öğrenebiliriz.

İran'daki Fars ve Türk etnikleri her zaman kültürel alışverişte bulunmuşlar. Bunlar birbirlerini ne kadar etkilediklerini iki etniğin kültür ve gelenek ve göreneklerinden anlayabiliriz.

Bugüne kadar bu konuda; kitap, makale gibi farklı alanlarda çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda yapılan en değerli çalışmalardan; kitap şeklinde hazırlanan, Prof. Dr. Aliakbar Mazâheri'nin "İslam'dan Önceki İranî Aile" eseri ve Dr. Marziye Naderi'nin "Firdevsi'nin Şehnamesinde Evlenme Gelenekleri" adlı doktora tezini sayabiliriz. Ayrıca Türklerde evlilik âdetler dalında Prof. Dr. Ali Erkol tarafından yazılmış "Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri" adlı makale de dikkate değer çalışmalardandır.

Farklı devirlerdeki kültür ve gelenek ve görenekleri inceleyerek onların çeşitli etmenlerin etkisinde değişime uğradıklarını ve bazen tamamen unutulduklarını sezebiliriz. Bir kültürün günümüze kadar olduğu gibi devam etmesi, onun ana düşüncesinin günümüze kadar yaşadığı veya ana düşüncenin unutulması ancak kültürün yaşadığı gibi örnekler dikkate değer örneklerlerdir.

Bu çalışmada İran'daki Türk ve Fars etniklerinin gelenek ve göreneklerini toplayarak, İslam'dan önce ve sonraki değişimleri inceleyip, gelenek ve göreneklerdeki İslam önceki izlerini tespit etmeye çalışacağız.

Fars boylarında İslam Öncesi Evlilik Âdetleri

İran'ın İslam öncesi edebiyatı, Manihizm, Budizm, Hristiyan ve Zerdüşť dinlerinin etkisinde kalmışlar. İslam'dan önceki İran'da dini ve edebi eserler yazıya geçmeyip sadece sözlü olarak nesilden nesle aktarılmıştır.

İran'ın edebi hazinesi, İranlıların sözlü edebiyatın korunmasına sadık kalmaları, kültüre bağlılıkları, alfabenin değiştirilmesi, savaşlar, din ve birçok nedenden dolayı yok olmuştur.

Eski edebiyat döneminden yazılı olarak sadece menkıbeler ve sikkeler, Avesta edebiyatı döneminden ise sadece Zerdüşťlerin dini kitabı, Avesta, bulunmaktadır. Avesta ise, zamanından çok daha sonra, 4. yüzyılda Sasaniler devrinde yazıya geçirilmiştir.

Avesta evlenmekle ilgili geleneklerden söz etmemektedir. Zerdüşť rivayetlerinde ise geleneklerin detaylarından söz edilmemesinin nedenleri, bu detayların dinden daha ziyade İran'ın folklor ve halk düşünceleriyle ilgili olduğu düşünülmektedir (Mazâheri 1998:60). Dolayısıyla İran'ın İslam'dan önceki evlilik âdetlerini incelemek istersek, yazılı bir menkıbe elimizde olmadığından dolayı İran'ın halk edebiyatına başvurmalıyız.

İran'ın en önemli halk edebiyatı kaynağı sayılan Şehname'de, düğün olarak yalnız Zal ve Rudabe'nin töreninden söz edilmiştir. Gelin ve damadın tahta oturuşu, başa taç takmak, şehri ve sarayı süslemek, gelini süslemek, şarkı söylemek, gelin ve damat başına para dökmek ve uzun bir süre eğlenmek gibi konulardan söz edilmiştir (Nadiri 2006).

İslam sonrasında yazılmış metinleri inceleyerek içlerinden İslam öncesi izleri taşıyan, bazı evlilik

âdetleri tespit edebiliriz. Örneğin; Nişanlıların yolu kilometrelerce süslenir. Her yerden ipekler asılır. Halkın yemesi ve içmesi için sofralar serilir. Düğünlerin vazgeçilmezi ise gelinlik idi. Gelinlik usta ellerde yapılması gerekirdi. Berberler saçları düzeltip amber¹ ve misk ile güzel kokular sürerdiler. Halk arasında ise gelinin başına evliliği temsil eden taç takılır ve Yasemin, Menekşe, Narenc gibi beyaz çiçeklerle süslenilirdi.

Eski İran'da evliliğin beş ayrı çeşidi vardır:

Kral kadın (Padeşahzen): Kız ergenlik çağına geldikten sonra anne, babasının izniyle evlenir.

Köle kadın (Çakerzen): Dul bir kadının, tekrar evlenmesidir. Kral kadınla hakları aynıdır, fakat kadının ölümünden sonra cenaze töreninin masrafları otuz güne kadar ikinci eşi ve ondan sonrası masraflar birinci eşinin ailesi tarafından karşılanırdı. Zira ölümünden sonra kadın birinci eşine ait olduğuna inanılıyordu.

Eyvekzen: Bir çiftin sadece kız çocukları olduğu halde, onların son kızının evliliği Eyvekzen olarak adlandırılmıştır. Bu evlilikten gelen ilk erkek çocuk kendi babasının adını değil anne babasının adını alırdı.

Esterzen: Olgun birisi evlenmeden ölseydi, onun ailesi kendi kaynaklarıyla iki genci birbiriyle evlendirirlerdi fakat çiftin çocuğu ölen kişinin adını alırdı.

Kız kaçırma (Hodserzen): Kız ve erkek ailelerinden izinsiz evlendiklerinde kız baba mirasından mahrum kalıyordu ancak babası istediği halde kızına bir şeyler bırakabilirdi. (Tayyebi 2013:22)

Kız İsteme

Sasaniler devrinde gelenlikle kız isteme görevi babaya verilirdi. Bazı durumlarda bu görev arkadaşlarının babasına verilirdi. Bunlardan bu görev hiç bir zaman kadınlara verilmediği anlaşılmaktadır. Bu işi yapan erkeklerin yaşlı olup gelenek göreneklerin detaylarını bilmeleri gerekirdi. Bu işe seçilen kişi bir demet çiçek ve hediye ile kızın babasının evine giderdi, kızın babası konuyu öğrendikten sonra hemen evet cevabını vermezdi. Cevap vermek ve damat adayını tanımak için birkaç gün zaman isterdi. (Naduşan 1969)

Bazen erkeğin ailesi kızın babasına evlilik konusunda bir mektup yazıp gönderirdi. Bu mektup genellikle yeşil kâğıt üzerine yazılıp şeker, kekik ve iğdeyle beraber kızın babasına gönderilirdi. O da aynı şekilde mektuba yanıt verirdi. (Tayyebi 2013:30)

Şehname'de birkaç yerde kız istemekten söz edilmiştir. Örneğin Rüstem'in Tahmine'den hoşlanıp bir rahibi, kızı istemeye gönderdiği gibi (Hatami 2008:7).

بفرمود تا موبدی پر هنر بیاید بخواد او را از پدر

(Sanat sahibi bir rahipten kızın istemesini rica etti.)

Bazen de kız isteme için birisi aracı oluyordu. Mesela Husrev Parviz'in Bahram'ın kardeşi Geruye'ni istemesinde Yelansine aracı oldu. (Hatami 2008:9)

Duvak (Runema)

Gelinin yüzünü görmek için, yüzünün üzerindeki eşarbi aldıklarında damat veya damadın babası tarafından verilen hediyeye denir. Şehname'de de getirildiği gibi Sam (damadın babası) kız yüzünü görmek istediğinde Sindoh (gelinin annesi) eğer güneş yüzünü görmek istiyorsan hediye vermen gerekiyor der.

بخندید و سیندخت را سام گفت که رودابه را چند خواهی نهفت
بدو گفت سیندخت هدیه کجاست اگر دیدن آفتاب رواست

(Sam gülerek Simindoht'a 'Ne kadar Rudabe'yi gizli tutacaksın?' dedi

Sindoht 'Eğer güneş yüzünü görmek istiyorsan hediyen nerede o zaman' diye cevap verdi).

Nişan

Nişan gününde erkek ailesiyle beraber nişan yüzüğü ve hediyelerle gelinin evine gider. Hediyeği sunmak özel bir törenle yapılır; hediyelerin önünde içlerinde mumlar yanan Laleler yer alır, bunların yanına da ayna, gülsuyu ve şeker dizilir. Hediyeleri verdikten sonra yüzükler takılır. Kaç gün sonra gelinin ailesi de benzer bir törenle damada hediyeler götürür. Bu törende kız başağırlığını bozmamak adına ailesiyle birlikte damadın evine gitmez. Bundan sonra damat gelini görmek istediğinde gelin evine gidebilirdi. (Hatami 2008)

Çeyiz

Gelin için hazırlanan eşya ve elbiseler şevketle, katırların arkasında veya tahta tabaklarda gelinin evine taşınır. Eşyalar, hançe denilen büyük tabakta, halının nakışlarına benzer bir şekilde serilip ve evliliği temsil etmekte. (Mazâheri 1998:63)

Nikâh Töreni

Nikâh gününde damadın annesi nesilden nesle aktarılmış bir ipek sofra, doğu yönüne serermiş. Üzerine gül, yedi sebze tabağı, iki şeker, bal kadehi, sikke (bozuk para), pirinç, kuru sebze, tuz, çay, nar, elma, ekmek, kondur, haşhaş, razıyâne, nebat ve üzerlik koyarlarmış. Gelin ve damat kenarında otururlardı. İki kişi onların başlarının üzerinde bir beyaz bez tutup şarkı söyleyerek şekeri birbirine sürterler. Derler:

می سابم و می سابم!

چی چی، چی چی می سابی؟

مهر و محبت می سابم!

برای کی می سابی؟

برای عروس و داماد-

-Sürterim ay sürterim!

-Neyi, Neyi sürtersin?

-Mihr, muhabbet sürterim.

-Kim için sürtersin?

-Gelin güvey için.

Gelinin evet demesine kadar bu iş sürer ve ondan sonra, biri damat ve biri de gelin ailesi tarafından olmak üzere iki şahit huzurunda nikâh yapılır. Kızlar beyaz bir bezi dikerek şarkı söylemeye devam ederler.

چی چی، چی چی می دوزی؟

مهر و محبت می دوزم! برای کی می دوزی؟

برای عروس و داماد-

Ne dikiyorsun

Muhabbet dikiyorum

Kime dikiyorsun

Gelin ve damat için

Bundan sonra kayınvalide damadın eline ve damat da gelinin eline yüzüğü takar, kızın akrabalarından biri, su getirir ve damat da onun içine para döker, su ise gelin ve damadın geldiği yola serpilir. Sonunda damat gelinin ayağına basar. Halk arasında bu hareket gelecekte damadın eve ve geline hâkim olacağını temsil eder.

Düğün

Evlenmekten önce düğün alışverişine gidilir. Kızın ailesi erkek için, erkeğin ailesi ise kız için alışveriş yapar. Ondan sonra kız çeyizini yaşayacakları eve götürürler. Damat ailesi ise kızın ailesi tarafından gönderilen bir iple kıza yorgan dikerler.

İran köylerinde her kes düğüne davetlidir, kapı büsbütün açık bırakılır ve her yoldan geçene düğüne gelmesi için rica olunur. En fakır insanlar bile düğünlerinde kapıyı herkes için açık bırakıyorlar. (Mazâheri 1998:61)

Fars Boylarında İslam Sonrası Evlilik Âdetleri

Lor boylarında genellikle ailenin bayanları erkek için bir kız seçip, kızın davranışlarını ve tavırlarını incelemek için kaç kez evlerine giderler. Kızı beğendikleri takdirde işin devamı aile büyüklerine düşer.

Evliliğin bu kısmında bir türlü kabile büyükleri damat için önderlik yapıp onu kızın ailesi karşısında şahsi ve toplumsal davranışlarından dolayı onaylıyorlar. Ondan sonra erkeğin ailesi kız istemek için adım atıyorlar. Kız ailesi evlilikte olan şartlarını açıklıyor ve erkek ailesi de ondan kaç gün sonra kararlarını kız ailesine yanıtlarlar.

Nişan

Nişan 19. yüzyıldan önce İran'da yaygın olarak yapılamaktaydı. Evlilikten önce kız ve erkek birbirlerini görmeye hakları yoktu. Düğünden önce iki ailenin birbirleriyle anlaşması için uzun bir oturma yapıp ve damadın ailesi çay ve nargile ile karşılanırdı. Kaç gün sonra ise nişan yüzüğü, bir sürü hediyelerle kıza götürülür. Damadın ailesinden bir bayan (annesi hariç) yüzüğü kıza takar. (Raghibi 2010:6)

Başlık

Erkeğin ailesi, aslında kızın çeyiz olarak alınması gereken eşyaları taraflarınca alınmasını başlık adına kabul eder.

Düğün

Gilan'ın doğu bölgesinde kızın babasının evinde ekilen bir fidanı, gelinle birlikte gönderirler, fidanı gelin ve damat birlikte bahçelerinde ekerler. Gilan'ın bazı batı ve doğu köylerinde, kızın annesi, erkeğin annesi tarafından gönderilen bir horozun ayağını, bir tavuğun ayağına bağlayıp gelinle beraber gönderir, gönderilen hayvanların ayağı damat evinde açılıp hazırlanan yuvanın içine yerleştirilir.

Türk Boylarında İslam Öncesi Evlilik âdetleri

Türkistan'da yaşayan Türklerde bugün ise İslam etkisi İran ve Anadolu kadar olmadığı düşüncesindeyiz. Dolayısıyla bugünkü evlilik âdetleri daha çok eski şeklini korumuş olma olasılığı daha yüksektir. Bu yüzden aşağıda gösterdiğimiz Türkistan'daki evlilik âdetler bu düşünceden asılıdır.

Türk evlilik âdetlerinden biri “kalın” vermektir. ‘Kalın’ vermek, Fransız sosyolog G. Richard’ın kabul ettiği gibi, bazı ilkel topluluklarda erkeğin kadını satın alması anlamında değildir. Kalın Araplarda görülen ‘mehir’ vasıflarını taşımaktan ziyade Germanlerde mevcut olan ‘sabah hediyesi’ “morgengabe”ye benzer. Bazı sosyologlar yalnız eski Araplardaki değil, İslâm hukukundaki evlenmenin de bir çeşit ticaret sözleşmesi sayıldığını kabul ederler. Fakat ‘kalın’ bugünkü haliyle sadece kadın karşısında erkeklik onurunun korunması için de bir gerekçedir. Değeri azlığında ya da çokluğunda değil, yalnız bir hediye olmasında aranmalıdır (Ögel 1988:211).

Evlenme günümüz de olduğu gibi eski Türklerde de toplumsal bir görevdi. Bekârlık ayıp sayılırdı: Evlenecek delikanlı, kız tarafına ‘kalın’ vermek mecburiyetinde idi. ‘Kalın, kalıng, kalım’ biçiminde tüm Türk lehçelerinde rastlanan bu olgu, karşılıklı bir sözleşmeydi yeni evlenenlerin yaşamlarını düzenlemeleri için yapılan bir yardımdı. Kadın eğer boşanıp baba evine giderse, kalın olarak verilen mal iade edilirdi (Sevinç 1987:69). İslâm hukukundaki mehîre karşılık olan kalına karşı kız tarafı da ‘çeyiz’ getirirdi. Kalın geleneği, koca büyük bir maddi zarara uğrayacağı için kadını boşamasını engeller, kadının getirdiği çeyizden dolayı aile mülkünün ortağı olduğu için huzur içinde bulunurdu (Sevinç 1987:70).

Başlık

İnan, başlık âdetinin, kız kaçırma geleneğine karşı geliştirilmiş bir adet olduğunu söylemektedir. Kız kaçırma sistemine dayalı evliliklerin devamlı huzursuzluğa yol açması yüzünden, zaman içinde anlaşma yoluna gidildiği söylenmektedir. Kalın (başlık) âdeti, bu anlaşma sırasında doğmuş olmalıdır. Bugün çeşitli yerlerde görülen evliliklerde kız kaçırma taklidi yapılması, eski kız kaçırma yolu ile evliliklerin sembolik bir devamıdır (İnan 1987:341). Bu suretle kız tarafı, aslında bunu isteyerek yapmadığını göstermiş olmakta; erkek de ödenen bedele rağmen, yiğitliğini, fizik gücünü vurgulamakta ve kızı bileğinin hakkı ile kazandığını ifade etmektedir (Türköne 1995:176).

Türkdoğan’a göre kalın ve başlık Türk ailesinin temel sigortasıdır (Türkdoğan 1992:36). Ancak, kalın, başlık değildir. Kalın, babanın oğullara, evlenme ‘pay’dır; başlık ise evlenme sırasında kız ailesine verilen bir hediye görünüşündedir. Baba malından kızlara bir pay düşüyorsa bu da kızın çeyizidir (Ögel 1988:237). Ona göre kalın, bir süt hakkı, bir hibedir. Göktürk Yazıtlarında, ‘kız’ sözünün başka bir karşılığı da ‘pahalı’ demektir. ‘Süt hakkı’, ‘kemik hakkı’, ‘ana bezi’, ‘bacı yolu’ gibi anlamlara gelen kalın, kızların oğlan evinde basılıp, köle haline gelmemeleri içindi. Görülüyor ki kalın, tarihi süreklilik kodunu belirleyen bir aile pekiştirici teminat akçesidir. Kalınsız kız verme geleneğine yine anıtlarda rastlıyoruz. Bu da, eski Türklerde, öldürülen bir kişinin ailesine karşılık olarak kalınsız bir kız verildiği de görülmektedir. Ayrıca, karşılıksız dünür olma (kız değiş tokuş etme) durumlarında da kalın ödenmezdi. Yiğitler, aralarında anlaşırken, bazen birbirine kız kardeşlerini vereceklerine dair söz verirlerdi. Karşılıklı dünür olma âdeti en çok Kırğızlarda yaygındır (Türkdoğan 1992:36).

Oğuzlarda ise evlenecek kişi, birisinin kızını, kız kardeşini veya velayeti altında olan bir kadını, bir miktar Harezmi kumaşı karşılığında ister; başlığı veliye verdikten sonra, kızı alıp çadırına götürürdü. Başlık, deve veya başka hayvan da olabilir. Kutluklarda ise evlenen erkek, tüm malını başlık olarak verdiği gibi, kızın velisine de bir sene hizmet ederdi. Bu yüzden Kutluklarda çok eşlilik görülmez. Kutluklarda kocası ölen kadın bir daha evlenmez. Boşanma yoktur. Kutluklarda hükümdarın dahi çok kadınla evlenmesi yasaktır (Erkul 2015). Özet olarak eski Türk gelenekleri içinde yaygın biçimde bir başlık olgusu bulunmaktadır.

Kız isteme

Uygurlarda çocuk evlenme çağına geldiğinde anne ve babasına talip olunmasını istediği kız varsa onun ismini bildirir. Anne ve babanın uygun görmesinden sonra kız tarafına bir temsilci gönderilir. Saye Kılğan denilen bu kişi kız tarafının da onayını getirmesinden sonra oğlan evi kız evine isteme için gider. Elbiselik kumaş, yüzük gibi hediyelerin yanında bir hon tokaç denilen özel yapılan 12 ekmeği yanlarında kız evine götürülür. Kızın anne ve babası olumlu bir yanıt verecek ise ekmekten yerler. Sonra

oğlan ailesinin ayrılması ile kızın akrabaları kız evine çaya gelerek görüş bildirirler. Kızın verilmesi bu ziyaretten sonra resmen duyurulur. Damat adayı kız evine ikinci defa gelerek alınacak eşyaların tespitinde bulunur. Hazırlıkların başlaması ile birlikte ahalî düğüne davet edilir. Buna ‘Bargak’ denilir (Güngör 2005:357-359).

Evlenme Geleneği

Grenard’ın Türkistan’da evlenme törenleri konusundaki görüşleri özetle şöyledir; Erkek, dostlarıyla beraber kız babasının evine gider. Kızın babası, gelenleri kapıda karşılar. Kendilerine misafir ekmeğini verdikten sonra delikanlının boynuna bir yazma sarar. Bu yazma, otoritenin artık babadan delikanlıya geçtiğine alamettir. Bundan sonra bir fincan tuzlu su getirilir. Bu tuzlu su içinde ıslanmış ekmeği nişanlılar yerler, kız baba evinden çıkar. Atlı bir alay, musiki ile güveyin evine gider. Gelinle onun tarafından olanlar ağlarlar, sızlarlar. Delikanlı tarafı da teselli edici şarkılar söylerler. Güvey tarafı, yalancıkdan bir kız kaçırma hareketi yapar. Kız tarafı karşı koyar. Güveyin boynundaki yazmaya almak isterler. Güvey yazmayı vermemek için, bedel olarak herkese ayrı ayrı para verir (Düğünlerde para serpmek âdeti buradan kalmış olsa gerektir veya gelin arabasının önünü kesip bağış alma da bundan kaynaklanması gerek.). Alay erkek evinin eşiğine gelince, ev eşiği mukaddes olduğu için, genç kız eşiğe basamaz. Bir keçe içine konarak, el üstünde kapıdan içeri sokulur. İçeride yanan ocak ateşinin yanına giderler. Bu ateş, Roma’da aile atası mabudun ateşidir. Türklerde ise aile koruyucusu perinin ateşidir. Genç kızın perisi ile erkeğin perisi birdenbire barışmayacağı için, kız ve delikanlı, üç gün ayrı dururlar. Kız, çadırın bir köşesinde gizli kalır. Üç gün sonra yüz açılma merasimi yapılır. Türklerde “yüz görümlüğü” adı ile hediye verilmesi bu gelenekten kalmadır (Gökalp 1976:311).

Düğün kız evinde yapılır. Düğün bitmeden damat evine çekilir, düğünden sonra da hanımlar alayı gelini damadın yanına getirirler.

Evlilik merasimleri Türk boyları arasında farklılıklar göstermesine rağmen ortak paye dini törendi. Bir din adamı eşliğinde yapılan evlilik merasimi bazen kız evinde olurdu, bazen yaşanan zümrenin meydanında kurulan beyaz bir çadırdaki gerçekleşirdi. Evlenme merasimine ‘gelin toyu’, ‘ulu düğün’ veya ‘ağır düğün’ denilirdi (Ögel 2010:267). Düğüne misafir çağırma işine ‘okuma’ denirdi. Merasimde bayrak taşınır, düğün yemeği verilir, toy ateşi yakılır, yarışlar, güreşler gibi şenlikler düzenlenir ve eğlenceler yapılırdı. Gelin kızın yüzü daima kapalı olurdu. Damada ‘küdegü’ denilmekteydi. (Sarı 2015).

Söz Kesme

Söz kesme de evliliğin bir aşamasıdır. Geleneklerine bağlı olan Türkler söz kesme merasimini at üzerinde yapmaktaydılar. İki tarafın aileleri at üzerinde görüşme yerine geliyordu. Kız bir rızalık sembolü göstererek isteğini belirtebiliyordu. Bu genellikle mendildi. Bu durum aile içerisinde babanın sonsuz bir velayet hakkı olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Ataerkil aile ile anaerkil ailede daha önce kastedilen ayrım işte bu noktadadır. Evlilik kararlarında kızın söz hakkı ve razı olması gerekmektedir. Oğuzlar ve Karluklar için bu söz konusudur. Tabi bu durumun geçerli olmadığı Türk boyları da vardır. Yakutlarda kız babasının razı göstermesi durumunda nişan olurdu (Sarı 2015).

Dede Korkut hikâyelerinde söz kesiminde erkeğin kıza kendi yüzüğünü çıkarıp verdiğini, kızın da düğünde giymesi için erkeğe kendi diktiği kırmızı kumaştan bir kaftan verirdi. Söz ve nişandan geri dönüş vardı. Bazı hallerde bunun bozulması mümkündü.

Türk Boylarında İslam’dan Sonra Evlenme Âdetleri

Türk boylarındaki evlilik âdetleri çoğunlukla eski inançların devamıdır. Sadece bazen İslamî bir sürüm şeklini bürünüp ya da bazen açık bazen de silik bir şekilde eski şeklini göstermektedir. Aşağıda genel olarak bunlara göz atacağız. Detaylı çalışmayı sonra yapılacaktır.

Evlenme Şekilleri

Bugün Türk topluluklarında evlenme şekilleri genellikle aşağıdakiler gibidir:

Görücü Usulü Evlenme

Bu uygulama, evlenme çağına gelmiş erkeğin evleneceği eşi ailesinin seçmesi, beğenmesi anlamına gelir. Bu görev özellikle erkeğin annesine verilmiştir. Görücülük, annenin yakın çevreden başlayarak uygun bir gelin adayı arama çabasıdır. Bu çabaya akraba ve komşular da katılır. Görücülük (kız bakma) kadınların işidir.

Kız Kaçırma Yolu İle Evlenme

Türk kültüründe en eski evlenme geleneklerinden biridir. Özellikle Altay ve Yakut Türklerinde evlenme kız kaçırma yoluyla yapılıyor ve ancak böyle olduğunda geçerli sayılıyordu. Kız kaçırma, nedenleri, şekilleri ve sonuçlarına göre değişik adlarla sınıflandırılmaktadır. Genel anlamda kız kaçırma ikiye ayrılabiliriz.

1. Zorla kaçırma

Bir kızın ya da kadının kendi istek ve onayı olmadan bir erkek tarafından zorla ya da hile ile kaçırılmasıdır. Kaçırılan kızın ve ailesinin rızası dışında bir durum olduğu için emniyet güçleri ve mahkemeler devreye girer. Kaçıran kişi bu davranışından dolayı cezalandırılır.

1.3.2. Anlaşarak kaçma

Birbirini seven ve evlenmek isteyen gençlerin, evlenmelerini engelleyebilecek durumlardan kurtulmak amacıyla seçtikleri bir yoldur.

Beşik Kertme Evliliği

Bu tür evlenmekte iki aile çocukları daha beşikteyken onları nişanlandırıyorlar.

Berder

İki aile karşılıklı birbirinden kız alıp kız veriyorlar.

Yakın Akraba Evliliği

Özellikle kırsal kesimde ve köyden kente göçmüş ailelerde akraba evlilikleri oranı hayli yüksektir. Bu evlenme şeklinde, aralarında evlilik bağı kurulması uygun görülen, hala, dayı, amca, teyze çocuklarıdır. Yani kuzenler arasında evliliktir.

Kız İsteme:

Bu aşamada geleneksel aile yapısının gereği olarak ailelerin erkekleri devreye girer. Kırsal kesimde oğlanın babası, yakın akrabaları ile köyün hatırı sayılır erkekleri, kız istemenin formalitelerini yerine getirmek üzere kız evine giderler. Allah'ın emri Peygamberin kavli ile kız babasından istenir. Kızın babasının hemen evet demesi alışılmış bir durum değildir. Ancak görüşmenin niteliği kız tarafının düşüncesi hakkında az çok fikir verir. Yapılan bir sonraki ziyarette cevap açıklık kazanır. Kız tarafının beklentileri ve öne sürdüğü şartlar dile getirilir.

Söz Kesme:

Kız isteme aşamasından sonra sıra söz kesmeye gelir. Söz kesmede evlilik kararı ve onayı sözle pekiştirilir. Verilen bu sözle evlilik kararı resmiyet ve ciddiyet kazanır. Sürecin daha sonraki aşamalarına ilişkin ayrıntılar konuşulur. Kimi zaman evlilik yüzüğünden daha ince bir yüzükle bu söz somutlaştırılır. Gençler o andan itibaren birbirinin sözlüsü olarak anılır.

İran Türklerinde söz kesme ya da “gend sındırma” denilen merasim erkek ailesi tarafından getirilen kıtlama şekerin (kelle gend) bir ailenin büyüğünün kırılmasıyla sona erer. Kıtlama şekerden düşen şeker

parçasını alan kişi, kız ailesinden hediye alır. Bu hediye çoğunlukla bezdir.

Nişan:

Söz kesmeden sonra sıra nişana gelir. Nişan töreni genellikle kızın ailesi tarafından düzenlenir. Ailenin sosyoekonomik durumuna bağlı olarak nişanlanma, aile arasında sade bir törenle ya da davetlilerin de çağrıldığı özel salonlarda müzikli ve eğlenceli bir ortamda gerçekleştirilebilir. Nişanlılık dönemi ise çeyizlerin tamamlandığı ev eşyalarının satın alındığı yoğun bir hazırlık dönemidir. Birkaç yıl önce bu merasim hemen söz kesmenin ardından yapılırdı. Ancak bugün ise bazen nikâh töreni de nişanla birlikte yapılır. Nişanda gelin ailesi tarafından kız ailesine “hal’at” denilen hediyeler verilir.

Çeyiz Serme:

Hazırlanan çeyizler nikâhtan önce sergilenerek akraba ve komşuların görmesi sağlanır. Hazırlığı yıllar süren bu el emeği ürünlerin başkaları tarafından görülüp beğenilmesi mutluluk verir.

Nikâh:

Evliliği asıl meşru kılan nikâh törenidir. Nikâh evliliğin ilanı olup birlikteliğin yasal yönden tanınmasını sağlar. Yasalarımız, devletin bu işle görevlendirdiği yetkili bir memur tarafından şahitler huzurunda ve usulüne uygun olarak kıyılan nikâhı evlilik için geçerli saymaktadır. Ancak Türkiye’de aileler resmî nikâhtan sonra dini nikâhın yapılmasını da arzulamakta, bazı yörelerde ise bu mutlak olarak görülmekte olsa da İran’da resmî nikâh devlet görevlendirmesiyle imamlar tarafından yapıldığı için artık İmam nikâhına gerek yok. Ayrıca bazen sadece imam nikâhıyla evlenenler de oluyor.

Kına Gecesi:

Geleneklerimizde en yaygın evlilik geleneklerinden biri de kına gecesidir. Düğünden önce yapılan bu tören hem kız hem de erkeğin evinde gerçekleştirilir. Törene akrabalar, komşular ve kızın arkadaşları çağrılır. Maniler ve türkülerle kızın eline kına yakılır. Kına gecesinin hem hüznü hem de neşeli bir havası vardır. Erkeğin evinde yapılan bu törene yalnızca erkek davetliler katılır. Erkek tarafından olan kız davetliler kız enine giderler.

Bir tabakta ayna, elbise, abiye, ayakkabı ve ışığı açık olan bir fener getirirler. Fenerin ışığı kız bahtının ışığı olduğuna inanılır o yüzden kına töreni bitmeden, ışığı söndürmezler. Törenin sonunda damadın el ayağına ve gelinin el ayağına ve saçına kına sürerler.

Evlilik Töreni:

En muhteşem tören düğün günü olur. Bugün beyaz elbise gelinlik olarak giyinir. Akraba ve yakınlar birkaç gün önceden evlilik hazırlıkları için gelirler.

Evlilikten bir gün önce çay koyma adında bir tören vardı, birinin bu törene katılması yarın da düğünde katılacağı anlamına geliyordu, böylelikle konuk sayısı ev sahibine belirlenmiş olurdu.

Düğün günü sabah erkenden damadın sağdıç ve soldıcı damadı, kız ailesinin tarafından gönderilen kına, havlu, sabun ve gömlekle at üzerinde en yakın hamama götürürdüler. Dönüş yolunda bir yerde toplanıp, zurna çalıp dans ederdiler, gençler güreşirlerdi ve at yarışmaları yapılırdı. Evde damat sağdıç ve soldıcı ile beraber ayrı bir oda hazırlanırdı.

Bugün âşıklar da gelir saz çalıp şarkı söylerler.

“Pulsalma” denilen başka bir tören de bugüne aittir. Bu da bir nevi damat ve geline verilen hediye sayılır. Her kesin verdiği para miktarı adının yanında bir defterde yazılır. Belki bir gün karşılığı verilsin diye.

Akşam yemeğinden sonra konuklar evlerine giderler. Aile büyükleri toplanıp kız almaya giderlerdi. Gelinin evi yakın olduğu takdirde damat sağdıç ve soldıcı ile beraber çatıya çıkıp, oradan bir kırmızı

alma atarlar. Herkes elmayı yakalamaya çalışırdı, çünkü inanca göre elmayı tutan delikanlı bir sonraki damattır.

Gelin eve girmeden önce bir kız kapını önün tutar, damattan para almadan kapıyı açmaz. Yani gelin ve damadın girmelerine izin vermezdi. Bu törenin adı ‘kapı tutdı’dır.

Kız duvak (kırmızı bir eşarp) yüzüne atarak, bakır tabağın altından geçip eve girmeliydi. Geleneğe göre kızın anne ve babası değil aile büyükleri onu evine götürmeliydi.

Sonuç :

İran’daki Fars gelenek ve görenekleri inceleyerek onların önemli bir değişme uğramadıklarını açıkça sezebiliriz. Örnek olarak bugün nikâh sofralarında çiçek, bal, ayna vb. eşyaların yanında İslam’ın kutsal kitabı, Kuran’ın da en başta yer almasını görüyoruz. Türklerde ise genel çizgi aynı olmakla beraber boy çeşitliliği ve farklılıklardan dolayı sadece detaylarda ufak tefek değişiklikler göze çarpmaktadır. Ancak ufak tefek dediğimiz farklılıklar önemli bir çalışmanın konusu olabilir. Bu yazımıza sığmadığından dolayı bir başka yazda ele alınmasını uygun gördük.

Bu incelemede göze çarpan bir başka önemli şey de, İran ve Türk etniklerinin oldukça birbirlerini etkilemeleridir. Mesela ‘başlık verme’ geleneği Türklerden Farslara geçmelidir. İran’ın eski metinlerini inceleyerek başlık denilen bir geleneğin olmadığını görebiliyoruz. Ancak bugün Farslarda kızın çeyiz olarak alması gereken eşyaları damat ailesi ‘başlık’ adına alınmasını kabul eder. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi başlık aslında Farslarda hiç olmayan, kız kaçırma geleneğinin bir yanıtı olarak Türklerde ortaya çıkan bir gelenektir.

Etkilenmeği kanıtlayan başka bir gelenek, para dağıtmak âdetidir. Bu adetten İran kaynaklarında ya hiç söz edilmemiş ya da ileri zamanlarda, yapma nedenini belirtmeyerek adı geçmiştir; ama Türk boylarının geleneklerinin incelemesinden bunun bir sembolik hareket olduğu anlaşılır. Damat gücünü gösteren boynundaki bezi kızın ailesine vermek istemeyip ona bedel olarak gelin ve dans edenlerin başına para dağıtır.

Türk boylarının İslam’dan etkilenmesinin bir başka örneği nikâh sofrasındaki Kuran’dır. Eskiden nikâhları yapılan gelin ve damat arasında, bir hançer koyulurdu. Bu da Türklerdeki demirin kutsallığını gösteren bir simgeydi. Kız ve erkek bu kutsallığın yanında birbirlerine sadık olmalarına dair ant içerlerdi; ama bugün demirden bir iz kalmayıp yerini İslam’ın kutsal kitabı Kuran almaktadır.

Kaynakça:

Altay Köymen, Mehmet. *Alparslan ve Zamanı*. Ankara: MEB Yayınları, 1983.

Arat, Necla. *Kadın Sorunu*. İstanbul: Sas Yay, 1986.

Doğan, İsmail. *Dünden Bugüne Türk Ailesi Sosyolojik Bir Değerlendirme*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009.

Donuk, Abdülkadir. “Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Aile”. *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33 (1980-81): İstanbul.

Erkul, Ali. “Eski Türklerde Aile”. *Türkler*, C.3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Fındıkoğlu, Z. Fahri. *İçtimaiyat Dersleri*, C. I. İstanbul: İ. Ü. Yay, 1971.

Genç, Rafet “XI. Yüzyılda Türklerde Evlenme”, *Türk Yurdu Dergisi*, Aile Özel Sayısı 40 C. 10 (1990). Ankara.

Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyet Tarihi*. Haz: İsmail Aka, K. Yaşar Koprman, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay, 1976.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.

- Gökçe, Birsen. “Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım”. *H. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1978): 7-21.
- Gülensoy, Tuncer. “Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar”, *TDAY* (1973-1974).
- Günay, Umay. “Türk Masallarında Aile”, *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* 2 (1992): 616-625. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Güngör, Harun. *Türk Budun Bilimi Araştırmaları*. İstanbul: Kum saati Yayınları, 2005.
- Işık, Emin. “Türk Aile Yapısında İslami Dönem”. *Tarih Akışı İçerisinde Türklerde Aile Yapısı Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1990.
- İnan, Abdülkadir. “Altay-Yenisay Şamanlığında Eski Unsurlar”, *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: TTK Yayınları 1987.
- İrmiş, Ayşe. “Eski Türklerde Kadın ve Toplumdaki Yeri”, *Türk Yurdu Dergisi*, c.14 sayı 87, (Kasım 1994).
- İzgi, Özkan. *İslamiyetten Önceki Türklerde Kadın*. Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları, 1975.
- Kabaklı Çimen, Latife. *Türk Töresinde Kadın ve Aile*, İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2008.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Karpat, Kemal (1945). “Ailede Devletçi ve Ferdîyetçi Görüş”, *İstanbul Kültür Dergisi* 47 (1945): 14.
- Kocakaplan, İsa (1990). “Dede Korkut’ta Aile”, *Türk Edebiyatı Dergisi* 202 (1990).
- Koz, M. Sabri. “Türk Halk Hikâyelerinde Aile”, *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* 2 (1992): 597-615. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Köymen, M. A. *Alp Arslan Zamanı II*, Ankara, 1983.
- Kurt, İhsan “Atasözlerinde Aile”, *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, 2 (1992): 615-631. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Oy, Aydın, (1992). “Türk Destanlarında Aile”, *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* 2 (1992): 582-596. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Ozankaya, Özer. *Toplum bilimine Giriş*, Ankara: S Yayınları, 1984.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültüründe Gelişme Çağları*, İstanbul, 1988.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*, C. I, Ankara: TTK Basımevi, 2010.
- Rasonyi, Laszlo. *Tarihte Türklük*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1993.
- Seçkin, Nezahat ve Ülker Kayhan. *Aile Yapısı*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Sevinç, Necdet. *Eski Türklerde Kadın ve Aile*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay, 1987.
- Seyidoğlu, Bilge. “Türk Mitolojisi ve Efsanelerinde Aile”, *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, 2 (1992): 571-581. Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Şahinkaya, Rezan. *Psiko Sosyal Yönleriyle Aile*, Ankara, 1979.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*, Ankara, 1988.
- Tezcan, Mahmut. *Kültürel Antropoloji Açısından Başlık Parası Geleneği*, Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1981.
- Türkdoğan, Orhan (1990). “Eski Türklerde Aile Tipolojisi”, *I. Aile Şurası Bildirileri*, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Türkdoğan, Orhan. “Türk Ailesinin Genel Yapısı”, *Sosyo Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, 1 (1992). Ankara: T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay.
- Türköne, Mualla. *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ankara: Ark Yay, 1995.

«ازدواج به سبک اقوام ایرانی»، سرمقاله روزنامه کیهان ۸ (۹۳۱)، سه شنبه ۷۱ آبان، شماره ۸۶۰۰۲.

اسعد گرگانی، فخرالدین. ویس و رامین، تهیه کننده: محمدعلی قادری، اصفهان: خانه فرهنگ و هنر، ۲۹۳۱.

اسلامی ندوشن، محمد علی. زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه، چاپ اول، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۸۴۳۱.

پورقاز، عبدالوهاب و مهوش رقیبی. "بررسی تطبیقی آداب و سنن مراسم ازدواج در کشورهای اسلامی ایران، شبه قاره هند، سوریه، لبنان"، مجموعه مقالههای چهارمین کنگره بینالمللی جغرافیدانان جهان اسلام، زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۹۸۳۱.

خاتمی، احمد. "بررسی آداب پیوند زناشویی و امور خانواده در شاهنامه فردوسی"، فصلنامه خانواده پژوهی ۴۱ (پاییز

۷۸۳۱)، سال چهارم، صص ۲۳-۳۰۳.

طیّبی، نگار. ازدواج در ایران باستان، انتشارات تارنمای تاریخ فا، ۲۹۳۱.

مظاهری، علی اکبر. خانواده ایرانی در دوران پیش از اسلام، پرفسور مظاهری، ترجمه: عبدالله متوکل، چاپ دوم، تهران: نشر قطره، ۷۷۳۱.

نادری، مرضیه. آیین ازدواج در شاهنامه فردوسی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی دانشگاه علامه تهران، ۵۸۳۱.

Bəxtiyar Vahabzadə'nin Poemalarında Azadlıq Məfhumunun Tərənnümü

The Praise Of The Concept Of Freedom In The Poems By Bakhtiyar Vahabzadeh

Dos. Dr. Nərmən CAHANGİROVA *

Öz

Bahtiyar Vahapzade adı gelirken gözümüz önünde XX yüzyıl Azərbaycan edebiyatında milli mücadele savaşında önəmli yer tutan, bütün həyatı və yaradıcılığı boyu vatanının, toprağının kədrini, bəgulan özgürlüğünü düşünen bir kişilik canlanır. Şairin lirik şiiri konu və gəyesi bəkimindən ne kədar zənginse, poemaları da konulan sorunların çeşitliliği, değinilen konuların güncelliği ilə ilginçtir.

Yirminci yüzyılda yaşanan bir çok tarixi olaylar, dünya savaşları, iktidar dönüşümləri Vahapzade yaradıcılığına etkisiz kalmıyor. «Gülüstan», «Tezatlar», «Atılmışlar», «Uçun neğmelerim», «Fiyat», «İstiklal» gibi ekser poemalarında ana hat gibi özgürlük kavramı, onun tebliği ve terennümü meselesi kabartılır. «Gülüstan» poeması ile bu dalda sözünü diyen Vahapzade kanıtlamaya çalışıyor ki, insanlığın var olma nedeni özgürlüğün elde oluması ve korunması ile mümkündür. İkiye bölünen Azərbaycan'ın ağır derdi B.Vahapzadeni suskunluğa son koymaya çağırıyor, şair içindeki nefreti, öfkəsi söz ateşi ile yakmayı kendisine vatandaşlık borcu bilir. B.Vahapzade poemalarında özgürlük kavramına çeşitli prizmalardan yanaşılmışdır ve ilişki bildirilmiştir. Bu konuya başvuru lirik şairin sanatında hiç de tesadüfi olmayıp güçlü gözlemlerin, vatan teessubkesliyinin ifadesi olarak ortaya çıkmıştı. Vatanın özgürlüğü gibi kutsal bir amala hizmet eden Vahapzade vatan özgürlüğünü, kişilik özgürlüğünü, tercih özgürlüğünü, sanatçı özgürlüğünü da eserlerinin çatışma konusu gibi takdim ediyor. Ciddi uyarılar, tutuklamalar, sürgünler ihtimallerini göz ardı eden Vahabzade sözünü söylemekten, hürriyet, özgürlük istemekten vaz gecmiyor.

Tüm eserleri ile ilgi çeken Bahtiyar Vahapzade 20 Ocak faciəsi ile ilgili kaleme aldığı «Şehitler» poeması ile yeni bir tarih yazdı. Şairin «Şehitler» poeması milli mücadele tarihimizin sanat şekillenme açısından edebiyatımızın en değerli eserlerindendir.

Açar sözlər: Bahtiyar Vahapzade, poema, özgürlük, mücadile, vatanseverlik

Abstract:

Bakhtiyar Vahabzadeh is a person who had an important place in the national struggle movement in the Azerbaijani literature of XX century and thought about the fate and freedom of his country throughout his life. The poet's lyrical poetry is so rich in terms of subject and his poems are interesting with the variety and diversity of the problems and the actuality of the theme.

Many historical events, world wars, power conversion that took place in XX century influenced to poet's creativity. In the poems by Bakhtiyar Vahabzadeh such as "Gulustan", "Contrasts", "Abandoned People", "Fly My Songs", "Value", "Freedom" the concept of freedom, the issue of its pertaining and praise were expanded as a main line. The poet tries to prove with the poem "Gulustan" that the reason for humanity and mankind existence is possible through the attainment and protection of freedom. Painful grief of Azerbaijan divided into two parts, called Bakhtiyar Vahabzadeh to put an end to silence. Poet knew that his civic duty is to burn his hate and anger by power of word.

It's approached to the concept of freedom from various perspectives in poems by Bakhtiyar Vahabzadeh. The appeal in this issue was not coincidence in the creativity of lyric poet and appeared as an expression of strong observations and fanaticism of homeland. Bakhtiyar Vahabzadeh serving to the holy goal as homeland freedom was able to convert the freedom of homeland, personality, selection and craftsman to the subject of conflict of poems. Bakhtiyar Vahabzadeh who ignored the serious warnings, possibility of arrests and exiles, didn't get tired to declare his opinion and ask for freedom.

Bakhtiyar Vahabzadeh wrote new history by the poem "Martyrs" related to tragedy of 20 January. The poem "Martyrs" is one of valuable works in our literature in terms of national struggle and artistic incarnation of our history.

Keywords: Bakhtiyar Vahabzadeh, poem, freedom, fight, patriotism.

Giriş

Bəxtiyar Vahabzadənin adı gələrkən gözümüz qarşısında XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında milli-məfkurə mücahidi kimi önəmli yer tutan, bütün həyatı və yaradıcılığı boyu vətəninin, torpağının taleyini, buxovlanan azadlığını düşünən bir şəxsiyyət canlanır. Böyük bir təntənə ilə 90 illiyi qeyd olunan Bəxtiyar Vahabzadə yüzlərlə duyğu yüklü şeirin, 20-yə yaxın epik və lirik poemanın, sosial-ictimai motivli pyeslərin müəllifi kimi həyatı müşahidələrinin zənginliyi, insanın mənəvi-əxlaqi və psixoloji aləminə nüfuzu, xalqının, bütünlükdə bəşəriyyətin taleyi üçün narahatlığı, fəlsəfi ümumiləşdirmələri ilə diqqəti cəlb edir. Şairin lirik poeziyası mövzu və qayəsi baxımından nə qədər zəngindir, poemaları da qoyulan problemlərin müxtəlifliyi və çoxşaxəliliyi, toxunulan mövzuların aktuallığı ilə maraq doğurur. Şair poema janrına yaradıcılığının bütün mərhələlərində müraciət etmiş və deyilməsi mümkün olmayan və ya çox çətin olan mətləbləri dilə gətirməkdən, həmdəmi olan kağızlara köçürməkdən çəkinməmişdir.

A. Bəxtiyar Vahabzadə yaradıcılığında poema janrı

Poema bir çox janr və bədii forma vasitələrini özündə birləşdirən janr kimi istər Azərbaycan, istərsə də dünya ədəbiyyatında həmişə aparıcı mövqeyə malik olmuşdur. "Poema adı altında epik poeziyanın ümumxalq düşüncəsi və təsəvvürlərinin mahiyyətinin ifadə edilməsi və xarakterlərin qarşılaşması vasitəsilə qəhrəmanların daha yüksək və ləyaqətli cəhətlərinin açılması və tərənnüm olunması kimi bütün xalq üçün xüsusi, vacib hadisələrin təhkiyə olunduğu böyük, çoxlu hissələrdən ibarət mənzum əsərlər başa düşülürdü". (Васильковский А.Т. 1979:23) Tariximizin üz qarası olan Gülüstən müqaviləsi, dahi şəxsiyyətlərimizin ağrı-acılı, çətin həyatı, cəmiyyətimizin ictimai-sosial problemləri, insanın kamilləşmə yolundakı mənəvi inkişaf mərhələləri bu epik poeziya nümunələrinin yaranması üçün zəmin hazırlamışdır. Həqiqətən də, poema janrı müəllifindən geniş müşahidə aparmaq, analiz edib

nəticə çıxarmaq, fəlsəfi mühakimələrlə qoyulan məqsədi, ideyanı zənginləşdirmək qabiliyyəti tələb edən janrdır. Çoxsaylı epik poeziya nümunələri şairin bu sahədəki uğurlu fəaliyyətinin nəticəsi kimi dəyərləndirilə bilər.

Xalq şairi Bəxtiyar Vahabzadənin digər yaradıcılıq sahələrində olduğu kimi, epik irsində də insan və şəxsiyyət probleminin bir mövzu istiqaməti kimi aparıcı mövqe qazanması, hər şeydən əvvəl həyat və zaman, cəmiyyət və ictimai-sosial şərait, elmi-texniki nailiyyətlər və onun insanların mənəviyyatına, psixologiyasına və dünyagörüşünə göstərdiyi təsir və izlər özünün dolğun ifadəsini tapır. Əslində insan və şəxsiyyət, onun dövrün, zamanın qovğalarından çıxmaq əzmi Bəxtiyar Vahabzadənin ümumi yaradıcılığında özünəməxsus bir yer tutur. Ancaq bir cəhəti də xüsusi olaraq vurğulamaq lazımdır ki, ayrı-ayrı dövr və zaman kəsirlərində insan və şəxsiyyətin hərtərəfli – bütün ziddiyyət və təzadları ilə bərabər təsvir edilməsi Bəxtiyar Vahabzadənin epik yaradıcılığına müstəsna bir dəyər və əhəmiyyət əsərləyir.

B. Azadlıq mübarizəsinin tərənnümü

XX əsrdə baş verən mühüm tarixi hadisələr, dünya müharibələri, hakimiyyət çevrilmələri şair və yazıçıları axtarırlar sövq edir, yeni mövzularda yazıb-yaratmağa imkan yaradırdı. Bu imkanlardan ustalıqla bəhrələnən, cəsarət və mübarizliyi ilə seçilən B.Vahabzadənin “Gülüstən”, “Təzadlar”, “Uçun nəğmələrim”, “Şəhidlər”, “İstiqlal” poemaları azadlıq, milli oyanışla bağlı düşüncələrin nəticəsi, narahat şair qəlbinin fəryadı kimi ərsəyə gəlmişdir. Azərbaycanın birliyi və istiqlalı uğrunda mübarizə aparmış Səttar xan, Şeyx Məhəmməd Xiyabani və Seyid Cəfər Pişəverinin xatirəsinə ithaf edilmiş «Gülüstən» poeması vətənimizin İran və Rusiya imperiyaları arasında parçalanması tarixinə həsr olunmuşdur. Ədəbi ictimaiyyətdə böyük əks-səda doğuran bu poemada şair sübut etməyə çalışır ki, insanlığın, geniş anlamda isə bəşəriyyətin var olma səbəbi azadlığın əldə olunması ilə mümkündür. Bu poemaya qədər heç bir əsərdə milli dil, milli varlıq məsələsi bu qədər kəskin qoyulmamışdı. İkiyə bölünən Azərbaycanın ağır dərdi B.Vahabzadəni susqunluğa son qoymağa səsləyir, şair içindəki nifrəti, qəzəbi söz atəşi ilə yandırmağı özünə vətəndaşlıq borcu bilir.

Qeyd edək ki, «Gülüstən» poemasının ruhunda və mahiyyətində ikiyə parçalanmış bir ölkənin bütövləşmək əzmi dayanmaqdadır. Şairin qənaətinə, ölkə «kağızlar üstündə» bölünsə də, ruhən, mənən bütövdür və bu bütövlüyü heç bir sənədlə, möhürlə sarsıtmaq, aradan qaldırmaq mümkün deyildir.

Bir qələm əsrlik hicran yaratdı,

Bir xalqı yarıya böldü qılınc tək.

Öz sivri ucuyla bu lələk qələm,

dəldi sinəsini Azərbaycanın

başını qaldırdı,

ancaq dəmbədəm

kəsdilər səsinə Azərbaycanın. (B.Vahabzadə 2004:76)

Şair “Gülüstən” poeması ilə iki yerə parçalanmış Azərbaycanın tarixi faciəsini dilə gətirərək, imperiya pəncəsi altında inləyən Azərbaycan xalqının azadlıq və istiqlal uğrunda ədalətli mübarizəsini bütün təfərrüatı ilə əks etdirir. Poemada əsas diqqət yalnız tarixi faktlara yönəldilmir, burada həmçinin xalq əsarətə, parçalanmaya boyun əyməməyə, azadlıq, istiqlaliyyət, bütövlük uğrunda mübarizəyə səsləyiş ruhu qabarıq şəkildə ifadə olunmuşdur.

B.Vahabzadənin Azərbaycan xalqının istiqlal mübarizəsinə həsr olunmuş düşüncələri Vyetnam xalqının azadlıq mübarizəsindən bəhs edən “Təzadlar” poemasında da əksini tapmışdır. “Təzadlar” poemasında hər hansı ölkəyə, o cümlədən Vyetnama da daxil olmayan, ümumiyyətlə, azadlıq anlayışının

mahiyyətini açan, milli istiqlalın fəlsəfəsini aydınlaşdıran ayrı-ayrı misralar və bəndlərlə şair öz xalqına azadlığın mənasını çatdırmış, ölkəsini gələcək mübarizələrə hazırlamaq məqsədini izləmişdir. Müəllif Şərq-Qərb münasibətlərinə fərqli mövqedən yanaşmış, insan amilini əsas tutaraq mənlilik, şəxsiyyət azadlığı kimi məsələləri önə çıxarmağa cəhd etmişdir.

Düşünən beyinlər sınar zülmətdə -

Yalanla həqiqət üzbəüz olar.

Azadlıq olmayan bir məmləkətdə

Düz əyri adlanır, əyri düz olar. (B.Vahabzadə 2004:421)

Şairin poemalarında insan taleləri zaman və məkan hədudlarını aşib keçən, özünün geniş vüsət və xarakteri ilə səciyyələnən keyfiyyətləri əldə edir. Burada insanla (şəxsiyyətlə) zaman arasında baş verən ziddiyyətlər və qarşıdurmalar və onu doğuran səbəblər, nəticələr ümumiləşdirmələr nəticəsində, özünəməxsus fəlsəfi mühakimələr sayəsində daha təsirli və yadda qalan olur, geniş məna və məzmun tutumu ilə seçimli bir xüsusiyyət qazanır.

Amerika-Vyetnam müharibəsinin fonunda müəllif bəşəriyyətin bəlasına çevrilən müharibələrin törətdiyi fəlakətləri, bütünlükdə imperiализmin əsarət zəncirində uyuşan xalqların acı taleyini paylaşmaqla zahirən dəbdəbəli görünən Amerika həyatının pərdəarxasını göstərməyə, insanlığı ayılmağa səsləyir. "Bütün xalqlar üçün azadlıq qədər/ Böyük bir səadət ola bilərmi?" (B.Vahabzadə 2008:427) İrqi-dini ayrı-seçkiliyin, qaralar və ağlar dünyasının təsirli səhnələri yaradılan bu poemalarda azadlıq və müstəqillik bir motiv və obraz kimi kimi poetik ricət və mühakimələrdə əsas, aparıcı bir xüsusiyyət kimi ön plana çıxarılır.

Azadlıq uğrunda mübarizənin labüdlüyünə eyham vuran şair bu yolda bütün sədləri dağıtmağı, nə vəchlə olursa-olsun əsarət boyunduruğuna girməməyi, inamının gücünə arxalanaraq qalib gəlməyi tərənnüm edir.

Azadlıq alınar, yaddan umulmaz,

Azadlıq verilməz ərməğan təkin.

Verilən azadlıq azadlıq olmaz,

Başqa bir rəngidir o əsarətin. (B.Vahabzadə 2008:426)

İnam, mübarizlik ruhu aşıl原因 bu poemalar epik təhkiyəsi, oxunaqlı süjeti, maraqlı məzmunu ilə diqqəti cəlb edir və qoyulan ideyanın tam halda oxucuya çatdırılmasında, millilik, vətənpərvərlik, ən əsası da müstəqillik hissinin formalaşmasında önəmli rol oynayır. Bəxtiyar Vahabzadənin poemalarında vaxtın və zamanın insanın mənəvi dünyasına aşılacağı çoxçeşidli məziyyətlər sırasında ikiləşmə, daxili – mənəvi mühakimə, iztirab və sarsıntılar, tərəddüd və özünü ittiham etmə mühüm önəm daşıyan psixoloji məqamlardandır. Belə situasiyalarda epik qəhrəmanın hal və vəziyyəti, düşar olduğu əzablı və ziddiyyətli anlardan çıxış yolu axtararaq cəhdləri gərgin dramatik qarşıdurmalar nəticəsində gerçəkləşir.

B.Vahabzadə yaradıcılığının bütün mərhələlərini milli mübarizə hərəkətinin əsas təbliğatçısı saymaq mümkündür. İctimai həyatın elə bir sahəsi yox idi ki, oradan Bəxtiyar Vahabzadə səsi eşidilməmiş olsun; insan-zaman konsepsiyası, cəmiyyətin məhvə sürüklənən əxlaqi dəyərləri, xalqın birliyi və müstəqillik arzusu. «Gülüstən» əsərinin ikinci hissəsi kimi qələmə aldığı «İstiqlal» (1999) poemasını isə milli bütövlük və xalqın birliyi haqqında poetik monoloq hesab etmək olar. Güney Azərbaycan probleminə həsr olunmuş, Azərbaycanın Güneyində gedən istiqlal hərəkətinin liderlərindən biri olan M.Çöhrəqanlıya ithaf olunmuş lirik-fəlsəfi üslubda yazılmış poemada aradan uzun zaman keçməsinə baxmayaraq, milli problemlərimizin həllini tapmaması şairi dərindən düşündürür. «İstiqlal» poemasında şair Azərbaycanın Quzeyinin istiqlalına qovuşmasına, Güneydə isə xalqın hələ də əsarət zülmünə

boyun əydiyinə diqqəti çəkmiş, İran islam rejiminin ermənilərlə əməkdaşlığını vurğulamışdır. Bəxtiyar Vahabzadənin “İstiqlal”dan öncə, sovet siyasi dönməndə qələmə aldığı «Mərziyə» (1984) poemasının mövzusu da Güney Azərbaycan xalqının həyatından alınmışdır. Poemada nakam talei şairə Mərziyə Üskuyinin timsalında Azərbaycanın dərd və ağırları orijinal bədii ifadəsini tapmışdır. Şairin fikrincə, hər bir millətin varlığı, şərəfi, ləyaqəti onun azadlığı, müstəqil dövlətçiliyi ilə bağlıdır. Mərziyə Üskuyinin İranda əsarət həyatı yaşayan Azərbaycan türklərinin dili, azadlığı uğrunda mübarizə aparması və buna görə qətlə yetirilməsini motiv kimi seçən şair Mərziyə Uskiyinin timsalında da olsa illərdir uğrunda mücadilə apardığı idealın, mübarizəsin nəticəsiz qalmasını qəbul edə bilmirdi.

C.Şəxsiyyət azadlığı və ifadəsi

Diqqət edərsək, şairin əksər poemalarında ana xətt kimi azadlıq məfhumu, onun təbliği və tərənnümü məsələsi qabardılır. “Təzadlar”, “Atılmışlar”, “Uçun nəğmələrim”, “Qiymət” poemalarında azadlıq məfhumuna müxtəlif prizmalardan yanaşılmış və münasibət bildirilmişdir. Bu mövzuya müraciət lirik şairin yaradıcılığında heç də təsadüfi olmayıb güclü müşahidələrin, vətən təəssübkeşliyinin ifadəsi kimi meydana çıxmışdı. Milli düşüncənin formalaşdığı dövrdən aktualıq kəsb edən vətənpərvərlik, vətənin müstəqilliyi, bütövlüyü məsələsi epik poeziya nümunələri üçün əsas, aktual problemlərdən idi. Vətənin azadlığı kimi müqəddəs bir amala xidmət edən B.Vahabzadə vətən azadlığını, şəxsiyyət azadlığını, seçim azadlığını, sənətkar azadlığını da unutmadan əsərlərinin konflikt predmetinə çevirməyi bacarır. Ciddi xəbərdarlıqlar, həbslər, sürgünlər ehtimallarını göz ardı edən B.Vahabzadə sözünü deməkdən, hürriyyət, azadlıq istəməkdən usanmır.

Şairin “Şəbi-hicran”, “Ağlar-güləyən” və “Uçun nəğmələrim” kimi ithaf xarakterli poemalarında müxtəlif dövrlərdə və ictimai-tarixi şəraitlərdə yaşamış üç sənətkar obrazının yaradılması da Bəxtiyar Vahabzadənin poema yaradıcılığı üçün təsadüfi hal hesab oluna bilməz. Bu poemalarda müxtəlif dövrlərin və zamanların həqiqət və gerçəklikləri öz əksini tapsa da, aparıcı və prinsipial meyar yenə də şəxsiyyət azadlığı olaraq qalır. Bu mənada on altıncı əsrdə yaşayıb-yaradan Məhəmməd Füzuli ilə ictimai satiranı yeni bir inkişaf səviyyəsinə yüksəldən Mirzə Ələkbər Sabir arasında, faşist cəlladlarının Moabit zindanında ölümlə, işgəncə ilə üzbəüz dayanan tatar xalqının qəhrəman oğlu Musa Cəlil ilə paralel cəhətlər, oxşar xüsusiyyətlər axtarıb tapmaq mümkündür. Hətta bunu hər üç poemanın ümumi quruluşunda, kompozisiya və süjet xəttində ortaqlıq mövqə tutan məziyyətləri də aşkarlamaq o qədər çətinlik törətmir.

İnsan mənəviyyatının ən incə məqamlarını diqqətdən qaçırmayan B.Vahabzadənin vicdan azadlığı problemini qabartdığı “Qiymət” poeması da maraqlı məzmunla malikdir. Müəllimliyi müqəddəs vəzifə kimi görən, uzun müddət pedaqoji fəaliyyətlə məşğul olan şairimiz uzun illərin təcrübələrini, müşahidələrini, müəllim-tələbə münasibətinin ən incə məqamlarını təhlil süzgəcindən keçirərək maraqlı bir əsər yaratmışdır. İmtahan prosesinin təsvir ilə başlayan poemada lirik ricət və mühakimələrdə şairin əsl vətəndaşlıq qayəsi olan şəxsiyyət azadlığı, vicdan azadlığı məsələlərini qabartması təqdirəlayiqdir.

Vicdan,

Yazıq vicdan!...

Bəzən həyatda

Yaşamaq naminə səni əzmışik. (B.Vahabzadə 2004:171)

-deyən müəllif özünü bədii mühakimənin mərkəzinə çəkməklə vicdan azadlığımız olmadığı üçün etdiyimiz səhvlərin gələcəkdə meyvəsini dadacağımızı və bunun qaçılmaz olduğunu ürək yangısı ilə qeyd edir. Bu da bir həqiqətdir ki, şair poemada vicdani hiss və ləyaqəti hər şeydən önə çəkir, insanlarda görmək mümkün olmadığı əlamətləri bədii əsər vasitəsilə təlqin etməyə, görməyə və duymağa can atır. Bu isə artıq sənətin və bədii sözün vasitəsilə insan mənəviyyatına təsirin bir əlaməti kimi özünü büruzə verir.

İstiqlal şairimiz Bəxtiyar Vahabzadə 20 Yanvar faciəsi ilə bağlı qələmə aldığı “Şəhidlər” poeması ilə yeni bir tarix yazdı. Bu poema 20 Yanvar faciəsinin fəlsəfi-poetik dərkində öz bədii-estetik siqlətini bu günədək qoruyub saxlayır. “Şəhidlər” şairin illərdir kökləndiyi istiqlal savaşının nəticəsi kimi yarandı. O gecədə axıdılan qanlar, mübarizə əzmi xalqın içindəki milli azadlıq duyğusunun təzahürü kimi gerçəkləşmişdi” (E.Akimova 2016:180). Suvarılan bir torpağın azadlıq sevdalı, günahsız övladlarına söz heykəli ucaldan şair yazır:

Baxıb sinələrdən axan al qana,
 Buludlar kişnədi, göy qan ağladı.
 O şənbə gecəsi Vətən başına
 Elə Vətən boyda qara bağladı.
 Dözdü böhtana da, dözdü şərə də,
 Yedi şəkər kimi hər dərdi xalqım.
 Azadlıq yolunda ölümlərə də,
 Hazır olduğunu göstərdi xalqım. (B.Vahabzadə 2004:286)

Şairin “Şəhidlər” poeması milli mübarizə tariximizin bədii təcəssümü baxımından ədəbiyyatımızın ən dəyərli əsərlərindəndir. Poemaya diqqət yetirdikdə Bəxtiyar Vahabzadə yaradıcılığında azadlıq mübarizəsinin ən ağrılı, yangılı tərənnümü bu əsərdə özünü göstərir.

Nəticə:

B.Vahabzadə yaradıcılığı sovet dövründə bilərəkdən güdaza verilən tarixi yaddaşın, bilərəkdən unudurulan dil yaddaşının, bilərəkdən susdurulan azadlıq nidasını oyatmaq üçün ərsəyə gəlmişdi və bu, bəlkə də onun bütün yaradıcılığı ərzində boyuna biçilən başlıca şair missiyası idi. Yaradıcılığının bütün mərhələlərində azadlıq, müstəqillik idealına dönə-dönə qayıdan, istiqlaliyyət təbliğ edən B.Vahabzadə hər dəfə yeni rəng və çalarlarla bu mövzulara orijinal baxış sərgiləyir və oxucularını qan yaddaşımızı unutmamağa, millət və xalq məfhumunu azadlıq anlayışı ilə paralel təqdim etməyə cəhd etmişdir. Millətin və xalqın tarixini poeziyanın yaddaşına çevirmək onun əsas yaradıcılıq amalı idi. Əminliklə deyə bilərik ki, Bəxtiyar Vahabzadə bütün ömrü və yaradıcılığı boyu xalqının, millətinin haqq səsi, azadlıq carçısı olaraq yanan, yazan və yaradan şair olaraq qalacaq.

Ədəbiyyat:

1. Akimova E. “Bir kəs ki, onun qibləsi yalnız vətən oldu”. Azərbaycan jurnalı, 2016, N 3:180-186

B.Vahabzadə *Seçilmiş əsərlər*, 2 cildə, II cild(Poemalar), Bakı , “Öndər nəşriyyatı”, 2004

————— *Əsərlər*, 12 cildə, III cild(1960-1969), Bakı , “Elm nəşriyyatı”, 2008

Васильковский А.Т. Жанровые разновидности русской советской поэмы 1917-1941. Опыт типологической характеристики. Киев: Выща шк., 1979

Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadınlardan Şiirle Şikâyet Etme Modası

The Trend of Complaining About Women in Poetry During The Early Years of Turkish Republic

Dinçer APAYDIN *

Öz:

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında çıkan edebiyat dergileri, içerdikleri konular bakımından çok yönlüdür. Şiir, hikâye, eleştiri vb. edebi türlerin yanı sıra dergilerde görülen; moda, popüler bilim, gündelik hayat ve magazin başlıkları yeni rejimin yeni insan tipini ve alışkanlıklarını belirlemeye yardımcı olmaktadır. Teknolojinin radyo ile sınırlı olduğu bir çağda bir iletişim aracı işlevi gören edebiyat dergileri zaman zaman kişisel duyguların ifade edildiği bir mecra görevi de görmüştür. Günümüzün “sosyal medyası” olarak betimlenebilecek bu alan, özellikle ikili ilişkilerde kalbi kırılan erkeklerin, kadınları hedef aldığı bir alan haline gelir. Gerçek hayatla ilişkisi olduğu düşünülen şiirler, sitem mesajlarının taşındığı araçlara dönüşür. Bu bildiride, sözü edilen metinler edebiyat ve toplum ilişkisi çerçevesinde örneklendirilecek ve incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Edebiyat Dergileri, Erkeklik Çalışmaları, Feminizm, Toplumsal Cinsiyet, Edebiyat ve Toplum İlişkisi.

Abstract:

In the early years of the Republican era, literary magazines are versatile in terms of subjects they contain. Titles seen in the magazines like fashion, popular science, mag and everyday life helps to identify new human profile and habits of the new regime while the magazines also contain literary genres like poems, stories, criticism etc. In an era that radios are the only technological advancement, literary magazines functioned as a communication device that conveys personal feelings. This area can be considered like “social media” of old times which brokenhearted men target women by using poetry to express their feelings and complaints. In this paper, those kinds of poems are going to be analyzed around the relation between literature and society.

Keywords: Literary Magazines, Masculinities, Feminism, Gender, Relation of Literature and Society.

* Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü dincerapaydin@gazi.edu.tr

Cumhuriyet'in ilânını takip eden ilk on yılda, edebiyat dergilerinde toplumu olan biten olaylardan, bilimsel gelişmelerden, inkılaplardan ve yeni düzenlemelerden haberdar etmek gibi bir işlev de vardır. Bu işlev kimi zaman öğretici bir yazı niteliğinde okuyucu karşısına çıkarken; kimi zaman haberdar edilmek / öğretilmek istenen konu bir edebî metin olarak da belirir. Böylelikle cumhuriyet kazanımlarının bir nevi uygulama ve yayma alanı olarak düşünülebilecek 1920 ve 1930'ların edebiyat dergileri, bugünkü edebiyat dergilerinden daha farklı nitelikte medyatik içeriklere sahiptirler.

Bu içeriklerin etrafında toplandığı temalardan biri de kadın ve kadının toplumdaki yeridir. Bir cumhuriyet kazanımı olarak kadınların hak ve hürriyetlerinden, toplum içindeki rol ve değerlerinden, yaşama biçimlerinden ve eğitim düzeylerinden bahseden pek çok “öğretici” nitelikli şiir, bu dönemin başat edebiyat ve salon dergilerinde sıklıkla rastlanabilecek edebî metinlerdendir.

Bununla birlikte dergilerdeki medyatik ortam, “aşk” temasının vazgeçilmez bir unsuru olan kadınları, zaman zaman kendilerinden şikâyet edilen bir şiir karakterleri hâline de getirmiştir. Bugün “sosyal medya” olarak tabir edilen iletişim düzeyinin karşıladığı haberleşme ihtiyacını, teknik imkânların daha kısıtlı olduğu dönemlerde edebiyat dergilerinin, gazetelerin belirli bir oranda karşıladığı düşünülürse, özellikle şair/öznenin yaşadığı “karşılıksız aşk” ve “kalp kırıklığı” duygularını ifade etmek için kendilerine şiir üzerinden bir alan açtıkları düşünülebilir. Öte yandan bu şikâyet üslubunun zaman zaman ağırlaşarak hakaretamiz bir karakter dahi kazandığı söylenebilir.

Dönemde yazılan şiirler tarandığında görülmektedir ki bireysel aşk teması etrafında sevgiliden, eşten; diğer bazı sosyal temalar etrafında da genel olarak “kadınlardan” bahseden, şikâyet eden metinler bir ifade ve üslup biçimi hâline gelmişler ve azımsanmayacak sıklıkta süreli yayınlarda kendilerine yer bulmuşlardır.

Çalışmaya konu olan şiirler, Cumhuriyet'in ilanını takip eden yıllarda çıkan ya da çıkmaya devam eden *Servet-i Fünûn*, *Hayat*, *Millî Mecmua*, *Yarın* gibi kanonik dergilerden; *Kelebek* gibi salon dergilerinden yahut *Mektep*, *Adım*, *Güneş*, *Çağlayan*, *Irmak* gibi daha geri planda (yahut taşrada) yayın hayatını sürdüren dergilerden toplanmıştır. Bu şiirlere, yalnızca metinden hareket etmek esası ile yaklaşılmıştır.

12 Nisan 1923 – 25 Eylül 1924 tarihleri arasında edebî bir mizah dergisi olarak çıkan ve yetmiş yedi sayı yayımlanan *Kelebek Mecmuası*'nda, Necdet Rüştü[Efe]'nün, yazmış olduğu *Asrî Hayat* ve *Asrî Hanım* adlı şiirler bir arada düşünüldüğünde, konunun ana perspektifi de belirginleşmiş olur:

“ASRÎ HAYAT

Şu asırda hiç yaşar mı bir insan,
Haftada bir vermezse “tedansan”

Alışmalı “sivilize” olmaya,
Ağda yapıp bıyıkları yollmaya!

Her bir koca yapmalıdır avanta
Karisına almak için lavanta!

Şık beylerin cebi delik olmalı,
Servetleri bir metelik olmalı!

Babaları bulamazken yiyecek,
Almalıdır kızlarına giyecek!

Satılmalı evde bütün kap, kacak:
Küçük hanım samur manşon alacak!

*Tutulmalı, borca batıp kocası,
Karısının sinemada locası!*

*Oturulmaz Fatih'teki odada,
Mutlak yazı geçirmeli Moda'da!*

*Asri hayat; asri hayat; diyerek,
Şık gezelim, peynir ekmek yiyerek!*

*Dalalım bu kör dövüşü gidişe,
Şeytan bile şaşakalsın bu işe!*

Necdet Rüştü” (Kelebek Mecmuası S.28, s.5)

1923 yılında *Asrî Hayat* başlığı ile yayımlanmış bu şiir, adıyla modern hayatın bir parodisi olduğunu düşündürür. Çağdaş yaşamın yalnızca gösteriş kısmı ile ilgilenen kimseler için bir eleştiri niteliğinde okunabilecek olan bu şiir, öncelikle biçim bakımından “eski”dir. Şiirdeki bu biçimsel tercih, seçilmiş bir “taraf”ı haber verirken; kullanılan sade dil metnin anlaşılabilir olmasını sağlamıştır. Yayımlandığı derginin yayın politikalarına uygun –mizahî- bir üslupla kaleme alınan metinde kullanılan “*tedansan*”¹, “*sivilize*”² gibi kelimeler, bir eleştirinin de işareti olmaktadır. Metinde dikkat edilecek en önemli unsurlardan biri, öznenin modern hayatı eleştirirken özellikle “kadınlar”ı işaret etmesidir. Erkeklerin, kadınların istekleri doğrultusunda bazı maddî problemler yaşamak durumunda kalması metinde “*Babaları bulamazken yiyecek / Almalıdır kızlarına giyecek!*”, “*Küçük hanım samur manşon alacak!*” “*Tutulmalı, borca batıp kocası, / Karısının sinemada locası!*” gibi mısralarla ifade edilmiştir. Bu tutumun yanlış olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Parodinin hedefi, metnin başlangıcında modern hayatın getirdikleri ve medeniyet problemleri gibi görünse de eleştirinin ekseninin kadınlar üzerine doğru hareket etmesi, metni sözü edilen “kadınlardan şikâyet etme” temasına yaklaştırmış görünmektedir.

Aynı şairin, aynı mecmuanın müteakip sayısında yayımladığı *Asrî Hanım* adlı şiiri de bu şiirin tamamlayıcısı niteliğindedir:

*“ASRÎ HANIM
Gözleri sürmeli, saçı ondüleli
Dudağı bir kiraz gibi boyalı!
Başını gizlemiş bir ince tülle
Cebinde saklıdır yüz bin alı!*

*Samurdan yapılır “manşon”u, kürkü,
Mağrurdur “elegant” kıyafetine!
“Melodi” dururken dinlemez türkü,
Daima gider çay ziyafetine!*

*Dinler bir ecnebi lisan parçalar,
Fakat henüz “ne”den fark etmez “a”yı!
Şiirden bahseder, piyano çalar,
Emeli gezmektir hep Avrupa’yı!*

1 Evlerde öğleden sonraları yapılan tanışma toplantıları, “çay partisi”.

2 Medenî.

*“Sosyete” dünyada her şeye bedel,
Hayatı daima geçmelidir “ lüks ”
Kitabı her sene değişen modalı
Aynası modadır, ibareti süs.*

*Ne canlar kavurur, ne mallar yutar,
Yamandır hilesi, dolabı, fendi!
Kalbi bir fahiş kir ile tutar
Bu asri hanımın ağa, efendi*

Necdet Rüştü” (Kelebek Mecmuası S.29, s.8)

Metinde çizilen tip, Türk edebiyatına yabancı değildir. Tanzimat’ın ilanından beri edebî metinlerin önemli çatışma unsurlarından biri olan “Doğu – Batı” çatışması ve bunun hemen yanında gelişen “Yanlış Batılılaşma Eleştirisi” *Asrî Hanım* adlı şiirin de sınırlarını belirlemektedir. Bir önceki metinle birlikte değerlendirildiğinde bu metnin de modernleşmenin ve medenîleşmenin görünüşe dair taraflarını “kadın” figürü üzerinden eleştirdiği görülmektedir. Şiirde “*Melodi dururken türkü dinlemeyen, şiirden bahseden, emeli Avrupa’yı gezmek olan, lüks içinde yaşama gayretinde*” bir kadın vardır. Bu kadının “*Canları kavurduğu, malları yuttuğu, hilesinin yaman olduğu*”ndan söz edilir ve “*Kalbinin bir fahiş kir tuttuğu*” ağalara, efendilere haber verilir. Söylemin arka planına bu “kadın”lara karşı dikkatli olunması gerektiğini sezdirenen bir ifade biçimi gizlenmişken; işaret edilen tipin “Asrî Hanım” isimlendirmesiyle bütün “Çağdaş Kadınları” kapsaması, oldukça iddialıdır.

Cumhuriyet’in ilân edildiği yıllarda, kadınların makyaj yapması ve giyim kuşamlarını değiştirmeleri, sosyal hayatta yeni bir olgu değildir. Genellikle İstanbul ve Anadolu’da yaşayan gayrimüslimlerin ve diğer yabancıların; Anadolu insanından farklı bir giyim kuşam tarzına ve farklı adetlere sahip olduğu bellidir. Üstelik Tanzimat’tan bu yana yayımlanan roman, şiir ve edebî malzemeler takip edildiğinde yukarıda çizilen kadın tiplerine yakın başka karakterlerle de karşılaşmak mümkündür. Dolayısıyla metinlerde görülen eleştirileri yalnızca cumhuriyet kazanımlarına dayandırmak, haksızlık olur. Bununla birlikte metinlere bakıldığında, özellikle “Makyaj yapan kadın”ın toplumsal hayatta gittikçe daha fazla dikkat çeken ve aynı oranda eleştirilen bir figür olduğu düşünülebilir. Özellikle muhafazakâr yapısıyla Cumhuriyet Döneminin göstergesel dergilerinden biri olan Tahirü’l Mevlevî[Mehmet Tahir Olgun]’nin çıkardığı *Mahfil*’de yayımlanan bazı şiirler; meseleyi ahlak ve edep problemleriyle ilişkilendirir:

“CANLI BİR KUKLAYA

*Hak’tan etmezsen hayâ, mahlûktan olsun utan
Ey utanmaktan, sıkılmaktan nasibi olmayan
Hâline ağlar senin -gülmek değil haşa- bakan
Bizden etmezsen hayâ, ağıyardan olsun utan*

*Canlı bir “manken” veyahut pudra, sürme reklamı
Asra uymak mukteziyse böyle maymunlukla mı?
Söyle insaf et de Sen insan mısın, bir kukla mı?
Ey utanmaktan, sıkılmaktan nasibi olmayan!*

*Sen geçerken muhtelif edyâna mensup kimseler
Çeşm-i istihfâf ve hayretle seni süzmekteler
Sen de hayretler ederdin kendini görsen eğer!
Hâline gülmek değil ağlar senin hatta bakan.
[...]*

M. Enver” (Mahfil, S.15, s.48)

1921’de yazılmış olan bu şiire göre, süslenmek için boyanmak fikri utanılacak bir durumdur. Makyaj ile süslenen bir kadını canlı bir kuklaya benzeten şair, bu çeşit bir süslenmeyi hem Hak’tan hem mahlûktan utanılması gereken bir eylem olarak değerlendirir ve süsleneni de “*utanmaktan, sıkılmaktan nasibi olmamakla*” suçlar. Şairin gözünde süslenen kadının kendisi de ne yaptığının farkında değildir; “*Sen de hayretler ederdin kendini görsen eğer! / Hâline gülmek değil, ağlar senin hatta bakan*” herkes onun hâline acıtmaktadır. Kadınların süslenme tarzının “çağdaşlaşma” adı altında sunulmaması gerektiğine ek olarak, süslenmeyi dinî duyarlılıklara göre algılayıp yanlış bulduğu anlaşılan öznenin, medenî olmanın ölçütünün bu olamayacağını söylemesi, Necdet Rüştü’nün şiirlerinden önce de aynı meselenin daha farklı biçimlerde işlendiğinin bir göstergesidir.

Orhan Rıza [Aktunç]’un memleketçi çizgide seyreden *Millî Mecmua* adlı dergide yayımlamış olduğu *Tarih ve Kadın* adlı şiiri, kadından şikâyet etme temasını bir varlık problemiyle ilişkilendirir ve kadını ezeli bir günahla suçlar:

“
*TARİH VE KADIN
Uzak yaşamak kadar sevgiden, sevgiliden
Dünyada yoktur inan, faniye neşe veren...*

*Aşkın altın alevi gözlerini бүрүтүр,
Ölümden daha korkunç ыстыраба yürүтүр.*

*Bir yalan mecmuası tarih denilen masal
Evet, fakat ne zarar, sen ondan bir hisse al;*

*Ey genç, önünde eğil, hürmetle yüzüne bak,
Dinle sana ne diyor, o beli бүкүк bunak:*

*Kovdurdu nasıl Havva, cennetten Âdem’i;
İçin için Âdem’e arattı âlemi...*

*Şayet, senin de bir gün uğrarsa yolun, sakın
Girme “cennet” deseler, belki saklıdır: kadın!*

Orhan RIZA” (Millî Mecmua, S.2, s.23)

Hristiyan inancına ait bir unsur olan Âdem’in cennetten kovulma anlatısını şiirle hatırlatan Orhan Rıza, kadından şikâyetini aşk unsuruna bağlayarak ifade eder. *Tarih ve Kadın* adlı şiire göre aşk, öznenin ıstırabını artıran bir problem olarak ele alınır ve bunun sorumlusu kadındır. Tarih olgusunu “*Beli бүкүлмүş bir bunak*” olarak sembolize eden özne, “*Bir gün cennete düşerse yolun, belki içinde bir*

kadın saklı olduğu için oradan sakın!” diyerek, öğüt veren bir üslupla seslenir. Bu metinde de böylelikle “kadın”ın uzak durulması gereken bir varlık olduğu söylenmiş olur.

Şair/özneyi bu yargıya götüren etken olarak aşk, kadından şikâyet edilen şiirlerin çoğunluğunda problemin kaynağıdır. Daha önceki metinlerde görülen toplumsal eleştirinin aksine, bireysel anlamda bir hesaplaşmanın (yahut hesaplaşamamanın) inşa ettiği bilinçle kaleme alınan diğer şiirlerde kadını suçlayıcı ifadelerin farklı şiddetlerde okuyucunun karşısına çıktığı görülecektir.

Aşk teması etrafında bir araya getirilen bu şikâyet metinlerinin iki grupta değerlendirilebileceği söylenebilir. Bunlardan ilki, şair/öznenin “kandırılmışlık ve kalp kırıklığının” psikolojisiyle dikkatini kendi iç dünyasına yönelterek bir çeşit “hata” yaptığını kabullenen ve bunun itiraf edildiği metinlerdir. İkinci grupta ise aşk acısının bedelinin şiir yoluyla kadına ödetildiği; öfke ve şiddet duygusunun dışa vurulduğu metinler vardır.

İzmir çevresinden bir şair olan H. Süruri’nin *Duyduğum Zevke Bakın* adlı şiiri, birinci gruba örnek gösterilebilecek şiirlerden biridir:

“DUYDUĞUM ZEVKE BAKIN !..

Çürümüş gözleri şehvetle bakarken yüzüme

Ona ruhumdaki arzuyu döküp inlemedim.

Asabı raşeler üstünde gezen hislerini,

Öyle divanece bir zaafa düşüp, dinlemedim.

Gözlerim yansa da ateşten kuduran benliğimi,

İstesem, göğsümü yırtar da, içinden alırım.

Eğer asabımı şiddetle geren duyguları,

Dinlesem zaafa düşer inleyerek alçalırım.

Zevke bilmem ki neden böyle kilitlenmişim !..

Neye hissimde vücudumda uyuşmuş eriyor.

Duyduğum zevke bakın, ruhumda lezzet yerine,

Her kadın “baldırı” bir leş gibi nefret veriyor.

H. Sururi” (Güneş, S.12, s.5)

Bir kadın karşısında duyduğu zevki, kendi nefisini kontrol etme bağlamında ele alıp ifade eden öznenin, kullandığı kelime grupları dikkat çekicidir. Şiirde muhatap olan bir kadın karaktere karşı “*Ona ruhumdaki arzuyu döküp inlemedim*” diyerek “*zaafa düşmediğini*” belirten özne, cinsel çağrışımları olan bu şiirde aşk ve birliktelik duygularını bir çeşit zayıflık göstergesi olarak görür. Bu ruh hâli, adeta bir önce örneklendirilen *Tarih ve Kadın* şiirindeki öğüdü dinlemiş gibi hareket eder, hatta bir parça daha ileri gider. Necip Fazıl’ın daha sonradan reddettiği şiirlerinden olan “Kadın Bacakları”nı hatırlatan bir mısra ile biten şiir, cinsel anlamda kadının öznesine zevk yerine nefret verdiğini; esas haz duygusunun cinselliğe karşı direnmek olduğunu söyler.

Enis Behiç[Koryürek]’in bir şiirinde de kadın karşısında “zaafa düşmekten” sakınmanın oluşturduğu bilinç ile –daha naif bir dille- ifade edilmiş duygular vardır:

“O KISKANÇ KADIN

Kanında çılgınlığın tufanı mı coştı ki?
O kadın öyle vahşi, kükremiş sarhoştı ki.
Bir dişi kaplan gibi, saldırdı benliğime.
Tırnaklarında aşkıma oldukça lime, lime,
Gözlerim koruyarak, bu ihtirasa baktım...

Dudaklarında sözler kızıl yılanlar mıydı,
Onlardaki zehri duyar mı, anlar mıydı?
Keskin, ıslıklı sesi batıyorken etime,
Gönlümün çılgınlığını gömmüştüm hayretime;
Haykırsaydım kendimi tanıyamayacaktım!

Şiirimin atlasıyla giydirdiğim kadıncık,
Bana muhayyilemden, varlığımdan yakıncık,
Aynadaki aksini boğar gibi didiştin...
Bütün ipeklerini parça, parça etmişti...
O, yanımda, çıplaktı; ben, ruhumdan uzaktım!

Bir ceset, bir hayalet hâlinde kımıldadım.
Hatıralar peşinde yürüdüm adım, adım...
Ortalık aydınlandı... Dönünce benliğime,
Baktım yatakta bitkin uyuyan sevdiğime:
“Ah, öpsem! ” dedim fakat kıyamadım, bıraktım!

Enis BEHİÇ” (Hayat, S.87, s.4)

Özne, kıskançlık duygusu içindeki bir kadını; vahşi, ihtiras sahibi bir hayvana benzetmiştir. Kadının içinde bulunduğu bu ihtiras hâli, öznenin “*şiiirinin atlasıyla giydirdiği*” varlığını parça parça etmiş ve çıplaklığını geride bırakmıştır. Şair özne bu esrik hâlden benliğine dönünce, “*Ah öpsem!*” diyerek temas kurmaya çalışmış; fakat “*kıyamayıp bırakmıştır*”. Bu metinde vurgulanan duygu durumunun kıskançlık olduğu açıktır. Kıskançlığın, bir kadının elinde tehlikeli, vahşi bir silaha dönüşebileceğinin sezdirildiği metinde, bu saldırıdan korunmak için öğütlenen davranış biçimi yine nefisle mücadele etmek, cinsellikten ve çağrışımlarından uzaklaşmaktır.

Bir diğer örnek Ali Hadi[Okan]’nin Anne adlı şiiridir:

“ANNE!

-bir münteherin defterinden-
Daima peşinde çılgınca gezdim
Ezildim, süzıldüm, canımdan bezdim
Sen bana derdin de ben dinlemezdim
Anladım sevda yalanmış, anne!

Keşke saçlarını örmez olaydım
Varımı yoğunu vermez olaydım
Keşke el koynunda görmez olaydım
Kıskançlık ölümünden yamanmış, anne!

*Hâlâ dilim varmaz kahpe demeye
Yıllarca kahrını çekmişim neye?
Meğer gece gündüz sevgilim diye
Bağrıma bastığım yılanmış, anne!*

Ali Hadi” (Güneş, S.9, s.6)

“Bir müntehirin defterinden” alt başlığı ile sunulan şiirde yaratılmak istenen imaj, şiirin öznesinin intihar etmiş olduğudur. Sade bir dil ve hece ölçüsüyle kaleme alınan bu şiirde, *Tarih ve Kadın* adlı metinde olduğu gibi bir uyarıcı/öğüt veren figür mevcuttur. Bu figür şair tarafından “anne” olarak belirlenmiştir. Bir kadın olmasına rağmen “anne olma” vasfı sayesinde “sevdanın bir yalan olduğunu” söyleyen; ama yine de dinlenmeyen kişi, metinde şikâyetin muhatabı değildir. Özne, “anne”sinin uyarmış olmasına rağmen “sevda” peşinden gitmiş, “ezilmiş, süzülmuş ve canından bezmiştir.” Metindeki imajı bağlayan ikinci bir unsur/duygu hâli kıskançlıktır. Fakat bu kez kıskançlık, bir önceki metnin aksine erkek olan tarafta, yani şiirin öznesinde beliren bir duygu hâli olur. Özne, sevdiği kadını kendisini aldatırken görmüştür. “Kıskançlık, ölümden yaman olduğu için” ölümü seçmiş olan özne, sevdiği kadın hakkında kötü konuşmaya hala dilinin varmadığını ifade ettikten sonra şiiri kemikleşmiş bir benzetmeyle, “koynunda bir yılan beslemiş olduğunu” kendi bilincine itiraf ederek sonlandırır.

Benzer kırgınlık, kabulleniş ve itiraf hâlleri, Aziz Behiç’in *Kahpe Gülsüm* (Servet-i Fünûn S.1633, s.42) adlı şiirinde “*Kahpe Gülsüm yüzünden, kanlı yaz günlerinde, / Kızıl, yağız efeler yiğitçe vuruştular.. / Kenetlenmiş elleri gümüş bıçaklarında, / Boğuşurken efeler kanlı yardan uçtular.. [...] Kanın akarken her gece belalılar şanına / Ecel gibi uğursuz bu Azrail yoldaşı, / Ne yaman girdi yine iki yiğit kanına / Efelerin sayısız cana kıyan oynadı...*” mısralarıyla belirginleşir. Bu mısralarda olan biteni dışarıdan izleyen özne, şiirin adını veren kadın karakterden bahsederken seçtiği kelime ve kullandığı üslupla yine tarafsız değildir. Namık Kâşif’in *Fırlattım Size* (Servet-i Fünûn S.1887, s.307) adlı şiirinde “[...] İstemem kokunuzu, gözüm görmesin sizi... / Kendi derdim kendime yetiştiriyorum. / Gönülüm gene uakından duyarsa sesinizi, / Yeniden bağlanacak bırakın gidiyorum! / Hepinize kendimi parça parça dağıttım, / Kiminiz gözlerimi aldınız içinize. / Kiminizin ağzına yanan kalbimi attım, / Bir parça et fırlatır gibi fırlattım size. [...] yaşadığı birkaç aşk macerasından sonra tükenmiş bir şekilde duygularını ifade eden bir öznenin hassasiyetleri ve yalnız kalma isteği görülür. Aynı şair, *Canavar Aşk* (Servet-i Fünûn S.1886, s.291) adlı şiirinde “[...] Bir canavar aşkıdır böyle kanla yazılan / Kahpenin mezarıdır gençliğine kazılan, Artık gözyaşı dökme, taşı dişleme sakın! / Senin kadar sevmemiş ne Mecnun ne de Ferhat, / Taşlara yaslan da bir bıçak da kendine at, / De ki –böyle bitermiş canavar aşkı- bakın!” mısralarıyla hem tarihsel figürlere göndermede bulunur, hem bir “canavarı” sevmiş olmanın anlamsızlığını itiraf eder hem de özneye, aşkın ve kadının yaratmış olduğu çaresizlik karşısında intiharı tavsiye ederek ölümü yüceltir.

İkinci grubu oluşturan metinlerde dikkatin dışa dönük olduğu söylenmişti. Bu şiirler, eleştiriyi bir adım ileri götürerek suçlayıcı hatta kimi zaman aşağılayıcı bir üslupla ifade edilmişlerdir. Şair/özne, kadından şikâyet ederken kendisini kabahatli görmemekte; bütün olumsuzluklardan “kadın”ı sorumlu tutmaktadır.

Birinci grupta da bir şiirine yer verilen Ali Hadi[Okan]’ın *Kahpe* adlı metni, bu gruba iyi bir örnektir. “KAHPE

-bir müntehirin defterinden-

*Tahammülüm kalmadı artık yalana, kahpe!
Gebersen olamazsın yavruma ana, kahpe!
El koynunda tattığın şehvete kanmadınsa
Bir döşek hazırladım toprakta sana, kahpe!*

Şehvete doyamazsın içsen kana kana da
 Alnının karasını buluşturdu bana da
 Kahpelik öğretirsen beşikte yatana da
 Ahirette yapışır elim yakana, kahpe!

Ali Hadi” (Güneş, S.7, s.6)

Şiir, tıpkı *Anne* şiirinde olduğu gibi “*Bir müntehirin defterinden*” alt başlığı ile sunulmuştur. Burada yine bir “ölü”nün bilincinden söz edildiğini düşünmek yerinde olacaktır. Şair/özne, yalana tahammülü kalmadığını, muhatabın yavrusuna asla annelik vazifesi yapamayacağını sert bir söyleyiş ile dile getirmekte, şiir dilinde argo sözcüklere yer vermektedir. Bu durumun oluşmasını sağlayan neden yine “aldatılmak” olarak belirir. Şair/özne şiirin sonunu “*beşikte yatan*” olarak işaret ettiği çocuğuna da kötülük öğrettiği takdirde “*ahirette iki elinin yakasında olacağını*” ifade eder. Bu, söylemin içinde oluşturulan bir tehdittir. Böylelikle intiharından sonra geride kalan/bırakılan bir aile yapısı olduğu okuyucuya sezdirilir. Problem, kadına duyulan öfkenin ortada kalacak bir çocuğa rağmen hayatta kalma içgüdüsüne galip gelmesi olarak işaret edilmiştir. Bu şiddetli bir öfke hâlidir.

Argo bir ifade olarak “kahpe” kelimesinin bu tarzda yazılmış pek çok şiirde geçmesi hatta başlık olarak kullanılması dikkat çekici ve belirleyici bir özelliktir. Sivas’ta sekiz sayı yayımlanan ve Toplumcu-Gerçekçi şiirin seküler söylemini benimseyen *Adım Dergisi*’nde, M. Âtîf [Okatan]’ın yayımladığı *Kahpenin Ölümü* adlı şiir bu furyaya gösterilebilecek önemli örneklerden biridir.

“KAHPENİN ÖLÜMÜ

Yıkmak için küreyi göğsünü zulme daya
 Seni hangi canavar getirdi bu dünyaya?
 Ey ardında bin aşk can veren kahpe kızı...

Her gönülde bir yara her gönülde bir sızı
 Bırakıp da geçerdi gururun taşta taşta
 Nihayet durdu kalbin, işte boynun büküldü
 [...]

M. Âtîf” (Adım, S.5, s.25)

Metinde, kabahatinin ne olduğundan bahsedilmeyen bir kadın karakterin bazı suçlarla itham edildiği, kendisine argo sözcüklerle hitap edildiği görülmektedir. Şair/özne, muhatabı olan kadının ölümünden ötürü memnun olduğunu hissettiren bir söylem içindedir. Kadın karakterin muhtemel suçunu belirleyen “*Her gönülde bir yara her gönülde bir sızı*” mısraı, şiirdeki öfke ve şikâyetlenme duygusunu kuran ana unsur olarak verilmiştir.

Millî görüş ve hassasiyetleriyle tanınan Hüseyin Nihal Atsız’ın, Cumhuriyet’in ilânından önce *Yarın* dergisinde yayımladığı şiiri İnkıraz, dönemde popüler olan kelime ve kavramlardan, pek çok şiire isim olan seçimlerden biridir.

“İNKIRAZ

*Elbet senin hüsnün de bir gün harab olacak!
Kalbinde yer tutacak bir inkırazın yası
Bu gençlik bu güzellik elbet bir gün solacak,
Bu zalim saltanatın gelince intihası...*

*Evet, şimdi güzelsin, kalbimizde hüküm sür
Herkes senin esirin; cihanda yalnız sen hür!
İstedliğini yalvart, istediğini öldür,
Çünkü uçtuğun yerler bir güzellik seması*

*İşte hayat: her şeyin sonu bir inkıraz
Dünyada saltanatın zamanı, zevki pek az!
Emin ol ki sende de kalmayacak işve, naz;
Esmeyecek başında eski sevda hevesi...*

*Bütün zehri yılların ta kalbine dolacak.
Efsanevi hüsnün de sararacak, solacak
Bu, gençleri öldüren hüsnünün sonu ancak
Bir inkıraz olacak, ey gönüller hülyası!...*

Hüseyin Nihal Atsız” (Yarın, S.34, s.158)

Bu şiirde bireysel bir “çöküş”ten bahsedilmektedir. Ancak çökecek olan şair/özne değil, onun muhatabı olan kadın figürüdür. Mısralarından anlaşıldığı üzere “zalimliği” çeşitli yollardan tanıtılan ve insanları etkileme gücünü elinde bulunduran bir kadından bahsedilmekte ve bu kadının sonuna işaret edilmektedir. Bu son, ne olursa olsun mutlaka çöküş olacak; çünkü güzellik, zamana yenilecektir. “Dünyada saltanatın zamanının az” olduğunu hatırlatan özne, sitemkâr bir üslupla uyarmakta, şikâyetini bu yönde dile getirmektedir.

Şair/öznelerin dikkatlerini dış dünyaya yönelten nesnel bağlaşığın “ayrılık/ulaşılmazlık” olduğu da söylemek yerinde olacaktır. Ayrılık veya ulaşılmazlığın dış dünyaya yönelttiği dikkatleri / suçlamaları içeren diğer metinlerden örnekler şu şekilde sıralanabilir: Mustafa Doğan’ın *Metrukeler* (Irmak, S.3, s.9) adlı şiirinde “*Şimdi yelken açarak hülya enginlerine / Her biri bir teselli arıyor kederine... / Kirli mazilerinden ararken bir arkadaş / Dökülür gözlerinden bazen iki damla yaş*” mısraları ile şefkatle yaklaşıldığı düşünülen terkedilmiş bir kadın karaktere bile “kirli” sıfatı ile hitap edilerek, terk edilmiş eyleminin sebebi kadın karakterin “suçlu” oluşuna bağlanır. Orhan Şaik’in *Bir Esmer Güzeline* (Çağlayan, S.10, s.15) adlı şiirinde (Nüzhet Şükrü’ye ithaf edilmiştir) geçen “*Layık değilsiniz demem ama bu şöhrete / Çok dil-şikeste aşığı mahvetti razınız / Bigâne bir nazarla bakarken bu mihnete / Bir gün gelir muhabbet olur son niyazınız!*” mısralarıyla Hüseyin Nihal’in *İnkıraz* şiirine benzer bir duyarlılıkla, şiirdeki kadın karakteri uyardığı, hatasından döndürmeye çalıştığı görülür. Vecihi Nedim’in *Mektep Mecmuası*’nda yayımlanan *Alevden Şarkı Söylüyorum* (Mektep S.13, s.248) adlı şiirindeki “*Seni artık harcadım gönlüm daha hür / Ömrün olduğu kadar ıstırap çekeceksin / Şahlanan hayaline bir hançer vur da öldür / Ölürken varlığımın kadrini bileceksin!*” mısralar, aynı uyarı söylemini paylaşan mısralardır. Hamdi Ali’nin *Göreceksin* (Irmak S.8, s.2) adlı şiirinde geçen “*Dört mevsim başka başka çiçek açtı ağacın / Dört yıl ayrıldık bak unuttum seni / Gölleri aştı boyun, yerleri buldu saçın / Benim kanlı gözyaşım bitmedi, tükenmedi*” mısraları sitem içeren mısralardır ve özne, kendisini bu duruma sokan kadından şikâyetçi olmaktadır. Rıfat Ahmet [Moralı’nın] *Şikâyet* (Yarın, S.30, s.92) başlıklı şiiri de halk

şiirine has bir ses ve söyleyişle kaleme alınan “*Bunca eziyet az mı? / Yoksa yaptığın naz mı? / Biraz da düşününver / İnsaf etsen olmaz mı?*” mısralarını içermektedir.

Görüldüğü gibi, özellikle dönemin geri planda kalan edebiyat dergilerinde ve genellikle adları akla ikinci planda gelen şairleri tarafından, kadınlardan şiirle şikâyet eden bazı şiirler yazılmıştır. Bu, dönemden takip edilebilecek pek çok şiir özelliği arasında niceliksel olarak kendisine yer bulabilmiş bir temadır. Kimi zaman suçlamaya hatta hakarete varan; kimi zamanda kızgınlık, aldatılmışlık gibi duygulara temas etmekle yetinen söylemlerle kaleme alınan bu şiirlerde okuyucuyu düşündüren ortak bir özellik vardır: Şiirleri yazan şairler ya da şiiri *söyleyen* kurgulanmış özneler, büyük ihtimalle yazdıkları metinlerin muhatapları tarafından bir şekilde fark edileceklerine inanmışlardır. Bu durum edebî metin ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi günümüze göre daha çok pekiştiren bir durumdur. Yazının başında ifade edilmeye çalışılan “sosyal medyanın karşıladığı iletişim ihtiyacı”ndan kastedilen de tam olarak budur. Bugün sosyal medya kanalları nasıl benzeri olaylara sahne oluyorsa, Cumhuriyetin ilk yıllarında yayımlanan edebiyat ve salon dergilerinin içerikleri için de benzeri işlevlerin varlığından söz edilebilir.

İkinci bir problem de toplumda yeri ve önemi yeni anlaşılmaya başlayan, hak ve özgürlükleri anayasal düzenlemelerle güvence altına alınan ve dolaşıma “yeni ve yabancı” bir figür hâlinde giren “kadın” kavramı üzerindeki söylemlerin kimi zaman ne kadar kırıncı, tek taraflı ve ötekileştirici olduğudur. Toplumbilimciler için önemli sosyal malzemeler içeren edebiyat dergilerinin, bu gözle incelenmesi gerekliliğinin de böylelikle altı yeniden çizilmiş olur.

Kaynakça:

- Ali Hadi [Okan], Anne! (Şiir), *Güneş*, S.9, s.6, İstanbul, 1 Mayıs 1927.
- Ali Hadi [Okan], Kahpe (Şiir), *Güneş*, S.7, s.6, İstanbul, 1 Nisan 1927.
- Aziz Behiç, Kahpe Gülsüm (Şiir), *Servet-i Fünûn*, S.1633, s.42, İstanbul, 1 Aralık 1927.
- Enis Behiç [Koryürek], O Kıskaç Kadın (Şiir), *Hayat*, S.87, s.4, Ankara, 26 Temmuz 1928.
- H. Nihal [Atsız], İnkıraz (Şiir), *Yarın*, S.34, s.158, İstanbul, 15 Haziran 1922.
- H. Süruri, Duyduğum Zevke Bakın (Şiir), *Güneş*, S.12, s.5, İstanbul, 30 Haziran 1927.
- Hamdi Ali, Göreceksin (Şiir), *İrmak*, S.8, s.2, Balıkesir, 15 Haziran 1928.
- M. Âtîf [Okatan], Kahpenin Ölümü (Şiir), *Adım*, S.5, s.25, Sivas, 1 Ocak 1931.
- M. Enver, Canlı Bir Kuklaya (Şiir), *Mahfil*, S.15, s.48, İstanbul, 1 Eylül 1921.
- Mustafa Doğan, Metrukeler (Şiir), *İrmak*, S.3, s.9, Balıkesir, 15 Mart 1928.
- Namık Kâşif, Canavar Aşk (Şiir), *Servet-i Fünûn*, S.1886, s.291, İstanbul, 6 Ekim 1932.
- Namık Kâşif, Fırlattım Size (Şiir), *Servet-i Fünûn*, S.1887, s.307, İstanbul, 13 Ekim 1932.
- Necdet Rüştü [Efe], Asrî Hanım (Şiir), *Kelebek* S.29, s.8, İstanbul, 25 Ekim 1923.
- Necdet Rüştü [Efe], Asrî Hayat (Şiir), *Kelebek* S.28, s.5, İstanbul, 18 Ekim 1923.
- Orhan Rıza [Aktunç], Tarih ve Kadın (Şiir), *Millî Mecmua*, S.2, s.23, İstanbul, 15 Kasım 1923.
- Orhan Şaik [Gökyay], Bir Esmer Güzeline (Şiir), *Çağlayan*, S.10, s.15, Balıkesir, 1 Mart 1926.
- Rıfat Ahmet [Moralî], Şikâyet (Şiir), *Yarın*, S.30, s.92, İstanbul, 2 Şubat 1922.
- Vecihi Nedim, Alevden Şarkı Söylüyorum (Şiir), *Mektep*, S.13, s.248, İstanbul, 24 Mart, 1932.

Emine Işinsu'nun Azap Toprakları Romanında Dil ve Okuma Bilincinin Batı Trakya Türkleri Bağlamında Çözümlemesi

The Consciousness Of Lanuage and Reading In The Context Of
Western Thracian Turks In The Novel Azap Topraklari
By Emine Işinsu

Dinçer ATAY *

*Dili bir, gönlü bir, imanı bir insan yığını
Görüyor varlığının bir yere toplandığını;¹*
Yahya Kemal

Öz:

Bireyin kendisini kurduğu ve var ettiği düşünce ve eylemlilik hâlinin ifadesi olan dil, aynı zamanda sahip olunan kültürel belleğin taşıyıcısı ve kültürel kimliğin kurucusudur. Dünyayı ve kendini öz dilinden algılayan birey, dil aracılığıyla sahip olduğu değerler dizgesinin mevcudiyetini sürdürme ve koruma edimini kazanır. Çünkü dil, onun dünyadaki temel varlık alanlarının başında gelir. Bilişsel süreçler eşliğinde edebî eser ve konuşma eylemi vasıtasıyla somutluk kazanan dil, bireyi içinde bulunduğu topluma ait kılar.

Emine Işinsu, *Azap Toprakları* romanında Batı Trakya coğrafyasında yaşayan ve azınlık konumunda olan Batı Trakya Türklerinin maruz kaldığı yaptırımları ve çekmiş olduğu sıkıntıları konu edinir. Modern roman türü sınırlarında düşünülebilecek olan *Azap Toprakları* romanı, bir Batı Trakya Türkü'nün hatıralarından hareketle kurgulanır. Romanın başkişisi Bekir ve norm karakter görünümünde olan Ak Hoca ve Aydın Hoca, bu coğrafyadaki Türklerin varoluş mücadelelerini bilinç boyutuna taşır. Söz konusu varoluş mücadelesinin temel dayanaklarından biri de dildir. *Azap Toprakları* romanında somutluk kazanan dil bilinci, İstanbul Türkçesi'ni konuşma gayreti ve İstanbul Türkçesi'nde yazılmış olan eserleri okuma çabası odağında görünüm kazanır. Köy okulunda Türkçe'nin yasaklanması ve Türkçe karşıtı tavır karşısında, kendilik değerlerini muhafaza edebilme gayretiyle mücadele eden Aydın Hoca'nın görevden alınmasına karşılık ana dili sahiplenme Bekir ve Ak Hoca vasıtasıyla sürdürülür. Dil odağında gelişim gösteren bu eylemler dizgesi, kültürel kimlik etrafında Türkiye Türkleri ile kurulacak

¹ Yahya Kemal'in *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* şiirinden alıntıdır. Kemal, Yahya. *Bütün Şiirleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2009: 178.

* Araştırma Görevlisi, Kafkas Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Kars, dinceratay@gmail.com

olan birlikteliğin bilgisini de beraberine getirir. Dil birliği ile birlikte fikir ve bilgi birliği de somutluk kazanır. Tecrübe edilen fikir ve bilgi birliği temelinde Batı Trakya Türklerinin varoluş mücadeleleri dil eksenli bir boyuta ulaşır. Bu varoluş mücadelesi Batı Trakya Türklerinin Türkiye Cumhuriyeti'ne dil ve kültür kanalıyla bağlanma arzusu olarak algılanabilir.

Bu bildiride edebî metin içinde varlık bulan dil bilinci, edebiyat sosyolojisi temelinde değerlendirilmiş, Emine Işınsu'nun bahse konu romanında okurunu dil bilincine bilgiye erişme arzusu ve okuma eylemi ile taşımak istediği sonucuna varılmıştır. Ayrıca sosyolojik dilbilim sınırlarında beliren dil-kültür ilişkisi de *Azap Toprakları* romanındaki ana dili bilincini değerlendirmemizde açıcı bir rol oynar.

Açar Sözcükler: Türk Dünyası, Batı Trakya, dil ve okuma bilinci, Emine Işınsu, *Azap Toprakları*.

Abstract:

As the expression of the thought and action process through which one establishes and creates oneself, language is also the carrier of cultural memory and the establisher of cultural identity. Perceiving the world and themselves by their own language, individuals strive, through their language, to maintain and preserve the existence of the system of values which they own. Because language is among the fundamental entities of his world. Becoming concretised through literary works and the act of speech accompanied by cognitive processes, language makes an individual belong to their society.

In her novel titled *Azap Toprakları* (Lands of Wrath), Emine Işınsu describes the sanctions and the distress suffered by the Turkish minority living in Western Thrace. Bekir, who is the protagonist of the novel, and Hodja Ak and Hodja Aydın, who appear as normative characters, carry the existential struggle of the Turks living in this land to the dimension of consciousness. And one of the fundamental bases of this existential struggle is language. The consciousness of language that gains tangibility in the novel becomes visible based on the effort of speaking Turkish in Istanbul accent and reading works written in this language. As a ban is introduced on Turkish language in the village school and a general attitude is adopted against it, Hodja Aydın, who struggles to conserve the values of selfhood, is discharged from his office and upon this situation, this effort is resumed by Hodja Bekir and Hodja Ak. This sequence of actions that develop based on language also brings along knowledge relating to the synergy that would be established with the Turks of Turkey around cultural identity. This struggle can also be perceived as the desire of the Western Thracian Turks to be included in the Republic of Turkey through the channel of language and culture.

In this study, the consciousness of language as exemplified by a literary text is evaluated based on sociology of literary. The relationship between language and culture as appearing at the boundary of sociological linguistics also plays an exploratory part in the current evaluation of mother language consciousness in the novel.

Keywords: Turkish World, West Thrace, consciousness of language and reading, Emine Işınsu, *Azap Toprakları*.

Giriş

Dilin sosyo-psikolojik konumu ve felsefî boyutu ekseninde işlendiği *Azap Toprakları* romanı, Batı Trakya Türklerinin azınlık konumuna düştükten sonraki tutunma alanlarını kurgu boyutuna taşır. Batı Trakya Türklerinin tarihsel zemindeki konumu, Emine Işınsu'nun bu romanında edebiyatın, dolayısıyla edebî eserin tarih disiplini ile ilgisi bağlamı bir bakış açısı ile izdüşümsel bir varlığa kavuşur. Batı Trakya coğrafyasının Türk dünyasındaki yeri ve önemi birçok kaynakta yer almaktadır. Misak-ı Milli sınırları içinde yer alan ve aynı zamanda tarihteki ilk Türk cumhuriyetinin kurulduğu toprakları olan Batı Trakya, Türk varlığının kıta Avrupasındaki varlığı bakımından mühim bir yere sahiptir. Modern roman türüne bir örnek olan ve Batı Trakya Türkü Mehmet'in anılarından hareketle kurgulanan *Azap Toprakları* romanı, okuyucuda tarihsel ve yatay boyutlu bir gerçeklik algısı yaratır. Işınsu, kurguladığı bu romanda Türk Dünyasında var olan ve gafletle "Dış Türkler" olarak da adlandırılan Türklerin, modern zamanın özgürlükler dünyasındaki varoluşsal tavırlarını gündeme getirir. *Azap Toprakları* romanına konu olan Türklerin varoluş mücadelesi "*Batı Trakya'da yaşayan ve her dakika kan kusan insanların hikâyesidir. O insanlar yerle gök arasında yalnızdır, kaderlerini yaşarlar.*" (Işınsu 2014:7) şeklinde tanımlanır. Bu mücadele, kendisini var eden temel kurucu dinamikler eşliğinde görünüm kazanır. Söz konusu dinamiklerin en mühimi de dil ve bu düzlemde varlık bulan okuma eylemidir. Dil sayesinde kendini yaşadığı toprağa konumlandırma isteminde olan Batı Trakya Türkü, bu konumlanışla birlikte Türkiye'nin köküne katılmak ister. Köklerin kültürel ve tinsel boyutta var edildiği yaşamlar, yaşanılan toprağı kendikleştirirerek vatan kılar. Batı Trakya Türkünün kendiliğine dâhil edilen toprak aynı zamanda ana vatana da eklemlenir. Bu eklemleniş, adeta insan vücudundan kopan bir uzvun yerine nakledilmesidir.

İnsan, dünyaya gelişi ile birlikte önceden kurulmuş olan sosyolojik bir yapının içinde var olur. Var oluşunun anlam açılımları ve değer göstergeleri dil sayesinde ile yavru insana aktarılır. "*Dil, içinde yaşadığımız bir anlam ve varlık alanıdır.*" (Durmuş 2014:44) Varlığını bilinç düzeyinde kavrayan insan, aynı zamanda birey olabilmiş ve varlığının anlamının farkına varabilmiş demektir. Varoluş farkındalığı ve benlik deneyimi toplumsalın sınırları içinde tecrübelenir. İnsanı, diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik düşünce üreterek dil sayeli bir kültürel yapıya sahip oluşudur. Tüm bunların kurucu nüvesi dildir. Dil bir vasıta veya alet değildir. Bilakis dil bir sayedir.² Kültür, dil vasıtasıyla nesillere aktarılmaz, dil sayesinde yaşatılır, gösterilir ve içselleştirilir. Bu bakımından kültür, aynı zamanda korunmuş, hıfz edilmiş olur. İçselleşen dil bilincini terimsel düzlemde ana dili olarak karşılanmakla birlikte, ana dil ile kurulan tarihsel (dikey boyutlu zamansal uzam) varlık alanının bakiyeleri de o ana dilini konuşanlara aktarılır. Bu durumu aynı zamanda bir bilinç inşası anlamına gelir. "*Bilinç benliğin içinden ya da kişinin nasıl baktığına bağlı olarak, kafasının içinden doğar.*" (Kovel 1994:93) İnşa edilen bilinç, aynı zamanda ânda kendini konumlandıran bireyin, bireysel ve kültürel kimlik düzlemli tutunma köklerini de var eder. Birey, aidiyet hissiyatı ile tutunduğu kültürel belleği yaşayarak ve yaşatarak içsel kılar ve günceller. Kendilik değerlerini benimseyen birey, öteki karşısında daha köklü ve bilinçli bir konumda görünüm kazanır. Ana dilini benimsemek, kendiliği kurmak demektir. Kendiliğin kurulduğu beşik kültürel bellektir. Bunlara ek olarak Gaspıralı'nın "*Dilde, fikirde, işte birlik.*" şiarından hareketle dilin kurucu bir töze sahip olduğunu, vasıta değil de saye olduğunu çıkarımsamak pek de güç değildir. Ana dil ile kendini kuran birey, kültürel bellek havuzunda var olur ve bu eksenle fikir üretir. Eylemsel hâlin öncül hususunun da fikir oluşu kabul edilirse dilin kurucu bir nüve olduğu daha da muhkemleşmiş olur. Dilin saye oluşu yaşanılan toprağın vatan oluşunu da var eder. Batı Trakya Türkü, ana dili sayeli bir

2 Saye: 1. Gölge. 2. Koruma, yardım. (Akalın 2009:1713) Sayenin TDK Büyük Türkçe Sözlük'teki birinci anlamındaki gölge, aynı zamanda varlığın bir göstergesidir. Bir başka ifadeyle varlıktan ayırt edilemez bir parçadır. Günlük dilde kullanılan saye kelimesi ise genelde yardım anlamıyla bağlanılır. Bizim saye kelimesi ile kast ettiğimiz; varlığın göstergesi olan gölge anlamının fenomenolojik boyutudur. Varlık, kendinin farkına gölgesi ile vâkıf olur. Bu bakımından gölge, varlığının otantikliğini pekiştirir. Gölgesi olmayan varlık yok hükmündedir. Bu yokluk zahirde fiziksel varlık gibi bir algı yaratsa da aslında tinsel bir boyuta da sahiptir. Gölge ile varlığın ayrılmazlığının ontolojik boyutu da göz önünde bulundurulduğunda kast ettiğimiz anlam boyutları serimlenmiş olur. Bunun yanı sıra dilin, koruyucu bir niteliğe sahip olduğu da düşünülebilir. Kültürel birikimi aktaran dil, bireyin kültürel belleğini de inşa ederek korumaktadır.

bilinç düzeyiyle toprağına bağlı kalma gayretine taşınmak istenir. Bu bağlı kalış bir nevi toprağına kök salış anlamındadır. Köklerle toprağına aktarılan ise ana dili sayesinde kurduğu ve yaşattığı kültürel bellek yaşantısıdır. “*Her kültür anlamını ayrı bir dil de bulur; dil, kültürü hem kurar hem geliştirir. İnsanın anadilini öğrenmesi kültür edinmesinden başka bir şey değildir*” (Demircan 1992?:37) Bu bağlamda ana dili öğrenimi ile birlikte toprağına / yaşanılan mekâna aidiyet hissinin de kültürel yaşantı odağında var olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada ana dili teriminden ziyade daha çoğulcul bir anlam içkinliğini yakalayabilmek ve dil olgusunun boyutlu varlığına gönderme yapabilmek adına dil kavramı kullanılır.³ Ana dili, terimi ile verilmek istenen doğurganlık bağlamı; açılan ve güncellenen hâlin felsefi ve sosyolojik boyutlarını da düşünebilmek adına dil kavramı odağında bir söylem oluşturabilme gayreti dikkatlere sunulur. Bununla birlikte ihtiyaç duyuldukça ana dili terimine de metin içinde yer verilir. En nihayetinde her insan, içine doğduğu kültürle birlikte bir dilin içinde de var olur. Bu dil de ana dildir. Burada anadili terimi, Danimarkalı dilbilimci Otto Jespersen’in sözcük anlamıyla alınmaması gerektiğini düşüncesiyle yakın bir ilişki kurarak; bireyin çocukluk döneminde çevresinde gözlemlediği ve içselleştirdiği sesleri edimlemesiyle birlikte içsel bir bağ kurduğu anadili teriminin kelime anlamından ziyade mecazî olarak doğurgan, anacıl, kapsayıcı, koruyucu, üretici, çoğaltıcı, açılmayı ve kurucu niteliklerini varlığında barındırması ekseninde kullanılır.⁴ Ayrıca bilinç ile kast edilen nörolojik ve biyolojik boyutlu bir açılım değildir. “*Bunun yerine bireysel bir belleğin oluşması ve korunması için şart olan sosyal çevre*” (Assmann 2001:39) odak noktasına konur. “*Bilinç, içsel, niteliksel, öznel duyarlılık ya da farkındalık durumları süreçlerinden ibarettir.*” (Searle 2005:64) Bununla birlikte öznel duyarlılığın kolektiviteye aktarılması hususiyeti dikkate değerdir.

Bu çalışmada Emine Işın’sunun⁵ *Azap Toprakları* romanında konu edilen Batı Trakya Türklerinin topraklarıyla olan içsellik bağının ve sahipleniş mücadelesinin temel sürdürücülerinden olan dil nüvesi Batı Trakya Türkölüğü bağlamında değerlendirilir. Söz konusu dil bilinci beraberinde okuma eylemini de getirir. Bu hususiyet nezdinde Türk Dünyası’nda var olan diğer Türk boylarının varlık mücadelesi de şuur seviyesine çıkarılır.

Dil Bilincini Var Eden Kaynaklar ve Etkiler

İnsanın dünyaya gelişi aynı zamanda kendi iradesi dışında oluşmuş olan kültürel bir yapının içinde doğustur. Bu kültürel birikimin bilişsel düzeyde kavranması ve *kendilik*’in inşa edilmesi dil sayesinde olur. İlk bakışta vasıta olarak algılanan dil, aslında fenomenolojik manada kendi içinde var olan bir kurucu nüve özelliklerini de içerirler. “*Pek çok insanın inancı ve mitsel felsefesine göre dil, insanın yaşamının ve gücünün kaynağıdır.*” (Fromkin vd. 2009:3) İnsanın varoluşunu konumlandığı çok boyutlu bir görünümde olan uzamsal ve zamansal yapı dil ile kurulur. Zahirde araç olarak algılanabilen dil, varlığında kurucu bir enerjiyi de barındırır. Zira insani varlığını dil ile ifade eder. İnsanın temel değerlerinden olan erdem hassası da dil ile var olur. Kaşgarlı Mahmud yaklaşık bir asır önce dilin erdem ile olan ilişkisine dikkat çeker: “*erdem başı til: erdemin başı dil... bu Arapça’daki kişi dilinin altında gizlidir ifadesine benzer.*” (Mahmud 2005:562) Erdemin mevcudiyeti insanın varlığından da bağımsız değildir.

3 Ayrıca Bekir’in Rumca’yı iyi öğrenerek bilgiye, ötekinin silahına ulaşma arzusunun varlığı bizi ana dili yerine dil terimini kullanmaya iten izleksel bir sebep olarak somutluk kazanır.

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Aksan, Doğan. “Anadili”, 1992?. adlı makale.

5 Emine Işın’su Kars’ta doğmuş olan Trakya kökenli bir subay kızıdır. AKM tarafından hazırlanan dokuz ciltlik Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi kitabının içeriğinden hareketle tıpkı Yahya Kemal, Namık Kemal veya Bahtiyar Vahapzade gibi kalemleri Türk Dünyası edebiyatı dâhilinde düşündüğümüz gibi Emine Işın’su ve eserlerini de Türk Dünyası dâhilinde düşündüğümüzü belirtmeden geçemeyeceğiz.

Ötekinin varlığı ve yutucu, yok edici dağıtıcı tavrı ile tutunma noktası arayan ve ana yurda ancak ana dille tutunabilen Batı Trakya Türk bireyi, sahip olduğu değerleri dille hatırlar, hatırlatır ve eyleme döker. Batı Trakya Türkü “*O an, insan gibi değildi de, şey gibiydi sanki... Şey gibi...*” (Işınsu 2014:13) şeklinde tanımlanan bir şey olmamak şeyleşmemek adına dil sayesinde tutunur. Dil sayesinde eylemi eksenli bir kimlikli hatırlamalar dizgesi var edilme gayreti dikkatleri çeker. Batı Trakya Türkü kendiliğinin farkına varmak için Rumca, Türkçe, Arapça okumak ve ana diliyle kendini var etmek zorundadır. Binbaşı Sofidisi’nin Çavuş Haritatos’a verdiği emir Yunan jandarmasının, cuntasının Müslüman Türk’e bakışını verir: “İçlerindeki Türklük mikrobi kuruyana kadar, kurutacaksın eşekleri.” (Işınsu 2014:60) Bu öteki karşısında yok edilmesi gereken bir nesne olmaktan kurtulma zorunluluğunu da beraberinde getirir. “*Totaliter rejim uyruklarının kafalarını tutsaklaştırmaya, onları belleklerinden ederek başlar. Bir büyük güç, küçük bir ülkeyi ulusal bilincinden yoksun bırakmak istediğinde, sistemli unutturma yöntemini kullanır... Totaliter rejimlerde ürktücü olan, yalnızca insan onurunun çiğnenmesi değil, aynı zamanda bazen geçmişin doğru dürüst tanıklığını yapacak kimsenin bırakılmamasıdır.*” (Connerton 1999:27-28) Yunan cuntasının Batı Trakya Türkünü maruz bıraktığı azap ve varlığın iğdiş edilme hâli, kimlikli düzeyde bir *bellek* yitirme projesidir. Totaliter Yunan cuntasına göre mikrop olarak görülen Türklük şuuru, Bekir’in Batı Trakya Türklerine yaymak istediği ülküdür. Bu ülkenin var edilme zorundallığı Bekir, Ak Hoca ve Aydın Bey nezdinde var kılınır. Bu aynı zamanda bir bilinç düzeyidir. “*İnsan bilincinin kurucu ögesi dildir... Yani dil, sayesinde kültürün oluşturulduğu ve ‘insanın doğaya egemen olduğu’ harika bir araç değildir. Bu şeylerin dillin kurumlaşması ile olduğunu inkâr etmiyoruz. Bizim ısrarımız dillin kurumlaşmasının sadece nöral ya da pragmatik bir olay olmadığı (her ne kadar bunlar doğru da olsa), aynı zamanda ontolojik bir olay olarak da görülmesi gerektiğidir.*” (Kovel 1994:96) Batı Trakya Türkünün toprağını tutunma çabası, varoluşsal boyuttan bağımsız değildir. Otantik bir yaşamı kültürel düzlemde var edebilme gayreti, Bekir, Ak Hoca ve Aydın Bey ile birlikte geçici faydalardan ziyade kalıcı kökler inşa eder. Bu köklerin varlığını *dilin kurumlaşması* ile doğrudan ilişkilidir.

Köyün aksakalı, bellek diriltici ve kurucu eylemi olan Ak Hoca, bütün benliğiyle Batı Trakya toprağına ve burada yaşayan Türk’ün değerlerine sarılma gayreti içindedir. Bu gayret ana vatan ile birleşme ülkesiyle idealleşir. Bu birleşmenin bir vakti vardır. Bu vakti öne çekmek veya geciktirmek Batı Trakya Türkünün eylemleriyle belirlenecektir. *Azap Toprakları* romanın başkışisi Bekir’e göre bir an önce eyleme geçmeli ve Batı Trakya ile Türkiye’yi birleştirmelidir:

“*Ak Hoca’nın tespihi şıkır şıkır, ‘Vakti değil mi?’ diyordu. ‘Anladım, vakit beklemez artık, tutup o vakti kulağından kendin getireceksin, yok başka bir yol. Sen başla ki, Türkiye gelsin arkandan.*” (Işınsu 2014:43)

Türkiye’nin siyasî varlığını Batı Trakya Türkünün bir güvencesi olarak gören Bekir, bu güvenin eyleme dönüşmüş hâlini ana dili sayesinde var eder. “*Bir devletin tabii hudutları dağlar ve ırmaklar değildir, istinat ettiği milliyetin lisanî ve dinî sınırlarıdır.*” (Ömer Seyfettin 2001:319) Türkiye’ye olan hasreti ve arzusunun dayanılmaz hale geldiği anlarda Bekir’in içinden geçenler Yunanlıların Türklerin eğitimini ne derece engellediklerini gösterir cinstendir. Ana dilinden uzaklaştırılan Türk’ün yok olma ihtimalini benliğinde duyumsayan Bekir, daralan dünyalarını genişletmek özgürleşmek adına Ankara’ya gitme arzusundadır:

“*...bir kuş olup Ankara’ya uçmayı kurdu. Uçsa gitse... Bir bir anlatsa. Yoldan geçen adamları, kardeşlerini tutup anlatsa. Meclis’in önüne gidip otursa anlatsa. Gazetecilere, kitapçılara gidip anlatsa... ‘Çocuklarımızı okutmuyor, bir iki okumuşumuzu subay yapmıyor, tarlalarımızı arsalarımızı zorla elimizden alıyor...’ dese*” (Işınsu 2014:48)

İşte bu baskı ve zulüm hâlinin giderek artması Bekir nezdinde, bütün Batı Trakya Türklerini ana vatana ana dili sayesinde tutunma gayretine sevk eder. Ayrıca Yunan cuntası, Türklere yaptığı fizikî zulümlerin yanı sıra, onların korku ve baskı ile kendi kimliklerini reddine sebep olabilecek söylemlerde de bulunur:

“...küçük kızanlara siz Türk değilsiniz, Müslüman olmuş Rum’sunuz diye öğretiyorlar... ‘Türk olduğunu söylemek en büyük suç orada’ dese, burada (Ankara’da) Türkler kızma mı?” (İşinsu 2014:48)

Eğitim çağındaki çocukların kendi kimliklerinin farkında olmalarını var edecek en büyük saye yine ana dili ve okuma eylemi olacaktır. Bekir ve Ak Hoca bunun farkındadır.

Maruz kalınan zulümlere her gün bir yenisi eklenir. Toprağını satmak istemeyen Mahmut Ağa’nın kızı Muhsine’nin işkencede tecavüze uğraması ve ölümünün ardından kendi namusları için endişeye kapılan Mehmet ve diğerlerine hitap eden Ak Hoca, aslına Batı Trakya Türklerinin kaderini de dile getirmiş olur: Kaçmak mı? Kalıp mücadele etmek mi?:

“Ben kalanlardanım. Hoş bu yaşımla gitsem ne olur, kalsam ne olur ama; iki kişinin aklını daha çelsem abe, Türklüğünü unutma desem, ya’u Türk olmakla İslâmlığım kaybolmaz desem, bilâkis Türk Müslüman, biri isim biri de onun sıfatıdır, birbirinden ayrılmazlar, desem kârdır. . . İki kişi olmazda bir kişi olur abe, bilemedin bir çocuk olur, eğer inanırsa kârdır. Bu yüzden ben kalanlardanım...” (İşinsu 2014:51)

Bu kalış aynı zamanda toprağa tutunma demektir. Bu tutunma dil sayesi ile olur. “İnsan dilde ne denli güçlenirse kültürde kök salan kökleri de o denli derinlere gidip yayılır. (Uygur 2013:23) Toprağa kök salmak ve kimlik enstrümanlarıyla toprağı vatan kılmak ana dili kurulan ve aktarılan otantik boyutlu kendilik yaşantısı ile olabilir. Ak Hoca, köyün bilincidir, aksakalıdır, yüce bireyidir. Ak Hoca, zoru görünce gitme planları yapan ahaliye çıkışlarında sürekli neden kalmaları gerektiğini hatırlatır. Köyün belleğidir, hafızasıdır, kimlik kurucusudur o. Batı Trakya ile Türklerin ilişkisinin somut bir bellek abidesi olan Ak Hoca, kaçma kolaylığını dillendirenlere sürekli çıkışır:

“Abe akılcağınızı gitmekle bozmuşsunuz. Sanki fırsat gözlüyorsunuz, ayıp be. Boyunuzdan utanın. Şu yaşa geldim, neler gördüm geçirdim; kızgın yumurta koydular koltuklarımın altına, bizimkini gözümün önünde süngülediler. Evlerimizi bastılar kaç kez, yine de bir gün gideyim demedim. Bu zalimleri nasıl atarım toprağımdan diye düşündüm hep...” (İşinsu 2014:54)

Ak Hoca’nın inanmışlığı Batı Trakya Türkünün yaşadığı toprağa daha sıkı köklerle tutunması anlamına gelir. “İnanç yaygın ve şiddetli oldukça, toplumun eylem gücü ve yaratıcılığı da artar.” (Köseoglu 2003:10) Ak Hoca, inanç eksenli ümidini eylem düzeyine taşıırken, Batı Trakya Türkünü toprağa dayalı inanç bağlamı bir aidiyete de davet eder.

Toprak esasına dağı vatana bağlılık hissiyatının bilinç düzeyine ulaştığı kişi sadece Ak Hoca değildir. Kızı işkence tecavüze uğrayan ve ölen Mahmut Ağa da toprağına bağlıdır. Niko’yu öldürdüğünü söyledikten sonra kendisine Meriç üzerinden kaçmayı teklif eden Mehmet’e: “Abe, gider miyim. Hiç gider miyim. Burada doğdum ben, burada öleceğim ya’u. Gelsinler bulsunlar beni ya’u!” (İşinsu 2014:56) diye çıkışır. “Çoğu zaman toprak, o an üzerinde yaşanan yerdir, ancak geçmişte var olmuş veya gelecekte var olacak olan bir toprağın, milletin ülkesi olarak tahayyül edilmesi de mümkündür. Nihayet dil, milleti toprağa bağlar ve kavmin tarif edilmesini sağlayarak çoğu zaman millî devletin ayırt edici özelliği olur.” (Karpas 2014:17) Tüm bunlar toprakta kalışın, Batı Trakya’ya tutunuşun eylemlilik göstergeleridir. Bu eylemliliğin aktarılması, yaşatılması ve var kılınması ana dili sayeli okuma eylemi ile olur. Batı Trakya Türkünün maruz kaldığı azaplar onların toprakla olan bağlarını sağlam kılmalarını zorunlu kılar. Bunun yanı sıra ana diline sarılmak ve bu sayede ana vatana dâhil olmak amaçlanır.

Dil Bilincinin Görünümleri ve Getirileri

Batı Trakya Türkünün prottipini temsil eden Bekir’in duruşu ve gelişmeler karşısındaki tavrı, dil nüvesi ile anavatan topraklarına tutunabilmek üzerine temellenir. “Dil olmadan ‘tarihsel bir varlık alanı’ olamayacağını; tarihsel varlık alanından yoksun insanın” (Korkmaz 2015:356) kimlik bunalımına düşeceği açıktır. Ötekinin varlığı karşısında dağılıp yok olmamak ve en nihayetinde yutulmamak için

dil'e tutunarak sahip olunan değerler muhafaza edilerek adeta hayat sahnesinde yeniden teşkil edilir. Ayrıca "...anadili, aynı ulusta daha doğrusu aynı dil birliği içindeki kişilerle ortak bir evreni anlama ve anlatma yolu kazandıran, insanın zihninde evreni biçimlendiren bir düşünce dizgesi olarak da karşımıza çıkar." (Aksan 1992?:6) Bekir, Ak Hoca ve Aydın Bey, Batı Trakya toprağında ana dili sayeli *ortak bir evreni* var etme gayretindedir. Öyle ki *"lisan-ı edebîden mahrum kalmış bir millet ne kadar büyük ise de ufak addolunur; çünkü, dağılmış ve başkalaşmış bir halde bulunur. Dil tefrikası, mekân tefrikasından daha ağır, daha zararlıdır. Milletin birliği; lisanının birliği, tevhide sayesinde."* (Gaspıralı 2015:75) Bekir, Aydın Bey ve Ak Hoca, ana vatan ile olan bağları ana dili sayesinde ile pekiştirme ve var etme eylemlerini icra eder. Bu durumu okuma eylemi ile gerçekleştiren Bekir, Aydın Bey ve Ak Hoca, Batı Trakya Türkünü fikirsizliğe düşmekten de kurtarmak ister. Öyle ki *"mefkûrenin yoktan var olması 'şuursuz' bir safhadan 'şuurlu' bir safhaya geçmesi demektir."* (Gökalp 2014:71) Bu eylem adamları Batı Trakya Türkünü şuur safhasına yükseltme kaygısını, en önemli hareket noktası kabul eder. Ak Hoca'nın, Bekir'in ve Aydın Bey'in dil temelli eylemleri *"dil'in özünde ırkçı ya da cinsiyetçi olmayışı ve ait olduğu toplumun hayatın farklı hususlarına dair görüşlerini ve bakış açılarını yansıtmaları"* (Fromkin vd: 2009:479) ile doğrudan ilişkilidir. Ana dili sayesinde var olan toplumsalın kültürel yansıması bu konumlanış ve fikir üretim alanlarını besleyici niteliktedir. *"İnsan sadece kendi millî dili içinde düşünüp etkili olduğu oranda kendisi olabilir"* (Sevim 2008: 296) diyen Herder'in kendilik değerlerinin varlığını dil ile temellemesi dikkate değerdir. Batı Trakya Türkünün kendilik değerlerine sahip ve değerlerin farkında olacağı alan millî dil ile var kılınır.

Bekir, yaşamının her yerinde bu bilinç düzeyini muhafaza etme gayretindedir. Onun kimliğini kuran değerler bütünü evinin *"her yerinde olanca bütünlüğüyle varolmaktadır."* (Uygur 2013:15) Bekir'in evi eşyaya sine hafızanın göstergeleri ile doludur. *"Ev, bizim dünyadaki köşemizdir. Çok kez söylendiği gibi, ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmostur."* (Bachelard 2013:34) Dışarıdaki kaosu ev mekânında kozmosa dönüştüren bu göstergelerden biri de kitap ve kitaplıktır. Kendi köşesinde kendi varlık alanını inşa eden Bekir, sahip değerleri bellek nesnelerle sürekli diri tutar. Bu eşyalar sıradan nesne ve aksesuar olmaktan ziyade bellek kurucu, kültürel kimliği tazeleyici, bulundukları mekânı birer kimlik mekânına dönüştürücü bellek nesnelerdir. O her anlamda ve düzeyde *"kendisiyle birlik"* (Köprülü 1972:138) *Kendiyle birlik* olma hâlini; sahip olunan kıymetlerin farkında olarak, bu kıymetleri aklî ve iradî tavırla hayata geçirmekte birlik ve nizam içinde kalabilme, var olabilme hâli olarak düşünebiliriz. Bu bakımında varlığın konumladığı uzam ile aidiyet temelli bir bağ kurmak önem arz eder. Bu önemin eyleme dökülmesi toprağın vatan kılınması anlamına gelir. *"Vatanî ahlâk, millî mefkûrelerden, millî vazifelerden mürekkep olan bir ahlâk demektir."* (Gökalp 1977:61) Bekir bütün varlığını *kendi içinde birlik* olarak evine konumlar ve bellek nesneleri ile birlikte *vatanî ahlakı* pekiştirir:

"Kerevete ninesinin dokuduğu kilimi örtmüş, yere babasının vurduğu ayının postunu sermişti. Bir yerlerde saklı Türk bayrağı ile tabancası olduğu söylenirdi... Masa, sandalye yapmıştı, kitap dolabı yapmıştı." (Işınsu 2014:64)

Bekir, *kendi içinde birlik* hâlini umuma yaymak için ana dili sayesinde ve okuma eylemini kurucu bir nüve olarak eylemlilik boyutuna dâhil eder. Bu kitaplar ve kitaplıklar Bekir'in sahip olduğu değerleri var eden kurucu bir görevi de icra eder. Bekir, ana dili sayeli bir eylem olan okumayı hayatının temel eylemleri arasına koyar. Bu eylem onu kültürel belleğin beşiğinde de var eder. *"Kültür, insanın kendini kendi evinde duymasını sağlayacak bir dünya ortaya koymasıdır."* (Uygur 2013:18) Tam bu noktada Heidegger'in *dil varlığın evidir* sözünü gündeme getirmek, kültür-dil içkinliğinin ne derece kaim olduğunu somutlar. Bu sayede dünyayı, çevresini tanır ve kendinin, Batı Trakya Türkünün varlık düzeyine vâkıf olur. Bu hususiyet bilgiyi de beraberinde getirir. Bekir, bilgi fenomenine *"beyin, kalp diyalogunu kurup kurtarıcı hamleyi"* (Aktaş 2012:164) yapmak için kurucu bir nüve misyonu yükler. *Bilgiyi* paylaşılarak Batı Trakya Türkünü kendinin farkında olmasını arzular:

"Çok okurdu Bekir, Rumcası iyiydi, az buçuk İngilizce kıvrırdı. Gizli gizli elde edip, sonra yaktığı Türkçe kitaplarla şivesini İstanbul şivesine benzetmişti. Bilhassa çocuklarla, gizli gizli Türkçe konuşur,

onların dilini düzeltmeye bakardı. ‘Bir okumuş adam, yüz kara cahile bedeldir’ derdi hep. Köylüyü de okumaya zorlardı. Yunanlıların dağıttığı propaganda kitaplarını değil de, Halil ağabeyinin sattıklarını okumalarını isterdi. Bir kısmı ‘Bu yaştan sonra okusak ne olur, okumasak ne olur,’ diye reddeder. Bir kısmı Kâzım Hoca’nın dediğine uyar, ‘Kur’an-ı Kerim’i belleyin yeter; başka *kita şeytanlık sokar aklıma, şeytanda bana zarar getirir*’ diye kestirip atar. Bir kısmı da, ‘*Gâvurun dilinden, kitabından bana hayır gelir mi?*’ diye sorardı. Bekir en çok bu soranlara önem verir, içi kıpır kıpır olanlara anlatırdı. Selim de öyle idi ya, ilk zamanlar Bekir onu yavaş yavaş alıştırdı, Rumcası ile bizzat meşgul oldu, ilerletmesine yardım etti. Konuşulan günlük dil, hepsinin kıvırdığı şeydi ama Bekir kitap dilinden anlasınlar istiyordu.” (İşinsu 2014:64)

Tanzimat döneminde Türkçenin önemli işçilerinden ve sürdürücülerinden olan “Ş. Sami, kendi deyimiyle ‘kavmiyet’ ve ‘cinsiyet’in yani millet olmanın birinci ‘alâmeti’ ve ‘esas’ını bütün bireylerin konuştuğu ortak dile bağlar.” (Topaloğlu 2012:52) Bu bağlamda Bekir’in özellikle İstanbul Türkçesinde yazılmış olan kitapları okuması bir tesadüf olmadığı söylenebilir. Zira Türk milletinin varlık alanına dâhil olmak dil ile mümkün olur. İstanbul Türkçesi kendi varlığında ana dili sayeli kültürel belleği de ihtiva eder. “*Kültür dili tabirini, günlük konuşma ve ilim dili dışında geniş manada yazılı ve sözlü edebiyat dili karşılığı olarak düşünmek mümkün. Ayrıca Yazılı edebiyat kültür dilinin en büyük hazinesini teşkil eder.*” (Kaplan 2009: 160, 161) Bekir’in İstanbul Türkçesi ile yazılan kitapları okuması, anlatması ve okutma gayretini, Kaplan’ın tabir ettiği *kültür diline* ulaşma gayreti olarak kabul etmek mümkündür. Bu eserlerin içinde var olan kültürel birikim ana dili ile Batı Trakya Türklerine aktarılır. Batı Trakya Türkünün zihninde kültürel kimlik şuur seviyesine çıkarılmış olur. Buna ek olarak “*Türkiye’nin millî dili ‘İstanbul Türkçesi’dir.*” (Gökalp 1970:113) Bekir bu millî dilin farkındadır ve bu millî dil ile ana vatan Türkiye’ye fiili ve fikrî olarak dâhil olur. Zira “İlahî milliyet birliğinin en kuvvetli bağı lisandır!” (Ömer Seyfeddin 1998:119) Milliyet birliği dil sayeli kültür birliğini de bireylerin benliğinde kurar. Dolayısıyla zihinlerdeki birlik olgusunun yayılım alanı tinsel boyuta taşınmış olur.

Bekir, realitenin farkında olmakla birlikte geleceğe dönük olarak normatif değerleri de kurma gayretindedir. Bu gerçeklik farkındalığı bilgi ile olur. Bekir, dil bilinci ile bilgiye erişmenin, aklı kullanmanın daha da kolay olacağı düşüncesindedir. Bu dil bilinci kimliksele boyutta anadili Türkçe’ye odaklanırken, zaman zaman bilgiye ulaşmak ve aklı kullanabilmek adına Rumca eksenli bir görünüm de sergiler. Bekir, düşüncesini ve ontik konumunu kuracak olan *varoluşça-bilmeye* ulaşmak için Rumca’yı iyi derecede bilmekte bir beis görmez. “*Hepimize özgü düşünme ve eylem dünyamızın genişlik ve sınır üzerindeki bilmemiz, dönüp dolaşıp bu varoluşça-bilmede köksalar; dünyaya, doğaya, değer-taşıyan-nesnelere ve insanlara ilişkin bilinç ufkumuz hep bu bilmede temellenir... İşte bilimlere özgü sert çekidüzenli, çepeçevre bilgi alanının ötesinde yer alan bu varoluşçu bilgiyi kuran, koruyan, aktaran dildir...*” (Uygur 2013:17) Bilmeyi tecrübeleyen Bekir, Batı Trakya toprağına köksalabilmek için var olduğunun çevreyi bilinç ufkunda dil sayesinde algılar. Rumca öğrenmenin önemini denk silahlara sahip olmak durumuyla ilişkilendiren Bekir, Selim’e bu yönde telkinde bulunur:

“*Er meydanında iki güreşçi düşün Selim, ağırlıklarının denk olması gerekmez mi? / -Burası er meydanı mı be? / -Olmayacağı ne mâlum! / -Onların silâhı var, makinelisi, tabancası var. / -Ama okumuşluğu da var, bilgisi de var değil mi? / -Ya! / -Sana av tüfeğinden başkasını vermiyorlar ama, okumana, Rumca okumana ses eden yok. / -Yok tabii, Türkçeyi unutsak da, hep onların dilini konuşsak daha memnun olacaklar. / -Türkçeyi unutmayacaksın. Ama onların dilinde de iyi öğreneceksin. Düşmanı vurmak istersen, en azından onun silâhlarına sahip olman lâzım. Tüfeğin, tabancan yoksa, hiç olmazsa, bilgisine, okumuşluğuna sahip ol! Bazen okumuşluk silâhtan daha iyi vurur Selim, neden dersen okumuşluk gözünü açar insanın, bu içinde yaşadığın hayatı anlamasına yardım eder. Hayatı anlamazsan tutsak olduğunu bile bilemezsin, sana ne verirlerse kabul edersin, hakkın arayamazsın. Boşuna mı bizim okullarda doğru düzgün ders yapmıyorlar, bir tek Kur’an-ı Kerim’i belleyelim istiyorlar. / -Kur’an-ı Kerim’i okumak fena mı? / -Fena olur mu? Okuyacaksın tabii... Ama ne demiş Hz. Peygamber: ‘Yarın ölecekmiş gibi öbür dünya için, hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için çalışın.’*”

Halde Kurân-ı Kerim'in yanında başka kitaplar da okuyacaksın. Bu dünyayı iyi öğrenmezsen Kur'an'ı da anlamazsın... Papağan kuşu gibi bellersin yalnız. Onun da ne bu dünyaya hayrı olur, ne de öbür dünyaya, Allah, 'Size akıl verdim, kullanmasını bilin diyor. 'Kitabımı anlamadan ezberlemeyin' diyor.' (Işınsu 2014:65)

Rumca bilmeyi bir silah olarak algılayan Bekir, kutsal kitabın ilk emrine de atıf yapar. Fikirleri İlâhî zemine konumlandırarak, Selim'i okumaya davet eder. Okuma eylemi aynı zamanda dil sayesinde kendini yeniden kurmayı da beraberinde getirir. Okuyan birey, dünyayı tanır ve kendini bilir. Kendilik bilgisi ile dünyadaki konumunu, varlığını anlamlı kılar.

Ana dili bilincine sahip olan Ak Hoca, Kur'an-ı Kerim'in ilk emri olan "Oku!"yu bilinç seviyesinde kavramış ve öncül-ardıl anlamlarını kavramış bir kanaat önderidir. Ak Hoca, gençlerle olan diyalogunu sıkı tutar ve onlarla okuma seansları gerçekleştirir:

"Kâzım Hoca'dan önce Ak Hoca imamlık ederdi köyde. Bilhassa gençleri toplar, Kur'an- Kerim'i anlayacakları dilde anlatır, hadisleri açıklardı." (Işınsu 2014:67)

Ak Hoca, bu eylemlilik ve şuur hâliyle Türk'ün sahip olduğu değerleri ve inanç sistemini var kılar. İnsanın *"ibadetten alabileceği dinî heyecan ancak okunan duaların tamamıyla anlaşılmasına bağlı"* (Gökalp 1970:176) olduğunun farkında olan Ak Hoca, dinî yaşantının pratikteki karşılığını kendilik ve aidiyet istemiyle somutlar. Çocukların ve gençlerin dinin kıymetlerini algılamalarına yardımcı olur. *"Dilin, kendisine bir belirlilik sağlamasıyla ki gerçekleşir algı; dil belirtik kılmadıkça ortaya çıkamaz algı. Algı, dilin aydınlatığı, elekten geçirdiği, yoğunlaştırdığı, dilin düzenlediği bir farkına varmadır. Daha önce hiçbir adla nitelenemeyen birşeyi, kurucu gözüyle algıya çevirir dil."* (Uygur 2013:15) Söz konusu farkına varış, dilin kurucu boyutuyla desteklenir. Böylelikle dinî bilgi dil sayesinde bilinç seviyesine ulaşır. Ayrıca gençlerin ve çocukların sembolik düzlemdeki karşılığı gelecek nesildir. Kendi görmüşlüğü, bilgisini, ilmini gençlere aktararak, gençlerin öteki karşısındaki kendilik bilinçlerini ana dili sayesinde somutlar. Ak Hoca, *"...kendilik değerlerinin ve kimlik bilincinin barınağı işlevindeki anadili"* (Korkmaz 2015:360) sayesinde manevi temelli bir varoluşun da kapılarını aralamış olur. Zira *"... her birey kendisi için anlamlı olan kişilerin tutumlarını içselleştirir... çocuklar kendileri için birer referans grubu olan bunların kanaatlerini benimser, kendine entegre eder..."* (Bilgin 2007:142) Bu durum aidiyet yanılgısı yaşamayan kendilik sahibi bireylerin inşası anlamına gelir. Kendilik sahibi çocukların ve gençlerin sayısının artmasından rahatsız olan Yunan cuntası, Ak Hoca'yı köyün imamlığından almış onun yerine softa Kâzım Hoca'yı getirmiştir. Yunan yönetiminin güdümünde olan softa din adamı Kâzım Hoca'nın sadece Kur'an-ı Kerim'i bellemeyi öncelemesi Bekir'i rahatsız eder. Bununla birlikte *"...bir milletin fertlerinin yalnız lisanlarıyla değil, dinleriyle de taayyün ettiğini"* (Gökalp 2014:68) bilen Bekir, Kur'an referanslı fikirlerle Kâzım Hoca'yı okuma eylemine davet etmek ister:

"-Kur'an-ı Kerim'in ilk âyeti 'oku' diyor Hoca, sen bunlara okuma derken bizzat Kur'an'a karşı geliyorsun! / -Hâşâ, derdi Kâzım hoca, hâşâ!, Patlar gözlerini devirir, tövbe istiğfar ederdi: -Oku diyorsa, Kur'an-ı Kerim'i oku diyor evlât, dinsiz evlât. Sen bunlara gâvurca bellete bellete Hristiyan yapacaksın. Yıkıl git karşımdan susak ağızlı seni! / -Kurban olayım dur Hoca, bir dinle beni ya'u, gâvurca belleyin diyorsam, gâvurları iyi tanımaları içindir. Abe Kur'an-ı Kerim olmazsa çok daha çabuk dağılırdık buralarda, biliyorum. Müslümanlık bizi birlik tutuyor, onu inkâr edicilerden değilim. Ama kurban olayım, sen bu birliği yine Müslümanlığı kullanıp ikiye, üçe bölmek istiyorsun. Geçen gün camide, Türkiye gâvur oldu, demişsin... Kadınlar başını açıyor, adamlara şapka giydireyorlar demişsin... / -Dedim. / -Sofidis de öyle söyler. Sen onun ağzını kullanıyorsun. Hâlbuki bizim tek umudumuz Türkiye, o sahip çıkacak bize... / -Eksin olsun / -O zaman Yunan hükûmeti olsun sahibimiz öyle mi? / ...-Abe, derdi, ikisi de aynı kapı! Yine de gâvurlar bizim dinimize karışmıyor. Tabii senin gibi dinsizler bunun kıymetini bilmez. Maazallah Türkiye sahip çıkarsa bize din gider elden anladın mı? / -Türkiye dinsiz değil Hoca, kimse kimsenin dinine, ibadetine karışmıyor orada. Camiler açılmış, beş vakit güldür güldür ezan okurmuş." (Işınsu 2014:66-67)

Ak Hoca'nın ana dilinin evine koyduğu dinî yaşantı Kâzım Hoca'da nakletmek ve yüzeysellikten ibarettir. Oysa dil, insanın varlık alanı kurar. *"Alman filozof Heidegger'in dil hakkında derin mânâlı, güzel bir söz vardır: 'Dil insanın evidir' der."* (Kaplan 2009:143) Bazı kaynaklarda da geçen ifade zaman zaman 'Dil varlığın evidir.' şeklinde karşımıza çıkar. İnsan, varlığını dil sayesinde ile kurar. Dil, insan varlığının tinsel uzamıdır. Tinsel uzamın boyutlarını sınırlamak dilin sınırlanışıyla eşdeğerdir. Dilin yokluğu insanın varlığının yokluğudur. Ayrıca *"dilin bütünü milletin evidir... Dil, harsın evidir."* (Kaplan 2009:144) Dış dünyada sergilediği tavır ve iradî yaşamla var olan birey, kendini dil evinde sağaltır. Zira *"ev, düşlemeyi barındırır, düşleyeni korur; ev, huzur içinde düş kurmamızı sağlar... Ev olmasa, insan dağılmış bir varlık olurdu. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı koruduğu gibi, yaşamdaki fırtınalara karşı da ayakta tutar. Ev hem beden hem de ruhtur. İnsanın varlığının ilk dünyasıdır."* (Bachelard 2013:36,37) Evin ontik insan yaşantısındaki önemi, dil-varlık ilişkisinde kesişir. İnsan, dil ile düş kurar ve varlığını sığdırdığı düşleri dil sayesinde ifade eder. Bekir, kafasında dönen fikirleri, bellek nesnelerle bezeli olan evinde kurar ve kendini Batı Trakya Türkünün dünyasına açar. Bekir'in düşleri al bayrağın altında hür yaşamaya çıkar. Bu Türklük bilincinden başka bir şey değildir. Bu *"bilincin organizmadan çok varlığın bir yönü olduğu söylenebilir."* (Kovel 1994:95) Bu bağlamda Batı Trakya Türkünün varlığı, otantik bir boyutta ana dili sayesinde ile ana vatana katılma yolunda görünüm kazanır.

Bekir'in iyi derecedeki Rumcası ve çok kitap okuyor olması karakolun cahil çavuşu Haritatus'un Bekir'in SİP (Yunan gizli servisi) mensubu olduğu yalanına inanmasına vesile olur. Bekir'in dünyayı okuyarak tanınması ve kendini gelişmeler karşısında konumlandırması okuma eylemi ve dil bilme durumu ile var olur:

"Vay canına! Haritatos yutkundu, tam zamanında hatırlamıştı Niko'nun sözünü, sonra da düşünmüşlerdi ya canım, herifin SİP'le ya da EA ile ilişkisi olmasa, böyle güvenir mi kendine, böyle başı yukarda gezer mi? Sonra o kadar çok kitap okumasından da var bir kahpelik! Hangi öküz canını sıkır da o kadar okur. Arada sırada yazı yazdığı da cabası... Ya çok iyi Rumcasına ne demeli, bazı bazı Haritatos'un bilip bir araya getiremediği kelimeleri kullanır." (İşinsu 2014:84-85)

Bekir'in Rumca eksenli dil bilincinin olumlu getirileri kendini burada somutlar. Cehalet karşısında bilgiye sahip olan Bekir, karakol çavuşu Haritatos'u kandırmayı başarır.

Kâmil'in Bekir ile görüşme kanallarından biri de Gümilcine'deki kitapçıdır. Kitap, dilin var ettiği bir nesne olarak belirse de, aslında ana dili evinde kurulan kültürel belleğin dilsel mekânıdır. Batı Trakya Türkünün umudu olan Bekir'in kendini bulduğu ve olumlu ötekiyle buluştuğu mekân kitapçıdır. Olumlu öteki ise Bekir ile aynı düşü kuran diğer Batı Trakya Türklerinden başkası değildir:

"...bilseydim arardım onları. Kitapçıya uğramışlardır mutlak." (İşinsu 2014:52)

Burada aynı zamanda metaforik boyutta kitap odağında bir haberleşme ve kendinden haberdar olma durumu da sezdirilir. Zira kitap okuyan kendinin de farkına varacaktır.

Bekir'in köylünün gözündeki sıfatlarından biri de "akıl ermez onun işlerine" ibaresi ile şekillenir. Söz gelimi Kâmil, Ak Hoca ile olan diyaloglarından birinde Bekir'i tanınlarken onun çocuklarla olan kitap kanallı ilişkisine de dikkatleri çeker:

"...severim Bekir'i, akıllıdır. Ama yaptığı işler pek aklıma uymaz. Odun kırar, çocukları toplar etrafına, kitap okur..." (İşinsu 2014:54)

Bekir, geleceği düşlemekle kalmaz geleceğin kurucusu olacak olan çocuklarda kendilik farkındalıkları oluşturmaya çalışır. Bunu ana dili sayeli okuma eylemi ile yapar. *"Farkındalık olmadan hatırlamak mümkün değildir."* (Assmann 2001:40) Bekir, kendisine söz ile aktarılan değerleri bir Osmanlı süvarisi olan Kaptan Dedesi ve cephe şehit olan babası nezdinde somut kılar. Bu değerlerin var ettiği varlık şuuru Bekir'in zihninde farkındalıklı bir varlık alanı inşa eder. Söz konusu varlık alanı, bellek nesneler ve dil sayesinde ile sürekli hatırlanarak kendini güncel kılar.

Dil bilincinin somutluk kazandığı anlatı karakterlerinden biri de Aydın Bey'dir. Köydeki okulda öğretmenliği sırasındaki Yunan cuntası karşıtı tutumları sebebiyle karakol komutanı tarafından köyden sürülür. Aydın Bey'in bir fikir dünyası ve ifade şekli vardır. *"Mefkûreli bir milletin fertleri irade sahipleridir."* (Gökalp 2014:55) Türklük iradesini tabela göstergesi ile somut kılan Aydın Bey, Yunan uyruklu olmakla birlikte Türkiye'de öğretmen okulundan mezundur. Şair olan Aydın Bey, çocuklara gizliden gizliye bu kimlik kurucu ve Türkçe olan şiirleri ezberletir. *"Günlük dil veya edebî dil baştanbaşa bir kültür hazinesidir."* (Kaplan 2009:12) Aydın Bey kendini bu kültür hazinesinde var eder ve kendisini *"memlekete götürecek en güzel yolun mesleği olduğunu düşünür."* (Işınsu 2014:72) Aydın Bey, Türk okullarının tabelalarında yazan Müslüman ibaresi yerine Türk ibaresini koyar. Bu eylem; şuur göstergesi olması açısından olumlu sonuçlar vermekle birlikte hamasi eylem olması açısından da Aydın Bey'in ümitlerini tüketen sonuçlar doğurur:

"İşte bu Aydın Bey, öğretmenliği sırasında koskoca bir tabela yazdı, kırmızı üstüne beyaz yazdı: Türk Okulu, diye. Daha o gün görmüş Niko... Öfkesinden mosmor oldu. Aydın Bey'i çağırttı karakola: -Ne halt etmişsin be! Şimdi gidip indireceksin o tabelayı. / -Niçin? / -Niçin'i mi var be? Türk müsünüz siz de Türk yazarsınız oraya? / -Evet, Türk'üz... / -Hayır değilsiniz. Siz... siz kendinizi Türk sanan öküzlersiniz. Belki Karakaçan, belki Pomak, belki de Çingene'siniz. Müslüman olmuştunuz diye Türk sanıyorsunuz kendinizi... -...inecek o tabela. Beyaz üzerine mavi Müslüman yazılacak. Anladın mı? / -Bak Niko, 'Türk Okulu' tabiri Yunan kanunlarının bize verdiği haktır. 3065 sayılı kanun der ki... / -Kanunmuş; ulan it, burada kanun benim, daha öğrenemedin mi?" (Işınsu 2014:71)

Aydın Bey, Türk *"sözünün tinsel gücünün"* (Akarsu 1984:15) farkındadır. Bu farkındalık tabela göstergesi ile somutlanır. *"Ulusun tinsel gücünü, bu gücün en yüksek açıklama ilkesi olan ve bu gücü en açık bir şekilde ortaya çıkaran dildir."* (Akarsu 1984:52) Aydın Bey'in bu eylemi, Türk ulusunun tinsel gücünü Batı Trakya Türkünün geç neslinin zihnine dil ile muhkemlenir.

Şeyleşme kaygısını benliğinde duyumsayan Bekir, Ak Hoca ve Aydın Bey, yeri değiştirilen nesne olmaktan ziyade konumlanan eyleyici olma gayretini *"kendilerini 'özne' olarak tanımlayan bir dil pratiği"* (Bilgin 2007:115) içinde var ederler. *"İnsan ancak dil ile dilin içinde kendini bir özne, bir birey olarak oluşturur."* (Kıran 2013:57) Ana dili pratiği özne olmayı da beraberinde getirir. Birey kendilik değerlerinin farkında olarak iradî tavrını ana dili ile kurarsa özneliğini de pekiştirmiş olur. Aydın Bey'in tabelayı hazırlamadaki dikkati Türk bayrağının rengi ve ana dili göstergelerini barındırır. Buna karşılık Niko'nun karşı duruşu da Türk kimliğini dilsel ve simgesel düzeyde örseleyici bir boyutta, Müslüman kimliğini önceleyici ve sözde destekleyici niteliktedir. İslâm dinini benimseyen Balkan halklarının kuvvetli Türk kültürü ile birlikte Türkleşmesi tarihsel gerçeğine gönderme yapan Niko, Aydın Bey'in ana dilinin Türkçe olduğunu görmezden gelir. Üstelik bu tavır kanun tanımazlıkla daha da ezici bir boyuta taşınır. Niko, bu kanun tanımazlığını köylü üzerinde karşılık bulabilmesi için Azınlık Okulları Müfettişliği adına Müfettiş Elefterepulos imzalı bir kanun metnini köy encümenine okur ve baskısını sürdürür. Tüm bunlara rağmen Aydın Bey'in ana dilinin varlık ve kültürel uzam kurucu nüveliliğini kendi ruhunda duyması, onun sahip olduğu ideallere daha da yaklaştığının göstergesidir. O, dilin ruhuna sahip olan ve bu ruhla birlikte yol açan bir aydındır. *"Dilin ruhuna kendini vermek, bu ruhla birlikte yürümek demektir."* (Gökberk 1948:182) Bu yol Batı Trakya Türkünü, Türkiye'ye katacak yoldur:

"Okulda tek Türkçe kelime, hatta harf yazılı tek kâğıt bulunmayacak... İmza: Müfettiş Elefterepulos... / -Emri duydunuz, buna göre olur olmaz çocuklarla Türkçe konuşan, onlara Türk harfleri ile şiir yazdıran Aydın Bey'le mukavele imzalar mısınız, imzalamaz mısınız; sizin bileceğiniz iş. Çünkü emir kesin, itaat edilmezse, ne olur bilirsiniz." (Işınsu 2014:75)

Kimlik yutucu tavrın kanun kılıfına büründürülmeye çalışıldığını bilen köylüler, baskı ve işkenceden korkarak Aydın Bey'in mukavelesini yenileme cesareti gösteremez. Aydın'ın ana dili sayeli kimlik kurucu tavrı Yunan cuntasının gücü karşısında erir. Buna karşılık çocuklarla Türkçe konuşan Aydın Bey, konuşma fenomeninin çok boyutlu yapısını eylem sahasına taşır *"Konuşma gerçeği, hiçbir yerde hiçbir"*

kesintiye uğramaksızın insan bütünlüğünü belirler.” (Uygur 2013: 15) Söz konusu bütünlük konuşmayı somut kılan, bir başka ifadeyle var eden dil sayesinde olur. Bütünlüğünü her boyutta algılayabilen, fark edebilen birey, bu durumunu konuşarak pekiştirir ve günceller. İnsanın bir “*cosmo-bio-psiko-sosyal*” (Köseihal 1964:5) bir varlık olduğu kabul edilirse; kendisini dünyaya/evrene bütünlüklü bir biçimde konumlandırmasının biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarının da varlığı gündeme gelir. Varoluş felsefesinde ontik olarak konumlanma veya *dünyada-var olma* olarak karşılanan insan varoluşu, dil / konuşma ile kurulur. Kendi dünyasını dil sayesinde kuran birey, aynı zaman da kaosu kozmosa da çevirmiş olur.

Aydın Hoca’nın yerine getirilen Öğretmen Hasan, izolasyon korkusuyla sahte bir bilinç örneği gösterir. Kendisini Yunan toplumuna entegre ettiği sanrısına kapılan Hasan, ideolojik körlüğe saplanmış olan cuntanın bir neferi olmaktan ve “*kültür tedirginliğini*” (Uygur 2013:25) tecrübelemekten kurtulamaz. Buna karşılık Bekir, Ak Hoca ve Aydın Bey’in sahip olduğu dil bilinci ve kendilik bilgisi, Batı Trakya Türklerini Yunan cuntasının bir neferi olmaktan kurtarmaya dönüktür. Kurtuluşun yegâne yolu ana diline konumlanmaktır. Zira “*insan dili yaratmaz; dil insanı yaratır.*” (Heidegger’den aktaran Erdoğan vd. 2010:295) Ana dili, ihtiva ettiği kültürel değerleri insana aktararak, insanın kendini kurmasını da somut kılar. Bekir, Aydın Hoca ve Ak Hoca Türkçe konuşup, Türkçe düşünmek gayretiyle “*kendilerini Türk cemiyetinde arıyorlar demektir.*” (Kaplan 2009:43) Ana dili ile yaratılan kültürel kimlik sahibi insan sayısının artışı Türk cemiyetinin varlık alanını da genişletmiş olur.

Başta Bekir olmak üzere Ak Hoca ve Aydın Bey’in sahip olduğu eylemlilik hâli, şahsi menfaatler düşüklüğüne gerilemez. Bilakis bu eylemlilik hâli, Batı Trakya Türkünün millet olarak ve bilinç düzeyinde ana vatana dâhil olma menfaatine yükselir. “*Millet dediğimiz büyük ve şuurlu insan toplulukları, hakikatte manevi birliklerdir... Manevi birliğini, yani millî tesanüdünü muhafaza eden cemiyetlerin en büyük vasfı idealizmdir. Bunlarda cemiyetin müşterek menfaati her şeyin üstündedir; ne ferdi menfaat ne zümre menfaati, buna karşı bahis mevzuu olamaz.*” (Köprülü 1972:136, 137) Bu ideal uğruna mücadele edebilecek bireylerin yetişmesi ve çoğalması Bekir’in, Aydın Bey’in ve Ak Hoca’nın yegâne menfaatidir.

Sınırı geçmek üzere olan Mehmet ve diğerlerine yardım eden Hristo, Bekir’e Türkiye’ye geçmeleri konusunda ısrar eder ve Bekir’den toprağa bağlılık karşılığını alır:

“*Yok Hristo, İzmir’de yaşayamam ben, çünkü ağacım ben, köküm bu topraklarda dalmış bir kere, hem de nasıl dalmış! Çıkaramazsın o kökü, abe anca kesebilirsin, kesersen de yaşayamam ben, kurur kalır ölüürüm.*” (İşinsu 2014:238)

Bekir’in sınırı geçmemesi ana dili ile kurulan kültürel ben’in sahip olduğu kıymetlerin her daim taze olduğunu gösterir ve toprak / mekân ile içsel bir bağın valığını da gündeme getirir. Bekir, ana dili sayeli ve okuma eylemli dinamikler eşliğinde kurduğu varlık alanını Batı Trakya toprağına konumlar. Söz konusu konumlanış, toprağı kök salma ve kültürel belleğı bu kökler vasıtasıyla toprağı aktarmadır. Bu durum da toprağı vatan kılmaktır. “*Her lisanî zümre, millî vatanın hiç olmazsa manevî hududunu tayin eder... lisanî zümre aynı zamanda devlet ve vatan mefhumlarını da muhittir.*” (Gökalp 2014:75) Vatana aidiyeti bilinç düzeyine çıkarmak için benliğini ortaya koyan Bekir, okuma eylemiyle Batı Trakya Türkünün bilincini inşa eder. “*İnsan, üretilmiş bilince sahiptir; bu bilinç ilk olarak yakın çevrenin ve öteki insanlar ve şeyler hakkındaki bilinçtir.*” (Erdoğan vd. 2010: 238) Bu bilincin üretimini somut kılan ve besleyen olgu ana dilidir. Aynı zamanda konuşma ve yazma eylemleri ile üretilen / kurulan bilinç gelecek nesillere de bu sayelerle aktarılmış olur.

Sonuç:

Emine Işınsu'nun *Azap Toprakları* romanında Batı Trakya Türklerinin dil sayesinde ile kültürel bellek düzlemli bir varoluş mücadelesi kurgulanır. Ötekileşme ve kopuştan kurtulmak için dile tutunan Batı Trakya Türk'ü ana yurt ile olan bağını, İstanbul Türkçesi ile yazılan kitaplarla tazeler, pekiştirir ve muhkem kılar. Aynı zamanda Ak Hoca eylemliliğinde dinî konuları ana dili düzeyinde kavrar. Ana dille kurulan kültürel yaşantı, okuma eylemiyle güncel bilgiye ulaşım boyutunda somutluk kazanır. Misak-ı millî ile ana yurt topraklarına bağlı olması tefekkür edilen Batı Trakya'nın varlığı toprak esasına bağlı bir anlayışla bilinç düzeyinde bir görünüme kavuşur. Bekir, Ak Hoca ve Aydın Bey nezdinde varlık bulan bu bağlılık ve aidiyet bilinci kolektif düzlemde Batı Trakya Türkü bireyinde somut kılınmak istenir. Bilinç düzeyine ulaşan kimlik inşası; kültür, din ve milliyet dinamikleri ile görünüm kazanır. Bu romanında Işınsu, dil sayeli bir kültürel kimlik inşasını ve okuma kanallı bir varoluşu somutlar. O, aynı zamanda okuyucuyu Türk Dünyası Ortak kimliği şuuruna davet eder.

Kaynakça:

- Akalın, Şükrü Halûk. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK, 10. Baskı, 2009.
- Akarsu, Bedia. *Wihelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. İst: Remzi Kitabevi, 1984.
- Aksan, Doğan. "Anadili", *Anadil Üzerine Düşünceler Görüşler*. haz: Mehmet Çakır. Hückerhoven-Almanya: Schulbuchverlag Anadolu. (1992?): 6-19.
- Aktaş, Şerif. "Tutsak Romanı ve Hürriyet Kavramı Üzerine", *Fikir, Sanat ve Edebiyatı Töre-Edebiyatımızda Işınsu Özel Sayısı*. Yıl: 1, S. 1: 164-167.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek*. Çev: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Bachelard, Gaston. *Mekanın Poetikası*. Çev. Alp Tümerterkin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşina Kitaplar, 2007.
- Connerton, Paul. *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Durmuş, Mitat. Ömer Seyfettin'in Anlatılarında Kendilik Bilinci ve Öteki. Ankara: Karadeniz Dergi Yayınları, 2014.
- Demircan, Ömer. "Kültür, Düşünce, Dil", *Anadil Üzerine Düşünceler Görüşler*, haz: Mehmet Çakır. Hückerhoven-Almanya: Schulbuchverlag Anadolu. (1992?): 37-40.
- Erdoğan, İrfan – Alemdar, Korkmaz. Öteki Kuram. Ankara: Erk Basım, 3. Baskı, 2010.
- Fromkim, Victoria-Rodman, Robert-Hyams, Nina. *An Introduction to Language*. New York, ABD: Wadsworth Cengage Learning, 2009.
- Gaspıralı, İsmail Bey. *Dil-Edebiyat- Seyahat Yazıları – Bütün Eserleri 3*. haz: Yavuz Akpınar, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, 2015.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1970.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler IV*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Gökberk, Macit. "Felsefe Bakımından Dil", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. C. 3, S. 1-2 (1948): 177-191.
- Işınsu, Emine. *Azap Toprakları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 3. Baskı, 2014.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 25. Baskı, 2009.

Karpat, Kemal H.. *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Baskı, 2014.

Kıran, Zeynel – Kıran Eziler, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ank: Seçkin Yayıncılık, 4. Basım, 2013.

Korkmaz, Ramazan. *Yazınsal Okumalar*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.

Kovel, Joel. *Tarih ve Tin*. Çev: Hakan Pekinel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Köprülü, M. Fuad. *Köprülü'nün Edebî ve Fikrî Makalelerinden Seçmeler*. haz: Orhan F. Köprülü, İstanbul: MEB Basımevi, 1972.

Köseoglu, Nevzat. *Milli Kültür ve Kimlik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 4. Basım, 2003.

Kösemihal, Nurettin Şazi. “Edebiyat Sosyolojisine Giriş”, *Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları C. 2, S. 19-20, (1964): 1-37.

Mahmud, Kaşgarlı. *Divânü Lügâti't-Türk*. haz: Seçkin Erdi, Serap Tuba Yurteser, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Searle, John R.. *Bilinç ve Dil*. Çev. Muhittin Macit-Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Ömer Seyfeddin. “Lisan Bağı”, *Külliyâtına Girmemiş Yazılarıyla Ömer Seyfeddin*. haz: Nazım H. Polat, İstanbul: Arma Yayınları, 1998: 118-120.

Ömer Seyfettin (2001), “Yarınki Turan Devleti” *Ömer Seyfettin Bütün Eserleri Makaleler I*. haz: Hülya Argunşah, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001: 319-329.

Sevim, Acar. *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü Herder*. İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2008.

Topaloğlu, Yüksel. Şemsettin Sami – Süreli Yayınlarda Çıkmış Dil ve Edebiyat Yazıları. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.

Uygur, Mermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2013.

Dîvân-ı Hikmet Adlı Eserde Geçen Metaforların Psikolengüistik Etkileri Üzerine Bazı Dikkatler

Some Considerations on the Psycholinguistic Effects of the Metaphors Passing the Work named Dîvân-ı Hikmet

Emrah YILMAZ *

Öz :

Bu bildiride, Türkmenistan'ın Milli El Yazmaları Enstitüsü'nde 7093 numaralı dosyada kayıtlı olan ve toplamda 236 sayfadan müteşekkil "Hikmetler Divanı" (Dîvân-ı Hikmet) adlı eserin Türkmen varyantı ve farklılıkları hakkında kısa bilgi verildikten sonra hikmetlerdeki metaforlar ve deyimler semantik açıdan tahlil edilmeye çalışılacaktır. Hoca Ahmet Yesevi'nin eserleri üzerine pek çok araştırma yapılmasına rağmen her biri birer zekâ ürünü olan metaforları henüz müstakil bir çalışma olarak ele alınıp ilmî açıdan tahlil edilmiş değildir. Metaforlar ve deyimler üzerinden bir dilin ifade kudreti, beynin işleyiş gücü, o dili konuşanların dil psikolojileri ve dönemin sosyo-kültürel hayatı hakkında analizler yapılabilir. Bu bağlamda dilin bütünüyle kavranabilmesi için metaforların, deyimlerin, kısacası anlam birimlerinin mutlak surette incelenmesi gerekir.

Çalışmamızda idrak dilbilimi perspektifiyle hikmetlerde geçen metaforların ve deyimlerin derin yapıda işaret ettikleri hakikati, remizler dünyasını, anlam boğçasını açmaya çalışacağız. Hoca Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde kullanmış olduğu akıl ve gönül ÜRÜNLERİ, dikkatli her araştırmacı için çok şey ifade etmektedir. Çünkü onlar ihraç edilecek tarzda ürünler değildir. Bu ürünler halkın millî sesinin ve kamu vicdanının edebî mirasa yansması neticesinde meydana gelmiştir. Konuyu dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi somutlaştıran kavramsal sistem içerisinde değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İdrak dilbilimi, semantik, psikolengüistik, metafor, deyim.

Abstract:

In this report, after brief information about the Turkmen variations and differences of the "Hikmetler Divanı" (Dîvan-ı Hikmet), which is recorded in the file numbered 7093 at Turkmenistan's National Handwriting Institute and composed of 236 pages in total, the metaphors and idioms in the wisdoms will try to be analyzed semantically. Despite many researches on the works of Hoca Ahmet Yesevi, metaphores, which are the product of intelligence, have not yet been studied scientifically as an

independent study. Analyzes can be made through metaphor and idioms about the power of expression of a language, the brain's functioning power, the language psychologies of the spoken language, and the socio-cultural life of the period. In this context, the metaphors, idioms, in short, the units of meaning must be examined absolutely so that the language can be fully grasped.

In our work, we will try to open the world of remizzes, the meaning bundle, which the metaphors and expressions in wisdom point out in deep structure with the perspective of cognitive linguistics. The mind and heart products that Hoca Ahmet Yesevi used in his wisdom means a lot to every careful researcher. Because they are not the products to be exported. These products have come to fruition in the reflection of the national voice of the people and the literary heritage of the public conscience. We will try to evaluate within the conceptual system that embodies the relationship between language and thought.

Keywords: Cognitive linguistics, semantic, psycho linguistic, metaphor, idiom.

Giriş

Değerli Katılımcılar!

Türkmenistan'ın Milli El Yazmaları Enstitüsü'nde 7093 numaralı dosyada kayıtlı olan ve toplamda 236 sayfadan ibaret "*Hikmetler Divanı*" (Dîvân-ı Hikmet) adlı eserin hakkında kısa bilgi vererek hikmetlerdeki deyimler ve metaforları semantik açıdan tahlil edilmeye çalışacağız.

Türkmen varyantı hakkında

Hoca Ahmet Yesevi'nin el yazmalarına ilişkin Türkmenistan'da 32 ayrı kayıt tutulmuştur:

-Geldi Nazarov'un "*Türkî dilli golyazmalarıñ katalogı*" (1980) adlı eserinde 8 kayıt.

-Annagurban Aşirov'un "*Magtimgulıñ golyazmalarınıñ tesviri*" (1984) adlı eserinde 12 kayıt.

-Gulla Nazarov ile A. Aşirov'un "*Andalıbıñ golyazmalarınıñ tesviri*" (1990) adlı eserinde 5 kayıt.

-Oraz Mämmedcumayev ve G. Guzuçiyev'in "*Türkî dilli golyazmalarıñ tesviri*" (1997) adlı eserinde 7 kayıt (Amanguliyeva 2004: 296).

Bu kayıtların tamamına yakını şairler için hazırlanmış antolojilerde yer almaktadır. Türkmenistan Milli El Yazmaları Enstitüsü'nde Yesevi'ye dair mevcut nüshalardan en çok itibar edileni 7093 numaralı dosyada arşivlenmiştir. Bu nüshanın başında "*Saykalı Divanı*" diye yazmaktadır ve 172. varakta *Saykalı Divanı* şu ifadelerle tamamlanır:

Sagadat ahırı çün boldı Mırrıh,

Bu kıssa tarıhı hem boldı "tarıh",

Yene bir tarıhı bul, ey, mukerrem,

"Sene agyarıdan" birin eylöp kem.

Saadet ahiri için oldu Mırrıh

Bu kıssa tarihi de oldu "*tarıh*"

Yine bir tarihi bul, ey mükerrem

"Sene-i ağyârdan birini eyleyip kem.

Bu el yazmanın 172. varaktan 236. varağa kadar olan kısmında Pir-i Türkistan'ın "*Hikmetleri*" yer alır. 239. sayfadan itibaren de "*Mınacat eyledi misgin Gul Ahmet, İlâhi kıl hemme bendäñe rahmet*" diyerek "*Münacatı*"na yer verilmiştir (Amanguliyeva 2004: 296). Oraz Mämmedcumayev, "*Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkmenistan'daki el yazmalarının kayıtları hakkında*" (Mämmedcumayev, 2000: 6) adlı makalesinde şairin şiirlerini ilmî açıdan tahlil edebilmek için bütün el yazma nüshalarını toplamak

gerektiğini, Hikmetler Dîvânı'nın ilk defa 1878'de Kazan'da taş baskı olarak hazırlanmış olduğunu, şaire ait en fazla el yazma nüshasının Özbekistan ve Tacikistan'da olduğunu, Türkmenistan'daki mevcut nüshaların en eski nüshalar olmadığını ve tahminen 18.yy'ın sonlarında yazıya geçirildiğini, meşhur Özbek edebiyatçısı H.M. Mallayev'in yazmış olduğu “*Özbek Edebiyatı Tarihi*” (Taşkent-1963) adlı eserde Yesevi'ye dair 15.yy'da yazıya geçirildiği tahmin edilen 4 adet şiirin bulunduğunu, Özbekistan'daki el yazmalarının 11 nüshasının “*Doğu Yazmaları Koleksiyonu*” (Собрание Восточник Рукописей) adlı eserin ikinci cildinde kayda alındığını belirtir.

Türkmenistan Milli El Yazmaları Enstitüsü'nde 487 numaralı dosyada muhafaza edilen nüshanın 123-132 sayfalarında ise Hoca Ahmet Yesevi'nin şeceresinden ki nesebi Hz. Ali'ye dayandırılır (Amanguliyeva 2004: 298; Bice 2010: 10) ve keramet sahibi olduğuna binaen hakkında yapılan iki rivayetten bahsedilir. Rivayete göre Cebrail'in getirdiği tabaktan yere düşen hurmaya işaret eden Hz. Peygamber; “*Bu hurma ümmetimden Ahmet adlı birinin kismetidir*” diye buyurmuş ve hurmanın ona ulaştırılması görevini ashabından Arslan Baba'ya vermiştir (Eraslan 1983: 16). Ancak 487 numaralı dosyada muhafaza edilen Türkmen nüshasında hurmayı Hoca Ahmet Yesevi'ye ulaştıran kişinin **Selman Pir** olduğundan bahsedilmektedir (Amanguliyeva 2004: 298). Kuvvetle muhtemel bu bilgi farklılığı müstensihden veya yazıya geçirilirken bilgi verenden kaynaklanmıştır. Çünkü özellikle 117. hikmette (sayfa: 135) bu konu şair tarafından açıkça dile getirilmiştir:

Hikmet kyldy magraç sözün Gul Hoja Ahmet, Hikmet kıldı Mirâc sözünü Kul Hoca Ahmet
Şükür Alla, Mustapaga kyldy perzent, Şükür Allah'a, Mutafa'ya eyledi evlat
Arslan Babam hurma berip, kyldy hursent, **Arslan Baba'm hurma verip eyledi şât**
Çyn ymmat sen, eşdip durud aýdyň, dostlar. Gerçek ümmet iseniz, işitip selam söyleyin dostlar

Abdurrahman Câmî'nin “*Nefahat'ül Üns*”, Alishir Nevai'nin “*Nesayim'ul Muhabbet*”, Feyiz Kâşifî'nin “*Reşhat Aynu'l Hayat*”, Fuad Köprülü'nün “*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*”, Kemal Eraslan'ın «*Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*», Hayati Bice'nin “*Dîvân-ı Hikmet*”, Gözel Amanguliyeva'nın “*Hikmetler*” adlı eserleri Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatı ve edebî mirası hakkında kesitler sunan önemli kaynaklardır. Doğum yılı kesin olarak bilinmemekle birlikte Ahmet Yesevi'ye izafe edilen “*Farknâme*” adlı risalede yer alan bilgiler ışığında 73 yıl yaşadığı, 1166 yılında vefat ettiği, dolayısıyla takriben 1093 yılında Batı Türkistan'da Çimkent şehrinin doğusunda bulunan Sayram kasabasında doğduğu kabul edilir (Yılmaz 2015: 283; Bice 2010: 9-10).

Esasen dinî ve tasavvufî eserlere genel olarak bakıldığında şiirin bir eğitim aracı olarak kullanıldığı görülür. Ahmed Yesevî de edebî bir eser ortaya koymaktan ziyade İslamiyet'in esaslarını, ahkâmını ve ehl-i sünnet akîdesini İslâmiyet'i henüz benimsemiş Türklere öğretmek, tasavvufun inceliklerini ve tarikatın âdâb ve erkânını müridlerine telkin etmek maksadıyla hikmetlerini birer vasıta olarak kullanmıştır. Dolayısıyla dilde sanat yapmak derdine düşmemiştir. Buna mukabil hikmetlerinde Türk dilinin somutlaştırma özelliğinden istifade ederek çok güçlü teşbihlere, imgelere, imaj şemalarına, dolaylamalara, deyimlere ve metaforlara da yer vermiştir.

Deyimin Tanımı ve Mahiyeti Hakkında Özetle;

Araştırmacılar tarafından pek çok tanımla yapılmakla birlikte Ömer Asım Aksoy, deyimini: “*Bir kavramı, bir durumu, ya çekici bir anlatımla ya da özel bir yapı içinde belirten ve çoğunun gerçek anlamlarından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözcük topluluğu ya da tümcedir*” (Aksoy, 1988: 52) şeklinde tanımlayarak “*biçimsel özellikler ve kavramsal özellikler*” olmak üzere iki temel noktada ele alır ve daha sonra “*yapı, kuruluş ve anlamları açısından*” alt guruplara ayırır. Doğan Aksan ise; “*Belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan söz*” (Aksan, 2009b: 91) olarak tanımlar.

Rus dilbilimci **Viktor Viladimir Vinogradov**’un konuya ilişkin görüşlerini aktarmakla yetineceğim. **Vinogradov**’a göre deyimlerin nitelikleri:

1-Deyimler semantik açıdan asla parçalanamazlar.

2-Deyimleri kelimelerin kavram boyutundan hareketle değil, oluşturdukları yeni anlamlarıyla bir bütün olarak ele almak gerekir.

3-Deyimler, tek başlarına bir anlam ifade etmeyen kelimelerden de oluşabilirler.

4-Deyimler etkileyici bir anlatıma sahip özel kalıplardır.

5-Deyimleri meydana getiren sözlerin yeri değiştirilemez.

6-Deyimleri farklı bir dile birebir çevirmek mümkün değildir (Babayev 1962: 34’den).

Türkmen dircisi **Kakacan Babayev**, “Deyimlerin iki veya daha fazla sözcükten meydana gelmesi gerektiğini ve her bir dilin deyimlerinin kendisine has belirgin özelliğinin olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda sadece Türkmen diline özgü olan deyimleri aktarmak yerinde olacaktır: “*Çok okumuş, çok mürekkep yalamış, ârif*” manasında **yedi deryanın suyunu içen**; “*evlenmek*” anlamında **kör düyan (deven) köprüden geçti**; “*bir işi tamamen bitirmek*” için **soñuna sogan âkerin** ifadeleri Türkmen Türkçesine özgüdür (Altayev: 1976: 175, 249, 308).

Değerli Katılımcılar!

Pek çok unvanla birlikte **Sultân-ı Ârifîn** olarak nitelendirilen Hoca Ahmet Yesevî, tasavvufî düşüncenin Türk dünyasına yayılmasında ve Tasavvufî Türk Edebiyatının başlamasında adeta bir mihenk taşı olan ve Türk düşünce tarihine yön veren büyük bir mütefekkidir. Bu çalışmamızda Yesevî’nin hikmetlerini tasavvufî cihetten irdelemekten ziyade; idrak dilbilimi perspektifiyle hikmetlerde geçen deyimlerin derin yapıda işaret ettikleri hakikati, remizler dünyasını, anlam boğçasını açmaya çalışacağız. Bunun yanı sıra idrak dilbilimi esasında üç boyutlu olarak (*gramatik, kognitif, semantik*) deyimlerin yapısal ve işlevsel analizini yaparak metafor hadiselerini değerlendirmeye çalışacağız:

İdrak Dilbilimi (Cognitive linguistic):

Felsefi temelleri Gestalt psikolojisine dayanan ve 1980’lerden bu yana aktif olarak kullanılan idrâk semantiğinin faaliyet alanları temelde anlam bilimi, söz dizimi ve şekil bilgisinden oluşmakla birlikte pek çok kavramsal süreç, dil edinimi, fonoloji, art süremsel (diachronic) araştırma metodu, tarihsel dilbilimi ve yüksek gramatikal yapılar gibi çalışma alanlarını da irdeler (Croft-Cruse 2004: 1-4) İdrak dilbiliminde metafor ve metonim arasındaki kavramsal etkileşim incelenirken imaj şemalarından bahsedilir ve imaj şemaları somut deneyimleri yapılandırmanın yanı sıra metaforlar vasıtasıyla soyut deneyimleri de yapılandırır (Lakoff 1987: 453). Bu imaj şemalarının iki temel özelliği vurgulanır: 1-Metonimik haritalanmada baskın hedef ve kaynak arasındaki ilişkin yapısı, 2- Metafor ve metonim arasındaki aksiyolojik değer (Velasco 2001: 47).

Metaforun Tanımı ve Mahiyeti Hakkında Özetle;

Klasik görüşte istiare olarak ele alınan ve modern görüşte ise nesnelerin imaj şemalarının insan zihnine akseden biçimlerinin, zihindeki algılayış sürecinden geçirildikten sonra dinleyiciye aktarmada kullanılan bir anlatım yolu olarak da nitelendirilen metafor; bir kavramı daha farklı, belirgin ve canlı bir şekilde ifade etmek için başka bir kavramın kaynak olarak belirlenmesi ile iki kavram arasında benzerlik, karşılaştırma, çağrışım veya yakınlaştırma ilgisi kurulması neticesinde meydana gelen anlam ilişkisi ve *hedef alan* olarak belirlenen kavramın *anlam alanına* nüfuz etmesiyle oluşturulan *kaynak alan* veya *sonuç* şeklinde tanımlanır (Bilgegil 1989: 154-168; Lakoff-Johnson 2010: 27; Kemal 2003: 2; Erdem 2003: 36).

Lakoff ve Johnson, 1980’de birlikte yayımladıkları *Metaphors We Live By* adlı çalışmalarında İngilizcedeki metaforları idrak dilbilimi esasında kavram türlerine göre tasnif ederek *ontolojik* (ontological), *yapısal* (structural) ve *yönelmeli* (orientational) metaforlar şeklinde üç grupta ele alır. Ontolojik metaforları da kendi içinde; a) *varlık ve madde metaforları*, b) *kişileştirme*, c) *kapsayıcı metaforlar* şeklinde tanımlar ve kapsayıcı metaforları da; *1-yer metaforları*, *2-görüş-alan metaforları*, *3-olaylar, faaliyetler ve durumlarla ilgili metaforlar* şeklinde alt unsurlara ayırır (Lakoff-Johnson 1980: 25-40).

Doğan Aksan ise metaforları dört kategoride değerlendirir: 1-Organ adlarının doğaya uygulanması, 2-Doğayla ilgili kelimelerin insana uyarlanması, 3-Duyularla ilgili kavramlar arasında aktarmalar, 4-Somutlaştırma (Aksan 1978: 124-155). İleri sürülen görüşlerle birlikte, metaforlar niteliği bakımından beş grupta tasnif edilebilir:

- 1-Doğal özellikleri olan metaforlar
- 2-Zoolojik özellikleri olan metaforlar
- 3-Botanik özellikleri olan metaforlar
- 4-Metabolik özellikleri olan metaforlar
- 5-Ontolojik özellikleri olan metaforlar (Sarıyev 2014: 109, Kondratyeva 2007’den).

Dilbilimciler dilin zihinsel tasvirlerini *kognitif üçgen* (cognitive triangle) adını verdikleri insanı çepeçevre kuşatan üç dünyanın (iç dünya, dış dünya, dil dünyası) varlığıyla ilişkilendirerek göstermek çabasıdadırlar. Bu çalışmalar ışığında hikmetlerde geçen sadece “gönül” kavramıyla ilgili 5 örnek deyme idrak semantiğinden bakacak olursak;

1-Gönül avlamak:

Gramatik kavramıyla; *kelime türleri* ve *morfolojik yapılar*,

Kognitif kavramıyla; Dilin *iç dünyası* ile *dış dünya* arasındaki ilişkiye,

Semantik kavramıyla; Deyimin *anlam katmanlarına* değinilmiştir.

1-Köñül avlamak / Gönül Avlamak

Gramatik / Yapısal: Ad + Fiil → A₁ + İ.F.Y.E. + Mastar

Kognitif / Kavramsal: Köñül’ün niteliği *avcı ile ilişkisiyle* ortaya konulmaktadır (**avlamak**)

Semantik / Anlamsal: Sevindirmek, memnun etmek, mesrur etmek, gönlünü almak.

Akıl ersen garıpların **könlün avla**,
 Mustapa dek ili gezip, yetim kovla,
 Dünyäperest, nâcınlardan boyun tovla,
 Boyun tovla nâcınlardan kaçdım men-â.

(H1/7)

Akil isen, garîplerin **gönlünü avla**,
 Mustafâ gibi yurdunu gezip yetîm ara,
 Dünyaya tapan soysuzlardan yüzünü çevir
 Yüz çevirip kötülerden kaçtım ben işte.

(Hikmet: 1/7)

-Akil isen gariplerin **gönlünü avla**...

Kaynak alan: Avcı

Hedef alan: Akil insan

Hedef anlam olarak belirlenen GÖNÜL kavramının AVLAMAK eylemiyle Avcı kavramının anlam alanına dahil edilmesi sonucunda *AKİL İNSAN AVCIDIR*, avı da “gönüldür” metaforu ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle kaynak alan olarak seçilen *Avcının*, *Akil İnsan* üzerine şemalanması sonucu *AKİL İNSAN = AVCIDIR* eşitliği sağlanarak AKIL CANLIDIR (< AKIL İNSANDIR) ontolojik metaforu meydana gelmiştir.

2-Köñül bağı sebz etmek / Gönül Bağı Yeşermek

Gramatik / Yapısal: Ad + Ad + Fiil → A1 + 3.Tekil Şahıs İyelik E. + Mastar

Kognitif/Kavramsal: Gönül’ün niteliği **doğa ile ilişkisiyle** ortaya konulmaktadır (**sebz et-/yeşer-**)

Semantik / Anlamsal: 1-Gençlik döneminin zirvesinde olmak, kanı kaynamak, hayatın akışına kapılmak. 2-İnsan-ı kâmile giden yolun henüz başında olmak, ibret nazarıyla bakma yetisini kazanmak.

Köñül bagy sebz edende bilmey ýördüm,
 Ömrüm güli hazan boldy, imdi duýdum,
 Dünyä taşlap, ukby işe gadam goýdum,
 Hezar dessan, ýygılap doga kylaý saňa.

(H18/3)

Gönül bağı yeşerende bilmeden yürüdüm,
 Ömrümün gülü hazan oldu, şimdi anladım,
 Dünyayı bırakıp ukbaya kadem koydum,
 Bin destan toplayıp dua kılmak isterim sana.

(Hikmet: 18/3)

-Gönül bağı yeşer-

Kaynak alan: Bitki

Kaynak alan: Yeşil

Hedef alan: Gönül

Hedef alan: Gençlik

Bu deyimde ise “*gönül*” kavramı “*bağ*” ve “*yeşermek*” kavramları ile yapılandırılmaktadır. Bağ ve yeşermek kavramları botanik konusu içerisinde değerlendirilmesi mümkün olduğundan anlam bileşenlerinden ortaya çıkan sonuç: GÖNÜL BAĞDIR/BAHÇEDİR (< GÖNÜL BİTKİDİR). Burada botanik özelliği olan bir metaforun yanı sıra doğadan insana bir aktarım (yeşermek) yoluyla ontolojik metafordan ve renk metaforundan da söz edilebilir. Yeşermek derin katmanda olumlu bir kavram olan “gençlik” kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla GENÇLİK YEŞİLDİR renk metaforuna da ulaşılabilir.

3- *Köñül üzme* / Gönül Kesmek

Gramatik / Yapısal: Ad + Fiil → A₁ + Mastar

Kognitif / Kavramsal: Köñül’ün niteliği *madde ile ilişkisiyle* ortaya konulmaktadır (*kesmek*)

Semantik / Anlamsal: İlişkisini bitirmek, sevilen bir şeyden vazgeçmek, uzaklaşmak.

Edhem sypat bu dünýäden *köñül üzgöl*,
Hyrşy-howa, tekepbiñ öýün bozgul,
Muhabbetiñ derýasyna çümüp, ýüzgöl,
Hak jemalyn görsetmese, zamyn bolaý.
(H124/4)

Ethem gibi bu dünyadan *gönül kessin*,
Hırs u heva, kibirlerin evin bozsun,
Muhabbet deryasında yıkanıp, yüzün,
Hakk cemalin göstermese, kahrolunur.
(Hikmet: 124/4)

-Gönül kes-

Kaynak alan: Madde

Hedef alan: Gönül

Metaforik bir biçimde kullanılan gönül kesmek deymi, “*ilişkisini bitirmek, sevilen bir şeyden vazgeçmek, uzaklaşmak*” durumu ile öz ifadesini bulmuştur. Derin yapıda (terk-i dünya ederek) manevî bir bağlantıya da işaret eden “*ilişki*” gibi soyut bir kavramın yine kendi başına soyut olan “*gönül*” kavramıyla yapılandırılarak ve maddeye özgü nitelik olan “*kesmek*” kavramı üzerine şemalanmasıyla somutlaştırma eğilimine gidilmiştir. Dolayısıyla soyut bir kavram olan gönül, kesme niteliği olan başka bir maddeyle zihinde kompozite edilerek GÖNÜL MADDEDİR ontolojik metaforu oluşmuştur. Çıkarılacak ikinci sonuç; BAĞLANTININ/İLİŞKİNİN KOPARILMASI GÖNÜL KESMEKTİR.

Hoca Ahmet Yesevî’nin kesmek fiiliyle aynı zihinsel bağlam içerisinde kullanmış olduğu diğer deyimler şöyle sıralanabilir:

Nefs ve hevadadan gönül kesmek,
Kibrin dağını kesmek,
İllet davasını kesmek,
Nefsin boynunu kesmek,
Eteğini kesmek,
Yolunu kesmek,

4- Köñül guşı uçmak / Gönül Kuşu Uçmak*Gramatik / Yapısal:* Ad + Ad + Fiil → A₁ + 3.Tek. Ş. İ.E. + Mastar*Kognitif / Kavramsal:* Köñül'ün niteliği **hayvan ile ilişkisiyle** ortaya konulmaktadır (**kuş**)*Semantik / Anlamsal:* Gönünden geçenleri bildirmek, talebini dile getirmek, içini dökmek.

Köñül guşu uça dayym ganat tokup,
 İki gözüm nedamatda ganlar döküp,
 Ten öldürüp, ryýazatda dyzým büküp,
 Ýa İlâhi, afu kylgyl günâhimni.

(H76/1)

Gönül kuşu uça daim kanat çırpıp,
 İki gözüm nedamette kanlar döküp,
 Ten öldürüp riyazette kanlar büküp,
 Yâ İlahî bağışla sen günahımı.

(Hikmet: 76/1)

*-Gönül Kuşu Uç-***Kaynak alan:** Canlıdır**Hedef alan:** Gönül

Gönül gibi soyut bir varlığın kuş gibi somut bir varlıkla kavramsallaştırılmasıyla zoolojik özelliği olan GÖNÜL KUŞTUR (< GÖNÜL CANLIDIR) metaforu oluşmuştur. Kuş uçuş yetisi dolayısıyla sürekli hareket halinde olan bir hayvandır. Gönülden geçenlerin, arzuların, taleplerin açığa çıkma isteği de kuşun bu hareketli hâli üzerine mantıksal olarak şekillendirilmiştir. Ayrıca derin katmanda insan BEDENİNİN bir KAFES olduğu ve gönülden taşan duyguların bir KUŞ metaforu üzerine şemalandığını da dikkatten kaçırmamak gerekir. Dolayısıyla tamlayıcı metafor: “GÖNÜL BEDEN KAFESİNDE BİR KUŞTUR” şeklinde düşünülebilir.

5- Köñül mülkünü açmak / Gönül Mülkünü Açmak*Gramatik / Yapısal:* Ad + Ad + Fiil → A₁ + 3.Tek. Ş. İ.E. + Kay. H + Belirtme H. E. + Mastar*Kognitif / Kavramsal:* Köñül'ün niteliği **yer/emlak ile ilişkisiyle** ortaya konulmaktadır (**mülk**)*Semantik / Anlamsal:* Gönül ülkesini açmak, içine doğru derinleşmek, zenginliğini paylaşmak.

Rahnemadyr Hoja Ahmet, gülüstany magrypet,
 marifet,

Yol gösterendir Hoca Ahmet, gülistân-ı

Sözler sözi hakykat, **açar köñül mülküñi**.

(H59/9)

Söyler sözü hakikat, **açar gönül mülkünü**.

(Hikmet: 59/9)

*-Gönül Mülkünü Aç-***Kaynak alan:** Ülkedir/Emlaktır**Hedef alan:** Gönül

Bu deyimde öncelikle iç dünyamızdan “gönül” ele alınmış, dış dünyamızdan “mülk” temel alan olarak seçilmiş ve zihinsel bir transferle GÖNÜL ÜLKEDİR/MÜLKÜTÜR kapsayıcı alan metaforu meydana gelmiştir. Beyitte imaj şemalarının yardımıyla gül bahçesi olarak düşünülen Hoca Ahmet

Yesevî'ye dair hakikat sözlerinin birleştiği, bütünleştiği, kapalı bir alan, kapsayıcı bir yer şeklinde idrak edilen “gönül mülkü” geniş anlamda BEDEN ÜLKESİ, dar anlamda ise bir SANDIK/KAPALI ALAN olarak tasavvur edilebilir.

Gönül kavramıyla ilgili diğer deyimler şöyle sıralanabilir: *gönül avla-*, *gönül soğut-*, *gönül okşa-*, *gönül gözü ışılda-*, *gönül pasını temizle-*.

ULAŞTIĞIMIZ SONUÇLAR

Hoca Ahmet Yesevî'nin edebî mirasına ve deyimlerine bir bütün olarak bakıldığında anlatımı etkin kılan ve dikkat çeken hususlar şöyle sıralanabilir:

1-Hikmetlerde *Türk dilinin somutlaştırma eğiliminden ziyadesiyle istifade etmiştir:*

Sözü KURUMAK (M/2)

Sözü ÇÜRÜMEK (M/2)

Nazardan KURU KALMAK (42/5)

Nefsin GÖZÜNÜ OYMAK (83/2)

Nefsin BOYNUNU KESMEK (85/4)

Rahmet KAPISINI AÇMAK (63/8)

Himmet KUŞAĞINI BAĞLAMAK (156/4)

Aşk DERYASINDA ÇIRPINMAK (21/10)

Muhabbet DERYASINDA YIKANMAK (20/4)

Hakikat DERYASINDAN GEÇMEK (26/2)

Sır DERYASINA BATMAK (29/5)

Marifet DERYASINA BATMAK (99/14)

Dil KALESİNİ BOŞ BIRAKMAK (49/1)

Din KALESİNİ İNŞA ETMEK (49/3)

2-Dolaylamalara (periphrase) sıkça başvurmuştur.

Dört ayaklı çubın at: TABUT

Karanlık-ışıksız yer: MEZAR

Kara yere gir-/yat-/göm-: MEZAR

Ecel şarabından tatmak: ÖLMEK/ÖLÜM

Ecel kadehinden tutmak: ÖLMEK/ÖLÜM

Ecel güneşi doğmak: ÖLMEK/ÖLÜM

Yer altını vatan kılmak: ÖLMEK/ÖLÜM

Kıl köprüyü geçmek: SIRAT KÖPRÜSÜ

Din evi: KALP/GÖNÜL

3-Kullandığı kimi deyimlerin yapısında kısaltmaların oluştuğunu, dolayısıyla deyimlerin dolgusunun düştüğü söylenebilir:

Rahmet **deryasına** batmak > RAHMETE BATMAK

Marifet **deryasına** batmak > MARİFETE BATMAK

İsyân **layına** batmak > İSYANA BATMAK

Gam **layına** batmak > GAMA BATMAK

Hakikat (**deryasından/denizinden**) söylemek > HAKİKATTEN SÖYLEMEK

Gönlü (**bir olana**) bağlamak > GÖNÜL BAĞLAMAK

Kara (**yere/eve**) girmek/batmak > KARA GİR-/BATMAK

Haram (**layına**) batmak > HARAMA BATMAK

(**Hakk'ın**) nuruna batmak > NURA BATMAK

Karakteristik özelliği dikkate alındığında *derya* kavramı olumlu düşünce ile verilirken *lay* (*bataklık*) kavramı ise olumsuz düşünce ile ilişkilendirilmiştir.

4-Anlatımı güçlü kılmak için farklı metaforlar kullanılmıştır, ikişer örnek verelim:

Ontolojik metaforlar;

Aşk bir HANÇERDİR (10/8)

Ten bir KAFESTİR (39/1)

Zoolojik metaforlar;

Ruh bedende bir KUŞTUR (112/5)

Gönül beden kafesinde bir KUŞTUR (76/1)

Kapsayıcı alan metaforları:

Kalp DİN EVİDİR (123/6)

Gönül MÜLKTÜR/BEDEN ÜLKESİDİR (59/9)

Doğal özelliği olan metaforlar:

Şeriat bir BOSTANDIR (22/10)

Ecel doğan bir GÜNEŞTİR (51/5)

Botanik özelliği olan metaforlar:

Tarikat GÜL BAHÇESİDİR (22/10)

Marifet DALDIR/AĞAÇTIR (22/10)

Renk metaforları:

Öğüt almayan kişi KARA GÖNLLÜDÜR (M/36)

Zalim KARA YÜZLÜDÜR (94/9)

Zaman metaforları:

Gönlü kirletmek KARANLIK BASMAKTIR (106/1)

Dünyadan ayrılmak KARANLIK GÜNDÜR (139/1)

5-Dîvân-ı Hikmette tespit edebildiğimiz belli başlı deyimler:

Aşk ateşinde kaynamak, Aşk bağına gezmek, Aşk çakmağını yakmak, Aşk derdini talep kılmak, Aşk dükkânını kurmak, Aşk kapısında durmak, Aşk kapısında Mansur olmak, Aşk yoluna girmek, Aşka adım atmak, Aşkına bel bağlamak, Canan'ına can vermek, Cemal için kavga eylemek, Didarına mihman olmak, Ecel kadehini tutmak, Gönül gözü açılmak, Gönül mülkünü açmak, Hakikat deryasından geçmek, Hakk'tan sapak (ders) almak, Hakk'tan pay almak, İllet devasını kesmek, İmanına çengel vurmak, Kibrin dağına kesmek, Marifet meydanında cevelan kılmak, Melamet oku değmek, Muhabbet deryasında çümek, Nefs-hevadan gönül kesmek, Nefsin elinde yüz bin lokmaya bölünmek, Nefsini tepmek, Ölmeden önce ölmek, Pire adım atmak, Pirin eteğinden tutmak, Pirsiz yürümek, Rahmet kapısını açmak, Riyazete boyun sunmak, Riyazeti sıkı çekmek, Riyazetin boynunu bükmek, Riyazette belini bükmek, Sözlerinden dür (inci) damlamak, Uykuyu haram eylemek, Yer altını vatan eylemek, vs...

6- Eserlerine dikkatle bakıldığında Akil ve İdeal insan kimdir, vasıfları nelerdir sorularına şu cevapları verir: AKİL İNSAN;

- Akli ve şuuru kılavuz edinendir
- Ashâb-ı Kehf köpeği kıtmirden ibret alandır
- Cahile sır söylemeyendir
- Dünya menfaati için İslam dinini satmayandır
- Erenlere hizmet eyleyendir
- Gariplerin gönlünü avlayandır
- Geceleri rahatı bırakıp mihnet çekendir
- Günahına ağlayandır
- Hakk'a tevekkül edip belini bağlayandır
- Hakk'ı hatırlayandır
- Hakk'ın söylediği sözden gayrısını haram bilendir
- Kabristandan ibret alandır
- Mâsivâyâ gönül vermeyendir
- Merdanların sohbetinden behre (pay, hisse) alandır
- Mustafa'nın (sav) şeriatini tutandır
- Sıkıntıyı ganimet bilendir
- Varlık sebebini idrak edendir

Sonuç:

Ulaştığımız sonuçlardan da anlaşılacağı üzere metafor, deyim, dolaylama gibi idrake dayalı unsurlar dile getirilen ifadeleri daha belirgin ve canlı kılmak için müracaat edilen zihinsel becerilerdir. Dolayısıyla kalemi güçlü edipler bu dilsel veriler sayesinde zihindeki takip mekanizmasını veya alışkanlığı kırma gücünü ortaya koyarak eserlerinde kendi tarzında adeta modern düşünce merkezleri inşa etmektedirler. Bu konuyu alışılmamış bağdaştırmalar kurması yönünden Hoca Ahmet Yesevi ve Türkmen bilgisi Mahtumkulu üzerinden örneklenirerek bildirimize nihayet verelim:

Hoca Ahmet Yesevi

Muhabbet PAZARI (H11: 20) →
Marifet PAZARI (H124: 145) →
Tarikat PAZARI (H27: 37) →
Din PAZARI (H135: 154) →
Aşk PAZARI (H80: 95) →
Dünya PAZARI (H96: 6) →

Mahtumkulu Firâkî

Gönül PAZARI (J9)
 Mânâ PAZARI (U2)
 Hakikat PAZARI (B53)
 Haşr PAZARI (B62)
 Aşk PAZARI (S18)
 Söz PAZARI (B57)

Ontolojik ve epistemik uygunluklar dikkate alındığında yukarıda gösterilen akıl ve gönül ÜRÜNLERİNİN, ihraç edilecek tarzda ürünler olmadığı açıktır. Bu ürünler şairin dünya görüşüyle birlikte dilin kendi psikolojik sistemi içerisinde iç ve dış dünyanın hesaplaşması ve halkın millî sesinin, kamu vicdanının edebî mirasa yansması neticesinde meydana gelmiştir. Dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi somutlaştıran kavramsal sistem içerisinde konuyu değerlendirdiğimizde bahsi geçen Muhabbet PAZARI ve Gönül PAZARI'ndan **dilin psikolengüistik** etkisini; Marifet PAZARI ve Mânâ PAZARI'ndan **dilin mantık (lojik) boyutunu**; Tarikat PAZARI, Hakikat PAZARI, Din PAZARI ve Haşr PAZARI ifadelerinden **dilin iç dünya ile ilişkisini ve sufizmi**; Aşk PAZARI'ndan **dilin duygu değerini**, Dünya PAZARI ifadesinden **fâniliği ve mistizmi**, Söz PAZARI'ndan ise **dilin ifade kudretini** gözlemleyebiliriz.

Özetle; Hoca Ahmet Yesevî gibi gönül dilini konuşan gönlü güzel insanlardan herkes kendi kalitesi ve kalibresi nispetince istifade edebilir. Nitekim bu durumu da şöyle izah eder: “Benim hikmetlerim tâlibin rızkı, her ne kadar olursa cürmü ve fıkri...”

Kaynakça:

- AKSAN, Doğan. *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara: 1978
- . *Her Yönüyle Dil, 1,2,3. Ciltler*, Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- . *Türkçe Tabirler Sözlüğü*: İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1993.
- . *Türkçenin Gücü*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2009.
- . *Türkçenin Söz Varlığı*, Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- . *Türkçenin Zenginlikleri İncelikleri*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2011.
- AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1. ve 2. cilt*, İst: İnkılap Yay., 1988.
- ALTAYEV, S., ve diğer. *Türkmen Dilinin Frazelogik Sözlüğü*, Aşkabat: Ilım Neşr., 1976.
- AMANGULIYEVA, Gözel. *Hoca Ahmet Yasavî-Hikmetler* Aşkabat: Miras Neşr., 2004.
- AŞIROV, Annagurban. *Magtımguş Divanı*, Aşkabat: Türkmen Döwlet Neşr. Gul., 2013
- BABAYEV, Kakacan. *Türkmen Dilinde İdiomalar*, Aşkabat: 1962.
- BİCE, Hayati. *Dîvân-ı Hikmet-Hoca Ahmed Yesevî*, (Editör: Mustafa Tatçı) Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- BİCE, Hayati. *Hoca Ahmed Yesevi Divan-ı Hikmet*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- BİLGEGİL, Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Belagat*, İst: Enderun Kitabevi, 1989.
- CROFT, William; CRUSE, D. Alan. *Cognitive Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CUYCKENS, H. ve diğer. *Cognitive Approaches to Lexical Semantics*, Berlin: Gruyter 2003
- ÇETINKAYA, Bayram. *”Kutadgu Bilig’deki Deyimlerin Semantik ve Sentaktik İncelenmesi”*, Afyon: Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- ERASLAN, Kemal. *Dîvân-ı Hikmet’ten Seçmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.
- GUIRAUD, Pierre. *Dilbilim, Anlam Bilim*, (Çev.: Berke Vardar), İst.: Multilingual, 1999.
- kayıtları hakkında*, Aşkabat : Miras Neşriyat, 2000.
- LAKOFF, George and JOHNSON, Mark. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, (Çev. Gökhan Yavuz Demir), İst: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- LAKOFF, George and JOHNSON, Mark. *Metaphors We Live By*, London: Chicago Press, 1980.
- LAKOFF, George. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Mahtumkulu Divanı -Türkiye Türkçesi*, Yayına Haz.: Abdurrahman Güzel, Ali Duymaz, Berdi Sarıyev, Negis Biray, Halil İleriş Kutlu, Emrah Yılmaz, İstanbul: Akademik yay. 2014.
- MALLAYEV, H.M. Özbek Edebiyatı Tarihi, Taşkent, 1963.
- MÄMMEDCUMAYEV, Oraz. *Hoca Ahmet Yesevi’nin Türkmenistan’daki El Yazmaları Hakkında*, Aşkabat : Miras, 2000.
- PALMER, F.R. *Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

SARI, Selcen Koca. *Kutadgu Bilig’de Metaforlar*, Ankara: Yüksek Lisans Tezi, 2012.

SARIYEV, Berdi. *Klasik Düşüncenin Türkmen Mimarları: Devletmehmet Azadi ve Oğlu Mahtumkulu*, İstanbul: Akademik Kitaplar Yayınları, 2014.

VELASCO, Olda Isabel Diez. *Metaphor, Metonymy And Image-Shemas: An Analysis of Conceptual Interaction Patterns* Journal of English Studies, Volume-3, 2001.

YILMAZ, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ankara: Akçağ Yay., 2015.

Başkurt Türklerinin Doğum, Düğün ve Cenaze Merasimlerinden Bazı Tespitler

Some Facts About the Birthday, Wedding and Funeral Ceremonies of the Bashkir Turks

Dr. Erkan KARAGÖZ *

Öz :

Başkurt Türkleri İdil-Ural Bölgesi'nde yaşayan üç Türk boyundan (diğer ikisi Tatarlar ve Çuvaşlar) birisidir. Yirminci yüzyılın ortalarına kadar atlı göçebe yaşam kültürünü devam ettiren Başkurtlar geçmişi çok eskilere dayanan âdetlerini korumayı başaramışlardır. Başkurt Türklerinin merasimlerinde uyguladıkları bu âdetlerin temelinde ve onların şekillenmesinde iki unsurun etkisi büyüktür. Bunlardan birincisi onların Müslümanlığı kabul etmeden önceki yaşamlarından ve inanç sistemlerinden izler taşıyan âdetler, ikincisi de İslam dininin tesiriyle uygulamaya başladıkları ya da kendi yaşamlarına uyarladıkları âdetlerdir. İşte bu iki kültür eksenini çerçevesinde bu çalışmada Başkurt Türklerinin doğum (ad koyma, bebek gösterme, beşik kertmesi, bebeğin büyüme evrelerinde yapılan işler gibi), düğün (eş seçme, kız isteme, karşılıklı hediyeleşme, nikâh) ve cenaze (ölü defnetme, ölünün arkasından yapılan âdetler gibi) merasimleri hakkında bilgiler verilecektir.

Anahtar kelimeler: Başkurt, doğum, düğün, cenaze, merasim

Abstract:

The Bashkirs are one of the three Turkish people living in the Idel-Ural Region (the other two are Tatars and the Chuvash). The Bashkirs, who continued the nomadic lifestyle culture until the middle of the twentieth century, have succeeded in protecting their very old traditions. The influence of the following two elements in regard to the basis and formation of the customs of the Bashkirs is very big. The first element are the traces of their lifestyle and beliefs before they accepted the Islam and the second are the traditions that they started practicing with the influence of the Islam and the ones that they adapted to their own lifestyle. This study will give information about the birth (name giving, baby showing, betrothment in the cradle and things carried out during the stages of growing up), marriage (partner choice, asking for a girl's hand in marriage, gift giving, wedding) and funeral (burying and traditions carried out after the dead) traditions within this axis of two cultures.

Keywords: Bashkir, birth, wedding, funeral, tradition

* Arş. Gör. Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Kuzey-Batı Türk Lehçeleri (Tatar-Başkurt) Anabilim Dalı, erkankaragoz48@gmail.com

Günümüzde Başkurdistan Cumhuriyeti ismiyle Rusya Federasyonu içerisinde özerk bir cumhuriyete sahip olan Başkurt Türkleri, İdil-Ural bölgesinde yaşayan üç Türk boyundan (diğer ikisi Tatarlar ve Çuvaşlar) birisidir. 2010 yılı nüfus sayımına göre Başkurdistan Cumhuriyeti'nin toplam nüfusu 4.072.292'dir. Bu nüfusun %29,5'ini Başkurtlar oluşturmaktadır (Wikipedia). Başkurt adının ortaya çıkışıyla ilgili olarak Başkurtlar arasında anlatılan efsanelere göre onların en eski atalarına bir kurt önderlik etmiş ve onları İdil-Ural bölgesine getirmiştir. Başkurtlar bu anlatılara istinaden atalarına "kurt" baş olup onları buraya getirdiği için kendilerini Başkurt diye adlandırmışlardır (Нәзершина, 1997:104-105). Efsanelerin kökeninde inanç unsurunun yatmasından ötürü Başkurtların bu bölgeye dışarıdan göçüp geldikleri muhtemeldir. Bu görüşümüzü Oğuz Kağan Destanı'nda geçen *Oğuz Han'ın Batıda İdil Boyu Akınları* (Ögel, 2003:120) isimli bölümden bir alıntı yaparak destekleyebiliriz.

...

77 Bir erkek kurt göründü, ışıktaki soluyarak!

Bir kurt ki gök yeleli! Bir kurt ki gömgök tüylü!

Bakıyordu Oğuz'a, ışıktaki uluyarak!

78 Döndü bu kurt Oğuz'a, tıpkı bir insan gibi!

Ağızından sözler döktü, tıpkı bir lisân gibi!

79 Dedi: "Ey! Ey! Oğuz ey! Bilirim ne dilersin!

Urum'un illerinde, savaş yapmak istersin!

80 Ey Oğuz! Askerini, ben kendim güdeceğim!

Ordunun en önünde, ben de yürüyeceğim!"

81 Toplattı çadırım, Oğuz duyunca bunu,

Ordusuna gidince, hayretle gördü şunu:

82 Bir büyük erkek bir kurt, askere öncü gibi!

Gök tüyü gök yelesi, yol veren izci gibi!

83 Yürür durur önlerden!

Nihayet durdu bir gün, neçe sonra günlerden,

84 Duruverdi Oğuz'un, ordusu da ardında,

Bir nehir vardı burda, İdil-Müren adında.

...

Destanda da geçtiği üzere uzun yıllar boyunca Kıpçak Türkleri ismiyle bilinip İdil-Ural bölgesinde Tatarlar ile birlikte yaşayan Başkurtlar, yerleşik bir yaşam kültürünü benimseyen Tatarların aksine atlı göçebe bir yaşam kültürünü benimsemiştir. Türk boyları arasında 922 yılında bir devlet çatısı altında ilk defa Müslümanlığı kabul eden Bulgar Türk Devleti'nin (Taymas, 1966:21) de mirasçıları olan, günümüzde artık iki farklı isimle bilinen bu iki Müslüman Türk boyu 1552 yılında Kazan Hanlığının Ruslar tarafından yıkılmasından sonra birçok defa ayaklanıp bağımsızlıklarını yeniden kazanmaya çalışmışlarsa da XVIII. yüzyılın sonlarında Rus egemenliğine girmek zorunda kalmışlardır (Taymas, 1966:94-95).

Başkurtların kim olduğuna dair yukarıdaki kısa giriş bilgilerinden sonra bu çalışmanın asıl konusunu oluşturan Başkurt Türklerinin doğum, düğün ve cenaze merasimlerinde uyguladıkları âdetlerin kökeninde ve onların şekillenmesinde iki unsur göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi onların Müslümanlığı kabul etmeden önceki kültürlerinden ve inanç sistemlerinden izler taşıyan âdetler,

ikincisi de İslam dininin tesiriyle uygulamaya başladıkları ve kendi kültürlerine uyarladıkları âdetlerdir. Ayrıca İdil Ural Bölgesi'nde yaşayan Başkurt Türklerinin âdetleri ile Anadolu'da yaşayan Türklerin âdetleri genel olarak birbirine paralellik göstermektedir. Aşağıdaki ilgili konu başlıkları altında yapılan tespitlerden hareketle sonuç kısmında burada hipotezini attığımız görüşlerin sağlanması yapılacaktır.

Bu çalışmada yapılan tespitler 2006-2012 yılları arasında TÜRKSOY'un Başkurdistan Temsilcisi olan ve şu anda Rusya Bilimler Akademisi, Ufa Bilim Merkezi, Tarih, Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nde Doğu Elyazmaları Bölümü başkanlığı görevini yürütmekte olan Dr. Ahat Salihov'dan (2010) mülakat yoluyla kayıt altına alınmıştır.

Doğum Merasimi

Başkurtlar yeni bir bebek dünyaya geldiği zaman bebek toyu düzenlerler. Bu toyda yakın dost ve akrabalara ziyafet verilir. Dünyaya yeni gelen bebek kırk gün boyunca kimseye gösterilmez. Bebeği görmek isteyenler olursa hediye ile gelirler ve o şekilde çocuğu görebilirler. Bu hediyeler genellikle yastık, yorgan, kıyafet veya takı eşyaları türlerinden seçilir. Getirilen hediyeler bebek, anne ya da baba için olabilir. Bebek, beşiğine yatırıldığında beşiğin yanlarında yer alan özel kaplara barut konulur. Bebeğin yastığının altına demirden yapılmış bıçak veya benzeri keskin aletler konulur. Bazı bölgelerde ise yastık altına Kuran da konulmaktadır. Bebeğe nazar değmesin diye elbisesine *qurtbaş* ismi verilen bir çeşit nazar bocuğu ve *biti* (*muska*) takılır.

Başkurtlar bebeğe isim koymak için ayrı bir toy düzenlerler. Bu toya ailenin yakın akrabaları, konu komşuları ile bir imam davet edilir. Toyda imam önce davettilere Kuran okur. Ondan sonra bebeğe ismini vermek için bebeğin her iki kulağına ezan okur ve üçer defa bebeğin kulağına ismini söyler. Bebeğe isim verildikten sonra ziyafet başlar ve davette bulunan kişiler bebeğe güzel dileklerde bulunup oturup sohbet ederler.

Başkurtlarda eğer bir bebek yürümesi gereken zamanda yürümemişse, konuşması gereken zamanda konuşmamışsa onun dilinin ve ayağının kötü ruhlar tarafından bağlandığı düşünülür. Bebeğin ailesi bu kötü durumdan kurtulmak için bütün eş-dost, konu-komşunun davet edildiği bir toplantı düzenler. Bu toplantıda herkesin gözü önünde daha önceden ipe bağlanan çocuğun ayağındaki bağlar çözülür. Ancak bu âdet günümüz Başkurdistan'ında pek uygulanmamaktadır.

Günümüzde uygulanmayan ama eskiden yaygın olan beşik kertmesi Başkurt Türkçesindeki adıyla beşik toyu âdeti Başkurt Türklerinde şu şekilde gerçekleşmiştir. Aile büyükleri tarafından aralarında beşik toyu yapılacak iki çocuktan erkek çocuğa kız çocuğunun kulağı ısırtılmış. Bu olaydan sonra iki aile birbirlerini dünür gözüyle görmüş. Çocuklar küçük yaştan itibaren bu durumu bildiklerinden birbirlerinin anne babalarına hitap ederlerken kayın baba, kayın anne diye seslenirlermiş. Mesela beş yaşına gelen erkek çocuk sokakta kayınpederini görünce ona "kayınım kayınım" diye seslenirmiş. Atlı göçebe yaşam kültürünü benimseyen Başkurtlar arasında bu âdetle aileler arasında akrabalık ilişkileri canlı tutulmaya çalışılmıştır.

Düğün (Toy) Merasimi

Başkurtlarda evlenme çağına gelen gençler evlenme isteklerini aile büyüklerine çeşitli yollarla gösterir. Bunların en göze çarpanı yemek sofrasında pilava kaşık saplamaktır. Ayrıca gençler çeşitli toplantılarda ve bayramlarda evlenme isteklerini mani söyleyerek de dile getirirler.

Başkurtlarda evlenmenin ilk adımı olan kız isteme görücüler aracılığıyla olur. Önce görücüler gidip kızı isterler. Kız tarafı eğer olumlu cevap verirse erkek tarafının göndermiş olduğu hediyeler sunulur. Daha sonra ise damat ve akrabaları kız evine kızı istemeye giderler. Kız evindeki bu isteme merasimi sırasında damadın ağzından hiçbir şekilde tek bir kelime bile çıkmaz. Bu esnada daha çok damadın

yengeleri ve ağabeyleri konuşur. Kız isteme işi iki ailenin anlaşmasıyla tamama erdirildikten hemen sonra orada hazır bulunan imam, nikâh kıyma işine başlar. İmam önce gelinin anne ve babasına “veriyor musunuz”, diye sorar. İmam, kızın ailesinden “veriyoruz”, cevabını aldıktan sonra bu sefer de damadın anne babasına “alıyor musunuz”, diye sorar. Onlardan da “alıyoruz”, cevabını aldıktan sonra imam, nikâh merasimine başlar. İmam nikâhı sırasında masada sadece ekmek ve tuz olur. Nikâh kıyılırken kapı kilitlenir. Nikâh kıyıldıktan sonra da ziyafet başlar. Ziyafet sırasında gelin, yengeleri ve halaları tarafından köyün veya mahallenin herhangi bir yerine saklanır. Damat tarafı saklandığı yerden kızı bulmak zorundadır. Eğer damat tarafı kızı bulamazsa para karşılığı yengelerle ve halalarla anlaşma yoluna gider. İmam nikâhları kıyılan damatla gelin resmi nikâh daha sonra yapılırsa bile bundan sonra birlikte yaşayamaya başlayabilirler.

İki aşamadan oluşan düğün ilk önce kız tarafında, daha sonra oğlan tarafında yapılır. Düğün sahipleri ona göre hazırlıklarını yapacağından karşı taraflardan kaç çiftin ve kaç bekârın düğüne katılacağı bildirilmelerini ister. Düğün sahipleri aynı mahalleden ya da köyden ise misafirler kapıda, farklı mahalleden ya da köyden ise misafirler mahallenin ya da köyün girişinde karşılanır. Bu karşılama merasimi sırasında karşılıklı hediyeleşme âdeti yerine getirilir. Bu hediyeler elbiseden başlayıp imkâna göre gümüş, altın gibi ziynet eşyalarından ev vermeye kadar olabilir. Bu hediyeleşme sırasında içerisinde hediyelerin olduğu sandığı saygın bir akraba açar. Sandığı açtığı için bu akrabaya hediye verilir.

Başkurtlarda düğünlerin maddi külfetleri dünürler tarafından karşılanır. Her iki tarafın da düğün yapmak zorunda olduğu bu düğünler günümüzde 1-2 gün sürerken eskiden 5-10 gün arasında sürmüş. Başkurtlarda kız evi düğün yaptıktan sonra erkek evi hemen düğün yapmak zorunda değildir. İsterse bu düğünü bir ay sonra da yapabilir. Gelinin kendi evinden damadın evine uğurlanacağı sırada damat, kız evinde para saçar, şeker dağıtır. Kız evinin çocukları damattan hediye alırlar. Aynı şekilde gelin, damat evine vardığında oğlan evinin çocukları da gelinden hediye alırlar. Kız evinde çeyizin oğlan evine yola çıkacağı sırada kız tarafı çeyizi saklamaya çalışır. Bundaki maksat oğlan evinden hediyeler alabilmektir. Eskiden gelin köyden çıkıncaya kadar dört bir tarafı çarşaf altında taşınır ve uğurlanırdı. Bu esnada da kız evi tarafından ağlama âdeti yerine getirilirdi. Eski Başkurt düğünlerinde gelinler kırmızı bir gelinlik giyerken günümüzde beyaz gelinlik giymektedirler. Yine eski düğünlerde gelinin beline bağlanan kırmızı kuşak artık günümüz Başkurt düğünlerinde bağlanmamaktadır.

Kız evindeki düğün bitip gelin çeyiziyle birlikte oğlan evine geldiği zaman ona iki tarak verilir. Geline verilen bu taraklar hemen orada satılır. Daha sonra gelin suyunu gösterme âdetini yerine getirir. Bu âdet gelinin üzerinde gelinliğiyle omuzduh vasıtasıyla yakın bir nehirden su alıp gelmesidir. Gelinin nehirden getirdiği bu su, herkesin gönlüne göre verdiği para karşılığında satılır. Bu sudan orada bulunan herkes içmek zorundadır. Daha sonra gelin getirdiği bu sudan semavere çay koyar ve orada bulunanlara çay ikramında bulunur. Damat ve gelinin ilk gecesinde gelin eşiğe serilen bir kumaş üzerine basarak kapıdan içeri girer. Bu geleneğe yengeler ve ağabeyler de katılarak içeri girerler. Anne ve baba içeri girmez.

Başkurtlarda akraba evlilikleri hoş görülmez. Evlenecek olan kişilerin birbirlerine akrabalık derecesi en az yedi göbek olmak zorundadır. Akrabalık dereceleri üç dört göbek olsa bile, evlenen kişiler ayıplanırlar.

Cenaze Merasimi

Başkurtlarda birisi ölüm döşeginde ise o kişi yalnız bırakılmaz. O kişinin yanında yaşlı kişiler kalarak dua okurlar. Ağır hasta olan kişinin göğsüne ya da yastığının altına kötü ruhlardan korunması için bıçak konulur. Bunlar şamanlıktan kalan âdetlerdendir.

Birisi ölünce gençler bu ölüm haberini evden eve koşarak duyururlar. Başkurtlarda ölüyü akşam gömme âdeti yoktur. Başkurtlar ölülerini öğleden önce gömerler. Bazen duruma göre öğleden sonra

gömdükleri de olur. Ölü gömülünceye kadar her daim ölünün etrafında oturan kimseler bulunur. Ölünün ardından ağıt yakma ve ağlama âdeti Başkurtlar arsında yoktur. Ağlayan birisi olursa bu durum hoş karşılanmaz. Ölünün yıkanacağı su nehirden getirilir. Ölüyü yıkayan kimse kabın içinden suyu tersten alıp öyle yıkar. Bu durumun aksi yapılırsa ölüye karşı çok büyük saygısızlık yapılmış olunur. Ölüyü yıkama işi bitince ölü bir tabutun içine konur. Tabutun etrafı bayrakla ya da dini dualar yazan kumaşla sarılmaz. Tabut bir kilim kalınlığında sade bir örtü ile sarılır. Cenaze töreninde namaz kılınıp dualar okunduktan sonra cenazeyi defnetmek için erkekler mezarlığa gider. Mezar kazma işi ile görevlendirilen kimseler kazdıkları mezarın başında beklemektedirler. Cenaze gömülünceye kadar bu kişiler mezarın başından katiyen ayrılmazlar. Ölünün definî sırasında elden kürek verilmez. Kürek yere atılır. Ondan sonra bir başkası tarafından alınır. Ölü gömülüp mezarın üstü toprakla iyice kapatıldıktan sonra mezarın başına ve ayakucuna ağaç dikilir. Bütün bu işler bittikten sonra orada ölen kişinin en yaşlı ve en yakın akrabası tarafından hayır niyetine para dağıtılır. Yine isteyen kişiler varsa onlar da hayır niyetine para dağıtabilir. Mezarlıktaki defin işlemi ve töreni tamamlandıktan sonra cenaze evine geri dönülür. Burada pide şeklinde içinde malzemesi olmayan daha çok yufkaya benzeyen *yevme* adındaki yiyecek hazırlanır ve cenazeye katılan kişilere dağıtılır. Ölünün ardından ilerleyen günlerde 3'ü, 7'si ve 40'ı yapılır. Bu günlerde ölü için Kuran okunur ve hayır dağıtılır. Dağıtılan hayır para, sabun, kumaş, mendil, başörtüsü, peştamal gibi eşyalardan ibarettir.

Sonuç:

Doğum, düğün ve cenaze merasimleri bir insan hayatının en önemli evreleri olduğundan kendine has uygulamaları ile bir milletin ortak kültürel değerlerinden sayılırlar. Bu ortak kültürel değerler ait olduğu milletin geçmişinden izler taşır. Başkurt Türklerinin doğum, düğün ve cenaze merasimlerinde görülen bazı âdetlerin kökenine inildiğinde bu âdetler, tıpkı diğer Türk boylarında olduğu gibi, onların Müslüman olmadan önceki sosyokültürel hayatlarından ve inanç sistemlerinden (Gök tanrıya inanma, Şamanizm gibi) izler taşımaktadır. Başkurt Türklerinde görülen bebeğin yastığının altına bıçak ya da benzeri keskin aletlerin koyulması; yine ağır hasta olan birisinin göğsüne ya da yastığının altına kötü ruhlardan korunması için bıçak koyulması; bebeğe nazar değmesin diye elbisesine *qurtbaş* ismi verilen bir çeşit nazar bocuğunun takılması; gelinin baba evinden damat evine uğurlanacağı sırada damadın kız evinde saç atması, damat ve gelinin ilk gecesinde gelinin eşîğe serilen bir kumaş üzerine basarak kapıdan içeri girmesi gibi âdetler şamanlıktan kalma âdetlerdendir.

Başkurtlarda doğum, düğün ve cenaze merasimlerinde görülen bazı âdetlerin temelinde de bir din ve kültür olarak İslamiyet'in çok büyük etkisi vardır. Diğer pek çok Türk boyu gibi Müslüman olduktan sonra Başkurtlar da İslam dininin ve kültürünün gerektirdiği uygulamaları kendi yaşamlarına ve kültürlerine uyarlamışlardır. Bu ismi geçen merasimlerde Kuran okunması, bebeğin isminin İslâmî usullere göre verilmesi, kötülüklerden korunmak için muska takılması, cenazeyi mezarlığa defnetmeye sadece erkeklerin gitmesi ve imam nikâhı kısılması gibi âdetler Başkurtların Müslüman olduktan sonra uygulamaya başladıkları âdetlerdendir.

Başkurt Türkleri her ne kadar geçmişten günümüze kadar doğum, düğün ve cenaze merasimlerinde görülen bazı gelenekleri günümüze kadar sürdürmüşse de bazı gelenekler de bilinmesine rağmen artık uygulanmamaktadır. Eskiden Türk dünyasının birçok bölgesinde gelin kızlar kırmızı bir gelinlik giyerken günümüzde neredeyse dünyanın her yerinde gelinlik deyince akla hemen beyaz bir elbise gelmektedir. Bu örnekten anlaşılacağı üzere dünyanın gitgide küreselleşmesi milletlerin gelenekleri ve göreneklerinin şekillenmesi üzerinde etkin bir rol oynamaktadır.

İdil Ural Bölgesi'nde yaşayan Başkurt Türklerinin doğum, düğün ve cenaze merasimlerinde uyguladıkları âdetlerin birçoğu Anadolu'da yaşayan Türklerin âdetleriyle benzerlikler göstermektedir. Yeni bir bebek doğduğunda bebek görmeye hediye ile gidilmesi, yeni doğan bebeğe isim verilmesi, kötülüklerden korunmak için nazar boncuğu ya da muska takılması, kötü ruhlar tarafından zamanında

yürümesi engellenen çocuğun ayağına ip bağlayıp sonra yakın eş dost, konu komşunun hazır bulunduğu bir toplantıda iplerin çözülmesi (Anadolu'da bilinen ismiyle köstek kesme), her iki toplumda da eskiden uygulanan ama günümüzde artık uygulanmayan beşik kертmesi ve gelin olacak kızın ailesine erkek tarafından başlık verilmesi, gelin sandığı, düğünlerde saç atılması, gelinin baba evinden kocasının evine gideceği sırada kadınların ağlaması, cenazenin öğleden önce defnedilmesi, mezara toprak atılan küreğin elden verilmemesi, mezarın başucuna ağaç dikilmesi, ölünün arkasından ailesi tarafından hayır dağıtılması ve ölen kişinin ölümünün üzerinden ilerleyen günlerde 3'ü, 7'si ve 40'ının yapılması gibi âdetler bunlardandır.

Kaynakça:

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi. I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Taymas, Abdullah Battal. *Kazan Türkleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1966.

Wikipedia (15 Kasım 2016). <https://en.wikipedia.org/wiki/Bashkortostan>

Нәзершина, Фәнүзә. *Башкорт халык ижады: Рухәйттәр, легендалар*. Икенсе том (*Başkurt Halk Edebiyatı Külliyyatı: Rivayetler, Efsaneler. İkinci cilt*). Ufa: Китап Нәшр., 1997.

Россия Фәндәр Академияһы Урал Бүлеге Башкортостан Ғилми Үзәге Тарих, Тел һәм Әҙәбиәт Институты. Башкорт Теленең һүзлеге. Ике том. (*Başkurt Dilinin Sözlüğü. İki cilt*). Moskova: Русский Язык, 1993.

Kaynak Kişi:

Salihov, Ahat. (10.05.2010). Rusya Federasyonu Başkurdistan Cumhuriyeti, Kügersen Rayonu, Bikeş Köyü. 1966 Doğumlu, Akademisyen. Rusya Bilimler Akademisi Ufa Bilim merkezi Tarih, Dil ve Edebiyat Enstitüsü Doğu Elyazmaları Bölümü başkanı; öncesinde TÜRKSÖY'da Başkurdistan Temsilcisi (2006-2012) ile Ankara'da gerçekleştirilen görüşmenin ses kayıtları ve deşifre metinleri Arş. Gör. Erkan Karagöz'ün kişisel arşivindedir.

Sabri Altinel'in Şiir Dünyası: Issız Çığlık

Sabri Altinel's Poetry World: Desolate Scream

Doç. Dr. Fatih SAKALLI *

Öz

Sabri Altinel, 1925'te Balıkesir'in Susurluk İlçesi'nde doğar, 1985'te İstanbul'da vefat eder. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden 1949 yılında mezun olan şair, İstanbul'da yabancı liselerde edebiyat öğretmenliği yapar. Şiirlerini; *İnsanın Değeri* (1955), *Kıraçlar* (1959), *Zamanın Yüreği* (1982) *Şiirler* (1983) adlı kitaplarda toplayan şairini vefatından sonra şiirleri, *Kentin Küçük Sokağı* (1995) ve son olarak da daha önce yayımlanmamış şiirlerinin ilaveleriyle *Issız Çığlık (Toplu Şiirler)* adlı kitaplarda yayımlanır. Şiirlerinde bize tanıdık gelen insanların sesleri ve görüntüleri ile karşılaştığımız şairin sade bir ayıklama ile bütün çelişki ve karşıtlıkları bir arada verdiğini görürüz. Alın teri, emek, erdem, çekilen çile, kalpteki acı, sevinç, mutluluk, yaşama sevinci, umut vb. temaları çarpıcı ve çağrışımlı bir dille anlatan Altinel, farklı bir şiir tadıyla okurların karşısına çıkar. Bu çalışmada Altinel'in öz geçmişinden kısaca söz edildikten sonra onun şiirlerinden hareketle şiiri dünyası verilmeye çalışılacak, böylece edebiyat tarihimizde çok ön planda olmayan fakat nitelikli şiirleriyle bunu hak ettiğini düşündüğümüz bir şairimizin şiir evrenine bir yolculuk yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sabri Altinel, Şiir, Tema, Şiir Dünyası, Issız Çığlık

Abstract

Sabri Altinel was born in 1925 in Susurluk, Balıkesir and he died in 1985 in Istanbul. Altinel graduated from Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature in the year 1949. He works as a literature teacher at language immersion schools in Istanbul. Altinel collected his poems in these books: *İnsanın Değeri* (1955), *Kıraçlar* (1959), *Zamanın Yüreği* (1982) *Şiirler* (1983). After his death, his poems are published in the book *Kentin Küçük Sokağı* (1995) and lastly the *Issız Çığlık (Toplu Şiirler)* -with the additions his unpublished poems-. In his poems, we encounter the voices and images of the people who are familiar with us. We can see that, the poet gives all the contrasts together with a reasonable sorting. Labor, merit, ordeal, heartbreak, joy, happiness, zest for life, hope etc. are the main themes of Altinel's poems. He describes these themes with a attention-grabbing and associative style. Because of these, Altinel's poems has a different pleasure. In this study, it will be

tried to tell the personal background of Sabri Altinel briefly; after that, the poetry style of him will be explained. In this way, the place and importance of Sabri Altinel –who isn't in the foreground in Turkish literature- will be described and a journey to his poetry world will be made.

Keywords: Sabri Altinel, Poem, Theme, Poetry World, Issız Çılgılık.

Sabri Altinel'in Hayatı

Sabri Altinel, 16 Nisan 1925'te Balıkesir / Susurluk'ta doğar. Ortaokul ve liseyi Balıkesir'de okur. 1949 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirir. Kısa süre gazetecilik yapan ve 1959'da Fransa'ya gidip orada bir müddet kalan Altinel, daha sonra öğretmenlik mesleğine yönelir. Saint Joseph ve Saint Benoit liselerinde edebiyat öğretmenliği yapar. 1983 te emekli olan Altinel, 19 Ekim 1985'te Akciğer kanseri sebebiyle vefat eder. Şiirleri, Yeditepe, Yelken, Yeni Ufuklar, Yücel, Ataç, Soyut, Somut, Kaynak, Sanat ve Edebiyat, Genç Nesil, Yeryüzü gibi dergilerde yayınlanmıştır.

Sabri Altinel'in Eserleri

İnsanın Değeri (1955)

Sabri Altinel'in ilk şiir kitabıdır. 1955 yılında yayınlanır. Kitabın içerisinde Karlar, Biliyorum, Şiirlerimi Kahvelerde Yazdım, Şaşılacak Şey, Sak, Uzakta, Vakıf Çok Geç, Kan, Yalan, Ölümün Kenarında, Arif'in Türküsü, Yaşama Sevinci, Bir Şey Söyleyin, Acı Mavi, Bütün Olanları Bırakın, İnsanın Değeri, Bu Şehir, Gün Ölümsüzdür, Bir Bütün İçinde, Günleri Aydın Olsun Diye, Günün Diri Aydınlığında, Yaşamın Kızgın Kitleleri Altında adlı şiirler yer alır. İnsanı ve insani değerleri yüceltmeyi amaçlayan şair için Behramoğlu, şunları dile getirir: "Sabri Altinel, İnsanın Değeri'ni oluşturan şiirlerinde ve tüm poetikasında, insana ve geleceğine umutla doludur. İyimser bir şairdir. Bu iyimserlik, kaynağını insana, insanın değerine inançta bulur." (Behramoğlu, 2005: 22) İnsanın, insan olarak değerinin tespit edilebildiği vakit, çağdaş insanın oluşması noktasında bir mesafe kat edileceği düşüncesinde olan şair, bu hususun ancak onurlu bir yaşam ile anlam kazanabileceği inancını taşır. Bu husus, Senemoğlu tarafından şöyle nakledilir: "Altinel, örnek çağdaş insanın yaratılması için sürekli çaba harcayan bir ozan. Bu çabanın temel gerekçesi de insanın değerini ortaya koymak! Yalnız iş bununla bitmez Altinel için, çünkü insanın değeri ancak dünyada ve onurlu bir yaşamla birlikte anlam kazanır." (Senemoğlu, 1985: 14)

Kıraçlar (1959)

Sabri Altinel'in ikinci şiir kitabı 1959 yılında yayınlanan Kıraçlar'dır. Düzyazı şiir özelliği gösteren şiir, numaralandırılmış on bir bölümden oluşan tek bir şiir görünümündedir. Anadolu'nun meselelerine ve halkın sorunlarına bir umut ekseninde yaklaşan şairin bu durumunu Ertop, şöyle ifade eder: "Kıraçlar kitabından beri, düzyazı şiirin özelliklerinden geniş ölçüde yararlanan ozan Anadolu'nun sorunlarını, kırsal kesimdeki yaşam öğelerine geniş biçimde yer vererek sergilemektedir... Sabri Altinel'in şiirini kırsal kesimdeki yaşam, toplumsal sorunlar geniş ölçüde beslemiştir... Altinel'in sık kullandığı sözlerden biri acıdır. Halkın acılarını dile getirir. Ele aldığı toplumsal sorunlar karşısında ozanın da acı çektiği gözlenir. Şiirinin egemen izleği ise umuttur... Onun şiiri, umut aşlamayı sürdürmektedir." (Ertop, 2005: 17-20) Hayata ve insanlara pozitif bir gözle bakan Altinel, gözlemlerinden hareketle Anadolu'da gördüğü manzaraları ve insanları şiirleştirir. Onlarla adeta özdeşleşir, onların hikâyesini şiirleştirir. Bezirci, bu kitlenin Türk köylüsü olduğu düşüncesindedir: "Altinel hayatı, insanları, dünyayı seviyor. Bunun için savaşı kötülüyor. Barıştan, eşitlikten, özgürlükten yana çıkıyor. Özellikle yaşama sevinci üzerinde duruyor... Kıraçlar'da anısız, yenik, yaşamasız, bunaltılı, bezgin bir topluluktan söz ediliyor. Ama kimdir bu, nerelidir, neden böyledir, kesinlikle bilemiyoruz... Ben bu çileli varlığın 'Türk köylüsü'

olduğunu sanıyorum. Şiirlerde ara sıra rastladığım ‘bağlama, turna, kara toprak, asılan Abdal, kerpiçten evler, çarık tekleri, kıraç halkı gibi sözcükler bana dayanak oluyor. . . Öğretmenlikle Anadolu’yu dolaşan Altinel bunu yakından görür. Kendi dünyası ve kaderiyle onların arasında büyük bir benzerlik bulur. Öyle ki onların dramı, bir yerde onun da dramı olur. Umarsızlığın ve eylemsizliğin beslediği bir dram. . . Kıraçlar’ı dolduran o yanık hava sanıyorum buradan gelir. Bu hava, şiirden şiire soyutlaşıp, genişler, belirli bir yer ve sürenin dışına taşar. Tek kişinin (şairin) çılgılığı olmaktan kurtulur, Türk köylüsünün hatta dünyadaki bütün köylülerin genel ezgisine dönüşür. Bu ezgide olay, zaman, tip, tip yoktur ama yaşanan hayatın çetinliğini belirten ve onu bir drama çeviren sözcükler, imgeler, tasvirler vardır. İşte Kıraçlar, böyle hikâyesiz bir dramın hikâyesidir. Bu eşsiz hikâyeyle Altinel şiirimizde bağımsız bir ada gibi durur. . .” (Bezirci, 1971: 105,109,110,111)

Zamanın Yüreği (1982)

Altinel’in üçüncü şiir kitabı Zamanın Yüreği, 1982 yılında yayınlanır. Kitabın içerisinde Çözülüyor Yaşamın Gizi, Dünyayı Alıyor Sevginin Ağırlığı, Güz Geliyor, Eski Bir Gecenin Karanlığı Biter Evlerde, Bileceğiz, Taştan Sesten Bir Denize, Bir Geleceğin İçinden, Yaşayan Zaman, Sabahın İçinde, Otun Soğuğu, Yeşeren Sessizlik, Denize Giden Bir Köpek Gibi, Yaşamı Kazandık Biz, Aydınlık Seslerle Gelen, Usul ve Sessiz Kar, Ve Gecenin İçinden Aydınlık, İnsan Açıklandı Artık, Yaşam Var, Yüreğin Aydınlanınca, Notlar, Ey Unutulmuşluğun İnsanı, Toprağın Sonunda, Umut, Zamanın Yüreği, Ayçiçeklerinin Arasından, Gecede, Ölüm, Umudun İnce Eli, Ey İyiliğin Açık Yüzü, Bizi Duymaları Gerekir adlı şiirler yer alır. Altinel, bu kitaptaki şiirlerinde insana ait çeşitli tespitlerde bulunsa da onlar için daha güzel bir dünya düşler, bunu kendisine iş edinir, Dara bu hususu şöyle ifade eder: “Yayımlanan ikinci kitabının üstünden 22 yıl geçtikten sonra 1982 yılı başında üçüncü şiir kitabını yayımladı: Zamanın Yüreği. 30 şiir var kitapta. Hemen tümü bağırmas bir duyarlıkla örülmüş şiirlerin. Bölümlemeye gidilmemiş doğal. Gerek yapısal, gerek özsel açıdan birbirinden fazlaca uzaklaşmayan şiirler bunlar. . . Altinel, insanı içinde yaşadığı çizgiden daha yaşanması bir çizgiye (dünyaya) çağırıyor. Uğraş olarak bir bunu varlıyor; olgu olarak acıyı, hüznü, kederi, çılgılığı saptasa da ‘Açık avuçlarıyla yeryüzünün döven hüznün kırık sularında’, ‘bir çiçeğin mavi yarasında’ kendini tamamlama yolundaki insanı arıyor.” (Dara, 1983: 141-142) Sabri Altinel’in Seçme şiirlerinden oluşan bir şiir kitabı ise 1983 yılında “Şiirler” adı ile yayınlanır.

Kentin Küçük Sokağı (1995)

Sabri Altinel’in dördüncü şiir kitabı Kentin Küçük Sokağı, ölümünden sonra 1995 yılında yayınlanır. Üç bölüme ayrılan kitabın ilk bölümü “Gecikmiş Bir Akşamüstü” adını taşır. Bu bölümde Gecikmiş Bir Akşamüstü, Değiyorum Sevincin Sessizliğine, Gün, Ağaran Toprak, Yenidir Zaman, Öğle, Kar, Uzun Gün Ölüler, adlı şiirler yer alır. Kitabın ikinci bölümü “Kentin Küçük Sokağı” adını taşır. Bu bölümde Kentin Küçük Sokağı, Gün Ortası, Orda Gördüm Seni Bulduğum Zamanı, Kim Duyar Yalnızlığını Toprağın, Gece Öylesine Uzun ki, Anımsamıyor Hiç Kimse, Çağın İçindeyiz, Ey Aşağılarda Oyalanan Deniz, Sis, Gün Bekliyor Bizi, adlı şiirler vardır. Kitabın üçüncü bölümü “Anılar” adını taşır. Bu bölümde Sürgün, Karanlıkta Camda Toprakta, Akşamın Sonunda, Ölümünden Öte, Artan Aydınlıkta, Topraktaki Tuz, Gün Vuruyor, Korkunç Hasat, Düşünce, Işık, adlı şiirler bulunur.

Issız Çılgılık ‘Toplu Şiirler’ (2005)

Sabri Altinel’in toplu şiirleri ise 2005 yılında “Issız Çılgılık” adı ile Adam Yayınları tarafından yayınlanır. Bu kitapta şairin daha önce yayınlanan İnsanın Değeri, Kıraçlar, Zamanın Yüreği, Kentin Küçük Sokağı adlı şiir kitaplarındaki şiirleri ile Soyut Dergisi’nde **Yaban Yazıları** adı ile yayınladığı şiirler toplu hâlde yayınlanır. Bezirci bu şiirler ile ilgili şu yorumu yapar: “Yaban Yazıları on ayrı şiiri kucaklar ama aslında tek şiirdir. Çünkü özce de kuruluşça da şiirler arasında birçok ortaklıklar bulunur. . . Kıraçlar nasıl hikâyesiz, kapalı bir dramsa Yaban yazıları da öyle olaysız, açık bir ağıttır. Anadolu köylüsünün üzünç durumunu dile getiren uzun bir ağıt. Bu ağıtta sanki şair yoktur da yalnızca ezilen halk vardır.” (Bezirci, 1971: 105,109,110,111)

Sabri Altınel'in Şiir Üzerine Düşünceleri

Sabri Altınel İnsanın Değeri adlı kitabının girişinde yer alan “Şiir Deneyi” adlı yazıda şiirle ilgili görüşlerini şöyle açıklar: “Doğrusu, şair bir şarkı tutturuyor. Öylece yaşarken kendiliğinden tutturuluvermiş, yakılıvermiş bir şarkı. Kişiliğini savunmak, deneyini saptamak için. Şiir bir hayat deneyidir, bir yaşama anlayışıdır elbet. Şair doğru gönlünce, doğru kafasınca yaşamasının şeklini anlatır, deneyini anlatır. İyi ve kötü şeyler, tartışmalar, değer yargısı, bu kadar günlük güneşlik, bu kadar yaşanılabilir dünyada. Bir şiirin hikâyesi şairinin hikâyesidir.” (Altınel, 1955: 7) Şiirin bir hayat deneyi olduğunu belirten şair, her şiirin hikâyesinin aynı zamanda şairinin de hikâyesi olduğunu vurgular. Şair, 1983 yılının Mart ayında Çağdaş Eleştiri Dergisi’nde yayınlanan “Şiirsel Eylem” adlı yazısında ise “Baştan beri şiirin insan için gerekli olduğuna insana kendini ve doğayı aşabilmek için bir yetkinlik sağladığına inandım.” (Altınel, 1983: 26) diyerek şiirin insan için gerekli ve onu olgunlaştıran bir eylem olduğunu ifade eder. Aynı yazının devamında yer alan “...Şiir, insanın kendini sözle yarattığı her etkinlikte vardır.” (Altınel, 1983: 27) cümlesiyle ise şiirin insanın sözle oluşturduğu her etkinlikte var olan bir eylem olduğunu dile getirir.

Sabri Altınel'in Şiir Anlayışı Üzerine Yazılanlar

Sabri Altınel'in şiir sanatı hakkında bazı dergilerde çeşitli yazılar kaleme alınmıştır. Adnan Benk, “Şiirce Yaşamın Ozanı: Sabri Altınel” adlı yazısında Altınel'in şiirlerinde bütün çelişki ve zıtlıklarla insanın içinde yaşadığı dünyayı anlattığını ifade eder: “Sabri Altınel'in dünyasında bütün iç çelişkileri, karışıklıklarıyla ama bir onca da dirliğiyle bizim içinde yaşadığımız dünya var. Belli bir kalıbın, belli bir düzenin dünyası değil bu. Düşlerin dünyası, kaçışların dünyası da değil.” (Benk, 1982: 54) Cevat Çapan ise “Sabri Altınel” adlı yazısında Altınel'in şiirlerinde bizlere tanıdık gelebilecek insan sesleri ve görüntüleri ile karşılaşabileceğimizi ve bunların aslında şairin eleştirel bilincini gösteren duyarlılığını yansıtan bir hayat deneyi ile alakalı olduğunu şöyle açıklar: “Sabri Altınel'in 1955'te yayımlanan ilk şiir kitabı İnsanı Değeri'nden başlayarak 1959 tarihli Kıraçlar ve 1982 tarihli Zamanın Yüreği ve ölümünden sonra 1995'te yayımlanan Kentin Küçük Sokağı'ndaki şiirlere geldiğimiz zaman bize çok tanıdık gelen insanca bir dünyanın sesleri ve görüntüleri ile karşılaşırız. Bu şiirlerde içinde yaşadığımız gerçekliğin ayrıntılarının gösterişsiz, abartısız bir seçim ve ayıklamayla dahası bütün çelişkileri ve karışıklıklarıyla dile getirildiğini görürüz. Bu sesler ve görüntüler yalnızca gündelik yaşayışımızda yüz yüze geldiğimiz insanların, nesnelerin tanığı olduğumuz olayların bir dökümü değil, daha çok şairin bu karmaşık gerçeklik karşısında eleştirel bilincini ve duyarlılığını yansıtan bir hayat deneyinin dile getirilişidir.” (Çapan, 2005: 5) Nazan Büyüm, “Öğretmenim Sabri Altınel” adlı yazısında Sabri Altınel şiirini okumanın insanı ödüllendiren bir faaliyet olduğunu belirtir ve onun şiirini anlamak için çaba harcamak ve yaşamı sevmek gerektiğini ifade eder: “Sabri Altınel'in şiirini okuma uğraşına girişmek insanı ödüllendirir. Derinliği olan, kendini yaşama ve insana vermiş, namuslu, duyarlı, incelikli, içten, sıra dışı bir şiirdir bu. Daha önce bildiklerimizden, okuduklarımızdan ayrı bir anlayışın, katıksız bir bilincin şiiri. Evet, öfke de var o şiirde, engin bir sevgi, inanç ve özümseme de. Gittikçe benzeşen duygular arasından, gittikçe gittikçe benzeşen düşünceler, söyleyişler arasından ayrılan derinlikli, özel bir duyuş ve söyleyiş... Sabri Altınel şiirimizdeki sıradağlar arasında yer almaz. Bozkırda tek başına yükselen bir zirvedir o. Yaygınlaşmamasının nedeni kendini geride tutması, ortalıklara atmaması, şiirinde olduğu gibi yaşamında da bir miktar ayrışmasıdır. Onun şiirini anlamak ve sevmek için şiiri, yani yaşamı gerçekten sevmek, yani çaba harcamak gerekir... Sabri Altınel'in şiiri kendi içinde evrilen bir şiirdir. Yön değiştirmez, başka yataklara akamaz.” (Büyüm, 2005: 28,33) Osman Senemoğlu ise Altınel'in yaşamına yön veren değerleri eserlerinde işleyen bir şair olduğunu ve onun şiir anlayışını “Sabri Altınel'de Şiir ve Yaşam Uyumu” yazısında şöyle açıklar: “Sabri Altınel yaşamına yön veren değerleri, ilkeleri, düşünleri yapıtına yerleştirmiş bir şair. Başka bir deyişle Altınel, insanlığın temel erdemlerini titizlikle yapıtlarına gizlemiş bir ozan, bilinçli bir aydındır. Yapıtlarından yola çıktığımızda bu bilincin ışığı, şairin yaşamını daha doğru anlamamızı, savunduğu değerleri özümsememizi ve şiiriyle dünya

görüşü arasındaki uyumu, o sarsılmaz tutarlılığı görmemizi sağlar... Altınel için akılcılık – şairlik – öğretmenlik birbirlerinden ayrılamayan, birbirlerini bütünleyen olgulardır. ‘İnsanlık’ bu olguların hem ortak paydası, hem de ortak hedefidir. İnsanın eğitilmesi, bilinçlendirilmesi ve yüceltilmesi sonucunda ulaşılacak onurlu ve özgür insanlık... İnsanın odak noktasını oluşturduğu Altınel evreninde şiir nedir? Şöyle yanıtlar bu soruyu: Şiir bir hayat deneyidir, bir yaşama anlayışıdır elbet... Şair doğru gönlünce, doğru kafasınca yaşamasının şeklini anlatır, deneyini anlatır. Bir şiirin hikâyesi şairinin hikâyesidir... Şiirin bir hayat deneyi, bir yaşama anlayışı olduğu ilkesine dayanan Altınel, şiiriyle yaşamı arasındaki uyumu, kullandığı her sözcüğün, yazdığı her dizenin, yarattığı her yapıtın özüne ve anlamına bağlı kalarak tutarlı bir yaşam çizgisiyle savunup örnekendirir. Karşı çıktığının, eleştirdiğinin yerine neyin konulması gerektiğini göstererek yapar bunu.” (Senemoğlu, 2005: 51,52) Kaim Elban ise “Okur Gözüyle Sabri Altınel” adlı yazısında Altınel’in şiirlerinde işlediği temalardan söz eder: “Sabri Altınel’in şiirlerini okuduğunuzda, insanın yaşama hakkını, alın terini, korkusunu, ezikliğini, geleceğe dönük umutlarını, inançlarını, yaşama sevincini yeniden yeniden ele aldığını görürsünüz. Ancak bunu yaparken yinelemenin kuruluşuna ve tekdüzeliğine düşmez. Okumayı bitirdiğinizde içinizdeki yüce duygularla soylu bir şairin karşısında bulunduğunuzun ayırımına varırsınız.” (Elban, 2005: 64) Demir Özlü “Sabri Altınel’in Şiiri” adlı yazısında Sabri Altınel’in baştan sona kadar uyumlu bir şiir çizgisi izlediğini ve onun da has şairler gibi sadece şiirin değerine inandığını şu satırlarda ifade eder: “Edebiyat dünyamızda bunca gürültü arasında gözalıcı biçimiyle kurulan daha kuruluşundan başlayarak açılış töreni patırdılarla hazırlanan ama kısa zaman sonra toz toprak arasında kalarak yıkılan yazar, şair yapıları arasında, görmemezliğe çalışılan en ince, en sağlam yapılardan biri de Sabri Altınel’in şiiridir. Baştan sona örgensel uyumlu bir gidişi olan bir şiir! İçselle, dışsalı şiirsel bir sessizlik içinde birleştirmiş, güncele ya da tarihsele gösterişli bir biçimde uzanmak kaygısını duymamış, salt kendisi olan bir şiir. Bu şiirin dil yapısına, imge sağlamlığına, duyarlılığına özenle bakmak gerek. İnsanın Değeri, Kıracılar adlı şiir kitapları yayınlanmıştı. Öyle sanıyorum ki, kitaplarına girmeyen şiirleri de pek çok. Gürültüden kaçtığını bütün bir yaşamıyla gösterdi. Çünkü has şairler gibi bir değere, sadece şiirin değerine inandı. Kesin görünüşü altında duygusal fırtınaların yattığı bir şiir; ama onları – duyguları- en yalın biçimlere, sessiz ve dolaylı imgelere indirgeyerek gösteren bir şiir. Sesini gerektiği zaman yükselten bir özelliğin şiiri, ama bu özelliği doğayla maddeye uzanarak veren, maddeselin titreşimi içinde saklayarak veren bir şiir.” (Özlü, 1980: 3) Vecihi Timuroğlu da “Kürşat’la Sabri Altınel Üzerine Bir Söyleşi” adlı yazıda Altınel’in şiirlerinde yansıttığı gerçekliğin arkasında toplumsal olguların olduğunu şöyle belirtir: “Toplumsal bilincin, toplumsal olguları yansılmasını, onun şiirlerinde, çok iyi görürüz. Biliyoruz ki, her toplumsal bilinç biçim, gerçekliği yansıtır. Önemli olan, gerçekliğin kaynağıdır. Sabri Altınel’in yansıttığı gerçekliğin kaynağı, toplumsal olgulardır. Özellikle de, sırtımayan, insana çığ gelmeyen bir sınıfsal nitelik taşır bu olgular.” (Timuroğlu, 1989: 51) Fatma Aras ise “Türkçe’nin Tadını Çıkaran Şair: Sabri Altınel” adlı yazısında şairle ilgili şu satırlara yer verir: “Sabri Altınel 1940lı yıllarda çok etkili olan Garip Şiirinin uzağında bir şiir kurdu. 1950li yıllarda varoluşçuluk akımına yakın duran İkinci Yeni şairlerinin etkisinde kalmadan, kendi şiirine bir kimlik kazandırdı. Zaten karakteristik özelliği de budur. Bu tutumunu ömrünün sonuna kadar da sürdürdü. Yenilikçi, toplumcu şairlerin arasında bir döneme damga vuran Altınel, ağırbaşlı ve alçakgönüllü, gösterişsiz tavrıyla ‘al gülüm – ver gülüm’ ilişkilerine girmeden, duruşundan, şiirinden ödün vermeden sessizce şiirleriyle var olmayı yeğledi. Altınel, İkinci Dünya Savaşı’na rastlayan çetin bir dönemin sancısını ve bu büyük acıların ağırlığını duyumsayarak bir iç kanamanın şiirlerini kurar. 1959’da yayımlanan Kıracılar’da şiirinin bütün özelliklerini bulmak mümkündür. Kendini fark ettiren bir imge zenginliğiyle umutsuz ve içe kapanık bir halkın acısını, bir bakıma ağıtını yazar. Ardından 1967’de Soyut Dergisi’nde ‘Yaban Yazıları’ adlı şiir dizisinde köy yaşamının yalnızlığını, halkın acılarını geleneksel ağıt tarzında ama çok özgün bir dille şiirleştirir. Bu iki kitap çerçevesinde Altınel’in başlıca temaları yalnızlık, yabancılaşma, barış, özgürlük ve doğadır denilebilir. Geniş çağrışımlı şiirlerinde çelişkilere, karşıtlıklara, evrenin ve insanın açmazlarına yer veren bir dil ve imge ustası olarak belirir. Çağrışımlı bir dille, şiirdeki anlam katmanlarında yaşamın diyalektik dokusuna kendi renginde vurgu yapar.” (Aras, 2014: 4) Görülüyor ki

yaşamı bir hayat deneyi olarak adlandıran Altınel, kendine özgü bir şiir dünyası kurmuş, karşıtlıklar içinde insanımızın açmazlarına yer veren şiirler kaleme almıştır.

Sabri Altınel'in Şiir Dünyası

Umut

Altınel'in şiirlerinde öncelikli işlediği temalardan birisi umuttur. “Karlar” şiirinde şair, bütün yaşananlara, olumsuzluklara rağmen hayattan umudunu kesmez. İçindeki sesin bu olumsuzlukların bir gün geçeceğini belirttiğini ifade eder. Yaşama sevincinin umudu diri tuttuğunu anlatmaya çalışır.

Acılar, bezginlik, umutsuzluk

Zaman daha ağır akıyordu,

Hastalananlar, ölenler;

Gene de geçer bunlar diyordu içimizdeki ses,

Geçer bunlar diyordu insan gücü; yaşama sevinci; (Karlar, s.14)

“Biliyorum” adlı şiirde ise güzel bir dünyada yaşadığının bilincinde olan insanın, içindeki iyilik ve umudu sürekli canlı tuttuğunu görürüz.

Biliyorum yazlar olur güzler olur

Biliyorum dünyamız güzel

Biliyorum içimizde iyilik var umut var (Biliyorum, s.16)

“İnsanın Değeri” adlı şiirde, güzel-iyi-doğru kavramları çevresinde yazarı umutlandıran çağrışımlara yer verilir. Çocuk-adam-kadın örnekleriyle bu somutlaştırılır. Umudun, zaman ve yaşamak kavramları etrafında değerlendirilebileceği düşündürülür.

Yaşam sensin işte

Ölmek sensin işte

İçerim aydınlanıyor

Umutlanıyorum yeniden

Umut zaman demektir

Yaşamak demek

Umut bir çocuğun open ağız demektir

İyi niyetli çalışkan yüreği bir adamın

Bir kadının gülen yüzü demektir

Çiçekler içinden

Kutsal dakikayı yaşıyor onlar

Güzeli yaşıyorlar doğruyu iyiyi

İpek böceği gibi

Umut bu türlü yaşamaktır (İnsanın Değeri, s.39)

Altınel'in farklı şiirlerinde de umudu sürekli içinde taşıyan bir insanın varlığına şahit oluruz.

Umudun gücü inancın ateşi

Toprak ve kan yüreğimde (Çözülüyor Yaşamın Gizi, s.67)

Taşıdım umutlu bir yüreği

İnsanın yanı başında doğurgan aydınlıkta (Güz Geliyor, s.69)

Umudu yeşerttiler diri tuttular yaşamı sevinci (Zamanın Yüreği, s.105)

*Umudun ince eli ıssız bir sokakta
Nereye gidilir söyle* (Umudun İnce Eli, s.111)

Kısacası Altınel'in şiirlerinde “umut” insanı diri tutan ve yaşama bağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Umut, birçok yerde yaşama sevinci ile birlikte ele alınır. Yaşanan bütün olumsuzluklara rağmen gelecekte umudunu kesmeyen insanın varlığı iyimser bir tavırla ortaya konulur.

Yaşama İsteği ve Yaşama Sevinci

Altınel'in şiirlerindeki en belirgin temalardan birisi de yaşama isteği, yaşama sevincidir. Altınel, bu durumu bazen zıt kavramları bir arada vererek bazen tabiat vasıtasıyla anlatmaya çalışır. O, hayatın insana sunduğu şartlar ne olursa olsun, yaşamının peşindedir. Nitekim şairdeki bu yaşama arzusu, onun umutlarını diri tutar.

*Kötü niyet çekemiyordu iyi niyeti
Aslında yaşamak
Ne kadar sadeydi* (Şiirlerimi Kahvelerde Yazdım, s.17)

*Dışarıda bir çiçek açıyor
Bir ağaç uzuyordu
Dağlara denizlere doğru içten içe
Yaşamının şarkısı yayılıyordu* (Şiirlerimi Kahvelerde Yazdım, s.18)

*Ama yaşamak istiyorsun şöyle kendince, hür,
Garip de olsa, kimsesiz de olsa yaşamak;* (Ölümün Kenarında, s.25)

*Yaşama sevinci bilinmiyordu
Benim sevincime katılın
Ölümün karşısında hayatım ben
Ateşin karşısında dal*

*En güzel çiçekler dünyada açar
Dünyada verir ağaçlar en güzel meyvelerini
Dünyada doğar bir sevişmeden çocuk
Güçlüğün karşısında çaba
Ölümün karşısında dirilik
Dün var olduysa bunlar bugünde var olacak* (Yaşama Sevinci, s.28)

Altınel, yaşamının peşindedir. O, tüm saflığı ve çıplaklığıyla yaşama yürür. Dostluk, kardeşlik, sevgi, özgürlük, emek ve umut kavramları etrafında yaşamın savunulması, kazanılması, insanlığın içinde bulunduğu durumdan kurtarılması gerektiğini düşünür. Yeni bir dünya kurabilmek için yaşama tutunulması gerektiği inancındadır.

*Rüzgârın türküsü buğdaylarda, toprağın kör bağlaması ötelerde
Umuda ve yaşama girebilmek için* (Eski Bir Gecenin Karanlığı Biter Evlerde, s. 72)

Yaşamı kazandık biz

İnsan gücün sevincinde kardeşçe tavrında eşitliğin
İnsan eşiğinde özgürlüğün ekmeğin umudun eşiğinde
İnsan kendi kendinin eşiğinde (Yaşamı Kazandık Biz, s.86)

Yaşam çağırıyor bizi yaşam

Yeniden yaratmak için dünyayı (İnsan Açıklandı Artık, s.93)

Ey uzayan yollar sağır duvarlar

Çırılçıplak bir yürekle yürüdüm yaşama (İnsan Açıklandı Artık, s.93)

Yaşam var dışarda

Dostluk ve kardeşlik var (Yaşam Var, s.95)

Yayılınca yüreğe kardeşlik ve sevgi

Yaşamayı savun savun kurtar insanı (Yüreğin Aydınlanınca, s. 97)

Karşıtlıklar ve Zıtlıklarla Hayatı Yorumlama

Altınel'in şiirlerinde sıklıkla karşılaşılan bir durum ise zıtlıklardan, karşıtlıklardan hareketle hayatı yorumlama çabasıdır. O, dünyayı olduğu gibi kabullenir. İyisiyle kötüsüyle, siyahıyla beyazıyla hayatın yaşanılması gerektiğine inanır. Bütün zıtlıkları yaşasa da yaşamdan vazgeçmez.

Soğuk üşütür beni ateş yakar

Gündüzün akı gecenin karası

Benim kederim büyük ama sevincim de büyük

Uysalım ama öfkem de var (Şiirlerimi Kahvelerde Yazdım, s.17)

Benim sevincime katılın

Suçun karşısında suçsuzluğum ben

Umutsuzluğun karşısında umut

Ölümün karşısında ölmezlik (Yaşama Sevinci, s.28)

Bizim olan bir dünyada

Duyan ve susan

Umudun ve sabrın vakti yok artık

Suyun ve ekmeğin vakti yok

Acının içinden geliyor sevinç

Ve gecenin içinden aydınlık (Ve Gecenin İçinden Aydınlık, s. 92)

İssız çıgıllıklarda sevinç ve acı (Yaşam Var, s.94)

Emek – Çaba – Alınteri

Altinel, hayatın sürekliliği için emekten, çabadan, alın terinden yanadır. Dünyanın yaşanılabilir bir yer olduğunun bilincinde olan şair, hayatın devam etmesi uğruna, bir şeylerin daha iyi daha güzel olması uğruna çaba ve alın terinden ödün verilmemesi gerektiğini ifade etmeye çalışır. Farklı birçok şiirinde de alın terinin kutsallığını vurgulamaya çalışır.

*Bu kadar günlük güneşlik,
Bu kadar yaşanılabilir dünyada,
Hayatın sürüp gitmesi uğruna,
Çabalarınız, dirençleriniz;
Siz iyi süt emmişler,
Siz dünyasınız işte,
Ödevler, haklar sizsiniz;
Bu gelip geçtiğimiz dünyada,
İyinin daha iyi, güzelin daha güzel olması uğruna,
Siz sevincini duyanlar çabanın
Ateşin kuruttuğunu alın teri sular, (Bütün Olanları Bırakın, s.32)*

*Alın teri vardır boncuk boncuk
Yapılardaki alın teri
Sevişmelerdeki alın teri
Erdemlerdeki alın teri
Beyaz siyah sarı
Hani kederi mutluluğu yaşama sevinci vardır (İnsanın Değeri, s.34)*

*Yaşamı üretmiş ellerimiz
Emekçi ellerimiz (Bileceğiz, s.75)*

*Günün bir yerlerinde umudu vuramayacaklar
Alın terini vuramayacaklar inanmayın onlara (Notlar, s.98)*

İnsanın Değeri ve Onuru

Altinel 'in şiirlerinde sıklıkla vurguladığı temalardan biri de insan onuru ve insanın değeridir. Şair, her şeyin insanla anlam kazandığını belirtmek ister. İnsanların bir insana yakışır şekilde yaşaması gerektiğini vurgular. İnsana duyulan saygının yitirilmemesi ve insan onurunu ayaklar altına alacak her şeyden kaçınılması gerektiği üzerinde durur.

*Atan yüreği akan kanı
İnsan gücü insan emeği vardır (İnsanın Değeri, s.33)*

*Anne sevgileriyle kardeş sevgileriyle
İnsanlar doğar
Sen insanlarla varsın kutsal dakika
Toprak da hava da insanla var
Ateş de su da
Elbette bir insan ne demektir bilmiyorsunuz (İnsanın Değeri, s.34)*

*Bakarken ötelere yakın ufka
İnsanın insanca yaşaması (Usul ve Sessiz Kar, s.90)*

Ey unutulmuşluğun insanı

Sabah sisinde, Anadolu yazılarında, sabrın sıkıntıyı yendiği yerde;

Elin, üstünde bir onur ışığının, dünyaya vuruyor yeni yeni; (Ey Unutulmuşluğun İnsanı, s.99)

Bakıyor insanın gözü

Ekmeğe, öküze, eve;

Bakıyor ıssız yoluna onurunun;

Acıya bakıyor, sevince, umuda;

Bakıyor,

İnsanı aşan

İnsan kavramına. (Ey Unutulmuşluğun İnsanı, s.100)

Acımızı saklıyoruz sevgili yurdum, ışıyıp duracaksın bir geleceğin içinde,

Alçakgönüllü, çocuksu yurdum, yüceltecek seni oğulların kızların onurları üstünde, (Değiyorum Sevincin Sessizliğine, s.125)

Ne bir utkuyu yitireceğiz, ne bir onuru... (Kıraçlar, s.51)

Ayrılıkların sisini gördük

Kanın çığlığını umudun güneşini

İnsana saygıyı özgürlüğün anlatılmazlığında (Sabahın İçinde, s.82)

Sonuç :

Şiirleri; İnsanın Değeri (1955), Kıraçlar (1959), Zamanın Yüreği (1982) Şiirler (1983) *Kentin Küçük Sokağı* (1995) *İssız Çılgılık (Toplu Şiirler)* adlı kitaplarda toplanan Altınel'in kendine has bir şiire vücut verdiğini söyleyebiliriz. İnsana değer veren şair, yaşama sıkı sıkıya bağlıdır. Hayatta ne yaşanırsa yaşansın yaşama sevincini ve umudunu yitirmez. Onun önem verdiği hususlardan birisi de emek, çaba ve alın teri sözcükleri etrafında toplanır. Altınel, bütün bu kavramları ve temaları şiirlerinde harmanlarken hayatın zıtlıklarından ve çelişkilerinden yararlanır. Kıraçlar ve Yaban Yazıları adını verdiği şiirlerinde ise düzyazı / mensur şiirin imkânlarını yoklar. Yaşadığı dönemin insanına ve toplumuna duyarsız kalmadığı görülür. Toplumdaki umutsuzluğa, sessizliğe bir çığlık atar. İyiyi, güzeli, erdemli olanı, emeği, onuru, dostluğu, kardeşliği ve sevginin önemini şiirlerinde kullandığı zengin imgelerle anlatmaya çalışır. Onun için toplumsal olguları ve insanımıza ait duyarlılıkları, erdemleri, kendine ait şiir dünyasında vermesini bilen bir şair tanımlaması yapılabilir.

Kaynakça:

- Altınel, Sabri. “Şiirsel Eylem”, *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, Mart 1983, İstanbul, 1983.
- Altınel, Sabri. “Şiir Deneyi”, *İnsanın Değeri*, Ankara: Kaynak Yayınları, 1955.
- Altınel, Sabri. *Issız Çılgılık (Toplu Şiirler)*, İstanbul: Adam Yayınları, 2005.
- Aras, Fatma. “Türkçe’nin Tadını Çıkaran Şair: Sabri Altınel”, İstanbul: *Aydınlık Kitap Eki*, Sayı: 111, 2014.
- Behramoğlu, Ataol. “Sabri Altınel Şiirine Bir Önsöz Denemesi”, İstanbul: *Adam Sanat Dergisi*, S.232, 2005.
- Benk, Adnan. “Şiirce Yaşamının Ozanı: Sabri Altınel”, İstanbul: *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, (Nisan) 1982.
- Bezirci, Asım. “Sabri Altınel”, *On Şair On Şiir*, İstanbul: May Yayınları, 1971.
- Büyüm, Nazan. “Öğretmenim Sabri Altınel”, İstanbul: *Adam Sanat Dergisi*, S.232, 2005.
- Çapan, Cevat. “Sabri Altınel”, İstanbul: *Adam Sanat Dergisi*, S. 232, 2005.
- Dara, Ramis. “Zamanın Yüreği”, Ankara: *Yazko Edebiyat Dergisi*, S.28, (Şubat) 1983.
- Elban, Kaim. “Okur Gözüyle Sabri Altınel”, İstanbul: *Adam Sanat Dergisi*, S.232, 2005.
- Ertop, Konur. “Sabri Altınel’in Şiirinde Acıyı Dindiren Umut”, İstanbul: *Adam Sanat Dergisi*, S.232, 2005.
- Özlü, Demir. “Sabri Altınel’in Şiiri”, İstanbul: *Somit*, S.16, 1980.
- Senemoğlu, Osman. “Bilinçli Coşku”, İstanbul: *Çağdaş Eleştiri Dergisi*, (Şubat) 1985.
- Senemoğlu, Osman. “Sabri Altınel’de Şiir ve Yaşam Uyumu”, İstanbul: *Adam Sanat Dergisi*, S.232, 2005.
- Timuroğlu, Vecihi. “Kürşat’la Sabri Altınel Üzerine Bir Söyleşi”, İstanbul: *Adam Sanat Dergisi* (Şubat) S.39, 1989.

Rızaeddin Fahreddin'in Eğitim Alanındaki Görüşleri

Rızaeddin Fahreddin's Education Perspective In Articles Published In The 'Şura' Journal

Prof. Dr. Fatma ÖZKAN *

Öz:

Tataristan Türkleri, Türk modernleşmesi bakımından diğer Türk Devlet ve Toplulukları aydınlarına göre öncü durumundadırlar. İsmail Gaspıralı'nın Kırım'da başlattığı hareket, esas itibarıyla ilk önce Tataristan aydınları arasında rağbet bulmuştur. Bu sebeple eski tip eğitim ve öğretim kurumları karşısında Usul-ı Cedid hareketi Tataristan'da bir hayli yaygınlaşmıştır. Burada örgün ve yaygın öğretim faaliyetlerinde önemli rol oynayan aydınlardan biri de Rızaeddin Fahreddin'dir. Bilhassa onun neşretmiş olduğu Şura Dergisi, Usul-i Cedid tarzındaki modern eğitimde geleneksel anlayışı ihmal etmeden yeni nesillerin yetişmesinde önemli hizmetleri olmuştur. Bu bildirimizde konu ile ilgili Rızaeddin Fahreddin'in görüşlerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tataristan Türkleri, Tatar Modernleşmesi, Şûrâ Dergisi, Rızaeddin Fahreddin

Abstract:

In terms of Turkish modernization Tatarstan Turks are pioneers compared with the intellectuals of other Turkish States and Communities. The movement initiated by İsmail Gaspıralı in the Crimea was firstly popular among the Tatarstanian intellectuals. For this reason, the Usul-i Jedid movement against the old types of education and training institutions has become quite widespread in Tatarstan. Rızaeddin Fahreddin is one of the intellectuals who played an important role in formal and informal education activities here. In particular, the 'Şura' Magazine published by him, has become an important service in the training of new generations without neglecting traditional understanding in the modern education of Usul-i Jedid style. In this paper, the opinions of Rızaeddin Fahreddin regarding the subject will be presented..

Keywords: Tatar Turks, The modernization of Tatar Turks, Journal of Shura, Rızaeddin Fahreddin

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, fozkan@gazi.edu.tr

Rızaeddin Fahreddin, tarih, din, edebiyat ve eğitim alanında eserler kaleme almış, çok yönlü, ansiklopedik bir şahsiyettir. O, değişik alanlarda eserler yazmış, üretken ve çalışkan bir fikir ve dava adamıdır. Daha ziyade “**Rıza Kazı**” adıyla anılan Rızaeddin Fahreddin, bütün ömrünü İslam dinine, Türklük bilgisine ve halkın eğitimine adanmıştır. Rızaeddin Fahreddin, 2 Ocak 1859’da Tataristan’ın Bügilme ilçesine bağlı Kiçüçat köyünde dünyaya gelmiştir. Babası molladır¹. Rızaeddin Fahreddin 12 Nisan 1936 tarihinde 78 yaşında iken Ufa’da vefat etmiştir.

Rızaeddin Fahreddin, medresede başarılı bir eğitimden geçip, Arapça ve Farsçayı okuyup yazacak derecede öğrendikten sonra mezun olur. 1887 yılında imamlık imtihanını kazanıp iki yıl süre ile bu görevi yürüttükten sonra, 1889 yılında Aznakay ilçesine bağlı İlbe köyüne mahalle imamı olarak atanır. Birkaç yıl öğretmen/molla olarak çalıştıktan sonra, mesaisini daha çok ilmi araştırmalara ve yazarlığa hasretmiştir. 1889 yılında kaleme aldığı 152 sayfalık ilk eseri, sansüre takılmıştır. Bu eserinde Tatar eğitim sisteminde reform yapmanın gerekliliğine dikkat çekerek çözüm yolları üzerinde durmuştur. Eğitimde aksayan yönlerin düzeltilmesi için düşüncelerini açıklarken, bu işin malî cihetinin bile mizacının bir yansıması olarak hep karıncalar misali çalışmakla çözüleceğini ifade etmiştir. Rızaeddin Fahreddin 1905 yılından sonra tamamen yazı faaliyetlerine yönelir. 1906 yılında kadılık görevinden ayrılarak Ufa’dan Orenburg’a geçer. Önceleri Vakıf gazetesinde Murad müstear adıyla makaleler yazar.

Onun çıkardığı, Şura dergisi² pek çok konuyu ele alan, genç nesilleri ve halkı eğitmeyi hedefleyen değerli bir yayın organıdır. XX. yüzyılda çıkarılan Tatar gazete ve dergileri arasında Şura dergisi; edebiyat, bilim ve siyaset başta olmak üzere çok değişik konuları işleyen yazıları ve muhtevasının zenginliğiyle dikkati çeker. Şura dergisi, meşhur din âlimi, fikir ve dava adamı Rızaeddin Fahreddin’in mesul müdürlüğünde, yine tanınmış Tatar iş adamları, altın madeni sahibi Şakir ve Zakir Remiyevlerin naşirliğinde 1908 yılının Ocak ayından 1917 yılının Aralık ayına kadar Orenburg şehrinde yayın hayatına devam etmiş ve pek çok fikrin tartışıldığı dönemine damgasını vurmuştur. Dergi ayda iki defa, yılda 24 sayı olarak çıkmıştır.³ Şura dergisi muhtevası bakımından günümüzde de geçerliliğini yitirmeyen bilgilerin toplandığı bir kaynak niteliğindedir.⁴ Rusya Müslümanları, özellikle Tatar Türkleri arasında yaygın ve örgün eğitime dair fikirlerin tartışıldığı; ayrıca, Türk dünyasının birliği düşüncesinin

1 Mollalık, o devirde Tatar ve Başkurtlar arasında çok itibarlı bir meslektir. Öyle ki, Tatar kadınları beşikte yavrularını sallayıp, onlara ninniler söylerken, evlatlarının molla olmaları isteklerini dile getirmişlerdir: “*Elli belli iter bu/ Buhara’ga kiter bu,/Buhara’dan kayıtkaçtın/ Mulla bulır kaytır bu*”

2 Muhtevası itibarıyla, sosyal, tarihi, edebi ve pedagojik nitelik taşıyan Şura dergisi ilk sayısından son sayısına kadar belli bir plan üzerine yayımlanmıştır. Mesela ilk sayısı şu bölümlerden müteşekkildir: 1. Meşhur adamlar ve büyük hadiseler; 2. Makaleler; 3. Dinler hakkında teorik bilgi; 4. Dinî meseleler. 5. Terbiye ve talim; 6. Sağlığı korumak; 7. Arkeoloji; 8. Edebiyat; 9. Şiirler; 10. Hikâyeler; 11. Tenkit; 12. Mektuplar, haberler; 13. Olaylar; 14. Komik edebi parçalar; 15. Bilmeceler. Bu başlıklar hiç değişmeden son sayıya kadar istikrarlı biçimde sürdürülmüştür.

3 Şura dergisi İdil-Ural bölgesi dışında, Rusya’daki diğer Türk yurtlarında; Türkistan’da, Kazakistan’da, Kafkasya’da, Kırım’da ve Türkiye’de de okunmuştur. Gazetede işlenen çeşitli konulardan en önemlileri, tarih, edebiyat ve eğitim meseleleridir. 1908 yılının Ocak ayından 1917 yılının Aralık ayına kadar, toplam on yıl boyunca 240 sayı çıkan dergi, Sovyetler devrinin bilinen bakışıyla, “milliyetçi, burjuva yayın organı” yaftasıyla adlandırılmış, karalanmaya çalışılmıştır. Buna rağmen, on yıl süreyle matbuat âleminde varlığını sürdüren Şura dergisinde 880 yazarın makalesi yayımlanmıştır (Merdanov, R. F. (2003:239). Derginin idarehanesine gelen sayısız mektuplara ve sorulara bizzat Rızaeddin Fahreddin’in cevap yazdığı kaydedilmektedir. Derginin yayımlanmasının her safhasında emeği olan Rızaeddin Fahreddin’in gayreti, çalışkanlığı ve fedakârlığı olmasa bu değerli yayın organının o kadar süreyle yayın hayatını sürdürmesi bir hayli zor olabilirdi. Dergide ayrıca, Fatih Kerimi, Ş. Kemal, Z. Beşiri, C. Velidi, Y. Veli, K. Bekir gibi kalemler çalışmışlardır. Zarif Beşiri, hatıralarında Rızaeddin Fahreddin’in edebiyata ve şiire olan münasebeti hakkında şöyle demektedir: “Kendi zamanında ‘Seli-me’ gibi çok güzel edebi eserler yazan Rıza Kadı nedense, ‘Ben edebi eserleri güzel bir şekilde yazamam da, işleyemem de; edebiyat-tan, daha ziyade şiirden haberim az’ diyerek edebi eserlere fazla yönelmedi (Beşiri 1968: 88)”.

4 Rızaeddin Fahreddin, redaktörlüğünü, başyazarlığını ve sekreterliğini üstlendiği Şura’da değerli makaleler kaleme almıştır. Bunlardan biri, “Müşamere (Maşrik ile Mağrip Yıldızları)” adlı makalesidir. Bu eserde Rıza Kadı, Türk şair ve yazarlarıyla, Volter ve Hügo gibi Batı edebiyatlarının değerli temsilcilerini karşılaştırmalı olarak değerlendirmiştir. O, sadece edebiyat alanında değil, felsefe ve tarih alanındaki yazarlar ve düşünürler hakkında yazdığı makalelerde de doğunun ve batının yetiştirdiği değerleri karşılaştırmalı şekilde, üslup bakımından benzer veya farklı yönlerini somut misallerle delillendirerek incelemiştir: “Ufa’da yaşadığım vakitlerde Rusların Puşkin’i, Lermontovları, Farsların Firdevsi ve Sadileri, Hayyam’ı, Arapların Zühreir ve Lebidleri olduğu hâlde bizde de böyle şahsiyetler yetişmez mi diye hayal ederdim. Hattâ tecrübe edip bakmak kasdıyla Hibetullah İşan, Abdurrahman Taysuganî, Şemseddin Süfi, Ebulmanî Hacı ile muasır şairlerimizden Dermend’in, Haydar Çolpanî, Âşık Şeyda ile Derviş Sadık Efendi’nin şiirlerinden örnekler toplayıp ‘Yuaniç’ adıyla yayımladım”.

uyandırılmasına, Türklük şuurunun yükseltilmesine yönelik kıymetli bilgilerin de yer aldığı bir yayın organıdır.

Rızaeddin Fahreddin'in tarih, edebiyat, din, gazetecilik, yayıncılık gibi uğraşma alanlarının arasında pedagoji de mühim yer tutar. Onun ileri sürdüğü fikirler sadece Tataristan'da değil, bütün Rusya'da akis uyandırmıştır. Özellikle genç neslin eğitimi ile ilgili problemler, kısa sürede okuma yazma öğrenmek için müfredat programından, bir sınıftaki ideal öğrenci sayısına kadar pek çok konuyu yazılarında ele alıp işlemiş; çözüm yollarını göstermiştir. Yeni metotlarla kaleme aldığı ders kitapları da eğitim alanındaki hizmetinin bir başka boyutudur:

“Çocukların eğitimi için iki şeye acilen ihtiyacımız vardır. Birincisi çocukların kendilerine has, yani kızlara kız, erkeklere erkek mektebi gereklidir. Onlar bu mekteplere giderek belli saatlerde ders görsünler, belli saatlerde yazı yazsınlar... Her sınıf otuzar kişiden oluşsun. (Otuz öğrenciye bir öğretmen düşsün) Şimdi soracaksınız: “Bu işleri gerçekleştirmek için nereden para bulacağız?” Gayret ve himmet olursa, para bulmak mümkün olur. Mesela, evvela toplantı yapıp, sözlü rıza alırız. Nihayet, her birimiz karıncaların yuva yapmalarını örnek alarak işe gireriz. Elimizden ne gelirse, para veya üç dört gün çalışmak suretiyle yardım ederiz. Bir köyde bu şekilde mektep yaptırmaktan hiç yerimiz azalmaz... Şimdiki mekteplerde okuma yazmayı öğrenmeleri dört yıllık eğitimle mümkün olabiliyor. Bu yeni mekteplerde sadece bir yıl içinde okuma yazmayı öğrenebilirler. Bizimle beraber yaşayan yabancı milletlerin mensuplarından pek fakirlerin bile eğitim hususundaki gayretleri akıllara durgunluk verecek derecededir(Yüziyev, N.G., Gaynullin M., X., vd. 1985:320-321).”

Rızaeddin Fahreddin, eğitim alanında, genç nesilleri en iyi şekilde yetiştirmek için, yeni usulde tedrisat yapan “usul-i cedit” okullarının açılması gereği üzerinde durmuştur. Eğitim binalarının ve yeni dersliklerin yapımını da önemseyen Rızaeddin Fahreddin, edebiyat ve fen derslerinin okutulmasının önemine işaret etmiştir. Özellikle edebiyatın onların manevi dünyalarını zenginleştireceğini, ders çalışmaktan yorulan talebelerin gönüllerine teselli vereceği konusunda şöyle demektedir: “Çocuklar için tilki, horoz, aslan, kurt, tavşan gibi hayvan masalları, meraklı, heyecanlı hikâyeler ve romanlar tercüme edilsin. Ta ki ders çalışmaktan yorulan öğrencilerin gönüllerini bu eserler teselli etsin. Az da olsa dünyadaki yabancı milletlerin hayatları, dünyanın gidişatı, diğer ülkelerin yerleri, onların yetiştirdiği meşhurları hakkında bilgi sahibi olsunlar(Yüziyev, N.G., Gaynullin M., X., vd. 1985:321).”

Rıza Fahreddin, ilkokulu bitiren öğrenciler için iki bölümden oluşan “Maarif Medresesi”ni kurmayı planlamıştır. Bu medresenin ilk bölümünde İslamî ilimler; ikinci bölümünde ise hayat için gerekli olan dersler okutulacaktır. Bu medresede okuyan öğrenciler, kısa sürede “Akait, hesap, hendese, coğrafya, cebir, felsefe (hikmet), kimya, heybet, tıbbiye, biyoloji (botanik ve zooloji), tarih gibi dersleri okuyup öğrenirler”.

Rızaeddin Fahreddin, söz konusu bu eserinde yaygın eğitime de dikkati çeker ve Tatar halkı için kütüphane ve gazetenin gerekliliği üzerinde hassasiyetle durur: “Çoğu kişiler, okumaya kabiliyetli oldukları halde, yoksulluklarından ihtiyaç duydukları kitapları alamıyorlar. Onlar ve genel olarak halk için kütüphanenin faydası çoktur.” O, Kazan Türkleri ile diğer Müslüman halklar için bir İslam gazetesi çıkarılıp dağıtılmasının kötü giden pek çok işleri yoluna koyacağı düşüncesindedir.

Rızaeddin Fahreddin, Âsâr adlı biyografik eserini, Din Nazırlığındaki görevine atandıktan sonra yazmaya başlar. Buranın zengin kütüphanesinden istifade ederek kaleme aldığı çok ciltli eserinin edebiyat tarihi ile ilgili bölümü, zengin malumatla doludur. Âsâr'ın cildlerinde E. Kargalı, H. Salihov, Ş. Zeki M. Akmulla, Kayyum Nasırî ile Şahabeddin Mercani gibi pek çok kalem erbabının ve edebiyatçının biyografisi bütün yönleriyle ele alınıp işlenmiştir.

Bir yandan eğitim işini aktif şekilde yürütürken, diğer yandan kaleme aldığı kitaplarıyla, çizdiği çalışkan, adil ve samimi kişiliği ile dikkatleri çeken Rızaeddin Fahreddin, Diniye nezaretinde kadılık makamına getirilmiştir. Ayrıca 1908-1909 yılları arasında Orenburg'ta Hüseyiniye Medresesi'nin müdürlüğünün yanı sıra, Pedagoji Birliğinin üyeliği görevlerini de yürütmüştür. Çalışkan, idealist,

yenilikçi kimliği ile tanınan Rızaeddin Fahreddin'in verimli yazı hayatını semeresi yetmiş yedi kitap, sayısız ders kitabı ve makalelerdir. Yeni usulle eğitim veren okulları açma fikrini, henüz XIX. yüzyılın son çeyreğinde dillendirmekle, ne kadar uzak görüşlü ve yeniliğe açık bir fikir ve bilim adamı olduğunu da göstermiştir.

Tatar nesrinin gelişmesinde büyük rolü olan Rızaeddin Fahreddin'in eğitime ne kadar önem verdiğini, yazdığı edebi eserlerinden de anlamak mümkündür. Onun ilk kalem tecrübesi *Selime yaki Gıyffet* (Selime veya İffet), romanı 1899 yılında Kazan'da Gafil bini Gabdulla müstear adıyla yayımlanmıştır. Aynı yıllarda yazdığı, *“Esma Yaki Gamel ve Ceza”* romanı 1903 yılında Orenburg'ta basılmıştır.

Selime yaki Gıyffet romanı, İranlı zengin bir ailenin kızı Selime ile genç bir Tatar talebenin İdil'e seyahatleri esnasında tanışıp, evlenmeye karar vermelerini konu alır. Yazar, romanda, toplumdaki her ferdin eğitilmesinin önemini, kurgulanan olaylar çerçevesinde anlatmıştır. Romanın ana kahramanı Selime, annesiyle İran'dan Petersburg'a, oradan da Moskova'ya gelir. Vapur'da Kazanlı gençle karşılaşır; tanışıp, edebiyat, tarih ve ilim üzerine sohbet ederler. Bir süre sonra birbirlerine âşık olurlar. Selime, çok iyi eğitim görmüş, bilgili ve kültürlü bir genç kızdır. Bu yönüyle delikanlının gönlünü fetheder. Genç kız da, delikanlının edepi, saygılı ve efendi mizacından etkilenir. Yolculuğun sonunda Bakü'ye ulaşınca, orada evlenirler. Okumuş, kültürlü Selime ile edepi Tatar genci mutlu yuva kurarlar. Roman, esasen yolculuk esnasında birbirini seven iki gencin mutlu yuva kurmasıyla sonuçlanan basit bir olay etrafında kurgulanmakla beraber, yazar okuyucuya, sosyal hayatla, aileyle ilgili kendi fikirlerini derinlemesine iletmek amacındadır. Bunda da başarılı olmuştur. Burada dikkat çekici bir husus ise Selime'nin iyi eğitim görmüş, bilgili, kültürlü çizilmesidir. Yaşadığı ve eser verdiği devre göre son derece ileri görüşlü ve yenilikçi bir şahsiyet olan Rızaeddin Fahreddin'in, romandaki erkek karakteri kıza göre daha donanımsız, eğitim bakımından daha hazırlıksız çizmesi de manidardır. Onun aracılığıyla Tataristan'daki eğitim sistemini eleştirerek, ideal eğitimin niteliğini ve hangi ölçütlere göre reform yapılması gerektiğini bir aşk hikâyesi etrafında işlemiştir. Romandaki Tatar genci, hem kendi eğitimini hem de ülkesinde var olan sitemi, lise ve üniversitede okuyan diğer milletlere mensup gençlerle kıyasladığında, Tatarların ve tabii kendisinin geride kaldığı gerçeği ile karşılaşır. Selime, Mısır Üniversitesinden mezundur. Arapçayı, İngilizceyi ve Fransızca'yı ana dili gibi bilmektedir. Tarihle ilgili bilgileri öylesine geniş ve derindir ki, Tatar dili ve tarihine dair meseleleri Tatar gencinden daha iyi bilmektedir. Yazar, Selime'yi, “edepi olduğu kadar sevimli, bilgili olduğu kadar zarıftı. Yağ gibi yumuşak, bülbül ötüşüne benzer duygulu ve gönlü okşayan sesiyle, tan yeli gibi ruhumu dinlendiriyordu.” diyerek tasvir eder. Kısacası, ilim ve güzellik denizi diye nitelendirdiği Selime'yi böylesine idealize etmesi, kadınların erkeklerden hiç de eksik olmamaları gerektiğini, iyi eğitim gördükleri takdirde, kocalarını bile hayran bırakacak bilgi, görgü ve kültüre sahibi olacakları görüşüne kuvvet kazandırmak istemesindendir (Abdurrahman Sadi:1926:108-109).

Romanda ayrıca, yalnızca dini bilimlerin eğitimde yeterli olmadığı, müspet bilimlerin de okutulmasının elzem olduğu vurgulanmaktadır. Romanda gerçek insan olmak için, ilim sahibi olmanın yanı sıra huy güzelliği ve şahsiyetli olmanın gereği üzerinde de durulmaktadır. Rızaeddin Fahreddin, “milleti mesut etmek, onlara kolay okumak ve güzel yaşamak için gerekli kazancı sağlamakla, hüner ve sanatları edindirmekle mümkün olacaktır” der (Fahreddinov, Rıza, 1903:44)

Rızaeddin Fahreddin, toplumda tartışılan, gündemden düşmeyen kısır çekişmelerin, eski ve yeni çatışmalarının dışındadır. O, meselelere hep daha yukarıdan bakar ve kapsayıcı bir üslupla değerlendirip, en akılcı yorumları ortaya koyar. Eski ve yeni usulde eğitim hakkında şöyle der: “Bir vakitler eski usullere de yeni deniyordu. Gelecekte, belki bu yeni usule de eski ismi verirler. Çünkü o zaman daha kolay ve yeni bir usul meydana çıkabilir.

Kaynakça:

Abdurahman Sadi,(1926), Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan.

Hayri, Enver, “Rızaeddin Bine Fehreddin Eserlerinde Terbiye-Ehlak Meseleleri” *Rızaeddin Fehreddin: Nasledie i Sovremennost*, Kazan .

Fahraddinov Rıza(1903) *Esmâ yaki Gamel ve Ceza*. Orenburg.

Merdanov, R. F. (2003), “ Rızaeddin Fehreddin'nin ‘Şura’ Jurnalındaki Edebi İşçenliği” *Rızaeddin Fehreddin: Nasledie i Sovremennost*, Kazan .

Юзиев Н.Г. Гайнуллин М.Х. , Татар әдәбияты тарихы, “Риза Фәхрәтдинов” , том 2, с. 319-334, Kazan, 1985./Yüziyev N.G., Gaynullin M., X., vd.,(1985) “Rıza Fexretidinov”, *Tatar Edebiyatı Tarihi* 2, s. 319-334, Kazan, 1985.

Zarif Beşiri (1968), *Zamandaşlarım Bilen Uçraşular (Yazuçı İstelikleri)*, Kazan, Tatkitneşr,

Ceyhan Halk Kültüründe Ekmek

Bread in Ceyhan Folk Culture

Fatmagül KÜÇÜK TURSUN *

Öz:

Halkbilim, doğum geleneklerinden ölüm geleneklerine, türkülerden ninnilere, halk hekimliğinden halk meteorolojisine kadar geniş bir alanı kapsayan ve içinde yer aldığı halkın kültürel özelliklerini yansıtan bir disiplindir. Günümüzde halkbilim, Türk kültürünün ayrıntılarında kalabilmeyi başaran bazı kültürel unsurlara eğilerek bu unsurların ne ifade ettiğini sorgulamaya başlamıştır. Bu yüzden bugün kaybolmayan kültürel unsurlar az olsa da bunlara gereken değeri vererek sahip çıkmalı ve halkbilim perspektifinden bakarak değerlendirmeliyiz. “Tematik” olarak değerlendirilebilecek bu yaklaşımla Türk kültürü ayrıntılı olarak incelenme ve yorumlanma fırsatı bulmuştur. Ceyhan yöresi kültürel zenginliklerin henüz kaybolmadığı ve en uzak köylerinde bile canlılığını koruyan halkbilim ürünlerinin bulunduğu bir yerdir. Ceyhan halk kültüründen yola çıkarak incelemeye çalıştığımız “ekmek” konusu bugüne kadar sadece kültür tarihi ve halk edebiyatı çalışmalarında yer alan ve üzerine herhangi bir tematik çalışma yapılmamış konulardan biridir. Bu çalışmada Ceyhan halk kültürünün çeşitli noktalarında karşımıza çıkan “ekmek” ile ilgili uygulamaları, temel besin maddesi, kutsal ve nimet, saçı, uğur ve bereket başlıkları altında incelemeye çalıştık.

Anahtar kelimeler: Halk Kültürü, Ekmek, Kutsal, Nimet, Saçı, Bereket, Uğur.

Abstract:

Folklore, tradition, death from childbirth traditions, from folk songs to lullabies, folk medicine, covering a wide area from the public and in meteorology, where is a discipline that reflects the cultural characteristics of the population . Today, folklore , Turkish culture, some cultural elements that managed to remain in the details of these elements and thereby began questioning what it means . So today we are not lost, though less cultural elements should take charge, giving them the required value from the perspective we need to evaluate and folklore . “Thematic “ approach could be seen as a detailed examination of Turkish culture and had the opportunity to interpretation. Ceyhan region of great cultural heritage is not lost yet and vitality even in the most remote villages where there is a place that protects

* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi, MEB Balıkesir Altıeylül Mehmet Akif Ersoy Orta Okulu Türkçe Öğretmeni, fatmagul_kucuk@yahoo.com.

folklore product . Based on folk culture Ceyhan we try to examine the “bread” issue so far only involved in the study of the history of culture and folk literature and on any subject is one of the thematic working yet. In this study Ceyhan encountered at various points of folk culture “bread “ and related applications, essential nutrient, holy and blessing, saç, tried to inspect under the headings of good luck and fertility.

Keywords: Folk Culture, Bread, Holy, Blessing, Saçı, Abundance, Ugur.

Giriş

Ekmek, emeğin karşılığı ve Tanrı'nın insanlara lütfu olarak görülmüş ve tüm dinlerce kutsal kabul edilmiştir. Musevi'nin Tanrı'ya sunduğu ekmek mayasızdır. Hristiyan için ekmek İsa'nın sembolüdür.¹ Müslümanlar için de ekmek değerlidir ve kutsal bir yiyecek olarak kabul edilir, yere düştüğünde öpülüp alına konur. Türk kültüründe geçmişten bugüne ekmek temel besin maddesi olmuştur. Türkler göçebe yaşama tarzları içinde kendilerinin ve hayvanlarının yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli temel besin maddelerinin tarımını yapmıştır. Türklerin buğday ziraatı yapması, yaşamlarını sürdürmek için muhtaç oldukları temel besin maddesi ekmeği yapabilmek içindir. Ayrıca sade beslenme biçimine sahip Türkler için buğday bulgur, yarma ve nişasta da demektir. Ekmeğin insanlık tarihindeki gelişiminde bütün topluluklar aynı safhaları geçirmiştir. Ziraata dayanan bir yiyecek olan ekmek yapabilmek için göçebe bir kavim olan Türkler bir parça toprak edinmiştir. Konumuzla ilgili olarak ekmek kelimesinin kökenine ve ekmeğin Türk kültür tarihindeki yerine bakmak uygun olacaktır.

Ekmek sözcüğü eski Türkçede “etmek” şeklinde kullanılmıştır. Bazı bölgelerde “ötmek” şekliyle de kullanılmıştır. Kaşgarlı Mahmud her iki kullanışı da almıştır. Ayrıca Divânü Lugâti't-Türk'te buğday kelimesine yer verilmiştir(Kaşgârlı Mahmûd, 2005:204, 271). Dede Korkut Kitabı'nda da ekmeğe “Bişmiş etmegün bakası olmaz” ve “Ağanuzun etmegi helal olsun” ifadelerinde yer verilmiştir (Ergin, 1971:6, 79, Ögel, 1978: 36-37).

IX. yüzyılda Çinli gözlemcilere ve İslam kaynaklarına göre ise sadece zenginler ekmek tüketmektedir. Uygur medeniyetinde de ekmeği sadece zenginlerin yediği Çin ve Arap kaynaklarınca doğrulamıştır(Baykara, 2001: 101, 119). X.yüzyıldan sonra ekmek yeme yaygınlaşınca, buğday ekimi yaygınlaşmıştır. Ancak bu ekim kişinin kendine yetecek miktarla sınırlı kalmış, pazarlamaya dönük olmamıştır(Baykara, 2001: 119, 122). XI. Yüzyılda buğday Çiğil ülkesinde yetiştirilmiş, artıklarına da saman denmiştir. Daha sonra buğday, bulgur(yarma) ve nişasta olarak çeşitlenmiştir. (Baykara, 2001: 119, 122, 124). Köktürk ve Uygurların yaptığı tarım Moğollara da yansımıştır. Moğolların ziraatına dair pek çok görüş bulunmaktadır (Avirmed, 2011: 144-145). XI. yüzyılda Türklerdeki temel besin maddelerinden biri de unlu gıdalar olmaya başlamıştır. Türkler birçok ekmek, kurabiye ve çörek çeşidini bu yüzyılda bilmekteydi. Yine bu yüzyılda tahıl adları, un, çörek, ekmek çeşitleri vardır ve ekmekle ilgili terimler oldukça çeşitlidir. Divânü Lugâti't-Türk'te bu alanda kullanılan kelimelerin tüm kelimelere oranı %14 olarak belirlenmiştir(Yılmaz, 2006: 12, 14, 169). Kelime oranı bu konudaki kültürel birikimi yansıtması açısından önemlidir.

XIII. yüzyılda Orta Asya'da Moğolistan bölgesinde tarım az yapılmaktaydı. Tarımda Orhun ırmağı ve çevresi önemli yer tutmaktaydı. Altay ve Tanrı dağı çevresinde de yaygın olarak tarım yapılmaktaydı. Daha da batıya gidildiğinde köklü bir ekmek kültürü vardı. Çin kaynaklarına göre Türkler göçebe olsalar da bir parça toprak sahibiydi çünkü çiftçilik yapmaya muhtaçtı. Buğdayı ekmek yapmak için arpayı ve mısırı ise hayvanlarına yedirmek için ekiyorlardı. Hazırlama, kullanma, dayanıklılık gibi nedenlerle Türk kültürüne en uygun ekmek yufka olmuştur. Daha sonraki dönemlerde yerleşik hayata geçiş ve İslamiyetle birlikte diğer kültürlerin etkisiyle ekmek çeşitlenmiştir. Yaşanılan coğrafya da ekmeğin çeşitlenmesinde etkili olmuştur. Ekmeğin Türk kültüründe ak ekmek, kara ekmek, darı ekmeği gibi çeşitleri vardır. Dede Korkut Kitabı'nda geçen “yanmış arpa etmegi” ifadesiyle karşılık bulan ekmek

1 Ayrıntılı bilgi için bakınız. CAMPBELL, Joseph(Çev. Kudret Emiroğlu), Batı Mitolojisi Tanrının Maskeleri, Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 1995, s. 121, 294, 314, 411.

çeşidi Oğuzlar arasında iyi bir yiyecek sayılmamıştır. Buğday unundan yapılan ak ekmekler ise iyi sayılmıştır. Darı ekmeği ise fakirler tarafından yenen bir ekmek türü olmuştur (Ergin, 1971: 113, Ögel, 1978: 36-43, Ziya Gökalp, 1991: 26). Türklerin yaptığı “kabarık kara ekmekler” onları diğer kavimlerden ayırmıştır (Adji, 2002: 22).

Oğuz Destanı’na göre bir sefer sırasında ordusu yemek bakımından zor durumda kalınca Buğra Han hamuru eline alıp yassılıp kazana atmış ve ekmek yapmıştır, bu yemeğe de “Buğra Han Aşı” denmiştir. Ayrıca buğday Oğuzlar arasında “aşlık” olarak da adlandırılmıştır. Türk yemek kùltürü sade şekilde gelişmiştir. Bu şekilde gelişmesi Türklerin yaylak-kışlak hayatı yaşaması ve hayvancılıkla uğraşmalarından kaynaklanır. Kırım, Kazak, Kırgız, Başkurt ve Altay Türklerinde “talkan” adı verilen “yarma aş” tüketilmiştir (Baykara, 2001: 102, 119).

Manas Destanı’nın geçtiği dönemde sınırlı olmakla beraber gezici tarım yapılmıştır ve bu uğraş temel ihtiyacı karşılamaya yönelik olmuştur. Bu dönemde ekilen buğday ekmek yapımında kullanılmıştır (Çakmak, 2009:179). Hububatlardan mısır ve arpa Türk kùltüründe anlatılara kadar yansımıştır. Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi’nin huzurunda darı çeçinin üzerinde namaz kılmıştır. Bu anlatıdan yola çıkarak XII. yüzyılda Seylan boylarında darı ekildiğini söyleyebiliriz. Arpa ise atlar için önemlidir. Manas Destanı’na tekrar bakarsak destanda Semetey arpanın güzde ve kışlakta ekildiğini söyler. Ekmek tarih içinde çeşitli hububat unlarından yapılmıştır. XIX. yüzyıl İstanbul düşüncesinde Allah’ın buğdayı insanlar, arpayı atlar, darıyı kuşlar için yarattığı inancı yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde buğday insanın temel gıdası haline geldiğinden en temel ziraat ürünü olmuştur. Ziraatle ilgili olan bitkisel şenlikler arasında buğday hasadında yapılan harman yeri şenliği buğdayın Türk kùltüründeki yerini bize göstermektedir (Baykara, 2001: 101, 123, 206). Türk kùltüründe tahıllardan buğday ve buğdaydan yapılan ekmeğe saygı duyulmaktadır (Kılıç, 2012:V). Türkçede ekmek², “ekmeğinin tuzu yok” deyiminde kullanılır ve bu deyimle iyiliği çabuk unutulana kimse kastedilir (Kalafat, 2010: 107). Türk kùltüründe ekmek kutsal sayıldığı için ekmek üzerine yeminler edilmekte (ekmek mushaf çarpsın) ve yerdeki ekmek parçaları (öpölüp alna konularak) özenle toplanmaktadır (Beşirli, 2010:164).

Türk kùltüründe ekmek çeşitli uygulamalarda kullanılmıştır. Ekmeğin kullanıldığı uygulamalar kùltürel unsurlarla taşınarak bugüne gelebilmeyi başarmıştır. Türk kùltüründe ekmeğin kullanıldığı uygulamalar, geçiş dönemlerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun nedeni ekmeğe birçok büyüsel ve dini kökenli işlev yüklenmesidir. O halde ekmek Türk kùltüründe önemli bir yere sahiptir, diyebiliriz. Ayrıca Türk kùltüründe ekmek ile ilgili uygulamalar bazı noktalarda şamanizmden izler taşır. Ceyhan halk kùltüründe ekmek ile ilgili uygulamalar günümüzde de yapılmaktadır. Mitik dönemden ve şamanizmden kalan unsurlarla İslamiyet’in etkisi ve Ceyhan’ın bir tarım coğrafyası olması Ceyhan halk kùltürünü şekillendirmiştir. Ceyhan halk kùltüründe ekmek geçiş dönemlerinden olan doğum ve evlenme uygulamalarında, kutsal günler ve aylarla ilgili uygulamalarda ve uğur/bereket ile ilgili uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Ceyhan kùltüründeki ekmeğin kullanıldığı uygulamalar birkaç noktadan temellendirilerek açıklanabilir.

Temel Besin Maddesi Ekmek

Ekmek için Türk kùltür tarihinin bize sunduğu bilgilere dayanarak Türklerin en temel besin maddelerinden biri olmuştur, diyebiliriz. Dolayısıyla her topluluk için olduğu gibi Türkler içinde ekmek fiziksel bir ihtiyaç olmuştur. Türkler için ekmek çoğunlukla buğday unundan yapılan ekmek şeklinde olmuştur. Ekmeksiz yaşam düşünülmemiş göçebe yaşam tarzı içinde bile ekmek yapabilmek için buğday tarımı yapılmıştır. *“Karasal iklimle sahip olan Bozkır coğrafyası tarımdan çok hayvancılığa elverişlidir. Bu nedenle bozkır kavimlerinin temel geçim kaynağını hayvancılık oluşturmuştur. Bozkır kavimleri sürülerine ot ve su bulabilmek için bozkır yaşam biçimini (konargöçer) benimsemişlerdir. Evcilleştirilen*

2 Türkçede ekmek kelimesinin kullanımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız. ZÜLFİKAR, Hamza, “Anlamları, Deyimleri ve Çeşitleriyle Ekmek”, Türk Dili Dergisi, C: CIII, S: 728, Ağustos 2012, ss.12-17.

hayvanların beslenmesi için bazı bitkilerin ekilmesi zorunlu olmuştur. Türkler hayvanları için yonca, kendi beslenmeleri için buğday ve mısır yetiştirmişlerdir”(Doğan, 2006: 5).

Ekmek başlangıçtan beri insanların en temel besin maddesi olmasına rağmen zaman içinde toplumlarda yoksulların başlıca yiyeceği olarak anılmaya başlamıştır. Türk kültüründe ise fakirlik “yiyecek bir somun ekmeği yok” şeklinde ifade edilmektedir. Türk kültüründe sosyal ve ekonomik seviyesi düşük kesimlerde fırından ekmek alınmaz, yufka ekmek ya da bazlama olarak ev kadınları tarafından yapılmıştır. Günümüzde ise bu tarz ekmekler, “nostalji” adı altında marketlerde satılmakta, büyük restoranlarda müşterilere sunulmaktadır. Üretilen ekmek biçimi Türk yemek kültürü içinde anlam değiştirmiştir (Beşirli, 2010:164). Ancak ekmeğin ana işlevi değişmemiş yiyecekler çeşitlense de ekmek Türk kültüründe en temel besin maddesi olarak kalmıştır. Bugün Anadolu’da ekmek oldukça önemli bir besin maddesi olduğundan Afyon ve Eskişehir gibi şehirler ekmekleriyle imge haline gelmiştir (Oğuz vd., 2006:67-68). Kıbrıs Türk kültüründe de ekmek oldukça önemli bir besin maddesidir. Bir Kıbrıs manisinde ekmeğin insanın temel ihtiyaçlarından açlığa çözüm olduğu ifade edilmektedir(Oğuz vd., 2008:I).

Temel besin maddesi olan buğdayın insanlara geçmesiyle ilgili bir Tatar efsanesi vardır. Efsanede ayı ile insanın dostluğunun bitişi, beraber yaptıkları çiftçilik sonrası insanın ayıyı aldatarak buğdayın üst kısmını almasındandır. İnsanın buğdayın üst kısmını almasına ve lezzetli yemekler yapabilmesine kızan ayı, insanı ormanda istemez, ona zarar verir ve insana düşman olur(Atnur, 2002: 117). Kuşkusuz bu anlatıda buğdayın üst kısmından yapılan lezzetli yiyeceklerden biri ekmektir.

Ceyhan ekonomisinde en değerli tarım ürünlerinden biri buğdaydır. Ceyhan’ın bol mahsul veren topraklara sahip bir coğrafya olmasından dolayı Ceyhan halkı, ekonomisi tarıma dayalı bir toplum yapısındadır. İnsanların ilkçağlardan bu yana tarımını yaptığı bitkilerden biri olan buğday, Ceyhan’da da temel besin maddesi kabul edilmiş, “yaşamın devamlılık sembolü” olarak görülmüştür. Ceyhan’da “ekmeksiz yemek yenmeyeceği” fikri gibi “ekmeksiz güç olmayacağı” fikri de yaygındır. Bu anlamda insanların güce en çok muhtaç oldukları doğum sonrasında eski gücünü toplamasını kolaylaştırmak için lohusa kadına yedirilenlerin başında ekmek gelmektedir. Ceyhan’da lohusa beslenmesinde karşımıza çıkan temel besin maddesi kabul edilen ekmekle ilgili uygulama şu şekildedir:

Lohusaya pekmez suyundan sıcak şerbet yapılır, ekmek kızartılarak yağlı ekmek yapılır. Bol süt sağlar (K.5, K.11, K.19, K.20).

Kutsal ve Nimet Ekmek

İnsanın yaşamını devam ettirebilmesi fiziksel ihtiyaçlarının karşılamasına bağlıdır. Yaşam için yemek zorunlu bir ihtiyaç olduğundan yenilen herhangi bir şey insan için kutsal sayılabilir. Hayatın devamının sembolü olarak kabul edilen “yaşam ekmeği” inancı Gılgamış destanına kadar uzanmaktadır. Gılgamış ölümsüz olmayı ister. Tanrıların onu sınav yapacağı gün uyanık kalabilmek için yedi “kutsal” ekmek yapar. Yunanlarda ve Babillerde de ölümsüzlük ekmeği vardı. Museviler de çivi yazılı tabletlerden yaşam “ekmeği”ni öğrenmişlerdir. Ortadoğu’da ekmek yüceltilmiş, tapılmış ve bu şekilde bir kutsallık kazanmıştır(Ünsal, 2003: 82-83). Eski çağlardan bu yana insan ekmekle yani insanlığın temel gıdalarından biriyle anılmaktadır. Hristiyanlıkta yeni evlenen çiftlerin kutsandığı unsurlardan biri de ekmektir (Mercan, 2010: 257). İlkel insan ibadet sırasında kutsal kabul ettiği şeyleri kullanmıştır. Kuzey Amerika’da bazı kabilelerde maskelerin çubukları üzerine mısır unu serpilmiş ve bu şekilde tanrılara adak olarak sunulmuştur. (Örne, 1988: 91). Şamanizmde kötü ruh tarafından etkilenmiş kişiyi tedavi etmede külle birlikte kullanılan unsur ekmek olmuştur(Stutley, 2003: 11).

Bir Çuvaş mitine göre Tanrı gökyüzünü taştan yaratmış. Tanrının taştan yarattığı gökyüzü bir meşe yüksekliğinde olduğu için insanlar ekmeklerini orada soğumaya bırakabiliyormuş. Tanrı insanların

üzerine düşmekten korktuğu için gökyüzüne üflemiş, gökyüzü yükselmiş. Gökyüzüyle birlikte ekmekler de yükselmiş. Tanrı bu ekmekleri yiyerek yaşamaktaymış (Yılmaz ve Mişsi, 2003: 95).

Köksal'dan öğrendiğimize göre, “Yüce Allah; Âdem Aleyhisselâmi, cennetten çıkardığı zaman, ona her şeyi yapma sanatını da öğretti. Âdem Aleyhisselâma örs, çekiç, kerpeten ve külünk gibi bazı âletlerle, kızıl tüylü bir öküz de verildi. Âdem Aleyhisselâm, çiftçi oldu. Ekin ekmesi, kendisine emredildi. Âdem Aleyhisselâm, yeri, alnının terini sile sile sürdü. Sonra, ekini ekti, Sonra, onu suladı. Biçme zamanı gelince, onu biçti. Sonra, onları düvenle sürdü. Sonra, rüzgârda savurup taneleri, samanından ayırdı. Sonra, taneleri öğütüp un yaptı. Sonra, onu, yoğurup hamur, hamuru da pişirip ekmek yaptı. Bu ekmeği, Allah'ın, erişmesini dilediği zaman erişmedikçe, yiyip yutamadı.”(Köksal, 1989: 38). Peygamberler tarihindeki bu metinden yola çıkarak ekmeğin yaratılışını dini açıdan da kutsal kabul edebiliriz.

Türk kültüründe yiyecekler arasında ekmeğin ayrı bir önemi vardır. Ekmek nimet olarak görülür. Yere düşürülmemesi, düşmüşse hemen kaldırılması, bazı yörelerin geleneğinde ise o ekmeğin öpülmesi ona gösterilen saygıdır. Bunun temelinde nimete değer verilmezse elden gideceği ve ceza olarak kaybolacağı fikri vardır. Bu endişeler göz önünde bulundurularak diğer nimetler içinde ekmek ayrı bir değerdedir (Yüceler, 2010:135).

“Efsanelerin birçoğunda tohumlar ve taneli bitkiler insan yaratıldığında Tanrı tarafından verilmiştir. Hatta hububat ekimi de araya kimse sokulmadan tanrı tarafından insana öğretilmiştir. Efsanelerde, bitkiler içerisinde taneli olanlarda tanrı tarafından gökyüzünden yeryüzüne döküldüğü de anlatılmaktadır (Örnek, 1988: 198). Efsaneler sadece dünyanın, insanın, bitkilerin, hayvanları yaratılışını değil, adetlerin, törenlerin, kurumların da nasıl ortaya çıktığını anlatırlar. Adetlerin, kurumların, ritlerin kutsallığını kutsal sayılan ilk zamana bağlayarak gelenekseli destekleyip güçlendirirler. Bu anlamda toplum içinde kutsal saydığımız kurumlar, gelenekler, törenler ve ayinler ancak efsane tarafından doğrulandığında kutsal sayılırlar.” (Örnek, 1988: 210).

Evliya Çelebi'den öğrendiğimize göre, Hz. Âdem cennetten çıkarıldığında açlığını yaptığı buğday çorbasıyla giderir. Bu çorba “baba çorbası” olarak da bilinir. Daha sonra Hz. Âdem Cebrail'den öğrenerek buğdayı un edip hamur yaparak ekmek pişirmesini öğrenmiştir. Ayrıca Hz. Âdem'in fırıncıların piri kabul edilmesinin nedeni de yaratılış öyküsündeki buğdayla olan bu ilişkidir(Kahraman ve Dağlı 2006:448).

Türkmen efsanelerinde insanın yeryüzüne gelmesi buğdayla bağdaştırılarak anlatılır. Efsaneye göre Âdem Aleyhisselam, şeytana aldanarak o zamanlar kavun büyüklüğündeki buğdaydan bir dilim kesmiş, Havva Ana'ya vermiş, Havva Ana buğdayı çiğneyerek yedikten sonra semadaki kedersiz hayatları biterek yeryüzündeki sıkıntılarla dolu hayatları başlamış. Efsaneye göre insanın çoğalan ve büyüyen bir varlık olmasının nedeni buğdaydır. Buğdayın şeklini de bize açıklayan bu efsanedeki unsurlar daha sonra Türkmen bilmecelerinde yer almıştır. Bilmecelerde buğdayın şekli ve güçsüzlerin ilacı olması yönü vurgulanmaktadır. Türkmenler arasında da ekmek üzerine yemin edilmektedir. Ayrıca ekmek kutsal sayıldığı gibi ekmeğin pişirildiği tandır, hamur yoğrulan kendirik ve ekmeğin saklandığı sofra bezi de kutsal sayılmaktadır (Söyegov, 2013:4-6).

Azerbaycan efsanelerinde Hazret Baba'ya da ekin ekip un yapmayı ve elemeyi öğreten Cebrail'dir. Ancak Hazret Baba ellediği ne yapacağını düşünürken Hz. Musa ortaya çıkarak esasını yere vurur ve yeren çıkan suyla unu hamur hamuru da ocak yakıp ateşte pişirerek çörek yapar. Bir başka efsanede de Azrail ile çörek yiyen kişi Azrail canını almaya geldiğinde ondan beraber yedikleri çörek ve tuz³ hakkı için canını almamasını diler (Acaloğlu ve Beydili, 2005: 149, 152). Azerbaycan'da yaşamakta olan Padar Türklerinde de gelin baba evinden çıkarken gelin sandığı kendisi ile birlikte çıkarılır ve bu sandığa Kur'an-ı Kerim, ayna, lamba, çörek/ekmek ve tuz konur (Kalafat, 2010:106).

3 Ekmek ve tuz hakkı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız. SAMSAKÇI, Mehmet, “Türk Kùltür ve Edebiyatında Tuz ve Tuz- Ekmek Hakkı”, İ.Ü. Edebiyat Fakùltesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C. 36, S. 36, 2007, s. 181-200.

Anadolu efsanelerine bakacak olursak, çocuğunun altını ekmekle temizleyen kadının kocası ve kuzusu taş kesilir (Sakaoğlu, 1980: 42, 66). Anadolu efsanelerinde kadının ekmeğe yaptığı saygısızlığın cezası eşinin ve kuzusunun taş kesilmesi olarak motifleşmiştir. Anadolu efsanelerindeki taş kesilme motifi Azerbaycan efsanelerinde şekil değiştirme olarak yer alır. Hamur yoğuran bir gelin elini temiz olmayan yere sürdükten sonra tekrar yoğurmaya devam etmek isteyince hamur leğeni gelinin başına geçer ve gelin kaza dönüştürür (Acaloğlu ve Beydili, 2005: 78).

Nogay masallarından Kamır Batır masalındaki dönüşme motifi oldukça ilginçtir. Masalda ekmek için mayalanan hamurdan erkek çocuğa dönüşen ve adı Kamır konulan yiğit anlatılmaktadır (Işık, 2010: 16). Kahramanın ismi hamurla bağlantılı olarak düşünülebilir. Kahramana dönüşmesi nedeniyle de hamur kutsaldır.

Hz. Âdem anlatısındaki buğday “yaşamın sürekliliğinin sembolü” dür. Temel gıda maddesi olmadan yaşamın devamı zorlaşır. Tanrı tarafından insanların yaşamını sürdürmesi için yaratılan buğday kutsaldır ve onun işlenmesinin öğrenilmesi de insanoğlu için kutsal bir bilgidir. Yaşamın sürekliliği için kutsal bilgiyle öğrenilen “ekmek” de ilkel insan zihninden bugüne kutsal sayılmıştır. Mitlerin ilkel insanın yaşam serüvenindeki yeri yine mitlerle ilgili uygulamaların varlığıyla sağlamlaştırılır. Uygulamalar içinde kutsallık ifadesi arayan insanoğlu ekmeği kullanmıştır. İlkel insanın ritüellerinde mitler ve kutsal bilgiler de kullanılmıştır. Ekmek ilkel insan zihninde dünyanın yaratılışına ve Tanrı tarafından insana öğretilen kutsal bilgiyle bağlantılı olarak çeşitli ritüellerin içinde yer almıştır. Kutsal olan ekmek ritüellerde koruyucu görev de üstlenmiştir. Ceyhan halk kültüründe de ekmek kutsal kabul edilmektedir. Ceyhan halk kültüründe ekmeğin “kutsal” ve “koruyucu” olması işleviyle kullanıldığı uygulamalara bakacak olursak şöyledir:

Hem bebeğin hem de annenin yastığının altına onları albasmaması için Kuran, bıçak, kibrit, süpürge, iğne, sarımsak, makas, tarak, çöreotu, ekmek parçası konur. (K.3, K.4, K.5, K.7, K.8, K.9, K.10, K.12, K.13, K.14, K.17, K.18, K.19, K.20).

Bebeği kırk basmasın diye yastığın altına kömür koyulur. Bebeğin yastığının altına tepsi, Kuran, ekmek kırığı besmele çekilerek konur (K.5, K.6, K.11).

Kırkı çıkmamış bebeği kırk basmasın diye odasına Kuran, ekmek, makas, bıçak konur (K.1, K.2, K.3, K.4, K.5, K.13, K.14, K.17).

Ceyhan halk kültüründe ekmeğe birer “kötü ruh” olduğuna inanılan “albastı” ve “kırkbasması” karşısında yeni doğan bebeği koruma işlevine yönelik olarak, yaradılış öyküsüne gönderme yapılarak ve kutsal bilgiyle öğrenilmesi yönüyle bir “kutsal” unsur olarak yer verilmiştir. Bebeği albasması ve kırk basmasından “koruma” amacıyla yer verilen diğer unsurlara da bakıldığında bu unsurların mitolojik veya dini yönünün olması oldukça dikkat çekicidir.

Saçı ve Ekmek

Saçı cansız kurbandır. Dinî sayılan bu terim, bütün Türk boylarında ortak şekilde kullanılır. Saçı her kavmin kendi emeğiyle kazandığı kıymetlilik ve mübareklik açısından en değerli nimetlerden seçilir. Göçebe yaşam tarzında olan kavimlerde süt, kımız, yağ saçılırken, çiftçilikle uğraşan kavimlerde buğday, darı şarap olabilir. Tüccar kavimler için saçı paradır (İnan, 1976: 54). “*Kansız kurbanlar insan, hayvan ve balıklar gibi canlı varlıkların dışında Tanrılara sunulan diğer hediyeleri kapsar. Bu hediyeler insanların sahip oldukları ve üretebildikleri her türlü gıda maddesi nevinden şeylerdir.*”(Bekki, 1996: 18). Arpa, buğday, süt, şarap, yağ, şarap ve kımız saçılır. Bunlar verilerek saçı yapılabilir, sulu olanlar ise ateşe serpilir (Uraz, :229-230).

Mordva Tatarları da “Kır İye”sini memnun etmek için kıra saçı olarak başak ve ekmek kırıntısı serper (Çıylmanov 1996: 120’den aktaran Zaripova Çetin, 2007: 6). Yakutlar, ilkbahar ve sonbahar ayınlarına

“ısıah” derdi. Aslında bu saçı bayramı ve ayinidir. Bu bayram için bütün soydaşlar kımız ve kurban hazırlardı(İnan, 1986:102).

Bugün Anadolu’da düğün törenlerinde gelinin başına buğday, çerez, para saçılması, su dolu toprak kapların kırılması, gelinin kapı eşiğine ocak başına yağ sürmesi tam anlamıyla kansız kurban geleneğinin kalıntısıdır (Erginer, 1997: 125). Anadolu’da saçı oldukça yaygındır. Halk kùltüründe hayatın her safhasında yapılabilen saçının insanı bir faydaya ulaştıracağı ya da bir insana gelecek bir zararı defedeceği inancı vardır (Kalafat, 2005:186-187).

Ruhlara saçı yapma, tüm dinlerde ve kavimlerde uygulanmıştır. Bu uygulama dinsel yönünü kaybettiğinde görenek olarak yaşamaya devam etmiştir. Günümüzde de hayırlı bir durumda kullandığımız “darısı başımıza” deyiimi de bu eski adette kalan bir hatıra olarak yaşatılmaktadır. Türk kùltüründe avcılık devrinde avın kanı, yağı ve eti, çobanlık devrinde süt, kımız ve hayvanların yağı, çiftçilik devrinde darı, buğday muhtelif meyveler saçı olarak kullanılmıştır. Saçı uygulaması temelinde şamanizm inancı vardır (İnan, 1986: 100, 167).

Ceyhan halk kùltüründeki saçı uygulamaları şöyledir:

Yürüyemeyen çocuk için Cuma günü ezan ile sala arası ekmek kırılır, herkese dağıtılır (K.3, K.4, K.5, K.6).

Kandil çöreği, kolaç, yağlı ekmek gibi hamur işi yapılarak dağıtılır (K.1, K.2, K.15, K.16).

Ceyhan halk kùltüründeki saçı ekmektir. Toplumların ekonomik şartlarıyla bağlantılı olarak çeşitlenen saçının Ceyhan halk kùltüründe ekmek olması bu kùltürün şekillendiği toplumun ekonomisinin tarıma dayanan bir toplum olmasından kaynaklanmaktadır. Türk kùltüründe hayatın her safhasında yapılan saçı, Ceyhan halk kùltüründe doğum sonrası uygulamalarda ve kutsal aylar, günlerle ilgili olan uygulamalardan kandil günü yapılan uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Doğum sonrası uygulamalardan olan yürüyemeyen çocuk için yapılan saçı, fayda amaçlı yani yürüme eylemini gerçekleştirmemiş bebeğin yürümesini sağlamak için yapılmaktadır. Diğer saçı uygulaması ise kandil günü çörek, yağlı ekmek, kolaç gibi buğday unundan yapılan ve ekmeğin türevleri sayabileceğimiz yiyeceklerin dağıtılmasıdır. Kandil günü yapılan bu saçı atalar kùltüyle bağlantılı olarak kişilerin ölen akrabalarının ruhlarına yönelik olarak yapılmaktadır. Daha ayrıntılı olarak düşünüldüğünde, ölen kişinin ruhunu memnun etmek ve kişiye verebileceği zararı engellemek gibi amaçları olarak ve kandil günleri yapılan saçı Ceyhan halk kùltüründe oldukça yaygındır.

Uğur/Bereket ve Ekmek

Türk halk kùltüründe üreme ve bereket birlikte düşünülmüştür. Bereket, tarım toplumlarının ekonomilerini etkilediği için öncelikli ve önemli bir kavram olmuş, bu kavram yüceltilerek uğur sayılmıştır.

Şamanlar göğe çıktığında Bay Ülgen’den yeni hasat hakkındaki kehanetleri alır(Eliade, 2003: 25). Şaman ritüellerinde yer verilen bu bereket arzusu dikkat çekicidir. Bereketin tam tersi olan “kıtlık” ise istenmeyen bir durum olarak bereketin kaçmasıdır. Kıtlık birçok anlatıda insanlar tarafından Allah’ın gazabı olarak görülmüştür. Bereket sembolü olarak kabul edilen ekmeğe yapılan saygısızlığın cezası Anadolu efsanelerinde kutsallıkla bağlantılı olarak taş kesilmeyken, Azerbaycan efsanelerinde ise kıtlıktır.

Altaylılarda kıtlığın unutulmuşu ekmeğin yapılışından sonradır. Adji’den öğrendiğimize göre, Altaylılar Tanrı’nın kendilerine verdiği kabiliyetin farkındaydı. Tanrı onlara toprağı sürmeyi ve kimsenin yapamadığı şeyleri öğretmişti. Ektikleri ürünleri demir oraklarla topladılar, dövenle ayırdılar. Tohumu topraktan yapılmış küplerde sakladılar. Ürünleri içi ambar, depo, çuval ve sandık yaptılar.

Özel fırınlarda ekmeği somun şeklinde pişirdiler. Ekmeği güneşe benzemesi için yuvarlak yaptılar. Bunlardan sonra Altay'da kıtlık unutuldu (Adji, 2002: 22).

Hacı Bektaş Veli'nin bir efsanesinde buğday, Hacı Bektaş Veli'nin üflemesiyle gebe kalamayan kadınlara yardım etme gücü kazanan bir bitkidir. Çocuğu olmayan kadınlar buğday tanesi yuttuğunda erkek çocuğu dünyaya getirirler(Boratav, 2012: 44). Bu anlatıda buğday üremenin sembolü olmuştur. Hz. Âdemle karıştırma şeilde benzerlik kurulan Deghan Baba'ya Özbekler buğday ektiklerinde 'Bizim elimiz değil, Deghan Baba'nın eli olsun' der. Kazaklar da "Dihan Ata" dedikleri kutsal yüzlü olan ve ekinin kutsal koruyucusu olan varlığı tohum ektiklerinde anar. Kutsallıkla bağlantılı olan ancak berekete yönelik bu uygulamalarda eski kült evresi canlandırılmaktadır (Beydili, 2003: 153-154).

Azerbaycan efsanelerinde ekmek, bereket sembolü olarak anlatılara yansımıştır. Gökten unun her gün tanrı tarafından yağdırıldığı ve biriktirilerek ekmek yapıldığının anlatıldığı Azerbaycan efsanesinde bir anne üzerini kirleten çocuğunu eli unlu olarak temizleyince bu durum Allah'ın hoşuna gitmez ve gökten un yağdırmamaya başlar. Kıtlık başlar ve insanlar aç kalır. Bir başka efsanede de insanların buğdayın bol olması sonucu ekmeği ziyan ederek Allah'ın gazabına uğramaları ve aç kalmaları anlatılır (Acaloğlu ve Beydili, 2005: 102). Efsanelerde ekmek, bereketin sembolüdür, ekmeğe yapılan herhangi bir saygısızlık kıtlıkla cezalandırılır.

Tatarların mitolojik varlıklarla ilgili inanışlarında yer alan iyelerden "değirmen iyesi" değirmende yaşayan ve kutsal ruh olarak bilinen bir iyedir. Toplanan tahılların, yapılan un ve ekmeklerin bolluğunun değirmen iyesiyle doğrudan bağlı olduğuna inanılır. Tatarlar arasında iyeyi memnun etmek için yapılan çeşitli uygulamalar vardır(Zapirova Çetin,2007: 19).

Anadolu efsanelerinde rastlanılan taş kesilmenin nedenlerinden biri olan ekmekle çocuğunun altını temizleme Azerbaycan efsanelerinde Allah'ın bereketinin kesilerek insanların kıtlığa uğramaları ve sonucunda da ölmeleri şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda bereket aynı zamanda kutsallıkla da bağlantılıdır. Azerbaycan efsanelerinde anlatılan ayının en pinti hayvan olması da sineği çöreğin üstündeyken öldürme saygısızlığında bulunmasındandır(Acaloğlu ve Beydili, 2005: 85, 102).

Ceyhan halkı, ekonomik olarak bir tarım toplumdur ve kültür bu toplumda şekillendiğinden bereket kavramı oldukça önemlidir. Bereketin kaçmaması için ekmeğe saygısızlık yapılmaktan kaçınılır çünkü ekmeğe bir saygısızlık yapıldığında bereketin kaçmasından korkulur. Ceyhan halk kültüründe ekmek kırıntısı rastgele silkinmez, yoksa evin bereketinin kaçacağına inanılır(K.5, K.6, K.11, K.22).Ayrıca bereket sembolü ekmek içine konan nesne, ekmeğin yüce kabul edilmesinden dolayı uğur sayılmıştır. Ceyhan halk kültüründe düğün, nişan gibi törenlerde yapılan ekmeklerin içine para konulur, bulunan para uğur sayılır (K.21, K.22).

Sonuç:

Türk kültüründe geçmişten bugüne ekmek temel besin maddesi olmuştur. Türkler göçebe yaşama tarzları içinde bile kendilerinin ve hayvanlarının yaşamını sürdürebilmeleri için gerekli temel besin maddelerinin tarımını yapmışlardır. Ekmeğin insanlık tarihindeki gelişiminde bütün topluluklar aynı safhaları geçirmiştir. Türkler de bu safhaları geçirmiştir. Türkler göçebe bir kavim olsalar da ziraata dayanan bir yiyecek olan ekmeği yapmak için bir parça toprak edinmiştir.

Türk kültüründe ekmek ve ekmeğin kullanıldığı uygulamalar yaygındır ve bu uygulamalar kültürel unsurlarla taşınarak bugüne gelebilmeyi başarmıştır. Türk kültüründe ekmeğin kullanıldığı uygulamalar geçiş dönemlerinde yoğunlaşmaktadır. Bunun nedeni ekmeğe birçok büyüsel ve dini kökenli işlev yüklenmesidir. O halde ekmek Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. Ayrıca Türk kültüründe ekmek ile ilgili uygulamalar bazı noktalarda şamanizmden izler taşır. Ceyhan halk kültüründe ekmek ile ilgili uygulamalar günümüzde de yapılmaktadır. Mitik dönemden ve şamanizmden kalan unsurların yanında İslamiyet etkisi ve Ceyhan'ın bir tarım coğrafyası olması Ceyhan halk kültürünü etkilemiştir. Ceyhan

halk kùltüründe ekmek geçiş dönemlerinden olan doğum ve evlenme uygulamalarında, kutsal günler ve aylarla ilgili uygulamalarda ve uğur/bereket ile ilgili uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Ceyhan kùltüründeki ekmek tasavvuru temel besin maddesi olması, kutsal ve nimet olarak kabul edilmesi, saçı olarak kullanılması ve uğur/bereket sembolü olması noktalarında şekillenmiştir.

Ceyhan’da ekmek temel besin maddesi kabul edilmiş, “yaşamın devamlılık sembolü” olarak görölmüştür. Ceyhan’da “ekmeksiz yemek yenmeyeceğı” fikri gibi “ekmeksiz güç olmayacağı” fikri yaygındır. İnsanların güce en çok muhtaç oldukları doğum sonrasında eski gücünü toplamasını kolaylaştırmak için lohusa kadına yedirilenlerin başında arasında ekmek gelmektedir.

Efsaneler, nesnelerin kutsallaştığını gösterir. Türk efsanelerindeki ekmekle ilgili motifler oldukça ilginçtir. Ceyhan halk kùltüründe ekmeğe birer “kötü ruh” olduğuna inanılan “albastı” ve “kırkbasması” karşısında yeni doğan bebeğı koruma işlevine yönelik olarak, yaradılış öyküsüne gönderme yapılarak ve kutsal bilgiyle öğrenilmesi yönüyle bir “kutsal” unsur olarak yer verilmiştir. Bebeğı albasması ve kırk basmasından “koruma” amacıyla yer verilen diğer unsurlara da bakıldığında bu unsurların mitolojik veya dini yönüdür, diyebiliriz.

Ceyhan halk kùltüründeki saçı ekmektir. Toplamların ekonomik şartlarıyla bağlantılı olarak çeşitlenen saçının Ceyhan halk kùltüründe ekmek olması bu kùltürün şekillendiğı toplumun ekonomisin tarıma dayanan çiftçi bir toplum olmasından kaynaklanmaktadır. Türk kùltüründe hayatın her safhasında yapılan saçı, Ceyhan halk kùltüründe doğum sonrası uygulamalarda ve kutsal aylar, günlerle ilgili olan uygulamalardan kandil günü yapılan uygulamalarda karşımıza çıkmaktadır. Doğum sonrası uygulamalardan olan yürüyemeyen çocuk için yapılan saçı, fayda amaçlı yani yürüme eylemini gerçekleştirmemiş bebeğın yürümesini sağlamak için yapılmaktadır. Diğer saçı uygulaması ise kandil günü çörek, yağlı ekmek, kolaç gibi buğday unundan yapılan ve ekmeğın türevleri sayabileceğımız yiyeceklerin dağıtılmasıdır. Kandil günü yapılan saçı, atalar kùltüyle bağlantılı olarak kişilerin ölen akrabalarının ruhlarına yönelik olarak yapılmaktadır. Daha ayrıntılı olarak düşünöldüğünde ölen kişinin ruhunu memnun etmek ve kişiye verebileceğı zararı engellemek gibi amaçları olan ve kandil günleri yapılan saçı Ceyhan halk kùltüründe oldukça yaygındır.

Ceyhan’ın ekonomisi tarıma dayanmaktadır. En değerli tarım ürünlerinden biri buğdaydır. Halk kùltürü tarım toplumunda şekillendiğinden bereket kavramı oldukça önemlidir. Bereketin kaçmaması için ekmeğe saygısızlık yapılmaktan kaçınılır çünkü ekmeğe bir saygısızlık yapıldığında bereketin kaçmasından korkulur. Ayrıca bereket sembolü ekmek içine konan nesne, ekmeğın kutsal ve yüce kabul edilmesinden dolayı uğur sayılmıştır.

Ceyhan halk kùltürü uygulamalarında kullanılan “ekmek” oldukça önemli bir unsurdur. Ceyhan halk kùltüründe temel besin maddesi olan ekmek, dinsel ve büyüsel uygulamalarda kutsallık ve kötü ruhlardan koruma işlevi taşıyan, fayda amaçlı ve ruhları memnun etmek için saçı olarak kullanılabilen, bereket olarak sembolleşmiş ve tüm işlevlerinden kaynaklanarak uğur kabul edilen bir kùltürel unsur haline gelmiştir.

Kaynakça:

a)Yazılı Kaynaklar

Acaloğlu Arif ve Celal Beydili, Esatirler Efsane ve Rivayetler, Bakü, 2005.

Atnur, Gülhan, Başkurt ve Tatar Efsaneleri Üzerine Karşılaştırmalı Motif Çalışması, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2002

Avirmed, Enkhbat, Kök Türk ve Uygur Çağındaki Moğol Asıllı Halkların Siyasi ve Kültürel Durumları (6. Ve 9. Yüzyıllarda), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2011.

Baykara, Tuncer, Türk Kültür Tarihine Bakışlar, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2001.

Bekki, Selahaddin. “Türk Mitolojisinde Kurban”, Akademik Araştırmalar, 1996/3, ss.16-28.

Beşirli, Hayati, “Yemek, Kültür ve Kimlik”, Milli Folklor Dergisi, 2010/87, ss.159-169.

Beydili, Celal, Türk Mifoloji Sözlüyü(Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük), Ankara: Yurt Kitap Yayın, 2003.

Boratav, Pertev Naili, Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi, Ankara: Bilgesu Yayınevi, 2012.

Çakmak, Diren, “Manas Destanı’nın İktisadi İncelenmesi”, Akademik Bakış, Cilt:3, Sayı:5, Kış 2009, ss.171-194.

Doğan, Orhan, Bozkır Kavimlerinin Kültür ve Mitolojilerinde At, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Eliade, Mircea, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 3, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Ergin, Muharrem, Dede Korkut Kitabı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Erginer, Gürbüz, Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Işık, Murat, Nogay Masalları, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2010.

İnan, Abdülkadir, Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976.

İnan, Abdülkadir, Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.

Kahraman Seyit Ali ve Yücel Dağlı, Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Cilt, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Kalafat, Yaşar, Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara: Babil Yayıncılık, 4. Baskı, 2005.

Kalafat, Yaşar, “Van Gölü Havzası Örneklemleri ile Türk Kültürlü Halklarda Tuz İnancı”, I. Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kültürü ve Yemekleri Sempozyumu, İstanbul: Bitlis Eren Üniversitesi Yayını, 2010, ss.101-109.

Kaşgârlı Mahmûd, Divânü Lugâtî’t-Türk, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Kılıç, Sami, Türk Halk İnanışlarında Yiyecek ve İçecekler, Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları, 2012.

Köksal, M. Asım, Peygamberler Tarihi 1. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Mercan, M. Salih, “Yemeklerin Gizemi ve Siirt Tuzlaması”, I. Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kùltürü ve Yemekleri Sempozyumu, İstanbul: Bitlis Eren Üniversitesi Yayını, 2010, ss.257-268.

Oğuz Ö., Akkanat N., Karagöz A., Kentler ve İmgesel Yemekler 2, Ankara: Gazi Üniversitesi THMBER Yayını, 2006.

Oğuz Ö., Tutak E., Genç K., KKTC’de 2008 Yılında İmgesel Yemekler, www.thbmer.gazi.edu.tr/posts/download?id=12320(E.T. 01.02.2014)

Ögel, Bahaeddin, Türk Kùltür Tarihine Giriş IV Türklerde Yemek Kùltürü (Göktürklerden Osmanlılara), Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları, 1978.

Örnek, Sedat Veyis, İlkelerde Din. Büyü, Sanat, Efsane, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1998.

Sakaoğlu, Saim, Anadolu Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katalogu, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.

Stutley, Margaret, Shamanism an Introduction, Newyork:Routledge, 2004.

Söyegov, Muratgeldi, “Toprak Altında Korunan Çok Eski Bir Medeniyet: Türkmenlerin Ekonomik Yaşamına ve Sözlü Folkloruna Etkisi ve İzleri”, Uluslararası Akademik Bakış E-Dergisi, Sayı:36, Kırgızistan, Mayıs-Haziran 2013, ss.1-7

Ünsal, Artun, Nimet Geldi Ekine Türkiye’nin Ekmeklerinin Öyküsü, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2011.

Yılmaz, Mehmed Fatih, “Anlambilimsel Bağlamıyla Divânü Lugatı’t-Türk’te Mutfak Kùltürü”, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yılmaz Metin ve Yuhma Mişşi, Türk Dünyası Ortak Edebiyat Metinleri Antolojisi, C.26, Ankara: AKM Yayınları, 2003.

Yüceler, İsa (2010), “Dinde Sofra Kùltürü”, I.Doğu Anadolu Bölgesi Geleneksel Mutfak Kùltürü ve Yemekleri Sempozyumu, İstanbul: Bitlis Eren Üniversitesi Yayını, 2010, ss.127-143.

Zaripova Çetin, Çulpan, “Tatar Türklerinde Mitolojik Varlıklarla İlgili Mitler ve İnanışlar (İyeler ve Yaratıklar)”, Bilig Güz 2007/43, ss.1-32.

Ziya Gökalp, Türk Uygarlığı Tarihi, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1991.

b)Sözlü Kaynaklar

Kaynak kişilerle ilgili bilgiler, “ad-soyad, yaşı ve doğum yeri, öğrenim durumu, mesleği ve derlemenin yapıldığı tarih” sıralaması göz önünde bulundurularak verilmiştir.

K.1 İffet İPEKÇİ, 62, Merkez/Muradiye Mahallesi, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 16.09.2006.

K.2 Mürüvvet AKGÜN, 54, Merkez/ Muradiye Mahallesi, İlkokul, Ev Hanımı, 17.09.2006.

K.3 Ayşe ŞUMNU, 70, Narlık Köyü, Okuryazarlığı Yok, Ev Hanımı, 30.09.2006.

K.4 Nuriye ÖKTEM, 71, Gündoğan Köyü, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 01.10.2006.

K.5 Hülya KÜÇÜK, 49, Mustafabeyli Köyü, Lise Mezunu, Ev Hanımı, 15.10.2006.

K.6 Mehmet Duran KÜÇÜK,50, Mustafabeyli Köyü, Lise Mezunu, Emekli, 24.10.2006.

K.7 Zöhre ÇETİN, 69 İsalı Köyü, Okuryazarlığı Yok, Ev Hanımı, 18.11.2006

K.8 Ali ÇETİN, 47, İsalı Köyü, İlkokul Mezunu, Çiftçi, 18.11.2006.

K.9 Hülya ÇETİN, 41, İsalı Köyü, Ortaokul Mezunu, Ev Hanımı, 18.11.2006.

- K.10** Bekir ÇETİN, 80, İsalı Köyü, Okuryazarlığı Yok, Çiftçi, 18.11.2006.
- K.11** Bahriye KÖSE, 65, Mustafabeyli Köyü, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 19.11.2006.
- K.12** Fatma AKGÜL, 70, Yellibel Köyü, Okuryazarlığı Yok, Ev Hanımı, 09.12.2006.
- K.13** Elif TOKTA, 59, Doruk Kasabası, Okuryazarlığı Yok, Ev Hanımı, 30.12.2006.
- K.14** Cabbar TOKTA, 64, Doruk Kasabası, İlkokul Mezunu, Emekli, 30.12.2006.
- K.15** Mahmut YILMAZ, 53, Dağıstan Köyü, İlkokul Mezunu, Çiftçi, 31.12.2006.
- K.16** Mahmut YILMAZ, 53, Dağıstan Köyü, İlkokul Mezunu, Çiftçi, , 31.12.2006.
- K.17** Emine KURT, 46, Dağıstan Köyü, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 31.12.2006.
- K.18** Fikriye ÇABUK, 55, Günlüce Köyü, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 29.01.2007.
- K.19** Ayşe TOPAL, 43, Burhanlı Köyü, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 03.02.2007.
- K.20** Ayşe DEMİREL, 54, Burhanlı Köyü, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 04.02.2007.
- K.21** Mübin AKGÜL, 76, Yellibel Köyü, Ortaokul Mezunu, Emekli, 23.09.2006.
- K.22** Saadet DİNÇER, 42, Mustafabeyli Köyü, İlkokul Mezunu, Ev Hanımı, 25.11. 2006.

“Kitabi-Dədə Qorqud” K. Abdulla’nın Elmi Və Bədii Yaradıcılığında

“The Book of Dede Korkut” in Scientific and Artistic Works of K. Abdulla

GülzarYUNUSOVA *

Öz

Kamal Abdulla müasir türk dünyasının ədəbi, mədəni və ictimai həyatında böyük rol oynayan yazıçı və ictimai xadimdir. Ədəbi əsərləri şeir, hekayə, esse, roman, pyes, tərcümə kimi müxtəlif janrlardan ibarət olan K.Abdulla yaradıcılığı elmi araşdırmaları da daxil olmaqla milli-mədəni kontekstin ayrılmaz və aktual hissəsidir. Müasir dövr türk ədəbiyyatında Türk dünyası anlayışını yeni bir roman texnikası, yəni modern sonrası-postmodern imkanlarıyla və tarixi xarakterli Oğuz türkçəsinin söz xəzinəsi ilə sintezləşdirən filoloq alim, yazıçı olaraq tanınır. Bir çox fundamental tədqiqatların müəllifi olan Kamal Abdullanın elmi əsərləri elmi dəyəri və novatorluğu ilə yanaşı, ictimai fikir, mədəniyyət və sənət baxımından da əhəmiyyətlidir. Kamal Abdullanın “Kitabi-Dədə Qorqud”a aid tədqiqatları elmi və ədəbi aktuallığı baxımından xüsusilə seçilir.

Dünya qorqudşünaslığında yeni elmi istiqaməti formalaşdıran K.Abdulla araşdırmaları filoloji və türkoloji fikri ədəbiyyatşünaslığımızda, demək olar, öyrənilməmiş mətləblərə yönəlmişdir. K.Abdullanın uzun müddətli elmi araşdırmalarının nəticəsi kimi ortaya çıxan “Gizli Dədə Qorqud” monoqrafiyası türk dünyası ədəbiyyatşünaslığında mədəni qaynaqlarımıza müasir baxışı ehtiva edən bir yenilikdir.

K.Abdulla Türk dünyasının ana kitabı olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını ilk olaraq “Gizli Dədə Qorqud” adlı elmi əsərində dastan tədqiqatçısı olaraq təfəsilatlı araşdırmış, sonra isə “Yarımçıq əlyazma” adlı bədii əsəri ilə romanlaşdırmışdır. Elmi yaradıcılığının bədii davamı olan “Yarımçıq əlyazma” romanı ilə K.Abdulla türkün ana kitabı “Kitabi-Dədə Qorqud”u romanlaşdıraraq müasir kontekstdə dünyada yenidən aktuallaşdırmışdır.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, qorqudşünaslıq, mif, yazı, türk dünyası

Abstract

K.Abdulla is a public figure and writer who played a great role in the literary, cultural and social life of Turkish world. K.Abdulla literary creativity, which consisting of various genres as poems, stories,

* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nizami Adına Ədəbiyyat İnstitutu, Bakı, Azərbaycan, gulnar1340@yahoo.com.tr

essays, novels, plays, translations, including scientific researches is an integral and actual part of the national cultural context. He known as a philologist and writer, who synthesized the concept of Turkish world in modern Turkish literature with a new novel technique, that is the postmodern facilities and with the historical nature of Oghuz Turkic word treasure. The scientific works of the author of fundamental researches K.Abdulla are important in not only scientific value and innovation in terms of public opinion, culture and art. Kamal Abdulla's researches concerning "The Book of Dede Korkut" particularly notable in terms of the relevance of the scientific and literary actuality.

K.Abdulla researches forming a new scientific direction in World Korkutalism, oriented philology and turkology idea to the unexplored aspirations. Emerged as a result of K.Abdulla's long-term scientific researches, monograph "The Confidential Dede Korkut" is innovation that embraces modern vision to cultural sources at the Turkic world literary.

K.Abdulla as a scientific researcher initially investigated in detail the main book of Turkic World, "The Book of Dede Korkut" epos in his scientific work "The Confidential Dede Korkut", then romanized at the work of fiction, named "Unfinished Manuscript". K.Abdulla by making a new novel from two works-one is his novel "Unfinished Manuscript" which was literary continuation of his scientific activities and the other-a grandiose Turkish epos "The Book of Dede Korkut" he had again actualized in a contemporary context in the world.

Keywords: "The Confidential Dede Korkut", korkutalism, myth, writing, Turkic world

Giriş

Müasir Azərbaycan ədəbiyyatında tanınmış şair, nasir, dramaturq və ədəbiyyatşünas Kamal Abdullanın xüsusi yeri vardır. Ədəbi əsərləri şeir, hekayə, esse, roman, pyes, tərcümə kimi müxtəlif janrlardan ibarət olan K.Abdulla yaradıcılığı elmi araşdırmaları da daxil olmaqla milli-mədəni kontekstin ayrılmaz və aktual hissəsidir. Əsərləri türk, rus, gürcü, ingilis, fransız, alman, ispan, polyak, portuqal, italyan, ukrayna, fin, ərəb, yapon, monteneqro, litva, bolqar, qazax, qırğız və başqa dillərə tərcümə olunan K.Abdulla Azərbaycan nəsrinin xaricdə tanınmasına, təbliğinə də öz töhfəsini vermişdir. Akademik Kamal Abdulla elmi araşdırmaları və ədəbi-intellektual şərhləri ilə hər şeydən əvvəl bir türkoloqdur. Müasir dövr türk ədəbiyyatında türk dünyası anlayışını yeni bir roman texnikası, yəni modern sonrası-postmodern imkanlarıyla və tarixi xarakterli Oğuz türkçəsinin söz xəzinəsi ilə sintezləşdirən filoloq alim, yazıçı olaraq tanınır. Bir çox fundamental tədqiqatların müəllifi olan K.Abdullanın elmi əsərləri elmi dəyəri və novatorluğu ilə yanaşı, ictimai fikir, mədəniyyət və sənət baxımından da əhəmiyyətlidir. Kamal Abdullanın "Kitabi-Dədə Qorqud"a aid tədqiqatları elmi və ədəbi aktuallığı baxımından xüsusilə seçilir.

Dünya qorqudşünaslığında yeni elmi istiqaməti formalaşdıran K.Abdulla araşdırmaları filoloji və türkoloji fikri demək olar, öyrənilməmiş mətləblərə yönəlmişdir. K.Abdulla türk dünyasının ana kitabı olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanını ilk olaraq "Gizli Dədə Qorqud" (Abdullayev 1991) adlı elmi əsərində dastan tədqiqatçısı olaraq təfəsilatlı şəkildə araşdırmış, sonra isə "Yarımçıq əlyazma" (Abdulla 2004) adlı bədii əsəri ilə romanlaşdırmışdır. Professor Asif Hacı "Kitabi-Dədə Qorqud"un K.Abdullanın elmi və bədii yaradıcılığında aktuallaşmasını "dastanın çağdaş milli şüura, ictimai fikrə, mədəniyyətimizə qaytarılması" (Hacı 2010) kimi səciyyələndirir.

A. "Kitabi-Dədə Qorqud" Kamal Abdullanın elmi yaradıcılığında

K.Abdullanın uzun müddətli elmi araşdırmalarının nəticəsi kimi ortaya çıxan "Gizli Dədə Qorqud" monoqrafiyası türk dünyası ədəbiyyatşünaslığında mədəni qaynaqlarımıza müasir baxışı ehtiva edən bir yenilikdir. 1991-ci ildə işıq üzü görən kitabda "Dədə Qorqud" dastanlarının poetik-estetik mahiyyəti

göstərilir. Müəllif əsərinin ilk sətirələrində belə qeyd edir: “Kitabi-Dədə Qorqud dastanlarından bu gün yalnız ədəbi-bədii dəyərlik kimi danışmaq çox azdır. Dastanın mahiyyətinə vardığıca, onun çoxqatlı dərinliyinə nüfuz etdikcə görürsən ki, o nəinki mənəvi dünyamızın müəyyənləşib formalaşmasına, həm də ümumiyyətlə cəmiyyətin – Oğuz cəmiyyətinin bir cəmiyyət kimi yaranmasına təkan vermişdir. Təkan vermək də azdır – cəmiyyətin daxilini, sinirlərini, aparıcı məqamlarını müəyyənləşdirmiş, hüquqi qanunlarını, yasaq sistemini əmələ gətirib nizamlamış, qədim insanın cəmiyyət daxilində inkişafı üçün müəyyən yollar cızmışdır. Dastan Oğuz cəmiyyətinin varlığını göstərən, onun yaşam normalarını birləşdirib öz içində saxlayan və bu gün bizə təqdim edən əsl həyat pasportudur” (Abdullayev 1991:3).

Eyni zamanda, kitabda əsərdəki hadisələrin, süjetlərin, qəhrəmanların gizli qatları açılır. Yazıya alınma ilə mifik dünyagörüşlərinin toqquşmasından yaranan sətiraltı mənalar üzdəki süjet dolambacları, alt qatdakı planın bərpası ilə əlaqələndirilərək üzə çıxarılır. Müəllif ədəbiyyat aləmindəki məşhur “aysberq” bənzətməsi ilə Dədə Qorqudu xatırlayaraq dastanda özünü göstərən Dədə Qorqudu aysberqin üzdə olan, görünən hissəsi kimi təqdim edir: “Bu Dədə Qorqud, hadisələri hökmən tamamlayan və hadisələrə bəzən müdaxilə edən, Oğuz igidlərinə öyüd və nəsihət, Oğuz başçılarına məsləhət verən ağsaqqal, müdrik bir peyğəmbərdir. Əslində bu Dədə Qorqud Oğuz dünyasının mənəvi başçısı kimi köhnə qanun-qaydanın, Mif üsuli-idarəsinin qoruyucusudur. Bu Dədə Qorqud hamımızın indiyə qədər tanıdığımız Dədə Qorquddur” (Abdullayev 1991:90-91).

Ədəbiyyat aləmində görünməyən tərəfi görünən tərəfindən böyük olan hər hansı bir obyekt aysberqə bənzədilir. K.Abdulla bu bənzətmə ilə bizə açıq-aydın görünməyən Gizli Dədə Qorqudun bilinən Dədə Qorquddan daha böyük olduğunu iddia edir. Gizli Dədə Qorqud görünən Dədə Qorqudun niqabı kimi çıxış edir. Dastanda özünü göstərən bu niqab dəyişməzdir. Müəllif niqabın dəyişməzliyini onun zaman parametrinə qarşı etinasızlığını, ondan asılı olmaması ilə izah edərək, Oğuz aləminə məhz belə bir sabit, dəyişməz peyğəmbər gərəклиyi fikrini irəli sürür. Bununla yanaşı, dəyişməzliyin dərin qatdakı Dədə Qorqudun bütün hadisələrin cəmini əlində birləşdirən bir qüvvə olduğundan onun kənar gözlərdən gizlətmək məqsədi güdməsi ilə də izah edilir.

Türk insanı bu günü və gələcəyi keçmiş təcrübəyə, ulu əcdadların nümunəsinə əsasən qiymətləndirir. K.Abdulla yaradıcılığı isə ədəbiləşmiş-mifləşmiş şüurumuzda keçmişlə qürrələnilib qapanmağımıza qarşıdır. “Gizli Dədə Qorqud”dakı misralarında da biz bu fikirlərlə qarşılaşırıq: “Zaman keçdikcə və insan öz bildiklərinə, öyrəndiklərinə təbii ehtiyac sayəsində yenidən qayıdası olursən, hər hansı öyrənmə məqamının yeni-yeni qatlarının açılma imkanına və bu imkanın sonsuzluğuna bir daha inanırsan. Bu yeni-yeni qatlar bizim təsəvvürümüzü genişləndirir və əslində Dastanın daha bütöv, daha dərin təhlili üçün şərait yaradır. Bu qatlar əvvəl bir istiqamətdən tanımadığımız qəhrəmanları, qiymətləndirdiyimiz hadisələrin indi tamam başqa tərəfdən açıb bizə göstərir. Qəhrəmanların özləri də, onların bu və ya digər hərəkətləri də yeni bir işıq altında görünür. Məlum olur ki, oxucu qavrayışının “şübhə” projektorunu yandıranda bir çox gizli mətləblər aşkarlanır və bir çox həqiqətlər üzə çıxır” (Abdullayev 1991:90). Kamal Abdulla yaradıcılığını geniş şəkildə tədqiqatə cəlb edən alim Asif Hacıli ədəbiləşmiş-mifləşmiş şüurumuza qarşı duran ədəbi belə qiymətləndirir: “ədəbiyyatımızın fenomenal hadisəsi olan Kamal Abdulla yaradıcılığının ümummilli və ümumtürk əhəmiyyətli daha bir funksionallığı ictimai şüurumuzu gerçəkliyin və gələcəyin adekvat dərkindən sapdıran qeyri-adekvat mifləri sarsıtmağa yönəlməsində, kollektiv təhtəşüurdan qaynaqlanan həqiqətləri aşkarlamasındadır” (Hacıli 2010:6).

“Kitabi-Dədə Qorqud” bugünə kimi müxtəlif istiqamətlərdə araşdırılmışdır. Abidə ilə bağlı ilk tədqiqatlar Qərbdə başlamış, daha sonra isə Azərbaycan da daxil olmaqla bir çox Türk ölkələrində dil, ədəbiyyat və folklor tədqiqatçılarının əsas istiqamətlərindən birini təşkil etmişdir. Bütün bu tədqiqatlarda “Kitabi-Dədə Qorqud” qədim dövrə aid yazılı bir əsər kimi dəyərləndirilmişdir. Kamal Abdulla isə tamamilə yeni bir baxışla “Dədə Qorqud” dastanlarını şifahi dövrdən yazıya, mifologiyadan ədəbiyyata keçid mərhələsində olan bir əsər kimi yanaşmaqdadır. Türk dünyasının ana kitabına bu münasibətlə, yəni şifahi ədəbiyyat və yazılı ədəbiyyat nümunəsi olaraq yanaşma “Dədə Qorqud” araşdırmalarına yeni və fərqli bir mətləb gətirmişdir. Akademikin bu sahədəki araşdırmaları “Mifdən Yazıya və yaxud

Gizli Dədə Qorqud” adlı kitabında bütün dərinlikləri ilə öz əksini tapmışdır. Üç hissədən ibarət kitabın “Mifdən yazıya və yaxud Sirriçində Dastan” adlanan birinci bölmədə mif və yazı, mifin məntiqi və gücü, hüquqi və etik yasaqları, yazının gücü və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının gizlin filoloji məqamlarından bəhs olunur. “Anavariantlara doğru” adlı ikinci bölmədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə qədim yunan mifləri arasında paralellər təhlil olunur. Dastan qəhrəmanlarının antik mif qəhrəmanları ilə oxşarlıqları, mifin cəzaları, atalar və oğullar problemi ilə bağlı maraqlı məqamlar öz əksini tapır. “Mətnin semantik boşluqları” adlanan üçüncü hissədə isə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının mətnində rast gəlinən maraqlı ifadələr, mətnə olan semantik boşluqlar, Dədə Qorqud, Təpəgöz, Qaraca çoban və başqa obrazların təhlili yer alır.

Görkəmli filoloqun dünya qorqudşünaslıq elmində yeni istiqamət yaratmış araşdırmaları filoloji, türkoloji, kulturoloji fikri daha fərqli məqamlara istiqamətləndirdi. Professor A.Hacılı bu yönəri belə ifadə edir: “Dastanın təhtəşüür semantik qatına, mətnin alt qatındakı gizli mətləblərə, Oğuz eposunun beynəlmiləl tipologiyasına, digər epik ənənələrlə paralellərə, əsərin məzmun və formasında aşkarlanan poetik özəlliklərə (dil, motiv, obraz, kompozisiya, paralelizm...məsələlərinə), tək filoloji deyil, tarixi-mədəni, etnopsixoloji aspekti olan Mif və Yazı probleminə, dastanlarda arxetip və invariant anlamlarına və digər bu kimi nəinki qorqudşünaslıqda, ümumən filologiyamızda, demək olar, öyrənilməmiş mətləblərə” (Hacılı 2010:44). “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun müasir milli ədəbiyyatla əlaqələrinə “folklor və yazılı ədəbiyyat” münasibətlər modelində baxıldıqda məsələnin tarixən çox mürəkkəb olduğu meydana çıxır. Professor Y.İsmayılova Kamal Abdullanın bu modeli daha dərin tarixi aspektdə “mif və yazı” münasibətlər modeli kimi müəyyənləşdirib “Kitabi-Dədə Qorqud”a bu kontekstdə yanaşdığını vurğulayır: “Alimin fikrincə, bu münasibətlər modeli son dərəcə dərinədir və ilk növbədə mif ilə yazı mədəniyyətlərinin (kodlarının) sistem kimi hüdudları və bir-birinə keçidi nəzərdə tutan sistemlərəarası diffuz məqamları ilə bağlıdır” (“Y.İsmayılova”). Kamal Abdulla bu haqqda belə yazır: “Vacib olan odur ki, biz belə bir aydın sualın əhəmiyyətini dərk edək: mifoloji təsəvvür harda qurtarır və Yazı mədəniyyəti hardan başlayır? Və vacib deyil ki, biz bu sualın dəqiq cavabını bilmirik, bəlkə heç bunu bilməyimiz mümkün deyil. Əsas məsələ odur ki, bu iki nəhəng mədəniyyət tiplərinin bu sualdan çıxış edib özünəməxsus xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək mümkündür. Özü də bu ona görə mümkündür ki, xoşbəxtlikdən Dastan özündə mifoloji dünyagörüşünün də Yazı mədəniyyətinin ən əlamətdar cizgilərini saxlayır. Bir az da dəqiqləşdirsək, bu mədəniyyətlərin birindən digərinə körpü salan böyük və zəngin keçid mərhələsini özündə əks etdirir. Təkrar edək ki, açıq-aydın şəkildə yox, gizli şəkildə əks etdirir” (Abdullayev 1991:24). Araşdırmaçı Rüstəm Kamal “Kamal Abdulla: Yazıdan Mifə” adlı tədqiqat əsərində K.Abdullanın yazı və mif məntiqini əhatəli şəkildə araşdıraraq onu “neomifoloq” (Kamal 2011:4) adlandırır.

B. “Kitabi Dədə Qorqud” Kamal Abdullanın bədii yaradıcılığında

Kamal Abdullanın elmi yaradıcılığının ana xəttini təşkil edən “Kitabi-Dədə Qorqud” eyni zamanda, bədii yaradıcılığında – hekayə, pyes, roman və şeirlərində də geniş mövqeyə malikdir. Kamal Abdullanın essələrində də “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı mülahizələr çoxdur. Yazıçının 1980-ci illərdən bəri yazdığı ədəbi-bədii essələrdən ibarət “300 Azərbaycanlı” (Abdulla 2007) adlı toplusunda “Dədə Qorqud”la bağlı bir çox essələrə rast gəlinir. Bu essələrdə dastanın ədəbi dili (№ 9, 258), əks fikirlərin qarşılaşdırılması (№35), dastanın Homer dastanları ilə müqayisəsi (№294), Dədə Qorqud həyat və ölüm haqqındakı fikirlərinə münasibət (№109) əks olunmuşdur. Eyni zamanda, elmi araşdırmalarındakı fikirlər – gizli Dədə Qorqudun varlığı essələrdə də qarşımıza çıxır: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Dədə Qorqudun elə bil ki, gizli bir opponent ilə mübahisə etdiyini, onu öz inandığı nəyəsə inandırmağa çalışdığını görməmək olmur. – Çıxan can geri gəlməz! – deyir. Kimə isə canfəşanlıqla sübut etmək istəyir. Bütün bu “buyruq”ların arxasında həmən opponentin tərəddüd və şübhə dolu baxışları sezilməkdədir. Dədə Qorqud sanki onunla razılaşımaq istəməyən, razılaşımağa çətinlik çəkən bizə naməlum bir qüvvə ilə mübahisə edir, bəlkə də əməlli-başlı mübarizəyə çıxır. Əslində bu mübarizə gözəgörünməz müstəvidə,

çox dərin bir qatda aparılsa da, kifayət qədər ciddi motivlərə əsaslanır. Elə bil kim isə çox ciddi bir tövrlə üzünü Dədə Qorquda tutaraq ona etiraz edir” (Abdulla 2007:316-317).

Türk dünyasının mədəni abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud” K. Abdullanın esseləri ilə bərabər poeziyasına da ana mövzulardan olmuşdur. Şairin “Nar çiçəkləri” (Abdulla 2014) toplusunda “Kitabi-Dədə Qorquddan Sirriçindən nəğmələr” adlı kiçik poemalar hissəsi tamamilə Dədə Qorqud dastanlarına həsr olunmuşdur və K. Abdulla poeziyasında xüsusi bir önəm daşıyır.

Oğuz yolu, Oğuz yolu,

Dərdə batıb sağ, solu,

Zülmət dolu, əzab dolu...

Mənlik deyil.

Qara gündən qaçammazsan,

Bir sözündən qaçammazsan,

Sən özündən qaçammazsan,

Mənlik deyil.

(Dədə Qorqud: “Mənlik deyil”) (Abdulla 2014:119)

Türk mətbuatında “Azərbaycan ədəbiyyatının Ekosu” adlandırılan K. Abdullanın yalnız Azərbaycan ədəbiyyatının deyil, müasir dünya ədəbi prosesinin nailiyyəti kimi dəyərləndirilən “Yarımçıq əlyazma” romanı Azərbaycanın ilk postmodernist əsəri kimi səciyyələndirilir. Professor Asif Hacı “Yarımçıq əlyazma” romanını belə səciyyələndirir: “Yarımçıq əlyazma” Azərbaycan ədəbiyyatında mifə, eposa və tarixə intellektual-fəlsəfi bədii münasibətin ilk konseptual nümunəsidir, ilk postmodernist təfsir təcrübəsidir” (Hacı 2010:54). “Yarımçıq əlyazma” Kamal Abdullanın elmi yaradıcılığının bədii davamıdır. Romanda epos – türkün ana kitabı “Kitabi-Dədə Qorqud” və tarix – Şah İsmayıl Xətai müasir kontekstdə aktuallaşdırılır. Yazar əsəri Şah İsmayıl və qədim mədəniyyət abidəmiz “Kitabi-Dədə Qorqud”a olan məhəbbəti ilə yazdığını, heç bir şəkildə müqəddəs dəyərlərə başqa bir gözlə baxmaq məqsədi olmadığını ifadə etmişdir. Kamal Abdulla “Yarımçıq əlyazma”dakı rolu ilə də dastanla əsər arasındakı fərqliliklər üçün Dədə Qorqudun siyasi missiyasını önə çəkməyi əsas tutduğunu ifadə edərək, bir növ öz düşüncələrini meydana qoymuşdur. “Yarımçıq Əlyazma”nın leyhinə və əleyhinə bir çox fikirlər irəli sürülmüşdür. Əlbəttə ki, romana bu cür münasibətin ən öncül səbəbi Oğuz türkünün Dədə Qorqudu idi. Yazıçı, jurnalist Rasim Qaraca romanı Azərbaycan ədəbiyyatı üçün orijinal bir əsər kimi qələmə verərək, əsərin yeni tərz bir roman olaraq qiymətləndirilməsinin vacibliyini, lakin Dədə Qorqud dastanı ilə müqayisə olunduğunda tənqidlərin qaçınılmaz olduğunu vurğulayır (Qaraca 2004). R. Qaracanın da qeyd etdiyi kimi, roman öz sənət kriteriyaları çərçivəsində yeni bir iş kimi dəyərləndirildikdə mükəmməl bir əsərdir. Lakin sənədli əsər kimi qiymətləndirilməsi və yaxud tarixlə əlaqələndirilməsi halında bir çox təzadlıqlar ortaya çıxır. Qeyd etmək lazımdır ki, roman 2006-cı ildə “Eksik el yazması” (Abdulla 2006) kimi Türkiyə türkçəsinə tərcümə edilərək İstanbulda nəşr olunmuşdur. Türkiyə ədəbiyyatçıları tərəfindən də müxtəlif yanaşmalar olmuşdur. Tədqiqatçı Ahmed Oğuz Rasim Qaraca ilə eyni cəbhədən yanaşaraq “Eksik el yazması”nı ədəbi əsər adlandırmış, xüsusilə də dil xüsusiyyətləri baxımından mükəmməl bir roman kimi dəyərləndirmişdir (Oğuz 2004). “Yarımçıq əlyazma”nın müəllifi Kamal Abdulla romanın bu qədər fikir münaqişəsi yaradacağını özü belə inkar etməyərək, əsərin ikinci Önsözündə qeyd etmişdir: “Elə bilirəm ki, “Yarımçıq Əlyazma” aldadıcı yarımçıqlığına baxmayaraq qorqudsünaslıqda bir təbəddülat yaradacaq. Bir çox qaranlıq və anlaşılmaz mətləblərin üzərinə işıq salacaq. Amma o da istisna edilmir ki, bu mətnin təqdim etdiyi reallığın özünü də şübhə altına bilirlər. Hüseyn Cavidin “şübhə etməkdə həqlidir insan” misrası bu gün də, sabah da yaşayır, yaşayacaq. Amma bir məsələ artıq aydındır ki, daha hər şey əvvəlki kimi donuq, monumental, cansız görünməyəcək” (Abdulla 2004). Bəli, müəllif söylədiyi kimi dünya qorqudsünaslığında böyük bir təbəddülat yarandı. Lakin bu təbəddülat sadəcə olaraq mədəni abidəyə qarşı müdafiə duyğusu deyildi,

eyni zamanda, əbədiləşmiş şüurda baş verən güclü zəlzələ idi. Və bu zəlzələnin episentiri məhz Kamal Abdulla olmuşdur.

Nəticə:

“Dədə Qorqud” mövzularının türk dünyası bədii nəsrində geniş şəkildə istifadə olunmasında Kamal Abdullanın özünəməxsus rolu vardır. Araşdırmaçı yazarın “Gizli Dədə Qorqud” monoqrafiyası müasir qorqudşünaslığın ən dəyərli elmi uğurlarından biri kimi qiymətləndirilməkdədir. K. Abdullanın qorqudşünaslığa dair “Gizli Dədə Qorqud”, “Sirriçində dastan və yaxud Gizli Dədə Qorqud – 2” , «Тайный Дедэ Коркут» , “Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud” adlı kitabları nəşr edilmişdir. “Gizli Dede Korkut” kitabı Bursada və İstanbulda, “Mitten yazıya ve ya Gizli Dede Korkut” kitabı isə İstanbulda Türkiyə türkcəsinə uyğunlaşdırılaraq çap olunmuşdur.

Kamal Abdullanın 2004-cü ildə işıq üzü görən “Yarımçıq əlyazma” romanı qısa zamanda dünya arenasına çıxmışdır. Dünyanın bir çox dillərinə tərcümə olunmuş əsər haqqında xarici tədqiqatçılar, tənqidçilər tərəfindən onlarla məqalə yazılmışdır. Bu məqamda Kamal Abdullanın türk ədəbiyyatı üçün müstəsna rollarından biri daha da aydınlaşır ki, yazıçı “Kitabi-Dədə Qorqud”u romanlaşdıraraq türkün ədəbiyyatını və mədəniyyətini yenidən dünyada aktuallaşdırmışdır.

Ədəbiyyat:

Abdulla, Kamal. *Sirriçində dastan və yaxud Gizli Dədə Qorqud – 2*. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 1999.

— —. *Yarımçıq əlyazma*. Bakı: “XXI YNE” nəşriyyatı, 2004.

— —. *Eksik el yazması*. İstanbul: “Ötüken” kitab evi, 2006.

— —. *300 azərbaycanlı*. Bakı: “Mütərcim” nəşriyyatı, 2007.

— —. *Mifdən Yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud*. Bakı: “Mütərcim” nəşriyyatı, 2009.

— —. *Mitten Yazıya ve ya Gizli Dede Korkut*. İstanbul: “Ötüken” kitab evi, 2012.

— —. *Nar çiçəkləri*. Bakı: “Mütərcim” nəşriyyatı, 2014.

Abdullayev, Kamal. *Gizli Dədə Qorqud*. Bakı: “Yazıçı” nəşriyyatı, 1991.

Abdullayev, Kemal. *Gizli Dede Korkut*. Bursa: “Ekin” kitab evi, 1995.

Hacılı, Asif. *Kamal Abdulla: seçimin morfologiyası*. Bakı: “Mütərcim” nəşriyyatı, 2010.

İsmayılova Y.N. “*Kitabi Dədə Qorqud*” dastanları *Mifdən Yazıya keçidi yaradan körpüdür akademik K. Abdulla*”. “Ulu öndər Heydər Əliyev irsində multikultural və tolerant dəyərlər” beynəlxalq elmi konfransın materialları. Bakı: 2016.

Kamal, Rüstəm. *Kamal Abdulla: Yazıdan Mifə*. Bakı: “Mütərcim” nəşriyyatı, 2011.

Qaraca, Rasim. *Kamil Kamal Abdulla*. “Ədalət” qəzeti. Bakı: 20.10.2004.

Oğuz, Ahmed. *Bedii Eser Tarix Kitabı Dəmək Dəğildir*, Persona. Bakı-17 -24 Ağustos 2004.

Камал Абдулла. *Тайный Дедэ Коркут*. Баку: «Мутарджим», 2006.

Türk Halk Kültüründe Mitolojik İnançlar

Mythological believes in the Turkish folk culture

GülnerYUNUSOVA*

Öz:

Halkın ilkel düşünce ve tesevvürlerinden oluşan bir çok inançlar yüzyıllardır nesilden nesile geçerek yaşamış, kendi varlığını günümüze kadar tutmuştur. Eski Azerbaycan, Altay ve başka Türk halklarının mitolojik inamında su, dağ, ağaç, ateş-ışık kültü yaygındır. Bu halkların etnik-kültürel geleneğine göre ağaç türk tanrıcılık sisteminde Gök-Tanrı'nın sembollerinden biridir ve o, bir takım etnokonik miiflerde ilk anne olarak anılıyor. Azerbaycan folklorunda da ağaçla ilgili motifler, özellikle elma ağacı ile ilgili örnekler yaygındır. Burada elma ağacı eski hayat ağacına benziyor. Masal ve destanlarda elma ağacı hayat bahşeden güç olarak görünür.

Ağaç, bitki alemiyle ruhsal birlik, insanın, neslin, soyun, toplumun nebatatla bağlılığı Türkler kadar hiçbir halkta izlenmir. Ağaç sembolü türk esatir ve folklorunun, etnokrafiyasının, halk sanatının çekirdeğini oluşturmaktadır.

Türk mitolojisinde su, sonsuz başlangıç olan kaosu ifade etmekle birlikte, özünde yaratıcı başlangıcı birleştiren bir mifologemdir. Su ayrıca kult olmaktan önce insan törenişinin kutsal unsurudur. O, kendi etrafında bir çok inançlar ve ritüeller sistemini yaratmıştır.

Türk halklarının mitlerinden bilinmektedir ki, güneş onlarda artışın, yaratılışın başlangıcı sayılır ve bu nedenle güneş ve onun yerdeki belirtisi olan ateş de kutsal sayılmış, onunla ilgili mitolojik inançlar oluşmuştur.

Türklerin taptığı ilkin doğa varlıklarından biri de dağdır. Dağa perestiş mitolojik düşüncede onun kosmokoniyaya, yani yaratılış ile ilgili karakterini yaratmıştır. İnançlarına göre dağ yaratıcı başlangıçtır. Biz "Oğuz Kağan" destanında bunun şahidi oluyoruz. Öyle ki, Oğuz'un oğullarından birinin adı Dağ handır ki, o da Oğuz etnosunun oluşmasında doğrudan kosmokonik başlangıç olarak katılıyor. Belirtelim ki, Türk ecdadı bu külte animist münasebet beslemiş, onu hami, koruma, büyük olarak kabul etmiştir.

Böylece, mitolojik düşüncenin nesnesi dağ, taş, su, ağaç bizzat doğanın kendisidir. Oda, suya, ağaç, bitkiye tapan ulularımızın bazı inançları hala yaşamaktadır.

Anahtar kelimeler: folklor, doğa kültleri, inançlar, ritüeller, mitolojik düşünce

* Araştırma Görevlisi, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, gulnar.osmanova05@gmail.com

Abstract:

The believes which consisting of initial folk thoughts and ideas are lived through the centuries passing from generation to generation and have kept its existence until today. The cults of water, mountain, tree, fire-light are widespread in the mythological belief of the ancient Azerbaijan, Altai and other Turkish peoples. According to the ethno-cultural traditions of these people the tree is one of the symbols of Gokh Tanrı in the Turkish god's system and it is known as the first mother in the some of the etnogenik myths. There are common examples about motives related to the trees, especially apple tree in the Azerbaijan folklore. Here apple tree looks like "the old tree of the life". Apple tree is appeared to be life-bestowing power in the tales and eposes.

The spiritual unity with the world of plants, and the assosiation of verdure and generation isn't tracked in any people's folklore as Turks. The symbol of tree is formed the core of Turkish mythology, folklore, ethnography and folk art.

In the Turkish mythology water is expressed the infinite chaos, and the essence of the creative beginning. Water is a sacred element of the genesis as well as being a separate cult. Water has created a system of believes and rituals around itself.

It is clear from the mythes of the Turkish peoples that the sun which considered the beginning of the increase and creation, and therefore the sun and its sign on the earth-fire were considered sacred, the mythological believes were formed about it.

Mountain is one of the first natural presences which Turks are worshiped. The worship to the mountain created its character which is about cosmogony, that is creation in the mythological thought. We are witnessing this in the epos «Oguz Kagan». So that, the name of one of the Oguz's sons is Dag Khan (Mountain Khan) and indeed, the mountain is participated as a cosmogonical beginning in the formation of the Oguz ethnos. According to the believes the mountain is a creative beginning. Thus, Turkish ancestry bear the animist relation to this cult, adopted it as a protector.

Thus, the mountain, stone, water, tree as the objects of mythological thought are the essence of nature. Some of the faiths of our ancestors who worshiped the fire, water, tree are still alive.

Keywords: folklore, cults of nature, believes, rituals, mythological thought

Her bir folklor malzemesinin oluşmasında halk hayal gücünün ürünü olan mitolojik bakış açısı büyük rol oynuyor. Mitolojik düşüncede anlaşılan kavramlar, inançlar periyodik niteliktedir. Bu düşünce tipinde her şey – kültürler, inançlar ve başkaları zamana aittir. Doğayla ilgili olan bu kültürler, inançlar mifopoetik şekilde doğal nesnelerin üzerine aktarılır. Mitolojik düşüncenin nesnesi dağ, taş, çay, su, ağaç ve başka bizzat doğanın kendisidir. Odur ki, halkın ilkel düşünce ve tesevvürlerinden oluşan bir çok inançlar yüzyıllardır nesilden nesile geçerek yaşamış, kendi varlığını günümüze kadar tutmuştur. Oda, suya, ağaca, bitkiye tapan ulularımızın bazı inançları hala yaşamaktadır. Eski Azerbaycan, Altay ve diğer Türkçe konuşan halkların mitolojik inamında su, dağ, ağaç, ateş – ışık kültürü yaygındır.

Azerbaycan folklorunda da ağaçla ilgili motifler, özellikle elma ağacı ile ilgili örnekler yaygındır. Burada elma ağacı eski hayat ağacına benziyor. Masal ve dastanlarımızda elma ağacı hayat bahşeden güç olarak görür. Azerbaycan folkloru antolojilerinde çeşitli ağaçlarla ilgili inançlar vardır. Örneğin, IV kitap olan Şeki folklorunda aşağıdaki inançlar verilmiştir: «Ceviz ağacı ümitsizliktir. Nar, elma, armut dilek ağaçları. Onları beceren hayır bulur. Nar hem de onulmaz derdin ilacıdır. Çınar uzakgörenliktir. Serap, söğüt sonsuz sayılır. Ayva bednezer, nazar ağacıdır (2, 91-92); Ağacın gölgesinde uyumak kötü belirti sayılır. O adamı cin vura bilir (2, 78); Gece ceviz ve incir ağacının altında uyumazlar (2, 80); Küçük ayva ağacını yeşil iken kesmezler. Derler ki, ağaç beddua eder (3, 35); Şer zamanı ağaç altına gitmek olmaz. Derler ki, kişiye sedeme dokunur» (1, 55).

Halkımızın asırlık manevi kültürünün ayrılmaz parçalarından biri olan folklorumuzda ağaçla ilgili birçok atasözleri ve örnekler de var. Örneğin, ağacın barı ona yük olmaz. Yeni ağacın barı az olur, gölgesi çok (5,114); Bar getiren ağaca balta çalmazlar (5, 186); Ağaç semtine yıkılır (4, 219); El küfreden ağaç kurur (4, 310).

Yeni yürümeye, dil açmaya başlayan çocukların kıyafetlerinin omzuna dağdağan ağacından bir parça dikilir veya bileğine iple bağlanır ki, bu da çocuğu kötü gözden koruyordu. Dağdağan bulamasan, ayva ağacı ile ediyorlar. İnsanlar inanıyordu ki, ayva ağacı insan vücuduna giren çeşitli ruhları bedenden çıkarıp kovalıyor ve insan eski haline döner, sağlığına kavuşur (4, 20).

Bütün bunlar gösteriyor ki, insanlar kutsal saydıkları, tapındıkları ağaçların küçük bir bölümünü üstlerinde gezdirmekle kötü ruhları uzak salacaklarına inanmışlardır.

Öyle ki, dağdağan eski Türklerin taptığı kutsal ağaçlardan olmuştur. Azerbaycan'da kaleme alınmış yaratılış esatirine göre yeryüzünde biten ilk yedi ağaçtan biri işte dağdağandır. Halk arasında bu ağaçla ilgili yaşanan inançlar dağdağana beslenen yaklaşımı temsil eder.

Doç.Dr. Afak Hürremkızı yazıyor ki, Orta Asya'da tüm koruyucu hemayillere verilen genel isimlerden biri "dağdağ" dır. İhtimal ki, bu ad dağdağanın tahrif edilmiş biçimidir (9, 17).

Ağaçla ilgili motifler daha çok Azerbaycan sözlü halk edebiyatının bin yıllık yazılı abidesi olan "Kitab-ı Dede Korkut" destanında mevcuttur. Eposda ağaç kültüne ecdad mifi seviyesinde yaşandığı görülmektedir. Eski Türklerin mitolojik bakış açısında ağaç ilkin hayati başlangıç kabul edilir ve ona özel saygı ifade edilerek sakral ilişki beslenilirdi. "Basatın Tepegözü öldürmesi" denilen sekizinci boyda Basat oğuz iline düşman kesilen Tepegöze kendi gerçek kökünü hatırlatarak şöyle diyor:

"Babam adın sorar olsan-Kaba ağaç!

Anam adın dersin Koğan aslan!

Benim adım sorarsan – Aruz oğlu Basat" (10, 116).

Bununla da oğuz yiğidi olan Basat kendi nesil soyağacının bir ucunun Kağan aslana, diğer ucunun ise Kaba ağaca dayandığını bildirir. Türkiyeli araştırmacı Metin Ergun yazıyor ki, eski Türk inancına göre hakanlar ve beyler bu dünyaya Tanrıça ağaç yoluyla gönderilmişlerdir. Bu sözleriyle Basat da kendisinin mübarek yüzlü kutsal ağaç yolu ile cennetten, dolaylı olarak Tanrıdan geldiğini söyler (8, 10). Destanın ikinci boyu olan "Salur Kazan'ın evinin yağmalanması"nda düşmana esir düşen Uruzun asılacağı ağaçla konuşması oğuz türkleri arasında ağacın canlı, diri bir varlık olarak tasavvur edilmesi düşüncesinin varlığından haber veriyor. Koyun beni bu ağaçla söyleşim – dedi, çağırdı ağaca söylemiş, görelim Hanım ne söylemiş:

Ağaç, ağaç dersem sana erlenme, ağaç!

Mekke ile Medine'nin kapısı ağaç.

Musayi-Kelimin esası ağaç!

Büyük-büyük suların köprüsü ağaç!

Kara kara denizlerin gemisi ağaç!

Beni sana asarlar, götürmegil, ağaç!

Alacak olursan yigidliğim seni dutsun, ağaç! (10, 39)

Buradan da anlaşılacağı gibi, Oğuzlar ağaca olan ilkin güveni unutmamış, onun söyleneni anlayan olmasını zannetmişlerdir.

Eski Azerbaycan, Altay ve diğer Türk halklarının etnik-kültürel geleneğine göre ağaç kültü baba ve ana başlangıç olarak değer kazanmıştır. Ağaç türk tanrıcılık sisteminde Gök-Tanrı'nın sembollerinden

biridir ve o, bir takım etnokonik miflerde ilk anne olarak anılır. Prof. Dr. F.Bayat yazıyor ki, Türk mitolojik sisteminde göl ortasında ağaç yerin sembolü olarak görür. Oğuz'un ikinci karısını göl ortasındaki ağacın içinden bulması olarak kabul etmektedir ki, ikinci kız mitolojik yer annenin kızıdır (6, 148). Bu nedenle Türkler tarih boyunca çeşitli ağaçlara ("Bay terek", "Temir kavak" veya "Hayat (Dünya) ağacı" denilen mübarek yüzlü evliya ağacı) tapınmış, onlara sevgi ve saygıyla yanaşmışlar. Türk geleneğinde kutsal ağacın küçük bir dalını bile kesmeye hiç kimse cesaret göstermez. Azerbaycanlıların inancına göre türbe, mezar başında olan ağaçlar kutsal bilindiğinden kesinlikle yandırılmazdı. Genel olarak, ağaç kesmek geleneksel tasavvura göre günah sayılmıştır. Türk mitolojik sözlüğünde söylendiği gibi, Azerbaycan dekoratif uygulamalı sanatı örneklerinden herhangi birinin kompozisyonunda da ağaç büyüme, yaşamın başlangıcı fikrinin sembolü olarak merkezi konumda tutmuştur (7, 19). Ağaçla ilgili inançlar Azerbaycan'da da çok yaygındır. Bar-behrelî olsun, ya da bir kaç yıl ürün getirmeyen ağacsa, ürün getirsin diye Türk halklarında dahil azerbaycanlılarda "ağacı keserim" diye korkutma maksatlı bilinen adetler vardır. Rüyada çiçekleyen ağaç görmenin dünyaya çocuk geleceği şeklinde, yıkılan ağaç görmenin ise ölümün bir işareti olarak yorumlanması da ağaçla ilgili eski etikadlardır. Ağaç pirlerin olması, niyet edilerek onlardan parça asılması da bu inançlar sırasındadır Kadir gecelerinde ise mitolojik inanca göre, sular durur, ağaçlar ise secdeye gider ... ayrıca Nevruz törenlerinin bir çoğu, "semeni göyertmek" (kaplarda yetiştirilen buğday) ve başka canlılık, verimlilik, güven düşüncelerinin sembolü olan hayat ağacı ile ilgilidir. Türk etnik-kültürel geleneğinde her ağacın bir canlı varlık olduğuna itikad edilmiştir. Odur ki, çınar, söğüt, elma, nar, ceviz vb. ile ilgili sembollerin dünya (yaşam) ağacının asırları geçip gelen sembolik sürgünleri olması fikri ortaya çıkmıştır. Ağaç (söğüt, karaağaç, küknar, pişpişe) kültü, bitki sembolü türk kültürünün önemli kavramıdır. Ağaç, bitki alemiyle ruhsal birlik, insanın, neslin, soyun, toplumun nebatatla bağlılığı Türkler kadar hiçbir halkta izlenmez. Ağaç sembolü türk esatir ve folklorunun, etnokrafyasının, halk sanatının çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu imge Azerbaycan sanatında, tasviri sanatta ve halıcılık da en mükemmel ifadesini bulmuştur. Azerbaycan halıçılığında kullanılan en yetkin ve parlak nebati desenlerden olan "Buta" dünyanın ahengdarlığını ve estetikliyini, hayati başlangıcın doğallığını ve ebediliğini, evrenin birliğini, canlılık, büyüme fikirlerini tecessüm ediyor.

Türklerin taptığı ilkin doğa varlıklarından biri de dağdır. Dağa perestiş mitolojik düşüncede onun kosmokoniyâ, yani yaratılış ile ilgili karakterini yaratmıştır. Dağın kosmokonik görüşlere dahil olması onun atası olarak tasavvur edildiğini gösterir. İnançlarına göre dağ yaratıcı başlangıçtır. "Oğuz Kağan" destanında bunun şahidi oluyoruz. Öyle ki, Oğuz'un oğullarından birinin adı Dağ handır ki, o da Oğuz etnosunun oluşmasında doğrudan kosmokonik başlangıç olarak katılıyor. Prof. Dr. C.Beydilinin dediği gibi, "mifopoetik dünya modelinde dağ dünyanın kendi karakteridir. Kozmik düzenin tüm ayarlarını içeren dağ dünyanın tam merkezinde yükselen sakral güç kaynağıydı ve ulu başlangıç, kök, soyun önemlisi, ana yurdun sembolü olarak kavranırdı. Bu anlamda dağlara tapınma türk kosmokonik görüşler sisteminde de önemli yer tutmuştur" (7, 87). Azerbaycan Türk folklorunda "Alviz" denilen dağ ana karakteri var. Bu dağ Eyesi. Belirtelim ki, dağ ruhunun kadın olduğuna ilişkin inançlar birçok Türk halklarının folklorunda ve mitolojisinde mevcuttur.

"Dede Korkut kitabı" ndan da bellidir ki, Oğuzlar dağlara his ve duyguları olan bir varlık olarak yaşar, onlarla konuşur, dağlara dua ediyor, yemin ediyor ve selam veriyorlardı. Örneğin, "Dirse Han oğlu Buğaç boyu"nda Buğacın annesi oğlunu yaralı görünce sanki Kazlık dağını suçlu bilerek ona beddua ediyor.

Akar senin suların, Kazlık dağı
Akar gibi, akmaz olsun!
Biter senin otların, Kazlık dağı,
Biter iken, bitmez olsun!
Kaçak senin keyiklerin, Kazlık dağı,
Kaçak iken kaçmaz olsun, taş dönsün! (10, 42-43)

Türk mitolojisinde su sonsuz başlangıç olan kaosu ifade etmekle birlikte, özünde yaratıcı başlangıcı birleştiren bir mifologemdir. Su öbür dünyanın, ecdadlara saltanatının stihiyasıdır. Su ayrıca kült olmaktan önce insan törenişinin kutsal unsurudur. O, kendi etrafında bir dizi inançlar ve ritüeller sistemini yaratmıştır. Su hatta yılın son çerşenbeleri sisteminde ayrıca, hem de ilk bayram töreninin başlangıcıdır. Çerşenbelerin birinin – kendisi de birincisinin su kültü ile bağlılığı tesadüf değildir. Bu çarşamba aslında bütün yaz töreninin onunla ilgili olma ihtimalini doğurur. Bu önerme bir sıra türk kaynaklarında Hızır ile bağlanıp, onun yeşillik, bereket fonksiyonları ile ilgili töreninden haber verir.

Azerbaycan folklorunda su ile ilgili birçok inanç mevcuttur. Örneğin, İnsan sudan geçince salam vermelidir. Yoksa su eyesi, kişiye zara veriyor (1, 46). Çocuğu kırkta çıkartmaktan dolayı siyah parçanın üstüne koyuyorlar. Başına kırk damal su döküyorlar (1, 53). Evden sefere çıkan kişinin arkasından su atmak – selamet belirtisidir (3, 37). Kasanın içine sü döküp iğne atarlar. İğne suyun ortasında durarsa, niyet yerine getirmiş, yok durmuyorsa, yerine yetmezmiş (4, 16). Sofraya su dağılması aydınlıktır (4, 82). Su dolu kapla önüne çıkarlarsa, işin avand olur (4, 82). İlkbaharda ilk kez sel geldiğinde selin önünden kim su doldurup içse, her derdi sağalar, derler (1, 54).

Suyun kutsallığı, hatta onunla temas kurabilmek inancı yaygındır. Sudan dilek dileme, pay alma ile ilgili çeşitli rivayetler mevcuttur. Masallarda suyun insanla konuşması, suyun yatması, Çarşamba gecesinde özel mucizeye sahip olması vb. inancı vardır. Halk arasındaki inanca göre, çarşamba gecesi sular duruyor: “Bir yaşlı kadın çarşamba gecesi sabaha çok kalmış testisi alıp nehre su peşinden gidiyor. Testisi ne kadar basıyor, testi suya batmıyor. Meğer su yatıbmış. Kadın dönüp eve gelir. Sonra bir de gidiyor. Görür ki, su sırha-sırha akıyor. Testisi doldurup döner”.

Halk arasında su ile yürütülen korkuluk salma ritüeli de mevcut olmuştur. Söylenene göre, eğer bir kişi ve ya çocuk korkuyorsa, onun korkuluğunu düşürmek için nerede korkubsa, aynı yerde onun başına bir poşet, yahud da her hangi koruyucu bir nesne koyup kırklayırlar. Kırklayarken bu sözü yedi defa diyorlar:

Bir, iki, üç, dört, beş, altı, yedi.

Kada-bela bizden gitti, –

deyip, suyun birazını başından aşağı döküyor (5, 23).

Mitolojik geleneklerde insanı bir varlık gibi diğer canlılar aleminden ayıran başlıca belirti ateştir. Mit metinlerinde ateşin kültürel kahraman tarafından kaçırılan insanlara verilmesi motifi geniş yer alır. Türk etnik-kültürel geleneğinde od bir veli beraberinde sayılan kuvvettir. Ocak yakılan yer kutsal bilinmiştir. Altay miflerine göre ilk ateşi büyük Ülgen-Bay Ülgen yandırmış. Ocağı da öyle o yakıp insanlara veribmiş. Türklerde ise odun ateş annenin gök yerden ayrıldığı zaman oluşmuş olduğuna inanılmıştır. Prof. Dr. Bahaeddin Ögelin dediği gibi, “böyle belli oluyor ki, Türkler ateş kültürünü çok eski dönemlerde tanımışlar. Sibirya’daki komşuları ise bu noktada Türklerden geri kalmışlardır. Odu tanıyan ve onu insanlık için faydalı bir yöne yönelten Orta Asya’nın kültürel türk kavimleri bu bölgelere yayıldıkça kültürlerini de beraberlerinde götürmüşlerdir” (11, 68).

Mitolojik malzemelerden de bilindiği gibi, odun, ocağın bir sahibi, koruyucu ruhu, yani eyesi var. Odur ki, ateşle ilgili inanışlar günümüze kimi saklıdır saklanmıştır. Azerbaycan’ın çeşitli bölgelerinde bu tip inançlarla sık sık karşılaşırız: Ocağa tükürmek, üsdüne su dökmek, ya da ayaklayıp kapatmak olmaz. Yoksa ocak sahibinin acığına gelir, bundan da insana zarar değer (5, 15); Ocağı su ile söndürmezler, ocakta meleyke var (2, 81); Evden kendi ışığını komşuya vermek, kötü bir işarettir (3, 38); Ocaktan gece sıcak kül tullamazlar, güya cin, şeytanların ayağı yanar, sana zarar dokunur (4, 18).

Genel olarak, Azerbaycan folklorunda Güneş ve Ayla bağlı hayli efsaneler de var ki, bu örnekler Güneşe tapınmanın eski tarihi köklere sahip olduğunu gösterir. Birçok uluslarda olduğu gibi Azerbaycanlılarda da Güneş Tanrısı – ışın, zoomorfik onkon ve insan gibi tasavvur edilmiştir. Bu, güneşli günlerin insanların hayatında önemli bir yer tuttuğunu gösteriyor. Gerçekten de, Gün ışığı

olmadan biyolojik yaşaması ve artması mümkün değildir. Güneşin mitolojide hangi obrazda almasına bakılmaksızın o, bir ölçüde öteki dünyayı aydınlatmıştır. Türk halklarının mitlerinden bilinmektedir ki, güneş onlarda artışın, yaratılışın başlangıcı sayılır ve bu nedenle güneş ve onun yerdeki belirtisi olan ateş de kutsal sayılmış, onunla ilgili mitolojik inançlar oluşmuştur.

Halk arasında ‘‘ sk   arşamba’’, ‘‘ sk  gecesi’’, ‘‘Addi  arşamba’’ gibi adlarla da bilinen Od  erşenbesi de hayati başlangıç sayılan dört unsurdan biri olan oda tapınma ile ilgili olup, halkımızın tefekküründe mitolojik çağlardan bugüne kadar farklı dini ve dünyevi bakış açıları ile kavuşup- arpazlaşmış, tören kültürümüzde ve ev hayatımızda tam oturmuş ve g  lenmişdir. Bunun sonucudur ki, modern çağda da ‘‘Od hakkı’’, ‘‘Işık hakkı’’, ‘‘Ocak hakkı’’, ‘‘Güneşe and olsun’’, O ocağa kor bakım ki’’ vb. tipi inanç ve andlarımız güncelliğini, önemini kaybetmemiştir. Bunun en bariz  rneği ise ateş  erşenbesi ritüellerinde, tören ve oyunlarımızda kendini kabarık gösterir.

Od  erşenbesi töreni geçirilen zaman küçük  illeni, boz ayı korkutmak ve baharı, yeni yılı– Nevruz’u getirmek amacıyla ‘‘Duman kaç’’ ritüel oyununu oynayarak böyle söylüyorlar:

Duman koş, koş, koş,

Duvağını a , a , a .

Seni sal kayadan asaram,

Buduna siyah damga basarım.

Sonra yeri ısıtmak için güneşi çağırarak ‘‘Gün  ık’’ ritüel oyununu oynarlardı. Büyüklerin yürüttükleri bu oyun daha sonra hatta  ocuk oyunlarının arasında yer almıştır. Günü çağırarak ondan kel kızı (Kış güneşi) değil, saçlı kızın (Yaz güneşi) getirilmesi istenen ‘‘Gün  ık’’ tekerlemesinin bölgelerimize göre farklı seçenekleri olsa da, bu tekerlemenin ilk dört mısrası her bölge için aynıdır:

Gün  ık, Gün  ık,

Keher atı bin  ık.

Kel kızı evde koy,

Saçlı kızı götür  ık.

Görüldüğü gibi, Türk mitolojik düşüncesinin temelini oluşturan dört unsurdan biri olan ateşi burada güneş temsil ediyor.

Böylece, her bir halkın tarihi onun keçmiş olduğ  sosyo-politik süreçlere yansır. Tarihte  yle bir millet bulmak zordur ki, onun soyk k n n, etnik-ulusal tefekkürünün dayandığı hikmetli değerler olmasın. Bu değerler sistemi onun sonradan manevi yönden gelişmesine, diğer uluslar arasında kendi yerini tutmasına yardımcı olur.

Kaynakça:

- Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab, Naxçıvan folkloru. Bakı, “Sabah”, 1994, 388 s.
- Azərbaycan folkloru antologiyası, IV kitab, Şəki folkloru, I cild. Bakı, “Səda”, 2000, 498 s.
- Azərbaycan folkloru antologiyası, XI kitab, Şirvan folkloru. Bakı, “Səda”, 2005, 443 s.
- Azərbaycan folkloru antologiyası, XIII kitab, Şəki-Zaqatala folkloru. Bakı, “Səda”, 2005, 550 s.
- Azərbaycan folkloru antologiyası, XXIII kitab, Naxçıvan örnəkləri, II cild. Bakı, “Elm və təhsil”, 2012, 332 s.
- Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan”dastanı. Bakı, “Sabah”, 1993, 194 s.
- Bəydili C. (Məmmədov). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, “Elm”, 2003, 418 s.
- Ərqun M. Türk ağac kultunun Dədə Qorqud oğuznamələrindəki izləri// “Dədə Qorqud” jur., Bakı, “Nurlan”2002, № 1, s. 3 -17
- Xürrəmçizi Afaq. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı, “Səda” nəşriyyatı, 2002, 210 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası 2 cildə. I cild. Bakı, “Yeni nəşrlər evi”, 2000, 623 s.
- Ögəl B. Türk mifologiyası. I cild. Bakı, “MBM”, 2006, 626 s.
- Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Под ред. С.А.Токарева. – Репринтное изд. - М.: Большая Российская энциклопедия, Дрофа, том 2, 2008, 720 с.

Azərbaycan'da Eski Türklerin Totemi Olarak Kabul Edilen Koç ve At Figürlü Mezar Taşları

Надгробия с фигурами барана и лошади, считающимися
тотемами древних тюрков, в Азербайджане

Dr. Habibe ALİYEVA*

Öz

Güney Kafkasya'nın stratejik olarak en önemli merkezi olan Azərbaycan'da eskiden beri taş yontma sanatı gelişmiş uygulamalı-dekoratif sanat dalı olarak kabul ediliyor. Araştırmacılar belirtiyorlar ki, ilk ve orta çağlarda sanatsal taş yontma sanatı mimaride ve mezar taşlarında geniş bir şekilde uygulanıyordu. Yazılı kaynaklara göre taştan yontulmuş koç figürler Altay, Orta Asya, Doğu Anadolu, Çin topraklarında ünlü savaşçılar ve kumandanların şerefine dikiliyordu. Çin kaynakları da koç, koyun, at ve insan heykellerinin M.Ö. 1000 yıl ile M.S. 1000 yıllar arasında yapıldığını belirterek bu anıtların Türkler'e ait olduğunu belirtiyor.

Azərbaycan'ın tarihi topraklarında - şimdiki Ermenistan (Göyçe, Zengezur bölgesinin Urud köyünde - 1920 yılında Ermenistan'a verilmiştir) ve Gürcistan'da yaşayan Türk boyları arasında İslamiyet'e kadar ve sonraki dönemlerde koç, at, insan heykelli mezar taşları, baş taşı, sanduka yaygındır. Bu anıtlar üzerinde Hristiyan Albanya döneminde haç işaretleri, İslam'ın yayılmasından sonra ise İslam hat sanatının kufi, nesih, sülüs, talik hat örnekleri ile süslenmiş Kur'an-ı Kerim'den Arapça ayetler, hadisler ve hikmetli kelimeler büyük ölçüde kullanılmıştır.

Üzeri İslam hat sanatı örnekleri ile yazılı epigrafi anıtları - koç, koyun ve at figürlü mezar taşları Azərbaycan'ın Karabağ, Nahçıvan, Laçın, Kelbecer, Gence, Kazah, Tovuz ve Lerik bölgelerinde çok rastlanan sanat yapılarındandır. Fakat 1991 yılından itibaren Ermeni işgaline maruz kalan Karabağ topraklarındaki çok sayıda koç ve at figürlü mezar taşları yok edilmiş, ya da Ermeni tarihi anıtları olarak onlar tarafından taşınmıştır. Azərbaycan'ın şimdiki sınırları dışında menkul, taşınmaz tarihi anıt ve yapıların yıkımını ve yok olmasını engellemek amacıyla tedbirler görülmektedir. Çeşitli içerikli yazı ve çizimlerle süslenmiş koç, at figürleri eski Türk boylarının Güney Kafkasya'da yerleştiğinin kanıtıdır. Bu inkar edilmez bir gerçektir ki, koç eski Türklerin totemi olmuş ve bu kutsal hayvanın adını taşıyan iki muhteşem Türk devleti - Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri de mevcut olmuştur.

Açar sözlər: qoç və at fiqurlu mezar daşları, epiqrafik yazılar, qədim türklərin totemi, türk mədəniyyəti, memorial abidələr

* Araşdırma Görevlisi, Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü gulnar.osmanova05@gmail.com

Надгробия с фигурами барана и лошади, считающимися тотемами древних тюрков, в Азербайджане

На территории Азербайджана, являющимся наиважнейшим стратегическим центром Южного Кавказа, резьба по камню считается высокоразвитым видом декоративно-прикладного искусства, истоки которого уходят в глубокую древность. Исследователи отмечают, что в раннем средневековье искусство художественной резьбы по камню широко применялось в зодчестве и надгробных памятниках. В письменных источниках указывается, что вырезанные из камня фигуры барана устанавливались в честь знаменитых воинов и полководцев на Алтае, в Средней Азии, Восточной Анатолии, Китае. Китайские источники также подтверждают, что эти произведения, возникшие между 1000 годом до н. э. и 1000 годом н. э., принадлежат тюркам. В доисламский период и в последующие времена среди тюркских племен, проживавших на исторических азербайджанских территориях – современной Армении (регион озера Гейча (Севан), село Уруд в Зангезуре, переданные Армении в 1920 г.) и в Грузии – широкое распространение получили надгробия, их изголовья и саркофаги с статуями барана, лошади и человека.

В христианский период на этих памятниках изображался крест, а после широкого распространения ислама – орнамент, а также аяты Священного Корана, хадисы и мудрые изречения, написанные арабской графикой в стиле куфи, насх, сульс, насталих.

В Карабахе, Нахчыване, Лачыне, Кельбаджаре, Гяндже, Газахе, Товузе и Лерике наиболее часто встречаются памятники в виде надгробий с фигурами горного и домашнего барана, лошади с надписями арабской графикой на них. Но начиная с 1991 года, после оккупации Карабаха армянами, последние либо уничтожили многочисленные фигуры барана и лошади, или же присвоили себе и вывезли. Азербайджан предпринимает меры для предотвращения уничтожения и ликвидации своих исторических мемориальных памятников, подлежащих и неподлежащих перемещению. Статуи барана и лошади с надписями различного содержания и разнообразными изображениями, определяют ареал расселения древнетюркских племен на Южном Кавказе. Является неоспоримым фактом то, что баран был тотемом древних тюрков и это священное животное нашло отражение в названии двух мощных тюркских государств – Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу.

Ключевые слова: надгробия с фигурами барана и лошади, эпиграфические надписи, тотем древних тюрков, тюркская культура, мемориальные памятники

Giriş:

Ecdatlarımızdan bize kalan bu abidelerin, sonraki dönemlerde görsel sanatımız ve kültürel mirasımızdaki rolü inkar edilemez. Kaynaklardan belli olduğu üzere Türkçe konuşan halklar İslamiyetten önce her bir yiğitin mezarı üzerinde insan figürlü heykellerle bahem, koç ve at figürlü heykeller de dikmişler. Çin, Arap, Orta Asya kaynaklarından bu tür heykellerin kutsal sayıldığı ve onlara itaat edildiği anlaşılıyor. Azerbaycanın bazı bölgelerinde ise kısır kadınların koç heykelinin altından birkaç defa geçdikten sonra evladının olacağına inanç olmuştur. Hatta, 1926-27 yıllarında Nahçıvan'da ve Azerbaycan'ın güneyinde olmuş Rus alimi V.M.Sisoyev (1864-1933) kendi eserlerinde yazıyor ki, yerel sakinler koç figürlerini kutsal sayıp onlara hizmet ederler (Sisoyev, 1926: 16)

Azerbaycan'ın Nahçıvan, Karabağ, Laçın, Kelbecer, Gedebe, Lerik, Gence ve b. bölgelerinde yaygın olan koç, at figürlü mezar taşları Anadolu'nun birçok yerinde de rastlanan Türk kültürünün mirasıdır (Kırzioğlu, 1993:113-160). Araştırmacıların bulgularına göre koç heykelli mezar taşları Anadolu'nun Tunceli, Erzincan, Erzurum, Sivas, Bingöl, Diyarbakır, Malatya, Muş, Van, Bitlis, Ağrı, Kars, Iğdır, Konya, Afyonkarahisar, Artvin, Rize ve Bayburt illerinde tespit edilmiştir. Koç heykelli

mezar taşlarının genel olarak çok bulunduğu yer ise Tunceli'dir (Çay, 1986: 35-42; Gülensoy, 1992, 105-108; Danık, 1993). Tunceli'deki koç figürlü mezar taşları Nahçıvan'daki koç-koyun figürleri ile aynıdır. Hem kullanılan materyali (dağ cinsi taş), figürün yontulması, sanatsal tertibatı ve hem de yazıtlarıyla benzerlikleri daha yakındır.

Azerbaycan'ın batısında – Karabağ'da koç figürlü mezar taşları özellikle yaygın ve bu figürlerin Karabağ'da yaygınlaşması tesadüf değildir. Koç ve koyunun etine, giyim amacıyla kullanılan bedelsiz derisine, güzel halıların ipi olan yününe göre bu hayvanlar ta eskiden beri bolluk ve zafer sembolü olmuştur. Taşdan yontulmuş koç figürleri çeşitli ve orijinal sanatsal üslûplara süslenmiştir. Ağdam, Laçın, Kelbecer bölgelerinde rastlanan koç figürleri daha çok uzak geçmişlerin arkaik sanat numunelerini hatırlatır (Kırzioğlu, 1993:135-146).

Koç figürlerinin yanı sıra, Karabağ'da, özellikle Kelbecer bölgesinde rastlanan taştan yontulmuş at figürleri atın geçmişte halk arasında ne kadar kutsal bir hayvan sayıldığının göstergesidir. At figürlerinin dekoratif süslerini genelde süvari birlikleri oluşturuyor. Araştırmalarda belli oluyor ki, Kelbecer bölgesindeki çok sayıda at figürlü mezar taşlarının üzeri İslam hat sanatıyla süslenmiş, Kur'an-i Kerim'den ayetler, Allah'ın peygamberi (sav) ve onun ailesine selamı ifade eden sözler Arap, Fars ve Türk dillerinde kazınmıştır. At figürlü mezar taşları esasen yiğit ve cesur savaşçıların mezarı üstüne konulmuş bir abidedir. Öyle ki, at figürlü mezar taşlarının üzerindeki yazıtlarda sadece erkek isimlerine rast gelir. Figürlerin üzeri süslenmiş gem, koşum (kuyruğunun altından geçen kayış), kolan (karnının altından geçen kayışlar), üzengi, eyer ve eyer altı çul tasvirlerinden ibarettir (Neymat, 2011:62-64, 135-137, 197,207-210). Ne var ki, 2-4 Nisan 1993 yılında Kelbecer bölgesinin Ermeniler tarafından işgalinden sonra üzerinde kitabe olan bu anıtlar imha edilmiş, bazıları ise Ermenistan'a taşınmış, Ermeniler tarafından benimsenmiştir. Bu at figürleri sadece bir sanat eseri değil, hem de tarihi bir olgudur, çünkü onlar aynı İskitlerde ve Orta Asya'nın diğer eski kabilelerinde rastlanan at figürlerini hatırlatır.

Karabağ'dan getirilmiş koç figürlü mezar taşı Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi'nin nadir eserlerinden sayılır (Aşurbeyli, 1956:73). Koç figürlü mezar taşının (14. yy) üzerindeki Arapça yazıtta «الله, محمد, علي - Allah, Muhammed, Ali Ağalar» yazır ve av yapan atlı tasviri taş oyma usulü ile işlenmiş ve boynunda «Selçuklu zinciri» ile çerçevelenmiş şekildedir (Neymat, 1991:71) (foto 1). Aynı ifade Kazakistan'ın Akşukur mezarlığında, Teke Türkmenleri'nden olan ve yaşadığı dönemde yiğitliği, cesurluğu ile seçilen Koçkar Ata'nın mezarındaki koç figürlü heykelin üzerindeki yazıtta İslam hat sanatıyla Arapça şu ifade kazınmıştır: الله, محمد, علي - Allah, Muhammed, Ali (Aksoy, 2012: 30).

Türk kültürünün mührü olan koç ve at figürlü mezar taşları Azerbaycan'ın Nahçıvan şehrindeki Mümine Hatun türbesinin (19. yy.) çevresinde (foto 2), Gence Tarih Diyarşünaslık Müzeside (foto 3), Bakü'de Şirvanşahlar (foto 4) ve Güzel Sanatlar Müzesi'nde sergileniyor (foto 5). Güzel Sanatlar Müzesi'nde sergilenen ve Laçın'ın Malıbeyli köyünden getirilmiş at figürlü mezar taşı 16. yy'a aittir ve üzerinde İslam hat sanatıyla Arapça şu ifade kazınmıştır: صاحبہ و مالکہ بابور / ولد / اورخان یغلوذ / سعد اقا - «Hakim ve sahip olan Orhan'ın çocukları (kalbinin serveti) Babur'un (oğlu) Said Ağa» (Neymat, 1991:71).

Kıvrım boynuzlu koç ve eyerli at figürlü heykeller (mezar taşları) genellikle Karabağ, Gence, Kelbecer, Laçın, Gedebe, Lerik, Nahçıvan, Zengezur (Urud) (foto 6) ve Göyçe bölgelerinde iri sal taştan yontulmuştur. Her iki figürler üzerinde Türk halklarının totemlerinden biri olan Ügi (Kayı Boyu) veya Humay (Çavuldur Boyu) kuşu, ok, yay, kılıç ve diğer silahlar ile av ve savaş sahnelerinin yanı sıra Arapça ayetler, geometrik ve nebati motifler oyma usulü ile süslenmiş şekildedir (Efendi, 1986: 17-18). Eski Türkler'in koç, koyun ve at figürlü mezar taşları geniş bir coğrafi arazini kapsamaktadır. Koç figürlü heykeller hakkındaki araştırmalar gösteriyor ki, koç figürlü antik heykeller (M.Ö. II. binyıl) Orta Asya'da (Hakasya, Kazakistan) bulunmuştur. Bu heykellere İran'ın kuzeyinde Göytepe'de, Türkiye'nin Diyarbakır bölgesinde rast gelinmiştir. Moğolistan'ın Ulan-Bator şehrinin yakınındaki 8. yy'a ait Türk

Hakanı Gültekin'in mezarında kazıntı yapan Avrupalı alimler mermerden yapılmış iki koç figürünün bulunduğunu söylemişlerdir. Son dönemlerde ise taştan yontulmuş koç figürlü heykellere İspanya'nın kuzeyindeki Bask bölgesinde rastlanmıştır. Bu koç figürleri usluçça Azerbaycan ve diğeri isimleri geçen memleketlerdeki taştan yontulmuş koç figürlü heykellerle çok benzerdir. Azerbaycan'da koçun yanı sıra at figürlü mezar taşlarının da çok yaygınlaşması gösteriyor ki, ta kadimlerden atalarımız koçlarla birlikte atı da kutsal hayvan saymışlardır. Her iki hayvana taş oymacılığı sanatında ustaların önem vermesi, onların halkımızın yigittik, mertlik, cengaverlik, kahramanlık sembolü olduğunun belirtisidir (Kerimov vd., 1992: 174; Gilçevskaya 1968: 48-51). Azerbaycan'da koç ve at figürlü mezar taşlarını araştıran epigrafi uzmanı – Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'nin muhabir üyesi Meşedihanım Neymat (Neymat:1991;248;2001: 368; 2001:216; 2008: 168; 2011:240) ve Nahçıvan'lı akademisyen Prof.Dr. Fahreddin Seferli (Safarli, 2008: 11-17; 2011:29-36) kendi çoksaylı eserlerinde ortaçağa ait koç, koyun ve at figürlü mezar taşlarının üzerindeki Arapça, Farsça, Türkçe yazıtları araştırıp tetkik etmiş ve bu sanat örneklerinin Azerbaycan Türkleri'ne mahsus sanat eserleri olduğunu kanıtlamışlar. Sovyet döneminde diğeri Müslüman olmayan bilim adamları ile (Ermeni, Gürcü ve Rus) bilimsel işbirliği yapan epigrafi uzmanı Meşedihanım Nimet'in çabası ile eski Azerbaycan'ın tarihi bölgesi olan ve şu an Ermenistan sınırları içinde olan Zengezur ilçesinin Urud köyündeki mimari anıtlar ve mezar taşlarının üzerindeki yazıtlar tetkik edilmiş ve yayınlanmıştır. Ve bu anıtlarla yazıtların Zengezur'un Azerbaycan'ın tarihi bölgesi olduğunu kanıtladığı vurgulanmıştır. Azerbaycan Türkleri'ne mahsus Urud köyündeki mezar taşlarının üzerindeki çizimler ve yazıtlar bu toprağın Ermeniler'e mahsus olmadığını, Azerbaycan Türkleri'nin Güney Kafkasya'ya sonradan gelmediğini, yerli halk olduğunu kanıtlıyor. Meşedihanım Neymat'ın Azerbaycan'ın taş yontma sanatına ait olan Zengezur ilçesinin Urud mezarlığındaki sandukalar ve Oğuz Türkleri'nin mührü sayılan koç heykelli mezar taşları hakkındaki bilimsel eseri özellikle dikkat çekiyor. 1981 yılında neşr olunan «Azerbaycan memorial abideleri» eserinden hiddetlenen Ermeniler 1987 yılında eski Azerbaycan bölgesi olan Urud köyünün mezarlığındaki anıtları yok ettiler. Fakat üç dilde (Azerbaycan Türkçesi, Rusça, İngilizce) olan bu kitabın içindeki maddi kültür abidelerimiz Ermeni iddialarına karşı bilimsel kanıtlar içeren tutarlı yanıt idi (Neymatova, 1981: 39). Günümüzde Urud'daki sandukaların ve koç heykelli mezar taşlarının şekilleri ve epigrafi uzmanı alimimizin değerli eserleri tarihimize yaraşan bir katkıdır (foto 6). Zira, Gürcistan'da, Dağıstan'da, İran'da ve Ermenistan'da bulunan binlerce maddi kültür abidelerimiz halen tarafımızdan tarihi bir kaynak olarak envanterleştirilmemiş ve tetkik edilmemiştir. Azerbaycan'ın şimdiki sınırları dışında menkul ve taşınmaz tarihi anıtlar Azerbaycan ve Türkiye akademisyenlerinin ortak çabaları ile araştırılmalı ve yok olmaması amacıyla önlemler alınmalıdır (Alyılmaz, 2010: 9-23). Böye zor bir işin üstesinden sadece vatanını, tarihini ve halkını seven fedakar insanlar gelebilir. Azerbaycan topraklarının önemli bir kısmı (yüzde 20'si) halen işgal altında ve savaş durumu olduğu için orada bulunan tarihi abidelerimiz acınacak haldedir. Karabağ bölgesinde imha edilmiş binlerce mimari abidelerimiz - cami kompleksleri, türbeler, haç ve mezarlıklardaki sandukalar, baş taşları, koç ve at figürlü mezar taşlarının mahvedilmesi hem tarih açısından, hem de sanat bakımından Azerbaycan halkının tarihi hafızasının yok olmasına yol açıyor. Dünya birliği ise bu küresel sorunu halen çözme niyetinde değil.

Sonuç:

Bugüne kadar Azerbaycan'ın eski Türk kültürü ile ilgili sayısız araştırmalar, bilimsel eserler, kitaplar yazılmıştır. Fakat epigrafi, anıtlar ve üzerindeki yazıtlar hakkında eserlerin yazılması, yayımlanması ve disiplinli iş birliğinin gerçekleşmesi de önemli bir konudur. Bu sorunun çözümü ve «Türkçe konuşan ülkelerin epigrafi anıtları» adlı bir çalışmanı gerçekleştirmek için ülke genelinde menkul ve taşınmaz tarihi yapıların hepsini envanterleştirmek, estampları yapılmak kaydıyla katalog ve albümler hazırlanmalı ve açık havada kalan anıtlar üzeri örtülü duruma getirilmekle korunmalıdır. Çünkü epigrafi anıtları tarihimizi araştıran bilim adamlarımızın kılavuzudur. Bu epigrafi anıtlarının değerini bilmek ise biz Azerbaycanlılar'ın görevidir. Azerbaycan'ın eski ve ortaçağ tarihini tetkik etmek için çeşitli dillerde

yazılmış birçok mehazlerin yanı sıra maddi kültür abidelerinin de önemli yeri ve rolü vardır. Epigrafi anıtları yazılı kaynaklarla birlikte Azerbaycan tarihinin açıklanmasına hizmet eden faktörlerden biridir. Böyle anıtlar insanoğlunun kendini idrak etmeye başladığı ilk kayatüstü resimlerden, hatta alfabenin icadından sonraları da ihata eden birçok yazıtları içerir. Farklı dönemlerde ve farklı konularda, çeşitli malzemelerde yazılmış süslü yazıların bilim adamları tarafından okunması ve açıklanması Azerbaycan tarihi için önem arz eden amillerdendir. Azerbaycan'ın bilimsel, kültürel ve sanat tarihinin tekrarsızlığını teyit eden koç-koyun ve at figürlü anıtlar Türk kültürünün zengin mirası sayılır. Bu mirası korumak, tetkik ve tebliğ etmek işi biz akademisyenlere düşmektedir.

Kaynakça:

- Abdulhaluk Çay. “ Tunceli Mezartaşları ve Türk Kültüründeki Yeri” ./ Doğu Anadolu'nun (Sosyal, Kültürel ve İktisadi) Meseleleri SempozyumuTebliğleri/, Ankara, 1986, s. 381-395
- Alyılmaz C. Azerbaycanda Eski Türk İzleri // I. Uluslararası Uzak Asyadan Ön Asyaya Eski Türkçe Bilgi Şoleni Bildirileri. Afyonkarahisar:Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları, 2010, 9-23 s.
- Aşurbeyli S.B. Skulptura Azerbaydjana drevneqo perioda i perioda srednevekovaya / Trudı Muzeya İstorii Azerbaydjana, ! t., Baku: Az.SSR EA neşriyyatı, 1956 , s. 61-109
- Efendi Rasim Səməd oğlu.** Azerbaycanın daş plastikası . **Bakı: İşıq, 1986 , 28 s.**
- Ertuğrul Danık. “Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezar Taşları Hakkında Genel Bir Değerlendirme” Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2005 Yıllığı, Ankara, 2006, s. 433-480
- Ertuğrul Danık. “Anadolu'daki Koç ve At Şekilli Mezar Taşlarının Dağılımı”, Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi 4, Ankara, 2004, s. 19-28
- Fahrettin Kırızoğlu. “Azerbaycan ve Anadolu'da Türkistan'dan gelen Eski - Milli Gelenek: Kabirtaşı Olarak Kullanılan Koyun ve at heykelleri”. X. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara , 1993, s. 133-160
- Gilçevskaya E.V. Ot izobrazitelnosti k ornamentu. Moskva : Nauka, 1968, 206 s.
- Hacı Fehreddin Seferli. Yuxarı Əylis: Tarixi, Abidələri / AMEA Naxçıvan Bölməsinin Xəbərləri, 2007, 3, s.11-17
- Hacı Fahreddin Seferli. Nahçıvanda orta asr hatt nümunələri (Epigrafi materialları əsasında)/ AMEA Nahçıvan Bölməsinin Haberləri, 2011, 3, s. 29-36;
- Kerimov K.C., Efendiyev R.S., Rzayev H.İ., Habibov N.D. Azerbaycan incəsənəti. Bakı: İşıq, 1992. 344 s.
- Mustafa Aksoy. “Kazakistan'dan koç-koyun heykeli mezar taşları”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, şubat 2012, s. 29-31.
- Neymatova M.S. Memorialnie Pamyatniki Azerbaydjana (XII-XIX veka). Baku: Elm, 1981, 39 s.
- Nematova M.S. Azerbaycanın Epigrafi Abideleri (XVII- XVIII asrlar). Bakı:Elm, 1963, 157 s.
- Neymat M.S. Korpus Epigrafiçeskih Pamyatnikov Azerbaydjana. Arabo-Perso-Tyukoyazıçnie Nadpisi Baku - Apşeronu (XI vek – naçalo XX.veka) . Baku: Elm, tom: 1, 1991, 248 s.
- Neymat M.S. Korpus Epigrafiçeskih Pamyatnikov Azerbaydjana. Baku: XXI YNE , tom:2, 2001, 368 s.
- Neymat M.S. Korpus Epigrafiçeskih Pamyatnikov Azerbaydjana. Baku: XXI YNE, tom:3 ,2001, 216 s.
- Neymat M.S. Korpus Epigrafiçeskih Pamyatnikov Azerbaydjana. Baku: Nurlan, tom: 4, 2008, 168 s.
- Neymat M.S. Korpus Epigrafiçeskih Pamyatnikov Azerbaydjana. Baku: Elm ve Tahsil, tom: 5 , 2011,2 40 s.
- Sisoyev V.M. Tyurkskoe nasilenie Azerbaydjana XVII veke. Bakü: Ob-va Obsledovaniya i İzuçeniya Az.-na, 1926, 16 s.
- Tuncer Gülensoy. Tunceli'nin Pülümür İlçesi Sağlamtaş Köyü Mezarlığı üzerinde Notlar”. /Firat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu/, Elazığ, 1992, s. 105-108

Fotolar:



Foto 1. Milli Azərbaycan Tarihi Muzesi'nde korunan koç heykel



Foto 2. Azərbaycan'ın Nahçıvan şəhərindəki Mümine Hatun Türbəsinin çevrəsində koç füğürlü mezar taşları



Foto 3. Gence Tarih Diyarşünaslık Muzesi'de korunan at heykel



Foto 4. Bakü'de Şirvanşahlar Sarayı'nda sergilenen koç figürlü mezar taşları



Foto 5. Güzel Sanatlar Müzesi'nde sergilenen at figürlü mezar taşı



Foto 6. Azerbaycan Türkleri'ne mahsus Zengazur ilçesinin
Urud köyündeki mahve mahkum abidelerimiz

Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in Tiyatro Eserlerinde Tarihî Şahsiyetler

Historical Figures İn Abdurrahim Bey Hakverdiyev's Theater Works

Huseyn AHMADOV*

Öz:

Azerbaycan tiyatrosunun gelişmesinde önemli rol oynayan şahıslardan biri de Abdurrahim Bey Hakverdiyev'dir. Edebî faaliyetine tiyatro yazarı olarak başlayan Hakverdiyev, ömrünün son yıllarına kadar otuza yakın oyun yazar. Hakverdiyev, bu oyunlarda çeşitli konuları ele alır. Özellikle birkaç oyununda tarihî şahsiyetleri canlandırmakla, onları halka yeniden tanıtmayı başarır. Yazarın tarihî şahsiyetlere yer verdiği oyunlar şunlardır: "Ağa Məhəmməd Şah Qacar", "Xəyalət", "Səhnə Qurbanı" ve "Daşçı".

Yazar, "Ağa Məhəmməd Şah Qacar" adlı dram eserinde başta İran Şahı Ağa Muhammed Şah Kaçar olmak üzere, birçok tarihî şahsiyetlere yer vermektedir. Hakverdiyev'in diğer önemli tarihî oyunu "Xəyalət'de, Çağdaş Azerbaycan tiyatrosunun kurucusu Ahundzade'nin hayatı anlatılmaktadır. Bu piyes yazar tarafından Mirza Fethali Ahundzade'nin doğumunun 100. yılına armağan edilir.

Hakverdiyev'in "Səhnə Qurbanı" ve "Daşçı" adlı oyunlarında da tarihî şahsiyetler yer almaktadır. Bu oyunlarda Azerbaycan kültür tarihinde önemli yere sahip insanlar yazar tarafından oyunlarında canlandırılmaktadır.

Bu makalede Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in yukarıda adı geçen eserleri tanıtılacak ve bu eserlerde yer alan tarihî kahramanlar incelenecektir

Anahtar kelimeler: Azerbaycan, Tiyatro, Edebiyat, Kültür, Tarihî Şahsiyetler.

Abstract:

Abdurrahim Bey Hakverdiyev is one of the most important dramaturgists who played a crucial role in developing Azerbaijan Theatre. Hakverdiyev who began his literary work as a dramaturgist, wrote almost 30 plays until the end of his life. He handled some various subjects in these plays. Especially in some of his plays, he succeeded to introduce some historical figures to people, by means of characterising them. These are the historical figures who Hakverdiyev gave place in his plays: "Ağa Məhəmməd Şah Qacar", "Xəyalət", "Səhnə Qurbanı" ve "Daşçı".

* Doktora Öğrencisi, Ömer Halisdemir Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: h-ahmedov1989@yandex.com.

In his historical drama “Ağa Məhəmməd Şah Qacar”, he gave place a lot of historical figures; notably Shah of Iran, Ağa Muhammed Kaçar. And in the other important historical drama “Xəyalət”, the life of M. F. Adundzade, the founder of the contemporary theatre of Azerbaijan was reflected. This drama was dedicated to the 100th anniversary of M. F. Ahundzade.

Some historical figures also took place in his dramas “Qoca Tarzən”, “Səhnə Qurbanı” and “Daşçı”. In these dramas, the people happened to be very important for the cultural history of Azerbaijan were reflected.

Keywords: Azerbaijan, theater, culture, literature, historical figures.

Giriş

XIX. yüzyılının ortalarından itibaren Azerbaycan’da ekonomik ve kültürel gelişmeler yaşanmaya başlar. Bunda, Rusya-İran Savaşının sonucunda (1828) Kuzey Azerbaycan’ın Rusya’ya ilhak edilmesi etkili rol oynar. Nitekim Kuzey Azerbaycan, işgalden sonra siyasi, ekonomik ve kültürel bakımdan Rusya’nın etkisi altında kalır. Bu dönemde Batı kültürü ile özellikle de Fransızlarla iç içe olan Ruslarda edebiyat ve tiyatro oldukça gelişir ve bunun etkisi, merkezi Tiflis olan Kafkasya’da da görülmeye başlanır. Tiflis’te modern okullar ve tiyatro binaları inşa edilir. Bütün bu yenileşme hareketleri Azerbaycan aydınlarına da yansımaktadır. Bu yıllarda, Seyit Azim Şirvani ve Kasım Bey Zâkir tarafından başlatılan, Mirza Fethali Ahundzade’nin devam ettirdiği reformlar, edebiyat ve tiyatroyu da derinden etkiler (Erol 2007:34). Özellikle realist edebî mektebin ortaya çıkmasıyla tiyatro alanında gelişmeler yaşanır.

Bu dönemde yenileşme hareketinin önemli parçası olan çağdaş Azerbaycan tiyatro eserlerinde dönemin yazarları, birçok önemli konuya değinmektedirler. Bu bakımdan Necef Bey Vezirov’un tiyatro eserleri ilk örneklerdendir. Vezirov, eserlerinde genellikle toplumdaki sosyal sorunları ve aydınlanmayı ele alır. Daha sonraki yıllarda Mirza Fethali Ahundzade ve Necef Bey Vezirov’dan etkilenen realizm edebî okulunu devam ettiren Abdurrahim Bey Hakverdiyev, Celil Memmetkuluzade, Neriman Nerimanov, Süleyman Sani Ahundov gibi yazarlar da bu konuları yeniden değerlendirirler. Adı geçen yazarlar Azerbaycan halkının hayatına, cemiyet ve aile ilişkilerine, köylülerin mücadelesine ve devrin demokratik cereyan ve telakkilerine dair tiyatro eseleri vermeye başlarlar (Yurtsever 1950:6).

Bu dönemde Azerbaycan tiyatrosunda yukarıda adı geçen konuların yanı sıra, içinde tarihî olayları da ele alan konulara yer verilmektedir. Yazarların bu konuda eser yazma nedeni halka tarihî olayları ve şahsiyetleri tanıtmak olmuştur. İlk tarihî tiyatro eseri ise 1897 yılında Neriman Nerimanov tarafından kaleme alınır. Yazarın “Nadir Şah” eseri, Azerbaycan edebiyatında ilk tarihî dram olarak bilinmektedir. Eserde 1736-1747 yılları arasında İran’da hâkimiyette olan Nadir Şah’ın siyasi faaliyetleri ve fetihleri anlatılmaktadır. Nerimanov bu dramda, monarşi rejiminin Doğu halklarının siyasi, sosyal ve medenî inkişafında bir engel olduğunu anlatır. Yazar, İran halkının tarihine ve geçmişine dayanarak dönemin sosyal tutarsızlığını eleştirmektedir (Nerimanov 2004:10).

XX. yüzyılın başlarından itibaren ise bu konuda yeni dram eserleri verilmeye başlanmıştır. Bu bakımdan Abdurrahim Bey Hakverdiyev’in “Ağa Məhəmməd Şah Qacar”, “Xəyalət”, “Səhnə Qurbanı”, “Daşçı”; Cafer Cabbarlı’nın “Nəsrəddin Şah”, “Yıldız”, “Ədirnə Fəthi”; Hüseyin Cavid’in “Topal Teymur”, “Knyaz” vb. eserler örnek gösterilebilir.

İlk yıllarda kaleme alınan tarihî dram eserlerinde daha çok İran hükümdarları ve onların tarihteki rolü hakkında bilgiler verilmektedir. Bu tip dramlar arasında Neriman Nerimanov’un “Nadir Şah”, Abdurrahim Bey Hakverdiyev’in “Ağa Məhəmməd Şah Qacar”, Cafer Cabbarlı’nın “Nəsrəddin Şah” eserleri önemli yere sahiptir. Aynı yıllarda Tanzimat Edebiyatında da benzeri konuları ele alan tiyatro eserleri kaleme alınır. Bunlar arasında özellikle Namık Kemal’in “Celâleddin Harezmşah”, “Vatan Yahut Silistre” adlı piyesleri örnek gösterilebilir. Yazar, “Celâleddin Harezmşah” piyesinde Celâl’in Moğol istilası dönemindeki mücadelesini anlatır (Tanpınar 2013:385); “Vatan Yahut Silistre” piyesinde ise Rus-

Osmanlı savaşında Silistre kalesindeki askerlerin kahramanlık mücadelesinden bahsetmektedir. “Vatan Yahut Silistre” piyesi, Azerbaycan sahnesinde de büyük ilgi görmüş ve 1920li yıllara kadar sahnelenir.

Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in Tarihî Şahsiyetlerden Bahseden Dramları

Edebî faaliyete tiyatro yazarı olarak başlayan Abdurrahim Bey Hakverdiyev, bu türde çeşitli konuları ele alır. Yazar, ilk oyunlarında daha çok sosyal sorunlardan bahsetmektedir. Fakat edebî faaliyetinin ikinci döneminden itibaren çeşitli türlerde eserler vermeye başlayan Abdurrahim Bey, tiyatro eserlerinde de yeni konuları ele almaya başlar. Bunların arasında tarihî konular önemli yere sahiptir. Hakverdiyev'in ilk tarihî eseri 1907 yılında tamamladığı “Ağa Məhəmməd Şah Qacar”dır. Bu dram eseri, yazarın edebî faaliyeti açısından oldukça önemlidir. “Ağa Məhəmməd Şah Qacar”, Neriman Nerimanov'un “Nadir Şah” eserinden sonra Azerbaycan edebiyatı tarihinde kaleme alınan ikinci tarihî dramdır. Dramda XVIII. yüzyılda Kaçarlar hanedanlığının İran'da hâkimiyetini ele geçirmesiyle birlikte, bölgedeki genel siyasi durumdan bahsedilmektedir. 1907 yılında tamamlanan oyun kısa süre içinde Bakü'de sahnelenir. Eserdeki Ağa Muhammet Şah Kaçar karakterini sahnede ilk kez Hüseyin Arapinski canlandırır (Ceferov 1959:130).

Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in tarihî şahsiyetlerden bahsettiği ikinci dram eseri ise “Xəyalət”dir. 1911 yılında kaleme alınan piyes, Mirza Fethali Ahundzade'nin doğumunun 140. yılına armağan edilir. Piyeste Ahundzade'nin zorlu şartlar altında geçen hayat hikâyesinin bir kısmı anlatılmaktadır. Bu eser, aynı zamanda yazarın ilk biyografik dramıdır. Bir perdeden oluşan oyun, ilk kez 1911 yılında “Orucov Qardaşları” matbaası tarafından basılır.

Hakverdiyev, tarihî şahsiyetleri ele alan tiyatro eserleri yazmaya Sovyet döneminde de devam eder. Bu dönemde yazar, Azerbaycan'ın ilk profesyonel tiyatro oyuncularından biri olan Hüseyin Arapinski'nin hayatını anlatan “Səhnə Qurbanı” adlı piyesi, 1926 yılında kaleme alır. Eser, ilk kez 1939 yılında “Revalusiya i Kultura” dergisinde basılır. Oyunda, zorlu hayat yaşamı sürmüş ve sonda kendi kuzeni tarafından tiyatro oyuncusu olduğu için katledilen Hüseyin Arapinski'nin faaliyetinin kısa bir döneminden bahsedilmektedir. Yazar, Hüseyin'in mücadelecisi ve hırslı karakterini okuyucuya ulaştırmaya çalışmaktadır. Hüseyin, fakir ve olumsuz şartlarda yaşamasına rağmen hayatı çok sever. Bir gün toplumun tiyatroya ve oyunculara olan kötü tavrının sona ereceğine inanmaktadır. Bunu düşündüğü için durmadan çalışarak kendini geliştirir ve ilerinde iyi bir tiyatro sanatçısı olmaya gayret eder. Bu yolda ona karşı çıkanlardan ise hiçbir zaman çekinmez ve hatta onların ölüm tehditlerine rağmen kendi faaliyetine devam eder. Eserin sonunda da kendi yolunun batmaz bir güneşe doğru gittiğini beyan eder. Bu piyes, Hüseyin Arapinski'nin hayatını ve sanat faaliyetini araştıranlar için önemli bir kaynak olabilir (Ahmadov 2016:146).

Yazarın Sovyet döneminde bu konuda ele aldığı ikinci tiyatro eseri ise “Daşçı”dır. Hakverdiyev'in şu ana kadar bulunan eserleri arasında tek manzum dram olan “Daşçı”da, Azerbaycan'ın ilk tiyatro yönetmeni ve oyuncularından biri olarak bilinen Hüseyin Kulu Sarabski'nin hayatı anlatılmaktadır. Bu eser, aynı zamanda yazarın kaleme aldığı son eserlerden biridir. 1933 yılında yazılan eser, yalnız 1971 yılında Kamran Memmedov tarafında hazırlanmış “Seçilmiş Əsərləri”nde yer alır.

Genç taşçı, kendi işiyle uğraşmakla beraber güzel türküler söyleyerek etrafına insanları toplar. Kabadayı ve tüccarlar ona bu işi bırakıp türkü söylemesinin avantajlarını anlatırlar. Ama o, kendi mesleğini çok sevdiğini söyler. Etraftaki herkes, onun bu kararına göre taşçıyı kınayarak giderler. O ise bir gün devrin değişeceğini; emeğe ve eğitime değer verileceğini ümit eder.

Dramlardaki Tarihî Şahsiyetler

Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in hem hacim itibarıyla hem de konusunun zenginliği bakımından en önemli tiyatro eserlerinden biri olan "Ağa Məhəmməd Şah Qacar" dramında karakterler de eserin oluşmasında bir bütün teşkil ederler. Eserin başkahramanı Türk kökenli Kaçarlar sülalesini İran'da iktidara getiren Ağa Muhammet Şah'tır. Bu karakteri canlandırmakla yazar, Azerbaycan edebiyatı tarihinde bir ilke imza atar. O, ilk kez Ağa Muhammet Şah Kaçar'ı bir eser kahramanı olarak ele alır. Daha sonraki yıllarda Yusuf Vezir Çemenzenli'nin "İki Od Arasında" (Qan İçində) ve Samet Vurgun'un "Vaqif" eserlerinde Ağa Muhammet Şah Kaçar karakteri yeniden işlenir (Ahmadov 2015:7). Fakat bu iki eserde "Vakıf" karakteri de öne çıkar. Özellikle Samet Vurgun, "Vakıf"ı bir halk kahramanı olarak gösterir. (İşgören 2015:100).

Hakverdiyev, bu eserde Kaçar karakterini oldukça zalim, kinli ve aynı zamanda kurnaz bir diplomat olarak anlatmaktadır. Kaçar, işgale başlamadan önce teslim olmayı karşı tarafa önerir ve buna karşı çıkanlarıysa sert bir şekilde cezalandırır. İşgal ettiği yerlerde halka karşı oldukça acımasız davranır. Yaşlı ve ya genç demeden herkesi kılıçtan geçirir. Zalimliği ve öfkesi sadece halka karşı değil, aynı zamanda kendi yakınlarına ve güvendiği insanlara karşı da olur. Kendisinin hâkimiyete gelmesinde önemli rolü olan kardeşini bile öldürmekten çekinmez. Bu yaptığı ihaneti temize çıkarmak için kendini teselli etmeye çalışırken şöyle der:

"Ne yaman iş gördüm! Öz bəlimi sındırdım! Bilirsen, Hacı İbrahim xan, elacım yox idi. And olsun Mehemedhüseyn xanın qebrine, o necib ruh ki, bu necib bedeni müheyya ələmişdi, bir deqiçe seltenet tacını mənim varisimin başında rahat qoymayacaqdı. Qoy mənim varisim görsün ki, gözümün işığı, məni fəlakətdən qurtaran, məni İran texti-seltenetine eyləşdiren qardaşımı onun ayağının altında qurban kəsirəm ki, onun selteneti salamat olsun və gelecekdə İran parçalanmasın" (Hakverdiyev 2005:174).

Ağa Muhammet Şah Kaçar'ın yanı sıra dramda tarihte önemli izleri olan birçok şahsiyete de eserde yer verilmektedir. Bu tip karakterler özellikle dönemin hükümdarları ve devlet adamlarıdır. II. İrakli, Cevat Han, İbrahim Han, Ali Han Afşar gibi tarihte iz bırakmış önemli şahsiyetler eserde yer alan diğer kahramanlardır. Bu karakterler arasında özellikle II. İrakli yazar tarafından büyük sevgiyle anlatılmaktadır. XVIII. yüzyılda Gürcistan hükümdarı olan II. İrakli, eserde oldukça cesur ve akıllı devlet adamı olarak gösterilmektedir (Hacıyev 1983:19). O, büyük İran ordusunun gücünden çekinmeyerek Kaçar'ın teslim olmak teklifini reddeder ve savaşa girer. Attığı cesaretli adımlar ve kahramanlıklar düşmanı Kaçar'ı bile şaşırtır.

Eserde adı geçen diğer karakterler arasında Cevat Han, tarihte önemli yere sahiptir. Fakat yazar, eserde bu karakterin üzerinde fazla durmaz. Bunun nedeni Cevat Han'ın Kaçar döneminde sadece Gence Han'ı olduğu ve savaşımadan İran hâkimiyetini kabul etmesidir. Fakat Cevat Han, Rusya'nın Azerbaycan'ı işgal ettiği dönemde Ruslara teslim olmayarak sonuna kadar mücadele eder ve 1804 yılında General Sisyanov'un komutanı olduğu Rus ordusu tarafından mağlup edilerek öldürülür (Allahverdiyev vd. 2005).

Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in ilk biyografik dram eseri olan "Xəyalət"te de başkarakter tarihî şahsiyetlerdir. 1911 yılında kaleme alınan oyunun başkarakter Mirza Fethali Ahundzade'dir. Yazar, bu eserde Ahundzade'nin zorlu yaşam mücadelesini anlatmaktadır. Gerçek hayatta olduğu gibi eserde de Ahundzade, halkını seven ve onun aydınlanması için mücadele eden bir karakterdir. Piyeste daha çok Ahundzade'nin hayatının son yıllarına denk gelen olaylar ele alınmaktadır ve Ahundzade'nin kendisinin oluşturduğu karakterlerle karşı karşıya koyulmaktadır. Bu karakterler, sürekli olarak piyestin başkahramanı Ahundzade'yi rahatsız eder ve onun peşini bırakmazlar. Yaşanan bütün sıkıntılara rağmen oyunun başkahramanı geleceğe her zaman umutla bakar ve bir gün halkının onun çalışmalarına değer vereceğine inanır. Eserin sonunda da onun beklentilerinin bir kısmı hayata geçer ve bu onu çok mutlu eder. Ahundzade, mutluluğunu şöyle dile getirir:

“Daha benim qemim yoxdur. Çox şükür olsun Allahıma ki, ekdiyim toxum öz sağlığında bar vərdir. Dünyada çox yaşamağa ümidim yox idi. Çünki bir yandan qocalıq, bir yandan zülmet içinde qalmış camaatın derdi meni elden salıb. Amma bu téləqram benim ömrümü on il artırdı. Şükür olsun Allaha” (Hakverdiyev 2005:232).

Piyeşte şahıs kadrosu kısıtlı olmakla birlikte tarihî şahsiyet olarak da bir tek başkahraman gösterilebilir. Bunun yanı sıra eserde Hasan Bey Zardabi'nin de sadece adı geçmektedir. Hasan Bey Zardabi, piyesin sonlarına doğru Mirza Fethali'ye Bakü'den mektup gönderir. Mektupta Mirza Fethali'nin piyeslerinden birinin öğrenciler tarafından sahnelendiğinin müjdesini verir.

Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in Sovyet döneminde kaleme aldığı ilk biyografik dram eseri “Səhnə Qurbanı”dır. Yazar bu piyesi, yakın dostu ve aynı zamanda tiyatro oyuncusu Hüseyin Araplinski'nin ölümünün yedinci senesinde kendisine ithaf etmiştir. Bütün ömrünü tiyatroya feda eden Hüseyin Araplinski'nin trajik hayat hikâyesinin bir kısmı eserde anlatılmaktadır. Araplinski veya soyadıyla Halefov fakir bir ailede doğmuş ve daha çocukken babasını kaybeder. Bütün hayatı zor şartlar içinde geçmesine rağmen başarılı bir tiyatro kariyeriyle adını Azerbaycan tiyatro tarihine yazdırır (Memmedov 1973:13).

1919 yılında oyuncu olduğu için kuzeni tarafından öldürülen Hüseyin Araplinski'nin profesyonel oyuncu kimliği “Səhnə Qurbanı”nda bir daha canlandırılmıştır. Eserin başkahramanı olan Hüseyin, zor şartlar altında yaşamasına rağmen tiyatro faaliyetlerinden vazgeçmez ve bu işinden zevk alır. Hatta amcasının teklif ettiği zengin hayattan bile imtina eder. Onun tek bir düşüncesi halkına tiyatro sevgisini aşılaktır. Hüseyin'in bu tip karakter özellikleri eserin sonuna kadar devam eder. Bütün bunları kendisi şöyle dile getirir: *“Bizim yolumuz batmaz bir güneşe terefdir. Qoy kor şebpereler étsinler. Bir vaxt gələr, kimin insan olduğu melum olar”* (Hakverdiyev 2005:281).

Abdurrahim Bey Hakverdiyev, edebî faaliyetlerinin sonlarına doğru kaleme aldığı “Daşçı”yı, Hüseyin Kulu Sarabski'ye ithaf etmiştir. İlk kez 1956 yılında basılan bu oyunda Hüseyin Kulu Sarabski'nin opera sanatçısı olmasına rağmen işçilik yapmasından bahsedilmektedir. Bu küçük manzum piyeşte, geleceğe büyük umutlar besleyen Sarabski'nin yaşadığı zorlu şartlara rağmen hayattan nasıl zevk aldığını yazar şu şekilde vermektedir:

*“Bir gün gələr dağlarımız gün olar,
Kendli-fehle qelbi ferehle dolar.
Mehv olarlar servetdarlar, qoçular.
İşle baltam, polad baltam, çan baltam,
Aman baltam, sultan baltam, xan baltam.*

*Zirzemide, quru yérlerde yatan,
Bir zaman ayılar yeqin yuxudan,
İster haqqın servetdardan, qoçudan.
İşle baltam, polad baltam, çan baltam,
Aman baltam, sultan baltam, xan baltam.*

*Açılacaq mekteblərin qapısı,
Savadlanar kendli, fehle hamısı,
Sévinecek her kesin var namusu.
İşle baltam, polad baltam, çan baltam,
Aman baltam, sultan baltam, xan baltam.*

*Bir gün çıxar salar şövqün dünyaya,
Yol verilmez héç bir cövrü-cefaya,
Onda çıxar sesim övci-semaye.
İşle baltam, polad baltam, çan baltam,
Aman baltam, sultan baltam, xan baltam”* (Hakverdiyev 2005:499-500).

Sonuç:

Azərbaycan realist-demokrat edebiyatının kurucularından biri olan Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in edebî faaliyetlerinin mühim bir kısmı tiyatroyla ilgilidir. Tiyatrolarında çeşitli konuları ele alan yazar, tarihte önemli yere sahip birçok şahsiyete de eserlerinde yer vermektedir. İlk tarihî eseri olan “Ağa Məhəmməd Şah Qacar” dramında başta Kaçar olmak üzere birçok önemli şahsiyetten bahsetmektedir. Hakverdiyev'in bu eserden sonra kaleme aldığı diğer eserlerinde de tarihî şahsiyetler biyografik dramların içinde yer almaktadır. Yazarın edebî faaliyetlerinin ikinci döneminin sonlarında kaleme aldığı “Xəyalət” piyesinde kendine üstat bildiği Ahundzadə'nin hayatının bir parçası anlatılmakla birlikte onun aslında millet için ne kadar önemli faaliyetlerde bulunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Hakverdiyev, bu eseri kaleme almakla sanki manevi hocasına olan borcunu yerine yetirmiştir.

Hakverdiyev, Sovyet döneminde kaleme aldığı “Səhnə Qurbanı” piyesini yakın arkadaşı Hüseyn Arablinski'ye armağan etmiştir. Genç yaşlarda sanatın zirvesine yükselen Hüseyn Araplinski'nin cəhalet kurbanı olarak öldürülmesi Hakverdiyev'i derinden etkilemiştir. Bu nedenle yazar, Araplinski'nin ölümünün 6. yılına özel olarak bu eseri kaleme almıştır. Yazarın son eserlerinden olan “Daşçı” manzum dramı da biyografik niteliktedir. Hüseyn Kulu Sarabski'nin hayatında bahseden Hakverdiyev, onun meslek dışı ve zor şartlardaki faaliyetlerinden bahsetmiştir.

Çeşitli türlerde edebî eserler kaleme alan Abdurrahim Bey Hakverdiyev'in tiyatrolarında karakterler de birbirinden farklı şekildedir. Tiyatro eserlerinde yer alan karakterler arasında ise tarihî şahsiyetler önemli yere sahiptir. Yazarın tarihî şahsiyetlerden bahseden dramlarını iki yere ayırabiliriz:

Tarihî dram (“Ağa Məhəmməd Şah Qacar”).

Biyografik dramlar (“Xəyalət”, “Səhnə Qurbanı”, “Daşçı”)

Abdurrahim Bey Hakverdiyev, “Ağa Məhəmməd Şah Qacar” tarihî dramını bir nevi dönemin belgesel eseri olarak da nitelendirebiliriz. Yazar, bu eseri kaleme alırken tarihî kaynaklara dayandığı için eserde olaylara pek fazla müdahale etmemiştir. Fakat karakterlere ise özellikle de Kaçar'a daha çok kendi prizmasından yaklaşmıştır. Hatta bu nedenden dolayı Sovyet araştırmacıları tarafından eleştiriye maruz kalan yazar, dönemin bazı tenkitçileri tarafından Kaçar'a rağbet göstermekle suçlanmıştır.

Yazarın biyografik dramlarında yer alan karakterler ise (Mirza Fethali Ahundzadə dışında) kendisiyle aynı dönemde yaşayan şahsiyetlerdir. Hakverdiyev'in bu tip karakterleri canlandırmakta en büyük amacı okuyucuya ve seyirciye onları tanıtmak olmuştur. Onların kendi toplumları için nasıl fedakârlıklar yaptığını göstermeye çalışmıştır.

Kaynakça:

Ahmadov, Huseyn, “Azerbaycan’da Tiyatro Sanatının Gelişmesinde Öncü Bir İsim: Abdurrahim Bey Hakverdiyev”, *I.Uluslararası Öğrenciler Sosyal Bilimler Kongresi*, 16-17 Mayıs 2015, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, ss.1-9.

(—————.), *Abdurrahim Bey Hakverdiyev, Hayatı-Sanatı ve Tiyatro Eserleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi.

Allahverdiyev, S, Hakverdiyev, E ve Behbudov, M, *Azerbaycan Tarihi*, Bakü: Müellim Neşriyyatı, 2005.

Ceferov, Cefer, *Azerbaycan Dram Teatırı*, Bakü: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1959.

Erol, Ali, *Azerbaycan Şiirinde Romantizm (1905-1917)*, İzmir: Azerbaycan Kültür Derneği Yayınları No: 53, 2007.

Hacıyev, Davud, *Azerbaycan Edebiyyatında Tarihi Dram*, Bakü: Yazıçı, 1983.

Hakverdiyev, Abdürrahim Bey, *Seçilmiş Eserleri, C.I*, Bakü: Lider Neşriyyatı, 2005.

İşgören, Taşkın. “Samed Vurgun’un “Vaqif” Piyesinde Molla Penah Vakıf”, *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Bahar 2015-1 (1): ss.94-

Memmedov, Mehdi, *Hüseyn Arablinski (Hayatı ve Yaradıcılığı)*, Bakü: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı, 1973.

Nerimanov, Neriman, *Seçilmiş Eserleri*, Bakü: Lider Neşriyyatı, 2004.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Yutrsever, Vahap, *Azerbaycan Dram Edebiyatı*, Ankara: Bayur Matbası, 1950.

Edep Ender Edebiyat

Decorum In Literature

İbrahim ÇEKİÇ *

Öz:

Genel olarak iki ayrı kök anlamı bulunan edep kelimesi, farklı kaynaklarda ziyafet vermek, davet etmek, halkı toplamak, hayret etmek, çok beğenmek gibi anlamlara gelmektedir. Edep kelimesinin tarihsel süreçte gerek Türkçede gerek Arapçada taşıdığı anlamlar ise iyi ahlak, ar, nezaket, terbiye, ölçü, nizam, intizam kavramlarının bir bileşkesi olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda edep, bir sosyal yapının sosyal kurumları vasıtasıyla şekillendirdiği istendik davranışlar bütünü olarak düşünülmektedir. Anadolu insanı bu durumu kıvrak zekâsıyla eline, diline beline sahip olmak deyiminin ilk üç kelimesinin baş harfleriyle formülize ederek edep kelimesini içselleştirmiştir. Bunun yanı sıra edep ile ahlâk arasındaki çizgiyi de esnek bırakan Anadolu insanı, edebe aykırı olan her davranışı ahlak ya da namus kavramlarıyla doğrudan ilişkilendirmemiş; belirli ölçütler dâhilinde daha yumuşak informal bir tutum sergilemiştir. Çalışmamız, edebın söz konusu anlam yelpazesini ve algı çerçevesini, geçmişten günümüze edep ve edebiyat arasında kurulan ilişkiden de yola çıkarak pedagojik amaç, yöntem, şekil ve içerik bağlamlarında irdelemeyi ve bu kavramın anlamsal ve algısal boyutunu geniş mecralara taşımayı amaç edinmiştir.

Abstract:

Edep word having mainly two semantemes means to banquet, to invite, to gather people, to wonder, to admire and the like in different resources. In historical process the word “decorum” comes out as a collective term for specific terms such as better morals, shame, courtesy, decency, uniformity, regularity. In this respect, decorum is thought as the whole of terminal behaviours shaped through social institutions of a social structure. People of Anatolia internalize this situation by formulating the first letters of first three words of a Turkish idiom “ Eline, diline, beline sahip olmak” (which means “Take responsibility for your words, actions, and morals.”). People of Anatolia, accepting this doctrine as an indispensable prerequisite of decorum, label people crossing the line as the impudent and often try to reeducate them with the approach of othering. In addition to this, people of Anatolia do not directly associate every behaviour that conflicts decorum with ethics and honor, and they adopt a softer informal

* MEB, Öğretmen, Mevlana Anadolu Lisesi Şahinbey / Gaziantep, halkbilim@hotmail.com, halkbilim@yahoo.com .

manner within certain limits. The aim of this study is to analyze aforementioned range of semantics and perception area of decorum within the context of pedagogical goal, method, form and content on the basis of the relationship between decorum and literature from past to present, and to widen the semantic and cognitive dimensions of the term.

Keywords: Decorum, Literature, Form, Content, Method

Giriş

Dil bilimsel olarak Arapça *e-d-b* (عـدب) sülâsi mastarından gelen edep kelimesi, tarihsel süreçte çok değişik anlamlarda kullanılmıştır. Temelde iki ayrı kök anlamı bulunan bu kelime, farklı kaynaklarda ziyafet vermek, davet etmek, halkı toplamak; hayret etmek, çok beğenmek gibi anlamlara gelmektedir. Ziyafet vermek, davet etmek, halkı toplamak kök anlamıyla kullanılan edep, insanları takdire değer ve erdem sayılan hususlara davet eden, bilgisizlik ve kötü davranışlardan engelleyen şeyi ifade eder. Hayret etmek ve çok beğenmek kök anlamından gelen edep ise güzellikle ilgilidir. Söz konusu güzellik anlam bilimsel olarak ahlâki melekelerle dayanır. Ahlâki güzelliği dolayısıyla insanı şaşırtan, takdirini kazanan şey” demektir. Bir kimsenin sahip olduğu meziyet ve fazilet başkalarında hayranlık ve takdir duygusu uyandırdığı için edep diye isimlendirilmiştir (Hökelekli 2007:33).

Edep kelimesinin tarihsel süreçte gerek Türkçede gerek Arapçada taşıdığı anlamlar, çeşitli sözlüklerde farklı ifadelerle yer bulur. Güzel huy ve alışkanlıkları kazanmak; hayâ, utanma, zarafet, nezaket, iyi ahlâk, güzel terbiye, her türlü hatadan korunma; toplum töresine uygun davranma, iyi ahlâk, incelik, terbiye; insanın hataya düşüp utanılacak şeyler yapmasını önleyen, yerinde ve ölçülü davranmasını sağlayan meleke, haddini bilip aşmama; yaşam tarzına ilişkin hikâye ve gözlemlerden oluşan ve 8. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan yazın biçimi bu ifadelerden bazılarıdır (Şimşek 1991, Doğan 2008, TDK 2005, Ayverdi 2006, Nişanyan 2010). Carlo Alfonso Nallino’nun edep sözcüğünün tarihsel süreçte Arapçada taşıdığı manaları ortaya koyduğu anlam bilimsel şema, kronolojik bir yaklaşım sergilediği için önemlidir. Nallino’ya göre bu kelime, İslam’ın henüz gelmediği dönemlerden hicri ikinci yüzyıla kadar güzel ahlâk ve âdeti ifade ediyordu. Bu mana Abbasilerin ilk yıllarına kadar sürmüştür. Kelimenin ziyafet vermek, davet etmek, halkı toplamak kök anlamıyla alakalı olarak Emevilerde ve Abbasilerde müeddiblik geleneği ortaya çıkmıştır. Bu geleneğe göre halifeler çocuklarının te’dibi için müeddib tayin etmişlerdi. Müeddibler şiir, tarih, din bilgisi öğretiyorlardı. Demek ki kelime halifelüğün şamdan Bağdat’a geçişi yıllarında müeddiplerin öğretim sahasına giren bu bilgileri öğretiyordu. Daha sonra kelamcılarla filozoflar arasındaki düşüncelerin hepsi bu söz içinde toplandı. İslamiyet sonrası dini adetler ve sünnetler bağlamında anlamsal gelişim kaydeden edep kelimesi hicri birinci yüzyıldan günümüze kadar, zarafet ve işi nezaketle yapma; her şeyde zarif olma niyeti şeklinde anlam bulur. Bunun yanı sıra hicri 3. ve 5. yüzyıllarda hayvanları ehlileştirme; hicri 2. ve 5. yüzyıla kadar hikem anlamında da kullanılmıştır (Bilgegil 1989:2). Bütün bu literatüre bakıldığında edebın iki boyutu olduğu görülür. İlki içe dönük, nefsi terbiye eden, ikincisi ise dışa dönük ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar olmak üzere. Toplumsal kuralların düzenlenmesi, yukarıda da belirtildiği gibi zaman içinde çeşitlenmiş, toplumsal ve tarihsel şartların etkisiyle farklılıklar göstermiş, fakat edebın dini ve ontolojik çağrışımları her daim merkezi yerini korumuştur (Şişman 2007:36).

E-d-b mastarının iki ayrı kök anlamıyla ilişkili olan edebiyat, genel hatlarıyla ahlak, nezaket, ölçü ve kontrol kavramları üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda edep, bir sosyal yapının sosyal kurumları vasıtasıyla şekillendirdiği istendik davranışlar bütünü olarak tanımlanabilir. Anadolu insanı bu durumu kıvrak zekâsıyla eline, diline beline sahip olmak deyiminin ilk üç kelimesinin baş harfleriyle formülize ederek edep kelimesini içselleştirmiştir. Bu düstura uymayı edebın vazgeçilmez şartı olarak kabul eden Anadolu insanı, çizilen sınırları aşan kimseleri edepsiz olarak nitelendirerek, onları kimi zaman karşı ayrıştırıcı utandırma yaklaşımıyla ıslah etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra edep ile ahlak arasındaki çizgiyi de esnek bırakan Anadolu insanı, edebe aykırı olan her davranışı ahlâk ya da namus

kavramlarıyla doğrudan ilişkilendirmemiş, belirli ölçütler dâhilinde daha yumuşak informal bir tutum sergilemiştir. Bunun nedeni edebî bir yönden ahlaktan daha genel bir kavram olmasıdır. Edep ahlâk kurallarını kapsar. Diğer yönlerden ahlaktan daha özeldir, çünkü ahlâkla ilgili daha özel tutum, davranış ve duruşlarla ilgilenir. Söz gelimi doğruluk ahlâkî, yalancılık ahlâk dışı bir şeydir. Edep açısından da durum aynen böyledir. Doğruluk edebe uygun, yalancılık ise edepsizliktir. Edep bu kuralı bu şekilde kabul ettikten sonra bunu açar, geliştirir, ayrıntılarını açıklar, özel durumlar üzerinde durur. Doğruluk ahlâkın ve edebî gereğidir ama hangi doğruların nerede, ne zaman, hangi ortamlarda, ne kadar, ne şekilde ve nasıl bir üslupla söylenmesi gerektiği bilinmelidir (Uludağ 2007:6). Edebîni bilmek, edep dairesi, edep dâhilinde, edep dışı, edep erkan, edebîni takınmak, ilm-i edep, edeb-i kalam, edebîyle oturmak, edep etmek, edep yolu, edep yahu, edep yeri, edebî edepsizden öğrenmek gibi bir çok deyim, terim, atasözü ve söz gurubunun dilimizde yer etmesi, edebînin zengin anlam yelpazesıyla ilgilidir.

Elif Şafak, “Edep” başlıklı bir yazısında edebî bir uyum meselesi olduğunu yineleyerek “Edep bir ahenk meselesidir. Akort edilmektir. Edep kâinatın müziğini yüreğinde duyma ve müziğe uyma meselesidir.” der (Şafak 2009). Bu uyum elbette ki, tabiatla, kâinatla, yaradılışla, bütünle, katreyle olan kusursuz bir uyumdur. Yani ahengî, dolayısıyla edebîdir.

Dilde olduğu gibi, toplumsal hayatta da, edep kavramı hemen hemen her alanda karşımıza çıkar. Edep ve âdâb bazen âdâb-ı muaşeret gibi görgü kuralları anlamında olduğu gibi bazen de bir yönetmelik, bir nizamnâme ve talimatnâme şeklinde de olabilir. Edebü’l-kâzi ve Edebü’l-kazâ kadı ve hâkimlerin uymaları gereken kurallardan; Edebü’l-âfî vel-Müstefî fetva isteyen ve veren uymaları gereken kurallardan; Âdâbü’d-ders müderris, muallim ve talebelerin uymaları gereken kurallardan bahseder (Uludağ 2007:8). Bu uygulama yine edeple nizam, intizam, ölçü kavramlarını aynı zeminde buluşturur.

A. Osmanlıda Edep

Türk toplumu sosyal algı ve hassasiyetleri doğrultusunda kendi edep anlayışını sistematize ederek, bunu çeşitli dönemlerde sosyal hayatlarına uyarlamıştır. Türk toplumunun edep anlayışı şimdiye kadar yapılan tanımların bir sentezi gibidir. Merkeze hassasiyet ve ölçü prensiplerini yerleştirerek oluşan bu sentez, aynı zamanda toplumumuzun karakteristik kodlarını da bünyesinde barındırır. Bu kodları anlayabilmek için bir edep timsali olan Osmanlıdaki bazı sosyal kurumlara ve uygulamalara bakmak yeterli olacaktır. Bunlardan en bâriz olanı bir sosyal yardımlaşma ve dayanışma kurumu olan sadaka uygulamasıdır. Osmanlı’da kimi yerlerde sadaka vermek ve almak için sadaka taşları bulunmaktaydı. Sadakayı verecek olan da alacak olan da elini sadaka taşının içine sokar; böylece sadakayı kimin aldığı veya kimin verdiği belli olmazdı. Bu durum verenin kibrini, alanın utancını sadaka taşlarına gömerdi. İnce bir düşüncenin ürünü olan bu taşlar bir bakıma edep taşlarıydı.

Osmanlı sarayları ve konaklarındaki kuş evleri de, estetik zevkin, kuşları da düşünecek kadar hassas olan bir zihniyetle edep tahtasında buluşmasıydı. Aile kurumu da edep anlayışını yansıtan güzel örneklerdendir. Anadolu insanı, aile kurumunu her daim kutsal saymış ve bu kurumu baba ocağı olarak nitelendirmiştir. Baba gelmeden sofranın kurulmaması, babanın yanında gelişigüzel oturulmaması, bir büyüğün karşısında ayak ayaküstüne atılmaması, bu anlayışın yansımalarıdır. Ayrıca Osmanlı aile hayatında eşler arasındaki iletişim de edep kaideleriyle şekillenmişti. Eşler arasında da “sen” denmez, “siz” denirdi ve eşlerin birbirlerini isimleriyle çağırma adetten değildi. Genellikle “hatun, hanım” veya “kadınım” hitabı tercih edilirdi. Hanımlar da zevcelerine “efendi, bey” veya “molla bey” derlerdi. (Ayaşlı; 1984:11).

Ev Türklerde mahrem olanın bulunduğu yer anlamına gelmektedir. Bu durum, edebî işlevsel bir hale getirerek çift tokmaklı kapıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gelen misafirin erkekse büyük tokmağı, kadınsa küçük tokmağı çalması, gelen kişinin cinsiyetinin belirlenmesi açısından hane halkına fikir vermekteydi. Hâne halkı çıkan sesin kalınlığına ve inceliğine göre bir tavır sergiler, böylece zor durumda kalınmazdı. Toplumunuzda aynı hassasiyetin misafirler için de gösterildiğini belirten birçok

misal vardır. Gelen misafir başköşeye oturtulur, misafire çay mı kahve mi sorusu yöneltilmezdi. Sofra kurulur, misafirle birlikte sofraya oturulur, misafirden önce sofradan kalkılmaz, çay kahve gibi mevcut tüm içecekler yemekten sonra ikram edilirdi. Hatta yatılı misafirin yanına ola ki ihtiyacını söylemekten çekinir diye bir miktar para konulması da adettendi.

Batı toplumu sürekli bir çatışma ve tezatları teşhir atmosferinde çalkalanırken, Osmanlı toplumu mü'min ve mütevekkil bir anlayışın temellendirdiği bir dünyada yaşardı. Edep, resmîleşmiş, törensel bir hüviyet kazanmıştı. Bu bağlamda Yunus Emre'nin, kendisine taş atanlara gül tutması; Fuzuli'nin, içtenliği ve derinliği bayraklaştırması; Nedim'in, nezâketi haddeden geçirip gülün kokusunu damıtması kaçınılmaz olmuştur. (Kalkışım 1999:65)

Adab-ı muaşeret de denilen bu uygulamalar, Osmanlı döneminde yazıya geçirilen ve destansı halk hikâyelerimizi bünyesinde barındıran Dede Korkut Kitabında da bulunmaktadır. Dede Korkut, kitabın giriş bölümünde dört kadın tipini sıralayarak, edep dairesi içerisinde ideal olanını şu şekilde belirtir. “Ozan, evin dayacağı odur ki kırdan yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa, o onu yedirir, içirir, ağırlar azizler gönderir. O Ayişe, Fatıma soyundandır hanım. Onun bebekleri yetişsin. Ocağına bunun gibi kadın gelsin.” (Ergin 1995:8).

B. Edep ve Edebiyat İlişkisi

Hicri 5. yüzyılın sonundan hicri 6. yüzyılın başına kadar geçen sürede ise edep kelimesi sarf, nahiv, lügat, belâgat, meani, beyan, aruz, kafiye gibi ilimlerin karşılığı kullanılmıştır. Kelimenin Literatürün karşılığı olarak kullanılması ise hicri 4. yüzyıldan miladi 13. yüzyıla kadar olan süreyi kapsar. Günümüzde “duygu ,düşünce, istek ve hayallerin estetik kaygı güderek , edebi zevk vermek amacıyla yazılı ve sözlü ifade edilmesi” şeklinde tanımlanabilen edebiyat kelimesi, çeşitli sözlüklerde; dini ve bilimsel nitelikte olmayan yazın tekniklerinin tümü; nazımlı nesirli güzel sözler, bu sözlerden bahseden ilim şeklinde anlam bulur. Vatan Şairi Namık Kemal ise edebiyatı Tasvir-i efkarda şu şekilde tanımlar; “Sözün ahval-i vicdaniyeyi tahvilde olan te'sir-i belâğine mebni bir büyük faidesi dahi milletin hüsn-i terbiyesine hizmettir ki, hakikat-i halde lafzan edebiyatın me'haz-ı İştikakı edep ise manen edebın mastar-ı intışarı edebiyattır, denilebilir (Nişanyan 2010, Devellioğlu 1987, Gökalp 1283). Namık kemal bu tanımıyla edebiyatı, ahlaki güzelleştiren ve milleti toplumu terbiye eden bir araç olarak gördüğünü ifade ederek, edebiyatı güzel hasletle sıkı sıkıya ilişkilendirir.

Edebiyat sözcüğü edebiyatımızda Tanzimat döneminde girmiştir. Tanzimat dönemine kadar edebiyat kelimesi yerine ilm-i edeb ve belagat kelimeleri kullanılıyordu. Hatta Kâtip Çelebi “İlmü'l edebi önce “Arap dilinde söz ve yazı bakımından yanılsa düşmekten koruyan ilimdir.” şeklinde tarif eder (Bilgegil; 1989:4). Edep ve edebiyat kelimeleri hem lafız hem de mana bakımından iç içe geçmiş ve birlikte bir bütünlük arz eder hale gelmiştir. Bu iki kelime iç içe geçip tek bir kelime olduklarında her ikisinin ayrı ayrı taşıdıkları manalardan daha ulvî, daha derin, daha estetik bir mana arz etmektedir. Zira edebiyat, en genel manada “sözün edebi”dir. Bir başka deyişle sözü, bir kural, bir ölçü dâhilinde söylemek üzere lafzı tanzim etmektir (Serdaroğlu 2007:28) Bu bağlamda edep ile edebiyat arasındaki ilişkiyi tüm bu tanımlardan ve edebiyatımızdaki yansımalarından yola çıkarak iki başlık altında incelemek faydalı olacaktır.

1. Pedagojik Amaç

Tanzimat döneminden bu yana kullanılan edebiyat sözcüğü sanat anlayışlarında değişiklikler olsa bile toplumu eğitime fonksiyonunu tamamıyla yitirmemiştir. Roman aracılığı ile fertleri idealize eden Tanzimat dönemi yazarları, eserleriyle dini, ahlâki felsefi ve kültürel açıdan okuyucuları eğitmeye çalışmış; bunu yaparken de kimliklerini gizlemek gibi bir kaygı gütmemişlerdir. Daha ziyade sanatı toplumun ıslahı için bir araç olarak algılayan ilk romancılar, üstlendikleri misyon nedeniyle zaman zaman klasik roman formunun dışına çıkmış, gerekli gördükleri yerde romanın akışını durdurarak,

okuyucuya hitap ederek onları eğitime eğilimi içine girmişlerdir. Vatan Şairi Namık Kemal'in İntibah'ta mütemadiyen okuyucuya "Mahpeyker'e dikkat et" diye salık vermesi, Ahmet Mithat Efendinin yer yer "Ey kari benim dediklerimi göz ardı ettiğin takdirde yanılırsın." şeklindeki telkinleri bu çabanın ürünleridir. Bu noktada Ahmet Mithat Efendinin Felatun Bey ve Rakım Efendi adlı romanı da, toplumun değer yargılarını, hassasiyetlerini ve beklentilerini mukayeseli bir şekilde okuyucuya iletmesi ve ideal insan tipini ortaya koyması açısından önemlidir. Romanda Felatun Bey kendi öz değerlerinden uzaklaşmış, batılılaşmayı yanlış telakki eden alafranga züppe tipini temsil eder. İsmi Platon'u yani farklı bir kültürü çağrıştırmaktadır. Rakım Efendi de adından da anlaşılabilir gibi, Anadolu kültürüne sıkı sıkı bağlı klasik bir yurdum insanıdır. Eğitim düzeyleri aynı olan bu kişiler, romanda kişisel özellikleri ve dünya görüşleri açısından devamlı çatışma içerisinde. Yazar bu çatışmalardan yola çıkarak okuyucunun bilinçaltına idealize ettiği Rakım Efendiyi yerleştirmeye çalışır.

Ziya Paşa'nın Terkib-i Bendinde de baştan aşağı, edebîni iyiye güzele ve ideal olana davet ederek terbiye etme eğilimini görürüz. Ziya Paşa'ya göre bir insanın iyi olmasının temel şartı bazı melekelerle sahip olmasıdır.

"Bed-asla necabet mi verir hiç üniforma, Zerduşt palan ursan eşşek yine eşektir."

Ziya Paşa bu tespitin ardından, ideal sınırların dışında olanlara tavsiye niteliğinde şu beyitle seslenir;

"Allah'a sığın şahsı halimin gazabından

Zîrâ yumuşak huylu atın çiftesi pektir.

Toplumun ıslahı için çizdiği yolda, kişi Allaha sığınmakla beraber, hatalara düşme tehlikesiyle her an karşı karşıyadır. Tehlikeye düşen her birey şaire göre ideal olana davet edilmeli, davete icabet etmeyenlere ise bir tepki koyulmalıdır.

"Nush ile yola gelmeyenî etmeli tekdir

Tekdir ile uslanmayanın hakkı kötektir."

Edebiyatın eğitim ile ilişkisi Tanzimat Edebiyatıyla sınırlı değildir. Tanzimat'tan sonra edebiyatın amacıyla ilgili anlayışta değişiklikler olsa da edebiyata yüklenen eğitime misyonu günümüze kadar, farklı biçimlerde süregelmiştir. Çocuk edebiyatı ürünlerinin istendik davranışları, şiir hikâye, masal fabl gibi türlerle çocuklara kavratma arayışı bu misyonun en bariz biçimidir. Bu bağlamda Tevfik Fikret'in 1914 yılında yazmış olduğu Şermin adlı şiir kitabı Türk edebiyatının pedagojik amaçlı ilk eserlerindendir. Kitapta Şermin adlı kızın nezdinde çocuklara edep kaidelerini öğretmek hedeflenmiştir.

Bu ilişkiler bütünü doğrultusunda edebî eserin ahlâki yönü her daim tartışılan bir konu olmuştur. Platon da edebiyatın toplumdaki rolünü ve yaptığı etkileri önemli bulur. Devletin üçüncü kitabında, gençlerin nasıl yetiştirileceğini ve eğitileceğini tartışırken şiirlerde ve masallarda zararlı etkiler yaratabilecek parçalar üzerinde durur. Tanrıların ve büyük kahramanların, onlara yakışmayacak davranışlarda bulunmaları, ağlayıp sızlamaları, yalan söylemeleri, ahlaksızlık etmeleri; kötü insanların mutluluğa kavuşmaları fena örnek olur. Bu nedenlerden dolayı bu gibi parçaların eserlerden çıkarılması fikrini savunur (Moran 1991:22).

2. Şekil – Yöntem – İçerik

Tüm sanat dallarında olduğu gibi edebiyatın özünde de estetik kaygı ve estetik haz yatmaktadır. Edebiyatçı duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarırken yazıyı ve sözü araç olarak kullanır. Genel olarak sistemli bir çalışmanın sonucunda tamamlanan bu süreçte estetik kaygı nitelik olarak edepten ayrı düşünülmemesi gereken bir olgudur. İki olgu da ideal olanı benimser. İdeal olan ise şekil, ölçü, zarafet ve incelikle ilgilidir. Estetik kaygı ve haz, ideal olanın fiziksel ve göreceli kombinasyonu iken

edep, bu kombinasyonun toplumdan topluma değişebilen sosyal bir uzantısıdır. Bu bağlamda bir tabloda kullanılan renk ve ışık unsurları arasındaki uyumu, bir şiirde kullanılan anjambmanı, bir romanda kullanılan leit motif tekniğini estetik kaygının tezahürü; el öpme göreneğini söz konusu kombinasyonun edeple ilintili uzantısı olarak ele alabiliriz. Şekli olan tüm bu örneklerin altında hassasiyeti ortaya çıkaran derin bir ölçü mevcuttur. Ortaya çıkan hassasiyet algısı ise zarafeti beraberinde getirir. Mesela mısranın bitmeden bölünerek diğer mısraya kayması olarak ifade edebileceğimiz anjambman, şiirdeki şekli bir unsurdur. Bu unsur hassas bir ölçü ile şiirde uygulandığında estetik hazzı okşayan ahenk ortaya çıkar. Sosyalizasyon süreçlerinde toplumun beynimize kodladığı el öpme davranışı ise bireyler tarafından “Sana saygı duyuyorum. Başımın üzerinde yerin var.” şeklinde okunur. El öpme işi de anjambman gibi ilk etapta şekli ve şık bir eylemdir. Bu şekli eylemin altında yatansa ölçülü ve yerinde bir davranış sergileme çabasıdır. İstendik davranış sergileyen birey toplum tarafından edepli ve zarif olarak algılanır.

Edebiyatın edep kavramı ile ilişkilendirilmesindeki temel etkenlerden biri de her ikisinin de telkin yöntemini kullanmasıdır. Telkin yöntemi bir bakıma dolaylamadır. Dolaylama ise açık olanı farklı izah etmek olarak tanımlanabilir. Farklı izah tarzı ise algıda seçiciliği ve sezgileri harekete geçirir. Necip Fazıl Kısakürek, poetikasında şiir nezdinde sanatı bir telkin aracı olarak görür. Telkin iyi hasselerin bireyde vücut bulması için gereklidir. Şiir bilim gibi kaba davulcu misali tebliğde bulunmaz. Telkin üstadı göre sihirli bir kemancılıktır adeta (Kısakürek 2010) Bu düşüncelerinden dolayı Necip Fazıl, ölçü, nizam ve zarafet kavramlarıyla, yani edebî özülle ilişkilendirdiği şiirini sezgisel bir alt yapıyla oluşturur. Sezgilerini kullanarak, telkinleri kavrayacak olan ise okuyucudur. Çile şiiri bu sezgisel telkinlerin yoğun olduğu şiirlerin başında gelir. Okuyucu şiirde şairin telkinleriyle adeta boğulur; düşünmeye sevk edilir yani fikri bir terbiyeden geçirilir.

Atomlarda cümbüş, donanma, şenlik;
Ve çevre çevre nûr, çevre çevre nûr.
İççe mîmârî, iççe benlik;
Bildim seni ey Râb, bilinmez meşhûr!

Nizâm köpürüyor, med vakti deniz;
Nizâm köpürüyor, tâ çenemde su.
Suda bir gizli yol, pırıltılı iz;
Suda ezel fikri, ebed duygusu.

Çile'nin yukarıdaki dörtlüklerinde okuyucuyu fikri bir eyleme sevk eden şair, atomun yapısından ve med-cezir olayından yola çıkarak, kainattaki edebî okuyucuya telkin yoluyla hissettirir ve mutlak hakikat olan Allah kavramına kapı aralar. Bu bağlamda Necip Fazıl'ın şiir anlayışı Haşim'le ortak bir noktada buluşur. Haşim'e göre de şair ne bir hakikat habercisi, ne bir belagatli insan, ne de bir vaz-ı kanundur. Şairin lisanı nesir gibi anlaşılacak için değil fakat duyulmak üzere vücut bulmuştur. Şiir bir şeyleri anlatmak, açıklamak, tebliğ etmek durumunda değildir. Şiir; açıklamaz, mesaj vermez, öğretmez sadece hissettirir, çağrıştırır, telkin eder (Arslan 2013).

Bu çerçeveden bakıldığında edebî şekli boyutunun da telkine dayalı bir yöntemle toplumun idealize ettiği tavır ve davranışları ortaya çıkarma çabasında olduğu görülmektedir. Örneğin, misafirin ayakkabısının uçlarının kapıya gelecek şekilde çiftlenmesi misafirin tekrar gel, memnun olduk telkinini algılaması için tertip edilmiş şekli bir sosyal göstergedir.

Bunların yanı sıra edep kavramı müstehcen ve müptezel olanı bünyesinde barındırmamış; hatta bireylerin sezgilerini harekete geçirmek için telkinlerde bulunurken sınır olarak bu iki kavramı daima

merkeze almıştır. Bu bağlamda şair ve yazarlar, sürekli aynı edep atmosferini teneffüs etmişlerdir. Müstehcen ve mübtezel olan setr edilmiş, insânî ilişkilerde nezâket ve zarafet ön planda tutulmuştur. Devlet adamlarından talep edilen bir şey varsa, bu da usûl ve erkânı ile ifade edilmiştir. (Kalkışım 1999:65).

Sonuç:

Tarihsel süreçte taşıdığı anlamlar göz önüne alındığında edep, bir sosyal yapının sosyal kurumları vasıtasıyla şekillendirdiği istendik davranışlar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. İyi ahlak, ar, nezaket, terbiye, ölçü, nizam, intizam kavramları bu bütünün özünü oluşturmaktadır. Bu kavramları müstakil olarak değerlendirmek ise edep kavramının anlam mecrasının sığlaşmasına neden olmaktadır. Edep kelimesinin evrenini geniş tutan Anadolu insanı, söz konusu kavramları bir bütün olarak ele alır ve ahlak ile edep arasındaki çizgiyi esnek bırakır. Ahlaka edebin özündeki kavramları kapsayıcı bir işlev yükler. Bunun yanı sıra ahlak ile namus kavramlarını da doğrudan ilişkilendirmez. Ahlak kaidelerine uygun bir hareketin edebe uygun olması için belirli bir ölçü içinde icra edilmesi gerekmektedir. Her doğrunun her yerde ve her şekilde söylenmemesi bir bakıma ölçünün ahlaki davranışı edep potasında eritmesi olarak algılanabilir.

Toplumdan topluma değişiklik arz eden edep anlayışı Türk toplumunun sosyal hayatında kimi zaman sosyal bir norm kimi zaman da karşı ayırıştırıcı utandırma yaklaşımıyla hareket eden bir ıslah aracı kimi zaman da derin bir anlayış ve hoşgörü perspektifiyle karşımıza çıkar. Osmanlıdaki sadaka taşları ve kuş evleri edep anlayışının somutlaşmış bariz örneklerinden bir kaçıdır.

Edebiyat ile edep kavramı arasında yapısal ilişki dışında pedagojik amaç, şekil, yöntem ve içerik açısından da ilişki mevcuttur. Edebin sosyal bir ıslah aracı olduğu bilinen bir gerçek olduğu gibi geçmişten günümüze edebiyata yüklenen farklı misyonlar olsa da edebiyatın bir eğitim aracı olarak görülmesi de popüler bir yaklaşımdır. Türk ve dünya edebiyatı bu yaklaşımın yansımalarını taşıyan eserlerle doludur. Türk Edebiyatında özellikle Tanzimat döneminde sistematik olarak kullanılan bu yaklaşım sanat anlayışındaki değişimler neticesinde ruhu eğitmek estetik hazzı beslemek şeklide de vücut bulmuştur.

Eğitmek, ruhu eğitmek ve estetik hazzı beslemek gibi misyonlar yüklenen edebiyat bunu yazı ve söz kanalı ile icra eder. İlk etapta edep de ideal olanı aktarmak için sözü kullanır. Sözü kullanırken de şekli unsurlardan uzaklaşmaz. Edebiyatın kullandığı şekli unsur olan yazının yerine edep uygulama ve materyalleri kullanır. Edep ve edebiyat arasında yöntemsel benzerliklerden biri de telkini kullanarak sezgileri harekete geçirme çabasıdır. Telkin yöntemi bir bakıma dolaylamadır. Dolaylama ise açık olanı farklı izah etmek olarak tanımlanabilir.

Tüm bu açıklamalardan yola çıkarak, edebiyat ve edep kavramları arasında pedagojik amaç, şekil, içerik ve yöntem açısından benzerlikler olduğu; nu kavramların anlamsal ve algısal boyutunun düşünüldüğünden geniş olduğu söylenebilir.

Kaynakça:

Arslan, Adem. *Necip Fazıl'ın Poetikası, Şiir Dili ve Üslubu. Kahramanmaraş: Uluslar arası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu, 2013.*

Ayaşlı, Münevver. *Edep Yahu*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1984.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006

B. Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştirileri*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*,. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1997.

Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar yayınları, 2008

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1995.

Gökalp, Ziya. *Lisan-ı Osmaniyenin Edebiyatı Üzerine Bazı Mülâhazatı Şamildir*. İstanbul: Tasvir-i Efkâr, 1283

Hökelekli, Hayati. “Eğitim ve Edeb İlişkisi Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme.” *Dem Dergi* (2007): 4.

Kalkışım, Muhsin. *Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış*. Köprü Dergisi, 1999:65.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul : Büyük Doğu yayınları, 2010.

Nişanyan, Sevan. *Sözlerin Soyağacı – Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*,. İstanbul: Everest Yayınları, 2010.

S. Uludağ, Süleyman. *Edebe Dair ; Literatürden Yansımalar*. *Dem Dergi*, (2007): 4.

Serdaroğlu, Vildan. *Edep Der Edebiyat : Edebiyat Edep Der , Edep Edebiyatın İçindedir*. *Dem Dergi*, (2007): 4

Şişman, Nazife. “*Edebe Dair ; Seküler Dünyadan Kalkan Perde : Edep*.” *Dem Dergi*, (2007): 4.

Şafak, Elif. “Edeb” (03 Ağustos 2009) 1 Şubat 2015.

<<http://www.haberturk.com>>

Şimşek, M. Sait ve Uzun, Tacettin. *Arapça Türkçe Deyimler Kalıp İfadeler Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Beyan Yayıncılık, 1991.

Türk Dil Kurumu. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

Türk Dünyasında İletişim ve Yazı Dili Meselesi

Issue Of Communication And Writing In The Turkish World

Prof. Dr. İsa ÖZKAN *

Öz:

Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarının üzerinden yirmi beş yıl geçmiştir. Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra statüleri değişen muhtar ve yarı muhtar Türk kökenli cumhuriyetlerin yazı ve konuşma dilleriyle ilgili gelişmeler beklenen düzeyde değildir. Türk Cumhuriyetlerinin ve Topluluklarının birbirleriyle iletişim ve yazı dili meselesine 1990'lı yıllara göre günümüzde devletler düzeyinde yaklaşımlar zayıflamış ve heyecan kalmamıştır. Esasen bu meselenin Türkiye'de devlet katında pek muhatabı ve gönüllüsü de bulunmamaktadır. Türkiye ve diğer Türk Devlet ve Toplulukları ortak iletişim dili belirleme konusunu tamamen kendi haline bırakılmışlardır. Akademik dünya ile Türk Devlet ve Topluluklarındaki yazılı basındaki mahdut sayıdaki yazar ve çalışanlar dışında "iletişim dili meselesine" eğilen pek kimse yoktur demek de mübalağa olmasa gerektir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dünyası, Yazı Dili, İletişim Dili

Abstract:

Twenty-five years have passed since the independence of the Turkish Republics. Developments regarding the written and spoken languages of the autonomous and semi autonomous Turkish-originated Republics whose status have changed after the dissolution of the Soviet Union, are not at the expected level. Compared with the 1990s, the issue of communication and written language of the Turkish Republics and Communities in their mutual communication has not had the official approach and excitement today. In fact, there are not any official correspondent in the state and many volunteers in Turkey. Turkey and other Turkish States and Communities is completely left to their own about a common language of communication. It is not an exaggeration to say that there is hardly anyone who is interested in the "issue of communication language" apart from the limited number of writers and employees in the academic world and in the Turkish State and Communities.

Keywords: Turkish world, formal language, communication language

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, iozkan@gazi.edu.tr

Uluslararası ilişkiler günümüzde hemen her alanda karmaşık bir etkileşim ağı içinde cereyan etmektedir. Soğuk savaş döneminin kutuplaşmış ve pek çok konuda kalıplaşmış ilişkiler düzeni XXI. yüzyılın ilk çeyreğinde çok yönlü ancak keskin bloklaşmaya tabii olmadan sürdürülmektedir. Bölgesel işbirliği ve ittifaklar geniş çapta birçok ülkenin içinde bulunduğu küresel bir güç merkezi haline dönüşmeden her bir devletin kendi çıkarları esasında yürütülmektedir. Birbirine muhalif gibi duran ülkelerin dahi siyasi, ticari sanayi ve bilim alanında yerine göre işbirliği yaptığı gözlemlenmektedir. Kırım'ın 23 Şubat 2014 tarihinde işgalinden sonra Rusya Federasyonu'na AB ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri ticari ve endüstri alanındaki birçok üründe ambargo uygulamakla birlikte uzay araştırmalarında işbirliği yapmaktadırlar. Aynı türden ilişkileri ABD ve Çin Halk Cumhuriyeti arasında da görmek mümkündür.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra geçen 25 yıl içinde Türk Cumhuriyetleri önemli dönüşümler sağlamışlardır. Ancak her bir cumhuriyette farklı olan Rus Çarlığı ve Sovyetler Birliği hâkimiyeti yıllarının etkisi ve izleri birkaç nesilde ortadan kalkacak gibi görünmemektedir. Türk cumhuriyetleri ve Türk topluluklarında şehirli ve entelektüel aydınların büyük kısmı iş ve çalışma hayatı ile evlerinde Rusçayı iletişim dili olarak tercih etmektedir. Hatta bu aydınların bir kısmı rüyalarını bile Rusça görmektedirler. Dil düşüncenin evidir. Türk cumhuriyetleri ve Türk toplulukları konuşma ve yazı dili olarak kendi lehçelerini hayatın her alanında işleyip geliştirerek kullanmadıkları takdirde bu durum böyle sürüp gidecektir. Dil ve kültür alanında Türk cumhuriyetlerinde milli ve yerli politika üretimi ne yazık ki istenilen düzeyde değildir. Türk devlet ve topluluklarındaki aydınların -istisnaları değerlendirmenin dışında tutacak olursak- zaman zaman siyasi yönetimlerin tavrından kaynaklanan bu konudaki tutumları yüzünden çağın gerektirdiği hızlı düşünme ve uygulama konusunda bir hamakat içinde olduklarını söylemek çok mübalağalı olmasa gerekir. Açıkçası Sovyetler Birliği döneminin Sovyet insanı (homo-sovyetikus) tipi pek değişmiş görünmemektedir.

Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı adıyla ilki 21 Mart 1993 tarihinde Antalya'da, sonuncusu Azerbaycan Bakü'de gerçekleştirilen on iki kurultayda Türk devlet ve topluluklarının işbirliği imkânlarıyla ilgili son derece yararlı bir müktesebat ortaya konmuştu. İletişim ve yazı dili meselesi de bunlar içinde önemli bir yer tutmaktaydı. Henüz ilk kurultaylarda Türk Devlet ve topluluklarının kullandıkları alfabeler ve tarihi süreç XX. yüzyıl da dâhil olmak üzere bütün yönleriyle ele alınıp değerlendirilmiş ve yazı dilinin önemli bir ifade aracı olan alfabe konusunda özellikle Türk devletlerinin birliğe gitmeleri tavsiye edilmişti. 1992 yılında Türk cumhuriyetleri ve topluluklarından bilim adamlarının katılımıyla Marmara Üniversitesinde gerçekleştirilen akademik toplantı ile TC Kültür Bakanlığı'nın 10 Mart 1993'te düzenlediği I. Türk Dili Kurultayı'nda kabul edilen Latin esaslı Otuz dört Harfli Çerçeve Türk Alfabesinin her devlet ve topluluğun kendi diline göre kullanmasının uygun olacağı konusunda da görüş birliğine varılmıştı. İlk defa Azerbaycan Cumhuriyeti 1992 yılının Şubat ayının başında otuz dört harfli çerçeve alfabeğe geçmişti. Müteakiben 12 Nisan 1993 tarihinde Türkmen parlamentosu 2000 yılına kadar Latin alfabesine geçişi gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Özbekistan, 1993 yılının Eylül ayında, Karakalpakistan ise 1994 yılının Şubat ayında Latin alfabesine geçmeyi kabul etmiştir. Günümüzde sözü geçen cumhuriyetler, geçiş sürecini tamamlamış ve "Otuz dört Harfli Çerçeve Türk Alfabesi"nden farklı birkaç harf dışında Latin esaslı alfabeği hayatın bütün alanlarında kullanmaktadır (Özkan, 2004:422).

Rusya Federasyonu'nda yaşayan Türkler ile Kazakistan ve Kırgızistan Türkleri ise 1938 yılında kabul ettikleri Kiril harflerini kullanmayı sürdürmektedir. Türk Cumhuriyetleri içinde anayasalarında kendi lehçelerini devlet dili olarak ilan ettikten sonra bunu değiştiren tek ülke ise Kırgızistan olmuştur. Kırgızistan hükümeti, 2001 yılında yaptığı anayasa değişikliğiyle Kırgız Türkçesi ile birlikte Rusçayı da resmî devlet dili olarak ilan etmiştir. Ancak Kırgızistan'da devlet başkanı seçilecek adayların Kırgız Türkçesi bilmesi ve bunu üniversitenin ilgili alan öğretim üyelerinden müteşekkil bir jüri önünde ispat etmesi Kırgızistan Türk Cumhuriyetlerinde Eğitim ve Sosyal Değişme 95 Anayasasının 43.

maddesine dayanarak yapılan düzenlemelerle zorunlu hâle getirmişlerdir.¹ Kazakistan Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev başta olmak üzere bir kısım Kazak bakan ve milletvekilleri 2007 yılından itibaren *Kazakistan'ın Latin alfabesine geçmeyi* düşündüklerini *dile getirmişse de* bu husus henüz gerçekleşmemiştir. *En son* 31 Ocak 2015 tarihinde Kazakistan Kültür ve Enformasyon Bakanı Muhtar Kulmuhammed, “2025 yılında ülkesinin Latin alfabesine geçiş programının parlamentoda kabul edildiğini bu konuda hazırlık yapıldığını” belirtmiştir. Kırım ve Gagavuz Türkleri Latin harflerini çoktan beri kullanmaya başlamışlardır. Balkan memleketlerindeki Türkler ise 1930’lu yıllarda Latin alfabesine geçmişlerdi. Bugün, Türk dünyasında Doğu Türkistan, Afganistan, İran, Irak ve Suriye Türkleri Arap harfli alfabeyi kullanmaktadır. Son yıllarda Irak’ta Latin alfabesi de kullanılmaya, gazete ve mecmualar bu alfabe ile basılmaya başlanmıştır (Özkan, 2004:420).

Türkiye’nin çok önem verdiği Türkçe Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirvesi 1991 yılında Türk Cumhuriyetleri’nin Sovyetler Birliği’nden ayrılıp bağımsızlığını kazanmasından sonra ilk defa 30-31 Ekim 1992 tarihinde Ankara’da yapılmıştı. Daha sonra yedi defa (İstanbul 18-19 Ekim 1994; Bişkek 28 Ağustos 1995; Taşkent 21 Ekim 1996; Astana 9 Ağustos 1998; Bakü 8-9 Nisan 2000) gerçekleştirilen bu zirvelerin en sonuncusu 26-27 Nisan 2001 tarihinde İstanbul’da düzenlenmiştir. Nihayet Türkçe Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları Zirvesi 3 Ekim 2009 tarihli Nahçıvan Anlaşması ve 16 Eylül 2010 tarihli İstanbul Bildirisi ile Türk dili konuşan ülkeler arasında kapsamlı işbirliğini teşvik etmek amacı ile uluslararası bir örgüt olarak Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (Türk Konseyi - TDİK) adıyla kurulmuştur. Türk Konseyi’nin kurucu üyeleri Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye’dir. Türkmenistan ile Özbekistan’ın bu teşkilata katılmamış olması bir eksikliktir. Kısa adı Türk Konseyi (kefesi) olan bu örgüt göre, TDİK üyesi ülkeler, Birleşmiş Milletler Anlaşması ile uluslararası hukukun amaçları ve ilkelerini benimsediklerini belirterek; sürdürülebilir bir barış ve güvenlik ortamı içinde işbirliği zeminini tesis etmeyi hedeflemiştir.

Örgütün, Nahçıvan Anlaşması’nın 2. Maddesinde ortaya konulan temel amaç ve görevleri şu şekilde belirlenmiştir

- Taraflar arasında karşılıklı güvenin güçlendirilmesi;
- Bölge ve bölge dışında barışın korunması;
- Dış politika konularında ortak tutumlar benimsenmesi;
- Uluslararası terörizm, ayrılıkçılık, aşırılık ve sınır ötesi suçlarla mücadele için eylemlerin koordine edilmesi;
- Ortak amaçlarla ilgili her alanda etkili bölgesel ve ikili işbirliğinin geliştirilmesi;
- Ticaret ve yatırım için uygun koşulların yaratılması;
- Kapsamlı ve dengeli bir ekonomik büyüme, sosyal ve kültürel gelişimin amaçlanması;

¹ Kırgızistan Cumhuriyeti Anayasasının Cumhurbaşkanlığı Seçimi ile ilgili 43. maddesi: 3. Madde Kırgızistan Cumhuriyetinin cumhurbaşkanı seçilecek kişinin 35 yaşını doldurmuş 65 yaşını aşmamış, ana dilini bilen, cumhurbaşkanlığı adaylığına başvurduğu tarihte ülkede en az 15 yıldan beri yaşayan Kırgızistan vatandaşı olması gerekir. (Кыргыз Республикасынын Конституциясы, Бишкек-1998, 6.19. / Кыргыз Республикасынын Конституциясы, Бишкек, 1998, s. 19). Anayasanın bu maddesine istinaden yapılan düzenlemede cumhurbaşkanı adaylarının 100 üzerinden 90 puan alması şartı getirilmiştir. Önceki cumhurbaşkanı Askar Akayev’in sınavını Kırgızistan İlimler Akademisi Kırgız Dili Bölümü profesörlerinden Dr. Bübina Oruzbayeva başkanlığında bilim adamlarından müteşekkil bir heyet yapmıştır. Bu sınavda, Kırgız Türkçesinin yanı sıra Kırgız tarihi ve kültürü ile ilgili sorular da sorulmaktadır. Akayev sınavdan 100 puan almıştır. Sözü geçen sınav televizyondan yayınlanmış ve Akayev’in rakibi Feliks Kulov’un başarılı olamadığı ifade edilmiştir. Yeni cumhurbaşkanı Bakiyev’in de bu sınava girdiği belirtilmektedir (İ. Özkan). Кыргыз Республикасынын Конституциясы Кыргыз Республикасынын он экинчи шайланган Жогорку Кеңешинин он экинчи сессиясында 1993-жыдын 5-майында кабыл алынган, 1996-жыдын 10-февралындагы референдумда кабыл алынган Кыргыз Республикасынын 1996-жыдын 16-февралындагы “Кыргыз Республикасынын Конституциясына өзгөртүүлөргү” мыйзамы менен жана 1998-жыдын 17-октябрындагы референдумда кабыл алынган, Кыргыз Республикасынын 21-октябрындагы “Кыргыз Республикасынын Конституциясына өзгөртүүлөргү жана топуктоолорду Кыргызжү жөнүндөгү” Мыйзамы менен өзгөртүлгөн жана толукталган. Бишкек-1998 БИРИНЧИ БӨЛҮМ ПРЕЗИДЕНТТИ ШАЙЛОО 43-статья 3- Кыргыз Республикасынын президенти болуп курагы 35 жашка толгон жана 65 жаштан ашпаган, мамлекеттик тилди билген, Президенттикке талапкер катары көрсөтүлгөнгө чейин Республикада 15 жылдан кем эмес жашаган Кыргызстандын гражданы шайлана алат.

- Hukukun üstünlüğünün sağlanması, iyi yönetim ve insan haklarının korunması konularının tartışılması;
- Bilim, teknoloji, eğitim ve kültür alanlarında etkileşimin genişletilmesi;
- Kitle iletişim araçlarıyla etkileşimin ve daha yoğun bir iletişimin teşvik edilmesi;
- Hukuki konularda bilgi değişimi ve adli işbirliğinin teşvik edilmesi.

Dilin yaygın ve örgün eğitimde kullanımı Sovyetler Birliği dönemindeki planlama ve uygulamalardan nispeten farklılaşsa bile sonuçları itibariyle eğitim konumlarında toplam kalite bakımından bir zafiyet söz konusudur. Türk cumhuriyetlerinde 1991'den sonra dağılmayı takip eden yıllarda uzun süren Rus hâkimiyeti döneminin eğitim ve kültür politikalarına olan tepki çok yüksekti. Ancak günümüzde eski Sovyet sistemi ve eğitim ve dil politikalarından çok fazla uzaklaşmamıştır. Kazakistan ve Kırgızistan'da, Rusça resmi dil statüsünde eğitim ve öğretim programlarında okutulmaya devam edilmektedir. Azerbaycan'da ise orta mekteplerde Rusça ders saati artırılmış bulunmaktadır. "Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarının üzerinden geçen 25 yıl içinde iletişim dili, hatta yaygın kitle eğitim araçları olan televizyon ve gazete, dergi ve kitap yoluyla anlaşılabilirlik meselesi üzerinde çok fazla işbirliği yapılamamış ve ortak kültür mirasının işlenip müşterek kültürel birlik bilincinin uyandırılmasında arzu edilen ölçüde mesafe kat edilememiştir.(Özkan, 2007:)"

Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Keleşi'nin ikinci zirvesi "Eğitim, Bilim ve Kültürel İşbirliği" konusuna hasredilmiştir. Sözü geçen zirvede, üye ülkelerin karşılıklı olarak dillerinin seçmeli ders/kurs şeklinde öğretilmesi; ortak tarih kitaplarının yazılması; lise, lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin değişimi ve burs dâhil çeşitli imkânlarla desteklenmesi; mesleki ve teknik eğitim alanında işbirliği, ortak terminoloji geliştirilmesi ve Latin alfabesini yaygınlaştırmasının teşviki, Türk Üniversiteler Birliği ve Yükseköğretim Alanı Oluşturma; ortak televizyon gibi konular görüşülmüş ve bunları uygulamaya koyma kararı alınmıştır. Ancak, bu kararların üye ülkelerin bütün ilgili kurumlarını da ihata edecek şekilde hayata geçirilmesi ve takibi konusunda istek, heyecan ve kararlılık vurgusu kamuoyuna ve basına yansımamakta uygulama emareleri de belirgin şekilde görülmemektedir. Açıkçası bu kararların üye ülkelerce tavsiye niteliğinin ötesinde işlevi ve işlerliği için sınırlı sayıda örnek dışında uygulama da yoktur. Oysa Türk cumhuriyetleriyle iletişim dili meselesi karşılıklı anlaşma ve bilişme için yukarıda sayılan hususlar 1992'den beri defalarca gündeme getirilmiş arzu edilen ve kabul edilebilir bir sonuca ulaşılamamıştır. İletişim dilin en önemli alt yapılarından birini üye ülkelerin eğitim sistemi okulların süresi ve programları teşkil etmektedir Bu konuda henüz üye ülkelerin eğitim programları, eğitim-öğretim müfredatı, ders kitap ve materyalleri hatta standart öğretim dili konusunda bir uyum ve bütünleşme iradesi bulunmamaktadır. İlk ve orta dereceli eğitim öğretim kurumlarında görülen bu durum yükseköğretimde de farklı değildir. Türk cumhuriyetlerinin eğitim-öğretim kurumlarıyla ilgili son bilgiler aşağıda ana başlıklar halinde şöyle sıralanmıştır:

AZERBAYCAN

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin devlet dili "Azerbaycan dili"dir. Azerbaycan Cumhuriyeti Azerbaycan dilinin her bakımdan gelişmesini, vatandaşların konuştuğu diğer dillerin serbestçe kullanılmasını ve gelişmesini sağlar (*Azerbaycan Anayasası 21. Madde*).

Eğitim Kanununa uygun olarak Azerbaycan'da eğitim sisteminin yapısı aşağıda **gösterildiği gibi belirlenmiştir:**

- Okul öncesi eğitim;
- Genel eğitim:
- a) İlk eğitim;

b)Esas(tam olmayan orta) eğitim;

c)Genel orta eğitim.

– Meslek eğitimi:

a)Teknik meslek eğitimi;

b)Orta ihtisas eğitimi;

c) Yüksek ihtisas eğitimi

Azerbaycan Cumhuriyeti'nde eğitimin temelini okul öncesi eğitim oluşturmaktadır. Devlet, çocukların eğitilmesini, sosyal savunmasını ve finanse edilmesini garanti eder.

Okul öncesi eğitim müesseselerinin yapısı şöyledir: Yeni doğmuş çocuk evi, kreş, ana sınıfı, kreş-ana sınıfı, yatılı çocuk yurdu, çocuk evi, akıl ve fiziksel açıdan geri kalmış çocuklar için okul öncesi eğitim müesseseleri.

Azerbaycan Cumhuriyeti'nde 4422 orta eğitim okulu faaliyet göstermektedir.

Bunlardan 524'ü ilk, 969'u tam olmayan orta (esas) ve 2929'u ortaokuldur.

Bu okullarda 1.460.000 öğrenci eğitim görmekte ve 158.249 öğretmen görev yapmaktadır.

Eğitim Bakanlığı sisteminde 69 meslek okulu ve 48 meslek lisesi faaliyet göstermekte, burada 26 bin gence eğitim veren 5 bin öğretmen ve 7 bin mühendis-öğretmen çalışmaktadır.

Meslek okullarında 125 ihtisas alanında işçi, eleman yetiştirilmektedir. Ülke çapında işçi elemanların sayısı 1997 yılına oranla 40 bin kişi, 1986 yılına oranla 55,5 bin kişi kadar azalmıştır. İş bulmakla ilgili göstergelerde de düşüş söz konusudur.

Azerbaycan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı sistemi içinde 38 orta ihtisas eğitimi müessesesi, 5 kolej faaliyet göstermektedir. Bu okullarda yaklaşık 19,5 bin öğrencinin eğitimiyle 3,2 bin öğretmen ilgilenmektedir.

Devlete ait bu kurumların yanı sıra, çeşitli vakıf ve kuruluşlara ait 37 müessese eğitim öğretim faaliyetlerini sürdürmektedir.

Bu okullarda toplam 279 farklı ihtisas üzerine öğrenci yetiştirilmektedir.

Eğitim Bakanlığı sisteminde 18 yüksek okul ve 6 yüksek okul şubesi faaliyet göstermektedir.

Devlet yüksek okullarında 110 bin öğrenci öğrenim görmektedir.

Yüksek okullarda görev yapan yaklaşık 11 bin profesör, doçent ve öğretim üyesi bulunmaktadır.

KAZAKİSTAN

Kazakistan'da eğitim öğretim kurumları;

Kazakça,

Rusça,

Kazakça-Rusça,

Diğer dillerde

olmak üzere 4 farklı şekilde eğitim vermektedir.

Eğitim öğretim 6 yaşında başlamakta ve

İlkokul (1-4. sınıflar),

Ortaokul (5-9. sınıflar),
Lise (10-12. sınıflar)
aşamaları ile devam etmektedir.

Kazakistan'da 7307'si devletin olmak üzere toplam 7649 okul mevcuttur.

Bu okullarda öğrenim gören toplam öğrenci sayısı 2.576.402'dir. Bu öğrencilerin 2.525.047' si devlet okullarında diğerleri ise vakıf ve özel okullarda öğrenim görmektedir.

Devlet okullarında öğrenim gören 2.525.047 öğrencinin 1.403.377' si şehirlerde 1.121.670'i ise köylerde okumaktadır.

Yine 7307 devlet okulundan;
3796'sı Kazak,
1349'u Rus,
2090'ı Kazak-Rus karışık
72' si ise diğer dillerde eğitim vermektedir.

İlkokullarda, yani 1 ila 4. sınıflar arası 1.103.609 öğrenci, 49.581 derslikte, öğrenim görmektedir.

[Her derslik 22 öğrenci ortalaması]

Ortaokullarda (5-9. sınıf), 1.155.059 öğrenci 52.408 derslikte, öğrenim görmektedir.

[Derslik başı 22 öğrenci ortalaması]

Liselerde (10-12. sınıf), 266.379 öğrenci 14.073 derslikte öğrenim görmektedir.

[Derslik başı 19 öğrenci ortalaması]

Ülkede 31 'i devlet üniversitesi olmak üzere fiziki kapasite ve öğrenci sayısı değişik büyüklüklerde 131 üniversite bulunmaktadır.

Bu rakam dünya ortalamasının yaklaşık on katıdır.

Bu üniversitelerde toplam 527.226 öğrenci öğrenim görmektedir.

Ülkede, 18 ila 24 yaş arası 2.164.393 kişilik nüfusun 527.226'sı üniversite eğitimi almaktadır.

Bu yaş grubunda % 24' 4 lük bir okuma oranı ortaya çıkmaktadır.

Kazakistan'a diğer ülkelerden gelen öğrenci sayısı 17.443' dür.

2014 yılında ülke dışından gelerek kayıt yaptıran 3.433 öğrenci, yine aynı yıl okullardan mezun olan 7.732 öğrenci olmuştur.

2014 yılında toplam 103.720 öğrenci üniversitelere

kayıt yaptırırken, 172.309 kişi mezun olmuştur.

Yine ülke genelinde 28.103 kişi yüksek lisans, 1.533 kişi doktora olmak üzere toplam 29.636 öğrenci üniversite sonrası eğitim görmektedir.

Üniversitelerde öğrenim gören öğrenci sayısı 527.226 iken, bu öğrencilere ders veren 41.635 öğretim elemanı bulunmaktadır.

Burada da 1'e 13 gibi bir öğrenci – öğretim elemanı oranı ortaya çıkmaktadır.

KIRGIZİSTAN

Kırgızistan'da eğitim üniversiteye kadar; ilk, orta ve lise olmak üzere üç aşamada gerçekleşir.

Okullar, Rus ve Kırgız dilinde eğitim veren okullar olarak ikiye ayrılır: Rusça eğitim veren okullarda bütün dersler Rus dilinde; Kırgızca eğitim veren okullarda ise bütün dersler Kırgız dilinde yapılır.

Ülkede ilk ve orta öğrenim mecburi olup toplam eğitim süresi lise dâhil 11 yıldır.

2011 yılında Kırgızistan'daki kreş ve anaokulu sayısı 873' tür.

Bunların 569'u devlete, 279'u vakıflara, 25' i ise özel kurumlara aittir.

2014 verilerine göre ana okullardaki öğrenci sayısı: 85.000'dir.

2010 verilerine göre ülkedeki toplam öğrenci sayısı (ilk, orta ve lise): 30470'dir.

Okuma yazma oranı % 99,8 olan Kırgızistan'da, 1806 ortaokul, 48 teknik lise bulunmaktadır. Diğer Türk Cumhuriyetleri'nde olduğu gibi Kırgızistan'da da eğitim devlet tarafından yapılırken 1992'de çıkarılan yeni kânunlarla özel okul ve üniversite eğitimine izin verilmiştir.

Ülkedeki meslek lisesi sayısı 110' dur ve bunların 47 'si şehirlerde; 63 'ü köylerde bulunmaktadır.

Batı Türkistan'daki Türk Devletleri içerisinde en yüksek eğitim düzeyine sahip olan Kırgızistan'da 52 yüksek öğretim kurumu (iki yıllık veya dört yıllık ve üzeri eğitim veren üniversite, yüksekokul gibi kurumlar dâhil) mevcuttur; bunların içinden 31'i devlete, 21'i özel kurumlara aittir.

Kırgızistan'da ilk üniversite 1932'de kurulmuştur.

Üniversite öğrencilerinin %90 ' ı devlet üniversitelerinde okumaktadır.

Üniversite öğrencilerinin toplam sayısı 231000'dir.

Ülkede 18 Araştırma Enstitüsü, 1919 okul dışı eğitim ve öğretim kurumu mevcuttur.

Kırgızistan'da 2008-2009 eğitim-öğretim yılında 14 749'den fazla yabancı öğrenci, 2009-2010 eğitim-öğretim yılında ise 18 281 yabancı öğrenci eğitim almıştır.

2014-2015 eğitim-öğretim yılında 11.662 öğrenci eğitim almıştır.

2014-2015 eğitim-öğretim yılında yurtdışına gönderilen Kırgız öğrenci sayısı ise toplam 14.651'dir

ÖZBEKİSTAN

Özbekistan'da eğitim, Anayasanın 41. maddesine göre devletin denetim ve gözetiminde ücretsizdir.

Özbekistan'da son yıllarda okul ve öğrenci sayılarında artış olduğu görülmektedir.

Sadece, 1. sınıflara öğrenci kaydı 60 bine ulaşmıştır.

Özbekistan Cumhuriyeti Eğitim Kanunu'nun 7. maddesine göre, Özbekistan Eğitim Sistemi'nin yapılanması aşağıdaki şekildedir:

Okul Öncesi Eğitimi (Mektepgeçe Terbiye),

Genel Eğitim (Umumiyy Talim),

Mesleki ve Teknik Eğitim (Hünar va Teknika Talimi),

Ön Lisans Eğitimi (Orta Mahsus Talim),

Yüksek Eğitim (Aliyy Talim)

Özbekistan'da öğretim aşamaları tıpkı Kazakistan ve Kırgızistan'daki gibidir.

Ayrıca her bakanlığın kendi kadrolarını yetiştirecek hem meslek liseleri, hem de yüksek öğrenim kurumları bulunmaktadır. Mesela Millî Eğitim, Sağlık, Dışişleri, Adalet ve Tarım Bakanlıklarının liseleri olduğu gibi yüksek öğrenim kuruluşları da mevcuttur.

Özbekistan’da 2004 yılı sonunda, toplam 9.090 okulda 6 milyona yakın öğrenci eğitim ve öğretim görmüştür. Okuma yazma oranı %99 olarak verilmiştir.

Ülkede orta öğrenim çağındaki öğrencilerin %80’i 1689 meslek okulu ile 189 meslek lisesine devam etmektedir. Sözü geçen okullar 1.5 milyon öğrenciye öğrenim imkânı sağlamakta olup yılda 500 bin öğrenci mezun olmaktadır.

Özbekistan’da şu anda 24’ü üniversite, 40’ı enstitü olmak üzere 64 yüksek öğrenim kurumu bulunmaktadır.

%42,8’i akademik unvanı olan 22,228 öğretim elemanı bu kurumlarda görev yapmaktadır.

2004-2005 eğitim öğretim yılında Yüksek öğrenim gören 330 bin öğrenci mevcuttu.

TÜRKMENİSTAN

“Türkmenistan’ın Altın Asrı” projesi eğitim konusunda ileri seviyedeki reform beklentileri karşılayamamıştır.

Türkmenistan’da alfabe değişikliğinin yarattığı yeni ders kitaplarının yazımı, basımı ve dağıtımıyla ilgili sıkıntılar 2006 yılına kadar bütünüyle ortadan kaldırılamamıştır.

Türkmenistan’da okul öncesi eğitim kurumları Çağalar bağı (0-3 yas) ve Yaslı (3-7) adlarıyla anılmaktadır. Ülkede (0-7) yas gurubunun okullaşma oranı %30 olup, %70’i ise henüz annelerinin eğitimine tâbi bulunmaktadır.

Türkmenistan’da bağımsızlıktan önce 30 bin öğrenci **ünivesiteye** devam ederken bu rakam ne yazık ki 2006 yılında üç bine düşmüştür.

Üniversitelerdeki dört yıllık eğitimin iki yılı staj amacıyla diğer kurumlarda çalışarak geçirilmesi yüksek öğrenimde de verimliliğin düşmesine yol açmıştır.

2007 yılında Türkmenistan’da 1705 orta öğretim kurumu 15 meslek okulu ve 16 yüksek eğitim kurumu bulunmaktadır.

Türkmenistan devlet başkanı Gurbankulu Berdimuhammedov’un 15 Subat 2007 tarihinde aldığı kararla zorunlu eğitim 9 yıldan 10 yıla çıkarılmıştır.

Sonuç:

Dilin yaygın ve örgün eğitimde kullanımı Sovyetler Birliği dönemindeki planlama ve uygulamalardan nispeten farklılaşsa bile sonuçları itibarıyla eğitim konumlarında toplam kalite bakımından bir zafiyet söz konusudur. Türk cumhuriyetlerinde 1991’den sonra dağılmayı takip eden yıllarda uzun süren Rus hâkimiyeti döneminin eğitim ve kültür politikalarına olan tepki çok yüksekti. Ancak günümüzde eski Sovyet sistemi ve eğitim ve dil politikalarından çok fazla uzaklaşmamıştır. Kazakistan ve Kırgızistan’da, Rusça resmi dil statüsünde eğitim ve öğretim programlarında okutulmaya devam edilmektedir. Azerbaycan’da ise orta mekteplerde Rusça ders saati artırılmış bulunmaktadır. “Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarının üzerinden geçen 25 yıl içinde iletişim dili, hatta yaygın kitle eğitim araçları olan televizyon ve gazete, dergi ve kitap yoluyla anlaşılabilirlik meselesi üzerinde çok fazla işbirliği yapılamamış ve ortak kültür mirasının işlenip müşterek kültürel birlik bilincinin uyandırılmasında arzu edilen ölçüde mesafe kat edilememiştir.(Özkan, 2007:131)”

“Amerika Birleşik Devletleri beş cumhuriyette de eğitim alanında orta ve yüksek öğrenim kurumlarıyla yer almıştır. Okullarda İngilizce, yabancı dil tercihlerinde Rusça’nın gerisinde olmakla birlikte, yükselme eğilimindedir. Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı’nın Almatı’daki Türkçe Öğretim Merkezinde Türkiye Türkçesi kursları verilmektedir. Millî Eğitim Bakanlığı, ne yazık ki bu merkezleri, iyi yetişmiş öğretim elemanı ve nitelikli materyal bakımından yeterince destekleyememektedir. Türk cumhuriyetlerinde öğretim programlarından krediye, ülke içinde ve dışında öğrenci bursları ve eğitim materyallerine kadar, temel, orta ve yüksek öğrenime destek amacıyla, müdahil olmak istemektedir. Asya Kalkınma Bankası, Japon Uluslararası İşbirliği Ajansı, Uluslararası Eğitim için Amerikan Konsili, Alman Akademik Değişim Programı(DAAD), Uluslararası Araştırma ve Değişim Bürosu, İngiliz Kültür, Küresel Barış, Kore Uluslararası İşbirliği Ajansı, Goethe Enstitüsü, Açık Toplum Enstitüsü Yardım Vakfı, Orta Asya Hür Değişim Bürosu, gibi kuruluşlar, uzun zamandan bu yana faaliyetlerini sürdürmektedirler. Kırgızistan’da meydana gelen olaylardan sonra yönetimler sözü geçen kuruluşların çalışmalarına daha dikkatli yaklaşmaktadır. Özellikle Özbekistan bu konuda son derece dikkatli davranmakta, eğitim kredileri almakla birlikte yabancı okulların açılmasına ve yurt dışına öğrenci göndermek konusunda ihtiyatı elden bırakmamaktadır. Türk cumhuriyetleri bilim işbirliği konusunda da eğitim alanında olduğu gibi önemli bir gelişme sağlayamamışlardır. Bazı cumhuriyetlerde alanında temayüz etmiş ve uluslararası şöhreti olan bilim adamları etrafında uygun çalışma ortamı yaratılarak daha ileri seviyede bilimsel araştırma yapılması ve öğrenci yetiştirilmesi konusunda cazibe merkezlerinin oluşması temin edilememiştir. Özbekistan’ın 26 milyonluk nüfusunun % 42’si, yaklaşık olarak 11 milyonu 17 yaşın altındadır. Yine Türkmenistan’da nüfusun % 40’ını 14 yaşından küçükler teşkil etmekte; Kırgızistan’ın nüfusunun % 33’ü ise öğrenim çağındadır. Bu durum diğer Türk Cumhuriyetlerinde farklı değildir. Yaşlanan dünya nüfusuna kıyasla Türk Cumhuriyetlerinde genç ve dinamik bir nüfus yapısı bulunmaktadır. Eğitildiği ve enerjisi olumlu yönlendirildiği takdirde bütün Türk Dünyası gençliği ekonomik ve kültürel anlamda ülkelerini önemli bir dönüşüm imkânına kavuşturabilirler. Bütün Türk cumhuriyetlerinin yönetim kademelerinde, toplumun her seviye ve kesiminde beyni, kalbi ve dili müşterek olarak işleyen, millî değerlerine, demokrasiye ve insan haklarına samimiyetle inanmış, ülkesinin çıkarları için çalışan idealist insanların sayısını artırmak, insan kaynakları planlaması ve uygulamasındaki öncelikli konuların başında gelmektedir(Özkan, 2007:132)”.

“Ülkelerin bilimsel, teknolojik, ekonomik ve siyasî güçleri ‘eğitim ve sosyal yapıda’ çok önemli rol oynamaktadır. Türk cumhuriyetlerinin ilk, orta ve yükseköğrenimdeki programları akreditasyon ve kredi sistemi de dâhil olmak üzere süratle dünyanın önde gelen eğitim kuruluşlarıyla yarışacak düzeye gelmeli ve reformlar, geçici bir proje olmaktan çıkarılarak isleyen bir yapıya dönüştürmelidir. Türk cumhuriyetleri, eğitim ve kültür alanında gelişmiş ülkelerdeki emsallerinden ileri düzeyde bir bilim ve teknoloji tabanıyla nüfus yapısına sahip olması, bağımsızlıklarının sürekliliği bakımından da en büyük teminat olacaktır. Ancak küresel güçler tarafından telkin edilen çağdaş ve medenî yöntemleri millî tarih, dil ve kültürü ihmal ederek eğitimde uygulamaya kalkışmanın sömürgeleşme ve köleleştirme ortamı yaratacağı unutulmamalıdır. Bu itibarla, Türk cumhuriyetleri, bağımsızlıkları uğruna harcadıkları zamanı, kazandıkları bilgi ve tecrübe birikimini, verilen emek ve çabaları deniz ve okyanuslara kavuşamayan sular gibi heba etmemelidir. Türk cumhuriyetlerinin yönetici kadroları, aydınları ve aksakalları, kültürümüzün ortak değerlerini işleyip zenginleştirerek eğitim, bilim, teknoloji, ekonomi ve siyaset alanında yoğun ve ciddi işbirliği projeleriyle topyekûn kalkınmalarına önemli bir hız kazandıracaklarına inanmaları ve bunun için çaba sarf etmeleri gerekmektedir. Bu inanç ve birlik ruhu tesis edildiği zaman, Türk milletinin ümidi ve hakkı olan huzur ve refah içinde dünya milletler ailesindeki layık olduğu itibarlı ve şerefli yerini alması mümkün olacaktır(Özkan, 2007:132)”.

Kaynakça:

- 1) http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/144/agamaliyev.htm
- 2) https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://www.edu.gov.kz/sites/default/files/nac_sbor_rus_kaz.pdf
- 3) <http://www.super.kg/mobile/article/?article=23075>
- 4) <https://www.neweurasia.net/kyrgyzstan/societykg>
- 5) <http://www.super.kg/kabar/news/41853/>
- 6) http://edu.gov.kg/wp-content/uploads/2014/12/str_kyr.pdf
- 7) <http://barakelde.kg/news:54340/>
- 8) <http://www.turkstudent.net/content/article/3074/kirgiz-egitim-sisteminin-anahatlari.html>
- 9) <http://www.yurtdisindauniversite.org/kirgizistanda-universite/index.html>
- 10) www.euroeducation.net/prof/uzbekco.htm
- 11) ÖZKAN, İsa, Türk Cumhuriyetlerinde Eğitim ve Kültür Alanındaki Değişmeler”, *Bağımsızlıklarının 15. Yılında Türk Cumhuriyetleri*, Ankara Ticaret Odası-Türkocağı Yayınları, Ankara 2007, s. 80-128.

Halîlî Şiirlerinin Diğer Klasik Türk Şairlerinin Yaratıcılığına Etkisi

The Influence Of Halîlî Poems On The Works Of Other Classical Turkish Poets

Doç. Dr. Könül HACIYEVA *

Öz:

Halîlî'nin eserleri Azerbaycan'da çok yayınlanmamış, şiirleri detaylı olarak araştırılmamıştır. İsmi birçok tezkirelerde anılan şairin vatanı kaynaklarda farklı şekillerde gösterilmiştir. O, Diyarbakırlı, Gazvinli, Horasanlı olarak bilinmiştir. Güney Azerbaycan'dan geldiği için Halîlî'yi Anadolu'da Acem şairi de adlandırmışlar. Şairin Türkçe yazdığı lirik içerikli şiirleri ve «Fıratname» adlı eseri bulunmaktadır. Halîlî şiirinin tarif ve tanıtım merkezinde insan vardır. Halîlî kendi tasavvufi görüşlerini kaleme aldığı şiirlerinde dile getirmekle yetinmiyordu. Artık yetişkin yaşlarında o, memleketleri dolaşarak felsefi-ahlaki düşüncelerini insanlar arasında yaymayı karara almıştı. Şairin Türkiye'ye ziyareti bu amacı taşıyordu. Halîlî burada birçok insanın ilgisini çekmiş, etrafına çok sayıda taraftar ordusu toplamayı sağlamıştı. Şairin şiirlerinden oluşan divanının yazma nüshaları Türkiye kütüphanelerinde muhafaza edilmektedir. Halîlî kendisinin yüksek sanatı ile seçilen eserlerini de bu topraklarda yazmıştır. Şairin gazellerinde bir sufi mantığı esas hat olarak geçiyor. Dünya malına umursamazlık, nefesine galip gelmiş manen güçlü bir insanın iç hisleri bu şiirlerin esas konularını oluşturmaktadır. Halîlî'nin en büyük hacimli eseri olan «Fıratname»de şairin Acem toprağından İznik'e gelme nedenlerinden bahsediliyor. Araştırmacılara onun İznik şehrinde tekkesinin olduğu da bilinmektedir. Türkiyeli araştırmacıların kayıtlarında bu şair hakkında kısa da olsa önemli bilgilere rastlamak mümkündür. Halîlî'nin kendi eğitim ve bilgisini geliştirmek amacıyla bu topraklara yolculuk ettiği anlaşılmaktadır. «Fıratname»ye dahil olan «gönül» redifli eser şairin en ünlü şiiridir. Halîlî'den sonra türk şairleri tarafından bu şiire birçok nazireler yazılmıştır.

Anahtar kelimeler: Halîlî, şiir, Türkiye, Azerbaycan, şair

Abstract:

The works of Halîlî had not been more published and investigated. The poet's name which noted in memoirs and his motherland is shown in different form in the sources. As he has come from the South Azerbaijan he was called persian poet in Anadolu. The poet has lyrical poems written in Turkish and the work called "Fıratnameh". The copies of the poet's Diwan which consist of his poems is saved

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Edebiyat Enstitüsü, Azerbaycan Cumhuriyeti, Bakü. konulhaciyeva75@gmail.com

in the libraries of Turkey. The poem called “Konul” (“Soul”) is the famous poem of the poet. After Halîlî the Turkish poets wrote many imitative poems to this poem. In the article is investigated the sufi motives in the creative work Azerbaijani poet Halîlî of the 15th century. Halîlî accepted the sufi doctrine and propagated it. It is shown by his poems which reflected the sufi view. Symbolics letters and the definition of the human being had taken place in the poems by Halîlî. In his poems the poet tried to show the importance of the human factor, his coming from God and returning again to Him, and emphasized that the human is personified of God on the Earth.

Keywords: Halîlî, poem, Turkey, Azerbaijan, poet

Giriş

Halîlî'nin adının da Nesimi, Hatayi, Fuzuli gibi söz-sanat dahileri ile bir sırada anılması onun kendi dilinde şiir yazmak geleneğini layıkıyla sürdürdüğünü, anadilli edebiyatımızı zenginleştirmek işinde muvaffak olduğunu gösteriyor. Ünlü edebiyat araştırmacısı A.Rüstemova bu konuda şöyle yazıyor: «Dönemin şiir sanatındaki başlıca husus daha 13. yüzyılda intişar bulmuş Azerbaycan türkçesinde şiirin daha da gelişmesi ve refahı olarak düşünülmelidir. Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevi devletlerinin Azerbaycan devleti olması, bu dönemde bütün siyasi-toplumsal olaylarda Azerbaycan dilinin egemen mevkiye sahip olması bu yüzyılın edebiyatında da yer buluyor «.(Rüstemova 2014:211)Araştırmacının bahsettiği gelişme Halîlî gibi söz üstatlarının yeteneği ve gayreti ile mümkün oluyordu. Onlar Türk dilinin sağladığı imkanlardan yararlanarak aruz vaznında başarılı şiir örnekleri ortaya koymak için çalışıyor ve buna en güzel şekilde muvaffak olabiliyorlardı.

Halîlî'nin eserleri Azerbaycan'da çok yayınlanmamış, şiirleri detaylı olarak araştırılmamıştır. İsmi birçok tezkirelerde anılan şairin vatanı kaynaklarda farklı şekillerde gösterilmiştir. O, Diyarbakırlı, Gazvinli, Horasanlı olarak bilinmiştir. Güney Azerbaycan'dan geldiği için Halîlî'yi Anadolu'da Acem şairi de adlandırmışlar. Şairin Türkçe yazdığı lirik içerikli şiirleri ve «Fıratname» adlı eseri bulunmaktadır. Halîlî'nin ismi birçok tezkirelerde geçiyor. A.Musabeylinin yazdığına göre, Üsameddin Mustafa Taşköprülüzade, Edirneli Sehi Bey, Âşık Çelebi ve diğerlerinin tezkirelerinde Halîlî hakkında kısa bilgiye rastlamak mümkün.(Musabeyli 2010:56-59) Şair hakkında P.Hammer ve E.V.Gibbin de kayıtları olduğu bildiriliyor. Halîlî eserleri daima Türk bilim adamlarının dikkatini çekmiş, hakkında tez ve monografiler yazılmıştır. Yazılardan birinde okuyoruz: «Kaynaklarda Halîlî'nin vatanı değişik memleketler olarak zikredilir. Horasan, Acem, Diyarbakır, Kazvin vb. yerlerden gelip İznik'e yerleştiği şeklinde kayıtlar vardır. Fıratname adlı eseri ile meşhur olmuştur. Dilinde Azerbaycan Türkçesi özellikleri, şiirlerinde ise vatan hasreti ve gurbet konuları görülür»(Bayram 2005:89). Araştırmacı Orhan Kemal Tavukçu Halîlî divanını ve diğer «Fıratname»leri incelemiş, Halîlî'nin eserinin bu eserler içinde en çok bilinen «Fıratname» olduğunu söylemiştir: « «Fıratname»lerin en meşhuru ve belki de benzer isimlerle klasik eserlerin yazılmasının başlıca müsebbibi Fatih devri şairlerinden Halîlî'nin mesnevisidir.» (Tavukçu 2007:204) Şiirlerinde lirik notaların geniş yer aldığı, her mısrasında güzellik tasvirlerine rastladığımız şair hem de dünyanın garip işlerine, zamana karşı düşüncelerini bildirmiş, insan ve insan hayatının anlamı hakkında görüşlerini ileri sürmüştür. Onun şiirlerinde değiştiği toplumsal konular şairin tasavvufi görüşleri ile iç içedir. Halîlî dünyayı, insanı ve toplumu sufi bakış açısı ile değerlendirmeye çalışmıştır. Onun “Fıratname” eseri de bu öğretinin temelini oluşturan görüşlerden yoksun değil. F.Köprülü eser hakkında yazıyor: “Bu devirden birçok ahlaki-sufiyane büyük manzume, aşk hikayesi, manzum kronikler kalmıştır ki, bunlardan bazıları edebiyat alanında büyük bir şöhret kazanmıştır. Sufiyane eserler arasında ... Aydınli Ruşenin mesnevileri, Diyarbakırlı Halîlî'nin 876'da İznik'te yazdığı Fıratnamesi sayılabilir”.(Köprülü 2011:281)

Diğer tasavvuf şairlerinin sanatında olduğu gibi, Halîlî şiirinde de tarif ve tanıtım merkezinde insan vardır. İnsanın ruhsal alemi, ahlaki nitelikleri şair tarafından incelenerek, araştırılıyor. Onun kapsamlı güzellik kriterlerine tam uyan insan rağbetle medh ediliyor, yüksek değerlendiriliyor. «Zengin şiirsel

dil, söz ve fikir cevhanları, soru ve hayretler, renkli ve beklenmedik benzetmeler, lirik kahramanın zengin manevi aleminden haber veren genel içerik Halîlînin yetenekli insanperver şair olduğunu bir kez daha teyit etmektedir».(Seferli vd. 2008:350) Halîlî insan kavramının sufiler için nasıl büyük öneme sahip olduğunu söylediği her ifadede belirtmeye çalışıyor. Nesimi'nin bir şiirine cevap olarak yazıldığı düşünülen gazelinde şairin insana verdiği önem ve buna itiraz edenlere karşı kararlı tutumu dikkat çekiyor.

Kim ki, sen şahın cemali-eydine kurban olur,

Sigletinden kurtulur cismi, seraser can olur.

Zahida, gel Ademi-hakiyi inkar etme kim,

Ademi-hakiyi inkar eyleyen şeytan olur (Seferli vd. 2008:348)

Getirilen örnekte tasavvufî düşünce kendini göstermektedir. Halîlî'nin Nesimi şiirinden etkilendiği gibi Halîlî eserlerinin etkisi ile de birçok şairlerin değerli şiir örnekleri ortaya koyduklarını görüyoruz. En çok da insana rağbeti aşıl原因an hurufî görüşlerini yansıtan eserler şairin daha çok tanınmasını sağlamıştır. Şair medh ettiği insanın ayağının tozunun gözlere ışık verdiğini, güzelliğine feda olanların ruhunun ağırlıklardan kurtulup huzur bulduğunu, “seraser can olduğu” nu demekle aslında topraktan yaratılmış insanı yaratanın hatırına sevmeyi öğretiyor. Halîlî gece gündüz ahirette kendi akıbetini düşünen zahidin karşısına ömrü, emelleri, maneviyatı ile Hakk'a kavuşmaya can atan aşık insan karakterini çıkarıyor. Dolayısıyla, “şairin lirik kahramanı kendi arzularında daha çok laiklik, gerçeklik görüyor. Onun istekleri zahidin ahiret düşlerine benzemiyor, ona aykırıdır”.(Seferli vd. 2008:349) Halîlî kendisinin tasavvufî görüşlerini sadece kaleme aldığı şiirlerinde beyan etmekle yetinmiyordu. Artık yetişkin çağlarında o, memleket memleket dolaşarak felsefi-ahlaki görüşlerini aydın insanlar arasında yaymaya karar vermişti. Şairin Osmanlı topraklarına ziyaretinin amacı da bu idi. Halîlî'nin kendi eğitim ve bilgisini geliştirmek amacıyla bu yerlere yolculuk ettiği anlaşılmaktadır. Araştırmacılara onun İznik şehrinde hanegahının olduğu da bilinmektedir. Halîlî'nin şiirlerinden oluşan divanının yazma nüshaları Türkiye kütüphanelerinde muhafaza ediliyor. Türkiyeli araştırmacıların kayıtlarında şair hakkında kısa da olsa önemli bilgilere rastlamak mümkündür. Halîlî kendisinin yüksek sanatı ile seçilen eserlerini de bu topraklarda, kendi sufi görüşlerini yaydığı dönemlerde yazmıştır. Şairin gazellerinde bir sufi mantığı, derviş konumu, tasavvufî düşünce tarzı ana hat olarak geçiyor. Dünya malına biganelik, nefesine galip gelmiş manen güçlü insanın iç hisleri bu şiirlerin esas motivini oluşturmaktadır. Şairin sufi bakışlarının belirtildiği gazellerinden birine dikkat edelim:

Ben ki dervîş olmuştım şâh-ı cihândan fâriğam

Bende-i sultân-ı ışkâm în ü ândan fâriğam

Şöhretinden geçmişem dünyâ-yı fânînüñ tamâm

Bî-nişânı bulmuşam nâm u nişândan fâriğam (Kavaklıyazı 2015: 60)

Şiirde rasladığımız aşık dünyayı fani adlandırıyor ve bu dünyadaki şan şöhretten uzak olduğunu dile getiriyor. O, fikir ve amellerinde aşk sultanının kuludur ve bununla gurur duymaktadır. Halîlî kendi şiirlerinde terki-dünyalığı seçerek zamanının hakim ideolojisine karşı pozisyon tutmuş hakk aşığını temsil ediyor. Şairin tasavvufî şiirleri bazı Türk divan şairlerini etkilemiştir. Bu etkileşimin belirtilerini 15. yüzyıl şan'atkarlarından Necati'nin eserlerinde görmek mümkün. Halîlî şiirinde okuyoruz:

Yarimi benden cüda kıldı, cüzam olsun rakîp,

Bu bela ile cihanda şadkam olsun rakîp. (Musabeyli 2010:197)

Necati'nin gazelinde de şikayet dolu muracaatın olduğunu görüyoruz. Fakat bu sızlanmalar burada daha mülayim, daha yumuşak bir şekilde dile getiriliyor. Şair Necati düşüncelerini zalim sevgiliye hitaben söylüyor:

Acır isen gel Necâtî derd-mende acı kim

Ne leb-i dilber nasîb oldu ne halvâ-yı rakîb (Kuzucular 2011)

Halîlî kendi zengin sanat mirası ile aynı evrim çizgisini geliştirerek yaşadığı ortamın insanlarının daha aydın düşünceli, hayata, dünyaya ve birbirine karşı daha bilinçli, hilesiz, sevgi dolu olması için çalışıyordu. O, en mükemmel aşk olan İlâhî aşkı telkin ediyordu. Bu satırlar ise şairin sufi düşüncelerini dolgun şekilde belirtiyor:

Ben ki dervişim, gedayim, padişahi-alemim,

Ruhi-birengim eğerçi renge geldim ademim.

Şeş cihetle çar unsurdur beni faş eyleyen,

Yoksa ben genceineyi-vahdetde mai-müphemim (Seferli vd. 2008:348)

Şair «ben» deyince, genellikle beşer evladını öngörüyor. O insanı ki, görüşlerinde ruhsal özgürlük, kalbinde Tanrı sevgisi vardır. Halîlî tüm bunları kendi şahsında beyan etse de, aslında insanın varlığının anlamını açmaya çalışıyor. Ona göre, adem oğlu vahdet hazinesinde gizli kalan sudur. Şiirin temel gayesi insanın «vahdeti vücut» anlayışındaki konumunu belirlemektir. R.Azadenin de söylediği gibi, «...»ben»'in ilahi başlangıcı, ruhani aleme çağrı sanatsal fikrin içeriğini teşkil ediyordu».(Azade 2011:89) Gözlemlediğimiz kadarıyla, Halîlî, şiirlerinde tasavvuf şiirinin sembolik ifadelerinden geniş şekilde yararlanmıştı. Klasik şiir araştırmacıları 15. yüzyılın bu yetenekli şairinin insana yaklaşımını şöyle nitelendiriyorlar: «Halîlînin aşıkane şiirlerine derin hümanizm, özgür bir ruh hakimdir. Şair bu şiirlerde insanın büyüklüğünü, güzelliğini Rönesans dönemine ait bir sanatçı gibi romantik boyalarla kaleme alıyor. Gerçek hayattan, doğadan aldığı boyalarla insan güzelliğine övgüler yağıdırıyor».(Seferli vd. 2008:349) Başka türlü olamazdı. Bu «aşıkane şiirler»de tarif edilen insan güzelliği, hayat levhaları, doğa boyaları Tanrı kudretinin eseridir. Şairin tüm terennümlerinin ilk ve son adresi nuruna kavuşmaya can attığı Allah'tır.

Halîlînin daha önce bahsettiğimiz «Fıratname» adlı mesnevisinin ardından bir çok şairler tarafından «Fıratname»ler yazılmıştır. Bursalı Celili, Kadı Hasan bin Ali, Nadire, Hüseyin Raci, Süleyman Nazif ve diğerlerinin Fıratnameleri vardır. Türk ve Fars edebiyatında «Fıratname» isimli çok eser mevcuttur. Halîlînin eseri onlar arasında en meşhurdur. Şair bu bakımdan da kendinden sonra gelen sanatkarları etkileyebilmiştir. Eser aynı zamanda bir yaşam hikayesi olduğu için orada Halîlî'nin hayatı hakkında bilgilere rastlanıyor. Eser şairin hayat hikayesini yansıtmaları sebebiyle de değerlidir. Bu konuda yazılmış nadir eserlerden olan «Fıratname»nin esas özelliği de bir biyografi niteliği taşımasıdır. Araştırmacılar mesnevi şiirinin bu nevi hakkında yazıyor: «XV. asır mesnevi edebiyatımızın sergüzeşt-name ve hasbihaller adı altında toplanan mahsulleri, sayıca az olmalarına rağmen ilgi çekici örnekler arz ederler. Elimizdeki bilgilere göre, bu türün ilk örneği Halîlî'nin Fırat-name'sidir...bu mesnevi, sergüzeşt tarzında yazılmış olup kendisinden 23 sene sonra yazılan Heves-name ile bazı yakınlıklar arz eden orijinal bir eserdir.»(Şentürk, vd. 2004:221) «Fıratname»de bulunan gazeller ve diğer şiir örnekleri eseri bir divan haline getirmiştir. Bir çok türk şairlerinin eserlerinde Halîlî «Fıratname»si'nin etkisini görüyoruz. Hatta zaman zaman bu mesnevi'ye ve eserdeki ayrı ayrı şiirlere nazireler yazıldığını da görmek mümkün. Yukarıda isimleri anılan şairlerden bir çoğu nazire yazarken kendi tavrını ortaya koyabilmişse, bazıları sadece taklit yolunu tutmuşdur. Nazirenin özelliklerinden bahseden F.Köksal yazıyor: «...mesnevi nazirelerde konu alıntı da olsa şairin şahsi orijinalitesini ortaya koyabilmesinin önemli bir kriter olduğu görüşündeyiz.»(Köksal 2006:24) Halîlî de kendinden önce «Fıratname» yaratmış şairlerden farklı bir üslupta eser yazarak mesnevinin bu türünde kendi mühürünü vurmaya çalışmıştır. Öyle bir mühür ki, şairin kendi orijinal üslubu ile hayat konulu mesnevde ilk olmayı başarmasını ve eserine çeşitli nazireler yazılmasını sağlamıştır. Halîlî şiirlerinin etkisi Tâcizâde Cafer Çelebi ve Bursalı Celili'nin eserlerinde daha belirgin şekilde görülmektedir. Halîlî şiirinde okuyoruz:

Onu medh et ki tâci-enbiyâdur,

Şâfi'i-evliyâ-vü enbiyâdur (Musabeyli 2010:170)

Tacizade şiirinden getirdiğimiz örnekte kafiye ve vazın yakınlığı kendini göstermektedir.

Anunçun hâki kuhl-ı rûşenâdur

Perî-rûlar gözine tûtiyâdur (Avçin 2015:5)

Yakınlığı sezdiğimiz diğer bir beyitte de tavır benzerliği, «Fırkatname» üslubundan etkilenme söz konusu. Halîlî mesnevisnin bölümlerinden birinde okuyoruz:

Yüzünün gâresi verer şahâdet

Ki andan gelmiyeserdir sadâket (Musabeyli,2010:197)

Tacizadenin Halîlî şiirinin tesiriyle yazdığını gösteren parçaya dikkat edelim:

Sarây-ı 'âmîr ü dârü'l-hilafet

Makarr-ı devlet ü 'izz ü sa'âdet (Avçin 2015:5)

Tacizade İstanbulun meşhur Topkapı sarayını tasvir ve medh ettiği bu şiirde de Halîlî'nin «Fırkatname»sindeki İstanbulu vâsf etmesinden önemli derecede etkilenmiştir. «Fırkatname» eserinde Halîlî Acemden İzniğe, İzniğten İstanbula gelmesinden bahsetmiş, İstanbul hakkındaki izlenimlerine yer vermiştir. İstanbulu büyük ve önemli şehir olarak tanımlayan, tabiatını ve mimarisini terennüm eden Halîlî bu konuda da Tacizade Cafer Çelebinin yaratıcılığına tesirini belirli şekilde gösterebilmiştir. Bir çok kaynaklarda bu etkilenmeden bahsediliyor. (Sungur, 1998) Fırkat-name'nin izlerini 15. yüzyıl şairlerinden Tacizade Cafer Çelebi'nin «Heves-name»si'ndeki çoğu sayda beyitlerde görebiliriz. Halîlînin devrandan şikayet ettiği şiirinde okuyoruz:

Beni bir neçe sâet eyledi şâd,

Gör âhirde nice ettirdi feryâd (Musabeyli 2010:198)

Tacizadenin kaleme aldığı beytlerde aynı tabiri görmek mümkün:

Ser-â-ser hâneler ferhunde-bünyâd

Kamu kâh-ı dil-ârâ cennet-âbâd (Avçin 2015:6)

Şiirlerdeki şekil ve kafiye yönünden benzerlik göz önündedir. Tacizade Cafer Çelebi'nin «Heves-name»si'nde Halîlî'nin «Fırkatname»si ile yakınlık teşkil eden hususlar zaman-zaman araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Tacizade'nin adigeçen eseri üzerine doktora tezi yapmış araştırmacı Necati Sungur bu konuya değinerek «Heves-name»deki bazı beyitlerin «Fırkatname»nin bu eserdeki izleri olarak yorumlana bileceğini yazmıştır.(Sungur 1998) Mesnevide dikkatimizi çeken bir kaç beyiti gözden geçirelim. Halîlî şöyle yazıyor:

Meğer kim tâlihîmdir nahsi-ekber

Ki bir dem sâ'dla olmaz ber-â-ber (Musabeyli 2010:208)

Şair başından geçenleri anlattığı bu hayat hikayesinde talihten şikayetçi olduğunu dile getiriyor. Yaşadığı müddetce bir an bile mutlu olmadığını, daim uğursuzluklara uğradığını hüznü bir dille söylüyor. Tacizadenin kaleminden çıkan aşağıdaki beyitler de aynı üslubun devamı olarak karşımıza çıkıyor.

Sipihre dahme rif'atde ber-â-ber

Kanâdîl birle zeyn olmuş ser-â-ser (Avçin 2015:11)

Şair bu şiir parçasında Fatih'in mezarının yapılışı ve mimarisi ile ilgili önemli bilgiler vermektedir. Getirilen şiir örneklerinde konular farklıdır. Beyitlerden birinde kısımetten şikayet vardır, diğerinde ise Sultanın kabrinin tanımı. Fakat tarz olarak çok benzer bir ifade üsulu, üslup yakınlığı söz konusu. Diğer bir üslup benzerliğine daha önce bahsettiğimiz Celili'nin eserinde rastlamak mümkün. Bursalı Hamidizade Celili aslen Azerbaycandan olan şair Hamidi'nin oğludur. Onun kaleme aldığı «Hecrname»nin de Halîlî eserlerinin etkisi ile yazıldığı fikri öne sürülüyor. Orhan Kemal Tavukçu'nun kanaatine göre, Bursalı Celilî'nin, «Hecrname»si, «Halilî'nin «Fürkatname» adlı eserinin eksik bir kopyasıdır. Söz konusu eserlerin müelliflerinin hemen aynı coğrafyada yaşıyor olmaları ve «Fürkatname»nin dönemin meşhur eserlerinden biri olması meselenin daha iyi anlaşılması açısından önemlidir». (Tavukçu 2007:209) Halilî'nin «Fürkatname»sinden bir parçada güneşin doğması, her tarafın nura boyanması, yeni günün başlaması güzel sanat dili ile ifade ediliyor:

Sabah oldu vü alem ruşen oldı

Cihan bu şadlıktan gülşen oldu.

Güneş gösterdi taci-zar ufuktan

Erusi-bikirveş çıktı tutuktan (Musabeyli 2010:174)

Celili kendi ruh halini anlatarak yazıyor:

Diyeyim sana dâğ-ı derdümnden

Eşk-i gülgûn u rûy-ı zerdümnden

Ki neden çehre böyle zerd oldı

Hem-demüm niçün âh-ı serd oldı (Kazan 2007:474)

Beyitlerin deyilişindeki benzerlikleri, deyim tarzındaki yakınlıkları görüyoruz. Bunlar Bursalı Celili'nin Halilî yaratıcılığının etkisi altında eserler yazdığını gösteren yegane örnek değildir. Diğer etkilenme Halilî şiirinde sık sık rastlanan «dedim-dedi» şekli taşıyan şiirlerde görülmektedir. Şiire ayrı bir canlılık ve akıcılık katan bu tarzı Halilî kendi eserinde başarıyla kullanmıştır.

Şordum lebinden ağzını didüm nedür didi

Bağ dikkat-ile gönçe-dehândur ne nâzicek

Didüm iy dilber Halîlîye inen cevır eyleme

Didi öğrenmek gerek cevır ü cefâya şimdiden (Kavaklıyazı 2015:12)

Devrinin yetenekli şairlerinden sayılan Celili'nin mesnevisinde de bu şiir şeklinin bazı örneklerini görmek mümkün. Sevgili ile sohbeti yansıtan beyitleri gözden geçirelim:

Didüm vasluna niçün cân dilersün

Didi kim 'ıyddur kurbânsuz olmaz

Bend-i zülfüne Celilî mübtelâ oldı didüm

Didi miskine yazuk bulmayısar andan halas (Kazan 2007:479)

Şiirlerdeki yakınlık belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Burada hem dil, üslup bakımından, hem de mevzu bakımından etkilenme vardır. Celili de Halilî şiirinde olduğu gibi sevgiliyi aşığa zulm etmekle yargılıyor. Celili'ye ait beyitlerde yar yolunda canını kurban vermeye her an hazır olan, sevgilisinin saçlarına esir olmaktan zevk duyan aşık Halilî'nin «dedim-dedi» şiirindeki her türlü cevır-ü-cefaya rağmen sevgilisini sevmeye devam eden kahraman aşığın aynısıdır. Gözden geçirilen bu şiirler Halilî yaratıcılığının Celili şiirini önemli derecede etkilediğini gözler önüne seren onlarca örnekten az bir kısmıdır. Halilî «Fürkatname»sinin diğer türk şairlerine tesirini gösteren örnekler yeteri kadar çoktur. Halilî daha bir gazelinde diyor:

Ol ki ve'l-leylün rumûzı zülf-i pür-tâbındadur

Ve'd-đuhânuñ âfitâbı yüzi meh-tâbındadur

Sırr-ı mâzâğa'l-basardan gözleri virür haber

Kâbe kavseynün beyânı kaşı mihrâbındadur (Kavaklıyazı 2015:38)

Fuzulinin malum şiirinin bu gazelin etkisi ile yazıldığını düşünebiliriz. Başdan başa tasavvufi terimlerle dolu olan ve Halîlî'nin sufi görüşlerini yansıtan bu gazel sonralar çok ün kazanacak bir şiirin yaranmasına sebep olmuştur. Nazire sayılabilecek kadar yakın ve benzer bir tarzda kaleme alınmış olan Fuzuli gazelinin Halîlî şiirinden ilham alınarak yazıldığı kesindir.

Aşiyâni-mürği-dil zülfi-perişânındadur

Qanda olsam, ey peri, gönlüm senin yânındadur.

Aşk derdile hoşam, el çek ilâcımdan, tabip,

Kılma dermân kim, helâkim zehri-dermânındadur.

(Azerbaycan Klasik Edebiyatı Kütüphanesi 1986:50)

Gazelin nazire olarak yazıldığını da söyleyebiliriz. Fuzuli'nin daha bir beyti Halîlî şiirinden esinlenerek kaleme alınmıştır. Halîlî'de:

Ol benem kim kalmazam cânân yolında cânâ ben

Cân nedür kim anı kurbân itmeyem cânâna ben (Kavaklıyazı 2015:68)

Fuzuli şiirinde:

Cânımı cânân eğer isterse, minnet cânıma,

Cân nedir ki,onu kurbân etmeyim cânânıma.(Seferli vd. 2008:536)

Dil üslubu ve ifade tarzındaki yakınlık Fuzulinin Halîlî şiirinden ehemmiyetli derecede etkilendiğini ve onun gazellerinden ilham aldığını gösteriyor. Fuzulinin gösterilen beyti sanki bir asır sonra Halîlî düşüncelerinin devamı olarak ortaya çıkıyor. Bu kez daha akıcı ve mükemmel bir şekilde. Ünlü edebiyat araştırmacısı İsmayıl Hikmet Halîlî şiirinin 17. yüzyıl Türk şairi Nedim'in yaratıcılığını da etkilediğini yazıyor:»...zarif bedi'eler yaratan Halîlî Şarkın san'atkar şairlerindendir. Eski edebiyatımız içinde hiss ve hayal ile yazılmış eserleridir ki, kendinden asırlarca sonra gelen şair Nedimlere, bedi'elerine ilham etmiştir. (Hikmet 1928:235)

Halîlî şiirine yapılmış en meşhur nazirelerin ise Gönül redifli şiire yazılan nazireler olduğu bilinmektedir. «Fırkatname»ye dahil olan «gönül» redifli eser şairin en ünlü şiiridir. Halîlî'den sonra türk şairleri tarafından bu şiire birçok nazireler yazılmıştır. Gönül murabbası adıyla bilinen bu eser şairin meşhur olmasını sağlamıştır. İlk örneği bazı kaynaklarda yanlışlıkla XV yüzyıl Türk şairi Ahmet Paşaya ait olduğu söylenen bu murabbanın ilki Halîlî tarafından kaleme alınmıştır. Ahmet Paşa Halîlî'nin murabbasının yazıldığı tarihten bir süre sonra bu şiire nazire yazmıştır.

Harmâni-gülde görüb zülfi semensây, gönül,

Eyledinmi şikenin biçini bipây gönül?

Sevme, dedim nice kim, islemedin hây gönül,

Gönül,ey vay gönül,vay gönül,ey vay gönül (Musabeyli 2010:182)

Görüldüğü gibi, şairin kahramanı gönlünden şikayetçidir. Aşık kahramana göre, gönül kendi sahibini dinlemediği için suçludur. Murabbanın diğer beytlerinde okuyoruz:

Hayli vakt oldu ki, yar eylemedi yâd beni,

Ağlarım hasret ile va beni, feryât beni,

Dilemez bu dili-divâne ki olam şâd beni,

Gönül, ey vay gönül, vay gönül, ey vay gönül. (Musabeyli 2010:182)

Ahmet Paşanın Gönül redifli murabbasının Halîlînin bu şiirine nazire olduğuna dair bir çok kaynakta bilgiye rastlanıyor. Sözügeçen nazirelerden bahseden araştırmacı Ş.Kuzucular yazıyor: «Bu şiire başta Ahmet Paşa olmak üzere pek çok şair nazire yazmış gönül redifli ve nakaratlı pek çok şiirîn de menbaı Halîlî olmuştur. Çünkü, Ahmet Paşa'nın ölümü ile Halîlî'nin ölüm tarihleri arasında 12 yıl fark vardır. Ahmet Paşa Halîlî'den yaşca da küçüktür ve divanının 1481 yılında II Bayezit'in emri ile hazırlanmıştır. Ahmet Paşa'nın bu divanı hazırlaması bir kaç yılı alabileceğine göre ve Halîlî 1485 yılında öldüğüne göre «Gönül» redifli şiiri ilk önce Halîlî yazmış olmalıdır.» (Kuzucular 2015) Görüldüğü gibi, Ahmet Paşanın murabbasını yazarak divanına dahil ettiği tarihlerde Halîlî artık «Fırkatname»si ile meşhurdur. Şairin birçok şiirleri gibi Gönül murabbası da bu mesnevîde yer almıştı. Avni mahlasıyla yazan Fatih Sultan Mehmet'in, Hafi'nin, Hacı Kemal'in, Yakîni'nin ve Melihi'nin de «Gönül» murabbasına nazireler yazmış olduğu bilinmektedir. Halîlî yaratıcılığını derinden araştırarak geniş inceleme ve kıyaslama yapan araştırmacı Orhan Kemal Tavukçu «Fırkatname»de bulunan eserlerin etkisiyle ortaya çıkan şiirlerin bir çoğunu taklit adlandırmıştır. Araştırmacı Eski Türk edebiyatında rastlanan bütün Firaknameleri inceleyerek elde ettiği kanaatları şöyle özetliyor: «Halîlî bu şiirlerin hemen hepsinde başarılı bir üslup ortaya koymuştur Ancak bıraktıkları etki ve dikkat çekici örnekler olmaları bakımından bu şiirlerden ikisi özellikle kayda değer metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. İlki, divan şiirinde nesiller boyu sevilerek tanzir/taklid edilmiş gönül redifli murabbadır.» (Tavukçu 2004:206)

Sonuç:

Gözden geçirdiğimiz araştırmalar, şiirleri bazında yaptığımız gözlem ve analizler Halîlî'ni 15.yüzyılın sufi görüşlü meşhur şairi, açık ve basit beyanlı mütasavvıf san'atkârı olarak tanımamıza olanak sağlıyor. Getirilen örneklerin tahlili ve diğer şairlerin şiirleri ile karşılaştırmalı incelemelerimiz neticesinde Halîlî san'atının orijinal, kendine özgün niteliğe sahip olduğu kanaatine varmış oluyoruz. Eserlerine yazılan nazireler, devrinin bir çok şairlerinin Halîlî şiirini taklid etmeye çalışması onun kuvvetli ve yetenekli bir şair olarak Azerbaycan ve Türk klasik edebiyatında önemli yere sahip olduğunu göstermektedir. Halîlî şiiri sadece kendi devrinde değil, sonraki yüzyıllarda da önemli etkisini gösterebilmiş, Ahmet Paşa, Celîlî, Cafer Çelebi, Melihi, Fuzuli, Nedim ves. san'atkarlar onun yüksek san'atından etkilenecek yeni edebi eserler ortaya koymuşlar.

Kaynakça:

- Avçin, Mehmet. *Tacizade Cafer Çelebi'nin Haves-name'sinde İstanbul Tasvirleri*. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Cilt: 8 Sayı: 39 Ağustos 2015 www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581
- Azade, Rüstem. *Manevi dünümüz bu günün ışığında*. Bakü: İlmi yayınları, 2011
- Azerbaycan Klasik Edebiyatı Kütüphanesi*. C.7, Bakü: İlmi neşriyatı, 1986
- Bayram, Ömer. «Anadolu sahasında Azerbaycanlı şairler» *Kafkas Üniversitesi Dergisi*.15 (İlkbahar 2005) :8
- Hikmet, İsmail. *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*. Bakü: Azernesir yayınları, 1928.
- Kavaklıyazı, Ahmet. 15. Yüzyıl şairlerinden Diyarbakırlı Halîlî'nin şiirleri. Selçuk Üniversitesi/Seljuk University Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters Yıl/ Year: 2015, Sayı/Number: 34 Sayfa/Page: 1-88
- Kazan, Şevkiye. *Hamidî-zade Celîlî ve Gazelleri*. Türk dilleri, Türk edbiyatı ve Türk tarihi Üzere Uluslararası Türk Araştırmaları Dergisi, Cilt 2/4, 2007
- Köksal, Fatih. *Sana benzer güzel olmaz*. Ankara: Akçağ yayınları, 2016.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ yayınları, 2011.
- Kuzucular, Şahamettin. *Halîlî Hayatı ve Şiirlerinden Örnekler (Azerbaycan 15.yy)* 29 Temmuz 2015 Çarşamba <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com>
- Musabeyli, Azade. *Türkiyede yaranan Azerbaycan edebiyatı ve Halîlî'nin "Fırkatname'si"*. Bakü: Nurlan yayınları, 2010
- Rüstemova, Azade. *Seçilmiş eserleri*. I c., Bakü: İlmi yayınları, 2014
- Seferli, Aliyar ve Halil Yusuf. *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*. Bakü: Ozan yayınları, 2008.
- Sungur, Necati «Tacizade Cafer Çelebinin Hevesname'si», Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 1998
- Şentürk, Ahmet ve Ahmet Kartal. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah yayınları, 2004
- Tavukçu, Orhan. *Ayrılığın Terennümü: Eski Türk Edebiyatında Fıraknameler*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi. Cilt 5, (Sayı 10, 2007): 197-220.

Folklor Çalışmalarından Günümüz Politğine

From Folklore Studies To Today's Politics

Doç. Dr. Kürşat ÖNCÜL *

Öz:

Dünya folklor tarihindeki gelişim çizgisiyle Türkiye tarihi ve öncesindeki Osmanlı tarihi benzer bir yapı göstermemektedir. Osmanlı yönetiminin sosyal ve siyasal kabullerinden kaynaklanan ve çeşitli nedenlerle beslenen algı İmparatorluğun son yıllarına kadar sürmüştür. Cumhuriyetin ilk dönem çalışmaları da bu anlamda geçmişin izlerini belirli oranda devam ettirmiştir. Ulus devlet kurma ve yeni bir sosyal ağının şekillenmesiyle folklor çalışmaları istendik seviyeye ulaşmasa da belirli bir ivmeye sahip olma yolunda adımlar atmıştır. İlk dönem çalışmalarının yarı akademik bir formatta ve daha ziyade tespit, derleme ve yayınlama mantığında olması belirli bir materyal oluşturma noktasında anlamlı olmakla birlikte ilerleyen süreçte bu formatın akademik yapıya da etki etmesi çalışmaların niteliğine zarar vermiştir. Günümüz folklor çalışmaları daha ziyade metin merkezli ve yapılan derlemelerin büyük bir çoğunluğu tek tip olmak üzere çeşitli teoriler kapsamında gerçekleştirilmektedir. Bu durum benzer nitelikli çalışmaların sayısını arttırmakta ve çağcıl öğelerden uzak alımları beraberinde getirmektedir. Türkiye gibi sosyal ve siyasal unsurların bireyin dünyasında önemli bir yer işgal ettiği kültürel yapılarda halkbilimi çalışmaları toplumsal ve siyasal boyutta rağbet görmemektedir. Sosyal bilimlerin gündemi takip edememesi ya da gündeme yön verememesi halinde doğal olarak beklenen neticeler oluşmamakta ve geleceğe yön verecek bir bilim dalına dönüşmemektedir. Yukarıda belirtilen etkenler nedeniyle bu çalışmada folklor çalışmalarında yapılan derlemelerden hareketle sosyal ve siyasal boyutta ne şekilde değerlendirileceği husus vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Folklor teorileri, folklor kuramları, folklor çalışmaları

Abstract:

Turkey's history and Ottoman history don't show similarity with progress line of world folklore history. Perceptions, fed with various reasons and arose some social and political acceptances of Ottoman government, continued until last years of the Empire. Studies in the first years of the Republic, maintained traces of the past in this sense. Steps were taken to make certain progress with establishment of state and configuration of social network, although folklore studies couldn't reach required level. The

* Osmangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, onculkursat@gmail.com

fact that first-term studies were in semi-academical format and were rather determination, collection and publication, and that these formats affected academical structure, caused a loss in quality of the studies. Today's folklore studies are rather text centered and most of the collections are mostly formed monotype within the scope of different theories. This situation increases the number of similar quality studies and leads to divergence from contemporary factors. In cultural structures, in which social and political factors are important for individual as in Turkey, folklore doesn't meet with approval in social and political extent. Required results can't be obtained, as a result of the fact that social sciences can't follow or direct the agenda. Thus, it can't turn into a field, directing the future. In this study, how folklore is evaluated in social and political extent is emphasized through collections from folklore studies.

Keywords: folklore theories, folklore hypothesis, folklore studies

Folklor çalışmalarının Avrupalılar tarafından bir bilim dalına yönelik olarak şekillendirilmesi süreci uzun soluklu bir dönemi kapsamaktadır. Amerika'nın fethi ve emperyalist yayılmacılığın sistemli bir anlayışa dönüşmesiyle şekillenen halkbilimi antropoloji, arkeoloji ve sosyoloji gibi bilim dallarıyla işlevsel olarak aynı kategoride değerlendirilebilecek bir algıyla metodolojik bir yapıya büründürülmüştür. (Oğuz, 2004) İngiltere, Portekiz, Fransa gibi ülkelerin ardından İtalya ve Almanya gibi ülkelerin sömürge mantığıyla kullandıkları bir alan olan ve dönemi içinde daha ziyade antropoloji merkezli yürütülen halkbilimi çalışmaları Osmanlı İmparatorluğu açısından bu ülkelerdeki yaklaşımla ele alınıp bir bilim dalı olarak kullanılmamıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının hemen öncesinde atılan ilk adımların ardından "halka inme" siyasal anlayışıyla daha ziyade temel kültürel değerlerin tespitine yönelik kültür çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmaların büyük bir bölümü yerel araştırmacılar tarafından gerçekleştirilmiş olmakla birlikte özellikle Türk Ocağı gibi bilinçli nesiller yetiştiren dernekler aracılığıyla yerele inilmeye başlanmış ve dönemin şartları içerisinde yetişmiş elaman eksikliği düşünüldüğünde istenilen hedefe doğru adımlar atılması yönünde yarı akademik çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Aslında bu durum kültür tarihi ve siyasal kabuller açısından Osmanlı İmparatorluğu'nun emperyalist bir yapıya sahip olmaması ve halkbilimi adına Avrupa'da gelişen bakış açısının ilerleyememesi gerçeği Türkiye Cumhuriyeti açısından da devam etmiştir. Ancak ilk dönem hariç bu dönem daha realist bir tavır sosyal ve siyasal alanda kendini hissettirmiştir. Türk Ocaklarının kurultayında yaptığı konuşmada Hamdullah Suphi yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırları içerisinde bir ağacın dalı gibi farklı kollardan geldiğini farklı giyim kuşam, konuşma şekillerine sahip olunduğu ancak bu süreçte yeniden tek beden olunacağını ifade etmiştir. (Sarınay 1994) Ancak burada vurgulanan hususlar devletin ilgili kademelerinde ne yazık ki sistemli bir folklor çalışmasına dönüştürülemediği ve gerçekleştirilememiştir. Buna yönelik olarak birçok farklı gerekçe ifade edilmekle beraber temel neden devletin kuruluş dönemindeki anlayışından uzaklaşması ve yönetimin siyasallaşmasıdır. Günümüz Türkiye'si kapsamında bu yaklaşımdan uzak tavır ve izleri devam etmektedir. Sosyal gerçekçilikten uzak bu yaklaşım tarzı, İmparatorluk bakiyesi bu toprakların kültürel zenginliğinin, kültür alanındaki çalışmaların ekonomik unsurların gölgesi altında kalması nedeniyle bugün hala istendik seviyelere yükselememiştir. Türkiye'nin sosyo-politik, sosyo-ekonomik ve demografik ve fiziki konumunun getirdiği gerçekliklerden uzak bu hatalı bakış açısı ve çalışma metodolojisi günümüz Türkiye'si açısından tespit, derleme ve yayın politikası şeklinde bir anlayış doğurmuştur. Halkbilimi merkezinde kültür çalışmalarında yaşanan bu problemin resmi temsilcisi, Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü olmakla birlikte bu problem yalnızca bir kuruma yüklenemeyecek kadar büyüktür. Çünkü yalnızca bir kurumun sorumluluğu bunun misyon olarak anlaşılamaması sonucunu doğuracaktır. Kültür çalışmaları Milli Eğitim, Kültür ve Turizm, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Başbakanlık bünyesinde görev yapan Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Yunus Emre Enstitüsü, Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar gibi kurum ve kuruluşların ortak bir çabayla sürdürmesi gereken bir algıya dönüşmelidir. Cumhuriyetin ilanından bugüne kadar ne yazık ki kültür çalışmaları bütüncül bir yapıyla ele alınmamış her dönemde

ülkenin sosyal ve siyasal unsurlarının temel geri dönütü bayındırlık faaliyetlerinin geliştirilmesi adına günümüzdeki adıyla Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Tarım ve Köy İleri Bakanlığı, Ulaştırma Bakanlığı, Maliye Bakanlığı gibi alanlarda görülmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'ndan bugüne ülkenin geri kalmışlığı ve sanayileşmediği vurgusu bilinçaltılarında öylesine bir yer etmiştir ki sürekli olarak siyasal egemenler ve muhalifleri bu tema üzerinden söylem geliştirmeye çalışmışlardır. Yüzyılların getirdiği bu zihinsel altyapı, sosyal tabanlı hareketlerin çözümlemesindeki en önemli kriterin ekonomi olduğu gerçeğinden hareket edince tüm veriler seçim merkezli bir yapıya odaklandırılmıştır. Seçim sonuçlarının beklentileri karşılamadığı noktalarda, sonuçlar yine doğru algılanamamış farklı arayışlar içerisine girilmiştir. Oysaki toplumların temel dinamikleri sosyal kabulleri ve yüzlerce yıldan günümüze getirdikleri bilinçaltındaki değerler sistemidir. Bu durumu öngörmeyen dolayısıyla toplumsal gerçeklikten hareket etmeyen/etmek istemeyen/ettirilmeyen siyasal örgütlenmeler istedikleri sonucu almaya muktedir olmamış ve olamayacaklardır.

XXI. yüzyıl Türkiye'sinde siyasal örgütlenmeler ve dolayısıyla partiler bünyelerinde toplum bilimcileri bu noktada değerlendirmekten çok uzaktırlar. Halkbilimiyle doğrudan veya dolaylı olarak temasta bulunan kişilerin partilerdeki görev ve misyonları da çoğu zaman akademik düşünüş sistemlerinden ziyade partili kimlikleridir. Sadece siyasal organizmaların değil toplumun hemen her kesiminin diline pelesenk olan ve İkinci Dünya Savaşı sonrası sanayileşmelerini tamamlamaları noktasında örnek gösterilen Japonya ve Almanya gibi ülkelerin bu anlamda sosyolojik çözümlemelerinin tespit edilmesi ve Türkiye'nin şartlarına uygulanması dahi mümkün olmamıştır. Belirtilen bu problem ve problemin çözümünün Türkiye'de neden gerçekleştirilemediği sorusu yukarıda vurgulandığı üzere bayındırlık, imar ve maliye gibi kurumlar üzerinden sorgulanmaya devam edegelmektedir.

12 Eylül ihtilali sonrasında Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nın yaptığı çeşitli düzenlemeler Atatürk dönemi sonrasında yeniden bir adım atılması şeklinde okunabilmekle birlikte bu süreçte toplumsal ve kültürel birliktelikten ziyade muhafazakâr söylem merkezli bir yapı doğurmuştur. 90'lı yıllarla birlikte Türkiye'de artan terör olayları ve politik algının beklentilerini değiştirmiş ve bu yöndeki adımlar büyük oranda politik argümanlar nedeniyle de ilerletilememiştir. Bugün yüzdelik anlamda oy alan hiçbir partinin bu anlamda akademik bir altyapısının olduğu görünmemekte ve günlük siyasetin sınırlarını aşabilecek kompleks argümanlar üretememektedirler. Günlük siyaset çerçevesinde belirtilen hususlar ise çoğunlukla birkaç cümlelik metinlerle geçirilecek ve ortalama bir vatandaşın söylemlerinden öteye taşınamamaktadır. Doğal olarak iktidarı elinde bulundurdıkları süreçte de alt yapısı sağlam donelerden kurulmadığından genel geçer sistemin dışında yeni farklı özgün ve belirtilen hedefler doğrultusunda bir icraat söz konusu olamamaktadır. Dolayısıyla Türkiye'nin içerisinde bulunduğu fiziki ve demografik konjüktür gerek içeride ve gerekse dışarıda dillendirilmekle birlikte bunun demografik ayağını oluşturan "kitlelerin ulus devlet anlayışı çerçevesinde bir bilince entegresinin gerçekleştirilememesi" gerçeği ne yazık ki hala çeşitli bahanelerle geçirilmektedir. Halkbilimine gönül veren akademik çevrelerin ürettikleri yazınsal ürünlerin de bu yapıdan yoksun olması ve daha ziyade yerel çalışmaların bir unsurunu/motifini ele alıp çoğunlukla eski Türk kültürüne bağlayıcı bir formatta değerlendirme yönteminden uzaklaşamaması politik arenada onları güçlü kılacak verileri sunamamaları sonucunu getirmektedir. Yürütülen çalışmaların büyük bölümünün sosyal ve siyasal alanda kullanımının olmaması, halkbilimin sosyal gerçeklikten uzak, köy yaşamının azalmasıyla tükenecek bir yapıya dönüşmesi anlayışına yol açmıştır. Antropolojinin geçmiş kültürler, halkbilimin köy ve kır kültürü, sosyolojinin ise kent yaşamına ait argümanlarla hareket ettiği anlayış halkbilimcilerin ya da kültür bilimcilerin reel gerçeği olmaktan bir an önce çıkarılmalıdır. Belirli bir kesimin bu noktadaki çabası ise çoğunlukla yetersiz kalmakta ve istenilen sonuca ulaşılmayı sağlamamaktadır.

Folklorik çalışmalarda belirtilen problemlerinin meydana gelmesine yol açan en önemli etken ulus devlet anlayışı merkezinde hareket eden Mustafa Kemal Paşa dönemi sonrasında, bu anlayışın siyasal kanadının politikleşerek toplumsal zeminin sadece bir kesimine yaslanması en büyük handikabıdır. Bu handikapın dünya ekseninde meydana gelen argümanların da etkisiyle ilk dönem ivmesinin bir daha

yakalanamaması girdabından çıkamayınca ikinci dünya savaşı sonrasındaki Türkiye siyaseti kuruluş felsefesinde oturtulmaya çalışılan ideallerden Hamdullah Suphi'nin istek ve beklentilerinden uzaklaşmış ve bir daha bu raya oturtulamamıştır. XXI. yüzyılın Türkiye'sinin gerçekleri yüz yıl önceki politik algının ve yönlendirmenin mümkün olmayacağını ortaya koymakta birlikte belirtilen çerçevede yeni bir politikanın belirlenmesi folklor çalışmalarının Ortadoğu'nun sosyal ve siyasal çalkantılarına rağmen dönüştürücü bir rol alacağı kanaatini ortadan kaldırmamaktadır. Siyasal erk sahipleri bu anlamda olaylara dışarıdan bir perspektiften bakabilme yeteneğine ulaşarak ekonomik merkezli olmaktan çok sosyolojik merkezli argümanlar üretebilmelidir. Türk milletinin duygusal ve kolektif bilinçaltını sürdürdüğü sosyolojik şartların yeni dünyanın kısa hafızalı toplumlar yaratma isteğine karşın belirli noktalarda kendini koruduğu görülmektedir.

Türk halkbiliminin bu anlamda çalışma sahası ve Türk kültür politikasına yön vermedeki rolü gerçekleştirilen akademik çalışmaların yönünü değiştirmenin yanında resim, heykel, mimari, müzik gibi güzel sanatlarda da yeni yaklaşımların doğmasına teorik ve pratik kaynak sağlayacaktır. Toplumları, milletleri algılamak zihin dünyasının derinliklerinde yaşattıklarını anlamanın en temel kaynağı pozisyonunda bulunan kolektiflik Türk dünyasının en önemli ülkelerinden biri konumunda bulunan Türkiye'nin bu yöndeki bilimsel ve sanatsal eksikliklerinin giderilmesine yardımcı olacaktır. Türk kültürünün temel değerlerinin ortaklıklarının tespit edilmesiyle hali hazırda varlıklarını devam ettiren diğer Türk devletleri ve boylarıyla olan yakınlığın alt yapısına yönelik önemli bir katkı sağlanmış olacaktır. Ülkede sağlanacak sosyolojik birliktelik günümüzde gerçekleştirilen ve Türk dünyasının birçok coğrafyasında şekil ya da kabuk değiştirmiş bir şekilde varlığını sürdüren ritüellerden de hareketle bu ortaklıklar yeniden gün yüzüne çıkarılacaktır. Konuyu sadece somut kültürel unsurların yaşatılması olarak algılamamak gerekmektedir. Yeni kültür değerleri ve ritüeller yaratmada fakelore unsurlarından yararlanmakta hiçbir sakınca yoktur. Unutulmaması gereken en önemli unsurlardan biri Kalavela Destanı'nın bu noktada bir millet yaratmada ortaya çıkardığı kültürel güçtür. Yakın dönemde "soft power" olarak adlandırılan kültürün bu gücü gerçek anlamda ele alındığında birçok farklı öğeyi beraberinde sürükleyecek bir motivasyonu sağlayacak temel dinamiklerden biridir.

Kaynakça:

Oğuz, M Öcal, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınevi 2004

Sarınay Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*,

Ötüken Yayıncılık 1994

Türk Dili Azerbaycan Safevi Devletinin Etnik Kimliğinin Belirleyici Özelliği Gibi (İngiliz Dilli Tarihçilikte)

**Тюркский Язык Как Маркер Этнической Идентичности
Азербайджанского Государства Сефевидов (По Материалам
Англоязычной Историографии)**

Ламия КАФАР-ЗАДЕ *

Öz:

Makalenin ana hedefi Safevi İmparatorluğunun hayatı ve tarihinde Türk dilinin rolü ve yerini göstermektir. Safevi sülalesinin etno-lingvistik kimliği batı tarihçiliğinde en tartışılabilir konulardan biri. Safevilerle ilgili ilk kaynaklardan olan İbn Bezzazın ‘Safvetü’s-safa’sında adı zikr edilenlerin Türk olmasıyla ilgili inkar edilemez deliller, Safevi İmparatorluğuna seyahat etmiş ve Safevi şahları ile buluşan Avrupalı seyahatçiler ve büyükelçilerin raporlarında verilen malumatlar, Safevi devletinin temelini sırf Türkman kabilelerin kurması, Türk dilinde yazılmış Şah İsmail Hatai’nin Divan’ı ve Şeyh Safi ad-dinin Türkçe dörtlüğü Azerbaycan Safevi devletinin Türk etno-lingvistik menşeyinin ve Türkçenin Safevilerin ana dili, aynı zamanda saray, ordu, diplomasi dili olmasını isbat eder. Tüm bunlara rağmen batı alimlerin çoğu pan-İranizm ve önyargıları sebebinden ve Safevilerden bahs eden ortaçağ kaynaklarının doğru tahlil edilmemesi ve araştırılmamasından dolayı Safevi soyunun kökünü tahrif ederek onları yanlış olarak sonradan Türkleşen ve Türk dilini kendilerine doğma dil olarak seçmiş ya Fars, ya Kürd sülalesi gibi tasvir etmek çabaları açıkça görülmektedir. Özellikle vurgulamak gerekir ki, Azerbaycan arazisinde tarih boyunca Türk etnik gruplar yaşamış. Bundan başka, Türk etnik grupları ve Türk dili Azerbaycan devletçilik tarihinde birleştirici rol oynamış.

Anahtar kelimeler: Azerbaycan, Safevi devleti, Türk dili, etno-lingvistik kimlik, İngiliz dilli tarihçilik.

Abstract:

The main object of the given article is to show the role and place of the Turkic language in the life and history of the Safavid Empire. An ethno-linguistic identity of the Safavid dynasty is one of the most disputable issues in western historiography. The irrefutable facts given in the first hagiography of the Safavids “Safvat as-safa” by Ibn Bazzaz, reports of the European travelers and ambassadors visited the Safavid Empire and met with the Safavid shahs, the Turkoman tribal core of the State, “Divan” of shah Ismail Khatai and quatrains of Shaikh Safi-al-din both written in Turkic prove that Azerbaijani Safavid dynasty was of Turkic ethno-linguistic origin and the mother tongue of the ruling dynasty, the language

* Доктор философии по истории, научный сотрудник Института Истории имени А.А. Бакиханова Национальной Академии Наук Азербайджана, AZ 1143 Азербайджан, г. Баку, пр-т Гусейн Джавида, 115, leo_558@mail.ru

of the court, the military and diplomacy was also the Turkic language. Nevertheless, most western researchers influenced by pan-Iranism and ethno-political bias and due to inability to analyze medieval sources on the Safavids mistakenly present them both as a “Persian” and “Kurdish” dynasty that was later Turkified and adopted Turkish as their vernacular. Let us note that Azerbaijan historically was settled by Turkic ethnoses. Moreover, Turkic ethnic groups and Turkic language played a consolidating role in the statehood history of Azerbaijan.

Keywords: Azerbaijan, the Safavid State, the Turkic language, ethno-linguistic identity, Anglophone historiography.

Введение

Азербайджанское государство Сефевидов, основа которого была заложена в начале XVI в. шахом Исмаилом I (1501-1524), занимает особое место в истории азербайджанской государственности. Наряду с Османской империей и государством Великих Моголов Сефевидское государство являлось одним из крупнейших азиатских государств средневековья. Оно не только сыграло значительную роль в исторических судьбах народов Южного Кавказа, Передней Азии, Ближнего и Среднего Востока и др., явилось серьезной преградой османской экспансии в восточном направлении, но и сыграло существенную роль в этнической консолидации азербайджанского народа, ибо объединение южных и северных областей Азербайджана в пределах единого централизованного государства способствовало более тесному политическому, экономическому, культурному и этноязыковому сближению этих областей.

Хотя этноязыковая принадлежность династии Сефевидов в отечественной историографии не вызывает вопросов и сомнений, т.к. ее тюркское происхождение научно доказано, в англоязычной историографии данный вопрос является одним из дискуссионных. Изучение истории Азербайджана по материалам зарубежной историографии, в данном случае конкретно в англоязычной, не только актуально, но и крайне необходимо с научной точки зрения, т.к., несмотря на наличие большого фактологического материала, к сожалению, нередко те или иные вопросы отечественной истории искажаются, иногда даже вопреки ясному свидетельству источников целенаправленно фальсифицируются англоязычными исследователями, мотивированными как объективными, так порой и субъективными причинами, грубо нарушая принцип научного историзма и объективизма, уступая место тенденциозности, предвзятым убеждениям и общественно-политическим воззрениям.

Учитывая тот факт, что, Азербайджан исторически является важным составным элементом международных отношений и, соответственно, обладает большим политическим авторитетом как на Востоке, так и на Западе, объективное донесение исторической действительности азербайджанского народа и Азербайджана в целом до международного научного сообщества не только научно актуально, но и политически необходимо.

В англоязычной историографии Сефевидам, являвшимся тюркской династией, приписывают курдское, персидское и даже арабское происхождение. Как маркер этнической принадлежности, тюркоязычность Сефевидов также подвергается сомнению. Отчасти столь неоднозначная характеристика этнолингвистической принадлежности Сефевидов связана как с отсутствием критического анализа средневековых источников, главным образом интерполированных рукописей агиографического сочинения Ибн Беззаза «Саффар ас-сафа», являющегося первым и, пожалуй, наиболее полным источником по генеалогии Сефевидов, так и с предвзятым отношением некоторых англоязычных исследователей, вызванным этнополитической ангажированностью.

Этническое Происхождение Сефевидов: Миф и Реальность

Концепция Ираноязычного Происхождения Династии Сефевидов

Сегодня в мировом научном сообществе можно часто встретить представление о Сефевидеях как об «ираноязычной» династии. Превалирующим на сегодняшний день является гипотеза персидского происхождения династии. Как следствие, ряду англоязычных исследователей свойственно «иранизировать» династию Сефевидов, игнорируя приведенные в источниках неопровержимые факты и доказательства ее тюркоязычности и тюркского происхождения. К примеру, даже на официальном сайте всемирно известной британской общественной телерадиовещательной организации BBC родоначальник и эпоним Сефевидов шейх Сефиаддин представлен «персидским националистом» (Safavid Empraya'den). В старейшей англоязычной универсальной энциклопедии Британнике Сефевиды представлены иранской династией, установившей шиитский ислам государственной религией Ирана, который в свою очередь стал основным фактором в появлении единого национального самосознания среди различных этнических и лингвистических элементов страны (Safavid dinasti'den).

Выдающийся ориенталист, автор фундаментальных исследований по Сефевидам Р.Сейвори пытается представить династию Сефевидов «иранской», всячески игнорируя приведенные в источниках неопровержимые факты и доказательства ее тюркского происхождения. Так, Р.Сейвори, хотя и указывает, что происхождение династии Сефевидов «непонятное», тем не менее, отмечает, что Сефевиды происходят из «аборигенного иранского рода», но не тюркского, как об этом иногда утверждают. Исследователь предполагает, что семья происходила из Персидского Курдистана, откуда позже переселилась в Азербайджан, где и переняла азербайджанскую форму тюркского языка, в итоге поселившись в XI в. в маленьком городе Ардебиле. К тому же, оценивая создание государства Сефевидов в 1501 г. как переломный момент в иранской истории, Р.Сейвори отмечает, что впервые со времен арабского завоевания Ирана, спустя 8,5 столетий вся территория, исторически являвшаяся сердцевинной Ирана, была воссоединена под властью одного персидского царя (шаха Исмаила I – Л.К.), хотя и говорившего на диалекте Азери тюркского языка. К слову, тот факт, что Исмаил I писал стихи не на персидском или каком-нибудь другом языке, а именно на тюркском, Р.Сейвори «объясняет» политической целью шаха – дабы сделать эффективнее проповедь сефевидской *da'wa* (пропагандистской идеи) для тюркманских племен – кызылбашей, он обращался к ним посредством своих простых стихов на их же родном тюркском диалекте. Более того, Р.Сейвори указывает, что восстановление Сефевидами иранского суверенитета в пределах традиционных границ Ирана естественным образом усилило иранское национальное самосознание или *Iranismus* (Seyvori 1997:186, Seyvori 1999:258-259).

Выдающийся иранист Э.Йаршатер указывает, что Сефевиды, являвшиеся первоначально ираноязычным (курдским) кланом, впоследствии тюркизировались и переняли тюркский язык как свой родной (Yarşater 2011'den). Причем, как и Р.Сейвори, Э.Йаршатер пытается скрыть явный, неоспоримый факт тюркского происхождения и тюркоязычности Сефевидов «практическими целями» (Yarşater 2012'den), хотя какими именно исследователь не указал.

Помимо Э.Йаршатера концепции курдского происхождения Сефевидов придерживается и ряд других исследователей. Так, Р.Матти отмечает, что Сефевиды являлись персами курдского происхождения (Matti 2008'den). Дж.Перри же, хотя и не уверен в своем определении, но высказывает возможность того, что тюркоязычная Сефевидская семья из Ардебиле была тюркизированного иранского (по предположению исследователя, курдского) происхождения, которая захватила Иран и установила тюркский язык языком двора и военщины, языком широко распространенного общения, придав ему высокий общественный статус, в то время как персидский – язык высокой литературы и гражданской администрации – фактически

остался не тронут по статусу и содержанию (Pergi 2006'dan). К.Босворт также отмечает, что, хотя Сефевиды и говорили по-тюркски, по происхождению они, вероятнее всего, были курдами (Bosworth 1967:172-174). Идентичного мнения придерживается Ф.Дафтари, ссылаясь на тот факт, что предок основателя Суфийского ордена Шейха Сефи ад-Дина в седьмом поколении – Шейх Фирузшах «Зерринкюлах» переселился в Азербайджан именно из Курдистана (Daftari 2001:147).

Как видно, англоязычным исследователям свойственно игнорировать, иногда даже открыто отрицать тюркское происхождение и, соответственно, тюркоязычность Сефевидской династии, хотя их утверждения слабо аргументированы и носят лишь декларативный характер.

Необходимо отметить, что основной причиной того, что династию Сефевидов в западной, в данном случае в англоязычной, историографии часто характеризуют курдской по происхождению, является тот факт, что иранский исследователь А.Кесрави, еще в 30-х гг. XX в. изучив агиографическое сочинение «Саффат ас-сафа», являющееся первым источником по генеалогии Сефевидов, в частности Шейха Сефи ад-Дина, пришел к выводу, что предок последнего – некий Фирузшах «Зерринкюлах», представленный в сочинении как «аль-Курди аль-Сенджани», является курдом. Причем, как утверждает А.Кесрави, нисба «аль-Сенджани» приведена неправильно, вместо нее должно было бы быть «аль-Сенджари» по одноименной области в Диярбекире. Однако ввиду того, что в самих средневековых источниках имеются сведения о нахождении в период средних веков области Сенджан недалеко от Мерва, а также в Азербайджане, у Дербента (Abbaslı 1976:328-329), предположения А.Кесрави становятся научно не обоснованными.

Концепция Арабского Происхождения Династии Сефевидов

В англоязычной историографии особое внимание уделено и вопросу арабского происхождения династии Сефевидов. Основной причиной появления в научной среде предположений о возможных арабских корнях династии Сефевидов являются приведенные в сочинении Ибн Беззаза «Саффат ас-сафа» сведения о родственных связях предков Сефевидов с шиитскими имамами, в частности с седьмым имамом Мусой аль-Казымом, и пророком Мухаммедом, о принадлежности их к роду сейидов. Однако тщательное изучение как оригинальной рукописи (составленной и завершенной Ибн Беззазом в 1358 г.), так и поздних версий данного агиографического сочинения показало, что именно эти части были сфабрикованы и «пришиты» к нему позднее «по заказу». Как известно, с приходом шаха Исмаила I к власти в 1501 г. одним из первых и приоритетных направлений внутренней политики стала именно религиозная политика, в частности возведение шиитского толка (исна ашара) ислама в статус государственной религии – событие беспрецедентное в средневековом исламском мире. Отметим, что данный шаг шаха был стратегическим ходом. Из «Саффат ас-сафа» видно, что раньше Сефевиды были суннитами, а кызылбаши, являвшиеся боевой, ударной силой, составившие основу азербайджанского государства Сефевидов и сосредоточившие в своих руках всю полноту политической и военной власти в государстве (из 72 поименно известных эмиров, общее количество которых составляло 114 человек, 56 были именно кызылбашиами, а в целом тюркоязычных эмиров было 61), являлись шиитами. Следовательно, генеалогия и религиозные взгляды Шейха Сефи – основателя Суфийского ордена – стали несовместимы с образом государства Сефевидов. Перед сефевидскими шахами возникла необходимость «узаконить» свое право на власть. Выход из ситуации был найден в возведении генеалогии династии Сефевидов к шиитским имамам. Именно с этой целью шах Тахмасиб I (1514-1576) поручил Мирзе Ахмеду ибн Гаджи Кариму Тебризи «исправить» исходный вариант «Саффат ас-сафа». Так, в 1542 г. появилась новая версия указанного сочинения, где происхождение Сефевидов было существенно удревнено и привязано к седьмому имаму Мусе аль-Казыму, а в качестве «доказательства» новая генеалогия была дополнительно «подкреплена» тремя рассказами, хотя само их содержание противоречило поставленной шахом цели (к примеру, ни жена, ни 31-летний сын Шейха Сефи Шейх Садреддин

не знали об их принадлежности к роду сейидов и т.д.) (Abbashi 1976:291-292).

Отметим, что в условиях геополитического соперничества великих империй стремления «сакрализации» происхождения правящей династии были свойственны не только Сефевидам. Так, Ш.Куинн отмечает, что османы возводили свое происхождение к Огуз-хану – легендарному герою-прародителю огузских племен, моголы же и вовсе – к Адаму, прародителю человеческого рода (Kuinn'den). Кроме того, как отмечает Т.Светоховский, сделав шиизм официальной религией, шах Исмаил I прочно изолировал азербайджанцев от этнически и лингвистически схожих с ними османских тюрков, которые были суннитами (Svetohovski 2002:104). Как и Т.Светоховский, британский историк Э.Хобсбаум также указывает на этническую составляющую религиозной политики Исмаила I. Так, Э.Хобсбаум отмечает, что религия сыграла роль катализатора для национализма (о каком «национализме» может идти речь в средние века?! – Л.К.), в качестве же примера он приводит значение зороастризма при Сасанидах и шиизма при Сефевидах, внесших большой вклад в формирование иранского этно-национального определения (Hobsbaum 1992:137).

Необходимо отметить, что большинство англоязычных исследователей, в частности таких как Р.Матти (Mattii 2008), Р.Сейвори (Seyvori 2011), признает, что идея родственных связей Сефевидов с имамами, и, как следствие, их арабского происхождения не что иное, как вымысел, фикция.

Неопровержимые Доказательства Тюркского Происхождения Сефевидов

Несмотря на неоднозначную характеристику этноязыковой принадлежности азербайджанской династии Сефевидов, большинство изученных нами работ позволяет сделать вывод, что все же в англоязычной историографии преобладают сторонники тюркского происхождения династии Сефевидов. Среди них можно указать таких авторитетных исследователей, как Р.Фрай, М.Маззауи, М.Прайс, Т.Сонн, Д.Айалон, А.Гольдшмидт, Л.Дэвидсон и др. (Ayalon 1956, Davidson vd. 2010, Fray 2012, Mazzaoui 2002, Sonn 2010, Prays 2005).

В самом сочинении Ибн Беззаза «Саффат ас-сафа», на сегодняшний день являющемся первым источником, содержащим сведения о далеких предках Сефевидов, есть неопровержимые доказательства тюркского происхождения династии Сефевидов. Так, к примеру, при встрече Шейха Сефи со своими мюридами на земле персов Ширазе к нему обращались именно как к тюрку: «Эй, тюркский святой («пир-и тюрк»)…» (цитирую по: Efendiyev 1981:41). К тому же, село Ардебиля, где жил Шейх Сефи, в сочинении характеризуется как «тюркское село» («дех-и тюрк»). Необходимо отметить, что, несмотря на внесенные по указаниям шаха Исмаила I и шаха Тахмасиба I текстуальные изменения в поздние рукописи «Саффат ас-сафа», аналогичные факты тюркского происхождения династии Сефевидов есть даже в них.

Кроме того, считаем крайне необходимым подчеркнуть еще один факт тюркского происхождения династии Сефевидов. Прозвище предка Сефевидов Фирузшаха «Зерринкюлаха», о котором повествуется в «Саффат ас-сафа», в переводе с персидского означает «золотой головной убор». Очевидная аналогия с названием «кызылбаш» (означает «золотоголовые», «красноголовые», т.к. тюркские племена, составившие опору Сефевидской власти, носили чалму с 12 полосами в честь 12 имамов) позволяет предположить связь, преемственность, даже единое этническое происхождение предков Сефевидов с кылбашами, ведь неслучайно государство Сефевидов называлось именно «Девлет-и Кызылбаш».

Тюркский язык на протяжении всего существования государства Сефевидов был не только разговорным языком членов правящей династии, придворной клики, военщины, но и дипломатической переписки, о чем свидетельствуют изученные как турецкими, венгерскими, так и отечественными исследователями письма шаха Сефи (1629-1642) к императору Австрии и королю Венгрии Фердинанду II (1619-1639), шаха Султана Хусейна (1694-1722) – принцу

Саксонии и королю Польши Фридриху Августу (1694-1733), шаха Тахмасиба I (1524-1576) – османскому принцу Селиму II (1566-1574) и английской королеве Елизавете Тюдор (1558-1603), русского царя Михаила Романова (1613-1645) – шаху Аббасу I (1587-1629), а также свидетельства европейских путешественников и послов (к примеру, Пьетро Делла Валле, Жан Шарден, Жан-Батист Тавернье, Адам Олеарий, Энгельберт Кемпфер и др.) (Azerbaycan tarihi 1989:184-185). Известный немецкий тюрколог и филолог Г.Дёрфер, особо отмечая продолжительный ирано-азерийский симбиоз (как видно, язык Азери исследователь не относит к персидскому!), утверждает, что с тех пор, как начиная с XVI в. Ираном стали управлять азербайджаноязычные правители и солдаты, около 1200 азербайджанских (тюркских) слов вошли в персидский язык, причем, азербайджанский язык исследователем причисляется к огузским тюркским языкам (Dörfer 2011'den). К тому же, шейх Сефи и шах Исмаил I писали стихи именно на тюркском языке (к примеру, «Диван» последнего). Кроме того, в указанный период на тюркском языке не только сочинялись литературные, религиозные, исторические и др. сочинения, но и стали переводиться на тюркский язык сочинения, ранее написанные на самом персидском (Musalı 2012:540-541). Как отмечают Х.Джавади и К.Буррилл, период правления Исмаила I и его сына Тахмасиба I считается самым ярким периодом в истории развития азербайджанского тюркского языка и литературы (Cavadi vd. 2012'den). Х.Стейн отмечает, что в XVI – XVII вв. в Сефевидской Персии был засвидетельствован характерный тюркский язык, который европейцы часто называли персидским тюркским языком («*lingua turka agemica*»), являвшимся любимым языком двора и армии ввиду тюркского происхождения династии Сефевидов. Исходным названием языка был «*türki*», который может быть определен как средневековый азербайджанский язык (Steyn 2005:228). Вряд ли бы будь основатель государства Исмаил I персом, движимым идеей «национализма», как о том утверждает большинство англоязычных исследователей, стал бы говорить и сочинять стихи по-тюркски (тем более, в период, когда персидский язык был языком политики и показателем благовоспитанности в самой Османской империи и Индии), использовать в дипломатической переписке не свой родной персидский, а тюркский язык, и дал бы всю полноту власти в своем государстве тюркам, ведь общеизвестно, что тюрки и персы были несовместимы как «вода и масло». К тому же, единственным языком, на котором говорили и обучались гуламы – военный институт при шахе Аббасе I, – состоявшие из народов нетюркского происхождения, был именно тюркский. Кроме того, по сообщению Пьетро Делла Валле, единственным языком, на котором говорили и обучались гуламы – военный институт при шахе Аббасе I, комплектовавшийся из не тюрков, – был именно тюркский. Он, как и Адам Олеарий, сообщает, что шах Аббас I приветствовал его во время приема тюркскими словами «*Xoş gəldin*», «*Səfa gəldin*», а челядь во дворце обращалась к шаху с выражениями «*Qurban olum*» (Türkskiy yazık 2016'dan). Интересные сведения о языке, на котором говорил шах Аббас I, приведены Адамом Олеарием. Так, по его сообщению, после пира, устроенного в честь приема шахом иностранных гостей, «...Великий Маршал (шах Аббас I – Л.К.) возгласил по-турецки:

«*Suffre Nakine Schahe doevvletine, Kasiler kuwetine. Alla dielum*» («Вознагради, Боже, этот обед, умножь Царское добро и сделай Сильными его воинов (или слуг)! Боже, я желаю этого!»).

Затем все другие запели:

«*Alla, Allal*» («Боже, Боже!») (Oleariy'den).

Петро Делла Валле также сообщает, что аристократия, желающая добиться расположения шаха, специально говорила на тюркском (Türkskiy yazık 2016'dan). Кроме того, согласно списку «Тарихи аламараи Аббаси» Искендер бека Мюнши 1576 года, из 72 поименно известных эмиров, общее количество которых составляло 114 человек, 56 были именно кызылбашами, а в целом тюркоязычных эмиров было 61. Таких фактов тюркоязычности Сефевидов в самих источниках уйма.

Как видно из вышеизложенного, гипотеза о начале «иранизации» Сефевидского государства при шахе Аббасе I не соответствует исторической действительности. Бесспорно, Сефевидская империя не была мононациональной (в средневековом понятии этого термина). Следовательно, влияние не тюркских этнолингвистических элементов на жизнь тюркского населения было одновременно и естественным, и неизбежным.

Заклучение:

Итак, изучение материалов англоязычной историографии показало, что в настоящее время среди англоязычных исследователей существует неоднозначное отношение к определению этноязыковой принадлежности азербайджанской династии Сефевидов, даже несмотря на наличие в самих источниках неопровержимых фактов их тюркского происхождения и тюркоязычности. Среди основных причин этого можно указать неумение англоязычных исследователей критически проанализировать средневековые источники, их незнакомство с результатами исследований отечественных ученых, а также, к сожалению, этнополитическая ангажированность некоторых англоязычных исследователей, главным образом персидского происхождения, выступающих с позиций паниранизма, под влияние которых нередко подпадают западные ученые, опирающиеся в своих произведениях на их научные труды. Кроме того, нередко в англоязычной историографии игнорируется азербайджанская государственность, в результате чего Азербайджан часто предстает составной «частью» Ирана. И, как следствие, отрицается наличие сильного тюркского компонента в этнополитической истории автохтонного населения средневекового Азербайджана вплоть до миграции сюда в XI в. Сельджуков. Хотя научно доказано, что Азербайджан издревле является территорией расселения тюркских этносов. Именно тюркские этносы и язык сыграли консолидирующую роль в истории государственности Азербайджана еще в доисламский период, в период, когда отсутствовала единая монотеистическая религия, способная сплотить как тюркские, так и нетюркские этносы на территории Азербайджана. Именно тюркизм явился ключевым звеном в процессе этнополитической и культурной унификации всех областей страны. Необходимо отметить, что именно из-за того, что тюркские этносы представляли собою мощную военно-политическую силу, политика насильственной этнокультурной ассимиляции азербайджанского населения, проводимой как сасанидскими, так и арабскими завоевателями на протяжении приблизительно шести столетий, потерпела фиаско. Новый миграционный поток огузов из Средней Азии и Хорасана в Азербайджан и их массовое расселение здесь способствовало дальнейшему формированию этнолингвистического единства на территории от Дербента на севере и почти до Хамадана на юге. Сельджукское миграционное движение качественно изменило этнокультурный облик всего ближневосточного региона, положив начало длительной эпохе политической гегемонии тюркского элемента в этом регионе. Отметим, что сегодня азербайджанцы после анатолийских турков являются вторым по численности большим тюркским народом. Следовательно, гипотезы ираноязычности Сефевидов не отражают исторической действительности, т.к. азербайджанская династия Сефевидов была тюркской по происхождению.

Литература:

Abbaslı, M. "Safevilerin kökenine dair". Belleten, cilt XL, 19 (1976): 287-329

Ayalon, D. *Ganpauder end fayeramz in ze Mamlük Kindom. E çalinc tu e medivl Sosayti*. Londra: Vallentine, Mitçell & Co. Ltd., 1956.

Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar. Red. Eliyarov, S. ve Mahmudov, Y. Bakü: Azərbaycan Universitetinin Neşriyyatı, 1989.

Bosuort, K. *Ze İslamik dinastis: E xronolocıkl end cinialocıkl hendbuk*. Edinburgh: Edinburgh Yuniversiti Press, 1967.

Cavadi, H., Burrill, H. "Azərbaycan. X. Azeri Türkiş litretşa in İran" (24 Mayıs 2012) 22 Şubat 2016.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/azerbaijan-x>>

Daftari, F. *İntelektşual tradişns in İslam*. Londra, New York: İ.B.Tauris, 2001.

Devidson, L., Goldşmit, A. *E konsays history of ze midl ist*. 9 edişn. Kolorado: Vestvyu Press, 2010.

Dörfer, G. "Azərbaycan. VIII. Azeri (Adari) Türkiş" (18 Ağustos 2011) 20 Mart 2016.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/azerbaijan-viii>>

Efendiyev, O. *Azərbaycanskoye gosudarstvo Sefevidov v XVI v*. Bakü: Elm, 1981.

Fray, R. "İran. V. Piplz of İran. V (1). E Cenral Sövey" (29 Mart 2012) 15 Mart 2016.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/iran-v1-peoples-survey>>

Hobsbaum, E. *Neyşnz end Neşnalizm sins 1780: Program, mis, realiti*. 2nd edişn. Kembric: Kembric Yuniversiti Press, 1992.

Kuinn, Ş. "Ze yuzis end cinialocıkl informeyşn in silect pörşineyt end Babi/Bahai sosiz. E prilimineri sövey" 25 Şubat 2016.

<http://irfancolloquia.org/pdf/lights4_quinn.pdf>

Matti, R. "Safavid Dinasti"(28 Temmuz 2008) 10 Haziran 2016.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/safavids>>

Mazzaoui, M. "İslamik kaltşa end litratşa in İran end Sentrl Eyja in ze öli modn piried". *Turko-Pörşa in historikl perspektiv*. Ed. bay Robert, L. Londra: Kembric Yuniversiti Press (2002): 78-103

Musalı, N. "Safevi dönemine ait "Tarih-i 'alemeara-yi Şah İsmâ'il" isimli farsca eserde türkçe kelimeler". *I. Uluslararası Türk İran dil ve edebiyat ilişkileri sempozyumu* (15-17 Mayıs 2012): 539-558

Oleariy, Adam. "Podrobnoe opisaniye golştinskogo posolstva v Moskoviyu i Persiyu v 1633, 1636 i 1637 godah, sostavlennoe sekretaröm posolstva Adamom Oleariyem" 29 Eylül 2016.

<http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Olearij_3/text47.phtml?id=13892>

Perri, C. "Türki-İranian Kontakts. I. Lingvistik Kontakts" (24 Ocak 2006) 15 Mayıs 2016.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/turkic-iranian-contacts-i-linguistic>>

Prays, M. İran's Dayvörs piplz: *E refrans Sosbuk*. Kaliforniya: ABC-CLİO, 2005.

"Safavid dinasti" (19 Ekim 2016) 28 Ekim 2016.

<<http://www.britannica.com/topic/Safavid-dynasty>>

"Safavid Empaya (1501-1722)" (07 Ağustos 2009) 27 Ağustos 2016. <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/history/safavidempire_1.shtml>

Seyvori, R. “Ebn Bazzaz” (06 Ocak 2011) 12 Temmuz 2016.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/ebn-bazzaz>>

___, “İran 1501-1629”. *Histori of Hyumaniti. Sayntifik end Kaltşarl divelopment*. Vol. V. Ed. bay Börk, P., Inalcik, H. Londra, New York: Unesco (1999): 258-263

___, “İsmail I. I. Bibliografikl end historikl”. *Ensiklopedia of İslam*. Nyu edişn. Vol. IV. Ed. bay Bosuort, K., Lyuis, B. Leyden: Brill (1997): 186-187

Sonn, T. *E brif histori of İslam*. Singapur: Blakvell, 2010.

Steyn, H. “Treysiz of Türki-yi Acemi in Petro della Valle’s Türkîş Grammar (1620)”. *Lingvistik Konvörens end Arial Difuyjn: Keys stadiz from İranian, semitik end Türkik*. Red. Csato, E., İsaaksoon, B., Cahani, C. Londra, New York: Rutlec (2005): 227-240

Svetohovski, T. “Azerbaycan. Histori”. *İstern Yurop, Raşa end Sentrl Eyja 2003*. 3rd edişn. Londra, New York: Teylor & Frensis (2002): 104-108

“Türkskiy yazık vo dvortse Sefeviov” (21 Nisan 2016) 24 Temmuz 2016. <<http://ethnoglobus.az/index.php/vse-novosti/item/1625-%D1%82%D1%8E%D1%80%D0%BA%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D1%8F%D0%B7%D1%8B%D0%BA-%D0%B2%D0%BE-%D0%B4%D0%B2%D0%BE%D1%80%D1%86%D0%B5-%D1%81%D0%B5%D1%84%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D0%B4%D0%BE%D0%B2>>

Yarşater, E. “Azerbaycan. VII. Ze İranian Lengvic of Azerbaycan” (18 Ağustos 2011) 27 Ağustos 2016. <<http://www.iranicaonline.org/articles/azerbaijan-vii>>

___, “İran II (2). İran in ze İslamik Period (651-1979). Ze Safavids (1501-1722)” (23 Nisan 2012) 30 Nisan 2016.

<<http://www.iranicaonline.org/articles/iran-ii2-islamic-period-page-4>>

E. K. Pekarskiy'in Slovar Yakutskogo Yazıka “Yakut Dili Lügati” Adlı Sözlüğü ve Tashihi

E. K. Pekarskiy The Slovar Yakutskogo Yazıka “Yakut Language
Lexicon” Named Of Dictionary And İts Correction

Prof. Dr. M. Fatih KIRIŞÇIOĞLU *

Öz:

İlk fasikülü 1899 yılında Yakutsk'ta basıldıktan sonra 1907 yılında düzeltilerek yeniden Petersburg'da basılan Slovar Yakutskogo Yazıka ancak 1930 yılında 41 yıl sonra 13 fasikül (üç cilt) halinde tamamlanabilmiştir. Bu eser Radloff lügati hacminde, üç ciltten ve 3858 sütun, yani 1929 sayfadan ibaret olup 25 binden fazla kelimeyi ihtiva etmektedir. Pekarskiy, lüğatinde Yakut (Saha) mitolojisinde zikredilen ruh ve ilâh atları ve külle ilişkili binden fazla kelime vardır. Bu kelimeler Yakutlara dair yazılan 118 kitaptan istifade edilerek ve müellifin bizzat topladığı halk rivayetlerinden örnekler getirilmek suretiyle izah edilmiştir ki, Sahalarda saklanan eski Türk mitolojisini öğrenmek için kıymetli bilgiler vermektedir.

Sözlüğün yazımında D.D. Popov ve V.M. İonov da yardım etmişlerdir. Eserin tashihi ve diğer Türk lehçeleriyle mukayesesi için Radloff, Aleksandr Samoyloviç, Poppe, Malov, Vladimirtsev gibi müsteşrikler de yardımda bulunmuşlardır. Eser Atatürk'ün emriyle Rusça bilen on sekiz kişiye bölüştürülerek aktartılmış ve 1937 yılında tercümesi tamamlanmıştır. Ancak ilk örnek baskısı 1942 yılında yapılan eserin ilk cildinin (A-M) baskısı 1945 yılında tamamlanmıştır. Eserin geri kalan kısmı TDK kütüphanesinde etüt şeklinde muhafaza edilmektedir. Üzerinde iki yıl kadar çalıştığımız bu eserin gerek basılan kısmında gerekse etütlerinde eksik ve yanlışlar vardır. Bunların büyük bir kısmı tarafımızdan düzeltilmesine rağmen kalan kısmının tekrar basımında başta transkripsiyon ve sözlüğün tertibi olmak üzere etimolojiler ve anlamlandırmalar konusunda sıkıntılar vardır. Tebliğimizde Pekarskiy, sözlüğü ve düzeltilmesi hakkındaki görüşlerimiz ve çözüm önerilerimiz üzerinde tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Pekarskiy, Yakut Dili Lügati, Slovar Yakutskogo Yazıka, Saha (Yakut) Türkçesi, Türk Lehçeleri

Abstract:

After the first fascicles published in Yakutsk in 1899 in St. Petersburg corrected and re-published in 1930 Slovar Yakutskogo Yazıka but in 1907, 41 years after 13 fascicles (three volumes) was completed case. This work volume Radloff glossary, and three volumes from 3858 column, that is comprised of

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, mfatihkr@gmail.com

1929 pages contain more than 25 thousand words. Pekarskiy, glossary of Yakut (Sakha) has mentioned in mythology and divine spirit more than a thousand horses and occult related words. These words written 118 books about to be benefiting from the author of Yakuts and has been described by introducing examples of where people gather in person narration gives valuable information stored in the Sakhas to learn the ancient Turkish mythology.

Glossary in writing D. D. Popov and V. M. İonov. Aleksandr Samoylovich, Radolff, Poppe, Malov and Vladimirtsev such as orientalist They helped for comparison with the work of correction and other Turkish dialects, have also been help. Work on the orders of Russian speaking Atatürk Eighteen people were pushed to the partitioning, has been completed and translated in 1937. However, the first examples edition of the first volume of the work done in 1942 (A-M), edition was completed in 1945. The remainder of the work is maintained in the form of studies TDK library. There are incomplete and inaccurate in both studies in the published part of this work we need to work on up to two years. These are difficulties in etymology and meaning to our studies although a large part of the improvement primarily by the reprint of the rest, including the composition and transcription dictionary. our Notification Pekarskiy glossary, and our views on the correction will be discussed on our solutions.

Keywords: Pekarskiy, Yakut Language Lexicon, Slovar Yakutskogo Yazıka, Sakha (Yakut) Turkish, Turkic Dialects

Giriş

E.K.Pekarskiy'in Slovar Yakutskogo Yazıka başlıklı çalışmasını değerlendirmeden önce bu eser yazılmadan önceki çalışmalara ve eldeki Sahaca malzemenin durumuna bir göz atmak gerekmektedir. 18.yy.da Rusya'da Türklere ve Türk diline karşı duyulan ilgi, Çar Deli Petro döneminde siyasî gelişmelere bağlı olarak bir kat daha artmıştır. I. Petro'nun Bilimler Akademisini kurması (1724-1725), doğu bilimleri ve özellikle Türkoloji çalışmalarının çarlık siyasetine uygun bir şekilde yürütülmesini belirli bir disipline bağlamıştır. Öncelikle Bayer ve Kehr tarafından yürütülen ilk çalışmalardan sonra, Volga boylarında, Sibirya ve Kafkasya'da sürekli olarak araştırmalar yapılmıştır. Özellikle Sibirya'da kalan Daniel Gottlieb Messerschmidt (**Forschungen durch Sibiren 1720-1727**, Berlin 1962-1968, 4.c), yardımcısı Philip Johan Tabbert (Strahlenberg), Gerhard Friedrich Müller (**Vocabularium Harmonicum**, Berlin 1759) ve tarihçi Johann Eberhard Fischer sahanın ilk uzmanları olarak kabul edilirler. Bunları Mirza Kâzım Beğ (**Grammatika Turecko-Tatarskogo Jazuka**, Kazan1839), Wilhelm Radloff, V. İ. Verbitskiy, N. İ. İlminski, N. F. Katanov, N. P. Direnkova gibi araştırmacılar takip etmişlerdir (Eren 1998: 83-95). Bu çalışmaların arkasından **Otto von Böhlingk**'in 1851 yılında basılan Sahacayla ilgili dünyadaki ilk ilmî grameri olan eser gelmektedir (Kirişçiöğlü 2013: 2). Böhlingk, eserinin son kısmı olan yeniden numaralandırdığı 174 sayfalık Sözlük Bölümünde 4600 civarında kelime vermiştir. Bu kelimelerin çoğunun da kökünü Türkçe, Tatarca ve Moğolca olarak belirtmiştir. Eserin bu kısım bile zamanına göre ayrı bir değere sahiptir (Kirişçiöğlü 2013: 7). Çünkü o zamana kadar Sahacayla ilgili en önemli iki corpus **Yakob İoann Lindenau** (1710–1795)'nun 600 ve **D. P. Davidov** (1811–1888)'un 1200 kelimelik çalışmalarıydı (Böhlingk 1851: 37 vd.).

Sözlüğümüzün yazarı olan Edouard Karlovitch Pekarskiy (Minsk,1858- Petersburg1938), Minsk doğumlu olup 1878 yılında siyasi faaliyetlere katıldığı için tutuklanarak 1881 yılında Yakutsk'a sürülmüştür. Kendisi o dönem Yakutistan'a gelen diğer Ruslar gibi Yakutça öğrenmek zorunda kalmış, hatta bunu daha derin ve ciddi bir çalışmaya dönüştürmüştür. Arkadaşları D.D. Popov ve V. M. İonov'un yardım ve destekleriyle saha etnografyası ve folkloru da çalışmaya başlamıştır. Rus coğrafya kurumunun 1894-1896 yıllarında düzenlediği araştırma gezisine katılan Pekarskiy sahaların dili, folkloru ve etnografyasıyla ilgili zengin malzemeler toplamıştır. Daha sonra da malzemelerini değerlendirerek bu kurumun yardımıyla da Yakutskiy Slovar adlı eserinin 1. Fasikülünü yayımlamıştır. Yazar 1903'te yeniden bir araştırma gezisine katılıp önemli bilgi ve veriler elde etmiştir. Sonunda çalışmaları Rus

bilimler Akademisinde Radloff ve Salemann'ın dikkatini çekmiş ve 1904'ten başlayarak kendisine yardım da edilmiştir. Rusya bilimler Akademisinin müracaatı üzerine 1905'te Petersburg'a dönmüştür (Eren 1998: 248,249). Petersburg'a döndükten sonra sözlük çalışmalarına yoğun bir şekilde devam eden Pekarskiy, sözlüğünün ilk fasikülünü gözden geçirmiş ve Rus bilimler Akademisince 1907 yılında tekrar basılmıştır. Eserinin ikinci fasikülü 1909 da, üçüncü fasikülü 1912 de, dördüncü fasikülü 1916 da, beşinci 1917 de altıncı 1923 te, yedinci 1925 te, sekizinci 1926 da, dokuzuncu ve onuncu 1927 de, on birinci 1928 de, on ikinci 1929 da, son fasikülü olan 13. fasikül 1930'da basılmıştır. 1929 sayfa ve 3 cilt olan sözlükte 25 binden fazla kelime vardır. Sözlüğün yazımında D.D. Popov ve V.M. İonov'da yardım etmişlerdir. Eserin tashihi ve diğer Türk lehçeleriyle mukayesesi için Radolff, Aleksandr Samoyloviç, Poppe, Malov, Vladimirtsev gibi müsteşrikler de yardımda bulunmuşlardır.

XIX. yy'ın başlarında protoiyeray (başpapaz) D.Hitrov'un 1858'de Böhtlingk'in grameri esas alınarak basılan Kratkaya Grammatika Yakutskogo Yazıka "Yakutçanın Kısa Grameri" başlıklı eserine E.K.Pekarskiy de leksik malzemeleriyle yardım etmiştir (Kononov 2009: 196). Pekarskiy, sözlüğünde kendi derlediği halk edebiyatı mahsullerinden faydalandığı gibi, kendisi gibi bir sürgün olan İ.A.Hudyakov'un zengin sözlü malzemeleri içeren Verhoyanskiy Sbornik "Verhoyansk derlemeleri/ toplamaları" adlı eserinden geniş bir şekilde faydalandığını bilmekteyiz. Nitekim derlemelerini 3 cilt halinde Yakutların Halk Edebiyatı (Pekarskiy 1907-1916) başlığıyla yayımlamıştır (Kononov 2009: 241). Pekarskiy hakkında doğumunun 100.yılı anısına hakkında yazılanlar makaleler şeklinde toplanmıştır (Pekarskiy 1958). Nitekim bu sözlüğün basım aşamalarını Bakü Türkoloji Kongresinde Samoyloviç, Aşmarin ve özellikle Pavloviç belirtmişlerdir. Pavloviç bu konuda "Pekarski'nin Yakutça lügati üzerindeki çalışması hayli ilerlemiştir ve yakın zamanda sona erecektir. Bu Doğu dillerine ait en dolgun sözlüklerden biridir" demiştir (BTK 2008: 196, 342, 343, 429).

Pekarskiy, sadece yayın işiyle 31 yıl uğraştı. Sözlüğü daha evvelden tertiplemeye başladığını düşündüğümüzde Yakut Dili Sözlüğünün yarım asırlık bir emeğin mahsulü olduğu anlaşılır. Pekarskiy'in Yakut Dili Sözlüğü büyük Atatürk'ün emirleriyle Türkçeye çevrilmiş ve ilk cildi 1945'te basılmıştır (Edouard Pekarskiy, Yakut Dili Sözlüğü, 1. c., Ebüzziya m., TDK., İstanbul 1945, 658 s). Bu cilt, a-m harflerini içine almaktadır. Sözlük büyük boydudur. Ne yazık ki ikinci cildi basılmamıştır. Sözlüğün 1. cildinin 1945'te basılmadan evvel 1942'de Yakut Dili Sözlüğü "örnek basım" olarak piyasaya çıkarılmıştır. 50 yıllık bir çalışmanın mahsulü olan Pekarskiy'in sözlüğüne TDK adına yazılan önsözde şöyle denmektedir: "TDK'nun kurucusu olan ebedî şef Atatürk bu önemli eserin tez elden Türkçeye çevrilmesini isteyince, kurum bu sözlüğü Rusça bilen birçok kimse arasında parçalayarak sekiz ayda Türkçeye çevirdi". Fakat sözlük, daha iyi yararlanılması için yeniden tasnif ve tanzim edilerek tekrar Türkçeye çevrilmiştir. 1937 başında biten tercümenin basımına 1937 baharında başlanmıştır. Sözlüğün tercümesinde Abdülkadir İnan, Ahmet Caferoğlu, Korgeneral Halis Bıyıktay, Tümgeneral Nuri Berköz, Reşit Rahmeti Arat, Ali Hüseyin Turan, Emekli Yarbay Yakup Orak, Emekli Binbaşı Remzi Kilercioğlu, Konsolos Muavini İsmail Şerafeddin Yula, Hamdi Toker, Gaffar Güneyden, Abdullah Battal Taymas, Fuat Toktar, Orhan Şamhal, Abdülcabbar, Kerim Oder, Hasan Abdullah Ortekin, Şefika Gaspıralı, Sabur Resul'un emeği geçmiştir. İnan, Türkiye'de bu çalışmayı tanıtan ilk kişi olup bizim yukarıda da belirttiğimiz gibi Sahalar, Pekarskiy ve Sözlükle ilgili önemli bilgiler vermiştir. İnan, sözlükte geçen toyon, maktamak, bitimek, suruymak, adın, mal gibi birkaç kelime hakkında düşüncelerini belirtmiştir (İnan 1987b: 296-298). Sözlüğün tercüme ve basımında pek çok sıkıntı çekildiğini elimize geçen aşağıdaki Türk Dil Kurumu'nun Genel Merkez Tutulgalarından anlamaktayız:

14
Ankara: 2/4/1937

Sayı: $\frac{9}{37}$

Türk Dil Kurumu Genel Merkez Kurulu
Tutulması

Hasan Reşit Tankutun Başkanlığı altında,
Üyeler: Besim Atalay, Ahmet Cevat Emre, Ali Canip Yöntem,
Refet Ülgen, Naim Hazım Onat, İsmail Müştak Mayakon.

i. Necmi Dilmen Viyanada hasta ve istirahathte olduğundan
bulunmamıştır.

Başkan Saffet Arıkan bulunmamıştır.

Sayı: $\frac{13}{37}$

52
Dolmabahçe, 11.VIII.1937

Türk Dil Kurumu Genel Merkez Kurulu
Tutulması

Başkan : Genel Sekreter İbrahim Necmi Dilmen

Üyeler : Hasan Reşit Tankut, Ahmet Cevat Emre, Ali Canip Yöntem,
Naim Onat, Refet Ülgen.

/Başkan Saffet Arıkan'la sayman Besim Atalay Ankara'da,
İsmail Müştak Mayakon Avrupada olduklarından bulun-
mamışlardır/

- b) (Yakut Dili Lügati)nin 8 ve 10 puntoluk harflerle yaptırılan
örnekleri ve bunlar üzerine Devlet Basımevinin fiat tahmin-
leri gözden geçirildi. Bu basım hakkında şimdiye kadar geçen
işler Genel Sekreter ve Bay Hasan Reşit Tankut taraflarından
izah edildi. İki türlü basım yapılması ve bu ikisinin mecmua
3000 tane olmak üzere en uygun ve fiatça da en munasip mikdar-
ların Genel Sekreterlikçe tespit edilmesi kararlaştırıldı.

318

Kaynakça:

Antonov, N. K. *Materialı po istoričeskoj leksike yakutskogo yazıka (Yakut Dilinin Tarihi Sözcükleri Hakkında Bilgiler)*. Yakutsk: 1971.

Böhtlingk Otto . *Über die Sprache der Jakuten*, St. Petersburg: 1851.

1926 Bakü Türkoloji Kurultayı-Tutanaklar-(BTK) Çev. ve aktarma: Kâmil Veli Nerimanoğlu, Mustafa Öner), Ankara: TDK, 2008.

Dilek Figen. *Güney Sibiry Altay Türkçesi Ağzları*. Ankara: TDK, 2015.

Eren Hasan. *Türklük Bilimi Sözlüğü*, Ankara: TDK, 1998.

İnan Abdülkadir. "Yakut (Saha) Türkleri ". *Makaleler ve İncelemeler*, c.I, s.26. Ankara : 1987a.

İnan Abdülkadir. "E. K. Pekarskiy, Yakut dili lügati". (Slovar yakutskago yazıka), Petersburg — Leningrad. 1907 - 1930.", *Makaleler ve İncelemeler*, c.II, s.293-300, Ankara: 1987b.

Kirişcioğlu, M. Fatih. " Türk Lehçelerinin Karşılaştırmalı Gramer Tarihinin Erken Örneklerinden Biri Olarak Otto Böhtlingk'in Grameri: " *Über Die Sprachen Der Jakuten I-II, St. Petersburg 1848–1851*". A.Ü. DTCE, *Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu 2013*, 19-22 Kasım 2013 Ankara: 2013.

Kononov, A.N. *Biobibliografičeskiy Slovar' Otočestvennix Tyurkologov*, Moskva: 1989, s.185-187.

Kononov, A.N. *Rusyada Türk Dillerinin Araştırılması Tarihi*, Çev. K.V.Nerimanoğlu, N.Muradov, Y.Sevimli, Ankara: TDK, 2009.

Pekarskiy E.K. *Obraztsı Naradnoy Literaturı Yakutov*, T:I 1907-1911, T:II 1913-1918, T: III1916. St. Petersburg: 1907-1916.

Pekarskiy E.K. *Slovar Yakutskogo Yazıka*. III T. St. Petersburg: 1907-1930.

Pekarskiy Edouard, *Yakut Dili Sözlüğü*, 1. c. İstanbul: TDK, 1945.

Pekarskiy E.K. *K Ctoletiyu so dnya Rojdeniya, Cbornik Statey*, Yakutsk: 1958.

Poppe Nicolaus , "Eduard Piekarski", *Ungarische Jahrbücher* VII, Berlin: 1927.s.338-340.

Radloff Wilhelm. *Die Jakutische Sprache* . St. Petersburg: 1908.

Slepstov, P. A."Saha Tılın Saydıtın Kerdiis Kemnere (Barıllaahın Torum)", *Uluslar arası Türk Dili Kongresi*. (Basılmamış Tebliğ). Ankara: TDK, 1998.

Slepstov, P. A. ve Lixanov V.İ. ve Petrov N.E. *Tolkoviyy Slovar' Yakutskogo Yazıka*, Nauka, Novosibirsk: 2004.

Sir Gerard Clauson'un "Türk Runik Alfabetinin Kökeni" Adlı Makalesine Eleştirel Yaklaşım

A Critique On Sir Gerard Clauson's Article Named "The Roots Of Turkic Runic Alphabet"

Meder SALIEV *

Öz:

Clauson adı geçen makalesinde yazının medeni insanlar tarafından kullanıldığını dile getirmiştir. Bundan yola çıkarak ilk yazı sistemleri Asya, Mezopotamya, Çin, Kuzey-Orta Amerika ve Mısır'da icat edildiğini söylemiştir. Türk runik alfabetini ele alan Clauson, alfabenin diğer bazı alfabelerin üzerine şekillendiğini söyleyerek Türkler tarafından icat edilmediğine değinmiştir. Bir toplumun yazıyı kullanabilmesi için ya dindar ya da tüccar olmasına değinen Clauson Türklerin dindar ve tüccar olmadıklarını savunarak, bu alfabenin Türklere hükümdarları tarafından başka bir alfabeden geliştirilerek iletişim için kullanılmaya başladığını söylemiştir. Bu bildiride de Clauson'un fikrine karşı olarak, yeni farklı çalışmalara dayanarak Türklerin dindar ve tüccar oldukları, Türk runik alfabetinin de Türkler tarafından icat edildiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Türk runik yazısı, alfabe, Clauson, din, tüccar.

Abstract:

In his book, Clauson states that "writing" was used by civilized people. Thus, he gives examples of invention of writing and letters from Asia, Mesopotamia, China, North and Central America and Egypt. While analyzing the runic turkish alphapet, Clauson claims that the invention of it was based on some other alphabets, therefore saying that it was not purely invented by turkic people. According to him, in order for a society touse alphabet, it has to be either religious or tradesmen, and since turkic tribes were neither of them, he claims that the alphabet was rather taken by the ruler and imposed upon, to support the communication. In this article,we try to justify and prove that turkic people were both tradesmen and religious, and more over, that the turkic runic alphabet was invented by the very same people.

Keywords: runic alphabet, Clauson, religion, trade, ideogram.

* Ömer Halisdemir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrasya Araştırmaları Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. medersaliev1985@gmail.com

Giriş

Türkoloji bilimi üzerinde ilk çalışmalar 14.yüzyıla dayanmaktadır (Eren, 1998: 23). Bu alanda yapılan çalışmalar ve yayınlar Batı Avrupa ülkelerinde başlamıştır ve bu çalışmaların başında savaş tutsakları ve Türkler arasında misyonerlikle uğraşan yabancılar bulunmaktadır (Eren, 1998: viii).

Yabancı uyruklu İngiliz asıllı Sir Gerard Clauson doğu bilimleri üzerinde çalışmakla birlikte Türk sözlükçülüğü ve Türk söz bilgisi üzerinde durmuştur (Eren, 1998: 131). Clauson, Türkoloji alanında, “*Türk Runik Alfabesinin Kökeni*” (Clauson, 2012: 163) adlı makalesinde Türklerin yazı kullanabilecek derecede dindar ve tüccar olmadıklarından ve bu yazıyı sadece o dönemin hükümdarları tarafından iletişim amaçlı kullandıklarından, bu yazının Türkler tarafından icat edilmiş olamayacağından bahsetmiştir (Clauson, 2012: 164).

Bu çalışmada, Clauson’un makalesine temel teşkil eden bilgiler için eski ve yeni kaynakların, bulguların çerçevesinde açıklama yapmaya çalıştım.

Fatih Yücel, “Eski Türklerin geçim kaynaklarının temellerini altı başlık altına toplamıştır. Bunlar; Konargöçer hayvancılık faaliyetleri, ziraat faaliyetleri, ticaret faaliyetleri, avcılık faaliyetleri, yağma akınları haraç ve vergi gelirleri, çeşitli meslekler ve zanaatkarlık faaliyetleridir (Yücel, 2016: 105). Türklerin ticaretle uğraştıklarını bu bilgiler ışığında tespit edebiliriz; *Bilge Kağan kitabesinde Batıda Demir Kapı Doğuda Çin arasındaki coğrafyaya hükmedildiği, ayrıca “Ötüken’de oturma” ve “kervanlar sevk etme” cümlelerinin varlığı Türklerin o dönemlerde ticaret ve vergi gelirleri için İpek Yolu’nu kontrol ettiklerini gösteren önemli birer deliller bütünüdür. Türk Kağanı, önce Hunlar’ın sonra da (Kök) türkler’in, Çin’den vergi olarak alınan ipeği ve Bizans’asatılabilmek/ ulaştırılabilmek için verdikleri mücadelelerden, yaptıkları savaşlardan haberdardır. Nitekim o döneme ait Çin, Bizans, Fars ve Arap kaynaklarında da Türklerin (özellikle İstemi Yabgu zamanında (552-576) İpek Yolu’nun kontrolünü ele geçirmek için yaptıkları antlaşmalara ve verdikleri mücadelelere ait son derece kıymetli bilgiler mevcuttur (Yücel, 2016: 106). Bu bilgiden yola çıkarak ticaretin de Türkler için bir meslek ve uğraş alanı olduğunu iddia edebiliriz. Ayrıca Kül Tigin abidesinde “Ötüken yerinde oturup kervan, kafile gönderirsen hiçbir sıkıntı yoktur (Ötüken yir olur upar kıştır kışısarneng bungug yok) (Muharrem, 2013: 37)” cümlesi de bunu doğrulamaktadır. Türklerin tarih boyunca ticaret alanında önemli yerleri yönetim altında tuttuklarını görüyoruz. Bütün bunlardan hareketle ticarete alım-satım işlerinde, vergi toplama işlerinde yazı kullandıklarını söyleyebiliriz.*

Turgay Kürüm, bu konuda yazı bilmeden ticaret yapılamayacağını, alınıp verilen malların dökümünden başlayıp ahitleşmeye kadar yazıyla olabileceğini, en büyük ticaret yolunun İpek Yolu olduğunu, bu bölgelerin de Türkçe konuşan kavimlerin yönettiğini ve ticaretin de Türkçe konuşan halklar tarafından yapıldığından belirterek hatta Hun İmparatorluğu döneminde Atilla’nın Roma ve Bizanslarla girmiş olduğu savaşlarda Hun’lu tüccarlara rahat tüccarlık yapabilmesi ve ticarete ayrıcalıklar tanınması üzerine anlaşmalar yaptıklarından bahsetmektedir. Ticaret yoluyla Türkler tarafından kullanılmış olan runik yazı Avrupa’ya kadar ulaşmıştır (Kürüm, 2002: 782).

Türkler her ne kadar tarihten bu güne pek çok din değiştirip farklı dinlere inandırlarsa da, Türklerin geleneksel dini inançlarının başında Gök Tanrı inancı gelmektedir. Elimizde ne kadar yazılı belgeler bulunmasa da Türklerin Tanrı inancının daha eskilere dayandığını söyleyebiliriz. Asya’nın doğu ucundan Orta Avrupa’nın içlerine kadar her yerde kendini gösteren bütün tarihi Türk topluluklarında, Tanrı inancı hep merkezi bir yer almıştır (Güngör, 2002: 463).

“*Tanrı buyurduğu için kendim devletli olduğum için kağan oturdum (Tengri yarlukadu kın üçün özüm kutum bar üçün kağan olturdum)*” (Ergin, 2013: 38) cümlesiyle birlikte “*Zamanı Tanrı yaşar İnsanoğlu hep ölmek için türemiş (Öd Tengri yaşar. Kişi oğlu köp ölgeli törümüş)*” (Ergin, 2013: 58), “*Tengri yarlıkazu (Tanrı bağışlasın)*” (Ergin, 2013: 50) gibi ifadelerin kullanılması Türklerin tek tanrı inancına sahip olduklarından, putlara tapmadıklarından, Türklerle özgü bir dini olduğundan haber vermektedir.

Türkler her ne kadar tek Tanrı inancına sahip ve dindar bir millet olsalar da tarihi kaynaklarda runik alfabesiyle yazılmış dini metinlerde ya da dinini öğretmek amacıyla Türk "runik" alfabesiyle yazılmış olan kaynaklara rastlamamaktayız. Bunu Runik alfabeyle yazılmış malzemelerin tamamına yakınının taş olmasıyla da izah etmek mümkündür. Ancak bu alfabeyle yazılmış kitabelerin çoğunun bir mezar taşı veya mezar taşı niteliğinde olması, işin kutsal tarafını izah etmektedir.

Clauson'un, "Türklerin Göktürk döneminde kullanmış oldukları alfabenin yerli Türkler tarafından icat edilmeyip yabancı birileri tarafından icat edilmiştir. Alfabeyi icat eden kimse dışarıdan gelen tüccar, Eftalitler, iyi eğitilmiş yerli bir dost ya da Sogdak Maniak tarafından icat edilmiş olabileceğini söylemiştir (Clauson, 2012: 167).

Clauson bu makalesinde runik yazının Türkler tarafından İstemi Kağan döneminden itibaren kullanılmaya başladığını dese de yeni araştırmalar, yeni bulgular bunun aksini bize göstermektedir. Orhun abidelerinde yazıyla ilgili "*bedizçi, tokıtmak, bitimek, bitig* (Ergin, 2013: 38), *ur-* (*kazıyarak yazmak*), *urtur-* (*yazdırmak*), *bengü taş* (*ebedi taş, yazılı anıt*), *bedizet-* (*resim ve süsleme yaptırmak*)" (Ercilasun, 2014: 192) gibi yazıyla ilgili Türkçe kelimelerin kullanılması da Türklerin o dönemde kendi yazılarının olduğundan haber vermektedir. Eğer Türkler bu yazıyı başka birilerinden almış olsalardı muhakkak yukarıda göstermiş olduğumuz Türkçe kelimelerin yerine yabancı kelimeler kullanılmış olacaktı, çünkü dışarıdan gelen bir yazı veya yazı sisteminin terminolojisinin de birlikte gelmesi gerekirdi.

Kazakistan'da yapılan kazılar sonucunda Esik kurganda bulunan bir kase üzerindeki iki satır 28 harften oluşan yazı, Türk runik alfabesinin tarihini M.Ö. 5 veya 4. Yüzyıllara (Arık, 2008: 24) götürerek Clauson'un fikirlerini çürütmektedir. Bu bilgi, Türk runik alfabesinin İstemi Kağan döneminden de eski dönemlerde Bizansların İskitdiye adlandırdığı Türkler tarafından kullanıldığını göstermektedir. Tarihi kaynaklar, arkeolojik kazılar ve son zamanlarda yapılan runik yazı çalışmaları İskitlerin Turani bir kavim olduklarını ve M.Ö. 7.yüzyılda Avrasya'dan çıkıp Persleri yenerek Mısır'a kadar ulaştıklarından haber etmektedir (Kürüm, 2002: 15).

A.M. Şerbak da Türk runik alfabesini ilk defa Orhun ırmağı kıyılarında, sonra Yenisey ırmağının yukarısında, daha sonra da Altay'da kullanılmaya başladığını zikrederek, bu alfabenin doğum yerinin Güney Sibiryaya veya Orta Asya olabileceğini; fakat bu alfabenin, o dönemde bulunan kaynaklardan yola çıkarak İkinci Türk Kağanlığı zamanında meydana gelmiş olabileceğini belirtir (Şerbak, 1994: 183-184). Ancak M.S. 568 yılında Bizans'a gelen Göktürk elçilerinin getirdiği mektubun Bizanslılar tarafından "İskit harfleriyle yazılmış" mektup olarak anılması (Kürüm, 2002: 19). Türk "runik" alfabesinin daha eski dönemlere dayandığının habercisidir ve Bizanslıların İskit harfli dedikleri yazı şeklinin Avrupa'ya kimler tarafından öğretildiği konusunda bize ipucu vermektedir. Bu da acaba Türk "runik" alfabesini Türkler mi icat emiştii yoksa Türkler Avrupalılardan mı almıştı konusunu açmaktadır.

Sven Lagerbring, Viking tanrısı Odin'i Asya'dan gelip bütün Avrupa'yı, Danimarka adalarını geçip İsveç'e yerleşen büyük bir Türk boyunun önderi olarak tarif etmektedir (Lagerbring, 2008: 24). Ayrıca kitabında tarihçi Stuleson'don alıntı yaparak Odin'in önderliğindeki Türk kabileleri Tyrkland'ı (Türk ülkesi) terk ederek Kafkas, Hazar Deniz'i üzerinden İsveç'e ilerlediğinden ve Odin'in getirdiği dilin yani Türkçenin çok sayıda sözcükle İsveççeyi zenginleştirdiğini söyleyerek 200 civarında Türkçe kelime saymaktadır (Lagerbring, 2008: 25). Bütün Türklerin göçebe halk oldukları için "gezgin" anlamındaki İbranice *schut* (Latince: *Vagari*) sözünden esinlenerek Türkleri *schyther* (İskitler) olarak adlandırıldıklarından bahsetmektedir (Lagerbring, 2008: 34). Bu bilgilere dayanarak Turgay Kürüm, Runik yazının İskandinavya'ya Odin ile birlikte geldiğini ve İskandinavya runik yazılarının birçoğunun Göktürk yazıları yardımıyla çözüldüğünü söyler (Lagerbring, 2008: 91). Bu bölgelerde bulunan runik harfli yazıtlardan bazıları İskandinav dilleri ile okunamamış ve Türkçe dikkate alınarak başarılı bir şekilde okununca, bu eşyalar üzerindeki yazıların ticaret yoluyla geldiklerini savunanlar da olmuştur.

Bu bilgilerden yola çıkarak Türk runik alfabesinin İstemi Kağan döneminde yabancı biri tarafından icat edilmediğini, Türk yazısının daha eski tarihlere dayandığını ve bizzat Türkler tarafından icat edilip Asya'dan Avrupa'ya doğru yayıldığını söyleyebiliriz ve runik yazısının Avrupa'da 17. yüzyıla kadar kullanılmasını bunun bir delili olarak gösterebiliriz.

Sonuç :

Sonuç olarak her ne kadar Türk runik yazısıyla yazılmış dini kaynaklar elimizde bulunmadıysa da Türkler tarihten beri dindar bir millet olmuşlardır ve tek Tanrı inancına inanmışlardır. İpek Yolu Türk kavimlerinin yönetimi altında olduğuna ve Avrupa'ya Çin'den mal alıp kervan gönderdiklerine göre, Türkler de kesin bir şekilde ticaretle uğraşmışlardır. Yazıya gelince yukarıdaki bilgiler ışığında runik alfabesinin çıkış yeri Asya olduğunu ve bizzat Türkler tarafından icat edilerek diğer bölgelere tüccarlar tarafından, Türk kavimlerinin göçleri sayesinde ulaştığını ve öğretildiğini söyleyebiliriz. Bilimde doğru, yeni belgeler bulununcaya kadardır. Bu nedenle Türk runik yazısı üzerinde kesin bir şey söylememekle birlikte yeni bulguların ortaya çıkmasını beklememiz gerektiğini söyleyebiliriz.

Kaynakça:

Alyılmaz, Cengiz. “İpek Yolu ve Orhun Yazıtları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 24(2004): 181-192.

Arık, Murat. “Esik Kurganı, Buluntuları ve Kültür Tarih Açısından Değerlendirilmesi”, Ankara (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2008.

Clauson, SirGerard. “Türk “Runik” Alfabesinin Kökeni”(Çev. Dinçer Apaydın), *Dil Araştırmaları*, S. 11 (2012): 163-183.

Ercilasun, Ahmet B. *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Eren, Hasan. *Türklük Bilimi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, S. 705, 1998.

Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. Ankara: Boğaziçi Yayınları, 2013.

Güngör, Harun. “Eski Türklerde Din ve Düşünce”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. III. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları (2002): 463-503.

Kürüm, Turgay. “Avrasya’da Runik Yazı”, *Türkler Ansiklopedisi*, C. III, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları (2002): 776-785.

Lagerbring, Sven. İsveççenin Türkçe ile Benzerlikleri, İsveçlilerin Türk Ataları. Hızl. Abdullah Gürgün. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2008.

Şçerbak, Aleksandr Mihayloviç. “Türk “Runik” Alfabesinin Yayılmasına Dair”, *TDAY Belleten* 1990, Ankara: Türk Dil Kurumu (1994): 183-187.

Yücel, Fatih. “Köktürk Alfabeli Eski Türk Yazıtlarında Türklerin Geçim Hayatının Temelleri”, *III Bəynəlxalq Türk Dünyası Araşdırmaları Simpoziumunun Materialları*, C. II, Bakı (2016): 105-110.

15. yy. Osmanlı Kroniği Düsturname-i Enveri’de Türk Kültür Hayatına Dair Bazı Ritüeller

Some Rituals About Turkish Cultural Life In Düsturname-i Enveri, a 15th Century Ottoman Chronicle

Murat CELEP *

Öz:

1465 yılında Enveri tarafından tamamlanan Düsturname 22 bab’dan (kitaptan) oluşan bir Osmanlı kroniğidir. Bununla birlikte eseri 3 bölümde tasnif etmek mümkündür. 1. ile 17. kitapların ele alındığı ilk bölüm kısa ve yüzeysel olarak genel itibariyle İslam tarihine ayrılmıştır. İkinci bölümü oluşturan 18. kitap müstakil olarak Aydınöğulları Beyliğı’ne ayrılmakla beraber esas itibariyle Gazi Umur Paşa’nın gaza ve faaliyetlerinin anlatıldığı babdır ve eserin büyük bir bölümünü ihtiva etmektedir. Ayrıca adı geçen beyliğin tarihi hakkında mevcut en önemli kaynakların başında gelmektedir. Eserin üçüncü ve son bölümünü oluşturan 19. 20. 21. 22. kitaplar ise Âl-i Osman tarihine ayrılmış olup, bu doğrultuda eser tamamlanarak Fatih Sultan Mehmet’in veziriazamı Mahmud Paşa’ ya ithaf edilmiştir. Mezkûr eser, Türk tarihine dair içerdığı orjinal bilgilerin yanı sıra Türk kültür tarihi ve sosyal hayatı açısından da zengin ve önemli bilgileri bünyesinde barındırmaktadır. Bilindiğı gibi kronikler genellikle toplumun teşkilatlı bölümüne yönelik bilgiler içeren tarihi belgelerdir. Ancak buna karşın Düsturname ve yazarının bu eseri oluştururken kullanmış olduğı üslubu eseri Türk sosyal hayatı açısından da önemli bir kaynak durumuna yükseltmiştir. Bu çerçevede söz konusu eser, Türk kültür tarihi içinde temelleri yüzyıllar ötesine dayanarak süregelen Yas alametleri, Kurban sungusu ve Tanrıya yakarış gibi ritüeller doğrultusunda Türk kültür tarihi ve sosyal hayatının çeşitli yönlerine yönelik olarak dikkate değer bilgilere haizdir.

Anahtar Kelimeler: Düsturname-i Enveri, Türk Kültürü, Yas Alameti, Kurban Sungusu, Tanrıya Yakarış

Abstract:

Düsturname is an Ottoman chronicle which was published by Enveri in 1465 and consists of 22 books. However, it can be classified into 3 sections. The first section, which includes books between 1st and 17th, is shortly and superficially refers to the Islamic history. The 18th book which is the biggest book and constitutes the second part is devoted for Aydınöğulları Principality, and also mainly includes wars and activities of Gazi Umur Pasha. In addition, it is the most important document about the history of

* Gazi Üniversitesi, Orta Çağ Tarihi ABD. Yüksek Lisans Öğrencisi

Aydinoğulları Principality. The third and last section of the Düsturname which consists of 19th, 20th, 21st, and 22nd books is devoted to the history of Ottoman Empire and it was dedicated to Mahmud Pasha, the grand vizier of Mehmed the Conqueror. Düsturname does not only contain original information about Turkish history, but it also includes important information about Turkish culture history and social life. Although as it is known that chronicles are historical documents which generally contains information about organisational part of society, the style of Düsturname and its author made it also important from the aspect of Turkish social life. Thus, Düsturname includes variety of important information about Turkish culture history and social life, such as rituals; Signs of the Mourning, Sacrifice, Begging to God.

Keywords: Düsturname-i Enveri, Turkish Culture, Signs of the Mourning, Sacrifice for God, Begging to God

Giriş

Düsturname'nin müellifi Enveri'nin biyografisi hakkında hiçbir bilgi yoktur. Sehi Bey, Latifi, Aşık Çelebi, Kınalı Zade ve Ahdi gibi tezkere yazarlarının hiç birinde ve diğer teracim kitaplarında bu müellifin ismi ve biyografisi mevcut değildir. (Yınanç, 1929: 4)

Enveri'nin 1465 yılında bitirdiği Düsturname, mesnevi tarzında yazılmış, 3730 beyitten müteşekkil manzum bir tarih kroniğidir. İslami eserlerde takip edilen geleneğe bağlı kalan Enveri, eserinin başlangıcında hamd ü sena ve salat ü selama yer verdikten sonra, mahlasını ve eserinin adını belirtiyor. O, eserini Veziriazam Mahmud Paşa'ya ithaf ettiğini söylüyor ve daha sonra eserinin fihristini veriyor. (Öztürk, 2012: XXX) Enveri ve eseri Düsturname'ye dair kısaca verilen bu izahattan sonra kroniklerin Türk tarihçiliği açısından önemine yine kısaca değinelim.

Kronikler olayları oluş sırasına göre kaydeden ve genel itibariyle toplumun teşkilatlı yönüne yani üst tabakaya yönelik bilgiler aktaran tarihi belgelerdir. Bununla birlikte her ne kadar toplumun teşkilatlı kesimi kroniklerin esas malzemesini oluştursa da bu nevi eserler ve müellifleri, içerisinden çıktıkları toplumdan bağımsız düşünülmemelidir. Zira tarihi belge niteliği taşıyan bu kroniklerin yazarları dil, üslup ve içerik olarak mensubu bulundukları toplumun izlerini de yansıtmaktadırlar. Düsturname'de Türk kültür tarihine yönelik önemli bir belge niteliğine sahip Osmanlı dönemi Türkçe kroniğidir.¹

Yine son olarak ritüel kavramına kısaca değinecek olursak; Ortak özellik ve işlevlere göre ele alındığında ritüel, birey ya da gruplarla ilgili bazı değerlerin, uygun zamanlarda, sembolik ve aşağı-yukarı değişmeyen ardışık davranış biçimleri ile tekrarlanmasıdır. Standartlaşmış ve tekrarlanan sembolik davranış biçimi olan ritüel, bireysellikten öte grup bilincini ve birlikteliğini ortaya koyan duygusal bir kanal, yeni bilgi ve tecrübeler için bir rehber olarak geçmiş günümüze, günümüzü de geleceğe bağlayan bir bağ olması nedeniyle sosyal bilimlerin temel konularından birisi olagelmıştır. Ritüeller, çoğunlukla dini karakterli olmakla birlikte, yalnızca din alanına sıkıştırılamazlar. Dolayısıyla ritüeller dini olabileceği gibi seküler de olabilirler. (Karaman, 2010: 229)

Bu çalışma, Enveri'nin Düsturname adını verdiği manzum Türkçe kroniğinin Türk kültürü ve sosyal hayatına yönelik olarak muhtevasında barındırdığı birçok malumatın içerisinden seçilmiş olunan Yas Alametleri, Kurban Sungusu, Tanrıya Yakarış gibi ritüelleri, Türk tarihinin bütünlüğü ve kültürünün devamlılığı nokta-ı nazarında ele almayı amaç edinmiştir.

¹ Toplamların sosyal ve kültürel hayatlarına yönelik olarak seyahatnamelerin, toplumun teşkilatsız ve büyük çoğunluğunu oluşturan kesimini ele almaları dolayısıyla kroniklerden daha önemli fonksiyona sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuya yönelik olarak ayrıca bakınız: Koca, "X. Yüzyılda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı Gözüyle Türkler" Milli Kültür, 1, 1981

A-) Düsturname-i Enveri’de Türk Kültürü’ne Ait Yas Ritüelleri

Yas kelimesinin sözlükte ki anlamı; Ölüm veya bir felaketten doğan acı ve bu acıyı belirten davranışlar, matem şeklinde açıklanmıştır. (Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük) Düşünen insan taş devrinden beri hayat ve ölüm sırlarını öğrenmeğe ve anlamağa çalışmıştır. Büyük filozofları ve mütefekkirleri binlerce yıllar boyunca düşündüren ve hala çözölemeyen bu sırları basit ve tatbikatçı olan topluluk, kendi dünya görüşlerine uygun olarak, “ halletmiş”tir. (İnan, 2015: 176)

Gerçekten de ölüm, bir fenomen olarak evrendeki tüm canlılar için yaşamın başlangıcı anlamına gelen “hayat”ın nihayete ermesini ifade eder. Bu nihayete eriş karşısında ise insan toplulukları farklı tepkiler göstermişler ve gösterilen bu tepkiler zamanla belirli ritüellere dönüşerek toplumların inanç mekanizmasının temellerinde karşılık bulmuş, yerleşmiş ve gelişmiştir. Türk Milleti de bu fenomene yönelik olarak çok eski çağlardan süregelen ve çeşitli dünya görüşlerinin de etkisi altında gelişen bir inanç birikimine sahip olmuştur.²

Gerçekten de Türk insanını en çok etkileyen olayların başında hiç şüphesiz ölüm olayı gelmekteydi. Özellikle büyük devlet adamlarının ve kahramanların ölümü Türk toplumunu çok etkilemekte ve toplumu bütünüyle yasa boğmaktaydı. (Koca, 2010: 194) Enveri de, eseri Düsturname’de bu ölüm fenomenine yönelik olarak kendisinin de mensubu olduğu Türk toplumunun dolayısıyla Türk insanının verdiği tepkileri çeşitli vesilelerle dile getirmiştir.

Aydın oğlu Mehmed Bey’in, bir sürgün (sürek) avı³ sırasında suya düşerek hastalanması ve akabinde ömrünün nihayete ermesi üzerine Gazi Umur Paşa ve kardeşleri babalarının ölümüne yas tutmuşlardır. Bu durum Düsturname’de şu şekilde dile getirilmiştir.

Yine paşaya erişdi bir haber

Atasından davet olunmuş meğer

Birgiye vardılar ava çıkdılar

Beg suya düşdi il ana çökdiler

Hasta Mehmed beg ölür andan gider

Kesti paşa saçın anda ah ider

Birgiye getirdiler defn etdiler

Cümle oğlanları anda yetdiler

Yas idüben cümle örsinü urdılar

Yidi gün mecmu anda durdılar

(Düsturname-i Enveri, 1928: 35)

Göröldüğü üzere Umur Paşa, babasının ölümünden derin üzüntü duymuş ve bu üzüntünün göstergesi olarak saçını kesmiştir. Ayrıca babası Aydınolu Mehmed Bey’in Birgi’de defnedilmesinin ardından kardeşleri ile birlikte dövünerek yedi gün süreyle burada kalmışlardır.

Yine Düsturname de Gazi Umur Paşa ve yoldaşlarının denizde çıkan sert fırtına sonucu gemilerinin zarar görmesi ve sonrasında bu felaketten canlarını kurtararak Midilli’ye ulaşmaları, burada gemilerini onararak İzmir’e sağ salım dönmeleri olaylarının anlatıldığı bölümde söz konusu felaketin yaşandığı

² Şüphesiz bu ritüellerin oluşması ve gelişmesinde iklim ve coğrafya gibi etmenlerde etkili olmuştur. Buna örnek olarak Türk kültüründe atın sahibinin ölümü üzerine kurban edilmesi gösterilebilir. Zira at Orta Asya’da yetiştirilen en önemli hayvan cinslerinin başında gelmekteydi. Bozkır insanı at sayesinde sürülerini kontrol etmekte ve savaşlar kazanmaktaydı. Dolayısıyla at bu coğrafya insanı için çok önemli olmuş ve çeşitli ritüellerde karşılık bulmuştur.

³ Bilindiği gibi, eski Türklerde ordu mensuplarıyla topluca yapılan sürgün avı(sığır), bir bakıma savaş provası idi. (Koca, 2005: 185) Ayrıca Sürek avlarına çıkmak askeri eğitime temel oluşturmuyordu. Türkler topluca sürek avlarına çıkmakta çok sayıda hayvanı vurmakta, savaş ve akın öncesinde, adeta savaş için bir tatbikat yapmaktaydılar. Burada düşman yerine hedef hayvanlardı. Çok sayıda insanın katılımıyla yapılan sürek avları askeri disiplin açısından da büyük önem taşıyordu.(İlhami Durmuş, 2013: 69)

sırada halk tarafından, Gazi Umur Paşa ve maiyetinin şehit oldukları zannı üzerine tüm halkın kara giymesi, Türk kültüründe yer alan yas ritüellerinden biridir.

İl kara geyib kamu olmuşdı yas

Şazlık eyledi mecmu en-nas

Sağ ve salim çıkdı mecmu çeri

Doyurır ili guzatın serveri

(Düsturnamei-i Enveri, 1928: 43)

Yine bir diğer yas olayında da Gazi Umur Paşa, maiyetinden olan Pişrev Bey'in vefatı üzerine çok üzülmüş ve yas tutmuştur. Yine Umur Paşa ile beraber tüm halk yas alameti olarak kara giymiştir.

Pişrev beg yolda dünyadan gider

Döndi paşa geldi anı defn ider

Kıldı paşa anuñün katı yas

Kara giydiler anuñün cümle nas

(Düsturnamei-i Enveri, 1928: 51,52)

Gazi Umur Paşa çok sevdiği yoldaşı Saruhan oğlu Süleyman Bey'in ölümü üzerine de yas tutmuştur. Paşa, Türk gelenekleri uyarınca başını açıp, saçını kesmiş ve duyduğu derin üzüntünün göstergesi olarak, zari (ağlayıp, sızlanma) kılmıştır. Bu hadise Düsturname'de şu şekilde anlatılmaktadır.

Saruhan oğlu Süleyman beg ki var

Hasta oldu yolda kıldılar karar

Geldi paşa hazreti ki anı göre

Hatırını hastalığını sora

Gördi içi dışı tutuşmuş yanar

Ki giderdi önine gönli donar

Altı gün hasta olub sonra ölür

Kıldı paşa zarı çün ansuz kalur

Biçdi ölüm sindusu ömr atlasın

Kurılıb dururken yasdı yasın

Yumdı ol göz getdi kaldı mal ve genc

Kaldı ana malçün çektüği renc

Açdı baş saç kesdi paşa ağlıyu

Fırkat odıyla yüreğin dağlıyu

Koz ağacından ana tabut ider

Ana koydı dönüben andan gider

(Düsturnamei-i Enveri, 1928: 67)

Yine son olarak Enveri, Âl-i Osman dönemi olaylarını anlattığı kısımda II. Murat'ın vefatı ve bu hadiseye verilen tepkileri de eserinde şu şekilde dile getirmiştir.

Çarşenbe gün sehergah padişah

Hasta oldu iki gün oldu tebah
 Şir kıldı Gur-ı Behramı şekar
 Kaldı Rüstem nakl edüp İsfendiyar
 Terk edüben mal u mülk ve tac ü taht
 Kara toprağ içre pinhan kıldı raht
 Mevtin on beş gün ki pinhan etdiler
 Beğler ihfayile efgan etdiler
 Şir-i Yezdan bişe-i dinde meğer
 Bildi yedinci gün içinde haber
 Dar-ı Nasra yedi gün içre gelür
 Azmi Saruhan illerinden çün kılur
 Geldi on beşinci gün çün padişah
 Halk oldu başdan ayağa siyah
 Başların döğerlerdi taşile
 Yoğruben topragı gözler yaşıle
 Atasına azmi Orhan Şah eder
 Çarşenbe günü berk-i rah eder
 Bursa’ya sultanı alup gitdiler
 Anda anı iledüp defn etdiler
 (Düsturname-i Enveri, 1928: 93)

Burada da görüldüğü gibi padişah II. Murat’ın vefatı üzerine tüm halk yas dolayısıyla siyahlara bürünmüş, başlarını taşlarla döverek, gözyaşlarını toprağa akıtmıştır.

Düsturname’de yer alan ölüm hadiselerine ve bu hadiselerle karşı olarak Türk insanının vermiş olduğu çeşitli tepkilere Enveri’nin gözüyle değindik. Kuşkusuz bu tepkiler o an’a özgü ve kendiliğinden (spontane) gelişmiş tepkiler değildi. Mensubu oldukları milletin, mazisinden kopup gelmiş olan gelenekler dizisinin bir dışavurum şekli idi. Tam da bu noktada kültürün canlı bir müessese olduğu gerçeğinden hareketle Türk toplumunun bu ölüm fenomenine yönelik tepkisinin kronolojik olarak çeşitli zamanlarda ki örneklerine değinmek bu ritüelin Düsturname’de nasıl karşılık bulduğunu daha iyi ortaya koyması açısından önemli görülmektedir.

Türkler, ölen kahramanları için günlerce süren ağır yaslar tutmaktaydılar. Onların yas ile ilgili adet ve davranışları destanlarına da yansımıştır. Mesela, Saka kahramanı Alp Er Tonga’nın İran Pers hükümdarı Kirus tarafından pusuya düşürülerek öldürülmesi, Türk elini(toplum) yasa boğmuştur. Alp Er Tonga destanının diğer kısımları tamamen unutulmuş olup sadece yasla ilgili ağıt kısmı kalmıştır. Kaşgarlı Mahmud’un XI. Yüzyılda tespit ettiği bu ağıtın bir dördlüğünde Türk beylerinin Alp Er Tonga için tuttıkları yas şöyle tasvir edilmiştir:

“Erler tıpkı kurt gibi uluşuyorlar
 Yaka yırtarak bağışıyorlar
 Seslerinin çıktığı kadar haykırıyorlar
 Gözleri örtülünceye kadar ağlıyorlar” (Koca, 2010: 194)

Görüldüğü gibi Saka dönemi Türk toplumu, Alp Er Tonga'nın ölümünden derin üzüntü duymuş ve bu üzüntünün dışavurumu olarak ağlayıp, sızlanmışlar bağırarak yakalarını yırtmışlardır.

İskitler hükümdarları öldüğü zaman, eni boyu bir dörtgen, büyük bir mezar kazarlar mumyalama işlemi tamamlanmış ölüyü getirirlerdi. Hayatta olanlar kulaklarının memesini keserler, başlarından saçlarını kazıtırlar, kollarını çizerler, alın ve burunlarını yırtarlardı. Eski Türklerde de aynı gelenek dikkati çekmektedir. Bilge Kağan bengu taşında böyle bir mersimden söz edilmektedir. Bilge Kağan babasının it yılının onuncu ayının yirmi altıncı gününde öldüğünü, domuz yılının yirmi yedinci gününde yas töreni yaptırdığını, bu esnada Çinlilerin itriyat, altın ve gümüş, diğer topluluklara mensup kişilerin de iyi at ve kara samur kürkleri getirdiklerini belirttikten sonra; tören sırasında bütün halkın saçlarını tıraş ettiğini ve kulaklarını yaraladığını bildirmektedir. Buradan İskitlerdeki ölü gömme adetinin aynen Göktürklerde de tatbik edildiğini anlıyoruz. (Durmuş, 2002: 940)

Türkler ölüm olayını sakın bir şekilde karşılamıyorlardı. Onlar ölüm karşısında duydukları acıyı genellikle paralanırcasına bir çırpınıyla açığa vurmaktaydılar. Ölüm halinde birden şivan (feryat, çığlık) kopmakta; yani bağıra çağıra ağlanmakta; saçlar, kulaklar yolunmakta, yüzler bıçakla çizilmekte ve elbiseler yırtılmaktaydı. Mesela, Hun (M.Ö 220) Türklerine ait Noin-ula korıganlarında ipek örtülere sarılmış bir halde 17 adet saç örgüsü bulunmuştur. Geride kalan eşlerin saç örgülerini yarıdan keserek mezara koyma geleneği, Sagay Türklerinde de vardı. Kırgız Türklerinde ise bu geleneğe sadece ölenin eşleri değil, kızları da uymaktaydı. (Koca, 2010: 197)

Avrupa Hun Devleti'nin (M.S 352-469) en büyük hükümdarı olan Attila, İtalya seferinden dönüşte, rivayete göre zıfaf gecesinde -herhalde bir iç kanama sonucu- ağzından, burnundan kan boşanmak suretiyle 453 yılında öldü. Attila'nın ölüm haberinin etkileri oldukça fazla oldu. Kendi soyundan olanlar adetleri olduğu üzere saçlarından birer parça kestiler ve yüzlerinde derin yaralar açtılar. Bu eşsiz kahramana kanla yas tutuldu. (Durmuş, 2013: 102) Bu beklenmedik ölüm karşısında şok olan Hunlar, onulmaz bir yasa büründüler. Ölüm acısının duyguları harekete geçirmesiyle yakınmalar ve dövünmeler başladı. Kimileri saçlarını, kimileri de yüzlerini yoluyordu. Bu arada Attila'nın cesedi tabutlanarak, Çin ipeğinden yapılmış bir çadıra kondu. Hun beyleri atlarına binip, yoruluncaya kadar çadırın etrafında döndüler. Ozanlar da kopuz eşliğinde Attila'nın hayatta iken gösterdiği kahramanlıkları öven destanlar okumaya başladılar. (Koca, 2010: 199)

X. yüzyıl Türk dünyasına dair olarak, geçtiği Türk coğrafyalarından gözlemlediği olayları kaleme alan İbn Fadlan, Bulgarların coğrafyasında bulunduğu sırada verdiği şu bilgiler dikkate değerdir. "Ölünün arkasından kadınlar ağlamaz. Erkekler ağlar. Öldüğü gün eve (çadıra) gelirler. Kapısında dururlar en acıklı, en sesli şekilde ağlarlar. Bunlar hür kişilerdir. Onların ağlaması bittikten sonra köleler gelir. Yanlarında deriden örülmüş kırbaçlar bulunur. Durmadan ağlarlar, kırbaçlarla yanlarını, bedenlerinin açık yerlerini vururlar. Kırbaç bedenlerinde darp izleri bırakır. Ölünün kubbeli çadırının kapısına mutlaka bir bayrak dikerler. Silahlarını getirip kabrinin etrafına korlar. İki sene matem yaparlar. İki sene sona erince çadırının kapısındaki bayrağı indirirler. Saçlarını keserler. Ölünün akrabaları bir davet verir. Böylece matemden çıktıkları anlaşılır." (Şeşen, 2010: 36)

Yine X. yüzyıl İslam coğrafyacılarından Mesudi'nin Acaib el-dünya adlı eserinin Türkleri anlattığı kısımda şu anektod dikkati çekmektedir. "Türkler sihir, şiddet ve kin sahibi insanlardır. Hükümdarlarının senede muayyen bir günü vardır. Bu gün hükümdar adına büyük bir ateş yakılır. Hükümdar yüksek bir yerden ateşe doğru eğilmiş bakarken kahinler ateşe karşı bir şeyler söylerler. Bunun üzerine ateşten yukarı doğru bir çehre yükselir. Eğer bu çehre mavi(yeşil anlamına da gelebilir) ise yağmura ve bolluğa, beyaz ise kuraklığa kırmızı ise kan dökülmesine, sarı ise hastalıklara ve vebaya, siyah ise hükümdarın ölümüne veya uzak yolculuğa delalet eder." (Şeşen, 1998: 57)

XI. yüzyıl Türk Dünyasının manevi anlamda başyapıtlarından birini ortaya koyan Yusuf Has Hacip, yarattığı tiplerden biri olan Ay Toldı'nın (vezir) ölümü üzerine, hükümdar olan Kün Togdı'yı, ölen

vezirin oğlu Ögdülmiş ile konuşturduğu sahne, Türk toplumunun ölüm olgusuna yönelik yaklaşımına dair izler taşımaktadır.

“ - Hükümdar sözünü kesti, gözünden yaşlar akıttı; Ögdülmiş keder içinde, oradan kalkıp, çıktı.

Gönülü sıkıntı içinde, gelip evine girdi; birkaç gün herkese kapısını kapalı tutup, kederi ile baş başa kaldı.

Oğlu, Ay Toldı için, ölüm aşı yaptı; fakirlere gümüş ve ipekli kumaşlar dağıttı.

Babasının matemini böyle hayırlı işler yaparak geçirdi; iyi insanları kendisine ahbap edindi. ” (Arat, 1998: beyit 1562,1563,1564,1565)

XIV. yüzyıl İslam seyyahlarından İbn Battuta, çok geniş bir coğrafyayı gezerek, çeşitli toplum ve kültürlerle yönelik gözlemlerini eserinde dile getirmiştir. Söz konusu döneme ilişkin özellikle Anadolu Türklüğüne dair verdiği bilgiler çok değerlidir. O Sinop şehrini ziyaretinin dördüncü gününde şehrin hakimi İbrahim Bey’in annesinin vefatı üzerine yapılan cenaze törenini şu şekilde dile getirmiştir. “İbrahim Bey cenazeyi başı açık ve yayan takip ediyordu, öteki kumandanlar ve memlûk erler (kapukulları) ise hem başlarını açmışlar hem de kaftanlarını ters giymişlerdi. Yargıç ve hatipler ile hocalar ise elbiselerini ters giymişler fakat başlarını açmamışlardı. Sarık yerine siyah yünden yapılmış bir bez dolamışlardı kafalarına. Bu yörede yas kırk gün sürüyor; her gün sofralar kuruluyor, ziyafetler veriliyor! Bu defa da öyle yapılmıştır.” (A. Sait Aykut, 2014: 308)

Dede Korkut destanları bilindiği üzere Türk kültür hayatının canlılığını, zenginliğini ve devamlılığını yansıtan en önemli kaynakların başında gelmektedir. Bu cümleden olarak Türklerde yas ritüelinin tüm yansımalarını Dede Korkut’da bulmak mümkündür. Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Hikayesinde Beyrek’in düğününde kafir askerleri geceleyin düğünü basar, Beyrek’in arkadaşlarını öldürür, kendisini tutsak eder ve alıp götürür. Aile, nişanlı Banu Çiçek derinden üzülmüşler, yas tutarlar, bu son derece üzüntülü sahne etkili bir anlatıyla tasvir edilir;

“ Tan attı, gün doğdu. Beyrek’in babası, anası baktı gördü ki, gerdek çadırı görünmez olmuş! Ah ettiler, akılları başlarından gitti. Gördüler ki, uçanlardan kuzgun kalmış, tazı dolmuş, yurdunda kalmış, gerdek çadırı parçalanmış, sağdıç şehit olmuş. Beyrek’in babası, koca sarığını kaldırıp yere çaldı, çekti yakasını yırttı, “Oğul! Oğul!” diyerek hüngür hüngür ağladı. Ak pürçekli anası büldür büldür ağladı, Gözünün yaşını döktü! Keskin tırnağını ak yüzüne çaldı, al yanağını yırttı, kargı gibi kara saçını yoldu, ağlayıp sızlayarak evine geldi. Bay Büre Bey’in hüznü, altın ban evine girdi. Kızı gelini sevinçle gülmez oldu, kızıl kına eline yakmaz oldu. Yedi kız kardeşi, ak çıkardılar, kara elbiseler giydiler. “ Vay beyim kardeş! Muradına, maksadına erişmeyen biricik kardeş!” deyip ağlaştılar, feryat ettiler.

Beyrek’in yavuklusuna haber verildi. Banı Çiçek karalar giydi, ak kaftanını çıkardı. Güz elması gibi al yanağını çekip yırttı.

“Vay al duvağımın sahibi!

Vay, alnımın, başımın umudu!

Vay, şah yiğidim!

Vay güzel yiğidim!

Doyasıya yüzüne bakmadığım, Hanım yiğit!

Nereye gittin, beni yalnız koyup canım yiğit!

Göz açıp gördüğüm,

Gönül ile sevdiğim,

Bir yastıkta baş koyduğum,

Yolunda öldüğüm, kurban olduğum!

Vay, Kazan Bey'in yoldaşı,

Vay, güçlü Oğuz'un imrencesi Beyrek!"

deyip hüngür hüngür ağladı. Bunu işitip Kıyan Selcük oğlu Deli Dünder ak çıkardı, kara giydi. Beyrek'in dost ve yoldaşları, ak çıkarıp karalar giydiler. Güçlü Oğuz beyleri, Beyrek için büyük yas tuttular, umutlarını kestiler." (Dede Korkut Kitabı han'ım hey, 2016: 324,325)

Başta Düsturname olmak üzere Türk tarihinin çeşitli dönemlerinden ve çeşitli kaynaklarından yukarıda değinilen örnekler göstermektedir ki Türk toplumu ölüm hadisesi karşısında dehşete kapılmakta, duyduğu derin üzüntüyü çeşitli davranışlarla dışa vurmaktaydı. Ölüm hadiseleri karşısında gösterilen bu davranışlar ise zamanla ritüel haline dönüşmüştür. Bu ritüellerin oluşmasında şüphesiz coğrafi, kültürel, içtimai, sosyolojik ve psikolojik etmenlerde etkili olmaktadır. Ancak herhalde şurası bir gerçektir ki tarih boyunca çok büyük bir coğrafi alana yayılmış ve çok çeşitli inanç daireleri içerisine dahil olmuş Türk toplumu, nerede ve hangi inançta olursalar olsunlar eski inançlarını da yaşamaya devam etmişlerdir. Bunun en belirgin örneklerinden birisi de buraya kadar değinmiş olunan yas ritüelinin zaman ve mekan içinde özünü koruyarak süregelmesidir. Görüldüğü gibi Türkler ölüm hadiseleri karşısında bağıra çağıra ağlıyorlar, saçlarını yoluyorlar ve kesiyorlardı. Kara (siyah) renk Türk toplumu için ölümü anımsatıyor bundan dolayı karalara bürünüyorlardı. Ölü için başlarını açarak⁴, gözyaşları akıtarak, dövünerek yas tutuyorlardı.

B-) Düsturname-i Enveri'de Türk Kültürüne Ait Kurban Sungusu

Kurban; Dinin buyruğunu veya bir adağı yerine getirmek için kesilen hayvan anlamına gelmektedir. (Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük) Sungu; Bir Tanrıya yada tapınağa yapılan bağış, getirilen armağan olarak ifade edilmektedir. Kurban sungusu ise bir konuda Tanrı'nın yardımını elde etme amacıyla Tanrı için yapılan kurban etme fiili olarak açıklamak mümkündür. Türk tarihi ve kültür hayatı içerisinde çok eski çağlardan beri yer almış olan kurban ritüeli, Düsturname'de, Aydınoğlu Mehmed Bey'in çocuk sahibi olmak amacıyla Tanrıya yakarışı ve beraberinde kurbanlar kesip bağışlarda bulunması vesilesiyle karşımıza çıkmaktadır.

Oğlı kızı yoğıdı kılub dua

Avniçün ana oğul virür hüda

Kıldı kurbanlar atâlar⁵ bi şümar

Kim ana oğul vere perverdigar

Hak duasın anun etdi müstecab

Bağluyiken ana oldı feth-i bab

(Düsturname-i Enveri, 1928: 18)

Eski Türk boylarında ant törenlerinde, cenaze törenlerinde, düğünlerde bir başarının kazanılmasında, evlat sahibi olma isteğinde, hastalıklardan kurtulma adına ve kurtulduktan sonra, kötülüklerden korunmada, mal mülk sahibi olmak istediğinde ve başka durumlarda doğaüstü güçlere, bunların bulunduğu kabul edilen yerlerde kurban sunulmaktaydı. (Erginer, 1997: 131,132)

Tarihi İskitlerin doğusunda yaşayan ve Saka tigrakhauda, yani ok şeklinde sivri başlık giymiş Sakalarla Massagetlerin aynılığı biliniyor. Massagetlerin dini inancıyla ilgili olarak Herodotos, "Taptıkları tek tanrı güneştir ve ona at kurban ederler. Bunun anlamı tanrıların en hızlısı olan Güneş'e

4 Baş açmak aynı zamanda dua, beddua ve ilenme gibi ritüelleride içermektedir. Düsturname'de baş açmanın dua manasında da kullanıldığı görülmektedir. "Gel seninle hak yolına ölelüm İkimiz varub şehadet bulalum Baş açıb dün gün ölüm isterüz Hak yolına başa kılıc yastaruz." (Develi, 1997: 94)

5 Burada geçen atâ kelimesi bağış, ihsan anlamında kullanılmış olup kansız kurban ritüeli şeklinde de ifade edilebilir.

en hızlı hayvanı takdim etmektir” demektedir. Buradan onların Politeist (çok tanrılı) bir inancının olmadığını, muhtemelen Herodotos tarafından belirtilen güneşin de gök olabileceğini düşünebiliyoruz. Eski Türklerde Gök-Tanrısı adına hayvanlar, özellikle at sunulmakta ya da kurban edilmekteydi. (Durmuş, 2002: 944)

Bu konuyla ilgili olarak yine Bahaeddin Ögel, Yakutların dini inançlarından bahsettiği kısımda “Beyaz-yaratıcı ise, diğer yaratıcı ruhların en üstünde olandır. O büyük bir varlık ve iyi bir ruhtur. Kâinatı o yaratmıştır. Dünyayı idare eden de odur. İnsanlara yaratıcı gücü ile çocukları o verir. Yerin ve toprağın verimli olmasını da o sağlar. Hayvanların çoğalması ve bolluk da onun desteği ile olur. Yeri, havayı ve insanları o yaratmıştır. İnsana can veren de odur. Fakat bu büyük yaratıcı, diğer küçükler gibi insanların özel işlerine karışmaz. Onların zengin olması için özel bir etkide bulunmaz. Şahsi dileklerini de dinlemez. Ancak insanlara yardım ederek, onları çaresiz bir ölümden kurtarabilir. Bu yardımını da her zaman yapmaz. Ancak bu lutfunu, büyük efsane kahramanlar için gösterir. Bu sebeple Yakutlar, bu büyük yaratıcıyı diğerlerinden ayırırlar ve ona “ canlı kurban” verirlerdi. (Ögel, 2010: 431)

Gagauzlar’ın kurban ibadeti içinde en dikkate değeri “Allahlık”adını verdikleri kurbandır. İduk kelimesi ile aynı anlama gelen Allahlık; mal mülk sahibi bir çiftçinin en güzel boğa yavrusunu kurbanlık olarak seçmesi ve kırlara salıvermesidir. (Bekki, 1996: 18)

Yine Bahaeddin Ögel Töles’lerin kültürünü anlattığı kısımda “ Öyle anlaşılıyor ki, aralarında müşterek dinî törenleri de vardı. Meselâ 450 yılından sonra, bunların beş büyük grubu bir araya gelerek büyük din törenleri yapmışlardı. Bu tören sırasında bilhassa göğe verilen kurbanlar başta geliyordu demektedir. (Ögel, 2010: 17)

Bir Kazak destanı olan Kuzu Körpeş’de destan kahramanlarından Sarıbay Han avlanırken yanlışlıkla gebe bir meralı öldürüyor. Tanrı’dan kendini affetmesi için Tanrı’ya sarıbaşlı Akkoyun kurban sunuyor:

“ Ak Sarıbaş aldaga koyun atıp,

Moynuna kisesin sap çalındı endi. “

(Sarıbaşlı Akkoyun Allah’a adak edip, boynuna kemerini asıp Allah’a yalvardı!). (Çay, 1983: 52)

Dede Korkut Hikayelerinde Dirse Han Oğlu Boğaç destanında geçen bir pasajda Dirse Han, Han Bayındır tarafından evlat sahibi olmamasından ötürü küçük düşürülmüş olduğu halde öfke ile eve gelip durumu karısına anlatır. Karısı ise Dirse Han’a ne yapması gerektiğine dair şu tavsiyeleri verir.

Hey Dirse Han, bana kızıp eziyet etme,

İncitip acı sözler söyleme!

Yerinden doğrul,

Ala çadırını yeryüzüne diktir,

Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kestir,

İç Oğuz’un, Dış Oğuz’un beylerini başına topla,

Aç görsen doyur,

Çıplak görsen donat,

Borçluyu borcundan kurtar,

Tepe gibi et yığ,

Göl gibi kırmızı sağdır,

Büyük toy eyle, dilek dile,

Ola ki, bir ağzı dualının duasıyla

Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir.

(Dede Korkut Kitabı hanım hey, 2016: 236,237)

Türk Tarihi içerisinde çeşitli dönemlere yönelik yukarıda verilen örnekler göstermektedir ki Tanrı için kurban sunmak Türkler için çok eski dönemlerden itibaren süregelen bir ritüeldi. Tabi bu ritüelin uygulanmasının çok çeşitli sebepleri olabilmekle beraber bu bizim esas konumuzun dışında kalmaktadır. Düsturname’de Tanrıya kurban sunmak çocuk dileği vesilesiyle zikrolunmaktadır. Burada ki amaç Yaratıcının memnuniyetini kazanarak dileğinin müspet karşılanması olarak yorumlanabilir. Burada belirtilmesi gereken bir diğer önemli husus ise Dede Korkut ve Düsturname’de geçen örneklerin kaynağı aynı gözeden gelen iki farklı çeşme misali birbirlerine olan benzerliğidir. Zira her iki örnekte de açıkça görülüyor ki çocuk sahibi olmak için kurbanlar kesmek, bağışlarda bulunmak ve dua etmek yada edilmesine vesile olacak işler yapmak önem arz etmektedir. Bu durum ise şüphesiz Türk sosyal hayatında dayanışmayı sağlayan, yardımlaşmayı teşvik eden, toplumda birliktelik duygusunu sağlamlaştıran bir yapının oluşmasına katkı sağlamaktaydı. Öte yandan toplumun yönetici kesimi bu sayede üzerlerine düşen sosyal görevleri yaparak halka bir nevi hizmet etmekteydiler.

C-) Düsturname-i Enveri’de Türk Kültürüne Ait Tanrıya Yakarış

Yakarış; Tanrı’dan bir şey dilemek amacıyla söylenen söz, dua, münacat anlamına gelmektedir. (Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük) Tarih boyunca tüm topluluklarda görülebilen bu ritüel, Türk toplumu içinde önemli görülmüş ve karşılaşılan zorluklar, yada hayata dair beklentiler, dilekler gibi sebeplerle doğaüstü güçlere tanrı yada tanrılara yakarışlarda bulunulmuştur. Türklerin İslam dairesine girmesinden sonra da görülen bu ritüele dair örnekler Düsturname’de de çeşitli vesilelerle yer verildiği görülmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak Düsturname’de karşımıza çıkan ilk örnek Aydınoğlu Mehmed Bey’in çocuk sahibi olmak için Tanrıya yakarıшта bulunması vesilesiyledir. Bu durum Düsturname’de şu şekilde tasvir edilmiştir.

Oğlı kızı yoğıdı kılub dua
Avniçün ana oğul virür hüda
Kıldı kurbanlar atâlar bi şümar
Kim ana oğul vere perverdigar
Hak duasın anun etdi müstecab
Bağlı iken ana oldı feth-i bab
(Düsturname-i Enveri, 1928: 18)

Yine bir diğer pasajda, Gazi Umur Paşa’nın maiyetiyle Bozca adasına çıktığı sırada 5 düşman kökesi⁶ gördüğü ve bunun üzerine Tanrıya yakarıшта bulunduğu şu şekilde anlatılmıştır.

Yüzini urdı münacaat eyledi
Allaha kılıb tazarru söyledi
Didi ey alemlere perverdigar
Senden umar çare her bi çaregan
Yardım it bize ki üftadeleriz
İşbu gün senden muavenet dileriz
Der sana sığınmışım ey karsaz
Kıl meded bize diyu eyler niyaz
(Düsturname-i Enveri, 1928: 20)

Yine Gazi Umur Paşa’nın Gelibolu’ya yaptığı gaza sırasında düşman askerlerinin İslam(Türk) askerlerini zor duruma düşürdüğü bir sırada Tanrı’ya yakarıışı şu şekilde ifade edilmiştir.

⁶ Üç direkli yelkenli savaş gemisi

Gördi paşa çünke teylu oldı hal
 Müslümanlar içre kalmadı mecal
 Atdan indi yüzini paşa urır
 Anı müminler geryü idüb görür
 Didi paşa lütf et ey perverdigâr
 Kalmışuz biçare ve hayran ü zar
 Bize bu dem senden olmazsa meded
 Kılamazız biz bu çok küffara red
 Hak anun kıldı duasın müstecab
 Çıkdı bir yol buldı mümin feth-i bab
 (Düsturnamei-i Enveri, 1928: 25,26)

Yine bir diğer pasajda Gazi Umur Paşa’nın maiyetiyle beraber yapmış oldukları gaza sonrası İzmir’e dönüş sırasında denizde bir fırtınaya yakalanmaları ve bu esnada Gazi Umur Paşa’nın Tanrıya yakarışı şu şekilde tasvir edilmiştir.

Çıkdı deryanın yüzinde yel katı
 Dağıdır bunları mevcin şiddeti
 Gemiler su doldı tartarlardı su
 Kopdı deryada giri vohayi ve hu
 Ağlaşub birbirine dir kıl helal
 Gördi paşa oldı katı sa’b hal
 Yüz yire urdı anunla şeyh u şab
 Hak duasın kıldı anun müstecab
 Çıkdı İzmire kamu sağ ve esen
 Bile paşa hazreti şah-ı zaman
 (Düsturnamei-i Enveri, 1928: 37)

Yine bir diğer deniz fırtınası felaketinin anlatıldığı pasajda da Gazi Umur Paşa’nın yakarışı karşımıza çıkmaktadır.

Gemiye urganlarıyla sarıldılar
 Çağrışub cümle yere yüz urdılar
 Anda paşa yüz urub kılar dua
 Müstecab etdi duasın ol hüda
 Dala bata bir kayaya çıkdılar
 Ol Midilli karşusıydı bakdılar
 Bir gemi çıkdı Midilliden gelür
 Anları anda gemi içre alur
 Geldi tekfur öpdı Midillide el
 Hak teala kıldı müşkilleri hal
 (Düsturnamei-i Enveri, 1928: 43)

Bir başka pasajda Gazi Umur Paşa’nın yaptığı bir gaza sırasında düşmana üstünlük kurulamaması neticesinde içinde bulundukları durumdan kurtulmak için yine Tanrı’ya yakarıшта bulunması şu şekilde dile getirilmiştir.

Gayrete düşer paşa göyner özi

Ol işiçün kanlu yaş doldı gözi
 Göğe yüz tutdı didi ey perverdigâr
 Dahi bizi kılmamışdın har ü zar
 Çok il açub kaleler almışdım
 Yoluna nice gaza kılmışdım
 Bana ırmemişdi hergez elem
 Neyleyim çün böyle yazmışdı kalem
 (Düsturname-i Enveri, 1928: 59)

Düsturname’de yer alan bir diğer pasajda ise Gazi Umur Paşa, çok sevdiği yoldaşı Saruhan oğlu Süleyman Paşa’nın vefatı sonrası İzmir’e geri dönüyor ve atası Mehmed Bey’in türbesini ziyaret ediyor. Bu esnada Tanrıya yakarıшта bulunan Umur Paşa, Tanrıdan şehadet talebi sonrasında şehitlik mertebesine ulaşıyor. Tüm bu olaylar Düsturname’de şu şekilde dile getirilmiştir.

Bir gün andı Birgiyi şah-ı cevan
 Atası türbesine oldı revan
 Halka çok ihsan ve enam eyledi
 Has ve amme lütf ve ikram eyledi
 Türbede kılub dua dir ey çalab
 Vir şehadet bana kıluram taleb
 Yatdı bu endişe içinde özi
 Uykuya varmışdı nagah gözi
 (Düsturname-i Enveri, 1928: 68)

Yukarıda geçen pasajlardan da görüldüğü üzere Düsturname’de bu konu ile ilgili yer alan örnekler çocuk sahibi olma isteği, içinde bulunulan felaket durumundan kurtulma, gaza faaliyeti sırasında yenilmek üzere olunan düşmana karşı üstünlük sağlama ve türbe ziyareti sırasında dilek dileme gibi amaçlarla karşımıza çıkmaktadır. Yine bu konu ile ilgili olarak Türk tarihine yönelik çeşitli kaynaklarda yer alan örneklerle değinmek söz konusu ritüelin tarihi mahiyetini anlamak ve Düsturname’de nasıl karşılık bulunduğunu ortaya koymak bakımından faydalı görülmektedir.

Türk tarihi içerisinde çok önemli bir yeri olan Oğuz kağan destanında geçen şu bilgiler yine bu ritüelin eski Türk tarihinde de var olduğunu göstermektedir. “Adını Oğuz koydular. Gece-gündüz Tanrı’ya el açar, yakarırdı. Bir gün yine yakarıırken gecenin karanlığında gökten bir ışık düştü. Aydan, güneşten daha parlak bu ışığın içinde perilerden güzel bir kız duruyordu. Gül benizli, güleç yüzlü, saçları topuklarına kadar varan bu güzel kız Oğuz’un aklını başından aldı. Bu muhakkak ki ona Tanrı’nın bir hediyesiydi. (Güngör, 2003: 17,18)

Abdülkadir İnan’ın eserinde yer verdiği şaman dualarına dair geçen bir pasajda yine bu konuyla ilgili olarak dikkate değer niteliktedir. “Kollarımız arasında tutacağımız (kucaklayacağımız) beşik canı (kutu) versen ne olur (ya rabbi) !? Çadır-çevir(?) sallamaya şaltırak canı (yani taylar) versek ne olur? Kapları doldura sağıma bereketli süt versen ne olur (ya rabbi) ? Büyük yoğurt kapları daima dolu bulunsa, mayası kesilmese ne olur? Dar otlaklar geniş, tayları bağlayan kısa bağlar uzun olsa ne olur (ya rabbi) ? Bu aylı ve güneşli Ayaz hanımız (parlak gök), ormanlı, taşlı Altayımız! Yalvarmağa, ağlamağa bizi mecbur etme! Günahlarımız çoktur. Altay-tanrımızdır, diyerek yalvarıyoruz. Nüfusumuz çoğalacak mı? Ölümsüz hayat diliyoruz, sönmeyecek ateş(ocak) diliyoruz. Çok yalvarıyoruz, çok yakarıyoruz.” (İnan, 2015: 133)

Yine bir başka şaman tarafından edilen dua şu şekilde başlamaktadır. “Evvela tanrı sen (işimi) rast getir, (işimi) rast getirirsen ben buradayım; dilediğim dileği yine ver, büsbütün kısırlaşmış kısrağa

yavru ver; iyi Tanrı, geniş Tanrı, cömert Tanrı, bey Tanrı! Evvela Tanrı gök yaratmış, ondan sonra yer yaratmış. (İnan, 2015: 139)

X. yüzyıl İslam seyyahlarından İbn Fadlan’ın aktardığı bilgilere göre, henüz yeni İslamiyete geçmeye başlayan Oğuz Türkleri, aralarından biri zulme uğrar veya başına kötü bir şey gelirse başını semaya doğru kaldırır, “bir Tanrı” der. Bu Türkçe’de “bir Allah” demektir. (Şeşen, 2010: 10) Görüldüğü gibi 10.yy Oğuz Türk’ü için zulüm ve sıkıntı anında akla ilk olarak Tanrı gelmekte ve göğe bakarak yaratıcıdan medet dilemektedir.

Bahaeddin Ögel’in “Çingiz Han’ın güneşe saçısı” başlığı altında verdiği bilgilerde dikkate değerdir. “Çingiz Han, bu sözleri söyleyerek, güneşe döndü, kemerlerini boynuna taktı, şapkasını koluna astı, elleriyle göğsüne vurarak, güneşe doğru(döndü). Dokuz defa diz çöktü. (Güneşe) saç yaptı ve dua edip, (yakardı). (Ögel, 2000: 220)

Büyük Sultan Alp Arslan’ın, Malazgirt savaşı sırasında İslam(Türk) kuvvetinin hezimete uğrayacağı bir durumun ortaya çıkması üzerine Tanrı’ya yakarıшта bulunmuştur. Bu olay söz konusu dönemin olaylarının anlatıldığı kaynakta şu şekilde tasvir edilmiştir. “Bu sırada bir toz esti, az daha müslümanların gözleri kör olacak hezimete uğrayacaklardı. Sultan bu hali görünce atından indi, secdeye kapandı, duaya başlıyarak“ Yarabbi sana tevekkül ettim ve bu cihad sebeble sana yaklaştım, senin azametinin önünde yüzümü topraklara sürdüm, ciğerimin kanile boyadım, gözlerimden yaş kan boşanıyor, eğer bu dilimle söylediğim sözlerim kalbimdeki düşüncelerime uygun değilse beni ve benim yanımdaki yardımcılarımı ve kölelerimi helak et, eğer kalbimdeki düşüncelerimi bu dilimle söylediğim sözlerime uygun bulursan düşmanlara karşı yaptığım bu cihadda benden yardımını esirgeme, her müşkili bana kolay yap! „ dedi, ve bu duayı tekrar etti, tekrar tekrar ağladı. Nihayet rüzgarın seyri değişti, düşmanlar tarafına doğru esmeğe başladı. O derecedeki tozdan düşmanların gözleri kör oldu; askerlerini bir perişanlık istila etti.”(Lügal, 1943: 35)

Yine Dede Korkut da Begil Oğlu Emren’in Destanı’nda kafirlerle giriştiği mücadele de perişan durumda olan Emren, içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için Tanrı’ya yakarıшта bulunmuştur. Bu olay Dede Korkut da şu şekilde tasvir edilmiştir.

Yücelerden yücesin yüce Tanrı
Kimse bilmez nicesin güzel Tanrı
Sen Ademe taç giydirdin
Şeytana lanet kıldın
Bir suçtan ötürü dergahtan sürdün
İbrahimi tutturdun
Hanım deriye sardın
Kaldırıp ateşe attırdın
Ateşi gülistan kıldın
Birliğine sığındım
Aziz Allah hocam bana medet

dedi. Kafir der: Oğlan yenildinse Tanrına mı yalvarıyorsun, senin bir Tanrının var ise benim yetmiş iki puthanem var dedi. Oğlan der: Ya asi mel’un, sen putlarına yalvarıyorsan ben alemleri yoktan var eden Allahıma sığındım dedi.

Hak Taala Cebraile buyurdu ki: Ya Cebraile, var, şu kuluma kırk er kadar kuvvet verdim dedi. Oğlan kafiri kaldırdı yere vurdu. Burnundan kanı düdük gibi fişkırdı. Sıçrayıp şahin gibi kafirin boğazını eline aldı. (Ergin, 1971: 198,199)

Bir diğer Dede Korkut destanı olan Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı'nda, azrailin kendisi ve eşinin canını almak için geldiği olay anlatılırken Deli Dumrul'un Tanrıya yakarışı yine etkili bir üslupla dile getirilmiştir.

Yücelerden yücesin
Kimse bilmez nicesin
Güzel Tanrı
Çok cahiller seni gökte arar yerde ister
Sen bizzat müminlerin gönlündesin
Daim duran cebbar Tanrı
Ulu yollar üzerine
İmaretler yapayım senin için
Aç görsem doyurayım senin için
Çıplak görsem donatayım senin için
Alırsan ikimizin canını beraber al
Bırakırsan ikimizin canını beraber bırak
Keremi çok kadir Tanrı

Hak Taalaya Deli Dumrul'un sözü hoş geldi. Azraile emreyledi: Deli Dumrul'un babasının anasının canını al, o iki helalliye yüz kırk yıl ömür verdim dedi. Azrail de babasının anasının derhal canını aldı. Deli Dumrul yüz kırk yıl daha eşi ile ömür sürdü. (Ergin, 1971: 132)

Son olarak yine Dede Korkut'da Bay Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Hikayesinde, Kara Göne oğlu Kara Budak, Kazan'ın oğlu Uruz, Kazılık Koca Oğlu Bey Yigenek'e bakarak ağlayınca Bayındır Han'ın güveyisi Salur Kazan ona niçin ağladığını sorar, o da "oğulda mirasçım yok, kardeşte kaderim yok, yüce Allah beni lanetlemiştir, tacım tahtım için ağlıyorum. Bir gün düşüp öldüğümde yerimde yurdunda kimse kalmayacak. Benim de oğlum olsa, Han Bayındır'ın karşısında dursa kulluk eylese bende baksam sevinsem, kıvansam, güvensen" der, oğlu olmadığı için mendilini eline alır ve ağlar. Onun ağlaması üzerine, Oğuz Beyleri yüzlerini göğe tutarlar ve ellerini kaldırıp dua ederler. Duaları kabul edilerek çocuk sahibi olurlar. (Dede Korkut Kitabı hanım hey, 2016: 237)

Buraya kadar verilen örneklerden de görüleceği üzere tarih boyunca Türk toplumu için Tanrı kavramı, sıkıntı anında, beklenti ya da temenni içeren durumlarda kendisine müracaat edilen varlıktır. O'nun memnuniyetini kazanmak için zaman zaman yakarıшта bulunmanın yanı sıra kurban sunmak, yada ihsan ve bağışlarda bulunmak gibi fiillerde yapılabilmektedir. Ayrıca bir başka dikkat çeken nokta ise İslam öncesi ve sonrasında elin göğe doğru kaldırılarak ve yine göğe bakar şekilde yakarıшта bulunmak eski Türk inançlarının korunduğu ve yaşatıldığını göstermektedir. Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki bu ritüele Türk tarih kaynaklarında özellikle destanlarda çok sık karşılaşılmaktadır. Düsturname'de de destan tarzı bir üslup içerdiğinden bu ritüele dair çok sayıda örnek karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Gazi Umur Paşa'nın Tanrıya yakarıшта bulunduğu her hususun kısa bir zaman sonra olumlu sonuçlandığını görüyoruz. Nitekim Dede Korkutta da bu şekilde bir anlatım söz konusudur. Bizce bunun sebebi olay kahramanlarının toplum için örnek model olmasından ileri gelmektedir. Toplumda örnek olmakta Tanrı'nın rıza yada kut'unu kazanmış olmanın yanısıra milleti için her türlü fedakarlığı yapmak anlamına gelmekteydi. Yine bir diğer sebepte Türklerin İslam dairesine girdikten sonra "gaza ve cihat" gibi kutsaliyyet arz eden kavramlara dayanarak giriştikleri fütühat faaliyetleriydi. Zira bu faaliyetler etrafında "Gazi"lik kimliği öne çıkmakta ve kutsaliyyet kazanmaktaydı. Özellikle 13. yy ikinci yarısından itibaren Selçuklularında inhitat ve inkıraz dönemlerinde yok olmaya yüz tutmuş gaza ve cihat faaliyetleri Beylikler dönemiyle beraber yeniden canlılık kazanmaktaydı. İşte bu dönemde en önemli "Gazi"lerden biri olarak ortaya çıkan Umur Paşa'ya, Enveri tarafından bu gibi ritüel etrafında kutsal bir kimlik izafe edilmiş olmalıdır.

Sonuç:

Eski ve orta zaman ana kaynaklarının büyük bir kısmının yabancı müellifler tarafından ve Türkçe dışında yazılmış olmaları, söz konusu dönemler dahilinde ki Türk tarihi ve kültür hayatına yönelik olarak yapılan/yapılacak olan çalışmaların güçlüğüne arttırmaktadır. Buna karşın çok az sayıda ve sınırlı türlerde mevcut olan Türkçe kaynakların ise Türk tarihi ve kültür hayatına yönelik olan çalışmalarda ki mahiyeti takdir olunacağı üzere hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda Düsturname’nin dilinin Türkçe, müellifinin Türk ve yazıldığı dönemin Türklüğün altın çağı olması dolayısıyla söz konusu eserin, Türk tarihi ve kültür hayatına yönelik olarak yapılan/yapılacak olan çalışmalarda ki yeri ve önemi yukarıda da belirtildiği şekilde kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu çalışmanın amaç edindiği konulardan birisi olan kroniklerin Türk kültür tarihi açısından önemi yukarıda açıklanmaya çalışılan örneklerle ortaya konulmuştur. Kronikler her ne kadar genel itibarıyla toplumun teşkilatlı kesimini ele alsa da Düsturname’de açıkça görüldüğü üzere Türk toplumuna yönelik dikkate değer bilgileri bünyesinde barındırmaktadır. Yine yukarıda ele alınmış olunan Yas, Kurban Sungusu ve Tanrıya Yakarış gibi ritüellerin Türk tarihinin bilinen en eski dönemlerinden süregeldiği, Türklerin İslam dairesine girdikten sonra da bu ritüellerin yaşatıldığı görülmektedir. Burada ayrıca belirtelim ki Türk Milleti uzun tarihleri süresince çok büyük bir coğrafi sahaya yayılmış ve buna bağlı olarak çeşitli din ve medeniyet dairelerine intibak etmiştir. Şüphesiz bu durumun yarattığı doğal bir sonuç olarak inançları da zenginleşmiş, diğer kültürlerden etkileşim sonucu sosyo-kültürel alışverişler de meydana gelmiştir. Nihai olarak söz konusu edilen ritüellerin tarihsel gelişimini bu bakış açısıyla düşündüğümüzde de çeşitli değişim ve dönüşümler görülmesi mümkün olmaktadır. Ancak tüm bunlara karşın bu ritüellerin esas unsurlarının korunduğu bilinen eski örneklerine bakıldığında net bir şekilde görülmektedir.

Kaynakça:

- Arat, R. Rahmeti. Kutadgu Bilig. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Aykut, A. Sait. İbn Battuta Seyahatnamesi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Bekki, Salahaddin. Türk Mitolojisinde Kurban. Akademik Araştırmalar, Yıl I, Sayı 3. 1996.
- Çay, Abdulhaluk. Anadolu’da Türk Damgası. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1983.
- Dede Korkut Kitabı hanım hey, Ankara: TOBB, 2016.
- Develi, Hayati. Dua ve Yas Motifi Olarak “baş aç” Tabiri. İstanbul: Türkiyat Mecmuası, Cilt 20, 1997.
- Durmuş, İlhami. İskitlerin Kimliği. Türkler Ansiklopedisi. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, Cilt I, 2002.
- Durmuş, İlhami. Türk Tarihinin Öncüleri. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Enginer, Gülbüz. Kurbanın Kökenleri ve Anadolu’da Kanlı Kurban Ritüelleri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Ergin, Muharrem. Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Güngör, Erol. Tarihte Türkler. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003.
- İnan, Abdülkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Karaman, Kasım. Ritüellerin Toplumsal Etkileri. SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 21. 2010.
- Koca, Salim. “X. Yüzyılda Türkistan’da Bir İslam Seyyahı Gözüyle Türkler”. *Milli Kültür*, Cilt I. 1981.

Koca, Salim. Selçuklularda Ordu ve Askeri Kültür. Ankara: Berikan Yayınevi, 2005.

Koca, Salim. Türk Kültürünün Temelleri II. Ankara: Kültür Yayınları, 2010.

Lügal, Necati. Ahb r  d- Devletis-Selçukiyye. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943.

 gel, Bahaeddin. Türk Kültür Tarihine Giriş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt VI, 2000.

 gel, Bahaeddin. Türk Mitolojisi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010.

Öztürk, Necdet. Düsturname-i Enveri (19-22. Kitaplar). İstanbul:  amlıca Basım, 2012.

   en, Ramazan. İslam Co rafyacılara Göre Türkler ve Türk  lkeleri. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1998.

   en, Ramazan. İbn Fadlan Seyahatnamesi. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.

Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük.

Yınanç, M. Halil. Düsturname-i Enveri. İstanbul: Türk Tarih Encümeni K llyatı, Devlet Matbası, 1928.

Yınanç, M. Halil. Düsturname-i Enveri Medhal. İstanbul: Türk Tarih Encümeni K llyatı, Evkaf Matbaası, 1929.

Bir Darbenin Şiire Yansıması: Sultan Abdülaziz'e Yazılan Mersiyeler

Reflection of a Coup to Poem: Elegies For Sultan Abdulaziz

Yrd. Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK *

Öz:

Osmanlı Devleti'nde padişah hal'leri olarak da adlandırılan darbelerin tarihi on beşinci asra kadar geri gider. Devlet içinde önceleri şehzadelerle başlayan iktidar kavgasına bir süre sonra bazı devlet adamları ve ulema da ortak olmaya başlar. Önceleri tahttan indirme şeklinde görülen darbe, padişah kıyımı olarak ilk defa Genç Osman (II. Osman)'ın katliyle farklı bir boyut kazanır ve büyük bir infiale sebep olur. Padişahların tahttan indirilmelerinden başka katledilmeleri daha sonraları da vuku bulur. Padişah katli hadiselerinin son halkası Sultan Abdülaziz'e dairdir.

Sultan Abdülaziz 1876 senesinde birkaç devlet adamı ve ulemadan kişilerce tahttan indirilir ve sonra intihar süsü verilerek öldürülür. Bu ölümden sonra bazı şairler sultanın ölümüyle ilgili sızılarını, bu katli hadisesine karışanlara karşı hislerini mersiye nazım şekliyle kaleme alırlar. Divan şairlerinden Kazım Paşa, Yenişehirli Avni, Adile Sultan, Kemal Paşa ve Fransız asıllı olduğu iddia edilen Baha sultanın ölümüne mersiye yazmışlardır.

Söz konusu mersiyelerde mersiye geleneğinin çerçevesi içinde bir ölümün ortaya çıkardığı üzüntü ve feleğe sitemden başka halk nezdinde kabul görmeyen bir hall hadisesinde rolü olanların kimlikleri, kurguladıkları oyunlar, hadisenin oluş şekli, yapılanların haksızlığı ve olay sonrasında yaşanan bazı gelişmeler şairlerin ruh ve duygu dünyalarından dışa vurulmuştur.

Bu çalışmada Sultan Abdülaziz'in halli özelinde Osmanlı'da yaşanan hall hadiselerinin şiire yansıyan yönleri, şiirsel anlatının tarihî gerçeklerle ilgisi ve Sultan Abdülaziz'e yazılan mersiyelerdeki tarihî ve sosyolojik özellikler ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Sultan Abdülaziz, hal', mersiye, darbe.

Abstract:

Coups which are named as status of sultans in Ottoman Empire dates back to fifteenth century. Some statesmen and scholars take parts in the struggle for power that starts with princes. Coup that is seen as deposition before, causes confusion and takes a new dimension with murder of Young Osman (2nd

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümü. muratozturk8@gmail.com

Osman) who is murdered as a sultan first. After depositions, murder of sultans can be seen then. The last murdered sultan is Sultan Abdülaziz.

Sultan Abdulaziz is deposited by some statesmen and scholars in 1876 and then killed by making it look like suicide. After his death, some poets wrote their sorrows for the sultan and their feelings against to murderers with elegies. Kazım Paşa, Yenişehirli Avni, Adile Sultan wrote elegies for Kemal Paşa and Baha Sultan who claimed as French-born.

In mentioned elegies a sorrow of death and complain of fate beside these characters of people who took places in an event that is unacceptable for public, their intrigues, the way things happened, injustness in events and some cases after the murder are expressed by poets including their world of soul and emotion.

In this study murder of Sultan Abdulaziz and especially murder of sultans in Ottoman empire will be examined. Reflection of mentioned cases to the poem, relation between poetic narrative and history and sociological and historical characters of elegies which are written for Sultan Abdulaziz will be researched.

Keywords: Sultan Abdulaziz, murder, elegy, coup.

Giriş

Klasik Türk edebiyatı her ne kadar belirli bir edebi geleneğe yaslanmış olsa da sosyal hayatla arasındaki bağı da muhafaza etmiştir. Bu durumun yansıması Osmanlı siyasal hayatındaki bazı gelişmelerde de görülmektedir. Padişahların ölümüne yazılan mersiyeler de siyasal hayata dair bazı fikirler verirler. Osmanlı Devleti'nde kronolojik olarak II. Bayezid, II. Osman, I. Mustafa, Sultan İbrahim, IV. Mehmet, II. Mustafa, III. Ahmet, III. Selim, IV. Mustafa, Sultan Abdülaziz, V. Murat ve II. Abdülhamit darbeyle tahttan indirilen padişahlardır. Bunlardan II. Osman, Sultan İbrahim, III. Selim, IV. Mustafa ve Sultan Abdülaziz darbe sonrasında katledilmişlerdir. II. Osman, III. Selim ve Sultan Abdülaziz'in ölümleri bazı şairlerce mersiyelerde işlenmiş ve olaylarla ilgili bazı isimler ve gelişmeler de şiirlerde yer bulmuştur. Sultan Abdülaziz'e yazılan mersiyeler diğerlerine göre hal' (tahttan indirme) hadisesine karışanlar, darbenin oluş şekli ve olayın halkta uyandırdığı infiali yansıması açısından daha fazla bilgi içerir. Bu metinler tarihî hadiselerin edebi eserler üzerinden de değerlendirilebileceğinin örneğidir.

Osmanlı'da Hal' Hadiseleri ve Abdülaziz'in Hal'ine Dair Mersiyeler

Bundan yüz kırk yıl önce bir mayıs günü tarih sayfalarına kaydedilecek bir ihtilal hadisesi daha yaşanmıştı. Sultan Abdülaziz geçmişte kul taifesinden addedilen kendi adamlarınca hakaret-âmez bir şekilde tahttan indirilmiş, şahsı ve makamıyla adeta alay edilmişti... Osmanlı'da ilk değildi bu hal' hikâyeleri ve Abdülaziz'den çok önce başlamıştı...

İlkin II. Bayezid zamanında kazan kaldırıp “devlet-i ebed-müddetin” ömründen ömür çalan bu taife Çaldıran Seferi'nde Yavuz Sultan Selim'in çadırına ok atarak isyan edecek ancak bu celadetli padişahın karşısında işi fazla ileriye götüremeyeceklerdi. Devlete düzen vermek bahanesiyle çoğu defa şahsî veya zümrevî çıkarları için isyan ederek devlet ve millet nizamını alt üst eden isyancı gruplar sonraki asırlarda daha arsız, daha pervasız olacaktır. Kanunî, sultanlık için:

Saltanat dedikleri ancak cihan gavgâsıdır

Olmaya baht u saadet dünyada vahdet gibi (Ak 1987 : 763)

derken bu kavganın taraflarının herhalde şehzadeler ve rakip sultanlar olduğunu düşünüyordu. Ne var ki zaman aktıkça kavgaya karışanların sayısı da artmış, devleti kuşatanların rütbe ve kimlikleri de değişmeye başlamıştı. Sadrazamlardan ve şeyhülislamımlardan başka vezirler yeniçeri ve sipahi ağaları ve ulema da iş birliği yapıp padişahları tahtlarından etmiş ve memleketi sonu gelmeyen dertlere ve

felaketlere düşürmüşlerdi. Öyle ki konumunu ve vazifesini adeta unutarak yahut bu fitne güruhu içindeki çaresizliğinin tamamıyla farkında olarak Sultan Üçüncü Mustafa:

Yıkılıpdır bu cihân sanma ki bizde düzele

Devleti çerh-i denî verdi kamu mübtezele

Şimdi ebvâb-ı saadette gezen hep hezele

İşimiz kaldı heman merhamet-i Lemyezele (İsen vd 2012: 196)

diyerek ümitsizlik dolu duygularını mısralara dökcektir. Bu âsi ve darbeci güruh pervasızlığı o denli ileri boyutlara vardırır ki sonunda bir padişahı, II. Osman’ı, tahttan indirmekle kalmayıp katleder. Rivayete göre Sultan Genç Osman, âsilerin elinden kurtulamayıp başına gelecek felaketi anladığında dilinden şu mısralar dökülür:

Niyyetim hizmet idi saltanat u devletime

Çalışır hâsid ü bed-hâh aceb nekbetime (Keskinç 1999: 42)

Sultan ne kadar dil döküp asileri ikna etmeye çalışsa da ecel pençesinden yakasını kurtaramaz. Şair Bâkî’nin;

Saltanat tâcın giyen âlemde mağrûr olmasın

Nice sultan görkün almıştır beğim bâd-ı hazan (Küçük 1994 : 56)

dediği üzere tarih kitaplarına ibret dolu bir sayfa daha eklenmiş ve hazan rüzgarı bir sultanı daha savurup götürmüştür. Böylelikle “âl-i Osman’ı vebale koyup âl eyleyenler” hal’ zincirine bir halka daha eklerler.

Genç Osman’ın hal’inden yaklaşık yüz sekiz yıl sonra Sultan III. Ahmet de zorbarların elinden imdat edip töreyi ihlal ile kendini hal’ edenlerin vaziyetini halefi sultan I. Mahmut’a şiir diliyle arz eder. Sultan, devleti sıradan kişilere teslim etmenin doğuracağı mahsurlara değinip adalet telkin ederken;

Hayr-endîş ey vücûd-ı kerim

Kimseye etme kendini teslim

Hacet ashâbına adalet kıl

Fukara haline riayet kıl

Kimsenin inkisârını alma

Benim ettiklerime hem kalma (Altınay 2010: 102-103).

dizeleriyle ve büsbütün umutsuz bir ruh haliyle saltanatının ne derece talihsiz bir vaziyet arz ettiğini dile getirmişti. III. Ahmet’in tahttan indirilmesinden sonra eşkıya güruhunun reisi olarak saltanata ortak olan Patrona ve adamlarının kısa bir süre sonra devlete karşı uzanan elleri adalet kılıcıyla kesilmiş ve “eşkıya dünyaya hükümdar olmaz” hükmü pekiştirilmişti.

Taht mücadelesi ya da devlet idaresinde bir süre sonra yabancıların, dolaylı da olsa, etkileri görülmeye başlamıştır. Rivayet olunur ki yeniçeriler ve kimi yabancı sefirlerin faaliyetleri arasında bunalan III. Selim de vaziyetini “Yabancıların elleri ciğerlerimin üzerinde geziyor.” (Bozdağ 2009: 90), sözleriyle dile getirmiş çok geçmeden taht mücadelesi verirken hayatından olmuştur.

Halkın, en azından şairlerin, gönüllerinde yer tutan padişahların katlinde parmağı olanlar daima olumsuz sıfatlarla hicvedilmişlerdir. Örneğin Sultan Selim’in ölümüne mersiye yazan şairlerden Fâzıl, hal’e karışanları dinsiz, kâfir, köpek ve mel’ûn olarak vafeder:

Bir alay kâfir-i bî-dîn idüp ol şâha hücum

Tâ ki ol mühlikeden adne şitâbân olsun

Bir süri kelb-i akur itdi ol şîre hamle

Her biri ol nâr-ı cehennemle biryân olsun

La'net olsun ten-i ervahına mel'ûnânın

Ebedî hâneleri dûzah-ı nîrân olsun (İsen 1994: 212)

Şair Aynî de Sultan III. Selim için yazdığı terci-i bentte padişahın hal'inde rol oynayan katilleri hınzır, maymun ve köpek suretli olarak vasfeder. Ayrıca katilleri bed-sîret (kötü yaradılışlı), fitneci, iffetsiz, câhil, müfsid (bozguncu), müzevvir, idraksiz, din düşmanı, zalim, gaddar ve devlet haini olarak niteler ve şiirinin vasıta beytinde de katilleri Yezid kavmi olarak vasfeder:

Kerbelâya döndürüp İstanbul-ı hasm-ı pelîd

Han selimi bir alay kavm-i Yezîd itdi şehîd (İsen 1994: 213)

Buna benzer ithamlar, olumsuz nitelermeler ve benzetmeler Sultan Abdülaziz'i tahttan indiren kişiler için de yapılacaktır.

Bu hal' ve ihanet zincirinin halkaları Sultan Abdülaziz'e ulaştığında aylardan Mayıs yıllardan 1876'dır. Yaklaşık on beş yıl saltanatı kalan Abdülaziz, aralarında Mithat Paşa, Hüseyin Avni Paşa, Şeyhülislam Hayrullah Efendi, Mütercim Rüştü Paşa, Süleyman Paşa ve Kayserili Ahmet Paşa'nın bulunduğu bir cunta grubu tarafından tahttan indirilir ve bir hafta sonra da hadiseye intihar süsü verilerek öldürülür.

Sultan Abdülaziz devrin tanıklarına göre pehlivan yapılı biridir. Avrupa'ya gezi düzenlediğinde Frenk milleti kendisini görebilmek için limanları ve yolları tıka basa doldurmuştur. Zira bu gelen asırlardır korku masallarını dinleyip büyüdükleri, güç ve ihtişamın, cesaret ve muzafferiyetin sahibi bir milletin sultanıdır. O, Osmanoglu'dur.

Sultan Abdülaziz, Ali ve Fuat Paşaların ölümlerinden sonra devlet içinde güçlü ve dürüst kişiler bulmakta sıkıntı çekmiş ve göreve getirdiği bazı kişilerin kindar ve sinsice tavırlarıyla tahttan indirilmiştir. Hüseyin Avni Paşa daha önce Isparta'ya sürgüne gönderilmiş olmanın intikamını almak istiyor, diğer kişilerse devlet içinde daha rahat hareket etmenin hesabını yapıyorlardı. Bu nedenle kolayca kontrol edebileceklerine inandıkları V. Murat'ı tahta çıkarmak için harekete geçerler. Padişahın bulunduğu Dolmabahçe Sarayı karadan ve denizden kuşatılır ve padişah buradan alınıp önce Topkapı ardından da Feriye saraylarına götürülür. Buradayken Abdülaziz'in hizmetine verilen Fahri Bey'le cellatlar Pehlivan Mustafa, Cezayirli Mustafa ve Hacı Mehmet, sultanı öldürmek üzere odasına girerler ve sultanı katlederler. Cenaze Hüseyin Avni Paşa'nın dahliyle yakındaki bir karakola götürülür. Hüseyin Avni Paşa muayene için getirilen on dokuz doktorun hiçbirinin etraflı muayene yapmasına "Bu cenaze Ahmet Ağa, Mehmet Ağa değildir, bir padişaktır. Her tarafını açıp size göstermem" diyerek izin vermemiş ve Fahri Bey tarafından doktorlara daha önce söylenen "sultan intihar etti" beyanı ve baskısıyla intihar raporları yazdırılmıştır. Oysaki padişahın cenazesini yıkayan imamlar sultanın sadece kollarından değil kalbinden de kan aktığını, iki dişinin kırık olduğunu ve sakalının sol tarafınınsa yoluk olduğunu daha sonraları ifade etmişlerdi (Balcı 2007: 47-71).

Sultanın katli halk arasında kabul görmeyecek, bazı ağıtlarla türküler yakılacaktır:

Seni tahttan indirdiler

Üç çifteye bindirdiler

Topkapı'ya gönderdiler

Uyan Sultan Aziz uyan

Kan ağlıyor bütün cihan (Afyoncu ve diğerleri 2010: 261)

türküsü dillerden düşmeyecek ve katle karışanlar mersiye şairlerinin dizeleriyle lanetle anılacaktır.

Sultan Abdülaziz’in ölümüne mersiye yazan dördü yerli biri yabancı beş şair vardır. Yerli olanlar Yenişehirli Avnî, Koniçeli Musa Kazım Paşa, Sultan Abdülaziz’in kız kardeşi Adile Sultan ve Maarif Nazırlığı da yapmış olan Kemal Paşa’dır. Yerlilerden daha çok yanıp yakılan beşinci şair ise rivayete göre Baha mahlaslı bir Fransız’dır. Mersiye türü, şairin “ölüm acısını bala dönüştürdüğü”, ölenin iyiliklerinin, methinin dile getirilmesinin yanı sıra feleğe sitem edilen bir türdür. Hayatın faniliği ve sultan olunsu bile dünyadan göçüleceği fikri yüreklere işlenir. Osmanlı şairinin asırlar boyunca yüzlerce örnek verdiği bu türe maktul olarak muhatap olan ilk sultan ikinci Osman’dır.

Sultan Abdülaziz’e mersiye yazan şairler de üzüntülerinin yanı sıra hal’in haksızlığına ve cuntanın yergisine ağır ifadelerle yer vermişlerdir. Yenişehirli Avnî, terakib-i bent nazım şekliyle yazdığı mersiyesinin ilk bendinde feleğin insana cevreden dönek tavrından, dünyada olup biten işlerin uygunsuzluğundan, durmaksızın değişip duran hadiselerin varlığından, günden güne var olan musibetlerden ve hiç kimseden vefa umulamayacağından bahseder ve sözü Sultan Abdülaziz’e getirir:

Şemşirine baş eğmiş iken cümle-i cihan

Bak kim ne oldu Hazret-i ‘Abdul-‘aziz han (Turan 1998: 613)

Adile Sultan da mütekerrir müseddes nazım şekliyle yazdığı mersiyesinde Padişahın yakınında bulunanların vefasızlığını ve sultandan yüz çevirmelerini tenkit eder:

Hulûs ile öpenler pâyni yüz döndürüp nâ-gâh

Meded-kâr olmadı hîç kimseler ahvâline eyvâh

Şecî’ u hem halîm ü pâk-niyet şâh idi heyfâ

Muvaffak olmadı bir yâr u sâdık bendeye zirâ (Özdemir 1996: 250)

Avnî’nin mersiyesinin ikinci bendi mersiyelede çokça görülen “ağlasın” rediflidir. Sultanın ölümüne kendisiyle beraber herkesin ağlamasını isteyen şair, sultanın şehit edildiğini ifade ederek onun intihar etmeyip katledildiği inancını dile getirir:

Abdulazîz Hanı şehîd ettiler dirîg

Hurşîd i evc-i izz ü celâl oldu zîr-i mîg (Turan 1998: 613)

Dördüncü bentte ise hadiseyi gerçekleştirenlerin kişilikleri yerden yere vurularak ne denli hakkaniyetsiz, iftira dolu ve alçakça bir iş yaptıkları anlatılır. Şair, katliamı gerçekleştirenlerin sultanı tacından etmekle yetinemeyip kanına girdiklerini ve hadiseye intihar süsü verdiklerini ancak Allah’ın intikamını ve adaletini düşünemediklerini anlatır. Avnî, hal’e karışanları lanetli, alçak, müfteri ve Yezid olarak vafeder:

Rabbü’l-azîz-i müntakîmi yâda almayıp

Bühtân-ı intihâra nasıl kıydılar kıyâm (Turan 1998: 615)

Şair Bâhâ da terakib-i bent nazım şekliyle yazdığı mersiyelede faillerin hadiseye intihar süsü vermeye çalıştıklarından bahsetmiş, bitmeyen tartışmada hissiyatını ifade etmiştir.

Neydi bu cürm ü cinayet neydi bu zulm-i sarîh

Haşalillah irtikab etmez bu kâra rahibun

Dediler mikras-ı mevûd ile kıydı canına

Dedilerdi ol zaman inna ileyhi raciun (Balcı 2007: 327)

Avnî, bütün darbelerde olduğu gibi Abdülaziz'in hallinde rol alanların çalacakları minareye hazırladıkları kılıftan, memleketin düzenini koruma bahanesinden hareketle adeta eşkıya gibi davranıp halkı infiale getirdiklerinden bahseder. Cuntacıların bu senaryosu daha sonraları asrı aşarak değişmeden tekrarlanacaktır:

Gûyâ cihâna virmek içün hal-i intizâm
Birkaç haramiyan-ı pelid itdi izdihâm
Mahrûm-ı efser etmek ile zat-ı pâkini
Azara kani olmadı ol zümre-i li'am
Encâm-ı kâr kanına da girdiler diriğ
El vermemişdi sanki o tahkîr o gadr-ı tam (Turan 1998: 615)

Şair Bahâ hal' hadisesine adları karışanları yererken onlara en ağır hakaretleri etmekten geri durmaz. Padişahın hal'inde rol alan Mustafa'yı dinsiz bir alçak olarak tavsif eder. Fetvayı verenlerin bahaneleri de şiirde dile getirilirken yapıp ettiklerinin uğursuzluğu da şiddetle yerilir:

Hûn-ı deşt-i Kərbela'yı andıran ehl-i fesât
Ola mı bunlarda ilhak gûruh u faizun
İrtikab ettin bu fi'l-i eşna'ı ey Mustafa
Ey deniy-i b-diynet neydi bu mekr ü fusan
Aklı muhteldir deyu fetva-yı bican ettiler
Hal edip yol buldular gadr-i firevan ettiler (Balcı 2007: 328)

Bahâ padişahın özel hizmetine bakan Fahrî Bey'in de cuntacılarla beraber hareket edip pehlivanlarla beraber sultanın katline karışmasını affedemez. Onu ve cuntaya karışanları kötü yol tutmuş hainler olarak kabul eder. Bahâ gibi Avnî de cinayette rol alanların adlarını zikredip hemen hepsini alçak, lanetli ve hain sıfatlarıyla anarlar:

Nûrî-i bî-hayâ ile Mahmûd-ı bî-hicâb
Etmek gerek midir iki damad-ı muhterem
Rüşdî-i dûna Midhat-i mel'ûna intisâb
Yâ müftî-i la'în ki yine etmez iktifâ
Te'lîf olunsa şerh-i fesâdında bin kitâb (Turan 1998: 616)

Musa Kâzım Paşa olayda parmağı olan kişilerin isimlerini verip onları olumsuz sıfatlarla anar. İhtilalcilerin niyetinin şehzadeleri de ortadan kaldırıp devleti temelinden yıkmak olduğunu ifade eder:

Rüşdî Celâl ü Nûrî vü Avni vü Midhatın
Bir de nakızı ile müsemmâ musibetin
Fahri Aliyyi Seyyid ile beş nefer dahi
Cellad-ı dîv-sûret ü ef'î tabiatın (İsen 1994: 71)

Kâzım Paşa cinayete karıştıklarını iddia ettiği ve ismini verdiği şahıslara "eşkıya, zalim, cellat, yılan, illetli, kanlı kâfir, alçak, uğursuz, fesat ehli, câni, mel'un, karayüzlü" gibi nitelikleri yakıştırır. Kâzım Paşa da diğer şairler gibi hadisenin bir cinayet olduğunu belirtir ve ihtilalcilere beddualarla karışık suçlamalar yöneltir:

La’net o eşkiyâya ki billah görmedi
Çeşm-i felek bu rütbe-i zâlîmaâne hayf

.....

Yâ Rab ne kanlı kâfir imiş ol pelîdler
Zıll-ı Hudâ-yı eylediler bî emân telef

.....

Feryâd ol gürûh-ı şekâvet-nihâddan
Ol nâ-şenîde şirzineme-i pür-fesâddan
Nefrîn ol cinayete ol ehl-i cürme kim

Mefrûz ola izâleleri her bilâddan (İsen 1994: 71-72)

Avnî, mersiyede ihtilalcilerin sarayı yağmalayıp değerli eşya ve mücevheratı talan ettiklerini zikreder. Ona göre bu fiili işleyenlerin nizâm-ı âlemi sağlama fikirleri tamamen bir dolaptan ibaret olup düşünce ve tavırları kendi çıkarlarına yönelik bir nizamdan başka bir şey değildir (Turan 1998: 618-619).

Mersiye şairlerinin tamamı hiçbir zulmün ve haksızlığın yapanın yanına kar kalmayacağını ve bu hal’ hadisesinde rolü olanların da yeni padişah Abdülhamit devrinde cezalarını çektiklerini ifade edip nispeten teselli bulmuşlardır. Bahâ, ihtilal ehlinin muvaffak olamayacağını ifade eder:

Bak şu kâr-ı irtikâba bak şu sun’-ı sanate

Hangi vicdana sığarmış bu fesâdı işlemek

Bak şu fekk-i irtibata bak şu fikr-i fesâda

İhtilâl ehlini muvaffak eylemez köhne felek (Balcı 2007: 329)

Bu elim hadiseden sonra cuntacılar yargılanır ve hemen hepsi kürek cezasına çarptırılıp İstanbul’dan uzaklaştırılır. Hüseyin Avni Paşa ise Bâb-ı Ali’yi basan Abdülaziz’in kayın biraderi Çerkez Hasan tarafından vurularak öldürülür. Çerkez Hasan ise idam edilir. Bununla beraber Çerkez Hasan’ın sultana yönelik bu vefalı tavrı halk hafızasından silinmeyecek ve adına bir destan yazılacak ve çok sayıda ağıt yakılacaktır (afyoncu vd 2010: 261). Yenişehirli Avnî, Mersiye’inde Sultan’a yardım eden kimselerin olmayışını, kimseden vefa görmediğini ifade ederken Çerkez Hasan’ın bu vefalı tavrını över:

Son günlerinde görmedi bir kimseden vefâ

Ya Rab ne tîre-tâli’ imiş ahter-i Azîz

Hayfâ ki hidmetinde o mazlûm-ı bî-kesin

Nâ-bûd idi **Hasan** gibi bir çâker-i Azîz

Küffâr-ı bî-aman gibi ol kavm-i bî-hicâb

Hûn-ı Âzîz –i âlem ile doldu kâm-yâb (Turan 1998: 617)

Sonuç:

Sultan Abdülaziz'in ölümü, aradan geçen yaklaşık yüz kırk yıla rağmen tartışılmakta ve kimileri Sultan'ın intihar ettiğini kimileri ise katledildiğini söylemeye devam edegelmektedir. Ölen kişi bir padişah olunca ve intiharına dair rivayetler kamu vicdanında yer bulmayınca tartışma hadiseyi gerçekleştirenler ve onlara taraf olanlarla sultana zihinlerinde ve gönüllerinde yer verenler arasında sürmeye devam etmiştir. Vak'adan etkilenen dört şairin yazdıkları mersiyeler esasen tartışmada padişah'tan ve devlet-i âliyeden yana olanların ve ihtilal hadisesine adı karışanlara yönelik buğzu olanların da duygu ve düşüncelerinin tercümanı olmuştur. Şairlerin cuntanın başlangıcından ve katl hadisesinden sonra cereyan eden bazı olaylara dair ifadeleri darbe teşebbüslerinin ve darbecilerin zihniyet ve tavırlarının günümüze kadar esasen hiç de yabancı olmadığı bir tarzda nasıl cereyan ettiğine dair bilgi ve fikir vermektedir. Padişahın veya halifenin "zıllullah-ı fi'l-arz" (yeryüzünde Allah'ın gölgesi) olduğu anlayışının benimsendiği bir kültürde yapılan her ihtilal, sultanlara veya meşru yönetimlere karşı girilen her haksız eylem-sultanlar veya siyasetçiler kusurlu olsa bile-millet nezdinde kabul görmemiş, hafızalara birer zulüm ve haksızlık olarak kazanmış, bol tartışmalı tarih ve edebiyat anlayışımıza yeni "tafflar" ve yeni tartışma alanları eklemiştir. Söz konusu mersiyeler zaman geçtikçe söylem ve vasıta olarak kılıf değiştiren darbe anlayışına dair zihinsel akışın izlerini edebiyat tarihinde de görmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Kaynakça:

AFYONCU, Erhan, Önal Ahmet, Demir Uğur. *Osmanlı İmparatorluğunda Askeri İsyanlar ve Darbeler*, Yeditepe Yayınları. İstanbul 2010.

AK, Coşkun. *Muhibbi Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

ALTINAY, Ahmet Refik. *Lale Devri*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 2010.

BALCI, Ramazan. *Beyaz Atının Ölümü Sultan Abdülaziz*. Nesil yayınları. İstanbul, 2007.

BOZDAĞ, İsmet, *Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri*, Truva Yayınları, İstanbul, 2009.

İSEN, Mustafa, *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*. Akçağ Yayınları, Ankara. 1994.

İSEN, Mustafa, BİLKAN, Ali Fuat, Durmuş, Tuba Işınso. *Sultanların Şiirleri Şiirlerin Sultanları*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012.

KESKİNKILIÇ, Esra, *Sultan II. Osman*, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.

KÜÇÜK, Sabahattin, *Bakî Dîvânı*, TDK yayınları, 1994.

ÖZDEMİR, Hikmet. *Âdile Sultan Divânı*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara. 1996.

TURAN, Lokman. *Yenişehirli Avni Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin)*, Encümen-i Şuara ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş, Atatürk Ün. SBE, 1998, Erzurum, yayımlanmamış doktora tezi.

Kazan-Tatar Türkçesinde Yapı Bakımından Birleşik Fiiller

Compound Verbs In Terms Of Structure In Kazan-Tatar Turkish

Murat UZUN *

Öz:

Türk dilinin Kıpçak koluna giren Kazan-Tatar Türkçesi Başkurt, Karay, Karaçay-Balkar, Kumuk; Nogay, Kazak, Karakalpak ve Kırgız Türkçeleri ile aynı grupta yer alır. Bu çalışmada Kazan-Tatar Türkçesinde yer alan birleşik fiiller yapıları bakımından ele alınacaktır. Genel anlamı ile hareketleri karşılayan kelime türü olan fiil, Aristo tarafından tespit edilen kelime türlerinden biridir. Bilindiği üzere bir isim veya fiile herhangi bir yardımcı fiilin getirilmesi ile oluşturulan söz öbeklerine birleşik fiil denir. Birleşik fiiller tasvir fiilleri, bir isim unsuru ile bir yardımcı fiilden oluşan birleşik fiiller ve anlamca kaynaşmış birleşik fiiller gibi kuruluş şekillerine sahip olabilmektedirler.

Anahtar kelimeler: Kazan-Tatar Türkçesi, fiiller, birleşik fiiller, yardımcı fiiller

Abstract:

Kazan-Tatar Turkish that is connected with Kipchak in Turkish language is located in the same group with the Bashkir, Karaim, Karachay-Balkar, Kumuk, Nogai, Kazakh, Karakalpak and Kyrgyz Turkish. In this study, compound verbs that are located in Kazan-Tatar Turkish will be discussed in terms of their structure. In general meaning, verb that satisfies the types of actions, is one of the word types identified by Aristotle. As it is known, word groups that are created with addition of any auxiliary verbs into a noun or a verb is called compound verb. Compound verbs may have formation patterns such as descriptive compound verbs, compound verbs formed by a noun and an auxiliary verb and idiomatic compound verbs.

Keywords: Kazan-Tatar Turkish, verbs, compound verbs, auxiliaries

* TDE Öğretmeni, Hayrettin Gürsoy Spor Lisesi, el-mek: odinokiyvolk@hotmail.com

Giriş

Tatar adı, Orhun Abideleri'nden Kül Tigin Abidesi'nin güney ve doğu yüzünde *Otuz-Tatarlar*; Bilge Kağan Abidesi'nin doğu yüzünde *Otuz-Tatarlar* ve *Tokuz Tatarlar* şeklinde geçer (Ergin 1994a:2-8-12-34-48; Tekin 2014:20-24-28-50-62).

Talat Tekin ve Mehmet Ölmez (2014:109), ilk defa Orhun Abideleri'nde rastlanan *Otuz Tatar* ve *Tokuz Tatar* etnik adlarının Moğol boylarına ait olduğunu sanıldığını belirtir. Türkçe konuşan Tatarların kendi adları ile ortaya çıkışları Altın Orda Devleti dönemine rastlar. Bugünkü Tatarlar, büyük bir ihtimalle, Müslüman Volga Bulgarlarının Çingiz ordularındaki Kıpçak ve Moğol boyları ile karışmaları sonucu oluşmuş bir Türk halkıdır. Kaşgarlı Mahmud, Divânü Lügâti't-Türk (2005:540) adlı eserinde Tatarlardan Türkçe konuşan bir halk olarak bahseder, ancak *Tatar* adının menşeyini belirtmez. Ahmet Caferoğlu (2015:105-106), Çin kaynaklarında *Tatar* adına *Ta-Ta* veya *Da-Da* şeklinde rastlandığını belirtir. Tarihî süreç içinde farklı boyları ya da milletleri adlandırmak için kullanılan Tatar etnonimi ile ilgili muhtelif görüşler olmakla birlikte bu ismin menşeyi kesin olarak tespit edilebilmiş değildir. Günümüzde Tatar ismi, coğrafi olarak Kazan ve Kırım merkez olmak üzere İdil-Ural Bölgesi, Orta Asya Türk cumhuriyetleri ve Rusya'nın St. Petersburg ile Moskova şehirleri başta olmak üzere muhtelif şehirlerinde yaşayan bir Türk boyu için kullanılmaktadır (Uzun 2007: 3).

Tatar Türkçesi ve Başkurt Türkçesi Karay, Karaçay-Balkar, Kumuk; Nogay, Kazak, Karakalpak; Kırgız Türkçesi ile birlikte Türk dilinin Kıpçak grubuna, yani Kuzey-Batı grubuna dâhildir (Hattori 1975:279). Kazan-Tatar Türkçesi Orta (Kazan), Batı (Mişer) ve Doğu (Sibirya) grubu olmak üzere üç büyük ağız bölgesinden oluşur (Alkaya 2014:21).

Nicholas Poppe (1961:3), Tatar (Kazan veya Volga Tatarcası) dilinin Türk dillerinden biri olduğunu belirtir ve Tatarcanın Türk dil ailesinin Kuzeybatı (Kıpçak) koluna mensup olduğunu ifade eder. Poppe, bu halkın kendilerini Tatar, dillerini de Tatar dili (Tatar töl) diye adlandırdıklarını ifade eder.

Kazan-Tatar Türkçesi, Wilhelm Radloff tarafından yapılan tasnifte dört gruba ayrılan Türk dilleri arasında Kırgız, İrtiş, Başkurt lehçeleriyle birlikte Volga veya Kuzey lehçeleri içinde; Ramstedt'in tasnifinde ise Kırgız, Kazak, Karakalpak, Nogay, Kumuk, Karaçay, Karaim ve Başkurt lehçeleri ile birlikte Batı Grubu içinde gösterilmiştir. Samoyloviç'in tasnifinde ise Tatar Türkçesi altı gruba ayrılan Türk lehçeleri içinde III. Grup, Taw Grubu (Kıpçak, Kuzey-batı) içinde gösterilmiştir. Talat Tekin'in tasnifinde on iki gruba bölünen lehçeler içinde Tatar Türkçesi X. Grup, Tawlı Grubu içinde göstermiştir (Akar 2006:42-46).

Birleşik fiiller konusu Türk lehçelerinin genelinde olduğu gibi Kazan-Tatar Türkçesinde de tam olarak değerlendirilip kesin sonuçlara ve bir mutabakata varılabilmüş konulardan biri değildir. Nitekim Fuat A.Ganiyev (2010:87), Tatar dil biliminde birleşik fiilleri inceleyen çalışmaların genel nitelik taşımakta olduğunu belirtir, birleşik fiillerin teşekkül türleri ile leksik-anlamsal ve yapısal özelliklerinin tam olarak tespit edilmediğini söyler, bu sebeple de birleşik fiiller üzerine yapılacak çalışmaların güncel bir mesele olduğunu dile getirir.

A.Fiil

Bir kelime türü olarak fiil ile ilgili muhtelif tanımlar vardır. Fiiller hareketleri karşılayan kelimelerdir. Fiil kök ve gövdeleri manâlı, fakat isimler gibi tek başına kullanılmayan dil birlikleridir (Gülensoy 2010:558). Bir kılış, bir durum veya oluşu, toplu bir deyimle *olup biteni* (procès) anlatan kelimeye fiil denir (Banguoğlu 2011:408). Doğan Aksan (2003:98), eylemlerin bir devinme, bir oluş, bir kılınış ya da bir durum gösteren sözcükler olduğunu belirtir. M.Kaya Bilgegil (2009:253), gerçek veya itibari varlıklarla niteliklere bağlanmak şartıyla bir eylemin zaman içinde vuku bulup bulmamasıyla ilgili haber yahut dileği veya -eylem söz konusu edilmeksizin- gerçek ve itibari varlıklarla nitelikler hakkında verilen hükmü ifade eden kelimelerin fiil adını aldığını ifade eder. Günay Karaağaç (2013:431), varlıktaki

değişime eylem denildiğini, değişimin sürecinin ise zaman olarak adlandırıldığını belirtir. Tahir Nejat Gencan (1966:184), eylem bildiren; yani varlıkların yaptıkları işleri, devinimleri, kılışları ya da onlarla ilgili oluşları, yargıları zamana ve kişiye bağlayarak anlatan sözcüktür diye tarif eder fiili. Eylemler, kılış, kılınış bildiren ve zamanı belirleyen sözcüklerdir (Eker 2015:316).

Kişi veya nesnenin işini, hareketini, halini, durumunu bildiren sözler fiil olarak adlandırılır (Safiullina ve Zäkiyev, 2006:293). Fiil nesnenin işini, durumunu süreç tarzında bildiren ve olumluluk-olumsuzluk, çatı, kılınış ulamı (Tat. aspektual'lık, dārācā kategoriyäsē), kip, zaman, tekil-çoğul kişi ile çekimlenen kelime türüdür (Tumaşeva 1978:107). Z.M.Väliullina vd. (1972:94), Arap dilinden alınan linguistik bir terim olan fiilin Tatarcanın leksik-semantik manaları, gramer kategorileri ve sentaktik fonksiyonları yönünden en zengin ve girift söz gruplarından biri olduğunu belirtip fiilin umumi leksik-semantik manasının hareket düşüncesini bildirmek olduğunu belirtir, diyalektik materyalizmin bu düşünceye tabiatla ve kişilik dünyasındaki bütün değişimleri ve süreçleri dahil ettiğini ifade eder. V.N. Xangildin (1959:156) ise fiilin iş veya durum bildiren, olumluluk-olumsuzluk, çatı, zaman ve kişi, sayı kategorilerinde kullanılan söz grubu olduğunu belirtir.

B.Birleşik Fiil

Bileşik eylem (*İng. Compound verb; Alm. Zusammengesetztes Verb; Fr. Verbe composé*), bir eylem ve başka türde sözcüklerle birlikte, genellikle kalıplaşmış olarak oluşmuş eylemdir. *Eylem + yardımcı eylem, adsoylu sözcük(ler) + yardımcı eylem yapısında olanlar ve deyimleşmiş bileşik eylemler* olarak üç gruba ayrılır (Hengirmen 2009:78).

A.Von Gabain (2007:87-91), Eski Türkçede *är-*, *bol-* ve yer yer *tur-* gibi fiillerin daha o dönemde yardımcı fiil olarak iş gördüklerini belirtir. Gabain, bağlı fiiller başlığı altında yardımcı fiiller, modal yardımcı fiiller ve tasvirî fiiller olmak üzere üç türden bahseder.

Eski Uygur Türkçesi döneminde de *isim + yardımcı fiil (bol-, er-, it-, qıl-)* ve *fiil + yardımcı fiil (ayt-, bar-, bil-, bir-, bultuq-, id-, qal-, kel-, qıl-, qılın-, qod-, oğra-/uğra-, ötün-, saqın-, egin-, tur-, tüket-, yarlıqa-, yat-, yort-, yükün-)* şeklinde birleşik fiil yapıları söz konusudur (Eraslan 2012:423-424).

A.N.Kononov (1956:263), birleşik fiillerin iki parçadan oluştuğunu belirtir. Birleşik fiili meydana getiren terkip isim (nadiren isim grubu) + özel leksik-sentaktik işlevi olan *et-*, *eyle-*, *ol-* ve *kıl-* fiillerinden oluşur.

Birleşik fiil adı (Türkçe ve yabancı) bir adla onun ardınca gelen yardımcı bir fiilden meydana getirilmiş olanlara verilir (Deny 2012:448). Zeynep Korkmaz (2014:199), birleşik fiillerin bir ad ile bir yardımcı fiilin, iki ayrı fiil şeklinin yahut da ad soylu bir veya birden çok kelime ile bir esas fiilin birleşmesinden oluşan ve tek bir kavrama karşılık olan fiil olduklarını belirtir. Günay Karaağaç (2013:471), söz diziminin yapısı ile ilgili bölümde birleşik eylem öbeği başlığı altında ele aldığı birleşik fiillerin Türkçede bir ad veya eyleme yardımcı eylemlerden birinin getirilmesi ile oluşturulan söz öbekleri olduğunu belirtir. M.Ergin (1994b:388), birleşik fiili bir yardımcı fiille bir ismin veya bir fiil şeklinin meydana getirdiği kelime grubu olarak tanımlar, isim veya fiil unsurunun önce, yardımcı fiilin ise sonra getirildiğini belirtir. Yardımcı fiilin başına getirilen unsurun isim veya fiil oluşuna göre birleşik fiilleri *isimle birleşik yapan yardımcı fiiller* ve *fiille birleşik fiil yapan yardımcı fiiller* olmak üzere ikiye ayırır. Necmettin Hacıeminoğlu (2016:300), birleşik fiilleri *fiil + fiil yapısında olanlar* ve *isim + fiil yapısında olanlar* şeklinde iki başlık altında inceler, ancak bir isimle bir fiil birleştiğinde terkip yeni bir mânâ kazanıyorsa, yani böyle bir fiilde mecazi bir mânâ teşekkül etmişse, bunun birleşik fiil sayılabileceğini belirtir. Hacıeminoğlu (2016:309), Kıpçak Türkçesi ile ilgili olarak da *bol-*, *it-*, *işle-*, *kıl-*, *tur-*, *dur-*, *yap-* yardımcı fiillerini ele almıştır. Leylâ Karahan (2014:73), bir hareketi karşılamak veya bir hareketi tasvir etmek üzere yan yana gelen kelimeler topluluğu olarak tarif ettiği birleşik fiillerin *bir hareketi karşılayan birleşik fiiller* ve *bir hareketi tasvir eden birleşik fiiller* olmak üzere iki gruba ayrıldığını ifade eder. Günay Karaağaç

(2012:190), bir isim veya fiile yardımcı fiillerden birini getirerek oluşturduğumuz söz öbeklerine birleşik fiil denildiğini belirtir. Sözlerin, Türkçenin yapımlık düzenine göre birleştikleri bu öbekte, asıl öge önce, yardımcı öge sonra gelir. Birleşik fiil yapılarındaki yardımcı fiiller, Türkçenin isimden fiil ya da fiilden fiil yapma ekleri gibi çalışırlar. İsim + yardımcı fiil yapısındaki yardımcı fiiller, isimden isim yapma ekleri gibi; fiil + yardımcı fiil yapısındaki yardımcı fiiller, fiilden fiil yapma ekleri gibi çalışırlar. Türkçenin yapısı gereği fiillerle isimlere farklı eklerin getirildiği görülür. Bu sebeple, birleşik fiil öbeği, isimlerden oluşanlar ve fiillerden oluşanlar olarak iki gruba ayrılır ve birinci grupta fiil + yardımcı fiil kaynaklı birleşik fiiller, ikinci grupta ise isim + yardımcı fiil kaynaklı birleşik fiiller yer alır. Birleşik fiillerin olumsuzluğu, asıl fiile veya yardımcı fiile olumsuzluk eki getirilerek yapılır. Olumsuzluk eki hangi fiilin üzerinde ise anlam belirleyiciliği de onun üzerinde olur (Karaağaç 2012:194).

C.Kazan-Tatar Türkçesinde Yapı Bakımından Birleşik Fiiller

Kıpçak Türkçesinde birleşik fiiller;

1.Ad + Yardımcı Fiil Yapısında Olan Birleşik Fiiller (aç bol-, aqın ét-, algış éyle-, bay qıl-, fursat tap-vb.)

2.Ad + Asıl Fiil Yapısında Olan Birleşik Fiiller (Deyimleşmiş Birleşik Fiiller) (köñül aç-, öç al-, qarşı bar-, ad bér-, ant/and iç-, ağır kél-, ‘aqlı két-, sona qoy-, zulm kör-, yıraq tur-, miskinlikke tüş-, oruç tut-, kücü yét- vb.)

3.Fiil + Zarf-Fiil Eki + Yardımcı Fiil Yapısında Olan Birleşik Fiiller (Yaklaşma fiilleri: öle yaz-: öleyaz-, sora bar-: ziyaret et-, ölmege az qaldı; Tezlik fiilleri: aça bér-: açiver-, tike qoy-: dikiver-, oza kör-: geçiver-, Süreklilik fiilleri: aqa tur-: akıp dur-, qaçıp yüri-: sürekli kaç-, baqa qal-: bakakal-; Yeterlilik fiilleri: anılayı bil-: anlayabil-, qıla al-: kılabil- vb.)

4.Fiil + Sıfat-Fiil Eki + bol- (ol-) Yapısında Olan Birleşik Fiiller (*anlamış bol-:anlamış ol-; uyur bol-: çıqmas bol-; tapulğan bol-: bulunmuş ol-; bilüglü bol-: bilir ol-; xoyuçı bol-: terk et-, terk edecek ol-*) (Güner 2013:305-320).

Z.M.Väliullina vd. (1972:150-154) Tatarcada koşma fiiller (*sawbullaşuw, küzallaw vb. gibi*) ve dizme fiiller olmak üzere iki farklı birleşik fiil yapısından bahseder. Dizme fiillerin isim + yardımcı fiil, isim + hal eki + yardımcı fiil, fiil + zarf fiil eki + müstakil fiil yapısında olduklarını belirtir, ancak bu yapıdaki birleşik fiillerin bazı dilciler tarafından birleşik fiil sayılmadığını belirtir ve kendisi bu hususta değerlendirme yapmaz.

D.T.Tumaşeva (1978:189-191) da Tatarcada birleşik fiilleri koşma ve dizme fiiller olmak üzere iki başlık altında inceler. Koşma fiillerin sayılarının çok az olduğunu belirtir ve *buysınuw, küzallaw, sawbullaşuw* gibi örnekleri verir. Koşma fiiller her zaman birleşik yazılırlar. Dizme fiillerin *isim + yardımcı fiil (it-: yuq it-, qıl-: doğa qıl-, bul-: gışıyq buluw, kil-: mäs kilüw), tabiat taklidi sesler + yardımcı fiil (ah it-, ju it-), fiil + -p, -a, -i zarf-fiil eki + fiilden (alıp qayt-, yığıla yaz-, çäyniy başla-)* yapılan analitik yapıları türleri olduğunu belirtir.

Kazan-Tatar Türkçesinde birleşik fiillerle ilgili değerlendirmeler birbirine yakın bir mahiyet arz eder. Ancak birleşik fiiller konusunda tüm gramerciler aynı kanaatte değillerdir. M.Z.Zäkiyev vd. (1998: 361-379) Tatar Grammatikası adlı eserde birleşik fiilleri oluşum şekilleri yönünden ikiye ayırırlar:

1.Dizili bağlanışta (tëzülë bäylänëş) olan ve fiil₁ + fiil₂ şeklinde yapılan birleşik fiiller (*kiyëniw-yasanuw, yılaw-sıqtaw vb. gibi*).

2.Sıralı bağlanışta (iyärtülë bäylänëş) olan birleşik fiiller (*İsim + it-, kil-, bul-, qıl-, yasa-, bir-, al-yardımcı fiili: hörmät itüw, turı kilüw, qarar qıluw, manevr yasaw vb.*). Tatar Grammatikası'nda *fiil + yardımcı fiil* yapısındaki fiiller *dizme fiiller (tëzmä fiğil'lär)* olarak adlandırılır ve diğer birleşik fiillerden ayrılır. Bu yapıdaki fiiller zarf-fiile bağlanan yardımcı fiillerden oluşur ve yardımcı fiil olarak *alıw,*

baruw, bētiw, birüw, qaluw, kēriw, kitüw, saluw, töşüw, uturuw, çıǵaruw, yatuw, cibäriw, citkēriw, atuw, taşlaw, başlaw, bētēriw, yörüw, qaraw, kilüw, quyuw, toruw, uzuw, çıǵuw, yazuw, ütüw, citüw fiilleri kullanılır (Zäkiyev vd. 1998:361-379).

Leksik-Semantik Yol ile Fiil Yapımı

Leksik-semantik yol ile oluşan fiillerde fiilin anlamı genişleyerek fiil, kök ile leksik-semantik ilişkisini bütünüyle koparır ve bu halde yeni oluşan yapı leksik birim, yani ilk fiilin eş sesliliği meydana gelir.

Bu usul ile yapılan fiiller;

- 1.İş-hareket fiili → soyut süreç fiili: *iz-* (*xalıqnı iz-*), *qıs-* (*xalıqnı qıs-*), *bas-* (*xalıqnı bas-*).
- 2.Hareket fiili → iş fiili: *çayqa-* → *çayqa-* (*kēr çayqaw*).
- 3.Belirli bir süreç fiili → iş fiili: *ozat-* (*cēpnē ozatuw*), *köt-* (*kötü kötüw*).
- 4.Belirli bir süreç fiili → durum fiili: *oyı-* (*ayaq oyuw*), *tönä-* (*şarab tönäw*) (Zäkiyev vd. 1998: 379).

L.Cäläy (2000:145) de Tatar Tēlññj Tarixi Morfologiyäsē adlı eserinde, fiillerin yapılışı konusunun G.Alparov ve Ş.Ramazanov tarafından geniş şekilde ele alınmış olması dolayısı ile kendisi tarafından değerlendirilmesine gerek duyulmadığını belirtir.

Fuat A.Ganiyev (2013:173-189), birleşik fiillerin oluşumu ile ilgili olarak dizili ve sıralı bağlanışta olan parçaların eklenerek birleşik fiilleri oluşturduklarını belirtir.

1.Dizili Bağlanışta Olan Parçaların Eklenerek Birleşik Fiilleri Oluşturması: *qaǵuw-suǵuw:* vurmak-dövmek, *kiyññw-yasanuw:* giyinip kuşanmak, *yanuw-köyüw:* yanıp tutuşmak vb. gibi.

2.Sıralı Bağlanışta Olan Parçaların Eklenerek Birleşik Fiilleri Oluşturması

Fiil olmayan sözlerden fiillerin oluşumu

Bu tür fiillerin düzenli oluşumunda *it-*, *bul-*, *qıl-*, *kil-*, *yasa-* yardımcı fiilleri kullanılır. Ayrıca, *bir-*, *kitēr-*, *al-* yardımcı fiilleri de kullanılır, ancak dilde bunların sayısı azdır.

Kök+ itüw fiili şekli: *zur it-*, *ant it-*; *şpionlıq it-*, *küräzälēk it-*;

Sıfat + it-: *xatınlı it-*, *irlē it-*, *mäcbür it-*;

Sayı + it-: *iki it-*, *öç it-*;

Haber sözü + it-: *yuq it-*, *bar it-*;

Ünlem + it-: *ah it-*, *ıh it-*;

Ses yansıması + it-: *doñq it-*, *şaq it-*;

Tarz yansıması + it-: *yalt it-*, *yaltır-yoltır it-*.

Kök + kilüw fiili şekli

Datif ekli isim + kil-: *barlıqqa kil-*, *iskä kil-*; *Zarf + kil-*: *turı kil-*, *täñgäl kil-*;

Ses yansıması + kil-: *bēz-bēz kil-*, *çupur-çupur kil-*;

Tarz yansıması + kil-: *qıymıl-qıymıl kil-*, *yultır yultır kil-*.

Kök + buluw fiili şekli

Sıfat + bul-: *qabul bul-*, *tar-mar bul-*;

Zarf + bul-: *ävärä bul-*, *qarşı bul-*;

Haber sözü + bul-: *bar bul-*, *yuq bul-*.

Kök + qıluw fiili şekli: *qarar qıl-*, *gönah qıl-*.

Kök + yasaw fiili şekli: manevr yasa-, boyqot yasa-.

Kök + birüw fiili şekli: qommentariy bir-, xäbär bir-, taviş bir-.

Dizme Fiillerin Fiillerden Oluşumu

Kazan-Tatar Türkçesinde dizme fiiller *-p* ya da *-a*, *-ä*, *-y* bitişli zarf fiillere onları düzenleyen bazı fiiller eklenerek oluşur. Bu yapıda zarf-fiille birlikte *aluw, atuw, baruw, başlaw, bëtüw, bëtürüw, birüw, yöriw, qaluw, qaraw, kəriw, kilüw, kitüw, quyuw, saluw, toruw, töşüw, uzuw, utıruw, çığıw, çıgaruw, yazuw, yatuw, ütüw, cibäriw, citüw, citkəriw* gibi yardımcı fiiller kullanılır.

Ercan Alkaya, Mişer Tatar Türkçesi (2014:318-330) adlı eserinde ilgili alandaki birleşik fiilleri tasvir fiilleri (*muhtelif eklerle kullanılan al-, başla-, bël-, bir-, bët-, qal-, qaldır-, kil-, kit-, quy-, tır-/tor-, utır-, yat-, yêber-, yêr-/dcêr-*), bir isim unsuru ile bir yardımcı fiilden kurulan birleşik fiiller (*isim + qıl-, it-, bul-, yasa- yardımcı fiilleri*) ve anlamca kaynaşmış birleşik fiiller (*sawbullaş-, kön it-, awırlıq kür-* vb. gibi) olmak üzere üç ana başlık altında toplayıp incelemiştir. Anlamca kaynaşmış birleşik fiiller de bir isim ve bir fiil unsurundan oluşur. Unsurlardan biri veya hepsi sözlük anlamları dışında kullanılır. Bu birleşik fiillerin bir kısmı deyim olarak da kullanılır.

Fatma Şahan Güney (2015:91), Tatarcada bileşik eylemlerin çoğu zaman bir ad unsuru ile bir eylem unsurundan oluşan sözcükleşmiş kavramlar (*sawbullaş-: vedalaş-; küzalla-: göz önüne getir-, hayal et-; buysin-: boyun eğ-; awız it-: tadına bak-; baş vat-: kafa patlat-/kafa yor- vb. gibi*) olduğunu belirtir. Adlarla birlikte eylem yapan *bul-, it-, qıl-, yasa-, işlä-* gibi sınırlı sayıda yardımcı eylemle kurulan birleşik eylemlerden de bahseder. Tatarcada ayrıca, *-A/y* veya *-(I)p* ulaç eklerinden biriyle kurulan birleşik eylemlerin (*barıp cit-*) de olduğunu ifade eder.

Eylem öbeğindeki eylemler, yapıları bakımından basit (*uqı-, kür-*), türemiş (*sal-ın-: inşa edil-, suwı-n-: soğu-*), birleşik (*sawbullaş-: vedalaş, küzalla-: göz önüne getir-*) yapıda olabilir. Ayrıca bazı adların kendilerini eylemleştiren *it-, bul-, qıl-, yasa-, bir-* vb. yardımcı eylemlerle kurdukları hem sözdizimsel hem de semantik yönden bir bütün olan deyimleşmiş (idiomatik) eylemler de vardır (*qulaq sal-: kulak ver-, küz sal-: göz at- vb.*). Deyimleşmiş birleşik eylemlerde, ad unsurunun yanında gelerek onu eylemleştiren yardımcı eylemler, birleşik ad oluşturmada kullanılan standart yardımcı eylem kadrosunun dışındaki eylemlerden seçilmiş olup ortaya çıkan birleşik yapılar idiomatik anlamlar içerir (Güney 2015:183-184).

Bu çalışmada, Fuat Ganiyev'in Tatarça-Törökçä Süzläk'i ve günümüz Tatar yazarlarından Zölfät Xäkim'in Saylanma Äsär-lär II-Povest'lar-Xikäyälär adlı eserindeki Qurqu (Korku) isimli povesti incelenmiş; bu eserler yardımı ile birleşik fiil yapılarına dair madde başlıkları tespit edilerek örneklendirilmeye çalışılmıştır.

1.Koşma Fiiller (Quşma Fiğıl'lär)

V.N. Xangildin (1959: 159-161), birleşik fiil yapımında *it-, qıl-, bul-* gibi yardımcı fiillerin üretken olduğunu belirtir. Xangildin, Tatar Türkçesinde var olan koşma ve dizme fiil yapısının ilk kısmını teşkil eden koşma fiillerdeki asıl fiillerin bir parçasının devamlı kullanılış sürecinde kendi müstakillliğini kısmen veya tamamen yitirmiş olduğunu ifade eder (*qot + oruw = qotıruw, küz + atuw = küzatuw, yuq uluw = yuğaluw*).

Kazan-Tatar Türkçesindeki birleşik fiilleri genel kabul doğrultusunda koşma (quşma) ve dizme (tëzmä) fiiller olarak ikiye ayıran Z.M.Väliullina vd. (1972:153), Tatarcada koşma fiillerin sayısının çok olmadığını belirtir ve bu grup ile ilgili olarak *sawbullaşuw, küzallaw, başbaştıqlanuw, ikëyözlälänüw, üzsüzlälänüw, cilquwarlanuw, atqazanuw, şaqqatuw* gibi örnekleri verir.

F.Xisamova (2006:273-274) da sentaktik (sözdizimsel) yöntemle Tatar dilinde koşma ve dizme fiillerin yapıldığını belirtir. Koşma fiiller iki sözün, çoğunlukla bir isim ve fiilin, birleşmesi ile yapılır

(*atqazan-, buysin-, küzalla-*). Bazı koşma temelli fiiller ise birleşik kelimelere ekler getirilmek suretiyle yapılır (*ikē+yöz+lē+län-, üz+süz+lē+län-*) (Xisamova, 2006:273). Kazan-Tatar Türkçesinde bu tür fiillerin sayısı çok değildir.

atqazan-	buysin-	küzalla-
başbaştıqlan-	ikēyözlälän-	küzät-
sawbullaş-	üzsüzlälän-	
şaqqat-	yuğal-	

2. Dizme Fiiller (Tëzmä Fiğl'lär)

Z.M.Väliullina vd. (1972:153), Tatar dilinde *azap çig-, qayğığa sabış-, säfär qıl-, qot oç-* vb. gibi dizme (tëzmä) fiillerin var olduğunu belirtir. Dizme fiiller *isim + it-, bul-, qıl- (icat it-, gäşıyq bul-, säfär qıl-)*; türlü hallerdeki isimler, tabiat taklidi sesler ve müstakil fiillerden oluşan dizili fiiller (*baş tart-, iskä töş-, süz qat-, teldän qal-, qırt kis-, du kil-* vb. gibi) ve *zarf-fiil + fiil* formasındaki birleşik fiiller olmak üzere üç gruba ayrılır.

F.Xisamova (2006:274), zarf-fiil ve yardımcı fiilden oluşan dizme yapıların sadece bazı durumlarda birleşik fiil meydana getirdiğini belirtir. Bu tür yapılara *alıp + yardımcı fiil* şeklindeki *alıp baruw, alıp qaytuw, alıp kitüw* gibi örnekleri verir. F.Ganiyev (2002:200-207), Tatar Grammatikası II adlı eserde, işin yapılma derecesini bildiren *barıp citüw, uqıp çığıw, basıp toruw* şeklindeki analitik dizilişleri de birleşik fiiller grubuna sokar ve onları birleşik fiillerin bir türü sayar. Ancak, Xisamova'ya göre bu yapılar birleşik fiil olmayıp sadece fiilin kılınış ve çatı özelliği ile ilgili hususlardır (Xisamova, 2006:274).

Safiullina ve Zäkiyev (2006:304-305), çeşitli yardımcı fiillerle birlikte kullanılan dizme fiillerin (*gäfu it-, satıp al-, uylap tap-, iskä töşər-, qul çap-, tın al-*) geniş yer tuttuklarını belirtir. Dizme fiiller *isim + fiil (ayaq çaluw, açu kitëriw, baş tartuw, is kitüw, qarın açuw, yafraq yaruw, tēlgä kilüw, iskä tüşüw, teldän qaluw, küzdäñ yuğaluw, hälaq buluw, täq' dim itüw)*, *tabiat taklidi + fiil (ah itüw, ju itüw, qılt itüw)*, *fiil + fiil (analitik yapılu) (kilēp çığıw, yığıla yazuw, yazıp cibäriw)* kalıplarında yapılır ve ayrı yazılırlar.

Kazan-Tatar Türkçesinde yer alan dizme fiillerin bir türü de *fiil₁ + fiil₂* şeklinde yapılan birleşik fiillerdir (*kiyëniw-yasanuw, ylaw-sıqtaw* vb. gibi). M.Z.Zäkiyev vd. (1998: 361), bu yapının dizili bağlanışta olan parçaların birleşmesi ile oluştuğunu belirtirler.

2.1.İsim + Yardımcı Fiil Kalıbında Olan Birleşik Fiiller

Bir yardımcı fiilin temel işlevi önündeki ad unsurunu fiilleştirmek, ad unsurunun bildirdiği varlığı (nesne, durum veya nitelik, iş) bir hareket kavramı hâline getirmektir. Yardımcı fiillerin önlerindeki ad unsurlarının bir hareket kavramı halinde ifade edilmesini sağlarken gösterdikleri hususiyetlerin -bu fiillerin oluş, durum veya kılış bildirmesi yanında üzerlerinde taşıdıkları kılınış türü (başlama, süreklilik, bitiş) ve anlamları çerçevesinde- söz dizimi ve anlam bakımından bir kısım işlev ve anlam farklılıklarını da beraberinde bulundurur (Karabeyoğlu 2008:17).

Türkiye Türkçesinde bu tür yapılar bir ad veya sıfat ile *et-, eyle-, yap- kıl-, ol-* ve *bulun-* yardımcı fiillerinin birleşmesinden oluşmuştur. Birleştikleri yardımcı fiilin görevi, bir adı fiil durumuna getirmektir. Dolayısı ile esas anlam ad üzerindedir. Yardımcı fiil, yalnızca adı “etmek”, “yapmak”, “kılmak” ve “olmak” anlamları katarak fiilleştiren ve çekim eklerini alan bir işlev yüklenmiştir (Korkmaz 2014:693).

Kazan-Tatar Türkçesi yardımcı fiiller yönü ile Türkiye Türkçesine göre daha zengin bir yapıya sahiptir. Claus Schönig, Hilfsverben im Tatarischen adlı eserinde, Kazan-Tatar Türkçesinde kullanılan “*al-, başla-, bēl-, bēt-, bētər-, bir-, bul-, cibär-, cit-, citkēr-, ırğıt-, kit-, kür-, qal-, quy-, sal-, taşla-, tor-*

utır-, yat-, yörë-” gibi yardımcı fiillere yer verir. Nicholas Poppe (1961:101-102) ise Tatar Manuel adlı eserinde birleşik fiillere kısaca değinir ve şu yapılardan bahseder: *bul-* fiili ile yapılan eşit tamamlayıcı (*İsim + bul- yardımcı fiili: qabul buldı, hālaq buldı*); *it-* veya *qıl-* yardımcı fiili ile direkt nesne olarak (*yärdäm ittë; fida qıldı*); diğer bazı fiillerle de direkt nesne olarak (*ant iç-, süz bir-*).

M.Z.Zäkiyev vd. (1998:73), Tatarcada birleşik fiil yapımında “*al-, at-, bar-, başla-, bët-, bëtër-, bir-, bul-, cibär-, cit-, citkër-, çıq-, çıgar-, it-, kër-, kil-, kit-, qal-, qara-, quy-, sal-, taşla-, tor-, töş-, utır-, uz-, üt-, yasa-, yat-, yaz-, yör-*” gibi yardımcı fiillerin kullanıldığını belirtir. Tatar Türkçesinde fiil olmayan sözlerden birleşik fiillerin düzenli oluşumunda “*it-, bul-, qıl-, kil-, yas-*” gibi yardımcı fiiller dahil olur. Kazan-Tatar Türkçesinde “*bir-, kitër-, al-*” yardımcı fiilleri ile oluşan birleşik fiiller çok değildir (Ganiyev 2013:148).

Fuat Ganiyev’in Tatarça-Törëkä Süzlëk adlı eserinde tespit edilebilen yardımcı fiiller ise “*al-, at-, bar-, başla-, bët-, bëtër-, bër-, bul-, cibär-, cit-, citkër-, çıq-, çıgar-, it-, kër-, kil-, kit-, qal-, qara-, qıl-, quy-, sal-, tor-, töş-, utır-, uz-, yat-, yaz-, yör-*” şeklindedir. Zölfät Xäkim’in Qurqu (Korku) adlı povestinde de koşma fiillerden başka *al-, ävërë äylän-, äyt-, äyt-, başla-, başlan-, bët-, bëtër-, bir-, bir-, bul-, buysin-, çağır-, çayqa-, cibär-, çıq-, cit-, cıyın-, irëş-, it-, kër-, kiç-, kil-, kil-, kir-, kit-, kit-, kitër-, qal-, qap-, qara-, qayt-, qıçqır-, qıl-, qıy-, quş-, quy-, siz-, sora-, suq-, tap-, tälä-, ti-, tıñla-, tırış-, tor-, töş-, tot-, totın-, totın-, toyl-, tudır-, üt-, ütën-, utır-, utırt-, uyna-, yasa-, yat-, yaw-, yögër-, yör-, yulıq-, yür-* gibi yardımcı fiil veya yardımcı fiil görevindeki müstakil fiil örneklerine rastlanmıştır.

2.1.1.[(İsim + (Ø)) + Yardımcı Fiil]

Tatar Türkçesinde *isim + yardımcı fiil* kuruluşunda olan birleşik fiillerde isimlerden düzenli birleşik fiil türetilmesinde en büyük rolü *itiw, kiliw, buluw, qıluw* yardımcı fiilleri oynar. Daha az düzenli *isim + birleşik fiil* teşekkülleri ise *birüw, yasaw, kitëriw* gibi yardımcı fiillerle yapılır (Ganiyev, 2010:89). Elbette burada belirtilen yardımcı fiillerden başka pek çok fiil de bu görevi ifa edebilmektedir.

abort yasa-	gozër ütä-	soraw bir-
analiz yasa-	irëk al-	taniş bul-
aqıl bir-	ış qıl-	vaqıt üt-
bankrot bul-	künjël siz-	xis it-
bitaraf bul-	lift çağır-	yärdäm sora-
cavap bir-	qarşı kil-	yañgır yaw-
cavap köt-	qarşı tor-	yasın çıq- (uqı-)
cılı yögër-	qul quy-	zıyan kitër-
geroy bul-	säbäp äyt-	
gönah qıl-	säyër toyl-	

2.1.2.[(İsim + -ı, -ë; -sı, -së; -ları/-läre İyelik Eki)] + Yardımcı Fiil

açuwı kil-	isë kët-	tëşë çıq-
atı çıq-	közë töş-	

2.1.3.[(İsim + -ı/-ë; -sı/-së; -ları/-läre İyelik + -n Akkuzatif Eki)] + Yardımcı Fiil

cäzasın kür- küzën aç- şifrın aç-

2.1.4.[(İsim + -a/-ä; -ğa/-gä; -qa/-kä Datif Eki)] + Yardımcı Fiil

aŋğa kil-	küzgä kürën-	rätkä kir-
astına sal-(suq-)	otdelğa çağır-	sanğa suq-
buriçqa bir-	oxşarğa tırış-	těläkkä irëş-
canvarğa ävërël-	öygä qayt-	törmägä utırt-
facığagä yulıq-	qalırğa öndä-	uyğa qal- (tal-)
ğadätkä kir-	qanunğa buysın-	
iskä töş-	qulğa al-	

2.1.5.[(İsim + -dä/-da; -tä/-ta Lokatif Eki)] + Yardımcı Fiil

iminlëktä yäşä-	ışıqta yäşä-	istä tot-
uyda tot-	väg'dädä tor-	yakor'da tor-

2.1.6. [(İsim + -dän/-dan; -tän/-tan; -nän/-nan Ablatif Eki)] + Yardımcı Fiil

aŋnan yaz-	dön'yadan kit-/üt-/kiç-	istän çıq-(çıgar-)

2.1.7.[(İsim + -ası/-äsë Gereklilik Eki)] + Yardımcı Fiil

alası kil-	izäsë kil-	qalası kil-
bëläsë kil-	këräsë kil-	qaytası kil-
biräsë kil-	kirtäsë kil-	yabışası kil-
ciltërätäsë kil-	oçraşası kil-	
ışanası kil-	qaçası kil-	

2.2.Kelime Grubu + (Hal Eki) + Yardımcı Fiil Kalıbında Olanlar**2.2.1.[Sıfat Tamlaması + (Hal Eki)] + Yardımcı Fiil**

töpsöz arbağa utırt-	yalğış yulğa kër-(kit-)	yartı yulda qal-
turı yulğa sal-	yaqtı dön'yağa kil-	

2.2.2.İsnad Grubu + Yardımcı Fiil

çäçë ürä tor-

2.2.3.Belirtme Grubu + Yardımcı Fiil

inkyarnı inkyar it-	süzən süz it-	tuzandaynı tubalday it-
olı başın kəcə it-	tümgäknə taw it-	

2.2.4.Yönelme Grubu + Yardımcı Fiil

äsərləkkä duçar it-	utqa kerosin sip-	yodırıqqa irək bir-
buğazğa buğaz (kil-)	xärəfkä yabışıp yat-	yözgä qara yağ-

2.2.5.Bulunma Grubu + Yardımcı Fiil

ıçtā bürəlār ula-

2.2.6.Ayrılma Grubu + Yardımcı Fiil

avızdan ut çäç-	sudan qorı çıq-	töymäden döyā yasa-
ıçkā cılı kər-	tirəsənnän çığarday bul-	

2.2.7.Kısaltma Grubu + Yardımcı Fiil

buğazğa buğaz (kil-)	ıç ıçkā (arqağa) yabış-	ıñnə ıñgā quy-

2.2.8.Edat Grubu + Yardımcı Fiil

cir bəlān tigəzlä-	külägä kəbək yör-	tələ bəlān qoş tot-
duğa bəlān pəçān çap-	kürkə kəbək qabarın-	tigānək kəbək yabış-
dürt küz bilān köt-	küz qarası kəbək saqla-	tırnaq bəlān dā çiyərttərmä-
ikmāk-toz bilān qarşıla-	ni küz bəlān kür-	tüzəmsəzlək bəlān köt-
ilək aşā ütkər-	qırın (küz bəlān) qara-	uç töbëndä gənā yört-
ınā bəlān qoyı qazı-	sul ayağı bəlān tor-	ülēm yokısı bəlān yoqla-
kükrāk bilān qarşı tor-	təl bəlān tęgərmän kor-	yaxşı süz bəlān iskā al-

2.2.9.[(İsim + Bağlaç)]+Yardımcı Fiil

avız da açır- (açtırma-)	kərfək tā qaqma-	qıl da qıymıldatma-
avız da açma-	küz dā açırma-	

2.3.İkilemelerle Kurulan Dizme Birleşik Fiiller

2.3.1.Aynen Tekrar + Yardımcı Fiil ile Kurulan Birleşik Fiiller

çelt-çelt yom-	mışıq-mışıq kil-	täpi-täpi yörë-
cēm-cēm it- (kil-)	öyër-öyër yör-	täp-täp it-
cilfër-cilfër it- (kil)	parä parä kil-	yıltır yıltır kil-
cilfër-cilfër yör-	pış-pış kil-	

2.3.2.Yansıma Kaynaklı İkilemeler + Yardımcı Fiil ile Kurulan Birleşik Fiiller

ah-vah it- (kil-)	pış-pış it-	tëk-tëk it-
çaldır-çaldır kil-	pış-pış söyläş-	tır-tır it-
çëñ-çëñ it-	şaltır-şoltır it- (kil-)	tır-tır yögër-
dër-dër it- (qaltıra-, kil-)	şaq-şoq kil- (it-)	tuq-tuq it-(kil-)
gör-gör kil-	şaw-gör kil-	yalt-yolt it-
këlt-këlt it-	şaw-şuw kil-	yılt-yılt it- (kil-)
kët-kët köl-	şaw-şuw kütär-/quptar-	zır zır äylän-
pışıq-pışıq yıla-	şırıq-şırıq köl-	zır zır it-

2.3.4.Zıt Anlamlı Tekrar + Yardımcı Fiil ile Kurulan Birleşik Fiiller

aldım-birdëm yasa-
cir-kük bëtërëp izlä-
ıssälë-suwıqlı bul-

2.3.5.Eş Anlamlı Tekrar + Yardımcı Fiil ile Kurulan Birleşik Fiiller

atı-çabı çıq-	savıt-saba şaltırat-	zar-intizar bul-
huşı-aqlı kit-	tëlsëz-önsëz qal-	
iskä-aŋga kil-	yort-cirsëz qal-	

2.3.6.Yakın Anlamlı Tekrar + Yardımcı Fiil ile Kurulan Birleşik Fiiller

äräm-şäräm it-	ikmāk-toz bilän qarşıla-	qara-qarşı kil-
ärlë-birlë yör- (suğıl-)	im-tom it-	tël-tëş quzğatma-
ävëş-tüvëş kitër-	iskä-osqa kërma-	tırım-tırağay bul-(kil-)
başlı-küzli bul-	it-mayda yöz-	xäyër-fatıyxa bir-
başlı-küzli it-	lām-mim äytmä-	zir-zöbär kil-
igä-çöygä kil-	pıran-zaran kil-	
igë-çigë kürënmä-	pıran-zaran kitër-	

2.3.7.İlâveli Tekrar + Yardımcı Fiil ile Kurulan Birleşik Fiiller

çaldır-çuldır kil-	ıq-mıq it- (kil-)	öf-töf it-
ıgı-zıgı kil-	ırıp-yırıp çıq- (üt-)	tır-pır kil- (it-)
ıgı-zıgı quptar-	ırlı-mırlı tor- (yâşâ-)	
iläs-miläs kil-	ır-mır it- (kil-)	

2.4.Fiil + Zarf-fiil Eki + Müstakil Fiil Yapısındaki Dizme Fiiller

Nicholas Poppe (1961:101-102), Kazan-Tatar Türkçesinde zarf-fiil + fiil (*alıp kittë, alıp kildë, oçıp çıqtı*) yapısında olan birleşik fiillerle ilgili olarak şu bilgileri verir:

1.Zarf-fiillerle birlikte yardımcı fiiller olarak görev yapan fiiller (*sıyır sözëp cibärdë: sıgır süsüp kaçtı, uñış ölgërëp kilä: ürün olgunlaşıp geliyor/ürün olgunlaşıyor, samolyot oçıp kilä: uçak uçup geliyor/uçak geliyor*).

2.Sonu -p ve -Ä ile biten zarf-fiil ile birlikte kullanılan *kil-*, *bar-*, *tor-*, *yat-* fiilleri (*iş bëtëp kilä: iş bitip geliyor/iş bitiyor, yaxşıra bara: iyileşiyor*).

3.Sonu -p olan zarf-fiil ile yapılan *bët-* (geçişsiz), *bëtër-* (geçişli), *çıq-*, *çıgar-* fiilleri hareketlerin tamamen bittiğini gösterir (*yañırdan bötënläy bëttem: yağmurdan tamamen ıslandım, barlıq kitaplarnı uqıp bëtërdëm: bütün kitapları okuyup bitirdim*).

4.Sonu -p ile biten zarf-fiil ile yapılan *cibär-*, *başla-* ve *kit-* fiilleri yoğun hareketleri, fiilleri gösterir (*yaralanğan ayu aqırıp cibärdë dä yığıldı: yaralanan ayı kükreyip yere düştü, diñëz bik qatı qotırınıp kittë: deniz çok şiddetli dalgalandı*).

5.Sonu -p ile biten zarf-fiil ile *al-* fiili kısa sürede yapılmayı ifade eder (*tagın bëräz işlärgä kiräk: biraz daha çalışmak gerek*).

6.Sonu -p ile biten zarf-fiil ile *cit-* ve *citkër-* fiilleri varış noktasına ulaşmayı bildirir (*işëkkä xätlë yögërëp cittë: kapıya doğru yönelip yürüdü*).

7.Sonu -p ile biten zarf-fiil ile *tuy-* fiili, bir hareketin tam doyma noktasına eriştiğini gösterir (*biz indë yoqlap tuydıq: biz uykuya doyduk*).

8.Sonu -p ile biten zarf-fiil ile *kit-* ve *quy-* fiilleri hareketlerin bir kerede çok hızlı bir şekilde yapıldığını gösterir (*yığılıp kittë: düşüp gitti, kölëp quydı: gülüp saçtı*).

9.Sonu -p ile biten zarf-fiil ile *citkërmä-* (yerine getirme-, tamamlama-) fiili bir hareketin tamamlanmamış sonucunu gösterir (*ütäp citkërmädë: yerine getirmedi, bâyä birëp citkërmädë: değer verip yettirmede, tam değerini vermedi*).

10.Sonu -Ä, -y ile biten birinci şimdiki zaman zarf-fiili ile *yaz-* (-e yaz-, bir şeyden mahrum kal-) fiili daha önce yapılmış hareketleri bildirir (*yığıla yazdım: düşeyazdım*).

Bu çalışma ile ilgili olarak incelenen eserlerde tespit edilebilen örnekler aşağıdaki gibidir.

2.4.1.(Fiil + -(I)p Zarf Fiil Eki) + Müstakil Fiil

alıp qayt-	dawlaşıp al-	uylap çıq-
avırayıp tor-	irëp kit-	uylap quy-
barıp qayt-	sikërëp tor-	uylap tap-
basıp çığar-	söyläşëp quy-	yolqıp çıq-
basıp tor-	tägäräp töş-	
çıgıp kit-	ütëp bar-	

2.4.2.(Fiil + -a/-ä Zarf Fiil Eki) + Yardımcı Fiil

aça töş	buldıra al-	ozata bar-
aqlata al-	caylana başla-	qurqıta al-
aqlana başla-	ciñä al-	tınıçlana al-
aşğa başla-	ıçqına al-	tıyıla al-
äytä al-	irëşä al-	töşenä al-
äytä kil-	kitä al-	ükənä başla-
bara al-	mataşa tor-	xis itä başla-
bara tor-	onıta al-	

2.4.3.(Fiil + -mi/-miçä Zarf Fiil Eki) + Yardımcı Fiil

däşmi qal-	işetmi qal-	tatımıy qal-
ëndäşmi(çä) qal-	sizmi qal-	

2.5.Fiil₁ + Fiil₂ Yapısında Olan Birleşik Fiiller

Kazan-Tatar Türkçesinde birleşik fiil yapma yollarından biri de iki fiilin bir araya getirilmesi yolu ile oluşturulan dizme fiillerdir. Türkiye Türkçesinde böyle bir birleşik fiil yapma yolu yoktur. Bunun yerine birinci fiile zarf fiil eki getirilerek birleşik fiil yapılır.

aşaw-ıçüw	borgalanuw-sırğalanuw	qağuw-suğuw
äylänuw-tulğanuw	buyanuw-yasanuw	qızaruw-buzaruw
bögölüw-suğıluw	kiyänuw-yasanuw	tırışuw-tırmaşuw

2.6.Tasvir Fiilleri

Bir fiil ile bir yardımcı fiilden oluşan birleşik fiillerde ana öge olan fiil başta, yardımcı fiil ise sonda bulunur. Yardımcı fiiller ana fiilleri çeşitli yönlerden niteledikleri için ‘Tasvir Fiilleri’ adını alırlar ve nitelemelerine göre yeterlik, tezlik, yaklaşıklık ya da süreklilik diye adlandırılırlar (Savran, 2001:140).

Tasvir fiilleri, iki ayrı fiilin kaynaşmasından oluşmuş birleşiklerdir. Bu birleşikler içindeki birinci fiil, bir -A, -I veya -(y)Ip zarf fiil yapısındadır ve asıl anlam bu fiildedir. İkinci fiil ise, aslında bir esas fiil olduğu halde, anlam kayması yoluyla, yavaş yavaş hem sözlük anlamından farklı yeni bir anlam kazanmış hem de esas fiil olmaktan çıkıp, esas fiile bazı anlam incelikleri katan bir yardımcı fiil durumuna

gelmiştir. Burada yardımcı fiilin görevi, esas fiildeki oluş ve kılışın biçimini, tarzını tasvir etmektir (Korkmaz 2014:708-709). Kazan-Tatar Türkçesi ile ilgili gramer çalışmalarında Türkiye Türkçesindeki yeterlik, sürerlik, tezlik ve yaklaşma gibi bir gruplandırmaya gidilmemekte, ilgili tasvir fiilleri dâracâ kategoriyâsê/aspectual'lêk (kılınış ulamı) başlığı altında incelenmektedir. Xisamova (2006:218), derece kategorisinin Tatar dilinde iki türlü yol ile yapıldığını belirtir. Birinci yol (sentetik yol), fiil köküne bazı özel eklerin getirilmesi ile yapılır (*kil-gälä, bar-ğala, köl-ëmsërä, yaz-ıştır-ğala vb.*). İkinci yol (analitik yol), zarf fiil şekilleri yanında gelen yardımcı fiiller ile yapılır (*bar-ıp cittä, qayt-ıp kittë, yaz-ıp utıra, yäş-äp yata, aş-ıy qaldı, söyl-iy tora, bar-a tor vb.*).

2.6.1.Yeterlik (İktidar) Birleşik Fiili: Kıpçakçada fiillerde iktidar ifade etmek için *al-* ve *bil-* yardımcı fiilleri kullanılır (Karamanlıoğlu 1994:148). Günümüz Kazan-Tatar Türkçesinde de *fiil + a (-ä, -y) + al + (olumsuzluk eki) + kip eki + şahıs eki* şeklinde kurulur. Tatarcada fiillerin yeterlik şekli *al-* yardımcı fiili ile yapılır (*kürä almadım, kürä ala, bara almas*). Bazı durumlarda yardımcı fiil ile esas fiilin birleştiği görülür (tüzâlmisîñ: dayanamazsın) (Ercilasun 1991:1095). Kazan-Tatar Türkçesinde yeterlik fiilinin olumsuzu Türkiye Türkçesinden farklı olarak *al-* ve *bil-* fiillerine *-mä/-ma* olumsuzluk eki getirilerek yapılır. Türkiye Türkçesinde yeterlik birleşik fiili, Eski Türkçedeki *u-* (*u-ma- > -ama-; görebil- / göre-me- < göre-u-ma-*) yeterlik fiilinin gelişim seyri ile ilgilidir.

İncelenen metinlerde hem ayrı hem birleşik şekilde yeterlik fiili örneklerine rastlanmıştır. anlata al-

äytaal- < äytä al-

ciñal- < ciñä al-

küral- < kürä al-

bara al-

ciñäl- < ciñä al-

töşenä al-

baral- < bara al-

irëşä al-

yärdäm ital- < yärdäm itä al-

buldıra al-

isbatlıy al-

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de *al-* fiili ile birlikte *bil-* yardımcı fiili de bu görevde kullanılmaktadır (*uqıy bil-, yasıy bil-, pëşërä bil-*).

2.6.2.Sürerlik/Süreklilik Birleşik Fiili

G.Güner (2013:301-302), Kıpçak Türkçesinde süreklilik ifade eden *tur-* (*aqa tur-*), *yür-* (*qaçıp yür-*), *qal-* (*baqa qal-*) gibi örnekler verir. Kazan-Tatar Türkçesinde sürerlik anlamını vermek için *fiil + -a/-ä, -y veya -p zarf-fiil eki + yardımcı fiil (tor-: bara tor, söyliy tora; utır-: yazıp utıra; yat-: yäşäp yata)* yapısı veya *fiil + -ğala/-gälä eki (bar-ğala, kil-gälä, yaz-ıştır-ğala)* gibi şekiller kullanılır.

bara tor-

uqıp utır-

yabışıp yat-

mataşa tor-

uylap yat-

yäşäp yat-

süyläşep utır-

uylap yat-

2.6.3.Tezlik Birleşik Fiili

Kıpçak Türkçesi için tezlik bildirme maksadı ile *fiil + -a/-ä zarf-fiil eki + yardımcı fiil (aça bër-; tike qoy-: dikiver-; oza kör-: geçiver-)* gibi yapılar kullanılır (Güner 2013:301-302). Xisamova (2006:218), Kazan-Tatar Türkçesinde tezlik anlamını vermek için fiil köküne özel anlamlı bazı ekler getirmek şeklindeki sentetik yolun (*köl-ëmsërä*) veya *fiil + zarf-fiil eki + yardımcı fiil* şeklindeki analitik yolun (*bar-ıp cittä, qayt-ıp kittë vb.*) kullanıldığını belirtir.

barıp cit-

kêrêp kit-

nıgıp cit-

irêp kit-

kilêp cit-

ülêp kit-

2.6.4.Yaklaşma Birleşik Fiili

Kıpçak Türkçesinde yaklaşma anlamı *yaz-* (*öle yaz-*) yardımcı fiili ile verilir (Güner 2013:301-302). Nicholas Poppe (1961:101-102), Tatar Türkçesinde sonu *-Ā* ve *-y* ile biten birinci şimdiki zaman zarf-fiili ile *yaz-* (*-e yaz-*, *bir şeyden mahrum kal-*) fiilinin daha önce gerçekleşmiş hareketleri bildirdiğini ifade eder (*yığıla yazdım*). A.F.Karamanlıoğlu (1994:150), *yaz-* yardımcı fiilinin, fiilin gösterdiği anlama yaklaşmayı veya o işin, hareketin gerçekleşmesine ramak kaldığını ifade ettiğini belirtir.

Fuat A. Ganiyev'e göre Tatarcadaki fiillerin modal şekilleri birleşik fiil değildir. Çünkü *yaza aluw*, *êşli bēlūw* gibi şekillerde ikinci öge, dilbilgisel işlev içeren modal fiildir. Bu birleşik modal şekiller, mastarla birlikte birleşik yapı oluşturan Almancadaki modal fiilleri andırmaktadır ve onlar da birleşik fiil sayılmaz (Ganiyev 2010:98).

2.7.Anlamca Kaynaşmış Birleşik Fiiller

Anlamca kaynaşmış birleşik fiiller, bir isim veya bir fiil unsurundan oluşur. İsim başta, fiil sonda bulunur. Unsurlardan biri veya hepsi sözlük anlamları dışında kullanılabilir. Bu tür fiillerin bir kısmı deyim olarak da kullanılabilir (Alkaya 2014:329).

açuwın yot-

avırayıp tor- (kit-)

ağaç atqa atlandır-

avırlık it-

ällä kēm bul-

avız açıp (karap) tor-

ällä kēmlän-

avız balda-mayda bul-

Allağa tapşır-

avız bēlän tıngla-

altın tawlar väğ'dä it-

avız eşendä botqa pēşer-

aŋ kēr-

avız pēş-

aŋğa kil-

avız suları kil- (aq-)

aqıl bir-

avız tursayt-

aqıl kit-

avız yomıp utır-

aqıldan şaş- (yaz-)

avızdan ut çäç-

aqılğa kil-

avız kolakka cit-

ataman bul-

ayak astında bul-

atı çık-

ayak astında ural- (butal-)

atı-çabı çık-

ayak cirge time-

aqılğa utır-

ayak tēre-

arqılığa-buyğa yörēp çık-

ayaksız-kulsız kal-

art sabagın ukıt- (öyret-)

ayu mayı sōrt-

äşäkēlēk eşlä-

ayu xēzmätē kürsät-

astan ut yört-

azap kür- (çik-)

astın üske kitēr-

barlıqqa kil-

atlıgıp tor-

barmak aşa kara-

ävēnē yangan (kēşē) kēbēk yör-

barmaqqa barmaq suqma-

baş bêt-
baş birmä-
baş eylen-
baş iy-
baş kütär-
baş qatır-
baş tart-
baş tüzät-
baş vat-
başın aşı-
başlı-küzli bul-
başqa çıq-
bazar yasa- (kor-)
bêlmämêşke salın-
bêrgä bişnê quş-
bil bök-
bit pêş-
bitkä bärêp äyt-
bitlêğen aç-
böğengä kön bêlän yaşa-
bolgançıq suda balıq tot-
borın aşı söylä-
bot kütärêp yat-
bozğa utırt-
buğaz yır- (kiyêr-)
buğazğa buğaz (kil-)
buğazğa yabış-
büksä kiyêr-
bunt kütär-
büränä arqılı bürê kür-
buriçqa bat-
buş yat-
busağanı tapta-
butalıp qal-
buy birmä-
çabı çıq-
çäçlärên yolıq-
çäçrâp kit-
çäçrâp tor-
cäfa çik-
cähännämgä cibär-

can aş-
can at-
can bir-
can êrê-
can isäbên al-
can kër-
can qıy-
can sat-
can tırgä bat- (töş-)
can tirlärê çıq-
cāncal quptar- (çığar-)
çänçälêp kit-
canı qaya quyarga bêlmä-
cäräxätkä toz sip-
cavaplıqtan qaç-
çêbêngä çuqmar (küsäk) kütär-
cêğên cêkkä kitêr-
cêlêğên qorıt- (suır-)
çêlpärämä kitêr-
cên açuwı çıq-
cênê çıq-
cênên çığar-
cêp özärlêk tä xäl qalma-
cidê babasın tanıt-
cidê babasına cit-
cil iskän yaqqa aw-
cilbägäy cibär-
cilkäsên kimêr-
cilkäsêndä tat-
cil-yağır tidêrmä-
cir astına (quyınına) kër-
cir tişêğênä kêrêrdäy bul-
çırağa qal-
çırgançıq al-
cir-kük bêtêrêp êzlä-
citdi tös al-
çoqıp çağar-
çöy buşa-
çübêk çäynä-
çuwanına ti-
dan al-

danğa küm-
 danın sat- (tarat-, çığar-)
 daw qubar- (kütär-)
 dilbëgänë buşayt-
 dilbëgänë üz qulına al-
 dön'yadan kit- (üt-, kiç-)
 dön'yağa kil-
 dön'yanı onıt-
 duğa bëlän pëçän çap-
 dürt küz bilän küt-
 fatixa al-
 fatixa bir-
 ğam' çik-
 ğamäldän çığar-
 ğäp quyırt-
 ğarıq bul-
 ğawğa qubar- (kütär-, çığar-)
 ğaybät sat- (çäynä-)
 ğayëpsëzgä çığar-
 ğazap çiktër-
 ğıybrät al-
 iç buşat-
 iç içkä (arqağa) yabış-
 iç poş-
 içëñä-bavırına kër-
 içtä bürälär ula-
 iğ'tibargä al-
 igä-çöygä kil-
 ıgı-zıgı quptar-
 ikë ağaç arasında adaş-
 ikë ayağın bër qunıçqa tıq-
 ikë küzi dürt bul-
 ikë qulsız qal-
 ikmäk-toz bilän qarşıla-
 il arasına kër-
 il tot-
 iläk soraganda çiläk bir-
 ilham al-
 iman kitër-
 iman öşkër-
 iman sat-

iman uqıt-
 iman(ın) uqıt-
 inä bëlän qoyı qazı-
 inä küzënnän ütkër-
 anıkka tanık (bul-)
 inä östënde (utır-)
 inñë inğä quy-
 ipı çërët-
 ipkä kil- (kër-)
 iptëşlëkkä al-
 ıq-mıq it- (kil-)
 irëk al-
 irën tëshlä-
 irën tursayt-
 irgä çıq- (bar-)
 is aqılını al-
 isë kit-
 işëk tupsasın töşër-
 isëm kütär-
 iskä-anğa kil-
 iskä-osqa kërmä-
 istä tot-
 istän çıq- (çığar-)
 ıştansız qal-
 it qun-
 itäk kisëp ciñ yama-
 itkä pëçän salıp (çabıp) yör-
 itlëk eşlä-
 it-mayda yöz-
 ittän alıp ëtkä sal-
 ixaxa(y) kil-
 iyärdä tot-
 iza çik-
 iza çiktër-
 ızgış quptar- (kütär-)
 käyëf kütär-
 köñël biz-
 kükkä kütär-
 kükräk bilän qarşı tor-
 kükräk kiyër-
 kükräk qaq-

külägä këbək yör-
 külägä töş-
 külägä töşer-
 külägädä qal-
 külägädä qaldır-
 küñel aç-
 küñel ərë-
 küñel qal-
 küñel qırıl-
 küñel tart-
 küñel töş-
 küñel yat-
 küñel yomşar-
 küñeldän çıq-
 küñelë qır-
 küñelgä kil-
 küñelgä sal-
 küñelgä yat-
 küñelnë tırna-
 kürkă këbək qabarın-
 küz aldına kil-
 küz aldında tot-
 küz alış-
 küz alma-
 küz bāylān-
 küz bu-
 küz buya-
 küz dā açırma-
 küz qarası këbək saqla-
 küz sal-
 küz sal-
 küz tēk-
 küz tot-
 küz yügert-
 küz yum-
 küzdän töş-
 küzēn aç-
 küzgä kürēn-
 lāğ'nāt uqı-
 lām-mim äytmä-
 leçtit sat-

mäsäqat' çik-
 mäsxärä bul-
 matām tot-
 mayda yöz-
 mäydan tot-
 migä sēñ- (sēñep qal-)
 mihērbānı kil-
 mixnāt çik- (kür-)
 mıyıq astınnan yılmay- (köl-)
 munça kērt-
 nāfrāt qayna-
 nāq' östēnā bas-
 ni küz bilān kür-
 nigēz qor-
 nigēz sal-
 noğıt sal-
 noqta quy-
 olı başın kēçē it-
 ömēt öz-
 önēn al-
 östān yöz-
 östēn bul- (tor-)
 östēnā bas-
 otıp al-
 oyatqa qal-
 oyatqa qaldır-
 oyıtqı sal-
 pāp it-
 par sal-
 pıçraq at- (taşla-)
 praktikāğa kērt-
 qabēr qazı-
 qalām tibrāt-
 qan qaynat-
 qan qostır-
 qan yılat-
 qan yot-
 qanat astına al-
 qanatın qayır-
 qanğa toz sal-
 qara-qarşı kil-

qıl östëndä tor-
 qul sätlä-
 quldan kil-
 qulın sora-
 rasxodqa çıgar-
 raxättä yöz-
 retkâ kër-
 retkâ kært- (kitër-, sal-)
 sabın kübëğë oçır-
 sabın suwına utırt-
 sağız bul-
 salma savıtına mënëp töş-
 sanduğaç bulıp sayra-
 sanğa al- (sana-, suq-)
 sanğa suğ-
 saq astına al-
 saqlap qal-
 savıt-saba şaltırat-
 şik astına al-
 sınıqqa sılta-
 şöhret al- (qazan-)
 soraw al-
 söyëñçë al-
 stenağa tērä-
 su këbëk iç-
 su yaz-
 suğan sat-
 suğan suwı suwır-
 sul ayağı bëlän tor-
 sulış al-
 süz bir-
 süz köräştër-
 süz qat-
 süz tidërtmä-
 süzdän qal-
 süzëndä tor-
 süzgä kil-
 taban mayla-
 taban yala-
 taban yaltırat-
 tägärägäñçë aş-

tägärmäçkä tayaq tıq-
 täharät sın-
 tal çıbıgı aşat-
 talağı taş-
 täläkä qızdır-
 tälinkä tot- (yala-)
 tām kër-
 tamaq aç-
 tamaq kil-
 tamaq yalğa-
 tamaq yalğap al-
 tamaq yırt-
 tamaqqa taş bul-
 tamaqqa taş bulıp utır- (qadal-)
 tamırına balta çap-
 tañ(ğa) qal-
 tap kil-
 taqlan it-
 taqmaza sat-
 tarağan kër-
 tarağan sanap yat-
 taş (taşları) qız-
 tasma tällän-
 tavişı böyërennän çıq-
 tavişqa kil-
 tawnı tawğa bär-
 tayaq aş-
 tayaq aşat-
 tēgē dön'yağa cibär- (olaqtır-)
 tēgērmän tartır- (tart-)
 tēgērmänenä su qoy-
 tēl açıl-
 tēl bāylän- (kōrmāklän-)
 tēl bēlän tēgērmän qor- (tartır-)
 tēl oçında tor-
 tēl ozayt-
 tēl tidër-
 tēl totlıq-
 tēlänëp al-
 tēldän töşmä-
 tēlë avızına sıyma-

tēlē bēlān qoş tot-
 tēlē çışēl-
 tēlē tēlgā yoqma-
 tēlēnnān tartıp söylāt-
 tēlgā al-
 tēlgā kēr-
 tēlgā kil-
 tēl-tēş quzğatma-
 tigānāk kēbēk yabış-
 tigēz gōmēr it-
 tik tor-
 timērnē qızuwında suq-
 tirēsēnā sıyma-
 tirēsēnnān çığarday bul-
 tırnaq astınnan kēr ēzlā-
 tırnaq bēlān dā çiyērttērmā-
 tırnaq kürsāt-
 tişēk çumanğa küymāğā utırt-
 tōbāp qara-
 tōçē tēllān-
 tōkērēgēn (tōkērēklārēn) yot-
 tōkērēklāp bētēr-
 tōlkē mayı sōrt-
 tōlkē şulpasın iç-
 tōp başına utırt-
 tōpsēz arbağa (çanağa) utır-
 tōpsēz arbağa (çanağa) utırt-
 toqım bozıl-
 toqımı qorı-
 toqımın qorıt-
 tormışqa aş-
 tormışqa çıq-
 tormoz yasa-
 tōs al-
 tōs birmā-
 tōs boz-
 tōs kēr- (qun-)
 tōs qaç- (kit-)
 tōşkā kēr-
 tōtēn bulıp oç-
 tōtēn tavı tottır-

totqan cirdān sındır-
 toyaq suwı iç-
 töymādān dōyā yasa-
 tozaqqa ēlāk- (tōş-)
 tūbāsē kūkkā tiy-
 tufraq tart-
 tumağan balağa bişēk yasa-
 tumağan balağa külmāk tēk-
 tumağan taynıñ bilēn sındır-
 tūmgāknē taw it-
 tupqa tot-
 tūş kiyēr-
 tūşāk yañart-
 tutıy qoş tot-
 tuzandaynı tubalday it-
 tüzēmsēzlēk bēlān köt-
 tuzğa yazmağannı söylā-
 üç al- (qaytar-)
 uç tōbē cılıt-
 uç tōbēndā gēnā yōrt-
 ucaq yafrağı kēbēk qaltıra-
 ügēznē mögēzēnnān ēlāktēr-
 ügi it- (kūr-)
 ükçāsēnā bas-
 ülēm yoqısı bēlān yoqla-
 ülēp yoqla-
 uñay kil-
 ürdāk oçır-
 ütā kürēn-
 utlı tabağa bastır-
 utnı-sunı kiç-
 utqa kerosin sip-
 utqa-suğa kēr-
 uttan alıp suğa sal-
 uyanmas yoqığa tal-
 uyğa çum- (bat-)
 uyğa qal- (tal-)
 uyınğa al-
 üz digānēndā tor-
 vāğ‘dādā tor-
 vaq ilāktān ilā- (uzdır-, ütkār-)

vatıp-sındırıp/vatıp-cimëřëp söyläş-
 vayğa alma-
 vayım çik-
 xäldän kil-
 xäldän tay-
 xäldän taydır-
 xärëf tanı-
 xärëfkä yabışıp yat-
 xäsrät çik-
 xäsrät utı yot-
 xätër çuwal-
 xätër qal-
 xätër qaldır-
 xätërdä qal-
 xätërdä qaldır-
 xätëren kür-
 xäyërçë könënä qal-
 xäyër-fatıyxa bir-
 xıyal dingëzëñdä yöz-
 xıyalğa çum-
 xökëm sör-
 xuş kil-

xuş kil-
 yädä çayır-
 yakor'da tor-
 yala yaq-
 yalgış yulğa kër- (kit-)
 yalt-yolt qaran- (kara-)
 yañağına mënëp töş-
 yaqtı kön kürsätmä-
 yarağa toz sip-
 yartı canın al-
 yäşël uram aç-
 yavızlıq eşlä- (it-)
 yaxşı süz bëlän iskä al-
 yazmış qoçağına taşla-
 yazu tanı-
 yıraq bul- (tor-)
 yodrıq aş- (al-)
 yodırıqqa irëk bir-
 yoldızları turı kil-
 yoqı bazarına kit-
 yoqı simërt-
 yoqı tuydır-

D.Kurucu Unsurlarının Niteliği Bakımından Birleşik Fiiller

Bu bölümde, yukarıda ele alınan ve dizilişi verilen birleşik fiiller yardımcı fiil esasına göre gruplandırılmıştır. 1. Kurucu Unsurlarının Niteliği Bakımından Koşma Fiiller

1.1.İsim + at- Fiili

küzät- < küz at-

1.2.İsim + ul- Fiili

yuğal- < yuq ul-

1.3.İsim + ur- Fiili

qotır- < qot ur-

1.4.İsim + bul- Fiili + -laş- FFYE

sawbullaş-

1.5.İsim + qat- Fiili

şaqqat-

1.6.İsim + al- Fiili + -la- FFYE

küzalla-

1.7.İsim + İsim + İİYE + län- İFYE

ikëyözlëlä-

1.8.İsim + qazan- Fiili

atqazan-

1.9.Zamir + İsim + İİYE + -län- İFYE

üzsüzlëlä-

1.10.İsim + Fiil + -ar Sıfat-fiil Eki + -lan- İFYE

cilquwarlanuw

1.11.İsim + -lan- İFYE

başbaştaqlan-

2.Kurucu Unsurlarının Niteliği Bakımından Dizme Fiiller**2.1.İsim + Yardımcı Fiil Kalıbında Olan Birleşik Fiiller****İsim + bir- Yardımcı Fiili**

aql bir-

garantiya bir-

tıngı bir-

cavap bir-

kiñäş bir-

väg'dä bir-

cäza bir-

răxăt bir-

därt bir-

soraw bir-

İsim + aç- Yardımcı Fiili

avız aç-

künël aç-

yul aç-

käyëf aç-

ut aç-

İsim + it- Yardımcı Fiili

Üavız it-

iş it-

täq'dim it-

bar it-

matur it-

xäbär it-

büläk it-

mäxrüm it-

xis it-

dävam it-

möracägat' it-

xökëm it-

duçar it-

ömët it-

xörmät it-

ğafu it-

qabul it-

yärdäm it-

gomër it- (kiçër-, sör-)

säwdä it-

yuq it-

ig'tibar it-

täisir it-

inkyar ir-

taläp it-

İsim + qal-dır- Yardımcı Fiili

huşsız qal-	tañ qal-	xäyran qaldır-
önsöz qal-	tol qal-	yätim qal-
qotsız qal-	xätër qal-	

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + qal- Yardımcı Fiili

poşamangä qal-	soñğa qal-	uyğa qal-

İsim + bul- Yardımcı Fiili

aktris bul-	ävärä bul-	räxät bul-
ataman bul-	bitaraf bul-	saq bul-
bankrot bul-	geroy bul-	tanış bul-
nigëz bul-	päyda bul-	tınıç bul-
xuca bul-	qanägat' bul-	xasil bul-

İsim + tor- Yardımcı Fiili

äzër tor-	imam tor-	qarşı tor-
dejur tor-	ozaq tor-	tik tor-

İsim + yasa- Yardımcı Fiili

adım yasa-	iş yasa-	progul yasa-
basım yasa-	informatsiya yasa-	remont yasa-

İsim + toyıl- Yardımcı Fiili

säyër toyıl-	yaqın toyıl-

İsim + al- Yardımcı Fiili

açu al-	raşçet al-	üç al-
ğıybrät al-	san al-	xäl al-
irëk al-	sulu al-	

İsim + sal- Yardımcı Fiili

bilgë sal-	nigëz sal-	yamaw sal-
grim sal-	qul sal-	

İsim + kil- Yardımcı Fiili

par kil-

tamaq kil-

tiñ kil-

qarşı kil-

täñgäl kil-

yuş kil-

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + kil- Yardımcı Fiili

qarargä kil-

İsim + bar- Yardımcı Fiili

süz bar-

tël bar-ma-

İsim + qıl- Yardımcı Fiili

cinayät' qıl-

ğamäl qıl-

iş qıl-

däg' va qıl-

ğıybadät qıl-

talaq qıl-

färman qıl-

gönah qıl-

İsim + tot- Yardımcı Fiili

bank tot-

matäm tot-

yul tot-

ğıyşıq tot-

uy tot-

İsim + -dä/-da, -tä/-ta Lokatif Eki + tot- Yardımcı Fiili

istä tot-

ışıqta yäşä-

uyda tot-

İsim + kit- Yardımcı Fiili

aql kit-

is kit-

yëğär kit-

iç kit-

täpi kit-

İsim + çıq- Yardımcı Fiili

can çıq-

tön çıq-

yasın çıq- (uqı-)

dan çığar-

xökëm çığar-

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + çıq- Yardımcı Fiili

yuqqa çıq-

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + utırt- Yardımcı Fiili

aqlğa utırt-

örmäğä utırt-

İsim + quy- Yardımcı Fiili

diagnoz quy-	qul quy-	xaq quy- (bêlgêlä-)
noqta quy-	şart quy-	

İsim + qup-tar- Yardımcı Fiili

zıq qup-	dön'ya qup-tar-	ızgış qup-tar- (kütär-)
cāncal qup-tar- (çıgar-)		

İsim + kër- Yardımcı Fiili

añ kër-	munça kër-	can kër-
is kër-	xäl kër-	

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + kër- Yardımcı Fiili

ğadätkä kër-

İsim + töş- Yardımcı Fiili

külägä töş-	näfës töş-	söt töş-
künjël töş-	qıraw töş-	

İsim + -ı/-ë İyelik Eki + töş- Yardımcı Fiili

küzë töş-

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + töş- Yardımcı Fiili

iskä töş-

İsim + kür- Yardımcı Fiili

azap kür- (çik-)	meğ'qul' kür-	yat kür- (it-)
kim kür-	tiyêşlë kür-	

İsim + bël- Yardımcı Fiili

xäl bël- (soraş-)

İsim + qayt-ar- Yardımcı Fiili

su qayt-	süz qayt-ar-	têl qayt-ar-
cavap qayt-tar-		

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + qayt- Yardımcı Fiili

öygä qayt-

İsim + ti-dër- Yardımcı Fiili

is ti-

salqın ti-

tël ti-dër-

küz ti-

suwıq ti-

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + Yardımcı Fiili

tänkägä ti-

İsim + kürsät- Yardımcı Fiili

bulışlıq kürsät-

tırnaq kürsät-

yul kürsät-

igëlëk kürsät-

xëzmät kürsät-

İsim + qor- Yardımcı Fiili

äñgämä qor-

isäp qor- (tot-)

tozaq qor- (sal-)

aw qor-

oya qor-

İsim + qoy- Yardımcı Fiili

qot qoy-

yabağa qoy-

İsim + utır- Yardımcı Fiili

ozaq utır-

tön utır-

İsim + tap- Yardımcı Fiili

däva tap-

im tap-

köç tap-

răxät tap- (çik-)

şıfa tap-

täm tap-

tıngılıq tap-

İsim + cibär- Yardımcı Fiili

tamır cibär- (cäy-)

tötën cibär-

xata cibär-

şür cibär-

yäm cibär- (kitër-)

İsim + yır- Yardımcı Fiili

avız yır-

buğaz yır- (kiyër-)

İsim + yot- Yardımcı Fiili

avız yot-

qan yot-

ut yot-

İsim + pëş- Yardımcı Fiili

avız pëş-

bit pëş-

İsim + tursayt- Yardımcı Fiili

avız tursayt-

irën tursayt-

İsim + çayqa- Yardımcı Fiili

avız çayqa-

baş çayqa-

İsim + qara- Yardımcı Fiili

yort qara-

İsim + çäç- Yardımcı Fiili

ut çäç-

İsim + cit- Yardımcı Fiili

baş cit-

buy cit-

köç cit-

küñël cit-

küz cit-

İsim + suq- Yardımcı Fiili

aqça suq-

ëssë suq- (qap-)

möhër suq-

paraliç suq-

piçät suq-

şar suq-

İsim + sat- Yardımcı Fiili

aqıl sat-

iman sat-

leçtit sat-

suğan sat-

tän sat-

İsim + söy- Yardımcı Fiili

käyčf söy-

saban söy-

xökëm söy-

İsim + yör-t- Yardımcı Fiili

fikër yört- (it-)

olaw yör-

süz yört-

xökëm yört-

İsim + boz-ıl- Yardımcı Fiili

ant boz-

ara boz- (buta-)

těl boz-

toqım bozıl-

xoquq boz-

İsim + yaz-dır- Yardımcı Fiili

may yaz-

su yaz-

taviş yaz-

těl yaz-

těl yaz-dır-

İsim + suwın- Yardımcı Fiili

ara suwın- (salqınay-)

küněl suwın-

māxābbāt suwın-

İsim + üstër- Yardımcı Fiili

qorsağ üstër-

İsim + qıymıl-da-t- Yardımcı Fiili

arqın qıymıl-da-

irën qıymıl-dat-

tël qıymıl-dat-

İsim + qıs-/qısıl-/qıstır- Yardımcı Fiili

küz qıs-

salam qıstır-

sulış qısıl-

têş qıs-

İsim + bas- Yardımcı Fiili

ayaq bas-

itëk bas-

su bas-

tula bas-

täpi bas-

İsim + tuz- Yardımcı Fiili

buran tuzdır-

tuzan tuzdır- (kütär-)

pır tuzdır-

pır tuz-

İsim + uqı- Yardımcı Fiili

läğ'nät uqı-

namaz uqı-

cänaza uqı-

äfsën uqı-

räxmät uqı-

İsim + suz- Yardımcı Fiili

ayaq suz-

qul suz-

İsim + sız-ıl- Yardımcı Fiili

tañ sızıl-

İsim + tart- Yardımcı Fiili

baş tart-

täsbix tart-

sörmä tart-

tämäkë tart-

Murat UZUN

künġel tart-

lämkä tart-

İsim + kört- Yardımcı Fiili

aşlama kört-

İsim + or- Yardımcı Fiili

ah or-

ġayrät or- (çäç-)

laf or-

läġ'nät or-

İsim + yat- Yardımcı Fiili

tik yat-

buş yat-

künël yat-

İsim + qamçıla- Yardımcı Fiili

arış qamçıla-

İsim + oç-ır- Yardımcı Fiili

qot oç-

sërkä oçır-

ürdäk oçır-

İsim + çal- Yardımcı Fiili

ayaq çal-

qul çal-

İsim + baq- Yardımcı Fiili

qız baq-

İsim + urla- Yardımcı Fiili

qız urla-

İsim + ozat- Yardımcı Fiili

qız ozat-

İsim + sora- Yardımcı Fiili

qız sora-

xäyër sora- (soraş-)

yärdäm sora-

İsim + at- Yardımcı Fiili

çäçäk at-

can at-

pıçraq at- (taşla-)

qorşaw at-

tañ at-

İsim + atın- Yardımcı Fiili

tağan atın-

İsim + sört-ën- Yardımcı Fiili

xuşbuy sört- (sörtën-)

İsim + bāylā-n- Yardımcı Fiili

küz bāylān-

tēl bāylān-

İsim + kabar-t- Yardımcı Fiili

açu qabar-

sırt qabart-

İsim + -lar/-lär Çokluk Eki + ural- Yardımcı Fiili

ıçäklär ural-

İsim + uz- Yardımcı Fiili

gomër uzdır- (üt-kär-)

tön uzdır-

vaqıt uzdır-

İsim + äyt- Yardımcı Fiili

näzër äyt-

rāxmāt äyt-

sābāp äyt-

tabışmaq äyt-

taqmaq äyt-

İsim + sıq- Yardımcı Fiili

balavız sıq-

İsim + üt- Yardımcı Fiili

su üt-

vaqıt üt-

İsim + ütä- Yardımcı Fiili

ğozër ütä-

İsim + giz- Yardımcı Fiili

dön'ya giz-

il giz-

İsim + iy- Yardımcı Fiili

baş iy-

İsim + ki-dër- Yardımcı Fiili

ärsëzgä ki-

bitlëk ki-

muyınçaq ki-

nuqta ki-dër-

İsim + aş-a-t- Yardımcı Fiili

cil aş-a-

tayaq aş-a-t-

yodrıq aş-a- (al-)

İsim + bat- Yardımcı Fiili

tırnaq batır-

şäfäq' bat- (sün-)

İsim + qat- Yardımcı Fiili

cëp qat-

ıç qat-

qan qat-

sın qat-

süz qat- (quş-)

İsim + ayır-t- Yardımcı Fiili

il ayır- (oçır-)

söt ayırt- (ayır-)

İsim + taşla- Yardımcı Fiili

iş taşla-

İsim + çık- Yardımcı Fiili

cāfa çık- (kür-)

kāyēf çık-

vayım çık-

xāsrāt çık-

zāxmāt çık-

İsim + sip- Yardımcı Fiili

borçaq sip-

su sip-

İsim + yäşä- Yardımcı Fiili

irkēn yäşä-

İsim + tanı- Yardımcı Fiili

yazu tanı-

İsim + qu- Yardımcı Fiili

cil qu-

rekord qu-

İsim + qudır- Yardımcı Fiili

neft' qudır-

İsim + başla-n- Yardımcı Fiili

depressiya başlan-

süz başla-

İsim + tın- Yardımcı Fiili

can tın-

İsim + tüz- Yardımcı Fiili

can tüz-

İsim + qıy- Yardımcı Fiili

can qıy- (kis-)

İsim + qaq- Yardımcı Fiili

çöy qaq-

kirē qaq-

kükräk qaq-

qolaq qaq-

yöräk qaq-

İsim + yaq- Yardımcı Fiili

miç yaq-

yala yaq-

İsim + tülä- Yardımcı Fiili

tüläw tülä-

İsim + kis-ël- Yardımcı Fiili

taviş kisël-

urman kis-

yul kis-

İsim + ırğıt- Yardımcı Fiili

yädrä ırğıt-

İsim + toy- Yardımcı Fiili

yaqtılıq toy-

İsim + sayla- Yardımcı Fiili

yäşärän sayla-

İsim + saqla- Yardımcı Fiili

ädäp saqla-

can saqla-

sälamät saqla-

tärtip saqla-

xätër saqla-

İsim + qaç-ır- Yardımcı Fiili

cën qaçır-

tös qaç- (kit-)

İsim + uyna-t- Yardımcı Fiili

äbäklë uyna-

rol' uyna-

ut uynat-

İsim + yar- Yardımcı Fiili

şar yar-

taqta yar-

yafrac yar-

İsim + kěrt- Yardımcı Fiili

can kěrt-

mal kěrt-

yañalık kěrt-

İsim + yoqla- Yardımcı Fiili

saq yoqla-

İsim + söylä-ş- Yardımcı Fiili

irë söyläş-

reç' söylä-

İsim + qır-ıl- Yardımcı Fiili

künjël qırıl-

tamaq qır-

ülät qır-

İsim + qun- Yardımcı Fiili

ıs qun-

it qun-

tân qun-

tuzan qun-

İsim + yıla-t- Yardımcı Fiili

qan yıla-t-

zar yıla-

İsim + asra- Yardımcı Fiili

can asra-

cänlëk asra-

tamaq asra-

İsim + vat- Yardımcı Fiili

baş vat-

İsim + qatır- Yardımcı Fiili

baş qatır-

taraqan qatır-

İsim + kütär- Yardımcı Fiili

baş kütär-

isëm kütär-

par kütär-

qoral kütär-

taviş kütär- (çığar-)

İsim + tün- Yardımcı Fiili

baş tün-

mi tün-

İsim + äylän- Yardımcı Fiili

baş äylän-

İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + äylän- Yardımcı Fiili

xayvanga äylän-

İsim + qayra- Yardımcı Fiili

têş qayra-

İsim + sın-dır- Yardımcı Fiili

sırt sın-

täharät sın-

têş sındır-

İsim + qap- Yardımcı Fiili

araqı qap-

sörëm qap-

sulış qap-

sulu qap-

tın qap-

ut qap-

İsim + tüzät- Yardımcı Fiili

baş tüzät-

İsim + quş- Yardımcı Fiili

namus quş-

İsim + bu- Yardımcı Fiili

küz bu-

İsim + bök- Yardımcı Fiili

bil bök-

İsim + quzğal- Yardımcı Fiili

boz quzğal-

İsim + taq- Yardımcı Fiili

ğayëp taq- (taşla-)

sädäp taq-

İsim + kiç-ër- Yardımcı Fiili

kön kiçër-

vaz kiç-

İsim + cıy-ıl- Yardımcı Fiili

ırən cıy-

is cıy-

ülək cıyıl-

xāl cıy-

İsim + yolıq- Yardımcı Fiili

citən yolıq- (yolqı-)

İsim + buşa- Yardımcı Fiili

çöy buşa-

İsim + çäynä- Yardımcı Fiili

çübək çäynä-

sağız çäynä-

İsim + köl- Yardımcı Fiili

usal köl-

zähärlä köl-

İsim + bär- Yardımcı Fiili

qan bär- (saw-)

İsim + bağla- Yardımcı Fiili

ısanıç bağla-

ömēt bağla-

İsim + qorı- Yardımcı Fiili

täqat' qorı-

İsim + qabız- Yardımcı Fiili

tämäkë qabız-

İsim + yalğa- Yardımcı Fiili

börë yalğa-

tamaq yalğa-

İsim + ilä- Yardımcı Fiili

iläk ilä-

tirë ilä-

tuzan ilä

İsim + atla- Yardımcı Fiili

göbë atla- (atıla-)

may atla-

İsim + taral- Yardımcı Fiili

zihën taral- (çuwal-)

İsim + yılmay- Yardımcı Fiili

zähärlä yılmay-

İsim + ik- Yardımcı Fiili

igën ik-

İsim + tartış- Yardımcı Fiili

tamır tartış-

İsim + şu- Yardımcı Fiili

taw şu-

İsim + aqtar- Yardımcı Fiili

taw aqtar-

İsim + tıq- Yardımcı Fiili

tayaq tıq-

İsim + qaşı- Yardımcı Fiili

tël qaşı-

İsim + qaynat- Yardımcı Fiili

pıyala qaynat-

qan qaynat-

saru qaynat-

sumala qaynat-

toz qaynat-

İsim + sün-dër- Yardımcı Fiili

därt sün-

ut sündër-

İsim + yawla- Yardımcı Fiili

ür yawla-

İsim + ayama- Yardımcı Fiili

can ayama-

İsim + aşla- Yardımcı Fiili

cëp aşla-

İsim + sapla- Yardımcı Fiili

cëp sapla-

İsim + kiyär- Yardımcı Fiili

büksä kiyär-

cilkän kiyär- (qor-)

kükräk kiyär-

tüş kiyär-

İsim + cäy- Yardımcı Fiili

tabın cäy-

taş cäy-

İsim + köt- Yardımcı Fiili

cavap köt-

iman köt-

mihërbanlıq köt-

yort köt-

İsim + çap- Yardımcı Fiili

pëçän çap-

yam çap-

İsim + imlä- Yardımcı Fiili

im imlä-

İsim + iskärt- Yardımcı Fiili

zähärlë iskärt-

İsim + iç- Yardımcı Fiili

ant iç-

qan iç-

İsim + kitër- Yardımcı Fiiliman kitër-

turı kitër-

yaqın kitër-

İsim + ütën- Yardımcı Fiili

ğafuw ütën-

İsim + eşlä- Yardımcı Fiili

äşäkëlëk eşlä-

ëtlëk eşlä-

yavızlık eşlä- (it-)

İsim + ağız- Yardımcı Fiili

sal ağız-

İsim + qazan- Yardımcı Fiili

uñış qazan-

İsim + tuydır- Yardımcı Fiilitamaq tuydır-

yoqı tuydır-

İsim + sula- Yardımcı Fiili

irkën sula-

İsim + biyēt- Yardımcı Fiili

iyāk biyēt-

İsim + atıl- Yardımcı Fiili

yoldız atıl-

İsim + bēt- Yardımcı Fiili

baş bēt-

ışanıç bēt-

ret bēt- (kit-)

taviş bēt-

tın bēt-

İsim + çuwal- Yardımcı Fiili

xätër çuwal-

İsim + yırt- Yardımcı Fiili

tamaq yırt-

İsim + buşat- Yardımcı Fiili

yök buşat-

ıç buşat-

İsim + sana- Yardımcı Fiili

tiñ sana-

İsim + iş- Yardımcı Fiili

kirë iş-

İsim + sikër- Yardımcı Fiili

kirtä sikër-

ürä sikër-

İsim + tērä- Yardımcı Fiili

ayaq tērä-

İsim + bēldēr- Yardımcı Fiili

ışanmawçılıq bēldēr-

protest bēldēr-

şēltä bēldēr-

İsim + sasıt- Yardımcı Fiili

qolaq sasıt-

İsim + köylä- Yardımcı Fiili

köy köylä-

İsim + tük- Yardımcı Fiili

köç tük-

tir tük-

İsim + alış- Yardımcı Fiili

küz alış-

İsim + kükrä- Yardımcı Fiili

kük kükrä-

İsim + yan-dır- Yardımcı Fiili

kümër yandır-

ut yan-

yöräk yan-

İsim + yañart- Yardımcı Fiili

nikax yañart-

tüşäk yañart-

İsim + uy- Yardımcı Fiili

näqış uy-

İsim + mën- Yardımcı Fiili

ür mën-

İsim + tözë- Yardımcı Fiili

solıx tözë- (yasa-)

İsim + qamaş- Yardımcı Fiili

tëş qamaş-

İsim + çilän- Yardımcı Fiili

tirë çilän-

İsim + tiş- Yardımcı Fiili

tişëk tiş-

İsim + tırmala- Yardımcı Fiili

tırma tırmala-

İsim + yäşër- Yardımcı Fiili

ëz yäşër-

İsim + kiptër- Yardımcı Fiili

tir kiptër-

İsim + qatıştır- Yardımcı Fiili

yalğan qatıştır-

İsim + yögër-t- Yardımcı Fiili

cılı yögër-

salqın yögër-

yaltıravıq yögërt-

İsim + şëş- Yardımcı Fiili

üpkä şëş-

İsim + ėrlä- Yardımcı Fiili

cëp ėrlä-

İsim + bilä- Yardımcı Fiili

cir bilä-

İsim + almaştır- Yardımcı Fiili

hava almaştır-

tovar almaştır-

İsim + bilgělä- Yardımcı Fiili

reglament bilgělä-

İsim + ör- Yardımcı Fiili

pıyala ör-

sulış ör-

İsim + sızğan- Yardımcı Fiili

ciñ sızğan-

İsim + quzğat- Yardımcı Fiili

ëş quzğat-

İsim + özël- Yardımcı Fiili

üzäk özël-

İsim + işëttër- Yardımcı Fiili

är işëttër-

İsim + çërët- Yardımcı Fiili

ipi çërët-

İsim + tëshlä- Yardımcı Fiili

irën tëshlä-

İsim + simërt- Yardımcı Fiili

yoqı simërt-

İsim + qazı- Yardımcı Fiili

qabër qazı-

İsim + tibrät- Yardımcı Fiili

qaläm tibrät-

İsim + qostır- Yardımcı Fiili

qan qostır-

İsim + cimër- Yardımcı Fiili

qaş cimër-

İsim + bolğa- Yardımcı Fiili

qoyrıq bolğa-

İsim + poş- Yardımcı Fiili

ëç poş-

İsim + torğız- Yardımcı Fiili

qolaq torğız-

İsim + tētrā- Yardımcı Fiili

cir tētrā-

İsim + buya- Yardımcı Fiili

küz buya-

İsim + tēllān- Yardımcı Fiili

tasma tēllān-

töçē tēllān-

yaman tēllān-

İsim + çayır- Yardımcı Fiili

yädä çayır-

İsim + çek- Yardımcı Fiili

uwıldıq çek-

İsim + yomşar- Yardımcı Fiili

küněl yomşar-

İsim + tēk- Yardımcı Fiili

küz tēk-

İsim + ur- Yardımcı Fiili

uraq ur-

İsim + sētlā- Yardımcı Fiili

qul sētlā-

İsim + urnaştır- Yardımcı Fiili

tärtip urnaştır-

İsim + tib- Yardımcı Fiili

tıray tib-

İsim + sıy- Yardımcı Fiili

sēr sıy-

İsim + köräştär- Yardımcı Fiili

süz köräştär-

İsim + qızdır- Yardımcı Fiili

täläkä qızdır-

İsim + bėrkět- Yardımcı Fiili

süz bėrkět-

İsim + mayla- Yardımcı Fiili

taban mayla-

İsim + yala- Yardımcı Fiili

taban yala-

İsim + suwır- Yardımcı Fiili

tuzan suwır-

İsim + şomart- Yardımcı Fiili

taban şomart-

İsim + yaltırat- Yardımcı Fiili

taban yaltırat-

İsim + suqala- Yardımcı Fiili

suqa suqala-

İsim + aġart- Yardımcı Fiili

tėş aġart-

İsim + ěrě- Yardımcı Fiili

can ěrě-

kũġěl ěrě-

İsim + talqı- Yardımcı Fiili

taqlan talqı-

İsim + ırjayt- Yardımcı Fiili

tėş ırjayt-

İsim + çük- Yardımcı Fiili

tėz çük-

İsim + totlıq- Yardımcı Fiili

těl totlıq-

İsim + qıçıt- Yardımcı Fiili

těl(ě) (tėllerě) qıçıt-

İsim + ozayt- Yardımcı Fiili

těl ozayt-

İsim + şaqıldat- Yardımcı Fiili

têş şaqıldat-

İsim + çarla- Yardımcı Fiili

têl çarla- (şomart-)

2.2.(Fiil + Zarf-fiil Eki) + Yardımcı Fiil

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + bir- Yardımcı Fiili

äytêp bir-

söyläp bir-

ülçäp bir-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + aç- Yardımcı Fiili

tutırıp aç-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qal-dır- Yardımcı Fiili

aptırıp qal-

butalıp qal-

qatıp qal-

saklap qal-

säyälänjêp qal-

tomalap qaldır-

yaqlap qal-

yoqlap qal-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + tor- Yardımcı Fiili

avırayıp tor- (kit-)

basıp tor-

börkêlêp tor-

çığıp tor-

kilêşêp tor-

kötêp tor-

qaltırıp tor-

qarap tor-

sağalap tor-

sêrpêlêp tor-

sikêrêp tor-

siyınıp tor-

tartıp tor-

tuqtap tor-

(Fiil + -a/-ä Zarf-fiil Eki) + tor- Yardımcı Fiili

bara tor-

mataşa tor-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + al- Yardımcı Fiili

kürəp al-

qarap al-

saylap al- (quy-)

talap al-

tiräläp al-

vatıp al-

yawlap al-

yazıp al-

yolqıp al-

yoqlap al-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + sal- Yardımcı Fiili

açıp sal-

turap sal- (taşla-)

(Fiil + -p Zarf Fiil Eki) + kil- Yardımcı Fiili

äylänəp kil-

çaptırıp kil-

yabırılıp kil-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + bar- Yardımcı Fiili

çaptırıp bar-

kitəp bar-

mənəp bar-

ürməläp bar-

ütəp bar-

yazıp bar-

(Fiil + -p Zarf Fiil Eki) + tot- Yardımcı Fiili

saqlap tot-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + kit- Yardımcı Fiili

alıp kit-

aşıp kit-

bulıp kit-

çänçələp kit-

çığıp kit-

ırëp kit-
kërëp kit-
mätälëp kit- (töş-)
qaytıp kit-
siskänëp kit-
söyläşëp kit-
töşëp kit-
ülëp kit-
xälsëzlänëp kit-

(Fiil + -(I)p Zarf-fiil Eki) + çıq- Yardımcı Fiili

bulıp çıq-
dörësläp çıq-
kilëp çıq-
köpërëp çıq-
näzëklänëp çıq-
qalqıp çıq-
tägäräp çıq-
utırıp çıq-
uylap çıq-
yırıp çıq-
yolqıp çıq-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + quy- Yardımcı Fiili

äybätläp quy-
dörësläp quy-
iläktërëp quy-
ëtärëp quy-
ışandırıp quy-
kisätëp quy-
ozatıp quy-
söyläşëp quy-
uylap quy-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + kër- Yardımcı Fiili

ütëp kër-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + töş- Yardımcı Fiili

ağıp töş-

äylänöp töş-

mənöp töş-

qaytıp töş-

sınıp töş-

täğäräp töş-

törtöp töşör-

(Fiil + -p Zarf Fiil Eki) + bəl- Yardımcı Fiili

soraşıp bəl-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qayt- Yardımcı Fiili

alıp qayt-

äylänöp qayt-

barıp qayt-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + kürsät- Yardımcı Fiili

törtöp kürsät-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qor- Yardımcı Fiili

üzgärtöp qor-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + utır-t- Yardımcı Fiili

cäyčölöp utır- (yat-)

ıçöp utır-

küçöröp utırt-

torıp utır-

küzätöp utır-

qaqlanıp utır-

söyləşöp utır-

təzlänp utır-

uqıp utır-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + tap- Yardımcı Fiili

ışläp tap-

ızläp tap-

uylap tap-

Fiil +-p Zarf-fiil Eki) + cibär- Yardımcı Fiili

borıp cibär-

ětärëp cibär-

kölëp cibär-

ozatıp cibär-

qıçqırıp cibär-

quwalap cibär-

quwıp cibär-

uzdırıp cibär-

yıláp cibär

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + pëş-ër- Yardımcı Fiili

tomalap pëşër-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qıçqır- Yardımcı Fiili

çärëldäp qıçqır-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qara- Yardımcı Fiili

äylänëp qara-

borılıp qara-

izläp qara-

soqlanıp qara-

tökërëp qara-

tutırıp qara-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + çäç- Yardımcı Fiilioyalap çäç-

tasmalap çäç-

(Fiil + -p Zarf Fiil Eki) + cit- Yardımcı Fiili

barıp cit-

kilëp cit-

nıgıp cit-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yör- Yardımcı Fiili

butalıp yör-

dawlaşıp yör-

ëzläp yör-

intëgëp yör-

könläşëp yör-

qaŋgırıp yör-

sağalap yör-

saqlap yör-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yaz- Yardımcı Fiili

küçërëp yaz-

(Fiil + p Zarf-fiil Eki) + üs-tër- Yardımcı Fiili

qarap üstër-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + tuz-dır- Yardımcı Fiili

ısqıp tuzdır-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + uqu- Yardımcı Fiili

qıçqırıp uqu-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yığıl- Yardımcı Fiili

görsëldäp yığıl-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yat- Yardımcı Fiili

cäyräp yat-

çërëp yat-

saqlap yat-

sulqıldap yat-

tägäräp yat-

uylap yat-

yabılıp yat-

yabışıp yat-

yäşäp yat-

yäşërëñëp yat-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + sora- Yardımcı Fiili

tilmërëp sora-

ütënëp sora-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + bāylā- Yardımcı Fiili

tarttırıp bāylā-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qabar-t- Yardımcı Fiili

örëp qabart-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + aşā- Yardımcı Fiili

totıp aşā-

yabırılıp aşā-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qat- Yardımcı Fiili

şaqırayıp qat-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + taşla-n- Yardımcı Fiili

ärläp taşla-

iltäp taşla-

säbäräp taşla- (çıgar-)

söyläp taşla-

tomırılıp taşlan-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + çik- Yardımcı Fiili

tapqırlap çik-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yöz- Yardımcı Fiili

qolaçlap yöz-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + tülä- Yardımcı Fiili

ëşläp tülä-

(Fiil + -p Zarf Fiil Eki) + ırğıt- Yardımcı Fiili

sızıp ırğıt-

yırtıp ırğıt-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yäşä- Yardımcı Fiili

cırlap yäşä-

döbërdätip yäşä-

görläp yäşä-

sayraşıp yäşä-

tiptëräp yäşä-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + kært- Yardımcı Fiili

ëtäräp kært-

tägarätäp kært-

tıgızlap kært-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yoqla- Yardımcı Fiili

izëläp yoqla-

üläp yoqla-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + söylä- Yardımcı Fiili

uratıp söylä-

ülçäp söylä-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yıla- Yardımcı Fiili

taqmaqlap yıla-

üksäp yıla-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + cıy- Yardımcı Fiili

urıp cıy-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + köl- Yardımcı Fiili

şarqıldap köl-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + bär-ël- Yardımcı Fiili

ırgıtıp bär- (taşla-)

kütärëlöp bärël-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + çağır- Yardımcı Fiili

ımlap çağır-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + öz- Yardımcı Fiili

təşläp öz-

(Fiil + -p Zarf Fiil Eki) + yalğa- Yardımcı Fiili

küçəröp yalğa-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + aq- Yardımcı Fiili

görlöp aq-

şarlap aq-

şawlap aq-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + sün-dër- Yardımcı Fiili

öröp sündër-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + kitër- Yardımcı Fiili

tägarätöp kitër-

totıp kitër-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + uñ- Yardımcı Fiili

cimërëlöp uñ-

yığılıp uñ-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + bët-ër- Yardımcı Fiili

aqlatıp bëtër-

ışanıp bët-

oşap bët-

sanap bëtër-

tökërekläp bëtër-

yabığıp bët-

yaratıp bëtërmä-

yomarlanıp bët-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + tärä- Yardımcı Fiili

kitëröp tärä-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + ėzlä- Yardımcı Fiili

kıdırıp ėzlä-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + cik- Yardımcı Fiili

miçäwläp cik-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + mën- Yardımcı Fiili

sikërëp mën-

(Fiil + -p Zarf Fiil Eki) + tiş- Yardımcı Fiili

törtëp tiş-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + yav- Yardımcı Fiili

utırıp yav-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + qaqla- Yardımcı Fiili

ıslap qaqla-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + kiptër- Yardımcı Fiili

ëlëp kiptër-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + ütër- Yardımcı Fiili

cäzalap ütër-

(Fiil + -p Zarf-fiil Eki) + üs-tër- Yardımcı Fiili

qarap üstër-

(Fiil + -a/-ä Zarf-fiil Eki) + başla- Yardımcı Fiili

aqlana başla-

aşğa başla-

caylana başla-

çayqala başla-

çığa başla-

ciränä başla-

intëgä başla-

kiyënä başla-

küzätä başla-

qurqa başla-

qurqita başla-

tuydıra başla-

ükënä başla-

yawa başla-

yögërä başla-

3. Alıntı Kelimeler Bakımından Birleşik Fiiller

Türkiye Türkçesinde olduğu gibi Tatar Türkçesinde de Arapça, Farsça, Rusça, İngilizce vb. gibi muhtelif dillerden alınma pek çok kelime mevcuttur. Ancak, 1552 tarihinden beri Rusların hâkimiyeti altında yaşamakta olan Tatarların dilinde bulunan alıntı kelimelerin çoğu Rusça menşelidir. Bu bölümde, taranan Tatarça-Törökçä Süzlëk ile Qurqu (Korku) adlı povestte tespit edilen ve Rus dilinden alınma isimlerle Tatarca fiillerin birleşimi neticesi meydana gelmiş olan birleşik fiiller kaydedilmiştir. Konuşma dilinde yaygın şekilde kullanılan *Rusça fiil + Tatarca yardımcı fiil (sdavat' it-: iade et-, realizovat' it-: gerçekleştir-, izdevat'sya it-: alay et-, snimat it-: kirala-)* yapısına ise edebî dilde bu yapıya yer verilmediği için değinme gereği duyulmamıştır.

Bu bölümdeki birleşik fiillerin kuruluşunda yabancı (Rusça) kelimeler yalın halde getirilip Tatarca bir yardımcı fiil ile birleşik fiil oluşturabildiği gibi (*garantiya bir-: garanti vermek; provokatsiya yasa-: provokasyon çıkarmak*); Rusça isimden sonra getirilen iyelik, belirtme hâli eki ve yardımcı fiil ile (*şifrin aç-: şifresini çözmek*); bulunma hâli eki ve yardımcı fiil ile (*yakor'da tor-: demirlemek*); yönelme hâli eki ve yardımcı fiil ile (*arendağa al-: kiralamak*); tamlayanı Rusça, tamlananı ise Tatarca olan bir belirtisiz isim tamlaması ile bunların sonuna getirilen bulunma hâli eki+yardımcı fiil (*vlast' başında tor-*) ile kurulmuş çeşitli birleşik fiil örnekleri tespit edilmiştir. Ayrıca Rusçadan alınan kelimelere Tatarca yapım ekleri getirilerek türetilen yeni kelimelerden (*pirat-lıq vb. gibi*) sonra da bir yardımcı fiil getirilerek birleşik fiillerin kurulduğu (*piratlık it-: korsanlık etmek*) görülmüştür.

3.1. Rusça Bir İsim ve Tatarca Bir Fiille Kurulan Birleşik Fiiller

Rusça İsim + bir- Yardımcı Fiili

ekzamen bir-
garantiya bir-
instruksiya bir-
jaloba bir-
kredit bir-
lektsiya tıñla-
oriyentatsiya bir-
prikaz bir-
raport bir-
rekomendatsiya bir-
salyut bir-
signal bir-

Rusça İsim + tıñla- Yardımcı Fiili

lektsiya tıñla-

Rusça İsim + -lıq/-lëk İsimden İsim Yapma Eki + it- Yardımcı Fiili

komandalıq it-
komandirlıq it-
partizanlıq it-
piratlıq it-
predsedatel'lëk it-

rejisyorlıq it-
s  kr  tarlıq it-
  pionlıq it-
sud'yalıq it-

Rus  a   sim + bul- Yardımcı Fiili

bankrot bul-

Rus  a   sim + -da/-d  , -ta/-t   Lokatif Eki + tor- Yardımcı Fiili

yakor'da tor-

Rus  a   sim + tor- Yardımcı Fiili

dejur tor-

Rus  a   sim + yasa- Yardımcı Fiili

abort yasa-

ekonomiya yasa-

informatiya yasa-

klassifikatsiya yasa-

manyovr yasa-

massaj yasa-

prognoz yasa-

progul yasa-

provokatsiya yasa-

razvedka yasa-

reklama yasa-

rekvizitsiya yasa-

remont yasa- (  tker-)

repetitsiya yasa-

restavratsiya yasa-

reviziya yasa- (  tker-)

rezyume yasa-

sabotaj yasa-

  turm yasa-

tormoz yasa-

trenirovka yasa-

Rus  a   sim + al- Yardımcı Fiili

start al-

ekzamen al-

Rusça İsim + ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + al- Yardımcı Fiili

arendağa al-

Rusça İsim + başlan- Yardımcı Fiili

depressiya başlan-

Rusça İsim + sal- Yardımcı Fiili

grim sal-

jirebe sal-

nalog sal-

par sal-

poşlina sal-

ştraf sal- (tülät-)

tormoz sal- (bir-)

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + sal- Yardımcı Fiili

aslamğa sal-

gospital'gä sal-

rifmağa sal-

sistemağa sal-

zakladqa sal-

Rusça İsim + kil Yardımcı Fiili

par kil-

Rusça İsim + tot- Yardımcı Fiili

bank tot-

fason tot-

oriyentatsiya tot-

Rusça İsim + -da/-dä, -ta/-tä Lokatif Eki + tot- Yardımcı Fiili

rezervta tot-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + tot- Yardımcı Fiili

bombağa tot-

Rusça İsim + -ı/-ë İyelik Eki + kit- Yardımcı Fiili

retë kit-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + çıq- Yardımcı Fiili

emigratsiyegä kit-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + çıq- Yardımcı Fiili

efirğa çıq-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + çığar- Yardımcı Fiili

dekretqa çığar-

eksportğa çığar-

rasxodqa çığar-

Rusça İsim + quy- Yardımcı Fiili

diagnoz quy-

nomer quy- (suq-)

norma quy-

Rusça İsim + kěrt- Yardımcı Fiili

izvest' kěrt-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + kěrt- Yardımcı Fiili

normağa kěrt-

praktikağa kěrt-

propiskağa kěrt-

retkä kěrt- (kitě-, sal-)

Rusça İsim + töşər- Yardımcı Fiili

yakor' töşər-

Rusça İsim + kür- Yardımcı Fiili

nuja kür- (çik-)

Rusça İsim + kürənmä- Yardımcı Fiili

ret kürənmä-

Rusça İsim + suq- Yardımcı Fiili

bank suq-

paraliç suq-

şar suq-

ştamp suq- (bas-)

ştempel' suq-

telegramma suq- (bir-)

Rusça İsim + -ı/-ě İyelik + -n Akkuzatif Eki + cibär- Yardımcı Fiili

retěn cibär-

Rusça İsim + qor- Yardımcı Fiili

plan qor- (töz-)

plomba qor- (suq-)

Rusça İsim + sat- Yardımcı Fiili

leçtit sat-

leketa sat- (suq-)

Rusça İsim + -ı/-ë İyelik Eki + -n Akkuzatif Eki + tap- Yardımcı Fiili

retën tap-

Rusça İsim + bas- Yardımcı Fiili

piçet bas- (suq-)

Rusça İsim + -sı/-së İyelik Eki + bas- Yardımcı Fiili

ukrası basıl-

Rusça İsim + qu- Yardımcı Fiili

rekord qu-

Rusça İsim + qudır- Yardımcı Fiili

neft' qudır-

Rusça İsim + -da/-dä, -ta/-tä Lokatif Eki + uyna- Yardımcı Fiili

nervida uyna-

Rusça İsim + ırğıt- Yardımcı Fiili

yedre ırğıt-

Rusça İsim + yar- Yardımcı Fiili

şar yar-

Rusça İsim + söylä- Yardımcı Fiili

reç' söylä-

Rusça İsim + kütär- Yardımcı Fiili

bunt kütär-

par kütär-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + äylän- Yardımcı Fiili

parğa äylän-

Rusça İsim + -lAr Çokluk Eki + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + bül- Yardımcı Fiili

graduslargä bül-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + tērä- Yardımcı Fiili

stenaga tērä-

Rusça İsim + bēldēr- Yardımcı Fiili

protest bēldēr-

Rusça İsim + bilgēlä- Yardımcı Fiili

reglament bilgēlä-

Rusça İsim + -ğa/-gä, -qa/-kä Datif Eki + ēläk- Yardımcı Fiili

amnistiyeğä ēläk-

Sonuç:

Kazan-Tatar Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde *isim + yardımcı fiil* ve *fiil + yardımcı fiil* kuruluşunda birleşik fiil öbekleri vardır. Fiil + yardımcı fiil yapısındaki birleşik fiillerde yer alan fiiller aslında müstakil fiil oldukları halde bu yapılarda yardımcı fiil görevi üstlenirler.

Kazan-Tatar Türkçesinde *fiil + yardımcı fiil* kuruluşunda yer alan yardımcı fiil sayısı Türkiye Türkçesine göre sayıca daha çoktur. Kazan-Tatar Türkçesinde *fiil + yardımcı fiil* kuruluşunda -p zarf-fiili sıklıkla kullanılır. Türkiye Türkçesinde ise -p zarf-fiilli şekiller yanında bu yapının kuruluşunda daha çok ünlü zarf-fiilleri kullanılır.

Her iki tarafın gramer anlayışında da birleşik fiiller sözcük öbeği kabul edilir. Türkiye Türkçesinde bu öbekler söz dizimi bölümünde, Tatar Türkçesinde ise fiil öbekleri adı altında incelenir. Bu başlık altında, Türkiye gramerciliğinde birleşik fiil sayılmayan *baylarça yaşaw* (zenginler gibi yaşamak), *dürt dip bilüw* (dört diye bilmek) gibi söz dizilerine de yer verilir (Kerimoğlu 2014:131).

Kazan-Tatar Türkçesinde birleşik fiiller koşma ve dizme fiiller olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Koşma fiiller (*sawbullaş-*, *küzalla-*, *başbaştıqlan-*, *ikëyözlälän-*, *üzsüzlälän-*, *cilquwarlan-*, *atqazan-*, *şaqqat- vb.*) sayıca oldukça azdır. Bu yapıdaki *küzät-*, *yuğal-*, *qotır-* gibi bazı fiiller fonetik hadiseler sonucu oluşmuştur.

Dizme fiiller olarak ifade edilen kısım yapı itibarıyla her iki lehçede de hemen hemen aynıdır. Kazan-Tatar Türkçesinde *isim + yardımcı fiil*, *zarf-fiil + müstakil fiil*, *anlamca kaynaşmış birleşik fiil*, *fiil₁+fiil₂* yapıları vardır. Kazan Tatar Türkçesinde yer alıp *fiil₁-fiil₂* (*buyanuw-yasanuw*, *qizaruw-buzaruw*, *tırışuw-tırmaşuw*) kuruluşunda olan ve ikilemelere benzeyen birleşik fiil yapısı Türkiye Türkçesinde *fiil + -p zarf-fiil eki + yardımcı fiil* şeklinde yapılır.

İsim + yardımcı fiil yapısındaki birleşik fiillerin birinci ögeleri çoğunlukla Tatarca isim soylu kelimelerden biri olur. Bazen Arapça (*doğa qıl-*), Farsça (*ävärä bul-*), Batı dilleri veya Rusça (*dejur tor-*) kaynaklı bir kelime de birinci öge olabilir. Devrim dönemine kadar alıntı kelimeler yönünden Arapça ve Farsçanın ağırlıklı olduğu bu yapı devrimden sonra Rusça lehine değişime uğramıştır.

Kaynakça:

- Akar, Ali. *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: TDK Yay., 2003.
- Alkaya, Ercan. *Mişer Tatar Türkçesi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Bilgegil, M.Kaya. *Türkçe Dilbilgisi*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009.
- Caferoğlu, Ahmet. *Türk Kavimleri*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2015.
- Жәләй Л.. *Татар Теленәң Тарихи Морфологиясы (Очерклар)*. Казан: “Фикер”, 2000.
- Deny, Jean. *Türk Dil Bilgisi* (çev. Ali Ulvi Elöve). İstanbul: Kabalcı Yay., 2012.
- Eker, Süer. *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Eraslan, Kemal. *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK Yayınları, 2012.
- Ercilasun, Ahmet Bican. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1994a.
- Ergin, Muharrem. *Üniversiteler İçin Türk Dili*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1994b.

- Gabain, A.Von. *Eski Türkçenin Grameri* (çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yayınları, 2007.
- Ganiyev, Fuat A.. *Bugünkü Tatar Türkçesi Söz Yapımı* (akt. Murat Özşahin). Ankara: TDK Yayınları, 2013.
- Ganiyev, Fuat A.. *Tatarcada Birleşik Kelime Teşekkülü* (çev. Caşteğin Turgunbayer). Ankara: TDK Yayınları, 2010.
- Ганиев, Фуат. *Татарча-Төрөкчә Сүзлек*. Казан-Мәскәү: Инсаи Нәшрияты, 1997.
- Gencan, Tahir Nejat. *Dilbilgisi*. İstanbul: TDK Yayınları, 1966.
- Gülensoy, Tuncer. *Türkçe El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.
- Güner, Galip. *Kıpçak Türkçesi Grameri*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.
- Насиёминоглу, Necmettin. *Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller*. Ankara: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Hattori, Shirô. “Türk Dilleri Arasında Tatarcanın Yeri”. *Bilimsel Bildiriler*, 1972. Ankara: TDK Yayınları, 1975, 279-283.
- Hengirmen, Mehmet. *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınevi, 2009.
- Хангилдин, В.Н.. *Татар Теле Грамматикасы*. Казан: Татарстан Киитап Нәшрияты, 1959.
- Хисамова, Ф.М.. *Татар Теле Морфологиясы*. Казан: “Мәгариф” Нәшр., 2016.
- Хәким, Зөлфәт. *Сайланма Әсәрләр II – Повестьлар, Хикәяләр*. Казан: Татарстан Китап Нәшрияты, 1997.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Karaağaç, Günay. *Türkçenin Söz Dizimi*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.
- Karabeyoğlu, Adnan Rüştü. *Türkiye Türkçesinde (ad + fiil birleşmelerinde) Yardımcı Fiiller*. İstanbul: Beşir Kitabevi, 2008.
- Karahan, Leylâ. *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.
- Karamanlıoğlu, Ali Fehmi. *Kıpçak Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK Yayınları, 1994.
- Kaşgarlı Mahmud. *Divanu Lügat’it-Türk* (çev. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurtsever). İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2005.
- Kerimoğlu, Caner. *Türkiye Türkçesi ve Tatar Türkçesinin Karşılaştırmalı Söz Dizimi*. Ankara: TDK Yayınları, 2014.
- Кононов, А.Н.. *Грамматика Современного Турецкого Литературного Языка*. Москва – Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1956.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları, 2014.
- Poppe, Nicholas. *Tatar Manuel: Descriptive Grammar and Texts with A Tatar-English Glossary*. Bloomington The Hague, Mouton and Co., The Netherlands: Indiana University Publications, 1961.
- Сафиуллина, Ф.С.. Зәкиев, М.З.. *Хәзерге Татар Әдәби Теле*. Казан: “Мәгариф” Нәшрияты, 2006.
- Savran, Hülya. “Bir İsim İle Bir Yardımcı Fiilden Oluşan Birleşik Fiiller Üzerine Yeni Görüşler”. *Türk Dili* 596, 2001, 140-142.
- Schönig, Claus. *Hilfsverben Im Tatarischen*. Wiesbaden: Frans Steiner Verlag GMBH, 1984.
- Tekin, Talat, Mehmet Ölmez. *Türk Dilleri -Giriş-*. Ankara: BilgeSu Yay., 2014.

Tekin, Talât. *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK Yayınları, 2014.

Тумашева, Д.Г.. *Хәзирги Татар Әдәби Телә – Морфология*. Казан: Казан Университеты Нәшрияты, 1978.

Uzun, Murat. “Kazan-Tatar Türkçesinde Birleşik Fiiller”. Yüksek lisans tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon, 2007.

Вәлиуллина, З.М., К.З. Зиннәтуллина, М.А. Сәгыйтов. *Хәзирги Татар Әдәби Телә – Морфологиясе*. Казан: РСФСР Мәгариф Министрлыгы Казан Дәвләт Педагогия Институты, 1972.

Зәкиев, М.З. һб.. *Татар Грамматикасы I*. Мәскәү: “Инсан” - Казан “Фикер”, 1998.

Зәкиев, М.З. һб.. *Татар Грамматикасы II Морфология*. Мәскәү: “Инсан” - Казан “Фикер”, 2002.

Türkiye ve Azerbaycan'da Mizah Yayıncılığı Geleneği: Benzerlik ve Farklılıklar

The Tradition of Humor Publishing in Turkey and Azerbaijan: Similarities and Differences

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Sami MENCET *

Öz:

Mizah yayıncılığı; yaşanan tüm toplumsal değişimlerin, kültürel, siyasi ve ideolojik mücadelelerin yansıdığı bir “hayal perdesi” olarak tanımlanabilir. Mizah dergileri, karikatürler başta olmak üzere, içeriğindeki mesajları hedef kitlelerine bazen çok keskin bir zekânın eseri olan gülmece ambalajının içerisine ustalıkla gizlenmiş bir yan anlamla sunar bazen de söylemek istediğini çok net, çok yalın ve çok keskin bir biçimde söyler. Binlerce sayfalık bir kitabın ana fikrini bazen tek bir karikatür, okuyucunun da hayal gücünü işin içine katarak ustalıkla anlatabilir. Böylelikle karikatürlere bakılarak bir toplumdaki ideolojik farklılıkları, belirli olaylar karşısındaki belirli toplumsal grupların algılarını vb. göstergebilimsel çözümlemeyle anlayabilmek mümkündür.

Çalışmada Türkiye ve Azerbaycan gibi ortak tarihi köklere sahip her iki ülkede mizah yayıncılığının geleneğine yön veren değişkenler ile uygulamadaki benzerlik ve farklılıklar tarihsel arka planı çerçevesinde incelenmiş ve her iki ülkede mizah yayıncılığının geleceğine dair öngörüler dikkate alınarak mizah yayıncılığının ortak kültürel birikime sağlayabileceği katkılara ilişkin önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Azerbaycan, Mizah, Karikatür, Yayıncılık, Molla Nasreddin

Abstract:

The humor publishing can be defined as a ‘curtain of dream’ where the entire social changes, conflicts, political and ideological struggles reflect on. Satirical magazines, particularly caricatures, give messages to the target groups with a side meaning skillfully hidden in a laughing packaging which is a product of a very sharp intelligence. A caricature can explain adroitly the idea of a book having thousands of pages. Thus, by semiotic analyzing, caricatures make it possible to understand the ideological differences in a society and the perceptions of some social groups on some occasions.

* Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, mustafamencet@akdeniz.edu.tr

In this study, have been analyzed the similarities and the differences of humor publishing tradition between two countries which are Türkiye and Azerbaijan in the context of their historical background. Furthermore, suggestions have been made about contributions how humor publishing can provide common cultural accumulation.

Keywords: Azerbaijan, Humor, Caricatur, Publishing, Molla Nesreddin,

Giriş

Karikatür, kişi ya da olayların gülünç, çelişkili yanlarını yakalayarak bazen yazıyla da desteklenen abartılmış çizgilerle mizaha dönüştürme sanatıdır. ‘Karikatürize etmek’, genel olarak mizah ya da eleştiri amacıyla bir olguyu çarpıtmak anlamını taşır. Kişileri konu alan çizimlere portre karikatürü, olayları konu alan çizimlere portre karikatürü, olayları konu alanlara da konulu karikatür denir (AnaBritannica, 2000, s.4-5).

Karikatür, görsel bir gülmece iletisidir ve iletişimin kurallarına bağlıdır. İletiyi yayan araç, yani medya gülmece deseninin bünyesini, niteliğini ve içeriğini etkiler. Karikatürün gelişmesi basının gelişmesiyle sağlanmıştır. Gülmece basını, karikatüre yer veren gazeteler, dergiler karikatürün yaygınlaşmasına ve halk arasında üne kavuşmasına yol açmışlardır. Karikatürün reklam alanına girmesi bu yaygınlığı daha da genişletmiştir. Karikatürün televizyonda yer alması da bu alana yeni ve geniş olanaklar sağlamıştır. Gülmece desenlerinin halk arasında yaygınlaşmasını iletişim araçları sağlamaktadır (Topuz, 1986, s.93). İletişim amacıyla üretilen her türlü göstergenin belirli bir alıcı için ve belirli bir amaçla üretilmiş olduğunu söyleyebiliriz (Günay, 2002, s.158). Karikatürler de bu bağlamda bir amaç için çizilir ve yayımlanırlar. Bu amaç ya eğlendirme, ya gündeme ilişkin bir takım politik/siyasi yorumlar yapma, yaşanmış/yaşanan olaylar hakkında karikatüristin ya da yayın kuruluşunun görüşünü yansıtmak, kamuoyu oluşturma, okurların hoşuna gidebilecek komik durumları yansıtarak beğeni toplama gibi birçok amaca yönelik olarak çizilir ve yayımlanır.

Mizah dergilerinin yapısı kuşkusuz basın sektörünün yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü mizah yayıncılığının temel piyasasını günlük gazeteler, dergi ve mizah dergileri oluşturmaktadır. Kitle iletişim araçları, özellikle televizyon ve gazeteler yayıncılık maliyetleri nedeniyle sermayesi bol girişimciler tarafından yürütülen aygıtlardır. Bu nedenle çoğu, kâr amacı taşıyan şirketler bünyesinde kurulur ve yine kâr amacı taşıyan ve reklamlarının destekleyici bir satış ortamında sunulmasında isteyen reklamverenlerden elde edilen gelire bağlıdır. Bu da dergilerin yayıncılık politikalarını etkilemektedir. Medya, hükümete ve büyük şirketlere haber kaynağı olarak da bağımlıdır. Yine hükümet ve medya dışı büyük şirketler, reklam vermeme TV yayın ruhsatını iptal etme, hakaret davaları açma ve dolaylı veya dolaysız olarak başka türde saldırıları bulunma tehdidiyle medya üzerinde kolaylıkla baskı uygulayabilecek konuma ve servete sahiptir (Chomsky ve Herman, 2004, s.159).

Çeviker (1997, s. 401), ülkemizde siyasal yaşamdan en çok etkilenen sanat dalının karikatür olduğunu belirtmektedir. Bunun nedeni de karikatürün basına bağlı olarak yaşamını sürdürmesidir. Bu nedenle karikatür, çizgiyle tutulmuş günlük tarih olarak da değerlendirilebilir. Çeviker, haftalık mizah dergilerinin siyasi gündemle ilişkin az sayıda karikatür olması nedeniyle bu tespitin dışında tutar. Ancak her ne kadar gündeme ilişkin az sayıda karikatür yayımlasalar da mizah dergilerinde siyasi gündemle çok güçlü bir bağ kurulmaktadır. Türkiye’de en çok okunan mizah dergileri *Leman*, *Penguen*, *Uykusuz* dergilerine bakıldığında; dergilerin kapak, ikinci ve üçüncü sayfalarında tamamen siyasi ve toplumsal gündeme ilişkin karikatürlerin, orta sayfalarında da genellikle benzer konuları ele alan köşe yazılarının yer aldığı görülmektedir. Bu sayfalar okuyucuların en çok ilgilendiği sayfalar olmakla birlikte derginin siyasi gündemle bağı, ideolojik duruşunu ve yayın politikasını belirlemesi ve göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla karikatür sayısının az olmasına rağmen bu karikatürlerin işlevleri, diğer sayfalardaki fantastik veya günlük hayattaki diyalogları malzeme edinen karikatürlerden

çok daha etkili olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Türkiye ve Azerbaycan'da yaşanan siyasi gelişmelerin karikatür sanatına olan etkisine değinilecektir.

A. Türkiye'de Mizah Yayıncılığının Kilometre Taşları

Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de karikatür, basılı kitle iletişimi araçlarının yaygınlaşmasına koşut olarak gelişmiştir. Tanzimat'ı izleyen yıllarda gazete ve dergilerin çoğalması, baskı tekniklerindeki ilerlemeler, grafik sanatlarından yararlanmayı da beraberinde getirmiş, gazetelerde ve dergilerde haberleri anlatan ya da destekleyen çizimler görülmeye başlanmıştır (Alsaç, 1994, s.24).

Mizah dergilerinin ülkemizdeki serüveni incelendiğinde kuruldukları günden bu yana siyasetin bir parçası olduğu, politik bir baskı aygıtı olarak işlev gördüğü, yalnızca muhalefet tarafından değil hükümet ve devlet tarafından da etkili bir propaganda aygıtı olarak kullanıldığı görülmektedir. Öyle ki, II. Abdülhamid'i tahttan indirmek için yurtdışında propaganda yapmak

isteyen Jön Türkler, Milli Mücadele döneminde psikolojik üstünlüğü sağlamak isteyen Ankara ve İstanbul hükümetleri, yapılan inkılapları desteklemek ve toplumda arzuladığı değişimi gerçekleştirmek isteyen Cumhuriyet Halk Partisi, yoğun muhalefete aynı mecradan karşılık vermek isteyen Demokrat Parti, 12 Eylül darbesinin ağır baskısı karşısında basında hiçbir gücü kalmayan muhalefet, mizah dergilerini ve özellikle bu dergilerdeki karikatürleri bir propaganda aygıtı olarak sürekli kullanmıştır. Günümüzde bu silah sıklıkla hatta artan bir yoğunlukta kullanılmaya devam etmektedir. Artık mizah dergileri yalnızca bağımsız olarak bayilerde satılmamakta, bazı gazetelerde haftalık ek olarak okuyucularına iletilmektedir. Bunun yanında ulusal ölçekte yayın yapan tirajı yüksek gazetelerde de karikatür yayınlama geleneği günümüzde de devam etmektedir. Bu karikatürcüler genellikle siyasi gündeme ilişkin çizimler yapmakta ve gündemi tek bir kare çizimle yorumlamaktadır. Gazetelerinin yayın politikasına paralel olan bu yorumlar aslında gündeme ilişkin yayımlanan tüm haberlerin ve yazıların tek bir karede yorumu gibidir. Yine gazetelerde reklam amaçlı yayınlanan düzenli karikatürler de bulunmaktadır.

Türkiye'nin karikatür tarihi incelendiğinde, tıpkı doğrudan devletin denetiminde olmayan tüm diğer kitle iletişim araçları (gazeteler, dergiler, kitaplar, filmler) gibi mizah dergilerinin de sık sık sansür, kapatma ve çeşitli baskılarla karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Çeviker (1997, s.339-340), yüzyılı aşkın karikatür geçmişimizde karikatür nedeni ile dergi ve gazetelerin birçok kez kapandığını hatırlatır. Geçici ve tümden kapatma cezaları Osmanlı döneminde daha yaygındır. Diyojen, Hayal, Kalem ve Cem bu cezaları fazlasıyla çekmiştir. Theodor Kasap, 1876'da üç yıl hapse mahkûm olmuştur. Osmanlı döneminde karikatürcülere verildiği bilinen bilinen tek mahkûmiyet budur. II. Abdülhamid'in yurtdışında mizah dergisi yayımlayan kişiler için verdiği gıyabi cezaların haricinde Cumhuriyet döneminde Cemil Cem'in ikinci kez çıkarttığı mizah dergisi "Cem", Turhan-İlhan Selçuk kardeşlerin "Dolmuş", Ali Ulvi'nin bir karikatürü nedeniyle "Cumhuriyet Gazetesi", bir kapak karikatürü nedeniyle "Gırgır" ve "Tef" dergileri geçici olarak kapatılmıştır.

Cumhuriyet döneminin mizah yönünden kendine özgür bir haritası söz konusudur. Hemen hemen her on yıllık süreç Cumhuriyet Mizahı için önemli sayılabilir. Ancak pratik bir araştırma ölçeği oluşturmak amacıyla bu dönem Üstün Alsaç'ın sınıflandırılması kullanılmaktadır. Bu sınıflandırma; ilk mizah dergilerinin yayımlanmaya başlamasından Cumhuriyetin ilanına kadar olan süre klasik dönem, Cumhuriyetin ilanından II. Dünya Savaşı sonu ve Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine kadar olan süre II. Klasik Dönem, 1954'ten 1990'lara kadar Çağdaş Dönem ve 1990 sonrası Yeni Dönem olarak tanımlanmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, karikatürümüzün bir buçuk asırlık serüveni bu başlıklar altında incelenecektir.

1. Birinci Klasik Dönem Mizah Dergileri

Türkiye’de çoğunlukla Tanzimat Fermanı’nın ilanından sonra basılmaya başlanan ilk gazete ve dergilerde karikatürler çizilmeye ve çeşitli gülmeceler yayınlanmaya başlasa da tamamen mizah içerikli bir dergi olan Diyojen (1870), Türkiye’de yazılı mizahın miladı olarak kabul edilir. Diyojen dergisi büyük ilgi çekmiş, hatta mizahın yasaklanması için kanun tekliflerinin Meclis’te görüşülmesine neden olmuştur. Diyojen’le başlayan bu yazılı mizah hareketinin, giderek Birinci Meşrutiyet’in ilanını gerektiren politik olayların bir parçası durumuna gelmesi Diyojen dergisinin tarihteki önemini arttıran bir başka husustur.

Diyojen’den sonra farklı isimde birçok mizah dergisi yayımlanmıştır. Bu dergilerin ortak özellikleri Ermeni yurttaşlar tarafından çıkarılmış olmalarıdır. O dönemin bütün yayın hayatı Ermenilerin elinde olduğu için bu durum olağandır. Tiyatroda ve diğer kültür dallarında ilk adımları Ermenilerin attıkları görülmektedir. Osmanlı devletinin memur tabakasını oluşturan, ayrıca el sanatlarında klişecilik, matbaacılık işlerinde geçmiş olan, Fransızca öğrenimini bir iç eğitim olarak gördükleri için Avrupa ile çok yakın ilişkilere giren Ermeni yurttaşların ülkenin basın ve yayın hayatına ayrıca kültür çalışmalarına ilk katkılarda bulunmalarını doğal saymak gerekir. Bu hızlı sosyal ve kültürel çabaları onlara, Islahat Fermanı ile geniş haklar tanınmasına neden olacaktır. Mizah dergilerinde ve komedilerde koydukları birçok üslup günümüze kadar gelmiştir (Öngören, 1998, s.57-58).

Çeviker (1997, s.193), 1850’li yıllarda önce Ermeni basınıyla İstanbul’a “merhaba” diyen karikatürün, 1860’lı yıllarda Türk basınında yerini aldığını ve I. Meşrutiyet’in sona erişine kadar toplumsal oluşumların ritmine uygun bir hızla kendini gösterdiğini belirtir. Çeviker’e göre Osmanlı imparatorluğu kapalı ve tutucu bir toplum olmasına karşın karikatür gibi yasa ve

tabu tanımayan, varlık nedeni eleştiri olan bir çizgi sanatına, karikatüre, kapılarını açmak zorunda kalmıştır. Bu dönem yayımlanan karikatürlerde Karagöz olgusu ağır basmaktadır. Sözlü mizahtan yazılı mizaha geçiş aşamasında, geleneksel Karagöz de bir geçiş noktası olmuştur. Zaman geçtikçe mizah dergileri çoğalmış, hayal perdeleri azalmıştır. Meşrutiyet döneminde geleneksel Osmanlı mizah örnekleri ile Batılı mizah örnekleri birarada görünmüştür. Osmanlıda ilkin bir aydın mizahı olarak başlayan Karagöz, Meddah ve Ortaoyunu Meşrutiyet günlerinde bir halk eğlencesi durumuna gelmiş, aydın kesimin mizahı olarak Batılı anlamda mizah dergileri ile direkler arası eğlenceleri komedi ve kantoları olmuştur. Meşrutiyet bu görünüşü ile mizahımızda bir geçiş dönemi sayılabilir. Meşrutiyet mizahı savaşların ve yenilgilerin içinde acı ve buruk bir mizah olmuştur (Topuz, 1986, s.57).

Cumhuriyet tarihinin en uzun ömürlü mizah dergisi olan Akbaba (farklı dönemlerde toplam 2.925 sayı) bu dönemde yayımlanmaya başlamıştır. Konuyla ilgili hemen hemen tüm kaynaklarda derginin sahibi ve başyazarı Yusuf Ziya Ortaç’ın, farklı dönemlerde hükümetlerle siyasi elitlerle yakın ilişkiler kurmayı başarabilen, bir yayıncı olduğu belirtilmektedir. Resmi ilan önceliklerinin yanında başbakanlık örtülü ödeneğinden maddi destek almıştır. Cantek’e göre (2011, s.64-65), Akbaba’nın uzun ömürlü olmasının ardındaki en önemli güç, çok satmasıyla değil siyasal iktidarla kurduğu yakınlıktır. Akbaba’nın bu özelliği mizah dergileri üzerine araştırma yapan hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Cantek’e göre, Akbaba, hükümetlerle olan organik bağına alenileştirmeyen bir yayın politikası sürdürmüş, eleştireliliğini dengeli bir biçimde kullanmaya özen göstermiş, derginin siyasete aktüel gelişmelere ve partilere ilişkin eşit mesafede bulunuyor görünmüş, hükümete yönelik muhalefet eleştirilerini siyasetin seviyesizleşmesi ve bir itibar kaybı saymış, dış politikayla ilgili meselelerde Başbakanı Türkiye ile özdeşleştirerek kahramanlaştırmış ve böylece “iktidar yandaşı” gibi göstermekten ustalıkla kaçınmıştır.

Yusuf Ziya Ortaç, kırklı yılların sonunda Akbaba’nın satışı düşünce dergiyi kapatarak yayıncılığı bırakmış ancak 1952 yılında Akbaba’yı bir kez daha çıkartmaya başlayarak yayıncılığa tekrar dönmüştür. Derginin yeniden çıkışında maddi destek almış ve Başbakan Adnan Menderes ve Demokrat Parti ile yakınlaşmıştır. Kırklı yıllarda Cumhurbaşkanı İnönü hakkında övgü dolu yazılar yazan, iki de

kitap çıkaran Ortaç; yeni dönemi, bir başka deyişle ellili yılları İnönü muhalifi ve CHP karşıtı olarak geçirmiştir 1977'de yayın hayatına son veren Akbaba, bir mizah dergisi geleneğinin son halkasıdır. Bu gelenek, Diyojen'le, Çingiraklı Tatar ve Hayal'le başlayan mizah edebiyatıyla karikatürün bileşiminden oluşmuş; Kalem, Cem, Karagöz, Diken ve Aydede'yle doruk noktasına ulaşmış; 1922'de Aydede'nin bıraktığı yerden başlayarak Akbaba-birkaç ara sayılmazsa- kesintisiz 55 yıl var olmuştur. Süreç içinde Akbaba, Markopaşa, Dolmuş, 41 Buçuk ve Tef gibi dergilerle aşılmış ancak bunların hepsi kısa ömürlü olmuştur (Cantek, 2011, s.57).

Kurtuluş Savaşı döneminde mizah dergilerinin II. Meşrutiyet döneminde olduğu gibi siyasi amaçlarla yayımlanmanın da ötesinde milli mücadelede kendilerine düşen rolü üstlendikleri görülmektedir. Örneğin Ali Fuad Bey tarafından 1908-1950 yılları arasında yayımlanan "Karagöz" ile Sedat Simavi tarafından 1918-1920'de çıkarılan "Diken" ve onun devamı sayılan 1921-1923 yılları arasında yayımlanan "Güleryüz", 1920-1921 yılları arasında Semih Lütfi tarafından çıkarılan "Ayine" dergisi milli mücadele döneminde işgalin yarattığı ümitsizlik ve yoksunluk ortamında, İstanbul halkı başta olmak üzere mücadeleye giren halka güven vermek, işgal devletlerinin güdümündeki mütareke basınının olumsuz propagandalarına karşı durma ve kamuoyu oluşturma rollerini üstlenmişlerdir.

2. İkinci Klasik Dönem (Cumhuriyet Dönemi)

Türk karikatürünün ikinci dönemi Cumhuriyet'in kurulmasını izleyen yıllar içinde biçimlenmeye başlar (Alsaç, 1994, s.26). Bu dönemde basınla ilgili politikalar mizah yayıncılığını etkilemiştir. Cumhuriyet yönetiminin ilk basın yasasının iki önemli özelliği vardır: birincisi; rejimi savunacak, güçlendirecek, sorumlu bir basın yaratmak; ikincisi ise gazetecilik mesleğini geliştirecek önlemler almaktır. Birincisini gerçekleştirmek için yasanın 50.maddesi kullanılacaktır. Bu madde, hükümete ülkede uygulanan genel siyasete aykırı yayınları kapatma yetkisi vermektedir. Bu hüküm çerçevesinde, yasaya göre gazete yayınlamak için önceden izin almak gerekmediği halde hükümetin onay vermediği hiçbir gazete ya da dergi yayınlanamayacaktır (Alemdar, 2009, s.13).

Cumhuriyetin ilanından yeni harflerin kabulüne kadar tüm basılı eserlerde olduğu gibi mizah dergileri de eski yazıyla yayımlanmıştır. Bu dönemde Meşrutiyet döneminden kalma çok güçlü bir yazar-çizer kadrosu bulunmaktadır. Bütünüyle bu evre, Cumhuriyet'in bir geçiş hazırlığına işaret eder. Cumhuriyetin başlangıç evresi, kültür ve düşünce hayatı yönünden şaşırtıcı bir renklilik ve canlılık içinde görülmektedir. Çok partili bir düzen tartışmalı ve bol bir yayın, ilk yılların baş niteliği olur. Akbaba ve Karagöz gazetesi tipi yayınlar, hareketli bir yayın ve tartışma içindedir. Osmanlı'nın ve Meşrutiyet'in hiciv teknikleri açıkça işlemektedir. Çeşitli görüş ve düşünce sahiplerinin hepsi, Kurtuluş Savaşı'na katılmış olmanın hakkına dayanarak konuşmaktadır. Gerçekten özgür ve Batılı anlamda demokratik olan bu ortam Şeyh Sait Ayaklanması, Atatürk'e suikast gibi olayların ardından sona erdirilir (Öngören, 1998, s.76).

İkinci Dünya Savaşı yıllarında mizah dergilerinde savaşın insanlık dışılığı, içerde çekilen siyasal ve ekonomik sıkıntılar, özellikle vesikayla ekmek, gaz ve kaput bezi alma olayları, harp zenginleri vb. konular işlenmiştir. Bu dönemde gelecek kuşakları etkileyen Cemal Nadir'in çizimleri ön plana çıkmış ve kendisi ileriki yıllarda Cumhuriyet karikatürünün kurucusu sayılmıştır. Öngören'e göre (1998, s.89-90) bu dönemde Cemal Nadir'in öncülüğünde kalabalık ve güçlü bir genç kadro, hızla kendi kişiliklerini bularak Cumhuriyet'in en zengin karikatürcü kuşağı ortaya çıkmıştır. Bu zenginlik kısa sürede sonuçlarını almış, Türk karikatürü dünyada kendini uluslararası alanda kabul ettirmeye başlamış, Türk karikatürcülerin yapıtları yabancı basında yayımlanmaya ve ödül almaya başlamıştır. Aynı zamanda karikatürün, ülkemizde ilk kuramsal temelleri atılmaya başlanmıştır.

3. Çağdaş Dönem

Bu dönem Akbaba dergisi yayın hayatına son vermiş, 1948 yılında Karikatür dergisi kapanmış, Sabahattin Ali, Aziz Nesin, Rıfat Ilgaz ve Mim Uykusuz'un öncülüğündeki Markopaşa hareketi iktidardaki Demokrat Parti'ye ciddi bir muhalefet sergilemiştir. Öngören (1998, s.92), çok partili sisteme geçilmesi için büyük mücadele veren Markopaşa'nın DP'nin iktidara gelmesinde büyük emeği olduğunu belirterek hareketin kamuoyu tarafından da takdirle takip edildiğini ve bir dönem altmış bin satış rakamı gibi kırılması güç bir rekora imza attığını belirtir. Bu hareketin çizgisi yıllarca güçlü kalmış ve günümüzdeki popüler mizah dergilerinin de bir anlamda öncüleri sayılabilir. Marko Paşa hareketinde toplumcu bir yaklaşımla politik eleştiriler yapılmış, özellikle karikatüre sınıfsal özellikler açısından yaklaşan Mim (Mustafa) Uykusuz'un çizimleri ün kazanmıştır. Zaman zaman tirajı altmış bine çıkmış, bazen de yöneticilerin tepkisini çekerek kapatılmıştır. Bu dönemde Karakedi adında sağcı bir dergi CHP karşıtı bir yayın politikası izler. Akbaba yeniden çıkar ve o da otuz yıldan beri tuttuğu CHP'ye karşı bir yayıncılık anlayışını benimsemesi belirli bir görüşü değil de yalnızca iktidarı tutan bir dergi olmak ve Cumhuriyetin ilkelerini hafife almak gibi eleştirilere yol açar (Öngören, 1998, s.93). Yine bu dönemde ülkemizde ilk çizgi film denemeleri başlar. 1950'de ilk dönem ustaları, yani klasik karikatür ile modern olanla biraraya gelmiştir. Bu dönemde yazısız karikatürler çoğalmıştır.

27 Mayıs askeri darbesi bir kırılma noktası olmuştur. Demokrat Parti dönemine duyulan tepki anayasal düzene planlı ekonomik kalkınmayı sosyal hukuk devleti anlayışını örgütlenme hakkının ve özgürlüklerin genişletilmesini getirmiştir. Yükseköğretim ve kitle iletişim araçlarının özerk olması öngörülmüştür. Darbenin kurmaya çalıştığı yapı uzun ömürlü olmamış ama Türk siyasal yaşamında unutulmaz izler bırakmıştır. 27 Mayıs ve 1961 Anayasası'nın yürürlüğe girdiği dönemde Türk karikatürü bir ivme kazanmıştır. 1940'larda Marko Paşa'da Mim Uykusuz'un sosyalizmden yola çıkan karikatürleri, 1961'i izleyen dönemde yasallık kazanmış; bu nedenle de 1950 kuşağına yayılan –bir ölçüde- ortak bir dünya görüşü olmuştur. Kemalizm'in savunusunu da içeren sosyalist düşünceler, “Türk karikatürünün egemen ideolojisi”ne dönüşmüş ve Doğan Avcıoğlu'nun yayın yönetmenliğinde çıkan Yön dergisinden beslenmiştir (Çeviker, 1997, s.88).

27 Mayıs 1960 askeri darbesi ülkede birçok şeyi değiştirmiştir. Türk karikatüründe 1960-70 yılları yeni çizimler açısından en yoksul dönemdir. 1960 öncesinde bir karikatürcü gazetesinin birinci sayfasından ülke gündemine etki edebilirken bu etki 1960'larda azalmış, 1970'lere ulaştığında günlük basında neredeyse hiç karikatür yayımlanmamıştır. 1970'lerde yoğun bir şekilde yaşanan ilk göç ve göç eden nesillerin kazanma arzusu toplumsal yaşamda yükselen değerleri değiştirmiş; gecekondu kültürü, yasa / kural tanımazlık, mafya ilişkileri vb. olgularla günlük yaşamda yer edinmiştir. Bu göçle yaşanan, kır-kent kültürünün karışmasının yol açtığı curcuna mizaha hareket getirmiş ve nihayetinde Gırgır dergisinde karşılığını bulmuştur (Öngören, 1998, s.101-103). Bu durgunluğun nedenini Öngören (1998, s.98-99), o dönemde sanayi toplumuna geçişle açıklar. O döneme kadar karikatür tabanlı mizah yayıncılığı memurlar tarafından daha çok rağbet görürken, Türkiye'ye yön veren işçi sınıfının yükselmesiyle kültür ürünlerinin içeriği değişmiş, karikatür yayıncılığı eski popülerliğini kaybetmiştir. Gazete ve dergilerin bir zamanlar tek okuyucusu olan memurlar ve okumuş orta tabaka artık bu dönemde her gün artsalar da genel gazete okuyucusunun içerisinde çok küçük bir sayı olarak kalmıştır.

1970'i izleyen ilk üç yıl, Türk karikatüründe yeni oluşumlara yol açmıştır. 1972'de Gırgır, Gün gazetesinden yola çıktıktan kısa bir süre sonra dergiye dönüşmüş ve zamana ayak uyduramayan Akbabayı devreden çıkartarak; okurları arasında karikatürcü yetiştirmeye koyulmuştur (Çeviker, 1997, s.358). Gırgır dergisi halkın mizah zevkini yansıtmayı bilmiş ve kadrosunu sürekli genişleterek bir okul olmayı başarmıştır. Öngören (1998, s.117), Gırgır'ın başarısında, o güne kadar CHP ve DP/AP arasında tercih yapan mizah dergilerinden farklı olarak politik konuları ikinci plana atması ve böylece CHP ve AP'lilerin aynı karikatüre gülebilmelerinin büyük etkisi olduğunu vurgular. Gırgır, o dönemde yaygınlaşmaya başlayan televizyonu da kullanmayı bilmiş, Gırgır'daki karakterler reklam vb.

programlarda (dergi reklam vermemiş ama reklamlarda Gırgır karakterleri kullanılmıştır) görünerek belleklerde canlı kalmayı başaramamıştır.

Gırgır'ın kitlesel başarısı doğal olarak herkesin anlayacağı bir mizah üretmesine neden olmuştur. Solcunun da sağcının da gülebildiği bir dergi olarak Gırgır, apolitik bulunmuştur ya da sol addedilmesine karşı çıkmıştır. Oysa Gırgır, Akbaba'ya göre daha solda kendisinden önce çıkan bir Marko Paşa'ya ve kendisinden sonra çıkan Limon'a göre sağdadır. Benzer yargılar Oğuz Aral için de geçerlidir: Çalışmalarında milliyetçi sol bir duruşu vardır, dış mihraklar takıntısı, laiklik ihtimamı göze çarpmaktadır. Popüler kültüre gündelik yaşama yakın

durması, içeriğini argodan ve konuşma dilinden sakınmadan oluşturması onu kendi kuşağının isimlerinden önemli ölçüde ayırmaktadır. Herkes tarafından anlaşılacak temel kaygısıdır; tehlike gibi duran “basitlik, kimi zaman aşamadığı eleştirileri haklı çıkartan bir sorundur. Gırgır dönemi, Oğuz Aral'ın hayatının olduğu kadar Türkiye mizahının en önemli parçasıdır. Sürekli üretimle geçen, endüstrileşen, alana sermayeyi çeken, kendi sermayesini üretebilecek dergiler yaratan, yüzlerce çizir yetiştiren bir dönemdir. Derginin Akbaba'dan ve o güne değin çıkmış mizah dergilerinden bütünüyle farklı görselliği, bol çizgi roman kullanılmasını gerektirmiştir (Cantek, 2011, s.209-210).

Medyaya çağdaş toplumda merkezi bir konum kazandıran oluşumların başında kuşkusuz 1980'li yılların iletişim alanındaki hızlı, bilimsel ve teknolojik gelişmeleri gelmektedir. Ancak 1980'li yıllarda “Yeni Sağ” düşüncenin hegemonya kurması ile başlayan ve günümüzde ulaştığı biçimi kısaca “küreselleşme” olarak anılan sürecin sosyo ekonomik ve siyasal gelişmeleri de medya alanındaki gelişmelerle bütünleşmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem kitle iletişimi bağlamında isimlendirmek gerekirse “basın dönemi” olarak nitelendirilebilen bir dönemden “medya” olarak nitelendirilen yeni bir evreye geçildiği söylenebilir. Bu evrenin ilk ayırt edici özelliği kitle iletişim araçlarının işlevlerinin eskiye göre önemli ölçüde genişlemesidir. Bu çerçevede eskiden başat olan, topluma haber ve bilgi aktarımı iken şimdi bu işlev sözkonusu araçların gerçekleştirdiği diğer sembolik üretimler yanında ikincil konuma itilmiştir. Bu gelişmenin doğal sonucu olan diğer bir özellik ise kâr sağlamanın, medya kuruluşunun amaçları

arasında başat konuma geçmesidir (Kaya, 2009, s.233). Tüm bu değişim mizah yayıncılığını da doğal olarak etkilemiştir. 12 Eylül askeri darbesi demokratik ortamda var olan birçok faaliyet gibi mizah yayıncılığını da durdurmuştur. 1983 genel seçimlerine kadar mizahçılar ve mizah yayınları büyük bir baskı altında kalmıştır. 1983 sonrasının mizahi açıdan en renkli kişisi kuşkusuz Turgut Özal'dır. Sempatik “Tonton amca” ya da “Davul Delen Jaguar” gibi antipatik yergilerle çizilir. Turgut Özal'dan sonra Başbakanlık koltuğuna oturan Yıldırım Akbulut, karikatürlerden ziyade fıkralara konu olmuştur. 1980'li yıllarda Türkiye'de yaşanan politik baskı ve ekonomik sorunlar dolaylı anlatım yollarına başvurulmasını kaçınılmaz kılmıştır. Yazılı basında eleştirel açıdan işlevselliğe sahip en yaygın tür mizah dergileri olmuş ancak neo-liberal süreçte sermayenin yazılı basını tahakküm altına almaya çalışması ve kişisel uzlaşmazlıklar mizah dergiciliğinin bölünerek küçülmesine yol açmıştır. 1990'larda ofset teknolojisindeki gelişmelere paralel olarak, mizah dergilerinde hem renk kullanımı hem de çizim tekniklerinde estetik olgunlaşma dönemi yaşanmışsa da mizahın çarpıcılığının ve politik eleştireliliğinin yerini sözcük oyunları ve ikilemelere dayanan espriler, argo, cinselliğin sürekli vurgulanması yoluyla seksüel arzuların satışı almıştır. 1980 darbesinin ardından beş yıl boyunca suskunluk dönemine giren mizah dünyasında en ağır darbeyi Gırgır dergisi almıştır. Gırgır'daki olumsuz şartlar ve başka sebeplerden ötürü Gırgır'daki birçok karikatürist dergiden ayrılarak başka dergiler çıkartmıştır. 1990-2000 arasında çok düşük tirajlı diğer dergilerin dışında kalıcı olan tek dergi Lemon'dır (Cantek, 2008, s.156-160).

1990'ların başında 12 Eylül darbesinin baskı ortamı yavaş yavaş kalkmış olsa da ülkeyi saran terör olayları 80 öncesindeki kaos ortamını hatırlatırcasına çoğalmış, ülke gazeteciler ve yazarçizerler için gitgide güvensiz bir hale gelmiştir. Yine de böyle bir ortamda kendi tarzlarını oluşturan çizirler de

arttıkça mizah dergilerinin sayısı da artmıştır. Ancak 1990'lardan bugüne istikrarını sürdüren tek dergi *Leman* olarak kalmıştır, diğerleri ya kesintilerle yayımlanmaya devam etmiş ya da yayın hayatına veda etmiştir (Alsaç, 1994, s.37-38).

Leman dergisinden 2002 yılında ayrılan bir grup çizer *Penguen* dergisini kurmuşlardır. *Penguen* dergisinden ayrılan bir grup çizer de 2007 yılında *Uykusuz* dergisini yayımlamaya başlamıştır. Genel olarak *Leman* ve *Penguen* dergilerine benzer bir yayın politikası izleyen dergi; Gezi Parkı olayları, Charlie Hebdo Saldırıları vb. gündeme ilişkin olayları diğer dergilerle hemen hemen aynı içeriklerle ele almıştır.

B. Azerbaycan'da Mizah Yayıncılığının Kısa Tarihçesi

Azerbaycan'da mizah yayıncılığının doğuşu, farklı toplumsal ve siyasal koşullar altında da olsa Türkiye'deki ile aynı döneme rastlar. Bilinen ilk mizah dergisi Molla Nasreddin (Molla Nəsrəddin) dergisidir. 20. yüzyıl başında (1906) Celil Memmedguluzade ve Ömer Faig Nemanzade'nin öncülüğünde Azerbaycan Türkçesi ile yayımlanan haftalık siyasi mizah dergisidir. Bu dergi, özellikle Azerbaycan, Türkiye ve İran'da fıkralarıyla ünlü bir efsanevi karakter olan Nasrettin Hoca'dan almaktadır. Dergi; 1906-1918 yıllarında Tiflis'te, 1920-1921 yılları arasında Tebriz'de, 1922-1931 yılları arasında da Bakü'de yayımlanmıştır (Adıgüzel, 2007, s.1; Durmuş, 2008, s.353; Paksoy, 2010, s.1; Özkan, 2012).

Dergide Rus Çarlığı, İran Şahlığı ve Osmanlı Devleti'nin son zamanları mizahî bir dil ve anlatımla yerilmiştir. Derginin yayımlandığı dönem Azerbaycan'ın Çarlık Rusya'sının hegemonyası altında bulunduğu, Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma hareketlerinin hızlandığı (Tanzimat) bir dönemdir. Molla Nesreddin dergisinin yayın hayatına başlaması, Celil Memmedguluzade'nin de ifadesi ile Çarlık Rusyası'nın bu yıllardaki tarihsel değişimi ile doğrudan ilişkilidir. Celil Memmedguluzade, bu durumu; "Molla Nesreddin'i zeman özü yarattı." şeklinde ifade eder (Durmuş, 2008, s.361). Dergide sıklıkla anadil, özgürlük, din, İslam coğrafyası, kadın hakları, eğitim, köylü ve işçi hakları konuları işlenmiş; yayıncıları tarafından derginin yayımlanma amacının Azerbaycan Türkleri'nin çağdaş bir düzeye getirmek olduğu dile getirilmiştir. Derginin Çarlık Rusyası'nın belirlediği bir program dâhilinde çıkarılmasına izin verilmiştir. Ancak o yıllarda Azerbaycan Türkçesi ile yayımlanan birkaç gazete ve dergiden biri olması bu dergiyi Azerbaycan edebiyatında oldukça önemli kılmıştır (Adıgüzel, 2007, s. 1 ve s. 4).

Dergide; Ömer Faik Nemanzade, Mirza Elekber Sabir, Neriman Nerimanov ve Eli Nezmi gibi güçlü kalemler makale, şiir ve denemeleriyle O. Şmerling, J. Rotter ve E. Eminzade gibi isimler eserler yayımlamıştır. Kurucu Mehmetgülüzade ise imtiyaz sahibi olarak yargılamalar, baskılar ve yıldırımlarla karşı karşıya kalmıştır. Osmanlı egemenliğinin zayıfladığı bir dönemde Çarlık Rusya'sı ve Şahlık İran'ından büyük baskılar gören derginin yazarları çoğu zaman Osmanlı topraklarına sığınmıştır. Dergi Rus Devrimini de desteklemiş ve Kafkasya'da ve Anadolu'nun bu ucunda kalkışılacak bir devriminin halkların özgürlüğünü sağlayacağını söylemiştir. Derginin bu sosyalist tavrı belirli bir grup aydının dergi etrafından toplanmasına neden olmuştur (Özkan ve Çilingir, 2012).

Molla Nasreddin dergisi özellikle Tiflis'te çıkan sayılarında merkezi yönetimle, insanların dinî duygularını sömüren mollalara yönelik hiciv ve kara mizahla dikkat çekmiştir. Molla Nasreddin dergisi aynı zamanda adı gibi mizah unsurlarını da Türk halk edebiyatı şekillerinden almıştır. Dergide atasözleri, bilmece, latifeler, maniler mizah ve eleştiri unsurları olarak kullanılmışlardır (Adıgüzel, 2007, s. 4).

Derginin yayın politikası aynı zamanda milli Azerbaycan edebiyatı akımına da öncülük etmiştir. Derginin kurucuları "ana dil" kavramı üzerinde sıklıkla durarak Azerbaycan Türkçesi'nin dış etkenlerden korunması gerektiğini savunmuştur (Erol, 2011, s. 1047).

Molla Nasreddin dergisi, Azerbaycan'da mizah dergiciliğinin ve mizah edebiyatının öncüsü olmuştur. Bu nedenle Azerbaycan edebiyatında bir ekol olarak değerlendirilmektedir. Azerbaycan'da ilk mizah

dergisi olan Molla Nasreddin, yayın hayatına başladıktan sonra onu örnek alarak çıkmaya başlayan birçok mizah dergisi vardır. Fakat bu dergilerden hiçbiri Molla Nasreddin kadar başarılı olamamış ve onun yakaladığı üne ulaşamamışlardır (Adıgüzel, 2007, s. 6).

Molla Nasreddin dergisinin etkisiyle yayımlanmaya başlayan “Akrep” (1923) “İdaremizin Aynası” (1923), “Diken” (1924) “Allahsız” (1931-33) ve “Mezeli” (1939) dergileri beklenen ilgiyi görmemiştir. İkinci Dünya Savaşı yıllarında herhangi bir mizah dergisi yayımlanmamıştır ancak çeşitli gazetelerde askerleri motive eden çeşitli karikatürler yayımlanmıştır. 1952 yılında yayımlanmaya başlayan Kirpi dergisi, tamamen Sovyet ideolojisine yönelik propaganda yapan ve mizah alanında boşluğu doldurma amacı güden bir dergidir. Molla Nasreddin'den izler taşıyan dergi eski ve zamana uymayan örf ve adetlere son vermeye çağırılmış, toplumun yoğun gelişimine engel olan araçlara ve işçileri sömüren kapitalizme karşı mücadele etmenin gerekliliğini savunmuştur. “Kirpi” dergisinde büyük karikatürcü ordusu yetişmiş ve bu büyük sanatkarların yaratıcılığı ve dergideki faaliyeti sonuç itibarıyla Azerbaycan karikatür sanatını zenginleştirmiştir. Kirpi, 1991 yılına kadar yayınlarını sürdürmüştür. Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından geçiş dönemindeki sıkıntılar, çok parti sisteminin uygulanması, basının özelleştirilmesi, yayınevlerinin ticari kaygıları ön planda tutması, mizah dergilerinin yayımlanmasını zorlaştırmıştır. Ancak yine de Çeşme, Zarafat, Tek Sebir”, “Şeytan”, “Mozalan”, “Deryaz” ve “Güzgü” vb. dergiler yayımlanmış ancak öncekiler kadar uzun ömürlü olmamıştır. (Hacızade, 2009, s. 206-209).

Azerbaycan'da günümüzde ise düzenli ve sürekli yayımlanan bir satirik dergi bulunmamaktadır. Ancak Azerbaycanlı karikatürcüler bağımsız olarak (ve aynı zamanda 2006 yılında kurulan Azerbaycan Karikatürcü Ressamlar Birliği altında örgütlenerek) çalışmalarını sürdürmektedir.

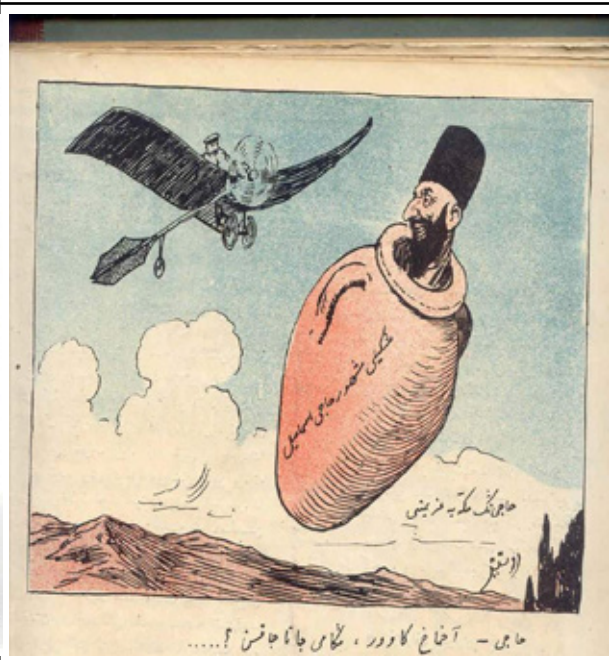
C. Türkiye ve Azerbaycan Mizah Yayıncılığının Öne Çıkan Özelliklerinin Karşılaştırılması

Türkiye ve Azerbaycan'da karikatür ağırlıklı satirik dergi yayıncılığı hemen hemen aynı yıllarda başlamıştır (1870-1906). Türkiye'de (Osmanlı Devleti) ilk mizah dergisi imparator muhalifi ve meşrutiyet yanlısı Ermeniler tarafından yayımlanırken, Azerbaycan'daki ilk dergi milliyetçi ve sosyalist Azeriler tarafından yayımlanmıştır. Molla Nasreddin dergisinin Azerbaycan edebiyatına olan katkıları gözönünde bulundurulduğunda, Osmanlı'daki ilk mizah dergilerinden ziyade milli mücadeleyi savunan Güler yüz dergisine benzetmek mümkündür. Her iki ülkede mizah yayıncılığı batı yanlısıdır. Aşağıda Molla Nasreddin ve Türkiye'nin en uzun süreli mizah dergisi olan Akbaba'nın karikatürleri sunulmaktadır.

Molla Nasreddin, (yıl bilinmiyor)¹



"*Placenta distans. Xanthoxi, q. semina, bu. grana parvula, budar n. et iussu radi*"

Molla Nasreddin, (tah.1906-1917)²

420

soluklu mizah dergisi Akbaba, bu başarısını hükümetlerle iyi geçinmesine bağlıdır. Tarihi boyunca İran ve Rusya başta olmak üzere birçok devletin üzerinde çeşitli stratejik hesaplar yaptığı Azerbaycan'da ise sansür çok daha keskindir. Günümüzde Türkiye'de mizah dergileri en çok satan dergiler arasında ilk sıralarda yer almakta ve etkili bir biçimde gündem oluşturma gücüne sahipken Azerbaycan'da mizah yayıncılığı bu etkinlikten çok uzaktır. Edebiyat ve resim alanında zengin bir birikime sahip olduğu halde Azerbaycan'ın konjonktürel koşulları nedeniyle mizah yayıncılığı düzenli ve süreli yayın çatısı altında sürdürülememektedir. Aslında her iki ülkenin köklü mizah geçmişi, minyatür başta olmak üzere grafik ve diğer güzel sanatlardaki geleneği ve son yüzyılda karikatür alanında edinilen tecrübelerin üzerine her iki devletin tarihsel birliği, özellikle son yıllarda “bir millet iki devlet” sloganıyla ifade edilen kardeşlik bağları, karikatür sanatında verilecek olan eserlere de yansıyabileceği gibi her iki ülkenin karikatürcüleri tarafından yayımlanacak ortak süreli yayınlar bu bağları pekiştirebilir.

Kaynakça :

- Adıgüzel, Sedat., “Tiflis Edebî Muhitinde Molla Nasreddin Dergisi ve Dergide Tartışılan Konular” *Bilig Bahar* 2007 (41): 1-21
- Alsaç, Ü., Türkiye’de Karikatür, Çizgi Roman ve Çizgi Film. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994
- AnaBritannica, “Karikatür”, Ana Yayınları, Cilt XIII, 2000: 4-5
- Cantek, L., *Türkiye Cumhuriyeti’nin Büluğ Çağı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008
- Chomsky, N. ve Edward S. H., *Medyanın Kamuoyu İmalatı*, (çev. Adnan Köymen vd.) İstanbul: Chiviyazıları, 2004
- Çeviker, Turgut, *Karikatür Üzerine Yazılar*, İstanbul: İris, 1997
- Durmuş, Mitat, “Azerbaycan Sahası Türk Edebiyatında İlk Süreli Yayın Faaliyetleri ve Molla Nesreddin Dergisi” *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 3/7 Fall 2008: 1-11
- Erol, Ali., “Modern Azerbaycan Edebiyatının Kuruluş Yıllarında Türkçe Mes’esi” *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 6/1 Winter 2011: 1042-1057
- Hacızade, Bayram., “Azerbaycan Karikatürünün Gelişim Aşamaları” *Kültür Evreni*, 2009 (8): 202-210
- Öngören, F., *Cumhuriyetin 75. Yılında Türk Mizahı ve Hicvi.*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1998
- Özkan, Selahattin., “Azerbaycan’ın İlk Mizah Dergisi: Molla Nasreddin” (Eylül 2012), 15 Kasım 2016 < <http://www.gunceltarih.org/2012/09/azerbaycann-ilk-mizah-dergisi-molla.html> >
- Paksoy, H. B. “Elements of Humor in Central Asia: The Example of the Journal Molla Nasreddin in Azarbaijan.” *Turkestan als historischer Faktor und politische Idee. Prof. Dr. Erling von Mende (Ed.) (Koln: Studienverlag, 1988)* (2010).
- Topuz, H., *İletişimde Karikatür ve Toplum*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1986
- (Footnotes)
- 1 Karikatür <https://baibakovartprojects.wordpress.com/2011/11/21/slavs-and-tatars-present-molla-nasreddin-embrace-your-antithesis/> adresli siteden alınmıştır.
- 2 (Mandaville, 2009) http://www.english.ufl.edu/imagetext/archives/v5_3/mandaville/#2

Klasik Türk Edebiyatı Bağlamında İslam Dünyasında Estetik Anlayışın Tarihi Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler

Some Thoughts on the Historical Development of Aesthetic Understanding of the Islamic World in the Context of Classical Turkish Literature

Yrd. Doç. Dr. Muvaffak EFLATUN *

Öz:

Bildiride İslam medeniyetinin üretmiş olduğu düşünce felsefesi ışığında Klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında gerçeklik olgusu ve güzellik anlayışının karakteristiği tarihi süreç çerçevesinde verilmiştir. Bu temel anlayış bildiride giriş, Arap edebiyatı, Fars edebiyatı, Türk edebiyatı ve sonuç bölümlerinde ifade edilmiştir. Giriş bölümünde güzellik kavramının tanımı, güzellik çeşitleri ve güzelliğin Batı'da nasıl algılandığı üzerinde durulmuştur. Giriş bölümünden sonra Arap edebiyatı kısmında klasik Arap edebiyatı devrelerinde karşımıza çıkan aşk, sevgili ve güzellik anlayışı verilmiştir. Fars edebiyatı bölümünde ise; edebi üsluplar ve bu üslupların özellikle şiir üzerindeki etkisi değerlendirilmiştir. Şiirin somut güzellik anlayışından soyuta yönelişinin sebepleri ortaya konmuştur. Fars edebiyatında tasavvufi unsurların yaygınlık kazanması, tasavvufi mecazların kullanımı şiirde bir derinlik sağladığı görüşü bu bölümde ifade edilmiştir. Türk edebiyatı bölümüne gelindiğinde ise; bu edebiyatın İslam dünyasındaki tüm estetik birikimi bünyesinde taşıdığı vurgusu yapılmıştır. Bildiride somut ve soyut tasvir; mutlak, idealize ve doğal güzellik çeşitlerinin tümünün Klasik Türk şiirinde var olduğu düşüncesi aktarılmıştır. Anadolu sahasında gelişen klasik Türk edebiyatının ilk yüzyıllarında Irak üslûbunun yansması görülürken 17.yüzyıldan itibaren yeni üsluplar belirmiştir. Hind üslûbu, mahalli üslup ve hikemi üslup bunlar arasındadır. Ayrıca bildiride mahalli üslûp ve hikemi üslûbun Hind üslûbu etkisinde ortaya çıkıp çıkmadığı sorgulaması da yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Estetik, Arap edebiyatı, Fars edebiyatı, Türk edebiyatı, klasik Türk edebiyatı

Abstract:

In the paper, in the light of the thought philosophy that the Islamic civilization produced, characteristics of the concepts of reality and beauty in Classical Arabic, Persian and Turkish Literatures were given within the framework of historical process. This basic understanding is expressed in the introduction, Arabic literature, Persian literature, Turkish literature and conclusion sections. In the introduction, the definition of beauty concept, varieties of beauty and how beauty is perceived in West are mentioned. After the introduction section, in the section of Arabic literature, love, lover and beauty understanding

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, T.D.E Bölümü, Türkiye-Ankara, meflatun@gazi.edu.tr

were given in the classic Arabic literature periods. In the Persian literature section, literary styles and their influence particularly on poetry are evaluated. The reasons for the poetry to turn abstract from the understanding of concrete beauty are provided. Commonness of sufistic elements in Persian Literature and the idea that sufistic metaphors provide a profoundness in poetry are expressed in this section. When it comes to the section of Turkish literature, it is emphasized that this literature possesses the entire aesthetic accumulation in the Islamic World. In the paper, concrete and abstract depiction has conveyed the idea that all kinds of absolute, idealized and natural beauty are present in Classical Turkish Poetry. While reflection of Iraqi style was seen in the first centuries of classical Turkish literature developed in Anatolia, as of 17th century new styles have come to existence. Indic style, local style and hikemi style are among these. Also, in the paper, whether local style and hikemi style emerged under the influence of Indic style is also questioned

Keywords: Aesthetic, Arabic literature, Persian literature, Turkish literature, classical Turkish literature

Giriş

İnsanoğlu yalnızca fizikî yönden müteşekkil bir varlık değildir. O metafizik yönüyle de büyük bir zenginliği ifade eder. İnsanın metafizik boyutunu oluşturan birçok duygu vardır. Bu duygulardan biri de güzellik duygusudur. O halde güzellik duygusunun temeli bizatihi insanın kendisidir.

Öyleyse güzel ve güzellik nedir? Bu soruya tarih boyunca cevap aranmaya çalışılmış değişik kültürlerde farklı tanımlarla karşılaşmıştır. Ama en azından güzel ve güzellik tanımlamalarından birini vererek meselenin mahiyetini ifade etmek isterim. Güzel estetik his, sevgi ve hayranlık uyandıran hoş a giden her şeydir (Doğan; 1996) .

Güzel varlıkların sıfatı güzellik ise bu sıfatın adıdır (Çetişli 2008: 18). Güzellik her türlü bağımlılıktan uzak bir değerdir. İnsan güzeli sadece ve sadece güzel olduğu için beğenir, sever ve hayran olur (Çetişli 2008: 24).

Kısaca varlığa güzel ve güzelliği yükleyen, böyle bir anlamlandırmaya giden insanın kendisidir. Sanatkâr, güzellik kavramından hareket ederek eserini meydana getirir. Sanat eserinin temelinde güzelliği dile getirme gayreti yatmaktadır. Güzellik ise; mahiyeti itibarıyla çeşitlilik arz etmektedir. Güzelliği mutlak, doğal ve idealize edilmiş güzellik şeklinde sınıflandırabiliriz. Mesela İslam düşünürleri mükemmel ve kusursuz güzelliği Allah'a özgü olarak görmüştür. Bu güzellik, hüsn-i mutlak (mutlak güzellik) olarak isimlendirilmiştir. Varlık âlemindeki güzellikler, bu güzelliğin birer yansımasıdır. Kâinat, âlem-i kevn ü fesat olduğu için her an değişmekte başkalaşmaktadır. Bu itibarla karşımıza çıkan güzellikler kalıcı değil değişken kusursuz değil kusurludur. Sanatçı bu gerçeklik karşısında nasıl bir tavır takınacaktır? Kusurlu güzelliği yansıtmak mı mükemmel güzelliği yakalayabilme endişesi mi eserini temellendirecektir? Kusurlu güzellik evrendeki canlı-cansız çeşitli varlıklarda (insan hayvan, bitki vs.) ortaya çıkan güzelliştir. Bu güzellik doğal güzellik olarak da dile getirili (Çetişli 2008: 28). Sanatçı, bu güzelliği eserinde yansıtabileceği gibi kendi hayal dünyasında doğal güzellikten hareket ederek mükemmel güzelliği arayışının sonucu ulaştığı idealize edilmiş güzellikten de yararlanabilir. Bu tercih sanatçının sanat felsefesini belirler.

Batı'da Aristo'dan itibaren sanat, görünüşler dünyasının bir yansıması olarak görülür. Varlık âleminde Allah'ın yarattıklarını taklit ederek meydana getirilen eserler su ya da ayna yüzeyinde nesnelerin yansımaları gibi geçici görüntülerdir (Kolcu 2008: 13).

Eflatun (M.Ö.427-347), asıl gerçekliğin ancak zihin yoluyla kavrayabileceğimiz idealar dünyasında var olduğunu ifade eder. Bundan dolayı dış dünyanın gerçekliği bir gölgeden ibarettir (Kolcu 2008: 14).

Varlık âlemi idealar âleminin yansıması, sanat eseri ise varlık âleminin yansımasıdır. Haliyle sanat eseri, yansımanın yansıması, taklidin taklididir. Batı terminolojisiyle mimesistir.

Aristo (M.Ö.384-322)'da sanatın bir yansıtma olduğuna inanır; ama bu yansıtmaya Eflatun gibi bakmaz. Ona göre sanat basit ve üçüncü dereceden bir gerçeklik değildir. Sanatçı malzemesini görünüşler âleminde seçip ayıklayarak bir kurgulamaya yönelir. Yeni bir varlık oluşturur (Çetişli 2008: 46).

Klasikler, realistler, natüralistler, sosyalist, marksist gerçekçiler başta olmak üzere Batı sanatçılarının çoğunluğu mimesis mantığına bağlı kalmışlardır. Batıda zaman zaman bu temel sanat felsefesini zorlayan sembolizm, empresyonizm, sürrealizm gibi akımlarla da karşılaşmaktayız. Mesela sembolistler; realizm, natüralizm ve parnasizm mensuplarının görünen ve maddeyle sınırlı olan gerçeklik anlayışına (olgu gerçekliği) karşı çıkar. Sembolistlere göre asıl gerçek söz konusu görüntünün arkasında gizlidir. Bir başka ifadeyle tabiat, metafizik ilahi gerçeğin sembolü ve aynasıdır.

Sembolistler, meydana getirici hayal gücünün bir sanat eserinin oluşumunda tabiat ve dış dünyadan daha önemli olduğunu vurgularlar (Çetişli 2007: 108).

Batı sanatında sembolistler ve onların dışında öncelikle metafizik güzellik arayışını dile getiren görüşler; Eflatun (M.Ö.427-347), İmmanuel Kant(1724-1804), Henri Bergson(1859-1941) , Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831), Heidegger (1889-1976) gibi birçok filozof ve estetikçi tarafından savunulmuştur.

Batı sanat felsefesi mimesisten hareket etmekle birlikte temel aldığı anlayışın zaman zaman dışına çıktığı da görülmektedir.

Kısaca Batı edebiyatının güzelliğe yaklaşımını ve gerçeklik olgusunu ifade etmeye çalıştık. Bundan sonra tebliğimizin esasını teşkil eden İslam medeniyetinin üretmiş olduğu edebiyatın gerçeklik olgusu ve güzellik yaklaşımı çerçevesinde gelişim çizgisine değinmek istiyorum. İslam dünyasında edebiyat Araplar, Türkler, İranlılar başta olmak üzere Müslümanlığı kabul etmiş diğer milletlerin katkılarıyla gelişmiştir. Bunun çıkış noktası ise Arap edebiyatıdır. Bundan dolayı biz öncelikli olarak Arap edebiyatının güzellik yaklaşımı üzerinde duracağız.

A. Arap Edebiyatı

Arap edebiyatını Cahiliye Dönemi'yle yani İslamiyet öncesi dönemle başlatmaktayız. Bu, yaklaşık 120 yıllık (M.500-620) bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde özellikle şiiri teşvik eden birçok etken vardı. Bu etkenleri sük denilen panayırların sağladığı edebi ortam, kabileler arası mücadelede şairin ve şiirin propaganda aracı olması, şairlerin özellikle kabileler tarafından himaye edilmesi ve şairliğin imtiyazlı bir konumda olması, edebi tenkidi sağlayacak bir anlayışın var olması, şiirin bir kazanç vasıtası olarak görülmesi şeklinde sıralayabiliriz (Demirayak 2014: 71-94).

Cahiliye şiirinin en belirgin hususiyetlerinden biri gerçekçiliktir. Bu gerçekçilik, teferruata kadar inen bir gözlemle somut âlemin yansıtılması tarzındaydı. Dış dünya şairin ilhamının kaynağıydı. Şairler, zamanla dış dünya gözlemleriyle birlikte kendi iç dünyaları ve kendilerinden önceki şairlerin eserlerinden seçilmiş unsurları birleştirerek şiirlerini meydana getirmiştir (Çetin 1991:290).

Cahiliye Devri şiirinde, varlıklar olduğu gibi tasvir edilmiştir. O dönem şiirinde mübalağalı anlatıma yer verilmez. Varlık tüm basitliğiyle anlatılır. Sevgilisini anlatan şair, onu var olan sıfatlarıyla tasvir eder (Demirayak 2014:123).

Cahiliye Dönemi şairi, hayallerini tamamıyla çevresinden alır. Sevgiliye duyulan özlem, çöl hayatı, bitmek bilmeyen gece, şaire yol arkadaşı olan at veya deve, çölde karşılaştığı hayvanların tasviri şairin hayallerinin kaynağıdır (Demirayak 2014: 12).

Cahiliye Dönemi'nde aşk anlayışı beşeriydi. Şiirlerde sevgilinin tabii güzelliği vurgulanıyordu. Tüm bu değerlendirmelerden hareket edersek Cahiliye Dönemi'nin güzellik kaynağı tabiatın kendisidir. Şair, gözle görülen gerçekliği kendine dayanak noktası seçer. Eserini buna göre yazar.

İslami döneme gelince İslamiyet'le birlikte Arap toplum hayatı büyük değişime uğradı. İslam'ın getirmiş olduğu yeni değerler toplumu baştan ayağa inşa sürecine soktu. Özellikle Hz. Peygamber ve dört halife döneminde ahlak ve fazilet değerleriyle mücehhez bir sosyal hayat ortaya çıktı. Toplumdaki bu değişimin edebiyatı bilhassa şiiri etkilememesi mümkün değildi. İslamiyet, şiiri yasaklamamıştı; ama konularına sınırlılık getirmişti. Topluma iyi ve fazilet değerleri aşılayacak şiirleri teşvik ederken örneğin beşeri aşkı dile getiren şiirlere pek sıcak bakmamıştı. Zira bir bayanın fiziksel özellikleriyle şiire konu olması; O bayanın bir erkeğin eşi, kızı, kız kardeşi veya annesi olması hasebiyle çok hoş karşılanmıyordu. Şiir konularındaki sınırlamalar edebiyatın gelişimini engelleyici bir durum değildi.

Bunun dışında Kur'an-ı Kerim'in inzali ve ona yönelik yapılan çalışmalar edebiyatı besledi. Kur'an-ı Kerim bir yandan yeni edebi türlerin gelişmesini sağlarken üslûbuna yönelik yapılan çalışmalar da İslam belagatının (retorik) doğmasına yol açtı. Ayrıca edebiyatta güzellik anlayışın gelişmesinde Kur'an-ı Kerim'in bakış açısı önemli rol oynadı. Kurânî güzellik kavramı bütün tabiatı kuşatır. Kur'an; sözdeki, fiildeki, hikayedeki güzellikten, güzel sabırdan, güzel hayattan, güzel sevaptan bahseder (Aydın 1986:19). Kısaca Kur'an'da güzellik kavramı maddi alanla sınırlı olmayan duyguları, heyecanları ve ahlaki davranışları da içeren bir yapı arz eder. Bu da Kur'an'ın inzalinden sonraki süreçte edebiyatta güzellik kavramının içeriğini zenginleştirecektir.

İslamiyet sonrası Arap edebiyatı; Cahiliye Dönemi edebiyatına, Kur'an'a yönelik yapılan çalışmalara ve sonradan İslamiyet'e giren milletlerin edebiyatlarına dayanmaktaydı. Bu durum, ilk İslami devirden itibaren kendini göstermeye başlar. Tüm bu yazılanların ışığında ilk İslami devirde şiirde gözlemler yine dış dünyaya bağlı kalınarak yapılıyor güzel kavramının algılama biçiminde ise; bütün varlığı güzel görmeye dayalı yeni bakış açısı ortaya çıkmaya başlayacaktır.

İlk İslami devirden sonra Emeviler Dönemi (M.661-750) sosyal sınıfların oluştuğu, fetihler sonucu zenginlik, konfor ve refahın arttığı, musiki ve eğlence ortamlarının geliştiği bir süreçtir. Fakat bir o kadar da İslami ilk dönem ahlak ve faziletlerinden sıyrılıp Cahiliye Dönemi âdetlerine dönüldüğü bir dönemdir (Demirayak,2012). Emeviler döneminde edebi hayat çok fazla gelişmemiştir. Cahiliye Dönemi edebi anlayışı biraz gelişerek devam etmiştir. Dış dünya müşahedesi ve gerçekçi tasvirler dönem şiirinin genel karakteristiğini yansıtır. Çöl tasvirlerinin yanında şehirli hayatın gelişmesiyle tasvir alanlarında da zenginleşme olmuştur. Övgü, yergi, mersiye, aşk, şarap, zühd, hikmet, nasihat, övünme, kahramanlık, su'lûk (yağmacı) gibi geleneksel türler bu dönemde devam etmiştir.

Alevi, Harici, Emevi, Zübeyri şairleri arasındaki siyasi çekişmeler nakiza türünün gelişmesine sebep olmuştur. Emevi merkezi yönetiminin özellikle halkın siyasetle ilgilenmesini engellemek için zevk ve eğlenceyi özendirme gazelin gelişmesini sağlayan önemli sebeplerden biri olmuştur. Bu dönemde şiir şarkı birlikte karşımıza çıkar eğlence meclisleri oluşur.

Emevi Dönemi'nde cahiliyeden gelen geleneksel sevgili ve aşk anlayışının yanında sevgiliye ve aşka yeni yaklaşımlar belirdi. Geleneksel sevgili tasvirinde onun güzelliği verilir ve ona duyulan aşkın cefası anlatılırdı (Demirayak 2012: 80). Hadari (şehirli) gazel veya zevk gazeli denilen gazel çeşidi yeni bir sevgili ve aşk anlayışı ortaya çıkardı. Bu anlayış sözü dolaştırmadan kadın vücudunu somut bir şekilde tasvir edip nefsanî arzulara öncelik vermekteydi. Şair, bu durumda şiirsel ilhama değil bedene hitap etmektedir. Fakat burada müstehcenlik sınırına varmamaktadır. Tarzın en önemli şairi Ömer bin Rebi'a (Ö.711-12)'dir (Yalar 2009:50).

Emevilerde görülen diğer bir aşk ve sevgili anlayışı ise bedevi (kırsal) veya uzri, ulvi gazel türü çerçevesinde dile getiriliyordu. Cemil bin Ma'mer (Ö.701), Kays bin Zerih (Ö.687), Kays bin Mülevvah (Ö.689) bu tarzın temsilcileri arasındadır. Bu aşkta aklın değil kalbin hâkimiyeti, iffet duygusu, ölene

kadar devam edecek fiziksel özelliklerden ziyade duygu yönüyle bağlılık vardı. Uẓrî aşkta; aşkın verdiği ızdırıp, özlem ve ayrılıktan şikâyet sıkça dile getirilir (Demirayak 2012: 97).

Abbasiler Dönemi'nde (M.750-1258) başkentin Şam'dan Bağdat'a taşınması İslam medeniyetinin yeni bir ufuk kazanmasının başlangıcıdır. Emevilerin uyguladığı yanlış politikalardan vazgeçilmiş İslamiyet'i kabul etmiş Arapların dışındaki diğer milletlerin kucaklanması onların kültürel birikimlerinin İslam medeniyetine dâhil edilmesine yol açmıştır.

Arap, Türk, Fars, Süryani, Rum ve Berberilerden oluşan bir toplum yapısı Doğu ve Batı kültürlerinin kaynaşmasını sağlamış bu da dünyanın görmüş olduğu en büyük tercüme faaliyetinden birinin doğmasına sebep olmuştur (Ürün 2015: 83).

Tercüme faaliyetleri nesir dili ve türlerini geliştirmiş şiir ise; Emeviler Dönemine göre büyük bir ivme kazanmıştır.

Abbasiler Dönemi'nde şiir gerek biçim gerek kapsam bakımından değişmeye başladı. Çölün özgün uzun kaside yapısı önemini kaybetti. Dicle kıyısında yeni bir şiir anlayışı doğdu (Huart ty.: 75).

Abbasiler Devri'nde şiirin çöl hayatından şehrin eğlence ve zevk hayatını anlatıma geçiş şiiri derinden etkilemiştir. Bu dönemde Allah'ı kudretini yüceliğini hatırlatan tasavvufi, evreni yorumlamaya çalışan felsefi, ilimlerin kolaylıkla öğrenilmesini sağlayan didaktik şiirler ortaya çıkmıştır (Ürün 2015: 88).

Özellikle Harunürreşid Devri'nde cariyeler arasında ortaya çıkan halk dilinden şiirler söyleme geleneği, moda haline dönüştü. Ayrıca Bağdat'ta bend anlamında kıtalardan oluşmuş nazım şekilleri doğdu.

İslam toplumunun terbiye anlayışına uymayan hanımlara yönelik şiir yazma eğilimi Hz. Peygamber zamanından itibaren olumlu karşılanmadı. Bu da kadınların dışında erkeklerin şiire konu olmasına sebep oldu. Abbasiler Dönemi'nde aşırı refah ve eğlenceye düşkünlük mucûn denilen, genç erkeklerle sapık temayülleri ifade edecek türden şiirler söylemek eğlence haline geldi (Şentürk 2006: 367).

Hicri II. yüzyıldan itibaren Allah'a yakın olabilme düşüncesiyle dünyadan el etek çekerek zühd hayatı yaşamaya çalışan ilk sufilerden itibaren yeni bir sevgi anlayışı ortaya çıktı. Bu Allah'a duyulan sevgiyi ifade ediyordu. Zühdi karakterli tasavvufi hareketler Abbasiler zamanında yayılırken Cüneyd-i Bağdadi (Ö.909), Bayezid-i Bestami gibi tasavvuf büyükleri yetişti. Bunlar Allah'a ulaşmada sahv (ayıklık) veya sekr (kendinden geçme) hallerinden birini savundu. Bayezid-i Bestami Allah'a ulaşmak için akıl ve iradenin terk edilmesi yani sekr hâlinin gerekliliğini dile getirdi. Böylelikle tasavvufi aşk anlayışı ve onun terminolojisi bu dönemde oluşmaya başladı (Şentürk 2004: 61).

Abbasiler Devrine gelinceye kadar karşımıza sevgilinin fiziksel varlığıyla duygusal boyutun eşit değerlendirildiği, fiziksel varlığın ağır bastığı, duygusal boyutun fiziksel varlığın önüne geçtiği aşk çeşitleriyle karşılaşılırdık. Bu aşklar bir cinsin karşı cinse duyduğu aşklardı ve somut özelliklerin anlatıldığı bir güzellik anlayışı ışığında duygu ve hayal unsurlarıyla birlikte veriliyordu. Abbasiler Devri'nde yeni bir aşk anlayışı belirdi o da hem cinslerin aşkı. Yani erkek güzeller ve bunlara olan bağlılığın müstehcenlik sınırlarını zorlayacak şekilde sunumu. Bunun da dayanak noktası somut gerçeklikti. Tüm bunların yanında tasavvufi aşk anlayışı Abbasiler döneminde filizlenirken sonraki dönemlerde karşımıza çıkacak ilahi aşk ve idealize edilmiş sevgili tiplemesini doğuran manevi yönü ağır basan aşk anlayışlarının nüvesini teşkil etmiştir.

Bu arada Abbasilerle aynı dönemde filizlenen Endülüs Arap edebiyatından da bahsetmeliyiz. Endülüs, Emeviler Dönemi'nde feth olundu. Emevilerin iktidarı kaybetmesinden sonra bağımsız bir devlet haline geldi. Endülüs Arap edebiyatı ilk dönemlerinde Doğu Arap edebiyatının etkisindeydi. Zamanla bazı noktalarda gelişim gösterdi. Özellikle bestelenmek için yazılan muvaşşahların ve zecel şekilleri Endülüs'te büyük bir yaygınlık kazandı. Şiirde mahalli söyleyişlere yer verme de Endülüs şiirinde önemli yer tutar.

Endülüs şiirin en önemli yanlarından ve Arap şiir anlayışından ayrılan noktalarından biri tabiat tasvirlerinde birebir gerçekliğe dayanmalarıydı. Tabiat güzelliklerini bütün çıplaklığıyla yansıtıyorlardı. Doğudaki çöllerin yerine Endülüs şehirleri, köyleri, ormanları, denizi dansı müziği, yiyeceği velhasıl her şeyiyle anlatılıyordu (Toprak 1988:160).

Birçok şair ve yazar yetiştiren Endülüs aşkın felsefesini yazan İbn Hazm'ın da vatanıdır. İbn Hazm (993-1064) Güvercin Gerdanlığı isimli kitabını sevgiye, sevgiliye sevenlere dair yazmıştır. Bu eser somut sevgiliyi, beşeri aşkı anlatırken aşkta nezahet ve iffete de vurgu yapar (İbn Hazm , 2013).

Görüldüğü gibi Endülüs bölgesi edebiyatı güzellik anlayışını somuttan yana şekillendirmiş beşeri aşkı dile getirmiş dış gerçekliğe değer vermiştir.

İslam medeniyetinin üretmiş olduğu edebiyat ilk İslami, Emevi, Abbasi dönemlerinde bu tarzda gelişti. İslami dönem edebiyatı gelişim sürecinde ilerlerken Sasanilerin 651'de yıkılmasıyla İranlılar için yeni bir başlangıcın ilk merhalesiydi. Arap edebiyatıyla tanışan İran'da Pehlevice eksenli; ama Arapça'nın desteğini almış yeni Farsça(Deri Farsça) doğdu. İslamiyet'in kabulü sonrası ilk eserlerini Arapça kaleme alan zamanla Arap edebiyatının anlayışını hazmettikten sonra yeni Farsçayla yazmaya başlayan İranlılar özgün eserlerini ancak 10.yüzyıldan itibaren vermeye başlar. 10. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında edebiyatta geliştirici hamleler Fars edebiyatında meydana gelmeye başladığı için biz de güzellik, aşk ve gerçeklik anlayışını bu edebiyat üzerinden vermeye çalışacağız.

B. Fars Edebiyatı

İran'da Abbasi hilafetine bağlı Tahiriler (821-873), Saffariler (867-903 ve Samaniler (874-903) gibi yerli hanedanlar desteğiyle gelişmeye başlayan; ama Arap edebiyatını taklit seviyesinde olan yeni Fars Edebiyatı Türk asıllı Gazneliler (962-1186) döneminde özgün eserler vermeye başladı. Gazneliler Dönemi'nde şiir kuralları oturmuş şekilsel yenilik olarak musammatlar kullanılmaya başlanmıştır (Tokmak 2000: 417).

Bu dönemde sebk-i Horasani denilen üslûp, şiire hâkim olmuştur. Bu üslûbun göze çarpan özellikleri; hamasi bir ruh, sade, tabii ve dış dünyaya gerçekçi biçimde yaklaşan bir anlatıma sahip olmasıydı. Gerçekçi tasvirler, beşerî aşk, somut güzellik dönemin ruhunu yansıtır. Bu anlamda Arap edebiyatının o zamana kadar olan yaklaşımıyla benzerlik arz ediyordu (Karaismailoğlu 2012:386). Hem Fars edebiyatı hem de İslam coğrafyasındaki edebi anlayış değişimi Selçukluların (1040-1300) hâkimiyet devresine rastlar. Azerbaycan ve Irak-ı bölgelerine yayılan şiir, dinî ilimler ve tasavvufun etkisiyle yeni özellikler kazanmıştır. Selçuklular tarafından açılan Nizamiye medreseleri dilden edebiyata kültüre pek çok alana etki yapmıştır. Arapça kelime ve terkiplerin çoğaldığı bilimsel kavram ve açıklamaların görüldüğü; dinî, tasavvufi ve ahlaki düşüncelerin başarıyla şiire aktarıldığı mazmunların kullanıldığı bir şiir anlayışı ortaya çıkar. Bu anlayış Sebk-i Iraki olarak adlandırılmaktadır (Karaismailoğlu 2012:386).

İlk işaretlerini Abbasiler Dönemi'nde görmeye başladığımız mutasavvıfların Allah'a duydukları sevgiyi dile getirme bunu şiirlerde ifade etme gayretleri Selçuklular döneminde tasavvufun destek görüp yayılmaya başlamasıyla Fars edebiyatında daha yoğun bir biçimde karşımıza çıkar. Ahmed el-Gazali (Ö.1126) Sevânihü'l-uşşâk isimli Farsça eseriyle ilahi aşk konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldı. Fars şiirinde tasavvufi düşünceleri ilk defa kullanan Ebu Said-i Ebu'l-Hayr (Ö.1040), Baba Tahir Üryan (Ö.1019), Hakim Senâi (ö.1131),Feridüddin Attar (Ö.1221) Mevlana Celaleddin Rumi (ö.1273), Ruzbihan el-Bakli (ö.1209) tasavvufun mecazlar dünyasını oluşturarak şiir dilinin derinleşmesini sağladı.

Şentürk bu durumu şu cümlelerle güzel bir şekilde ifade eder:

“Gerek ilahi aşk hallerinin beşeri aşkı anlatan bazı terimlerle tarif edilmesi gerek beşeri anlamdaki sevgilinin yüzü, beni, kaşı gözü saçları vb. güzelliklerden ve şarabın hâllerinden bahseden şiirlere remizli anlamlar izafe edilerek bunlarda Allah'ın bazı sıfat ve güzelliklerinin ve ona duyulan aşkın

sembolize edildiği yolundaki görüşlerin benimsenmesi sonucunda, şiir ve tasavvuf meclisleri arasında kendiliğinden bir kaynaşma oluşmaya başladı” (Şentürk 2006: 63).

Tasavvufun şiir meclislerinde etkili olması manevi yönü ağır basan aşk anlayışının edebiyatta etkili olmasını yol açtı. Somut güzelliğin yerine soyut güzellik, idealize edilmiş sevgili, idealize edilmiş bahçe tasvirleri almaya başladı. Teksifi ve tecride dayalı şiir anlayışı ortaya çıktı. İslam dünyasında tasavvufun vahdet-i vücud anlayışı temelli yeni bir estetik anlayış belirdi.

Tüm bu tespitler ışığında şunu söyleyebiliriz Sebki İraki üslubu dönemi (XII. yüzyılın ikinci yarısı- XV.) edebiyatın birçok yönden zenginleştiği bir dönemdir.

Fars edebiyatında Sebki İraki’den Sebki Hindi’ye arada bir Sebki Vukû vardır. Sebki İraki’nin gerçeklikten uzaklaşıp tamamıyla düşünsel bir yapıya bürünmesi, mazmunların çok kullanılıp özgünlüğünü yitirmesine yönelik tepki Sebki Vukû’yu doğurmuştur (Gülyüz 2006: 105).

Bu üslupta âşıkla sevgili arasında gerçekleşmiş olaylar anlatılır. Sebki Vukû’da somut gerçeklik ön plandadır. Üslûbun sade ve akıcı bir dili vardır.

Safeviler’in şiiri Şiiliğin hizmetinde görmeleri baskıcı tutumları şairleri anlam kapalılığına yöneltmiş bu da yeni bir edebi üslubu doğurmuştur. Safevi baskısına daha fazla dayanamayan şairlerin bir kısmı Hindistan’a göç etmiştir. İran’da şiire sarayın desteği azalmış bundan dolayı şiir halk arasında kendine yer bulmuştu. İran’da kalan şairler ve Babürlü sarayında bulunan İran asıllı şairler sebki Hindi(XVI. yüzyıl- XVIII.yüzyıl) üslubunu oluşturmuşlardı.

Bu üslûbun keşfedilmemiş yeni anlamlar ve mazmunlar bulma, şahsi duygulara yer verme, günlük tecrübelerden halk hikmetlerinden yararlanma, hayattan şikâyet, genişletilmiş tamlamalar, aşırı hayalcilik, mübalağa, tasavvufi muhtevanın işleniş, ayet ve hadislere az yer verme, konuşma dilini kullanma gibi özellikleri vardı (Babacan, 2012).

Üslûp mensuplarında bu özelliklerin tümünü gözlemleyemeyiz. Sebki vukû ile doğan İran kolu, İsfahan kolu ve Hindistan kollarında kimi özellikler ön plandaydı. Örneğin Sebki vukû etkili İran kolunda somut gerçeklik ve konuşma dilinin kullanımı söz konusuydu. Sebki vukû etkisinde olanlar somut sevgiliden bahsederken İsfahan grubu soyut sevgiliyi anlatmaktaydı (Babacan,2012).

Sebki Hindi’de karşımıza çıkan önemli özelliklerden biri olan olağan hayat sahnelerine ve tasvirlerine yer vermesidir. Halk hikmetine yer vermesi hoş görüşü olmayan Safevi sarayına karşı meşrebi geniş halk tefekkürüne dayanması kaynaklıdır (Babacan 2012: 133).

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın başlarına kadar geçen süreç Sebki Bâzgeşt dediğimiz geriye dönüş üslubu dönemidir. Muammaya dönüşen Sebki Hindi’ye tepki olarak ortaya çıkmış ve kendilerine Sebki Irakî ve Sebki Horasani’nin öncülerini örnek almışlardır (Karaismailoğlu 2012: 386).

Fars edebi anlayışını kısaca değerlendirecek hem somut hem soyut güzelliğin hem beşeri hem ilahi aşkın terennüm edildiği bir yapı arz eder.

C. Türk Edebiyatı

Karahanlıların X. yüzyılın ikinci yarısında Müslüman olmasıyla birlikte Türk milleti top yekûn İslam medeniyeti dairesine girdi. Türk milleti için büyük değişimi ifade eden bu süreç sosyal ve kültürel hayatın her alanını etkilediği gibi edebiyatı da etkilemiştir. İslamiyet öncesi köklü bir edebi geleneği olan Türkler İslamiyet’in kabulüyle yeni bir edebi gelenekle tanıştı ve onu benimsedi. Bu gelenek farklı ölçü, nazım şekilleri, muhteva ve estetik düşünceden oluşmaktaydı.

Türklerin İslam'ı kabul ettiği dönemde İslam dünyasında somut gerçekliğe dayalı güzellik ve beşeri aşk anlayışı daha yaygın bir biçimdeydi. Bundan dolayı örneğin Kutadgu Bilig'te (y.1069) gözleme dayalı tasvirler vardı. Mazmun kullanımı görülmemekteydi.

Türkler'in Batıya ilerleyişi ve XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasında yeni bir edebi dil oluşturması ve edebi hayat başlatması İslam dünyasında Sebk-i Iraki üslûbunun etkili olduğu döneme rastlar. İşte bundan dolayıdır ki klasik Türk edebiyatı dediğimiz XIII-XIX. yüzyıllar arasındaki sürecin başlangıcında Sebk-i Iraki üslûbunun etkisini kuvvetlice görürüz.

İslam düşüncesi Batı'da olduğu gibi güzelle faydayı ayırt etmemektedir (Okuyucu 2006: 96). İslam düşüncesi faydalı olanı aynı zamanda güzel görmektedir.

İslam, şiirin konusu bakımından insana fayda sağlamasını öğretici olmasını ister. Kur'ân şuarâ suresinde gerçekçi olmayan şairleri kınamaktadır (Bayraktar 1997: 64).

Bu bakış açısı Klasik edebiyat geleneğimizin tek bir güzellik anlayışından yola çıkmadığı tespitini yapmamıza yardımcı olur.

İlk dönemlerde Sebk-i Iraki'nin etkisiyle vahdet-i vücud görüşünün doğurmuş olduğu mutlak ve mükemmel güzelliği arama endişesinin ürünü tecridi anlayış ve faydalı olanı güzel gören felsefesinin doğurmuş olduğu didaktik anlayış. Beşeri aşk, ilahi aşk veya beşeri sevgili idealize edilmiş sevgili hatta aynı cinsten sevgili hepsiyle klasik şiirimizin ilk dönemlerinden itibaren karşılaşırız.

Sebk-i Iraki üslûbu etkisinde doğan tecrid anlayışı tek gerçek olan 'bir'e ulaşma yolunda dış âlemi sadece bir vasıta olarak kabul edecektir (Ayvazoglu 2002: 92).

Dış alem geçici değişken ve güzelliği ise kusurludur. Ama bizim için mükemmel güzelliği anlama noktasında bir kıyas ögesidir. Dış âlemler güzelliğin ne olduğunu anlar mükemmelini ise zihnimize tasarlama çalışırız. Bu da bizi soyutlamaya götürür. Sanatçı tüm gücünü Bir'in temsil ettiği mükemmelliğe ulaşmaya harcamalıdır.

Kısaca tecrid anlayışından hareket eden şair mükemmel güzelliğe ulaşmaya çalışırken bunu düşüncenin dayanmış olduğu gerçeklik temeline dayandırarak yapmaya çalışır. Bizim klasik şairlerimiz ve yazarlarımızın önemli bir kısmı bu felsefeye dayanırlar. Eserlerini bu düşüncenin etkisinde vermiştir.

Klasik Türk şiirinde XVI. yüzyılın sonuna kadar Sebk-i Iraki üslûbu etkisiyle mazmuna dayalı soyut şiir anlayışı ve idealize edilmiş güzellerle yoğunluklu olarak karşılaşırız. Fakat bu tüm metinlerin aynı anlayışla meydana getirildiğini göstermez. Bu noktaya işaret eden Cemal Kurnaz, "Çizgi Dışı Güzeller" ve "Lüknet" isimli yazılarında genel algılamaların dışındaki sevgili tiplerine örnek verir. Özellikle XV. ve XVI. yüzyıl şairlerinden verdiği örneklerle düşüncelerini destekleyen Kurnaz, gerçek hayatta karşılaştığımız güzelleri yazısına taşıdı. Kurnaz'ın bu örneklerin daha fazla görüldüğü XVII. yüzyıldan ziyade önceki yüzyıllardan örnek vermesi kayda değerdir (Kurnaz, 1990).

Klasik şiirin dış dünyayla bağlantılı yapısına yönelik yapılan ve klasik Türk şiirinde sosyal hayat başlıklı başta Ömer Özkan, Neslihan İlknur Koç olmak üzere burada adını anamayacağımız birçok isim tarafından çalışılan konu gerçekçi tasvir ve güzelliklerden bahsetmesiyle önem arz eder. Mesela Ömer Özkan'ın çalışmasında klasik şiirin hayattan kopuk olmadığı sosyal hayatın izlerini taşıdığı gerçeğini gözlemleriz (Özkan, 2007).

Bunların yanında özellikle gazellerin dışında çeşitli edebi türlerde örneğin şehrengizlerde değişik güzel tipleriyle karşılaşırız.

XVII. yüzyıla gelindiğinde klasik üslûbun yanında Sebk-i Hindi, mahallileşme ve hikemi tarz gibi yeni üslûplar ortaya çıktı. XVI. yüzyılda İran'da ortaya çıkan Sebk-i Hindi'nin özellikleri arasında mahalli yerli unsurlara yer verme ve halk hikmetinden yararlanma yaklaşımı vardı. Bu da bize XVII. yüzyıldan itibaren klasik Türk şiirinde karşımıza çıkan mahalli ve hikemi üslûpların Sebk-i Hindi

üslûbunun etkisiyle ortaya çıkıp çıkmadığı düşüncesini tartışmaya götürür. Bu düşüncenin etraflıca irdelenmesi kanaatini taşıyorum.

XVII. ve XVIII. yüzyıl klasik Türk şiirinde özellikle Sebk-i Hindi ve mahallileşmenin etkisiyle gerçekçi anlatımın somut tasvirlerin varlığında oldukça bir artış olmuştur. Bu durumu gazellerde inceleyen Babacan elde ettiği tespitleri şu cümlelerle verir:

“Gerçeklik içeren gazeller genellikle tahkiye, tasvir dedim-dedi söyleşi, hitap veya konuşama dili özellikleri taşır.”(Babacan 2011: 223).

Klasik Türk şiiriyle ilgi yaptığımız tüm bu değerlendirmeler bize klasik edebiyat anlayışımıza daha farklı bir bakış açısıyla bakmamızı zorunlu kılıyor.

Sonuç:

Sonuç olarak Klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatları aynı gelenek çerçevesinde şekillenmiştir. Biz bunu edebiyatların gelişim süreci içinde gözlemleriz. İslam dünyasındaki klasik edebiyat geleneği içinde şekilsel özelliklerin daha sıkı ama estetik özellikler ile gerçeklik anlayışının daha zayıf bağlarla kurulduğu göze çarpmaktadır. Arap edebiyatından itibaren somut, soyut güzel; somut soyut tasvir hep karşımıza çıkar. Beşeri aşkın her türlü, manevi ve ilahi aşk klasik Arap, Fars ve Türk şiirinin yapısı içinde barınmaktadır. Kısaca, ama özellikle de klasik Türk şiiri için mütecanis bir güzellik anlayışına sahip olmadığı manevi yönü ağır basmakla her türlü aşk anlayışıyla karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Bu da bizi klasik şiirimizin tek bir estetik anlayış çerçevesinde şekillenmediği yargısına götürür. Yukarıda dediğimiz gibi klasik edebiyat geleneğimizin şekilsel yönü daha katı estetik yönü ise daha bir çeşitlilik arz ediyor. Haliyle bu durum bizi klasik edebiyat geleneği tanımlamalarının sınırlarını tekrar çizmemize gerek var mı sorusunu sormaya itmeli midir? Bunun ihtiyacını zamana bırakıyoruz.

Kaynakça:

Aydın, Mehmet. “İslâm’ın Estetik Görüşü”. *Kubbealtı Mecmuası* 4 (Ekim 1984): 9-24

Ayvazoğlu, Beşir. *Aşk Estetiği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

Babacan, İsmail. “Vukû-gûyî veya Klasik Türk Şiiri’nde Gerçekçi Anlatım”. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20,1 (2011):213-224.

----- *Sebk-i Hindî*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Bayrakdar, Mehmet. “Farabi’nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVI(1997):45-65.

Çetin, M. Nihad. “Arap(Yazı, Dil, Edebiyat)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 3(1997):276-309.

Çetışli, İsmail. *Batı Edebiyatında Edebi Akımlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

----- *Edebiyat Sanatı ve Bilimi* Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi III Emeviler Dönemi*. Erzurum: Eser Ofset, 2012.

----- *Arap Edebiyatı Tarihi I Cahiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014.

Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayınları,1996.

Güleryüz, Ali. “Sebk-i Irakî ile Sebk-i Hindî Arasında Geçiş Dönemi Üslûbu: Mekteb-i Vukû, Sözde ve Anlamda Farklılaşma” İstanbul: Turkuaz Yayınları, İstanbul:102-107.

Huart, Clement. *Arap ve İslam Edebiyatı*. Çev. Cemal Sezgin. Ankara: Tisa Matbaacılık,ty.

İbn Hazm. *Güvercin Gerdanlığı*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Karaismailoğlu, Adnan. “Üslûp (Fars Edebiyatı)”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 42(2012) : 385-387.

Kolcu, Ali İhsan. *Edebiyat Kuramları*. Ankara: Salkım Söğüt Yayınları, 2008.

Kurnaz, Cemal. *Halk ve Divan Şiirinin Müştarekleri Üzerine Denemeler*. Ankara: Akçağ yayınları,1990.

Okuyucu, Cihan. *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: L M yayınları, 2006.

Özkan, Ömer. *Divan Şiiri Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı* . İstanbul: Kitabevi, 2007.

Şentürk, M. Atilla. “Osmanlı Şiirinde Aşka Dâir”. *Doğu Batı* 26(Şubat Mart Nisan 2004):59-73

-----“Klasik Şiir Estetiği” *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. İstanbul: 1(2006):349-388.

Tokmak, Naci. İran(Edebiyat). *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* İstanbul: 22 (2002):416-423.

Toprak, M.Faruk. “Endülüs Şiirine Genel Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 32(1988):157-175.

Ürün, Ahmet Kazım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Yayınları, 2015.

Yalar, Mehmet. “Emeviler Döneminde Gazel ve Ömer bin Rebia” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 18, 2 (2009): 43-73.

Mollâ Bilâl Nâzım'ın Kitâb-ı Gazât Der Mülk-i Çîn Adlı Eseri Üzerine

About the Work Entitled Kitab-i Guzât der Mulk-i Chin Written by
Bilâl Mulla Nâzım

Naciye KARAHAN KÖK *

Öz:

Çalışmada, geçmişte Hun, Göktürk, Uygur, Karahanlı gibi Türk devletlerinin egemenlik sürdükleri coğrafyada bu Türk devletlerinin edebî, kültürel ve siyasî mirasları üzerinde idarî bir teşkilat oluşturan İli Hanlığının tarihini anlatan bir eser tanıtılmaya çalışılacaktır. Eser tanıtımına geçmeden önce bu hanlığın topraklarının da içinde bulunduğu Doğu Türkistan coğrafyası ile buradaki Türk varlığı üzerinde durulacaktır. Yine varlığından bahsedilen bu Türk nüfusun XX. yüzyılın başlarına kadar edebî dil olarak kullandıkları, literatürde Doğu Türkçesi/ Çağatay Türkçesi diye tanımlanan dönemden kısaca bahsedilecek ve Doğu Türklüğünün bu ortak yazı dilinin XX. yüzyılın başlarında yerini Kazak, Kırgız, Özbek, Uygur gibi farklı Türk yazı dillerine nasıl bıraktığı ele alınacaktır.

İncelemeye esas alınan “Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çîn” adlı eser, farklı Türk yazı dillerinin özelliklerini bünyesinde barındıran bir geçiş dönemi eseri özelliği sergilemektedir. Bu özellik; kendini eserin ses, şekil ve söz varlığı bölümlerinde göstermektedir. Oğuz Türklerinde unutulmuş; ancak Karluk ve Kıpçak Türklüğü sahasında varlığını muhafaza etmekte olan pek çok kelimeye “Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çîn”de rastlanmaktadır. Bölgede farklı tarihlerde ve değişik nedenlerle meydana gelen göç hareketliliği sosyolojik farklılaşmanın yanında dil değişimini de beraberinde getirmektedir. X-XV. yüzyıllar arasında Uygur edebiyatında, Budist ve Maniheizt dinî inançlara dayanan iki ayrı edebiyat anlayışı oluşmuştur. Bu edebiyat, daha çok tercüme ve dinî inançlara dayalı olmasına rağmen, Yeni Uygur Türkçesi’ni terim ve anlatım gücü bakımından zenginleştirmiştir. XVIII. yüzyıldan itibaren yaşanan Çin istilâsı, sözlü Uygur edebiyatına büyük destanlar kazandırmıştır. XIX. yüzyılda ise genellikle destanlar göze çarpmaktadır. Uygur halkı, uzun tarihleri içerisinde, yaşadığı iyi kötü anları, Çinliler ile mücadelede başlarından geçen olayları destanlar ile anlatmıştır.

Anahtar kelimeler: Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çîn, Mollâ Bilâl Nâzım, Çağatay Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Destan.

* Araştırma Görevlisi, Kafkas Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ncykarahan@hotmail.com

Abstract:

In the study, a work describing the history of the Khanate of Ili creating an administrative organization on literary, cultural, and political heritages of Turkish states in the geography where Turkish states such as Hun, Gokturk, Uyghur, Karakhanid prevailed in the past will be introduced. Before introducing the work, geography of Eastern Turkestan, which also included territories of this khanate, and presence of Turks on these territories will be emphasized. The period of language, which was used as literal language by this Turkish population, whose presence was mentioned, until early 20th Century, and which was described as East Turkish/Chagatay Turkish in the literature will be briefly mentioned and how this common literary language of East Turkishness was replaced with different Turkish literary languages such as Kazakh, Kyrgyz, Uzbek, Uyghur in early 20th Century will be examined.

The work entitled *Kitab-i Guzat der Mulk-i Chin* examined, demonstrates properties of a transitional period work including properties of different Turkish literary languages. This property stands out within phonetics, morphology, and vocabulary sections of the work. Numerous words which were forgotten in Ghuzz Turks, but maintained their presence in the field of Qarluq and Qipchaq Turks are found within “*Kitab-i Guzat der Mulk-i Chin*”. In addition to sociological differentiation, movement of migration occurring in the region in different dates and due to different causes also brings along linguistic change. Two literary understandings based on religious beliefs of Buddhism and Manichaeism occurred in Uyghur literature between 10th-15th centuries. Even though this literature is mainly based on translation and religious beliefs, it enriched New Turkish of Uyghur in terms of term and eloquence. Chinese invasion, experienced since 18th Century, brought magnificent epics into oral literature of Uyghur. Generally epics were remarkable in 19th Century as well. People of Uyghur told good-bad times they gone through and the events they experienced during battles against Chinese within their long history via epics.

Keywords: *Kitab-i Guzat der Mulk-i Chin*, Bilâl Mulla Nâzım, Chagatay Turkish, New Turkish of Uyghur, Epic.

Giriş

Tarihte Türk adını taşıyan ilk Türk devleti olan Gök-Türklerden sonra yönetimi ele geçiren Uygur Türkleri, Orta Asya'daki yerleşik Türk kültürünün en canlı ve üretken dönemlerinden birini ortaya koymuşlardır. Bu devre, Türklük biliminin birçok alanında derin izlerin bırakıldığı ve pek çok yazılı eserin meydana getirildiği Türk dilinin zengin bir devresidir. Bu zengin kültürün diplomatika, yazı, kâğıdın kullanımı, devlet teşkilatı, vergi sistemi gibi unsurları Türk-Moğol devletleri sayesinde geniş bir alana yayılmıştır (Özyetgin 2014: 15-19). Ancak bu kez bu geniş alanda kullanılan Türk yazı dilinin adı, günümüz Orta Asya Türk yazı dillerinin temelini oluşturan Çağatay Türkçesi olmuştur.

Çağatay Türkçesi; Moğol fütuhâtından sonra Cengiz Han'ın çocukları tarafından kurulan Çağatay, İlhanlı ve Altın Orda Devletlerinin siyasî merkezlerinde XIII. ve XIV. yüzyılda gelişen, Timurlular zamanında ise özellikle XV. yüzyılda klasik mahiyet kazanarak zengin bir edebiyat meydana getiren edebî Orta Asya Türk lehçesidir. Çağatay Türkçesi ya da Çağatay edebiyatı adlandırması; babası tarafından Moğol İmparatorluğu paylaştırılırken Maverâünnehir (Harezmi hariç), Balkaş Gölü'nün doğusundaki İli Irmağı havzası, Gazne ve Kâbil'e kadarki Pamir yöresi, Doğu Türkistan ve Cuncarya'yı alan Cengiz Han'ın ikinci oğlu Çağatay (1241)'a nispetle kullanılmaktadır (Köprülü 1989: 82-83). Bu terim ilk defa ilmî literatürde Macar bilim adamı Á. Vámbéry tarafından 1860'lı yılların başında XII.-XIX. yüzyıl Türkistan Türk İslam edebî eserlerinin diliyle zamanının canlı Türkistan Türk şivelerinin, özellikle Özbek ağızlarının dâhil edilmesiyle geniş bir anlamda kullanılmıştır (Özönder 2011: 7).

Çağatay Türkçesi edebî dilinin kökenini Radloff ve Korş gibi Türkologlar, Uygur dilinin Karahanlılar devrinden itibaren İslamî kültür altında gelişen bir devamı kabul ederken (Eraslan 1993: 168); Borovkov

Orta Asya Türkçesi olduğunu iddia etmekte (Borovkov 1984; 59-96); Caferoğlu ise Çağataycayı Göktürk-Uygur devri ile müşterek Orta Asya yazı dilinin kaynaşması sonucu vücut bulmuş edebî bir dil olarak telakki etmektedir. İtekim Çağatay Türkçesinin yazı diline dönüştürülmesinde büyük emeği olan Nevâyî'nin Uygur resmî yazı dilinin mirasına sahip olmakla birlikte bu yazı dilinin aynen devam ettiğini ileri sürmektedir (Caferoğlu 1984: 195-211). Çağatay Türkçesi yazı dilinin temelini ve teşekkülünü belirli nedenlere bağlamanın mümkün görünmediğini söyleyen Eraslan, edebî dilin her şeyden önce kültürle ilgili olduğunu, bu etkinin Çağatay Türkçesinde de kendini gösterdiğini, Ali Şir Nevâyî ile klasik bir nitelik kazandığını, Uygur kitabet dilinin ve Karahanlı yazı dilinin devamı kabul edilmesinin doğru bir tespit olamayacağını ifade etmektedir (Eraslan 1996: XXXVII).

Çağatay Türkçesinin ne zaman başladığı, temellerinin nereye dayandırılması gerektiği ve hangi devrelere ayrılması konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu konuda Samoyloviç (1941: 73-95), Köprülü (1945: 270-323), Eckmann (1958: 115-126), Eraslan (1993: 168-176), Canpolat (2002: 769-776), Ölmez (2007: 173-220) gibi Türkologların değerlendirmelerinin bulunduğu Çağatay Türkçesi; Kansu'dan İdil boyları ve Kırım'a, Horasan ve Hindistan'a kadar Kuzey ve Doğu Türklüğü ile aslen Oğuz olan Türkmenler arasında yaklaşık beş asır boyunca hem bir kültür dili, hem de devletlerarası yazışmalarda bir diplomasi dili olarak kullanılagelmiştir (Ercilasun 2005: 404). Sayılan bu coğrafyalar arasında yer alan bölgelerden birisi de bugün Uygur Türklerinin yoğun olarak yaşadığı Doğu Türkistan'dır.

Zengin yeraltı kaynaklarına sahip olması, tarihî ipek yolu üzerinde yer alması ve Asya'nın tam ortasında bulunması Doğu Türkistan'ı stratejik açıdan önemli kılmıştır. Bu nedenle bölge çok eski tarihlerden beri Hun, Göktürk, Uygur, Kırgız, Karahanlı Türk devletleriyle Hitaylar, Türk-Moğol Devletleri, Kalmuklar, Çinliler ve Ruslar tarafından hâkimiyet mücadelelerinin yaşandığı alan olmuştur (Gömeç 2011: 364-389). Bu alanın kadim sakinlerinden olan Uygur Türklerinin yakın zamana kadar sürdürdükleri egemenlik ve bağımsızlık mücadeleleri önceden de belirtildiği köklü bir yazı geleneğine sahip çeşitli edebiyat ürünlerine konu olmuştur. Bu edebî türlerden birisi de köklerinin, Uygur Türkleri arasında eskilere dayandırıldığı destan nazım biçimidir.

Destan, toplumu derinden etkileyen tarihî ve sosyal olayları anlatan uzun manzum hikâyedir. Destan kelimesinin aslı Farsça dâstândır. İnsanları yakından ilgilendiren hemen her olay destan konusu olabilir. Daha çok yaratılış, toplum vicdanında iz bırakan savaşlar, bir şahıs veya bir milletin kahramanlıkları ve tabii âfetler, hikâye dışından katılan öğüt, kıssa, masal ve epik karakterli biyografik bilgilerle zenginleştirilerek genellikle anlatıma dayalı manzumeler şeklinde destana dönüştürülür. Destanlar yapılarına göre tabii ve sunî olmak üzere başlıca iki grupta incelenmektedir. Ayrıca halk hâfızasında canlı tutulan olayların bir şair tarafından derlenerek nazma çekilmesi sonucu ortaya çıkmış, konularını belirli bir milletin hayatından alan destanlar vardır ki bunlara da muhtevaları bakımından millî destan denilmektedir (Yetiş, 1995: 202-203).

A. Eser ve Yazarın Tanıtımı

Doğu Türkistan'da XVII. ve XVIII. yüzyıllarda meydana gelen siyasî gelişmelerle birlikte Uygur Türkleri edebiyatı yeni bir döneme girer. Özellikle XIX. yüzyıl, Doğu Türkistan'daki siyasî olayların edebiyata yansıdığı bir dönüm noktası diye adlandırılabilir. Bu dönem olaylarının yazında kendine bir ifade alanı bulduğu eserlerden biri de Molla Bilâl Nâzım'a ait olan Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çin adlı eserdir. Bu eser; hem dilinin sade ve Uygur Türklerinin başından geçen olayların şiir şeklinde ifade edilmiş olması, hem de çalışmaların daha ziyade Klasik öncesi ve Klasik dönem üzerine yoğunlaştığı Çağatay Türkçesinin Klasik sonrası döneminde -XX. yüzyılın başında- her biri birer bağımsız yazı diline dönüşen çağdaş Türk lehçelerine ait verdiği bilgilerle Türklük biliminde ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca bu eser; şiirlerin anlatıldığı nazım biçimi olan destan geleneğinin Türkler arasında gösterdiği gelişimin tespiti, eski Türk yurdu olan İli ve çevresinde yaşayan Uygur Türkleri hakkında verdiği tarihî bilgiler ve söz varlığı ile Türklük bilimi için büyük bir değer arz etmektedir. Molla Bilal Nâzım, Allah'a,

peygambere ve dört halifeye övgü ile başladığı bu eserinde tarihî olayları ilk insanın yaratılışından başlayarak kronolojik bir sıraya göre samimî ve akıcı bir dille anlatmaktadır.

Kendisi de bir Uygur Türkü olan Molla Bilâl Nâzım 1825 yılında Gulca şehrinde, Yüsüp isimli, ayakkabıcılıkla geçimini sağlayan zanaatkâr bir ailede dünyaya gelmiş ve 75 yıl yaşam sürmüştür. Açıkgoz ise onun 1824'te doğduğu bilgisini iletmektedir (1995: IV). Ailesi, kendisi ve hayatı hakkında yeterli bilgilerin olmadığı Molla Bilâl Nâzım hakkındaki bilgiler eserden tahmin edilmeye çalışılmaktadır. Eserin sebab-i nazm-ı telifinden yazarın vatanını ve milletini seven biri olduğu anlaşılmaktadır. Onun şu mısraları bu düşüncenin en somut delili olarak gösterilebilir: *“Bu defterni evvel iki üç ay ÓAlî Bay takrîr kılip sözini faķîr gazât kılgan müselmân-larınġ evlâdlarıġa yâd nâme kılip koyduk (166/10-11)”*. Bu ifadeler, aynı zamanda eserin yazılış amacı olarak da kabul edilebilecek beyanlardır. Yani bu çalışmanın yazılış gayesi; hem Uygur halkının kendi vatanlarında gördüğü baskı ve zulmü ortaya koymak, hem bu zulme karşı verilen millî mücadeleyi sonsuzlaştırmak, hem de halkının bağımsızlığı uğrunda yaşamlarını yitiren Müslümanların isimlerini daha sonraki kuşakların hatıralarında yaşatmaktır.

Molla Bilâl Nâzım, sanat yaşamına on dört, on beş yaşlarında şiir yazarak başlamıştır. Bilinen ilk eseri olan “Gazeliyat”, sanatçının yirmi altı, yirmi yedi yaşlarında yazdığı lirik şiirlerinin yer aldığı bir mecmua olup 1852 yılında tamamlanmıştır. Bu el yazması kitap elden ele dolaşarak sanatçının şöhreti okuyucular arasında artmıştır. Bu eser Bilâl’i çoğunlukla halka yetenekli bir şair olarak tanıttığı için, o “Halk bana şair diyor” diye gururlanarak iftihar etmiştir. Sanatçının bu eseri, daha sonra Uygur Türkçesinden Özbek Türkçesine “Bilâl Nâzım Şe’riyatıdan” ismiyle Vahab Rahmanov ve Murad Hamrayev tarafından aktarılmıştır. Türkiye’de ise Funda Açıkgoz bu aktarma üzerine İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde bir yüksek lisans çalışması yapmıştır.

İçerik ve biçim yönlerinden bünyesinde yenilikleri barındıran “Külahlı Yusufhan” adlı bir eseri de bulunan sanatçı; eserlerinde sosyal, siyasî, ahlakî meselelere değinmiştir. Bilâl’in gazellerinde tasvir edilen zorluklar, sıkıntılar; adaletsizlik, eşitsizlik bir toplumsal gerçekliktir. Şiirlerinde zalimlere karşı mücadeleye davet edilmiş, hatta onları yok etme çağrısı gür sesle ifade bulmuştur. Bilal Nazım’ın yaratıcı mısralarında bağımsızlık, insan sevgisi, özgürlük fikirleri ön plana çıkmıştır. Vatanını seven, onun bağımsızlığını arzu etmekle kalmayıp bu yolda sürekli olarak mücadele veren bu şairin tüm hayatı bu amaca harcanmıştır. Bu amaçla yazılan eserlerden biri 1825 Uygur Türkleri ayaklanmasının liderlerinden biri olan Nazügüm için söylenen koşmaların yer aldığı Nazügüm Kıssası’dır.

Sanatçının Doğu Türkistan’daki emperyalist Çin ordularını, Çin egemenliğini ve onlara karşı yürütülen mücadelenin anlatıldığı bir diğer eseri (Emet 1998: 2) “Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çin” adlı eserdir. Bu eser, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi’nde TAEKK 1528 yer numarası ve Voyna Musulman protiv kitaytsev (Müslümanların Çinlilere Karşı Savaşı), tekst nareçiya tarançi= Kitâb-ı gazat der mülk-i Çin -Telif Molla Bilal b. Molla Yusuf el-Nazım” başlığı ile kayıtlıdır. Eser, kütüphanenin Katanov Koleksiyonu içinde yer almaktadır. Rus oryantalisti N. Nikolay Pantusov, Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çin adlı eseri 1876 yılında Gulca’da görmüş ve kitabın yazarı Molla Bilâl Nâzım ile dost olmuştur. Pantusov daha sonra Molla Bilâl Nâzım’ın eserini iki bölüm hâlinde 1880 ve 1881 yıllarında Kazan şehrinde neşrettirmiştir. 1880 yılında yayınlanan birinci bölümde Pantusov’un eser hakkındaki görüşleri ve eserin temasını içeren bir “Kiriş Söz” ile orijinal metin bulunmaktadır. Çalışmada kullanılan ve İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi’nde TAEKK 1528 yer numarası ile kayıtlı olan orijinal metin Pantusov tarafından 1880 yılında Kazan’da bastırılan birinci bölümde yer alan metindir. Kayıtta eserin 166 sayfa ve 23 cm olduğu bilgisi verilmiştir.

Tek nüsha olan eserin sonundaki ifadeye göre, istinsah tarihi Hicri 1293, miladi 1876/1877 tarihidir. Şair, eserinin ١٦٣. sayfasının ١٣. beytinde bu tarihi ebced hesabına göre Hicri 1293 tarihine tekabül eden ‘garşac’ (90 ص, 200 ر, 1000 غ ve 3 ج) kelimesiyle belirtmiştir. Daha sonra ise istinsah tarihi ile ilgili bilgi metnin sonunda *“Tārîh bir mîng iki yüz toķsan üç-da İli ġesâbıda bars yılı-da bu defter tamâmıġa*

yêtkan (166/13-14)” şeklinde verilmiştir. Eserin istinsah tarihi kısmında önce hicrî olarak yıl söylendiği, sonra On İki Hayvanlı Türk takvimindeki yıllardan biri olan bars yılı dendiği görülmektedir. Çinlilerin, Hintlilerin, Moğolların, Tibetlerin de kullandığı bu takvimin en geniş anlamıyla Türkler arasında kullanıldığı bilgisi bulunmaktadır (Özyetgin 1996: 170). Bu takvimin Türkler arasında yaygın kullanımıyla ilgili Bazın, şunları ifade etmiştir: “VI. yüzyıl Çin halk astrolojisinden kalan ve yılları sıralamaya yarayan On İki Hayvanlı Çevrim’in Türklerde çok özel bir yeri bulunmaktadır. Bu kullanım öyle eski ve halk tarafından öyle benimsenmiştir ki ileride göreceğimiz gibi, Müslüman ve Hristiyan Türkler de dâhil olmak üzere, kökeni ve dini ne olursa olsun Türklerde çok belirgin bir biçimde millî bir nitelik kazanmıştır (Bazın 2011: 357).

İstinsah tarihinin belirtilmesinde eski Türk kronoloji yönteminden de yararlandığı görülen bu eser; Arapçada yaklaşan anlamına gelen ve İmam Halîl aruzunun 15. ve son bahri olduğu ve on değişik kalıbının mevcut olduğuyula daha çok mesnevilerde tercih edildiği ifade edilen ‘mütেকârib’ bahrinin “fe’ûlün fe’ûlün fe’ûlün fe’ûl” vezniyle yazılmıştır. Şehnâme ölçüsü olarak da bilinen bu vezin; kısa ve hareketli bir kalıptır (İpekten 2010: 269-271). Ayrıca eserin 72.-73. sayfaları arasında “muhammes-i Bilâlî” başlığıyla aruzun hezec bahrinin Türk şiirinde en çok kullanılan kalıbı olan “mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün mefâ’îlün” kalıbıyla yazılmış beş bentlik bir muhammes yer almaktadır.

Doğu Türkistan’ın İli şehrinde 1864 yılının sonbaharında cereyan eden halk ayaklanması anlatılmaktadır. Bunu daha açık anlatmak için şair, tarihi olayları anımsatarak Uygurların ata yurdunun Mançur-Hıтай/Çin askerleri tarafından XVIII. asrın ikinci yarısında işgal edildiğini özellikle vurgulamıştır. Doğu Türkistan’ın bağımsızlığı kaybedildikten sonra şair, Uygur halkının eski vatanında zulüm ve adaletsizliğin, milli baskının hüküm sürdüğünü canlı tasvirlerle göstermiştir (Mollavutov 2014: 60).

Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çin, diğer destanlardan farklı olarak olayların bir tek kahraman etrafında döndüğü bir eser destan değil de Dede Korkut hikâyeleri gibi bir toplumun -Tunkanlar- ve onun mensuplarının bağımsızlık uğruna başlarından geçen olayların bir araya getirilmesinden vücuda gelmiş bir esere benzemektedir. Nitekim bu eser de destandan halk hikâyeciliğine geçiş dönemi eserlerinden olan Dede Korkut Kitabı gibi, besmele, Allah’a, peygambere ve dört halifeye övgü ile başlamıştır. Eser daha sonra Dede Korkut Kitabında geçen boylarda olduğu gibi bölümlerden meydana gelmektedir. Her bölümün konu başlığı metinde koyu renkli yazı ile gösterilmiştir. Metindeki koyu renkli başlıklardan birkaçı şöyledir:

El-ķışsa İle[i] şehri ķaysi hāndın ķayu hānga ķalıp-dur: İli şehrinin hangi handan hangi hana kaldığını anlatan bölümdür.

İli şehrida bolģan cihādning beyānı naźm: İli şehrinde olan savaşın nasıl olduğunu anlatan bölümdür.

El-ķışsa özge şehrlarning Tunkan-ları Śandu Hozadaki Tunkan-ları Hıтай cērigi öltürgan haberni işitip cān ķorķunçı-dın vehme ētip Emīr ŐAbdresul Bik-lik-ka yalbarģanı ve Emīr ŐAbdresul Bik bularģa terahhūm ķılıp bir tümen leķker birle Tunkaņ-larģa yārmendķilik bērganı: Başka şehirlerin Tunkanları Sandu Hoza’daki Tunkanları Hıтай askerlerinin öldürdüğü haberini işitince, korkudan, Emir Abdresul Bey’e yalvarmışlardır. Emir Abdresul Bey’in de onlara acıyıp bir tümen asker verdiğini anlatan bölümdür.

Tunkaņ-larning cevabı: Tunkanların cevap verdiği bölümdür.

Emīr ŐAbdresul Bik-ning aytķanı: Emir Abdresul Bey’in Tunkanlara cevap verdiği bölümdür.

El-ķışsa Emīr ŐAbdresul Bik her tarafka nāmelar ferākende ķılģanı Mollā Şemseōd-dīn Halfem Ahmed Hocam Hān-lar Emīrning nāmesidin ıtılā bolup Yamatoģa barıp Udarin-ni Sağladay-nı helāk ķılıp bir miņg iki yüz atnı acratıp alģanı: Emir Abdresul Bey’in her tarafa mektuplar gönderdiği ve bu mektupları okuyan Molla Şemseddin ile Ahmed Hoca’nın Yamato’ya gittiğini, Udarin ve Sağladay’ı helak edip bin iki yüz atı ayırıp aldığını anlatan bölümdür.

İslâm kılınç-ı-ning heybetidin Qalmağ-lar yüreki färe bolup...: İslam kılıcının heybetinden Kalmakların korktuğunu anlatan bölümdür.

Bey Dışang-nı feth kılğanı: Bey Dışang'ın fethinin anlatıldığı bölümdür.

Uluğ-lar maşlaḥat kılıp Kuçarğa leşker tilep Mollā Muhammed Qurbān Ahun-nı Hocam Niyāz Ahun-nı Šādıq Caqqan-nı bu üç kişige on beş kişi қоşup Kuçardaki Rāşidin Hānga nāme ibarganı Rāşidin Hoca bularnı hem tutup alıp q[ğ]alıb ibarmegani: Büyüklerin huzuru sağladığı, Kuçar'a asker istediği ve Kuçar'daki Raşidin Han'a mektup gönderdiği olayın anlatıldığı bölümdür.

Yine keldük Bayanday-ning cihādıga: Bayanday savaşının anlatıldığı bölümdür.

Muhammes-i Bilālī: Bilāl Nāzım'ın muhammesi.

Bu kitāb-nı yigirm varaq-ca fitilganda ÓAlı Bay-ning körgan...: Bu kitap yirmi varak kadar yazıldığında Ali Bey bir düş görmüştür. Ali Bey'in gördüğü bu düşün anlatıldığı bölümdür.

Uşbu kitābet tamām bolğanda ÓAlı Bay-ning yine körgan...: Bu kitap tamamlandığında da Ali Bey yine bir düş görmüştür. Eserin son bölümünde Ali Bey'in gördüğü düş anlatılmıştır.

B. İnceleme

Olayların yukarıdaki gibi kronolojik olarak sıralandığı eserden ses bilgisi, şekil bilgisi ve söz varlığı ile ilgili tespit edilen özellikler şöyledir:

Uygur imlâ geleneğine ait olarak ünlülerin yazımı, nazal n sesi için نك grubunun kullanılması, kalın sıradan kelimelerde س ve ت kullanılması, bazı eklerin tabandan ayrı yazılması gibi özelliklerin ağır bastığı görülmüştür: Óalem-ning (2/2), سونگره songra (162/20), تاقار (139/20), تانگ tang (104/6). Ünlülerin yazılmaması gibi Arap ve Fars yazı geleneğine ait özelliklere de tesadüf edilmiştir: يگرم yigirm (53/20). Klasik Osmanlı Türkçesinde olduğu gibi چ /ç/'nin kullanılması gibi özelliklere de sahiptir: چافار ایردی (111/2), چالیب (11/21), چاکیب (9/11).

Türkçe kelimelerde ilk hecedeki /e/’ler ی /ye/ harfi ile gösterilirken bu harfin kullanılmadığı kelimelerde ise kapalı e /ë/ olarak okunmuş, dolayısıyla bu ünlünün varlığı tarafımızca incelenen metinde de tespit edilmiştir: بیک bik (18/15), بەش besh (10/20), ایر (74/10), бәр- (36/12).

Çağatay Türkçesinin karakteristik özellikleri arasında gösterilen, ikinci hecedeki yuvarlak ünlünün etkisiyle ilk hecedeki düz ünlünün yuvarlaklaşması olayı çalışmaya esas alınan metinde de tespit edilmiştir: evlük > üylük (10/110), tamır > tamur > tomur (29/15). İki heceli kelimelerde ilerleyici ünlü benzeşmesi sonucu ikinci hecedeki düz ünlülerin yuvarlaklaşmasına dair örneklerle de rastlanmıştır: yürü- (17/8), oqu- (6/148), toku- (10/79), unut- (13/152), uyu- (8/31).

Çağatay Türkçesinde kalınlık-incelik uyumunun sık sık bozulması özelliği metinde de tespit edilmiştir: işka (8/7), itmağ (13/105), emiṛiğa 165/8. Arapça ve Farsçadan alıntı ince ünlülü kelime tabanlarına kalın ünlülü ekler geldiği görülmüştür: emiṛlik (34/12), merdlıg (133/22), telbış-lıg (42/18).

Eski Türkçenin kelime başı /b-/ sesleri /n/ ve /ng/ gibi geniz ünsüzlerinin etkisiyle /m/ olmuştur: bën > mën (7/1), bunca > munca (9/6), bunğdaş > munğdaş (124/16), bin > miñg (15/17), bin- > min- 139/14. Batı Türkçesinin ilk devresinde ortaya çıkan ve daha sonra Batı Türkçesinin Azerbaycan ve Osmanlı sahaları arasındaki belirli ses farklarının başında yer alan -ğ- > -h- değişikliğine metnimizde rastlanmıştır: aqşam > ahşam 4/126, Nilka > Nilha “Yer adı” 22/5, taqı > tahı 2/5, taquğ > tahu 138/20. Orhun, Uygur Karahanlı, Harezmi, Kıpçak, Çağatay Türkçesi, bugünkü Doğu ve Kuzeydoğu grubu Türk lehçelerinde bol- şeklinin tercih edildiği bu fiilin Oğuzcada olmak şeklinde kullanımı çalışmamızda Oğuzca bir özellik olarak kabul edilmiştir: ol- 14/1, 37/15, 63/12, 89/21 vs. Eski Türkçenin kelime başı /b-/ seslerinin metnimizde de korunduğu görülmektedir: bër- (36/12), bar- (111/8), bar (6/13). Dudak ünsüzü /p/ sesinin birçok yerde diş-dudak ünsüzü /f/ sesine döndüğü görülmektedir: çap- > çaf- (111/2), toprak > tofrağ

(2/8), yaprağ > yafrağ (120/20), körpe > körfe (106/4). Eski Türkçenin kelime başındaki /t-/ sesleri korunmakla birlikte metinde sık sık /d-/li örneklerle de karşılaşılmalıdır: tağ (33/2) ~ dağ (44/21), tañı (19/9) ~ dağı (2/7), tomur (9/15) ~ damar 45/3, tē- (67/6) ~ dē- (119/3), til (7/19) ~ dil (69/17) Çağdaş Türk dillerinden Kuzeybatı Türk dillerinde olduğu gibi, çalışmamızda da Arapça kelimelerdeki (ع) sesinin (Ė) dönüştüğü örneklere de rastlanmaktadır: Ŗaziz>gaziz (101/13). Geniş zamanın olumsuz çekiminde ötümlü /z/ ünsüzünün ötümsüzleşerek /s/ olduğu görülmüştür: kıoymas (159/7), köralmas (83/17), tarımas (105/15), olmas (2/8). Arapça ve Farsçaya ait bazı kelimelerin sonlarındaki /-t/ seslerinin, çağdaş Kazak ve Kırgız Türk yazı dillerinde düştüğü bilinmektedir. Bu durumun metnimizde bir örneği tespit edilmiştir: dosluğu (6/17). Çağatay Türkçesinin önemli ses özelliklerinden biri olarak gösterilen ünsüz ikizleşmesi çalışmamızda da görülmektedir: accıg (١٥/١٣٧), kıattıg (١٢/٤٥), nēcce (٢٢/١٤٧), sēkkiz (١٧/١١٢), uşşak (٣/٣٢).

İsimden isim yapma eki +lIk, +lUk ekinin korunduğu tespit edilmiştir: tēmürlük (151/1), şehrlig (53/20), üylüg (110/10), tēnglig (15/8). Eski Türkçe döneminde çokluk eki olarak kullanılan +ğUn, +An, +t +s ve +z gibi ekler, Çağatay Türkçesinde kelime bünyesinde kalıplaşarak bu işlevini kaybeder. Söz konusu eklerin geldiği isimlerin çokluk şekli de +lAr eki ile yapılır: ser-dārlar (18/17), sinān-lar (120/18), sōzlar (136/12), şehirler (128/11), tağ-lar (3/14), uluğ-lar (38/6), yerlarnı (142/22).

Düzlük-yuvarlaklık uyumunun tam olarak gelişmediği Çağatay Türkçesinde I. ve II. teklik şahıs iyelik ekleri genellikle bu uyuma uyar. Ancak Eski Türkçeden itibaren yalnızca düz şekilleri mevcut olan III. teklik şahıs iyelik eki, Çağatay Türkçesinde de aynı şeklini muhafaza eder. Diğer yandan I. ve II. teklik şahıs iyelik eklerindeki dudak ünsüzlerinin etkisiyle oluşan yuvarlaklaşma Harezmi Türkçesinin izi olarak devam eder: ahunluğum (13/5), gülüm (63/8), közüm (165/13), yurdum (6/12). Kimi zaman da ek ünlüsünde düzlük-yuvarlaklık uyumuna aykırı olarak düzleşmeler görülebilir: burnuñızdın (114/3).

Çağatay dönemi eserlerinde görülen iyelik eklerinin Türkçede genel şekilleriyle kullanılmış iyelik eklerinden farkı ise yuvarlak ünlülü isim kök ve gövdelerine getirilen I. çokluk şahıs iyelik ekinin yuvarlak ünlülü +mUz şeklinden çok, düz ünlülü +mIz şeklinin kullanılmış olmasıdır: yurtımızning (111/3), Ŗömrimiz (6/14).

Eski Türkçe döneminden beri gördüğümüz zamir n'sinin isim çekiminde ortaya çıkması durumu, ilk kez Çağatay dönemi eserlerinde farklılık göstermeye başlar. Çağatay dönemine ait mensur eserlerde III. teklik şahıs iyelik eki ile yönelme, bulunma ve çıkma hâli ekleri arasına çoğunlukla zamir n'si gelmez. Benzer duruma bu çalışmada da tesadüf edildiği görülmektedir: yürekiğa (28/19), kıanıda (74/15), şehridin (27/5).

Hâl eklerinin kullanımına gelince; Çağatay Türkçesi, ilgi hâli ekinin ünsüzle başlayan +nIng şeklini genelleştirmesiyle Eski Türkçe ve Batı Türkçesinden farklılık gösterir. Ama +Ing'lı şekiller de özellikle zamirlerde görülebilir: haķan-nıng (23/11), iş-ning (38/13), mēning (102/21), sēning (102/21).

İlgi hâli ekinin sonundaki damak n'sinin düşmesi sonucunda ortaya çıkan ve günümüz Özbek Türkçesinin konuşma dilinde yaygın olarak kullanılan +nI eki de özellikle Klasik Sonrası Dönem eserlerinde yaygın olarak ilgi hâli çekiminde kullanılır. Metnimizde ise bir örnekte görülmüştür: cōng-ların (42/13).

Çağatay Türkçesi Eski Türkçenin zamirlere getirdiği +nI ekini yükleme hâli olarak genelleştirir: giryesini (124/9), gül-ni (147/3), haķ-nı (69/2), ibarganı-nı (36/3), ici-ni (83/11). Ek, III. teklik şahıs iyelik ekini almış isimlerden sonra +n biçiminde de görülür: nāmesin (42/13), oķın (95/16), özin (5/1), sözün (11/12), tilin (65/2), yaķın (58/1), yolın (112/21), yürekin (117/6).

Çağatay Türkçesinde yönelme hâli ekinin +GA, +KA şekli yanında Batı Türkçesinin etkisiyle açıklanabilen +A şekli de kullanılmıştır. Yönelme hâli eki, Türkçe kökenli kelimelerde, kalınlık-incelik uyumuna büyük ölçüde uyarken Arapça ve Farsçadan geçmiş kelimelerde uyumun tam olarak islediği söylenemez: zerğa (79/22), cennet-ka (133/6), felek-ka (53/6), kıāsıda (160/5) ve zerrīne (79/9), közünga (57/11).

Tarih boyunca herhangi bir ses değişikliğine uğramayan bulunma hâli eki, Çağatay Türkçesinde +dA biçimindedir. kayğuda (ʏ/ʏʏ), kēnt-da (113/15), köc-da (148/20), kūnda (162/6) ~ künde (98/15), mey-da (118/12), munda (36/19).

Çağatay Türkçesi eserlerinde, çıkma hâli ekinin yaygın olarak görülen +DIn şekli metnimizde de kullanılmıştır: semādın (33/16), sēndin (72/2), sēning-din (165/5), serdin (140/13) .

Çağatay Türkçesinde eşitlik hâli, +CA eki ile yapılır. Eklendiği kelime ile başka bir kelime arasında çekim eki olarak görev yapan +CA eki, bu kullanılışı sırasında yanındaki kelime ile yapıcı kaynaşmaya, eski anlamından biraz farklı olarak barca, anca, munca gibi sıfat, zamir ve zarf görevli yeni kelimeler oluşturmaya başlar.

Köktürk, Uygur ve Karahanlı metinlerinde yön gösterme hâli eki olarak çok sık karşılaşılan +GARl, +gerü, +Karl, +karu, +rA ekleri Çağatay Türkçesinde canlılığını kaybederek kullanılmaya devam eder: ickeri (62/3), icre (6/12) ~ içre (9/15), içkarı-ğa (29/16), ilgeri (137/3), taşkarı (50/6).

Çağatay Türkçesinde soru eki genellikle mU biçimindedir. Ek, orijinal metinlerde kelimeye bitişik olarak da ayrı olarak da yazılabilmektedir: aḡ-mudur (82/14), barmu (113/16), cāsūzmudur (101/2), dūrūḡmu (63/21), düzmüdür (101/2), tedbır müdür (42/16).

Metnimizde ir- ve i- ek-fiili birlikte kullanılır: yoḡ bolupdur idi (33/3), kilür irdi (145/15), közlüg irür (87/14). Ek-fiil olumsuz çekimi imes “değil” kelimesiyle yapılır: ḡurür imes mēn (42/14), düşmen imes mēn (27/19), ḡaḡır imes-dür (123/15), žāhir imes-dür (5/20).

Metnimizde gelecek zaman -ḡu/-gü sıfat-fiil ekinden sonra iyelik eklerinin getirilmesiyle de yapılır. Ancak Çağatay Türkçesinde de görülen bu şekil yaygın olarak kullanılmaz. Nitekim metnimizde sadece iki örnekte kullanılmıştır: iyleḡum (44/1), ḡoyḡum (85/4). Metinde birkaç yerde kullanılan şu örnekte ise bu şeklin unutulmakta olduğunu görmekteyiz: ḡılḡu miz (48/13), ḡılḡu siz (42/18).

Çalışmamızda yeterlik fiili al- yardımcı fiili ile yapılmıştır: ḡıla al- (7/9), bola alma- (7/8), ḡıla alma- (50/17), tapa alma- (78/3).

Bölgedeki Türk kültür izlerinin tanımada ve tanıtmada yer adlarının önemi dikkate alındığında metinde geçen Türkçe şu yer adları esere daha bir değer kazandırmıştır: Aḡsu (31/5), Aḡ Tam (76/2), Aḡ Tufa (40/1), Aḡyol (34/3), Alatar (30/13), Ara Boz (34/5), Çong Yulduz (ʏ/ʏʏ), ḡaḡuncı (20/2), ḡara Cāy (128/3), ḡaraḡol (42/10), ḡara Yıḡaḡ (55/10).

Metinde organlarla ilgili tespit edilen kelimeler şunlardır: baḡır (72/7), barmaḡ (45/19), baş (13/3), beden (49/4), boḡaz (92/3), boyun (40/5), burun (16/5), ḡaraḡ (5/11), ḡarın (110/7), ḡor başı (24/3), köküs (81/18), köz (35/16), ḡulaḡ (7/11), ḡuḡta (23/6), ḡursaḡ (106/21).

Metinde hayvanlarla ilgili tespit edilen kelimeler şunlardır: sıḡan (83/13), tive (46/17), at (15/17), balık (104/15), bars (166/ 14), böri (91/22), ḡıbın (149/ 18), inek (59/ 11), işek (78/ 2), it (114/ 2), lācin (126/ 3).

Çalışmada aile ve akrabalıkla ilgili tespit edilen kelimeler şunlardır: aḡa (80/ 11), ana (28/ 12), ata (11/ 1), baba (163/ 1), bala (88/ 4), ḡala (95/ 4), ini (29/ 2), ḡarındaḡ (72/ 5), kökaldāḡ (10/ 4), taḡa (158/ 3), uḡa (149/11).

Savaş, askerlik, devlet yönetimi ve meslek adlarıyla ilgili, metinde tespit edilen kelimeler şunlardır: minḡ bēki (141/7), bik (122/ 16), yüz bēki (141/8), aḡaca (63/4), aḡsaḡal (89/21), bay (24/2), ēlci (34/14), minḡ başı (74/18), ayakḡı (84/5), ḡazneci (26/ 13), işik-aḡası (24/9), otuncı (143/8), tēmürci (140/5), bāzār biki (44/12), ḡang bēki (20/21).

Metinde bitki ve madenlerle ilgili tespit edilen kelimeler şunlardır: buḡday (9/7), ḡürünc (55/9), sicek (80/22), yıḡac (20/5); kēmür (110/8), kümüş (128/6), tēmür (3/5).

Çalışmamızda, Türk dili ile aynı dil ailesine mensup Moğolcaya ait şu kelime ve yer adları tespit

edilmiştir: aldirap (١٥/٩٥), asradı (٢١/٣٩), bûdün[e] (٨/٢٨), caçar (<çakar) 81/18, cıdalmay (9/12), cöp (88/1), cunci (84/17), çirâyılık (74/18), dorğa, kadap (83/10), kadalğanı (36/2), qaravul (109/6), dabannı (42/9), göl (142/19), qaravulcı (109/8), nöker (81/9), tarancı (154/17), şang (20/21), kökeldaş 10/4, Çağustay (19/18), Saftay (134/8), Ulastay (22/5).

Sonuç:

Sonuç olarak tarih bilimi için bir kayıt tutma aracı olan dil, bu işlevini yerine getirirken bir yandan da dilin tarihini yazar. Yazılan dil tarihi metinlerinden hareketle sosyal değişme ve gelişmeleri takip etmek mümkündür. Yapılan incelemeler sonunda Uygur Türkleri ile onların dil, kültür, gelenek, görenek, idarî ve askerî teşkilatları, sosyal hayatları, toponimleri ile ilgili izleri takip etmek açısından Molla Bilal Nâzım'ın Kitâb-ı Gazât der Mülk-i Çin adlı eserinde değerli bilgilerin yer aldığı tespit edilmiştir. Türklük bilimi için değerli bilgiler arz eden bu eserin hem Çağdaş Türk Lehçelerinin oluşmasında çok önemli bir yeri olan Çağatay Türkçesinden çağdaş Türk yazı dillerine geçişin, hem de nazım biçimi olan destan geleneğinin Türkler arasında gösterdiği gelişimin tespiti açısından önem arz ettiği belirlenmiştir. Bu nedenle eser, farklı Türk yazı dillerinin özelliklerini bünyesinde barındıran bir geçiş dönemi eseri özelliği sergilemektedir.

Yine XX. yüzyılın başlarında Çin sömürsü ve bunun doğurduğu sosyal faciaları eserlerinde işleyerek Uygurlar arasında yeni millî edebiyatın doğmasında Molla Bilâl Nâzım'ın önemli bir yerinin olduğu anlaşılmıştır. Eserindeki Arapça, Çince, Farsça ve Moğolca kelimelerle aruz ölçüsünü ustaca kullanma becerisi onun bir tahsil aldığı, eserin başında verilen din ve tarih bilgilerinden de bu alanlarda söyleyecek sözü olduğu anlaşılan Molla Bilâl Nâzım'ın, bu edebiyatın idrakı için üzerinde durulması gereken bir isim olduğu belirlenmiştir.

Kaynakça:

Açıkgöz, Funda. “Bilâl Nâzım Şeriatıdan”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 1995.

Borovkov, Aleksandr. “Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevâî”. (Çev. Rasime Uygun). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1984): 59-96.

Caferoğlu, Ahmet. *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1984.

Canpolat, Mustafa. “Çağatay Dili ve Edebiyatı”. *Türkler Ansiklopedisi*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, (2002): 769-776.

Eckmann, Janos. “Çağatay Diliş Hakkında Notlar”. *Türk Dünyası Araştırmaları Yıllığı Belleten*. (1958): 115-126.

Emet, Erkin. “Çağdaş Uygur Şiiri Antolojisi”, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Eraslan, Kemal. *Ali Şir Nevâyî, Mîzânü'l-evzân (Vezinleri Terazisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.

_____, *Ali Şir Nevâyî, Nesayimü'l-Muhabbe Min Şemayimü'l-Fütüvve I. Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.

Eraslan, Kemal. “Çağatay Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (C. 8, 1993): 168-176.

Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Gömeç, Saadettin. *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Köprülü, Mehmet Fuat, “Çağatay Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (C. III 1945): 270-323.

Mollavutov, Savut. “Bilal Nazım (1825-1900)”, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, (S. 4, 2014): 57-63.

Ölmez, Zühal. “Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (C. 5 S. 9 2007):173-220.

Özönder Barutcu, Fatma Sema, *Ali Şir Nevâyî Muhâkemetü'l-Lugateyn*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.

Özyetgin, A. Melek. “Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait Yarlık ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelenmesi”, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996

Özyetgin, A. Melek. “İslam Öncesi Uygurlarda Toprak Hukuku, Ankara: Ötüken Neşriyat, 2014

Samoyloviç, Aleksandr. “Orta Asya Edebî Türkçesinin Tarihine Dair”. (Çev. Abdulkadir İnan), Ankara: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yıllık Çalışmaları I*, (ty): 73-95

Yetiş, Kazım. “Destan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, (C.9 1995): 202-203.

Ahmet Yesevî'nin Hikmetlerinde İnsan

Human In Ahmet Yesevî's Wisdom

Doç. Dr. Nedim BAKIRCI *
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Kürşat TÜRKAN **

Öz:

Tarihe sevgi, saygı, hoşgörölü anlayışıyla damgasını vuran Türk milleti, asırlar boyunca dinimiz uğrunda savaşmış, dünyaya dinimizin emrettiği hoşgörü, sevgi, samimiyeti gösterme gayreti içinde olmuşlardır.

Yaratılmışların en mükemmeli ve en şerefli olarak dünyaya gönderilen insan, bütün varlıklarda tecelli eden ilahî cevherin tam ve mükemmel bir biçimine sahiptir. Bu derece mükemmel olan insan, Türkistan'ın büyük piri Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinde de işlenen konuların başında gelir. O, şiirlerinde insanı ve insanın nasıl olması gerektiğini oldukça güzel işleyenlerden biridir. Zira onun yetiştirdiği erenler (Horasan Erenleri) de Ahmet Yesevî gibi insanı ve insan olmanın özelliklerini hem konuşmalarında hem de şiirlerinde işlemişlerdir. Özellikle Yunus Emre de Ahmet Yesevî gibi şiirlerinde insanı ele almış ve şiirlerinde dile getirmiştir.

Ahmet Yesevî insanlara dil, din, ırk, cinsiyet farkı gözetmeksizin tatlı dil, güler yüz ve hoşgörü ile yaklaşılmasını öğütler. İnsana hizmet İslam'ın emridir. Zira insan, Yaratıcı'nın yeryüzündeki temsilcisi ve O'nun sıfatlarına sahip olabilen tek varlıktır. İnsan, yaratılanların en üstünüdür. İnsan sevgisi ile Allah aşkı birbirine bağlı olarak gelişir. Allah'a aşk ve sevgi ile inanan insan, insanlara da aynı duyguyla yaklaşır. Ahmet Yesevî'ye göre insanın ulaşabileceği en üst mertebeye ulaşması, Allah'a karşı görevlerinin yanında, kişinin kendini tanıması, toplum içerisinde insanlar arasındaki yerini, makamını ve sorumluluklarını da bilmesiyle mümkündür.

Yaşadığı Türkistan coğrafyasında bir taraftan söylediği hikmetlerle halkı irşâd ederken, diğer taraftan da yetiştirdiği öğrencilerini gayr-i müslimlerin bulunduğu topraklara (diyâr-ı Rûm'a, Anadolu'ya) tebliğ için görevlendirmiştir. Farklı dinden insanlarla karşılaşacaklarını bildiği öğrencilerine, her türlü inanca saygı ve hoşgörüyü tavsiye eden Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinde Allah'ın birliğine inanan insanın iç dünyasını birleştiren ve zenginleştiren etkisini görmek mümkündür. Yesevî'ye göre insanı insan yapan en önemli unsur, aşktır. Aşksız insan, insan olarak kabul edilmez. Aşkı elde etmek için de insanın tasavvuf yoluna girmesi gerekir. Bu yolda ilerleyen insan da olgunlaşır ve insan-ı kâmil olur.

* Ömer Halisdemir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nedimbakirci@gmail.com

** Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, khturkan@gmail.com

İnsanı, insanlıktan çıkaran nefistir. Yesevî'ye göre nefis yabani bir kuş gibidir. Ele avuca sığmaz. Bu kuş kendi isteğine göre uçarsa insan, günden güne doğruluktan uzaklaşır.

Anahtar sözcükler: İnsan, Ahmet Yesevî, Hikmet, Tasavvuf, Şiir.

Abstract:

The Turkish Nation, leaving a mark on the history with love, respect and tolerant understanding, fought for our religion and were in an endeavour of showing the world tolerance, love and sincerity that our religion ordered for centuries.

Human being, sent to the world as the most perfect and the most honorable of created ones, have a complete and perfect form of divine ore manifested in all beings. Human, being perfect at so level, is one of the main topics covered in Turkestan's great sage Ahmet Yesevî's Wisdoms. He is one of the people who discusses human and how human should be in his poems quite well. Yet, the saints whom he educated (Horasan Saints) also discussed human and the features of being a human being in both his speeches and poems like Ahmet Yesevî. Especially, Yunus Emre also discussed human in his poems like Ahmet Yesevî and expressed him in his poems.

Yesevî advises that people should be approached with sweet talk, smiling face and tolerance regardless of differences in language, religion, race and gender. Serving to the people is the order of Islam. Yet, human is the representative of the Creator and is the unique creature that can have His attributes. Human is the superlative of the created ones. Human love and love of God develop depending on each other. Human that believes the God with love and passion approaches the people with the same sense. According to Ahmet Yesevî, human's being able to reach the highest order is possible with knowing himself, his place in the society and the people and his position and responsibilities besides his duties to the God.

On one side, in Turkestan geography he enlightened the public with the wisdoms that he said; on the other side, he assigned the students whom he educated to the lands where non-Muslims lived (to Greek, to Anatolia) for notification. It is possible to see the combining and enriching effect of the inner world of human believing God's oneness in the wisdoms of Hodja Ahmet Yesevî who advises his students whom he knew that they would meet people having different religions respect and tolerance for all kinds of beliefs. According to Yesevî, Love is the most important element that makes human human. Human without love is not accepted as human. Human should enter the mystical path so as to get love. Human, going forward in this path, matures, too and becomes a perfect human being.

It is the human soul that dehumanizes people. According to Yesevî, human soul is like a wild bird. It is bouncing off the walls. If this bird flies according to its wish, it moves away from the truth day by day.

Keywords: Human, Ahmet Yesevî, Wisdom, Mysticism, Poem

Giriş

Ahmet Yesevî'nin Hayatı

Ahmet Yesevî, tarihte asırlardır Türkistan ve bugün bütün Türk dünyasının manevi hayatında etkisi ve ruhani tasarrufu devam eden ve kendisine "Pir-i Türkistan", "Hazret-i Türkistan", "Hazret Sultan" gibi yüceltici unvanlar verilip ismi ve hatırası saygı ile anılan büyük bir mürşid-i kâmil; Türkler arasındaki tasavvuf yolunun ilk kurucusu bir mutasavvıftır (Bice, 2016: 13).

Ahmet Yesevî, tahmini 1093 yılında Batı Türkistan'daki Çimkent şehrinin doğusunda bulunan ve Tarım Irmağı'na dökülen Şâhyâr Nehri'nin küçük bir kolu olan Karasu üzerindeki Sayram kasabasında doğdu. Sayram, bugün Kazakistan sınırlarındaki Çimkent şehrine, 7 km mesafededir (Özdemir, 2009: 18). Bazı kayıtlar onun Yesi yani Türkistan'da dünyaya geldiğini kaydetmektedir (Hakkulov, 1995: 8).

Sayram'ın tanınmış simalarından olan babası, kerametleri ve menkıbeleriyle tanınan Şeyh İbrahim adlı bir kişidir. İbrahim'in soyu Muhammet Hanefi kanalıyla Hz. Ali'ye dayanır. Annesi ise, Şeyh İbrahim'in haleflerinden Musa Şeyh'in kızı, Ayşe Hatun'dur (Özdemir, 2009: 18). Şeyh İbrahim'in Gevher Şehnaz adlı kızından sonra ikinci çocuğu olarak dünyaya gelen Ahmet Yesevî; önce annesini, ardından da ilk eğitimini aldığı babasını kaybeder. Babası öldüğünde Ahmet daha yedi yaşındadır. Kısa bir zaman sonra Gevher Şehnaz, kardeşini de yanına alarak Yesî şehrine gider ve oraya yerleşir (Kabaklı, 1994: 127).

Tahsiline Yesî'de başlayan Ahmet Yesevî, küçük yaşına rağmen birtakım olağanüstülükler göstermesiyle çevresinin dikkatini çeker (Köprülü, 1991: 27). Menkıbelere göre, yedi yaşında Hızır'ın delaletine nail olan Ahmet Yesevî, Yesî'de Arslan Baba'ya intisap ederek ondan feyiz almaya başlar. Arslan Baba, onun hem eğitimini üstlenir; hem de manevi babası olur. Arslan Baba'nın ölümünden sonra Ahmet Yesevî, dönemi önemli İslam merkezlerinden biri olan Buhara ve Semerkand'a gider. Bu ziyaretlerinde devrin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Şeyh Yusuf El-Hemedânî'ye intisap ederek onun irşat ve terbiyesi altına girer (Köprülü, 1991: 65; Özdemir, 2009: 19). Hocasından aldığı feyizle yüksek mertebeler kaydetmiş, zahir ve bâtına ait ilimler konusunda şeyhi tarafından çok güzel bir şekilde yetiştirilen Ahmet, şeyhi hayattayken halifeler arasında üçüncü sıraya çıkar. Hocasının ölümünden sonra üçüncü sırada irşad postuna oturan Ahmet Yesevî, bir müddet sonra Yesî'ye döner. Hayatının sonuna kadar orada yaşar (Kabaklı, 1994: 128) ve 1166 veya 1167 yılında hayata gözlerini yumar (Köprülü, 1991: 72).

Ahmet Yesevî, Türklüğün manevi hayatındaki büyük yerini, sadece bazı tasavvufi şiirler yazmakla kazanmamıştır. Ahmet Yesevî'nin önemi, İslam'ın Türkler arasında yayıldığı asırlarda, Türkler arasında geniş ölçüde yayılma imkânı bulan ilk tasavvufi ekolü oluşturarak bütün dünyada yaşayan Türk soyundan insanların gönül tahtında asırlarca hüküm sürmesinden kaynaklanır. Ahmet Yesevî'nin büyük manevi tasarrufu ile yayılan ve asırlardır yaşayan Yesevîyye tarikatı, bir Türk tarafından kurulmuş ve Türkler arasında örgütlenmiş olan ilk tarikatıdır (Bice, 2015: 17; Pala, 1995: 524; Artun, 2015: 72). Bu tarikat Türklüğün sadece gönül gözünü ısıtıp ruhunu manevi zevklerle süslemekle kalmamış, Türklüğe asırlar boyu yeni hedefler ve fetihler nasip eden bir yol gösterici olarak tesirini bugüne kadar ulaştırmıştır. Ahmet Yesevî'nin Türk yurtlarında kendinden önce ve sonra benzeri görülmedik kalıcı bir tesir bırakmasında en az hikmetleri kadar önemli olan bir unsur da yetiştirdiği ve Türk dünyasının dört bir tarafına gönderdiği müritleridir. Bu hayırlı halefleri her yerde Ahmet Yesevî'nin telkinleri doğrultusunda bir irşad faaliyetini sürdürerek bulundukları mekânlarda İslam etrafında şekillenen ortak bir inanç ve ruh ikliminin hâkim olmasına vesile olmuşlardır (Bice, 2015: 17). Ahmet Yesevî, şairliğinden daha çok kurduğu tarikat ve Yesevî dervişleriyle bütün Türk illerinde İslamiyet'in yayılması ve yerleşmesinde önemli rol oynamış büyük bir mürşit ve veli olarak kabul edilir. Kendisine bundan dolayı Pir-i Türkistan veya Hazret-i Türkistan lakabı verilmiştir. Ahmet Yesevî, Anadolu ve Balkanların Müslümanlaşmasında ve Türkleşmesinde de çok etkili olmuştur (Karabey, 1994: 1).

Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerini içine alan felsefi ve edebi şiir mecmuasına bugün Divan-ı Hikmet denilmektedir. Müellif, sofilik felsefesi hakkındaki dünya görüşlerini şiirsel bir üslupla Divan-ı Hikmet adlı bu eserinde ifade etmektedir. Hoca Ahmet Yesevî hikmetlerinin muhtevası ile şekil ve dil yapısı, Hoca Ahmet Yesevî'nin yetiştiği çevre, onun hayatı, şahsiyeti, gayesi ve hitap ettiği zümrenin sosyal ve kültürel yapısı ile ilgilidir. Hoca Ahmet Yesevî'nin İslamiyet'in esaslarını, tasavvufun inceliklerini bir Türk mutasavvıfı olarak yorumlayışı, bunları halk edebiyatının bilinen şekilleri içinde hece vezniyle ve sade bir dille herkesin anlayacağı tarzda ifade etmesi hikmet tarzını doğurmuş ve bu tarz, zamanla Yesevî dervişleri vasıtasıyla gelenek hâlini almıştır (Çakan, 2005: 203-204).

Bu çalışmada, Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinden (Hayatı Bice, Hoca Ahmet Yesevî Divan-ı Hikmet, Ankara 2015) hareketle “insan” kavramı üzerinde durulacaktır.

Hikmetlerde İnsan

İnsan kelimesinin kökeni Arapça “*ins*” kökünden gelmektedir. İsa suresinde (17/70)¹ de belirtildiği gibi yaratılmışların en şerefli, en üstün olanı muhakkak ki insanlardır. İnsan, belirli bir kimliğe sahiptir; belirli bir tabiatı ve ihtiyaçları vardır. Yaratıcı tarafından bu kadar farklı ve güzel bir makama layık görülen insanoğluna hayatını kolaylaştırabilmek için karada, havada, denizde türlü türlü vasıtalar, hoş rızıklar ve sayısız güzellikler ihsan edilmiştir. Yaratıcı tarafından bu denli değer verilen insana, Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî Hazretleri de hikmetlerinde sıkça yer vermiştir. Divan-ı Hikmet’te yer alan dörtlük ve beyitlerde tespit edilen insan ve insanî özellikler, çeşitli başlıklar altında değerlendirilmiştir.

1. Samimi İnsan

Sözni aydım her kim bolsa didâr taleb
Cânnı cânğa peyvend kılıp regni avlap
Garib yetim fakîrlerni köngli sıylap
Köngfi bütün halayıkdan kaçtım mena

Sözü söyledim, her kim olsa cemale talip
Canı cana bağlayıp, damarı ekleyip,
Garip, yetim, fakirlerin gönlünü okşayıp
Gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte (Bice, 2015: 63).

Ahmet Yesevî, Allah’ın cemalini görmeyi arzulayan insanlara nasihat ederek “*insanların samimi bir biçimde garip, yetim, fakirler için bilhassa onların kalbini kırmadan onlara yardım etmesi gerektiğini*” öğütlemektedir. Yesevî, gönlü kırık olmayanlardan kaçtığını ifade ederken kalplerin kırık olmasının faziletini Allah ile olan münasebete bağlar. Ona göre, Allah’a karşı görevini hakkıyla yerine getirememenin ızdırabını çekenlerle oturmak, büyük feyizlere vesile olur. Çünkü Allah, O’na hakkıyla görevini yapmamaktan ötürü kalpleri kırık olanların meclisine rahmet ve inayetini gönderir, orada bulunanlar da bu durumdan istifade ederler.

*Kayda körseng köngli sınık merhem bolğıl
Andağ mazlum yolda kalsa hemdem bolğıl*

*Ruz-ı mahşer dergahığa mahrem bolğıl
Mâ u menlik halayıkdan kaçtım mena*

Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol
Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol
Mahşer günü dergâhına yakın ol
Ben benlik güden kişilerden kaçtım ben işte (Bice, 2015: 63).

Yesevî, yine aynı şiirinin farklı bir dörtlüğünde özellikle gönlü kırılan ve zulme maruz kalan insanlara -ki bu insanlar Allah’ın sevdiği kullarıdır- samimi bir biçimde dost olunarak yardım edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Mazlum ve yolda kalmışa yoldaş olmak mahşer gününde Allah’a yakın olmayı sağlar. Nefsinin esiri olan kişiler, karşındakine zarar verir. Zira o, benlik kaygısı güden bencillerden her daim uzak durup kaçtığını ifade etmiştir.

¹ Gerçekten Biz Âdem evlatlarını şerefli kıldık, karada ve denizde kendilerini taşıyacak vasıtalar nasip ettik. Onlara helâl ve hoş rızıklar verdik ve onları yarattığımız varlıkların çoğuna üstün kıldık.

Doğru ve Adaletli İnsan

Doğru ve adaletli olmak İslam inancına göre insani özelliklerin başında gelir. Adil olmak, insanların hak ve hukukunu gözeterek herhangi bir konuda hüküm vereceği zaman tarafsız olmak demektir. Yakınları aleyhine dahi olsa da kişi, adaletten sapmaz. Şahitliğini gizlemez. Ölçüde, tartıda hesap ve kitapta doğru olur. İnsanları aldatmaz, aralarında ayırım yapmaz, gerçeği saptırmaz. Yetimin, öksüzün malını gözetir. Ne kendi isteklerine ne de yakınlarının isteklerine göre hareket etmez. Olay ve durumlara menfaat açısından değil, doğruluk ve adalet açısından yaklaşır. Karar vermeden önce dikkatli bir biçimde inceleme yapar. Ahmet Yesevî de âlimlerin, mollaların, müftülerin, kadıların ve imamların daima doğru ve adil olmaları gerektiğini hikmetlerinde vurgulamıştır.

Amil bolğan âlimler yolğa kirgen âsiler

Andağ kâzı câyını dâru's-selâmda kördüm

Amil olan âlimler, yola giren asiler

Öyle âlim yerini Dâru's selam da gördüm (Bice, 2015: 156).

Yesevî, arzu ve isteğine göre hareket etmeyen âlimler ile tasavvuf yoluna giren asil insanların doğruluktan ve adaletten ayrılmamaları gerektiğini vurgulayarak doğru ve adaletli olmaları hâlinde o âlim ve tasavvuf ehlinin yerinin Dâru's Selam (Cennetin ikinci katı, Cennet veya selamet yerinde) olacağını söyler. Ayrıca Yesevî, ilmi ile amel eden âlimlerin doğruluk ve adaletten şaşmayacaklarını ve onların yerinin de cennet olduğunu hatırlatır.

Doğruluktan ve adaletten ayrılmayanların cennetle müjdelendiğini ifade eden Yesevî, aynı zamanda doğruluk ve adaletle hükmetmeyenlerin de cehenneme gideceğinden bahsetmiştir.

Kâzı bolğan âlimler para rüşvet yeğenler

Andağ kâdî câyını nâr-ı sakarda kördüm

Kadı olan âlimler para-rüşvet yiyenler

Öyle kadı yerini sakar ateşinde gördüm (Bice, 2015: 156).

Müfti bolğan âlimler nâhak fetvâ bergenler

Andağ müfti câyını Sırât köprügde kördüm

Müftü olan âlimler haksız fetva verenler

Öyle müftü yerini Sırat köprüsünde gördüm (Bice, 2015: 156).

Molla müfti bolğanlar yalğan fetva bergenler

Aknı kara kılğanlar ol tamuğga kirmişler

Molla, müftü olanlar yanlış fetva-verenler

Akı kara eyleyenler o cehenneme girmişler (Bice, 2015: 227)

Yukarıdaki beyitlere bakıldığında Ahmet Yesevî, âlimlerin hem dini anlatma hem de adalet dağıtma görevlerinin olduğunu hatırlatarak kadı olan âlimlerin ve fetva makamı olan müftülerin adalet ve doğruluktan saparak rüşvet yerlerse, yanlış ve haksız fetva verirlerse, aka kara, karaya da ak derlerse cehennem ateşinde yanacaklarını, sırat köprüsünden geçemeyeceklerini vurgulamıştır.

Ayrıca şu beyitlerde ise kadı ve imam olanların yanlış fetva verenlerin, yanlış dava edenlerin, yanlış doğru gösterenlerin tıpkı bir eşeğin yükü altında kalması gibi bu insanların da yaptıklarının altında kalıp ezilecekleri ifade edilmiştir.

Kâzî imâm bolğanlar nahak dava kılğanlar

Ol himâr dek boluban yük astıda kalmışlar

Kadı imam olanlar haksız dava eyleyenler

O eşek gibi olarak yük altında kalmışlar (Bice, 2015: 227).

Ahir zaman âlimleri zalim boldı

Huş amedini ayıguvçılar âlim boldı

Haknı aytkan dervişlerge ganim boldı

Aceb şumluğ zamaneler boldı dostlar

Ahir zaman bilginleri zalim oldu

Hoş geldin deyciler bilgin oldu

Hakk'ı söyleyen dervişlere düşman oldu

Nasıl kötü zamanlar oldu dostlar (Bice, 2015: 212).

Bilginler, alçak gönüllü olmak zorundadır. Bir insanın bilgi ve görgüsü arttıkça gönlü de o derece mütevazı olur. Eğer bilgi ve görgüsü artıp unvan sahibi olanlarda tevazu namına bir şey yoksa bilgin olmalarının da anlamı yoktur. Bu bağlamda yukarıdaki dörtlükte Yesevî, ahir zamanda yaşayan bilginlerin zalimleştiğini, dalkavukluk edenlerin bilgin görüldüğünü söyler. Hakk'ı söyleyen, Hakk'a çağıran dervişler de halk tarafından düşman gibi görülmektedir. Hatta bilgi sahibi olanlara değer verilmezken cahil olanlara kıymet verilmektedir.

866 yıl önce söylenmiş olan bu dörtlükteki ifadeler, günümüze dahi ışık tutmaktadır. 21. yüzyılda olmamıza rağmen gerçek âlimler ve bilginler düşman görülmekte; cahil ve nadan olanlar ise baş tacı edilmektedir.

Aşağıdaki dörtlükte nafîle oruç tutup halka şeyhlik edenlerin ilimden yoksun âmâ gibi oldukları belirtilmiştir. Ayrıca bu kadar cahil olmalarına rağmen bellerine kuşak bağlayıp kendini adam sananlar ise toplum tarafından kabul görürler. Toplumun iltifat ettiği, değer verdiği bu tür şeyhlerin yeri Arasat'tır.

Tatawu' roze tutar halklarğa şeyhlik satar

İlmi yok amidin beter âhir zaman şeyhleri

Beliğe fota çalır özünü kişi sanur

Arasatda oktanur âhir zaman şeyhleri

Nafle oruç tutar halklara şeyhlik satar

İlmi yok âmâdan beter ahir zaman şeyhleri

Beline kuşak bağlar özünü adam sanır

Arasat'da bırakılır ahir zaman şeyhleri (Bice, 2015: 274).

Bir başka dörtlükte ise Yesevî, ahir zaman şeyhleri ve âlimlerinin ilimleri olmadığı hâlde doğru yoldan sapıp başlarına sarık takarak kendilerine intisap ve hürmet edilmesini istediklerini vurgular. Ahir zaman şeyhlerinin büyük bir bölümü insana hile edenlerdir, onlardan sakınmak gerekir. Zira bunlara aldananların ömrü yel gibi savrulur gider.

Başığa destar orar ilmi yok nege yarar

Okı yok yayın kurar ahir zaman şeyhleri

Alaydın al kılur ma'mileni mal kılur

Essiz ömrin yel kılur ahir zaman şeyhleri

Başına sarık vurur ilmi yok neye yarar

Oku yok yayını çeker ahir zaman şeyhleri

Alayından al eyler muameleni mal eyler

Sahipsiz ömrünü yel eyler ahir zaman şeyhleri (Bice, 2015: 274).

Âşık İnsan

Aşk, her işin başıdır. Aşk, Türk Edebiyatı'nın en çok işlenen konulardan biridir. Dolayısıyla Dini Tasavvufî Türk Edebiyatı'nda da en çok işlenen konulardandır. Mutasavvıflara göre aşk, her şeyin üzerindedir ve onlar âlemin varlık sebebinin aşk olduğu inancındadırlar. Tanrı "*Ben gizli bir hazine idim bilinmeyi, sevmeyi istedim.*" demiş ve sırf kendi güzelliğine âşık olmak için insanoğlunu yaratmıştır. Bu yolda Hallac-ı Mansur, "*Enel Hak*" (Ben Hakk'ım) diyerek, aşkın yaratıcıda yok olmak olduğunu iddia etmiş ve darağacında kendini bulmuştur.

Tasavvufun özünü "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve âlemi yarattım.*" kutsi hadisi oluşturur. Bu hadisin muhtevasında da aşk vardır. "*Vahdet-i vücûd*" felsefesi de Allah'ı bilmeyi ve tanımayı aşk yoluyla gerçekleştirmek ister. İnsan-ı kâmilin yapacağı ilk şey "*mâsiva*"dan geçmek ve "*alâik kaydı*"ndan sıyrılmaktır. Çünkü aşk, Allah'ın zatına ait bir özelliktir. Allah'ın sırrı ve tecellinin remzi bu aşkta gizlidir.

Muhiddin Arabî dışında bütün mutasavvıflar aşkı ikiye ayırır: Meczâî aşk, Hakikî aşk. (Muhiddin Arabî'ye göre aşk üç çeşittir: Tabiî, ruhanî ve ilahî aşk.) Meczâî (insanî) aşk, hakiki (ilahî) aşka giden yolda bir deneyiş, belki de duraktır. Hakiki aşka erişmek için meczâî aşk şart değildir. Çünkü sûfiye, Allah ile bir olma zevkini tattıran şey hakikî aşktır. Aşk, insan yaratılışındaki güzellik ve varlığın temelini oluşturur. Yani Allah, insanı kendine ayna olsun diye yaratmıştır. İnsan "*ahsen-i takvîm*", Allah ise "*hüsn-i mutlak*"tır (Pala, 1995: 53).

İnsanın yaratılışının bile sebebi olan aşk, Ahmet Yesevî'nin hikmetlerde sıkça işlenmiştir.

Muhabbetni bağın kezmey âşık bolmas

Harlık-zârlık tartmagunca nefsing ölmes

Bir katrege kani bolmay ol dür bolmas

Kani bolub has gevheridin aldım mena

Aşkın bağına gezmeden âşık olunmaz

Hakirlik ağlamaklık çekmedikçe nefsin ölmez

Bir damlaya razı olmadan o inci olmaz

Razı olup has cevherinden aldım ben işte (Bice, 2015: 91).

Âşık olmak öyle kolay bir şey değildir. Çünkü aşk bağına girmeden, o bağda bulunmadan âşık olunmaz. O bağa girenler, aşkın ne demek olduğunu anlarlar. Âşık olduktan sonra asıl çile o zaman başlar. İnsan hakir görülür, aşağılanır. Bu muameleye razı olan âşık, nefsini öldürür. Nefsi ölen insan Allah aşkına ulaşmış olur. Zaten inciye ulaşmak için bir damlaya razı olmak gerekir. Bir damlaya kanaat etmeden inciye sahip olunamayacağı aşikârdır.

İşk makâmı türlü makâm aklın yetmes

Başdın ayağ cebra cefâ mihnet ketmes

Melâmetler ihânetler kılssa ötmes

Lâ-mekânda Hakdın sebak aldım mena

Aşk makamı türlü makam, aklın ermez

Baştan ayağa zorluk, cefa, sıkıntı gitmez;

Melâmetler ihanetler eylese, geçmez;

Lâmekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte (Bice, 2015: 100).

Allah sevgisi doğuştan insana verilen bir özelliktir. Güzele karşı ilgi duymanın sebebi de budur. Bu ilgi aşkı doğurur. Aşk makamına giden yolda türlü cefa, sıkıntı, zorluk vardır. Bundan dolayı aşk makamına insanın aklı ermez. Akli ermese bile aşk yolunda ilerlemeye devam eder. Hatta bu yolda çeşit çeşit ihanetler olsa da insan sevdiğinden yani aşkından asla vazgeçmez.

Ey yârânlar ışk derdiğe devâ bolmas

Tâ tirigsen ışk defteri eda bolmas

Ey arkadaşlar, aşk derdine deva olmaz

Diri oldukça aşk defteri tamam olmaz (Bice, 2015: 101).

Aşka tutulan insan çaresizdir. Onun derdinin dermanı yoktur. Derman, sevgiliye kavuşma olsa da âşık asla sevgiliye kavuşmak istemez. Âşık bilir ki sevgiliye kavuşunca aşk da biter. O aşkı daima diri tutmak gerekir. Aşk, diri kaldıkça aşk defteri de kapanmaz. Yani Yesevî'ye göre aşk ezeli ve ebedidir.

Işk pâdişâh âşık fakir dem uralmas
 Hakdın ruhsat bolmağunca sözleyelmes
 Hak pendini alğan dünyâ izleyelmes
 Lâ-mekânda Hakdın sebak aldım mena

Aşk padişah, âşık fakir; nefes alamaz
 Hak'tan izin olmadıkça konuşamaz;
 Hak öğüdünü alan dünya arayamaz
 Lâmekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte (Bice, 2015: 101).

Yukarıdaki dörtlüğe göre aşk padişahıdır. Âşık ise o kadar fakirdir ki nefes bile alamaz. Eğer Allah istemezse, âşığın dili bile dönmez, konuşamaz. Allah'ın öğüdünü alan kişi, dünyadan elini eteğini çekerek aşk yolunda ilerler.

Işkı tegse köydürgüsi cân u tenni
Işkı tegse veyran kılur mâ u menni
Işk bolmasa tabip bolmas Mevlam seni
Her ne kılsang âşık kılğıl Perverdigâr

Aşkı değse, yakıcısı can ve bedeni
 Aşkı değse, viran eyler ben benliği
 Aşk olmasa, bulup olmaz Mevla'm seni;
 Her ne eylesen, âşık eyle ey Allah'ım (Bice, 2015: 125).

Allah'ın aşkını hisseden insanın canı ve bedeni bu aşk ile yanar. Bu aşk öyle bir aşktır ki tutulanın benliği viran olur, yıkılır. Bu aşka tutulmayan ise Mevla'sını bulamaz. Yesevî de Allah'ı bulmak, ona ulaşmak için “*Her ne eylesen, âşık eyle ey Allah'ım.*” diyerek Allah'tan aşk talep etmiştir.

Aşk kullar Hak yadının hali ermes
Hakikatlıg bu dünyaga meyi kılmas
Çın âşıklar dünya ukbin hergis almas
Men teki bu dünyanı koygum kelür

Âşık kullar Hakk yâdından uzak değil
 Gerçekten bu dünyaya meyletmez
 Gerçek âşıklar dünya derdini asla almaz
 Ben dahi bu dünyayı koyasım gelir (Bice, 2015: 147).

Dörtlükte âşık olan insanın dünyadan vazgeçeceği, dünyadan elini eteğini çekeceği anlatılmıştır. Âşık olan insan, Allah'tan uzak değildir. Çünkü Allah, âşığın gönlündedir. Gerçek âşıklar dünyadan elini eteğini çekerler, dünyaya meyletmezler. Dünya işleri artık onları ilgilendirmez. Onların tek derdi gönlündekine ulaşmaktır. Yesevî de “*Ben dahi bu dünyayı koyasım gelir.*” diyerek her aşk ehli gibi bu dünyayı geride bırakıp Allah'a kavuşma arzusunu dile getirmiştir.

Edepli İnsan

Toplum töresine uygun davranma veya iyi ahlâk, incelik, terbiye olarak tanımlanan edep, İslam'da hayatın her yönünü kapsayan görgü ve ahlâk kurallarıdır. Edep, Baki'nin ifadesiyle Allah tarafından insanlara verilen bir taçtır. O tacı giyen her beladan emin olur.

Edep bir tac imiş nur-u hüddâdan

Giy ol tacı emin ol her belâdan.

İnsanın en güzeli, edepli olandır. Tasavvufta edep dört çeşittir. İlki, şeriat edebidir. Şeriatla ve sünnetle amel etmektir. İkincisi, tarikat edebidir. Bir tarikat adabıyla hareket etmektir. Üçüncüsü, marifet edebidir. Korku ve ümidin insanda eşit olması hâlidir. Sonuncusu ise hakikat edebidir. Allah'a yönelip dünyayı terk etmektir. Edepte esas olan eline beline, diline hâkim olmaktır (Pala, 1995: 162). Aşağıdaki dörtlükte tarikatın yolunun edepten geçtiği ve hakikati bilmeyenin insan olmadığı anlatılmaktadır. Tarikata giren tarikat adabıyla hareket etmeli ve hakikat adabını bilmelidir. Eğer hakikat edebini bilmezse o insan, insan olarak kabul edilmez.

Muhammedni biling zât arabdur

Tarikatn yol külli edebdür

Hakikat bilmegen âdem emesdür

Bilingsiz hiç nimege oh amasdur

Muhammet'i bilin zat Arap'tır

Tarikatın yolu bütün edeptir.

Hakikat bilmeyen insan değildir

Biliniz hiçbir şeye benzemezdir (Bice, 2015: 152).

Ahmet Yesevî, bir mutasavvıf olarak insanın edepli olması gerektiği üzerinde durmuştur. Aşağıdaki dörtlükte edep ve hayâ birlikte kullanılmıştır. Dörtlükten bugün olduğu gibi 12. yüzyılda da gençler arasında, kız erkek fark etmez, edep ve hayânın ortadan kalktığı anlaşılmaktadır. Peygamberimizin “Hayâ imandandır.” hadisi mısra da hatırlatılarak imanımız sağlamsa edep ve hayâ konusunda da sağlam sayılırız. Aksi takdirde gençler, edep ve hayâdan yoksun yetişirse toplum da bozulmaya ve çürümeye başlar. Hayâsını kaybeden kavimlerin sonlarının hüsrân olduğu bilinen bir gerçektir. Bu gerçek Yesevî tarafından hatırlatılmıştır.

Uluğ küçük yârânların edeb ketti

Kız u za'if civanların haya ketti

“El haya u minel-iman” dep Resul aytdı

Hayasız kavm acayibler boldı dostlar

Ulu küçük yaranlardan edep gitti

Kız ve zayıf gençlerden hayâ gitti

“Hayâ imandandır.” deyip Resul dedi

Hayâsız kavim acaipler oldu dostlar (Bice, 2015: 212).

Cömert İnsan

Cömertlik, güzel huylardan biridir. El açıklığı, malı, parayı hayırlı yerlere dağıtmaktan lezzet almaktır. İslamiyet'in emrettiği yerlere seve seve harcamaktır. Cömertlik, sadece malla değil aynı zamanda gönülle de olur. Gönülle olan cömertlik, düşmandan veya suçludan intikam almak yerine onları affetmektir. Cömerdin az ibadeti, cimrinin çok ibadetinden, cömert cahil, cimri âlimden üstün tutulmuştur.

Ahmet Yesevî, hikmetlerinde cömert insandan övgüyle bahsetmiştir. Aşağıdaki mısralarda hayır ve cömertlikte insanların yarışmaları gerektiği anlatılmıştır. Yetimlerin gönüllerini hoş eden insanlara dört halife yoldaş olur. Hatta cömert ve yetimleri gözetenler, cennetteki Kevser suyundan içeceklerdir.

Hayr u sehâ kılğanlar yetim könglin alğanlar
Çehâr-yârlar hemrâhı Kevser lebinde kördüm

Hayır ve cömertlik eyleyenler yetim gönlünü alanlar
Çehar-yârlar yoldaşı, Kevser dudağında gördüm (Bice, 2015: 156).

*Ehl-i dünya halkımızda sehâvet yok
Padişahlarda vezirlerde adâlet yok
Dervişlarning duasıda icâbet yok
Türlük bela halk üstige yağdı dostlar*

Dünya ehli halkımızda cömertlik yok
Padişahlarda vezirlerde adalet yok
Dervişlerin duasında kabul edilme yok
Türlü bela halk üstüne yağdı dostlar (Bice, 2015: 212).

İnsanlar dünya nimetlerine aldanıp insan-ı kâmil olma yolundan ayrılmışlardır. Bu insanlar içerisinde halktan pek çok kişi olduğu gibi padişah ve vezirler de vardır. Dünyanın nimetlerine aldanarlarda cömertlik olmaz. Onların tek düşüncesi vardır: Daha fazla mal mülk edinmek. Dünya nimetlerine düşkünlük yüzünden dervişlerin duası bile kabul olmamaktadır. Toplumun her tabakasından insanların dünya nimetlerine aldanmaları ve Allah'ın emir ve yasaklarını unutmaları yüzünden halkın üzerine türlü türlü belalar yağmıştır.

Cahil İnsan

Cahil, dünya nimetleriyle zevk ve sefa sürer. Cahil kaderle çekişir, ona karşı çıkar. Cahille sohbet etmek en zor işlerden biridir. Onun kulağı sağır, gözü kördür. Her sözünde kavga vardır. Cahiller, dikenli çalı gibidir. Hatta onların dilleri zehirli olduğundan gönlü yaralar. Ahmet Yesevî de cahilin bu özelliklerini dikkate alarak hikmetlerinde cahilden sık sık bahsetmektedir. Aşağıdaki dörtlükte Yesevî, cahil ile geçen ömrünün cehennem ateşinden farksız olduğunu belirtmiş ve cahil insandan cehennemin bile çekindiğini ifade etmiştir. Cahil ile arkadaş olanlar cehenneme yolculuğa çıkmış gibidir. Bundan sakınmak gerekir. Ahmet Yesevî, cahiller içinde bir yaprak misali sararıp solmuştur.

*Nâdân birle ötken ömring nar sakar
Nâdân bolsa duzah andın kılğay hazer
Nâdân birle duzah sarı kılmang sefer
Nâdân içre hazan yanglığ soldum mena*

Cahil ile geçen ömrüm nar sakar
Cahil olsan cehennem ondan çekinir
Cahil ile cehenneme doğru kılmayın sefer
Cahiller içinde yaprak gibi soldum ben işte (Bice, 2015: 94).

Ahmet Yesevî, başka bir şiirinde cahiller yüzünden yüz bin cefa çektiğini söyledikten sonra şu soruyu sorar: “*Bütün cahiller bu âlemden gider mi ki?*” Görünen o ki bu soruya cevap vermek oldukça güçtür. Zira kıyamet kopuncaya kadar cahillerin elinden bin bir cefa çekmeye devam edilecektir.

*Hemme nâdân bu alemde keter mukin?
Nâdânlardın yüz ming cefa kördüm mena*

Bütün cahiller bu âlemden gider mi ki?
Cahillerden yüz bin cefa-gördüm ben işte (Bice, 2015: 94).

*Evvel ahır hublar ketti kaldım yalğuz
Nadânlardın işitmedim bir yahşi söz
Dâna ketti nâdân kaldı yedim efsus
Yolnı tabmay hayran bolup kaldım mena*

Önce sonra iyiler gitti kaldım yalnız
Cahillerden işitmedim bir güzel söz
Bilge gitti cahiller kaldı çektim üzüntü
Yolu bulamayıp şaşkın olup kaldım ben işte (Bice, 2015: 95).

Yukarıdaki dörtlükte Ahmet Yesevî yine cahillerden şikâyetçidir. Genellikle iyi insanlar dünyayı hep erken terk ederler. İyi insanların erken gidişi Yesevî’yi bu dünyada yalnız bırakmıştır. Çünkü onun hayatında iyi insanların yerini cahil insanlar doldurmuştur. Cahillerden güzel söz işitmek isteyen Ahmet Yesevî, hayal kırıklığı yaşamış; aynı zamanda bu durumdan bir çıkış yolu aramış; fakat bir yol bulamamıştır.

İbadet ve Zikir Ehli İnsan

Tasavvufta ibadet ve zikir önemli kavramlardır. İbadet, dinî bir terim olarak insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve davranışları ifade eder. Tasavvufta ibadet, ruhun arınmasını ve temizlenmesini sağlar. Zikir ise Allah'ın adını anmaktır. Ra'd suresinin 28. ayetinde "... *Bilsinler ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*" şeklindeki mealinden de anlaşıldığı gibi zikir ruha etki eden bir eylemdir. Ruhu saflaştırdıktan sonra nefsi temizler.

Cemâatge barmayın terk-i namâz kılğanlar

Şeytân birle bir yerde derk-i esfelde kördüm

Cemaata gitmeyip namazı terk eyleyenler

Şeytan ile bir yerde, derk-i esfel'de gördüm (Bice, 2015: 156).

Ahmet Yesevî, bu mısralarda ibadetin önemli bir unsur olduğunu ve bu unsurlar içerisinde de namazın önemli bir yer tuttuğunu anlatmıştır. Çünkü namaz, dinin direğidir. Onu terk edenler aynı zamanda cemaati de terk etmiş sayılırlar. Cemaati terk edenlerin yoldaşı ve dostu şeytanın ta kendisidir. Şeytana uyanların yeri derk-i esfeldir, yani Cehennem'in en dibidir.

Âşık bolsang keçe kündüz ışk isteğil

Ta at kılğıl keçe kobup hiç yatmagıl

Akil bolsang nâdânlarğa sır aytmagıl

Çın dervişler tâatlann pinhân kılur

Âşık olsan, gece gündüz aşk iste

İbadet eyle, gece kalkıp hiç yatma

Akıllı olsan, cahillere sır söyleme

Gerçek dervişler ibadetlerini gizli eyler (Bice, 2015: 280).

Yukarıdaki dörtlükte ise Yesevî, aşkla Allah'a bağlanmanın ve gece kalkıp hiç yatmadan ibadetle meşgul olmanın gerekliliğinden söz etmiştir. Tasavvuf ehli bir insan aşkla Allah'a bağlıdır. Bu bağlılık, Allah'a daima ibadet edip O'nu zikretmeyi gerektirir. Tarikata giren dervişler, gece gündüz demeden zamanlarını gizli gizli namaz kılarak ve Allah'ı anarak geçirirler. Çünkü ibadetin gizli olanının makbul olduğunu bilirler.

"Fezküruni" zikrini aytgan kullar daima

Cümlesin hemrah behişt-i adn'de kördüm

Fezkûruni zikrini söyleyen kullar daima

Tamamını yoldaş olup Adn cennetinde gördüm (Bice, 2015: 156).

Mısralarda Ahmet Yesevî, Bakara suresinde geçen "*Fezkuruni, öyle ise beni zikredin.*" ifadesinde yer alan Allah'ı anmayı ve O'nu zikretmeyi bütün kullara tavsiye etmektedir. Kendisinin ibadet ve zikir ehli insanlarla dost olduğunu ve onların yerinin cennetteki makamlardan biri olan "*Adn*" makamında olduklarının müjdesini verir. Peygamberimizin "*Kişi sevdiği ile beraberdir. Allah'ı bolca zikreden insanlar cennete mazhar olur.*" hadisini de burada hatırlatmakta yarar vardır.

Tüni küni uhlamay Hu zikrini aytganlar

Melâyikler hemrâhı arşnı üstide kördüm

Gece gündüz uyumadan Hû zikrini söyleyenler

Melekler yoldaşı, Arş'ın üstünde gördüm (Bice, 2015: 156).

Ahmet Yesevî bu mısralarda ise gece gündüz uyumadan “Hû” zikrini çeken kişilerin yoldaşının melekler olduğunu söyler. Allah'ı ananların yukarıda olduğu gibi makamları Arş'ın üstündedir.

Sonuç:

Yaratılmışların en mükemmeli ve en şerefli olarak dünyaya gönderilen insan, bütün varlıklarda tecelli eden ilahî cevherin tam ve mükemmel bir biçimine sahiptir. Bu derece mükemmel olan insan, Türkistan'ın büyük piri Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinde işlenen konuların başında gelmiştir.

Ahmet Yesevî insanlara dil, din, ırk cinsiyet farkı gözetmeksizin, tatlı dil, güler yüz ve hoşgörü ile yaklaşılmasını öğütler. İnsana hizmet, İslam'ın emridir. Zira insan, Yaratan'ın yeryüzündeki temsilcisi ve O'nun sıfatlarına sahip olabilen tek varlıktır.

Hikmetler incelendiğinde çeşitli insan tipleri ve insan özellikleri karşımıza çıkmaktadır. İnsanın Allah'a yakınlaşması için yaptığı işlerde samimi olmasını ister. Bu samimiyeti göstermenin yolu da hoşgörü sahibi olmaktan geçmektedir. Doğru ve adaletli olmak Allah'a inananlar açısından önemlidir. Özellikle âlimlerin doğru ve adaletli olması daha da önemlidir. Zira cennetin kapılarını doğruluk ve adalet açacaktır.

Cömert olmak insanların güzel meziyetlerinden biridir. Yesevî, cömertliğin insana Kevser suyunu içireceğini söyler. Zira veren el, alan elden her daim üstün tutulmuştur.

Yesevî'ye göre insanı insan yapan en önemli unsur aşktır. Aşksız insan, insan kabul edilmez. Aşk elde etmek için de insanın tasavvuf yoluna girmesi gerekir. Bu yolda ilerleyen insan olgunlaşır ve insan-ı kâmil olur. Aşk aynı zamanda edepli olmayı gerektirir. Zira beşeri aşkın sonu ilahî aşktır. Bu yolda edepli olmak ilahî aşka ulaşma vasıtasıdır.

Cahil insan, herkese zarar veren insandır. Yesevî de cahil insandan korkmakta ve onlardan şikâyet etmektedir.

Ahmet Yesevî, Allah'a ibadet edip Allah'ı çokça zikredenlerin cennetle müjdelendiğini hatırlatır.

Sonuç olarak insan çeşitli vasıflara sahip bir varlıktır. Ahmet Yesevî, yaratılmışların en şerefli olarak düşündüğü insanı hikmetlerinde pek çok yönüyle ele almıştır. Ayrıca Yesevî'nin hikmetlerinde yer alan insan, insan-ı kâmil olmak için gayret gösteren insandır. Zira insan-ı kâmil, ilahî hakikati yakından tanıyan, insanın ve eşyanın yaratılışındaki anlamı bilen arif kişidir. Maddede ilahî sırların tecellisini görebilen arif kişi yaratılışın gayesini de bilir ve kısacık ömrü süresince Hakk'ın isteği ve rızası dâhilinde yaşamaya çalışır.

Kaynakça:

- Artun, Erman. *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2015.
- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. Cilt I, İstanbul: MEB, 1998.
- Bice, Hayati. *Hoca Ahmet Yesevî Divan-ı Hikmet*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Bice, Hayati. *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî*. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı, 2016.
- Çakan, Varis. "Hoca Ahmet Yesevî ve Divân-ı Hikmet". *Millî Folklor* 68, (Kış 2005): 201-207.
- Hakkulov, İbrahim. *Ahmet Yesevî (Hikmetleri)*. (çev. Erhan Sezai Toplu), İstanbul: MEB, 1995.
- Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. Cilt II, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 1994.
- Karabey, Turgut. "Ahmet Yesevî". *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 1, (Erzurum 1994): 1-3.
- Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.
- Özdemir, Hikmet. "Türklere İslam'ın Yolunu Açtı: Hoca Ahmet Yesevî". *Dil ve Edebiyat* 6, (Haziran 2009): 18-25.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Sanatın Konusu Olarak Halkbilim

Folklore As A Subject Of Art

Nezir KIZILKAYA*

Öz:

İnsanlık ile beraber başlayan ve 19. yüzyılda önce Avrupa’da çalışma konusu olan halkbilim kavramı, 20. yüzyılın başlarında ülkemizde de ilgi duyulan bir alan haline gelmiş, aradan geçen yüz yılı aşkın süre içerisinde önemli aşamalar kaydetmiştir. Temsil ettiği toplumun kültürel yapısını tam olarak yansıtabilen halkbilim unsurları bütün disiplinlerden etkilenmiş ve etkilemiştir.

Antropoloji, sosyoloji, edebiyat, psikoloji, coğrafya, tıp, hukuk, spor gibi farklı bilim dalları ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisi bulunan halkbilim, sanatın tüm dalları ile de iç içe olmuştur. Herhangi bir sanat yapısının onu çevreleyen tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullardan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği, o sanat yapısının var olduğu ortamın koşulları ile bağlantılı olduğu geniş kabul gören bir düşüncedir. Bir başka deyişle sanatsal çalışmaları, içinde bulunduğu toplumun değerlerinden kopuk ve bağımsız olarak açıklamak mümkün değildir. Çünkü sanat bir toplumun sosyal, ekonomik, kültürel ve dinsel birikiminin oluşturduğu düşünce yapısının göstergesidir. “Sözlü Sanat” olarak da adlandırabileceğimiz ve “Geçmiş zaman ürünleri” gibi dar kapsamlı bir değerlendirme yerine “Dinamik yapıyı bir iletişim süreci” olarak kabul edilen halkbilim unsurları, tarih boyunca sanatın her dalında, sanata konu olmuş ve varlığını sanat eserleri yolu ile sürdürerek günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Bu çalışmada konusunu Türk halkbilim unsurlarından almış olan sanat eserleri ve sanata kaynak olan Türk halkbilim unsurları araştırılarak, sanatın çeşitli dallarına ait örnekler ile halkbilim-sanat ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Halkbilim, Sanat, Folklor ve Sanat, Kültür, Estetik

Abstract:

The concept of folklore, which became a topic of study first in Europe in the 19th century, has become an area of interest in our country at the beginning of the 20th century and has marked important steps over the past one hundred years. The elements of folklore, which can fully reflect the cultural structure of the represented society, have been influenced by all other disciplines and also have been affected them too.

* İnönü Üniversitesi, Malatya, nezir.kizilkaya@inonu.edu.tr

Folklore, which is directly or indirectly related to different disciplines such as anthropology, sociology, literature, psychology, geography, medicine, law, sports, is also intertwined with all branches of art. It is widely accepted that any work of art cannot be judged independently of the historical, social and economic conditions surrounding it, which is linked to the conditions of the environment in which it exists. In other words, it is not possible to explain artistic activities separately and independently from the values of the society in which they are located. Art is a sign of the social, economic, cultural and religious accumulation of a society. Folklore elements, which can be called “Oral Art” and considered as a “dynamically structured communication process” instead of a narrow evaluation such as “past time products”, have been the subject of art in every branch of art throughout history and have continued their existence through art works.

In this study, the works of art which are taken their subjects from the elements of Turkish folklore and the elements of Turkish folklore which are the origin of art will be investigated and examples related to various branches of art and folklore-art relation will be tried to be explained.

Keywords: Folklore, Art, Folklore and Art, Culture, Aesthetic

Giriş

Halkbilim terimi İngilizce folk (halk) ve lore (bilgi) sözcüklerinden oluşmuş ve dilimize folklor şeklinde geçmiştir. Halk bilgisi ya da halk bilimi şeklinde anlam ifade ettiğinden günümüzde artık halkbilim olarak kabul görmüştür. Örnek’e göre halkbilim, bir ülke ya da belirli bir bölge halkına ilişkin maddi ve manevi alanlardaki kültürel ürünleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen ve yorumlayan bir bilimdir. (Örnek, 2000:15) Bir başka deyişle, toplumda kuşaktan kuşağa aktarılan, maddi ve manevi kültürel ürünleri bilimsel olarak derleyen, sınıflandıran, değerlendiren ve sistematik olarak açıklamasını yapan bilim dalıdır. İçinde sanatı, eğlenceyi, sporu, kültürü barındırır. Anonim ve otantik olmak asla vazgeçilemeyecek özellikleridir. Yani yaratıcısının ve ortaya çıkış zamanının bilinemez oluşu temel yapısını oluşturur.

İnsanların toplu yaşama geçmesi ile birlikte bir arada yaşamın getirdiği kurallar, çevre şartları, coğrafya, iklim, dil, din gibi faktörler halkbilimin yapısını biçimlendirir. Anonim biçimde geliştiğinden toplumun ortak değeridir ve kuşaklar boyunca sözlü olarak aktarılacak gelişimini devam ettirmiş ve günümüze ortak insanlık mirası olarak gelmiştir. Yaşamın her alanında yer alarak gelişir, içinde yaşadığı toplumun yaşam tarzı üzerinde etkili olur ve o yörenin de kültürünü oluşturur. Hangi topluma ve coğrafyaya ait ise, o milletin veya topluluğun, insanların genel adı ile varlığını sürdüren bir değerler bütünüdür. Halkbilimi oluşturan alt grupları aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

Örf Adet ve Gelenekler

Doğum, ölüm, evlenme çocuk inanışları

Çocuk oyunları ve oyuncakları

Halk İnanışları

Halk El Sanatları

Halk Müziği ve çalgıları

Halk Giyim Kuşam ve Takıları

Halk Mimarisi

Halk Tiyatrosu

Halk Hekimliği, ilaçları

Halk Eğlenceleri, sporları

Halk Yemekleri

Halk Edebiyatı

Halk Oyunları

Halkbilimin bu dalları genel olarak bir fonksiyona bağlı ve toplumun yaşayış tarzına göre anlam kazanır ve şekil alır. Adı geçen tüm bu alt dallar Türk toplumu içinde de asırlar boyu gelişerek Türk halkbilimini oluşturmuş ve her alanda toplumun kendine has özelliklerini taşımıştır. Cemiyet hayatında meydana gelen değişikliklerden sürekli etkilenmiş ve etkilemiş, yeni katılan veya çıkarılan unsurların oluşturduğu eksilmeler ve katılımlar ile dinamik yapısını korumuş ve daima yaşatıldığı bölgenin özelliklerine sahip olmuştur. (Kızılkaya, 2013:18)

Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Türkçe Sözlükte sanat; Bir duygunun, tasarının veya güzelliğin anlatımında kullanılan yöntemlerin tamamı veya bu anlatım sonucunda ortaya çıkan üstün yaratıcılık, belli bir uygarlığın veya topluluğun anlayış ve zevk ölçülerine uygun olarak yaratılmış anlatım olarak tanımlanmaktadır. (Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, 1998:1901-1902) İlk el aletleri üretimiyle insanlaşma sürecine girişi de temsil ettiği düşünülen Paleolitik Dönem'den itibaren insanlığın kendini ifade edebilme yollarından biri sanattır. Bu dönemden başlayarak insanın yaratıcılığını geliştirme çabasına girdiği aşikârdır. Paleolitik Dönem'e ait mağara resimleri, Neolitik Dönem'den başlayarak kilden üretilen çeşitli kaplar, heykelcikler de hem gereksinim hem estetik beğeni ile yaratılan ürünler olup, kullanımları günümüze kadar ara vermeksizin devam etmiştir. Resim ve heykel gibi seramiğin de gelişimi ona şekil veren toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik evreleriyle paralellik gösterir. (Aktaran: Özer vd, 2015:61)

Toplumların sanatının şekillenmesinde, mevcut yönetim biçimi, sosyo-kültürel ve iktisadi ortam gibi iç dinamikler, oldukça önemli etkenlerdir. Maddi ve manevi kültürel unsurlarla beslenen sanat, toplumdan aldığını topluma göndererek, bir geri besleme sürecine girer ve kesintisiz bir devinim oluşturur. (Kılıç, 2011:38) Başka bir ifade ile sanatsal gelişmeleri, içinde yeşerdiği toplumdan bağımsız olarak açıklamak mümkün değildir. Çünkü sanat bir toplumun sosyal, ekonomik, kültürel ve dinsel birikiminin oluşturduğu düşünce yapısının göstergesidir. (Uzunoglu, 2013:166) Yaşam ve bilim arasındaki alışverişin sürekli yoğunlaşması ve bunun gereği olarak iletişim araçlarının etkin biçimde kullanımı, sanatı yaşamın içine sokma, yaşamın içinde sanatı bulmaya çalışma çabası toplumda her insanın sanatla ilgilenebilme ve sanatın farkına varma olanaklarını yaratma istekleri, geleneksel anlamda sanat yapısı ve izleyici kavramını aşan bir bilinci yansıtmaktadır. (Aktaran: Erbay 2014:188) Günümüz sanatında eser üreten sanatçılarımızın halkbilim ile etkileşimlerinin araştırılması, sanatı daha iyi anlayıp yorumlamamızı sağlayacaktır.

A. Halkbilimsel Sanat Çalışmaları

Halkbilim unsurlarının sanat eserlerinde kullanılması dünyanın çeşitli bölgelerinde ve yaygın bir biçimde görülebilmektedir. Roma'nın yıkılışından sonra Avrupa'ya egemen olan Katolik kilisesinin baskısı ile değişik konularda yapılan dans gösterileri, yerini halkın eğlenceli danslarına bırakmıştır. Bu dönemde insanları eğlendirmek için yapılan gösteri dansları, "Juggler" denen, seyyar ozan, dansçı, şarkıcı ve müzisyenin yerini tutan kişilerce yapıldı. Bu danslar daha sonraları soylular tarafından düzenlenerek gösterişli kostümlerle saraylarda kral ve kraliçe karşısında oynanan bir dans sanatı haline dönüştürülmüştür. (Koçkar, 1998:22) Yine 1900'lerde Amerikan zencileri arasında yayılan bir dans olan "Cake-walk" oyununda eski zenci geleneğine göre en karmaşık ve zor hareketi yapanlara ödül olarak kek verilirdi. Adını da bu ödül alan dans daha sonraları Amerikan operet ve müzikallerinin birçoğunda geniş ölçüde yer almıştır. (Koçkar, 1998:29) Günümüz Rus tiyatrosunun özü sayılabilecek "horovod" oyunlarındaki şarkıların kaynağı da el ele daire oluşturarak oynanan "horovod" adlı halk oyunlarında söylenen şarkılardır. (Uçar, 2015:152)

Sanat eserleri üretildikleri zamandan itibaren çok uzun süre yaşayabilmekte ve kültür ögesi olan birçok maddesel unsur yok olduğunda bile varlığını sürdürebilmektedirler. Sanat bu nedenle halk kültürü öğelerinin yaşatılmasında yüzyıllar boyuca önemli bir yere sahip olmuştur. Türk sanatı da Anadolu kültürüne tanıklık etmiş ve onun birçok unsurunu eserlerinde yaşatarak günümüze taşımıştır. Halk biliminin unsurları arasında bulunan birçok konu, Türk sanatının hemen hemen her döneminde yer almış, halk bilimi öğelerinden yararlanılarak yapılan eserler günümüze, kimi zaman toplumda yaşanan sosyal olayların, kimi zaman da artık yok olmaya yüz tutmuş halk kültürü unsurlarının ve o dönemlerin belgesi olarak taşınmıştır.

Bu eserler incelendiğinde, Türk sanatçısının çok farklı anlamlarda ve etkilerde olan konulara yöneldiği, toplumunu gerçekçi ve abartıdan uzak biçimlerde ele aldığı anlaşılmaktadır. Özellikle yöresel unsurların değişikliği, sanatçıların objektif bakış açılarında hayat bularak, görsel dilin en güzel biçimlerine dönüşmüştür. (Başbuğ, 2012:168) Halkbilim öğelerinin sanata konu olması (milli sanat oluşturma çabaları) biraz da cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren özellikle 30'lu, 40'lı yıllarda bir milli sanat oluşturma gayretlerinin etkisi ile olmuştur. Ancak çok partili hayata geçildikten sonra devlet sistemli kültür sanat politikalarını oluşturmaya son vermişse de sanatçıların bireysel olarak çalışmaları devam etmiştir. (Uzunoglu, 2013:168)

B. Halkbilimsel Sanat Eseri Örnekleri

1. Görsel Sanatlar

1.1. Resim

Resim sanatının halkbilimsel öğelerin en fazla kullanıldığı sanat dalı olduğu söylenebilir. Sanatçılar farklı kültürel değerleri eserlerine yansıtmışlardır. Böylece günümüz toplumuna kalıcı birer kültürel obje ve sanat eserleri bırakarak, geleneksel çizgiyi korumaktadırlar. Türk ressamaları, Anadolu'nun ağıtlarını, aşıklarını, tasavvuf dünyasının soyut figürlerini, savaşlarını, acılarını, neşesini farklı bir dille ele alarak gelecek kuşaklara unutulmaz eserler taşımışlardır. (Başbuğ, 2012:170) Türk resminde halkbilimi öğelerinin yer aldığı resimler, sanat tarihinin başlangıcından günümüze kadar sahnedeki yerini korumuştur. Ulusal kültür yaratma uğraşısı içinde olan Türk toplumu uzun yıllar Türk resminde halkbilimsel öğelerden yararlanmıştır. Cumhuriyet dönemi Türk resim sanatına bakıldığında Anadolu insanı ve onun sosyal yaşantısına, rengine, desenine bir yaklaşım söz konusudur. Birçok sanatçıda bu durum görülmektedir. 1950'lere kadar Cumhuriyet döneminin önemli ressamlarından Turgut Zaim, Zeki Kocamemi, Cemal Tollu, Nurullah Berk, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Sabri Berkel, Cevat Dereli, Ali Avni Çelebi, Muhittin Sebati, Hale Asaf, Eşref Üren, Zeki Faik İzer'in tablolarında halk bilimi öğelerinden yararlandığı gözlemlenmektedir. (Çeken, 2004:94-95) Turgut Zaim'in "Halı Dokuyan Kadınlar" ve "Yörükler Köyü", Malik Aksel'in "Düğün" ve "Halı Dokuyan Kadınlar" Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun "Halay" ve "Sarı Gelin" tabloları da örnekler arasında sayılabilir. 1950 sonrası döneme ait halkbilim kaynaklı resim sanatı örnekleri arasında ise İbrahim Balaban'ın "Dibekte Buğday Dövenler", Ali Düzgün'ün "Vatanımda Kına Geceleri" ve Birsan Çeken'in "Yaylaya Göç" adlı eserleri sayılabilir.

1.2. Heykel

Artvin'de Halk Oyuncuları, Rize Çamlıhemşin'de Tulum Sanatçısı, Elazığ'da Çayda Çıra Oyunu ve İstanbul'da Âşık Veysel heykelleri bu sanat dalındaki halkbilim örnekleri arasında sayılabilir.

1.3. Minyatür

Türk halkbilim unsurlarının Türk sanatında yer alması ile ilgili ilk örnekler minyatür sanatında görülür. Sanatçılar, Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin ve Nasrettin Hoca gibi halk hikâyesi kahramanlarını minyatür ile görselleştirmişlerdir. Mustafa Çelebi, Selimiyeli Reşid, Süleyman Çelebi ve Levnî 18. yüzyılın ünlü nakkaşlarıdır.

2. İşitsel Sanatlar

2.1. Müzik

Burada en anlaşılabilir örnek Türk halk müziğinin bugün gelmiş olduğu noktadır. Sözlü aktarımla anonim olarak bilinmeyen bir zaman derinliğinden gelen türküler, günümüzde artık birer sanat eseri haline dönüşmüşlerdir. Yine halk ozanlarının doğaçlama olarak ortaya koydukları çoğu eserleri artık birer sanat eseri olarak değerlendirilmektedir. Halk türkülerini bilimsel metotlar ile değerlendiren konservatuarlar ve TRT gibi kurumlar onları müzik sanatının bir ürünü haline getirmiştir. Konusunu halkbilimden alan müzik eserlerine popüler müzik dallarında da rastlanmaktadır. Konusunu bir halk öyküsünden alan “Malabadi Köprüsü” bu alandaki örneklerden biridir.

2.2. Edebiyat

Folklor dili, “dilın daha fazla kendisidir” ve Türk yazılı edebiyatının da ana kaynağıdır. (Nerimanoğlu vd. 2016:648) Türk edebiyatında birçok yazar, bu en eski sözlü, yazılı halk anlatım geleneğinden yararlanarak, özleri sağlam, dili, anlatımı güçlü yapıtlar vermişlerdir. Ömer Seyfettin, Ahmet Rasim, Ahmet Mithat Efendi, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ı hemen bu örnekler arasında sayabiliriz. Sabahattin Ali’nin, “Hasan Boğuldu” adlı öyküsü, Sabahattin Batu’nun “Kerem İle Aslı”, Eflatun Cem Güney’in bütün yapıtları, Kemal Bilbaşar’ın, “Cemo”, “Memo”, “İrgatların Öfkesi”, “Başka Olur Ağaların Düşünü” adlı romanlarında, halkbilim’den yararlanmanın zengin örneklerini görebiliriz. Kemal Tahir “Göl İnsanları” öyküsü ile “Köyün Kamburu”, “Sağırdere”, “Körduman”, “Rahmet Yolları Kesti”, “Yedi Çınar Yaylası” adlı romanlarında, Çankırı, Çorum yöresi köylülerinin benzetmeli konuşma biçimlerini, abartılı lakaplarını büyük bir canlılıkla verir. Yaşar Kemal’in bütün yapıtları, ülkemiz folkloru ile içli dışlı organik bir bağ içindedir. Eserlerinde zengin bir halk birikimi, halk çeşitliği vardır. Her yapıtında Anadolu halkının yüzyıllardan beri yarattığı sözcükleri, söylem biçimini, okurlarına yadığatmadan, ustaca kullanmıştır. (Şahin, 1997) Bedri Rahmi Eyüboğlu da şiirlerine koyduğu başlıklarda türkülerden, atasözü ve deyimlerden, bilmecelelerden, halk hikâyelerinden ve halk tabirlerinden fazlaca yararlanmıştır. “Ebabil Kuşları”, “Karınca Kaderince”, “Yazma Destanı”, “Türküler Dolusu”, “Körpe Gelin”, “Kağrı”, “Tezek”, “Âşık Veysel’e Selam”, “Sabır İle Koruk” bunlardan bazılarıdır. (Durukoğlu, 2013:1275)

3. Dramatik Sanatlar

3.1. Tiyatro

Halk edebiyatı ürünü bir öykünün bugünkü anlamda bir tiyatro sahnesine taşınması ve canlandırılması 19. Yüzyıla kadar götürülebilir. Bir halk hikâyesi olan Tahir ile Zühre 1869 yılında “Güllü Agop” tarafından İstanbul’da sahnelenmiştir. Halit Fahri Ozansoy da “Baykuş”, “Hayalet”, “İlk Şair” ve “Bir Dolaptır Dönüyor” isimli oyunlarında hepsi birer halk kültürü motifi olan baykuş (felaket habercisi), köpek uluması (uğursuzluk), türbe (inanç), Karagöz (geleneksel gölge oyunu) unsurlarını kullanmıştır.

3.2. Dans

Burada verilebilecek en çarpıcı örneklerden bir tanesi halk oyunlarının kareografik düzenlemeler ile sahnelendiği, yani stilize edildiği gösterilerdir. Bu oyun türünde artık düzenleyicinin halk oyunundan esinlenerek sahnelediği bir dans gösterisi ön plandadır. Müzik de çok sesli hale getirilir. Oyuncular halk oyunlarının figür ve adım yapısına bağlı kalarak modernize edilmiş oyunları “seyirci” için sahnede sergilerler.

3.3. Bale

Bu alanda Ferit Tüzün’ün müziği ile Valois’nın Türk Folkloru ve bale tekniğini bir araya getirerek yarattığı ilk özgün bale olan «Çeşmebaşı» önemli bir çalışmadır. (Özhancı, 2009:201) Bir köy hikâyesine dayanan gösteri, İngiliz balesinin de kurucularından Dame Ninette de Valois’ın bir Türk balesi yapma

isteği sonucu Ferit Tüzün'ün müziği eşliğinde Türk Halk oyunları figür ve adımları ile sahneye taşınmıştır.

3.4. Sinema

Hızla gelişen teknoloji ve bilimin yönlendirdiği sanat anlayışının disiplinler arası ve sürekli bir anlam yaratma çabası içine girdiği görülmektedir. Bu bağlamda her ülkenin kendi özel koşulları içerisinde geleneğini ve kültürünü çıkış noktası olarak özgün bir sinema yaratma çabasına giriştiği görülmektedir. (Güngör, 2010:42) Uzun yıllar halk edebiyatı uyarlamaları ile birlikte aşk, köy, göç gibi konuları işleyen filmlerin Türk sinemasına yerleşmesinin başlangıcı II. Dünya Savaşı esnasında Mısır'dan gelen melodramlara dayanmaktadır. (Yıldız, 2012:155) Çekimlerinde hakiki köy düğünü kullanılan ve 1943 yılı yapımı olan Faruk Kenç'in „Dertli Pınar“ filmi de tam olarak bu yıllara rastlamaktadır. Dertli Pınar'ı, “Hasret” Faruk Kenç (1945), “Harman Sonu” Muhsin Ertuğrul(1946), “Yanık Kaval” Baha Gelenbevi (1947), “Bir Dağ Masalı” Turgut Demirağ (1947) takip eden filmler olmuşlardır.

Gerçek köy yaşamını ve gerçeklerini ele almak gayretini gösteren ilk film Metin Erksan'ın „Âşık Veysel'in Hayatı/ Karanlık Dünya“ (1952) filmidir. Bu filmin hemen ardından, yine 1952'de yönetmen Baha Gelenbevi tarafından eski bir halk masalını ele alan ve Necati Cumalı'nın bir hikâyesinden hareket ederek çekilen “Boş Beşik” filmi de oldukça başarılı bir uygulamadır. 1940'lardan 1960'ların sonuna kadar biraz daha yoğun görünse de sinema halkbilim unsurlarından en çok faydalanan sanat dallarından biri olmuştur. Günümüz sineması da biçim ve anlam olarak folklor ürünlerini kullanmaktadır. (Yıldız, 2012:154)

3.5. Opera

Ahmet Adnan Saygun'un “Kerem” operası konusunu bir halk hikâyesi olan “Kerem ile Aslı”dan almıştır. Çok sayıda Anadolu türküsü içeren “Folklorama/Türk Büyüsü” adlı gösteri ve adını aynı adlı halk masalından alan “Ali baba ve Kırk Haramiler”de konusunu halkbilim unsurlarından alan opera eserleri için verilebilecek örneklerdir.

Sonuç:

Sanatçı ait olduğu toplumun aynasıdır. Yaşadığı coğrafyanın sahip olduğu kültürel miras onun eserlerinin oluşmasında büyük rol oynar. Sanatçıların kişisel özellikleri, çevreyi ve kültürü algılama biçimi ve onu yorumlaması gibi unsurlara bağlı olarak halkbilimi işleme biçimi gelişmekte ve konu edildiği sanat eseri aracılığı ile daha kalıcı hale gelmektedir. Türk sanatçıları da içinde bulunduğu toplumun kültürüne, yaşam tarzına, geleneğine kısacası yerel değerlerine sırtını dönmemiş, kendisinin de bir parçası olduğu topluma ait yerel değerlere ait motif, figür ve unsurları görsel, işitsel ve dramatik sanatların her dalında sanatına taşımıştır. Anadolu kültürünün yaşatılması Türk sanatının işlevlerinden biri haline gelmiştir.

Halkbilim unsurlarının sanat eserlerinde kullanılması hem sanat hem de halkbilim açısından olumlu sonuçlar doğurmaktadır. Sanat konusunda daha çok insanın duyarlı hale gelmesi ya da sanat yoluyla insanların duyarlılıklarının geliştirilmesi, zihinsel işleyişlerinin olumluya yönlendirilmesi isteniyorsa sanat yapıtı ve insan faktörünü bir araya getirmenin pratik yollarının aranması gerekmektedir. (Ataseven, 2003:16) Burada başvurulacak yollardan bir tanesi de sanat yapıtının toplumun tabi olduğu kültürel yapının unsurlarından esinlenmiş olmasıdır. Böylelikle birey kendisinden bir parça olarak hissettiği halkbilim unsurları yoluyla istese de istemese de sanatla karşı karşıya getirilerek bir anlamda zorunlu bir duyarlılık eğitiminin sağlanması mümkün olabilmektedir.

Halkbilimin kuralları çerçevesinde, yani halkbilim unsurlarının sözlü olarak aktarımında anlatan kişilere göre değişiklikler olabilmekte, aktarım esnasında unutulmuş önemli ayrıntılar zamanla kaybolabilmektedir. Halkbilimsel karakterleri yaşatmanın en iyi yollarından biri onları gözlere hitap edecek biçime getirmektir. Halkbilim unsurları, bir heykel, bir sinema filmi veya bir tuvalde resim olarak ortaya çıktığında, göze ve ruha hitap etmesinin yanında kalıcı hale de getirilmiş olurlar. Halkbilim unsurlarının sanat eserleri yolu ile kalıcı hale getirilerek gelecek kuşaklara aktarımında bu tür kayıplar yok denecek kadar az olmakta daha doğru bir ifade ile sanatçının yorumu ile sınırlı olmaktadır.

Bu tarzdaki eserlerin sanatın daha anlaşılabilir olarak algılanmasında olumlu etkilerinin olduğu, yerel ve folklorik değerlerin sanat eserlerine yansıtılmasının sanat eserlerine olan ilgide bir artış sağlayacağı ve sanatın toplum içinde tanıtımına da katkı sunacağı söylenebilir. Kaynağını kendi kültürümüzden alan ve bu özelliği sebebiyle de daha geniş kitlelere ulaşabilen sanat eserlerinin üretilebilmesi için, sanatçıları bu yönde teşvik edici kurumsal çalışmalar yapılmalı, konusu halkbilim unsurları olan nitelikli eserlerin ortaya çıkması sağlanmalıdır.

Kaynakça:

- Ataseven, Olcay. “Sanatın Çevreye Katılımı” 7. *Ulusal Sanat Sempozyumu “Sanat ve Çevre” Bildiriler Kitabı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi GSF Yayınları, 2003.
- Başbuğ, Fatih. “Çağdaş Türk Resim Sanatında Düşün Teması”. *İdil Dergisi* 1/2 (2012):166-178.
- Çeken, Birsan. “Resim Sanatında Halkbilimsel Öğelerden Yararlanma”. *Millî Folklor* 64 (2004): 94-97.
- Durukoğlu, Salim. “Folklorun Çağdaş Şiire Bürünen ve Yeniden Görünen Ruh: Şair Bedri Rahmi Eyüboğlu”. *Turkish Studies*, 8/9 (Summer 2013): 1271-1289.
- Erbay, Mutlu. “Kültür ve Toplum Üzerinden Sanat ve Bilim Arasındaki İlişki”. *Art-Sanat* 2 (2014): 183-193
- Güngör, Arif Can. “Derviş Zaim Sineması’nda Geleneksel Türk Sanatlarının Kullanılması”. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 38 (2010): 41-64.
- Kılıç, Sibel. “Estetik Politika/Politize Sanat’ın Toplumun Sosyokültürel Yapılanma Sürecine Etki ve Katkıları”. *The Journal of Academic Social Science Studies International*.4/ 2 (2012): 37-49.
- Kızılkaya, Nezir. *Malatya Halayları*, Malatya: Malatya Kitaplığı, 2013.
- Koçkar, M.Tekin. *Çağlar Boyunca Beden Dilinde Sanat ve Kültür İletişimi Dans ve Halk Dansları*, Ankara: Bağırhan Yayinevi, 1998.
- Nerimanoğlu, Kamil Veli ve Gencer Gençoğlu. “Türk Lenguafolkloristiği (Teoriden Uygulamaya)”. *Turkish Studies* 11/4 (Winter 2016): 635-682.
- Şahin, Osman. “Türk Edebiyatı ve Folklor İlişkisi”. *Pertev Naili Boratav’a Saygı Sempozyumu*, İstanbul: 1997.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Özer, Ahmet ve Erdal Aygenç. “Toplumsal Unsurların Tasarım Sürecine Etkileri”. *Akdeniz Sanat Dergisi* 8/15 (2015): 60-68.
- Özhancı, Elif. “Türkiye’de Opera, Bale ve Devlet Opera ve Balesi’nin Evrimselliği”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Dergisi* 23 (2009): 197-203.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, Ankara, 1998.
- Uçar, Seyhan. “Rus Tiyatrosunun Halk Kültüründeki Kaynakları”. *İdil Dergisi* 4/16 (2015): 147-160.
- Uzunoglu, Meryem. “Kültür-Sanat İlişkisi Bağlamında Cumhuriyetin İlk Yıllarında Özgün Türk Resmi Oluşturma Çabaları”. *İdil Dergisi* 2/10 (2013): 150-169.
- Yıldız, Tuna. “Piyasadan Endüstriye, Melodramdan Mitolojiye Sinemanın Yarım Kalan Hikâyesi: 1950-1980 Yılları Arasında Türk Sineması Eleştirisi”. *Millî Folklor* 96 (2012): 148-156.

Çağdaş Türk Şiirinde Karabağ Sorunu

Karabakh Problem In Contemporary Turkish Poetry

Doç. Dr. Merziyye NƏCƏFOVA*

Öz:

Azerbaycan'da 1980 li yılların sonu, 1990'lı yılların başında yaşanan sosyo-politik olaylar kendisi ile birlikte Azerbaycan poeziyasına Karabağ sorununu getirdi. Doğru, Azerbaycan şiirinde Karabağ konusu yeni deyildi. Tarixin çeşitli dönemlerinde söz senetkarlarımız Karabağ'ın muhteşemliğini, güzelliğini, zengin doğasını adetlerini tarif ve terennüm etmişlerdir. Dünya alimleri eserlerinde Karabağ'ın, Şuşa'nın büyüleyici doğasından bir kültür ocağı gibi benzerliğinden defalarca söz açmışlardır. Ancak, toplumda oluşan Karabağ sorunu, topraklarını işgali, edebiyatımıza, özellikle poeziyamızda yeni konular getirdi. 1980li yılların sonunda zaman edebi neslin karşısına çok sayıda görevler koydu: Azerbaycan edebiyatı tarihinin metodolojik esaslarını belirlemek, edebi olguya, edebi prosese yaklaşımda çağdaş kriterlerden ç ıkış etmek, yeni düşünme modern insan kavramının oluşturulmasına çalışması, dünya standartlarına uygun yazılar yazmak.

Azerbaycanla birlikte Türk şairleride Karabağ sorununa ait şiirler yazmışlar. Modern kadın şairelerinden Rabiya Barış, Harika Ufuk, Aytən Direrin, Fatma Bahar, Gökfilizin şiirleri Karabağ sorununa ait güzel şiirlerdendir.

Azerbaycan şairi, aydını toplumda şiirin daha önde gitmesini ve daha fazla efektə bulundurmasını ve savaşta asker ve savaşçıların coşku yaratmasına yardımcı oldular. Toplumun zor durumunda şiir bir süngü rolünü oynadı. Vatan toprağının korunmasında Azerbaycan'ın çağdaş şairleri yarattıkları eserlerle savaşçılara mübarizlik azmi bıraktı. Ve Azerbaycan şiirinde konu politrası yaşandı. Mübarizlik marşları, kahramanlık türküleri, şehitlik konusu vb. Konular Azerbaycan şiirinin esas konusuna çevrildi. Ve bu konular Azerbaycan şiirinin kendi konumunu belirlemiştir. Bu yıllarda B.Vahabzadəni, X.R. Ulutürkün, M.Arazın, Z.Yaqubun, Kabil'in, S.Rüstəmxanlınin, N.Kəsəmənlinin, F.Qocanın ve diğer Azerbaycan şairlerinin sanatında çok kaliteli şekilde yer aldı. Makalede Türk şairlerinin şiirinden sohbet açacağım.

Anahtar kelimler: Türk, şiir, Karabağ, çağdaş, vatan

* Necefova Merziyye. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nizami adına Edebiyat Enstitutu, necefova.merziyye@mail.ru

Abstract:

In the late 1980s in Azerbaijan, in the beginning of the 1990s, in the beginning of the 1990s, True, in the Azerbaijani period, Karabagkonusuyen.Yarniyildi. Karabagh the times of Karabagh, Karabagh, the beauty of the rich, In the landlords of the earth, they have told the people of Karabagh, the same as that of Shusha's grower. However, the problem that occurred in the society, the problems of the land, the nature of our literature, the characteristics of our poetry, In the 1980s, the first time in the 1980s, the leaders of the Azerbaijani history of the history of the history of Azerbaijani history, the history of the history of Azerbaijan, the history of politics, theories and politics.

With Azerbaijan, poems belonging to Karabag problem in Turkish poets. Rabbi Baris, Wonderful Ufuk, Aytən Direrin, Fatma Bahar, Gokfilizin poems of modern women poetry are beautiful poems belonging to the Karabakh problem.

The Azerbaijani citizenry is the supporter of the warfare and the warfare of the warriors in the warfare. He playedwhether he waswithout society. In the protection of his patrol, the soldiers of the soldiers of the Azerbaijani cityhas become warriors. And he wasn't happened with the house. The subject has been killed. I have made the abortion of the Vebukonuras. In the mean B. Vahabzadah, X.R. Ulutürk, M.Araz, Z.Yaqub,Kabil, S.Rustemxanlı, N.Karatmani, F.Qoca,

I will open a conversation from the poetry of Turkish poets.

Keywords: Turkish, poetry, Karabağ, contemporary, homeland

Çağdaş türk şiirinde Karabağ sorunu

Milli düşünce sistemimizin istiklal, hürriyet davası düzleminde teşekkül süreci geçtiği 1990'lar tarihi aşama olarak çok seçiyevdir. Yirminci yüzyılın sonon yılı halkımızın ulaştığı ulusal bağımsızlık işte bu tarihi ortamın, edebikültürel, sosyopolitik situasiyanın bize bahşettiği taleyüklü büyük olay olarak değerlendirilmelidir. Azerbaycan halkının bağımsızlığını kurtarma 1990'lar ədəbiyyatının gibi onun öncü kolu olan şiirin yeni kalitede, farklı statusda tezahür etmesine güçlü etki göstermiş, Sovyet döneminde hökmferma olan ideolojik metod ve prensiplerden kopmasına, kendisini öncekinden farklı biçimde, yeni ampuada ifade etmesine ortam yaratmıştır.

Şurası kesin ki, halkımızı bağımsızlık uğrunda mücadeleden dağıtmak için tarihin çeşitli dönemlerinde İmparatorluğu kuvvetleri amaçlı olarak Karabağ'da savaş ocakları qalamış, Azerbaycan'ın istiklala giden yolunun önünü kesmek, egemenliğini ihlal etmek amacıyla saldırgana, işgalciye, acımasız Ermeni teröristlerine açık destek vermekten çekinmemişlerdi. Azerbaycan insanının, aydının, vətənpərvərinin nazarında İstiklal ve Karabağ uğrunda savaş aynı mahiyet taşıyor, aynı içerik taşımaktadır. Azerbaycan bağımsızlığını kurtarmak etse de, suverenliyini, toprak bütünlüğünü bilinen nedenlerden dolayı halen restorasyon edememiştir. Karabağ için mücadele aslında Azerbaycan'ın istiklali, egemenliği uğrunda mübarizədir. Ön cephede, savaş konumunda milli ordumuzla, yiğit Esgerlerimizle aynı siperde milli edebiyatımız, barut kokulu poeziyamız da savaşıyor. Vətən-pərvərlik, yurdsevərlik ruhunun tebliğinde Karabağ konusunda yazılmış şiir müstesna manevi kudrete ve sanatsal-estetik kaliteye sahiptir.

1990'larda Türk şiirinde Karabağ konusunda yazmayan şair bulmak müşkül meseledir. Bahtiyar Vahabzade, Memmed Araz, Halil Rıza Ulutürk, Nebi Xəzri, Kabil, Famil Mehdi, Musa Yaqub, Zelimhan Yakup, Nüsret Kesemenli, Mehmetİsmail, Hüseyin Kurdoğlu, Sabir Rüstəmhanlı, Vakıf Aslan Rabia Barış, Bahar Gökfiliz, Harika Ufuk, FFiruzə Memmedli, ve b. kaleminde halkımızın ızdırapları şiirsel, etkili ve acı şekilde kaleme alınıp. Bunların yanında Karabağ konusunda şiirleri dikkat çeken geçen yüzyılın 90'lı yılların genç şairlerinden Rüstəm Behrudi, Əlisəmid Kür, Veli Xramçaylı, Sabir Sarvan, Avdı Qaşqarı, Murad Köhneqala, Samet Qaraçöp, Qeşem Necefzade, Eldar İsmail, Mecnun Göyçeli, Flora Xəlilzadə, ve başqalarını belirtebiliriz. 1990'lardaasker şairlərmizdən Ramiz Duyğun, Abdullah

Kurbani, Nimet Veyselli, Reşit Faxralı, Vaqif İsaqoğlu, Muhammed Behramoğlu, Gülnigar Rehimli, Zemine Kınalı, Nureddin Mirzəxanlı ve başkalarının eserlerinde milli ordumuza adanmış vatanseverlik, mübarizlik ruhunda şiirler kaleme alınmıştır. Örneğin, genç asker, şair Muhammed Behramoğlu yazıyordu:

Gelişini bekliyor girovdaki toprağın,
Yüzün karda gizliyor Murovdaki toprağın.
Taze doğan sensin, rehin da ki, toprağın,
Son söz senindir senin, ey, bərkiyən ordumuz,
Günü-günden çelik tek hey bərkiyən ordumuz (Behramoğlu, 1999:8).

Azerbaycan ədəbiyyatşünaslığında Karabağ konusunun araştırılması ile ilgili hayli miktarda bilimsel eserler yazılmıştır. 1990'lar Azerbaycan şiirinde Karabağ konusunda yazılmış eserlerin çokluğu ədəbiyyatşünaslığımız karşısında önemli görevler koyuyor. Bugün 90'lı yıllar poeziyamızın Karabağ Savaşı konusunda yarattığı eserlere göz atmak, onun pozitif deneyimlerini, başarılı yönlerini değerlendirmek, eksikliklerini ortaya çıkarmak zamanıdır. Bunun için bilimselteorik analiz ve objektif değerlendirme gerekliliği belirgin gösterir vermektedir. 1990'lar Azerbaycan şiirinde yurt kaybı konusu öncelikle Azərbaycanın işgal altındaki topraklarında doğup, boyabaşa ulaşmış şairlerin sanatında kendini daha kabarıp kazanmıştır. Laçında, dağlar koynunda dünyaya göz açan, ilk şiirsel mısralarını kristal kaynakları kulağına fısıldayan Hüseyin Kürdoğlunun yaratıcılığı bu açıdan özeldir. Ömrünün sonuna kadar Karabağ kaybı, Laçın göynərtisi ile barışmayan Hüseyin Kürdoğlu yaratıcılığı hakkında araştırmacı R.Güləliyev yazıyordu: «Karabağ konusu, vatan özlemi yaratıcılık başlıca konusuna çevrildi. Bu konuda şairin (H.Kürdoğlu M.N.) yaratıcılığı yeni nitelikler buldu. Sanatsal ifade ve tasvir araçları, lirik imgeler sistemi vb. şairin kaleminde yeni bağlamda, yeni çalarda tezahür etmeye başladı. Dönemin olaylarına uygun konular rahatsız beşeri duyguları, gerçek arayışları, vatana sevgi, vatan özlemi vb. bu lirikanın başlıca gayesine dönüştü. Şair günlük hayatta yaşanan gerçekleri samimi duygularla aydınlatır ve eşsiz şair hayal gücüne uygun mənə-lan-dırır, yeni renk tonları ile yansıtıyordu »(Güləliyev, 2004).

Şairin doğma yurduna adadığı bayatıları vatanın alınmaz kaleye dönüştüğünü, laçınların, şahinlerin oylağı olduğunu göz önünde canlandırır.

Laçından yağı geçmez,
Namerd ayağı geçmez,
Dereler mezar olur,
Xinzir bu dağı geçmez, (Kürdoğlu, 2005:11)

Diye yazan H.Kürdoğlunun şiir için inilti, sızı, kısacası minor notalar karakteristik değildir. Şair neden yazıyorsa yazsın, derdi hangi yönden dile getiriyor getirsin mücadele ruhunu, savaş ovqatını yaratıcılığının esas gayesi sayıyor. Karabağ faciasının şair kalbinde yarattığı telatüm, savaş azmi, mübarizlik duygusu şairin yaradıcılığında çift kanat gibidir. H.Kürdoğlu o şairlerdendir ki, vatanın musallat olduğu bu derdi içinden geçirdi, ona kalbinin bir parçası gibi yandı. Ömrünün sonuna kadar yurt kaybı ile barışa bilmedi, dert qeddini eğdi, yüreğini, kalbini üzüntüyle, nısgille, elemle yükledi.

Hicran hapsində altmış yaşında,
 Keşke bir de görem ben Karabağ'ı.
 Gazalar qebrimi kırsın başında,
 Taze isim qoyalar "Kurdoğlu dağı".
 Belki Karabağ'ı görem doyunca,

Bâkûm camalına dünya boyunca (Kurdoğlu,2005:12)

Bu şiir parçasını şairin gelecek nesillere yönelik şiirsel vasiyeti de çağrılabilir. Bu mısralarda yurt özlemi, Karabağ nisgili çeken bir kalbinkanı ile kaleme alınmış sanatsal gerçeklerin atışları duyulmaktadır. Göğsünde vatan dağı, eloba yarası taşıyan, doğma yurdu Laçının Ermeni teröristleri tarafından virane konulmasının canlı şahidi olan şairin misralarından onun hayqırtıları eşidilməkdədir. H. Kurdoğlunun poeziyasından Şuşa'nın, Laçının, Kelbecer'in, Qubadlının sanatsal obrazı, tekrarsız manzaraları, Sarıbaba, Dəlidağ, Kirs, Işıklı dağlarının əsrarəngiz təbiəti, yoğun ormanları, turna gözlü çeşmələri, yalçın, ləcivert kayaları əzəməti, saf lığı, büllurluğu ilə görünməkdədir. Aynı zamanda Hüseyn Kurdoğlunun yaratıcılığında Karabağ derdi Göyçe, Zəngəzur üzüntüsü ilə el ele verir, birləşir, bütövləşir, sosial içerik taşımaktadır. Tariximizin ve taleyimizin varlığın dertle mül edilən bu gerçeklik şairin yeni derdi, nisgili ile uyumlu olup feryat koparır. H. Kurdoğlu şiirinin bu makamına hassasiyyətlə yaklaşan edebiyat eleştirmen Nadir Cabbarlı qədirşünaslıqla yazıyor: «Şairin şiir koleksiyonunun sosial-ulusal dəyərlərindən biri də şiirsel müha-kimənin o taylı bu taylı birim, bütün Azərbaycan fikri etrafında təmərküzləşməsində belirtilir. Karabağ, Göyçe, Zəngəzur derdi Güney derdiylə kavuşunca, Tebriz, Erdebil, Karabağ özlemi ilə çalkeçid olanda böyle bir dert bütövlüyündə və eksiksizliyi Vatan də bütövləşir, millitarihi kədrin trajik əzəməti tüm ilginç yapıları ilə dərk oluna bilər. Şairin «Karabağ'a həyəli yolculuk» ində, bu səfər təəssüratının ürünü olan dizi şiirlerinde şiddətli ayrılığın, zorunlu həsrətin doğurduğu hüzün dolu xiffətin, göyner sızıltıları görmək mümkün değil "(Cabbarlı,1997). Garip mezar konusu halk şairi Zəlimhan Yakup'un şiirlerinde yazık aşıl原因 ifadelerle özetlenmiştir. Onun «korumak bilmedik məzarımızı» şiiri mahcubiyet hissi ilə yazdığı müracaatla başlıyor: "Molla Penah Vəqifin, Han kızı Nəvənin, Aşıq Ələsgərin, Dədə Şəmşirin, Sarı Aşığın kutsal ruhları! Sizə qarşı günahkarıq. Əgər günahımızdan keçsəniz də Allah bizi affətməyəcək. Koruya bilmedik məzarınızı ». Şiirde şairin «her şeyi koruduk» ifadəsi kendi antitezalarını yaratıyor. Əgər ırz və namus qorunmursa, açıq artırmaya qoyulursa o zaman neyin qoruyucu sayılırıq? Şaire görə, bir insan, bir xalq, bir millət şərəfini, gəyretini, namusunu koruyamazsa, demək o hiç neyini koruyabilir bilmiyor. Umutsuzca kalan şair Vəqifi, Sarı Aşığı, Han kızı Nəvəni, Ələsgəri, Dədə Şəmşiri haraylayır:

Nereye uçdunuz ellerimizdən,

Hayana saldınız güzərinizi?

Koruya bilmedik məzarınızı !!! (Yakup,2006:78)

- İtirafı ne kadar ağır olsa da düşündürücü və ibretamizdir.

Müstəqilliyimizin ilk yıllarında Karabağ'da yaşanan olaylar, bu bölgeye bitişik olan yedi bölgenin işgali, soykırım, etnik təmizlik süreci tamamen Azərbaycanın azadlığına, istiklaline, dövlətçiliyinə qarşı gerçəkləştirilən təhdit, baskı, xəyanət və düşmanlıq aksiyası idi. Bilinen bir gerçektir ki, Ermeni maskesi arkasında gizlənen, dişinəcən silahlı şəxslər, təşkilatlaşmış qüvvələrin qarşısında xalqımız əliyalın durmuştu. Həkkə, ədalətə yardım, arxa olacaq kimse mēydanda görünmüyordu. İlan edilməmiş açıq savaşa hazırlığın fark edilmədiyi dövəmdə bu faktör böyük itkilərimizin başlıca nədənələrindən biri

sayılabilir. Ulusal bağımsızlığımıza qənim kesilenlerin Ermeni daşnakları ile müttefiqliyi cephede ağır, derin yaralar almamız yol açsa da, seriştesizlik, maymaqlıq, biganəlik, manevi sorumluluk hissini erozyonu bu acıları biraz da artırmıştır. İtiraf edelim ki, Zelimhan Yakup şiirinde milli değerlerin unutulmasına, etinasızlığa, biganeliye karşı bir isyan var. Bu şiirlerin şiirsel gücü bir de ona göre etkin katkıda bulunur ki, onlar şairin kendi ahlakından, düşünce ve zekasından, mənəviyyatından beslenir. Günümüz oluşan yüksek şiir örneklerini gözden geçirirken vatanseverlik duygularının şiirsel terennümü ömrünün yarım asırdan fazlasını Nizami adına Edebiyat Enstitüsü'nde çalışan şair, edebiyat Eflatun Saraçlı'nın sanatında görülür. Genel olarak, bu şairin şiir okunabilir ve çekicidir. Doğallık, içtenlik şairin vatana, elobaya, doğma toprağa sevgisinden, muhabbetinden ileri geliyor. Şair yazar Nizami Saraçlı həmyerlisi Eflatun Saraçlı'nın «Dünya hemen dünyadı» şiirler kitabının önsözünde şöyle yazıyor: Ə. Saraçlı'nın bu kitabındaki şiirleri Vatan ve yurt sevgili türküler. Bunların serti, kövrəyi de var, bemi, zili de. Hepsini birleştiren ise sanatsal ifade güzelliği, halk şiiri ruhu, doğallığı, içtenliği ve səlisliyidir.

Eflatun Saraçlı'nın yaratıcılığında vatansever olarak yazılmış askeri marşlar önemli yer tutuyor. Bilindiği gibi, marş ve marşlar şeirimizin türler sırasında doğma bir konum, büyük nüfuz kazanabilmek bilmiştir. Bağımsızlık döneminde sosyal hayatın çeşitli alanlarında karşılaşılan problemleri kapsayan, birlik, azim, kudret, çağırış, heyecan, seferberlik vb. duyguları ifade eden savaş ovqatlı marşlara her zaman ihtiyaç vardır. Nasa'nın ikinci başkanı, akademik İsa Həbibbəyli marşlarından çağdaş zamanımızda güncelliği ve önemi hakkında yazmıştır: «himnin her milletin veya devletin tarihinde bir kez yazılması şeref işidir. Marşlar ise toplumun yaşamının zor dönüş dönemlerinde, deneme makamlarında, şeref anlarında yeniden, tekrar tekrar yazılabilir. Bağımsız Azərbaycanın yeni aşaması kendi milli marşlarını bekliyor» (Həbibbəyli, 2006). Bu açıdan Eflatun Saraçlı'nın kaleme aldığı marşlardan vatanın toprak bütünlüğünü sağlamak için birliğe, mücadeleye çağrı motivlerinin sunuculuğu, şişkinliği ile dikkati çekiyor. Şairin «Marş» adlı şiiri Azərbaycan Türk askerini savaşa çağırıyor, o galibiyet azmini artırır:

Koru doğma elini,

Ananı, sevgiliyi,

Yağların belini

Kır, benim türk askerim! (Saraçlı, 2001:94)

Ə. Saraçlı'nın «Ya Karabağ, ya ölüm» şiirinde de mübarizlik azmi, savaş ruhu güçlüdür. Bu bir gerçektir ki, ülkenin ayağa kalkması için güçlü ordunun olmasının yanında, yurtseverlik bilincinin yüksek olması da önemli şartlardan biridir. Şair şiirin sanatsal ümumiləşdirməsində pafosu, çağrı gücünü gerekli makama ulaştırır ve okuyucunun bu gerçeği idrak etmesine nail olur:

Bu millet gol koymaz şerefsiz barışa,

Bu kadar alçalmaz vatanım, elim;

Ya Allah, ayağa kalksın koy ülke:

Ya doğma Qarabağ, ya da ki, ölüm! ... (Saraçlı, 2001:98)

Ve şair bu dünyanın çocukları olarak ona qayğılanır, derdine - üzüntüsüne yanıyor, Vatan evlatlarını onu korumaya çağırıyor. 1990'larda çağdaş Azərbaycan şiirinde vatanseverlik konusunda başarılı şiirsel örnekler yaratan şairlerden biri de Ejder Oldur. Ejder Olun bu konuda yazdığı şiirlerde dikkati çeken önemli bir faktör buradaki lirik «ben» in, lirik kahramanın manevi varlığının milli hafızaya, ahlaki-manevi değerlerle doğrudan ilişki, vəhdətdə olmasıdır:

Ten gelir kan çeşidim sancağımın al kanına,
Ne yapar cansız ölüm məsləkimin qəltanına,
Döşümü kalkan yapıp girdim onun meydanına,
Sözde iş, işte gurur, bence budur İstiklal! (Ejder,2006:28).

Bu şiirde sadece çağdaş dönem şairinin değil, yılların ötesinde kalmış istiklal, hürriyet şairlerinin Çılgılığı kendi başarılı ifadesini buldu. Ejder Ol insana sıradan varlık, doğanın bir parçası olarak değil, zamanın ve tarihin bir parçası olarak yaşar, onu döneminden, geçmişinden tecrit etmeden, kendi soyu, kökü ile birlikte anlatılıyor. Bu məqamlarda insan da, onun üstünde gezdiği toprak da mahrem ve doğmalığında, zenginlik ve yüceliğinde görülebilir. Genel olarak, vatan konusu Ejder Olun yöneldiği doğma adrestir. Şairin bu konuda yazdığı şiirlerinde çılgın romantizm ve ince mizah duygusu hakimdir. Şair vatanın, toprağın sorunlarını, ayrıca Karabağ derdini tarif predmetine çevirende bile iyimserliği, ruh yüksekliğini elden gelmiyor. Çağın, zamanın aynı konulu şiirlerinde minor motiflerin, karamsar tablolar ruhiyyənin yoğun ve gür mecrada çağıladığı bir zamanda okuyucuya iyimser ovqat, mücadele ruhu aşılama onların şiirsel siqlətindən haber verir:

Benim Azərbaycanım
Adının da “can” ı var,
Gönlümün ne korkusu,
Ne de heyecanı var.
Yağı güç gelemes,
Bu vatan öle bilmez,
Neden? Neden? Ne için?
Çünkü tükenmez gücün
Herkes sana can diyor
«Can Azərbaycan» diyor. (Ejder,2006:27)

Bu mısraların alt katına Abbas Sehhetin, Samed Vurgun, Şəhriyarın, Halil Rıza Ulutürkün ve başka şairlerimizin şiirlerindeki vatan sevgisi, yurt aşkıyla saklıdır saxlanılıb. Hatta bazı vesilelerle bu şiirlerde Mehmet Araz, Bahtiyar Vahabzade, Neriman Hesenazade nefesi de kendini Apaydın göstermektedir. Fakat buna rağmen, onlarda kendine has tarzı ve set-çizgi, eklem ritim, ritorik-yazar deyim tarzı, vatanın etnografik menzelerinin ve egzotik doğasının görüntülerini canlandıran şair tefekkürü var. Gerçekten de vatanseverlik misyonunun bir yolu da xeyirxahlıqdan geçiyor. Kendi emelleri ile her Qarabağlının - Azeri'nin hafızasında kendi heykelini yüceltmış vatansever aydının savaş döneminde ön cephede savaşan askerlerimize bakım ve yardımı gayret timsalidir ve vatanseverlik örneğidir. İster Türk, ister Azərbaycan şairlərinin şiirlerinde tarihe dönüş, tarihi şəxsiyyətlərimizin igidliklərinin, qəhrəmanlıqlarının yeniden poeziyaya getirilmesi və aynı zamanda tarihte yaşamış önemli olayların şiirde örnek, kimi verilmesi, bugünün vatan evlatlarının kahramanlık ruhu terbiyə edilməsi şairimizin geçmişe tutumundan kaynaklanıyor. Şairlərimiz bu geleneğe sadık kalarak «Tarihe dönüş» konusunda kendi şiirsel düşünce ve hislerini serbest şiir üstünde yüreklere yol bulan şekilde dilləndiriblər.

Kadın şairlərin şiir örnekleri farklıdır. Onlar anadırlar, qadınlardır. Daha emosionaldırlar. Bu savaş onlara oğul dağı çektirip, er kaybı yaşatıp. Ancak zaman -zaman bu savaşları poeziyaya getiren Türk saireleri yaradıcılıqlarına iyimser ruhu eks ettirip, mübarizlik azmini alqışlayıblar.Müasir türk şiirinde

Rabiya Barışın, Harika Ufukun, Ayten Dirierin, Fatma Bahar Gökfilizin ve onlarca Türk şairlerinin poeziyalarında birlik, vatan, Qarabağ konusu kırmızı bir hatla keçir .Ardıcıl olarak Türkiye’de düzenlenen konferanslarda, simpozyumlarda konulan konular, meseleler buna görsel sübutdur.Türk kadınlarının şiir örneklerinde farklı bakış, içten gelen sevgi, etiram dikkati cəkir.Qarabağ derdini içinde yaşatan ve şiirsel bir ifade ile akseden Türk şairələrindən biride Rabiya Barışdır.Rabia Barış türk şiirinde sayılıp -seçilən şairələrindəndir.Yeddi kitabı cap olub.2013 yılında Rabianın türk kültürü Şubesi tarafından daha üç kitabı piyasaya görüb.Bu kitaplardan biri «Yunus Emre’ye Barışın dilinden» adlanır.Rabianın bu kitapta vatana sevgisi, bağlılığı, Azərbaycan’a vurğunluğu, Qarabağ özlemi, xocalı soykırımına yaklaşımı anlatılmaktadır. Şaire «Azərbaycan» şiirinde yaşanan vahşetten büyük bir keder hissi ile bahsediyor, Hocalı soykırımını dünyaya anlatarak, olayları gerçekçi bir şekilde verebiliyor.

Bakü’de hüznün var, Karabağ’da kan.

Böyle bir katliam dayanarmı can?

Hocalı’da matem, hardasan cihan?

Canın canımdadır can Azərbaycan.

Ata toprağında Türk Ocağı,

Ezeli sevdadır, can yangısı,

Şanlı neslimize göbek bağı,

Ceddin cəddimdəndir can Azərbaycan. (Barış,2014:14)

Bu şiirlerden anlaşılmaktadır ki, Rabia Hanım Karabağ, Hocalı facilərindən yazarak Ermenilerin olmayan soyqırımlarını dile getirir, onların zaman -zaman toprak kopartmak İDDİALARINDAN sohbet acır. Tuzu - ekmeği unutan “komşularımızın” yaptıkları soykırım faciasını dünyaya ulaştırmaya çaba gösderir. Rabiya Barış hakkında Tamella Abbasxanlı yazıyor. “Rabiya Barışa isimsiz qehremanda demek daha doğru olur. O, Türk dünyasına verdiği emek için kimseden teşekkür gözləmir.Bütün bu xeyirxahlıqları vatan için, Türk dünyası için yapıyor. O, bu işleri manevi borç sayıyor. “Rabiya Barış” Karabağ’da soykırım “şerinde ise olaylara daha yaxından, yaşamış gibi müdahale ediyor:

Qaraltdılar bulut gökte ağmaya,

Öldürdüler bebekleri doğmadan,

Ateş düştü inəkləri sağmaya,

Yüzyıllardır Türk’e vermedi huzur,

Ne insanlık bildi, ne yol bu munzur. (Behramoğlu,1999:13)

Çok haklı olarak profesör Tamella Abbasxanlı kadın şaireler hakkında yazıyor: «Kadın güçlü varlıktır, ağılıdır, filozoftur, bunlar olmazsa o ortaya eser bırakacak bilməz.Ailənin tüm kaygısı kadınların çiyindedir. Muharebelerde ise yaşadıkları ülkenin, milletin derdini kendisinin ki gibi kabul etmiştir. Tarihimizde çok sayıda böyle güçlü kadınlar görmüşük.Qadınlar sadece ailenin, evin, milletin, halkın derdini çekmekle işlerini bitmiş saymazlar, onlar aynı zamanda ülkenin kültürü, sanatı, edebiyatı için de mücadele ediyorlar. Bazen kalplerindeki derdi, acıyı mısralara yaptıklarını şiirleri ile mücadele edir. Həm Azərbaycan, hem de Türk şairələrimizin şiirlerinde seve seve işledikleri konulardan biri de, Türk dünyası ile ilgili konulardır. Şair kadınlarımız büyük önder, ölümsüz Atatürk’ün Azərbaycan hakkında

dedikleri «Azerbaycan»ın sevinci de, kederi de Türkiye'nin" fikirlerini örnek alarak, Azerbaycan'ın sevinci ve kederi ile ilgili onlarca şiirler yazmışlar.

Dede Haydar, Ata Kemal can dedi,
Azeri-Türk, Türk-Azerbaycan dedi.
Qaynayıb kan karışıp can dedi,
Ayrı düşsem, arşa çıkar nalem de,
Türk kardeşim, Türk iline selam söyle. (Barış,2014:14)

Veyahut da, Türk şairesi Harika Ufukun yazdığı "Can Azerbaycan" şiiri Türkiye ve Azerbaycan arasındaki birlikten sevgiden haber verir:

Azerbaycan, çarpar kalbim seninle,
İpek kozalağına ince Teninle,
Örnek oldun keçmişinlə, yeninlə.
Türküm, Kafkaslarda Azərbaycanım. (Ufuk,2014:22)

Sonuç:

Böylece, 1990'lar Azerbaycan şiirinde vatan imgesi büyük öneme sahip olmuştur. Şairlerin vatansever olarak yazdığı şiirlerde öne sürülmüş sorunlar felsefi açıdan gözden geçirilmiştir. Karabağ konusunda yazılmış lirik şiir örnekleri göstermektedir ki, Azerbaycan edebiyatında bu konu yeterince yansır ve yapılan hak işi uğruna mücadelesinin ifadesine önem veren asi ve mücadeleci şiirin halkta savaş ovqatının güçlenmesi işinde rolü inkar edilemez.

Kaynakça:

1. Behramoğlu M. Qaytar beni kendime, Bakı: Askeri yayıncılık, 1999, 96 s.
2. Güləliyev Rəfael. Ölümüyle vüsala ulaşan şair // Kredo gazetesi, 2004, 14-21 Ağustos
3. Kurdoğlu Hüseyin. Yurduma qurbandır sözüm, Bakı: Sabah, 2005, 508 s.
4. Cabbarlı Nadir. Yaralı toprak acısıyla ..., Ankara: Edebiyat Gazetesi, 1997, 6 Haziran
5. Yakup Zəlimxan. Ben bir dağ çayı, Bakı: Pedagoji, 2006, 336 s.
6. Saraçlı Nizami. Vatan ve yurt sevgili türküler, / Ə.Saraçlı. Dünya hemen dünyadı, Bakı: Borçalı, 2001, 166 s. (3-8)
7. Həbibbəyli İsa. Himn ve marş, / Azerbaycan edebiyatının tarihi poeti-kası, II kitap. Bakı: Elm, 2006, 422 s.
8. Ol Ejder. Ayçiçeği zemisi. Bakü: Adiloğlu Yayınevi, 2006, s. 8
- 9.Barış Rabiye. "Bayraklarda hilalımız". Eskişehir 2014
- 10..Ufuk Harika. "Bayrakalarda hilalımız". Eskişehir 2014

Hoca Ahmet Yesevi ve “Divan-i Hikmet” Eserine Edebi Açıdan Bakış

Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани Хикмет» Шығармасының Көркемдігі

Nursaule AKHATOVA*

Түйін

Бұл мақалада Қожа Ахмет Яссауи поэзиясының көркемдігі туралы сөз қозғағанда ескерілуге тиісті мәселелер туралы баяндалады. «Диуани хикметті» жазу барысында автордың басты мүддесі қарапайым көпшіліктің санасына күрделі де көп қабатты сопылық ілімді жеткізу болғандықтан, мұнда танымдық, тәрбиелік, идеологиялық функциялары жетекші рол атқарғандығы жайында айтылады. Дегенмен бұл аталмыш туынды көркемдіктен ада деген ұғымды білдірмейді. Яссауидің тариқат көсемі – діндар сопы ғана емес, әрі тумысынан талантты, әрі түркі, араб, парсы секілді үш бірдей дәстүрлі поэзия бұлағынан сусындаған терең білімді ақын екенін ұмытпау ләзім. Өлең сөздің өзі «дарынды сөз» екенін ескерсек, қандай мақсатта жазылса да оған көркемдіктің жат болмайтыны және даусыз.

Мақалада Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани хикметінде» де көркемдік құралдары көрнекті орын алатындығы баяндалады. Ақын оларды өз туындысының танымдық-тәрбиелік мақсаттарына сәйкес іріктеп пайдалана білген. Дегенмен біз шартты түрде көркемдік құралдар ретінде қарастыратын әрбір құбылыстың астарында тариқаттар тарихына, соны дәруіштер өміріне байланысты аңыздар сілемі, солар арқылы қалыптасқан белгілі бір символдық мәні бар сөз-ұғымдар, тіркестер жататынын да ескеруіміз қажет екендігі мақалада баяндалады. Олардың сопылық поэзиядағы мазмұндық-көркемдік аясы біз сыйғызуға тырысатын әдеби-терминдік ұғымдар шеңберінен әлдеқайда кең. Өкінішке орай, әлем әдебиеті тарихында көрнекті орын алатын сопылық поэзияның көркемдік құралдарын өзіне ғана тән дүниетаным ерекшеліктерінен туындатып қарастыратын дербес әдістемелік жүйенің жоқтығы белгілі. Сондықтан да мақалада дағдылы әдеби әдістерге сүйене отырып, Яссауи поэзиясындағы бірқатар шарттылықтар заңдылық ретінде қарастырылады.

Тірек сөздер: көркемдік құралдар, туынды, сөз, ұғым, әдеби әдіс

* Mahambet Utemisov West Kazakhstan State University / М.Өтемисов атындағы Батыс Қазақстан мемлекеттік университетінің аға оқытушысы, магистр, PhD докторант (Kazakhstan) Nursaule_Akhatova7@hotmail.com

Öz:

Tebliğimizde, Hoca Ahmet Yesevi'nin eserini edebi açıdan ele aldığımızda dikkat edilmesi gereken hususlar vurgulanacaktır. “Divan-ı Hikmet”i ortaya koyduğu esnada yazar toplumun şuuruna basit olmayan ayrıca çok basamaklı sufizim ilmini ulaştırmayı öncelik olarak tanımıştır. Bu yüzden burada idrak, eğitim, ideolojik fonksiyonlar önemli rol almıştır. Oysa bu eser edebi açıdan uzak anlamına gelmez. Yesevi sadece tarikat lideri, sufizimin kurucusu değildir. Aynı zamanda doğuştan kabiliyetli, Türkçe, Arabça ve Farsçayı çok iyi derecede bilen ve önemli edebi şiir geleneğini boyuna sindirmiş şair olduğunu da dikkate almamız lazım. Edebi şiir sözlerinin temeli “güzel söz”den oluştuğunu göz önünde bulundurursak hangi amaçla yazılırsa yazılsın edebi açıdan uzak olmadığı tartışmasıdır.

Tebliğimizde Ahmet Yesevi'in “Divan-i Hikmet” eserindeki edebi araçların önemi gösterilecektir. Yazar bunları kendi eserinde idrak ve eğitime yönelik seçici kullanmıştır. Biz edebi araç olarak ele aldığımız her bir olayın altındaki tarikatlar tarihi, dervişlerin hayatıyla ilgili efsaneler, bunlarla oluşmuş belli bir sembolik önemi olan söz ve kavramları, tamlamaların içeriğini dikkate alacağız. Sufizim eserlerindeki edebi çevre bizim sığdırmaya çalıştığımız edebi terim kavramı çevresinden oldukça geniştir. Ne yazık ki dünya edebiyatı tarihinde önemli yeri olan sufizimin edebi araçlarını sadece kendisine ait özellikleriyle araştıran yöntem sistemi oturmamıştır. Bu yüzden tebliğimizde Yesevi şiirlerini genel kullandığımız edebi yöntemlere dayanarak inceleyeceğiz.

Anahtar kelimeler: edebi araşlar, eser, söz, kavram, edebi yöntemler

Кіріспе

Яссауиге дейінгі түркі поэзиясының аса бай болмағанымен, өзіне тән біршама қалыптасқан көркемдік жүйесі болғаны белгілі. Өз кезегінде осы үрдісті жалғаған, дамытқан және өзі жетік білген араб-парсы сопылық поэзиясының дәстүрлерімен ұштастырған Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани хикметінде» де көркемдік құралдары көрнекті орын алады. Ақын оларды өз туындысының танымдық-тәрбиелік мақсаттарына сәйкес іріктеп пайдалана білген. Дегенмен біз шартты түрде көркемдік құралдар ретінде қарастыратын әрбір құбылыстың астарында тарикаттар тарихына, соны дәруіштер өміріне байланысты аңыздар сілемі, солар арқылы қалыптасқан белгілі бір символдық мәні бар сөз-ұғымдар, тіркестер жататынын да ескеруіміз қажет. Олардың сопылық поэзиядағы мазмұндық-көркемдік аясы біз сыйғызуға тырысатын әдеби-терминдік ұғымдар шеңберінен әлдеқайда кең. Өкінішке орай, әлем әдебиеті тарихында көрнекті орын алатын сопылық поэзияның көркемдік құралдарын өзіне ғана тән дүниетаным ерекшеліктерінен туындатып қарастыратын дербес әдістемелік жүйенің жоқтығы белгілі. Сондықтан дағдылы әдеби әдістерге сүйене отырып, Яссауи поэзиясындағы бірқатар шарттылықтарды заңдылық ретінде қарастыруға тура келеді.

Ауыстыру. Әдеби тілдегі көріктеу құралдарының ішіндегі күрделі де көп анықтамасы – ауыстыру. Тенеулік-баламалық сипаты бар, кей тұста тұрақты тіркестер ретінде көрініс беретін, кейде идиомалармен шектесетін ауыстырулар жайлы әдебиеттанушы С.Негимов: «Ауыстыру дүниесі дегеніміз – суретті, бейнелі, көркем ойлау дүниесі. Демек, ауыстыру сөз өнерпазының көркемдік ойлау дәрежесін, кең құлашын анықтайды» деп ой түйіндейді.¹

Яссауи қолданған метафоралардың әр алуандығы, байлығы, күрделілігі ақын дүниетанымының тереңдігінен туындайды. Автордың «қал» (теория) ілімін «хал» (тәжірибе) ілімімен ұштастыра бейнелейтін ойшыл да сыршыл сопы ақын ғана емес, сонымен қатар түрік, араб, парсы әдебиеттерінің бейнелілік жүйесін сана мен сезім сүзгісінен өткізіп игерген талғампаз дарын иесі екендігі белгілі. Оның поэзиясын айшықтауда белсенді қолданылған құбылту әдістерінің бірі саналатын ауыстыруларға да көп қабаттылық тән. *Шаригатның бұтасы, уахдат*

¹ Негимов С. Ақын-жыраулар поэзиясы: Генезис. Стилистика Поэтика. Оқу құралы. – Алматы: Ғылым, 2001. – 29 б.

мәйі, пірмұған журғасы, дін чырағы, рахмат суы, тәуба тоны, тауфиқ қоры, нәфсі кәфіні, нәфсі илкі, «һу» шамширі, сыр шарабы секілді ауыстырулар төл әдебиетімізде түркі сопылық поэзиясының негізін салушы Қожа Ахмет Яссауи шығармашылығы арқылы қалыптасты. Бұл қолданыстардың басыңқы сыңарлары (шарифат, уахдат, пірмұған, тәуба, тауфиқ, нәфсі, «һу», сыр) сопылық ілімнің темірқазық ұғымдары болып табылады. Оларға жеке-дара қолданысында да белгілі бір дәрежеде бейнелілік пен астарлылық тән. Бұған тіркестің екінші сыңары арқылы ауыстыру мәні үстелгенде, құбылту әдісінің әсерлілігі де еселене түседі.

Кейде ақын бір сөздің негізінде бірнеше ауыстыру тіркестерін жасайды. Бұл да сопылықтың, соның ішінде көбіне яссауийа тарихатының тірек ұғымдарымен байланысты болып келеді (ишк қанжары, ишк бабы, ишк дүкәні, ишк оты, ишк йүгі, ишк дәрдi, шауқ оты, шауқ шарабы, шауқ қанаты, махаббатның дариясы, махаббатының *жамы*, *махаббатының шарабы*, *тариқатының дариясы*, *тариқатының бурағы*, *тариқатының базары*).

Яссауи ауыстырулары бейнелі тілге бейім халқымыздың әдебиетіне ғана емес, ой-санасына да орнығып, тың әрі тағылымды тіркестердің қалыптасуына ұйытқы болды. XVII-XIX ғасырлардағы қазақ поэзиясының тілін Яссауи хикметтерінің көркемдік құралдарымен салыстыра зерттеген академик Р.Сыздықованың: «Демек, қазақ поэзиясының тілдік-көріктеуіш амалдарында сопылық мектептің әсері болған және ол үзілмей жалғасып келе жатыр деп батыл тұжырымдауға болады» деген пікірі осы тұста орынды.²

Қайталаулар. Яссауи ақын туындыларында аталмыш көркемдік әдіс те өзінің барлық мүмкіндіктерімен қолданылып, еркін игерілген. «Башым *тофрақ*, көзім *тофрақ*, жисым *тофрақ*», «*Түрлік* ішім, *түрлік* ишым, мұңлұғ башым», «*Тоқұз* ай, *тоқұз* күндә йергә түштім, *Тоқұз* сағат тұра алмадым, көккә ұчтым», «*Дәм* бу дамдүр, башқа *дәмні дәм* демә», «Халис *болдым*, мұхлис *болдым*, лилла *болдым*» – сөйлемнің бірыңғай мүшелері арқылы жасалған қайталаулар «Бу йолларның азабы-дүр қайғу-мехнат, Мехнат тартыб, жафа чеккан көрәр рахат», «Уа дариға, өтті өмрім, қане *тағат*, *Тағатлықлар* Хақ қашыда хош сағадат» – еспе қайталауға құрылған өрнектер. Кезекті қайталау – эпифоралар «Диуани хикметте» негізінен көмекші етістіктер арқылы жасалады және Яссауи хикметтерінің негізгі ұйқас құрылымына сәйкес алғашқы үш тармақта қайталанады:

Нәфсім мені йолдын өріб, хар *әйләді*,

Телмүртіріб, хапайыққа зар *әйләді*.

Зікір айтурмай, шайтан бірлә йар *әйләді*,

Ажизмын деб нәфсі башыны йанчтым мән-а.³ Қайталау әдісінің сөз әсерлілігін күшейтудегі ендігі бір түрі әдепкі қайталау (анафора) – Яссауи хикметтерінде негізінен екі жолды қамтиды: «*Дүнья* ізләб, Хаққа көңіл йүгіртмәдің, *Дүнья* харам, андын көңіл сауытмадың», «*Ииқ* алдыда ақлы кәміл дәм ұра алмас, *Ииқ* шиддаты тығиян қылыб, бір дем тұрмас».⁴ Сирек жағдайда тұтас шумақты қамтитын анафоралар да кездеседі:

Надан бірлә еткән өмрің нар-у сақар,

Надан барса, дозақ андын қылғай хазар.

Надан бірлә дозақ сари қылмаң сафар,

2 Сыздыкова Р. Яссауи хикметтерінің тілі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2004. -170 б.

3 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -78 б.

4 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -39 б.

*Надан ичра хазан йаңлығ солдым мән-а.*⁵ «*Ғариблик*» сөзінің қайталануы арқылы жасалған он үш тармақты камтитын әдепкі қайталаудың жалқы әрі бірегей үлгісі Яссауидің 57-хикметінде кездеседі.⁶

Инверсия – түркі өлеңіне ежелден етене әдістердің бірі. «Диуандағы» өлеңдердің таза аруз өлшемімен жазылғандығын дәлелдеуге тырысқан өлеңтанушы И.В.Стеблеваның түркі поэзиясындағы ішкі инверсия құбылысы аруз өлшемінің тікелей әсерінен пайда болған деп есептейтін тұжырымының ақиқаттан алыстау екенін атап айтқан жөн. Түркі өлеңіндегі инверсияның шығу тарихы аруз қалыптары қолданыла бастаған XI ғасырдан емес, одан әлдеқайда көнерек дәуірлерден бастау алатыны ғалым назарынан тыс қалқан тәрізді. Бертініректе туындаған өзге шығармаларды есепке алмағанда, түпнұсқа қалыбынан көп өзгере қоймағаны балаңдау мазмұны мен қарапайым құрылысынан аңғарылатын «Оғыз-нама» жырларының өзінде инверсияның бірқатар толымды үлгілері кездеседі. Аталмыш жырдағы өлең жолдары тұтастай дерлік инверсияға құрылған («Мен сенлерге болдум қаған, Алалың йа тағы қалқан, Тамға бізге болсун буйан, Көк бөрі болсунғұл уран»).⁷ Дарынды ақын Яссауидің де сөз мәнерлілігі мен әсерлілігін арттырудағы инверсия ролін дұрыс түсініп, орнымен қолданғаны хикметтерінен айқын аңғарылады. «Ештіб ашық раксу-самағ урыб йүргәй», «Уа дариға, өтті өмрім, тоймай қалдым», «Алтмыш үчгә йашым йетті, өттім ғафыл», «Иманыма чангал ұрыб, қылды ғамнак» секілді жолдарда инверсия баяндауыштың басуыштан бұрын келуі арқылы жасалса, «Разы болур ол бәндәдін пәрардігәр», «Ғариб, фақир, йетимләрни қылғыл шадман», «Қуанмадым бу сөзләргә, қаттым чөлгә» жолдарында баяндауыштың толықтауыш, анықтауыш, пысықтауыш сияқты сөйлемнің тұрлаусыз мүшелерінен ілгері қолданылуы инверсия әдісіне негіз болған.

Арнаулар мен шешендік сұраулар. Яссауи туындыларында аталған қос әдіс астаса өріліп жатады. Ақын хикметтері түгелдей дерлік Алла дидарын іздеген, сопылық ілімді игеріп, Хақ жолына қадам қоюды мұрат тұтқан «дидар талап» шәкірттерге арналғандықтан, оның хикметтерінде ең көп қолданылатын көркемдік әдіс – арнаулар болып келеді. Ұлттық әдебиет теориясының негізін салушы А.Байтұрсынұлының «Әдебиет танытқышында» таратылып көрсетілетін арнаудың барлық түрлері дерлік «Диуани хикметте» кездеседі. Мұның өзі аталмыш көркемдік әдістің байырғы әдебиетімізде берік орныққан терең тамырлы үрдісі болуымен тікелей байланысты. Орхон жазбаларын зерттей отырып, белгілі әдебиет зерттеушісі Қ.Өмірәлиевтің шешендік арнаудың әдебиетіміздегі алғашқы үлгілерін аталмыш жәдігерлік мысалында талдап көрсеткені белгілі.⁸ Көне түркі жазба ескерткіштері мен Яссауи хикметтерінің арасын жалғаған әдеби туындыларымыздың қай-қайсысы да арнауларға кенде емес. Әсіресе, оғыздардың батырлық эпостары саналатын «Оғыз-нама» мен «Қорқыт ата кітабында» арнаулардың аста-төк мысалдары бар.

Дербес тариқат құрып, тәжірибе арқылы кол жеткізілетін хал ілімін насихат еткен Яссауи хикметтеріндегі *жарлай арнаулар* нақты іс-әрекетке шақыруымен ерскшеленеді:

Ху халқасы құрылды, әй дәруішләр, келіңләр,

Хақ софрасы йайылды, андын үлүш алыңлар⁹

...Ыхлас білән махаббатның жамын ічіб,

Жан-у ділдә Хай зікріні айтың, достлар.¹⁰

5 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -51 б.

6 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). (Дайын. М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи). -Алматы: Мұраттас, 1993. -181б.

7 Қыраубаева А. Ежелгі дәуір әдебиеті. -Алматы: Ана тілі, 1991. -61 б.

8 Өмірәлиев Қ. VIII-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. -Алматы: Мектеп, 1985. -37 б.

9 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -43 б.

10 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -66 б.

Жарлай арнаулардың адресаты кей тұста жекеше түрдегі қарайтпа сөздер арқылы берілгенімен, олардың рухани дамудың белгілі бір дәрежесіндегі топқа қатысты жалпылауыш атау екенін аңғару қиын емес. «Әй талиб», «әй-а надан», «әй-а ғафыл» секілді атау-есімдердің әрбірі жеке адамға емес, сол типтегі қауымға қаратыла қолданылады («Ғашық болсаң әй талиб, рийадатта белің бүк», «Әй бихабар, сән бисабар, өзі асрар», «Әй-а надан, мағна бұл деб айтды, білдім». г.б.) «Диуани хикметтегі» арнаулардың өзге түрлері де сопылық дүниетанымға тән ұғымдар арқылы өрнектеледі:

Сұрай арнау:

Йаранларны басқан ізін көзгә сүрсәм,
Пірімұған мәні йолға салар мукин?!¹¹

Йаш орныға қаным төкіб, куәһ қылсам,
Достлар, хожам мәні бәндәм дегәй мукин?!¹²

Зарлай арнау:

Хасратында башдын-аяқ дәрд әйләсәм,
Бір уа барым, дидарыңны көрәрмін му?¹³

Тәубә қылыб, күнәһымдын қорқыб қайтыб,
Заты ұлұғ хожам, сығныб келдім саңа.¹⁴

Яссауи арнаулары көп жағдайда жауабы өз мазмұнынан аңғарылатын *шешендік сұраулармен* үндесіп жатады:

Әй бихабар, хақ йолыда өлмәсмусын,
Рийадатны қатығ тартыб, солмасмұсын?
Қанлар төкіб, ишқ отыға күймәсмүсін,
Мұнда йығлаб, ахиратда күлмәсмүсін?..¹⁵

Хикметтерде шешендік сұраулардың дербес үлгілері де молынан кездеседі:
Сансыз ажаб бу көңлімдән кетмәс болды,
Сийасадлығ ұлұғ күндә не қылғаймын?
...Хич білмәдім нечук кечті өрім мәні,
Сұрар болса, мен құл анда не қылғаймын?..¹⁶

- 11 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -92 б.
- 12 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -97 б.
- 13 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -71 б.
- 14 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -18 б.
- 15 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -119 б.
- 16 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -172 б.

Ұлғайту. Сезімдер палитрасы шексіз бай Яссауи ақынның хикметтерінде көркемдік-бейнелеуіш құралдардың молынан қолданылуы заңды. Жеке тәжірибе, сезімдік түйсіну арқылы қол жеткізілетін сопылық ілімді жырлаушы ақынның оқиғаны, сезімдерді, сырды жеріне жеткізе, тіпті әсірелей, ұлғайта суреттеуді, сол арқылы әсерлілігін арттырып қана қоймай, қайта сезіндіру арқылы экстаз күйіне жеткізуді немесе өз насихатына біржола мойынсұндыруды, қандай да бір дүняуи пиғылдан біржола бас тартқызуды мақсат тұтуы да қалыпты жайт. «Үч йүз алтмыш су гечтім, төрт йүз қырк төрт тағ аштым», «Наданлардын йүз мың жафа көрдім мән-а», «Ошул уақтда мың бір зікрін қылдым тәмам», «Ғаріб жаным мың тасаддух даналардын», «Он секкіз мың қамуғ ғалам хайран болур» т.б. бірқатар Яссауилік ұлғайтулар бірыңғай сандық көрсеткіштермен келеді. Сопылық ілімде бұл сандық тіркестердің әрбірінің символдық мәні бар, соған сәйкес белгілі бір қолданылу аясына ие. Ал әдеби талдаулар үшін аталған тіркестер көптік ұғымды немесе есепсіз көп қайталанған әрекетті білдіру мақсатында қолданылатын ұлғайту-гипербола болып табылады. Сонымен қатар Мансұр оқиғасындағы дарияның қыста тасуы, ендігі бір хикметтердегі ұшан-теңіз жұмақ нығметтерінің баяны секілді детальдар оқырман үшін ұлғайту іспетті көрінгенімен, сопы ақын үшін өзі таныған шындық болып табылатынын ескеру керек.

Ұлғайту қолданыстарының Яссауи тілінің негізгі стильдік ерекшеліктерінің бірі ретінде танылу себебі хикмет жанрының халық ауыз әдебиетімен тығыз байланыста қалыптасуымен, көптеген дәстүрлі үлгілерді дамытып, жалғастыра білуімен де байланысты. «Йаш орныға қаным төкіб, куаһ қылсам», «Көз йашымы акузубан жале (нөсер) қылсам», «Хасратыда йүрәк-бағрым дағласам (жараласам) мән», «Көксіндәгі чыққан аһың аршқа йетәр», «Тағ-у чөлләр күнәһымдын қылмас тақат», «Не қылғайсың күнәһларың тағдан ағыр» секілді қарапайым ұлғайту қолданыстары әрбір хикметте дерлік орын алған.

Кішірейту. «Диуани хикметке» кішірейту мәнді қолданыстар да жат емес. Яссауидің 2-хикметінің «Токуз ай, токуз күндә йергә түштім, Тоқұз сағат тұра алмадым, көккә ұчтым» костармағындағы «Тоқұз сағат тұра алмадым» қолданысын салыстырмалы түрде кішірейту ретінде бағалауға болады. «Қылдан йіңічкә, қылычдан тиз сират көпрік», «Ол чырағдек бір дем йаныб өчәрміз-а», «Ғашықларның күйіб-өчкән күлі болсам», «Шәбнәм (шық) болыб йер астыға кірдім мән-а», «Пірімұған журғасыдын қатра (бір тамшы) таттым», «Фәж дәстәр пучук пұлға сатыб алдым», «Халатым йоқ, қаным йоқ, раңім зарды», «Талибмын деб айтурлар, көңлідә йоқ зэррә нур» секілді қолданыстар да кішірейту үлгілеріне мысал болып табылады. Ал «Мың алтунлығ қымматимны бірге саттым», «Баһасыз гауһарым арзанға сатма» сияқты жолдарда фольклор үлгілеріндегі тәрізді ұлғайту мен кішірейту үлгілері қатар келеді. Сонымен қатар қиямет күнінің қорқынышты суреті үдете бейнеленіп, ақыр заман адамдарының азғындық бейнесі құлдырата сипатталатын хикметтерде де ұлғайту мен кішірейту көптеп қолданылған. Субъективтік тұрғыдан алғанда бұлар да ақын таныған шындықтың көркем көрінісі болып табылады.

Дамыту. А.Байтұрсыновтың ізімен көрнекті әдебиеттанушы Е.Ысмайыловтың дамытуды түйдектету және баяулату секілді түрлерге жіктегені белгілі. Яссауи хикметтерінен біз аталған екі түрдің де мысалын кезіктіре аламыз. Тыңдаушы санасына эмоциялық-экспрессивтік бояуы қалың сөздер арқылы әсер ете отырып, автор оқиғаны бірте-бірте өрбіту, өршіту және бәсеңдету, құлдырату әдістерін де ұтымды пайдаланған. «Халім хараб, бауырым кәбаб, көзім пыраб», «Мақтаб барыб, қайнап, толыб, таштым мән-а»¹⁷ тәрізді жолдардағы үдемелі үдерісті сипаттайтын дамыту қолданыстары синоним сөздерді камти отырып, бір мезгілде плеоназммен де, әсірелеумен де шектеседі. «Өртәндім мән, от болдым, күйдім, йандым, күл болдым», «Ахкар

17 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -113 б.

болыб, күйіб-йаныб, өчтім мән-а»¹⁸ сияқты жекелеген жолдарда даму мен бәсеңдеу қатар суреттеліп, түйдектету де, баяулату да бір ғана қатар шегінде көрініс тапқан.

Хикметтерде сондай-ақ тұспалдаудың, **кейіптеудің** элементтері кездеседі. «Нәфсім ішін көб йүгүрдім итдек кезіб», «Бийабанда йалғұз қаздек нале қылсам», «Азыб қалған боталардек бозласам мән» секілді қолданыстарда теңеулік сипат басым болғанымен, адамның көңіл күйі мен іс-қылығының жануарларға тән қимыл-әрекеттермен бейнеленуі оларға белгілі бір дәрежеде тұспалдау сипаттарын дарытады. Ал пара алушыны «Керкес құшдек болубан ол харамға батады» деп, арам жолмен жүрген адамдарды «Химардек (есектей) йүк астыда қалады» деп суреттеген жолдарда тұспалдау әдісі айқындала түскен. Айта кету керек, дүниеқор жандарды жемтік көрсе, шүйіле жөнелетін керкес құсқа теңеу Қашқари сөздігіндегі байырғы өлең жолдарында да кездеседі («Үс /керкес/ ес көріп, йүксек қалың құды чоқар»).¹⁹ Тұспал мәнді қолданыстарды енгізуде де Яссауи ақынның өзіне дейінгі түркі әдебиетінде қалыптасқан қолданыстарды ескере, жаңғырта отырғаны осы тектес мысалдардан байқалады.

Кейіптеу әдісі де Яссауи хикметтерінде толық қуатында көрінбегенімен, оның да бірқатар элементтері жекелеген мысалдардан аңғарылады. Мұндай қолданыстар әдетте тұспалды мәні басым аңыздарды баян еткен хикметтерде кездеседі. Мансұр Халлаж өлімі жайлы оқиға баяндалатын хикметте кейіпкер жазықсыз жазаланып, өртеліп, күлі дарияға тасталғанда, қыстың күні дария тасып, бүкіл патшалықты әбігерге салады (Зымыстанда дарйа ташыб, нағра тартты»). Тау мен дала Мансұрдың сөзін қайталап, «Әнәл-хақ» деп теңселіп тұрады («Тағ-у түзләр «Әнәл-хақ» деб тұрар ерміш»). Шайх Мансұрдың ұстазы Зун-нун Мысридің ақылымен Мансұрдың басқан ізінен бір уыс топырақ апарып салғанда ғана дария тыншып, арнасына қайта түседі. Тікелей табиғат құбылыстарына қатысты болмаса да, жансызға жан бітіре суреттейтін біршама көрнекті мысалдар хикметтердің өн бойында кездесіп жатады: «Дүңйадағы курту-қушлар қылды сәләм», «Мансұр келгач дар игіліп, өзі алды», «Ибраһимға йаққан оттан гүл ашылған», т.б. Табиғат лирикасының көптеген көркем үлгілері кездесетін Қашқари «Диуанындағы» өлеңдерде кейіптеу өнімді қолданылған әдістердің бірі болып табылады. Ал мазмұны мен мақсаты мүлде бөлек, табиғат лирикасымен қабыса бермейтін Яссауи поэзиясында аталмыш әдістің айтарлықтай белсенді көрінбеуі заңды.

Бернелеу (символ). Сопылық лириканың ең айшықты көркемдік құралдарының бірі – бернелеулер. Тура сөздің – санаға, тұспал сөздің түйсікке тезірек әсер ететінін жақсы таныған сопылар астарлы, бернелі, тұспалды сөзді белсенді қолдана отырып, бернелеуді сопылық поэзияның негізгі стильдік ерекшелігіне айналдырған. Яссауиге дейін бірнеше ғасырлық белесті өткерген сопылық поэзияның бернелеу мәнді қолданыстары да біршама қалыптасып үлгерген болатын. Талғампаз ақын Қожа Ахмет Яссауи қалыпты символдарды да түркілік дүниетаным ерекшелігіне сәйкес саралап пайдаланған.

Сопылық лириканың ең өміршең символы - *пәруана* мен шам бейнесі XI ғасырдағы парсы сопы ақыны Баба Кухи Ширази өлеңдерінде кездеседі.²⁰ Шам – ақиқаттың, Хақ нұрының бейнесі болса, пәруана (түнгі көбелек) – сол нұрға ғашық болып, азапты жолға бел буған, күйіп өлеріне қарамай, отқа ұмтылып, ғашық жардың жолында өзін құрбан қылған сопының символы. Баба Кухи шамға күйген көбелек бейнесін сомдаса, Яссауи алдымен «Шамғын ізләб, шәкірт кірдім пәруанаға» деп, өзінің ақиқат жолындағы алғашқы мақамынан – дидар-талап шәкірттік кезеңінен бастап, астарлайды. Бұл әрекеттің шарықтау шегі ақын хикметтерінде «Ахкар болыб, күйіб, йаныб, өчтім мән-а» деп тұтас үдеріс ретінде суреттеледі.

18 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -17-96 б.

19 Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі. -Алматы: Хант, 1998. III том. -318 б.

20 Бертельс Е.Ә. Избр. труды. Т. II. Суфизм и суфийская литература. -Москва: Наука, 1965. -386 с.

Дария мен тамшы парсы сопылық поэзиясында әрі дихотомиялық образдар ретінде көрініс тапса, әрі өзінің астарлы-бернелі мағынасымен де беріліп отырған. Дария – сопылық поэзиядағы ілімнің символы. Тариқат, мағрифат, хақиқат сатыларының әрбірі өзіне тән телегей-теңіз ілімі бар мақамдар болып саналады. Ал тамшы (қатра) – сол дариядан Жаратқан Хақтың рахметімен ақиқат іздеуші сопыға бұйырған үлес. Болмыстың сырын сопы бір тамшы арқылы сезінеді. Қазақтағы «Теңіздің дәмі – тамшыдан» деген мақалдың төркіні түркі әдебиетіне Яссауи хикметтері арқылы енген осы астарлы ұғымда жатса керек. «Махаббат дариясы» түбіндегі көзден таса жатқан *гауһар* - Яссауи хикметтерінде ақиқаттың екінші бір символы ретінде берілген («Ишқ гауһары түбсіз дария ічра пинһан»). Түпсіз дарияға сүңгіп, ақиқат іздеген ғашықтардың «жаннан кешпей ол гауһарды алғаны жоқ».

Сопылық поэзиядағы тұрақты символдардың бірі – *шарап*. Әрі символ, әрі ұғымдық образ дәрежесіне көтерілген шараптың сопылық поэзияға келу тарихы тым тереңнен басталады. Исламға дейінгі араб (бәдәуи) поэзиясының өзінде шарап лирикасын жырлайтын «хамрийат» атты арнаулы тақырыптық жанр болған. Араб әдебиетінің жаңару дәуіріндегі хамрийат жанрының ең көрнекті өкілі Әбу Нуас (IXғ.) болып саналады. Сопылық поэзия туындаған әдебиетке етене таныс жанр элементтері оған алғашқы кезеңнен бастап дарыған. Ал парсы сопылық әдебиетінде «шарап» ұғымы өзінің тұрақты символдық мәніне ие болып, кеңінен қолданылған. Жаратылыстың хикметін, Алла мен адам бірлігін бар болмысымен, рухымен сезінуден туған экстаз халіндегі күйді сопылардың мастық халмен шендестіріп, оны «*уахдат* (болмыстың бірлігі) *шарабынан*» мас болу деп сипаттайтынын біз жоғарыда айтып өткен болатынбыз. Сопылық тәжірибедегі мұндай халге рухани ұстаздың жанқиярлық жолбасшылық еңбегінің арқасында ғана жегу мүмкін болып саналады. Сондықтан «*Пірімұған*» – шарап құюшының, яғни рухани ұстаздың символы болып табылады. Шығыстанушы ғалым И.Жеменей өз зерттеулерінде Пірімұған бейнесінің Ирандағы көне зороастризм діні дәуірінен сақталып келе жатқан символ екенін, Яссауи хикметтеріндегі «Пірімұған» образы арқылы Мұхаммед пайғамбар бейнесі астарланғанын атап көрсеткен болатын.²¹ Пірімұған берген махаббат шарабының бір ғана тамшысы сопыны Аллаға-ақиқатқа ұласу халіне – экстаз күйіне жеткізеді. «Пірімұған жургасыдын /шарабынан/ қатра таттым, «*hy-hy*» тие башым білән түнләр қаттым, Биһамдиллаһ, Хақ уаслігә ахыр йеттім» деп жырлаған Яссауи кәміл шайық пірге айналған шақта өз хикметтерінің де Пірімұған шарабындай құдіретті күшке ие болғанын сол дәстүрлі «шарап» және «тамшы» символдары арқылы бейнелейді:

Яссауи хикмәтні қадрігә йеткіл,

Хум ғишқыдын мәй бір қатра татқыл.

Хум ғишқыдын кіші бір қатра татғай,

Хұданы уәслігә бір йола батқай.²²

«Тариқатның гүлзары», «мұхаббатның бустаны» («бағы») тіркестерімен келетін «*гүлзар*» және «*бустан*» ұғымдары Яссауи хикметтерінде ақиқатқа жетелейтін, Аллаға ұластырып, «фәна» мақамына – экстаз халіне жеткізетін алқа зікірдің, сопы-дәруіштер сұхбатының символы ретінде беріледі. «Мұхаббатның бустаныда хазар /мың/ дастан» айтып жүретін *бұлбұлдар* – Хақ жолындағы дидар-ғашық сопының өз бейнесі. Бұлбұлдың ертелі-кеш жасын төгіп, жырға қосқан сүйген *жары* - Жаратушы Алланың бейнесі. Дәстүршіл парсы ақындарынан айырмашылығы – Яссауи бұлбұлдың ғашық жары ретінде *гүл* образын сомдамайды. Түркі тілді қабылдаушының жан дүниесін, құндылықтар жүйесін жақсы білетін автор бұлбұл арқылы өрнектелген махаббат жыршысы бейнесінің ақынжанды ұлтқа үлкен әсері барлығын, бірақ оның аңсарын Иранбақтың

21 Құран хикаялары. Құрастырған Мұхаммед Ахмет. –Алматы, 1992.

22 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -264 б.

парсы тілді ақындары жырлағандай, жансыз гүлге теңеудің көшпенді санасы үшін құндылық болып табылмайтынын жіті ескерген болса керек.

Яссауидегі *жар* – жалғыз Алла. Оған деген таза да асқақ рухани махаббат сезімін ақын ешқашан пенделік құштарлық деңгейіне түсірмейді, оны жырлауда жеруани ғашықтық детальдарын қоспайды. Осы ерекшеліктер, сондай-ақ жар бейнесіне портреттік детальдар дарытпауы да Яссауи ұстын еткен түркілік менталитеттің жемісі болса керек. Араб-парсы сопылық поэзиясында сопы-дәруіштің Аллаға деген махаббатының адамға деген махаббаттан мүлде дерлік айырмашылығы болмайды, бірдей баламалар, бірдей көркемдік құралдар қолданылады. Сүйген жардың *аппақ жүзі* Алланың ақ нұрының символы болса, ақ жүзді жасырған толқынды *қара шапталары* – ақиқат нұрын көлегейлеген жеруани күйкі-күйбеннің, әзәзіл болмыстың, адасқақ жолдың астарлы бейнесі болып табылады. Аталған ерекшеліктер әсіресе парсы сопылық поэзиясында басым байқалып, оны әдеттегі адамдар арасындағы махаббат машақаттарынан айырып алғысыз еткен. Бірқатар парсы ақындары сопылық поэзияны бетперде етіп, өзінің түпкі ойын, пенделік мақсат-мүдделерін жасыра білген. Сопылық әдебиеттің күрделі өткелдерімен, пендешілік пиғылдарымен жақсы таныс болған Яссауи ақын мақсатты түрде парасатты поэзия талаптарынан ауытқымай, Тәңірлік махаббат дәрежесін өзі таныстырып отырған оқырмандармен санасында биік ұстап, пенделік сезімдерді таңбаған секілді. Өзі қолданған көркемдік құралдарды ақын осы мақсатқа шебер жеге білген. Яссауи қолданған барлық символдар тұрақты астарлы мәнде қолданылын қана қоймай, жан-жақты бейнеленіп, ұғымдық-құбылыстық мәні, табиғаты толық ашылғандықтан, дербес образ дәрежесіне көтерілген.

Яссауи хикметтерінде арнайы көркемдік құралдардан тыс экспрессивтік бояуы қалың сөздер мен сөз тіркестері, әсіресе үдемелі іс-қимылды, жалғаспалы сезімдерді суреттеуге икемді етістік сөздер өте жиі қолданылады (жандын кечіб, қанлар йұтыб, шида болыб, рәсуа болыб, жаным күйүб, харлық тартыб, елден чықыб, заққұм ічіб, йүрәк дағлаб). Кейде мұндай қолданыстар тұтас жолдың («Пикан алыб, йүрәк-бағрым тештім мән-а», «Хақдын қорқыб, отқа түшмәй, піштім мән-а»), кейде тұтас шумақтардың өн бойында жалғасып жатады:

Астанаға башым қойыб, тәуба қылсам,
Ғайбат қылған тілләрімні йүз мың тілсәм,
Кинаһ қылған ужудларым пәре қылсам,
Достлар, мені хожам бәндәм дегаймукин?!²³

Кемелдікке ұмтылған жанның сопылықта жеті түрлі мақамы (сатысы) болатыны белгілі. Әрбір саты өзіне тән көңіл-күймен, атаумен, түспен сипатталады. Рухани кемелдену үдерісінде дидар талап сопы адам баласына тән сезімдердің бәрін кешіріп, барлық көңіл күйді басынан өткеруге тиіс. Ақынның жер астына түсу себептерін баяндайтын бір ғана 9-хикметінде жер астына түсер сәттегі сан-сала сезім мен көңіл күй *хуррам болыб, махрам болыб, закир болыб, шакир болыб, шида болыб, расуа болыб, бигам болыб, марнам болыб, аднам болыб, пирғам болыб, намдам болыб, жандын кечіб, мехнат тартыб, қанлар йұтыб, бидам болыб, шабнам болыб, сармаст болыб, зәмзәм болыб, махам болыб* секілді жиырмаға жуық етістікті тіркеспен суреттеледі. Осы тектес ерекшеліктер себебінен, сонымен қатар «көңіл адамы» саналатын сопы ақынның ең басты мақсаты – жүректі қозғау, жүрек сезіміне әсер ету болып табылатындықтан, хикметте баяндалатын ой мен оқиға аста-төк сезімдермен астасып отырады. Қарапайым тіркестердің өзінде тұнып тұрған эмоция аңғарылады («Көзім – намілік, ділім – ғамлік, жан – аләмлік»). «Бірде жұрттың зары, бірде жеке адамның зары, кейде ақынның өзінің зары ретінде көрінетін, хикметтердің өн бойын жайлап жатқан «зар» ұғымы бар»²⁴ екендігіне әдебиет

23 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -187 б.

24 Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Генезис, типология, поэтика. -Алматы: Білім, 2000. -76 б.

зерттеушісі Б.Омаров назар аударған болатын. Ал «жан», «көңіл» секілді сопылықтағы тірек ұғымдардың төңірегінде Яссауиде тұтастай теңеулер тобы қалыптасқан: ғарібжан, ғазизжан, арығжан, ажизжан, мұңлұғ жан, көңілі сынық, көңілі бүтін, көңілі қара.

Яссауи ақын белсенді қолданған көркемдік әдістердің бірі – *баяндаулар*. Бұл хикметтердің ақылгөйлік сарынының басым болуымен тікелей байланыста туындаған. Ақын өзі сомдаған кейіпкерлердің табиғатын мінездеу, суреттеуден гөрі баяндау арқылы ашуға көбірек бейім. Өзінің пірлік-ұстаздық қызметін бір сәт те есінен шығармайтын автор қашанда баяндай отырып сыр түюге, мағына аңдатуға, тағылым айтуға бейім. Екінші жағынан баяндау әдісінің оқиғаны бірте-бірте өрістетуге, сезімді сатылай дамытуға, сол арқылы сопылық тәжірибе үшін маңызды саналатын әсер тұтастығын тудыруға мүмкіндік беретін ерекшелігін де ақын жіті аңғарған. Дегенмен Яссауи баяндау шеңберінде әр алуан көркемдік құралдарды астастырып, орнымен қолданған. «Надан бірлө өткән өмірң нару сақар, Надан бірлө дозах сари қылмаң сафар», «Дидарыны арзу қылсаң, сахар тұрғыл, «hy-hy» тие халқа ичра жаның бергіл, Мағрифатның дариясыдын гауһар тергіл» секілді біркелкі құрылымымен, синтаксистік параллелизмімен ерекшеленетін жолдарда сондай-ақ бейнелі теңеу, ауыспалы-астарлы мағынада қолданылған тіркестер, символдық образдар көрініс тауып үлгерген. Яссауи хикметтерінің қарапайым көркемдігі көп қабатты мазмұнның астарынан аңғарылады, ажыратып алуды қажет етеді.

Суреттеу әдісі негізінен оқиғалы хикметтерде қолданылады. Бұл ретте де автор етістікті ұйқасты басым қолданғандықтан, баяндаумен ұштасу байқалады:

Афтаб құдды найза бойы келіб тұрғай,
Хауа мидек, йер темурдек кызыб тұрғай.
Ғазаб қылған бәндә күйіб, көмір болғай,
Тілі йергә сүрәлибән йүрәр ерміш.²⁵

Кейіпкер образын тұлғаландыруды басты орынға қоймайтын Яссауи хикметтерінде тура мінездеу жоқтың қасы. *Жанама мінездеу* әдетте объект-кейіпкердің іс-әрекеттері арқылы *психологиялық портрет* жасауға қызмет етеді:

Расулаллаһ қайсы тараф бара билмай,
«Нечүк болды үммәтларым» дерін қоймай,
Бир заман олтурурға сабыр қылмай,
Баш йалаң, аяқ йалан йүрәр ерміш.²⁶

Бейнелілік жүйесі аса бай Яссауи хикметтерінде жиі кездесетін образ түрі – *дихотомиялық образдар* болып табылады. Қарама-қарсы ұғымдарды салыстыра отырып мәнін ашу, бастапқы бірлігіне келтіру мақсатын көздейтін аталмыш әдістің сопылық поэзияда елеулі рол атқарғанын атап корсеткен Е.Э.Бертельс пайымдауларына сүйене отырып, зерттеуші А.Ахметбек Яссауи поэзиясындағы жақсы мен жаман, Алла мен шайтан, пір мен бүлікші секілді дихотомиялық образдардың жасалу ерекшелігіне біршама шолу жасаған²⁷.

Яссауидің *образ-персонаждар* әлемі аса бай. Сопылық поэзияның шарттарына сәйкес ол әдетте ұғымдық образдармен астасып жатады. Нақты персонаждық сипаты болмайтын Жаратушы образына келсек, Яссауи хикметтерінде ол ең алдымен Құрандық терминология арқылы орныққан тұрақты эпитеттерімен сипатталады («Алла», «Йаздан», «Раббым», «Мәулім», «Рахман», «Иләһім»). Сондай-ақ «Пәруардігәр», «Хұдауанда» секілді парсы түбірлі

25 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -149 б.

26 Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. -153 б.

27 Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі. -Алматы: Хант, 1998. III том. -55-56 б.

Жаратушы есімдері мен түркіше теңеулер қосылып айтылатын «Рахман Егәм», «Изім Жаббар», «Уған Алла», «Заты ұлұқ хожам», «Бір уа барым» сияқты анықтамалы-эмоциялы тіркестер де Жаратушы образын ашуға қызмет етеді. Хикметтерде жиі қолданылатын шайтан, әзәзіл, фәриштә (періште), мәләйік (періште), Жабраил (Жәбірейіл), Исафил, чилтән (шілтен), аруах (әруақ), Хызыр Илияс бейнелері осы тектес шарттылықтарға ие. Негізгі бөлігі исламдық әдебиетке Құран хикаялары арқылы енген бұл бейнелердің арғы тегі Інжіл мен Тәуратқа барып тірелетіні, жалпыадамзаттық діни әдебиетте көптеген параллельдердің кездесетіні белгілі. Ат ел аузында «Ғайып ерен қырық шілтен», «Ғайыптар», «Рижал ғайб» аталатын шілтендер туралы ұғым сопылық әдебиетпен тікелей байланысты пайда болған. «Әруақ» бейнесінің астарында ғасырлар бойы қалыптасқан таным-түсініктің жатқаны, барлық халықтарға дерлік тән осы ұғымның әсіресе көшпенді санасына терең орнығып, далалық менталитет үшін маңызды рол атқарғаны айқын. Қазіргі әдебиет теориясы өлшеммен қарағанда *шартты образдарға* көбірек жанасатын бұл бейнелер сопылық поэзия мен жалпы діни әдебиет үшін тылсым шындықтың көрінісі ретінде шарттылығы мен нақтылығы бірдей нанымды бейнелер болып табылады. Дәлірек айтқанда, оларға шартты сипаттар таңылғанымен, көзге көрінбейтін әлемде нақты өмір сүретін тіршілік иелері ретінде қабылданады.

«Ақырдың пайғамбары», «пайғамбарлар мөрі» саналатын Мұхаммед пайғамбар бейнесі – Яссауи хикметтерін көктей өгіп жатқан арқаулық тұлға. «Расул» (елші), «хабиб» («сүйікті» – Алланың сүйіктісі), «Мұстафа» (тандаулы, саф таза), «Пірімұған» теңеу-есімдерімен келетін Мұхаммед пайғамбар бейнесі әрбір хикметте дерлік еске алынып, мадақ арналып, өсиеттері, іс-әрекеттері уағыздалып отырады. Ал оқиғалы хикметгердің басым бөлігі тікелей Алла елшісіне арналған. Яссауи ақынның өзгелерден ерек өмір салтын ұстанып, алпыс үшінде жер астына түсуіне себеп болған Алланың хақ бұйрығы мен пайғамбарға деген аза-құрметтің астарында ең алдымен рухани пірдің – Мұхаммед Мұстафаның жолбасшы аяны жатқаны белгілі. Пайғамбар сүннеті исі мұсылманның өнеге тұтар өмір жолы болып саналғандықтан, сопы ақынның барынша өнімді жырлауға, тұлғаландыруға тырысқан бейнесі де Мұхаммед пайғамбардың образы болып саналады. Екі дүниесін үмбеттерінің нығметі үшін қам-қайғыға толтырған, сол үшін қиямет күнінде, от пен судың арасында жалаң аяқ, жалаң бас зыр жүгіретін, Жаратқаннан жалғыз тілегі үмбет қамы болған ақырдың пайғамбары Яссауи хикметтерінде жай ғана өнегелі тұлға емес, *күрескер тұлға*, қаһарман тұлға дәрежесінде бейнеленген.

«Диуани хикметте» Яссауидің ұстаз-пірі саналатын Арыстан баб пен тылсым өмірі тағылымды аңызға айналған Мансұр Халлаж бейнелері өзге образдардан дараланып тұрады. Арыстан бабпен кездесуін, тәлім алған сәттерін, оның дүниеден көшуін баян ететін «Ғұмырнамадағы» бірнеше хикметке қоса, Яссауиде «Арслан бабам сөзләрін ешітсәңіз тәбәррүк» деген реди́ф-тармақты желілі ұйқас егуімен ерекшеленетін дастан типтес ұзақ хикмет те кездеседі. Ұстазға арналған мадақ жыры іспетті бұл туындыда Мұхаммед пайғамбардың Арыстан бабпен жүздескен сәті эпизод түрінде беріледі. Көркем мінез-құлықтың көрнекті үлгісі болған Мұхаммед пайғамбардың өзін тақуалығы мен шыдамдылығы қайран қалдырған Арыстан баб бейнесі де Яссауи сомдаған *қаһарман кейіпкерлер* қатарына кіреді. Осы санатты толықтыратын үшінші бір тұлға - тарикат ерендерінің ең көрнектісі саналатын Мансұр Халлаж образы да хикметтерде үлкен құрметпен және құлшыныспен кейіптелген бейне. Атақты «Мансұр хикаясы» тәрізді тарикаттар тарихында елеулі маңызы бар оқиғаны қайта жырлай отырып, Яссауи ақын оны тек баяндап қана қоймайды, бағасын да береді. Хақ дидарын көру үшін жаннан кешіп, басын берген Мансұр тұлғасын да ақынның қаһармандық биіктен көретінін, тыңдаушыны сол ұстанымға ұйытқысы келетінін аңғару қиын емес. Оқиға соңы кейіпкер өлімімен аяқталса да, автор ақиқат жолындағы ақ өлімді трагедия ретінде қабылдамайды, соған сәйкес трагедиялық образ жасауға да тырыспайды. Құндылықтар жүйесі айқын ақын қаһарман тұлғаны оқырман-тыңдарман санасында лайықты биігінде бейнелеп қалдырған.

Яссауи хикметтеріндегі *персонаждар жүйесі* бірнеше сатыдан құралған. Ақын өз кейіпкерлерін рухани даму дәрежесіне, парасат-пайым деңгейіне қарай типтендіре жинақтап, әрбіріне өз болмысына лайық теңеу таба білген. Хикметгерде пайғамбар сүннетін бекем тұтқан *үмбет* (үмбат), Хақ әміріне бой ұсынған момын (мумин), құлшылығының лайықсыздығын сезініп, Алла алдында жүзін төмен ұстаған *көңілі сынықтар*, рухының Жаратушыдан жырақта – жат мекенде жүргенін ұғынып, дүние қызығынан баз кешкен *ғариптер* (ғариб), жалғаннан жырақтатып, Жаратқанға жақындататын жоқшылық жолын тандап, кедейлігін мақтан еткен *пақырлар* (фақир), ата-анадан ерте айырылып, Алла есіркеген *жетімдер* (йатим), Хақ жолын сүйіп, құлшылығына азаттықтан артық көріп, *Аллаға жақындағандар* (хақпараст), тариқат жолына қадам қойып, пірге қол беріп, еркін тапсырған *еріктілер* (мүрид), кәміл шайх дәрежесіне жетіп, мүридтерге рухани жолбасшы болған *ұстаздар* (мүршид), Жаратушыға жақындап, болмыстың хикметін тану үшін өз еркімен ғариптікке түскен *дәруіштер*, Хақтың назары түсіп, тариқат ілімі нәсіп болған *даналар*, мағрифаттың – Тәңірлік танымның дариясында еркін жүзген *білгірлер* (ариф), Хақ махаббаты көңіліне түсіп, өзін ұмытқан *ғашықтар*, жаннан кешіп, тариқат жолына түсіп, басын берген *ерендер* (йаранлар) – аталғандардың әрбірінің өзіне тән бітім-болмысы, дәрежесі мен сипаты, аңсар-мұраты мен құндылықтық бағдары бар. Оларды бір-бірінен даралап көрсете білуі Яссауидің дарынды ақын ғана емес, сарабал жантанушы, тариқат әлемінің білгірі екенін дәлелдейді. Кері бағытты қарастырсақ, Хақ жолынан жырақ жандардың да ақын санасында екшелген топтары бар екенін аңғару қиын емес. Ақиқат ілімі нәсіп болмай, Алла жолынан хабарсыз қалғандар (бихабар), ақырет қамын ойламай, ішкенге мәз, жегенге тоқ болған *көңілі бүтіндер*, Аллаға ғашықтықтың азабы мен ләззатын тата алмаған *дертсіздер*, дүнияуи нығмет жолында ар-иманды ұмытқан *көңілі қаралар*, өз жолынан өзгені ақиқат деп білмеген құдайсыз *менмендер* (мауманлік халайық), дүниесін дін жолынан артық қойған *дүниеқорлар* (дүниапараст), Алла жолы, пайғамбар сүннеті саналған көркем мінез-құлықтан ада төмен ойлы, келеңсіз қылықты жандар (пәст ниммат), құлығы мен қылығы хайуаннан да төмен тексіздер (нажинс), Хақ ілімінен несібесі жоқ *надандар*, білгені мен жиғанын жамандық жолына арнаған *залымдар* – ақын аласарта суреттеген, пенделігін парасат деп ұққан парықсыздардың тобы. Сопы ақын сомдаған образдар жүйесінен оның эстетикалық құндылықтары, бағыт-бағдары айқын аңғарылады. Яссауи үшін аяқталған ақиқат, кіршіксіз аңсар, баға жетпес құндылық – Алланың хақ жолы ғана. «Диуани хикметтегі» бейнелер жүйесі бар бояуымен осы шындықты танытуға, дәріптеуге қызмет етеді.

Хикметтер авторының тұрақты *адресаты* – дидар талап мүридтер, алқа зікірге ұйыған Алла жолындағы дәруіштер - өзімен бағыттас, мүдделес, рухтас жандар. «Айа достлар», «достларым-а», «әй дәруішләр» деп ақын үнемі соларға тіл қатады, жақсы мен жаманды, дұрыс пен бұрысты саралайтын тағылымды хикметтері арқылы соларға бағыт беруге тырысады. «Әй бихабар», «айа надан» деп сирек жағдайда ақын тарапынан ғапылдықта жүрген жандарға сөз арналады. Мінежат жырлары жалғыз Жаратушыға бағышталса, мадақ пен медет сұрау сарынындағы хикметтер негізінен Мұхаммед пайғамбарға арналған. Тағылымдық-тәрбиелік мақсатқа бағындырылған төрт шадиярға арналған мадақтардың негізгі арналушысы ақынның көпшілік тыңдарман-оқырманы деуге болады.

Яссауи сомдаған образдар *объект-кейіпкер* ретінде көрініс беріп отырса, хикметтердегі негізгі *субъект-кейіпкер* ақынның өзі болып табылады. Тауқымет пен тағылымға толы тариқат жолындағы бейнет баспалдақтарын суреттей отырып, ақын өзі өткерген аласапыран сезімдерін, сүйініш-күйінішін, торығуы мен тарығуын, түйген ғибраты мен түйсінген хикметін өз атынан баяндайды. «Ғұмырнама» секілді тұтас циклдар авторға қатысты биографиялық мәліметтерді де қамтуымен ерекшеленеді. Яссауи-автор өз хикметтері арқылы әрі *бақылаушы*, әрі *баға беруші*, әрі *баяндаушы* ретінде танылады. Ақынның бүкіл шығармашылығы арқылы тұлғаланған *автордың «мені»* терең психологизмімен ерекшеленеді. Яссауиге дейінгі түркі поэзиясында автопсихологиялық лирикалық кейіпкердің үзік-үзік көрініс беру құбылыстары

байқалғанымен (әсіресе, Қашқари сөздігіндегі өлеңдерде), белгілі бір автор шығармашылығы негізінде тұтастықта тұлғаланған аталмыш сападағы кейіпкер жоқтың қасы. Біз талдаған барлық хикметтер түркі поэзиясына толық мәніндегі *автопсихологиялық типтегі лирикалық кейіпкерді* алып келген ақын – Қожа Ахмет Яссауи деп пайымдауға негіз береді.

Қорытынды:

Қорыта келгенде, түркі сопылық поэзиясының тұңғыш толымды туындысы «Диуани хикмет» өзінің көркемдік құралдары жөнінен әдеби шығармаға қойылатын барлық талаптарға жауап бере алатын туынды болып табылады. Өз дәуірінің озық ойлы перзенті Қожа Ахмет Яссауидің тек түркі сопылық тариқатының көшбасшысы ғана емес, сөз өнерін жетік игерген, сөз қуатын толық бағалаған, өлең өнерінің қағидаларынан хабары мол дарынды ақын болғанын аталмыш шығарма толығымен дәлелдейді.

Яссауи ақын қолданған көркемдік құралдары оның болмысты бейнелі түрде қабылдап, жеткізудегі ерекшеліктерін танытып, «Диуани хикметтің» әдеби туынды ретіндегі мән-маңызын айқындайды. Көркемдік құралдарды қолдануда да ақынның дәстүр мен жаңашылдықты тең ұстағаны аңғарылады. Хикметтерде кездесетін теңеу, айқындау, ауыстыру, ұлғайту, кішірейту, дамыту, тұспалдау, кейіптеу, астарлау, инверсия, қайталаулар, арнаулар мен шешендік сұраулар секілді бейнелеу құралдарының барлығы дерлік түркілік әдебиетте ежелден қолданыста болған. Ал ақынның араб-парсы сопылық поэзиясының әсерінен туындаған көркемдік қолданыстарынан түркілік менталитетке бейімделу құбылыстары байқалады. Сопылық таным-тәжірибені жалаң уағызбен жеткізуді емес, жүрекпен өткізе сезіндіруді мақсат еткен Яссауи сондай-ақ хикметтерінің мазмұндық ерекшелігіне сай эмоциялық қуаты күшті, экспрессивтік бояуы қалың сөздерді таңдап қолданған. Зерттеу жұмыстары барысында алынған нәтижелер бізге психологизмі айрықша терең, үнемі өз атынан баяндалатын хикметтері арқылы Яссауи ақын түркі поэзиясында тұңғыш рет толық мәніндегі автопсихологиялық лирикалық кейіпкерді сомдады деген тұжырымға келуімізге мүмкіндік беріп отыр.

Қорыта келгенде түркі халықтарының әдебиет тарихында айрықша шығармашылығымен өшпес із қалдырған Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани хикмет» туындысы өзінің барлық көркемдік ерекшеліктерімен сопылық әдебиеттің үздік үлгісі ретіндегі жоғары бағасын алуға лайықты деп тұжырымдаймыз.

Пайданылған әдебиеттер:

- Бертельс Е.Ә. Избр. труды. Т. II. Суфизм и суфийская литература. -Москва: Наука, 1965. -386 с.
- Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет. -Алматы: Арыс, 2001. - 39-264 б.
- Қожа Ахмет Яссауи. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). (Дайын. М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи). -Алматы: Мұраттас, 1993. -181б.
- Қыраубаева А. Ежелгі дәуір әдебиеті. -Алматы: Ана тілі, 1991. -61 б.
- Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі. -Алматы: Хант, 1998. III том. -318 б.
- Құран хикаялары. Құрастырған Мұхаммед Ахмет. –Алматы, 1992.
- Негимов С. Ақын-жыраулар поэзиясы: Генезис. Стилистика Поэтика. Оқу құралы. –Алматы: Ғылым, 2001. – 29 б.
- Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Генезис, типология, поэтика. -Алматы: Білім, 2000. -76 б.
- Өмірәлиев Қ. VIII-XII ғасырлардағы көне түркі әдеби ескерткіштері. -Алматы: Мектеп, 1985. -137 б.
- Сыздықова Р. Яссауи хикметтерінің тілі. –Алматы: Сөздік-Словарь, 2004. -170 б.

Sözde Anlatıcı

Supposed Narrator

Doç. Dr. Oktay YİVLİ *

Öz:

Anlatıcı; geçmişten günümüze masal, fıkra, öykü, roman gibi kurmaca anlatı türlerinin önemli bir aygıtı olagelmıştır. Masal ve meddah hikâyelerinin anlatıcısı gerçek bir kişiye roman ve modern öyküyle birlikte bu figür kurmaca dünyaya dâhil olur. Modern anlatılarda varlığını o, imgesel bir ses ya da figüral bir ses olarak sürdürür. Ne kadar biçim değiştirirse değiştirsin anlatıcı yine de anlatı üstüne yapılan çalışmaların odağında yer almayı devam ettirir. Gerek geleneksel çalışmalarda gerekse 1960’lardan sonra ortaya çıkan anlatı bilimsel çalışmalarda anlatıcı için çeşitli sınıflandırmalar ortaya çıkar.

Geleneksel paradigmaya daha çok birinci kişi anlatıcı, ikinci kişi anlatıcı, üçüncü kişi anlatıcı gibi kişi zamiri kökenli terimler egemen olmuştur. Oysa Amerikan ve Fransız anlatı bilimi içinde farklı bilim insanlarının çeşitli kategorileri mevcuttur ve bu kategoriler anlatılar üzerine yapılan çalışmalarda kullanılmaktadır. Yapısalci anlatı bilimin önemli ismi Gérard Genette anlatıcının bulunduğu yeri esas alarak dışöyküsel anlatıcı, içöyküsel anlatıcı, benöyküsel anlatıcı terimlerini önerir. Bunların yanı sıra çeşitli parametreler kullanılarak açık-kapalı anlatıcı, şahsi-gayri şahsi anlatıcı, her şeyi bilen-sınırlı bilen anlatıcı, güvenilir-güvenilmez anlatıcı gibi sınıflandırma girişimleri de olmuştur.

Bu bildiride edebiyat biliminde bilinenler tekrarlanmayacak, seçilmiş kurmaca metinler üzerinden *sözde anlatıcılık* olgusu kavramlaştırılmaya ve tanımlanmaya çalışılacaktır. Sözde anlatıcı, diğer kategorilere eklenecek bir olgu değil, geleneksel çalışmalarda ya da anlatı bilimsel çalışmalarda betimlenen bir anlatıcı figürünün yeni bir tezahürüdür. Modern öykü ve roman türlerinde sıklıkla karşımıza çıkan bu olguda okur; ilgili metnin birinci kişi anlatıcı, öteki adıyla benöyküsel anlatıcı tarafından aktarıldığını sanır. Oysa bu gibi durumlarda üçüncü kişi anlatıcı, öteki adıyla dışöyküsel anlatıcı anlatının tek otoritesi durumundadır. Bununla birlikte yetkili anlatıcı uzunca bir süre aradan çekilerek okurla karakteri yüz yüze bırakır. Böylesi durumlarda okur, karakterin kendi kendisine yaptığı konuşmadan ya da bilinç akışından hareket ederek onun birincil anlatıcı olduğu kuruntusuna kapılır. Sorgulanmadığı takdirde ortaya çıkmayacak olan bu olgu sözde anlatıcılık olarak tanımlanmıştır.

Anahtar sözcükler: Anlatıcı, kurmaca anlatı, öykü, roman, masal.

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, oktayyivli@hotmail.com

Abstract:

From past to present narrator has always been a device of fiction narratives like tale, short story, novel. While narrators of tale and traditional stories are real person, this figure is included fiction world with novel and modern story. In modern narratives it continues to exist as an imaginary or figural voice. Narrator which it is discolored format continues to take place on focus of narrative studies. Both of in traditional studies and narratology studies narrator is divided into several classes.

Terms which are person pronoun origin like first person, second person third person becomes dominant to traditional paradigm. Whereas categories of several scientists are available in narratology and these categories are used in American and French narratology studies. Gérard Genette who is an important name of structuralist narratology recommends terms of heterodiegetic narrator, homodiegetic narrator, intratextual voice taking basis place of narrator. Also classification attempts like open-closed, personal-impersonal, omniscience-limited omniscient, reliable-unreliable have been.

In this report known will not be repeated, *supposed narrator* will attempt to conceptualize and be described with selected fictional texts. Supposed narrator is not phenomenon which will be added to other categories. It is a new manifestation of a narrator figure of traditional and narratology. On this phenomenon which located in novels and modern stories readers think that the text was transferred by first person narrator or intratextual voice. Whereas in such cases third person narrator or homodiegetic narrator is only authority of the narrative. At the same time authorized narrator pulled the break for a long time and it leaves face to face characters with readers. In this case looking monologue of the character or his stream of consciousness readers think that this character is primary narrator. This phenomenon which can real thought unless questioned has been described as a supposed narrator in this report.

Keywords: Narrator, fiction narrative, short story, novel, tale.

Giriş

Olayları okura anlatmakla yükümlü olan anlatıcı, ister görev sınırları daraltılmış ister genişletilmiş olsun her türlü anlatıda kendine yer bulur. Kimi zaman bedeni ve kimliğiyle beraber kimi zaman da bedensiz ama her daim anlatan bir ses olarak anlatısal türlerde okur karşısına çıkar. Bu türlü karakteristiklerinden ötürü kurgusal dünya içinde çeşitli tipler, konumlar edinir.

Öykü ve roman gibi modern kurmaca anlatılarda anlatıcının kimileyin yanıltıcı bir görünümle ortaya çıkıyor olması bildirinin hipotezini oluşturmaktadır. Böylesi durumlarda özellikle modernist ve postmodernist anlatısal metinlerde yazar tarafından bilinçli olarak anlatıcı üzerinde bir muğlaklık yaratılmakta, silik dış konturlarla sunulan anlatıcının tipi okur tarafından yanlış betimlenmektedir. Hikâye dünyası içinde saptanan bu anlatıcı tipi, yalnızca aldatici bir görünüşten ibaret olup asıl yetkili anlatıcı çoğunlukla eylem/karakter mimesisinin dışında konumlanmış bulunmaktadır.

Sözde anlatıcı terimiyle ifade edebileceğimiz bu kavram, yeni bir anlatıcı paradigmasının bir figürü olmayıp anlatı sesi bağlamında çeşitli ölçütlerden hareket edilerek türetilen ve okurun da uzlaşımlar üzerinden bildiği bir tipin yanılsama yaratan görüntüsüdür. Bu olguyu tatmin edici biçimde tanımlayabilmek için ilkin çeşitli anlatıcı konvansiyonları üzerinde durmak, ardından örnek metinler üzerinden bu görünümü betimlemek yerinde olacaktır.

A. Anlatıcı Kategorisi Gelenekleri

Anlatısal kurmaca çözümlemelerine ilişkin gerek Batı edebiyatı gerekse Türk edebiyatı alanında, anlatı sesi bağlamında birkaç farklı paradigmanın varlığı öteden beri bilinmektedir. Yapısalcı anlatı bilimin 1960'lardaki gelişiminden önce kurmaca çalışmalarına zamir kökenli anlatıcı kategorisi egemen olmuştur. Bugün için durgun bir görünüm sunan bu tipoloji "1. tekil kişi (ben)", "3. tekil kişi (o)", "2.

çoğul kişi (siz)” terimlerinden oluşur (Tekin 2002: 26). Bu uygulamada anlatan sesin çeşitlendiği izlenimi verilmekle birlikte anlatıcının farklı zamirleri kullanması, Genette’in (2011) sözüyle “dil bilgisel” ve “retorik” bir seçimden ibaret kalmaktadır. Bunun yanı sıra birinci tekil kişi terimi, kendinden “ben” diye söz eden birbirinden farklı iki anlatıcıyı ayırt edememektedir.

Başka bir geleneksel öneri; “hâkim anlatıcı”, “müşahit anlatıcı” ve “kahraman anlatıcı” olmak üzere anlatan sesi üçlü sınıflandırma içinde sunar (Aktaş 2000: 78-106). Geçmişte Türk öykü ve romanı üstüne yapılan çalışmalarda çokça kullanılan bu paradigmanın sıkıntılı yanı, anlatıcı ve bakış açısı kavramlarını aynı çatı altına sıkıştırmasıdır. Hikâyeyi anlatan ile kurmaca dünyaya bakan ve onu değerlendirenin aynı figür olduğunu öngören bu sınıflandırmanın, adı geçen iki anlatı olgusunun çatallaşmasını betimleme potansiyeli yoktur.

Geleneksel referansları olmakla birlikte modern anlatı formlarına da uygulanabilecek olan eklettik bir sınıflandırma; “gözlemci anlatıcı”, “özne anlatıcı” ve “çoğul anlatıcı” terimleri üzerinden öncekilere benzemeyen bir üçleme gerçekleştirir (Çetin 2007: 106-115). Bu önerideki farklılık, bir önceki paradigmadaki yer alan ilk iki tipi “gözlemci” ortak paydasında buluşturmaktır. Yenilik ise postmodernist anlatıların çözümlemesine yanıt verebilecek olan “çoğul anlatıcı” terimini içermesidir.

Yapısal anlatı biliminin önemli kuramcısı Genette “ses” kategorisi altına yerleştirdiği anlatıcıyı, “dış-öyküsel” ve “iç-öyküsel” olarak ikiye ayırır (2011: 247-252). Bunlar sırasıyla “heterodiegetik anlatı” ve “homodiegetik anlatı” terimleriyle ifade edilir. İlkinde anlatıcı, hikâye dünyası içinde yer almaz. İkinci tipteki anlatıcı ise başkarakter ya da ikincil bir karakter olarak hikâye dünyası içinde bulunur. Başkarakterin anlatıcı olduğu anlatılar ise “ben-öyküsel” (otodiegetik) olarak adlandırılır. Bu sınıflandırmanın görece üstünlüğü, anlatıcıyı bilgisine ya da kullandığı zamire bakarak değil, kurgusal dünyanın içinde olup olmamasına bakarak tanımlamasından kaynaklanır. “Phelan ve Booth, homodiegetik ve heterodiegetik anlatıcı terimleri yerine ‘karakter anlatıcı’ ve ‘karakter olmayan anlatıcı’ terimlerinin de kullanılabileceğini belirtmiştir.” (Dervişcemaloğlu 2014: 127) İkilinin görüşüne göre anlatıcının, kendini kurmacada dramatize edip etmemesi önem kazanmakta ve göndermede bulunduğu yapısalcı sınıflamayı doğrulamaktadır.

Anlatı bilimsel karakter taşıyan bir başka öneri ise anlatan sesi, aktardığı hikâyede deneyim sahibi olup olmamasına bakarak kategorize eder. Buna göre anlatıcı ilkin “kavramsal” ve “deneysel” olarak, ardından deneysel anlatıcı “itirafçı” ve “tanık” olarak ikiye ayrılır (Yivli 2016: 495-500). Böylesi bir kavramlaştırmayla hikâye dünyası içinde yer alan iki tip anlatıcı birbirinden ayrıştırılır ve bu seslerin, anlattığı hikâyeye göre öznellik dereceleri saptanmış olur.

B. Sözde Anlatıcıyı Betimleme

1. Kısmi görünüm

Tomris Uyar’ın “Anlat Bana” öyküsü, rakamlarla birbirinden ayrıştırılarak beş bölüm hâlinde sunulmuştur (2014: 323-330). İlk bölüm dışöyküsel ya da kavramsal anlatıcının yorumuyla başlar. Dramatik sahneyle düzenlendiği için ikinci bölümde anlatıcı görünmez. Üçüncü bölümü kadın karakter anlatıyor gözükür. Dördüncü bölümde dışöyküsel/kavramsal anlatıcının sesi yeniden duyulur. Son bölüm diyaloglardan oluşmakla birlikte kavramsal anlatıcı, öykünün sondan bir önceki paragrafında ortaya çıkıp eylem mimesisini kendi sesiyle okura aktarır.

İkinci kısım, kadın ve erkek karakterler arasındaki konuşmalardan örüldüğüne ve nihai olarak bu diyalogun okura bir aracı tarafından aktarılmış olması gerektiğine göre anlatıcının buradaki konumu muğlaktır. Belirsizliği oluşturan şey, bölüm boyunca anlatan bir sesin duyulmaması ve karakterlerin konuşmalarını çerçevelemek ya da yorumlamak için olsun anlatıcının araya girmemesidir. Elbette bu konuşmaların biri tarafından hikâye formu içinde okura ulaştırıldığına kabul edilmesinden başlayarak parçada örtük anlatıcının bulunduğunu varsaymak gerekir. Peki, bu hangi tip anlatıcının temsilcisi

olarak metinde gizlenmiştir? Öyküyü başlatan dışöyküsel/kavramsal anlatıcı, bu kısımda görülmeyi istememiş ve retorik bir tercih yaparak diyalogların okur tarafından doğrudan işitilmesine izin vermiştir.

Bu bildiri açısından asıl sorunsalı oluşturan ise öykünün üçüncü parçasıdır. Çünkü tüm bölümde anlatma işi, olayların merkezinde bulunan kadın karaktere verilmiş gözükmemektedir. Böyle bir kullanım karşısında okurun bu anlatma sesini benöyküsel/itirafçı anlatıcı olarak tanımlaması şaşırtıcı değildir. Bunun kabulünden sonra yanıtlanması gereken ilk soru, kendi başına bir bütünlük oluşturan bir öyküde dışöyküsel/kavramsal anlatıcı tarafından başlatılan öykülemenin nasıl içöyküsel/deneysel bir anlatıcıya devredilebildiğidir. Diğer sorular ise bu bağlamda saptanan figüral anlatıcının yetkili olup olmadığı, yetkisinin bütün anlatıyı kapsayıp kapsamadığı ve örtük okura hikâye anlattığının bilincinde olup olmadığıdır. Özellikle son üç soruya verilecek olumlu yanıtlar okur tarafından yapılan betimlemeyi haklı çıkartacaktır.

Adı geçen öykünün yetkili anlatıcısı dışöyküsel/kavramsal karakterli olup üçüncü bölümde aslında yetkisini bir figür ile paylaşmamış, karakter kadar bilme konumuna geçerek onun bilincini *yansıttıcı* ya da *odak* olarak kullanmıştır. Demek ki bu bağlamda ortaya çıkan karakter sesi, yetkili bir anlatıcıya ait değildir. Tüm anlatıyı kapsamak bir yana ilgili kısımda bile kendisine anlatma yetkisi verilmemiştir. Bu yüzden herhangi düzeydeki bir okuru da hedefliyor değildir. Olan biten şudur, başkarakterin bilinci yetkili kavramsal anlatıcı tarafından görünür kılınmış ve onun zihninden hikâye dünyasına bakılmıştır. Bu yolla perspektifi ilgili bölüme egemen kılınmakla birlikte kurgusal karaktere anlatma işlevi yüklenmemiştir.

2. Bütünsel görünüm

Leylâ Erbil'in "Gecede" öyküsünün başkarakteri Semra'nın sesi -araya kimi zaman başka sesler karışsa da- metin boyunca duyulur (1983: 2-18). Öykü, italik biçimde yazılan ve iç konuşmayı andıran bir paragrafla başlar ve bu tutum, öyküleme şimdisini kesintiye uğratacak şekilde zaman zaman ortaya çıkarak bütün anlatısal metni kateder. Üstelik bunların çoğu diyalog formunda olup iki sesin birden duyulmasına olanak verecek şekilde düzenlenmiştir.

Rasim odakta olmak üzere hâlihazırda Semra'nın evinde konuk bulunan bir grup aydının betimlenmesiyle öyküleme sürerken araya başkarakterin anımsamaları üzerinden geçmiş girer. Şimdi'de aydın portresi eleştirilirken geçmişe dönüşlerde bir anlamda öz eleştiri yapılır.

İtalik kısımlarda konuşmalar -bunlar anımsanan karşılıklı konuşmalardır- anlatıcı yokmuş hissini verecek biçimde sunulur. Bu mümkün olmasa da diyaloglar birisinin denetiminden geçmeden okura ulaştırılıyor havası yaratılır. Öyküleme şimdisi aktarılırken yalnızca başkarakterin sesi duyulur. Anlatmanın kapsamı geçmişine içine aldığı kadını karakterin sesine başka karakterlerin sesleri de eklenir.

Adı geçen öyküyü bu şekilde betimledikten sonra olayların, benöyküsel/itirafçı bir anlatıcı tarafından okura aktarıldığı düşünülebilir. Ancak bu yorumu yanlışlayacak iki ipucu vardır. İlki, neredeyse metnin ortalarında okuru şaşkına çevirerek ortaya çıkan "Semra pencereye gitti." (12) tümcesidir. Tüm okurlar, kendilerine sunulan kurmaca anlatı uzlaşımlarından bilirler ki figüral anlatıcının, kendini dışarıdan hikâye etmesi olanaksızdır. Oysa bizi şaşırtan yukarıdaki uygulamada hem karakter, başka bir ses tarafından betimlenmiş hem de karakterin anlatma yetkisi bir an için elinden alınmıştır. Anlatıcının kim olduğu bağlamında kuşku yaratan ikinci belirti, daha çok iç konuşmalar biçiminde gerçekleşen ve italik olarak basılan bölümlerin figüral bir anlatıcı tarafından anlatılıp anlatılamayacağıdır. Hem anlatı geleneğini hem saf mantığı göz önüne getirdiğimizde bu tip bir anlatıcının iç konuşmayı okur katına taşıması söz konusu değildir. Saptanan bu iki olgu, metindeki yetkili anlatıcının ancak dışöyküsel/kavramsal olabileceğini ortaya koymaktadır.

3. Çoğul görünüm

Sözde anlatıcının bir başka görünümü çoğul biçimde gerçekleşmektedir. Son dönem Türk romanında yaygın olarak kullanılan bu teknik, kimi zaman yalın olarak belirtmekte kimi zaman da karmaşık biçimde düzenlenmektedir. Bu görünüm için Adalet Ağaoğlu'nun (2012) *Bir Düşün Gecesi* romanı tipik bir örnek oluşturmakta, metin karmaşık yapısıyla anlatıcı sorunsalı yaratmaktadır.

Adı geçen roman şu sözlerle başlar: “İntihar etmeyeceksek içelim bari!” / Tezel. Az önce devetabanının dibine bıraktığı içki bardağından boşalan eli titriyor. Ailenin anlayışlı damadı olarak hemen Tezel'in yardımına koşmam gerek.” (1) Tezel'in söylemiş olduğu ilk tümcenin -klasik bir çerçeveleme ifadesine sahip olmasa da- pasajın son tümcesinde varlığını belli eden Ömer tarafından aktarıldığı anlaşılır. Çünkü Ömer'in söylemi, Tezel'in söylemini sarmalamış durumdadır; başka türlü söylersek ilk söylemin düzeyi ikincisinin üstünde bulunmaktadır. Romanın alıntıyı izleyen tümcelerinde Ömer, Tezel'i dışarıdan yorumlamayı sürdürür, onun konuşmalarını bildirir, kendi yaşamından ve eşi Aysel'den söz eder, bir yandan da Aysen'in düşününü yansıtır. *Bir Düşün Gecesi*'ndeki bu bildirişim düzenine bakarak Ömer'in anlatıcı olduğu ve romanın içöyküsel/deneysel bir anlatıcı tarafından hikâye edildiği çıkarsanabilir.

Oysa anlatının ilerleyen sayfalarında karşımıza çıkan “Tezel'in gece yolculuğu” (25) kısmı bu yargının gözden geçirilmesi gerektiğini düşündürür. Çünkü «Park Otel'in barında hava kararana dek kaldım.» tümcesiyle başlayıp on dokuz sayfa boyunca süren kısımda doğrudan Tezel'in anlatan sesi duyulur. Başlığın da ima ettiği gibi bir anlamda bu parçanın anlatım yetkisi Tezel'e verilmiştir. Hâl böyle olunca anlatıcıyla ilgili olarak bir önceki paragrafta öne sürülen düşüncenin en azından kısmi olarak yanlışlanması gerekir. İlgili kısımda yetkilendirilmediğine göre Ömer'in artık anlatıcı olduğu söylenemez. Ancak Tezel de kendinin yanı sıra ötekilerden de söz ettiğine göre bir içöyküsel/deneysel anlatıcının hâlen işbaşında olduğu öne sürülebilir.

Romanın ikinci bölümünün ilk iki sayfasında Ömer anlatıcı olarak belirtmekle birlikte “Tezel'in uzun konuşması” (47) kısmından itibaren anlatma yetkisinin Tezel'e verildiği sanısı oluşur. Oysa Ömer'in bu bölümdeki son doğrudan sözünü taşıyan “Sanki Tezel'le uzun bir konuşmaya dalmışız gibi yapıyorum.” (46) tümcesini yorumladığımızda bu saptamanın yerinde olmadığı ortaya çıkar. Vurgulanan bağlamdaki “yapmak” fiili, bu monoloğun yapay olduğunu, bu sözel kompozisyonun Ömer tarafından düzenlendiğini ifşa eder. Demek ki ortada gerçek bir konuşma yoktur, Tezel adına Ömer konuşmaktadır. Eğer durum tam olarak böyleyse anlatıcının değişmediğini, Tezel adı üzerinden bu kısımda bir yanılsama yaratıldığını değerlendirebiliriz.

Üçüncü bölüm bir öncekine benzer biçimde başlar. Ancak “Dur bakalım, beni hâlâ yakışıklı bulmandan ötürü ne kadar sevdiğimi göstermek için ikimize birer içki daha geti...” (82) sözünü Ömer bitirmeden “Hep o yolculuk” adlı kısımda yeniden Tezel'le, onun bilinciyle karşılaşırız. Bu kez Tezel'in zihni, odak olarak seçildiği için anlatma yetkisi ikiye bölünmüş gözükür ve anlatıcı üzerinde bir belirsizlik oluşur. Bundan sonraki her bölüm, Ömer'in anlatma sesiyle açılır, benzetme eğer yerindeyse onun davetliler üzerinde gezdirmekte olduğu hayalî kameranin kadrajına giren -sırasıyla- Gönül Hanım, İlhan, Fitnat Hanım, Tuncer, Nuriş Hanım ve Aysen'in bilinçleri görünür kılınır ve ilgili kısımlarda anlatma onların bilinçleri üzerinden yürütülür. Bu bağlamda kural dışı olan tek durumu, dokuzuncu bölümün sonlarında İrtibat Subayı Ertürk'e ayrılan kısım içerir. Bu örnekte bilincin doğrudan aktarımının yerini anı defteri almış, adı geçen günlüğün (?) kimi kesitleri romana aktarılmış gözükmektedir.

Romanı anlatıcı bağlamında bu şekilde betimledikten sonra kimi sorunsalları tartışmanın artık sırasındır. Bunun için peş peşe sıralanan şu soruların yanıtlanması zorunlu gözükmektedir. Romanın yetkili anlatıcısı kimdir? Anı defteri romana kimin tarafından montajlanmıştır? Roman kimi zaman yetkili figüral anlatıcı, kimi zaman diğer karakterlerin bilinçleri yansıtılarak mı anlatılmaktadır? Eğer durum böyleyse edebî uyuşuma göre ancak dışöyküsel/kavramsal anlatıcının yapabileceği bilincin aktarımı işini, içöyküsel/deneysel anlatıcı nasıl başarabilmiştir?

Başat/egemen olarak anlatı boyunca onun sesini duyduğumuza göre *Bir Düğün Gecesi* romanının yetkili anlatıcısının, hem kendini hem de başkalarını dramatize edebilen Ömer olduğunu söyleyebiliriz. Peki, anlatılan hikâyenin içinde bir figür olarak yer alan Ömer, nasıl olup da öteki karakterlerin zihinlerine girebilmektedir? Bunun yanıtlanması için dokuzuncu bölüme gitmek gerekir. Bu bölümde Ömer'in Tezel'e dönük söylediği «Kötü bir roman yazıyorum.» ve ardından gelen «Aslında bu romanın hiç başkisi yok.» tümceleri anlatıcı bağlamında yaratılan sorunsalın çözümü bakımından yararlı bir ayrıntı içermektedir (277). Buradan anlaşıldığına göre her bölümde ortaya çıkan ve kurmaca geleneğinden hareketle yansıtıcı olarak değerlendirdiğimiz onca karakterin monoloğu, romanın dışında konumlanıp ona egemen olan bir dışöyküsel/kavramsal anlatıcı tarafından düzenlenmeyip hikâye dünyası içinde bulunan ve anlatıcılık görevini üstlenen içöyküsel/deneysel bir anlatıcının kurgusundan ibarettir. Öteki karakterlerin zihinleri içöyküsel anlatıcı tarafından okura aktarılamayacağı için bütün bu iç konuşmaların Ömer tarafından uydurulduğu ortaya çıkmaktadır. Zira romanın henüz girişinde Tezel'in monoloğu kastedilerek figüral anlatıcı tarafından kullanılan “yapmak” fiili önseme'yi andırır biçimde okur için hazırlanan oyunu erken biçimde haber verir. Elbette, Ömer'in anlatıda bu şekilde davranması, onu Wayne C. Booth'un (2012) tanımladığı anlamda *güvenilmez anlatıcı* yapmaktadır.

Sıra, Ertürk'e ait günlüğün kim tarafından ve nasıl romana montajlandığındadır. Bunun düğümü yine Ömer'in şu sözleriyle çözülür: “Böylece Ertürk'ün anılarını yazdığını sandığım bir defterin sayfalarını çok gerilerden başlatmak, işin içine bir de Sumida katmak zorunda kaldım.” (304) Bu alıntıdan sonra “hatıra defteri”nin Ömer tarafından düşünülen bir hile olduğu, öteki karakterlerin bilinç aktarımları gibi bunun da bir yapıntıdan ibaret olduğu anlaşılıyor.

Sonuç:

Üç farklı biçimde kurmaca anlatılarda karşımıza çıkan sözde anlatıcının ilk görünümü kısmidir. Tomris Uyar'dan alınıp incelenen örnekte de görüldüğü gibi anlatının tamamında değil, bir bölümünde ortaya çıkmış ve okuru ancak kısmen manipüle edebilmiştir. Bu örnekte öykünün yetkili anlatıcısı dışöyküsel/ kavramsal olup hikâye dünyası dışında yer almaktadır. Ancak retorik bir seçim yapılarak öykünün üçüncü bölümünde kavramsal anlatıcının sesi kısılmış ve okurun, karakterin bilincini görmesine ve iç sesini duymasına izin verilmiştir.

Leylâ Erbil'den incelenen kısa anlatıda sözde anlatıcı bütünsel bir görünüm kazanıp öykünün tamamına egemen olmuş gözükmemektedir. Kimi karakterlerin sesinin duyulur olmasına göz yummakla birlikte öyküleme boyunca esas olarak başkarakterin sesi iştilir. Gerek iç konuşmaların henüz yaşanmaktayken figüral anlatıcı tarafından aktarılamayacak oluşu gerekse başkarakterin dışarıdan betimlenmesi bu görünümün aldatıcı olduğunu bize gösterir. Naif okurun atlayabileceği bu iki bulgudan anlaşılabilir şudur, öyküde yetkili olan benöyküsel değil, dışöyküsel bir anlatıcıdır. Öykünün merkezinde bulunan figürün, bu metindeki konumu sözde anlatıcılıktır.

İlk bakışta *Bir Düğün Gecesi* romanı, Ömer'in yanı sıra pek çok karakterin anlatan sesini barındırıyor sanısı uyandırmaktadır. Bu sesler arasında bir hiyerarşi bulunup bulunmadığı noktasında romana yeniden bakıldığında Ömer'in tonunun diğerlerine oranla daha baskın olduğu, anlatım konumu bakımından yine aynı karakterin diğerlerinin üstünde yer aldığı anlaşılmaktadır. Romana son bakışta ise seslerini doğrudan işittiğimizi sandığımız karakterlerin dışöyküsel/ kavramsal bir anlatıcı tarafından yansıtıcı olarak kullanılmadığı, onların iç konuşmalarının Ömer tarafından uydurulduğu ortaya çıkmaktadır. Sorunsalın çözülmesiyle birlikte anlatma işlevini üstlenenin roman boyunca egemen sesini duyduğumuz figüral anlatıcı olduğu ve yetkili sanılan diğer sekiz karakterin romanda sözde anlatıcı konumunda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Öykü ve roman gibi modern kurmaca anlatılarda yer alan bir ya da birden fazla figürün, yetkili anlatıcı olmadıkları hâlde metnin bir kısmında ya da bütününde öyleymiş gibi davranmaları sözde anlatıcılığı doğurmaktadır. Gerçeklikle bağı bulunmayan bu anlatısal görünüm, dışöyküsel/kavramsal

ya da içöyküsel/deneysel bir anlatıcı eliyle yaratılmakta; ötekiler gibi bu teknik de okuru kurmacadan yapılan oyun dünyasına çağırmaktadır.

Kaynakça:

- Ağaoğlu, Adalet. *Bir Düşün Gecesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Booth, Wayne C. *Kurmacanın Retoriği*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Kitap, 2007.
- Dervişcemaloğlu, Bahar. *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Erbil, Leylâ. *Gecede*. İstanbul: Adam Yayınları, 1983.
- Genette, Gérard. *Anlatının Söylemi: Yöntem Hakkında Bir Deneme*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı I (Romanın Unsurları)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Uyar, Tomris. *Bütün Öyküleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Yivli, Oktay. “Anlatıcı ve Perspektifte Yeni Bir Sınıflandırma Girişimi”, *II. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*: 494-505. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 2016.

Zâtî'nin Şebistânî Şiirleri

Zâtî's Şebistani Poem

Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU *

Öz:

Şebistânî tarz İranlı Fettâhî'nin eserinin özelliklerin etkisiyle oluşmuş ince, kapalı, muammalı söyleyişe sahip edebi bir tarzdır. Kelimelerle oynamayı seven Şebistânî şairleri, temel olarak alınan kelimelerin yapılan harf ilave ve eksiltmeleriyle kazandığı yeni şekil ve anlamlarını kullanarak şiirlerine derinlik ve ilginçlik katmışlardır. Bu yönüyle bu kullanım biraz cinas, biraz muamma, biraz kalb, biraz da iştikak olarak nitelendirilebilir.

Bu çalışmada 16. yy. Dîvân şairi Zâtî ve Şebistânî tarz hakkında kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra Zâtî'nin Şebistânî şiirleri üzerinde durulmuş ve şairin bu tarzda yazdığı şiirlerin metni verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Divan şiiri, Fettâhî, Zâtî, Şebistânî, tarz.

Abstract:

The Şebistânî style is a literary style with a sophisticated, closed, and enigmatic narrative formed by the influence of the work of the Iranian Fettahî. The Şebistânî poets who love to play with the words have added depth and fascination to their poetry by using new shapes and meanings basically formed with the addition and subtraction of letters from the words. In this regard, this use can be described as a little of pun, a little mystery, a little kalb (changing the location of letters), and a little derivation. In this study, after making a brief evaluation of the style of divan poets Zâtî and Şebistânî, the poems of the same poets are emphasized and the poems written in this style are given as an example.

Keywords: Divan poetry, Fettahî, Zâtî, Şebistânî, style

* ,Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Ankara/Türkiye. orkurt2gmail.com

16. asır şairlerinden olan Zâtî, h. 876/m. 1471 yılında Karesi Vilayetine bağlı Balıkesir kasabasında bir çizmecinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir (Canım 2000: 262; Kılıç 2010: 1573). Zâtî'nin ailesi hakkında kaynaklarda pek bilgi yoktur. Kendisinin bir müddet çizmecilik yaptığından hareketle babasının da bir çizme ustası olduğu, Letâyif'indeki bazı fıkralardan bir müddet Bursa, İznik, Edirne ve Manisa'da da bulunduğu anlaşılan (Çavuşoğlu 1997: 465) Zâtî'nin evlendiği fakat çocuklarının olup olmadığının bilinmediği (Çavuşoğlu 1997: 464-467) ifade edilmektedir.

Eğitimi hususunda ayrıntılı bilgi olmamakla birlikte kaynaklarda bir hocanın rahle-i tedrisinden geçmediği, kendisindeki şairlik yeteneğinin yanında çok az Farsça bildiği, şiirde ilerlemek için gerekli bilgileri edinmeye çalıştığı, sarf ve nahiv tahsil ettiği, bu arada Münecimzâde'den remil kaidelerini öğrendiği ifade edilmektedir (Canım 2000: 263; Kılıç 2010: 1574).

Katıldığı şiir meclislerinde kendisindeki şiir yeteneğini fark eden Zâtî, büyük bir şehrin imkânlarından istifade etmek niyetiyle 1500 yılı civarında İstanbul'a gelmiştir (Kılıç 1994: 893; Çavuşoğlu 1997: 465). Şiirleriyle İstanbul'daki şiir çevrelerinin dikkatini çekmeyi başaran şairin, Hadım Ali Paşa'nın Dîvân Kâtibi olan Mesîhî ile tanışması kısa sürede şöhret kazanmasını sağlamıştır (Kurtoglu 1995: IX).

Zâtî'nin şiirlerini çok beğenen II. Bâyezid, kendisine mansıp verilmesini istemişse de kulağının ağır işitmesi sebebiyle bu mansıbı elde edememiş, onun yerine teklif edilen Bursa ve başka yerlerdeki otuz akçalık tevliyetleri de İstanbul'un sağladığı maddi ve sosyal imkânlardan uzaklaşmamak düşüncesiyle şair kabul etmemiştir (Kurtoglu 1995: XI). Sultan Selim'in tahta çıkışını tebrik için yazdığı kasidesine karşılık olarak verilen Balıkesir'deki sâlyânesi (yıllık 11.500 akçe) 1535 senesinde Vezir Ayas Paşa tarafından diğer bütün sâlyânelerle birlikte kesilmiştir (Kurtoglu 1995: XI). Böylelikle şairin müreffeh ve tatlı hayatı uzun sürmemiş, daha önce kendisine teklif edilen tevliyetleri kabul etmediğine pişman olacak kadar sıkıntı içinde yaşamaya başlamıştır. Ali Paşa'nın Şahkulu isyanını bastırmak üzere giriştiği savaşta şehit olması, Müeyyeddâde'nin vefatı ve Tâcîzâde Ca'fer Çelebi'nin öldürülmesiyle de eski günler artık bir hayal olmuştur (Kılıç 1994: 896; Kurtoglu 1995: XI; Çavuşoğlu 1998: 646). Devlet erkânı arasında eski rağbet ve itibarını kaybeden şair, geçimini reml ve vefk ile sağlamaya başlamış ve bunun için Bâyezid Câmîi yakınında bir dükkân kiralamıştır. Burada bir yandan geçimini teminle meşgul olurken diğer yandan devrin genç şairlerine üstatlık yapmaya başlamıştır. Falcılıktan geçimini sağlayacak kadar kazanamayan şair, artık para karşılığında şiirler yazmaya da başlamış, yaşı oldukça ilerlediği için dükkânını da evine yakın bir yere taşımak zorunda kalmıştır. Zâtî, ikbal günlerinden sonra 11 sene fakirlik ve sıkıntı ile mücadele ettikten sonra h. 953/ m. 1546 yılında vefat etmiştir (Kılıç 1994: 899; Şentürk-Kartal 2004: 266).

Dîvân'ı, Şem'ü Pervâne adlı bir aşk mesnevisi, Edirne Şehrengizi, devrin meslek ve sanat erbabı hakkında söylenmiş Letâyif'i ve Mekke'de bulunan Gazâlî Deli Birader'e yazılmış cevabî bir Mektup'u vardır. Bunların dışında Ahmed ü Mahmûd adıyla lirik bir mesnevisi, Hüsrev ü Şîrîn tarzında bir Ferruh-nâme'si, Fâl-i Kur'ân, Siyer-i Nebî ve Mevlid'inin de olduğu belirtiliyorsa da şimdilik bu eserlerin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.

16. asrın başlarında genç şairlere üstat olmuş Zâtî hakkında Gelibolulu Âlî dışındaki bütün tezkireciler övücü ifadeler kullanmışlardır. Bunlardan bilhassa Schî Bey, Latîfî ve Âşık Çelebi şairi övmekte adeta yarışmışlardır. "Kaynakların Zâtî hakkında söylemiş oldukları olumlu ve yüceltici sözler, abartılmış ve her şair hakkında söylenilmiş sözler değildir. Yaşadığı çağın büyük şairlerinden birisi olması, genç şairlere hocalık yapması, çokça şiir yazıp eserler vermesi vb. yönleriyle XVI. yüzyılın ilk yarısına damgasını vurmuş olduğundan hakkında yazılanlar gerçeği yansıtır. Zâtî'nin güçlü ve şöhretli bir şair olmasında en büyük etken, şüphesiz şahsi kabiliyetidir. O, şair yaradılışıdır." (Armutlu 1998: 184).

Zâtî'nin şiirini de hayatı gibi iki dönem hâlinde değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, yaşadığı müreffeh hayat ve bu sırada yazmış olduğu şiirler; diğeri ise Ayas Paşa tarafından diğer şairlerle birlikte sâlyânesinin kesilmesi, hâmlerinin birbiri ardınca ölmeleri sebebiyle düştüğü sıkıntılı durum ve bu sırada yazmış olduğu şiirlerdir.

İlk dönem şiirlerinde devrindeki hemen hemen her şair gibi Ahmed Paşa ve Necâtî Bey tesirindedir. Bunların dışında aralarındaki nazire ilişkisi dolayısıyla Ahmedî, Şeyhî, Hayâlî, Kemalpaşazâde, Revânî, Sa'dî, Atâyî, Ulvî, Karamanlı Nizâmî, Câmî-i Saruhanî, Tâcîzâde Ca'fer Çelebi, Kadrî Çelebi gibi isimler-

den de etkilendiği ya da en azından onları beğendiği söylenebilir (Köksal 2012: 46-58). Şiirlerinde atasözü ve halk deyimlerini kullanmakta Necâtî gibi başarılı olmuş aynı zamanda pek çok sözü de atasözü hüviyeti kazanmıştır.

İkinci devredeki şiirlerinde eski letâfet ve akıcılık yoktur. Ayrıca gazellerinde kullandığı orijinal hayalleri kasidelerinde tekrara başlamıştır. Yalnız nazmındaki kudreti ve şairlikteki şöhreti ile itibar gördüğü için şiirinin kalitesi düşünce, şiirden anlayanlar nezdindeki kıymeti de azalmıştır. Artık geçimini sağlamak için yirmi akçalı kadınlara, otuz akçalı müderrislere hatta dânişmendlere kasideler vermeye başlamıştır (Çavuşoğlu 1997: 466). Âşık Çelebi de şairin son zamanlarda yazdığı şiirlerin mana ve söyleyiş bakımından zayıf olduğunu söylemekte, bunu da Zâtî'nin sağlık problemlerine, geçim sıkıntısı çekmesine ve herhangi bir mansıba sahip olmamasına bağlamaktadır (Kılıç 2010: 1588).

Devrinde bu derece meşhur ve itibarlı olan Zâtî, sonraki yıllarda unutulmaya terk edilmiştir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, şairin bilhassa son zamanlarında para karşılığında şiirler yazması ve kendini tekrar etmesi ise bir diğeri de hemen arkasından Hayâlî Bey ve Bâkî gibi iki büyük şairinin gelmesidir.

ŞEBİSTÂNÎ

Bu tarz hem tezkirelerde hem de çağdaş araştırmalarda hep Şebistân-ı Hayâl olarak adlandırılmıştır. Bu adlandırmanın da Fettâhî-i Nişâbü'rî (ö. 1450)'nin aynı adlı eserinden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Ancak bir şekilde Fettâhî ve eserlerinden bahseden araştırmacılar eserin adı ve muhtevası konusunda bir karışıklık olduğunu belirtmişlerdir:

Tahsin Yazıcı, İslam Ansiklopedisi'ndeki Fettâhî maddesinde sanatçının Dîvân, Hüsn ü Dil vs. başka eserlerle birlikte Şebistân-ı Nikât ve Gülistân-ı Lügât ile Şebistân-ı Hayâl adlı eserlerinin olduğunu, sekiz bölümden oluşan ve konusu sembolik nitelikteki kavramlar olan Şebistân-ı Nikât'ın yanlışlıkla Şebistân-ı Hayâl şeklinde kaydedildiğini; aynı şekilde İranlı bazı meşhur şairlerin matla beyitleri çıkarılmış gazellerinin tazmininden oluşan Şebistân-ı Hayâl'in de Şebistân-ı Nikât ve Gülistân-ı Lügât ile karıştırıldığını söylemektedir (Yazıcı 1995: 485).

Güller Nuhoğlu, katalog ve kütüphane kayıtlarında bir karışıklık olduğunu, bu durumun açıklığa kavuşturulması gerektiğini, iki eserin birbiriyle karıştırıldığını söylerken (Nuhoğlu 2010: 70) Ozan Yılmaz ise bu iki eserin aslında tek eser yani Şebistân-ı Hayâl'in Şebistân-ı Nikât ve Gülistân-ı Lügât'ın diğer adı olduğunu söylemektedir (Yılmaz 2007: 285). Sürûrî'nin şerhi üzerinde bir doktora tezi hazırlayan Bilal Erbil ise bu karışıklığa temas etmemiş, "Türkçede Sürûrî tarafından şerhi yapılan Şebistân-ı Hayâl adlı eser de sekiz bölümden oluşan harf ve kelime oyunları dolu girift bir muamma özelliği taşımaktadır." (Erbil 2005: 628) demekle yetinmiştir.

Araştırmacılar bir yandan karışıklıktan bahsederken diğer yandan Sürûrî'nin Şebistân-ı Hayâl'i Türkçe olarak şerh ettiğini söyleyerek karışıklığı devam ettirmişlerdir. Bu karışıklık bizce sadece kütüphane kayıtlarına değil, çok daha eskilere dayanmaktadır. Her iki eserin isminin birbirine benzemesi bu karışıklığı kolaylaştırmıştır. Sürûrî'nin şerhini yaptığı eser Şebistân-ı Hayâl değil, Şebistân-ı Nikât ve Gülistân-ı Lügât olmalıdır.

Bu bağlamda Fettâhî'nin ister tek bir eseri isterse iki ayrı eseri olsun tarzın adı bu eserlerden hareketle ortaya çıkmıştır. Tarzın kelimelerde yapılan bir takım değişiklik ve bunlara bağlı olarak nüktelere dayanması Yazıcı'nın verdiği bilgilerin bizce de doğru olabileceği kanaati oluşturmuştur. Herhâlde Fettâhî'nin eseri Türkçede yanlışlıkla Şebistân-ı Hayâl adıyla şöhret bulmuş, bu tarzın adı da böylelikle Şebistân-ı Hayâl olarak söylenegelmiştir. İşin ilginç olan bir başka tarafı ise İran edebiyatına ait bir esere dayandırılan bu tarz, araştırmalarımıza göre İran edebiyatında pek bilinmemektedir. Öte yandan Zâtî Dîvânı'nın Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi bölümünde bulunan nüshasında ise bu tarzın örneği olan bir grup gazel, "Şebistânî" başlığını taşımaktadır. Bu tip şiirlerin yukarıda bahsettiğimiz gibi Fettâhî'nin Şebistân-ı Hayâl adlı eserinin tesiriyle oluşturulduğu da düşünülürse tarzı, Şebistân-ı Hayâl yerine "Şebistânî" olarak adlandırmak daha doğru olacaktır. Tarz, üslup gibi kavramların gerçek manaları düşünüldüğünde bu kullanım-

lara tarz bile denilmeyebilir. Bu türden durumlar için bir tarz, üslup ve usul gibi ifadeler biraz daha ihtiyatla kullanılmalıdır.

Türk edebiyatında Şebistânî şiiirlerden 16. yy'dan itibaren bahsedilmeye başlanmış ve oldukça sınırlı sayıda şair tarafından bu tip şiiirler söylenilmiştir. Erkal'ın tezkirelerden hareketle yaptığı tespitlerine göre şiiirlerinde bu tarzı kullanan isimler Emrî, Üsküplü Riyâzî, Senâî, Zâtî, Şîrî, Bedrî Çelebi, Molla Kadın Faizâ'dır (2009: 38-41). Latîfî, Emrî'den bahsederken onun şiiirlerindeki muamma üslûbunu dile getirmiş ve Şebistânî'yi muamma benzeri bir uygulama olarak değerlendirmiştir:

“Şair-i sâhir-i mâhir-i bârik-edâ ve hûb müverrih ü mu'ammâ-güşâdur. Gâyetde ince tahayyüli ve dakîk ta'akkûli vardır. Egerçi inde'ş-su'arâ şî'ri dâ'ire-i sûz u güdâzdan biründür fe-ammâ makâlâtı hayâlâta makründür. İllet budur ki fenn-i mu'ammaya nisbeti ve Şebistân-ı hayâle mümâreseti olmagla ekseriyyâ sanâyî-i şî'riyyesi tarz-ı mu'ammâ-misâl ve bedâyi-i nazmiyyesi üslûb-ı Şebistân-ı Hayâl vâki olmuştur.”(-Canım 2000: 179)

Latîfî, Emrî'nin şiiirinden bahsederken aslında tarzın özelliğini de iki kavramla ifade etmektedir: Ta'miye ve ta'biye*. Ta'miye, “Ebced hesabıyla düşürülen bir tarihte, hesabı doğru bulmak için çıkartılacak veya eklenecek sayı.” (Devellioğlu 1995: 1031). Ta'biye ise (askeri) yerli yerine koyup hazırlama, tertip etme.” (Devellioğlu, 1995:1012)dir.

Zâtî'den bahseden klasik kaynaklarda onun şiiirlerindeki Şebistânî unsurlardan hemen hemen hiç bahsedilmemiştir. Ancak, Zâtî hakkında en tafsilatlı bilgileri aktaran Latîfî ve Âşık Çelebi, şairin hamisiz kaldığı dönemde yazdığı şiiirlerinin pek kıymetli olmadığını söylerken şairin sanat gösterme endişesiyle, Şebistân-ı Hayâl üslûbunda ve muammâ gibi şiiirler yazdığını, bunların selâset ve letâfetten mahrum olup, şiiir sanatlarına tam manasıyla vukûfiyeti olmayanların bu şiiirleri anlayamayacakları (Çavuşoğlu 1997: 466; Canım 2000: 266-267) ifadelerini kaydederken Zâtî ve Şebistânî şiiir hakkında dolaylı bir ilgi kurmuşlardır.

Aynı şekilde sonraki araştırmalarda da Mehmed Çavuşoğlu haricinde onun bu yönüne temas edilmemiştir. Sadece Mehmet Arslan, Zâtî'nin şiiirlerinde dikkat çekici bir mahiyet arz eden bu durumu fark etmiş, bunları muamma benzeri harf ve kelime oyunları olarak nitelemiştir (Arslan 2000). Diğer yandan bu tarzı bir makalesine konu edinen Abdulkadir Erkal ise örnek sayısı oldukça az olan bu tarz hakkında bazı tespitler yaparken Zâtî'nin de bu tarz şiiirlerinin olduğundan bahsetmekle yetinmiştir (Erkal 2009).

Fettâhî'nin eserinden esinlenilerek oluşturulan bu tarzda ilk olarak dikkat çeken özellik, kelimelerin yapısında bir takım değişiklikler yaparak meydana getirilen yeni kelimelerle eski şekilleri arasında anlam ilişkisi oluşturup şiiire farklı anlamlar yükleme gayretidir (Erkal 2009: 44). Kimi tezkirelerde bu tarzı şiiirlerinde kullandığı tespit edilebilen sanatçılardan bahsedilirken, bu tarz şiiirlerin sanat bakımından üstün tutulduğu ve bunların her okuyucu tarafından anlaşılamayacağı belirtilerek şiiirlerde uygulanması oldukça zor ve şairin bilgi ve tecrübesine bağlı olduğu ifade edilmiştir (Erkal 2009: 44). Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Latîfî ise Zâtî'nin muamma benzeri bu tasannulu, muhayyel şiiirlerinin şiiir sanatına vakıf olmayanlarca anlaşılamadığını bir kusur olarak dile getirmiştir (Canım 2000: 266)

Kelimelerle oynamayı seven Şebistânî şairleri, temel olarak alınan kelimelerin yapılan harf ilave ve ek-siltmeleriyle kazandığı yeni şekil ve anlamlarını kullanarak şiiirlerine derinlik ve ilginçlik katmışlardır. Bu yönüyle bu kullanım biraz cinas, biraz muamma, biraz kalb, biraz da iştikak olarak nitelendirilebilir. Zira hem muammada, hem de cinasta kelimelerin imlasıyla oynamakta, kelimelerin yeni şekillerinden hareketle yeni anlamları kullanılmaktadır².

1 * “Ve bu şî'r-i şebistânî dahî cümle-i eş'arından ve zurûf-ı hurûfda ta'miye ve ta'biye kasd olunan güftârındandır.” (Canım 2000: 179)

2 Harflerin tertibi bakımından da gündeme gelen cinaslar vardır. Bazı kitaplarda ayrı bir başlık hâlinde verilen “kalb” başka bir grup kaynakta cinas başlığı altında incelenmekte, harflerin dizimi ters ve düz olarak yapıldığında cinas-ı maktûb ve cinas-ı bâj-gün; düzen-siz olarak yapıldığında ise cinas-ı kalb-i ba'z şeklinde isimlendirilmektedir (Mum 2004: 46). “Muamma, sözlükte gizlenmiş ve üzeri örtülmüş anlamındadır. Bedi ilmi terimi olarak da, bir kimsenin veya bir nesnenin adının işaret ve remiz yoluyla söylenmesi, dinleyici veya okuyucunun onu bulmasının istenmesidir. Muammada genellikle ebced harflerinden ve onların sayısal karşılıklarından, kalb ve kelimelerin tashifinden (yanlış yazılmasından) yararlanılır.” (Mirsadikî 1376: 247).

Bu kullanımın kimi örneklerinde gerçekten muammaya benzer uygulamalar söz konusuysa kimisinde ise cinas, iştikak ve kalb olarak değerlendirilebilecek bilhassa kelime oyunlarına dayalı sanatlar söz konusudur. Bunların hepsini muamma maksatlı ifadeler olarak değerlendirmek de pek mümkün değildir.

Muamma çözümünde “a'mâl-i teshîlî” denilen işi kolaylaştırıcı bir usulden faydalanılır. Bu çözümü kolaylaştırıcı ipuçlarından bir grubu intikâddır. İntikâd, muammada alınacak harflerin kelimenin neresinde olduğuna işaretidir. Matla, baş, ser, ön, evvel, ibtidâ, âgâz, pîş vs. kelimeler ilk harfe; son âhir, encâm, nihâyet, ayak, pâ-y, hâk vs. kelimeler ortadaki harfe; gönül, orta, miyân, vasita, vasat, merkez gibi kelimeler ise sondaki harfe delâlet eder (Tarlan 1936: 22). Şebistanî ifadelerin çözümünde de intikâd denilebilecek benzer bazı ipuçları verilmiştir. Bunlardan bir kısmı “âhir, âhiri, son, sonı, eteği, içi/içinde, kalb, olsun, çıkmak, girmek, gelmek, arasına koymak, başından gitmek/geçmek, çıkmak/çıkarmak vs.” dir.

Kelimelerle oynamayı seven Zâtî, bu tip söyleyişlerine sadece gazellerinde yer vermemiş zaman zaman gazeller dışındaki şiirlerinde de bu türden söyleyişlere örnekler vermiştir:

Meyl itme dirhemine ki hemdür şöñi anuñ

Dînâruna el urma ki var âhîrinde nâr (Terkib-bend 2/1-2)

Nazar it zâviye-i devleti gör kim şöñi let

Hâzer it let yimeden olma anuñ mihmânı (K. 73/7)

Eyleme dirhem ü dînâr u le'âle meyli

Şoñlarınuñ biri hem birisi nâr u biri âl (K. 78/20)

Meyl-i devlet ideyin şanma anuñ âhîri let

Lâ-bekâ 'ayn-i kulûb-ile bakarsañ ikbâl (K. 78/22)

Bu tebliğ ile daha önce Zâtî'nin şiirlerindeki adı konulmamış bu özelliğe dikkat çeken M. Arslan ve bu kullanıma dair tespitlerde bulunan A. Erkal'ın çalışmalarına katkı sağlamaya gayret ettik.

Zâtî Dîvânı'nda yer alan ve Şebistânî başlığı taşıyan şiirlerin metinleri şunlardır:

1

ŞEBİSTÂNÎ

[-.-/-.-/-.-/-.-]

Olsañ ey gül gül-şen-i 'âlemde külli iftiḥâr

Bir perî şanlı fetâsın dâmenüñde var ḥâr

Ḳıl nazar tiryâk-i 'ayn-ı ḳalb ile râm it anı

Bu 'imâret şandugûñ içinde miskîn mâr var

Ey şikâr itsem diyen 'âlemde murğ-ı dilleri

Ṭoğrı ol gūyâ elif olsun şikârûñ âşikâr

Ey sipâhî beglenürsin var timârum diyu

Zehri kâr eyler ḥâzer ḳıl âhîrinde var mâr

Yanmadan var ise ḥavfuñ ṭurma bu vîrâñede

'Ayn-ı ḳalb ile nazar ḳılsañ içinde var nâr

Dirheme ḳılma heves kim var anuñ şöñinde hem

Eyleme dînâra meyli âhîrinde nâr var

Düşmen-i 'ayyâr Zâtî yâr olmaz kimseye

'Aynı ile üç dişi çıkmak gerekdür ki_ola yâr (G. 488)

2

ŞEBİSTÂNÎ

[---/---/---]

Didüm cânâ neye beñzer 'ızâruñ
İki göz qodı arasında nâruñ
Dehânuñ açma ey gonca raqıbe
Kerem kı l hâtırın sakla bu zâruñ
Yetişdür vaşluñı şâd it ziyâde
Perişân-ğalb oldum ben ğubâruñ
Eger başdan ayağa rây olursañ
Görürsin 'aynını ğalbünde yâruñ
Rağıbüñ ey şanem hâneñde ğuyâ
Girüpdür ğalbine râhib bahâruñ
Eger bir ħüb olursa âşikârâ
Gider ahı ola tâ kim şikâruñ
Özüñ divşir perişân olma Zâtî
Kenâr olur peri şanlı nigâruñ (G. 808)

3

ŞEBİSTÂNÎ

[--./-- ./-- ./--]

Bâqî ğala şanma saña bu 'âlem-i ebred
Terk eyledi bu ebredi gördi şöñ eb red
Gönül gözi ile nâzar itseñ olur ol hâk
Ey ħ'âce yüce kâĥa yüri olma muqayyed
Cânâ ne 'aceb derd olur derd-i ğamuñ kim
Başından o kim geçmeye anı idemez red
Ey qaşı hilâl olmağa didâruña nâzır
İd olur o ğün 'aynuma devlet vire ger yed
Nîĝî taleb itme yüri bu emr ile beddür
Zâtî saña iy lük ide mi ĥiç bu ğünbed (ğün bed) (G. 124)

4

ŞEBİSTÂNÎ

[--./-- ./-- ./--]

Qaşduñ o sağar at ile gerçi ki seferdür
Yağar seni ammâ ki sefer 'ayn-ı sağardur
Billâhi eyâ qaddi elif gitme kerem kı l
Sen kim gidesin ĥâtırumuz külli ĥağardur
Cân nağdini nerrâd-ı ğam aldı ğamer itdi
Cânâ bedenüm depredici ğalb-i ğamerdür

Ey tûṭî-i gūyâ ne içün düşe dilünden
Başdan başa tırduğı gibi şükr şekerdür
Meyl itme şarāba yûri Zâtî ḳo şarābı
Ma'nide vü şüretde dahi şerre maḳardur (G. 492)

5

ŞEBİSTÂNÎ

[-.-/-.-/-.-/-.-]

Mâlikûñ vaşfında söze girdi ol bedr-i tamâm
Didi kim bu Mâlikûñ ḳalbinde var rûşen kelâm
Şaḳla tiryâk-i ri'âyetle be-gâyet ḥatırın
Dönmesinden ḳıl ḥazır ol tünd-ḥû olursa râm
Saña raḥmum var diyu yok yire var itme ḳasem
Key şaḳın te'sîr idersem var ḳasemde ey hümâm
Gör kemâlin gönlümün üstine anuñ keḳ geḳer
'Aynuma görindugunca ser-nigün ol zülf-i lâm
Dil-berün ḳadd ü dehânı gördi emdür derdine
Gönlüm anuñ üstine ser virdi Zâtî buldı kâm (G. 1000)

6

ŞEBİSTÂNÎ

[-.-/-.-/-.-/-.-]

Hâk-i pâyi cevherin bulduñ nigâruñ ey nesîm
Kîmyâyâ vâşıl olduñ n'ola sende varsa sîm
Çün dehân u ḳadd ü zülfîn ol dür-i yek-dânenün
Gördi vâ'iz oḳıdı 'Lâ-teḳrabû mâlû'l-yetîm"
Ol dehân u ḳâmet ü zülfeyn ḳarşumdan benüm
Gitse ger depretmege ḳalmaz mecâl ey zülfî cîm
Sen gidelden 'aynum olmışdur baña 'âlem elem
Aḳlamaḳdan tutmuşam yem üzre miskîn ben elîm
Yâr geh meyl it baña diyu tazarru' idiceḳ
Meyl var ḳalbinde ey Zâtî olursa ger selîm (G. 994)

7

ŞEBİSTÂNÎ

[-.-/-.-/-.-/-.-]

Ol âftâbuñ âbı ger giderse âfet olur
Anuñla ḥaşr oluruz vaktümüz ḳıyâmet olur
Dimiş gönülden anuñ ḳabri üzre sûre-i Tîn
Oḳuyayın varayın vay ne ḥûb niyyet olur
İdindi ḳalbini mesken o burḳa'ıñ ruḥ-ı yâr

Komadı 'aḳrebi hergiz ḳamer ne ḥikmet olur
 Keḫil olma keḫil üstiñe düşürme yüki
 Keḫaletün ḥazer eyle ki āḫiri let olur
 Didüm ki külli cerāḫat beden didi seri vir
 Cerāḫatün gidicek başı Zāti rāḫat olur (G. 493)

8

ŞEBİSTÂNÎ

[---/---/---/---]

Külāh-ı devlet ile faḫr ḳılmaz şol ki müdrikdür
 Ki şonı devletün letdür külāhuñ ḳalbi hālikdür
 Şafā vü zevḳ u şevḳ ile riyā gerdin libāsından
 'Aşā üzre şu kim silke sülük-i 'aşḳa sālīkdür
 Şaḳın ol āfetün 'aynı_ile ey dil ḫışmdur çeşmi
 Helāk olur görenler bir nazar ḡāyetde mühlikdür
 Perişān ḳalb_ile ter gül temāşā eyledüm anda
 Nigāruñ geydügi gül-berg-i ter mānendi terlikdür
 Naḫirūñ yokdur ey Zāti lātif elfāza mālīksin
 Şu kim mālīkdür elfāza kelāma ḳalbi mālīkdür (G. 495)

9

ŞEBİSTÂNÎ

[---/---/---/---]

Ğulām-ı şāh-ı 'aşḳam ben maḳāmum baña ḳıymetdür
 Girerse ol elif-ḳadd ḳıymetüm ḡāyet ḳıyāmetdür
 Eger kim ḫıl'at-i zer-beft geysen sensüz ey dil-ber
 Diye cān ḳalb ile cisme bunuñ her bir teli letdür
 Yirinden ḳalkıcaḳ her şubḫ anuñçün āb urur yüze
 Ki_ire āb āftāb olur 'ızārı yārūñ āfetdür
 Raḳībūñ dīvdür aña urup muḫkem leti āḫir
 Kim anuñ boynını urmaḳ ḳamu 'uşşāḳa devletdür
 Anuñ tā gitmeyince başı hergiz bulmaya rāḫat
 Senūñ gibi anuñ kim cismi Zāti pür-cerāḫatdür (G. 496)

10

ŞEBİSTÂNÎ

[--/-.-/-.-/-.-]

Dil-ber yüzine şubḫ-dem anuñçün urur āb
 Bilür ki āfete ire āb olur āftāb
 Kimūñ ki gelse 'aḳlına 'aḳlın 'ıḳāl ider
 Girerse şevbüme ol elif-ḳad bulur şevāb
 Destün o şāhuñ öpdı çün aḡyār şab şab

Kâlbüm nüṣâb-ı reşk ile pür kıldı kâlb-i şâb
 İki çekişli kimse ki meclise gele
 Barışdur ikisine gönülden o dem şarâb
 Zâtî şarâb-ı nâb ziyâde hoş-âb idi
 Anda bulunmaya idi eger şûret-i ser-âb (G. 61)

Kaynakça:

- Arslan, Mehmet (2000). “Zâtî'nin Şiirlerinde Mu'amma Benzeri Bazı Harf ve Kelime Oyunları”, *Osmanlı Makaleleri*, İstanbul: Kitabevi Yay. 305-317.
- Çavuşoğlu, Mehmed (1997). “Zâtî”, *MEB İslam Ansiklopedisi*, XIII: 464-467.
- Devellioğlu, Ferit (1995). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Erbil, Bilal (2005). “XVI. Yüzyıl Şerh Edebiyatı İçinde Şerh-i Şebistân-ı Hayâl'in Önemi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 13/2: 623-632).
- Erkal, Abdulkadir (2009). “Divan Şiirinde Şebistân-ı Hayâl Tarzı Üzerine”, *Atatürk Üni. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 41: 35-45.
- Kahraman, Âlim (2012). “Üslûp”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42: 387-388.
- Kaya, Hasan (2013). “Divan Şiirinde Harf ve Kelime Oyunlarına Dair Bir Tasnif Denemesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XLVIII: 71-114.
- Mirsadıkî, Meymenet (1376). *Vaje-nâme-i Huner-i Şâirî*, Çâp-ı Devvum, Tehrân.
- Mum, Cafer (2004). *Halepli Edîb Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Cinaslar Sözlüğü)*, Doktora Tezi, Hacettepe Üni. SBE.
- Nuhoğlu, Güller (2010). “Fettahî Nişaburî ve Hüsn ü Dil Tercümesi”, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 17: 65-84.
- Tarlan, Ali Nihad (1936). *Divan Edebiyatında Muamma*, İstanbul: İstanbul Üni. Yay.
- _____ (1967). *Zâtî Dîvânı 1. c.*, İstanbul: İstanbul Üni. Yay.
- _____ (1970). *Zâtî Dîvânı 2. c.*, İstanbul: İstanbul Üni. Yay.
- Tökel, Dursun Ali (2003). *Divan şiirinde Harf Simgeciliği*, Ankara: Hece Yay.
- Yazıcı, Tahsin (1995). “Fettâhî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 12: 485-486.
- Yılmaz, Ozan (2007). “Klâsik Şerh Edebiyatı Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9: 271-304.
- Zâtî Dîvânı*, Süleymaniye Ktb. (Hacı Mahmud Bölümü) Nr. 3363'e Kayıtlı Nüsha.

[illegible]

بازدم دون کجکه کوکله - بن بیا دره غنچه
دوشمه گورنن خود کس اعلیٰ و علو را غم دار
بوک ای ساقی جهر و شکله هر کله ستم
نظیرن گورنن ستم اعلیٰ - بر آیه غم دار
فرانکس قاره دریا و بر آیه باهی جدای
نولا صید اعلیٰ جهر و شکله کجکه غم دار
کنا به کله ای اوله بویان بسم دیدن آیه
ابهل و غن غنکلا لکم گورنن غم دار

کوز نوحه ن اوچر خورای غیالی زلف ایر
آشیا نون اوکدر کوباکه حریفی کله ایر
بکسنا نده بکس سنه سوره ای بر سن حال
نظیرن گورنن آیه شکله غم دار
بن نولا بره کستان بایزیم کونک و صنفیم
رستم اشکلا رازا شکله اوکدر کوباکه زار
ای بر بیا نون بره کستان نوزیم حلا و کوفه
عقلی سواد ای شکله ایشیور تار و مار
کار شکله وصف لیلکون صنفی رنگینه
شرفانی دی شکله آدوه قور اختیار

شبهتانی

اوشکلا ای کل کلشن عالده کللی ای تیجر
بر بیا نون غن غنکلا ستم اعلیٰ و علو دار
قل نظر تریک عین نقیده رام آیه آیه
بو علمت حمله شکله کجکه سکین غم دار
ای شکلا رستم دین عالده - مرغ دلیری
طوبی اول کوبه لعل اولسون شکلا شکلا
ای سبب بیکلن ستم وار تیجر دم دیو
نهری کارلر حذر قل آخونه و دار
یا نون واربه نون حلا و کوفه بو و دار
مین نقیده نظر شکله اچنوه و دار
دوهه قلی اکلکس کم وار شکله حلا و کوفه
ایلمه دینا ره بیل آخونه ناری وار
دشن قیاز ذاقی بار اولر کسید
عینیل اوج دشن چتی کور کور کور

شبهتانی

حیم جاب چه بکوز غدارک
یک کوز قورای آراسنه بک
دکاک ایچ ای غن غنکلا رقیبه
کرم قلی غارن عقله غم دار
تیشدر و صلیکیش و آیه نایه
بر بیا نون قلب اولوم بن بیا
اگر بده ای آیه ذاقی اولرک
کوز سن عین شکله بک
رتبک ای حیم غنکله کوباکه
شکر بر قلین رایب بک
اگر بکوبه اولر راسکلا ره
کسر آیه اوله ناکم شکلا شکلا

Memduh Şevket Esendal ve Abdullah Kahhar'ın Hikâyelerinde Çehovane İfade Telkini

Интерпретация Чеховского Выражения В Рассказах
М. Ш. Эссендаля И А. Каххара

Dr. Paşacan KENCAYEVA *

Öz:

Türk edebiyatında hikâye türünün şekillenmesinde önemli payı olan yazarlardan birisi Mahmut Şevket Esendal'dır. O, A. P. Çehov'un hikâyelerinin tesiri altında hem şeklen, hem de konu bakımından yeni bir ruhta eserler yazdı. O gençliğinden itibaren Rus edebiyatı büyük bir ilgi ile yaklaştı. Bilhassa A. P. Çehov'un hikâyelerini severek okudu, ondan ilhamlar aldı. Bu konuda Ayfer Tunç şöyle der: "M. Şevket Esendal'ı okumaya başladığımda hemen Çehov'u hatırladım ve ikisini neredeyse bir arada okudum. Belki ispat etmeme yarayacak verileri bir cümlede ortaya koyamam, ama düşünüyorum da Çehov eğer Anadolu topraklarında yaşamış olsaydı, adı Memduh Şevket Esendal olurdu. Aralarında tuhaf bir ruh birliği buluyorum. Bu çerçevede söz konusu yazısında Ayfer Tunç yazarın "İki Ziyaret", "Şair Tavafi", "Hasta", "Düğün", "Kızımız", "Sinema", "Keleş", "İhtiyarlık", "Hayat Ne Tatlı", "Eyüp Sultan Yolcusu" gibi bazı hikâyelerin de mukayesesini yapar.

Özbek edebiyatında hikâye türünün gelişmesinde esas isim olarak Abdulla Kahhar Kabul edilir. O, Özbek realist hikâyeciliğini eserleriyle zenginleştirmiştir. Hem bunu yaparken hem de eserlerini ortaya koyarken o da A. P. Çehov'un hikâyelerinden ilham almıştır. Hakikaten de Abdulla Kahhar kendi üslubunun gelişmesinde N. V. Gogol, A. Ostrovski ve A. P. Çehov'un üslubuna yakın durur. O, hayatı Çehov gibi idrak eder, onun mahiyetini Çehov gibi yorumlar. Bütün bakış açıların/ değerlendirmelerin içinde Çehov'un bakış açısının ona uygun olduğu şüphesizdir. İşte bu bakış açısı çerçevesinde Abdulla Kahhar hayatın dramatik ve komik taraflarına başka bir düşünce ve bakış açısıyla gözlemlemiş ve mahir bir şekilde bunları tasvir etmiştir.

Bu tebliğde, Abdulla Kahhar'ın O'g'ri, Dahshat, Anor, Bemor, Tomoshabog', ve Millatchilar gibi eserlerinin değerlendirmesi yapılarak, A. P. Çehov, Abdulla Kahhar ve M. Şevket Esendal'ın hikâyeci yönleri ve hikâye etme üsluplarıyla ilgili mukayese ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: A. P. Çehov, M. Ş. Esendal, A. Kahhar, Türk hikâyeleri, Özbek hikâyeleri, tür, stil, edebi karakter, gerçekçilik, diyalog, resim, ifade, yorumlama, form, anlam.

* Taşkent Devlet Şarkşinaslık Enstitüsü Araştırmacısı

Аннотация:

Одним из писателей, который внес вклад в развитие жанра рассказа турецкой литературы, является М. Ш. Эсендаль. Вдохновившись от творчества А. П. Чехова, он создал рассказы нового духа и по форме и по содержанию. С детства он с большим интересом следил за русской литературой. Особым интересом читал рассказы А. П. Чехова, одновременно вдохновляясь от него. Вот что пишет турецкая писательница А. Тунч: «Когда я взяла в руки рассказы М. Ш. Эсендаля, они мне напомнили Чехова, и мне показалось, что я одновременно читаю обоих писателей.

Возможно мне трудно доказать это словами, но мне кажется, что, если бы Чехов жил в Турции, его звали бы Мемдух Шевкет Эсендаль. Я чувствую какую-то духовную близость между ними. <...> И ещё можем сказать, если бы М. Ш. Эсендаль жил вместо Чехова своим характером, талантом, его звали бы Чехов».

А также, в статье проводится сравнительный анализ таких рассказов писателя как “Два паломничества”, “Поэт Тавофи”, “Больной”, “Свадьба”, “Наша дочь”, “Кино”, “Келеш”, “Старость”, “Жизнь прекрасна”, “Путник Аюбсултана”.

В узбекской литературе основателем жанра рассказ является А. Каххар. Своими произведениями он обогатил копилку узбекских реалистических рассказов и в этом его вдохновением были рассказы А. П. Чехова. В действительности, талант Абдулла Каххара близок таланту Н. В. Гоголя, А. Островского, А. П. Чехова. Он воспринимает жизнь, осознает её суть по-чеховски. Из всех очков восприятия не зря ему подошел А. П. Чехов. Из-за этих очков восприятия Абдулла Каххар чутко осознавал трагические и трагико-комические стороны жизни и мастерски изображал все это. В статье такие рассказы Абдулла Каххара как “Вор”, “Страх”, “Гранат”, “Больная”, “Городской парк”, “Националисты” рассматриваются с научной и сравнительной точки зрения. Исходя из сути вопроса работы трех писателей, то есть А. П. Чехова, М. Ш. Эсендаля и А. Каххара сравниваются с научно-практической точки зрения, а также, научно интерпретируется.

Ключевые слова: А. П. Чехов, М. Ш. Эсендаль, А. Каххар, турецкие рассказы, узбекские рассказы, жанр, стиль, литературный герой, реализм, диалог, изображение, выражение, интерпретация, форма, смысл.

Türk hikâyeciliğine önemli bir “yeniden başlama” tavrı getiren Memduh Şevket, Çehov tarzı hikâyenin edebiyatımızda tanınıp sevilmesinde önyak olan yazardır (KÜLAHLIOĞLU 2015: 353). Gerçekten Türk edebiyatında hikâye türünün gelişmesine katkı sağlayan yazarlardan biri Memduh Şevket Esendal’dır. A. P. Çehov’un hikâyelerinden etkilenecek yazdığı hem şekilce hem anlamca yeni ruha sahip eserleriyle Türk hikâyeciliğini zenginleştirdi. Bu konuda Türk yazarı Ayfer Tunç şöyle yazar: Memduh Şevket’i okumaya başladığımda hemen Çehov’u hatırladım ve ikisini neredeyse bir arada okudum.

Belki ispat etmeme yarayacak verileri bir cümlede ortaya koyamam, ama düşünüyorum da Çehov eğer Anadolu topraklarında yaşamış olsaydı, adı Memduh Şevket Esendal olurdu. Aralarında tuhaf bir ruh birliği buluyorum (TUNÇ 2000: 190).

Esendal’ın kendisi de Rus edebiyatından, özellikle de Çehov’dan esinlendiğini itiraf eder. Necip Tosun bir çalışmasında şöyle kaydeder:

Araştırmacıların ortak görüşü Bakû elçiliği sırasında Esendal’ın Çehov’u keşfedip bu tarza

yöneldiğidir. Yazdığı mektuplarında da bu etkilenmeyi görmek mümkündür: “Son zamanlarda da Doktor Çehov’u elden bırakamaz oldum. Bol bol Çehov okuyorum. Çok güç olmasa da birkaç küçük hikâyesini sana tercüme etsem. İnan ki bu ufak tefek şeyler, çok büyük hikâyelerden, piyeslerden daha çok tat verir.”

Memduh Şevket Esendal’ın öyküleri tam da böyledir. Esendal Türk öykücülüğünde sadelikle de derinliğin yakalanabileceğinin parlak örneklerini vermiştir. Onun öykülerinde olağanüstü şeyler olmaz. Küçük bir diyalog, bir anın tespiti yapılan (TOSUN 2013: 34).

Özbek edebiyatında hikâye türünün kurucusu olarak Abdulla Kahhar bilinir. Kahhar eserleriyle Özbek gerçekçi hikâyeciliğini geliştirdi ve bu yolda A. P. Çehov hikâyelerinden etkilendi. Gerçekten de Abdulla Kahhar yetenek yönüyle N. V. Gogol, A. Ostrovski, A. P. Çehovlara yakındır. Abdulla Kahhar; hayatı Çehov gibi algılar, hayatın mahiyetini Çehovane anlar. Bütün gözlükler arasında A. P. Çehov’un gözlüğünün ona uymuş olması boşuna değildir. İşte bu gözlük sebebiyle Abdulla Kahhar hayatının acılı, acılı-komik yanlarını özel bir zihinle kavramış, maharetle tasvir etmiştir (QO‘SHJONOV 1988: 34).

Yazar (...), Çehov sanatının hoşuna gittiği özellikleri üzerinde dururken şöyle der: “Çok lâf yalanın üstünü kapatmak içindir. Gerçek, öyle güzeldir ki süs onun güzelliğini bozar. Üstat Anton Pavloviç’in gözleri kamaştıran hikâyelerini tekrar ve tekrar okuyarak bunlardan güzellik sırlarını aradığımda bu karara varmıştım.” Bu söylenenleri göz önünde bulundurarak Abdulla Kahhar’ın eserlerini okuduğumuzda her iki sanatçının üslupça ve bu üslubun temeli olan estetik bakış açısından yakın olduğunu görebiliriz (KARIMOV 2008: 332).

Çalışmamızın amacı, aynı yüzyılda yaşayarak eserler veren, Türk hikâyeciliğinde Çehov tarzı hikâyeler yazan M. Ş. Esendal ve Özbek edebiyatında da Çehov’dan etkilenen Abdulla Kahhar’ın hikâyelerindeki yakınlığı bilimsel analize tabi tutmaktan ibarettir. Sanatçıların eserleri incelenirken Memduh Şevket Esendal ve Abdulla Kahhar’ın hikâyeleri arasındaki ortak nokta ilk önce hikâye konularında göze çarpar. Bunun nedeni her iki yazarın da Çehov’u kendine üstat bildiği ve onun hikâyelerinden esinlenerek eserler verdiğidir.

Memduh Şevket Esendal ve Abdulla Kahhar’ın konuca benzer hikâyelerini şema olarak sunalım.

Memduh Şevket Esendal’ın hikâyesinin adı	Abdulla Kahhar’ın hikâyesinin adı
Korku (1911)	Korku
Kızımız (1942)	Kızlar (1941)
Düğün (1924)	Düğün (1939)
Hasta (1922)	Hasta (1936)
O Yıllarda	Yıllar (1939)

Yukarıdaki hikâyeler konuca aynı olmasına rağmen hikâyede geçen olaylar açısından farklıdır. Esendal’ın *Hasta* adlı hikâyesi mizah temeline kurulmuştur. Abdulla Kahhar’ın *Hasta*’sında ise dram söz konusudur. Yazar geçmişin zor günlerini, insanların yoksulluğunu Satıbaldı örneğinde gözler önünde canlandırır. Hastayı baktırma, hastane dendiğinde “Satıbaldı’nın aklına fayton ve Ak Paşa’nın resminin bulunduğu 25 somluk para gelirdi.” (QAHHOR 1967: 56).

Esendal, hikâyesinde Tevfik Efendi’nin hastalığını kapris ve tembellik olarak algılar. Yani hikâyenin temelinde ölçü meselesi vardır. Herhangi bir işte ölçünün kaçırılmasının olumsuz neticelere sebep olacağı kaydedilir:

Yatak yumuşak, oda ılık, yaşayış tatlı, herkes sevimli, yalnız ne kadar yazık ki çok sürmüyor! On gün sonra gelen giden seyrekleşti. Karısı da tavuk suyuna çorbayı pişirmez oldu (ESENDAL 2004: 100).

Her iki yazarın da *Düğün* adlı hikâyeleri elbette düğün hakkındadır. Yalnız, Esendal'ın *Düğün*'ünde olaylar hikâye edilirken Türk millî âdetlerine ve geleneklerine dikkat çekilir. Örneğin, yazar düğüne davet etme olayını şöyle tasvir eder:

İki yaşlı kadın, başlarında kolasız tülbent yaşmak, arkalarında kara bezden feraceler, sabahtan başladılar, akşama kadar dolaşacaklar, ev ev gezecekler. Bunlara *Düğün okuyucuları* derler. Herkesi düğüne çağırırlar! (ESENDAL 2004: 118).

Ya da düğün törenine dikkat edelim:

Köyde kına gecesi olacak. Atlar koşacak. Pehlivanlar güreşecek. Şehirden, dolayı köylerden çağrılanlar geliyorlar. Bunları, koy kıyısından davul zurna ile karşıyor, misafir kalacakları evlere yerleştiriyorlar. Hemen bütün köylü gelenleri ağırlamaya uğraşiyor. (ESENDAL 2004: 121).

Hikâye düğünle başlar, ölümle son bulur. Abdulla Kahhar'ın *Düğün*'ü küçük bir olay yani yaşlı insanlar olan Kurban Dede'yle Hatice Teyze'nin nikâhı örneğinde büyük bir dram olarak ortaya konur. Olaylar hikâye edilirken geçmiş hatırlanır:

Eski zamanlarda bunlar gibi yaşlılar değil gençler bile her an ölümü bekler, geceleri dua eder, yani diyebiliriz ki yaşamaktan ziyade ölümü daha çok düşünürlerdi.(...)

“Hâlâ yoksulların zenginler için ev yaparak kendilerine kefenlik için para kazandıkları yurtlar var” dediler. O yoksullar, cahil yoksullardır. Onlara da anlatmak lâzım (QAHHOR 1967:124).

Esendal'ın *Düğün* hikâyesinin muhtevası, yani düğün-ölüm karşıtı temeline kurulan hikâye Abdulla Kahhar'ın *Düğünde Yas* hikâyesini çağırıştırır. *Düğünde Yas* da düğünle başlayarak ölümle sonlanır.

Yazarlar üslubundaki benzerlik, onların hikâyelerinde mizah yoluyla dönemin basit kişilik sahiplerinin hayatını ortaya koyma sırasında görünür. Yoksul cahilliği yüzünden ağızındaki son lokmasından olur. Çehov'un sanatında da basit Rus insanının hayatı ele alınır.

Abdulla Kahhar Özbek halkının basit, çalışkan, mütevazı kahramanlarını yaratır. 1930'lu yıllarda Abdulla Kahhar *Hırsız*, *Hasta*, *Nâr* gibi meşhur eserlerini verdi. Söz konusu hikâyeler yeni Özbek edebiyatının en güzel eserlerindendir (RASULOV 2007: 50).

Yazar, bu hikâyeleri örneğinde hayatta hem maddî hem manevî açıdan zorluklara maruz kalan kahramanlar galerisini yaratır.

A. P. Çehov da yaşadığı dönemin dramlarını, özellikle toplumda aristokrat tabakasının sıradan halka karşı tutumunu mizah yoluyla ifade eden gerçekçi bir yazardır.

Külfet'in (A. P. Çehov) anlamca Nâr'a (Abdulla Kahhar) benzediğini söyledik. Bu benzerlik ilk önce muhtevada göze çarpar. Her iki hikâyede de sıradan insanın dramı ele alınır. Nâr'da hamile karısının basit bir isteğini yerine getiremeyen zavallının dramından bahsedilir. Külfet'te demirci usta hastalanan karısını doktora götüremeden acılı duruma düşer. (QO'SHJONOV M. 1970).

Bilindiği üzere Çehov'un bazı hikâyeleri diyalogla başlar, diyalogla gelişir ve tekrar aynı şekilde sonlanır.

Yazarın *Bukalemun* adlı hikâyesi de yukarıdaki özelliğe sahip eserlerdendir. Hikâyede yazarın dikkat merkezinde bulunan ve okurları cezbeden bağımsız bir olay yoktur. Olay da anlam da karakterlerin tasviri de diyaloga yüklenmiştir.

Abdulla Kahhar da hikâyelerinde diyaloglardan yerinde yararlanır. Onun eserleri diyalogsuz tasavvur edilemez. Diyaloglar hikâyelerin sujesini harekete geçirir, zıddiyeti keskinleştirir, karakterlerin durumu, zevki, seviyesi kısacası manevî durumunu gösterir, eser merkezinde durarak bir mıknaş gibi bütün gânevî-sanatsal unsurları etrafına toplar (HASANOV 2007: 20).

Abdulla Kahhar'ın *Milletçiler* adlı hikâyesi anlamca Çehov'un *Bukalemun*'una yakındır. Hikâyeler, diyalog vasıtasıyla doruk noktasına ulaşır.

Abdulla Kahhar'ın *Kızlar* adlı hikâyesi eski dönemin illetlerinden kurtulamayan Nurmatcan gibi insanların karakterini diyalog vasıtasıyla ortaya koyar:

- Demek evlendi ha?... Peki... Bu yaşta bu iş sizden lâzım mıydı?

- N'apmışım?

- İki kızınız da nezir değil miydi?

- Yaşlı kadın gülmemek için kendini zor tuttu.

- Ha...öyle desene. Nezirse babana nezirdi. Ayrıca günümüz kızlarının ihtiyarı kendi ellerinde. Onların gönlünü almak lâzım.

- Pederimize nezirse ol zatın benden başka mirasçısı yoktur. Ayrıca ben niye Adaletan'ın gönlünü alayım ki? Bu işin bu şekilde hallolması önce sizin, sonra da kızınızın ahreti için lüzumludur (QAHHOR 1967: 134).

Esendal'ın bazı hikâyelerinde de kahramanlar diyalog vasıtasıyla gelişirler. *Haşmet Gülkökan, Keleş, Feminist, İhtiyarlık* adlı hikâyelerinde kahramanların karakterleri diyaloglar yardımıyla ortaya konur.

Recai Bey, sen çok bilgîçsin, feminist nedir?"

"Tuvalet sabunu!"

"Nasıl tuvalet sabunu? Ben sana bu kelimenin manasını sordum!"

"Ben sabun soruyorsun, sandım!"

"Kabahat bende, seni bilirim de gene soruyorum."

Birkaç gün sonra gene bir başkasına:

"Hikmet Beyefendi, affedersiniz, bir istirhamım vardı. Feminist nedir?

"Azizim, bir meslek. Bir de gazetesi vardı sanıyorum. Bir gazete çıkarıyorlardı... Tarihi, efendim, 1880... Evet 1874-75 olacak. Evet ama, bir kere de evde bakar arzederim. Haaa, yok pardon, o 'Femina' idi. Evet Femina! Ve tesis tarihi efendiiiim, 1908, yahut 1909 olacak. Diğeri şimdi hatırımda yok, evde bakar arzederim." (ESENDAL :2004 116).

Abdulla Kahhar hikâyelerinin diğeri bir özelliği, yazarın sözlü geleneklerden yararlanmış olmasıdır. Korku'nun sujesini yaratırken de Abdulla Kahhar sözlü gelenek şekillerinden yararlanmışır (QO'SHJONOV 1970: 30). Olaylar zinciri şu hikâyeyeyle gelişir:

- Çocuktum. Rahmetli babam anlatırlardı. Misafirhanede bir yiğit... İşte böyle rüzgarlı bir geceymiş. "Şimdi kim kabristana gidip Askarponsot'un mezarına bıçak saplayıp gelir?" diye konuşulmuş. O zaman birisi bıçağını kınından sıyırıp "Ben saplayıp gelirim." demiş. Bir koyuna anlaşıp yola düşmüş. Arkadaşları beklemişler, yine beklemişler, yok; tan atmış, evinde de yokmuş, mezarlığa gidip baktıklarında Askarponsot'un mezarının önünde ölüp kalmış! Biçare, mezara bıçağı eteğiyle birlikte saplamış, döneyim dese eteğinden biri çekiyor gibi olmuş da... (YELOK 2012: 56)

Esendal'ın hikâyeleri de Çehov'un hikâyeleri gibi seviyece yüksektir. Yazarın hikâye için seçtiği hayat olayları geniş anlama sahiptir ve bu tür imkânlarına tam anlamıyla uygundur. Hikâyelerinin merkezinde aile, ailedeki maceraları, kadınlara karşı bakış açısı, aynı zamanda o dönem insanların sorunları, sevinç ve acılarına genişçe yer verilerek orijinal karakterler yaratılır.

Esendal'ın *Eyyüb Sultan Yolcusu* adlı hikâyesinde sefere koyulan yaşlı adamın bir anlık yol manzarası kaleme alınır. Bir anlık hikâyeye yardımıyla adamın karakteri, tabiatı ortaya konur. Yazar toplumda böyle

insanların da yaşadığının altını çizer güya. İstanbul'a ilk defa gelen, kalabalıkta kaybolan, gideceği menzili arayan yaşlı adam karakteri; çaresiz, saf, şaşkın, delice bir insan olarak hikâyeye alınır. Hikâyede şehirde yaşayan insanların birbirlerine yabancılaşması konusu eserin mahiyetini oluşturur. Yaşlı adam karakteri Abdulla Kahhar'ın *Hırsız* adlı hikâyesindeki Kabil Dede gibi saf, şaşkındır ve onun gibi durumun altından kalkamayıp ara yolda kalır.

Hayat Ne Kadar Tatlı hikâyesi de *Eyüp Sultan Yolcusu* gibi yolda geçer. Kahramanın ruh hâli insanlar arasında öğrenilir. Farklı kesimler arasındaki karakter farkını göstermekle hikâyenin mahiyeti daha da arttırılır. Kahramanların hareketlerinde, tutumlarında, çevresindekilerle ilişkilerinde benzerlik, aynılık göze çarpar. Bir müddet hayata, doğaya hayran kalan kahramanın durumu, tabiatı tatlı hayaller temelinde gerçekçi bir şekilde ifade edilir.

Çehov Rus Edebiyatında, Memduh Şevket Esendal ise; Türk edebiyatında hikâye türünün önde gelen ve bu türün gelişmesinde etkisi ve katkısı olan yazarlardandır. Çehov, hep kısa, sade, basit ama derin yazdı. Şehrin, kasabanın, köyün doğa koşullarını ve bu koşullar içindeki küçük insanın durgun, saf kaderinin hikâyelerini (ASMA ve GÖKÇELİ 2012: 159).

Esendal ve Abdulla Kahhar da Çehov gibi kısa ve derin yazdılar. Küçük bir türde dönemin geniş çaplı olaylarını kaleme aldılar ve onları tarihe mühürlediler. Ömürlerinin sonuna kadar hikâyelerinde kendi halkının hayatını, yaşam tarzını, örf ve âdetlerini gerçekçi, inanılır bir şekilde ifade ettiler ve hikâyecilikte silinmez iz bıraktılar.

Kaynakça:

- Asma, B.ve Gökçeli, S. “Çehov ve Memduh Şevket Esendal'ın Hikâyelerinde Çocuk”, *Batman University International Participated Science and Culture Symposium*, 18-20 April Batman: 2012.
- Esendal M.Ş. “Hasta”, *Mendil Altında Bütün Eserleri-4*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2004.
- Esendal, Memduh Şevket. “Düğün”, *Mendil Altında Bütün Eserleri-4*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2004.
- Esendal, Memduh Şevket. “Feminist”, *Mendil Altında Bütün Eserleri-4*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2004.
- Esendal, Memduh Şevket. *Mendil Altında Bütün Eserleri-4*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 2004.
- Hasanov, Sh. “Abdulla Qahhorning Hikoyanavislik Mahorati”, *O'zbek Tili Va Adabiyoti*, Toshkent, 2007, № 6.
- Hasanov, Sh. “Abdulla Qahhorning Hikoyanavislik Mahorati”, *O'zbek Tili Va Adabiyoti*, Toshkent, 2007, № 6.
- Karimov, N. *XX Asr Adabiyoti Manzaralari*, Toshkent: O'zbekiston Nashriyoti, 2008.
- Külahlıoğlu, İ. A. “Cumhuriyet Dönemi Türk Hikâyesi”, *Yeni Türk Edebiyatı 1839-2000*, (Editör Ramazan Korkmaz), Ankara, 2015.
- Qahhor, A. *Asarlar*, C. 1, Toshkent: Badiiy Adabiyot Nashriyoti, 1967.
- Qo'shjonov, M. “San'atkor va Hayot”, *Abdulla Qahhor Ijodini Qiyosiy O'rganish*, Filol. Fanlari Doktor. Diss., Toshkent, 1970.
- Qo'shjonov, M. *Abdulla Qahhor Mahorati: Monografiya*, Toshkent: Adabiyot va San'at Nashriyoti, 1988.
- Rasulov, A. *Badiiylik-Bezavol Yangilik*, Toshkent: Sharq Nashriyoti, 2007.
- Tosun, Necip. “Memduh Şevket Esendal: İyimser ve Serinkanlı Bakış”, *Öykümüzün Kırk Kapısı*, Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- Tunç, A. “M. Ş. E: Edebiyatımızın Neşeli ve İnce Kalemi”, *Hece*, 2000, Sayı 46/47.
- Yelok, Veli Savaş. “Korku, Abdulla Kahhar”, *Kurgan Edebiyat*, Sayı:10. Kasım-Aralık 2012.

Қазақстан Аумағында Түркілердің Ислам Дінін Қабылдағаннан Кейінгі Мәдениеті (X-XII ғ.ғ.)

**Culture of the period after Islam acceptance by Turkic people on the
territory of Kazakhstan (X-XII c.c.)**

Ruslan BEGEN *

Түйіндеме:

Түркілердің ең батыстағы мемлекеті - Кіші Азияда XIII ғасырға дейін мемлекеттік тіл Араб тілі болды, бірақ сұлтандар өздерінің түбі түркі екендігін ұмытқан жоқ. Ис-қағаздары мен мәдениет тілі бірте-бірте парсы тілі болып келе жатқан Ирандағы Селжук иелігіне қатысты да осыны айтуға болады. Түркілерден шыққан зиялы отандастарымыздың көпшілігі өз шығармаларын, сол кездегі ғылым, білім, өнер тілі - араб тілінде жазды. Олардың бірқатары - Әбу Насыр әл-Фараби, Махмұд Қашқари, Жүсіп Баласағұни, Ахмет Иассауи, Хорезми Мухаммед ибн Мұса әл-Хорезми, Әлам әд-Дин әл-Жауһари, Әбу Абд Алла әл-Баласағұни, Махмуд бин Әли әт-Тарази, Иақұт әл-Хамауи ар-Руми, Имад әд-Дин Әбу-ул-Қасым әл-Фараби, Байлақ әл-Қыпшаки.

Кілт сөздер: Қазақстан, түркі, ислам, дін, мәдениет

Abstract:

This article says about the culture of the Turks after they accepted religion Islam and about the sages who initiated development of various sciences in the territory of Kazakhstan. It's main feature is that it narrates about turkic sages' paying attention to science and development, their contribution to people's cultural and spiritual development in the X-XII centuries. Furthermore, this article touches upon the need to rebirth of customs and traditions, which are being forgotten, through teaching the history of kazakh and turkic nations.

In the most western country of Turks, in Asia Minor, till XIII century, the state language was Arabic, but sultans did not forget about their Turkic roots. We can say that growing of the clerical and state language into Persian one is connected with Iran's possession of Seljuks. The majority of Intelligentsia compatriots who came from Turks wrote their works in Arabic, as the language of science, education and art in that time was Arabic. Some of them are Abu Nasr al-Farabi, Mahmud Kashgar, Zhusup Balasaguni, Akhmed Yassawi, Khawarizmi Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi, Alam al-Din al-Jawhari, Abu Abd Allah al-Balasaguni, Mahmoud bin Ali al-Tarazi, Yaqut al-Xamawi ar-Rumi, Imad ad-Din Abu-ul-Qasim al-Farabi and Baylaq al-Kypchaki.

* Kazkontent" A.Ş., "Edebiyat Portalı" Internet Projesi Editörü. Astana / Kazakhstan. bega-rus84@mail.ru

Keywords: İslam, culture, Türk, Kazakhstan, Turkic

Kіріспе

Түркілерге ислам дінінің таралуы арабтардың жаугершілік жорықтарымен бірге VIII ғасырдың басында басталды. Араб әскерлерінің басшыларын тұңғыш ислам дінін уағыздаушы деуге болады. Оған қоса мұсылман дінін уағыздаушы мұсылман саудагерлері мен қолөнершілері өз айналымдарында көптеген түркі елдерінде осы дінді таратқандар араб әскерлерінің алдыңғы қатарында болды.

Дамыған қазіргі өркениетті елдердің барлығы – батыстағы Англия болсын, шығыстағы Қиыр Жапония болсын Оңтүстік түкпірдегі Түркия болсын, өзінің билігіне еткен тарихын дәріптеп, тереңде жатқан тамырынан нәр алып, еңселі бәйтерекше біртіндеп өркен жайған. Бай тарихы бар да Түркі халықтары, оның ішінде қазақ елі де солар сияқты өткенді болашақпен ұштастырылып, қанатын кең жайған зәулім шынардай гүлдеп өркениетке жетері ақиқат. Оның негізгі күрделі өткен тарихымызда қаланған қазақтың бай шежіресінде жатыр..

Қазақстан аумағында өмір сүрген ұлы түркі ғұламалары

Түркілердің арасындағы исламның беделі IX-X ғасырларда шамамен 820 жылдан 1000 жылдарға дейін болған қазіргі Түркістанның мәдени облыстары Орта Азиядағы Иран Саманид әулеті билік жүргізген кезден басталды. Әмудария өзенінің арғы жағында орналасқан арабтардың бұл облыстарында Мауреннахр, Жент, Хувера, Яникент қалалары пайда болды.

Исламды қабылдаған Сатук Богра хан бірінші түркі ханы Қашқардың билеушісі болып есептеледі. Ол 955-956 жылдары қайтыс болған және оның бейіті осы күнге дейін Артыш қыстағында тұр. Дегенмен кей мәліметтерге сүйенсек, түркі халқы исламды 960 жылы, сол X ғасырда Сырдарияның төменгі ағысындағы оғыз халқының бір бөлігі қабылдаған.

Белгілі ғалым Бартольдтың айтуы бойынша түркі ханы Сатук Богра хан Абданкерім исламды өз халқымен бірге 955-956 жылы қабылдады. Ол Сатук Богра хан династиясынан Қарахандықтар династиясына көшті.

Географиялық әдебиеттерде түркілердің арасында исламның таралуы туралы деректер жоқ: тарихшылардың айтуы бойынша исламның қабылдану уақыты 960 жыл. Бұл дерек Бағдат жазбасында кездеседі, алайда ол туралы нақты құжат жарияланбаған. Шын мәнісінде мұсылмандықты бірінші Қарахандықтар династиясы қабылдаған. Ол кезде яғни X ғасырдың аяғына дейін Қарахандықтар Қашқарды билеп тұрды, Самархан мен Бұхараны жаулап алды. Басқа түркі халықтарының көпшілігі исламды 1043 жылы қабылдады (Бартольд, 1968: 205)

Баласағұн 940 жылдан бері мұсылман қаласы болып есептеледі.

Әрине жекелеген қалаларда сауданың жандануы бұрын мұсылман емес халықтардың ислам дінін қабылдауына ықпал етті.

XI ғасырда ислам діні Шығыс Түркістанға, Лоп-Норға жетпеді. Себебі солтүстік жолда шекаралық пункт Куча мен Бугур, ал оңтүстікте Черчен болды, яғни Қашқардан арғысы тасада қала берді.

Ислам мәдениетінен тысқары шығыстағы ұйғырлардан ол кезде солтүстік-батысқа көп санды қыпшақ бар еді. Олар Ертіс өзенінен шығысқа қарай созылып жатқан.

Ислам буддизм мен христианнан кейін келгеніне қарамастан, әлемдік және нағыз дінге айналды. Яғни ол бір халықпен шектеліп қалмады.

Арабтардың ең жоғарғы жетістігі ол б.з.б. IV төртінші ғасырда араб жазуының үш түрін ойлап табуы. Жазудың дамуы және бүкіл араб әлеміне ортақ араб тілінің пайда болуы мәдениеттің жоғары деңгейде болғанын көрсетеді.

Исламды қабылдағаннан кейін яғни VII ғасырда барлық қолдан жасалған құдайдың мүсіндері құлатылды. Ислам біздің заманымыздың 622 жылында Арабстанда пайда болды. Ислам «Алланың, Мұхаммед пайғамбардың сеніп, мойындалған, Аллаға берілген, тұжырымдалған, іші-сырты таза, өзіне-өзі» деген ұғымды білдіреді (Аманжолов, 2005: 219).

Алла тарапынан білдірілген өмір мен туындылардың жиынтығын дін деп атайды. Діннің атын ислам деп Алла қойды. Ислам діні тек бір қауымға немесе ұлтқа ғана тән дін емес, бір миллиардтан астам адам мойындаған дін. Сондай-ақ ең соңғы ақыл, білім, мінез-құлық, бейбітшілік және ереже діні. Жинақтап айтқанда, ол сенім бойынша өмір сүру діні болып табылады.

Исламда мұсылмандар өмірінің әр түрлі жақтарын реттеп отыратын көптеген тыйым шарттар бар. Адал асты ішіп-жеуге шақырған. Ислам өсімқорлыққа рұқсат етпейді. Өмірде және ақиретте шаттыққа, бақытқа жету үшін ақыреттік міндеттер орындалуы керек. Онда Аллаға және пайғамбарға, өзімізге және жақындарымызға, мемлекет пен халқымызға, адамгершілікке қатысты бірнеше міндеттер көрсетілген (Аманжолов, 2005: 220).

Манихей діні де әлемдік дін болған жоқ. Буддизм алғашында кең насихатталғанымен, шығыс азият әлемінен аса алмады. Түркілер арасында исламның беделі үстем болмай тұрғанда, сондай-ақ мұсылман дінінің насихатталуы жеткіліксіз жүргізілген жерлерде – Батыстың бір топ халықтары, Шығыс және Оңтүстік моңғолдар христиан дінін қабылдады. Қазір христиан діні тек еуропалықтардың діні болып саналады (Аманжолов, 2005: 223).

Арабтар мен парсылардың мәдени өміріне түркілердің сол кезде қаншалықты араласқандығын анықтау қиын мәселе күйінде қалып келеді. Түркілер еш жерде араб-парсы мәдениетіне толық бас ұрған емес, ешқашан да өз тілін жоғалтқан емес. Бірақ, араб-парсы мәдениетінің ықпалы соншалықты күшті болғандықтан, түркі тілі (XI–XII ғ.) еш жерде мемлекеттік тіл бола алмады.

Түркілердің ең батыстағы мемлекеті – Кіші Азияда XIII ғасырға дейін мемлекеттік тіл Араб тілі болды, бірақ сұлтандар өздерінің түбі түркі екендігін ұмытқан жоқ.

Іс-қағаздары мен мәдениет тілі бірте-бірте парсы тілі болып келе жатқан Ирандағы Селжук иелігіне қатысты да осыны айтуға болады. Түркілерден шыққан зиялы отандастарымыздың көпшілігі өз шығармаларын, сол кездегі ғылым, білім, өнер тілі – араб тілінде жазды. Солардың бірі – Отырардан шыққан Әбу Насыр әл-Фараби (Аманжолов, 2005: 224).

Орта Азия мен Қазақстан жеріне ислам діні таралуына байланысты екі мәдениет, екі алфавит тартысқа түсті. Бірі – түркі мәдениеті мен түркі алфавиті, екіншісі – араб-парсы мәдениеті мен араб алфавиті.

Түркі алфавитін бірте-бірте араб графикасы жеңе бастады. IX ғасырда өмір сүрген Әл-Фараби өз еңбектерін араб тілінде, араб әрпімен жазды. Ол түркі тілін білмеуі мүмкін емес, себебі түркі тілі оның ана тілі еді. Алайда сол заманда араб тілі ғылым тіліне айналғандықтан және туған жерден шет жүргендіктен, ол бірыңғай арабшаға ауысқан.

Әл-Фараби шығармалары бүкіл дүниежүзіне белгілі. Оның “Ғылымды жүйелеу”, “Химия туралы толғаныс”, “Физиканың негіздері туралы толғаныс”, “Музыка туралы толғаныс кітабы” – іргелі ғылымдар саласынан көшелі ой айтқан көрнекті еңбектер. Әл-Фараби Аристотельдің “Метафизикасына” ежелгі заманның өзге де ойшылдарының туындысына түсініктемелер жазып, оларды өз уақытының игілігіне айналдырған. Кемеңгер ғалымның “Қайырымды істер қаласының тұрғындары туралы толғаныс”, “мемлекет қайраткерлерінің мақал-мәтелдері” сияқты еңбектері – қоғамдық әлеуметтік ой-тарихында елеулі іс қалдырған туындылар. Ал

оның өз кезінде дүниенің шартарабына жайылған “Даналық жауһарлары” атты философиялық толғанысы тұтас мың жыл бойына Шығыс жоғарғы оқу орындарында қолдан түспейтін оқулық кітап болған (Аманжолов, 2005: 224).

Ғылымдар жүйесінде Әл-Фараби жаратылыстану–математика ғылымдарына зор көңіл бөледі. Оның математикалық астрономия, музыканың, физикалық-математикалық теориясы, сондай-ақ геодезия мен архитектураның математикалық негіздері жөнінде бірқатар ірі зерттеулері бар.

Әл-Фараби тіл мен ойлаудың, логика мен тілдің өзара байланысы туралы өте маңызды пікірлер айтқан. Оның еңбектерінде ұғымдардың және олардың логикалық мазмұнының, сөздер мен сөз тіркестерінің семантикалық табиғаты мен байланысы атап көрсетіліп, тіл туралы ғылымды топтастыру жайы көрсетілген.

Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы Шығыс пен Батыстың ғылымы мен мәдениетінің дамуына, оның ішінде ибн Туфайл, ибн Рушд, ибн Сина, Омар Хаям, Родтер Бэкон, Леонардо да Винчи және басқа ойшылдардың шығармашылығына зор әсерін тигізді. Сол сияқты Әл-Фарабидің еңбектері басқа оқымыстыларға, оның ішінде әл-Хорезмиге, әйгілі астроном және математик Аббас Жаухари, сондай-ақ тілші Махмұд Қашғаридің еңбектеріне үлгі болған. Өзінің жерлесі Исақ Әл-Фарабиге және Шығыс Қазақстан жерінде туған белгілі географ әрі саяси қайраткер, Қимақ ортасынан шыққан Жанак ибн Хақан әл-Қимақи еңбектеріне ықпалын тигізген (Маданов, 1994: 44).

Әлемнің оқымыстылар қауымы Әл-Фарабиді адамзат ой-санасының теңдесі жоқ алыбы ретінде қастерлеп, қатты құрметтейді.

Фарабиден екі ғасыр кейін өмір сүрген ғұламалар – Махмұт Қашқари мен Жүсіп Баласағұни өз шығармаларын араб әрпі мен түркі тілдерінде жазған (Аманжолов, 2005: 225).

Махмұд Қашқари (XI ғасыр) Махмұд ибн әл-Хүсейн ибн Мухаммед әл-Қашқари Қашғарда туса керек. Автордың айтуынша, Қарахан әміршісі Насыр ибн Әли тұқымынан шыққан. Әкесі Ыстықкөлдің оңтүстігіндегі Барсханда туған. Махмұд бастапқы білімін Қашғар қаласынан алады, кейін өзінің білімін көтеру үшін Орта Азия мен Иран елінің қалаларын аралайды. Ол біраз уақыт Бағдат қаласында тұрған. Онда араб тілін оқып үйренеді. Махмұд түріктердің тілі мен аңыз әдебиетіне ерекше көңіл бөліп, әрбір түрік тайпаларының қоныс жерлерін аралап сапар шеккен. Түріктердің сөздерінің мағынасын, өлеңдерін, жұмбақтарын, ертегілерін, әдет-ғұрыптарын жазып алады. Байқауларын жинақтап “Диуани лұғат ат-түрік” (“Түркі сөздерінің жинағы”) деген еңбек жазды. Бұл еңбектегі ежелгі орта ғасырдағы түріктің халықтық өмірінің нағыз энциклопедиясы деп атауға болады (Маданов, 1994: 45).

Махмұт Қашқаридің “Диуани лұғат-ат түрік” атты кітабы былай басталады: “Қайырымды, мейірімді Алланың атымен бастаймын. Енді Мұхаммедтің ұлы Құсайынның перзенті Махмұттың айтар әңгімесіне назар салаңыз: “Мен тәңірдің гүлденген мемлекетті түркілердің топырағында жаратқанын, өмір бірліктері мен сол топырақты ғажайып өрнектегенін көрдім. Тәңір оларды Түркілер деп атап, асқан салтанатқа ие қылды. Түркілер өздерінің қатарына қосылғандарды барлық игі тілектеріне ортақтастырып, злымдардың зорлық-зомбылықтарынан сақтады. Олардың қаһарынан сақтану үшін түркілердің салты мен жолын ұстау сол заманның ақыл-иелеріне дәстүр болып қалыптасты. Қасіретке мұңын түсіндіріп, шағыну үшін түркілерге өз тілінде сөйлеуден басқа жақсы жол жоқ” жазған (Аманжолов, 2005: 225).

Махмұт Қашқаридің “Диуани лұғат ат-түрік” (“Түркі тілдерің сөздігі”) атты еңбегі 1072 жылы басталып, 1074 жылы 10 ақпанда жазылып біткен. Еңбектің түпнұсқасы бізге жетпеген. Оның жалғыз көшірмесі 1266 жылы жазылған. Махмұт Қашқари Қашқарда туып, жастық жігіттік шағын Баласағұнда өткізіпті. Ол араб тілі мен араб әдебиетін, парсы мәдениетін өте жақсы білген. Грамматика жазудың классикалық әдісін жете меңгерген. М.

Қашқаридің еңбегі туралы алғашқы деректер XIV ғасырдан басталады. Еуропаға тараған Махмұт Қашқари еңбегі туралы алғашқы хабарлардың бірі – 1904 жылы Венгер академиясы жариялаған лингвистикалық жинақтағы мәлімет. Махмұт Қашқари еңбегінің шын мәнінде зерттеу объектісіне айналуы, оның үш томдық түпнұсқасы 1915-1917 жылдары Стамбулдағы Ахмет Фирхат баспасынан шығу кезеңінен басталады. Көлемі жағынан I том – 463 бет, II том – 294 бет, III том – 333 бет. Барлығы 1063 беттен тұрады. Осыдан кейін-ақ, бұл аталған еңбек хақында бірқатар пікір, хабарлар жарияланып, ол батыс, шығыс елдеріне түгелдей мәлім болды. Өзбек тіліндегі аударманың I томы 1960 жылы, II томы 1963 жылы жарық көрді. Түріктің білімпазы Б. Аталаи “Диуани лұғат ат-түріктің” үш томдық аудармасын (1939-1941 ж.) 1914 жылы шыққан түпнұсқасындағы сөздердің бір томдық тізімін жасап шығарды. Бұл еңбектің материалдары әрқилы зерттеу жұмыстарын жүргізуге кең жол ашып берді. Әсіресе “Диуани лұғат ат-түріктің” зерттелу тарихындағы екінші бір кезең оның түркі тіліне аударылып бітуі деп есептеуіміз керек. Әңгіме болып отырған еңбек, негізінен алғанда, М. Қашқари заманындағы түркі тілді халықтардың қоғамдық өмірі мен рухани дүниесінің алуан саласын қамтитын материалдарға толы. Онда тарихи, әлеуметтік жағдайларға, әдеби мұраларға, мәдениет пен тіл ерекшеліктеріне географиялық суреттеулер мен астрономиялық атауларға, тағы басқа болып жатқан мәселелерге байланысты аса бай мәліметтермен нақтылы мысал, фактілер келтірілген. Еңбектен грамматикалық ережелерді, халық ауыз әдебиеті үлгілерін, өлеңдер мен жырларды, толып жатқан тарихи құнды материалдарды кездестіреміз. Ал енді “Диуани лұғат ат-түрік” түркі тілдерінің бәріне тән қазына, ортақ мүдде деп қараймыз. Онда талай-талай тайпалар мен рулардың ауызекі сөйлеу тілінен алынған материалдар жинақталған. Махмұт Қашқаридің өз айтуы бойынша ол бүкіл түркі халықтарын түгелдей аралап шыққан да, сол кездегі Қарахандықтар мемлекетінің астанасы болған Қашқар қаласына барып, түркі тілдерінің салыстырмалы грамматика оқулығын жазуға кіріскен. Оның еңбегінде өз заманының түркі тілдері сол тілде сөйлейтін халықтардың географиялық, орналасу тәртібі бойынша Византиядан шығысқа қарай рет-ретімен аталып өтіледі.

Тілдердің тазалығы мен қолдану ерекшелігі жағынан Махмұт Қашқари татар, ұйғыр тілін өз алдына жеке топ етіп, бөліп қарайды да, қырғыз, қыпшақ, оғыз, яруқ тілдерін таза түркі деген пікір айтады. Махмұт Қашқаридің ойынша түркі тілдерінің ең жеңілі – оғыз тілі де, ең жақсысы, қолдануға қолайлы тіл – яғма, туғси тілдері мен қазіргі Қазақстан территориясын, яғни Іле, Ертіс, Еділ өзендерінің бойын жайлаған халықтардың тілі. Күні бұрын қолданылып жүрген тілдер деп, бұл тілдердің ішінен башқұрт, татар, қырғыз, ұйғыр тілдерін айтуға болады дейді. Сонымен түркі тілдерінің Махмұт Қашқари жасаған алғашқы классификациясы екі түрлі негізге: 1) түркі халықтарының орналасу ретіне яғни географиялық мәліметтерге, 2) түркі тілінің әрбір тобының өзіне тән фонетикалық және морфологиялық қасиеттеріне, яғни лингвистикалық қасиеттерге сүйенген жазған (Аманжолов, 2005: 226).

Жүсіп Баласағұнның XI ғасырда түркі тілінде жазған педагогикалық трактаттары кеңінен өріс алды. Жүсіп Баласағұнның «Құдатғу Білік» (1070 ж.) («Құтты Білік») атты кітабы – сол кездегі түркі тілді халықтың дүниетану тақырыбындағы алғашқы шығарма. Мұнда адамға білімнің тірліктегі мәні, адам іс-әрекетінің оңы мен терісі, тілден келетін пайда мен зиян, билеуші әкімдерге қажетті асыл қасиеттер, әр текті жұртшылық өкілдерінің тілін таба білу т.б. хақындағы ой-толғамдар, отбасы мен неке, ұл мен қыздың тәрбиелі өнегесі, бала мен ата-ананың қарым-қатынасына байланысты мәселелер жан-жақты сөз болған жазған (Аманжолов, 2005: 227).

XI ғасырда Жүсіп Баласағұни мен Махмұд Қашқаридың түрік тілінде жазылған әдеби еңбектері тез тарады. Жүсіп Баласағұни 1015 жылы Баласағұн қаласында туған. Ол түрік отбасынан шыққан, жас кезінен бастап жақсы білім алып, әдебиетпен шұғылданған. Парсы-тәжік әдебиетін көп оқыған. Жүсіп өз еңбектерін Қарахан әулеті Богра-қара хақанға тарту еткен.

Осыдан кейін хан оны жоғарылатып, мемлекеттік бақылау қызмет басшысы етіп қояды. Оның бұдан арғы өмірі туралы деректер жоқ.

Жүсіп “Құдатғу білік” (“Құт негізі – білік”) деген 6520 бет тұратын поэма жазған. Автордың пікірінше, ол идеалды қоғамның нормаларын, ондағы түркі топтарға бөлінген адамдардың мінез-құлқын, билеушілер мен бағыныштылар арасындағы өзара қарым-қатынас ережелерін сипаттайтын терең мағыналы философиялық диалектикалық шығарма. Осы еңбекте ел басқарған әкімдерді жаман қылықтардан сақтандырған (Маданов, 1994: 44).

Грек ойшылдары сияқты дүниенің негізі болған төрт нәрсе: жер, су, ауа, от дейтін төрт принципті Жүсіп Баласағұни да ұстанған, Жүсіптің есімін әлемдік әдебиет тарихында өшпестей қылып жазып қалдырған бірден-бір әдеби мұрасы – «Құдатғу Білік» дастаны. Дастан – қазіргі түркі тілді халықтардың орта ғасырдағы тарихы, қоғамдық саяси өмірі, ғылыми әдебиеті мен мәдени дәрежесі, әдет-ғұрпы наным-сенім жөніндегі аса қызықты, әрі қыруар мол деректер беретін көркем туынды. Бұл дастан мемлекетті басқару әдістерін, адамгершілік принциптерін, қоғамдық саяси мәні бар түрлі ережелер мен заңдарды, әдет-ғұрыптар нормасын қамтып энциклопедиялық дәрежеде жазылған көркем туынды.

«Құдатғу Білік» дастанының бүгінге дейін сақталып жеткен үш нұсқасы бар: Вена нұсқасы, Каир нұсқасы және Наманган нұсқасы. Бұл дастанның негізгі идеясы төрт принципке негізделіп жазылған:

- 1) мемлекетті дұрыс басқару үшін қара қылды қық жаратындай әділ заңның болуы;
- 2) бақ дәулет яғни елге құт қонсын деген тілек;
- 3) ақыл-парасат мәселесі;
- 4) қанағат –ынсап мәселесі.

Жүсіп Баласағұнидан бір жарым ғасыр кейін өмір сүрген аса көрнекті ойшыл Ахмет Иассауи де өз шығармаларын түркі тілінде жазғанымен, араб алфавитін қолданған.

Кейбір мәліметтер бойынша Ахмет Иассауи 1166-67 жылдары Сайрамда туыпты. Түркілерден Ахмет есімін алған ол «Иассауи ата» атанып, түркілер арасында ислам дінін насихаттауға зор үлес қосты. Оның түркі тілінде жазған мистикалық рухтағы өлеңдері Құран сөзіндей құрметтеледі.

Ахметтің өзі Хамаданнан Түркістанға келген үшінші халиф болды, бірінші халиф – 1140 жылы дүние салған Юсуф Хаммадани Мервада (Марыда) мистиктер мектебінің басында болған. Юсуфтың екінші халифі яғни Ахметтің тікелей тәлімгері 1157 жылы дүниелен өткен шейх Абу Мухаммед Хасан Хусейн әл-Андаки болды.

Сырдария аймағында Ахмет Иассауидің беделі өте жоғары болған. Оны XIV ғасырдың соңында Темірдің Ахметке арнап тұрғызған кесенесін де аңғаруға болады.

Ахметтің оқушылары мен ізбасарлары арасында түркі тілінде жазатын бірқатар мистикер болды және олар да «Ата» деген атқа ие болды. Соның ішінде Қайым ата және қазіргі Хорезммен байланысты аталатын Сүлеймен Бақырғани бар.

Ахмет секілді Хакім ата да түркі тілінде проза үлгісімен жазылған бірқатар мистикалық мұра қалдырды. Хакім Ата да Ахмет сияқты шығармаларын бұқара қауымға арнап қарапайым тілмен жазды

Қожа Ахмет Иассауидің бізге жеткен туындысы «Диуани Хикмет» («Даналық кітабы»). Бұл еңбек Стамбул, Казан, Ташкент қалаларында өткен ғасырда әлденеше рет басылды. Оны қазақтарға арнап 1901 жылы Қазанда Тыныштықұлы бастырып шығарды. Ахмет Иассауи өлеңмен жазылған бұл туындысында өзінің бала күнінен бастап 63 жасқа дейінгі ғұмырын баян етеді (Аманжолов, 2005: 228).

Қала халқының мәдени өмірінен ислам дінін уағыздаушы сопы ақындардың ішінде Ахмет Иассауи шығармалары елеулі орын алады. Оны Қожа Ахмет Иассауи деп те атайды. Ол Оңтүстік Қазақстандағы түркі халықтарының арасында ислам мен мұсылман дінінің тарауына зор әсерін тигізді. Оның өлеңдері көпшілік арасында кеңінен тарады. Оның өлеңмен жазылған “Диуани хикмет” (“Даналық жайындағы кітап”) деген еңбегі бар. Ақиқатты, шындықты, адалдық пен тазалықты уағыздаған Қожа Ахмет Иассауи бір өлеңінде былай дейді:

Қожа Ахмет, басыңды елге ие біл,
Ақиқатты ары таза сүйе біл.
Дүниеқорлар кетсін бықсып өзімен,
Халық ғана дүниеге ие бұл.

Ахмет Иассауидің Хакім ата деген атпен елге есімі белгілі болған Сүлеймен Бақырғани (1186 ж. өлген) сияқты шәкірттері де аз болмаған. Қожа Ахмет Иассауидің өмірінен деректер өте аз. Аңыздарға қарағанда, Қожа Ахмет Иассауидің қайтыс болған жылы 1166 (67) деп есептеледі. Ол Сайрамнан (Испиджаптан) шыққан, оның ұстазы исламды уағыздаған белгілі Арыстан баб (немесе Баб Арыслан) болған (Маданов, 1994: 45).

IX ғасырдағы Орта Азияның математигі әрі астрономы Хорезми Мухаммед ибн Мұса әл-Хорезми (туған, өлген жылы белгісіз) Хиуада туған, өмірінің ұзақ уақытын Бағдатта өткізген. Хорезмидің «Әлжабур уа әл-муқабала» атты еңбегі – математиканың бір саласы – алгебраны дербес баяндауға арналған тұңғыш кітап, сондықтан да Хорезмді кейде алгебраның атасы деп те атайды. Хорезмидің «Үнділер есебі бойынша қосу және азайту кітабы» (арифметиканың – санаудың ондық позициялық жүйесіне негізделген) Шығыс пен Батыс елдеріне үлкен ықпал етті. Ал оның «Жер түрлері жайындағы кітабы» араб тілінде жазылған бірінші географиялық кітап болды (бұл кітап 1878 жылдан белгілі). Хорезми астрономия, күн сағаты туралы да еңбектер жазған. Тригонометриялық кестелер жасаған. Хорезмидің еңбектері XII ғасырдан бастап латын тіліне аударылып, Еуропаға кеңінен мәлім болды, оның есіміне байланысты дүние жүзінде алгоритм термині қалыптасты.

Сонымен бірге Үргеніште әл-Бируни және Әбу Әли ибн Сина (Авиценна) сияқты ірі ғалымдар жұмыс істеді.

Хорезми, әрине, парсы тілінде жазатын ғалымдар мен ақындар арасында парсы мәдениетінің ықпалында болды, олардың арасында Хорезмдіктер де жоқ емес еді. Хорезм шаһтардың ішінде парсы тілі мемлекеттік тіл болып есептелді.

Хорезмде өмір сүріп, еңбек еткен ғалымдар Замах-шари мен Шахристани XII ғасырда әлемдік деңгейге көтерілді. Замахшари 1221 жылы Хорезмнен Үндістанға кетіп, 1231 жылы Батыс парсы елінде ғылыми жұмыстарын жалғастырды. Монғолдармен соғыс кезінде қаза тапты. Оның негізгі тақырыбы – түркі патриотизмі еді (Аманжолов, 2005: 228).

2. Ғылыми еңбектерін түркі және парсы тілінде жазған түркі ғұламалары (X-XII ғ.ғ.)

IX-XII ғасырларда түркіден шыққан көптеген ғұламалар араб және Иран жеріне барып әлемдік ғылымға үлкен үлестер қосты. Олар: Әлам әд-Дин әл-Жауһари, Бурһан әд-Дин Ахмад, Әл-Фараби, Әбу Абд Алла әл-Баласағұни; Махмұд бин Әли әт-Тарази, Әбу Таһир Мут хаммад әт-Тарази, Имад әд-Дин Әбу-ул-Қасым әл-Фара-би, Байлақ әл-Қыпшақи. Бұлар өз шығармаларын араб не парсы жерінде солардың тілінде жазды.

Әлам әд-Дин әл-Жауһаридің есімі Кеңес Одағы Және кейбір шетелдік ғалымдардың еңбектерінде аталады. Мысалы, Кеңес ориенталистері Г.П. Матвиевская мен Б.А. Розенфельдтің

«Орта ғасырлардағы мұсылман математиктері мен астрономдары және олардың еңбектері» (VIII-XVII ғ.) атты зерттеуінде «Алам ад-Дин Абу-ул-Хасан Али ибн Исмаил әл-Жаухари (X-XI вв.) известный под именем арраккаб салар (“военочальник кавалерий”) из Багдата, по-видимому, сын известного грамматика Абу Насра Исмаила ибн Хаммада әл-Джаухари (ум. ок. 1002) из Джаухара близ Фараба, ныне южный Казахстан, математик и мастер астрономических инструментов» – дейді (226 бетте). Олар да Әлам әд-Дин әл-Жаухари отырарлық Исмаил әл-Жаухаридің ұлы екеніне назар аударған.

Жоғарыда айтылғандай, Әлам ад-Дин туралы деректерді шетел шығыстанушысы неміс ғалымы Генрих Зутердің (1848-1922) еңбегінен де ұшыратамыз. 1877-1906 жылдары Лейпцигте «Арабтардың математиктер мен астрономдары және олардың еңбектері» деген атпен шыққан еңбегінде ол отырарлық атақты тілші Исмаил әл-Жаухаридің баласы Әлам әд-Дин туралы бірнеше жолдық деректер келтірген.

Г.Зутер Әлам әд-Динді «известный ученый, превосходный и искусный в математических науках, известен также благодаря изготовлению и использованию астрономических инструментов. Его отличные произведения получили широкое распространение», – деп жоғары бағалайды (Дербісәлиев, 1991: 146).

Ибн Саид әл-Китфи дерегі Әлам әд-Диннің негізінен астрономия, геометрия, математика, философия сияқты ғылым салаларына қатысты еңбектер жазғанын дәлелдейді.

Әлам әд-Динді энциклопедист ғалымдар санатына жатқызуға да болар еді. Оның өзіндік себебі де бар. Орта ғасырларда кез-келген ойшыл ғылымның барлық саласымен айналысуына тура келген. Мысалы, Әлам әд-Диннен бар-жоғы жүз-ақ жыл бұрын өмір сүрген. Әбу Насыр әл-Фарабидің философия, логика, астрономия, филология, психология, педагогика және аударма салаларымен ғана емес, медицина, тіпті музыкамен де әуестенгенін, оның теориясы туралы шығарма жазғанын да білеміз. Әлам әд-Дин отырарлық атақты лексикограф, белгілі ақын Исмаил әл-Жаухаридің ұлы болғандықтан, әдебиетіміз бен мәдениетіміздің тарихына кіріп, шығармаларын араб тілінде жазған ойшылдар санатында тұруы керек деп ойлаймыз (Дербісәлиев, 1991: 149).

Бұрхан әд-Дин Ахмад бин Әби Хафс бин Иусуф әл-Фараби XI ғасырдың басында туған, мекені Отырар өлкесінде Қарахан әулеті құрған феодалдық мемлекеттің түрлі соғыстар мен шапқыншылықтар, алауыздықтар әсерінен ыдырап, тарих сахнасынан ауытқып кету қаупі басталған кезде дүниеге келген. Қолымызда даңқты жерлесіміздің өмірбаяны немесе шығармаларынан толығырақ дерек беретін жазба мағлұматтар жоқтың қасы десе болады. Ол жайлы тек Карл Брокельманның «Араб әдебиетінің тарихы» атты еңбегінен (Қосымша 1-том, 651-бет) бірнеше жолдан тұратын деректі ғана жолықтырамыз. Соған қарағанда, Отырар ұлының өз аты – Бұрхан әд-Дин Ахмад (Дербісәлиев, 1991: 147-148).

Әби Хафс – әкесінің есімі, ал бабасының есімі – Иусуф әл-Фараби деген атау әдеттегідей оның туған жерін білдіреді.

Бұрхан әд-Дин алғашқы білімді Отырарда алғандығына дау жоқ. Ол кезде Иасы (Түркістан), Исфиджап (Сайрам), Тахи, Шаш (Ташкент), Сауран, Сығанақ қалаларында араб, парсы жұртынан келген дін өкілдері сондай-ақ түрлі ғалымдар осы аталған жерлерге саяхатшы, саудагер немесе зертеуші ретінде келіп, өз тілдері бойынша дәріс берген.

К. Брокельман оның «Заллат әл-Кари» («Оқу үстіндегі қате») деген еңбегін ғана айтады. Соған қарағанда, Құранды дұрыс үйрену Бұрхан әд-Дин өмір сүрген тұста да күн тәртібінен түспесе керек. Жалпы Құран оқудың канонға айналған 7 түрі бар. Зерттеушілердің пікіріне қарағанда, Құран оқу кезінде қате, әдетте, кейбір әріптерді дұрыс айта алмау, паузаны дұрыс жасай алмау сияқты жайттар төңірегінде болады екен. Бұрхан әд-Диннің «Оқу үстіндегі қате» атты еңбегі

нақ осы мәселеге арналады. Соған қарағанда, ол араб тілі мен әдебиеті, дін тарихы, Құран мен сүннетті жақсы білген.

Бұрхан әд-Динді Карл Брокельман 1174 жылы қайтыс болған дейді. Ол өзінің туған мекені – Отырарда көз жұмды ма, әлде өмірі алыстағы араб елінде Әбу Насыр әл-Фараби секілді шаңыт жолға сағына қарап өтті ме, ол жағы белгісіз. Жерлес ғалымымыздың аталған еңбегінің қолжазбасы қазір Петерборда сақтаулы.

Әбу Абд Алла әл-Баласағұни алғашқы білім нәрін туған мекенінде алған деуге болады. Ол кейін сол кездері бүкіл шығыс жұртының рухани орталығы болған Бағдатқа сапар шегеді. Араб тілі мен әдебиеті, тарихы мен философиясын оқып үйреніп, жақсы меңгерді. Иакут әр-Руми оның араб жұртында «Әт-Түрк» деген атпен белгілі болғанына назар аударады: “Ол Мұсылман құқы бойынша Бағдаттағы Әбу Абд Алла әл-Дамғани әл-Ханафи (1085-1086) атты қажыдан дәріс алды” деп жазады.

Соған қарағанда, Баласағұндық зиялы жан ғылым салалары ішінде шарифат заңы бойынша маманданып, өмірі мен шығармашылығын тек соған арнаған десе болады.

Махмуд бин Әли әт-Тарази алғашқы білімді туған мекені Таразда алған. Ол өзінің шығармаларын сол кездегі ғылым, білім мен өнердің тілі – араб тілінде жазған. Өйткені X ғасырдың өзінде «Қазақстанның оңтүстік өлкелерінің исламдандырылуы, мұсылман дінінің көшпелі аксүйектер ортасына терең тамыр жаюы нәтижесінде ежелгі түркі руна жазуы ығыстырылды». Орта Азия мен Қазақстанның жергілікті түркі тілінде және иран тілінде сөйлейтін ортасынан шыққан ғалымдардың, әдебиетшілер мен ақындардың үлкен бір тобы өз шығармаларын сол кездегі халықаралық ғылыми тілдің рөлін атқарған араб тілінде жазды.

Иақұт әл-Хамауи ар-Руми ортағасырлық ойшыл, тарихшы Әбу Сағд Абд әл-Карим әс-Саманидің (1113-1169 ж.) 1122 жылы «Мұғджаз шуйух» (“Шайқылар сөздігі”) деген еңбегінде жерлесіміз жайлы «Мен оның қолынан иджаза (диплом) алып едім» (4-том, 27 бет) дегенін тілге тиек етеді. Олай болса, Махмұд Тараздағы үлкен бір ғылым ордасын басқарған деп батыл айтудан тартынбаймыз.

Әбу Таһир Мухаммад әт-Тарази. Әбу Таһир Мухаммад бин Аби Насыр Ибрахим бин Макки әт-Тарази «һаджир» (келімсек) деген атпен белгілі болды. Осының өзі – ақ оның Иранда ғұмырын өткізгенімен, жергілікті халық оны келімсек деп атағанын Исфаһанда өмір сүргенімен, Талас бойындағы тараздық боп қалғанын аңғартады.

Киік менің жарамды тырнайды, жанарыма ол ұйқы бермейді.

Ол түркі нәсілді Тараз киіктерінен еді

Оның екі бетінің сұлулығы жібек іспетті,

Оның екі беті Тараз секілді мукус (хош иісті – Ә. Д.)

Көгершіннің алқасы және бұлбұлдың сазы,

Тауыстың сұлулығы, һәм сұңқардың қуаты. (секілді – Ә. Д.) (Дербісәлиев, 1991: 152).

Тараз ақынының қаламынан туған бұл жыр жолдарынан Отанын, туған даласын сағынған көңіл-күйі сезіледі. Туған даласының киігі де есіне түсіп, ұйқысының қашқаны, аңсаған арудай елес берген сол киіктің түркі нәсілді екенін ақын әдемі кестелеген.

Мүмкін, ақынның киік деп отырғаны Тараздың мың бұралған қыпша бел, сәукелелі сұлулары шығар (Дербісәлиев, 1991: 153).

Имад әд-Дин Әбу-ул-Қасым әл-Фараби. Имад әд-Динді Отырарда 1130 жылы туған деп шамалауға болады. Алғаш Отырар медреселерінің бірінде білім алған ол сол кездегі өз тұтастары

сияқты философия, этика, логика, тарих, география, астрономия т.б. ілім салаларынан мол сусындаған. Оның қаламынан туған терең ойлы еңбегі осыған куә.

Имад әд-Дин атақты жерлестері Әбу Насыр әл-Фараби, Исақ әл-Фараби, Исмаил әл-Жауһари секілді орта ғасырлардағы өнер мен білім, ғылым ошақтары Бағдад пен Басра, Куфа мен Мосул, Дамаск мен Каир секілді қалаларға барып білімін молықтырды ма, яки Отырар мен Иасыдан, Самарқан мен Бұқарадан шығып алысқа ұзаған жоқ па, ол жағы әзірге белгісіз. Тек ол жайлы қалам тартқан ориенталистер Имад ад-Динді 1210 жылы Қайтыс болды деп қана жазады.

Имад ад-Дин еңбегінің толық аты – «Халисату-л-ха-қаик лима фини мин әл-асалиб (фи ануа әл-улум) ад-даких» («Ғылым түрлері») нәзік тәсілмен (стильмен) жазылған.

Ч.А.Стори жерлесіміздің бұл туындысы 1200 яки 1201 жылдары жазылғанын мәлімдейді (Дербісәлиев, 1991: 155). Осыған сүйенсек, Имад ад-Дин өз еңбегін Шыңғыс хан Отырарды қиратардан небәрі 17-18 жыл бұрын-ақ бітірген сияқты. Шығарма күні бүгінге дейін жеке кітап болып баспа бетін көрген жоқ. Қазан басылымын есептегенде, жерлесіміздің аталған шығармасы қазір Үндістан, Голландия, Түркия, Мысыр, Ватикан сияқты елдердің кітапханаларында, сондай-ақ, КСРО ҒА Шығыстану институтының қолжазбалар қорында сақталған. Кеңес ориенталистерінің жазбаларына қарағанда, Имад әд-Диннің бұл шығармасының Шығыстану институтындағы нұсқасы 1700 жылдары көшірілген. Көлемі -117 бет.

Байлақ әл-Қыпшақи. Байлақ әл-Қыпшақи Мысырды мәмлүктер билеген кезде өмір сүрген. Кейбір деректер бойынша, ол еңбектерінің кейбірін Мысырды қыпшақ текті сұлтан Бейбарыс билеген кезде жазған-ау деуге келеді. Отаны – Дешті Қыпшақ даласын монғолдар басып алғаннан кейін жас Бейбарысты жат жерліктер сириялық саудагерлерге 800 дирхамға сатып жіберген. Ағылшын шығыстанушысы Э.Ую Лейн (1801-1876) ХІХ ғасырдың бірінші жартысында Каирден жазып алған қиссаларының ішіндегі ең белгілісі, ең жиі айтылатыны осы Бейбарыс екенін жазған. Сондай қиссаларының бірінде Бейбарыстың Хорезм шахының тұтқынға түскен баласы екені туралы айтылса, ал енді бір деректерде оның Отырар немесе Жайық бойындағы қыпшақтардан шыққандығы сөз болады. Қалай дегенмен де оның әйтеуір қазақ сахарасының перзенті екені анық еді.

Жасынан батырлығымен көзге түскен Бейбарыс ақырында Мысыр сұлтаны дәрежесіне көтеріледі. Әл-Малик аз-Захир Рукн ад-Дунийа уа ад-Дин Бейбарыс әл-Бун-дукрари ас-Салих деген титул алған жерлесіміз Мысырды билеген тұста осы елдің әлеуметтік және ғылыми өмірі шарықтап өскен. Түрлі елдермен дипломатиялық қатынас жақсы жолға қойылады. Мысыр әскерлерінің көпшілігі де қыпшақтар еді. Сарай тілі де жоғарыда айтылғандай қыпшақ тілі болатын. Байлақ әл-Қыпшақи осы Бейбарыс тұсында өмір сүріп, шығармаларының көпшілігін сол кезде жазған деуге болады. Байлақ әл-Қыпшақи да Бейбарыс секілді сатылып барды ма, ол жағы белгісіз, нақты дерек жоқ. Өзге жерлестері сияқты Байлақтың да Бейбарыс билеген Мысырды яки Сирияны өсіруге өз күшін салғаны анық.

Бейбарыс өз сарайына тек ғалымдар ғана емес, сонымен қатар көрнекті сөз зергерлерін ақындар мен әншілер, бишілер секілді өнер адамдарын көбірек топтастырған. Солардың ішінде Халабтағы (Сирия) сұлтан Сайф әд-Даула әл-Хамданидің (Х ғ.) сарайында тұрған Әбу Насыр әл-Фараби (870-950) сияқты Байлақ әл-Қыпшақи тек жаратылыстану ғана емес, сонымен бірге тіл білімі бойынша да еңбектер жазған.

Поляк шығыстанушысы Ананияш Зайончковский «Мәмлүк мемлекеті дәуіріндегі араб-қыпшақ сөздігі» деген еңбегінде Париждегі ұлттық кітапханадан табылған түркі текті Жамал әд-Дин Мұхаммад Абд Алла ат-Туркидің (ХІV ғ.) «Бұл-ғат әл-мүштақ фил-луғат әт-түрк уа әл-кифджак» – «Түрік және қыпшақ тілін үйренгісі келетіндерге арналған (толық жеткілікті) кітап» атты еңбегін зерттей келе, Әт-Турки шығармасының кіріспесінде оның өз сөздігін құрастыруда бірқатар еңбектерге сүйенгенін айтады. Сондай-ақ, ол андалусиялық Асир ад-Дин Әбу Хайян,

Мухаммед бин Иусуф әл-Гарнати (1256-1344 ж.) деген ғалымның «Китаб әл-идрак ли-лисан әл-атрак» – «Түркі тілі туралы жазылған түсіндірме кітап» іспетті еңбек жазуы, Ала әд-Дин Бейлік (Байлық) әл-Қыпшақидың «Ән-Әнуар әл-мудиға» – «Жарық нұры» атты еңбегі арқау болғанын ескерткен. Бірақ, өкінішке орай, біздің заманымызға Әбу Хайян сөздігі жеткенімен, оны жазуға арқау болған Байлақ әл-Қыпшақи еңбегі күні бүгінге дейін жоғалдыға саналып келді (Дербісәлиев, 1991: 161).

Түркі мемлекеттері уақыт және мекен жағынан қарастырылған кезде “Түркі мемлекетін басқару дәстүрі” назардан тыс қалмау керек. Өйткені, көне дәуірде түркі болмысына, тіпті билігіне куә болмаған аймақты табу мүмкін емес. Сондықтан түркі тарихын зерттеу және ғылыми нәтижелерге қол жеткізу мәселесі сияқты түркі тарихын түсіндіру және үйрету мәселелері де мұқияттылық пен аңғарымпаздықты қажет етеді. Батыс әлемі өзінің жағрапиялық және тарихи шарттарын назарға ала отырып тарихын дәуірлерге бөлген және осылайша тарихты оқыту мәселесінің шешімін тапқан. Түркі тарихын батыс әлемінің дәуір жүйесі арқылы анықтау мүмкін емес. Сондықтан, түркі тарихын оқытуды оңайлату үшін түркі мемлекеттері әр түрлі территорияда құрылса да, бір жүйе ішінде қарастыра отырып, оқыту керек. Мысалы, ислам дінінің түркілер тарапынан қабылдануын орта ғасырлардың басы деп қабылдауға болады. Өйткені, ғылым, технология және, пікір және мемлекет басқарудағы табыстарға сай бұл кезең өркендеу кезеңі болады. Түркі дүниесі үшін тоқырау кезеңі ретінде XVII ғасыр мен бүгінгі таңдағы түркі дүниесі деп бөле аламыз (Ювалы, 2004: 32).

Түркілердің жаппай мұсылман болулары, әсіресе X ғасырда қарқынды күшейе түсті. 900 жылдың өзінде Еділ (Волга) төңірегінде мекендеген Бұлғар түркілері арасында мұсылмандыққа мықты бет бұрыс болған. Мысалы, Еділ Бұлғарлары әміршісі Алмыш хан 920 жылы Аббасид халифасына өтініш жасап, ғалымдар мен сәулеткерлер жіберуін сұраған еді. Дәл сол уақытта алдымен қарлұқ, яғма және чигил тайпалары, кейіннен оғыздар арасында ислам діні тарала бастады. Қарлұқ, яғма және чигилдер алғашқы мұсылман болып саналатын Қараханид мемлекетін, ал оғыздар Селжүк мемлекетін құрды.

Түркілер ислам дінін қылыштың күшімен емес, өз еріктерімен қабылдады. Бұл дінді таңдауларының басты себебі көне түркі сенімі мен исламдық арасында көптеген ұқсастықтың болуы еді.

Көне түркі діні Көк-Тәңірі сенімі деп аталатын. Бұл сенім бойынша түркілер ислам дініндегі секілді бір Аллаға ғана сенетін және Оны Тәңірі деп атайтын. Исламдықтағы “Есма-и хұсна” деп аталатын Алланың сипаттарының кейбіреуі көне түркі сенімінде де кездесетін еді.

Ақырет пен рухтың мәңгілігі екі сенімде де бар еді. Түркілер жәннат үшін жұмақ, ал тозақ үшін тамұқ сөзін қолданатын.

Исламдықтағы секілді Көк Тәңірі сенімінде де Тәңіріге құрбан шалатын.

Исламдықтағы бағыт (жиһат) және қаза (дін үшін соғыс) мен түркілердің әлемде төрені үстем ету үшін жасаған соғыстары бір-біріне ұқсайды. Ислам сенімі бойынша соғыстан кейін қол жеткізген ғанимет (байлық) адал болады. Түркілерде де осыған ұқсас ұстанымдар кездеседі.

Исламдықтың бұйырған адамгершілік талаптары түркілік түсінікке де сай келеді (Ювалы, 2004: 64).

3. Түркі тарихын білу – заман талабы

Қай халық болмасын өзінің тарихын, әдет-ғұрпын, әдебиеті мен мәдениетін, тілін, өзінің этикалық тарихын жете білуге ерте кезден-ақ қызығатыны анық. Түркі халықтары үшін де бұл сезім жат емес. Түркі халықтарының ауызша және жазбаша таралып, ұрпақтан-ұрпаққа мирас

болып келе жатқан “құндылықтары” мен аңыз-әңгімелері пікірімізге дәлел бола алады. Бірақ, халықтардың тарихын, мәдениетін, әдебиетін, тілін жете білу онай іс емес.

Ұлан байтақ аймақты мекендеп келе жатқан түркі халықтарының тілі, әдебиеті, тарихын ғылыми тұрғыдан зерттеу тым әріден басталмаса да белгілі тарихы бар. Бұның өзінің себептері де жоқ емес. Біріншіден, түркі халықтары ру, тайпа күйінде жасаған ерте кездерде көне түркі жазу дәстүріне ие болса да, кейінгі дәуірлерде мәдени даму дәрежесі жағынан да басқа халықтардан артта, кенжелеп алғандығы мәлім. Сонымен бірге тарихи әлеуметтік себептерге байланысты жазу, сызу дәстүрінің барлық дәуірлерде, түркі тайпалары жасаған барлық аймақтарда бірдей дамымауы – түркі халықтарының әдеби үлгілері мен тілінің жүйелі түрде хатқа түсіріліп, ғылыми түрде толық анықталмай келуінің басты себебі болды. Екіншіден, түркі тілдес халықтар тарихы белеске шығып, өздері өмір сүрген өлкелерге орта ғасырға дейінгі дәуірлерде айтарлықтай шешуші роль атқарған емес. Осыған байланысты ұзақ уақыт бойына оның тілі мен әдебиеті, тарихы мен әдет-ғұрпы өз ғалымдары тарапынан да, көрші халықтар өкілдері тарапынан да арнайы зерттеліп ғылыми жүйеге түскен емес. Үшіншіден, түркі тайпалары туралы Қытай және басқа халықтардың көне ескерткіштерінде кездесетін бірен-саран мәліметтер толық емес. Тіпті бірі екіншісіне қарама-қарсы мағынада, сондай-ақ басқа тілде берілген мәліметтер сол тілдерде аудармай жетілгенде халықтың, тайпаның жеке адамдардың аттары да кейінгілерге түсініксіз болып жеткен. Бұл да түркі тану пәнінің кенжелеп дамуына өз ықпалын тигізді. Түркі ру тайпалары туралы алғашқы мәлімет Қытай жылнамаларында берілген (Абдрахман, 2002: 20)

“Адамның адамдығы – ақыл, ғылым, жақсы ата, жақсы ана, жақсы құрбы, жақсы ұстаздан басталады” деген. Қоғамның болашақ ұрпақтары қандай саналы, әдепті тәрбиеленсе, білім алса, елеміздің келешегі де нұрлы, дамуы да зор болмақ. Америка, Жапония, Германия т.б. дамыған және дамып келе жатқан елдердің барлығы да жастарға білім беру үстінде отан сүйгіштікке, ата-аналары сеніп келе жатқан діндерге тәрбиелейді. Ұлттық тәрбиені білім беру үстінде екі салада жүргізу қажетті отаншылдық, имандылық – діни тәрбие Ислам дініне сенетін ұлттар үшін, осы діннің қағидаларын негізге ала отырып, оқытқан жөн, Түркі халықтарының бұдан қаншама ғасыр бұрын қабылдаған Ислам діні – әрі тәрбие әрі ғылым.

Америкада, Германияда, Түркияда дінмен мемлекет бөлек деп жазылған. Бірақ мектептерде дін алғашқы қағидалары үйретіледі. Шығыс халықтарының тарихын оқыту арқылы студенттерге ол елдердің халықтарының тұрмыс-салтын, салт-санасын, дінін, тілін, әдет-ғұрыптарын, ғасырлар бойы қалыптасқан ырым-сенімдерін, сұрыпталған адамгершілік, тазалық қағидаларын үйрету, оқыту. Әр ұлттың өткен тарихын бүгінгі тарихпен байланыстыру, оны келешек ұрпаққа жеткізу, ұмытылып бара жатқан салт-дәстүрді қайта жаңғырту (Абдрахман, 2002: 19)

Түркі халықтарының тарихын тереңдеп зерттеу мақсатын көздейтін көптеген ғылыми жұмыстар және кітаптарды жариялау қажеттілігі бар. Атап айтқанда түркі халықтарының тарихына байланысты ежелгі қытай деректерінен бастап, түрлі елдерде шашылып жатқан деректерді жүйелі түрде іздеп табу, зерттеу және жазба ескерткіш мәтіннің аудармасы мен түсініктемесін қоса жариялау қажет. Түркі халықтары тарихы туралы орын алып келген жаңсақ немесе біржақты пікірлерді сын көзбен қарап, жаңа ұғымдар қалыптастыру; түркі халықтары тарихы мен мәдениетін оқытатын бағдарламалар жасауды үлестіру; түркі халықтарының арасында рухани байланыстарды зерттеудің методологиялық әдістемелік жолдарын анықтау (Абдрахман, 2002: 15)

Түркі халықтары тілдерінде оқу, сөйлеу, жазуды жеңілдету үшін латын әліпбиіне көшудің, терминдерді, мүмкіндігінше, бір ізге түсірудің, тарихты, тілді, әдебиетті оқытудың ортақ бағдарламасын жасаудың, ауыз әдебиеті мұрасын барлық түрік халықтарына таныстыратын оқулықтар, хрестоматиялар, қолтаңбалар шығарудың, Түркі әлеміндегі жаңалықтарды таратып отыратын ортақ орган (ғаламтор, газет немесе журнал) ашудың қажеттілігі бар.

Қорытынды

Ұлттық ойлаудың генезисін тану үшін осы аттары аталған түркі ғұламаларының еңбектерін зерттеуіміз қажет. Себебі қазақ халқының қоғамдық санасының қалыптасуында бұл ғұлама ойшылдардың ықпалы өте зор болған. Қазан төңкерісіне дейін бұларды қазақ зиялылары білген де.

Мұсылман мистицизмі республика көлемінде арнайы әрі жан-жақты зерттелмеген тақырып. Қазақ топырағына бұл пәлсапа араб-парсы мәдениеті әсіресе шығыс поэзиясы арқылы кеңінен таныс. Айталық Фирдоусиден бастап Науаиге дейінгі ақындардың бәріне дерлік сопылықтың ықпалы тиген. Сондықтан өнерге, әсіресе поэзияға жақын қазақ халқы исламның ортодоксиялық (идеологиялық) жағына ден қоймай, оның пәлсапасын қабылдаған.

Халқымыздың дүниетанымының ерекшелігі оның тұрмысынан аңғарылуы заңды құбылыс. Сондықтан араб-парсы пәлсапасын қазақ халқы дәл сол күйінде қабылдап қана қоймай, оған өзінің өмір сүру ерекшелігіне сай өң берген.

Біз осы тарихымызды танып, тарихи санамызды қалыптастырып, тарихи сауатымызды ашқымыз келсе, бүкіл бірінші деректі, мәні бар кітаптарды терең түсініп, білім алып оқымайынша, оларды кейінгі табылған материалдармен салыстырып барып, ғылыми ой түймейінше, тарихи сауатымызды ашу, тарихи санамызды қалыптастыру, төл тарихымызды танып білу қиын-ақ.

VIII ғасырда Қазақстан жерінде Түркі тайпаларының арасында ислам діні тарай бастады. Саманид әулеті тұсында ислам қарқынды түрде тарады. Оны тарату үшін Қазақстанның оңтүстік аудандарына, Жетісуға көптеген жорықтар жасалды. Саманидтер Испиджаб, Фараб, Шаутар және Тараз қалаларын басып алып, өздеріне тәуелді етті. Испиджаб үшін болған шайқастар «дін жолындағы күрестің орталығына» айналды. X ғасырдың аяғында ислам Жетісу қалаларына тарады және олардың көпшілігінде мешіттер пайда болды. Қарахандықтар Шу алқабын жаулап алғаннан кейін исламды ресми дін деп жариялады. Исламның орныға бастауы түріктердің байып келе жатқан ақсүйектеріне пайдалы болды. Олар жаңа дінді халық бұқарасын бағындыру үшін таптырмайтын құрал ретінде пайдаланды.

Осы орайда, сонау ұлан-байтақ жерлерде мекен еткен байырғы ата-бабаларымыз, яғни түркілерде мәдениеттің жандануы – ғылым-білім саласына мән бергендіктен өркениеттің жоғарғы даму сатысына жеткенін көруге болады. Ғұламаларымыз сол кезде-ақ білімді үш топқа бөліп қарастырған:

- 1) барлық діндердің даму сатысының қайнар-көзі болған – рухани (діни) білім;
- 2) қоғамдық (позитивтік) білім;
- 3) өткенінді саралап үлгі тұтатын – дәстүрлі мәдениеттік білім болып табылады.

Демек, күн тәртібіндегі ұлттық сананы оятуды бірінші мәселе етіп қоятын уақыт жетті. Ол үшін алдымен тарихи сананы дұрыс қалыптастыру қажет. Ал тарихи сананы дұрыс қалыптастырудың жалғыз жолы, әлем тарихын, Отан тарихын жан-жақты білу, бір-бірімен салыстыра, жалғастыра зерттеу, сол арқылы адамдар мен халықтар арасындағы ұқсастықтар мен өзгешеліктерін түп сырларын жете түсініп, екеуін достық пен жарастыққа, өткенді аңсауға емес, ертеңді армандауға қызмет өткізуге үйрену.

Пайдаланылған Әдебиеттер Тізімі:

АБДРАХМАН Хайруш, *“Түркілер: тарихы мен тағдыры”*. Алматы, “Дәнекер” баспасы, 2002. – 15-20 б.

АМАНЖОЛОВ К.Р, *“Түркі халықтарының тарихы”* Алматы, “Білім” 2005. – 219-228 б.

БАРТОЛЬД В.В., *“Сочинения”*, 5 том. Москва, 1968. – с. 205.

ДЕРБІСӘЛИЕВ Ә. Жылғадан басталған дария. *“Жұлдыз”*, 1991 ж., №10. – 146-161 б.

МАДАНОВ Х., Мусин Ч., *“Ұлы дала тарихы”*. Алматы, “Санат” баспасы, 1994. – 44-45 б.

ЮВАЛЫ А., Имашова Н., *“Жалпы түркі тарихы”*, Түркістан, “Қ.А. Ясауи атындағы ХҚТУ” баспасы, 2004. – 32, 64 б.

Neşet Ertaş Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme *

An Essay About Bibliography of Neşet Ertaş

Doç. Dr. Salahaddin BEKKİ **

Öz:

Abdallık geleneğini sürdüren sanatkarlar topluluğunun bir üyesi olarak dünyaya gelen Neşet Ertaş, 55-60 yıla yaklaşan sanat hayatında 200'ün üzerinde türküyü kendine has üslubuyla icra etmiş ve zihinlere “Neşet Ertaş Türküsü” kavramını yerleştirmiştir.

Kendine has üslubu ve tavrıyla milyonların gönlünü fetheden Neşet Ertaş, 2006 yılında “Türkiye Büyük Millet Meclisi Üstün Hizmet Ödülü”ne layık görülür. Uluslararası bir kurum olan UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Neşet Ertaş'ı 2010 yılında “*Abdallık Geleneği*” dalında “*Yaşayan İnsan Hazinesi*” olarak ilan etmiştir. Bir yıl sonra, İstanbul Teknik Üniversitesi Senatosu tarafından kendisine “*Fahri Doktor*” unvanı verilir.

Bilim ve sanat çevrelerinde, “*Bozkırın Tezenesi*”, “*Türkü Baba*”, “*Son Abdal*”, “*Bağlama Virdiözü*”, “*Son Şaman*” gibi sıfatlarla anılan Neşet Ertaş, 25 Eylül 2012'de İzmir'deki evinde vefat eder. Vasiyeti üzerine Kırşehir Bağbaşı Mezarlığında metfun olan babasının ayak ucuna yüz binlerin dualarıyla defnedilir.

Vefatından sonra Neşet Ertaş'ın adı birçok kamu kurum ve kuruluşuna verilmiş adına parklar açılarak heykelleri dikilmiştir. Hemen hemen her köşe yazarı onunla ilgili yazı yazmak ihtiyacını hissetmiştir. Büyük Usta'yla ilgili birçok toplantı yapılmış onun türkülerinden oluşan çok sayıda konser düzenlenmiştir. Daha önce Büyük Usta hakkında çıkan kitapların yeni baskıları yapılmış, bu kervana birçok yeni yayın katılmıştır.

Bildirimizde, Neşet Ertaş'ın kendi eserleri ile hakkında yazılan ve yapılanların bibliyografyasının oluşturulabilmesi için nasıl bir yöntem uygulanmalıdır sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar kelimeler: Abdal, bibliyografya, bozlak, Bozkırın tezenesi, Kırşehir, Neşet Ertaş.

*Bu çalışma, Ahi Evran Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından “FEF.A3.16.019 Neşet Ertaş Bibliyografyası” adlı proje kapsamında desteklenmiştir.

**Ahi Evran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kırşehir-TÜRKİYE sbekki@gmail.com

Abstract:

Borned as a member of artistsensemble which carries on the dervish tradition, Neşet Ertaş performed over 200 folksongs with his ownspecific style in his nearly 55- 60 years of art life and settled the notion of “Neşet Ertaş Folksong” to the minds.

Neşet Ertaş who conquer the heart of millions with his specific style and manner, is awarded to “Grand National Assembly of Turkey Outstanding Service Award” in 2006. UNESCO Turkey National Commission, an international organization, declared Neşet Ertaş as “Living Human Treasure” in thebranch of “DervishTradition” in 2010. A yearafter, he isgiven “HonoraryDoctorate” titlebyIstanbul Technical UniversitySenate.

Neşet Ertaş who called as “the quill of steppe”, “the folksong father”, “the last abdal (dervish)”, “the virtuoso of coupling”, “thelast shaman” in science and art surroundings, pass away in his house in İzmir in 25 September 2012. Upon his will, he is buried to the foot end of his father who is bruied on Kırşehir Bağbaşı Cemetery with the prayers of the hundreds of thousands.

After his death, Neşet Ertaş’s name was given to a lot of public institutionsand foundations, parkswere openedto his name, his statueswere put. Nearly every columnist felt the need of writing about him. Many meetingswere made about Great Master, manyconcerts consist of his folksongs were arranged. Thebookpublished before about Great Master were reprinted; many newpublications joined this caravan.

The question of how a method should be employed to be able to form a bibliography of Neset Ertaş’s own work and what are written and committed about him will be the main focus to answer throughout the study.

Keywords: Dervish (Abdal), Bibliography, bozlak, the quill of Steppe, Kırşehir, Neşet Ertaş.

Sayın başkan, değerli katılımcılar,

“Bozkırın tezenesi”, “Son abdal”, “datlı dilli, güler yüzlü büyük usta”, “son şaman”, “Anadolu toprağının mektepsiz profesörü”, “toprağın sesi”, “çağın Karacaoğlu”, “ayaklar turabı gönüller hızmatçısı”, “dertlerin ortakçısı”, “yaşayan efsane”, “halkın sanatçısı”, “türkü baba”, “halk ozanı”, “kutb-ı abdalan”, “bağlama virtüözü”, “Toprağımızın söz ve ses bayrağı”, gibi sıfatlarla anılan Neşet Ertaş, abdallık geleneğini 21. asra taşıyan, bu geleneğin bilgisi ve zirve şahsiyeti olarak gönüllere yerleşmiş ve bir ölçüde ölümsüzleşmiştir. Doğup büyüdüğü ve nihayetinde defnedildiği şehrin önüne geçen Neşet Ertaş, o şehri yani Kırşehir’i temsil eden bir imge haline gelmiştir.

Abdallık geleneğini sürdüren sanatkârlar topluluğunun bir üyesi olarak dünyaya gelip yoksunluk, yoksulluk ve gariplikle geçen bir hayatın sahibi olan Neşet Ertaş, 55 yılı aşan sanat hayatında 200 civarında türküyü (bozlak, maya, uzun hava) kendine has üslubuyla icra etmiş ve zihinlere “Neşet Ertaş Türküsü” kavramını yerleştirmiştir.

Kendine has üslubu ve tavrıyla milyonların gönlünü fetheden Neşet Ertaş, birçok ulusal ve uluslararası kuruluşun da takdirini toplamıştır:

2000 yılında “Ahilik Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı” tarafından “Ahilik Sanat Ödülü”ne layık görülür. 2006’da “Türkiye Büyük Millet Meclisi Üstün Hizmet Ödülü” verilenler arasında yer alır. Uluslararası bir kurum olan UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Neşet Ertaş’ı 2010 yılında “*Abdallık Geleneği*” dalında “*Yaşayan İnsan Hazinesi*” olarak ilan eder. Bu Neşet Ertaş’ın “insanlığın ortak değeri” olduğunun tecili anlamına gelir.

Neşet Ertaş, aynı yıl, Müzeyyen Senar ve Abdurrahman Kızılay ile birlikte “TRT Müzik Onur Ödülü”ne layık görülür. 8 Mart 2011’de İstanbul Lütfü Kırdar Uluslararası Kongre ve Sergi Sarayı’nda yapılan törenle ödüller sahiplerini bulur. Maalesef bu ödül dağıtımı devam etmemiştir.

İstanbul Teknik Üniversitesi Senatosu da büyük ustanın kendi dalında açtığı çığır, sanata olan özgün katkısını verdiği “Fahri Doktor” unvanıyla onaylamış ve taçlandırmıştır. (17.02.2011)

Sayın başkan, değerli dostlar,

25 Eylül 2012’de Hakk’a yürüyen Neşet Ertaş’ın bize bıraktığı miras, “*Türk’ün, Türkü’nün ve Türkçe’nin yüz akı eserler olarak ebediyen yaşayacak*” (Tokel 2014: 27-35) ve bizleri beslemeye devam edecektir. Çünkü Neşet Ertaş gibi alanında zirveye ulaşan şahsiyetler öldükten sonra da bıraktıklarıyla ardıklarını beslemeye ve yetiştirmeye devam ederler.

Bu çalışma, Neşet Ertaş’ın bize miras bıraktıkları ile onun hakkında yazılan, yapılan çalışmaların bibliyografyasıyla ilgilidir. Türk Dil Kurumu, *Yunanca bibliyon (kitap) ve graphien (yazmak) kelimelerinden meydana gelen Fransızca bibliographie karşılığı olarak*” (Durmuş, 2002: 83) “*kaynakça*” terimini önermekte ve şöyle tanımlamaktadır: “*Belli bir konu, yer ve dönemle ilgili yayınları kapsayan veya en iyilerini seçen eser, bibliyografya, bibliyografi.*” <http://www.tdk.gov.tr/> (01 Ekim 2016). *Bibliyografyalar, belirli bir konuda ve genellikle belirli bir dönem içinde yazılan veya yayımlanan eserlerin tasnif edilmiş tam listesini verir. Bibliyografyalar hazırlanışları ve kapsamlarına göre genel ve özel bibliyografyalar olarak ikiye ayrılır.* (Durmuş 2002: 83)

Neşet Ertaş hakkındaki bibliyografya denememiz, Neşet Ertaş’ın 55 yılı aşan sanat hayatında ürettikleri ile onun hakkında yazılan ve yapılan çalışmaları toplamaya yöneliktir. Bu yönüyle bibliyografyamız iki ana bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölüm Neşet Ertaş’ın plak, kaset ve CD olarak piyasa çıkmış olan eserlerini kapsamaktadır. İlk plağını “Neden Garip Ötersin Bülbül” 1957 yılında Şençalar Plak’ta dolduran Neşet Ertaş’ın bu yıla ait üç adet Taş Placı bulunmaktadır. (Özcan 2001: 86). 1965 yılı itibarıyla 33’lük ve 45’lik tabir edilen plaklar dönemi başlar. 1965-1980 arası yaklaşık 80 plak doldurur. 1971 yılı Neşet Usta’nın plak sayısı olarak zirveye yaptığı yıldır. 1972 de aynı yoğunlukta geçer. 70’li yılların ortalarına doğru, Müzik piyasasına artık 10-12 parça kayıt yapılabilen kasetler dahil olur. Seksen ve doksanlı yıllar kasetin hâkimiyetiyle geçer ve bu devrede Neşet Ertaş’ın yaklaşık 40 kaseti piyasa sürülür. 1990’ların ortalarında CD tabir edilen ve yüzlerce parçanın kaydının yapılabilirdiği yeni bir elektronik ürün devreye girer. Neşet Ertaş türkülerinin yayın hakkını elinde bulunduran Kalan Müzik, onun tüm türkülerini 16 CD’de toplar. Bu CD’lerdeki türkü sayısı 212’dir.

Neşet Ertaş repertuarının tam olarak tespiti son derece zor bir iştir. Nitekim kendisi de birçok yerde kaç türkü okuduğunu / havalandırdığını tam olarak bilmediğini söyler.

Türkiye Musiki Eseri Sahipleri Meslek Birliği (MESAM) kayıtlarına göre Neşet Ertaş’ın besteci ve söz yazarı olarak listelendiği eser sayısı (tekrarlarla birlikte) 296’dır. <http://www.mesam.org.tr/eser-arama>. [ET: 21 Nisan 2016.]

Neşet Ertaş uzmanlarından Bayram B. Tokel (1999) 172; Öner Özcan (2001) 185; Erol Parlak (2013) 187 rakamını vermektedir. Kırşehir Türküleri kitabının yazarı Fatih Yağmur (2011) ise Usta’ya ait türkü sayısının 210 olduğunu söylemektedir. TRT Türk Halk Müziği Repertuarında ise Neşet Ertaş adına kayıtlı türkü sayısı sadece 33’tür.

Mükerrer olanları, korsan olarak kasetlerin adı değiştirilerek tekrar tekrar yayımlananları da dikkate aldığımızda Neşet Ertaş’a ait türkü sayısının 180-200 civarında olduğunu söyleyebiliriz.¹

Neşet Ertaş hakkındaki en kapsamlı ve en oylumlu çalışmaya imza atan Erol Parlak, Neşet Ertaş’tan bize kalan şiirlerinin sayısını –ki bu şiirleri, Neşet Ertaş’ın bilinçli bir seçmeye tabi tutarak kendisine gönderdiğini söyler- altmış beş (65) olarak verir (2013: 513-580). Burada listelenen şiirler, havalandırılmamış/bestelenememiş Neşet Usta’nın deyimiyle türkü ve bozlak yapılmamış metinlerdir.

1 Neşet Ertaş adına kayıtlı bulunan türkülerin listesi bildirimizin ekinde dikkatlere sunulmuştur.

Bibliyografya çalışmamızın ikinci kısmı Neşet Ertaş hakkında yapılan çalışmalara ayrılmıştır. Tespit edilen çalışmalar, “Neşet Ertaş Hakkında Hazırlanmış Kitaplar ve Tezler”, “Neşet Ertaş’tan Bahseden Diğer Eserler”, “Neşet Ertaş Hakkında Çıkan Yazılar (İnceleme- Araştırma Yazıları)”, “Neşet Ertaş Belgeselleri”, “Neşet Ertaş Röportajları”, “Neşet Ertaş’la İlgili Diğer Haberler ve Yorumlar” ve “Tiyatro” olmak üzere yedi başlık altında tasnif edilmiştir.

Neşet Ertaş, büyük ölçüde kendisiyle yapılan söyleşilerden hareketle hazırlanan kitapları (Tokel 1999; Özcan 2001; Akman 2006) sağlığında görme mutluluğunu yaşamıştır. Bunun tek istisnası Erol Parlak’ın iki cilt olarak hazırladığı “*Garip Bülbül Neşet Ertaş / Hayatı – Sanatı – Eserleri*” adlı çalışmadır. Bu kitap da merhumun ölümünden birkaç ay sonra neşredilmiştir.

Neşet Ertaş’ın ölümünden sonra onun hakkında çıkan köşe yazılarından iki medya antolojisi oluşturulmuştur. (Zeren 2012; Bozdağ ve Köksal 2013).

Biri şiir antolojisi (Gökbulut ve Çalışır 2013) olmak üzere iki de armağan kitap (Tuna 2014) yayımlanmıştır. Neşet Ertaş’ın birinci ölüm yıldönümünde çıkan Savaş Ş. Barkçin (2013) imzalı kitap, büyük ustanın gönül dünyasına yapılan bir yolculuktur.

Büyük ustanın ölümünden altı ay sonra gerçekleştiren “Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu”nun bildiriler kitabı da 70 bildirili içeriğiyle Neşet Ertaş’la ilgili önemli çalışmalardan biri olarak yayın tarihinde yerini almıştır. (2013)

YÖK Ulusal Tez Merkezi’nde Neşet Ertaş adına bağlı dört yüksek lisans tezi listelenmektedir: (Yamener Yamak 2003; Uslu 2014; Özavcı 2014; Kaya 2014)

Yukarıda sıralanan müstakil çalışmaların dışında Kırşehir ve Abdallar üzerine yapılan birçok çalışmada da Neşet Ertaş ismi üzerinde durulmaktadır.

Yukarıda da değinildiği üzere Neşet Ertaş ile ilgili yazıların kahir ekseriyeti onun ölümünden sonra kaleme alınmıştır ve hemen hepsi sanal ortamda mevcuttur. -Sanal ortamdaki yazıların iki ayrı seçkide toplandığından yukarıda bahsetmiştik.- Bu bibliyografya çalışması da ağırlıklı olarak internet üzerinden arama motorları vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir.

Neşet Ertaş hayatını konu alan birçok belgesel hazırlanır. Bunlardan ilk üçü o hayatta iken yayınlamıştır: Neşet Ertaş’la ilgili ilk belgesel çalışması TRT tarafından 1999 yılında “Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş” adıyla gerçekleştirilmiştir. Metin yazarlığını Bayram B. Tokel’in yaptığı belgeselin yönetmeni Ali Bozkurt’tur.

Danışmalığını yine Bayram B. Tokel’in yaptığı Kültür ve Turizm Bakanlığı katkılarıyla hazırlanan “Gaip / Neşet Ertaş” belgeselin yönetmeni Can Dündar’dır. Belgesel, üç bölüm halinde 2005 yılında gösterime girmiştir.

Neşet Ertaş hakkında hazırlanan üçüncü belgesel, “Tek Başına / Neşet Ertaş” adıyla Haber-Türk TV’de 2010 yılının mayıs ayında yayınlanmıştır. Belgesel, Cengiz Özkarabekir imzasını taşır.

Neşet Ertaş’ın ölümünden üç yıl sonra “Ah Yalan Dünyada Neşet Ertaş” adıyla bir belgesel daha hazırlanır. Atalay Taşdiken ve Hacı Mehmet Duranoğlu tarafından hazırlanan belgesel, 25 Mart 2016’da Türkiye genelinde gösterime girmiştir.

Neşet Ertaş’ın ölümü üzerine bazı özel televizyon kanalları haber-belgesel türünde birçok yapım gerçekleştirmişlerdir. Bunlar da bibliyografyada listelenmiştir.

Neşet Ertaş ile yapılan röportajlar da bibliyografya çalışmasına dahil edilmiştir. Neşet Ertaş’ın hayatına ilişkin bilgilerin kendisiyle yapılan röportajlar vasıtasıyla elde edildiğini daha önce zikretmiştim. Ustayla ilk röportajı *Müzik Dergisinden* Metin Solmaz, Nisan 1996’da telefon aracılığıyla yapmış ve yayımlamıştır.

Neşet Ertaş'ın ölümü üzerine sayısını tespit etmenin mümkün olmadığı kadar haber yapılmıştır. Ölüm yıldönümlerinde de yapılmaya devam edilmektedir. Bunlardan birbirinin tekrarı olmayan ve bir nebze de olsa Büyük Ustayla ilgili bilgiler aktarılan haberler seçilerek bibliyografyaya dahil edilmiştir.

Bibliyografyamızda bir adet de tiyatro eserinin künyesi bulunmaktadır: Şirin Aktemur Toprak'ın yazdığı “Neşe ‘Dert’ Aşk” adlı 1 perdelik oyun, Ankara Devlet Tiyatrosu tarafından sahneye konmuş ve Umut Toprak tarafından yönetilmiştir.

Sayın başkan, kıymetli dinleyenler,

Neşet Ertaş'ın ölümü üzerine yazılan köşe yazılarını takiple başlayan bu bibliyografya çalışması, dört yılda mütevazı bir kitap boyutuna ulaşmıştır.

Sazıyla, sesiyle, besteleri ve şiirleriyle Türk Halk Müziği repertuvarına ölümsüz eserler kazandıran Neşet Ertaş, 74 senelik ömrünü tamamladığında peşine onbinleri de takarak doğduğu memlekete geri dönmüş ve sevenlerinin gözyaşlarıyla ebediyete uğurlanmıştır.

O 74 yıllık ömründe “*ne [bir] can yakmış ne de [bir] gönül kırmıştı. Garip gelmiş, garip gitmiş, geride yüzbinlerce insanın hayatına katık ettiği birbirinden güzel besteler, hayata ve insana dair bilgece sözler ve herkesin hayran olduğu engin bir tevazu bırakmıştı.*”² Bize de bunları derleyip toparlayarak bir araya getirmek düştü.

[Bu çalışmayı, “**FEF.A3.16.019 Neşet Ertaş Bibliyografyası**” adlı proje kapsamında desteklemiş olan Ahi Evran Üniversitesi Rektörlüğüne teşekkür ederim.]

2 “Ah Yalan Dünyada Neşet Ertaş Belgeseli” tanıtım broşüründen.

Kaynakça:

- Akman, Haşim. *Gönül Dağında Bir Garip 'Neşet Ertaş Kitabı'*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Barkçin, Savaş Ş. *Gönül Dağı / Neşet Ertaş'ın Gönül Dünyası*. İstanbul: Avea Yayınları, 2013.
- Bekki, Salahaddin, (Editör). *Uluslararası Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş Sempozyumu (13-14 Mayıs 2013 Kırşehir) Bildiriler*. 2 Cilt, Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Bozdağ, Ali ve Murat Köksal, (Editör). *Ustanın Ardından (123 Kalemde Neşet Ertaş)*, Kırşehir: Cem Veb-Ofset, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Kitâbiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, İstanbul: TDV Yayınları, 2002: 83.
- Gökbulut, Zübeyde ve Halil Çalışır, (Editör). *Neşet Ertaş'a Şiirler*. Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- Kaya, Gürsel. *Hayat Bilgisi Dersi Değerlerinin Öğreniminde Halk Ozanlarının Önemi: Neşet Ertaş Bağlamında Bir İnceleme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Sınıf Öğretmenliği Bilim Dalı, 2014. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.)
- Özcan, Öner. *Neşet Ertaş, Yaşamı ve Bütün Türküleri*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2001.
- Özavcı, Kemal. *Sanat ve İcra Tekniği Açısından Neşet Ertaş ile Muharrem Ertaş Arasındaki Farklılıklar*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Müziği Bilim Dalı, 2014. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.)
- Parlak, Erol. *Garip Bülbül Neşet Ertaş / Hayatı – Sanatı – Eserleri*. 2. Cilt, İstanbul: Demos Yayınları, 2013.
- Tokel, Bayram Bilge. *Neşet Ertaş Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Tokel, Bayram Bilge. "Özünü Bendine Çeviren Ozan; Neşet Ertaş". *Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş'a Armağan*. İstanbul: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2014: 27-35.
- Tuna, Fahri, (Editör). *Bozkırın Tezenesi Neşet Ertaş'a Armağan*. İstanbul: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2014.
- Uslu, Erhan. *Orta Anadolu Abdallarının Saz ve Vokal İcra Özelliklerinin Çözümlemesi: Neşet Ertaş Örneği*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji Bilim Dalı, 2014. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.)
- Yağmur, Fatih. *Ay Dost Kırşehir Türküleri*. Kırşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2011.
- Yamaner Yamak, Hasibe. *Neşet Ertaş'ın Hayatı ve Eserleri*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.)
- Zeren, İsmet, (Editör). *Neşet Ertaş / Yürü Bre Fani Dünya – Medya Antolojisi*. İstanbul: Günyüzü Yayıncılık, 2012.

Ahmed Yesevî'den Nâbî'ye Şiirle Öğreten Bilge Şahsiyetler

Men Of Wisdom Who Teach Through Poetry From Ahmet Yesevi To Nabi

Prof. Dr. Sebahat DENİZ *

Öz:

Şiir, duygu ve düşünceyi nesre göre daha etkili ve kalıcı bir şekilde aktarma, müziğin ritmiyle buluşma ve her konuda yazılabilme gibi özelliklerinden dolayı önemli bir öğretim aracıdır. Sözlü gelenekten gelen Türk milletinin hayatında şiirin önemli bir yeri vardır. Tespit edilen ilk edebi örnekler genellikle şiirle yazılmış dini metinlerdir. Şiir, çocuk eğitiminden toplumun genelinin eğitimine kadar çok geniş bir yelpazede kullanılabilir. Bu sebeple edebiyatımızda da öğretme amaçlı yazılan eserlerde tercih edilen bir teknik olmuştur. Hatta manzum nasihatname yazma geleneği oluşmuştur. Bazı şairler, şiirin âhenk ve ritminin insan tabiatı üzerinde bıraktığı büyüleyici etkiden faydalananarak onları doğruya, iyiye, güzele yönlendirmeyi hedeflemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Ahmed Yesevî'den Nâbî'ye kadar pek çok âlim ve mutasavvıf şahsiyet, toplumu bilgilendirmek, dinî, tasavvufî, ahlâkî ve bilimsel konularda onları aydınlatmak için eserler kaleme almışlar ve bu eserlerini şiir şeklinde yazmayı tercih etmişlerdir. Bu bildiride şiirin eğitim öğretime sağladığı faydalar üzerinde durulacak ve didaktik eserlerin şiir şeklinde yazılmasının önemine temas edilecektir. Türk kültür tarihi daha sonraki nesillere manzum, didaktik ederler bırakan bilge şahsiyetlerden bakımından oldukça zengindir. Ancak burada, bir bildiri çerçevesinde bunların hepsini zikretmek mümkün değildir. Bu sebeple Türk kültür tarihine damgasını vurmuş, önemli bir kaç isim olan Ahmed Yesevî, Mevlânâ, Yunus Emre, Âşık Paşa ve Nâbî konu edilecektir. Onların yazmış oldukları manzum didaktik eserlerden bahsedilecek ve bu eserlerin manzum olarak kaleme alınma sebepleri yorumlanacaktır.

Anahtar kelimeler: şiir, öğretim, Ahmed Yesevî, Mevlânâ, Yunus Emre, Âşık Paşa, Nâbî.

Abstract:

Poetry is an important teaching appliance in respect to its effectiveness and permanence on narrating sentiment and thought, meeting the rhythm of the music and the variety of its subjects. It has a significant role on the Turkish nation that comes from oral tradition. First literary samples are usually poetic religious texts. Poetry can be used in a wide range of childhood to community education. For this reason it has

* Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü e-mail: sebahat@marmara.edu.tr

been a preferred technique for the works that aim to teach in our literature. Even, nasihatname tradition occurred. Some poets aimed to lead people to good and beauty by using poetry's ravishing effect on human nature with its harmony and rhythm. When considered from this point of view, many scholars and sufis from Ahmet Yesevi to Nabi wrote out to inform the society, to enlighten them on religious, mystic, moral and scientific subjects in poetry. In this assertion, it will be dwelt upon the benefits of the poetry on education and on the importance of writing in poetry the didactical works. But, due to the limited nature of an assertion, it's not possible to name all of them. Ahmed Yesevi, Mevlana, Yunus Emre, Aşık Pasha, Nabi who have a significant role on Turkish cultural history left poetic, didactical works to the next generations will be treated. Their poetic works will be mentioned and the reasons of being written in verse will be commented.

Keywords: poetry, teaching, Ahmed Yesevi, Mevlana, Yunus Emre, Aşık Pasha, Nabi.

Giriş

Edebiyatın iki temel anlatım yolu vardır: Nazım ve nesir. Başlangıcından itibaren edebiyatta nazımla nesir birlikte varlık göstermişlerdir. Ancak hem Doğu hem de Batı dünyasında nazım, etki bakımından nesirden daha ön planda yer almıştır. Bu yüzden ortaya konulan edebî ürünler de daha çok manzum olarak kaleme alınmıştır. (Deniz, 2014:435) Nesir, duygudan ziyade düşünce temeline dayanan bir anlatım biçimidir. Türklerin başlangıçta Orta Asya'dan göç etmeleri sonucu siyasî birlik ve düzene kavuşmalarının zaman alması, nesrin nazma göre ikinci planda kalmasına sebep olmuştur. (Mengi 2007:43) Bütün bu etkenlerden dolayı nesre göre nazım, edebiyatta hünerin, sanat gücünü ispat etmenin en önemli aracı olarak kabul edilmiştir. Hatta nesri daha etkili kılmak, anlamını güçlendirmek için de nazımdan faydalanılmış, başlangıcından itibaren mensur metinler, bir gelenek halinde mısra, beyit, dördlük, daha sonra gazel, murabba gibi manzumelerle süslenmiştir.

Türk edebiyatında sanatkarların daha çok şiire meyletmelerinin, manzum eserler yazmalarının ve bunun gelenek haline gelmesinin sebeplerine çeşitli kaynaklarda değinilmiştir. Bu kaynaklar arasında tezkireler, manzum müstakil eserlerin sebep-i telif kısımları, divan dibaceleri, divanlarda yer alan şiirlerin kendileri ve divanların müellif hatlarında şairin bazı şiirlerinin yanlarına aldığı, o şiirlerin yazılış sebebini anlatan şahsî notlar sayılabilir. (Turan 2008:374-375)

Tezkirelerde şairlerin şiir yazma sebepleri arasında genel olarak; şairlerin aşkları, bugün farklı yorumlara neden olan güzellik kavramını cinsiyet sınırlarının dışında algılamaları, başlarından geçen talihsiz olaylar, mekânlarla ilgili tasavvurları, devlet görevleri dolayısıyla başlarına gelen olaylar, psikolojileri ve kişisel çatışmaları gösterilmektedir. (Turan 2008:378) Müstakil eserlerin sebep-i teliflerinde, şairlerin şiir yazma gerekçeleri olarak genellikle, *şairin dünyada adının anılmasını sağlayacak bir yadigar bırakma arzusu*; birinin/birilerinin, bir büyüğün şairi böyle bir eser yazmaya yönlendirmesi; gaipten bir ses, ilham ya da birinin gelmesi; kendinden önceki eseri beğenmeyip daha iyisini yazma iddiası; bir kitaptan ya da hikâyeden etkilenme; bir toplulukta imtihan edilme neticesinde kendini ispat etme mecburiyeti; kitabın Türkçeye çevrilmesi gereği; bir kitabın yazılmasının ya da tercümesinin yarım kalması sebebiyle tamamlanması ihtiyacı; faydalı olmayı istemek; aşk gibi sebepler gösterilmektedir. (Kuran 2006: 174-187) Şairlerin şiir yazmalarının sebeplerine değinen diğer kaynaklardan biri olan divan dibacelerinde ise konuyla ilgili olarak şairlerin, bir padişah veya devlet büyüğünün emir ve isteğiyle; bir menfaat elde etme düşüncesiyle; bir dileği yerine getirmek için; dostlarının ısrar ve arzularına cevap vermek; *ölümsüz bir nam kazanmak* isteğiyle, vb. sebeplerle divanlarını tertip ettikleri bildirilmektedir. (Üzgör 1990: 10-13) Divanlarda yer alan şiirlerde de şiirin yazılış sebebiyle ilgili ifadelere rastlanmaktadır: Tevhid ve münacaatlarda Allah'ın affına mazhar olmak, naatlarda Hz. Peygamberin şefaata nail olmak, devlet büyüklerinin medhiyelerinde cömertliğinden nasiplenmek, mersiyelede merhuma rahmet dilemek, gazellerde aşkı dile getirmek, rubailerde düşüncelerini beyan etmek vb. gibi sebeplerle o şiiri yazdıklarını, doğrudan veya dolaylı olarak şiirde ifade etmektedirler. Nadiren de

olsa bazı divanlarda, şiirlerin yanında o şiirin yazılış sebebine dair şair notları yer almaktadır. Divan şiirinde böyle bir gelenek olmadığı için bu tür örneklerin sayısı azdır. Günümüze ulaşan müellif hattı divan nüshalarının sayısının azlığı, bu örneklerin tespitini zorlaştırmaktadır. Tespit edilen örnekler de 18.yüzyıla aittir. (Turan 2006:378)

Türk edebiyatının özellikle klasik döneminde hemen her konuda manzum eserler kaleme alınmıştır. Ancak dinî, didaktik, ahlâkî konularda yazılan manzum eserlerin sayısı mensur olanlardan daha fazladır. Prof.Dr. Âmil Çelebioğlu, bu tür konuların manzum olarak yazılmasının sebeplerini, nâzımın şair oluşu veya bu sahada eser verme arzusu; tercüme eserlerde aslının da manzum oluşu; nazire yazma geleneği; tâlimî konularda manzum yazma geleneğinin mevcudiyeti; kolay okuma ve ezberleme başlıklarıyla beş maddede toplamıştır. Ona göre Klasik edebiyatta manzum eser yazma geleneğinin oluşmasında, “şairin, şair tabiatlı yaratılmış olmasından dolayı şiir yazma arzusunun yanı sıra tercüme edilen eserlerin asıllarının manzum oluşu ve nazire yazma isteğinin rolü inkâr edilemez. Ancak, özellikle dinî, didaktik, ahlâkî eserlerin manzum olarak yazılmasının asıl sebebi öğretme amacıdır. Bu da şiirin âhengi ve kafiye uyumu sebebiyle kolay okunabilir, kolay ezberlenebilir olmasından kaynaklanmaktadır.” (Çelebioğlu 1983:154) Klasik Türk edebiyatında, uzun eserlerde genellikle mesnevi nazım şekli kullanılmıştır. Zira her beyitin kendi içinde kafiyelemesi, şairlere daha kolay söz söyleyebilme hürriyeti sağlamaktadır. İsmail Ünver, bu tür eserleri konularına göre dört grupta tasnif etmiştir. Bunlardan birinci grup, okuyucuya bilgi vermek, onu eğitmek, terbiye etmek ve yetiştirmek amacı güden eserlerden oluşmuştur. Bunlar arasında dinî, didaktik, ahlâkî eserlerle astronomi, tıp gibi bazı ilmî konularla ilgili olan ve ansiklopedik bilgi veren manzum eserler yer almaktadır. Manzum sözlükler de öğretme amaçlı yazılan eserlerdir. Klasik dönem, bu tür öğretme amaçlı yazılan pek çok manzum eser örneklerini barındırmaktadır.(Daha geniş bilgi için bkz. Ünver 1986:438-443; Çelebioğlu 1983; Kartal 2013)

Şairlerin faydalı olmak ve öğretmek arzusuyla şiir yazmaları, şiiri bir öğretim aracı olarak kullandıklarını göstermektedir. Esasen şiirin öğretme amaçlı kullanılmasının tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Hatta edebiyat tarihçileri, eleştirmenler ve bazı kuramcılar, bütün edebî ürünlerin şiirden doğduğunu ileri sürmüşlerdir. (Özdemir 1983:36) Zira tarihin ilk zamanlarından başlayarak insan, düşüncelerini, yaşadıklarını, hissettiklerini ve istediklerini sonraki nesillere aktarmayı istemiş; bunun için de en önemli nakil aracı olan dili kullanmıştır. Dilin hafızalarda kalıcı olmasını sağlamak için ise onu âhenk ve ritim ile belirli kalıplara sokmuştur. Bu vasıta ile nesilden nesile aktarılan bilgiler, daha sonra edebî eser olarak değerlendirilebilecek ürünlere kaynaklık etmiştir. Nitekim her türlü bilgiye kaynaklık eden sözlü veya yazılı ilk eserler (destanlar, ağıtlar, atasözleri ve kitabeler) hep şiirli bir dili kullanmışlar ve bu sayede bugüne kalmayı ve kullanılabilir olmayı başarmışlardır.

Edebiyat denilince ilk önce şiirin akla gelmesi, Türklerde asırlar boyu nesilden nesile miras yoluyla geçen büyük bir geleneğin olmasındandır. Zira diğer milletlerde olduğu gibi Türklerde de şiir, ilk önce dinî törenlerden doğmuş ve daha sonra dinî konuların yanı sıra din dışı konularla da gelişimini sürdürmüştür.

Yaşadıkları hayatın manzum ürünler söylemeye daha elverişli olması, manzum eserlerin millî çalgı kopuz veya saz eşliğinde söylemeye imkân vermesi gibi daha pek çok sebep Türklerin manzum tarzda ürünlere ağırlık vermelerine yol açmıştır. (Mengi 2007:43) Estetik zevki yüksek, şiir ve musikiyi seven sanatkâr ruhlu Türkler, kahramanlıklarını destanlaştırmış, acılarını yuğ denilen cenaze törenlerinde sagularla dile getirmiş, atasözleriyle hayatını düzenlemiş, şölenlerini koşuklarla süslemiştir.

Tarihin ilk zamanlarından beri var olan şiirin ne olduğu ve kuvvetinin nereden geldiği hususunda şunlar söylenebilir: Sözlüklerde “dilın anlam, ses ve ritm öğelerini belli bir düzen içinde kullanarak, bir olayı ya da bir duygusal ve düşünsel deneyimi yoğunlaşmış, sıradanlıktan uzaklaşmış bir biçimde anlatma sanatı” (Öztürk 2003:119) olarak tanımlanır. Şiirin ritmi, Edman tarafından, özel bir ipnotizma vasıtası olarak tarif edilir. (Edman 1998). Bu ipnotizmanın, ritmin sağladığı âhenkten kaynaklandığı söylenebilir. Âhenk ise Allah'ın yaratıcı (Hâlık) sıfatının en önemli tezahürüdür. Zira her şeyin

yaratılışında bir âhenk vardır. Kainatta, tabiatta, yerde, gökte ne varsa hepsi âhenk içindedir. Dünya âhenk içinde dönmektedir. İnsanın yaratılışında da âhenk vardır. Allah, insan bedenine ruhu âhenkle yerleştirmiş; bu âhenk nefesle sese, sestten söze yansımıştır. Yine Allah'tan vahiy yoluyla insanda (peygamberlerde) zuhur eden sözler de aynı âhengi taşımaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim'de de âhenkli şiirsel bir yapı söz konusudur. Gerçi Kur'an'da “*Biz ona şiir öğretmedik, bu ona yakışmaz da.*” (Yasin 69) buyurularak şiire olumsuz bir anlam yüklenmiştir; ancak, Hz. Peygamber'in, “Şiirin öylesi var ki hikmetin ta kendisidir.” hadisiyle şiirin hikmet yüklü olması gerektiği vurgulanmış ve böylece bu olumsuz anlam, faydaya yönlendirilmiştir. Dolayısıyla faydasız, sadece gönül eğlendirmek, vakit geçirmek için yazılan şiirler makbul görülmezken insanı iyiye, doğruya, güzel ahlaka yönlendiren şiirler hoş görülmüştür.

Bilge Şahsiyetler

Allah, bazı insanları yaratırken onlara bu âhengi diğer insanlardan farklı olarak ilham etmiş, onlara çeşitli ilim kapılarını açmış, şairlik kabiliyeti vermiş ve onlara insanları eğitmek misyonu yüklemiştir. İşte bunlar, güzel ahlakı ve çeşitli ilimleri öğreten bilge şahsiyetlerdir. Türk tarihi, bilge şahsiyetler bakımından oldukça zengindir. Burada bunları tek tek saymak ve anlatmak bildiri süresi çerçevesinde mümkün değildir. Bu sebeple Türk kültür tarihine damgasını vurmuş, bilgelik vasfını taşıyan birkaç büyük isim üzerinde durulacak ve bu şahsiyetlerin eserlerini şiirle yazma sebepleri ve şiiri bir öğretme vasıtası olarak kullanmaları konu edilecektir. Bu şahsiyetlerin seçilmesinin bir başka sebebi de eserlerinin tercüme değil orijinal eserler olmasıdır.

Bu büyük şahsiyetlerin başında **Yusuf Has Hâcib** gelir. Hayatı boyunca çok iyi bir tahsil gören ve devrinin bütün ilimlerine vâkıf olan bu bilge şahsiyet, aşağıdaki beyitte söylediği gibi bilginin önemine inanmış ve daima cahilliğin karşısında durmuştur:

Biliglig çıkarmasa bilgin tilin

Yarutmaz anıng bilgi yatsa yılın (214)

(*Bilgili, bilgisini dili ile meydana çıkarmazsa, yıllarca yatsa bile onun bilgisi muhitini aydınlatmaz.*)

Yusuf Has Hâcib, eseri *Kutadgu Bilig*'i de bu amaçla, bilgili ideal insan tipinin şekillenmesinde yol göstermek için kaleme almıştır. Eser, Yusuf Has Hâcib'in mükemmel bir insan, ideal bir hükümdar olma hususunda söylemiş olduğu ve her biri bir vecize değerinde olan hikmetli sözlerle doludur. Ona göre insan-ı kâmil olan bir hükümdar, bütün kötü vasıflardan arınmış ve iyi huylarla bezenmiş bir insan; Allah'a sıkı sıkıya bağlı, takva sahibi bir mümin; zamanın bütün ilim ve hünelerlerini öğrenmiş bir âlim ve hakîm olmalıdır. Adaletten, doğruluktan şaşmamalı; ağırbaşlı ve alçakgönüllü olmalıdır. Hırsızlık, yalan, içki, dedikodu gibi kötü alışkanlıklardan münezzeh olmalıdır. Son derece cömert ve iyiliksever bir şahsiyete sahip olmalıdır. Etrafındaki insanlara merhametli ve inşafı davranmalı; gelenek, görenek ve görgü kurallarına uygun hareket etmelidir. Ayrıca devletin devamlılığı için sadece hükümdarın mükemmelliği yeterli olmayıp diğer devlet ricalinin de en ideal vasıfları haiz olmaları gerekmektedir. (Deniz 2000:33-34) Yusuf Has Hâcib, 1069-1070 yılında tamamladığı bu eserini aruzun feûlün feûlün feûlün feûl kalıbıyla 6645 beyit olarak yazmıştır. *Kutadgu Bilig*, nasihatname ve siyasetname türünde didaktik bir eserdir. Yusuf Has Hâcib, bu didaktik eserini kaleme almada geleneğin yanı sıra şiirin akılda kalma, kolay ezberlenme ve etkileme gücünden faydalanmış ve bu yolla kendisinden sonra geleceklere kalacak bir söz söylemek istemiştir.

Bilge şahsiyetlerin ilklerinden biri de Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî (öl.562/1166-67)'dir. Türklere İslamiyeti ve tasavvufu öğretmek için hikmetli sözler söyleyen bu büyük şahsiyet, bu sözlerin insanlara aktarımında şiiri tercih etmiştir. Onun şiirlerinin dilden dile dolaşması sayesinde İslamiyet hızla yayılmıştır. Şiirin sağladığı âhenk ve ritm sayesinde ezberlenmesi kolaylaşan hikmetler, okuma yazma bilmeyen insanlar tarafından ezberlenmek suretiyle çok geniş kitlelere ulaşmıştır. Hatta bazı

şiiirleri atasözü gibi dillerde dolaşmıştır. Yesevî, genellikle 5-25 dörtlük halinde yazdığı şiiirlerinin âhengini çoğunlukla 4+4+4 duraklı 12'li hece kalıbıyla sağlamıştır. Aruzla beyitler halinde yazdığı hikmetlerinde ise aruzun ritmi söz konusudur. Hikmetlerin şiiir şeklinde olması, Ahmed Yesevî'nin türbesinde ve tarikatının ayinlerinde asırlarca belli bir makamla okunmasını sağlamış, bu da hikmetleri herhangi bir edebî eser hüviyetinden çıkarıp onların mukaddes bir hüviyet kazanmasına imkan sağlamıştır. (Eraslan 1983:39) Bu hüviyetteki eserleriyle “Ahmet Yesevî, şeriate ve sünnete bağlı bir mü'min, ilahî aşka inanmış bir mutasavvıf olarak, sanat endişesinden uzak bir mürşid kimliğiyle çevresinde toplananlara inandıklarını ve duyduklarını öğretmeye ve telkin etmeye çalışmıştır.” (Eraslan 1983:38) Ahmed Yesevî için şiiir bir gaye değil, vasıta'dır. O, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilmesine rağmen hikmetlerini kaleme alırken sanat gayesi gütmemiş, onları sade bir dil ve üslupla yazmıştır. Çünkü o, çevresindeki İslamiyete yeni girmiş veya henüz girmemiş Türklere İslamiyetin esaslarını, şeriatin ahkâmını ve ehl-i sünnet akidesini öğretmek, hem de tasavvufun inceliklerini ve tarikatının âdâb ve erkânını telkin etmek gayesini gütmüştür. Bu sebeple de onlara alışkın oldukları bir dil ve şekille hitap etmesi gerektiğinin bilincindedir. Onların alışkın oldukları dil sade Türkçe, alışkın oldukları şekil ise hece vezniyle dörtlükler halinde yazılan şiiir şekliydi. Dolayısıyla hikmetlerinin fikir yönünü İslamiyet ve tasavvuf, şekil yönünü de millî unsurlar teşkil etmektedir. (Köprülü ? : I-214.) Hikmetlerde genellikle dörtlük esasına yer vermesi, hece veznini kullanması, yarım kafiye türünü tercih etmesi, millî unsurları teşkil etmektedir. Bununla beraber bazı hikmetlerinde gazel tarzına yer verip aruz veznini de kullanmıştır. (Eraslan 1983:38) Şiiri, sanat yapma gayesi olmadan öğretme amaçlı kullanan bu büyük bilge şahsiyet, hikmetlerini topladığı *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde ilahî aşk, Allah'ın birliği, mutlak irade ve kudreti; Hz. Peygamber sevgisi; Hz. Peygamber'in şeriat ve sünneti; zühd ve takva; ibadet; İslam ahlâkı; İslam menkıbeleri; ahiret hayatı; kıyamet ahvali; cennet ve cehennem tasvirleri; dünyadan şikayet; dervişliğin faziletleri; İslam mutasavvıflarına ait kıssalar; zikir ve halvet, Yeseviye tarikatının âdâb ve erkânı gibi konuları müridlerine şiiirin altın tepsisinde sunmuştur. Aşağıdaki dörtlük de onun nasihatlarını içermektedir:

Eyâ gâfil Hak zikrini tildin koma	(Eyâ gâfil, Hak zikrini dilden koyma;
Dünyâlıkдын bir zerreni kolğa alma	<i>Dünyâlıkdan bir zerreyi ele alma;</i>
İrenlerni arkasдын hergiz kalma	<i>Erenlerin arkasından aslâ kalma;</i>
Yolğa kirgen âhir murâd tapar dostlar	<i>Yola giren âhir murâd bulur dostlar.)</i>

(Eraslan 1983:176-177)

Ahmed Yesevî, aşağıdaki dörtlükte sultanlara, zenginlere, yiyip içip eğlenmeyle meşgul olanlara nasihat etmektedir:

Dünyâ mini mülküm digen sultânlarğa	(Dünyâ benim mülküm diyen sultanlara,
‘Âlem malın sansız yığıp alğanlarğa	Âlem malını sayısız yığıp alanlara,
‘Ayş u ‘işret birle meşğul bolğanlarğa	<i>Yeme içme ile meşğul olanlara,</i>
Ölüm kilse biri vefâ kılmas irmiş	Ölüm gelse biri vefa kılmaz imiş.)

(Eraslan 1983:232-233)

Türk kültürüne damgasını vurmuş büyük bilge şahsiyetlerden biri de Mevlânâ Celaleddin Rûmî (öl. 672/1273)'dir. Mevlânâ da dinî ve tasavvufî görüşlerini müridlerine aktarmada şiiirin ipnotik gücünden faydalanmak istemiştir. Nitekim şiiiri bir eğitim aracı olarak gören Mevlânâ, *Mesnevi*'sini manzum olarak kaleme almasına sebep olarak da bunu göstermiştir. *Fîhi Mâfih* adlı eserinde bu hususta şunları söyler: “Yanıma gelen yârânın sıkılmaması, üzülmemesi için o kadar gönül almaya çalışıyorum ve onları meşgul etmek, oyalamak için şiiir söylüyorum. Yoksa ben nerede, şiiir söylemek nerde! Vallahi ben şiiir söylemekten bıktım, usandım ve benim indimde bundan daha kötü bir şey yoktur. Meselâ bir adam, misafirinin canı işkembe çorbası istediği ve bu onun iştahını açacağı için, eline pislikli bir işkembeyi

almış, karıştırıp duruyor. Benim için de başkaları arzu ettiğinden dolayı onunla (şiiirle) alâkadar olmak lazım geldi. Meselâ yine bir adam, falan şehrin ahalisine ne gibi bir kumaş lazımdır, onlar nasıl kumaş alırlar? diye baktıktan sonra, hatta bu, malların en aşağısı, en bayağısı da olsa, yine o kumaştan alıp satar. ” (Tarıkâhya 1985:116.) Mevlânâ, insanların gönüllerini eğitmeyi hedeflemiş ve bunun için 6 cilt halinde 26000 beyitlik büyük eserini kaleme almıştır. Mağz-ı Kur’an olarak nitelendirilen bu eserinde Mevlânâ, Kur’ân-ı Kerîm’in ayetlerini ve hadisleri hikayelerle süsleyerek anlatmış ve insanlara sevgiyi, gerçek aşkı, güzel ahlakı, örnek insan olmayı öğretmiştir. Bu eserini yazmasıyla ilgili olarak Mevlânâ’nın şu sözleri söylemiş olması dikkat çekicidir: “Yüce Tanrı’nın Rûm halkı (Türkler) hakkında büyük inayeti vardır ve Sıdk-ı Ekber’in duasıyla de bu halk bütün ümmetin en merhamete layık olanıdır. En iyi ülke de Rûm (Anadolu) ülkesidir. Fakat bu diyârın insanları, Tanrı’nın aşk âleminde ve derûnî aşktan habersizdirler. Müsebbib ül-Esbâb (şanı aziz olsun ve saltanatı yücelsin) hoş bir lütufta bulundu, sebepsizlik âleminde bir sebep yaratarak bizi Horasan ülkesinden Rûm vilayetine çekip getirdi; haleflerimize de bu temiz toprakta konacak yer verdi. ... Biz insanların tabiatına uygun düşen şiiir ve semâ yolu ile o mânaları onlara layık gördük; çünkü Rûm halkı zevk ehli ve şiiirin sözlüdür. Meselâ bir çocuk hasta olur ve tabibin verdiği ilaçtan nefret edip mutlaka şerbet isterse, hazık doktor ilacı bir şerbet testisine koymak suretiyle çocuğa verir. Çocuk onu şerbet zannıyla seve seve içer, dertlerinden kurtulur, sıhhat bulur ve onun bozulmuş olan mizacı düzelir.” (Ahmed Eflâkî 1989: I, 224-225). Mevlânâ’nın bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere o, sevgiyi, gerçek aşkı, güzel ahlakı, örnek insan olmanın yollarını şiiirin altın testisinde sunmuştur. “Türk gibi düşünen, Türk gibi hisseden, Türk gibi algılayan ve Türk gibi yaşayan Mevlânâ, hislerini, duygularını ve düşüncelerini ifade ederken konjonktür gereği dil olarak Farsçayı kullanmıştır. Özellikle şiiirlerine hem kemiyet hem de keyfiyet itibarıyla Türk ruhunu, Türk şiiir zevkini, Türk şiiir anlayışını ve Türk şiiirinin metrik sistemini yansıtmaktan da geri kalmamıştır.” (Kartal 2013:260) Bu sebeple de Türk hüviyetini yansıttığı eseri *Mesnevî-i Ma’nevî*’si Türk edebiyatının şekillenmesinde çok önemli bir yere sahip olmuştur. Oğlu Sultan Veled de yazdığı manzum eserlerle babasının öğretilerini devam ettirmiş ve yaygınlaştırmıştır. Bir gönül eğitmcisi olan Mevlânâ, bu manzum ders kitabıyla asırlardır insanları örnek insan olma yolunda eğitmeye devam etmektedir.

Yunus Emre (öl.720/1320-21), Yesevî zincirinin Anadolu’daki halkalarının başında gelir. O, tasavvuf felsefesini Türkistan menşeli Türk tasavvuf geleneğiyle birleştirmiş bir şahsiyettir. 707/1307-1308 yılında kaleme aldığı *Risâletü’n-nushiyye* adlı eseri dinî-tasavvufî tarafı olmakla beraber daha çok nasihatname türünde bir eserdir. Yunus Emre 600 beyit civarında olan eserini aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün ve mefâilün mefâilün feülün kalıplarıyla yazmıştır. Arada imanın çeşitlerine, cennet cehenneme ve anasır-ı erbaaya dair mensur bir kısma yer vermiştir. Hz.Âdem’in yaratılışı, anasır-ı erbaa ve özellikleri ile başlayan eser, mensur kısmın ardından asıl konunun anlatıldığı manzum kısım ile devam eder. 6 bölüm halinde tertip edilen bu kısımda “ruh ve akıl, kibr ve kanaat, boşu (gazap), sabır, haset, gıybet ve bühtan” konuları işlenmiştir. Yunus Emre bu eseriyle insanlara nefisten sakınmaları gerektiğini, bunun için de aklın tavsiyesine göre onlara kanaatin yardımcı olabileceğini söyleyerek, onları kanaatkâr olmaya davet eder. Kibirden tevazu ile kurtulunabileceğini; gazabın girdiği yerden imanın gideceğini; haset, kin ve cimriliğin kötülüğünü; cömertliğin ve dünyayı terk etmenin faydalarını anlatır. Sık sık salavatı telkin eder. Dedikodunun kötülüğünden ve insanı küfre götüreceğinden bahseder ve bundan kurtulmak için doğruluğu tavsiye eder. Yunus Emre, en derin duygu ve düşüncelerini kolaylıkla ifade edebilecek bir dil zenginliğine sahiptir. Aruzla yazdığı şiiirlerini Türk hece yapısına yaklaştırmayı başarabilmiş bir şairdir. Zeka gücü ve kıvraklığı ile dili kullanmaktaki üstün yeteneği ve başarısını şiiirlerine en üst düzeyde yansıtmış ve kendine mahsus yeni bir nazım dili kullanarak Türkçeye hoş ve zarif şiiir dili elbisesi giydirmiştir. (Kartal 2013:259) Ancak *Risâletü’n-nushiyye*’sinde bu başarıyı görmek mümkün değildir. Yunus’un bu eserdeki dil ve üslubu diğer şiiirlerine göre daha sade ve kurudur. Bu da normal karşılanmaktadır. Çünkü Yunus Emre bu eserinde insanları eğitme, onlara doğruyu öğretme amacı gütmektedir. Dolayısıyla diğer didaktik eserlerde olduğu gibi bu eserde de daha anlaşılır, sanattan uzak, sade bir dil ve üslup kullanılmıştır. Burada gaye duygu ve düşüncelerini en etkili bir şekilde anlatmak

değil nasihatta bulunmaktır. Yani Yunus Emre bu eserinde şiiri bir öğretme, yol gösterme aracı olarak kullanmıştır.

Bu amaçla şiir yazar bir başka şair de Âşık Paşa (öl.733/1332)'dir. Âşık Paşa, *Garibnâme* adlı eserinin sebab-i telif kısmında eserini manzum olarak kaleme almasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Şimdi şu şekilde bil ki bizim zamanımızda halkın çoğu mânâları anlamının neye yaradığını bilmediklerinden gönül bahçelerinden bir gül deremez ve gül bahçesinde bülbül sesini işitemez. Bu yüzden Türk dilinde bir kitap yazılıp, o tertip üzere bir kaç manzum söz söylendi. Faydasının her tabakadan insana ulaşacağı umulur.” (Yavuz 2000: I/1-7) Buradan da anlaşılacağı üzere Âşık Paşa eserinde anlattığı şeylerin her tabakadan insan tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için bunları hem Türkçe ile hem de manzum olarak yazdığını belirtmiştir. Dolayısıyla Âşık Paşa Türkçenin ilim ve sanat dili olarak önemsenmediği o dönemde, halkın her tabakasından insanın bilmesini ve anlamasını istediği şeyleri anlamasında Türkçe ile beraber şiir dilinin daha etkili rol oynayacağını altını çizmiştir ve bu eseriyle de bu konuda ne kadar haklı olduğunu ortaya koymuştur. Zira *Garibnâme*, gerek içinde bulunan maddî manevî kültürel unsurlarla, gerek Türkçenin ilim dili olarak kullanılmasındaki başarısıyla döneminde ve daha sonraki dönemlerde etkili olmuş ve Türkçe ile manzum pek çok eserin yazılmasına kapı açmıştır. Âşık Paşa bu eserini telifi olarak, yani herhangi bir eserin tercümesi değil orijinal bir eser olarak yazmıştır. Dolayısıyla şiiri, faydalı olacağını düşündüğü için yani didaktik amaçla tercih etmiştir. Âşık Paşa, 730/1329-30 yılında tamamladığı *Garibnâme*'sini Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden etkilenecek kaleme almıştır. Kemal Yavuz neşrine göre 10 613 beyit olan eser, aruzun fâilâtün fâilâtün fâilün kalıbıyla yazılmıştır. (Yavuz 2000:XLVI) Mesnevi nazım şekli arasında terci'-bendler de vardır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde olduğu gibi *Garibnâme*'de de ayet ve hadisler hikayelerle anlatılmaktadır. On bölümden meydana gelen eserde, her bölüm kendi numarası ile ilgili on kıssadan oluşmaktadır. Dinî, tasavvufî, ahlâkî, didaktik bir eser olan *Garibnâme*'nin, hacmi, tertibi ve telifi oluşu sebebiyle orijinal olması bakımından Türk edebiyat tarihi içinde özel bir yeri vardır. Âşık Paşa bu eseriyle ideal, mükemmel insan tipini ortaya çıkarmayı hedeflemiş ve insanlara bunun yolunu göstermiştir. Okuyanların sıkılmaması için de şiirin insanı etkileyen ritim ve âhenginden faydalanmıştır.

Yesevî zincirinin en sağlam halkası 17.yy. şairlerinden Nâbî (öl.1124/1712)'dir. Türkçeyi kullanmadaki başarısı ve kabiliyeti sebebiyle Urfa'da başlayan sanat serüveni İstanbul'da devam eden Nâbî, hikemî üslubun edebiyatımızdaki en kuvvetli temsilcisi olmuştur. *Dîvân*'ındaki şiirler, hikemî üslubun güzel örnekleridir. 1113/1701 yılında, 59-60 yaşlarındayken yazdığı *Hayrîyye* adlı eserini 7 yaşındaki oğlu Ebulhayr Mehmed'e hitaben bütün gençlere yol göstermesi için kaleme almıştır. Oğlunun gençliğinde yanında olamayacağını düşünerek, yokluğunda ona yol göstermesi maksadıyla yazdığı bu eser, mesnevî nazım şeklinin ve nasihatname türünün meşhur örneklerinden biridir. “Yaşlı, güngörmüş, hayırhah ve bilge bir babanın, sevgili oğlunun sağlık, esenlik ve saadetini hedefleyerek verdiği dinî, ahlâkî, meslekî tavsiyelerle dolu olan bu eser, devrinin siyasî, iktisadî ve kültürel manzarasını aksettirmesi bakımından da önem taşımaktadır.” (Ceyhan 2010:2)

Aruzun feilâtün feilâtün feilün kalıbıyla 1660 beyit halinde yazılmış olan *Hayrîyye*, 35 bölümden müteşekkildir. Eser, Girişin ardından sebab-i telifi müteakiben İslamın şartları ile başlar. Akabinde ilmin değeri, Allah'ı bilme ve irfan yolu, İstanbul'un güzellikleri, güzelliğin tanımı, tok gözlülük, alay ve mizahın zararları, cömertlik, güzel ahlak, dedikodunun zararları, fal ve yıldız ilminin zararları, içki ve uyuşturucunun zararları, süs ve ziynetin zararları, âyânların zulmü, yalan ve sahtekârlığın zararları, bahar mevsiminin özellikleri ve güzellikleri, güzel söz ve şiir, sabırlı olma, ziraatin durumu, pašalık ve pašaların durumu, kadılık ve kadınların durumu, tavla ve satranç oyunu, divan hocalığı talebi, iksir ve kimyanın zararları, söz taşımanın zararları, tıp ilminin önemi gibi konuları içermektedir. Nâbî'nin, oğluna yol göstermesi için yazdığı bu didaktik, nasihatname türü eserini yazarken onu manzum olarak kaleme almasının sebebinin, “güzel söz ve şiir” konulu bölümde şiir hakkındaki görüşlerinden anlamak mümkündür. Ona göre şiir, aşağıdaki beyitinde dediği gibi hikmet dolu ve irşâd edici olmalıdır:

Hikmet-âimiz gerekdür eş'âr

Ki me'âli ola irşâda medâr (1000. b.) (Kaplan 2008:258)

Kendisinin de bu amaçla şiir yazdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nâbî için şiir amaçtan ziyade, insanları iyiye, doğruya, güzele yönlendirecek bir vasıta. Bu sebeple kendisi de şiirden hoşlanan oğluna doğru yolu gösterme konusunda bu vasıtayı kullanmıştır.

İy safâ-yâb-ı kelâm-ı mevzûn

Âşinâ-yı suhan-ı gûn-â-gûn (975. b.) (Kaplan 2008:256)

(*Ey vezinli sözden safâ bulan, zevk alan, çeşit çeşit söze, şiire âşinâ olan (oğul)!*) diyerek oğluna hitab eden şair, hem oğlunun da şiirden hoşlandığına hem de şiirin vezinli sözlerden oluştuğuna işaret etmiştir. Böylece vezinli, kafiyeli sözün yani şiirin, insan üzerinde nesre göre daha etkili olduğunu anlatmak istemiştir. Hatta güzel söylenmiş bir şiirin insanı büyüleyecek derecede etkileyebileceğini, bu sebeple oğlunun da eğer gücü yeterse, böyle şiirler yazmasını istediğini ifade etmiştir:

Hüsne sarf eyle sözi şâir isen

Halkı teshîre çalış kâdir isen (1023. b.) (Kaplan 2008:260)

Şiirin büyüleyici gücüne bu derece inanmış olan Nâbî, *Hayriyye*'sini de oğlu veya diğer gençler üzerinde mutlak tesir bırakacağı ümidiyle manzum olarak kaleme almıştır. Görüldüğü gibi Nâbî de bu geleneğe uymuş ve hayatta edindiği tecrübelerini, nazım diliyle gençliğe aktarmayı tercih etmiştir. Nâbî'den sonra da bu gelenek devam etmiştir.

Sonuç :

Başlangıcından bu yana şiir, önemli bir eğitim aracı olarak kabul görmüş ve tercih edilmiştir. Türk kültür ve edebiyatının önemli bilge şahsiyetleri bu aracı kullanarak gelecek nesiller için nasihatler içeren eserler vücuda getirmişlerdir. Bu bir gelenek halini almış ve Yusuf Has Hacib'den, Ahmed Yesevî'den bu yana miras olarak gelmiştir. Eğitim ve öğretimde şiirin faydasına ve önemine inanmış olan bu büyük şahsiyetlerin miras olarak bıraktıkları eserler sayesinde Türk kültürü asırlardır nesilden nesile geçmiş, bu günlere ulaşmıştır. Bu tür eserler, günümüzde de güzel ahlaklı, örnek insan modeli gençlik yetiştirme konusunda kaynak olarak kullanılabilir. Ayrıca günümüzde eğitim ve öğretimde şiire daha fazla yer verilerek bütün bilimsel konularda şiirin kalıcı etkisinden faydalanmak suretiyle eğitim ve öğretimi daha etkili ve kalıcı kılmak mümkün olacaktır.

Kaynakça:

Ahmed Eflâkî. *Âriflerin Menkıbeleri*, (çev.: Tahsin Yazıcı), Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Şark İslam Klasikleri, 1 (1953).

Büyükkavas Kuran, Seyma. “Mesneviden Romana Uzanan Sebeb-i Telif Yolu Üst Kurmacaya mı Çıkar?”, *Turkish Studies*, 1-2 (2006), 172-201.

Ceyhan, Adem. “Nâbî'nin Şiir ve Diğer Edebî Konular Hakkındaki Görüşleri”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: Divan Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1 (2010), 1-34.

Çelebioğlu, Âmil. “Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler”, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara :1983.

Deniz, Sebahat. “Eski Türk Edebiyatında Nesir ve Tarihi Gelişimi”, *Eski Türk Edebiyatına Giriş*. (hzl. Mermer, Ahmet vd.). Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Deniz, Sebahat. “Kutadgu Bilig ve Türk Mesnevi Edebiyatındaki Yeri”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, İstanbul: Tarih ve İslam Araştırma Vakfı Yayınları, 1 (2000), 23-38.

Edman, I. *Sanat ve İnsan*. (çev. Turhan Oğuzkan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.

Eraslan, Kemal. *Ahmed-i Yesevî Dîvân-ı Hikmetten Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.

Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî* (İnceleme-Metin), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008.

Kartal, Ahmet. *Doğunun Uzun Hikâyesi Türk Edebiyatında Mesnevi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013.

Köprülü, M. Fuad. “Ahmed Yesevî”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1 (tarihsiz): 210-215.

Mengi, Mine. “Eski Türk Edebiyatında Nesir: Gelişimi ve Kaynakçası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, V-10 (2007): 43-76.

Mevlânâ, Fihi Mâfih. (çev. Meliha Ülker Tarıkâhya). İstanbul:MEB Yayınları, Şark İslam Klasikleri, 1985.

Özdemir, Emin. *Yazı ve Yazınsal Türler*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1983.

Öztürk ,Cemil ve Otluoğlu, Rahmi. *Sosyal Bilgiler Öğretiminde Edebî Ürünler ve Yazılı Materyaller*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2003(2.bs.).

Turan, Lokman. “Türk Edebiyatında Şiir Yazma Sebepleri ve Edirneli Örfî Mahmud Ağa Divanı'ndaki On İki Gazelin Yazılma Sebepleri Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12-2 (2008): 367-395.

Ünver, İsmail. “Mesnevî”. *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*. Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları, 415-416-417 (1986), 430-563.

Üzgör,Tahir. *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Yardımcı, Mehmet, “Türk Şiirinin Doğuşu ve Gelişim Evreleri” (05.02.2009) 18.11.2016. <<http://www.turkoloji.cu.edu.tr>>

Yavuz, Kemal. *Âşık Paşa Garib-nâme I-II*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995.

Makedonya Türklerinin Geçiş Dönemi Uygulamalarında Tespit Edilen Maddi ve Manevi Unsurlar “Aşağı Koliçan Köyü Örneği”

Yrd. Doç. Dr. Selçuk Kürşad KOCA*

Öz:

Makedonya, Balkanlarda Türk varlığının ve kültürünün canlılığını koruduğu önemli bölgelerden birisidir. Türklerin varlığının çeşitli kaynaklarda 4. yy'a kadar götürüldüğü de düşünülürse kültürel birikim ve geleneğin bu coğrafyalarda var olması şaşırtıcı da değildir. Osmanlı Devletinin 1912 de balkanlardan çekilmesi ile bu bölgelere hâkim olan unsurların yok saymalarına ve her türlü baskı ve zor kullanmasına rağmen, burada kalan Türk bakiyesinin milli kültürünü geçiş dönemi adet ve uygulamalarında geleneksel unsurlar olarak devam ettirdikleri görülmektedir.

Dün olduğu gibi bu gün de çeşitli siyasi sebeplerle, var olan Türk varlığı, kimi zaman azımsanmakta kimi zaman da yok sayılmaktadır. Bu sebeple bu gün var olan Türk kültürünün tespiti, kültürel unsurların gelecek nesillere aktarımı için önem taşımaktadır.

Çalışmamız Makedonya'da Üsküp'e bağlı Aşağı Koliçan Köyü adet ve uygulamalarını kapsayacak şekilde ele alınmıştır. Doğum, evlenme ve ölüm geçiş dönemleri maddi ve manevi unsurların en yoğun olarak yaşatıldığı alanlar olduğundan çalışmamızda bunlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Balkan Türklüğü, Makedonya Türkleri, Makedonya Türk Halk Kültürü, Aşağı Koliçan Köyü geçiş dönemleri

Giriş

Üsküp'ün Güneyinde bulunan Aşağı Koliçan, Üsküp'ün Studenican beldesine bağlı bir köyüdür. Köyün kuruluş tarihi kesin bilinmemektedir. Yerleşik halka göre Osmanlı öncesi Türk yerleşim birimlerinden birisidir. Osmanlının Üsküp ve civarını fethederken bölgede yaşayan yerli Türklerin yardımından bahsedilmektedir. Bu köyün isminin de Koliçan, yani “kol açan” olması, burada yaşayanların Osmanlı bu bölgeye geldiğinde onlara burada kol açıp yardım eden yerli Türkler olduğu yönündeki söylentileri kuvvetlendirmektedir. Yaklaşık 320 hane ve 1700 ila 1800 nüfusa sahiptir.

* Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, Türkiye, Sakarya, skursadkoca@sakarya.edu.tr

Dışarıya çok fazla göç vermiş bir yerleşim yeri olan Aşağı Koliçan köyünden Türkiye'ye, Almanya'ya ve Makedonya'nın balta Üsküp ve civarı olmak üzere birçok bölgesine göç vermiştir. Köyün büyük ve tarihi bir mezarlığı vardır. Mezarlıkta üzerinde yazıları silinmiş Osmanlı öncesi mezar taşı örnekleri ile Osmanlının bölgeyi fethinden sonraki dönemlere ait sanatsal değeri yüksek olan mezar taşları da mevcuttur. Aşağı Koliçan köyünde Pagaruşa köyü ile ortak kullanılan ve TİKA tarafından yaptırılmış bir ilkokul bulunmaktadır. Okulun ismi Mustafa Kemal Atatürk İlk Okulu'dur.

Köyde, tarihi çok eski dönemlere kadar gittiği bahçesinde bulunan çınar ağacına bakılarak tahmin edilen bir cami bulunmaktadır. Eski cami 1974 yenileme sırasında yıkılmış yerine yeni bir cami yaptırılmıştır. Caminin minaresinin de eski yapısı ahşap olduğundan o da bu tadilat sırasında yenilenmiş, ama kitabesi korunamamıştır. Camide bu gün de imamlık yapan İsmet Mürteza eski camide kitabe olmayabilir demektir. Özellikle 1912 Balkan savaşları sonrası bölgeye hâkim olan Sırp-Hırvat-Sloven krallığının Makedonya bölgesinde birçok caminin tarihi kayıtlarını yok etmek için özellikle cami kitabelerini yerlerinden söküp götürdükleri söylenmektedir.

Aşağı Koliçan köyünün kuruluşu kesin bilinmemekle beraber bölge insanlarının söylemine göre köyün kuruluşu Türkler tarafından olmuş ve Osmanlı öncesine dayanmaktadır. Köyde yaşayanlar kendilerini Osmanlı öncesinde bölgede yaşayan Peçenek Türklerinin torunları olduklarını söylemektedir. Günümüzde Türkbaş kelimesinin de kullanıldığını ifade etmektedirler. Tarihi süreçte Gora bölgesinden Debre bölgesine oradan da Üsküp civarına geldiklerini, hem Gora bölgesinde yaşayan Türklerin hem de Debre-Reka bölgesinde yaşayan Türklerin akrabaları olduğunu ifade etmektedirler. (KK1, KK2, KK3, KK5).

Maddi ve manevi kültürel unsurların en canlı olarak yaşadığı alan hayatın geçiş dönemleridir. Bu dönemler doğum, evlenme ve ölüm geçiş dönemi olarak üç ana başlık altında incelenmektedir. Makedonya'da dağınık bir şekilde yaşayan Türkler geleneklerini devam ettirme noktasında oldukça duyarlı davranarak adet ve uygulamaların günümüze kadar taşınmasını sağlamışlardır.

Çalışmanın temel amacı Balkanların önemli bir bölgesi olan Makedonya'da var olan Türk kültürünün kayıt altına alınması ve gelecek nesillere aktarılmasının sağlanmasıdır. Bu amaçla çeşitli siyasi ve sosyal sebeplerle kimlikleri tanınmak istenmeyen, varlıkları inkar edilen çeşitli Türk topluluklarından biri olan Aşağı Koliçan halkının maddi ve manevi unsurları ile geçmişten getirdikleri ve Türk dünyasının birçok yerinde tespit edilen Türk kültürüne ait unsurların aynılığı gözler önüne serilecekti. Özellikle Makedonya'da yaşayan Türk nüfusun bilinçli olarak Makedonlaştırılması veya Arnavutlaştırılması politikalarına karşı bu ve benzeri çalışmalar hayati önem taşımaktadır.

Çalışmamız, kaynak taraması, alan araştırması ve yüz yüze mülakatlara dayanmaktadır. Kültürel unsurlar katılımlı ve katılımsız gözlem teknikleri kullanılarak derlenmiştir.

Doğum Geçiş Dönemi

Geçiş dönemlerinin ilk aşaması doğumdur. Doğumla beraber yeni bir hayat başlar. "Türk halkı doğum hadisesine çeşitli anlamlar yüklemiştir. Bu anlamlar çerçevesinde birçok sembol davranış kalıplarının oluşturulduğunu da görmekteyiz. Çocuk ile beraber soyun devamı sağlanmakta, sayı arttırılmakta böylelikle de bireyin toplum içerisindeki güveni artmaktadır. Doğumla beraber kadının toplum içerisindeki itibarı artmaktadır. Çocuk sahibi olan kadın böylelikle sosyal statü olarak kadınlıktan anneliğe geçmektedir."(Koca, 2012:58) Tüm bu sebeplerden Aşağı Koliçan köyünde de doğuma özel bir önem vermektedirler.

Bölgede çocuğu olmayanlara yönelik doğum öncesi döneme ait çeşitli sağaltma pratikleri uygulanmaktadır. Bunlar: **1- Tıbbi sağaltma:** Çocuk sahibi olamayan çoğu çift öncelikle doktora gitmektedir. **2- Halk hekimliği ve geleneksel sağaltma:** Köyde halk hekimliği ile uğraşan yaşlıların varlığından söz edilmektedir. Eskiden çeşitli bitkilerden karışımlar yaparak gerek içilir. gerek de rahim

bölgesine uygulamak, bağlamak şekliyle şeklinde pratikler yapılmış. Günümüzde bu tarz uygulama pek az kalmış. **3-Dinsel büyüsel nitelikli olan sağaltma ve uygulamalar:**Bölgede çocuk sahibi olamayanların hocaya, türbeye, köyün yakınında bulunan Şipela denen mağaraya şifa bulmak amacı ile gittikleri görülür. Çocuk sahibi olma gecikince, öncelikle köyde bulunan hocalara veya bu işle ilgilenen köylü kadınlara gidilerek onlar tarafından oluşturulan ve çeşitli duaların yazıldığı hamaylılar (musk) karın bölgesinin alt kısmında, rahim üzerine bağlanarak bir süre taşınmaktadır. Ayrıca yakın köylerden birisi olan Pagaruşa Türk köyünde bulunan hocalara da gidilmektedir. Yine yakın civarda bulunan türbelere giderek dilek dileme uygulaması da vardır. Çocuk sahibi olamayanların köye bir sat mesafede bulunan Şpela mağarasına giderek oradan damla damla gelen sudan içtikleri görülür. Bu suyun şifalı olduğu inancı mevcuttur. Mağaraya ancak sürünerek girmek mümkündür. Ayrıca mağara girişinde bulunan ağaçlara dileklerinin nişanesi olsun diye çeşitli renklerde bez parçaları bağlanır. Dilek dilenir. Çocuğun olması durumunda yapacakları dile getirilir. Yanında bez parçası bulunmayan kadınlar üzerlerindeki herhangi bir eşyayı bırakmaktadırlar. Çocukları olan kadınları adakları ne ise kendilerini onu yerine getirmek zorunda hissederler. (KK3, KK10)

Hamile kadına, hamile, gebe gibi isimler verilmektedir. Hamile kalan kadın bunun haberini ilk önce eşine vermektedir. Çocuk sahibi olma fikri ailelerde sevinç yaratmaktadır. Önceden erkek çocuk önemsenirken, günümüzde çocuğun olması önem kazanmıştır. Hamile kadının canının bir şeyler çekmesine bölgede aşerme denmektedir. Canı bir şey çekerde yiyemezse veya sahibinin haberi olmadan bir şeyler alıp yerse çocukta doğum lekesi çıkacağına inanılmaktadır. Hamile kadın günlük hayatına devam etmekle beraber çok ağır işler yapmamaktadır.

Çocuk olduğunda çocuğa büyükleri tarafından ad konmaktadır. Adı İslami usullerle bir kulağına kamet, bir kulağına ezan okunarak konmaktadır. Çocuk ve yeni doğum yapmış kadının 40 gün sakınması uygulaması burada da devam etmektedir. Kırkıncı günün sonunda kırklama yapılır. Anne ve çocuk şifalı olduğu düşünülen nesnelerin içerisine atıldığı kırk suyu ile yıkanır. Kırklama suyu rast gele dökülmez. Genellikle ağaç diplerine dökülür. (KK4, KK10)

Çocuğun dişini ilk gören kişi çocuğa bahşiş verir. Dişin çıkmasını kutlamak adına diş buğdayı uygulaması burada da mevcuttur.

Köyde sünnet olayına çok önem verilmektedir. Sünnet olan çocuk statü kazanır. Çocukluktan erkeklığe geçmiş olur. Sünnet çocuğunun kıyafetleri, odası ve yatağı özel olur. Sünnet çocuğu adeta padişah gibi giydirilir ve sünnet çocuğunun her istediği yerine getirilmeğe çalışılarak kendisini padişah gibi hissetmesi sağlanır.

Köyde yapılan sünneti eskiden beri Üsküplü berberler yapmaktadır. Son zamanlarda hastanede doktorlar tarafından sünnet edilme de görülmektedir. Sünnette kesilen parça birçok Türk topluluğunda olduğu gibi bedenın kutsal olması ve bedenden kopan parçalarında kutsal kabul edilmesi anlayışına uygun olarak rast gele atılmamakta, aile tarafından saklanmakta veya gömülmektedir.(KK3, KK5, KK8)

2- Evlenme Geçiş Dönemi

Bütün Türk toplumlarında olduğu gibi Aşağı Koliçanlılar da düğün geçiş dönemi adet ve uygulamalarına önem vermektedir. Söz, nişan ve düğün sıralamasına uyulur. Düğün alameti olarak erkek evine muhakkak Türk bayrağı asılır. Evlenecek her çift maddi durumlarının elverdiği kadarıyla gelenekleri yaşatmaktadır. Köyde evlenme yaşı evliliğin çeşidine göre değişmektedir. Kız kaçırarak evlenmelerde normal evliliklere göre yaş ortalaması düşmektedir. Genelde 17 ila 20 yaş arası evlilik çağı olarak görülmektedir. Köyde kaçarak evlenmelerde aileler arasında küslük olmakta fakat düğün yapıldıktan sonra genelde barışılmaktadır. Küslüğün uzadığı durumları da görülmektedir. Kaçarak evlenme dışında iki tarafın anlaşarak isteme usulüyle evlenme yaygındır. Köyde görücü usulü ile evlilikler de görülmektedir. (KK4, KK10, KK2)

Türk dünyasını tamamında olduğu gibi burada da kız istemeye giderken adettendir eli boş gidilmez. Aşağı Koliçan köyünde genellikle çikolata ve pasta götürülmektedir. Damat adayı kız istemeye gitmez. Kız Allah'ın emri Peygamberin kavli ile istenir. Kız verildikten sonra (nerede yapılacak?, ne zaman yapılacak? Mehir bedeli ne olacak, takı olarak neler istenecek vb.) düğünle ilgili ayrıntılara geçilir. Karar verilir. Mehir belirlenir. Belirlenen mehir miktarının tek sayı olmasına özen gösterilir. Her iki taraf da üzerine düşen sorumluluklarda anlaşır. (KK4, KK10, KK2)

Söz kesimine damat adayı da gider. Türkiye'de kız istemede karşılaştığımız damat adayının içeceği Türk kahvesinin içerisine tuz veya başka şeyler koyma uygulaması söz kesimi sırasında burada da devam etmektedir. Damat adayının kahveyi içmesi gelinden gelecek her türlü olumsuzluklara katlanacağı ve gelin adayını ne kadar sevdiğini göstermektedir. Damat adayının kız evinde ayakkabısının içerisine şeker, yumurta gibi nesneler koyarak ortam neşelendirilmektedir. Düğüne az bir zaman kala gelin erkek evinde çeyizini serer. Köyden uzaktan, yakından çeyizi görmeğe gelirler. Çeyiz görmeğe gelenler muhakkak hediyesini de yanında getirir. (KK4, KK10)

Aşağı Koliçan'da kına gecesi genellikle düğün gününden bir gün önce yapılmaktadır. Evlilik kaçarak olmamışsa kına gecesinde tüketilen bütün çerez ve kına erkek evi tarafından götürülmektedir. Gelin kına gecesine özel el işlemesi kıyafetler giymektedir. Gelinin başında kırmızı bir örtü örtülmektedir. Kına bir tepsi içerisine konularak üzerine mumlar dikilmekte ve ışıkları söndürülmüş olan kına gecesi mekanına türküler eşliğinde getirilmektedir. Gelinin eline kınasını kaynanası yakmaktadır. Kına yakma sırasında gelin, kaynanası eline altın lira koymadan kına yaktırmaz. Kına gecesinde kına türkülerini de söylenmektedir. Kına bir tepsiye konup üzerine mumlar yakılmakta ve başına kırmızı bir yazma örtülmüş gelinin etrafında türküler söylenerek dönülmektedir. Kına gecesinde gelinin ağlatılması adettendir. Gelin kına gecesinde ağlarsa koca evinde ağlamayacağı düşünülür. (KK, KK10)

Kızın baba evinden alınması sırasında kapı bahşiş alınmadan açılmaz. Gelinin beline kırmızı kuşak bağlanır. Gelini evden babası veya erkek kardeşlerinden birisi dışarı çıkarır. Bölgede düğün alayı/konvoyu yapılmaktadır. Gelin alması gerçekleşip erkek evine geldiğinde erkekler köy meydanında, kadınlar da erkek evinde toplanırlar.

Gelin damadın evine getirilirken düğün alayı gittiği yoldan veya başka yol yoksa gittiği izden geri dönemez. Aynı izler üzerinde dönerse uğursuzluk sayılmaktadır. Düğün alayı muhakkak ya bir akarsu üzerinden geçirilir ya da bir çeşmenin yanından. Suyun yanına geldiğinde gelinin ayakkabısı çıkarılarak su ile doldurulup geline giydirilir. Böylelikle suyun kötü nazarı uzaklaştıracağına inanılır ve su ile bolluk bereket simgelenerek gelinin yeni evine hayır, uğur getirmesi temenni edilir. Gelin arabadan indirilirken damadın babası yardım eder. Gelinin ayağı önce yere konan bir tepsiye bastırılır. Bu Türk dünyasının çeşitli yerlerinde gördüğümüz tabak kırma olayına benzemektedir. Türklerde bereket bolluk olsun diye giriş kapısının önünde gelin elini yağa batırır ve kapının üzerine sürer. Aşağı Koliçan köyünde de gelin girmeden önce elini kapının üzerine sürmektedir. Böylelikle temsili olarak bereketi bolluğu evine getirmiş olur. Erkek evinin önünde yapılan ritüellerden birisi de bereket olsun diye saç saçmaktır. Damat kapının önüne geldiğinde önce kendisi arabadan iner ve bir sahan buğdayı üç kere arabanın üzerinden öteki tarafına saçar. En sonunda sahanı da arabanın öteki tarafına atar. Arabanın diğer tarafında bekar erkekler sahanı yakalamaya çalışır. Kim yakalarsa damadın babasından bahşişini alır. (KK3)

Bölgede müjde verme geleneği devam etmektedir. Düğün alayının yolunu gözleyenlerden kin önce gelin alayının yaklaştığını erkek evine iletirse müjdesinin karşılığında bahşişini alır. Önceden atlarla yapılan bu uygulama günümüzde motosikletlerle yapılmaktadır. (KK3)

Aşağı Koliçan'da "bayrak alayı" uygulaması devam etmektedir. Damadın belirlediği kişiler tarafından bayrak alayı gerçekleştirilmektedir. Her kişinin elinde büyük bir Türk bayrağı olur ve köy sokaklarında dolaşarak düğünün yapılacağı yere gelinir. Bu sırada davul ve zurna da bayrak alayına eşlik eder.

Tsvetova Köyünde tespit ettiğimiz Bayraktar övme uygulaması Aşağı Koliçan’da da günümüzde az da olsa devam etmektedir. (KK3, KK9, KK10)

Maşallah, maşallah, Allah bağışlasın,

Maşallah maşallah, bayraktarım maşallah

Maşallah, maşallah, Hasan Agaya (Damadın babası kim ise) maşallah

Allah Padişahın kılıcını keskin eylesin, eeey düşmanların gözleri patlasın.

Maşallah, maşallah, Allah bağışlasın,

Maşallah maşallah, bayraktarım maşallah

Maşallah, maşallah, atlarına maşallah

Allah Padişahın kılıcını keskin eylesin, eeey düşmanların gözleri patlasın. (Koca, 2016:4)

Düğünün yapılacağı mekana gelindiğinde sürekli bir halay olur. Halaya bölgede “horo” denmektedir. Horo başlamadan önce damat tarafı ayakta yan yana halay düzenini alarak beklerler. Bu sırada çalgıcılar tek tek ayaktakilerin yanına giderek bahşişi alıncaya kadar ayrılmazlar. Horo başladığında şunlar çalınmaktadır: Eski Hora, Yeni hora, Osman Paşa, İbrahim Hoca, Nizamka, Hamide, Maşallah, Hasan Aga, Çupurlika (Çopur oyunu), Ramize ve düğünlerin olmazsa olmazları olan Vardar Ovası ile Çanakkale türküsüdür. Bölgede düğünlerde olmazsa olmazlardan birisi de kadim Türk ananesi olan silah atmadır. (KK3)

Düğün genellikle köyün ortasında bulunan çeşmenin yanındaki alanda yapılmaktadır. Yörede düğüne katılan herkese peşkir dağıtılmaktadır. Yakın bir döneme kadar horoya çıkanlara peşkirle beraber çorap verildiği de olurmuş. (KK3)

Düğün bittikten damadı gerdek odasına yollarken sırtına vurma uygulaması vardır. Kimi zaman bu durum çok abartıldığı için damadın sırtına vuranlar kadar onu koruyanlar da görülmektedir.

3- Ölüm Geçiş Dönemi

Ölüm öncesi: Aşağı Koliçan köyünde ölümü çağrıştıran birtakım inanışlar ve kaçınmalar bulunmaktadır. Bunları:

Baykuşun ötmesi: İnanışa göre baykuş kimin evinin önünde öterse veya konarsa o evden bir ölüm olacaktır. *Tavşan:* İnanışa göre bir yere gece vakti giderken önünden tavşan geçerse bir kötülüğün, bir kazanın olacağına inanılır. Bu ölümü çağrıştıır. *Kedi:* İnanışa göre bir yere gündüz vakti giderken önünden kedi geçerse bir kötülüğün, bir kazanın olacağına inanılır. Bu ölümü çağrıştıır. *Kadın:* İnanışa göre sabah erken vakit işe gidilirken bir erkeğin önüne bir kadının çıkması, rastlanması köyde kötü bir şey olacağına, uğursuzluk olacağına ve ölüm olacağına yorumlanmaktadır. *Köpeğin Uluması:* Normal dönemde köpek havlar. Köpeğin uluması normal görülmez ve ölün olacağına yorumlanır. (KK5, KK6, KK7)

Kişinin ölümü yaklaşırsa baş yastığının altına cüzdan koyma adeti vardır. Böylelikle ölecek kişinin malını da beraberinde götürmesi önlenmiş olacağına inanılır. Gece geç vakit evden komşuya veya yabancıya para vermek, buğday vermek, yiyecek içecek vermek uğursuz sayılır. Verilirse fakirlik olacağına inanılır. Güneş tutulmasında Müslümanlarını zayıfladığına yorulur. Güneşle beraber yağmur yağarsa Müslümanlar için bir felaket olacağını haber verir. (KK5, KK6, KK7)

Rüyada çıplak yürüdüğünü görürse ölüm olacağına inanılır. Rüyada sakal kesmek, diş çektirmek ölüme yorulur. Diş ağrısı var da diş çekiliyorsa ölecek kişi yakın akraba, diş ağrısı olmadan diş çektirme uzak akrabanın öleceğine işarettir. (KK5, KK6, KK7)

Hasta kişide ölümün belirtileri de vardır. Bunlardan bir tanesi ayaklardır. Mesela hasta kişinin ayak tarafında bir parmağınızla cilde bastırırsınız. Eğer parmağınızı çektiğinizde cildi düzelmezse çok geçmez, 5-6 saate ölecektir. Düzelirse daha ölüm için zaman var demektir. Ölüm yaklaşmış kişinin gözleri sürekli etrafa bakar. Burnu sarkmışsa, ayakları buz gibiyse ölüm yakındır diye düşünülür. Daha önce ölmüş akrabalarını görür o sırada. Genelde herkes korkar. Gördükleri varlıklar bazen farklı olur. Bazen hortlak, vampir görür. Normal görünüşte olmayan, korkunç görünüşlü varlıklar. Bazen de çok sevdiği ölmüşlerinin kendisini ziyarete geldiğini görür. Onları sağa sola buyur eder. Bazen de gördüğü varlıklardan çok korktuğu için o ortamda bulunmak istemez. Çıkmak ister. Kendisin gelen varlıklara verilmesini isteme.(KK5, KK6, KK7)

Ölümü uzak tutmak için kurban, sadaka vb. şekilde uygulamalar da var. Tabut mezarlığa gideceği zaman en önde götürülür. Ölü gömüldükten sonra da en son tabut çıkarılır. Bu durumların tersi olursa uğursuz sayılır. Hatta tabutu kimse çıkarmak istemez mezarlıktan. Ölümün kendilerine de gelmesinden korkarlar. (KK5, KK6, KK7)

Ölüm öncesi son zamanlarında kişinin başında Kuran okunur. Yakınları, görmek istedikleri yanında olur. Evde veya köyde varsa zemzem suyu yoksa normal su verilir. Bazen okunmuş su da verilir. Ölmek üzere olan kişinin vasiyeti genelde yerine getirilir. Getirilmezse hem dünyada hem ahirette cezasının olacağına inanılır. (KK5, KK6)

Ölümün gerçekleştiğini nabzına bakarak veya burnunun önüne ayna koyarak anlamaktadırlar. Ölen kişi gözleri açık gitmişse hemen gözleri kapatılır. Ölünün gözünü kapatmak sünnettir. Ölünün gözünün açık kalmasının iyi olmadığına inanılır. Yine çenesinin açık kalmaması için bağlanması bu bakış açısı ile ilgilidir. (KK5, KK6)

Ölüm gerçekleşince evdeki bütün kapılar, pencereler açılır. Ölüm akşam gerçekleşmişse sabaha kadar kimse uyumaz. Ölünün yanında da en yakınları bekler. Üzerine bir bıçak veya demir konur ki şişmesin diye. (KK5, KK6, KK7)

Köyde erkek cenazeyi hoca yıkamaktadır. Kadın cenazeyi ise kadın yıkayıcılar yıkamaktadır. Köyde kadın cenaze yıkayıcıları bellidir. Genelde aynı ailenin fertleri yıllarca devam ettirirler. Ölen kişinin avret yerleri yıkama sırasında temizlenir. Açık bölgeleri pamukla kapatılır. (KK5, KK6)

Cenaze yıkandıktan sonra teneşir ölünün arkasında kalır ve cemaatten sonra çıkarılırsa o evden başka birisinin daha öleceği düşünülür. Bu yüzden teneşir sonraya bırakılmaz cemaatin önünden çıkarılır ve camiye götürülür. (KK5, KK6, KK7)

Cenaze yıkama suyu veya sabunu yıkama alanında kalmamalıdır. O yüzden yıkama sonrası yıkama alanı iyice temizlenir. Kalırsa yerde yıkama suyundan veya sabundan hem ölümü çağırır hem de sihir yapılması tehlikesi vardır. Yıkama suyu arttığı zaman rast gele dökülmez. Daha çok ağaçların altına dökülür. Kimi zaman yıkama gerçekleşmeden, yıkama suyundan tek sayı olmak üzere kaşıkla su alınır. Bunu sihir yapmak için, sihir yapılmış kişiye içirilerek sihir bozmak için içirilir. Cami imamının anlattığına göre eskiden bir sihir yapılmış. Köyde herkes hıçkırıyormuş. Tıpkı hastalık gibi yayılmış. Büyü yapıldığı anlaşıncaya kadar gerekli dualar okunarak büyü bozulmuş ve hastalık önlenmiş. (KK5, KK6, KK7)

Köyde sihir-büyü yapmak için kefenden bir parça alınmaktadır. Bağlar çözülürken bağlardan bir parça kesilerek büyü, sihir yapılmaktadır. Kefenleme sırasında kefene öd ağacı denen ağacı yakarak tütsüleme yapılır. Kefen güzel koksun diye. Ama günümüzde pek yapılmıyor. (KK5, KK6, KK7)

Kefenleme İslami usullere göre yapılmaktadır. Kefenlenirken ayağından, ortasından ve baş tarafından bağlanır ve bu bağlar mezara konarken gevşetilir ki beden rahat etsin. Ölünün yüzü kibleye bakacak şekilde hafif çevrilir. Başına topraktan yastık yapılır. Mezarlığa kadar tabutla götürülmektedir. Tabutun üzerine Ayetek Kürsi'nin yazılı olduğu örtü örtülür. (KK5, KK6)

Ölen kişi kadın ise tabut üzerine şamya(başörtüsü), erkek ise fes, hoca-imam ise sarık konmaktadır. Ölen kişi evli değilse, kız veya erkek fark etmez, çiçekli bir bayrak tabutun 10 metre önünden genç biri tarafından taşınır. Bayrak ve çiçek düğünün simgeleridir. Gözleri arkada kalsın istenmez ve ölen kişinin evlenmeden öldüğü cenazeye katılanlar tarafından da anlaşılmış olur. Böyle durumlarda tekbirler ve cemaatin çok olduğu söylenmektedir. Ölen kişi çocuk yaşta ve sünnet olmadan ölmüş ise tabutun üzerine sünnet sarığı konmaktadır. Ölen buluş çağına girmeyen bir çocuksa melek olarak adlandırılmaktadır. Hiç günahsız gitti denmektedir. (KK5, KK6, KK7)

Kazma ve kürek toprak atımı sırada elden ele verilmez. Verilirse ölümün bulaşacağına inanılır. Bu yüzden toprağa bırakılır sonra başkası alır Mezarlıkta defin işlemi gerçekleştikten sonra cenaze sahipleri baş sağlığı dileklerini mezarlıkta kabul etmezler. Halk da mezarlıkta taziye dilemez. Herkes önce kendi evine gider biraz oturur, ondan sonra taziye için cenaze evine gidilir. Mezarlıkta taziye dilenirse o insanlara da ölümün bulaşacağına inanılır. Köyde baş sağlığı “başınız sağ olsun” şeklinde verilmektedir. Karşılığında “dostlar sağ olsun” şeklinde cevap verilmektedir. (KK1, KK5, KK6, KK7)

Ölen kişinin eşyaları üç şekilde elden çıkarılmaktadır. Yakılır, atılır veya dağıtılır. Cenaze evden çıkınca ev temizlenir ve ölen kişinin bütün eşyaları elden çıkarılır. Köyde genelde bu kıyafetler cenaze evden çıktıktan sonra bütün eşyalar dışarıya serilir. Almak isteyen alır. Sonrasında kalanlar ya atılır ya da yakılır. (KK5, KK6, KK7)

Ölümün gerçekleştiği odada üç gün ışık yakılır. Böylelikle ölen kişinin ruhunun evi ziyarete geleceği düşünülür. Ölüm gerçekleştikten sonra bir hafta cenaze evinde yemek yapılmaması âdeti devam etmektedir. Ölümünden sonra pişi, helva pişirilir ve konu komşuya dağıtılır. Böylelikle ölen kişinin ruhunun rahat edeceğine inanılır. (KK5, KK7)

Mezarlık mimarisi açısından ölen kişinin cinsiyetine göre baş taşı veya tahtası farklı şekillerde yapılmaktadır. Kadınsa taşın üst tarafı çiçeklidir ve uzaktan bakınca taşta kulak varmış gibi görünür. Adeta çiçekli bir başı anımsatır. Erkeklerin ise sarıklı motifli taşlardır. Eskiden kalma mezar taşlarında ölen kişilerin sosyal statülerini, mesleklerini gösteren şekiller yapılırken günümüzde sadece erkek ve kadın olduğu ayırt edilebilmektedir. Bazı mezar taşlarına ölüm sebepleri de işlenmektedir. Örnek olarak eski mezar taşlarından birisinde yılan figürü bulunmaktadır. Bu kişi yılan ısırması sonucu öldüğü için mezar taşına yılan figürü işlenmiştir. (KK5, KK6)

Köyde ölen kişiler için ağaç dikme adeti devam etmektedir. Mezarlıkta ölen kişiler sıra ile gömülmektedir. Aynı mezara birden fazla ölünün gömülmesi uygulaması yoktur. (KK5)

Cenaze sahiplerine 3 en fazla yedi gün içinde taziyede bulunup baş sağlığı dilenmektedir. Cenaze evinde ölümün 3. günü, 7. Günü ve 52. Günü ve senesinde Mevlid okunmaktadır. Köyde 52. günle ilgili olarak etin kemikten ayrıldığı gün denmektedir. (KK5, KK6, KK7)

Köyde ıskat uygulaması yapılmamaktadır. Ölen kişinin yerine Hacca gitme, bedel uygulaması yapılmaktadır. Bunun için geride kalanlara mal mülk bırakması veya çocuklarının zengin olması ve babalarının annelerinin hac vazifelerini onların yerine gitmek sureti ile gerçekleştirdikleri görülür. Ayrıca çok yaşlı veya hasta insanların yerine, başkalarını hacca gönderme uygulaması da bulunmaktadır. (KK3, KK5, KK6, KK7,)

Köyde mezarlık ziyareti 60 yıldan bu yana köyde görevli imamlar tarafından yasaklanmıştır. Önceden arife günleri mezarlıklar ziyaret edilirmiş. Fakat mezarlıklarda yüksek sele ağlama veya mezar başında gidip mezarda yatanla sohbet etme hadiseleri çok artınca yasaklanmıştır. (KK5)

Eskiden köyde kocası ölen kadın bir daha evlenmezdi. Günümüzde yeni nesilde pek kalmamıştır. Eskiden ölen kişinin arkasında ağıt yakma uygulaması varken günümüzde hocaların yasaklaması sebebi ile ağıt yakılmamaktadır. (KK5)

Sonuç:

Aşağı Koliçan köyü Makedonya’da Türk kültürünün yaşatıldığı önemli yerleşim yerlerinden birisidir. Her evde Türk bayrağının asılı olduğuna şahitlik edilebilir. Maddi ve manevi kültürel unsurların bilinçli bir şekilde yaşatılarak gelecek nesillere aktarılması noktasında çaba gösterilmektedir.

Tespit edilen kültürel unsurları geçmişten günümüze kadar ulaşmış ve Türklerin yaşadığı bütün bölgelerde tespit edilebilecek en belirgin unsurlardır. Bu tespitlerin Türk dünyasındaki yansımaları da tespit edilmekte ve başka bir çalışmanın konusu yapılmaktadır.

Hayatın geçiş dönemleri sayesinde gelenek kendini gelecek kuşaklara aktarmaktadır. Makedonya Türk toplumu içerisinde milli kimliklerini koruma konusunda büyük bir çaba gösteren Aşağı Koliçan halkı, Sırp-Hırvat-Sloven krallığı döneminde asimilasyona tabi tutulmuş ve Türkçe’yi unutmuş olmalarına rağmen kendi benlik ve kimliklerini unutmamışlardır. Bu gün her bir fert Türkçe bilmekte ve çocuklarını da Türkçe eğitim veren okullara göndererek günümüzde de yapılmak istenen kimliksizleştirme politikalarını boşa çıkarmaktadırlar.

Kaynakça:

Koca, Selçuk Kürşad (2016), Svetova Köyünde Türk Halk Kültürüne Ait Geçiş Dönemi Adet Ve Uygulamaları - Üsküp – Makedonya, Fark Dijital ve Ofset Baskı Merkezi, Ankara

Koca, Selçuk Kürşad (2012), Türk Kültüründe Sembollerin Dili, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Sakarya

Kaynak Kişiler:

KK1:Abdi Mazhar

KK6: Mazhur Bislim

KK2:Erhan Baki(Öğretmen)

KK7: Hamit Baki

KK3:Evgin Baki

KK8: Suat Mürsel

KK4: Necmiye Bislimovski

KK9: Oktay Mefail

KK5: İsmet Mürteza(İmam)

KK10: Türkan Bislimovski

Eski Türkçeden Anadolu Ağızlarına “Tanrı” Sözcüğü Üzerine

On The Word of ‘Tanrı’ From Old Turkish to Anatolia Dialects

Yrd. Doç. Dr. Sevda Özen ERATALAY *

Öz:

Türkçenin ilk yazılı belgeleri Orhun Yazıtlarında Tengri biçimi ile karşımıza çıkan sözcük daha sonra farklı biçimlerle kullanılmıştır. Farklılığın en önemli etkeni elbette İslamiyet’tir. İslamiyet’in kabulüyle birlikte Tanrı sözcüğü, yerini daha çok İlâh, Hak, Rab, Rahmet, Semah, Mevla, Halik, Huda gibi Arapça ve Farsça kökenli sözcüklere bırakmıştır. Türkçenin hemen her döneminde bu sözcüğün farklı biçimlerde kullanıldığı görülür. Bu farklı kullanımlar elbette dilin zenginliğinden ileri gelmektedir. Bu zenginlik Anadolu ağzlarına gelindiğinde daha çok hissedilir. Çünkü Tanrı sözcüğünü kullanmasının yanı sıra bu sözcüğün türevlerini farklı biçimlerde bünyesinde taşır. Örneğin Tanrı sözcüğünün tanınık kullanımlarından biri olan Yaradan sözcüğü, Anadolu ağzlarında ufak fonetik değişimlerle; Yaritan (Manisa-Alaşehir/ Sobran, Yeşilyurt, Subaşı, Hacıaliler Köyleri) ve Yareden (Kırşehir ve Yöresi) olarak karşımıza çıkar. Aynı şekilde Türkçenin bir döneminde fazlaca kullanılmış olan Çalap sözcüğü bugün Türkiye Türkçesinde kullanılsa da Anadolu ağzlarında Çelep/Çalap olarak yaşamaktadır.

Geçmişte ve bugün pek çok türevi tespit edilmiş olan bu sözcüğün kullanımlarıyla birlikte içerdiği anlam ilişkileri ele alınacaktır. Orhun Yazıtları, Uygur metinleri (Maytırsimit) ve Karahanlı Türkçesinin önemli eserlerinden Kutadgu Bilig, Divan-ı Lügati’t-Türk, Atebetü’l-Hakayık ile Türkçenin bazı dönemlerine (Harezmi Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi dönemleri) ait metinlerden yola çıkılarak Tanrı sözcüğü ve bu sözcüğün türevleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca Tanrı sözcüğünün nerede ve hangi biçimde Anadolu ağzlarında kullanıldığına değinilerek elde edilen bulgular doğrultusunda genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar kelimeler: Tanrı, Çalap, İdi, Ugan, Yaradan, Eski Türkçe, Anadolu Ağızları

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, sevdaeratalay@hotmail.com.

Abstract:

The word of Tengri in Orhon Inscriptions-that are the first written documents of Turkish language-used in different forms afterwards. The most influential factor was the Islam for sure.

With the recognition of Islam the word of Tanrı, gave its place to Arabic and Persian originated words such as İlâh, Hak, Rab, Rahmet, Semah, Mevla, Halik, Huda. It has been seen that this word used in almost every period of Turkish in many forms. This stems from the substantiality of language for sure.

This substantiality of language perceived more and more when it comes to Anatolian local dialect. Because it inherits many forms of this word in its structure other than the use of the word ‘Tanrı’ itself. For example, one of the familiar use of Tanrı as the Yaradan, in Anatolian dialect with small phonetic transformations, used as Yaritan (the villages of Manisa-Alaşehir/ Sobran, Yeşilyurt, Subaşı, Hacıaliler) and as Yareden (Kırşehir and around). Likewise the word of Çalap which is used prevalently in a period of Turkish even it is not being used today’s Turkish, still lives in Anatolian dialects as Çelep/Çalap.

The meaning relationships of this word- that is detected in many different forms in past and today- will be discussed with the usage of word also. Based upon the Orhon Inscriptions, Uyghur Texts (Mayrısimit) and Kutadgu Bilig that is one the most important work of Karakhanid Turkish and texts of some periods, the word Tanrı and its different forms will be dwelled on. In addition, there will be general evaluation in the light of findings regarding discussion on where and how the word of Tanrı used in Anatolian dialect.

Keywords: Tanrı, Çalap, İdi, Ugan, Yaradan, Old Turkish, Anatolia Dialects.

Giriş:

İnsanlığın varoluşundan bugüne önemini yitirmeyen din olgusu, belirli kurallar çerçevesinde bir şeylere inanma hissine dayanır. Türkçe sözlükte bu kavram; “Tanrı’ya, doğüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet” biçiminde tanımlanmaktadır. (Türkçe Sözlük, 2011, 668) Özellikle eski toplumlarda din bazen doğaya ve onun güçlerine inanma arzusu olurken bazen de doğada bulunan varlıklara (ağaç, kuş, at, kurt v.b) tapınma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bazı inanışlarda herhangi bir eşya ya da eşyanın sırrı inanma açısından önem taşımaktadır. Din olgusu kısaca; tanımlayamadığımız ya da aklımızla kavrayamadığımız herhangi bir güce teslim olma biçimidir. Tanrı ya da din konusu daha çok Teoloji-İlâhiyat (Tanrı Bilimi) biliminin araştırmaları arasında yer alsa da, makalede konuya dil özellikleri ve söyleyiş biçimleri açısından bakılarak; farklı bir çerçeveden değinilmiş olacaktır. Bu bağlamda “Tanrı” sözcüğünün farklı söyleyiş biçimleri tarihsel bakış açısıyla değerlendirilerek Türk toplumunda sözcüğün hangi dönemde nasıl kullanıldığı üzerinde durulacaktır.

İslamiyet öncesi Türklerde tabiat, inanç sistemi içerisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Eski Türklerin inançları arasında en önemli olanları; atalar ve tabiat kültü¹ ile Gök-tanrı inancıdır. Gök-tanrı inancı tek Tanrılı inanç sistemi içerisinde yer almaktadır. Çünkü onlara göre yeri, göğü ve her şeyi yaratan bir Tanrı vardı ve O da tekti. Tanrı göğün dokuzuncu katında otururdu. Gök, dokuz kattan oluşmaktaydı ve üstün varlıklar da (ya da ruhlar) göğün dokuzuncu katındaydı. Hatta yerin dokuz kat altında da kötü ruhlar yer alırdı. Tanrı dışında kutsal olan pek çok şey vardır; ancak bu üstün varlıklar Tanrı değildir ve Tanrı tek olandır. Çin kaynaklarından elde edilen bilgilere göre Gök-Tanrı dini belirli bir sistem çerçevesinde dini törenlerin düzenlendiği bir inanç sistemidir. Hunlardan sonra Türk Devletinin başına geçen Tabgaç Kağan zamanında bile bu inanç ve törenler devam etmiştir. Öyle ki tabiat unsurlarının oldukça önemli olduğu bu inanca göre baharın ilk aylarında Atalar Mezarlığı’nda Gök-Tanrı’ya kurbanlar sunmak ve kurbandan sonra da kayın ağaçları dikerek kutlu ormanlar yaratıldığına inanmak Gök-Tanrı dininin önemli özellikleri arasındadır. Göktürkler kendilerinden önceki ataları gibi kutlu atalar kültüne

1 Bu konuda Eberhard, eski Türklerin dinini, Güneş ve Ay unsurları çerçevesinde Gök-tanrı dini olarak tanımlamıştır.(Eberhard, 1996, 93.)

inançlarını kaybetmemişler ve inancın gereği olan bazı şeyleri sürdürmeye devam etmişlerdir. Ataların mezarları başında kurban keserek Tanrı’ya sunmak bunun en iyi örneklerinden biridir. Tabgaç Han IV. Yüzyıldan sonra Çin’e egemen olmuş ve yeni bir dine ihtiyaç duymuştur. Çünkü O’nu ve sülalesini Çinlilerden ayırabilecek bir din olması gerektiği fikrini taşımaktadır. Bu bağlamda Tabgaç Han İç Asya ve Hindistan’da oldukça yaygın olan bir dini, Budizm’i kendine yakın hissetmiştir. Buralarda oldukça özgür davranan Budistleri Tabgaç hükümdarları himayelerine aldılar. Tabgaç Kağan da kendini Buda’nın müridi olarak görmeye başlayınca Budizm birden Tabgaç sülalesinin ve dönemin milli dini haline geliverdi. Tabgaç Kağan’dan sonra Türkler arasında iyice yayılmış olan Budizm Taspar Kağan’dan sonra daha da yerleşmiştir.(572-581). III. Taspar Kağan’dan sonra Göktürklerin başına geçen Bilge Kağan Göktürk Devleti içerisinde din olarak Budizm’i benimsemek istese de önemli devlet adamlarından biri olan vezir Tonyukuk’un uyarıları neticesinde bu isteğinden vazgeçmiştir. Göktürklerin son döneminde Budizm’den vazgeçilmiş olsa da bu din Uygurlar zamanında en görkemli dönemini yaşamıştır. Öyle ki Uygurlar Kağanlığı dağıldıktan sonra bile Budizm varlığını sürdürmüştür (Gömeç, 2003:80). Uygurlar Türk toplulukları içerisinde; Budizm, Maniheizm ve Hristiyanlığa bağlı Nesturi mezhebi (Eraslan, 2012:36) gibi farklı dinleri benimsemişlerdir. 751 Talas Savaşı’ndan sonra Uygur Türkleri yavaş yavaş İslamiyet’i de tanımaya başlamışlardır. Karluk, Basmil, Çiğil, Türkeş, Yağma v.b pek çok halkla birlikte Müslüman Uygurlar da Karahanlı Devleti’ni (840-1212) kurmuşlardır. Bu dönemde Koçu Uygurları ve He-Şi Uygurları dinî inanç bakımından Gök Tanrı dini, Maniheizm ve Budizm’e inanmaktaydılar. Daha sonra Satuk Buğra Han Samani şehzadesi Abu Nasir Samanî’nin İslamiyet’e davet etmesi üzerine Karahanlı Devleti resmen İslamiyet’e geçmiştir. Öyle ki Budizm’e oldukça bağlı olan Karahanlı Devleti hiç tereddütsüz bu yeni dini kabullenmiş ve İslamiyet pek çok alanda Karahanlı Devleti’ne olumlu yenilikler sunmuştur (Abudukelimi, 2006:11).

Türklerin ilk inanç sistemini değiştirdiği dönem Karahanlı dönemidir. Bu dönemde İslamiyet topluma yavaş yavaş girmiş ve dinî pek çok kavramı da beraberinde getirmiştir. Karahanlı döneminde kaleme alınan Türkçe eserlerde İslamiyetle gelen yeni sözcükler boy göstermeye başlamıştır. Kur’ân tercümelemleri dışında bu dönemde kaleme alınmış en önemli eserler şüphesiz Divânü Lügâtî’t-Türk, Kutadgu Bilig ve Atebetü’l- Hakayık’tır. Bu eserlerde inanç sistemi bağlamında önemli sözcüklere rastlanmaktadır ve Türkçeye giren bu yeni kavramların toplum tarafından nasıl karşılandığı ya da kullanıldığı hakkında fikir sunmaktadır. Ayrıca eski dini inanışlar ışığında toplumun bu yeni kavramlara bakış açısı da bu alanda çalışma yapanlara önemli bilgiler sunmaktadır (Önler, 2009:188).

Türkler tarihte ilk ortaya çıktıkları zamandan bu yana farklı dinlere inanmakla birlikte daha çok tek Tanrılı dinleri benimsemişlerdir. Ayrıca farklı dinlere inanmış olsalar da o dinin gerektirdiği dini terimlerin yanı sıra öz Türkçe sözcükleri de kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Türkçenin hemen her döneminde kutsal varlık adlarına ya da Tanrı sözcüğünü barındıran diğer sözcüklere yer verilmiş ve bu sözcükler eserlerde sıklıkla kullanılmıştır. Türkler “Tanrı” sözcüğünü eskiden beri farklı biçimlerde kullanmışlardır. Konu ile ilgili olarak Saadet Çağatay; “Türkçe Dini Tabirler” başlıklı makalesinde “Tenri” ve “Tanrı” sözcükleri üzerinde oldukça durmuştur. Çağatay, Türkler İslamiyet’e geçmeden önce tenri sözcüğünün sıklıkla kullanıldığını ve İslamiyet’ten sonra bu sözcüğün yerine ugan, çalap, bayat gibi sözcüklerin yer aldığını belirtmektedir (Ölmez, 2005:215). Eski Türkçe dönemine ait tarihi metinlerde farklı biçimlerde karşımıza çıkan Tanrı sözcüğü ya da türevleri bugün Türkiye Türkçesi ağızlarında bir şekilde yaşamaktadır. Bir sözcüğün bir dilde bu kadar çok türevinin olması dilin zenginliğinden kaynaklandığı gibi pek çok sebebe de -köklü din değişikliği, sosyal yaşam, coğrafi şartlar, göç v.b- bağlanabilir.

Türkçenin ilk yazılı belgeleri Orhun Yazıtlarında “Tengri” olarak kullanılan sözcüğün daha sonraki dönemlerde Ugan, Bayat, İdi, Çalap biçimleri de sıkça kullanılmıştır. İslamiyetle birlikte bu sözcük; Allah, Hak, Rab, Rahmet, İlâh, Semâh, Mevlâ, Halîk, Huda gibi Arapça ve Farsça kökenli sözcüklerle de kullanılmaya başlanmıştır. İslamiyet’in kabulünün ilk yıllarında -Karahanlı Türkçesi döneminde- Arapça ya da yabancı kökenli sözcükleri -özellikle dini terimleri- Türkçeleştirme çabası oldukça yaygındır.

Ancak bir süre sonra hatta günümüze değin ele alırsak; Türkçenin dini terimler yoluyla Arapçadan, edebî dil yönünden Farsçadan ve teknolojik gelişmeler bağlamında Batı dillerinden etkilenmemesi mümkün değildir. Bu bağlamda bu sözcüklerin yerini aslı Türkçe olan sözcükleri koymak İslamiyet'in ilk yıllarından bu yana bir görev gibi algılanmış ve bu yöndeki çalışmalara daha da ağırlık verilmiştir. Cumhuriyetle birlikte ilgi daha çok arttırılmış ve halk ağızlarından yararlanma yoluna gidilmiştir. Halk Türkçe olmayan bir sözcüğü her zaman kabul etmemiştir. Hatta kabul etse bile o sözcüğü Türkçenin kurallarına uygun biçimde kullanmayı tercih etmiştir. Örneğin “Tanrı” sözcüğünün bu kadar çok türevi varken halk yine de kendine uygun olanı seçmiştir. Yaradan sözcüğünü ve bu sözcüğün türevlerini -Yaritan, Yaratan- kullanarak hem öz Türkçe sözcüğü tercih etmiş hem de söylemi kolay bir sözcük seçmiştir.

Çalışmada Türkçenin eski devirlerinden günümüze farklı biçimlerde kullanılmış olan “Tanrı” sözcüğünün halk ağızlarındaki kullanımı üzerinde durulmuştur. Ayrıca sözcükler anlam ve yapı bakımından ele alınarak kullanıldıkları dönem ile karşılaştırma yapılmıştır. Bu bağlamda “Tanrı” sözcüğünün Türkçede nasıl kullanıldığı üzerinde durulmuştur.

Türkçede pek çok sözcük eski metinlerden günümüze değin farklı yapılarda karşımıza çıkmaktadır. Bir dilin zenginlik göstergelerinden biri de elbette bir sözcüğün farklı yapılarda ancak aynı anlamda karşımıza çıkmasıdır. Bu sözcüklerden biri de “Tanrı” sözcüğüdür. Sözcük Türkçenin eski dönemlerinden bugüne kadar o kadar çok yapıya bürünmüştür ki Allah'ın bilinen 99 isminin dışında da Türkçeleştirilmiş karşılıkları da eklenmiştir. Allah, Rab, Hudâ, Hak, Rahmet, İlâh, Mevlâ v.b isimler Türkçeye sonradan girmiş yabancı kökenli kutsal kavram adıdır. Ancak Türkçe bununla yetinmemiş bu isimlerin yanı sıra bu kavramı karşılayan Bayat, İdi, Çalap, Yaradan, Törütgen... gibi Türkçe sözcükler de kullanmıştır. Bu sözcüklerin bazıları hala halk ağızlarında yaşamaktadır. Sırasıyla değinmek gerekirse;

A. Tanrı:

Göktürkçede “Tenri” olarak kullanılmış olan sözcüğün iki farklı anlamı üzerinde durulur. (birinci anlamı; gök, sema, diğeri Allah kavramını karşılayan kutsal ad) Uygur Türkçesi metinlerinde Tengri/ Tangrı okunuşları ile karşılaştığımız sözcük bugün; öykü, roman, şiir ya da günlük konuşma dilinde kalın ünlü ile -Tanrı biçiminde- telaffuz edilir. Sözcüğün kökeni üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. Türkçe sözlükte iki farklı anlamı olan sözcüğün ilk tanımı “Çok tanrıcılıkta var olduğuna inanılan insanüstü varlıklardan her biri, ilah” olarak verilir. Diğer tanım ise; “Kâinata var olan her şeyi yaratan, koruyan, tek ve yüce varlık, Yaradan, Allah, Rab, İlâh, Mevla, Halik, Hüda, Hu, Oğan” biçiminde sözlükte yer alır (Türkçe Sözlük, 2011:2264). Clauson sözcüğü eski ve pre-Türkçe dönemine ait Hunlardan gelen bir yapı olarak açıklar. Ve Göktürkçede sözcüğün daha çok gökyüzü anlamında kullanıldığını belirtir. Clauson sözcüğün özellikle Uygur metinlerinde (Irk Bitig örneğini vererek) hem gökyüzü hem de dini terim bağlamında Tanrı kavramına karşılık olarak kullanıldığını söyler. Ayrıca Moğolcada “tengeri” olarak kullanılmış olan sözcüğün daha sonra Türkçede olduğu gibi “tñri” yapısına dönüştüğünü dile getirir. Hatta eski dini metinlerde “denri” biçiminde kullanıldığını da belirtir ki bu durum da Sümercede Tanrı kavramını karşılayan “dingir” sözcüğünü akla getirir (1972:523). Şemseddin Sami Kâmûs-ı Türkî’de sözcüğün Çince’den geldiğini ifade eder (1996:514). İsmet Zeki Eyuboğlu “Tanrı” sözcüğünü Sümerce dingir (gök tanrı, gök) sözcüğünü vererek açıklar ve tıngır, tıngri, tengri, tengere, tangara, tangrı, tanrı biçimlerini vererek sözcükle ilgili fonetik bazı bilgiler sunar (1988:317). Sevan Nişanyan’da bilinen en eski Türkçe sözcüklerden biri olan “tanrı” sözcüğü için eski bir Asya dilinden -Sümerce olduğu düşünülebilir- alıntı olabileceğinden bahsedilir (2002:603).

Eski Türkçede sözcüğün gök, gökyüzü anlamına geldiği de söylenmektedir². Ancak dinlerin çoğunda göğe bakarak yapılan duada Tanrı'nın kutsal göklerde oturduğu hatta cennetin de gökte olduğuna inanılmaktadır. Bu bağlamda sözcük Eski Türkçe döneminde de Allah anlamında kullanılmıştır.

türük **tenrîsi** türük ıduk yiri subı ança etmiş erinç/ “Türk **tanrısi** (ve) Türk kutsal yer ve su (ruhları) şöyle yapmışlar şüphesiz (BK-D/10) (Tekin,1988)

“Oğuz Kağan Destanı'nın Uygurca nüshasında da ‘Kök Tengri’ kelimesi geçmektedir. Oğuz Kağan topraklarını çocukları arasında paylaştırırken, yaptığı seferleri Tanrı'na eda edilmiş bir borç olarak göstermektedir. Ayrıca destanda ‘**Gök Tanrı** düşümde verdiğini hakikate çıkarsın’, ‘**Tanrı** bütün dünyayı senin uğruna bağışlasın’, ‘**Ben gök Tanrı'ya borcumu ödedim**’ ifadeleri yer almaktadır.” (Abudukelimi, 2006, 23) Görüldüğü üzere Tanrı gökte olan, kutsal olan ve tek olandır. Gökyüzü de Tanrı'yı ağırlayan bir mekan olduğundan kutsaldır ve Tanrı'nın evidir. Ali Kemal Meram'ın da dile getirdiği üzere Göktürkler İslamiyet'i bilmedikleri halde tek Tanrı inancına hakim bir miledir. Öyle ki “tengri” sözcüğünü gökyüzü olarak açıklayan Türkologların tersine Göktürkler Tanrı'nın gökte olduğuna inanıyordu. Tanrı katına uçan birinden bahsediliyor ve yedi kat cennetin gökte var olduğuna inanılıyor. Meram'ın söylediği gibi onlar sonsuzluğun gökte yaşadığına, her şeyi oradan görüp yönettiğine ve her şeye gücü yetenin orada yaşadığına inanıyorlardı (2006:127-129). Sema Barutçu Özönder Göktürklerin tanrı kavramı olarak “tengri” ya da “kök tengri” terimini kullandıklarını ve kök kelimesini tek başına “tengri” anlamında kullanmadıklarını söyler (1998: 171-182).

Göktürklerde tabiat, su, hava elbette çok önemlidir. Ancak onların kutsallığına inanmakla onlara tapmak ayrı şeylerdir. Nitekim Uygurlar da tabiata önem vermiş tarım toplumudur. Budist öğretilerinin etkisinde kalmışlık elbette vardır; ancak tek tanrı inancı veya gök tanrı inancı Türklerin her zaman önemseydiği-benimsediği din olmuştur. Bu bağlamda Türkler İslamiyet'e uyum sağlamakla kalmamış aynı zamanda kendi inanç sistemleriyle birleştirerek O'nu özel bir konuma getirmiştir. Yani geçmişten gelen tek tanrı inancının kuvvetiyle İslamiyet'e önemli anlamlar yüklemişlerdir.

İnçä tip ötündi **tünrı** baqşı alqu ölüti. ... (Arat, 1987:421) “böyle deyip söyledi, ya tanrı hoca bütün katil...” (Arat, 1987:425)

Bilge biligleri berikmiş ol /**tengridem** köngülke berikmekte /**kök tengri** yangın kılmışlar ol/ “onların hikmetleri ilahi gönüle vukuf etmek üzere kuvvetlenmiştir, onlar göğün tabiatına vakıf olmuşlar” (Arat, 1987:452)

Tengri tag birle yerig basurdı. “Tanrı dağlarla yeri bastırdı.” (Divanü Lûgat-it-Türk:77)

Tutabirge **tengri** bir beglik örü “Bütün iyi olur ulusa, yasa/ Bu beyliği Tanrı tutar ayakta”(Kutadgu Bilig, A179/4)

Çalap **Tangrı** göstermesün nâ-gehân

Bana gösterür ise zahmet cihân (Süheyl ü Nev-bahâr, 5649)

Tenrı ‘azze ve celle ezelde hüküm kılmış erdi. (Kıyasü'l-Enbiyâ, 10r/7)

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Çünkü Tanrı sözcüğü Türkçenin hemen her döneminde kullanılmıştır. Bu sözcük günümüzde hem halk ağzlarında hem de gündelik Türkçede kullandığımız eski Türkçenin bize emanet ettiği ender sözcüklerdendir.

2 Talat Tekin Orhon Yazıtları adlı eserinin sözlük kısmında bu sözcük için; gök, gökyüzü, tanrı anlamlarına geldiğini belirtmiştir. (s.169.) Aynı şekilde Muharrem Ergin'in de Orhun Abideleri adlı kaynakta sözcüğü; gök, tanrı, ilah, ilahe ve gök tanrısı biçiminde açıklamaktadır. (s.131.) yine Hüseyin Namık Orkun da gök, gökyüzü Tanrı olarak iki farklı anlama geldiği yönündeki görüşlere katılır. Clauson etimoloji sözlüğünde pre-Türkçe döneminde gökyüzü anlamında kullanılan sözcüğün daha sonraları Allah anlamında kullanıldığı yönünde açıklama yapmaktadır. Kaşgarlı Mahmut eseri Divân-ı Lügâti't-Türk'te sözcüğün iki anlamını verir. Önce Allah anlamını verir daha sonra da Müslüman olmayanlara göre bu sözcüğün gök, sema anlamına geldiğini belirten ikinci anlamı verir. Ancak Eski Türklerde Gök-tanrı inancı egemendir ve Tanrı'nın gökte olduğuna inanılır. Bundan ötürü Göktürklerde gökyüzü elbette kutsaldır. Bu bağlamda sözcüğün sadece Tanrı amacıyla kullanılmış olabileceği akla gelir. Nitekim A. V. Gabain de Eski Türkçenin Grameri adlı eserinde sözcüğün sadece Allah ve hazretleri anlamına geldiğini belirtir.

B. Çalap:

Sözcüğün kökeni hakkında pek çok görüş bulunmaktadır. Hikmet Tanyu sözcüğün Oğuzlar tarafından Tanrı sözcüğü yerine kullandıklarını dile getirir. Ayrıca Türkçeye Nasturi Hristiyanlar aracılığı girmiş yabancı bir sözcük olabileceğini açıklar. Ancak sözcük üzerine kesin bilgi vermemekle birlikte incelenmesi gereken özel sözcüklerden biri olarak kabul eder (Tanyu, 1980:9-10). Sevan Nişanyan da aynı görüşe katılmaktadır. İsmet Zeki Eyuboğlu da sözcüğün Türkçe kökenli olamayacağı yönünde örnekler sunmuştur (1988:62). Tuncer Gülensoy Köken Bilgisi Sözlüğü'nde sözcüğün kökeni ile ilgili olarak Marcel Erdal ve Andreas Tietze'nin de görüşlerine yer vermiştir. Onların görüşü sözcüğün Arapça "köle ithal eden" anlamına gelen *calâb/callâb* sözcüğünden geldiği yönündedir. Ancak Gülensoy bu görüşe katılmadığını ve sözcüğün aslının Türkçe olduğunu ileri sürer. Gülensoy'a göre sözcük "eski kadim" anlamına gelen *çala* kökü ile *apa* ekinin birleşmesinden meydana gelmiştir (2011:214). Günay Karaağaç sözcüğü Türkçe olarak açıklamıştır. Daha sonra Türkçeden de Farsçaya aynı anlamla *çâlâb* şeklinde geçmiştir der (2008:169). Kâmûs-ı Türkî'de sözcükle ilgili olarak Türkçe olduğu söylenmektedir. Türkistan ve Moğolistan'da kullanılan sözcüğün aslının *çalıpa* sözcüğünden geldiği söylenir. Şemseddin Sami Türkistan ve Moğolistan'a giden Süryanilerin bu sözcüğü Tanrı anlamında kullandıklarını dile getirmektedir. Bizim de görüşümüz bu yöndedir. Yani Çalap sözcüğü Türkçenin belli dönemlerinde sıkça kullanılmış arkaik bir sözcüktür ve Tanrı anlamında kullanılmıştır. Bu yönüyle hala halk ağızlarında varlığını korumaktadır. Öyle ki sözcük pek çok yerde soy isim olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Sözcük özellikle Orta Türkçe döneminden sonra (özellikle XIII. yüzyıl sonrası) kullanılmıştır. Daha çok Eski Anadolu Türkçesi dönemi eserlerinde kullanılmıştır. Hatta "Çalap" tek başına kullanıldığı gibi günümüzde kullandığımız Hak Te'alâ yerine "Çalap Tanrı" biçiminde eserlerde kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesi eserlerinden Süheyl ü Nev-bahâr'da birçok kez karşılaştığımız sözcük aynı dönem eseri olan Dede Korkut hikâyelerinde sadece bir yerde kullanılmış olması bakımından dikkat çekicidir. Türk edebiyatının mihenk taşlarından biri olan Yunus Emre'nin şiirlerinde oldukça kullanılmıştır. Sözcük bugün Türkiye Türkçesi ağızlarında "Çelep" biçimiyle İzmir (Dündarlı) ve "Çelep" olarak da Siirt, Konya (Gürnes/Akşehir) ve Diyarbakır ağızında yaşamaktadır.

Çalap veribize sana

Birgün ecel serhengini

Gele görüne gözüne

Azdıra benzin rengini (Yunus Emre)

Gönül **Çalabın** tahtı

Çalap gönüle baktı

İki cihan bedbahtı

Kim gönül yıkar ise (Y.Emre)

Çalap hâzretinden dilegil dilek

Bulasın anı bilmegil anda şek (Süheyl ü Nev-bahâr, 1421)

Çalap Tanrı aña hâbibüm didi

Adın kendü adıyla koşa kodı (Süheyl ü Nev-bahâr, 110)

Birliğüne sığındum **çalabum** kadir Tanrı

Meded senden (Dede Korkut, 210-9)

C. Bayat:

Sözcük Tanrı kavramı yerine kullanılmış olup Orta Türkçe -özellikle XI. yüzyıl sonrası- metinlerinde karşımıza çıkar. Kutadgu Bilig'in birkaç yerinde karşılaştığımız sözcük yine köken araştırmaları

bakımından sıkıntılı sözcükler arasındadır. Bu sözcükle ilgili olarak farklı görüşler bulunmaktadır. Eyuboğlu, sözcüğün Arapça “beyat”tan geldiğini belirtir (1988:38). Nişanyan ve Tietze de sözcüğün Arapça olduğunu ve “geceden kalma, geçmiş olan, eskimiş” anlamlarına geldiğini savunurlar. Tuncer Gülensoy sözcüğün kökenini Türkçe kabul eder (2011:122). Clauson, etimoloji sözlüğünde sözcüğün Türkçe olduğunu belirtirken (1972:385) Türkçenin önemli sözlüklerinden biri olan Dîvânu Lügâti’t-Türk’de de sözcük Türkçe olarak açıklanır. Öyle ki sözcük Dîvânu Lügâti’t-Türk’te hem Oğuz boylarından dokuzuncusu olarak belirtilmiş hem de yüce Tanrı’nın adı olarak anlamlandırılmıştır. (Ercilasun, 2015:579) Sözcükle ilgili olarak Doğan Aksan’ın görüşü bizim için oldukça önemlidir. Aksan’a göre sözcük Bayat olarak en son XVI. yüzyıla ait bir metinde -Lisân-ı Türkî- Allah’ın ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Bayat sözcüğü Arapça “zamanı geçmiş” anlamının aksine; Tanrı’nın her şeyin, evrenin yaratılışından önce olduğu inancını akla getirmektedir (2014:31-32).

Anlamsal bağlamda da Türkologların sözcük üzerine farklı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Yani sözcüğün Tanrı kavramı olarak değil de Tanrı’nın sıfatı olarak -kadim anlamında- düşünmenin daha doğru olabileceği üzerinde ciddi görüşler vardır. Bu görüşler içerisinde en önemlilerinden biri “Bayat” sözcüğünün Kutadgu Bilig’den yola çıkarak Türkçenin her döneminde Tanrı kavramına karşılık olarak kullanıldığı görüşüdür³. Yani Tanrı’nın sıfatlarını anlatan ve pek çok sıfatını içinde barındıran bir sözcüktür.

Türkçenin önemli eserlerinden Atebetü’l-Hakayık ve Mu’înu’l-Mürîd’de sözcüğün Tanrı kavramı olarak kullanıldığı görülmektedir. Sözcük Kutadgu Bilig’de çok sık geçmektedir. Kutadgu Bilig Tanrı kavramını karşılayan sözcükleri kullanmada çeşitlilik gösteren önemli eserlerden biridir. Hatta eserin İslamî terimleri kullanma konusunda Arapçadan çok fazla yararlanmadığı açıkça görülmektedir. Yani Allah, Hak, Huda... gibi Arapça-Farsça sözcükler yerine İdi, Bayat, Tengri karşılıklarını tercih eder.

Bayat atı birle sözüğ başladım

Törütgen, igidgen, keçürgen **İdim** (Kutadgu Bilig, B13/1)

“Allah adı ile söze başladım / Yaratan, büyüten, göçüren, Tanrım”

Bayat birdi erse sanga sen me bir

Yirilgen sökölgen tirip bermegen (Atebetü’l-Hakayık, A58-246)

“Tanrı sana verdiyse sen de ver /Yerilen ve sövülen kimse, toplayıp da vermeyendir.”

Qılur cezb anı fazlı birle **Bayat**

Anar mâsivallah bolur cümle yat (Mu’înu’l-Mürîd, b306-1)

“Allah onu fazileti ile cezbeder, o zaman Allah’tan başka her şey ona yabancı olur.”

Türkçenin bazı dönemlerinde Tanrı anlamında kullanılmış olan sözcüğe halk ağızlarında rastlanılmamıştır. Bayat sözcüğü bazı yörelerde Tanrı anlamı dışında farklı anlamlarda -Denizli ve çevresi “devletli” anlamında sözcüğü kullanırken, Diyarbakır’da “beyat bayat” biçiminde ikileme olarak kullanılmaktadır- kullanılmaktadır.

D. İdi:

Türkçenin en eski metinlerinden olan Göktürk yazıtlarında ve Eski Uygur Türkçesi metinlerinde “sahip” ve “bey” anlamına gelen sözcük o dönemde daha çok hükümdar ve güç sahibi olanlar için kullanılmış bir sıfattır. Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra sahiplik anlamına gelen bu sözcük

3 Rıdvan Öztürk, Kutadgu Bilig’de Geçen “Bayat Kelimesinin Anlamı ve Kavram Alanı”, Dil Araştırmaları, S.9, Güz:11, s.23-34. Rıdvan Öztürk’e göre Kutadgu Bilig’de 378 kere kullanılan Bayat sözcüğü Tanrı kavramını karşılamaktadır. Kadim anlamını karşıladığı yönündeki görüşlere de sadece yorumlardan biri olabileceği yönünde açıklama yapan Öztürk, esas itibarıyla sözcüğün o dönemde Tanrı olarak sık sık kullanıldığını dile getirmektedir. Kutadgu Bilig’de geçen Bayat sözcüğünün veren, ihsan eden, her şeye gücü yeten, muhtaçlık duymayan v.b özelliklerini barındıran bir sözcük olarak nitelendirir. Bu bağlamda yapı bakımından sözcüğün bay kökünden alınması daha doğru olacaktır.

kulların sahibi olan Tanrı anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Türkçenin hemen her döneminde kullanılmış olan sözcük gücü elinde bulundurana özgü bir kavram olarak tanımlanabilir. Sözcük daha sonraları “iye”, “eye”, “ige” v.b pek çok biçimde karşımıza çıkmıştır.

Sözcükle ilgili Tanyu alt başlık maddeleri ile geniş bilgiler sunmuştur. Burada kısaca değinmek gerekir. “Eski Türkçe’de “idi” olan kelime, İlk İslâmî devir metinlerinde *izi* olmuş ve daha sonra da z>y inkişafı ile Batı Türkçesi, Divân-ı Lûgatî’t-Türk, Kutadgu Bilig, Atabetü’l-Hakâyık, Nehcü’l-Feradis ve Kıpçak yazı dillerinde “iye”, “eye” şekillerinde yer almıştır. Kelimenin dar ünlülerinin genişlemesi ise, onun *eke* “abla, büyük kız kardeş” kelimesine benzeşmesi ile açıklanabilir. “İye”, “eye” şekillerinin yanında bilhassa Çağatayca ve Kıpçakçada görülen “ige”, “ege” şekilleri, bizce -d->-z->-y->-g- şeklinde bir gelişme ile değil de, y~g nöbetleşmesi ile izah edilebilir, mesela bk. Et-Tuhtfetü’z Zekiyye, egi, igi “iyi” (~ eyi, iyi). Dikkati çeken bir husus da Eski Türkçede kelimenin ie (bk. AGr. Glosser) imlaları ile tespit edilmiş olmasıdır. Burada bir diftonglaşma veya iki ünlü arasındaki ünsüzün erimesi söz konusu ise, bu ancak d> z> y inkişafının tamamlanmasından sonra mümkün olabilir ki zaman itibariyle Eski Türkçe devresinden sonra demektir” (Tanyu, 1980:42).

“İdi” sözcüğü Göktürk Yazıtlarında “sahiplik” anlamında kullanılmıştır. Daha sonra Uygur metinlerinde aynı anlam çerçevesinde “idi”, “iyi” biçiminde kullanımı devam etmiştir.

Kögmen yir sub *İdisiz* kalmazun tiyin az kırkız bodunug itip yaratıp keltimiz sünüşdümüz... “Kögmen ülkesi sahipsiz kalmasın diye Az ve Kırgız halklarını örgütleyip geldik (ve) savaştık” (Kültigin Yazıtı, Doğu Yüzü-19)

İdi, Allahu Taâlâ için de “*İdi*” denmektedir. “Rabbimizin emri” anlamında *İdimiz* yarlığı derler. (DLT:42)

Uzun tünle yatma *İdike* tapın sen/odun yığla tınma yazukka basıttım (Kutadgu Bilig C388-10) “Gece uzun yatma, Tanrı’ya tapın sen/uyan, ağla, durma günaha yenildim”

İdi saña rahmet kılsun (Kıyasü’l-Enbiyâ,6v9-16)

Ayrıca Kıyasü’l-Enbiyâ’da sözcük “sahip” anlamında eye, ede, ege biçimleriyle sıkça kullanılmıştır. Sözcük “tanrı” anlamında Mu’înü’l-Mürîd’de oldukça kullanılmıştır.

Köñül birle tün kün tilek bu kerek / *İdi* hazretinde bu kul n’etse yeg (Mu’înü’l-Mürîd 12a-176) “gece gündüz yürekten gelen dilek, bu kulun yaptıklarının Allah’ın huzurunda iyi kabul görmesidir.”

Sözcük özellikle Eski Anadolu Türkçesi ve hemen sonrasında “iye” ve “eye” biçiminde XVI. yüzyıl sonuna kadar kullanılmıştır (Aksan, 2014:32). Kulların ve her şeyin sahibi Allah anlamında Türkçenin tarihsel metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Bugün “sahiplik” anlamında Anadolu ağızlarında yaşamakta olan sözcük “iye” biçiminde İstanbul (Kadıçiftliği-Yalova) ve Tokat (Çilehane-Reşadiye)’ta koruyan, sahip anlamlarında kullanılmaktadır. Ayrıca “eğe” olarak da İstanbul, Trabzon, Bitlis, Malatya, Gaziantep ve Konya (Cihanbeyli) gibi Türkiye’nin pek çok yöresinde “sahip”, “koruyucu” anlamlarında kullanılmaktadır. Elazığ (Palu) yöresinde “eyye” ve Tokat (Niksar), Malatya, Gümüşhane (Uluşiran, Şiran), Sivas (Divriği) yörelerinde “eye” biçiminde sözcüğün yaşadığı ve kullanıldığı bilinmektedir.

E. Ugan:

Türkçe eski metinlerde uğan, oğan, ugan biçimleriyle karşımıza çıkan sözcük daha çok güç, kuvvet anlamlarında kullanılmıştır. Ancak bu kuvvet ve güç yine Allah’ı belirtmek içindir. Bilindiği üzere u-eylemi Eski Türkçede “muktedir olmak, gücü yetmek” anlamlarına gelmektedir. Ugan/Ogan sözcüğü Uygur Türkçesi’nde Tanrı anlamında kullanılmıştır (Caferoğlu, 2015:263). Kutadgu Bilig ve Atebetü’l-Hakâyık’da sıkça kullanılmış olan sözcük güç ve Tanrı anlamlarında kullanılmıştır.

Ugan ol köni çın törü birgüçi/törümüş kamug halkka yetrür küçi (Kutadgu Bilig B235-6)

“Kadir, doğru, adil, kanun koyucu/töremiş her halka, yetişir gücü”

Yime mecd mürüvvet fütüvvet **Ugan**/ata kıldı şahımka bu cümleñi(Atebetü’l-Hakayık, A13B8C7-63) “Bir de şeref, insaniyet ve mertlik; bunların hepsini kadir (Tanrı) şahıma ihsan etti”

Ugan sözcüğü daha çok Karahanlı Türkçesi’nden sonra Tanrı kavramı olarak kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesi dönemi eserlerinde pek karşılaşmadığımız sözcüğün zamanla unutulduğu görülmektedir. Bugün yine halk ağızlarının yaşattığı ve pek çok yörede Tanrı anlamına geldiği örneklerden de açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye Türkçesi ağızlarında sıklıkla kullanılan önemli sözcüklerden olduğu söylenebilir. Balıkesir, Çankırı, Trabzon, Konya ve Niğde (Bahçeli-Bor) gibi pek çok yerde Tanrı sözcüğü yerine “oğan” sözcüğü kullanılmaktadır. Gaziantep (Kilis ve çevresinde)’te sözcüğün “ogun” biçiminde Tanrı anlamında kullanıldığı da bilinmektedir. Yine Çanakkale (Lapseki)’de sözcük “uğan” olarak Tanrı sözcüğü yerine geçer. Ayrıca Türkiye’de bazı soy isimlerinde -örneğin Oğan, Ugan, Ugandalı, Oganlı- sözcüğün yaşadığı görülmektedir. Bu bağlamda soy isimlerinde bulunan sözcük -çok özel bir anlamı yoksa- “Tanrı” ve “güç” anlamlarına gelmektedir denilebilir.

İslamiyet’in kabulü ile birlikte Türkçe, özellikle dinî terimler yönüyle kapılarını Arapça ve Farsçaya oldukça aralamıştır. Bu sebeptendir ki her zaman Türkçeyi sadeleştirme çabaları olmuştur. Türkçenin bünyesinde bulunan sözcükleri ortaya çıkarma ya da yaşatma daha çok Türkologların ve bu işe gönül verenlerin amacı olmalıdır. Türkçede yabancı sözcüklerin yerine kullanılabilecek o kadar çok sözcük vardır ki bunların çoğu unutulmuş ya da anlamından sapmıştır. Bu sebeple çalışmada “Tanrı” sözcüğü üzerine kullanılabilecek öz Türkçe sözcükler verilmeye çalışılmıştır. Bu sözcükler dışında Türkiye Türkçesi ağızlarında “Tanrı” sözcüğünü karşılayacak o kadar çok Türkçe sözcük bulunmaktadır ki sayısını tam anlamıyla vermek imkânsızdır. Örneğin Türkçenin belirli dönemlerinde Eski Türkçe, Orta Türkçe gibi bazı dönemlerinde hiç karşılaşmadığımız “Yaratan” sözcüğü bunlardan sadece biridir. Yarat- eyleminden -an isimleştirme ekiyle “Yaratıcı” anlamında kullanılan sözcüğün farklı kullanımları bugün ağızlarda oldukça sık kullanılmaktadır. Manisa (Alaşehir) “Yaritan”, Diyarbakır, Artvin “Yaradan” v.b ya da “sahip” anlamındaki sözcüğün ağızlarda “sahap” -Sahabımız O’dur, O yarattı...- olarak Türkçenin kurallarına uygun şekle getirilmesi Türkiye Türkçesi ağızlarının Türkçe açısından ne derece önemli olduğunun açık bir göstergesidir. Bunun yanı sıra Türkçede Tanrı kavramını karşılayan Allah, Hak, Huda, Halik, Mevla, Rahmet gibi sözcüklerin kullanılması da dil bakımından elbette zenginliktir. Ancak tarihsel Türkçede kullanılmış olan bazı sözcüklerin unutulmaması için ayrıca bir çaba gerekmektedir. Halk ağızlarında yaşayan sözcükleri gün yüzüne çıkarıp Türkçeye kazandırmak ya da Türkçeleştirilmiş yabancı sözcüklere Türkçe gündelik dilde kullanmak bu yönde atılacak önemli adımlardan sadece biridir.

Sonuç:

Çalışmada Türkçenin tarihsel kaynaklarından bazıları taranmış, “Tanrı” sözcüğü ve bu kavramı karşılayan diğer sözcükler ile ilgili tespitlerde bulunulmuştur. Ayrıca sözcüğün kökeni hakkında bilgiler verilerek Türkçenin hangi döneminde nasıl kullanıldığı üzerinde de durulmuştur. Türkiye Türkçesi ağızlarında “Tanrı” kavramını karşılayan pek çok sözcük bulunur. Hatta Tanrı’nın özelliklerini anlatan ve bunları karşılayan sözcükler bakımından da Türkçe, oldukça zengindir. Bu bağlamda İslamiyet’ten sonra Türkçeye geçen İlâh, Huda, Hak, Rahmet gibi sözcüklerin öz Türkçe karşılığı olmasına rağmen neden Arapça ve Farsça karşılıkları tercih etmekteyiz sorusu akıllara gelmektedir. Bu sözcüklerin yanı sıra öz Türkçe olanları kullanmak gerektiği görüşündeyiz. Sonuç itibariyle Arapça ve Farsçadaki karşılıklarıyla kullandığımız bu kavramın Türkçede de oldukça geniş bir kullanıma sahip olduğu açıkça görülmektedir. Unutulmaya yüz tutmuş ya da kullanımdan düşmüş Çalap, Ugan, İdi gibi öz Türkçe sözcüklerin Anadolu ağızlarında değil aynı zamanda günlük dilde de kullanılması gerektiği görüşündeyiz. Ayrıca sadece Anadolu ağızlarında yaşayan ve bu kavramı karşılayan bazı sözcüklerin (Yaradan, Yaratan, Türeten) günlük dilde kullanılmasının dile zenginlik katacağı görüşündeyiz.

Kaynakça:

- Abudukelimi, Bumairimu. *Uygur Türklerinin Dini İnanışları*. Ankara: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Aksan, Doğan. *Türkçenin Zenginlikleri İncelikleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014.
- Arat, Reşid Rahmeti. *Makaleler* (Haz. Osman Fikri Sertkaya), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987.
- Arat Reşid Rahmeti, *Atebetü'l-Hakayık*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, 1997.
- Ata, Aysu. *Kıyasü'l-Enbiyâ*, Ankara Tdk Yay., 1997.
- Barutcu Özönder, F. Sema. “Yenisey Kitabeleri ve Yer Sular.” *Journal of Turkish Studies* 22 (1998): 171-184.
- Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: Tdk Yay., 2015.
- Dilçin, Cem. *Mes'ûd Bin Ahmed, Süheyl Ü Nev-Bahâr, İnceleme-Metin-Sözlük*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1991.
- Eberhard, Wolfram. *Çin'in Şimal Komşuları*, Çev. Nimet Uluğtuğ, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Eraslan, Kemal. *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, Ankara: Tdk. Yayınları, 2012.
- Ercilasun Ahmet B ve Ziyat Akkoyunlu, *Dîvânu Lügâti't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, Ankara: Tdk Yayınları, 2015.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I, Giriş-Metin-Faksimile*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1997.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1988.
- Gömeç, Sadettin. “Eski Türk İnancı Üzerine Bir Özet”, *Türk Araştırmaları Dergisi*, Ankara: 2003. s:21, c:33,
- Gülensoy, Tuncer. *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara: Tdk. Yay., 2011.
- Karaağaç, Günay. *Türkçe Verintiler Sözlüğü*, Ankara: Tdk Yay., 2008.
- Meram, Ali Kemal. *Göktürk İmparatorluğu*. İstanbul: Nokta Kitap, 2006.
- Ölmez, Mehmet. “Türkçede Dinî Tabirler Üzerine”, *Türk Dilleri Araştırmaları* 15, 2005, s.213-218.
- Önler, Zafer. “Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla İlgili Türkçe Terimler”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 10, Sayı: 16, 2009/1 s.187-197.
- Silahdaroğlu, Fikri. *Günümüz Türkçesi İle Kutadgu Bilig*, Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 1996.
- Tanyu, Hikmet. *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1980.
- Tekin, Talat, Orhon Yazıtları, Tdk Yay., Ankara, 1988.
- Toparlı Recep, Mustafa Argunşah, İslâm, Mu'înu'l-Mürîd, Tdk. Yay., Ankara, 2014.

Sultan Mahmut ve Ayaz Hakkındaki Masalın Kazak ve Özbek Varyantları

Kazakh and Uzbek Variants of the Fairy Tale About Sultan Mahmut and Ayaz

Yrd. Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM*

Öz:

Tarihi kişilikler etrafında teşekkül etmiş olan hadiseler zamanla bünyesine eklenen bir takım unsurlarla halk muhayyilesinde farklı bir hüviyete kavuşabilir. Bünyesine eklenen unsurların nitelik ve özelliklerine göre bu hadiselerin beyan edilişleri farklı sözlü anlatı türlerinin oluşmasına temel teşkil etmiştir. Tarihi hadiseler bazen efsane, menkabe ve destanlara konu olurken bazen de genel çerçevenin dışına çıkarak bünyesine giren fantastik unsurlarla birlikte masal şekline dönüşerek varlıklarına devam etmişlerdir. Bu şekilde tarihi olduğu düşünülen kişilerin etrafında oluşmuş masallara verilebilecek örneklerden birisi de Gazneli Sultanı Mahmut’la onun veziri ya da kölesi olduğu düşünülen Ayaz’ın etrafında teşekkül etmiş olan masaldır. Mevlâna’nın Mesnevîsine, Feridüddin Attar’ın İlâhinamesine, farklı şair ve yazarların mesnevi ve başka türdeki eserlerine de konu olmuş olan Sultan Mahmut ve Ayaz arasındaki hükümdar vezir/ köle ilişkisi ve Ayaz’ın bilge kişiliği halk muhayyilesinde ise daha farklı bir hüviyete bürünmüştür. Sözlü anlatıların tabiatına uygun olarak bazı değişikliklere uğramış olan Ayaz ve Sultan Mahmud arasındaki ilişki kazanmış olduğu yeni şekil ve üslupla Türk dünyasında masal olarak yaşamaya devam ederek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu bildiride Ayaz hakkında genel bilgi verildikten sonra Kazak Türklerinin “Ayaz Biy” ve Özbek Türklerinin “Ayaz” adlı masalları Mevlana’nın Mesnevi’sinde yer alan Ayaz’la ilgili kıssa/ hikâyelerle de karşılaştırılacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sultan Mahmut, Ayaz, İlâhiname, Mesnevi, Şehname

Abstract:

Events having formed around the historical personalities can acquire a different identity in the public opinion with a number of elements added to the world over time. According to the characteristics and qualities of the elements added to the world, the declaration of these was the basis for the formation of different types of verbal narration. Historical events have sometimes been subject to myths, traditions and epics, and sometimes they have continued their existence by transforming into fairy tales with the fantastic elements that have gone out of the general framework. One of the examples that can be given to

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, seyfiyildirim@gmail.com

the tales formed around the people thought to be historical in this way is the fairy tale formed around the Ayaz which is thought to be the vizier or slave of the Mahmut of the Gazneli. The ruling vizier relation between Sultan Mahmut and Ayaz, which has been the subject of Mevlana's Masnavi, Feridüddin Attar's works, mathnawi and other works of different poets and writers, and the wise personality of Ayaz, has a different impression on public opinion. The relationship between Ayaz and Sultan Mahmud, which had undergone some changes in accordance with the nature of the oral narratives, has reached a daily level by continuing to live as a fairy tale in the Turkish world with new forms and styles. After giving general information about Ayaz in this declaration, stories and stories about Ayaz in Mevlana's Mesnevi will be compared and evaluated as well as "Ayaz Biy" of Kazakh Turks and "Ayaz" of Uzbek Turks.

Keywords: Sultan Mahmut, Ayaz, İlahiname, Mesnevi, Şehname.

Giriş

Tarihi kişilikler etrafında teşekkül etmiş olan hadiseler zamanla bünyesine eklenen bir takım unsurlarla halk muhayyilesinde farklı bir hüviyete kavuşabilirler. Bünyesine eklenen unsurların nitelik ve özelliklerine göre bu hadiselerin beyan edilme şekilleri farklı sözlü anlatı türlerinin oluşmasına temel teşkil etmiştir. Tarihi hadiseler bazen efsane, menkabe ve destanlara konu olurken bazen de genel çerçevenin dışına çıkarak bünyesine giren fantastik unsurlarla birlikte masal şekline dönüşerek varlıklarına devam etmişlerdir. Bu şekilde tarihi olduğu düşünülen kişilerin etrafında oluşmuş masallara verilebilecek örneklerden birisi de Gazneli Sultanı Mahmut'la onun veziri ya da kölesi olduğu düşünülen Ayaz'ın etrafında teşekkül etmiş olan masaldır. Mevlâna'nın Mesnevi ve Feridüddin Attar'ın İlahiname adlı eserlerinin yanında farklı şair/ yazarların da eserlerinde yer almış olan Sultan Mahmut'la Ayaz arasındaki hükümdar vezir/ köle ilişkisi ve Ayaz'ın bilge kişiliği halk muhayyilesinde ise daha farklı bir hüviyete bürünmüştür. Sözlü anlatıların tabiatına uygun olarak bazı değişikliklere uğramış olan Ayaz'la Sultan Mahmut arasındaki ilişki kazanmış olduğu yeni şekliyle Türk dünyasında masal olarak yaşamaya devam ederek günümüze kadar ulaşmıştır. Bu bildiride Ayaz hakkında genel bilgi verildikten sonra Kazak Türklerinin "Ayaz Biy" ve Özbek Türklerinin "Ayaz" adlı masalları Mevlana'nın Mesnevi'sinde yer alan Ayaz'la ilgili kıssa/ hikâyelerle de karşılaştırılacak ve değerlendirilecektir.

Kökleri tarihin derinliklerine uzanan büyük mitolojik söylencelere, efsanelere ve destanlara sahip olan ulusların, zengin bir halk kültürü vardır (Yeşil, 2015: 16). Tarihi süreç içerisinde uzun süre, yaklaşık 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, genel olarak yaylak-kışlak hayatı yaşamış olan Kazak Türklerinin kültürel unsurlarının büyük bir kısmı sözlü olarak nesilden nesle aktarım yoluyla günümüze kadar ulaşmıştır. Geleneğin aktarımının sözlü olması söz söyleme yeteneğinin halk arasındaki önemini artırmış ve bunun neticesinde bu yeteneğiyle mahir olan kişiler farklı unvanlarla adlandırılmışlardır. Bu adlandırmalardan birisi de "biy" kavramıdır. Kazak Türkleri arasında tarihi süreç içerisinde yaşadığı düşünülen ve ondan kaldığı düşünülen sözler halk muhayyilesinde hala yaşamakta olan ünlü Kazak "biy"lerinden birisi de Ayaz Biy'dir. Kazak Türkçesinde kadı, hâkim, yargıç gibi anlamlara gelen "biy" kelimesi sosyal yapı içerisindeki işlevinden dolayı toplum nezdinde önemli bir yer tutmaktadır. Toplum içerisinde adaletin sembolü olarak görülen "biyler" Hanlara danışmanlık yapmanın yanında boyların göç zamanları ve güzergâhlarını düzenleme, boylar arasındaki çekişmeleri sona erdirmeye, suyu ve otu bol güzel otlakları farklı boylar arasında taksim etme gibi fonksiyonlara da sahip olmuşlardır. Biylik miras yoluyla babadan oğula geçen bir statü olmayıp biy olmak isteyen kişinin âdil olması, halkın onun adaletten hiçbir zaman ayrılmayacağına inancının olması ve ayrıca hem kuvvetli hem de etkili bir söz söyleme yeteneğine sahip olması gerekir. Kazaklarda Töle Biy, Kazıbek Biy ve Ayteke Biy en tanınmış biylerdir (Çınar, 2004: 67). Biy sözcüğü sonraki zamanlarda yerini şeşen sözcüğüne bırakmıştır. Şeşen sözcüğü bugün kullanıldığı lehçe ve dile uygun olarak bazı söyleyiş farklılıklarıyla şeşen, çeçen, sesen, çeçan, sese vb. şekillerde Kıpçak, Özbek, Uygur, Altay, Tuva, Yakut Türkleriyle Moğol, Buryat ve Kalmuklarda kullanılmaktadır. Temelde çözmek sözcüğüyle ilgili olan bu kelime bugün destan anlatıcısı, hatip, usta,

bilge, mergen (usta okçu) vb. gibi manalara gelmektedir. Bu kavram Kazak Türkçesinde ise engin bilgisi, usta hitabetiyle okuyucu ve dinleyicilere tesir eden, zeki söz ustası anlamına gelmektedir (Kosımova, 2007: 252-253). Kazaklarda hatip, söz ustası anlamına gelen şeşenlerin söyledikleri sözlerle ilgili “şeşendik sözder” adıyla bir anlatı türü de bulunmaktadır. “Şeşendik Sözler *Kazak sözlü edebiyatında müstakil bir türdür. Konuşma dilinde işletilen atasözleri, bilmeceler ve yamıltmacalar, ibret dolu nükteli vecize değerindeki sözler şeşendik sözler olarak nitelendirilmektedir. Şeşendik sözler bir olaya dayalı olarak kuvvetli hitabeti olan söz ustaları tarafından söylenilmektedir. İçinde nükte, felsefî derinlik, hiciv ve yüksek bir tefekkür ihtiva etmektedir (Özkan 2000: 615).*”

Bu çalışmanın konusu olan masalın ana kahramanı Ayaz Biy’de Kazaklar arasında tarihi olduğu düşünülen “biy”lerden birisidir. Kendi ismiyle Kazaklarda ve Özbeklerde anlatılmakta olan masalda onun “biy”lik özelliğinin yanı sıra sınıçılık/ sınıçılığından da bahsedilmektedir.

“Sınıçılık/ Sınıçılık kavramı hem tarihi hem de kültürel bakımdan geniş ve zengin olan Türk coğrafyasında bir meslek olarak ortaya çıkmıştır. Kâhin, danışman, insanların ve hayvanların kalitesini tayin eden, hakikati araştıran bilge kişi anlamlarında kullanılmış olan sınıçılık kavramı tarihî süreçte farklı Türk boyları arasında gerçeği araştıran, insan ve hayvanların özelliklerini tayin eden bir meslek erbabı olmuşlardır. Özellikle atların en iyisini bilen sınıçıların fonksiyonları, Köroğlu Destanında olduğu gibi, Anadolu sahasında bazı seyislere de yüklenmiştir. Etraflarında bazı efsaneler de teşekkül etmiş olan sınıçılar Hanların yanında bulunarak onlara danışmanlık yapmışlardır. Hanlara kendisinden sonra yönetime geçecek çocuklarının devleti nasıl yöneteceği konusunda bilgi vermişler, savaş zamanlarında da muharebe stratejileri yapmışlardır. Sınıçılarla ilgili olarak Mâverâünnehir’den Babür’ü çıkararak bütün Türkistan’ı hâkimiyeti altına almış olan Özbek Han’ın torunlarından olan Muhammed Şeybânî Han’ın XVI. Yüzyılda yazmış olduğu ‘*Tevarih-i Güzideyi Nüsretnâme*’ adlı eserinde de bilgi verilmektedir. Şahbutak Sultan vefat ettikten sonra, onun oğulları olan Muhammed Şeybânî ile Murat Sultan, sınıçılara kontrol ettirilmiştir. Toplumun önde gelen sınıçıları ile ulu Hanların soyundan gelen eski beyleri, bu iki Han evladının büyük ve iyi niyetli birer insan olarak yetişeceklerini, halkı iyi bir şekilde yöneteceklerini söylemişlerdir. Ünlü Kazak folkloristi Edige Tursinov, Sınıçıların hakkında kehanette bulunacakları insanların fizikî özelliklerine veya davranış tarzlarına bakarak onların hayatları boyunca yaşadıkları veya yaşayacakları olayları bilebildiklerini söyler. Örneğin, on iki yaşındaki Sağındık isimli çocuğunu sınatmak için gelen Omar isimli kişiye Düysenbay Sınışı, bu çocuğun burnu, kulağı ve dudağı çok büyük; bu çocuk ileride hak yiyen, huzursuzluk çıkaran ve insanları kandıran bir kişi olacak, demiştir. Düysenbay Sınışı’nın söylediklerinin hepsi de doğru çıkmıştır (Temür, 179-193).”

A. Ayaz Biy

Kazaklar arasında Ayaz Biy Jamanulı adıyla meşhur olmuş olan Ayaz Biy’in isminin günümüze kadar ulaşmasını sağlayan en önemli etkenlerden birisi ondan kaldığına inanılan “*Ayaz halini bil, Kumırska (Karinca) yolunu bil.*” sözüdür. Hayatı hakkında kesin bilgiler bulunmamakla birlikte Kazbek Bek Tavasaruılı’nın¹ 18. Yüzyılda yazmış olduğu düşünülen şeceresinde Ayaz Biy ve arkadaşı Kumırska yani Karinca Batır’ın Maykı² Mänulı’nın sağ tarafında oturan güvenilir ve bilge kişiler olduğunu söyleyerek Ayaz Biy’in onunla aynı zamanda yaşadığını düşünmektedir. Baltabay Adambayev ise Ayaz Biy tipinin “*halkı sıradan, akıllı, güvenilir ve merhametli bir insan yönetse*” şeklindeki önceki devirde yaşamış

1 Kazıbek Bek Tavasaruılı (1667-1776): Kaynaklarda doğum ve ölüm tarihleri farklı farklı gösterilmektedir. Navrızbay Batır’ın ordu-sunda binbaşı olan Kazıbek Bek dini ve ilmi tahsil almış Cungar baskınlarına karşı savaşmıştır. Ondandır kaldığına inanılan “Tup-tuki-yannan Özime Şeyin” adlı bir eser vardır. Eser 1993 yılında onun torunlarından olan Balğabek Kızırbekulı tarafından yayına hazırlanmıştır. Fakat bu eserin onun tarafından yazılıp yazılmadığıyla ilgili çok tartışmalar olmuş ve onun tarafından yazılmadığı görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu konuyla ilgili olarak bk. (Jumadil, 2013: 143-147).

2 Maykı Biy: Cengiz Han’a danışmanlık yapmış olan Maykı Mänulı, dağılmış Kazak boylarını bir araya getirmiş, Alaşa Han’ı Han yapmış ve bu şekilde tarihteki ilk Kazak Hanlığını kurmuştur. Kazak boyları ve kabilelerinin tamgalarını taşa kazıtıp uranlarını belirleyen de odur. Abay ve Meşhur Jüsip’in “bütün sözün kökü bir, en eski atası da Maykı Biy” denilen sözde onun kazaklar arasındaki ilk şeşen/ biy olduğunu göstermektedir. Adambayev, 2008: 12).

olan insanların düşüncelerini yansıttığını söyler. Sonra da bu düşüncelerden yola çıkarak Ayaz Biy tipinin halk hayalinden mi çıktığı yoksa gerçekten tarihi bir kişilik mi olduğu sorusu üzerinde durur. O, öncelikli olarak masalda geçen *barsakelmez/ gidengelmaz* adlı yer üzerinde durarak bu isimle eski Kazak coğrafyasında sadece bir adanın bulunduğunu bu adanın da Aral Gölünde olduğunu söyler. Ayrıca arkeologlar tarafından Aral Gölüne iki yüz km mesafede Sırıderya nehrinin yakasında Ayazkala adlı eski bir şehrin kalıntılarının bulunduğunu söyler. Adambayev, Sırıderya ve Amuderya boylarının kardeş Kazak, Karakalpak ve Özbek topluluklarının ata yurtları olduğunu ve buraların eski zamanlarda Harezm Hanlığı olarak adlandırıldığını söyler. Kırım ile Çin arasındaki büyük İpek yolu'nun üzerinde bulunan Harezm Hanlığı Cengiz istilasına uğrayıncaya kadar şehirleri, medeniyeti ve bahçeleriyle meşhur bir yerdir. Bu konuyla ilgili olarak o zamanın seyahatname ve diğer kitaplarında da bilgiler bulunmaktadır (Adambayev, 2008: 30-31). Bu tür eserlere verilebilecek örneklerden birisi 12. yüzyılda Ebu Hâmid Muhammed el-Gırnâtî tarafından yazılmış olan “*Tuhfetu'l-elbâb ve nuhbetu'l-a'câb*” adlı eserdir. Gırnâtî zikredilen eserinde Harezm şehrinden de bahsetmiştir:

“*Hârezm Ülkesi 100 fersahtır. Birçok şehri, köyü, kasabası, kalesi, vardır. Orada öyle meyveler bulunur ki, gördüğüm beldelerin hiçbirinde onlar gibisi yoktu. Oradaki karpuzlar çok daha güzeldir, şekerden ve baldan daha tatlıdır. Karpuzlardan biri, kendisi kırmızı üzeri siyah noktalı olan çeşididir. İçi akik gibi kırmızı ve çok tatlıdır. Bir tanesi aşağı yukarı 10 minne (emnan) gelir. Evlerde kış boyu bozulmadan durur ve pazarlarda satılır. Buna benzer bir meyve de hurma gibi olan beyaz ve kırmızı üzüm çeşididir. Kışın toplanır ve ucuzdur. Bunlar gibi olan elma, armut, nar da her vakit özellikle de bahar vaktinde dükkânları süsler. İnsanlara dalından yeni koparılmış gibi sunulur. Harezmliiler kültürlü, bilinçli ve soylu bir kavimdir. Oranın hatibi el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkiyye bana Mevla Vezir Avneddin ile bir araya geldiğini anlattı. Dedi ki: Vezirler içinde Avneddin'den daha mütevazı, daha iyi, daha dindarı ve kerimini görmedim (Sabuncu, 2010: 153).*”

Adambayev, Avneddin isimli kişinin Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre olduğunu ve onun 1096-1165 yılları arasında Harezm'de yaşadığını 1143 yılında yani elli üç yaşından (Ayaz Biy elli yaşından sonra vezir olmuştur) sonra Mustafa ve Mustanjiyra adlı Hanlara vezirlik yapmış olduğunu ve Gırnâtî'nin eserindeki özelliklerinden hareketle onun halk arasında Ayaz Biy lakabıyla adlandırılmış olabileceği fikrinin akla gelebileceğini söyler (Adambayev, 2008: 31-32). Adambayev Gırnâtî'de verilen bilgileri yanlış anlamış olmalıdır. Çünkü tarihi bir kişilik olan Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre⁴ ya da yaygın ismiyle İbni Hübeyre metinden anlaşılacağı üzere Harezm değil Abbasi halifesinin veziridir. Çünkü Harezm'in hatibi el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkiyye, Gırnâtî'ye vezir İbn Hübeyre ile görüşüğünü söylemiş ve sahip olduğu özelliklerden dolayı İbn Hübeyre gibi birisini daha önce görmediğini dile getirmiştir. Bundan dolayı Adambayev, İbn Hübeyre hakkındaki bilgileri doğru vermekle birlikte onun yaşadığı yer ve vezirlik yaptığı ülkeyle ilgili bilgileri yanlış vermiştir. Bundan dolayı İbni Hübeyre ile Ayaz Biy arasında tarihi bir benzerlik kurulma ihtimali ortadan kalkmış görünmektedir.

Baltabay Adambayev çalışmasında Ayaz Biy hakkında Kızılorda şehrinin yaşlılarından derlemiş olduğu bir efsaneye yer vermiştir. Efsane şöyledir: “*Ayaz Biy, Hive'den Aral Gölüne kadar olan bölgede yurt yurt dolaşmaktadır. Bir seferinde yolda Bolfan Hanıma rastlar ve ikisi yola birlikte devam ederler.*

3 Ebu Hâmid Muhammed El-Gırnâtî 1080-81 yılında İspanya'nın Gırnata şehrinde doğmuş otuzlu yaşlarına geldiğinde bilgi ve görgüsünü artırmak için Doğu'ya doğru bir yolculuğa çıkmış İskenderiye ve Kahire'ye uğradıktan sonra tekrar ülkesine dönmüştür. İkinci seferinde ise Sardunya, Sicilya, Mısır, Bağdat, Şam'a ve 1134-35 yılında ise İran üzerinden Kafkasya ve Volga nehrinin yukarı kısımlarına gitmiş tarihi Bulgar şehrinde kalmış ve bu zaman zarfında günümüz Özbekistan topraklarının bulunduğu coğrafyaya üç defa seyahat etmiştir. Daha sonra ileriki yaşlarında seyahat notlarını birleştirerek yukarıda zikredilen eserini oluşturmuştur. Gırnâtî 1169-70 tarihinde vefat etmiştir (Sabuncu, 2010: 1-8).

4 Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Hübeyre (Ö. 1165): Bağdat'ın kuzeyinde bulunan Düceyl bölgesinde fakir bir ailede doğmuş, zamanın meşhur âlimlerinden dersler almış ve Abbâsi halifesi Mukteffiliemrillâh döneminde behtülmâl ve hazine görevler aldıktan sonra divanî'z-zimam olmuş ve nihayetinde 1149 yılında vezirliğe getirilmiştir. Problemleri çözmeye yeteneği sayesinde halifenin takdirini kazanmış ve Bağdat kuşatmasını kaldırması karşılığında para isteyen Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmut'un bu talebinin reddedilmesini halifeye tavsiye etmiştir. Halife Müstencid-Billah döneminde de vezirlik görevine devam etmiş ve 1165 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Aykaç, C.20: 82-83).

Bolfan Hanım, Cengiz Han'ın Amuderya ve Sırıderya civarlarını istila ettikten sonra orada yaşayanların başına yönetici olarak bıraktığı kişidir. Bolfan Hanımın temel vazifesi Cengiz Han'ın ordusu için halktan vergi toplamaktır. Vergisini zamanında ödemeyen ya da geciktirenlerin evlerini ve bütün kışlık yiyeceklerini yakıp dağıtarak halka büyük cefa çektirmektedir. Ayaz Biy'le Bolfan Hanım yıkılmış bir kışlağın yanından geçerken biri kışlağın yıkılmış evinde biri de sahipsiz bir çalının dalına konmuş olan iki baykuş sırayla öterek konuşuyorlarmış. Ayaz Biy kuşdilini bildiği için bunları dinleyip gülmüş. Arkasında gelmekte olan Hanım, neden güldüğünü sormuş. O da baykuşların sözlerine güldüğünü söyler. Baykuşların ne dediğin sorar Hanım. Dalda duran baykuş, senin gibi yıkılmış bir eve ben ne zaman sahip olurum, dedi. Ona yıkılmış kışlakta duran baykuş, acele etme dostum, Bolfan Hanım diri olduktan sonra kışlak şöyle dursun bütün şehre sahip olursun şeklinde cevap verdi (Adambayev, 2008: 32)."

Verilen örneğe bakarak Adambayev, Ayaz Biy'in Cengiz Han zamanında yaşadığını, onun istilasına karşı olarak halkın yanında yer aldığını söyler. Adambayev'in naklettiği Ayaz Biy'le ilgili başka bir efsane de şöyledir: *"Ayaz Biy bir yolculuğunda Jem Nehri boylarında yaşayan Möñke Biy'in yanına vararak ona selam verir. Konuşma arasında Möñke Biy, Hive Hanlığı karma bir Hanlık, gerçek memleketin var mı? diye sorar. Ayaz Biy de birden düşünüp cevap vermemiş olsa gerek ki orada çay doldurmakta olan Möñke'nin kızı, kendi yurdun kıskanç, kayın babanın yurdu kusur bulucu (eleştirici), dayılarının memleketi gerçek memleketindir. Dayılarınızın hangi memlekette olduğunu soruyor babam, der. Arsızlık neden, cahillik neden? diye sorar Möñke Biy, Ayaz Biy'e. Ayaz Biy de, arsızlık yokluktan; cahillik tokluktan çıkar, diye cevap verir."* Bu efsanede Ayaz Biy'in Hive Hanlığında yöneticilik yaptığı, akıllı bir insan olduğu, Möñke Biy'le aynı zamanda yaşayarak onunla fikir alış verişinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Verilen bu bilgilerden yola çıkarak Ayaz Biy'in eski Harezm coğrafyasında doğup büyüdüğü, 11-12. yüzyıllarda yaşadığı, bilgeliği ve ferasetiyle halkın saygısını kazanarak halkı yönetme mertebesine yükselen tarihi bir kişilik olduğunu söyler Adambayev (Adambayev, 2008: 32-33).

Maykı Biy kendi çevresine akıllı, bilge, biy, şeşenleri, batır, falcı ve evliyaları toplayıp devamlı olarak onlarla müşaverede bulunmuştur. Maykı Biy'in Mâdi ve Ändir isimli gökyüzüne bakarak yıldızların sırlarıyla ilgili tahminler yürüten iki astronomi âlimi vardır. Onlar gökyüzündeki yıldızlara bakıp çiftçilik ve hayvancılık için uygun olan vakitleri bir gün öncesinden haber vererek halka faydalı olmaktadırlar. Maykı Biy, Ayaz Biy gibi bilge kişilere ise sağ tarafında yer vermiştir. Ayaz Biy'in Kumırska adlı hem biy hem de batır bir can yoldaşı vardır. Nereye giderse birlikte gitmektedirler. Bu ikisi Maykı Biy'in yönlendirmesiyle kadılık kurup çoğunlukla halk arasında elçilik ve arabuluculuk yapmışlardır. Bundan dolayı Maykı Biy, Ayaz Biy'le Kumırska'ya destek olup güvenmiştir. Maykı Biy halkın durumu, derdi ve kederiyle ilgili olarak bunlarla fikir alış verişinde bulunurdu. Bazen de meydana gelen bir olayla ilgili olarak olay ve kişi hakkında doğrudan yorum yapmayıp hata yapanlara, bir uyarı mahiyetinde, hatalarını nasıl düzeltecekleriyle ilgili yöntem gösterirlerdi. Bir defasında onlar yarışa söylemeye başlamışlar ve Ayaz Biy, Maykı Biy'in yolunu kestiğinde Maykı Biy onlara şöyle demiş:

Biyler bugün Maykı'nın önünü kesersin/ Yarın halkın (başının) tepesini deşersin./ Maykı'nın da söyleyecek sözü var/ Söylemeye dilinin de yeteneği var./ Han sözünün her zaman hepsi doğru/ Şimdi sözümde olmaz yanlış./ Aklımı kaybetmedim/ Bu şekilde olacağını tahmin etmedim./ Yersiz söz söylesen/ İki biy basarsınız kora./ Ayaz Biy halini bil/ Kumırska yolunu bil. (<http://www.tarih.spring.kz/kk/history/medieval/figures/baydibek/>).

Adambayev'in yukarıda ileri sürdüğü düşüncesine bakıldığında sözlü anlatılarda nakledilen tarihi kişilerle ilgili bilgilerden yola çıkarak bu kişilerin doğrudan o zamanda yaşamış oldukları kabul edilemez. Çünkü sözlü anlatılarda verilen bilgiler genellikle tarihi olmaktan ziyade halkın olmasını istediği şekilde halk muhayyilesine uygun olarak anlatılır. Adambayev'in vermiş olduğu bu bilgilerin

doğru olma ihtimali de bulunmaktadır. Fakat Adambayev, Feridüddin Attar'ın⁵ İlâhnamesi⁶ ve Mevlâna'nın Mesnevisini görmüş olsaydı bu eserlerin tarihi olarak 11. ve 12. yüzyıllara ait olmasından yola çıkarak Ayaz'ın yaşadığı devirle ilgili öne sürmüş olduğu çıkarımlar daha dayanaklı olurdu. Yapılan araştırmalarda Kazak araştırmacıların zikredilen bu eserlerle Ayaz Biy arasında herhangi bir karşılaştırma yapmamış ve eserlerinde de bu konudan bahsetmemiş olduğu görülmektedir. İlâhname ve Mesnevi'nin yazılış tarihinden yola çıkarak Ayaz Biy'in tarihi olarak 12-13. yüzyılda eserlere konu olmaya başladığı bunun için eğer bir tarih vermek gerekirse Sultan Mahmut ve Ayaz'la ilgili anlatılan hikâyelerden dolayı Ayaz'ı Sultan Mahmut'la birlikte düşünerek 11. yüzyılda yaşadığı bilgisi teyit edilebilir. Ayaz, köle ya da vezir olarak Sultan Mahmut'un sarayında yer almış daha sonra onlar arasındaki ilişki eserlere konu olmuş ve nihayetinde yazılı eserlerden halk muhayyilesine geçmiş, halkın yaşayış tarzı ve kültürüne uygun olarak zaman içinde yeni bir form kazanmıştır. Süreç içerisinde Sultan Mahmut unutulmuş ve Ayaz'ın da Türkistan coğrafyasına uygun olarak fonksiyonu daha ziyade münekkît/ sınışı tipinde yeniden oluşmuştur.

Sultan Mahmut ve Ayaz hakkındaki ulaşabildiğimiz en eski bilgiler Firdevsî'nin Şehnâme adlı eserinin yazılma serüveninde yer alır. Şehnâmenin Türkçeye çevirisinin önsözünü yazmış olan Kenan Akyüz burada eserin yazılma hikâyesinden bahsederken eserin yazılışıyla ilgili elde bulunan ve birbirini tutmayan bir sürü söylentinin olduğunu elde bulunan kaynakların hiçbirinin şairin hayatı ve eserin yazılışındaki karanlığı tam olarak aydınlatmadığını söyler. Daha sonra eserin yazılma serüveninde Sultan Mahmut'un gözdesi olarak Ayaz'dan da bahseder. Burada Firdevsî'nin şairlik yeteneğini sınamak isteyen Sultan Mahmut, Firdevsî'den, Ayaz'ın yüzünde henüz çıkmaya başlayan tüyler için bir kıta söylemesini ister ve onun söylemiş olduğu kıta çok hoşuna gider. Sonraları Şehnâmeyi yazması için Firdevsî'ye kapısı kendisinin bahçesine açılan bir daire ayırtır ve oraya uşak ve Ayaz'dan başkasının girmesine izin vermez. Seksen yaşına yaklaştığı sıralarda altmış bin beyitten oluşan eserini bitiren Firdevsî bunu Ayaz eliyle Sultan Mahmut'a ulaştırır. Sultan Mahmut, Firdevsî'ye bir filin taşıyabileceği kadar altın verilmesini ister fakat araya giren vezir buna engel olur ve nihayetinde ona altmış bin dirhem gümüş Ayaz vasıtasıyla gönderilir. O sırada hamamda olan Firdevsî beklediği hediyenin değil de böyle az bir miktarda gümüşün gelmesi zoruna gider ve gümüşlerin üçte birini Ayaz'a, üçte birini hamamcıya ve üçte birini de bir bardak şerbet karşılığında kapının önündeki şerbetçiye verir. Sonra da Ayaz'a padişaha gidip gördüklerini ve eserinin yanında paranın bir değerinin olmadığını anlatmasını söyler (Firdevsi, 1945: X-XIII). Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Ayaz, Sultan Mahmut için en önemli kişidir çünkü Firdevsî'nin yanına girme izni sadece ona verilmiş yine Firdevsî eserini Ayaz eliyle Sultan Mahmut'a ulaştırmıştır. Fakat burada verilen bilgiler yukarıda da yer verildiği üzere sadece rivayetten ibarettir. Ayaz'ın Sultan Mahmut'un gözdesi olması Feridüddin Attar'ın İlâhname adlı eserinde geçen hikâyelerde de görülür. İlâhname'de Sultan Mahmut'la Ayaz'ın konu olduğu on hikâye bulunmaktadır. Bunlara bakıldığında bu çalışmanın asıl konusu olan Kazak ve Özbek masallarına ait olay örgüsünün İlâhnamedeki hikâyelerde geçmediği görülür. Mevlâna'nın Mesneviyi yazarken ilham aldığı kaynaklardan olan Feridüddin Attar'ın Mantıku't-Tayr ve İlâhname adlı eserleri Sultan Mahmut ve Ayaz'la ilgili hikâyelerle de Mesnevi'ye kaynaklık etmiştir. Fakat Kazak ve Özbek masalıyla Mesnevi arasında bazı benzerlikler bulunabilmesine rağmen İlâhnamede böyle bir husus görülmemektedir. Çalışmanın karşılaştırma bölümünde Mesneviye de yer verileceği için burada ayrıca değinilmeyecektir.

5 Feridüddin Attar: 1142 veya 1145 tarihinde Nişabur'da dünyaya gelmiş olup uğraşmış olduğu mesleğinden dolayı "Attar" lakabını almıştır. Kaynaklarda attarlıkla birlikte devrin önde gelen mutasavvıflarına hizmet ederek kendisini tasavvufa adanmış, birçok yere seyahatte bulunduktan sonra tekrar Nişabur'a dönerek orada inzivaya çekildiği ve 1221 tarihinde Moğollar tarafından orada şehit edildiği bilgisi yer almaktadır (Şahinoğlu, C. 4: 95-98).

6 İlâhname: Feridüddin Attar tarafından kaleme alınmış olan eser yirmi iki makaleden oluşmaktadır. Eser Allah'ı Hz. Peygamber'i, miraci, Dört halifeyi övgüden sonra bir başlangıç kısmına geçer ve eserin asıl kısmı bundan sonra başlar. Eserin sonunda bir de hâtime kısmı vardır. Bu eser ve *Mantıku't-Tayr* Mevlâna'nın Mesnevisini kaynaklık eden eserlerdendir. İlâhname 261 hikâyeden meydana gelir. Hikâyelerden bazıları üç dört beyit uzunluğunda olup oldukça kısadır ve bilinmeyen bir kişinin öğüdü ve sözlerinden meydana gelir. Hikâyelerden on sekizinin konusu Gazneli Mahmut'la ilgilidir. (Gölpınarlı, 2014, xvii-xxvii). İlâhname 16. yüzyılda Şemseddin Sivâsî tarafından İbretnümâ ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu eserde de Sultan Mahmut ve Ayaz'la ilgili hikâyelerinin bazılarının rastlanmaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. (Çöm, 2007).

Ayaz Biy hakkındaki Kazak masalıyla ilgili olarak bu bildiride kullanılan metin, S. Mukanov ve S. Bekhojin tarafından “Kazak Âdebiyeti” adıyla 1951 yılında yayımlanmış olan seçkinin 9-20. sayfalarından alınmıştır. Ayaz Biy masalının Özbek varyantı Ayaz adıyla Nurali Nurmatoğlu’ndan, A. Abdulahat tarafından derlenmiş ve 1938 yılında Taşkent’te yayımlanmıştır. Masal Türkiye Türkçesine Selami Fedakar tarafından aktararak “Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar” adlı kitabın 486-498. sayfaları arasında yayımlanmıştır. Bu bildiride kullanılan Özbek masalı hakkındaki bilgiler zikredilen çalışmadan alınmıştır. Çalışmanın bu kısmında masalın Kazak ve Özbek varyantları karşılaştırılacak ve ayrıca Mesnevideki hikâye/ kıssalarla da olay örgüsü içerisinde ortaklıkların bulunduğu kısımlar mukayese edilecektir.

B. Varyantların Karşılaştırılması

- Kazak varyantında⁷ (Mukanov-Bekhojin, 1951: 9-20) Hanın adı Madan, Özbek varyantında (Fedakar, 2011: 486-498) Hunder’dır.

- Kazak varyantında Madan Han kırk vezirine dünyadaki insanların, kuşların ve bitkilerin en kötüsünü bulmaları için on bir ay süre verir, eğer bulamazlarsa onları cezalandıracağını söyler. Özbek varyantında ise Hunder Han, ilim tahsiline devam etmek istemeyen ve artık molla olduğunu söyleyen oğluna dünyadaki dört tane kötü şeyin ne olduğunu bilmesini ister. Aksi takdirde oğluna tahsiline devam edeceğini söyler.

- Kazak varyantında Hanın söylemiş olduğu kötü şeyleri aramaya çıkan vezirler hayvanlar yemediği ve insanların elbisesine takılarak yırttığı için bitkilerin kötüsü olarak çalıyı; tüysüz ve çirkin görünümlü olduğu için kuşların kötüsü olarak sülünü; üstünde yırtık elbisesi, başında deri kalpağıyla koyun otlatan biçimsiz bir Jaman (Kötü) adlı kişiyi de insanların kötüsü olarak yanlarına alırlar. Jaman yani Kötü adlı o kişi bunlardan geliş amaçlarını öğrenince onlara bitkilerin kötüsü olarak çalının yerine kara kamışı ve hayvanların kötüsü olarak sülünün yerine de saksığanı almalarını söyledikten sonra vezirlerle birlikte padişahın huzuruna varırlar. Özbek varyantında ise Han’ın oğlu bir çiftçiye rastlar ve ondan dünyadaki kötü olan dört şeyi öğrenir. Bunlar kuşların kötüsü olan çaylak, hayvanların kötüsü katır, çalılıkta domuz ve insanların kötüsü ise budala olandır. Bu cevapların üzerine Hunder Han, Ayaz’ı on birinci veziri olarak atar.

-Hem Kazak hem de Özbek varyantında padişah Ayaz’a kendi atını da sınamasını ister. Bu varyantların ikisinde de su içerken at, ayağını sığırlar gibi salladığı için Ayaz, atın asil bir tulpar değil sığır sütüyle beslenmiş bir at olduğunu söyler.

-Her iki varyantta da Han, Ayaz’a kendisinde bulunan değerli taşları göstererek bunların gerçekten değerli olup olmadığını ya da hangisinin daha değerli olduğunu bilmesini ister. Kazak varyantında taş eline Ayaz o taşın kutsal olduğunu fakat “*Adam dili taş yarar; taş yarmazsa baş yarar.*” diyerek taş nazar değdiği için içinde oluşan iki tane kurdun taşı yemeye başladıklarını ve iki yıl içinde taşı yarıp dışarı çıkacaklarını söyler. Özbek varyantında da Hanın iki değerli taşına bakan Ayaz herkesin değerli dediği taşın aslında değersiz olduğunu ve içinde bir kurt olduğunu söyler. Kazak varyantında insanların bir kısmı taşı kırılım bir kısmı kırmayalım derken Özbek varyantında Han, vezirlerinden taşı kırmasını ister. Vezirler taşı kırmaya kıyamazken iki varyantta da taşı kıran Ayaz, taşın içerisindeki kurtları Hana ve insanlara gösterir. Özbek varyantında asıl kusurun taşı kırmak değil Hanın sözünü tutmayarak vezirlerin yaptığını söyler Ayaz.

Masalın bu kısmı yani değerli taşların kırılması hadisesi Mevlâna’nın Mesnevisinin 5. Cildinin 4035-4238. beyitleri arasında geçer. “*Padişah bir gün divana gittiğinde tüm ileri gelenleri divanda toplanmış olarak bulur. Padişah bir mücevher çıkarıp vezirden bunun değerini sorar. Vezir de mücevherin yüz eşek yükü altın değerinde olduğunu söyler. Padişah vezirden bu mücevheri kırmasını ister fakat vezir*

⁷ Masalın Türkiye Türkçesine aktarımı için bk. (Yıldırım, 2009:184-189)

padişaha onun malının iyiliğini istediğini söyleyerek kıramayacağını söyler. Sonra sırayla bir perdecide, bir beye ve elli altmış kadar beye taşı verir. Onlarda veziri taklit ederek taşı kırmaya kıyamazlar. Nihayet taş Eyaz/ Ayaz'ın eline gelir ve padişah taşı kır deyince Ayaz yenlerine gizlemiş olduğu iki taşla mücevheri kırarak paramparça eder. Bu hadiseyi rüyasında görmüş olan Ayaz koltuğunun altına iki taş gizlemiştir. Ayaz taşı kırınca beyler feryat fğan ederek bu taşı kıranın kâfir olduğunu söylerler. Oysa orada bulunanlar körlüklerinden padişahın inci gibi olan sözünü kırmıştır. Ayaz onlara padişahın buyruğu mu daha değerli yoksa mücevher mi? Ben gözümü padişah'tan ayırmam, müşrik gibi taş a yüz tutmam. Boyalı taşı seçip padişahın buyruğunu geri bırakacak canda hiçbir gevher, hiçbir değer yoktur, der. Padişah orada bulunan beylerin öldürülmesini emreder fakat Ayaz araya girerek padişah'tan onları bağışlamasını ister (Mevlâna, V, 1995: 328-344) .” Burada görüldüğü üzere Mesnevide geçen bir hikâyeye Kazak ve Özbek masalı arasında bir takım farklılıklar oluşmuştur. Temelde taşın kırılması ve orada bulunanların buna itiraz etmesi Ayaz'ın bilgelik yani sınıçılık/ sınışılık/ münekkittik yeteneğiyle ilişkilendirilirken Mesnevide doğrudan onun padişaha olan teslimiyetine bağlanmıştır. Mesnevi'de Eyaz/ Ayaz diğer insanların taş a biçtiği değere aldırılmaz, onun için önemli olan padişahın bir sözüdür. Özbek varyantında da Hanın sözünün önemine Ayaz tarafından vurgu yapılmakla beraber o sınıçılık/ münekkittik yönüyle taşların içerisinde kurtların oluştuğunu ve bu taşların zaten yakında değerlerini kaybedeceğini yeteneğine bağlı olarak bilmesiyle ön plana çıkar.

Mesnevi ve verilen masallarda geçen değerli taşın sınanması hadisesi yine Sultan Mahmut ve Ayaz'ın da içerisinde yer almış olduğu Ahmed-i Rıdvân'ın Rıdvâniyye (Yılmaz, 2006: 65-68) adlı eserine de konu olmuştur. Burada yer alan hikâyede Mesnevide geçen hikâyeye çok benzemektedir. Feridüddin Attar ve Mevlâna'nın eserlerinde yer almış olan bu eserin sonraki dönemlerde farklı şairler tarafından işlendiğinin en güzel örneklerinden birini verilen bu örnek oluşturmaktadır.

- Kazak varyantında Han, Ayaz'dan kendisinin sınamasını ve kaç atasından beri Han olduğunu bilmesini söyler. Ayaz, Hana, baba ve atalarının Han olmadığını sadece kendisinin Han olduğunu söyler. Kazak varyantında Hana aslında aşçı Navbay'ın oğlu olduğunu söyler. Bunu annesine soran Han, annesinden kendisinin babasının yirminci eşi olduğunu, kendisinden önceki tüm eşlerin kız doğurduğunu, kendisinin de kız doğurduğunu ve o gece erkek bir çocuk doğuran aşçının karısıyla anlaşarak çocukları değiştirdiğini söyler. Ayaz, Hanın fırıncının oğlu olduğunu kendisinin gelir gelmez yemek yemesi için aşçı başına göndermesinden anladığını söyler. Han bunun üzerine kendisinin Hanlığı hak etmediğini söyleyerek Hanlığı Ayaz'a bırakmak istese de o kabul etmez.

Özbek varyantında ise Ayaz'ın Han'ı değil de Handan sonra tahtını bıraktığı oğlunun sınanması vardır. Yönetiminin nasıl olduğunu ve kendisi hakkında sorular soran Hanın oğluna Ayaz, onun aslında Hanın değil fırıncının oğlu olduğunu çünkü boş zamanlarında durmadan fırının oraya gittiğini söyler. Han'ın oğlu da annesinden annesinin dokuz defa kız doğurduğunu onuncusunun da kız olması durumunda Hanın kendisini terk edeceğini söylediğini, kendisinin de yanında bulunan bir yaşlı kadın aracılığıyla o gece bir oğlan doğuran fırıncının karısıyla çocukları değiştirdiğini söyler.

Ayaz'ın Evlenmesi

- Kazak varyantında bir zenginin Mendi adlı kızı kendisinden daha akıllı birisine varacağını söyleyerek on beş yıldır kendisine eş aramaktadır. Kızın, yengesi aracılığıyla göndermiş olduğu bir taş, bıçak, tabak ve ege taşını onlardan istemiş olduğu örs ve çekiç ile egeyi ortasından ikiye bölmüş, tabağı parçalamış, bıçağı sapıyla birleştiği yerden kırmış, değerli taş da tam ortasından yarıdıktan sonra bunları o kıza göndermiş. Kız da Ayaz'ın evleneceği kişi olduğuna karar vermiş. Daha sonra gelişen olaylar neticesinde Han, zenginin kızını Ayaz'la evlendirir ve Ayaz'la ikisi dost olurlar. Özbek varyantında yolda giderken seksen yaşında bir adama rastlayan Ayaz o adama, “Uzak yolu yakın edelim, at olmazsa taya binip gidelim.” der. Fakat o adam onunla konuşmayarak evine gider ve olanları kızına anlatır. Kızı, “Uzak yolu yakın edelim” sözünü konuşarak gidelim; “At olmazsa taya binip gidelim” sözünü

de yaşlıymışsın, bir ağaçtan asa yapıp sana vereyim.” anlamında söylediğini der ve babasından pazara gidip, “İki paraya üç yiyecek var mı?” diyerek dolaşmasını ister. Kız bu şekilde Ayaz’ı bulmayı amaçlar. Yaşlı adam pazara giderek kızının isteğini yerine getirir. Ayaz’da onun yanına gelerek iki paraya bir kavun alıp o adama verir ve kavunu bir kişi, kabuğunu keçi ve çekirdeğini de tavuk yer, der. Kız yaşlı bir kadına verdiği ekmek, mantı ve yağdan oluşan bir çıkın vasıtasıyla Ayaz’ı yine sınar ve cevabı doğru bilen Ayaz’la evlenir. Ayaz eski çarığını tekrar giyerek yaşlı adamın arazisinde çiftçilik yapmaya başlar.

Ayaz’dan Kurtulmak İçin Han Tarafından onun “Barsa Kelmez/ Giden Gelmez”e Gönderilmesi

-Kazak varyantında Ayaz’ı kıskanan Hanın diğer vezirleri Hanla Ayaz’ı birbirine düşürmek isterler. Ayaz’ın eşinin aslında Hana layık bir kadın olduğunu söyleyerek Hanın aklını çelerler. Vezirler Hanla birlikte Ayaz’ı “barsa kelmeze (giden gelmez)” göndermeye karar verirler. Han, Ayaz’ı çağırarak ondan “Barsa kelmez” denilen yerde bir tüyü altın bir tüyü gümüş “incili koyun” denilen koyunun derisini elbise yapıp giymek istediğini; kanadı gümüş, diğer yerleri altın olan “incili ördek”ten taç yapıp giymek istediğini; bir tırıs kalktığında yüz kilometre gittiği söylenen, devin “incili kara küheylamının” olduğunu ve ona binmek istediğini söyleyerek Han, Kötü’yü gidip geri dönmemesi yani ölmesi için gönderir. Ayaz’ın karısı bunu anlar ve Hanın atlarının arasından en hızlı ya da yavaş olanı değil en besili olanı almasını ve yola çıktıktan bir müddet sonra geri dönüp gelerek atı kesmesini ve etini eve getirmesini söyler. O da böyle yapar. Ayaz evde saklanır ve atın etini yiyerek hayatlarını devam ettirir. Han, Ayaz’ın eşinin gönlünü çelmek istese de başarılı olamaz. Ayaz, Hanın huzuruna çıkar ve Hana yaptığının doğru olmadığını ima eder. Han da mahcup olarak suçunu kabul edip ona vezirlerin kötülük etmesinden endişe ettiğini söyleyerek Ayaz’ı Akşa Han’ın yurduna göç ettirir. Özbek varyantında Hanın Ayaz’ın eşine göz dikmesi ve bu sebeple onu ortadan kaldırma düşüncesiyle ilgili kısım yer almaz. Özbek varyantında vezirlerin Ayaz’ı kıskanmaları daha ön plana çıkar ve bu olay birkaç defa tekrar eder.

Savaşarak ya da mücadele edilerek ortadan kaldırılamayan kahramanın ölmesi için yerine getirilmesi imkânsız görevlere gönderilmesi Kazakların başka anlatılarında da görülür. Bu motif “Baygulan”, “Erkemaydar”, “Akbilek Kız Turğın Bala”, “Kün Astındağı Künikey Kız” (Aça, 1996: 16-24). vb. masallarda da görülmesine rağmen Ayaz Biy masalında olduğu gibi Hanının kahramanın eşine göz dikmesi ve kahramanı ortadan kaldırmak istemesi “Kuyın Batır” masalında da vardır. “Kuyın Batır’ın çok güzel ve Hana layık bir eşi olduğunun Budır Han’a adamları tarafından iletilmesi üzerine Han, Kuyın’ı ortadan kaldırmak için çare aramaya başlar. Mıstan Kempir (İbrahim Dilek, 2013: 45; İnayet, 2010; Yıldırım, 2015: 1261-1274; Yeşildal, 2015: 81-113), Kuyın’ı önce Ayböken’in sütünü getirmesi için sonra da bu imkansız görevi yerine getirince de bu defa, Ak Dev, Kara Dev ve Kızıl Dev adlı devlerin elinde olan suaygırının sütünü getirmesi için göndermesini söyler. Mıstan Kempir, Hana Kuyın’ın bu görevden gelemeyeceğini ve o gittikten sonra eşini nikâhına alabileceğini söyler. Kuyın gittikten sonra Han, onun eşini almak için çadırına geldiğinde eşi bu durumu anlar ve fal kitabını açıp dua eder. Böylece çadırının etrafı dokuz kat surlarla çevrilir. Bu suru Han ve adamları bir türlü yıkamaz. Kuyın daha önceki görevinde Ayböken’le dost olmuştur. Bundan dolayı onun verdiği akılla Alp Karakus’un yavrularını ejderhadan kurtarır ve o kuş da Kuyın’ı engellerden aşırır. Sonra yolda sırayla o devlerin kızlarıyla karşılaşır. En sonunda devleri de öldürüp suaygırıyla beraber devlerin kızlarını da alıp gelir. Han ne yapacağını şaşırır. Mıstan Kempir de elinden artık başka bir şey gelmeyeceğini söyler. Han orada korkudan ölür. Kuyın o yurda padişah olur (Yıldırım, 2012: 883-904).” Burada da görüldüğü üzere Ayaz Biy masalında olduğu gibi kahraman yerine getirilmesi zor görevlerin üstesinden eşinin kendisine vermiş olduğu akıl sayesinde kurtulur. Ayaz Biy’den farklı olarak eşi Kuyın’ın başına gelebilecek hadiseleri falcı kitabına bakarak öğrenir.

Vezirlerin Ayaz'ı Kıskanmaları

-Vezirlerin Ayaz'ı kıskanmaları Özbek varyantında daha geniş bir şekilde anlatılır. Hanın, oğluna sormuş olduğu sorunun cevabını bilmesi, atını sınayarak onun sığır sütüyle beslenmiş bir at olduğunu söylemesi ve değerli taşlarından hangisinin daha değerli olduğunu bilmesiyle onun takdirini kazanan Ayaz'ı vezirler çekemeyerek Hana onu imtihan etmek isterler. Onun minderinin altına soğan kabuğu koyarlar, Ayaz oraya oturunca huzursuz olur ve yerin soğan kabuğu kadar havayı mı kalktığını yoksa göğün mü birazcık alçaldığını söyler. Yine Ayaz yüzünden vezirleri huzursuz olunca Han, Ayaz'ı zindana attırır.

Hanın Sorularına Ayaz'ın Verdiği Cevaplar

-Her iki varyantta da görülen bir vesile ile Ayaz'ın Han'ın etrafından uzaklaşması neticesinde Han vezirlerine bir soru sorar. Kazak varyantında Han dirseklerinin üzerinde uzanmış çadırın tavanına doğru bakarken içeriye giren kırk vezirine, *“Düşman saldırdı; yurt talan oldu; afet oldu. Düşünüp cevabını bulun, yoksa sizleri cezalandıracağım.”* der. Vezirler kendileri bulamaz ve sorunun cevabını yine Kötü yani Ayaz'da sorarlar. O da: *“Böylece dururken Hanın çadırın tavanındaki iskeleti oluşturan ağaçlardan birisi yerinden çıkmış olabilir. Gidip onu yerine takın.”* diyerek onlara yapmaları gereken şeyi söyler. Handa vezirlerine eğer Ayaz'dan cevabı öğrenmeselerdi hepsini ölmüş olacakları söyledikten sonra, *“Birine kuyu kazmayın; kendiniz düşersiniz.”* der.

Özbek varyantında bir sabah vezirler Hanın yanına varırlar. Han sırtüstü yatarken vezirlere bakmadan *“Getirin”* diye seslenir. Vezirler onun ne dediğini bulamayınca zindanda yatan Ayaz'a giderek ona sorarlar. O da *“Bir marangoz, bir boyacı, bir sıvacı ve bir de berber götürmelerini”* söyler. Gelen ustalara Han, evin ağaç kirişlerinin eğilmiş olduğunu marangozun onu düzeltmesini, boyacının yenilen kirişi boyamasını, sıvacının da eğri büğrü olan yerleri sıvamasını ve bunlar işleri bitirinceye kadar berberinden kendisini tıraş etmesini söyler. Bu cevabı vezirlerin bulamayacağını ve vezirlerin cevabı Ayaz'dan öğrendiğini duyan Han, Ayaz'ı zindandan çıkartarak yeniden veziri yapar.

-Özbek varyantına, Kazak varyantında olmayan Han ile Ayaz'ın arasının yeniden açılması epizodu eklenmiştir. Sarayda değil kendi evinde yaşayan Ayaz'ın ne yaptığını merak eden diğer vezirlerden birisi onu gözetlemeye başlar. Evine giden Ayaz vezir kıyafetlerini çıkarıp çeltik ve samanın üzerine yatar bir kazığa astığı eski çarıklarına bakarak kendi kendisine, *“Ey Ayaz, vezir oldun diye eski günlerini unutma, eski çarığını kurutma”* der. Bu sözü vezir hemen Hana iletir ve Handa onun kendisinin vermiş olduğu vezir kıyafetlerini çıkarmasına kızarak onu saraydan gönderir.

Kazak varyantında da Ayaz'ın eski eşyalarını atmamaya ibret almak için onları muhafaza etmesiyle ilgili bir kısım bulunmaktadır. Özbek varyantından farklı olarak orada Ayaz artık ülkenin Hanı olmuştur. O, geçmiş günleri ve gelmiş olduğu yeri unutarak kibirlenmemek için eski eşyalarını kapının üzerine asar, bazı vakitler onlara bakarak, *“Ey Ayaz, zenginim deyip kibirlenme; Han'ım deyip büyüklenme”*, *“Ayaz halini bil, Kumırska (Karınca) yolunu bil”* diyerek gönlünü teskin etmektedir. Bugün Kazaklar arasında yaşamakta olan *“Ayaz halini bil, Karınca yolunu bil”* şeklindeki sözün de kökeni bu hadiseye dayandırılmaktadır.

Her iki varyantta da biraz farklı olmakla beraber zikredilen yukarıdaki epizot, bir hikâye şeklinde Mevlana'nın Mesnevi adlı eserinde de görülür. Mesnevi'de Eyaz/ Ayaz'la ilgili olarak anlatılan hikâye/ kısma yer yer araya başka kısma ve hikâyelerin girmesiyle de süslenerek uzun uzadıya anlatılır. *“Eyaz / Ayaz'ın çarık ve postunu koyduğu bir odası vardı. Eyaz pek akıllı ve fıkırlı bir kişi olduğu için her gün o boş odaya gidip kendi kendisine ululanma derdi. Kapısı sağlam ve kilitli olduğu için kapı yoldaşları, orada bir define var sanırlardı ve bunu padişaha söylerler. Padişah'ta bir beye giderek oranın kapısını açmasını ve ne varsa yağma etmesini söyler. Geceleyin o bey otuz güvenilir adamı yanına alır ve Ayaz'ın biriktirip sakladığını düşündüğü altın torbalarını, inci, lâ'l ve akik gibi değerli taşları bulmak*

için onun odasına giderler ve kapının kilidini açarlar. Odaya girdiklerinde orada bir yırtık çarıkla bir eski kürkten başka bir şey bulamazlar. Ayaz'ın altın ve mücevherleri gizlediğini düşünerek odanın her tarafını kazarlar fakat bir şey bulamayarak utançla padişahın huzuruna dönerler. Yaptıklarından dolayı padişahтан af dilerler fakat onların af edilmesini padişah Ayaz'a bırakır. Sonrada Ayaz'a çarıkla pösteki işini açıkça söyle de kapı yoldaşların bundan öğüt alsınlar, çünkü "Din, öğütten ibarettir." der. Padişah sonrada doğruluğundan dolayı Ayaz'a iltifatlar eder (Mevlâna, V, 1995: 153-328)." Verilen örneklerde görüldüğü üzere hem masallarda hem de Mesnevi'de Ayaz, Han, vezir ya da Hanın en yakınındaki, sevdiği, güvendiği bir kişi olsa da o geldiği yeri bilir ve bulunduğu makamdan dolayı gururlanmamasını kendi kendisine telkin eder. Yine her üç anlatı da görülen şey masallarda bilgin/ münekkik/ sınıclık Mesnevi'de de dürüstlük ve erdemle ön plana çıkan Ayaz'ın yöneticiler tarafından onun bu yönüne vurgu yapılması ve onun padişahla ya da Hanla olan ilişkisinin hak edilmiş bir yakınlık olduğunun diğer vezirlere gösterilmesidir. Burada görüldüğü üzere yöneticiler adil ve liyakat sahibi kişilerdir. Hatta Kazak masalı örneğinde görüldüğü üzere Hanlığı onun hak ettiğini düşündüğünden dolayı Ayaz'a bırakabilecek düzeydedir. Masallarda olmayan fakat Mesnevi'de yer alan başka bir hikâyede de yukarıda olduğu gibi yine Ayaz'ın liyakatine vurgu yapılır. Mesnevi'de diğer beylerin/ vezirlerin Eyaz/ Ayaz'ı çekememesinden ve onun aldığı otuz kaftanlık ücretin çokluğundan yakınanlara padişah çıkmış olduğu bir avda Ayaz'ın aslında otuz vezir kadar hizmet yerine getirdiğini bir olay örneğinde onlara ispat eder. Hikâye şöyledir:

"Padişahın beyleri onun Eyaz/ Ayaz'ı çok sevmesi ve iltifat etmesinden dolayı haset ederler ve Ayaz'da otuz adamın akli yokken nasıl olurda otuz beyin kaftan parasını yer, diye padişaha söylerler. Padişah o otuz beyle ava çıkar ve uzaktan bir kervan görür beyin birisine git de, sor bakalım, o kervan hangi şehirden geliyor? der. O, bey de gider ve Rey'den geldiğini öğrenir. Padişah o beye, peki nereye gidiyormuş? deyince bey kalakalır. Bir başka beye, git bakalım yüce kişi, sen de nereye gidiyor, onu öğren, der. O da gidip gelir ve Yemen'e gidiyormuş, der. Padişah, yükü neymiş? diye sorunca o da dikilip kalır. Padişah, bir başka beye hadi, sen de yükü neymiş, onu öğren der. Bey gidip gelir ve her cins mal olmakla beraber çoğu Rey kâseleri, deyince Padişah, Rey'den ne vakit çıkmış? diye sorar. O bey de aciz kalır. Böylece otuz, hatta daha da fazla beyin hepsi de aciz ve noksan çıkar. Bunun üzerine padişah beylere şöyle der: 'Ben, bir gün tek başına Ayaz'ımı sınıdım. Şu kervan nerden geliyor? Git anla dedim. Gitti, hepsini sorup öğrenmiş. Benim emrim olmadan kervanın bütün ahvalini, olduğu gibi bir bir anlattı. Bu otuz bey, otuz defada ne öğrenebildiyse o hepsini birden öğrenip geldi.' Beyler, bunun bir zekâ işi, zekânın da Tanrı vergisi olduğunu ve çalışmakla olmayacağını, aya o güzel yüzü Tanrı vermiş, güle o hoş kokuyu Tanrı ihsan etmiş, derler. Padişah da onlara: 'İnsanın elde ettiği şey, zararsa çalışmamasından, karsa çalışıp çabalamasından ileri gelir. Yoksa Âdem (a.s.), 'Rabbimiz, biz nefsimize zulmettik' der miydi? Takdir haktır ama kulun çalışması da haktır, diye söyler (Mevlâna, VI, 1988: 33-35)."

-Kazak varyantında Kötü'yü (Ayaz'ı) özleyen Hanın canı sıkılır ve ava çıkar. Dağ eteğinde koyun otlatan yaşlı bir adama rastlayıp ona; "Hey, ata, bu dağın başını kırağı çalalı kaç yıl oldu? diye sorar. Yaşlı adam, "Bir yirmi yıl olmuştur." der. Han: "Bu dağın eteğini kırağı çalalı kaç yıl oldu?", yaşlı adam, "On beş yıl oldu." der. Han: "Bu dağın başından pınar akalı kaç yıl oldu?" der. Yaşlı adam: "Ona da bir on yıl olmuştur." der. Han: "Ata, siz kaç kişisiniz?" der. Yaşlı adam: "Oy, evladım, yattığımda iki kişiyim, kalktığımda dört kişiyim." der. Han: "Baba, benim kırk evcil kazım var. Onların zarar vermeden tüylerini yolup, ateşsiz pişirip, kan çıkarmadan kesip verecek kişi var mı?" diye sorar. O zaman yaşlı adam: "Adamını bulursan söylediğinden de fazlasını yapar." şeklinde cevap verir. Han yaşlı adamın sözüne kanaat edip atının başını çevirip eve dönmüş. Han evine geldikten sonra vezirlerine: "Ben ne dedim; yaşlı adam ne dedi? Söyleyin. On bir ay vakit veriyorum. Çözemezseniz kırkınızda ölürsünüz" der. Cevabı bulamayan kırk vezir yine Kötü (Ayaz)'a gelirler. Ayaz da onlara: "Sizler bir at bırakıp, diğer atlarınızı kesin, elbiselerinizi yakın, bir atın da etini pişirin. Ben bu kalan ata binip sizleri çıplak olarak sürüp Hana götürüyüm. Eğer sizlerin zorunuza gidip bir kötülük düşünmezseniz ben sizleri Hanın huzurunda kurtarayım", der. Vezirler onun söylediklerini kabul ederler. Kesilen atın

etini yedikten sonra kesmeyip bıraktığı ala çolak ata Kötü binerek yalın ayak, başı açık vezirleri Hana getirir. Han onun gelişine eğlence düzenler ve halkın huzurunda Ayaz Biy, Hanın sormuş olduğu sorunun cevabını şöyle açıklar. “O yaşlı adam herkesten çok bilgiliydi. Han onun bilgeliğini sezip kırk vezirimi hale yola koyacak bir akıl vermez mi diyerek selam verip sohbet etti. Hanın: “Bu dağın başını kırağı çalalı kaç yıl oldu?” demesi, “senin saçına ak düşeli kaç yıl oldu?” demesiydi. Yaşlı adam: “Saçıma ak düşeli yirmi yıl oldu.” dedi. Hanın: “Bu dağın eteğini kırağı çalalı kaç yıl oldu?” demesi, “Sakalına ak düşeli kaç yıl oldu?” anlamındaydı. Yaşlı adam: “Ona da on beş yıl oldu.” dedi. Hanın: “Bu dağın başından pınar akalı kaç yıl oldu?” sorusunun anlamı, “Gözünden yaş akalı kaç yıl oldu.” idi. Yaşlı adam: “Ona da bir on yıl oldu” dedi. Hanın: “Ata sen kaç kişisin?” sorusunun manası, “Evinde kaç kişi var?” demekti. Yaşlı adamın: “Yatarken iki, kalktığımızda dört kişi” cevabının anlamı, “Benim eşim ölmüştü, şimdiki eşimin de kocası ölmüştü, gece uyuduğumuzda iki kişi olmakla beraber gündüz koyun otlatırken ben ölen eşimi özlüyorum, eşimde evde oturup ölen kocasını düşünüyor” idi. “Yatarken iki kişi, kalktığımızda dört kişi demesi oydu. Hanın: “Kırk evcil kazım var, onları zarar vermeden tüylerini yolup, ateşsiz pişirip, kan çıkarmadan kesebilecek kişi var mı?” demesi, “Benim akılsız kırk vezirim var, onları kızıp vurmadan terbiye edecek adam var mı?” demesiydi. Yaşlı adamın: “Olur, adamını bulursan söylediklerinden fazlasını da yapar.” demesi, onun seçimini bana göndermesiydi. Sizler beni arayıp geldikten sonra, üzerlerindeki elbiselerinizi alıp ateşte yakmam, sizleri zarar vermeden yolmam; atlarını kesmem, yakmadan pişirmem; sizleri karşıma alıp çıplak ve yaya olarak hep beraber sürüp Hana getirmem, kan çıkarmadan kesmemdi, diyerek Kötü, sözünü tamamlar.

Buna benzer olay örgüsü Özbek varyantında Ayaz’ın Han tarafından kovulması ve yoldan giderken bir yaşlı adama rastlayarak onunla arasında geçen diyaloglar üzerinden anlatılır. Ayaz’ın bu yaşlı adamla olan diyalogunun anlamını yaşlı adamın kızı çözer ve neticede Ayaz’la bu yaşlı adamın kızı evlenir. Bu kısma yukarıda Ayaz’ın evliliği kısmında değinilmişti.

-Özbek varyantında Han bir gün tavlaya gidip atlarına bakmaya başlar ve “Getirin” diye bağırır. Vezirler onun ne demek istediğini anlamazlar ve korkudan Hanın huzuruna çıkamazlar. Birisi vezirlere Ayaz’ın Ikan köyünde çiftçilik yaşadığını söyleyince vezirler Ayaz’a giderek durumu anlatırlar. O da padişahın atlara bakarak getirin demesinin anlamını: “Padişah ava gidip gelmiş. Atın üzengisi, kolanı ya da yularının bir yeri kopmuş olmalı. Siz bir saraç bulun saraya gönderin.” diyerek açıklar. Bu sorunun cevabını vezirlerin bilemeyeceğini bildiği için Han onlara, “Çoktan çok akıl, azdan az akıl çıkar.” diyerek Ayaz’ı tekrar saraya getirmelerini ister. Ayaz’ı getiren diğer vezirler Han’dan, Ayaz’ın sarayda kalmasını ve buna karşılık kendilerine izin vermesini ister. Han da onlara Ayaz’a bir iş buyuracağını ve eğer yapamazsa onu saraydan göndereceğini söyler. Ayaz’ı çağırarak ona, “Tepesi göğe yetmeyen, altı yere değmeyen bina yapabilecek bir usta bul!” der. Ayaz morali bozuk bir vaziyette eve döner ve hanımına durumunu anlatır. Hanımı da ona tarladan bir serçe yavrusu yakalayıp getirmesini kendisinin on beş gün içerisinde onu usta yapacağını söyler. Ayaz giderek bir kuş yavrusu getirir. Hanımı onu kafese koyarak her gün yanına gidip, “Çamur, kerpiç, çamur, kerpiç” der sonra da kuşu Ayaz’a vererek kuşu Hanın yanına götürmesini, ayağına ip bağlayıp uçurmasını gerisini de kendisinin halletmesini söyler. O da kuşu alır ve padişahın huzuruna götürür. Orada kuş, “Çamur, kerpiç” diyerek uçmaya başlar. Sonrada padişaha çamur ile kerpiç yapacak işçileri getirirse bu kuşun onun isteğini yerine getirebileceğini söyler. Padişah ne yapacağını bilemeyerek çaresiz kalır ve Ayaz’ı yeniden veziri yapar.

Ayaz’ın Han olması

-Kazak varyantında vezirlerin ona yaptığı onca şeye rağmen Han halkın huzurunda Hanlığı artık Kötü (Ayaz)’a bırakmak isteğini söyler ve onu tahtına oturtur, sonra da onu ak keçeye koyup kaldırarak Han ilan ederler. Ayaz adaletiyle çevresinde ünlenir ve başka Hanlıkları savaşmadan kendine bağlar. Halk da ona Ayaz Biy diye at koyar. Ayaz Biy yırtık borkü ve kötü elbisesini çadırının kapısının üstüne çivileyerek oraya koyar. Bazen Hanlık ile gönlü meyledip, doğru yoldan kayayım dese çivilenmiş bork

ile elbisesine bakıp: “*Ey Ayaz, zenginim deyip kibirlenme; Han’ım deyip büyükenme*”, “*Ayaz halini bil, Kumırska yolunu bil*” deyip gönlünü teskin edermiş. Burada görüldüğü üzere Türk kültüründe hükümdarlık kutla birlikte Tanrı tarafından aileye verilmiş olmasına rağmen hükümdar olarak kalma şartlarından birisi de liyakat sahibi olmadır (Kayabaşı, 2016: 51-59). Masalda görüldüğü üzere Han, Ayaz’ın kendisinden daha yetenekli birisi olduğunu düşündüğü için ya da başka bir ifadeyle kendisinin liyakat sahibi olmadığını düşündüğü için iradesiyle hükümdarlığını layık olan kişiye bırakmıştır.

Özbek varyantında hastalanan Han, yerine Han olarak oğlunu, vezir olarak da Ayaz’ı bırakır ve o bir müddet sonra ölür. Ayaz da Hanın oğlunun kendisinin yönetiminin nasıl olduğunu sorması üzerine onun iyi bir yönetici olmakla beraber aslında Hanın değil fırıncının oğlu olduğunu söyler. Çünkü Hanın oğlu boş kaldığı zamanlarda fırına gitmektedir. Annesinden gerçeği öğrenen Hanın oğlu tahtını Ayaz’a bırakır ve kendisi de fırında baba mesleğini yapmaya gider. Ayaz da bilge ve adil bir kimse olarak ülkesini yönetmiş.

Varyantlara genel olarak bakıldığında Kazak varyantının Özbek varyantına göre bünyesinde daha fazla masalsı unsurların bulunduğu görülmektedir. Masallara temel teşkil eden olaylar Feridüddin Attar ve Mevlâna’nın Mesnevisinden kıssa/ hikâye formatında alınmış ve halk arasında toplulukların hayat tarzlarına göre yeni bir şekle kavuşmuştur. Örneğin Hanın yaşadığı yer Kazak masalında bir çadırken Özbek varyantında saray/ ev formunda yerleşik hayata ait bir meskendir. Çünkü Kazakların büyük bir kısmı Sovyet Rusya döneminde rejimin baskısı sonucu yerleşik hayata geçmek zorunda kalmış bundan dolayı da masalın ilk derlenme ve yayımlanma yılları göz önüne alındığında halkın büyük bir kısmı göçerevli/ yaylak-kışlak hayat tarzını devam ettirmiştir. Mesnevide anlatılan hikâyelerde tamamen öğüt verici ve tasavvufî bir karakterde olan Ayaz tipi liyakatin sembolü olarak görülür. Kazak ve Özbek varyantında ise yakın zamana kadar halk arasında yaygın olan bir münekkıt yani sınısı tipinin en güzel örneklerinden birini temsil etmektedir.

Sonuç:

Coğrafya ya da kültür çevresini değiştiren anlatıların geçmiş oldukları yeni çevrenin sosyal ve etnografik şartlarına uyum sağlaması bu anlatı türlerinin en bilinen özelliklerindendir. Bundan dolayı yeni kültür çevresiyle birlikte toplumsal kabuller ve önceliklere göre metinlerin varyant ve versiyonları yeniden şekillenirler. Bunun en güzel örneklerinden birisi Gazneli Sultanı Mahmut ile kölesi Ayaz hakkındaki kıssa/ hikâyelerdir. Henüz yaşadıkları dönemde yazılı edebi eserlere de girdiği düşünülen bu hikâyelerin erken dönemde yazılı kültüre geçmeleri bu anlatının süreç içerisindeki serüvenini bir nevi kısaltmıştır. Fakat her ne kadar yazıya geçmiş olsa da Türkistan coğrafyasında sözlü kültür çevresinde Sultan Mahmut olmadan sadece Ayaz çevresinde ve masal şeklinde yeniden oluşturulmuştur. Kaynak olarak Şehnamenin yazılma sürecinde ilk olarak rastlanmakla beraber Feridüddin Attar’ın İlâhiname ve Mevlâna’nın Mesnevisine de konu olmuş olan Sultan Mahmut ve Ayaz arasındaki hükümdar köle/ vezir ilişkisi sonraki zamanlarda Kazaklar ve Özbekler arasında bir masal halini almıştır. Masal metinlerinde İlâhineden herhangi bir olay örgüsü geçmemekle beraber Mesnevideki kıssa/ hikâyelerin masallara kaynaklık ettiği görülmüştür. Mesnevide liyakatini padişaha sadakatiyle gösteren Ayaz’ın masallardaki liyakatinin asıl sebebi Türkistan sahasında münekkıt/ sınıcılık yeteneğine bağlı olarak her şeyin iyisini bilmesine bağlanmıştır. Bundan dolayı masal metnindeki Ayaz tipi kültürel çevreye uygun bir hal almıştır. Kazak araştırmacılar her ne kadar Ayaz’ı “Ayaz Biy” olarak 11-12-13. yüzyılda Kazaklar arasında yaşamış tarihi bir şahsiyet olarak görseler de yazılı kaynaklara da konu olduğu üzere Ayaz Gazneli Sultanının veziri/ kölesidir ve bununla ilgili anlatılar zamanla Ayaz’ın müstakıl bir tip halini alarak Kazak ve Özbek geleneğinde masal formundan yeniden oluşmasına neden olmuştur.

Kaynakça:

- Aça, Mehmet. “Bir Kazak Masalı: Kün Astındağı Künikek Kız”. *Erciyes*, 227 (Kasım 1996): 16-24.
- Adambayev, Baltabay. *Kazak Şeşenderi Tuvralı El Avzında Saktalğan Estelikter*. Almatı: Bilim Baspası, 2008.
- Aykaç, Mehmet. “Eb,ü’l-Muzaffer İbn Hübeyre”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 20: 82-83.
- Çınar, Ali Abbas. “Kazak Anlatı Sanatında ‘Şeşendik (Hikmetli)’ Sözler”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2004): 63-89.
- Çöm, Erol. “16. Yüzyıl Ahlâkî Mesnevileri ve Şemseddîn-i Sivâsî’nin İbret-nümâ Adlı Mesnevisi (İnceleme-Metin)”. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya, 2007 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Dilek, İbrahim. *Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay-Yakut)*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2013.
- Fedakar, Selami. *Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar*. İzmir: Egetan Bas. Yay. 2011.
- Firdevsi. *Şehname*, C. I. Çev. Necati Lügal-Kenan Akyüz. İstanbul: MEB Yayınları, 1945.
- Feridüddin Attar. *İlâhiname*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014.
- Jumadil, M. T. “Şapıraştı Kazıbek Bek Pen Onıñ ‘Tup-Tukiyannan Özime Şeyin’ Degen Kitabınıñ Tariyhılığı Tuvralı Baspasözdegi Pikirler”. “*Professor A. E. Erjanov jäne Joğarı Mekteptegi Tarih Ğılımı*” Attı Respublikalık Ğilmiy-Täjiriybelik Konferantsiyanıñ Materiyaldar Jiynağı, Almatı: 2013: 143-147.
- İnayet, Alimcan. *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi*, Yalmavuz-Celmoğuz. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2010.
- Kazak Halık Âdebiyeti-Ertegi*, 4. Tom. Almatı: Jazuvşı Baspası, 1989.
- Kayabaşı, Onur Alp. *Destan ve Hükümdar, Türk Destanlarında Devlet ve Yönetim*. Konya: Kömen Yayınları, 2016.
- Kosımova, Gülbanuv. *Şeşendik Önerdiñ Negizderi*. Almatı: Bayanjürek Baspası, 2007.
- Mevlâna. *Mesnevi*, Cilt V. Çev. Vele İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Mevlâna. *Mesnevi*, Cilt VI. Çev. Vele İzbudak. İstanbul: MEGSB Yayınları, 1988.
- Mukanov, S-Bekhojin, K. *Kazak Âdebiyeti*. Orta Mekteptin 8. Klasına Arnalğan Hrestomatiya, Törtinşi Basıluvi, Yyy: Kazaktın Memlekettik Okuv Kuraldar Baspası, 1951.
- Özkan, İsa. “Türk Boylarının Sözlü edebiyatındaki ‘Çeçen/ Şeşen/ Sesen’ Kelimesinin Etimolojisi”. *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kongresi Bildirileri*. Ankara: KB Yayınları, 2002: 609-617.
- Sabuncu, Fatih. “Ebû Hâmid Muhammed El-Gırnâtî’nin Seyahatnamesi (Giriş-Tercüme-İndeks)”. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul, 2010 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Feridüddin Attâr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 4: 95-98.
- Temür, Nezir. “Kırgız Türklerinde Sıncılık Geleneği ve Tolubay Sınçı”. *Bilig*, 31 (Güz 2004): 179-193.
- Yeşil, Yılmaz. *Türk Sözlü Anlatılarında Şekil Değiştirme*. Ankara: KalemKitap Yayınları, 2015.
- Yeşildal, Ünsal Yılmaz. “Er Töştük Anlatısının Kırgız Sahasına Ait Nesir Varyantları”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 11 (Yaz 2015): 81-113.

Yıldırım, Seyfullah. “Ayaz Biy/ Ayaz Bey”. *Türk Lehçeleri Arasındaki Aktarma Çalışmalarının Bugünkü Durumu ve Karşılaşılan Sorunlar Sempozyumu ve Aktarım Örnekleri*. Ankara: Türksoy Yayınları, 2009: 184-199.

Yıldırım, Seyfullah. “Kazak Türk Folklorunda Epik Anlatmalar”. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara, 2012 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Yıldırım, Seyfullah. “Jalmavız Kempir’den Congalaz Karısına”. *Journal of Turkish Studies*. 10(12), (Yaz 2015): 1261-1274.

Yılmaz, Nebi, “Ahmed-i Rıdvan ve Rıdvâniyyesi, Ankara Üniversitesi”. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara, 2006 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

(<http://www.tarih.spring.kz/kk/history/medieval/figures/baydibek/>).

Değerler Eğitimi Açısından Klasik Türk Edebiyatı

Classical Turkish Literature in Terms of Values Education

Doç. Dr. Süleyman SOLMAZ*

Öz:

Klasik Türk Edebiyatı on üçüncü yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar devam etmiş ve 20. yüzyılın şairlerini de etkilemiş bir edebiyattır. Tespit edilebilen on iki bin beş yüz civarında şair ve yazarın ortaya koyduğu binlerce eser, kültürel belleğimizin yansıması olan yazılı belgelerdir. Bu belgeler içinde milletimizin bütün kabullerini görmek mümkündür.

Dinî ve ahlâkî değerlerimizin yanı sıra sosyal ve beşerî ihtiyaçların ortaya koyduğu değerler de bu edebiyat mahsullerinin içinde saklanmıştır.

“İdeal bir insan nasıl olmalıdır” sorusunun cevabını arayan birçok eser yazılmıştır. Bunun yanı sıra “iyi bir devlet adamı nasıl olur” konusunu işleyen edebî eserler de vardır. Bağımsız eserlerin dışında ortaya konmuş gazellerin içinde beyitler arasına serpiştirilmiş ilgi çekici söyleyişlere de rastlanmaktadır.

Alçakgönüllülük, başkalarının ayıbını arama, gam, keder, ikiyezlülük, sabır, tevekkül, vatan sevgisi gibi birçok kavram şiirlerde yer almaktadır. Her biri ayrı bir değer olan bu kavramlar mutlaka yeni kuşaklara aktarılmalıdır. Bunun yolu ise orta öğretimin yanı sıra yükseköğretimde de müfredatlarda değerler eğitimi adı altında bir bölüm açılmasıdır.

Lise ders kitaplarında yer alan klasik dönem örneklerinin yeniden gözden geçirilmesi, temalı şiirler örneklerinin konması; açıklamalar yapılırken konuyla ilgili görsellerden yararlanılması gerekmektedir. Bunu yapabilmek için de öncelikle öğreticilerin eğitilmesi konusu üzerinde durulmalıdır.

Yükseköğretimde ise çeşitli anabilim dallarındaki öğretim elemanlarının bu konuda hassasiyet göstermeleri gereklidir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Değerler Eğitimi, Sosyal Konular, Kültürel Bellek

* Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
ssolmaz@pau.edu.tr

Abstract:

Classical Turkish literature continued from the thirteenth century to the end of the nineteenth century and influenced 20th century poets. Thousands of artifacts revealed by the twelve thousand and five hundred poets and authors that can be identified are the written documents that reflect our cultural memory. It is possible to see all the moral values of our nationality in these documents

In addition to our religious and moral values, the values revealed by social and human needs are also hidden in these literary works.

Many works have been written in search of the answer to the question “How should an ideal person be?” In addition to this, there are literary works which deal with the question “how become a good statesman”. There are also remarkable statements sprinkled among the couplets outside of independent works.

Many concepts such as modesty, refrain from seeking fault, sorrow, grief, hypocrisy, patience, trust, patriotism, etc. take place in poetry. These concepts, each of which is a important value, must be transferred to new generations. Achieving this goal is to open a section called value education in universities as well as in secondary education.

It is necessary to revise the classical period samples and put examples of them in the high school books. When making explanations, it is necessary to make use of related images. In order to do this, we have to focus on educating the teachers first.

In higher education, it is necessary for the instructors of various branches of science to be sensitive about this issue.

Keywords: Classical Turkish Literature, Values Education, Social Issues, Cultural Memory.

Klasik Türk Edebiyatı, atalarımızdan bize miras olarak kalan en önemli kültür hazinelerindendir. Başlangıçta İran Edebiyatı’na özenerek, onlar taklit edilerek yazılan eserler zamanla özgünleşip millî bir boyut kazanmaya başlamıştır. Bu da edebiyatta estetik bir incelme ve büyümeyi beraberinde getirmiştir. Yüzyıllarca devam eden Klasik Türk Edebiyatı geleneği içinde binlerce şairin (Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü’nde 12500 şair biyografisi yer almaktadır) binlerce eser verdiği görülür. Fakat Harf İnkılabından sonra halk bu eserlere bigâne kalmıştır. Nitekim Klasik Türk Edebiyatı araştırmacıları yaptıkları çalışmalarla bu eserleri Latin harflerine çevirerek metinlerin yeni yazıyla neşredilmesini sağlamışlardır. Böylece bu eserler günümüz okuyucu ve araştırmacılarının hizmetine sunulmuştur.

Günümüzde Klasik Türk Edebiyatı metinlerine bakış açısı maalesef çoğunlukla olumsuzdur. Bu durumun böyle olmasının en önemli sebeplerinden biri hiç şüphesiz günümüz insanının bu eserlerde kullanılan dile uzak kalmasıdır. Maalesef hal böyle olunca bu metinler yeterince anlaşılmaktan uzak kalmıştır ve bu metinlere günümüz insanı hep mesafeli kalmıştır.

Osmanlının yüzyıllarca büyük bir devlet olarak tarih sahnesinde yer almasının temel sebeplerinden biri, değerlerine sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Bu çerçevede kaybolan bazı değerleri yeniden inşa etmek amacıyla edebi eserlere yönelmenin olumlu getirileri olacaktır.

Çağdaş uygarlıklar düzeyine çıkmak isteği doğrultusunda ülkemizde her alanda birçok çaba sarf edilmektedir. Bu çabalar esnasında kendi kültür değerlerimizin esas alınması en vazgeçilmez şarttır. Batılılaşma sürecinde batılılar için pek bir şey ifade etmeyen tevekkül, sağduyu, edep, hayâ, tevazu, istigna, nefis mücadelesi, çıkarıcı olmamak, adaletli olmak, sadakat, kısa konuşmak, başkalarının derdiyle dertlenmek (diğergamlık) değer yargılarımız daima eğitimde ön planda olmalıdır.

Değerler eğitimi bakımından edebiyatımızda yer bulmuş sabırdan tevekküle, tevazudan ideal insana, kaderden sırat-ı müstakime kadar alfabetik olarak birçok konuda klasik şairlerimizin ortaya koydukları emsalsiz beyit ve mısralara yer verilecektir.

1-Alçakgönüllülük

Alçak gönüllü veya tevazu sahibi olmak; kibir ve gururun karşıtı olmak demektir. Yetersizlik, korkaklık ve güvensizlik değildir. İnsanın kendini küçük görerek alçaltması da değildir. İnsanın kendi değerlerini, yeteneklerini, olumlu ve olumsuz yanlarını iyice bilerek; kendini olduğundan başka türlü görmemesi ve göstermeye kalkışmamasıdır. Alçak gönüllülük, benlik tutkusundan kurtulmayı bilmek, gösterişe değil öze önem vermek, gereksizce övünmemek, övülmeyi de beklememektir.

Kibir, ucub, gurur gibi bir takım huylardan kurtulan insan tevazu sahibi olur. İnsanın gerçekten alçak gönüllü olabilmesi için önce kendine karşı dürüst olması sonra da karşısındakilere karşı dürüst olması gerekir. Alçak gönüllü kişilere mütevazı denir.

Pâye-i eyvân-ı kibr ü ‘ucbe basmazsın kadem

Meskenet künci sana ey Hayretî mesken gibi

(Hayretî, G.429/59)

Ey Hayretî, miskinlik; fakirlik, yoksulluk köşesi sana mesken olduğundan beri, asla kibir ve ayıplama eyvanına ayak basmazsın.

Ehl-i terke bir nemed besdür hemân fâhir libâs

Degme bir nâ-ehle tek ‘âlemde minnet olmasun

(Hayretî, G.375/4)

Terk ehline bir övünç elbisesi olarak bir keçe yeter. Yeter ki ehil olmayan bir kimseye minnet olmasın.

Metâ’-ı kâm-yâb-ı çâr-sûy-i bî-niyâzîdür

Müreccahdur libâs-ı pâdşâhîden nemed şimdi

(Arpa Emîni Sâmi G. 128/3)

İhtiyaçsızlık çarşısının mutluluk metâi (olan) bir keçe şimdi padişahlık elbisesinden daha üstündür.

Rif’atde gördi kendüyi eksildi kadr-i bedr

Noksân viren kişiye gurûr-ı kemâldür

(Sehâbî, G.115/5)

Gururun kişiye noksanlık verdiği gibi kendini yüksekte, yücelikte gören bedrin (dolunayın) kadri eksildi.

2-Bakış Açısı

Yaşadığımız dünyaya, olaylara, insanlara karşı bir tavrımız vardır. İşte bu tavır bakış açısıdır. Tamamen kişinin tasarrufunda olan bu durum bir yazar ya da şair için konuyu nasıl ele aldığı meselesidir. Divan şairleri de mısra veya beyitlerinde dünyaya karşı takındıkları tavırları anlatmışlardır:

Nigâr eğri bakan gözden cemâlin gizler ey zâhid

Sen ol dîdârı görmezsin çün idersün nigâh eğri

Ahmed Paşa

Ey, zahid (kaba kişi, ham sofı), nigâr (sevgili) eğri bakan kimseden yüzünü gizler. Sen eğri baktığın için o yüzü görmüyorsun.

Rakîbâ kec-nazarsın sen iğen gel bakma ol hüsne

Hakîkat görmez ol hüsni kim eylerse nigâh eğri

Sultan Cem

Ey rakip, o güzelliğe çok bakma, çünkü eğri bakışlısın; eğri bakışlılar o yüzün gerçeğini göremez.

Dediler te’sîr eder ismi müsemma’ya velî

Ey Sürûrî görmedüm âlemde handân olduğum

Sürûrî

Ey Surûrî, ismi taşıyan kimseye isim tesir eder diyorlar, fakat bu âlemde güldüğümü görmedim.

3-Başkasının Aybını Görmeme

Başımıza bir iş geldiği zaman mutlaka suçlayacak birini ararız. Bizi bu duruma düşürmüş olan birinin varlığından eminizdir. Oysa divan ve halk şairleri önceliği hep kendilerine vermişlerdir. Mümkün merteye başkalarının aybını örtmek gerekir, zira Cenâb-ı Hakk'ın bir sıfatı da Settâr'dır.

Bayburtlu Hilmi Dede bir dörtlüğünde şöyle der:

Gönül neylersin öğüdü / Yara kendinde kendinde

Ne arasın eyi kötü / Ara kendinde kendinde

Vardar Yeniceli Usûlî ise şöyle buyurmuş:

Çeşmümi kuhl-ı basîretle mücellâ eyle kim

Kendü noksanum görem 'ayb-ı fülânâ bakmayam

Gözümü basiret sürmesiyle öyle bir aydınlat ki, kendi noksanımı göreyim, başkasının aybını aramayayım.

Hüner ehlinün hâline kimse bakmaz

Cihân halkı hep oldılar 'ayba nâzır

A. Hâletî, G.166/147 /2

Sanatkârın (ehl-i hüner) haline kimse bakmaz, zira bütün herkes hep ayıp aramaktadır.

Kuddûsî Baba ise Settâr ismini vurgulamaktadır.

Senin adın Gaffâr iken /Ayb örtücü Settâr iken

Kime gidem sen var iken / Cürmüm ile geldim sana

Büyük düşmanımız nefs-i emmâre

Takmış kemendini götürür nâre,

Cehdet ki kılasın sen sana çâre

Ellerin aybını gözleme gardaş.

(Lâ Edri)

4-Cömertlik /Mürüvvet:

1.Bir ailede çocukların doğumu, sünneti, evliliği, iyi bir göreve geçmeleri vb. olaylardan duyulan mutluluk, sevinç 2. Cömertlik, 3. Yiğitlik, mertlik anlamlarına gelen kelime daha çok cömertliği anlatmak maksadıyla kullanılmıştır. Yöneticilerin yönetilenlere karşı davranış biçimi bu olmalıdır.

Mürüvvet yok erbâb-ı devletde hergîz

Nedür medh ider anları şimdi şâ'ir

A. Hâletî G.166/147/4

Devlet erbabında mürüvvet asla kalmadığı için şair şimdi onları nasıl methetsin?...

5-Dostluk ve Arkadaşlık

Sevilen ve güvenilen yakın arkadaş, sıkı fıkı görüşülen kimse, gönüldeş. 2 Aralarında iyi ilişki bulunan, iyi geçinen anlamlarına gelen dost dilimizde yer alan en güzel kelimelerden biri. İnsan yaratılışı gereği dostsuz ve arkadaşsız yapamaz. İnsandan bir dost bulamazsanız başka mahlûklara, hatta kavramlara yönelirsiniz:

Hem-demüm yok ki diyem aşk gamın neyleyeyin

Giceler nâlişümi âh-ı sehergâh bilür

(Rahîmî G.47/2)

Doğru dürüst bir arkadaşım yok ki aşk gamını söyleyeyim. Geceleri inleyişimi seher vakti yapılan ahlal bilir.

Gitdi başdan akl dilden sabr elden ihtiyâr

Râh-ı aşkunda bular olmadı yoldaşum benüm (Rahîmî G.181/2)

Akl baştan, sabır gönülden, ihtiyar (seçme hakkı) elden gitti. Senin aşkının yolunda bunlar bana yoldaş olmadı.

Vahşet-âbâd-ı gamunla olalı dil âşinâ

Dostlar yâd oldı ol benden safâsın görmedüm (Rahîmî G.195/4)

Gönlüm senin vahşetle yüklü gamınla tanıdık olalı dostlar benden kaçtı, herhangi safalarını görmedim (düşenin dostu olmaz.).

6-Dünyaya Karşı Takınılacak Tavır

Genel anlamda bu dünya geçici bir dünyadır. Kul hakkı yememek, kimsenin ahını almamak olmazsa olmaz(asgari) müştereklerdir. Bizden öncekiler hep gitmişlerdir, biz de oraya varacağız. Orada yüzümüzün kara olmasını istemiyorsak; burada kimsenin ahını almamak lazımdır:

Dûd-ı âhı kim alsa dünyâda

Rû-siyâh ola irt e ‘ukbâda

A. Hâletî N. 5/43

7-Gam, Keder

Tasa, kaygı, üzüntü anlamlarına gelen bu kavram âşıkların en çok kullandıkları ve içinde yaşadıkları hâlet-i ruhiyeyi anlatan kelimelerden biridir. Zahmet çekmeden nimet elde edilmez; insan da bu bağlamda gam çekmeden mutluluğa erişemez. Dünyada gamsız bir insan bulmak zordur, belki de hiç yoktur. Ayrıca bu dünya için de gam çekmeye gerek yoktur.

Derdüm bu derdün ile bu dil mübtelâ ola

Çok hasta var ki tâlib-i dermân olur kalur

(Rahîmî G.43/6)

Bir çok hastanın derman isteyip kalması gibi, senin derdin ile bu dil mübtela olsun diyorum.

Her kime gönlüm gamın didüm gamından gam yedüm

Gâlibâ yokdur cihân içinde bir bî-gam gönül

Adlî

Ey gönül, her kime senin gamını, tasanı söylediysem onun gamından gam yedim. Galiba cihan içinde gamsız biri yok.

Fuzûlî dehrden kâm almak olmaz olmadan giryân

Sade f su almayınca ebr-i nisandan güher vermez

Fuzûlî

Fuzûlî, sade fın nisan yağmurundan su almadan inci vermediği gibi, ağlamadan bu dünyadan lezzet, mutluluk almak olmaz.

Kalmaya gamdan şikâyet eylesen şâhum sana

Hân-kâh-ı dehr içinde yanmaduk bir bûriyâ

A. Hâletî G.3/1

Ey şahım (sevgili/ Allah) çektiğim gamdan sana şikayete başlasam dünya dergahından yanmadık hasır kalmaz.

Hamdû li'llâh kim cihân bâkî degül gam çekmezem

Ben de olsam Hâletî-veş 'izz ü devlet yohsulı

Müşkil oldur şol zamân kim germ ola bâzâr-ı haşr

Olmaya nakd-i 'amel kalam kıyâmet yohsulı

A. Hâletî, 136/ 135

Elhamdülillâh ki, Hâletî gibi ben de devlet ve izzet yoksulu olsam cihan baki değil diye gam çekmezdim. Kıyamet günü amel yoksulu olup o sıcak haşr pazarında kalırsam asıl yoksulluk budur.

8-Gıybet Etmeme

Gıybet, bir kimsenin arkasından hoşuna gitmeyecek şeyleri söylemek, başka bir deyimle, kendimize söylendiği zaman hoşlanmayacağımız bir şeyi, din kardeşimiz hakkında arkasından konuşmamız anlamına gelir. Halk arasında dedikodu, gıybet ile aynı anlamda kullanılır. Gıybet, insan veya insanla ilgili birtakım şeyler üzerinde olur. Kişinin bedeni, nesebi, ahlâkı, işi, dini, dünyası, elbisesi, evi, bineği... dedikodu konusu olabilir. Gözün şaşılığı, saçların döküklüğü, uzun veya kısa boyluluk, siyah veya sarı renkte olmak... Bunlardan alaylı bir şekilde bahsedilmesi söz konusu kişinin kalbini kırar.

Kur'an ve Sünnet, gıybeti yasaklamıştır: "Bir kısmınız diğerlerinizin gıybetini yapmasın. Sizden biriniz ölmüş kardeşinin etini yemek ister mi? Bundan tiksindiniz değil mi?" (Hucurat, 49/12);

"Gıybet, kardeşini hoşuna gitmeyecek şekilde anmandır." (Tirmizî, Birr, 23; Dârimî, Rikat, 6; Mâlik, Muvatta, Kelâm,10; Ahmed b. Hanbel, II/384, 386).

Âlem dolu güft ü gûdur illâ

Her kim bunu bildi oldu epsem

(Şeyhî, K.

Âlemin dedikodu ile dolu *olduğunu bilen kişi susmaktan başka bir yol bulamadı.*

Dimâg-ı cân mu'attar oldu bu güft u gûyuñdan

Ne gülşende koparduñ ey Behiştî sen bu reyhânı Behiştî G. 508 /5

Ey Behiştî, hangi gülşenden sen bu reyhânı kopardın? Onun dedikodusundan can dimağı ıtırıla (güzel kokuyla) doldu.

9-Görünüşe, Gösterişe Değer Vermemek

Dış görünüşe veya şekle önem vermek, bir nev'î aldanmaktır. Oysa kâmil bir insan asla dış görünüşe önem vermez. Bir başka söyleyişle kişinin zâhirine aldanmamak gerekir. Zâhirden kasıt kılık kıyafet, boy pos, endam, yüz güzelliği, zenginlik, makam mevki gibi bişr çok başlık altında incelenebilir.

Aşağıdaki beyitlerde kılık kıyafete dayalı değerlendirmelerin yanlış olduğu ifade edilmektedir. Bunların dışında insanın yüz güzelliğiyle de gururlanmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Kabâ-yı atlas-ı çarha nice meyl eylesün âdem

Fenâ dirler anuñ üstine köhne-pîşesin gördük

(Mezâkî G. 255/6)

İnsan feleğin atlas kumaşına nasıl meyletsin? Onun üzerinde yokluk dedikleri eski huyunu gördük.

Ey Hayâlî gerçek erler eşiğinde soyunup

Bu yalan dünyâ libâsından ferâgat isteriz

(Hayâlî)

Ey Hayâlî gerçek erler (mürşidler) soyunup(tarikata girmek), bu yalan dünya elbisesinden kurtulmak isteriz.

Gırıra olma dilberâ hüsn ü cemâle kıl vefâ

Bâki kalmaz nakş u nigâr elden gider

Avnî

Ey dilber, güzelliğinle gururlanma, vefa göster, çünkü güzellikler baki değildir, elinden gider.

Tâc u destâr ile tefâhür eden

Açamaz başını keli görünür

Nef'î

Tac ve sarıkla öğünen başını açamaz zira başını açarsa keli görünür.

10-Güzel Ahlâkı Yaşamak

Güzel ahlâk, ilim ve edep öğrenmekle, iyi insanlarla arkadaşlık etmekle elde edilir. Kötü ahlâk da bunun tersidir. Yani cahil kalmak, edepsiz olmak, kötü insanlarla arkadaşlık etmekten hâsıl olur. Cenabı Hak, Hz. Muhammed'i överken (Gerçekte sen büyük bir ahlâk üzeresin) buyuruyor (Kalem 4).

İyi insan, iyi ahlaklı insan demektir. Dinimiz iyi huylar edinmemizi, kötü huylardan kaçınmamızı emretmektedir. Güzel ahlaka sahip kimselere gıpta etmek, onlar gibi olmaya gayret etmek gerekir.

Edep, ahlâkın temelidir. Edepsizden edip olmayacağını şu beyit ne güzel anlatmaktadır:

Kâbiliyyet dâd-ı Hak'tır her kula olmaz nasîb

Sad-hezâr terbiyye etsen bî-edeb olmaz edîb

Lâ-edrî

Yetenek Allah vergisi olupher kula nasip olmaz. Ne kadar eğitirsen eğit edepsizden edip (edebiyatçı) olmaz.

Gerçi kim dil-ber bilür mihr ü vefâ 'ilmin tamâm

'İlm bilmekden ne hâsıl çünkim olmaya 'amel

(Çâkerî G. 77/3)

Dilber sevgi ve vefa ilminin tamamen bilir, ancak ilimle amel etmedikten sonra ilmin bir faydası yoktur.

11-Hayâl ve Hakikat

Hayâl: 1. isim Zihinde tasarlanan, canlandırılan ve gerçekleşmesi özlenen şey, imge, hülya 2. Belli belirsiz görülen şey, gölge 3. fizik Görüntü, 4. ruh bilimi İmge 5. Aydınlatılan bir perde arkasında deri veya kartondan yapılmış, hareket edebilen resimler ve bunlarla oynatılan oyun

Hakikat: 1. isim Gerçek 2. Gerçeklik 3. zarf Gerçekten

N'ola dehri görmese hâlûñ hayâlinsüz gözüm

Gözde nokta olmasa kör olur ey nûr-ı basar

Emrî, G. 97/ 3

Gözüm senin hayalin olmadan dünyayı görmese buna şaşılmaz, zira ey gözümün nuru (sevgili) gözde nokta olmasa göz kör olur.

'İşkuñ yeminde tâlib-i dürr-i hakîkatem

Yoksa benüm ne maslahatum var mecâzlık

Behiştî, G. 251/4

Aşk denizinde hakikat incilerine talibim. Yoksa benim mecazî ne işim olabilir ki?...

12-İçkinin Zararı

İçki içmek dinimizce yasaklanmıştır (Bakara 2/219, Maide, 5/90, 91).İçki insan sağlığına ve aklına zarar verdiği için yasaklanmıştır.

Divan şairleri, mey içmeyi âşıklığın bir alâmeti gibi görürler. Yasağı çiğnemek gibi alışkanlık ve niyetleri yoktur.

And içmek istedüm mey-i nâb içmege velî

Âyîn-i ışk içinde danışdum günâh imiş

(Hayretî, G.159/4)

Temiz şarabı bir daha içmemeğe and içmek istedim, danıştım ki aşk yolunda böyle yemin günah imiş.

Kesret-i meyden sudâ' irüp nemâza çıkmadı

Zâhid-i hod-bîn bu 'özriyle meger ma'zûrmış

Avnî G. 33/4

Çok içmekten kendini beğenmiş zahidin başına ağrılar girdi diye namaza gelmedi, meğer o bu özürle mazurmuş.

13-İlim İrfan Sâhibi Olmak

Klasik şairlerimiz için irfan sahibi olmak, olgunluk alâmeti olduğu için, önemli bir meziyettir. Ârifler toplumda saygıyı hak eden kişilerdir. Zâhirî ilimlere vakıf olanlara âlim, bâtinî ilimlere vakıf olanlara ârif denildiği herkesin malumudur. Âlimin yanında dilini, ârifin yanında gönlünü muhafaza etmek lazımdır. Çünkü irfan ehli cihanın keyfiyetinin ne olduğunu en iyi bilendir. Tekke mensuplarına göre irfanın nasıl elde edileceği de haber verilmiştir.

Bâtıl hemîşe bâtil u bî-hûdedür velî

Müşkil budur ki sûret-i hakdan zuhûr ide

Bâkî,

Batıl, her zaman batıl ve boştur; fakat hak suretinde görünmesi içinden çıkılamaz bir durumdur.

Fuzûlî âlem-i kayd içre sen dem urma aşkından

Kemâl-i cehl ile da'vâ-i irfân eylemek olmaz

Fuzûlî, G.112/7

Fuzûlî, bu kayd âlemiçiçinde aşkından dem vurup durma; zira cehaleti çok insanlarla irfan davası yapmak doğru olmaz.

Ehl-i irfândır cihan keyfiyetin tahkîk eden

Kim neşâtından bulur yüz gam gamından yüz neşât

Fuzûlî, G.140/3

Dünyanın keyfiyetini (durumunu) inceleyen ve ne olduğunu anlayan kimse irfan ehlidir. Çünkü gamından neşe, neşesinde gam bulur.

Dergâh-ı Sâmi'de müdâvim

Gel etme nokta-i irfânı zâyî

Salih Baba G. 71/8

Sâmi'nin dergâhında müdavim ol ve irfan noktasını kaybetme.

14-İnsanlık

İnsanlık, Cenabı Hakk'ın kullara bahşettiği en büyük haslettir. Bu vesile ile bir kişiye yapılabilecek en güzel iş, en büyük iyilik insanlık etmektir. Acıma, merhamet, küçük görmeme, rencide etmeme gibi bir çok haslet insanlık icabıdır:

Ne ‘arz-ı câh ne ızhâr-ı himmet itmekdür

Kişiy e câh-ı bülend âdemiyyet itmekdür

(Nâbî G. 235/1)

Ne makam sunulması, ne açıktan yardım etme; kişiye sunulacak en yüksek makam insanlıktır.

15-İstiğna ve Feragat

İstiğna: Cenab-ı Hak’tan başka kimsenin minneti altına girmemek. * Gönül tokluğu. Elindekini kâfi bulmak. Zenginlik istememek. Muhtaç olmayıp zengin olmak. * Nazlanmak.

Bir hırkaya çek başını geç efser-i zerden

Âzâde sere tâc-ı Ferîdûn ne belâdur

(Mezâkî G.146/4)

Altın taçtan vazgeç ve başını bir hırkaya çek. Bağımsız başa Feridûn tacı ne büyük bir beladır?

Kul olan ‘ışka cihân beglerine egmedi baş

Başka sultân-ı cihânuz gör e kimün kulıyuz

(Hayretî,G.138/2)

(Allah’a) kul olan ciHANDAKİ hiçbir beye baş eğmedi. Biz başka bir dünyanın sultanıyız, hele bak ki kimin kuluyuz?

Terk idüp Hayretiyâ tâc u kabâdan geçdük

Anca bu dünyede bir köhne kilîmün kulıyuz

(Hayretî G.138/5)

Ey Hayretî her şeyi terk edip taç ve hırkadan geçtik. Şimdi bu dünyada bir eski kilimin kuluyuz.

Sâye gibi düşüben pâyına salınma bile

Şu başı taşra olan serv-i hırâmânlar ile

(Hayretî,G.405/4)

Gölge gibi ayağına düşerek su başındandan dışarda olan serv-i hıramanların yanınca salınma.

16-Kimseyi Küçük Görmemek

Kendi dışındaki kimseleri küçük görmek hoş karşılanmayan bir durumdur. Rivayete göre Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Şakir ve Zakir adlarında iki oğlu varmış. Zakir sürekli babasının etrafında olur, tabiri caizse dizinin dibinden ayrılmaz, ibadet ve taatla meşgul olurmuş. Şakir ise pek ortalıkta görünmez, hatta arada meyhane kaçamağı da yaparmış. Durumu bilen İbrahim Hakkı bir gün meyhaneye uğrayıp Şakir’in borçlarını kapatmış. Meyhaneciye de Şakir’e istediği zaman içki vermesini söylemiş. Yine bir gün meyhaneye gelen Şakir, babasının durumunu bildiğini öğrenince epey üzülerek meyhaneden çıkmış ve babasının bulunduğu yere gitmiş.

Babası o sırada Tillo’da Kaletü’l-üstad denilen yüksekçe tepeye doğru talebeleriyle gezinti yapıyormuş. Sohbetin konusu sayıları eksilen Kırklar’a birinin seçilmesi. Tasavvufî öğretiy e göre bu seçimi zamanın kutbu yaparmış ve o dönemin kutbu da İbrahim Hakkı Hazretleri... Talebelerine durumu anlatmış ve sormuş : Şu uçurumdan aşağı atlayan Kırklar’a karışacak, var mı atlayacak olan?.. Oğluna dönmüş Zâkir atlar mısın? Zâkir tereddüt etmiş. O sırada kafiye yetişen Şakir, *ben atlarım baba* deyip kendisini uçurumdan aşağı bırakmış ve Kırklar’a karışmış. Bunun üzerine İbrahim Hakkı şu şiiri okumuş:

Harabat ehline hor bakma zâkir

Defineye malik nice vîrâneler vardır

Meyhane ehline kötü gözle bakma; unutma ki hazinelere malik birçok viraneler vardır.

Şühûd-i mihr-i hakîkat ise garaz Sâmi

Kemîne zerreye de eyleme nigâh ‘abes

(Arpa Emîni Sâmi G. 19/5)

Ey Sâmi, maksat hakikat güneşinin görünmesiye, en küçük zerreye bile ayb nazarıyla bakma.

Kerih gördüğün illerde kendü hâlûndür

Götür bu ‘ucb ile kibri gözünden ey hôd-bîn

(Üsküplü İshâk Çelebi mus.1-III/5)

Ey kendini beğenen kimse, başkalarında çirkin gördüğün kendi halindir, gözünden bu kibir ayıplama gözlüğünü çıkar.

17-Maddiyata Önem Vermemek

Maddiyat yani zenginlik insanı en kısa zamanda cezbeden unsurların başında gelmektedir. Ancak kâmil insanlar buna pek ehemmiyet vermezler.

Sever zâhid ruh-ı zerd ile eşkin

Fenâ ehli olur mı sîm ü zer-dost

(Sehâbî Divanı G.37/6)

Zahid senin sararmış yüzünle gözyaşını sever. Yokluk ehli altın ve gümüş dostu olur mu?

18-Makam Hırsına Kapılmama

Makam, mevki sahibi olmak, her insanın istediği bir şeydir. Ancak dünya malına önem vermeyenler kesinlikle makam mevki hırsına da kapılmazlar. Yerine göre bunları bir pula bile saymazlar. Bu sadece tasavvuf ehli için değil, orta yaşın üstündeki birçok insan için geçerlidir.

Ayruk ümîd-i câh ile baş egmeyeyin câhile

Esrâr-ı ‘ışkullâh ile hayrân olayın varayın

(Hayretî,G.340/2)

Başka bir makam ümidi ile câhile baş egmeyeyim, Allah aşkının esrarı ile (sarhoşluğu) varıp hayran olayım.

Karâr-dâde degül çünkü gerdiş-i eflâk

Gurûr-I devlet-i pâ-der-rikâb-i câh ‘abes

(Arpa Emîni Sâmi G. 19/3)

Felekler bir yerde duramadığı için makam üzengisine basmakla elde edilen mutlulukla gururlanmak abestir.

Kadr ol durur ki ire şeb-i vasluña kişi

Kadr ol degül ki mansıb ile câhdan gele

(Üsküplü İshâk Çelebi, G.255/6)

Bir kişi için kadr kıymet sana ulaşmakla elde edilir; herhangi makam ve mevki elde etmek ile değil.

Ey hâce böyle devlet ü câha dayanma kim

Bu devletin sonu let ü bu câh çâh olur

(Usûlî G.17/6)

Ey efendi, bir makam veya mevkiye güvenme, zira bu devletin sonu Dayak, bu makamın sonu kuyu (zindan) olur.

Biz ser-i kûy-ı melâmetde fenâ şâlin geyüp

Mülke tâlib olmazuz hiç çekmezüz dünyâ gamın (Rahîmî G.256/2)

Biz kınanma mahallesinde (bu dünya) yokluk elbisesini giyerek her hangi mülke talip olmayız; dünyanın gamını çekmeyiz.

19-Minnet Etmemek

Gördüğü bir iyilik karşısında kendini borçlu duyumsama, gönül borcu, gördüğü bir iyiliğe karşı teşekkür etme anlamlarında kullandığımız bu kelime sosyal hayatta kimseye eyvallah etmemeyi anlatır.

Minnet eylerse felek bir iki günlük ömre

Ölürüm derd-i mahabbetle o bârî çekemem

(Nef'î G.34/3)

Felek bir iki günlük ömre minnet eylerse, muhabbet derdiyle ölürüm, o yükü çekmem.

Gam yimek hûn-ı ciger nûş eylemek olmak kebâb

Sâmiyâ çekmekden eydür kâse-i minnet baña

(Arpa Emîni Sâmi G. 1/9)

Ey Samî, gam yemek, ciğer kanı içmek, kebab olmak; minnet kâsesi (zehir) içmekten yeğdir.

Zâl-i dehrün gel e baş egmeyelüm ni'metine

Er isek minnetini çekmeyelüm bir dünün

(Hayretî,G.215/2)

Gelin, ihtiyar dünyanın nimetine baş eğmeyelim; er isek bir düşkünün (dûn) minnetini çekmeyelim.

20-Rızka Rıza Göstermek

Akup gelür saña rızk itme kâviş-i tedbîr

Kenâr-i cûy-i ferâvânda hafr-i çâh 'abes

(Arpa Emîni Sâmi G. 19/4)

Rızık sana akıp gelmektedir, burumda tedbir için akıp giden derenin etrafında kuyu kazmak abestir.

Şol seng-dilden âh ki bî-dâdın arturur

Gördükçe sîm-i eşk bu 'abd-i zelîlde

Bir kimsenün dahı koma yâ Rab benüm gibi

Miftâh-ı genc-i rızkını keff-i bahîlde

A. Hâletî117/ 111

Şu taş gönüllü (yardan) ah ediyorum, adaletsizliğini bu aciz kulun gözyaşlarını gördükçe giderek artırıyor. Ya Rab kimsenin rızık hazinesinin anahtarını benim rızkımı bıraktığın cimri birin elinde bırakma.

21-Riyadan Kaçınma

Riya, amelleri Allah rızası için değil, insanlara gösteriş için yapmaktır. Riya, görmek anlamına gelen ru'yet kökünden gelir. "Hakikatte olmadığı halde iyi görünmek" manasındadır. Dilimizdeki en yakın karşılığı gösteriştir. Dinî bir tabir olarak ibadetlerde ve diğer amellerde samimiyetten uzaklığı ve ihlatsızlığı ifade eder. Bir başka ifade ile bir Müslüman ibadetlerini Allah rızası için yapmakla mükelleftir. Sadaka, zekât, yardım, güler yüz, tatlı söz gibi her çeşit hayırlı amelleri de Allah rızası için yapmalıdır. Amelde Allah rızasını arama keyfiyetine ihlas denir.

Bî-hûde itme ehl-i riyâdan ümîd-i feyz

İtmez dıraht-ı huşk-nümâdan semer zuhûr (Arpa Emîni Sâmi G. 38/3)

Boş yere riya ehlinden feyiz ümitlenme. Zira kuru bir ağaçtan meyve olmaz.

22- Sadakat

İçten bağlılık; sağlam, güçlü dostluk anlamlarına gelir. Şairlerimizin vaz geçemediği kavramlardandır.

İnsana sadâkat yaraşır görse de ikrah

Yardımcısıdır doğruların Hazret-i Allah

Ziya Paşa

İnsan hayatta tiksinti verici hilelerle, kötülüklerle karşılaşsa bile Allah'a ve vatanına sadakatten vazgeçmemelidir, Allah doğruların yardımcısıdır.

23- Sır Tutmak

Sır bir kişinin bildiği şeydir. Bir kimsenin sırlarını paylaştığı kimseye sırdaş denir. Sırdaşa emanet edilen sırların saklanması, kimselere denmemesi gerekir.

Söz güherdir açma nâdâna dehânın hokkasın

Kıymetin bilmez yere hâre eyleme güftârını

(Usûlî G.128/4)

Söz bir cevherdir, cahile ağzını açma; sözün kıymetini bilmeyen eşeğe söz söyleme.

Şol şarâb-ı dil-güşâdan göricek mahfide gör

Duymasın câhil sakın fâş eyleme esrârını

(Usûlî G.128/5)

Şu gönül açan şarabı görmek istediğin zaman gizli gör. Cahiller duymasın, sırrını onlara duyurma.

24-Sözün ve Şiirin Değeri

Söz söylemek insanoğluna bahşedilen en büyük nimetlerden biridir. Bir de bunu şiirle söyleyebilmek her adama nasip olmaz:

Kimisi tercüme söyler kimisi darb-ı mesel

Giyürme şi're sakın sen libâs-ı 'âriyeti

(Mesihî G. 261/6)

(Ey Mezâkî), kimisi tercüme, kimisi atasözleri söyler. Sen sakın şiire geçici bir elbise giydirme.

Sözü rengîn edâ etmek Hayâlî ihtirâdır

Horasan ehli sanmasın bunu tarz-ı Nevâyidir

(Hayâlî)

Sözü renkli(orijinal) söylemek Hayâlî'nin icadıdır. Horasan ehli bunu Nevâyî tarzı zannetmesin.

Ey nazm-ı Hayâlî gibi rengîn söze tâlib

Her ma'ni-i hâsın mesel-âmîz söz olsun

(Hayâlî)

Ey Hayâlî'nin şiiri gibi orijinal söze talip olan kimse, her özel ma'nan, meselle karışık, içine bol bol darbimesel kullanılmış gazel, şiir olsun.

25- Sözünü Bilmek ve Çok Sözden Kaçınmak

Sözünü bilerek söylemek ve az konuşmak veya yeri geldiğinde konuşmak güzel hasletlerdendir. Az konuşmanın yanı sıra az uyumak, az yemek de beğenilen veya tavsiye edilen davranış biçimleridir.

Ey gönül çok sözü ko kesret-i işgâli koyup

Künc-i uzletde oturmak ne güzel vahdet imiş

(Usûlî G. 53/4)

Ey gönül, çok sözü bırak, kesreti terk edip uzlet köşesinde oturmak en güzel vahdetmiş.

Az ye, az uyu, az iç,

Ten mezbelesinden geç,

Dil gülşenine gel göç,

Mevlâ görelim n'eyler,

N'eylerse, güzel eyler...

E. İbrahim Hakkı

26-Sözünde Durmak

Gerçekler ana er dimez irmez murâdına

'Ahdine gerçi kim şu kişi kim yalan ola

(Hayretî,G.9/3)

Kim muradına eremezse gerçekte ona er demezler; tıpkı söz verip sözünü tutamayana olduğu gibi.

27-Sözün Kıymetini Bilmek

Sözün kıymetini ancak ehil olanlar ve bir takım sırlara vakıf olanlar bilir:

Şimdi ey Yahyâ benüm bahr-i le'âl-i ma'rifet

Sözlerüm gûşında mengûş olmayan bilmez beni

Ş. Yahya G. 446/5

Ey Yahyâ, şimdi marifet incilerinin denizi benim, beni sözlerim kulağında küpe olmayanlar anlamaz.

28-Tevekkül:

Herhangi bir işte elinden geleni yapıp daha sonrasını Allah'a bırakmaktır. Tevekkül sahibi kimselere mütevekkil denmektedir.

Allah'a tevekkül edenin yâveri Haktır

Nâşad gönül bir gün olur şâd olacaktır.

Allah'a inanıp kaderine sabırla razı olanların yardımcısı Allah'tır, mutsuz gönüller bir gün elbet mutlu olacaktır.

29-Vefâ

Sözlükte "bir şeyi yerine getirmek, sözünde durmak, bağlılık" gibi anlamlara gelen vefa, kendinize iyilikleri unutmama, iyilikte bulunanlara karşılık verme demektir; bu aynı şekilde olabileceği gibi fazlasıyla da olabilir. Vefakâr olmak önemli bir haslettir.

Kur'ân-ı Kerim'de "Bana verdiğiniz sözde durunuz ki, size verdiğim sözde durayım." (Bakara/40) âyetiyle ifâdesini bulan bu terim, Allah'a "elest" toplantısında verilen sözü yerine getirmeyi gösterir. Buna, vefa bi'l-ahd de denir. Bu, avam tabakasının, müjdeye rağbeti, tehditten korkması sonucu

yaptığı ibadetle olurken, havassınki, rağbet, korku veya bir bedel beklemeksizin, emre sırf emir olması bakımından verdiği sözde durmak şeklindedir. Havassû'l-havassın vefası, güç ve kuvvetten uzak kalmak suretiyle. Muhibinki de kalbine Allah'tan gayrisini sokmamak şeklindedir. Kulluk vefasının esaslarından biri de, noksanlığın kendisinden çıkıp kendine döndüğünü görmek, Rabbinden başkasını olgun (kemalli) bulmamaktır(Ethem Cebecioğlu, TASAVVUF TERİMLERİ VE DEYİMLERİ SÖZLÜĞÜ, <http://tasavvufkitapligi.com>.)

Felek güyâ değil ehl-i firâset kim vefâ ehli

Cefâsından anuñ peyveste feryâd ü figân eyler Fuzûlî K. 36/9

Felek feraset ehli değilmiş gibi zannetme; vefa ehli kimseler onun eziyetinden daima feryat etmektedir.

Vefâ resmin unutmuşsun diye incinmezem zirâ

Bu kim benden cefâ kem eylemezsen hem vefâdandır Fuzûlî G. 88/6

Vefanın kurallarını unutmuşsun diye sana incinmem, çünkü cefanı eksik etmezsen bu senin vefandandır.

Ehl-i dünyâdan vefâ umma eger uslu isen

Gördüğün dūd-ı siyâhı sanma ebr-i dūr-nisâr (Hayretî,K.9/35)

Akıllı isen, dünya ehlinden vefa bekleme; gördüğün kara bulutları inciler saçan bir bulut sanma.

Ahde vefâ etmek gerek:

Vefâ itmez sanurdum kimseye ol şûhı ‘uşşâka

Cefâya ‘ahd kılmışdı hele ‘ahde vefâ itmiş Emrî, G.228/3

30- Zamanın Kıymetini Bilmek / Zamanı Doğru Anlamak/ Zamandan Şikâyet

Her insan yaşadığı zamandan şikayet etmekte ve geçmişe özlem duymaktadır. Kendini garip, kimsesiz, çaresiz; dostları vefâsız, feleği acımasız olarak tavsif eden şairlerin bu tavrını bir alışkanlığın neticesi veya öyleymiş gibi görünme olarak değerlendirmek gerekir.

Nakd-i vakti görelim ‘ahde vefâ gösterelim

Nice bir gussayile kıssa-i mâfât edelim (Şeyhî G.131/3)

Vakti nakit bilip ahde vefa gösterelim; daha ne kadar gam ve kasavetle kaybettiklerimizi anlatacağız?

Devr elinden Bâkîyâ gam çekme âlem böyledür

Gül esîr-i hâr u has bülbül giriftâr-ı kafes Bâkî

Ey Bâki bu zamanın elinden gam çekme, zira bu bütün âlem böyledir: Gül diken esiri, bülbül kafeste hapis...

Kapılma lutfına ey dil kibâr-ı asrın bil

Ümîd-i redd iledir verdiği selâm dahi Mehmed Mânî

Ey gönül zamanın büyüklerinin lütuna kapılma, bil ki onların verdiği selamlar dahi karşılık ümidiyledir.

Nice demdür sa’y edersin fazl u dâniş kesbine

Yoksa ma’rifet erbâbına rağbet mi var Ş. Yahyâ

Marifet erbabına rağbet varmış gibi uzun zamandır bilgini, görgünü artırmaya çabalarsın.

Sâkî-i devr bize sâgar-ı 'işret mi virür

Kîne-cûdur felek ehl-i dile ruhsat mı virür

Ş. Yahyâ 107/1

Zamanın sakisi bize işret kadehi mi verir; kindar olan felek gönül ehline izin vermez.

Bedre değil nigâhı cihânın hilâledir

Noksanadur nazarları sanma kemâledür

Şehrî

Cihanın (içindeki insanların, halkın) bakışı dolunaya değil hilaledir; nazarları daima noksana olup asla olguna değildir.

Sonuç olarak; yukarıda sıraladığımız kavramların dışında empati, mertlik, hüner Sahibi olmak, vatan ve memleket sevgisi, cömertlik ve yardımseverlik, iyi huyluluk, kalp kırmamak, güler yüzlülük gibi daha pek çok kavram değerler eğitimi alanında kullanılan kavramlardır. Klasik Türk edebiyatı ürünleri tarandıkça daha pek çok kavram da ortaya çıkacaktır.

Bütün bu kavramları anlatan beyit ve mısralar lise müfredatına uygun olarak ders kitaplarında yer almalı ve gençlerimize ulaştırılmalıdır.

Kaynakça:

Ahmet Mermer, Mezâkî Divanı, Ank. 1991

-----, Karamanlı Ayni ve Divanı, Ank. 1997

Ali Nihat Tarlan, Fuzûlî Divanı, Akçağ, Ank. 1992

-----, Necatî Bey Divanı, Akçağ, Ank. 1992

-----, Hayâlî Bey Divanı, Akçağ, Ank. 1992

Bayram Ali Kaya, Azmî-zâde Halefî

Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü, <http://tasavvufkitapligi.com>

F. Sabiha Kutlar, Arpa Emîni Sâmi Divanı, Ank.. 2004

Fehmi Kuyumcu, Salih Baba Divanı, Ank. 1979

Hasan Kavruk, Şeyhülislam Yahya Divanı, Ank. 2001

Mehmet Çavuşoğlu, Ali Tanyeri, Hayretî Divanı, İst. 1981

Mine Mengi, Mesîhî Dîvânı ,Ank. 1995

Muhammet Nur Doğan, Avnî Dîvânı Kültür Bak. e-kitap

Mustafa İsen, Usûlî Divanı, Akçağ, Ank. 1990

-----, Cemal Kurnaz, Şeyhi Divanı, Akçağ, Ank. 1990,

Numan Külekçi, Turgut Karabey, Dîvân, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Erzurum 1997

Sabahattin Küçük, Baki Divanı, Ank, 1994

Şener Demirel, "17. yüzyıl şairlerinden Şehrî (Malatyalı Ali Çelebi): Hayatı, Sanatı, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili." Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi, 1999. XXV,649y., tıpkıbasım. (Danışman: Prof. Dr. Sabahattin Küçük)

Yavuz Bayram, Edebnâme, Divan Şiiriyle Değerler Eğitimi Sosyal ve Kültürel Değerler, Samsun, 2015

-----, Ebednâme, Divan Şiiriyle Değerler Eğitimi Dinî ve Ahlâkî Değerler, Samsun 2015

Yekta Saraç, Emrî Dîvânı

Not: Bazı divanlar için Metin bankasından faydalanılmıştır.

XV. Yüzyıl Münevverlerinden Ahmed Bîcân ve Acaib-i Mahlukât İsimli Eseri

Ahmed Bîcân From The 15th Century Intellectuals And His Work Acaib-i Mahlûkat

Yrd. Doç. Dr. Süleyman LOKMACI *

Öz:

Osmanlı toplumunun XV. Yüzyılda yetiştirmiş olduğu âlim ve mutasavvıflarından Ahmed Bîcân'ın en önemli eserlerinden birisi olan Acaib-i Mahlukât, Zekerriyâ b. Muhammed el- Kazvini'nin aynı isimli eserinin tercümesidir. Müellifin 1453 yılında şeyhi Hacı Bayram-ı Veli'nin himmetiyle kaleme aldığı ve on yedi bölümden oluşan eser döneminin dil ve kültür özelliklerini de aktarması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu makalede söz konusu eserin telif sebebi, nüshaları ve hangi bölümlerden oluştuğu hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar kelimeler: Ahmed Bîcân, Yazıcızâde, Acaib-i Mahlukât, Zekerriyâ b. Muhammed el- Kazvini, Hacı Bayram-ı Veli

Abstract:

Acaib-i Mahlukât which is one of the most important works of Ahmed Bîcân one of the scholars and Sufis in the Ottoman Empire in 15th century is the translation of the work with the same name of Zekerriyâ b. Muhammed el- Kazvini. This work the author wrote with the support of his sheikh Hacı Bayram-ı Veli and consisted of 17 sections has great significance in that it reflects linguistic and cultural aspects of its era. In this article, information about the motives behind the writing of this book, its copies, and sections will be given.

Keywords: Ahmed Bîcân, Yazıcızâde, Acaib-i Mahlukât, Zekerriyâ b. Muhammed el- Kazvini, Hacı Bayram-ı Veli

* Erzincan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, slokmaci@erzincan.edu.tr

Giriş

1) Hayatı

Ahmed Bîcân, XV. yüzyılda Gelibolu'da yetişmiş âlim, mutasavvıf, mütercim ve nasirlerindendir. Ruhunu denize ve bedenini toprağa benzeten (Bîcân, 06 TBMM 1251/2: vr.2/B) Ahmed Bîcân, bazı kaynaklarda bedeninin küçüklüğünden (Bursalı Mehmed Tahir, 1972:32) ve bazı kaynaklarda ise mensup olduğu Bayramîye tarikatının esaslarından olan riyâzet sebebiyle yemeden ve içmeden kesilmesi sebebiyle "Bîcân" lakabıyla tanınmaktadır (Çelebioğlu, 1989:49). Sultan II. Murad devrinin önemli âlim ve meşâyihinden olan Yazıcı Salih Efendi Ahmed Bîcân'ın babasıdır. Salih Efendi'nin nereli olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla beraber, Anadolu'da Astroloji sahasında yazılmış ilk Türkçe kitap olan Şemsiyye isimli eserini Ankara'da yaşayan Devlet Han ailesinden İskender bin Hacı Paşa'ya ithaf etmiş olmasından hareketle Ankara'dan Gelibolu'ya göçtüğü söylenebilir (Çelebioğlu, 1976: 171; Şimşek, 2007:285). Şeyh Hacı Bayram-ı Veli'nin mahrem-i esrârı olan Yazıcızâde Mehmed Efendi Ahmed Bîcân'ın abisidir (Bîcân, 1883: 3). Mehmed Efendi asıl manevi feyzini Hacı Bayram-ı Veli'den almakla birlikte İran ve Maverâünnehir'e giderek Haydar Hatıfî ve Zeyne'l Arab gibi meşhur zatlardan da istifade etmiştir. Şerhu'l Füsusu'l Hikem, Megaribü'z- Zaman Ligurubî'l- Eşya-yı fî'l-Ayn ve'l-Âyan ve Muhammediyye isimli eserlerin müellifidir (Bursalı Mehmed Tahir, 1972:222).

Yazıcızâde kardeşler 1421 yılında Şeyh Hacı Bayram-ı Veli'ye intisab etmişlerdir. Zamanla Hacı Bayram-ı Veli tarafından kurulmuş olan Bayramîye tarikatının önemli temsilcileri haline gelen kardeşler üzerinde şeyhlerinin oldukça büyük etkisinin olduğu söylenebilir (Bîcân, 1975:13; Kızıler, 2012:72).

Ahmed Bîcân'ın ölüm tarihi belli olmamakla birlikte mezarı Gelibolu'da bulunmaktadır (G. Yazıcı ve M. Yazıcı, 2008:155; Günaydın, 2005:150).

2) Eserleri

Ahmed Bîcân'ın günümüzde bilinen 7 eseri mevcuttur. Bu eserlerin üçü tercüme, biri nesre çeviri ve üçü de teliftir.

a) Envâru'l Aşıkîn: Abisi Mehmed'in Megâribü'z zamân adlı eserini, yine abisinin isteği üzerine mensur olarak Envâru'l Aşıkîn adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. Müellif eserini 1446 yılında Gelibolu'da yazmaya başlamış ve Şubat 1451'de tamamlamıştır. Beş bölüm üzerine tertiplenen eserde genel olarak kâinattaki düzen, melekler, ruhlar, görülmeyen varlıklar, peygamberlerin hayatları, mucizeleri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatı, dört halife dönemi, kıyamet, çeşitli ibadetler, cennet, cehennem gibi konulardan bahsedilmiştir (Uzun, 1995:259).

Eserde sade bir Türkçe kullanılması, halk tarafından sevilmesini ve bu sayede İstanbul, Kazan ve Bulak'ta defalarca basılmasını sağlamıştır. 1624 yılında Macarca'ya tercüme edilen eser döneminin dil ve kültür özelliklerini de aktarması bakımından büyük önem taşımaktadır. Envâru'l Aşıkîn 1975 yılında Tercüman 1001 Temel eser arasında sadeleştirilerek yayınlanmıştır (Kara, 1999:140).

b) Şemsiyye: Anadolu'da astroloji üzerine bilinen ilk Türkçe eserdir. 1408-1409 tarihinde Ahmed Bîcân'ın babası Yazıcı Salih Efendi tarafından telif olunmuştur. Ahmed Bîcân babasının bu eserini Bostanu'l Hakayık adıyla nesre çevirmiştir (Çelebioğlu, 1976:186).

c) Dürr-i Meknûn: Eser on yedi bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; gökler ve göklerde olan acayıpleri, arşı ve kürsiyi, ayı, günü, yıldızları beyan eder. İkinci bölümde; yerleri ve yerlerde olan acayıpleri ve cehennemi beyan eder. Üçüncü bölümde yeryüzünü beyan eder. Dördüncü bölümde; iklimleri, günleri, saatleri bildirir. Beşinci bölümde; dağları ve acayıplerini bildirir. Altıncı bölümde; Suları, cezireleri ve denizleri bildirir. Yedinci bölümde; şehirler ve iklimlerden bahseder. Sekizinci bölümde mescitler ve kiliselerden bahseder. Dokuzuncu bölümde; Hazreti Süleyman'ın tahtı saltanatı bildirilir. Onuncu bölümde; Belkıs'ın tahtı, saltanatı ve Hazreti Süleyman ile buluşması anlatılır. On

birinci bölümde; ömürlerin takdiri beyan edilir. On ikinci bölümde; otlar ve yemişler anlatılır. On üçüncü bölümde; suretler ve bazı yerlerin acayıplıkları anlatılır. On dördüncü bölümde; Simurg-i anka hikâyesi anlatılır. On beşinci bölümde; cıfr ve havadis-i gün ahvali beyan edilir. On altıncı bölüm; kıyamet hakkındadır. On yedinci bölümde; münacat-ı ilahî bulunur (Bîcân, Turc 160:3/B; Çelebioğlu, 1989:50).

Dürr-i Mekkûn Yrd. Doç. Dr. Ahmet DEMİRTAŞ tarafından tıpkıbasım olarak 2009 yılında yayınlanmıştır. Yazma Eserler Kurumu internet kataloğuna göre eserin yurt içindeki ve yurt dışındaki kütüphanelerde 79 nüshası bulunmaktadır. Bu durum eserin çok okunan bir kitap olduğunun göstergesi olabilir.

d) Müntehâ: Eser genel olarak sekiz bölüme ayrılmaktadır. Birinci bölüm tasavvufî olarak yaratılıştan, insan ve derecelerinden , “vücûd”, “gönül”, “sır”, “tecelli”, “âşık”, “ârif” vb. ıstılahların konu edildiği ve her birine temhîd adı verilen on dört bölümden meydana gelmektedir. İkinci bölüm, Fusûs’l-hikem’den tercüme edilmiştir. Bu kısımda yirmi dört peygamber ve bu peygamberin her birinde mündemiç olan hikmetler anlatılmıştır. Üçüncü bölümde rû’yetullâh, vahiy sırları, Hz. Muhammed’in Mekke’den Medine’ye hicreti, Hz. Peygamberin vefatı, Hz. Fâtıma’nın vefatı, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali’nin, Hz. Hasan ve Hüseyin’in vefatları, aşere-i mübeşşere ve esmâ-i hüsnâ konuları işlenmektedir. Dördüncü bölüm Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin Istılâhât-ı Sûfiyye isimli Arapça eserinin kısaltılmış tercümesidir. Beşinci bölüm Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî’nin Menâzilü’s-Sâirîn isimli Arapça eserinden serbest bir tercümedir. Bu bölümde “bidâyât, evbâb, muamelât, ahlâk, usûl, edviye, ahvâl, velâyât, hakâik ve nihâyât olarak on menzil ve her bir menzilde de on makam bulunmaktadır. Altıncı bölümde, Hz. Peygamber’in nübüvveti, iştikâk-ı kamer, Mi’râc, abdest, beş vakit namaz, Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye hicreti, kıblenin Beytül- Makdis’den Ka’be’ye tahvili konuları; namaz, zekât, oruç, hac ve zikrin sırları, cihâd-ı Nebî, vefât-ı Resûl, Hz. Muhammed’e salâvât-ı şerife getirmenin fazileti, ehl-i beyt, ashâb-ı kirâm, Hz. Peygamber’in bütün insanlığa olan üstünlüğü, Peygamberlerin halleri ve faziletleri anlatılmaktadır. Yedinci bölüm; Ferîdüddîn Attâr’ın, Hz. Peygamber soyundan gelen Cafer Sâdık’tan başlayarak doksan yedi zâhid ve sûfinin terceme-i hâlleri ve menkıbelerinin konu edinildiği ilk dönem tasavvuf kaynaklarından olan Tezküretü’l-Evliyâ adlı eserinden aynı isimle derleme niteliğinde bir tercümedir. Sekizinci ve son bölümde kıyamet alametleri; deccâl’in çıkması, Hz. İsa’nın nüzûlü, dâbbetü’l-arz’ın çıkması, güneşin batıdan doğması, tevbe kapısının kapanması, sûr’un üfürülmesi, haşr, yerin ve göklerin tebdili, Cenâb-ı Hakk’ın hitâbı, livâu’l-hamd, şefaât, hesâb, kitâbın verilmesi, mîzân, cehennem ve dereceleri; havz, cennet, cennetteki dört halifenin makamları, insanların ve hayvanların durumları, cennetteki huri, gilmân, nehirler, cennet ehlinin dereceleri anlatılmıştır (Beyazıt, 2008:60).

e) Rûhü’l-Ervâh: Ahmed Bîcân’ın Müntehâ isimli eserinden alınan bölümlerle oluşturulmuş bir kitaptır (Ebem, 2014:51).

f) Cevâhir-nâme: Ahmed Bîcân’ın tek manzum eseri olan Cevâhir-nâme otuz yedi beyitten oluşmaktadır. Eserde zer/altun, yâkût, elmâs, zümrüd, pîrûze, akîk-i yemeni, mercân, kehribâr, lâjüverd, seng-i kudret gibi taşların özellikleri ve bunların faydaları ile ilgili bilgiler vermektedir (Çelebioğlu, 1989:51; Kutlar, 2001:81).

3) Acaib-i Mahlukât:

Ahmed Bîcân’ın 1453 yılında şeyhi Hacı Bayram-ı Veli’nin himmetiyle kaleme aldığı ve on yedi bölümden oluşan eser Zekerriyâ b. Muhammed el- Kazvini’nin aynı isimli eserinin tercümesidir.

3.1.) Eserin Telif Sebebi:

Ahmed Bîcân eserin telif sebebini şöyle açıklamaktadır: “... Gönümde birşey zuhûr itdi ki cemî mahlukâtın bazı acâyibin elden geldiği kadar bir yere cem iyleyem. Hususen İskender zamanında cihân hekimleri cem olub arşdan tâ ferşe varınca ne kadar acâyib ve garâyib var ise beyân itmişler idi. Ancak lisânları gayrı lisân olmağla İmâm Şâfi rahmetullahi aleyh zamanında Arabî lisân üzere tercüme buyurdular. Bu kitâb dahi Arabî lisân olmağla vilâyetin câhilleri intifa idemezlerdi. Vakta ki semânın ve arzın ve berr u bahrin acayibi bunda cem olmuşdur. Ben dahi Gelibolu şehrinde olurdum ki berr u bahrı câmi idi. Siyemmâ ki benim ruhum bahra ve cismim berre benzerdi. Şeyh Hâcî Bayram-ı Velînin ali himmetiyle istianet idüb acâib-i mahlukâtı Türkîye tercüme idüb bir yere cem iyledim ve ismini acâib-i mahlukât koydum. Ümid iderim ki okuyanlar Ahmed Bîcânı duâ-ı hayr ile yâd ideler...”, “... Murâd iyledim ki esrâr-ı mahlukâtın bazısını beyân idelim tâlib olanlar andan esrâr-ı ilahiye yol bulalar...” (Bîcân, 06TBMM1251/2: vr.2/A-B).

3.2) Eserin Nüshaları:

Yazma Eserler Kurumu katalogunda (www.yazmalar.gov.tr) yapılan arama neticesinde yurtiçindeki ve yurt dışındaki kütüphanelerde esere ait 42 nüsha tespit edilebilmiştir.

3.2.1) Türkiye'deki Kütüphanelerde Bulunan Nüshaları

Bulunduğu Yer	Arşiv Numarası	İstinsah Tarihi
Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Ba 1870/6	
Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 1642	
Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi	06 Hk 3631	
Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi	07 Tekeli 775	1023 (1613)
Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi	07 Tekeli 2184	
Burdur İl Halk Kütüphanesi	15 Hk 478/4	1023 (1613)
Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi	19 Hk 3169/1	1056 (1645)
Erzurum İl Halk Kütüphanesi	25 Hk 2340/1	
Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi	32 Ulu 139/2	
İstanbul Süleymaniye Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Y-127/8	
İzmir Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	1790/2	
Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 2126/2	
Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 3896	
Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi	Râşid Efendi 26098	
Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 5245/1	
Konya İl Halk Kütüphanesi	42 Kon 5245/1	
Konya Koyunoğlu Müzesi ve Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	10754/1	
Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi	43 Va 1617/5	1180 (1765)
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 8560	
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 8110/1	
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 6589/1	993 (1585)
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 2757	
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 8560	1241 (1825)
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 8110/1	1077 (1666)
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 6589/1	993 (1585)
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu	06 Mil Yz A 2757	
Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi	50 Ür 110	
Süleymaniye Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu	34 Sü-Tarlan 100	

Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Yz. A 142/2	
Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi	06TBMMMM1251/2	
Zeytinöglu İlçe Halk Kütüphanesi	43 Ze 386	
Zeytinöglu İlçe Halk Kütüphanesi	43 Ze 473/5	
Zeytinöglu İlçe Halk Kütüphanesi	43 Ze 689/2	

3.2.2) Yurtdışındaki Kütüphanelerde Bulunan Nüshaları

Bulunduğı Yer	Arşiv Numarası	İstinsah Tarihi
Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Ms.or.oct.2726	
Avusturya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	A. F. 480 (84)	
Avusturya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	N.F. 158	
Bosna-Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	R.956	1197 (1782)
Bosna-Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	1159	
Fransa Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Turc 160	
İngiltere Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Sloane 4088	
İtalya, Venedik Marciana Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Orientali No:99	
Kazan Devlet Üniversitesi Fennî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	T 1712	1255 (1839)
Mısır Kahire Hidiv Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	9944	
Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Vat. Turco 269	1065 (1655)
Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	Borg. Turco 27	

3.3) Eserin Muhtevası:

1. Fası: Felekler

Bu fasılda Kamer, utârid, zöhre, şems, merih, müşteri, zahl, sevâbet ve a'zam isimli yıldızların mekânları, büyüklükleri, ayın halleri, kendi etraflarında dönüş süreleri anlatılmaktadır. Müellife göre güneş padişah, yıldızlar leşker, kamer vezir, utârid kâtib, merih musâhib ve zöhre hüddâm, müşteri kâdî, zahl hazinedar gibidir.

Güneşin dünyaya göre konumunu anlatan müellif, dünyaya yaklaşması ve uzaklaşması durumunda neler olabileceğinden de bahsetmiştir.

2. Fası: Semâvâtta olan Ferişteler

Bu fasılda Ruhü'l Emin, İsrâfil (a.s.), Cebrâil (a.s.), Mîkâyil (a.s.), Azrayil (a.s.), Kiramen Kâtibin, münker ve nekir gibi meleklerin isimleri geçmektedir. Bu meleklerin büyüklükleri, şekilleri ve görevleri anlatılmıştır.

3. Fası: Fî eyyâm

Haftanın günleri ve bu günlerde gerçekleşen önemli olaylar anlatılmıştır.

4. Fası: Fî eşhûr

Bu fasılda Muharrem, Safer, Rebî'ul-evvel, Rebî'ul-âhir, Cemâzil-evvel, Cemâzil-âhir, Recebü'l Ferd, Şa'bân, Ramazan, Şevvâl, Zilka'de, Zilhicce ayları ve bu aylarda gerçekleşen olaylar anlatılmıştır.

5. Fası: Yeller (Rüzgârlar)

Bu fasılda rüzgârlar ve esiş yönleri ve esiş yönlerine güneşin etkileri anlatılmıştır.

6. Fası: Sular

Bu fasılda suların yaratılış sebebi tatlı ve acı sular, acı suyun nasıl oluştuğu, acı ve tatlı suyun faydaları anlatıldıktan sonra bahr-ı muhit, bahr-ı frenk, bahr-ı faris, bahr-ı kulzüm, bahr-ı berber, bahru'l mağrib ve bahru'l hazar, bahr-ı zenc, bahr-ı hind isimli denizler, bu denizlerde yaşayan, balıklar, çıkartılan taşlar ve yine bu denizlerde bulunan adalar bu adalarda yaşayan acayip şekilli insanlar, hayvanlar, ağaçlardan bahsedilmiştir.

7. Fası: Fî turâb

Bu fasılda dünyanın yumurta içindeki sarı gibi yuvarlak olduğu ve çerh gibi döndüğünden, dünyanın dört bölük olduğundan (rub'-i şimâl, rub'-i arabi, rub'-i şarki, rub'-i muharref) bahsedilmiştir.

8. Fası: Fî fevâ'idü'l Cibâl

Bu fasılda Ebu Kubeys, Endülüs yakınındaki ismi verilmemiş bir dağ, Türkistanda bulunan Zeng Dağı, Cebel-i Semerkand, Cebel-i Sû, Cebel-i Mercân isimli dağlar efsanevî bir dille anlatılmışlardır.

9. Fası: Fî rub'-i Meskûn

Bu fasılda nehirlerden bahseder. Ceyhun Nehri, Fırat Nehri ve Nil Nehri'nin kaynakları ve döküldükleri denizler hakkında bilgi verir.

10. Fası: Suların Tabiatları

Suların sıcaklıklarının ve soğukluklarının sebebi anlatılır. Ayrıca bazı çeşmelerle ilgili efsanevi bilgilere yer verilmiştir.

11. Fası: Fî ma'den

Bu fasılda madenler hakkında bilgi verilmiştir. 7 çeşit maden olduğu bildirilmekle birlikte bu madenler; altın, gümüş, bakır, kalay, demir, kurşun, tûc (tunc)'dur. Bahsi geçen tüm madenlerin kibrit ve zibek'den hasıl olduğu, oluşum sırasında yaşanan bazı farklılıkların madenin cinsini belirlediği anlatılmıştır.

12. Fası: Fî ahcâr

Bu fasılda taşların neden hâsıl olduğu, renklerinin kaynakları ve insanlara faydalarının ne olduğu anlatılmıştır. İsfidâc, zâc, sırça, şab, sedef, akık, kehribâr, lacivert, mıknaş, yakut, zibek, kibrit, anber fasılda adı geçen taş çeşitleridir.

13. Fası: Fî nebâtât

Tohumun ağaca dönüşmesi, ağaçların yapraklarını dökmesinin sebab-i mucibesi anlatıldıktan sonra turunç, elma, incir, innâb, serv ağacı, fülful, şeker kamışı, hurma ve gül gibi nebatatın faydaları anlatılmıştır.

14. Fası: Fî Hayvanat

Allah'ın hayvanata verdiği hiss-i hayvaniyyenin öneminden bahsettikten sonra, her birine verilen yetenekler ve hayvanatın insan emrine verildiği anlatılmıştır.

15. Fası: İnsan

Allah'ın insanı havass ve bâtın ile müşerref eylediği, nefis-i nâtıkayı insanda sakın eylediği, akılla donatıldığı anlatıldıktan sonra insanın sahip olduğu yetenekler bakımından hangi hayvanlara benzediği anlatılmıştır.

16. Fasil: İnsanın diğer halleri

Bu fasılda insanın anne karnında geçirdiği aşamalar ve bulunduğu pozisyonun sebab-i hikmeti anlatılır. Daha sonra cima ve nikâh bahsine geçerek Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in cima sırasında okunmasını tavsiye ettiği dualardan bahsettikten sonra çocuğun erkek veya dişi olmasının sebepleri, cima ederken yapılmaması gereken şeyler ve bunları yapmanın sakıncaları anlatılmıştır.

17. Fasil İnsanın bir keyfiyeti dahi zahir ve batından mürekkebe olduğu

Bu fasılda baş, göz, kulak, ağız, burun, göz kapağı, kirpikler, damak, dudaklar, azı dişi, dil, bıyık, sakal, kaş, yemek borusu, boyun, eller ve parmaklar ve bunların işlevleri anlatılmıştır.

Sonuç:

Acaibü'l Mahlukat İslami edebiyatta coğrafya ve kozmografya ile ansiklopedik bilgileri derleyen ortak yapıtlardan bisidir. Kazvini'nin bu alandaki eserinin tercüme yoluyla Farsça'ya ve Türkçeye pek çok çevirisi yapılmıştır. Bu tercümelerin örneklerinden birisi de XV. yüzyılda Osmanlı toplumunun yetiştirdiği önemli aydın ve mutasavvıflardan olan Ahmed Bîcân'a aittir. Kazvini'nin aynı isimli eserinin tercümesi olan Acaib-i Mahlukât döneminin sevilen eserleri arasında bulunur. Halkın bu esere ilgi göstermesinde Ahmed Bîcân'ın sade ve anlaşılır üslubu etkili olmuştur. Genellikle rivayetlere dayanan eserde birçok batıl inanç örneği bulmak mümkündür. Bu sebeple bilimsellikten uzak olan eser, döneminin dil ve kültür özelliklerini yansıtmaları bakımından önem taşır.

Kaynakça:

- Ahmed Bîcân, Acâ'ib-i Mahlukât, 06 TBMM MM 1251/2 nolu nüsha
 Ahmed Bîcân, Envarü'l Aşıkîn (Aşıkların Nurları), Tercüman 1001 Temel Eser, 1975, İstanbul
 Ahmed Bîcân, Envarü'l Aşıkîn, İstanbul, 1883
 Ahmed Bîcân, Dürr-i Mekkûn, Fransız Milli Kütüphanesi, Turc 160 nolu nüsha
 Çelebioğlu Amil, "Ahmed Bîcân", DİA, C:2, s:49-51
 Çelebioğlu Amil, "Yazıcı Salih ve Şemsiyye'si", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Dergisi, Sayı 1, Erzurum 1976, s.171-218.
 Beyazıt Ayşe, Ahmed Bîcân'ın "Müntehâ" isimli Süsüs Tercümesi Işığında Tasavvuf Düşüncesi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008
 Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, (Hazırlayan: A. Fikri YAVUZ - İsmail ÖZEN), Meral Yayınları, İstanbul, C:1, s: 32
 Kutlar Fatma S., "Ahmed-i Bîcân'ın Manzum Cevâhir-Namesi", Milli Folklor Dergisi, 7 (49), Bahar 2001, 81-86
 Yazıcı Gülgün, Yazıcı Mesut, "Gelibolu'da Sufi Mezar Taşları ve Tasavvuf Kültürü", Gelibolu Değerleri Sempozyumu, 27 - 28 Ağustos 2008, s. 141-166
 Kızıler Hamdi, "Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi", (OTAM) Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 2012, sayı: 32, s: 67-80
 KARA Mustafa, XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar, İslâmî Araştırmalar, 1999, cilt: XII, sayı: 2, s. 130-148
 Uzun Mustafa, "Envarü'l-Aşıkîn", Diyanet İslam Ansiklopedisi, c: 11, s: 258-260
 Şimşek Selami, "Avrupa ile Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu'da Tarikatlar ve Tekkeler", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Konya, 2007, sayı: 22, ss. 251-310
 Ebem Siyabend, "Ahmed Bîcân'a Atfedilen Bir Eser: Rûhü'l - Ervâh", Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, XIV/1 (Yaz 2014), s:49-74
 Günaydın Yusuf Turan, Bir Tasavvufî Terâcim-i Ahvâl Müellifi İmamzâde Salih Saim (Unor) ve Terâcim-i Ahvâl-i Evliyâ'sı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD), XLVI, 2005, s. 131-151

Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Yazarların Romanlarında Tevfik Fikret Tesiri *

The Influence Of Tevfik Fikret On The Early Republican Authoresses

Tuba YILMAZ **

Öz:

Tevfik Fikret, Türk edebiyatında kendi döneminde olduğu gibi, kendisinden sonra da ses getirmeye devam eden önemli isimlerden birisidir. Ölümünün ardından özellikle politik duruşu ile gündemde kalmayı sürdüren ünlü şair, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazdıkları romanlarla modernleşmenin öncülerinden olan önemli isimlere tesir eder. Sosyal hayattaki değişimin pek çok farklı yüzüne ayna tutan erken dönem Türk romanlarında Fikret'in sadece yazdığı şiirlerle yer almaması dikkat çeker. Onun etkisi şairliğinden öte, bir "yol gösterici" niteliğindedir. Bir nesli düşünceleri ile yönlendiren Tevfik Fikret, kimisine göre ideal bir rehber olmuştur. Sekülerleşmenin zaman zaman ağırlığını hissettirdiği Cumhuriyet'in ilk yıllarında bazı kadın yazarların romanlarında Fikret'e yüklenen misyonun bir "yol gösterici"den bir adım daha öteye taşınıp bir "peygambere" dönüştüğüne şahit oluyoruz. Öyle ki, yeni kurulan devletin yeni nesillere gösterdiği pek çok yolda onun izlerine rastlamak mümkündür. Kadın haklarından, dejenere tiplerin yorumlanışına, romanlardaki tiplerin kurgulanışından, İstanbul'a bakışa kadar bir çok konuda Fikret'in yaklaşımına rastlarız.

Bu makalede, Tevfik Fikret'in şiirlerinden hareketle kadın yazarlar üzerinde nasıl bir etki oluşturduğunu ele almaya çalışacağız. Çalışmamızda romanlarda geçen Tevfik Fikret okumaları, dinî temayülün şairin etkisi ile nasıl bir değişime uğradığı, İstanbul – Ankara ayrımında Çankaya'nın nasıl bir dinî sembole dönüştüğü gibi konular üzerinde durmaya çalışacağız. Makalede, erken dönem Cumhuriyet yazarlarından Şükûfe Nihal, Nezihe Muhiddin, Halide Nusret Zorlutuna ve Halide Edip Adıvar gibi isimlerin romanlarına değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tevfik Fikret, Kadın Yazarlar, Romanlar, Cumhuriyet, Modernleşme.

Abstract:

Tevfik Fikret was one of the important names for Turkish Literature who continued to create a tremendous impression not only during his life, both also long after his death. Remaining as a driving

* Makalenin argümanları yüksek lisans tezine dayanmaktadır. Bkz. Tuba Yılmaz, "1923-1940 Arası Kadın Romanlarında Kadın ve Cumhuriyet", F.Ü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.

** Doktora öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Yeni Türk Edebiyatı A.B.D. tuba.yilmazz@hotmail.com.

force with his political standing he continued to influence the significant names of the early literary pioneers of the republican era. It is noteworthy that Fikret's impact is not only on the Turkish poetry but also at the same time on other authors who wrote on the changing face of the social life. His influence is well beyond poets and authors, according to some; he is a beacon in social and political change. In the early republican era, we see him portrayed as a prophet of secularism in some women's novels. We find traces of his influence in the new society of the new Republic, ranging from the evaluation of women's rights to degenerated social types, the perception of Istanbul as well as the fictionalization of characters in a novel.

In this article we will try to inquire the influence of Tevfik Fikret on women's novels with the reference to his articles and philosophical writing. In our study, we will focus on Fikret's these years religious perceptions start to change partly due to his effect. In the dichotomy of Ankara and Istanbul, the presidential palace in Cankaya starts to convert to a religious symbol. We will focus on the early Republican writers such as Şükûfe Nihal, Nezihe Muhiddin, Halide Nusret Zorlutuna and Halide Edip Adıvar.

Keywords: Tevfik Fikret, Authoresses, Novels, Term of Republic, Modernism.

Giriş

Ahmet Hamdi Tanpınar; “benim için bir şairden ziyade kahramandır” (Tanpınar 1944:3) sözleriyle tanımladığı Tevfik Fikret'in kahramanlığını iki şekilde yorumlar: Edebî açıdan değerlendirdiğinde, Fikret'in eserini icra etmeye başladığı yıllarda edebiyatımızın bir iki canlandırma teşebbüsü dışında, verimsiz bir süreçten geçtiğini belirtir. Bu dönemde, edebiyat sahasında Namık Kemal'in başlattığı yenilik hareketi onun ölümünün ardından sekteye uğramıştı ve bu alanda kısır birtakım tartışmaların ötesinde durgunluk hâkimdi. Bu bağlamda, Fikret'in şiiri, ağır tamlamalardan oluştuğu yönünde eleştirilse de, dilde yeniliğin, canlanmanın kapısını aralaması hasebiyle önem arz eder. Onun şiiri, sadece edebî açıdan kendisinden sonra gelen nesli etkisi altına almaz. Yaşadığı dönemin istibdadına karşı şiiri Namık Kemal sonrasında ilk politize eden isim olarak kabul edilmesi şiirin farklı bir mecrada mücadele aracı olarak kullanılmasına yol açar. Tanpınar'ın, Fikret'i şairden öte kahraman olarak görmesinin altında yatan sebep de bir yönüyle edebiyat sahasındaki hareketliliğe zemin hazırlamasından, bir yönüyle de onun “şiirin bir zaman sadece melûl besteler çıkaran ferdi melânkolisini tam lâzım olduğu bir zamanda bir cemiyetin ıstırap ve ümitlerine tercüman” (Tanpınar 1944:3) yapmasından kaynaklanır. Tanpınar'ın kahraman olarak nitelediği Tevfik Fikret, edebiyatımızın birçok şair ve yazarı için bir şairden çok daha ötesini temsil eder. Tevfik Fikret'in ehemmiyetini ortaya koymak açısından bu isimler üzerinde kısaca durmak gerekirse bunlardan birisinin de Yahya Kemal olduğunu söyleyebiliriz.

Tevfik Fikret'le 1912 yılında tanıştığını belirten Yahya Kemal, kendisi üzerindeki tesirini; “On seneden beri şiirlerine âşinâ idim. Kendi neslimin bütün çocukları üzerinde olduğu gibi, rûhumda, ahlâkımda, zevkimde, lisânımda, san'atımda en büyük tesîri o icrâ etmişti. Şark âleminde kafamı o çıkartmıştı. Bir müddet onun kâinâtına kalmıştım”(Beyatlı 2010:6) sözleriyle dile getirir. Yahya Kemal' Paris yıllarına kadar Fikret'in etkisi altındadır, bu yıllardan sonra kendi şiirini bulur. Fikret'in önemine hatıralarında yer veren isimlerden Yakup Kadri; “Tevfik Fikret, benim gözüme, yalnız Edebiyat-ı Cedide çığırının önderi değil, bu memlekette hür düşüncenin, insanlık ve medeniyet yolunun akıncılarından biri olarak görünmeye başlamıştı ve o zamanlar bizim özlediğimiz, beklediğimiz *Büyük Adam* da bu vasıfları taşıyandan başka bir kişi değildi” (Karaosmanoğlu1990: 201) ifadelerini kullanarak Fikret'in cemiyet hayatında nasıl bir boşluğu doldurduğunu dile getirir.

Halit Ziya, Fikret'in kendisi üzerindeki tesirini dile getirirken şairi; “sanat alınyazımın edebiyat hayatlarına en çok bağlı olacağı” (Uşaklıgil 1936:8) iki kişiden birisi şeklinde nitelendirir. Ali Ekrem Bolayır; “Onu görmek, onu sevmek demektir” (Bolayır 1991:439)

Yusuf Ziya Ortaç, Tevfik Fikret'in kendi nezdinde değerini şu sözlerle belirtir; “sanatta dev, hayatta dev, ahlakta dev” bir insandır. Ortaç'a göre; divan edebiyatının “köhne” geleneklerini yıkan Fikret olduğu gibi, Yahya Kemâl'in de varlığını ona borçlu olduğunu savunur. (Ortaç1960:75)

Abdülhak Şinasi Hisar, en çok inandığı hocası olduğunu söylediği Fikret'in, Nâmık Kemal ile mukayesesini yapar: “Nâmık Kemal nasıl edebiyatımıza hem âlî bir vatan ve hürriyet aşkı getirdi ve rûbâbında nasıl -belki garbdan aldığı- yeni ve tennan Tunçdan bir tel üstüne vatan duygusunu çaldıysa; Nâmık Kemal, nasıl eski vatanın bütün rûhunu çalan bir nuvbet borusu gibi hazîn ve muhrîk, ateşin seslerle kalbimizi uyandırdıysa, Fikret de garbın irfânından edebileceği istifâdeyi kendi kıblesinin yerini yavaş bulduran bir hamle, bir ilhâm ile: Rûbâ-ı Şikeste'sine yeni bir tel ilâve etti. Ve küçük âhenkdâr rûbâb üstüne lâdîni bir insâniyet, beşerî bir fazîlet ve mes'ûd bir medeniyet mefkûrelerinin dolgun mefhumunu, his ve füsununu, aşkı ve alâkasını teganni ve lisânımıza bu kelimelerin, bu fikirlerin güzelliklerini nefh etdi (Hisar 2005:151,152) tespitlerinde bulunur. Hisar'ın bu ifadeleri arasında yer alan “lâdîni bir insâniyet, beşerî bir fazîlet ve mes'ûd bir medeniyet mefkûreleri” dikkat çekicidir. Zira bizce, Fikret'in getirdiği yenilikler arasında en önemli hususlar; lâdîni bir insâniyet, beşerî bir fazîlet ve mes'ûd bir medeniyet mefkûresidir. Tüm bunlar, bu topraklar ve bu topraklarda yaşayan insanlar için yeni kavramlar olduğundan, şairin fikirleri onun dönemindekileri olduğu gibi, kendisinden sonraki nesli de tesiri altına almıştır. Hisar, onun bu yenilikçi yönünden hareketle; “Fikret bir ihtilâl ve beşeriyet şâiri oldu” (Hisar 2005:152) ifadelerini kullanarak Tevfik Fikret'in önemine vurgu yapar. Fikret'in sanat alanında getirdiği yeniliklere eşlik eden şair ve yazarlar onun bu alanda araladığı kapıdan ilerlerken, politize edilen sanatsal yönü ise şüphesiz aksiyona dönüşmüş bir siyasî hareket ile gerçekleşecekti. Bu bağlamda, bu vazife genç siyasetçilerini.

Birçok şair ve yazarı etkisi altında bırakan Tevfik Fikret'in, politikacılara da farklı bir bakış açısı kazandırdığını söylemek mümkündür. Yakup Kadri hatıralarında, bir “kurtarıcı”nın beklendiği Osmanlı'nın sancılı yıllarında Tevfik Fikret'in tam da hayalini kurduğu kişinin Mustafa Kemal olduğunu belirtir (Karaosmanoğlu 1990:212). Meseleye Mustafa Kemal cihetinden (biyografisi) yaklaştığımızda, ulaştığımız veriler Yakup Kadri'yi haklı çıkaracak niteliktedir. Nitekim kendisinin gerek gençlik yıllarında gerekse ilerleyen süreçte Tevfik Fikret'in etkisinde kalışı bu iddiayı doğrular.

“Mustafa Kemal XVI. Kolordu Komutanı iken anı defterindeki kayıtlarına göre, 49 günde şu kitapları okumuştur: Namık Kemal'in “Osmanlı Tarihi”, Mehmet Emin Yurdakul'un “Türkçe Şiirler”, Tevfik Fikret'in “Rûbâb-ı Şikeste”, George Fonsegrive'in “Felsefe” ve Alphonse Daudet'in “Sapho'su”. İlk üç kitap, vatan ve özgürlük kavramlarını yeni kuşaklara aşılarmış olan Namık Kemal, Osmanlılık yerine Türklüğü ve Türk duygusunu dile getiren ulusal şair Mehmet Emin Yurdakul ve insanlığı yükseltmeyi hedefleyen Tevfik Fikret'e aittir. Atatürk'ün vatan, özgürlük, Türklük ve insan sevgisi konularındaki fikri temellerinin kaynağında farklı kişi ve yayınların yanında bu üç yazarın önemli etkisi olmuştur” (Taş 2010:77). Bu isimler arasında Namık Kemal ve Tevfik Fikret'in önemli bir yeri vardır. Kendisinin askeri lise yıllarında, dönemin diğer gençleri gibi Namık Kemal'in *Hürriyet Kasidesi*'ni gizli okuduğu bilinir. Bu şairden hürriyet fikrini alan Mustafa Kemal, onun bu fikrine ilaveten olgun bir şiir anlayışının yanı sıra vatan, millet, hak, adalet, vicdan hürriyeti gibi kavramları Tevfik Fikret'ten alır. Zira düşünce alanında kendisi üzerinde en çok etki bırakmış kişinin Tevfik Fikret olduğuna, O'nun *Sis*, *Tarih-i Kadim* ve *Ferda* gibi manzumelerini sık sık okuduğuna hatıralarında rastlarız (Karal 1980: 9). Fikret'in etkisini Mustafa Kemal'in 1908'de Şanlı Ordu Gazetesi'nde yayımlanan “Kaside-i İstibdat Yahut Kırmızı İzler” şiirinde görmek mümkündür. Bu şiirde Fikret'in üslubu ile kendisinininkinin adeta iç içe geçmiş derecede benzerlik arz ettiği görülür:

Kaside-i İstibdat Yahut Kırmızı İzler

Bir köhne kadit, parçası, bir çehre-i menhus,
 Zulmetler içinde müteredit, mütelâşi.
 Daim mütefekkir görünen, kendine mahsus
 Efkârı sakimane ile âleme karşı.
 Ateş saçarak etmede her gün bizi tehdit,
 Âmalî harisanesini eyledi tezyit...
 Gördükçe bu mazlumlarını, sinesi mağrur,
 Tırnaklarını aileler kalbine saplar;
 Mağdurlarının her biri bir kûşede ağlar.
 Katlandı vatan görmeğe evlâdını makhur...
 Birçoklarımız mahpes ü menfada süründük.
 Ey gazii ! Mecruhu vega dideye döndük.
 Ey kanlı eliyle vatan âmaline hail,
 Ey enmilei sürbu cinayata delâil
 Teşkil eden ey köhne kadit, katili efkâr,
 Ey katili şübbanı vatan, katili ahrar,
 Ey varlığı bir millet için bâdii zillet,
 Ey çehresi ifrite veren dehşeti vahşet,
 Zindanları, menfaları, mahpesleri doldur,
 Zinciri esaretle bütün hisleri dondur.
 Tesmimi nefes, nefyi ebet, sonra denizler...
 Her girdiğin evlerde durur kırmızı izler...
 Kâbus-i hiyanetle vatan can çekişirken
 Timizi dendanı harisin kemirirken
 Bir gün Rumeli dağları envara boyandı;
 Hürriyetin enfası ile herkes uyandı. (Yücebaş 1959: 71)

Yukarıdaki şiirde Namık Kemal'den de izler göze çarpar. Ancak kullanılan kelimelerdeki öfke ve bu kelimelerle kurulan yapılar daha çok Fikret'i andırır. Mustafa Kemal'in, Tevfik Fikret'e verdiği öneme değinecek olursak, kendi söylemleriyle de bu hususu dile getirmesi dikkat çeker. Öyle ki "Fikret kimdir biliyor musunuz? O'nu tanıyanlar, benim ne yapmak istediğimi kavrayacak kimselerdir" (Karaalioğlu1984:158) sözü, kendisiyle Fikret'i özdeşleştirdiğini açıkça ortaya koyar niteliktedir. Siyasî mecrada gerçekleştirdiği yeniliklerin de ruhunu Fikret'ten aldığını söyleyen Mustafa Kemal, bu yönde, "Ben inkılâb ruhunu ondan aldım" demiştir (Karaalioğlu1984:150).

Çankaya'da tertip edilen bir yemekte, davetlilerden birisi, Fikret'in iyi bir şair olmadığını söylemek üzereyken Mustafa Kemal öfkelenir, Fikret'in bazı dizelerini okur ve ilave ederek; "O, karanlıklar içinde bir nur gören ve halkını o nura doğru götürmeye çalışan Fikret bu feryadı koparıırken, sizler nerelerdeydiniz? Niçin içinizden kimse O'nun gibi feryat etmedi? Ben Fikret'e yetişemedim. O'nun sohbetinden istifade edemedim... Fakat O'nun bütün eserlerini okudum. Birçoğu da ezberimdedir. O, hem büyük bir şair, hem de büyük bir insandır. Efendiler! Zaten parmakla gösterilecek kadar az olan büyük adamlarımızı küçültmeye kalkışmayalım" (Karaalioğlu1984:154). Mustafa Kemal'in Tevfik Fikret'i bu kadar şiddetli savunması gelecek nesillerin onu referans alması hasebiyle oldukça önemlidir.

Buraya kadar Tevfik Fikret'in şairler ve yazarlar üzerindeki tesirine değinmeye çalıştık. Bundaki gayemiz, Fikret'in dönemin önemli isimleri üzerinde oluşturduğu etkiye dikkat çekmekti. Bu isimler dışında, bahsi geçen kişilerden en önemlisi hiç şüphesiz Mustafa Kemal'dir. Tevfik Fikret'in kendisi üzerindeki müspet izlenimleri Cumhuriyet'in kadın yazarlarında da görülür. Şöyle ki Osmanlı'nın son yıllarına, Cumhuriyet'in kuruluş safhalarına şahitlik eden bu kadınlar, Cumhuriyet'in ilanı ile toplumun öncüsü olma, kadına önderlik etme rolünü üstlenirler. Tanzimat'tan itibaren başlayan kadının yenileşme

serüveni Cumhuriyet’le birlikte resmi ideolojiye dönüşür. Bu bağlamda kadının görevi, “iyi eş, iyi anne ve Cumhuriyet’in sadık bekçisi” olarak belirlenir. İdeal kadını inşa sürecinde örnek teşkil edecek ideal fikirler Fikret’in fikir dünyasında mevcuttu. Mustafa Kemal’in de övgüyle söz ettiği bu şair, kadınlara pek çok alanda bir ‘yol gösterici’ oldu. Özetle kadınlar, Fikret’in fikirlerinden, kadın hakları, İstanbul’a bakış açısı, siyasî ideoloji, dinî temayül, dejenere kadın tipleri gibi konularda yararlandılar. Tevfik Fikret’in erken dönem Cumhuriyet yazarları üzerindeki tesirini çeşitli alt başlıklarda ele alabiliriz.

A.Ölen Kardeşe Mersiye ve Kadına Yaşama Hakkı

Tevfik Fikret’in, üç çocuk annesi kız kardeşi Sıdika Hanım, izdivacından on sekiz yıl sonra aniden hayata gözlerini yumar. Kendisinin ölüm haberi şaire, akşamın geç vakti ulaştırılır. Bu ani ölüm karşısında şair, “kardeşinin öldüğü gece, ağlaya ağlaya *Hemşirem İçin* (1901) şiirini kaleme alır” (Eşref 1918,110). “Fikret’in kız kardeşi, *Servet-i Fünun* yazarlarından Müftüoğlu Ahmed Hikmet’in kardeşi Refik Bey ile evlenmiştir. *Rûbab* şairi kız kardeşinin ölümünü Refik Bey’in ona karşı çok kötü davranmasından bildiği için şiirde ağır bir dil kullanmış, bundan dolayı Ahmed Hikmet ile araları açılmıştır”(Kaplan 2005,131). Esasen, eceliyle ölen Sıdika Hanım’ın üzüntüsü Fikret üzerinde derin izler bırakır. Öyle ki eniştesinden intikam almak için sert ifadelerle yer verdiği *Hemşirem İçin* de öyle kudretli bir söyleyiş gerçekleştirir ki bu eser hem döneminde hem de sonrası için hâfizalarda son derece trajik bir tesir bırakmıştır. Eseri okuyanlar, şairin kardeşinin kocası tarafından öldürüldüğünü bile düşünecek olur. Her şey bir tarafa zaman içerisinde şiir adeta Fikret’in olmaktan çıkar ve şairin kadınlar hakkında yazdığı mısralar feminist kadınların sloganına dönüşür. Bu şiiri, genel olarak Fikret’in kız kardeşine karşı duyduğu sevgiyle ismini zikretmeden eniştesine karşı taşıdığı nefreti ihtiva etmekle beraber, özelde ise kadın ve kadının kaderiyle ilgili mısraları içerir.

“Elbet değil nasîbi mezellet kadınlığın,
Elbet değil melekliğin ümmîdi zulm ü şer,
Elbet sefil olursa kadın, alçalır beşer;
Lâkin bugün hep onlara ‘âid yığın yığın
Endîşeler, kederler, eziyetler, iğneler!

Bî- çâre kardeşim, ezilip bittin, öyle mi?
En sonra ezdiler seni, öldürdüler seni
Ben yıkmak istedim yapılıırken bu medfeni,
Lâkin hatâ bırakmadı: Muzlim, cehennemî
Bir kuvvetin elinde müzehher fakat denî” (Tevfik Fikret 2005: 290)

Şiirin bir bölümünü oluşturan yukarıdaki kısım, kadın yazarların eserlerinde kullandığı, kendilerine referans noktası olarak belirlediği mısralardır. Kardeşine mersiye, eniştesine yönelikse hiciv mısraları içeren bu şiirde Fikret, “küçük yaşta evlendirilen genç kızların aile saadetlerini tatmadan yok olmaya mahkûm edilmelerini söyler ve bu yavruları böylesine ezen zihniyete lânet okur” (Parlatır 2012: 54). Şiirde vicdanlara seslenip kardeşinin evli kaldığı on sekiz yılın hesabını soran “Şu onsekiz senelik dehşet-i mezâhimini” mısraı ve tabii ki şiirin geneli, kadın yazarların eserlerinde evlilik meselelerine konu olur. Bu şiir ya da bir yönüyle mersiye zamanla Sıdika Hanım’ın zatında tüm kadınlara söylenmiş bir hale bürünür. Kadının konumunun tartışıldığı bu yıllar ve sonrasında Cumhuriyet’in ilk yıllarında akla gelen isim olan Fikret’in başka şiirleri de kadın meselesine dayanak teşkil edecek niteliktedir. Örneğin şairin *Nesrin* şiirinde genç bir kadının maddi zorluklar nedeniyle kötü yola düşmesini konu alır. Ancak şiirde dikkat çeken husus, bu kadının çeşitli zaruretler neticesinde erkeklerin zevklerinin oynacağı olmasından dolayı hayata duyulan nefret ve şairin acıma duygusunun öne çıkmasıdır. Şairin Nesrin’e acıması yine değerlendireceğimiz yazarlarda Fikret ile ortak noktada birleştikleri bir husustur.

Bu yazarlar, düşmüş kadınları, tıpkı şair gibi içinde bulundukları şartlar nedeniyle cezalandırmaz. Asıl öfke mütemadiyen hayatın kadına sunduğu şartlara yöneliktir. Nitekim bu şiirde de Nesrin, küçük bir kızın kendisi gibi bu yola düşmesinden endişe ederek hem kendisini hem de kızı bu hayattan kurtarır. *Sisli Geceler* (1923) romanında Meclâ'yı yazar kurtarır. Bu romanda sadece Mecla değil Leman da yaşadıklarından dolayı suçlu görülmez. Nitekim her ikisini kandıran Tâlât'ı öldüren Lemân suçlu duruma düşürülmez, Çöl Güneşi (1933)'nde Feriha, *Zeyno'nun Oğlu* (1928)'nda Mazlume yazarın kurtardığı kişilerdir.

B. Hayal- Hakikat Arasında Kadın Tipleri

Genel olarak Servet-i Fünûn edebiyatı topluluğunda, özelde ise Tevfik Fikret'in şiirlerinde hayal ve hakikatin önemli bir yeri vardır. Hakikat karşısında sığınılan bir liman olan hayale yönelim, zamanla bu edebiyatın “marazî”, “içe kapanık”, “kaçış” gibi kavramlarla anılmasına zemin hazırlar. Aslında bu topluluğun en önemli ismi olan Fikret'in edebiyat tanımına bakacak olursak, kendisinin bu sanatı; “Edebiyât-ı hâzıra nakıs değil, hasta; ince, sâri bir hastalık ki kurbanının bütün uruk-ı hayatında mündemiç; sanki hasta bizzat hastalıktır” (Parlatır 2012: 29,30) sözleriyle tanımlaması onun ve topluluğun diğer mensuplarının psikolojisini ortaya koyar niteliktedir. Biz burada, bu psikolojiden çok hayal ve hakikatin eserlerde nasıl konu edildiği üzerinde durup, bu yaklaşımın roman kahramanlarının şekillenmesindeki rolü üzerinde durmaya çalışacağız.

Rübâb-ı Şikeste'nin ilk şiiri olarak karşımıza çıkan *Sühâ ve Pervîn* (1897) tabiatın ortasında görüşen iki aşkın konuşmalarını konu alır. Hayal ve hakikatin konu edildiği şiirde erkek olan Sühâ hayali, kadın ise hakikati temsil eder. Bu şiir üzerine çeşitli edebiyat çalışmaları dâhilinde uzun tahliller yapılmıştır. Biz burada, hayal ve hakikatin temsil ettiği kişilere ve renklere dikkat çekmek istiyoruz. Hayali temsil eden Sühâ tipinin mensup olduğu kuşağı, bir yönüyle de şairin kendisini temsil ettiği bilinen bir husustur. Sühâ, erkek olmasına rağmen dönemin diğer şair ve yazarlarının bakış açısının aksine hayali temsil eder. Onun hayale olan meylini eleştiren ve sınırlayan ise hakikati temsiliyle bir kadın olur. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde Fikret'in kadına yaklaşımı kendi döneminin bakışından farklıdır. Bu farklılık doğal olarak renklere de yansır. Sühâ, sarışın mavi gözlüken Pervîn siyah saçlıdır. Şair, sadece bu şiirle değil, başka şiirleriyle de eski edebiyatın sınırları dışına çıkar. Renklerin dışında sevgili için kullanılan çeşitli mazmunlara farklı yaklaşan Fikret, tıpkı Namık Kemal gibi alışılmış sevgili prototipini yıkmaya çalışır.

Divan edebiyatında mütemadiyen siyah olan saç, Fikret'in şiirinde sarı renkte karşımıza çıkar.

Âh Bilsen Ne Afet Olmuşsun! şiiri;

“Serpilip şu'le nigâh-âsâ,

Vech-i rahşana kâkül-i zerrin

Eylemiş hüsn-i dil-keşin peydâ

Seherî bir tarâvet-i rengin” (Mehmet Fikret 1307:81) mısralarından oluşur. Buradaki “kâkül-i zerrin” ifadesiyle kastedilen, sarışın bir sevgilidir. Şiirde “tarâvet-i rengin” ifadesi de dikkat çeker. Sevgili sarışın tasavvur edildiği gibi, gözleri de çok büyük olasılıkla renkli kurgulanır. Bu ifade genellikle mavi, yeşil veya elâ gözlü insanlar için kullanılmış kabul edilebilir. Burada olduğu gibi Fikret'in bir başka şiirinde de renkli göze rastlamak mümkündür. *Ud Çalarak Şarkı Söyleyen Bir Güzele* şiirindeki;

“Sazın gibi, savtın gibi bak çeşm-i kebûdun

İhyâ ediyor gönlümü, sen söyle, devâm et!” (Mehmet Fikret 1310:362) mısralarındaki “çeşm-i kebûdun” gökyüzünü andıran ela yahut koyu mavi göze işaret eder.

Nedir Bilmem şiirindeki

“Safa-yı can görünür zîr-i ibtisamında

Gülen o dide-i şehla mıdır nedir bilmem” (Mehmet Fikret 1312:185) hafif şaşı mahmur bakan anlamı dışında koyu mavi göz için kullanılır.

Tüm bunlardan hareketle romanları söz konusu ettiğimizde, gerek Servet-i Fünûn edebiyatının gerekse Tevfik Fikret’in tesiri ile bu dönemin yazarlarının romanlarında ideal kadın, realiteyi yani gerçeği temsil ederken dejenere kadın tipi ise hayalî unsurlarla karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda dejenere tiplerde mavi rengin ağır basması dikkat çeker. Örneğin; Halide Nusret Zorlutuna’nın *Sisli Geceler* (1923) romanında dejenere kadın Mine, romanın başından sonuna kadar sadece süsü ile öne çıkan, hisleri ile davranan, istediği zaman ağlayıp çevresindekileri üzen, yine istediği zaman kahkahaları ile etrafındakilere neşe veren dengesiz tutumlara sahip bir kızdır. Mine gözlerinin mavi renkte oluşuyla öne çıkar. Asıl adı Mina olan genç kız, mine çiçeğine benzetilince bu isim ile anılmaya başlar. Mavi renk, realiteden uzak, hayalî olanı simgeleyen bir renk olması açısından önemlidir. Mine’nin sarı saçlarının yanı sıra sadece gözleri değil, romanda “*hemen her zaman olduğu gibi, maviler giyinmesi*” (Zorlutuna 2002b: 43) dikkat çeker. Yazar, genç kızı roman boyunca fizikî özelliklerinden yola çıkarak bir hayal şeklinde tahayyül eder.

Halide Nusret Zorlutuna’nın *Sisli Geceler* (1923) romanında Mine için kullandığı mavi rengi Halide Edib Adıvar, *Kalp Ağrısı* (1924) romanında Azize için kullanır. Roman boyunca sık sık albenisinden söz edilen genç kızın, bu güzelliği tasvir edilirken ağırlıklı olarak mavi renkli elbisesi ve gözleri öne çıkar.

“Azize mavi bir tuvalet, mavi şifon örtülerle altın saçları, mavi gözleri biraz boyası fazla kaçan küçük yüzüyle çok kibar olmasa bile nazarı dikkati calib derecede güzel görünüyordu...” (Adıvar 1943: 26)

Bir Aşk Böyle Bitti (1939) romanında Nezihe Muhiddin, Tevfik Fikret’in *Sühâ ve Pervîn*’inde olduğu gibi erkeği sarışın tasavvur ederken buna ilaveten romanın kadın kahramanlarında Bedia da sarışıdır. Bedia ve Suat’ın yaşadığı yasak aşka gönderme olarak yazarın bu tercihte bulunduğunu söyleyebiliriz. İstisnai olarak asıl yozlaşmış tipi temsil eden Meral, bu iki kahramanın aksine esmer olarak kurgulanır. Yine yazarın *Ateş Böcekleri* (1935) romanında Hacer’in rakibi olan, Necat’ı baştan çıkarmak isteyen Suzan, alafranga bir sarışıdır.

Tevfik Fikret’in şiirlerinde dikkat çeken bir başka husus sevgilinin çıplak uzuvlarına rastlanmasıdır. Sevgilinin kolu ve bacakların söz konusu edilir. *Neşîde*’de:

“Bürehne sak ü saidi nümune-i safa-yı tam

Delil-i bihterîni bâ-kemâl-i sun-ı Kudretin” mısraları kadının uzuvlarını konu alır. Esasen, dönemi ve romanları göz önünde bulundurduğumuzda bu mısralar akıllara Rum ve Ermeni kadınlarını getirir. Fikret’in dönemindeki kadınlar için bu şiirleri mevzubahis etmesi imkânsızdır. Şairin şiirlerinden *Neşîde*, *Ud Çalarak Şarkı Söyleyen Bir Güzele*, *Nedir Bilmem* isimli şiirlerindeki ifadeler, yabancı ya da alafrangalaşmış aileleri çağrıştırır. Nitekim Romalara yansımaları da bu yöndedir. Romanlardaki alafranga ve Ermeni- Rum tipler kolları ve bacakları açık tasavvur edilir. Yalnız burada farklı olan ‘şuh’ bir görünümün aksine bu tipler şişman ve iticidir. Şükûfe Nihal’in *Çöl Güneşi* (1933)’nde Müeyyet, *Yalnız Dönüyorum* (1938)’da İsmet Hanım, Raife Hanım “Börek Hanım”, Halide Edib’in *Zeyno’nun Oğlu* (1928)’nda Mesture, *Yolpalas Cinayeti* (1937)’nde Murat Sallabaş’ın Hanımı, Sacide Sallabaş, *Tatarcık* (1939)’ta “Fitnat iri yarı” (Adıvar 1939: 140), şişman, alafranga ve cüretkar kadınlara örnektir. Bu bahse en iyi örneklerden birisi *Yolpalas Cinayeti* (1937)’ndeki, Sacide Sallabaş’tır: “İki çıplak kolunda, kendi rivayetine göre, «Tut-en Kamen» mezarlarında bulunmuş Sallabaş tarafından bilmem kaç bin liraya alınmış, birer bilezik sarılı. İki uzun yılan vücutları altından, güya asırlarca toprakta kalmaktan kararmış. Alacakları, yeşil-mavi firuze ve kırmızı laal ile mercan kakması, başları kadının pazılarını ısıtır gibi, kuyrukları ince bileklerinde sarılı. Saçları küçük başına geçen bir kasket gibi yapıştırılmış, dar alnında ince bir kahrköl, siyah gözleri sürmeleri içinde bir kat daha büyümüş. Teni daha mübalağa ile esmerleştirilmiş, dudakları ve tırnakları turuncu. Bu kahrköl ve kuyruk (elbisedeki) kadınlara:» Karı

yapacağını şaşırdı, kendini maymun yavrusuna *benzetti*” *dedirtti*.” (Adivar 1937: 15) Bu uzun tasvir onun şahsında dönemin tüm dejenere tiplerini tarif şeklindedir.

Yazarlar Servet-i Fünûn edebiyatının renk ve sembol ya da marazi ruh dünyalarından yola çıkarak kahramanlarını ortaya koyarlar. Bu kahramanların bir başka özelliği olan intihar, bu yıllardan kalan bir ruhî hastalık olarak karşımıza çıkar. Tevfik Fikret’in melankolik hali, insanlardan hatta ülkeden kaçış psikolojisi bilinen bir gerçektir. Onun intihara meyyalliği romanlarda karşımıza zayıf, yozlaşmış, ayakları üzerinde duramayan kahramanlar vasıtasıyla çıkar. Örneğin, *Sisli Geceler* (1923)’de Fikret, Zehra ile evlenmek için, ablasına bir mektup yazıp ailesini ikna etmesi konusunda ondan yardım ister. Zehra ile evlenememesi durumunda intihar edeceğini söyler ve Tevfik Fikret’in; “*sever hayatı beşer ta seri mezarında*” (Zorlutuna 2002b: 37) mısrasını ablasına yazar. Fikret intihar etmez fakat yukarıda da bahsettiğimiz gibi histerik bir kız olan, ne zaman ne yaptığını bilmeyen, mütemadiyen mutsuzluk hissine kapılıp ağlayan Mine, romanın sonunda intihar eder. Halide Edib’in *Zeyno’nun Oğlu* (1928) romanında da tıpkı Mine gibi mavi bir dünyanın içine kapılmış olan Azize, Hasan’ın kendisine âşık olduğu hissine kapılır. Azize için bu aşk adeta bir saplantı haline dönüşür. Kendi kendisine hayallere kapılan genç kız, gerçeklerle yüzleşince intihar eder. Bu hem genç kızın roman boyunca reel dünyadan uzak kalışını simgeler hem de yazarın gözünde Azize’nin konumunu belirler. Bu tabii ki Mine ve diğer kahramanlar için de geçerlidir.

C.İstanbul -Ankara Ayrımı

İstanbul, Tevfik Fikret için II. Abdülhamit’in tahtta (1876-1909) olduğu istibdat yıllarını ifade eder. Bunun yanı sıra, bu kent, şair için tam manasıyla “zehirle birlikte hatırlanacak bir şehirdir” (Andı 2003: 8). Fikret’in İstanbul’a yaklaşımını ortaya koyan en başarılı eseri hiç şüphesiz *Sis* şiiridir. Bu manzume, “Türk şiirinde bir şehri hem geçmişle, hem tarihî değerleriyle, hem kutsal mekânlarıyla hem de yaşayan unsurlarıyla aşağılayan bir örnektir. Oysa İstanbul yıllar boyu hem Doğu’nun hem de Batı’nın büyüğü şehri olmuştur” (Parlatır 2012: 72). Fikret’in bu şehre yaklaşımında kuşkusuz psikolojik bir yıpranmışlık da söz konusudur. Bu bağlamda bu eser “bir manzume değil, geniş, korkunç ve zalim bir bedduadır ki faciadan faciaya atılan ve yer yer hakikatten iptidaî olan ıstırapı sonuna doğru payitaht sokaklarında sefil ve sergerdan dolaşan kimsesiz kadınların ve bakımsız çocukların talihine eğilmiş çok insanî bir şefkate kalbolur ve onunla biter” (Tanpınar 1944: 14). İstibdat yıllarında elden ele dolaşan, adeta kutsal bir metin muamelesini gören bu şiir, “bir infial anının, herhangi bir istiare ile ifadesi değildir. Belki Abdülhamit devrinin bir hasta odasını andıran vehimli İstanbul’unun geniş bir visionda toplanmış bütün bir romanıdır” (Tanpınar 1944:14). Biz burada bu uzun manzumenin tahlili üzerinde durmaktan ziyade, makalenin konusuna nasıl tesir ettiğine değinmeye çalışacağız. Mehmet Kaplan’a göre bu “şiirin muhtevası a) şehrin genel görünüşünün bıraktığı toplu izlenim b) Şehri vücuda getiren çeşitli maddî varlıklar ve onların temsil ettikleri mâna c)Şehirde yaşayan insanlar, ahlâkları ve davranışları, çeşitli zümreler ve tipler olmak üzere üç kısma ayrılabilir” (Kaplan2005:150). Kaplan’ın bu tespiti bizim için önemlidir, yukarıda ifade edilen tespitler sadece şiir ile sınırlı kalmayıp şiirin etki alanında da karşımıza çıkar. Şöyle ki, incelediğimiz romanlarda İstanbul’un genel görünüşü Fikret’in bu şiiriyle uyum arz eder ve menfî bir izlenim bırakır. Dolayısıyla şehirdeki maddî varlıklar ve onların temsil ettikleri de müspet anılmaz. İstanbul’da yaşayan insanların ahlâkı üzerinde durmak gerekirse, romanlarda Şişli semti sakinleri için ahlâkî değerleri düşük insan görüntüsü çizilir. Ancak sadece bu semtin insanı değil, bu şiirde duyulan asıl öfkenin kaynağı olan Padişah, romanlarda İstanbul ile özdeşleştirilip ahlâksız tasavvur edilir. Buradan hareketle bu şiirin yazıldığı atmosfere biraz değinmek gerekirse, işgal altındaki İstanbul’un, gözünü Anadolu’dan gelecek yardıma diktığı bir süreç söz konusudur. Milli mücadele yıllarının ardından aciz bir İstanbul portresinin karşısında güçlü bir Anadolu, hususiyetle Ankara portresi oluşur. Zamanla İstanbul ile Padişah’ın, kurulmak üzere olan yeni devlet lideri Mustafa Kemal’le Ankara özdeşleştirilir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Tevfik Fikret’in Mustafa Kemal üzerinde tesiri olmuştur. Mustafa Kemal için İstanbul önce ve sonra olarak ikiye ayrılır. Cumhurbaşkanı

olduktan sonra (1927) geldiği bu şehirde, kendisini karşılayanlara yaptığı konuşmada: “(..) Bu şehir meş’um hadiselerle mustarip bulunduğu zamanlar bütün vatandaşların kalplerinde kanayan yaralar açılmıştı. Kalbi yaralı olanlardan biri de bendim(...)Sekiz sene evvel mustarip ağlayan İstanbul’dan kalbim sızlayarak çıktım. Teşvi’ edenim yoktu. Sekiz sene sonra kalbim müsterih olarak, gülen ve daha güzelleşen İstanbul’a geldim. Bütün İstanbulluların ruhuma heyecan veren sıcak muhabbetkâr ağusu ile karşılandım” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri 1959: 246-247) sözleriyle eski ve yeni İstanbul için duygularını ifade eder. Bu bakış açısı romanlara da yansır. Siyasî yapıya eleştirilerde bulunmak isteyen yazarların eserlerinde savundukları ideolojilerini mekân üzerinden okuyucuyla paylaştıkları görülür. İstanbul Osmanlı Devleti’ni - Padişah yönetimini, Ankara ise yeni Türk Devleti’ni – Mustafa Kemal yönetimini temsil eder.

Nezihe Muhiddin’in *Boz Kurt* (1934) isimli eserinde romanın kahramanı Mehmet, İstanbul’a gitmeden önce İstanbul hakkında müspet düşüncelere sahiptir. İstanbul’un ismini duyunca Mehmet’in gözleri parlar. Onun hayallerindeki bu büyümlü şehri idealleştiren ise bu şehirden memlekete geri dönenlerdeki müspet değişimdir.

“Oraya gidip de sılaya dönen hemşerileri hep daha düzgün bir kıyafetle, daha akıllanmış ve kemerlerinde dizilmiş bir servetle meydana çıkmışlardı. Hele Çobanoğlu Mustafa başçavuş forması ile gelip şehirde küçük bir dükkana sahip olunca ona nasıl hayran olmuştu. Mehmet de İstanbul’a gidecekti. Orada okuyup yazacak, belki başçavuş değil, kılınca şıkırdatan bir zabıt olarak köyüne dönecekti...” (Nezihe Muhiddin 2006c: 214)

Oysa Mehmet, İstanbul’a gidince sukut-ı hayale uğrar, önceki düşünceleri değişir. Daha İstanbul’a ilk vardığı gün tüm olumsuzlukları bünyesinde barındıran bir şehir karşısına çıkar. Mehmet İstanbul’un kalabalığı, kötü kokusu, pisliği ve şehrin kötü manzarası karşısında şaşkın bir haldedir.

“Ömründe ilk defa bu kadar karışık bir gürültü içinde kalan Mehmet şaşırıp afallamamak için kendini tartıp toplamaya çalışıyordu. Fakat ne mümkün! Söküp kurtulamadıkları kalabalık içinde sersem sersem bakıyor ve içine biraz da garip bir korku sınıyordu. Ali Çavuş onu kolundan yakaladı, birlikte salaş bir binaya girdiler. Etraf alacakaranlığa gömülmüş, yerler balgam, zifirli sigara artıkları ve yivşık bir çamurla mülevves bir halde ayaklar altından kayıyordu.” (Nezihe Muhiddin 2006c: 228)

Yazarın ortaya koyduğu bu menfî manzara karşısında Mehmet’in şaşkınlığı yavaş yavaş yerini korkuya bırakır. Artık İstanbul onu korkutan bir şehir olur.

“Hayalinde bir muvaffakiyet âlemi gibi cennetleştirdiği İstanbul gözünde birdenbire sefilleşmiş, korkunç bir mahiyet almıştı.” (Nezihe Muhiddin 2006c: 230)

Büyük bir heves ile geldiği bu şehir kahramanın gözünde gittikçe daha da değersiz bir mekân haline gelir. Yazar İstanbul hakkındaki bu kötü düşünceleri kademe kademe genişletirken romanın sonlarına doğru, bu yaklaşımının altında yatan sebebi ortaya koyar. Nezihe Muhiddin, İstanbul’un sahip olduğu tüm olumsuzlukları mütareke namı altında İtilaf Devletleri ile yapılan aleyhteki anlaşmaları imzalayan şahıslara bağlar. İstilacılar ile birlikte hareket edenlerin her gün daha da çoğalması şehrin değerini, eskiden sahip olduğu önemini yitirmesine, hükümetle birlikte anılmasına sebep olur.

“Birçok bucakları babasız, kardeşsiz, oğulsuz ve erkeksiz bırakan büyük harbin sonu... İstanbul’da oynanan bu medeniyet faciasının hilebaz oyuncularını ile dolmuştu. Her gün istilacılarla onlara uyan nankörlerin yürek parlayıcı, tüyler ürpertici bir vakaları İstanbul mahallelerine yayılıyor ve öz Türklere kanlı yaşlar döktürüyordu...” (Nezihe Muhiddin 2006c: 270,271).

Romanın en sonunda ise kurtuluş ‘kutlu’ bir savaş olarak karşımıza çıkar. Tüm bu olumsuzluklar karşısında Ankara tek çözüm mercii olarak sunulur. Ankara savaşın sonunu, yeni bir devleti, umutları, mutlu geleceği temsil etmektedir.

Yazar için İstanbul salt bir şehirken Ankara ise yazarındır, milletindir. Bu yüzünden romanda Ankara için *'Ankara'mız'* ifadesi kullanılır. Roman boyunca İstanbul karanlığı, sefaleti, haksızlığı, pisliği ve buna benzer tüm olumsuzlukları bünyesinde barındıran bir şehir olarak karşımıza çıkarken Ankara ise aksine romanda güneşin varlığını hissettiğimiz tek şehir olarak yer alır. İstanbul için sadece düzenlenen miting vesilesiyle olumlu birkaç cümle kullanılır. Yazar, romanın kahramanı Mehmet'in kıyafetleri aracılığıyla Osmanlı yönetimine karşı siyasî eleştirilerde bulunmayı ihmal etmez. Romanda İstanbul'da yaşanan sefalet ve şehre yüklenen olumsuz niteliklere paralel olarak şehirdeki kişilerin giyimleri, hususiyetle fesleri, 'kirlî' olarak tasvir edilir. Bunu kahraman üzerinden yapmaya çalışan yazar, birkaç yerde Mehmet'in fesi için 'kirlî', 'pis' sıfatlarını kullanır. Milli Mücadele'nin ardından Cumhuriyet'in ilanı ile annesinin mezarını ziyarete gelen Mehmet, sürekli taktığı 'pis festen' kurtulup yeni asker şapkası ile annesinin mezarına selam verir. Böylece Cumhuriyet'in şapka inkılâbını öne çıkaran yazar, Osmanlı'da kullanılan fesi yadırgar ve Cumhuriyet'in getirdiği yenilik üzerinden iki yönetimin mukayesesini kıyafetlerle gerçekleştirir.

İstanbul ve Ankara üzerinden siyasî duruşunu en sert ifadelerle kaleme alan yazarlardan olan Şükûfe Nihal, *Yalnız Dönüyorum* (1938) isimli romanında bu meseleye teferruatlı bir şekilde yer verir. Yıldız İstanbul'da Milli Mücadele adına çalışan Darülfünûn talebelerindendir. Bu dönem İstanbul'da yaşananlar diğer romanlardan farksız bir dille ifade edilir.

"Ogünlerde İstanbul sokaklarının çirkin, acıklı sefaletini hiç unutamıyorum: Kaldırım kenarlarında boylu boyunca uzanmış, aklıktan bayılan, can çekişen insanlar... Kollarının arasında küçük birer iskelet parçası, pörsümüştü, kemikleşmiş ölü yüzlü genç anneler... Kocaları kim bilir vatanın hangi köşesinde can vermiş, genç dullar... Bir dükkân dibinde, hasta, memleketine gitsin, diye izin verilip İstanbul'a gönderilmiş, paçavralar içinde, beş parasız, kan kusan bir genç asker..." (Şükûfe Nihal 2008b: 221)

Eser boyunca İstanbul sokaklarında her köşede bir sefalet manzarası karşımıza çıkar. Böylesine karanlık bir atmosfere hâkim olan İstanbul, bir harabe şehir ve tüm günahları içinde barındıran bir mekân olarak ifade edilir. Bu mekânın günahının müsebbibi olarak Osmanlı Hükûmeti gösterilmektedir. Daha önce de değindiğimiz üzere, bu dönem kaleme alınan romanlarda İstanbul'a menfî yaklaşımın altında hep bu sebep yatmaktadır. Yazarın Osmanlı Devleti hakkında kaleme aldığı düşünceleri de bu tezi doğrulamaktadır:

"Büyük Harp, kanlı harp bitti; memleket de baştan başa tükendi, bitti. Millet yorgun, umutsuz... Milleti uçuruma sürükleyen eller, onu kendi başına bırakıp kaçtılar... Şimdi ne olacağımız belli değil!.. Mondros'ta, "Agamemnon" zırhlısında ellerimizi, kolumuzu bağlayan bir mütareke yapıldı. Bir damla kafamızla biz, mektep çocukları bile isyan ediyoruz...Bizi böyle zincire vuran mütarekeyi elleri titremeden hangi vatandaş imza etmişti?" (Şükûfe Nihal 2008b: 221,222)

İstanbul'un ardından uzun mütareke yıllarını anlatan yazar, bu yıllarda sürdürülen çalışmalar, yapılan mitingler, kurulan dernekler hakkında okuyucuya geniş bilgiler sunar. Yazar, savaşın sona ermesinin ardından kahramanı Ankara'ya doğru yola çıkarır. Eserde kahramanın Ankara'da geçirdiği birkaç gün içerisinde geçmişe dair kahramanlık hikâyeleri dışında Ankara'nın sokaklarına ya da caddelerine dair herhangi bir manzaraya yer verilmediği dikkat çeker. Burada amaç iki şehrin nezdinde iki siyasî idareyi karşılaştırmak ve Ankara'yı romanın kahramanı Yıldız'ın gözüyle anlatmaktır.

"Ankara'da bütün hayatımın en yüksek duygulu, en temiz ve en sonsuz heyecanlı, adeta efsanevi günlerini yaşadım. Türk milletinin aydınlık bahtını yaratan o topraklar, o eski, viran şehir en mukaddes bir yerdî... Çankaya'da oturuyordum. Ankara ufukları seher vaktinde gümüş, öğleyin altın, akşamları buzlu yakut renkle parlıyordu. Bahardı, Çankaya'dan şehre inen yollar, kırlar yemyeşil bir ipek örtüye bürünmüştü... Bu ışıldayan yüzle Ankara bağları, yeni doğmuş bir çocuğa benziyordu; gülüyor, masum, temiz bir gülüşle gülüyordu; büyüyünce, gürbüzleşince gözleri kamaştıracak bir varlık olacağını vaat eder gibi..."

Aşağıda, Kulledibi'nde ortaçağdan kalma bir Ankara vardı... Dam dama çarpışan evler, tahtadan iskeletleri ortada, kerpiç duvarlar, yerden göğe doğru serpilen bir yağmur gibi çamurlu dere kenarlarından fışkıran bir sivrisinek akını...Steplerden savrulan Rüzgârın ağza, göze tıkadığı kili, mikroplu tozlar...

Birçoklarını tiksindiren, birçoklarına Ankara'yı hor gösteren bu iptidailikler bile benim gözümden, İstiklal için çarpışmış bir orduya ve ona Başbuğ olmuş büyük kahramanı bağrında yaşatmış bir toprağa ait şeyler olduğu için mukaddesti... Mustafa Kemal, orada basit bir külotla gezmiş; bir tahta sedir üzerinde uzanıp yatmıştı! (Şükûfe Nihal 2008b: 246,247) Her akşam Mustafa Kemal'in köşküne mümkün olabilecek son yakınlığa kadar yürüyen Yıldız, ne bu yolculuk sırasında ne de Ankara'nın diğer mekânlarında tek bir insana rastlamaz. Kahraman için Çankaya'yı hususiyetle Ankara'yı kutsal kılan Mustafa Kemal'in varlığıdır. Ona göre Çankaya'daki köşk mukaddes bir sırrı saklayan mabede benzemektedir. Kahraman yaptığı gece yürüyüşlerini kutsal bir ziyarete benzetir. Fikret'ten etkilenerek İstanbul'u kötüleyen yazar, yerine koyulacak şehir olarak Ankara'yı benimser. Buraya atfedilen kutsiyetin ana kaynağı Mustafa Kemal'dir.

Dönemin yazarlarından Halide Nusret Zorlutuna'nın *Gül'ün Babası Kim?* (1933) isimli romanında ise üç mekân işlenmektedir. Roman İstanbul'da başlar. Romanın kahramanı Meclâ, yabancı mekteplerde öğrenim görmüş şımarık bir kızdır. Ailesini ve içinde bulunduğu toplumu beğenmez. Tüm ahlâkî değerlere karşıdır. Tâlât isminde çapkın bir gençle tanışır. Başlangıçta onunla evleneceğine inandığı için, kendisini uyaran ablasına, hatta Tâlât'ı çok yakından tanıyan ve ondan çocuğu olan Leman'a bile aldırış etmez. İşlediği günah sebebiyle ailesi tarafından İstanbul'dan Edirne'ye gönderilen kahraman, burada Meclâ ismi yerine Havva ismini alarak yaşamaya başlar. Kahramanın Havva ismiyle birlikte artık eski düşünceleri de değiştirmiştir. Edirne'de Meclâ'nın Gül isminde bir kızı olur. Yazar, onu yaşadığı pişmanlıklar ve zorlu bir süreç ile eğittikten sonra, mükâfatlandırarak karşısına İbrahim Mümtaz isminde tarih ve edebiyat ile ilgilenen entelektüel bir yazar çıkarır. Meclâ ve Mümtaz evlenirler. Ancak burada asıl önem arz eden durum, evlendikten sonra İstanbul'a dönmek yerine Mümtaz'ın işleri sebebiyle Ankara'ya yerleşmeleridir. Yazar bu durumu bilinçli olarak bu şekilde gerçekleştirmiştir. İstanbul kahraman için yanlışlıkların yapıldığı, hayatının karanlık dönemini ifade eden bir şehirdir. Ankara'da ise umudun ve mutlu bir geleceğin şehridir. İdeal Cumhuriyet erkeği ile evlenen kahraman, Çankaya yolunda önü bahçeli bir evde oturur. Ankara yeni devletin sembolü olarak romanda yer aldığı gibi, kadına değer verilen mekân olması açısından önemlidir.

Yazarın *Sisli Geceler* (1923) romanında İstanbul ve Fikret bir arada anılır. Anadolu'da bulunan Zehra, yazdığı mektupta İstanbul'a hem özlem hem de acıma duygusu ile yaklaşır:

“Sevgili İstanbul!..Bak işte yine o ince minareleriyle, o mavi sahilleriyle karşımda! İstanbul deyince zaten ilk gözümün önüne gelen şey narin bir minare hayalidir; sonra da mavi bir sis içinde bütün o güzel memleket...

Hâriçten, uzaktan açılan gözlere süzgün

Çeşmân-ı kebûdunla ne mûnis görünürsün!

Diyen büyük şaire Allah rahmet eylesin...Acaba dünya yüzünde görünüşü ondan daha güzel bir memleket var mıdır?... Fakat ne yazık ki...Neyse... bu kadar yeter” (Zorlutuna 2002b:96)

Halide Edib Adıvar'ın *Ateşten Gömlek* (1923)'inde diğer romanlarda olduğu gibi yazarların kendilerine yüklediği sembolik anlamlarından dolayı öne çıkan şehirler (İzmir dışında) İstanbul ve Ankara'dır. Yazar, İzmir'i kurtuluşun sembolü olarak seçer. Bu sebeple roman boyunca İzmir ve Ayşe birlikte anılır. Ankara ise romanın başında karşımıza çıkmaktadır. Çerçeve hikâyeden oluşan eserde anlatıcı Peyami'nin Ankara Cebeci Hastanesi'nde tedavi olduğunu öğreniriz. Yaşadıklarını hikâye etmeye başlamasıyla birlikte Peyami'nin anlatımıyla eserde çeşitli mekânlar söz konusu edilirken diğer romanlardaki kadar sert bir dille İstanbul eleştirileri yer almaz. Ancak bu durum İstanbul'a yaklaşımın

müspet olduğunu göstermez. İstanbul savaşın, farklı grupların, farklı düşüncelerin içinde kaybolan çaresiz bir şehir olarak öne çıkar. Ayşe İzmir'in işgalinin ardından İstanbul'a gelir. Fakat İstanbul ümitlerin tükendiği bir şehirdir.

İstanbul Hükümet'i için en sert ifadeyi Ayşe, Peyami'nin annesini Padişah'a benzeterek kullanır. Şişli'de yaşanan tartışmadan sonra Ayşe, Peyami ve annesinin birlikte yaşadığı evden ayrılır. Bu sırada İstanbul'un işgal edilmesi üzerine Peyami ve Ayşe mektuplar aracılığı ile birbirlerinden haber almaya çalışırlar. Bu mektuplardan birisinde Ayşe, içinde bulunduğu güç durumu ifade eder ve Peyami'nin annesi için: *"Halam, darılma ama, bizim Padişah'a benziyor. İngiliz uşak olmayan herkesten vazgeçmiştir"* (Adıvar2006a:60) ifadesini kullanır. Romanın daha başında Ayşe'nin bu tespitinde haklılığını Peyami kendi sözleriyle ortaya koyar. Milli Mücadele macerasından dolayı annesi Peyami'yi reddeder.

İşgalin ve çeşitli siyasî polemiklerin gölgesinde kalan İstanbul'un ardından Ankara için oldukça dikkat çekici ifadelerin Ayşe tarafında dile getirildiğini görürüz. İhsan ile Ayşe Ankara'da karşılaşırlar ve İhsan Ayşe'ye ne için geldiğini sorar. Ayşe geliş sebebini söyledikten sonra Ankara için şu ifadeyi kullanır: *"Bir tabib bazı şeyler istemişti, onları almaya geldim. Bir de Anadolu'nun kâbesi olan Ankara'yı bir defa görmek lâzım değil mi?"* (Adıvar2006a:170) Romanın bir diğer kahramanı İhsan ise Milli Mücadele'nin kazanılmasının ardından İstanbul'a dönmeyi istemez. Genç adamın en büyük ideali yurttan düşmanı çıkardıktan sonra Anadolu'yu yeniden inşa etmektir. Peyami'ye artık İstanbul'a hiç dönmeyeceğini söyler. İstanbul savaş sonrasında kavuşulmayı beklenen bir şehir değildir. Burada da Fikret'in İstanbul'dan kaçış psikolojisi ile karşılaşırsınız.

Yazarın *Zeyno'nu Oğlu* (1928) romanında şehirler üzerinden siyasî gönderme sadece Mesture Hanım aracılığı ile yapılır. Mesture Hanım Diyarbakır'a gidileceği fikrine başta karşı çıksa da üzerinden zaman geçmesinin ardından, oralara kendince medeniyet götüreceği düşüncesi ile, bu fikre çabuk alışı ve onun gözünde İstanbul artık hor görülen bir şehir haline gelir. Yazar, İstanbul'u formaları sökülmiş, iktidarını kaybetmiş, cezasının ne olacağı malum olmayan kabahatli ve bir kenara bırakılmış bir insana benzetir. İstanbul adeta Anadolu'nun gözüne girmek, Anadolu'ya yaranmak için hiçbir şeyden çekinmemektedir. Anadolu'ya giden Mesture Hanım gibi yazarın tasvip etmediği bir tip bile İstanbul'a ne yapması gerektiğini telkin etmeye çalışır. İstanbul bu dönemde kimsenin kıymet vermediği bir şehir olarak karşımıza çıkar.

Dönemin yazarları tarafından kaleme alınan diğer romanlarda ise yazarların siyasî düşüncelerini roman kahramanlarının şahıslarında ortaya koymaya çalıştıkları gözlemlenir. Bu bağlamda Nezihe Muhiddin'in *Güzellik Kraliçesi* (1933) isimli romanını söz konusu edecek olursak romanda Ziver Paşa'nın Osmanlı'yı Adnan Bey'in ise yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Halide Edib Adıvar *Vurun Kahpeye* (1923) romanında Nezihe Muhiddin'in *Güzellik Kraliçesi* (1933) romanında olduğu gibi siyasî eleştirilerini şahıslar üzerinden ortaya koymaya çalışır. Eserin başından sonuna kadar romanın kahramanı olan Aliye'nin karşısına çıkan tüm menfî özelliklere sahip kişilerin, Cumhuriyet ile toplumun bireylerine, hususiyetle kadınlara getirilen yeniliklere karşı olan Osmanlı'nın bir kalıntısı şeklinde yer aldığını görmekteyiz. Bunun en iyi örneği ise romanın hemen başında Aliye'nin karşısına çıkan Maarif Müdürü'nün şahsında ortaya koyulur. Maarif Müdürü Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmaya çalışan bozulmuş mekanizmasını temsil etmektedir.

D. Fikret Okumaları ve Dinî Temayül

Tevfik Fikret, bir dönemin önemli isimlerinin fikir ve eserlerinin şekillenmesinde rol sahibi olmuştur. Fikret okumaları bu fikirlerin değişiminde ve nesillere aktarımında etkilidir. Zaman içerisinde, tıpkı "Namık Kemal nesli" gibi, bir "Tevfik Fikret nesli"nin oluşması, onun gizli ya da açık okunmasıyla ve okunmasına yönelik telkinlerle gerçekleşmiştir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, kadın yazarlara Cumhuriyet'in yeni neslinin eğitiminde önemli rol verilmiştir. Bu bağlamda kadına örnek olmak isteyen yazarlar romanlarıyla bu çeşitli isimleri öne çıkararak “kadın okumaları”nı yönlendirmişlerdir.

Bu yazarlar muhakkak Fikret'e değer verdikleri için onu okurlarına tavsiye ediyorlardı. Romanlara geçmeden önce kısaca bu isimlerin Fikret hakkındaki görüşlerine yer verecek olursak; Nezihe Muhiddin Fikret'in üzerinde oluşturduğu tesiri; “Bir gece Tevfik Fikret'in “Tarih-i Kadim”ini, “Sis”ini, “Rücu”unu okuduktan sonra *Seviye Talib*'i vecit [hayranlık] içinde okuduk. (...) benim içimde yazmak aşkı var. Ben de bir kalem tecrübesi yapmak istiyorum. Ortaya bir Şebab-ı Tebah'ı çıkarıyorum” (Nezihe Muhiddin 2006f:325) sözleriyle romanının nasıl ortaya çıktığını hikâye eder. 1911 yılında yayımlanan bu roman, Tevfik Fikret'in;

“Kalbim harâb,cism-i nizârım kadar harâb

Müdhîşmemâtdan daha müdhîş bu iktirâb.” (Nezihe Muhiddin 2006g:3) mısraları ile başlar.

Fikret'in en fazla tesirinde kalan isim Şükûfe Nihal'dir. Onun için gerçek anlamda bir “rehber” olan Fikret'i müdafaa eden “Bana Göre Mehmet Akif” yazısında; “Benim vicdanımı yaratan, Tevfik Fikret'tir. İsteddiği kadar Safahat şairi, ona, ‘Protestanlara zangoçluk eden!..’ diye küfretsini!” (Şükûfe Nihal 2008d:144) restini içeren cümleler kaleme alır. İleride Fikret'in kendisi üzerindeki fevkalade etsinden bahsedeceğimiz yazarın şimdilik bir de *Hazan* şiirini “Fikret'in ruhuna” ithaf ettiğini (Şükûfe Nihal 2008c:9), yine şair için *Tevfik Fikret'i Düşünürken* (Ertaylan 1963: 123-125) şiirini kaleme aldığını belirtmekle yetinelim

Halide Edib Adıvar ise “Tevfik Fikret'i bütün eserleriyle değil, *Sis* başta olmak üzere bazı şiirleriyle beğenir” (Aktaş 1992: 63). Ancak onun fikir dünyası ile yazarınki aynıdır. Bu nedenle, yazar, Akif ve Fikret mukayesesinde Fikret tarafında yer alır. Bunu en kuvvetli *Tatarcık* (1939) romanında gerçekleştirir. Romanda Fikret okumalarına karşılık, edebiyat tarihinde de daima Fikret'in karşısında yer alan, Mehmet Akif'in şiirleri okutulur. Romanda Akif'i eserini okuyan ise küçük bir kız çocuğu olur. Lâle'nin öğrettiği mısralar yerine dikkat çekmek için Mehmet Akif'in, mısralarını okumaya çalışan kız, herkesin tepkisini çeker. Romanda düşmüş ve dejenere kadın tipi olarak değerlendirdiğimiz Fitnat Hanım bile Hadiye'yi yadırgar. Küçük kızın okuduğu şiir için Saim, Fitnat'ın kızı Dürdane'ye; “*Mehmet Akif artık bugün ağıza alınır mı?*” (Adıvar 1939: 225) der. Fikret, romanda yüceltilen, kahramanlar tarafından okunan isim olurken Akif ise devri kapanmış kabul edilir.

Romanda Fikret'in dinî yorumlayışına da yer verilir. Romanın kahramanlarından Miralay Nihat dinsizliği savunur. Materyalist felsefenin ölçülerini benimseyen bu adam için “Fikret'in, insanın akıl ile dünyayı cennet yapacağını söyleyen mısraı onun hayat düsturudur. Aynı şairin ‘Tarihi Kadim’ şiirini kendi kendine baştan sonuna kadar hemen her gün tekrar eder.” Halide Edib'in ortaya koyduğu bu kahraman, çevresince anlaşılmayan, yalnızlığa itilmiş birisidir. Dürüstlüğü, fikrine olan bağlılığı ile yazarın takdir ettiği bir isimdir. Miralay Nihat ile Fikret'i birleştiren yazar, her ikisinin de çevrelerince anlaşılmamalarına ve yalnız kalmalarına dikkat çeker. Romanda Fikret'e dinsiz diyenler eleştirilir. Fikret'in;

“*Sen de sen, ben de ben ne Rab, ne ibad*” mısrası,

“İyi ki, Tevfik Fikret bu mısraı yazdı, o olmasa sizler bilmem nasıl dinsizlik umdesini tarif edeceksiniz.

-*Fikrete kim dinsiz diyor*

-*Akıllı adam dine inanır mı?*” (Adıvar 1939: 193) sözleriyle yer alır.

biz burada Fikret'in itikadı üzerinde durmayacağız. Fakat romanlardan yola çıkarak, yazarlar tarafından “dinsizliğin” savunuculuğunda onun fikirlerinin kullanıldığını ifade edebiliriz.

Dönemin yazarlarından, Nezihe Muhiddin, *Benliğim Benimdir!* (1929) romanında ideal kadına romanın konusu olan esaret meselesi üzerinden yaklaşır. Romanın kahramanı Zeynep, esir bir Çerkez

kızıdır. Zeynep, içinde bulunduğu sisteme karşı mücadele vermesi ile öne çıkar. Ancak bu mücadelede Zeynep'in tutumlarını, romanın geçtiği tarihi ve kahramanın içinde bulunduğu şartları göz önünde bulundurarak değerlendirsek, ideal kadının biraz mübalağalı tasavvur edildiğini görürüz. Osmanlı'nın son dönemini konu alan romanda, esir bir Çerkez kızı olan Zeynep'in Padişah'a yakınlığı ile bilinen bir Paşa'nın konağına satılması ile roman başlar. Yazar romanı gerçekçi kılmak için romanı Zeynep'in anlatımı ile hikâye ettirir. Yaşadıklarını kaleme alan kahraman, Hürriyet adına yapılan mücadelenin içinde bulunmuş, o dönemin ve yaşananların canlı tanığı olmuştur. Zeynep, konağa getirilmeden önce intihar girişiminde bulunur. Hürriyetinin elinden alınmasına dayanamayan genç kız, konağa geldiğinde de aynı tavrını sürdürür. Paşa'nın huzuruna çıkmadan önce çeşitli eğitimler alır. Okuma-yazma öğrenen Zeynep'in, ideal kadın olmasında etkili olan ise Ferruh'tur. Paşa'nın oğlu olan bu genç delikanlı dönemin yasaklanan kitaplarını okur. Zeynep'in şahsiyetinin teşekkülünde Ferruh'un ona verdiği kitaplar büyük önem arz eder.

“Namık Kemal'in, Abdülhak Hamit'in, Tevfik Fikret'in eserlerini okuyordum... Bir taraftan da Madam Lüsien'in getirdiği Paul et Virginie, Graziella, Raphael'i okumaya çalışıyordum... Bu kitapların tesiri altında hissen romantik hayalperver olduğum kadar fikren büsbütün isyankâr ve cidalci bir genç kız olmuştum... Genç ve büyük ruhlu üstadımın tuttuğu ışıla iyilik, güzellik, doğruluk mefhumlarını sezen gözlerim çirkin, küçük ve eğri şeylerden tevahhuşla iğreniyordu...” (Nezihe Muhiddin 2006a:83).

Şükûfe Nihal'in *Yalnız Dönüyorum* (1938) romanında Yıldız'ın eğitimi ve onun karakterinin teşekkülünde iki isim öne çıkar. Bunlardan birisi babası, bir diğeri ise amcasının oğlu Fahir ağabeyidir. Babasından vatanını her şeyden çok sevmeyi öğrenen Yıldız, onun ölümünün ardından Fahir ağabeyinin denetiminde pratik olarak eğitim almaya başlar. Romanın kahramanlarına Tevfik Fikret'in eserleri okutturur:

“Fahir ağabeyle en çok Fikret'i okurduk. Onun varlığı benim ruhumda bir inkılap yaptı... Endişelerimden, ruh rahatsızlıklarımın birdenbire silkinir gibi oldum” (Şükûfe Nihal 2008b:209).

Babası Yıldız'a Namık Kemal'in eserlerini okutur, hatta bazı eserleri ona ezberletir. Namık Kemal'in *Celaiddin Harzemşah'ını*, Tevfik Fikret'in *Rübâb-ı Şikeste* ve *Halûk'un Defteri*'ni okuyan kahraman, Fikret'in dönemin kadınları üzerinde oldukça büyük etki uyandıran dizelerini okuduğunda bu şair için; *“Fikret gözümde bir ilah, Rübâb elimde bir Kuran oldu!”* (Şükûfe Nihal 2008b:211) ifadesini kullanır. Yıldız'ın hayatında Tevfik Fikret'in yeri öylesine büyüktür ki romanın ilerleyen kısmında kahraman hastalandığı zaman hayalinde bile onu görür ve onunla konuşarak şifa bulur. Rüyasında Fikret'in ölmediğini gören Yıldız bu inancın ona verdiği kuvvet ile ölümden döner. Fikret'in etkisi bununla da sınırlı kalmaz. Roman boyunca kahramanın Fahir ağabey ve babası gibi önem verdiği kişileri benzettiği isim de Fikret olur. Fikret her acılı ana adeta bir ilaç, sığınaktır. Yukarıda söz ettiğimiz gibi şairin kardeşinin çektiği sıkıntılar dönemin kadınlarına emsal olmuştur. Erken, istemeden yapılan evliliklere dikkat çekmek isteyen yazarlar Fikret'in mısralarını okuyarak ağlarlar. Bunlardan birisi de romanın kahramanlarından Nûkhet'tir. İstemeyerek evleneceği için düğün akşamında sürekli ağlar ve şairin *“Ben böyle mi sandım seni ey ömrü gam-âlud”* (Şükûfe Nihal 2008b:183) mısrasını mırıldanır.

Halide Nusret Zorlutuna'nın *Gül'ün Babası Kim?*(1933) romanının kahramanı Mecla, Meriç takma adıyla bir şiir kitabı yayımlar. Onun sürekli okuduğu, başucu kitabı ise Tevfik Fikret'in kitabı olması dikkat çeker. Kahraman, diğer kahramanlar gibi, hüzünlü anlarında onu okur, onun satırlarında teselli arar.

Genel olarak değerlendirecek olursak, romanlarda Fikret okumalarına ciddi ölçüde yer verilir. Fikret sadece okunan değil, inanılan bir isimdir. Özellikle yazarlar yoğun duygularını yazarın mısralarıyla dile getirirler. Dinî temayülü dikkate aldığımızda da şairin etkisi yadsınamaz ölçüdedir. Dönemin yazarlarından Şükûfe Nihal o kadar ileri gider ki Fikret'i bir Peygambere, şairin *Rübâb'ını* Kur'an-ı Kerim'e benzetir. Yine onun *Yalnız Dönüyorum* (1938) romanında Çankaya Köşkünün sokaklarında yürüyüşü akıllara, hac ibadeti esnasındaki Safa ile Merve arasındaki hızlı adımlarla yürüyüşü şeklini getirir.

Sonuç :

Tevfik Fikret'in ölen kardeşi için yazdığı *Hemşirem İçin* şiiri edebiyatımızda bir nesli etkilemiş bir eserdir. Bir kardeşin ölümüne “mersiye” niteliği taşıyan bu eser, zamanla onun şahsında tüm kadınların ölümünü temsil eden şekle bürünür. Kadın yazarların amacı ise kadının sonu değiştirmek, onu dönüştürmek, Cumhuriyet'in idealize ettiği seviyeye taşımaktır. Bu bağlamda Fikret bir önder olup kadınların yolunu açar. İyi eş, iyi anne ve Cumhuriyet'in sadık neferlerini yetiştirme politikasını benimseyen yeni devlette eskiye dair birçok husus reddedilir. Bu “ret politikası”nda karşımıza çıkan isim yine Tevfik Fikret olur. Şairin *Sis* şiiri bu politika için zemin hazırlayan bir başka eseridir.

Bu bağlamda *Sis* şiirinin etkisiyle, romanlarda mekân üzerinden siyasî yapıya yönelik eleştiriler temelde iki şehir - İstanbul ve Ankara - aracılığı ile söz konusu edilir. Yukarıda değindiğimiz eserlerde görüldüğü gibi döneme ait birçok meselenin müsebbibi olarak görülen Osmanlı Hükümeti İstanbul ile özdeşleştirilirken yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni ise Ankara temsil eder. Bu yazarların İstanbul'a yaklaşımlarında dikkatlerden kaçmayan bir başka husus ise yapılan İstanbul tasvirlerinde yazarların şehri Tevfik Fikret ile aynı cepheden yorumlamalarıdır. Fikret'i diğer konularda olduğu gibi bu meselede de kendilerine örnek alan yazarlar, *Sis* şiirinin tesirinde kalır ve İstanbul için ‘Tevfik’in İstanbul’u tanımlamasını yaparlar. Fikret'in Padişah ve Osmanlı Hükümeti'ne yaklaşımını İstanbul ile birleştirerek kaleme alması dönem ve bizim edebiyatımız için oldukça “cesur” bir harekettir. İlhamını ondan alan birçok şair ve yazarı cesaretlendiren bu davranış, onların da eserlerinde cüretkâr olmalarına kapı aralar. Bu nedenle dönemin romanlarında Padişah ve Osmanlı Hükümet'ine yönelik sert eleştirilere sıklıkla rastlarız.

Fikret'in dine yaklaşımı hem onun döneminde hem de kendisinde sonra yoğun tartışmalara neden olmuştur. Yine bu dönem eserlerinde Fikret'in tutumuna yer veren yazarların onun bu konudaki fikirlerini benimsemiş olmaları dikkat çeker. Mehmet Akif ile yaşadığı polemiklere yer veren yazarlar, taraflarını belli ederek Fikret'in yanında olduklarını ifade ederler. Dini temayülün değişiminde Fikret'in etkisi olduğu görülen bir gerçektir. Birçok konuda kendisini rehber edinen yazarlar bu konuda da onun fikirlerinden hareketle din karşısında aklın varlığını savunurlar.

Tevfik Fikret'in, Mustafa Kemal tarafından da övgüye layık bir isim olarak kabul edilmesi, yazarların saire yaklaşımını cesaretlendiren bir husus olmuştur. Kendileri bu ismi örnek alıp okudukları gibi, romanları boyunca kahramanlarına okuttukları ve dolayısıyla okuyucularına da Fikret okumalarını telkin ederler.

Kaynakça:

Adıvar, Halide Edib. *Ateşten Gömlek*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2006a.

_____. *Vurun Kahpeye*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2004.

_____. *Yolpalas Cinayeti/Handan*. İstanbul: Ahmet Muallim Halit Kitap Evi, 1937.

_____. *Son Eseri / Tatarcık*. İstanbul: Ahmet Halit Kitap Evi, 1939.

_____. *Kalp Ağrısı / Sonsuz Panayır*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1943.

_____. *Zeyno'nun Oğlu*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2006b.

_____. *Sinekli Bakkal*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2000.

Bolayır, Ali Ekrem. Haz: Metin Kayahan Özgül, *Ali Ekrem Bolayır'ın Hatıraları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Andı, M. Fatih. “Tevfik Fikret'in Şiirlerinde Olumsuz Bir Psikolojinin Yansıması Olarak Zehir Motifi”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 30. (Kış 2003): 29-42.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, Cilt: II (1906-1938), 1959.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.

- Ertaylan. İsmail Hikmet, *Tevfik Fikret Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul: Özyurt Basımevi, 1963.
- Hisar. Abdülhak Şinasi, *Geçmiş Zaman Edipleri*, İstanbul: Selis Kitapları, 2005.
- Kaplan, Mehmet. *Tevfik Fikret*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Karaalioğlu, Seyit Kemal, *Atatürk: Hayatı, İlkeleri, Devrimleri*, İstanbul: Aka Kitabevleri, 1984.
- Karal, Enver Ziya. *Atatürk ve Devrim*, Ankara: ODTÜ, 1980.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Mehmed Tevfik “Âh, Bilsen Ne Âfet Olmuşsun!”, *Mirsâd*, S. 11, 23 Mayıs 1307, s. 81.
- Mehmet Fikret, “Ud Çalarak Şarkı Söyleyen Bir Güzele”, *Malûmât*, S. 46, 17 Ramazan 1312; 2 Mart 1310, s. 362.
- Mehmed Tevfik (imzasız), “Nedir Bilmem”, *Malûmât*, S. 24, 7 Safer 1312; 28 Temmuz 1310, s. 185.
- Nezihe Muhiddin. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri I*. “Benliğim Benimdir!”. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006a.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri I*. “Güzellik Kraliçesi”. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006b.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri I*. “Boz Kurt”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006c.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri I*. “Ateş Böcekleri”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006d.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri I*. “Bir Aşk Böyle Bitti”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006e.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri 4*, “Meşrutiyet Kadını”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006f.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri I*, “Şebab-ı Tebah”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006g.
- Ortaç. Yusuf Ziya, *Portreler*, İstanbul: Akbaba Yayınları, 1960.
- Parlatır, İsmail. *Tevfik Fikret*, İstanbul: Akçağ Yayınları, 2012.
- Şükûfe Nihal. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri 2*, “Çöl Güneşi”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008a.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri 2*, “Yalnız Dönüyorum”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008b.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri I*, “Şiirler”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008c.
- _____. Haz: Yaprak Zihnioğlu, *Bütün Eserleri 5*, “Bana Göre Mehmet Akif”, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008d.
- Tanpınar. Ahmet Hamdi, *Tevfik Fikret*. İstanbul: Semih Lûtfi Kitabevi, 1944.
- Taş, Sait. . “Atatürk’ün Düşünce Yapısına Etki Eden Unsurlar”, *SDU International Technologyic Sciences*, (Vol:2/No:2) 2010:72-84.
- Tevfik Fikret. Haz: Abdullah Uçman, Hasan Akay. *Rübâb-ı Şikeste*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Uşaklıgil. Halit Ziya, *Kırk Yıl*. İstanbul Matbaacılık ve Neşriyat T.A.Ş., 1936.
- Yücebaş. Hilmi, *Tevfik Fikret*. İstanbul: Dizerkonca Matbaası, 1959.
- Zorlutuna, Halide Nusret. *Gül’ün Babası Kim?*, Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002a.
- _____. *Sisli Geceler*, Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002b.

Mehmet Âkif'in Türk-İslâm Dünyası'na Bakışı

The Appearance of Mehmet Âkif in The Turkish-Islamic World

Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK *

Öz:

Mehmet Âkif Ersoy Türk-İslâm Dünyası'nın ıstırabını duyan bir şairdir. Bu ıstırabını Safahat'ına geniş bir biçimde yansıtmıştır. Âkif, Safahat'ta Türk-İslâm coğrafyasının haritasını çizer. Bu coğrafyanın sınırları yoktur. Bu coğrafya her şeyden önce bir “gönül coğrafyası”dır. Fakat denilebilir ki bu coğrafya Asya, Afrika, Avrupa, Balkanlar, Anadolu, Kafkaslar, Rusya, Orta Asya bozkırları, Sibirya, Çin, Maçin, Hindistan ve Japonya'ya kadar uzanan devâsa bir coğrafyadır. Bu coğrafyanın bir ucu en uzak Şark'ta, bir ucu en uzak Mağrip'tedir. Ortak özellikleri ise Müslüman olmalarıdır. Müslüman-Türk dünyasının büyük bir bölümü Batı dünyasının sömürgesi olmuştur. Osmanlı Devleti 1699'dan beri çöküş psikozundadır. Rusya Müslümanları Rusya'nın zorbalığı altında inerken; Türkistan Türkleri, Türk-İslâm'ın kadim medeniyetini kaybetmiştir. Çin, Maçin Türkleri Kur'anı Çince gibi okumaktadır. Türk-İslâm dünyasının “hassas kalbi” olan Hindistan, İngiliz sömürgesidir. Mısır'ın bereketli toprakları şımarık Batı'nın ayakları altındadır. Diktatörlerce yönetilen İran, Fas, Tunus, Cezayir hep Batılılarca istila edilmiştir. 19.yüzyılın milliyetçilik akımı adeta kıtaları kaynatmaktadır. Avrupa, Balkanlar'da “kundakçılık” yaparak Osmanlı'ya saldırmaya başlamıştır. Osmanlı Devleti, bu yüzyılda dahi Türk-İslâm dünyasının son sığınağıdır. Şark'tan Mağribe, Türk-İslâm dünyası baskı, zulüm, gerilik ve yıkım içindedir. Toplumsal “illet”lerin pençesinde kıvrınmaktadır. Bilim ve akıldan uzaklaşmıştır. İslam dini özünü, millet ise erdemini yitirmiştir. Bu coğrafyalarda tefrikacılık ve cehalet onulmaz bir yaradır. Türk-İslâm dünyasının istilacı Batı karşısında yeniden dirilmesi gerekir. Bunun için de Asım gibi ideal bir gençliğin yetişmesi elzemdir. Asım ise, Müslüman Şark'ın yitirdiği “erdem” ve “bilim”i bulmak üzere yüzünü Batı'ya dönmelidir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Âkif Ersoy, Türk-İslâm Dünyası, Safahat, Doğu, Batı.

Abstract:

Mehmet Akif Ersoy is a poet who heard the suffering of the Turkish-Islamic world. This suffering is reflected in a wide range of his SAFAHAT. Akif draws the map of Turkish-Islamic geography in SAFAHAT. This geography hasn't borders. This geography is a feeling geography before anything else. But it can be said that this geography is a geographical region that extends to Asia, Africa, Europe,

* Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi; turkangztk@gmail.com.

Balkans, Anatolia, Caucasus, Russia, Middle Asian steppes, Siberia, China, Match, India and Japan. The most remote of this geography is orient, the other orient is located on Mağrip. The common feature is being Muslims. Big part of Muslim-Turkish world had been colonized western world. The Ottoman Empire has been fall in psychosis until 1699. Russia descends the Muslims under the tyranny of Russia; Turkestan Turks have lost the civilization of the Turk-Islam. Chine, the Turks of Maiçin read the Qur'an like Chinese. The India which is the sensitive heart of the Turkish-Islamic world is under the English colony. Iran, Morocco, Tunisia and Algeria, all of which are ruled by dictators have been invaded by Westerners. The nationalism movement of the 19th century disturb on continent. Europe has begun attacking the Ottomans like argons in the Balkans. The Ottoman State is the last refuge of the Turkish-Islamic world even in this century. From Orient to Mağrip, The Turkish-Islamic world is in oppression, oppression, backwardness and destructions. It has been convulsed in to the social disease. They are a way from science and reason. Islam has lost its virtue and nation has lost its virtue. Feuilleton and ignorance are problematic wound in this geography. The Turks-Islamic worlds need to rise from the ashes Against the invader western world. For this, an ideal youth must grow up like Asım. Asım must return his face to the West to find virtue and science that the Muslim Orient lost.

Keywords: Mehmet Âkif Ersoy, The Turks-Islamic world, Safahat, East, West

Giriş

Mehmet Akif Ersoy 1873'te İstanbul Fatih'te doğdu. Akif, Osmanlının bir medeniyet krizi içine doğmuş koca bir kuşağından sadece birisidir. Atatürk'ün de içinde bulunduğu bu kuşağın askeri, siyasi, edebî sahada birçok temsilcisi vardır. Bu kuşağa, genel anlamıyla hem bir “inkılâp nesli” hem de “ıstırap nesli” denebilir. Zira bu nesil Osmanlı'da 1830'dan sonra temelleri atılan modern eğitim kurumlarından yetişmiş; 1839'dan sonra genelleşen ikinci medeniyet değiştirme serüvenimiz içinde olgunlaşmıştır. Ayrıca, hayatlarının elli yılı savaş olgusu ve bizzat savaşın içinde geçmiştir. Bu nesil, Akif'in deyimiyle 19.yüzyılın “kaynayan kıtalar”ı arasında kalmış, bâkir, henüz bölüşülmemiş Osmanlı Devleti gençliğidir. Osmanlı Devleti 1699'dan beri Batı karşısında “ricat” etmekte ve sürekli toprak kaybetmektedir. Ve Çar Petro'nun teşhisiyle de dünyaya “Hasta Adam” ilan edilmiştir. Böylelikle 19.yüzyıl, Osmanlı Devletinin “en uzun yüzyılı”na dönüşmüştür. Bu yüzyılda Osmanlı gençliği, Namık Kemal'in sözüyle acı bir “vaveyla”ya, bir “nevha”ya; Akif'in deyimiyle onulmaz bir “yeis”e, Haşim'in diliyle yoğun bir “melâl”e düşmüştür. Osmanlı gençliği tam bir yıkım ve çökmüşlük psikozu altındadır. Batı Osmanlı'nın 1699'dan beri “hükmedilir” bir sürece girdiğini görmüş, «Şark Meselesini» uygulamaya koymuş; bütün Türk-İslam coğrafyaları “kundak”lanmış ve Osmanlı dışında bu coğrafyaların neredeyse tamamı sömürgeleştirilmiştir. Osmanlı gençliği gün be gün “Vatan Yahut Silistre”; yani bugün Silistre, yarın Mekke, bugün Girit, yarın Kudüs, Kırım, Atina, Zagra, Kosova kaygısıyla yaşamıştır. Namık Kemal'in tanımladığı bu gerçeklik, Balkan Savaşları, I.Dünya Savaşı, Çanakkale Savaşı, İstanbul'un işgali, Sevr Anlaşması ve Osmanlının yıkılışıyla hayata geçirilmiş olur. Ve hatta nerede ise, Millî Mücadele yıllarında, Türklerin Küçük Asya'dan çıkarılma aşamasına kadar gelinmiştir. Fakat Osmanlı Devleti “Hasta Adam” sendromu altında dahi hem Osmanlı gençliği ve hem de Türk-İslam dünyasınca “Müslüman Şark”ın son kalesi, son sığınağı ve son hâmisi olarak görülmüştür. Bu düşüncüyü aynı zamanda bir sosyal tarih çalışması olarak edebiyata yansıtan şair/yazar ise Mehmet Âkif'tir. Âkif, çağının tanığı olarak hem Osmanlı Türkiye'sinin hem de Türk-İslam dünyası ve genel olarak Müslüman Şark'ın sorunlarını kendisine dert edinmiş, çok gerçekçi tespitler yapmış, görüşler ortaya koymuş ve çözüm önerileri getirmiştir. Âkif'in özellikle *Safahat* adlı şiir kitabında, Türk-İslam dünyasına dair çok çarpıcı tespitleri vardır. Safahat, yakın dönem Türk edebiyatının en önemli kronik eserlerinden de birisidir. Bu eser, başından sonuna kadar, Türk-İslam coğrafyasının ve Âkif'in zihinsel dünyasının bir sembol eseridir. Âkif bu eserde, Türk-İslam dünyasını Osmanlı Türkiye'sini merkeze alarak, ıstırabının temel sebebi yapar.

Acaba Mehmet Âkif, Safahat'ına yansıttığı Türk-İslam coğrafyalarını yakından görebilmiş midir? Ya da Âkif'in Safahat'ında "gönül coğrafyası" yaptığı Türk-İslam dünyasına dair görüşleri nelerdir? Bu çalışmada bu sorunun cevabı Safahat üzerinden verilmeye çalışılacaktır.

Âkif, bu gönül coğrafyasını, Safahat'ın ikinci kitabı olan *Süleymaniye Kürsüsünde*'de Rusya Müslümanlarından Türk mütefekkir A.Reşit İbrahim'in ağzından "*Bana siz âlem-i İslâm'ı sorun, söyliyeyim/Çünkü hiçbir yeri yok gezmediğim, görmediğim/Şark-ı Aksâ'dan alın, Mağrib-i Aksâ'ya kadar/Müslüman yurdunu baştan başa kaç devrim var!*" (S.320) diye tanımlarken; Yine aynı yerde Şark'ı çok iyi bildiğini "*Şark'ı baştan başa yıllarca dolaştım, gezdim/ Hem de oldukça görürdüm... Kafa gezdirmedim!/ Bu Arapmış, bu Acemmiş, bu Tatarmış, demedim/ Müslüman unsurunun hepsini gördüm kendim/ Küçük âdemlerinin rûhunu tedkîk ettim./ Büyük âdemlerinin fikrini tamîk ettim.*" (S.374) dizeleriyle ifade eder.

Âkif, Safahat'ta adeta Türk-İslâm coğrafyasının haritasını çıkarmış, sınırlarını çizmiştir. Bu haritanın bir ucu en Doğu'da, bir ucu en Batı'dadır. Âkif bu muazzam coğrafyaya, "Hicaz'ı, Çin'i düşün nerde? Nerededir Pirene!" (S.506) dizesiyle işaret eder:

(...)

Dayandı bir ucu tâ Sedd-i Çin'e; dîğer ucu, Aşıp bulut gibi, binlerle yükselen burcu,

Uzandı ansızın İspanya'nın eteklerine.

Hicaz'ı, Çin'i düşün nerde? Nerededir Pirene! (S.506).

Bu haritanın büyük çoğunluğu genel olarak "Şark" tadır ve ortak sembolü ise "hilâl"dir. Âkif, dönemin Osmanlı lisanı üzere, bu genel coğrafya için Safahat'ta "Şark" sözcüğünü kullansa da (47 yerde), "genel Doğu" anlamında "Asya", "âlem-i İslâm", "koca Şark" ve "koskoca âlem" gibi ifadeler de kullanmıştır. Âkif, Müslüman Doğu'nun bu genel kullanımı dışında, Şark'a ait daha belirli mekânları da Safahat'taki şiir coğrafyasına alır. Bunlar Türkiye sahası, İstanbul, Çanakkale, Edirne, Bursa, Ankara; Balkan coğrafyası, İran, Afganistan, Cava, Japonya, Turan İli, Kafkasya, Kırım, Rusya, Sibirya, Türkistan, Taşkent, Buhara, Gazne, Hive, Semerkand, Çin, Mançurya, Hindistan, Lahor, Haydarâbad, Kaşgar, Serendip; Ortadoğu şehirleri, Mekke, Medine, Beyrut, Lübnan, Şam-Suriye, Afrika, Mısır-Kahire-Hilvan, Necid Çölü; Almanya-Berlin gibi mekânlardır. Bu mekânların çoğu ya doğrudan doğruya Türk-İslam dünyası içine girer, ya da etnik, dini, siyasal, sosyal ve kültürel olarak Türk-İslam dünyası ile rabıta halindedir.

Âkif'in çizdiği bu "edebî coğrafya" ya da "gönül coğrafyası", aslında jeopolitik açıdan da bir gerçeklik ifade eder. Bu coğrafyalar, 20. ve 21.yüzyılın küresel jeopolitiği ekseninde Avrasya stratejisine de uygundur. Avrasya stratejisinde İngiliz coğrafyacı Sir Halford Mackinder'in (1861-1947) ortaya attığı "Kara Hâkimiyet Teorisi" oldukça önemlidir. Avrupa tarihini, Asya tarihinin bir sonucu olarak gören Mackinder'e göre "Kim Doğu Avrupa'ya hükmederse kalpgâha hâkim olur; kim kalpgâha hâkim olursa Dünya Adasına hükmeder; Kim Dünya Adasına hükmederse Dünya'ya hâkim olur." Mackinder'e göre, "dünyanın mihver bölgesi" olan "kalpgâh", bu yeni jeopolitik eksende Avrasya'dır. Avrasya, Asya, Avrupa ve Afrika'nın tek kıta olmuş halidir ve "dünyanın mihver bölgesi"dir. Mackinder'e göre coğrafî mihver: "Avrasya'nın kuzey ve iç bölgesidir. Kuzey kutbundan Orta Asya Çöllerine ve oradan da Batıya, Baltık ile Karadeniz arasındaki geniş berzaha kadar uzanır." Bir başka deyişle, Avrasya bölgesi demek olan "mihver bölge", Almanya ile Merkez Sibirya arasında kalan bölgedir. Denizden uzak, kara gücünün hakim olduğu bu iç bölgenin merkezinde Rusya vardır. Avrasya bölgesi, dünyada henüz keşfedilmeye uygun özellikler taşımaktadır. Ve Mackinder'e göre "mihver bölgesi", iki hilâl ile çevrelenmiştir. Birinci hilâl, Almanya, Avusturya, Hindistan ve Çin'den oluşan büyük bir "iç hilâl"dir. İkinci hilâl ise İngiltere, Güney Afrika, Avustralya, ABD, Kanada ve Japonya'dan oluşan "dış hilâl"dir. Mackinder, "Mihver bölge"nin hâkimi Rusya ile "iç hilâl"ın üzerinde bulunan Almanya'nın ittifakının "dünya imparatorluğuna giden yolu açacağı" görüşündedir (Gündoğdu 2008:152). Batı'nın

son olarak sömürge stratejisinin merkezine koyduğu “kalpgâh”ında (heartland) Türk-İslâm dünyası konuşlanmıştır. Âkif, 19.yüzyılda Batı siyaset ve bilim dünyasında ileri sürülen bu teorilerin farkındadır. Ve Âkif, bu teoriyi bize Hindistan ve Mısır’ın İslâm dünyasındaki önemi üzerinden şöyle özetler:

Bilirsiniz ki: Mısır, kâinât-ı İslâm’ın

“O sıska gövdesi üstünde adetâ kafası;

Diyâr-ı Hind ise, göğsünde kalb-i hassâsı,

Sizinkiler de, kımıldanmak isteyen koludur.

(...)

“Biz İngilizler olup hâli önceden müdrik;

“O beyne pençeyi taktık, o göğse yerleştik (S.652).

Âkif’in Türk-İslâm dünyasına olan hassasiyeti şeceresinin de doğal bir sonucudur. Âkif, soy olarak Orta Asya ve Balkan coğrafyasına aittir. Bu aidiyet, onun millî kimliğinin şekillenmesinde ve seciyesinin oluşumunda büyük bir rol oynamıştır. Âkif, anne tarafından Buharalı, baba tarafından ise Arnavutluk’a bağlı İpek Kazası’nın Şuşisa köyündendir. Fakat Âkif Fatih’te doğup büyümüş, eğitim almış, yaşam sürmüş ve yine İstanbul’da vefat etmiştir. Bir bakıma diyebiliriz ki Âkif, aslında Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin sentezlenmiş bir semti olan Fatih’in bir ürünüdür (Aydın 2016:17).

Âkif’in Türk-İslâm dünyası hakkındaki bilgileri büyük oranda kendi seyahatlerinden edindiği gözlemlere dayanır. Âkif, genel olarak “Şark” diye tabir ettiği Ortadoğu’yu bir kaç defa görme fırsatı bulmuştur. Âkif, 1893’te Halkalı Ziraat Mektebi’ni birincilikle bitirir ve Tarım Bakanlığı’nda Baytar Müfettiş Yardımcılığı’na atanır. Bu görevi sırasında üç yıl kadar Rumeli, Anadolu ve Arabistan’da bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili olarak dolaşır. Âkif’in Ortadoğu’ya yaptığı ikinci bir seyahat ise 1913 yılı başlarına rastlar. İki ay kadar süren bu seyahatte Âkif, Kahire-El-Uksur ve Medine’yi görür. Bu seyahatin edebî yansıması ise Safahat’ına aldığı “El-Uksur’da” adlı manzumedir. Âkif 1914’te Teşkilat-ı Mahsusa göreviyle Berlin’e gönderilmiş ve Berlin seyahati de Safahat’ın *Hatıralar* kitabında çıkmıştır. Âkif, 1917’de Şerif Hüseyin isyanının bastırılmasıyla ilgili olarak Arabistan’dadır. Yurda dönüşte iki ay kadar Lübnan’da kalmış ve bu seyahat ise şiirine “Necid Çöllerinden Medine’ye” adıyla yansımıştır. (Aktaş ve diğerleri 1990: 340).

Âkif, Türk Dünyası diye adlandırılan coğrafyalara ise herhangi bir seyahat yapmamıştır. Âkif bu coğrafyalara dair bilgilerini, daha çok dönemin Türk-İslâm aydınlarının İstanbul’da verdiği çeşitli konferanslardan edinmiştir. İkinci Meşrutiyet yıllarında Rusya Müslümanları aydınlarının, Osmanlı aydınları, Osmanlı basını ve İstanbul’la ilişkileri bilinmektedir. “Mehmet Âkif, Ruslar tarafından olmasa bile II.Meşrutiyetten sonra Rusya Müslümanları tarafından iyi tanınan bir isimdir. Eşref Edip, Sırat-ı Müstakim’in kısa zamanda âlem-i İslâm’ın her tarafına bilhassa Rusya’ya binlerce nüsha gönderildiğini ve oralarındaki okuyuculardan mektuplar aldıklarını söyler.” (Çitçi 2010: 8). Bundan başka “Âkif 1912’den itibaren geniş bir Türk ve İslâm âlemince sevilmişti. Yazılarındaki Rus düşmanlığı, ahlâk ve fazilet aşıklığı ile Arnavud ve Arab istiklâllerindeki şiddetli tenkitleriyle Müslüman-Türk bütünlüğünün kalbinde haklı bir saltanat kurmuştu.” (Banarlı 2004: 1153) Rusya Müslümanları arasındaki millî uyanış faaliyetlerinde “Kuzeyli” din adamlarının rolü çok büyüktür. Âkif’in döneminde irtibatlı olduğu ve atıflarına da geçen “Kuzey Müslümanlarından” dostları ve Türk mütefekkirler vardır. Âkif’i döneminde en çok etkileyen bu mütefekkirlerin başında Efganlı Cemâleddin, Mısırlı âlim Muhammed Abduh ve Sibiryalı Abdürreşid İbrahim Efendi gelir. Bu şahsiyetlerin ortak özelliği reformist, hürriyetçi, vaiz ve İslâm birliğine inanmış kişiler olmalarıdır. Efganlı Cemâleddin, 1892’de Abdülhamid’in davetiyle İstanbul’a gelmiş ve Ayasofya, Sultan Ahmed Camii vb yerlerde verdiği vaazlarla şöhret kazanmıştır. “İslam memleketlerinde, İslâm birliği, hürriyet, milliyet fikirlerini gazeteciliği, hitabeleri vâsıtasıyla yayan Cemâleddin’in, İstanbul’da verdiği husûsi derslerle, etrafına

geniş dinleyici toplayan konferanslarına, Akif'in alâkasız kalması imkânsızdır." (Tansel 1991: 52)

A.Reşit İbrahim Efendi ise 1857'de Sibirya'da doğmuş, kendini Rusya Müslümanları'nın kimlik mücadelesine adanmış, ömrünü Japonya'da İslâmın yayılması ve Tokyo'da bir cami yapımına vakfetmiş ve Japonya'da ölmüştür. A.Reşit İbrahim Efendi birkaç defa İstanbul'a gelmiş ve İstanbul'da çeşitli camilerde vaazlar vermiştir. Abdürreşit İbrahim Efendi'nin amacı bütün Müslümanları "Türkiye adıyla bir bayrak altında toplamaktır. Bu amaçla Livâü'l Hamd adında bir broşür yayımlayarak, Rusya Türkleri'ni, Türkiye'ye hicrete teşvik etmiştir. (Tansel 1991: 79).

Âkif, 20.yy başlarındaki Türk-İslâm dünyasının içinde bulunduğu çöküntüyü, A.Reşit İbrahim Efendi'nin kürsüdeki vaazlarıyla, *Süleymaniye Kürsüsünde*'de dile getirir. Âkif, adeta, bu Türk-İslâm düşünürü aracılığıyla bütün Türk-İslâm dünyasına "hayalî bir sefer"e çıkar. Bu seferin ilk durağı ise, ikinci Meşrutiyet arifesindeki Osmanlı Türkiye'si'dir. Burada, ikinci Meşrutiyet öncesi Osmanlı Devlet yapısındaki bozukluklar tespit edilir. Başta saltanat makamı olmak üzere şeyhülislâmlık makamı, vezirler, kadılık kurumu, askeriye, ilmiye, vükelâ gibi üst düzey devlet birimlerindeki bozulmalara dikkat çekilir. Bu dönemde padişah otoritesini kaybetmiş ve bir "kukla" durumuna düşmüştür. Âkif'e göre bu dönem Osmanlı bürokrasinin "maskaralıklar" dönemidir. Mabeyn-i Hümayun'a liyakatsiz adamlar getirilmiştir. Meşihat (bab-ı fetva) makamı olan şeyhülislâmlık makamı "ümî"lerle (cahiller) dolmuştur. Başına bir sarık takan zat, ilmiye sınıfından (kazasker) sayılmaktadır. Osmanlı adalet sistemi de çökmüştür. Kadılar, kanunsuz "Karakuşî hüküm" peşindedir. Vükelâ (Millet vekilleri) ise liyakatten yoksun bir "hırsız çetesi"dir. Bu vekillerin en geçer meziyetleri ise "curnalcı"lık, "müzevvir"cilik ve "âdî"liktir:

(...)

Sıgımyor en büyük endâzeye işler artık;

Saltanat nâmına, din nâmına bin maskaralık...

Ne felâket, ne rezâletti o devrin hâli!

Başta bir kukla, bütün milletin istikbâli,

İki üç kuklacının keyfine mahkûm olmuş;

Bir siyâset ki didiklerdi, eminim, Karakuş!

Nerde bir maskara sivrilse, hayâsızlara pîr,

Haydi Mâbeyn-i Hümayûn'a!...Ya bâlâ, ya vezîr! (S.322)

Adam kayırmacılık, liyakatten yoksun insanların işbaşına getirilmesi, haksız atama ve terfi usulünün revaçta olması, bilim düşüncesinden uzaklaşma, dini makamların sömürüye açık olması ve genel olarak bürokrasi ehlinin içinde bulunduğu ahlâkî yozlaşmadır:

Kalmamış terbiye askerde. Nasıl kalsın ki?

Birinin ömrü mülazımlıkla geçerken öteki,

Daha mektepte iken tayy-ı merâtible ferîk!

Bir müşirlik mi var? Allâhu veliyyü't-tevfîk!

Hele ilmiyye bayağdan da aşağı bir turşu!

Bâb-ı Fetvâ denilen dâire ümmî koğuşu

Anne karnından icazetlidir, ecdâda çeker;

Yürüsün, bir de sarık, al sana kâdîasker!

Vükelâ neydi ya? Curnalcı, müzevvir, âdî;

Ne Hudâ korkusu bilmiş, ne utanmış ebedî,
Güç okur, hiç yazamaz bir sürü hırsız çetesi....(S.322)

Üst düzey devlet ricalindeki bu bozulmanın yanı sıra dönemin mütefekkirleri de topluma yol gösterme vasfını yitirmiştir. Onlar da derin bir umutsuzluk ve aymazlık hâli içindedir. “*Bu hükûmet şu âhâlîye biçilmiş kaftan*” ve “*Bede’ed-dînu garîben- Bu din garip gelmiştir, garip gidecektir*” hadisince sessizliğe gömülmüşlerdir. Âkif, bu dönem Osmanlı Türkiye’si’ni “millet-i merhume” (ölmüş millet) diye niteler. Halkın durumu ise içler acısıdır. Osmanlı toplumu, eğitim, kamu hizmeti, üretim, ticaret, sanayi, güvenlik gibi alanlarda her türlü imarlaşmadan yoksundur. İş yok, ekmek yok, kışla yok, daire yok, mektep ve medrese yoktur:

(...)
 Ümmetin hâline baktım ki: Yürekler yarası!
Ne bir ekmek yedirir iş; ne de ekmek parası.
Kışla yok, dâire yok, medrese yok, mektep yok;
Ne kılıç var, ne kalem...Her ne sorarsan, hep yok! (S.322).

19.yy bütün dünyada milliyetçilik, pozitivizm, monarşileri anayasal düzenlemelerle sınırlama ve bireyciliğin (individualizm) kendisinde ifadesini bulan hürriyet fikriyle özdeşleşmiş bir yüzyıldır. Bu anlamda Osmanlı modernleşmesi kapsamında özellikle 1880’den sonraki siyasi, sosyal ve kültürel arka plandan beslenen ve modern eğitim kurumlarından yetişen yeni bir kuşak oluşmuştur. Bu kuşak, 1789 Fransız İhtilal bildirgesine ve anayasal rejimlere özlem duyan bir kuşaktır. Bu anlamda bu kuşak içinde yer alan Mehmet Âkif de Meşrutiyet yanlısıdır. Âkif de Osmanlı’nın pek çok aydını gibi Osmanlı Devletinin mevcut sorunlarını çözmede Meşrutiyetin ilanının bir çözüm olacağı görüşündedir. Rusya Müslümanları da milliyetçi, terakkici ve itici bir unsur olarak, Osmanlı gençliğiyle sürekli etkileşim içindedir. Âkif, A.Reşit İbrahim’in gözünden ikinci Meşrutiyet’in ilan edildiği günlerde (24 Temmuz 1908) İstanbul’daki bayram havasını ve memleketteki terakki arzusunu da gözler önüne serer. *Âkif’in bu dizelerinden de anlaşılıyor ki; Osmanlı gençliğindeki Meşrutiyet özlemi aslında tamamıyla bir kalkınma ve ilerleme özlemidir.* Bu tarihlerde Osmanlı siyasal hayatına yön veren partinin adının “ittihad ve terakki” olması da bu özlemin bir yansımasından başka bir şey değildir:

(...)
Ne gezer şimdi o zillet, o sefâlet? Heyhât!
Bu ne müdhiş azamet, oh, ne müdhiş dârât!
Sayırsız mektep açılmış: Kadın, erkek okuyor;
İşliyor fabrikalar, yerli kumaşlar dokuyor.
Gece gündüz basıyor millete nâfi’ âsâr;
Adetâ matbaalar bir uyumaz hizmetkâr
Mülkü baştan başa i’âmâr edecek şirketler;
Halkın irşâdına hâdim yeni cemiyetler;
Durmayıp iş buluyor, gösteriyor, uğraşılıyor;
Gemiler sahile boydan boya servet taşıyor....(S.348)

Âkif’e göre, Meşrutiyet yılları aydınının genel yapısı ahlâki yozlaşma, vurdumduymazlık, korkaklık, dalkavukluk, aydın-halk kopukluğu, Batı taklitçiliği, yerli ve millî duyarlıktan yoksun oluş ve kültürel komplekse yatkınlıktır. Millet’in “münevverler”i olması gereken aydınlar toplum sorunlarını çözmek bir

yana, bizzat kendileri sosyal bir yara haline gelmiştir. Bu dönem *Osmanlı aydınları*, kendi değerlerine karşı yozlaşmada Rus ediplerini bile geride bırakmışlardır. Bu tespit, Kuzey Müslümanlarından bir aydının *Osmanlı Türkiyesi aydınları için yapmış olduğu çok ağır bir eleştiridir*. Bu durum, Tevfik Fikret'le Mehmet Âkif arasında atışmalara sebep olan, Tevfik Fikret'in Protestanlara “zangoçluk” ettiği eleştirisiyle de örneklendirilir. A.Reşit İbrahim, *Rus sanatkâr ve ediplerini bizim aydınlarımıza göre daha yerli ve millî bulur*. Hatta A.Reşit İbrahim'in, Osmanlının bu sözde aydınlarına karşı tepkisi o kadar büyüktür ki, mümkün olsa memleketteki *on yedi yaşından büyük bütün şair/yazarları sınır dışı edip Rusya'dan edipler getirmeyi ve millet için yararlı eserler yazdırtmayı dahi önerir*:

(...)

Üdebânız hele gâyetle bayağ mahlûkat...

Halkı irşâd edecek öyle mibunlar? Heyhât!

Kimi Garb'ın yalnız fuhşuna hasbî simsar;

Kimi, İran malı der, köhne alır, hurda satar!

Eski dîvanlarınız dopdolu oğlanla şarab;

Biradan, fâhişeden başka nedir şi'r-i şebab?

Serseri: Hiçbirinin mesleği yok, meşrebi yok;

Feylesof hepsi; fakat pek çoğunun mektebi yok!

Şimdi Allah'a söver... Sonra biraz bol para ver:

Hiç utanmaz, Protestanlara zangoçluk eder!

O benim en ebedî hasmım olan Rusya bile,

Hakkı teslim edelim! Hiç de değildir böyle.

Mütefenninleri tâ keşfe kadar tırmıyor;

Edebiyyâtı anıldıkça zemin çalkanıyor.

(...)

Kudretim yetse eğer, on yedisinden yukarı,

Üdebâ nâmına kim varsa, huduttan dışarı

Atarım taktırarak boynuna bah-nâmesini.

(...)

Konturat akdederek Rusya'dan on on beş edip,

Getirir, yazdırırım millet için birçok eser! (S.368).

Akif'e göre yazar/çizer/ediplerin toplum kalkınmasında çok önemli bir işlevi vardır. *O da müspet bilimlerin, fen ve teknolojinin gezdiği toplumlarda yerleşebilmesi için uygun ortamların hazırlanması işi edebiyatçıların görevidir*. Dönemin Osmanlı edipleri bu sorumluluğu üstlenecek zihniyette değildir. Bu nedenle Âkif matbuata ve üdebâyâ kızıdır. Yerli ve milli basın/yayın faaliyetleri yapmak üzere bizzat kendisinin kurduğu Sıratırmüstakim ve Sebilürreşat gibi gazete/dergiler çıkarmıştır. Bu matbuat faaliyetleri onu, Rusya Müslümanları'nın “ceditçilik hareketi”ne yaklaştıtır.

Âkif, esaret altındaki Türk-Müslüman memleketlerden seçtiği aydınlar aracılığıyla ve dışarıdan birinin gözüyle Osmanlı Türklerinin her sahadaki çökmüşlüğünü gözler önüne sermeyi amaçlar. *Zira*

Osmanlı aydınları henüz Rusya Müslümanları gibi esaret altında değildir. Fakat Osmanlı toplumu “pis bir uçurum”a doğru sürüklenmektedir. Aydınların görevi, fikirlerini birleştirip bu uçurumu kapatmak ve halka ilerleme yolunu göstermektir. Akif’e göre, 20.yüzyılda artık bu yol ise taklitten, “nazariyat”tan çok “amelî ilim” olmalıdır:

(...)

Nazariyyâta boğulmakla geçen ömre yazık;

Amelî kıymetidir kıymeti ilmin artık. (S.368).

Aydınlardaki çarpık Batılılaşma çabası, yerli ve millî düşünmek/üretmekten uzak oluş, Âkif’in şiddetle tenkit ettiği bir konudur. Âkif’e göre *Batıyı taklitçilik ve ahlakî yozlaşmada birinci derecede sorumlu kesim, Osmanlı elitleri, Osmanlı bürokrasisi, üdeba kesimi ve matbuat dünyasıdır*. Dönemin basını, memlekette ayrılık ve fitne tohumları saçarken, edebiyatçılarda ağız dolusu küfürbazlık hâkimdir. Artık toplumda dine ve dinî değerlere küfretmeyi “vicdan hürriyeti” sayanlar ve fuhuş yanlıları alkışlanır olmuştur. Asya’yı “sapa” bulan zevat, kadın-erkek, borç para yapıp Avrupa’ya koşarken; “analık ilmi” (mürebbiye) için kızlarını Paris’e taşıyanlar dahi vardır:

(...)

Kadın, erkek koşuyor borç ederek Avrupa’ya...

Sapa düşmekte sizin şıklara, zannım, Asya!

Hakk’a tefvîz ile üç tane yetişmiş kızını;

Taşıyanlar bile varmış buradan baldızını,

Analık ilmi için Paris’e, yüksünmeyerek...

Yük ağır, ecri de nisbetle azîm olsa gerek ! (S.356)

Âkif buradaki «şık» sözüyle, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın Şık ve *Mürebbiye* romanlarına gönderme yapmaktadır. Modernleşme dönemi Osmanlı kültür hayatının önemli bir aynası olan bu romanlarda *alafranga-züppe tipleri* ve Batılılaşmanın yanlış anlaşılması ele alınmıştır.

A.Reşit İbrahim’e göre aydınlarımızın bir başka önemli sorunu da “İslâmın ruhu”nu anlamaktan uzak olmalarıdır. İslam dünyasının gayet «mütedennî (geri)» *olduğunu* fakat bunun İslâm dininin bir suçu olmadığını belirtir. İslam dini bu sözde Müslüman mütefekkirlerin düşündüğü gibi terakkiye engel bir din değildir:

(...)

Mütefekkirleriniz dîni de hiç anlamamış;

Rûh-i İslâm’ı telâkkileri gayet yanlış.

Sanıyorlar ki: Terâkkiye tahammül edemez;

Asrın âsâr-ı kemâliyle tekâmül edemez. (S.372).

Âkif, A.Reşit İbrahim’in gözüyle *Osmanlı aydınlarının terakki/ilerleme konusundaki tekeldi yaklaşımlarını* da eleştirir. Âkif, *her milletin farklı yapıda olduğu ve ilerleme için atılan adımların da milletlere göre farklı olması gerektiği* görüşündedir. Aslında *bu görüş, bizim yanlış Batılılaşma serüvenimizin de özünü* oluşturur. Âkif’e göre her toplumun medeniyet ağacı farklı çiçeklenir. Bu “muazzam ağaç”ın gövdesi, baştan aşağı her bir dalı, budağı, çiçeği o milletin derin geçmişine bağlıdır. Eğer bir gün bir millet, bu ağacı beğenmeyip de gövdesini ya da çiçeğini baltalamaya kalkarsa, o millet yok olmuş demektir:

(...)

Sonra, dikkatlere şâyân olacak bir şey var:

İnkişâfâtını bir milletin erbâb-ı nazar,

Kocaman bir ağacın tıpkı çiçeklemesine,

Benzetirler ki, hakikat, ne büyük söz bilene!

Bu muazzam ağacın gövdesi baştan aşağı;

Sayılsız kökleri, tek mil dalı, tek mil budağı;

Milletin sîne-i mâzisine merbut, oradan

Uzanıp gelmededir... Öyle yaratmış Yaradan.

Bir cemâat ki: Nihâyet ona gelmez de iyi,

Ağacın hey'et-i mecmûası, yâhud çiçeği,

Ta gider, sîne-i milletten urup hâke serer;

Milletin kendi olur işte o baltayla heder! (S.376).

Âkif, Şark gibi medeniyet ağacı hastalanmış toplumlara ise, yine köklerine uygun, kendinden olan “aşı”ların yapılmasını; Osmanlı'nın yaşamış olduğu bir realite olarak, bu hasta ağacın asla genç, tecrübesiz ellere bırakılmaması gerektiğini tavsiye eder.

Âkif'in Türk-İslâm dünyasında öne çıkardığı toplumsal sorunlardan birisi de eğitim konusudur. Âkif, Safahat'ın bütününde eğitim konusunu önceler ve bütün medenî ülkelerin eğitim sayesinde yükseldiklerini vurgular. Âkif'e göre, Osmanlı Türkiye'sindeki mektepsizlik ve mahalle mekteplerinin yetersizliği yüzünden toplum cahil kalmış ve başta Türkler olmak üzere, Osmanlı'nın farklı milliyetten hiçbir unsuru “okur-yazar” dahi olamamıştır:

Felâketin başı, şüphe yok, cehâletimiz;

Bu derde çâre bulunmaz-ne olsa-mektepsiz.

Ne Kürd elifbeyi sökmüş, ne Türk okur, ne Arab,

Ne Çerkes'in, ne Laz'ın var bakın, elinde kitab! (S.528).

Denebilir ki Âkif, Türk-İslâm dünyasının kurtuluşunu “rasathaneli mektep”te bulur. Mevcut medreseler yozlaşmış ve işlevini yitirmiştir. Modernleşme sürecinde açılan Batı tarzı okullar ise pratik uygulamadan yoksundur. Eğitimde reform yapmak ise bu ikisini birleştirmekle olacaktır.

Âkif, Osmanlı'nın bir “inkılap” çocuğudur. Son dönem Osmanlı aydınlarının pek çoğunda olduğu gibi Batı ülkelerindeki modern ve pozitif (fen) bilimlere tutkudur. Mehmet Âkif dönemin ünlü Fransız bilim adamı Pasteur ve Osmanlı'nın Pasteur Enstitüsü'ne eğitim için gönderdiği Dr.Hüsametdin Paşa'ya hayrandır. Fransız bilim adamı Louis Pasteur 1885'te kuduz aşısını bulmuş ve kahraman ilan edilmiştir. 1886 yılında Osmanlı Devleti de Dr. Zoerros Paşa başkanlığında bir heyeti, hem Pasteur Enstitüsüne maddî destek hem de Osmanlı nişanını vermek üzere Fransa'ya yollamıştır. Dr.Hüsametdin Paşa 1893'te, Türkiye'de ilk bakteriyoloji dersini vermekle görevlendirilmiştir (Dinçer 1986: 50). Osmanlı gençliğindeki bu bilim açlığı, medreselerin yozlaşması ve İslâm dünyasının bilim düşüncesini kaybetmesiyle de ilgilidir. Bu nedenle Âkif, babası İpekli Tahir Efendi gibi sarık sarıp medreseye gitmek yerine, modern okullara gitmeyi tercih etmiştir. Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif* hatıralarında, Âkif'in baba dostu sarıklı Ak Şemseddin Hoca'nın Âkif'in “medrese” yerine “mektep”i seçmesine çok kızdığını şöyle aktarır: «Ummuştuk ki mahdûmu da tahsilini medreselerde bitirir de pederinin makamını tutar. Ne gezer! Oğlu, babasının sarığını bir kerecik sarmaya tenezzül etmedi. Zaten sarmaya salahiyet-i ilmiyesi de yoktu ya. Neyse, oralarını geçelim. (...) Âkif'in Emir Buhârî Mahalle Mektebi'ne, Fatih Merkez Rüştîyesi'ne, Baytar Mektebi'ne girmesini affediyor, fakat İdadî'ye çok öfkeleniyordu.”

(Kuntay 2011: 166-167).

A.Reşit İbrahim Efendi, Osmanlı Türkiyesinden sonra ülkesi Tataristan'a döner ve Rusya Müslümanlarının yaşadığı baskı ve zulmü de ortaya koyar. Rusya Müslümanları, Çarlık Rusyasının uyguladığı Slavlaştırma ve kimliksizleştirme politikası altında ezilirken, sözde “medenî Avrupa” ise Rusya'nın Türklere yaptığı bu zulümlere seyirci kalmaktadır:

(...)

O zaman Rusya'da hâkimdi yaman bir tazyik...

Zulmü sevdirmek için var mı ya bir başka tarik?

Düşünen her kafanın mutlak ezilmekti sonu!

Medenî Avrupa, bilmem, niye görmezdi bunu?

Süngü, kurşun gibi kestirme ölümlerle ölen;

Yâhud işkenceler altında ecelsiz gömülen:

Ne soluk var, ne ışık var, ne otur var, ne durak,

İki üç yüz kulaç altında zemînin, çıplak

Aç, susuz işletilen kanları donmuş canlar,

Size milyonla desem, fazlası yok, eksiği var!

Bilmiyorlar ki bu şiddetlerin olmaz hükmü:

Göz yılar önce, fakat sonra kanıksar ölümü.

Sanıyorlar, kafa kesmekle, beyin ezmekle,

Fikr-i hürriyet ölür. Hey gidi şaşkın hazele!

Daha kuvvetleniyor kanla sulanmış toprak:

Ekilen gövdelerin hepsi yarın fişkıracak!

Hangi masumun olur hûnu bu dünyada heder?

Yoksa kânûn-ı ilâhîyi de yırtar mı beşer? (S.326)

Âkif, Rusya Türklerinin millî uyanış çabalarını yine A.Reşit İbrahim Efendi'nin Tatar Türkleri arasındaki faaliyetleriyle de ortaya koyar. A.Reşit İbrahim Efendi soydaşı İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura, Topçubaşı Ali Merdan Bey, Ağaoğlu Ahmet gibi Rusya Müslümanlarının kimlik mücadelesine katkı sağlamış bir aydındır. İsmail Gaspıralı'nın ortaya koyduğu “usûl-i ceditçilik” hareketi doğrultusunda faaliyetler yürütmüş, matbuat çalışmalarında bulunmuş, Müslümanlarda millî bilincin oluşması için yazılar yazmış, konferanslar vermiş, zenginlerin “Haydi gidin, fen getirin” diye döktüğü paralarla yeni medreseler, mektepler açtırıp halkın eğitim seviyesini yükseltmek için çalışmıştır. (Gözütok 2010: 411-448) Bu çalışmalar sonucunda, Tatar Türkleri arasında okuma yazma oranı % 60'lara çıkarken, bu oran Ruslar'da bile yoktur:

Ağniyâ altını bezletti etekler dolusu...

Açtık oldukça güzel medreseler, mektepler;

Okuyup yazmayı ta'mîme çalıştık yer yer.

Tatarların yüzde bugün altmışı hakkıyla okur;

Rusların halbuki nisbetleri gayet dündür. (S.328).

A.Reşit İbrahim Efendi, Osmanlı Türklerinde olduğu gibi, Rusya Türklerinin de çocuklarını eğitim amacıyla Avrupa'ya gönderdiğini belirtir. Bu gençlerin pek çoğu iyi eğitimler alarak yurda dönmüş

ve “usul-i cedit” tarzında öğretim yapan modern okullar açmışlardır. Bunların aksine, Avrupa'dan “züppe»leşerek dönenler de vardır. Bunlar, toplumun kurtuluşunun tümünden Avrupalılaşmak/”Ruslaşmak”ta bulur:

(...)

*Bir selamet yolu varmış... O da neymiş: Mutlak,
Dini kökten kazımak, sonra, evet, Ruslaşmak!
O zaman iş bitecekmış... O zaman kızlarımız,
Şu, tutundukları gayet kaba, pek manâsız
Örtüden sıyrılacak... Sonra da erkeklerden,
Analık ilmini tahsil edecekmiş... Zaten,
Müslümanlar o sebepten bu sefalette imiş:
Ki kadın “sosyete” bilmezmiş, esarette imiş!
Din için, millet için iş göreceğ alçağa bak:
Dini pââmâl edecek, milleti Ruslaştıracak!
Bunu Moskof da yapar şimdi rıza gösterelim;
Başka bir marifetin varsa haber ver görelim! (S.330).*

Âkif, Rusya'nın hükümrânlığını, yönetimi altındaki Müslümanlara zalimlik ve zorbalıkla kabul ettirmesine kızgındır. Bu nedenle, Rusya'yı tarihî bir hasım olarak görür. Bu düşüncesini “*O benim en ebedî hasmum olan Rusya bile*” dizesinde ifade eder. Fakat Âkif'i doğru yorumlayamamış muhafazakar çevrelerce Âkif daima «İslamcı şair» diye tanıtılmaktadır. Bu çevrelerin “İslam dünyası” algısı, Sudan'ı, Miammar'ı, Nijerya'yı dahi kapsarken, Orta Asya Türklerinin yaşadığı acılar görmezden gelinmiştir.

Âkif, Osmanlı coğrafyasından Sibiryâ içlerine, oradan da Türkistan'a kadar pek çok Müslüman-Türk coğrafyasında, Abddürreşit İbrahim'in seyahatleriyle iz sürer. Rus baskısıyla Tataristan'dan Türkistan'a geçen A.Reşit İbrahim'in gözünden kadim bir Türk yerleşkesi olan Türkistan'a ulaşır. Türkistan, Âkif'e göre öz be öz “Türk Yurdu”dur. “*O Buhârâ, o mübârek, o muazzam toprak*” diyerek anlatmaya başladığı Taşkent, Buhara, Semerkant, Hive (Özbekistan) gibi Türk-İslam medeniyetinin bu kadim merkezleri artık acısı bir durumdadır. Âkif'in anne toprağı Buhara'dır. Âkif, Fatih'te ilk eğitimini Emir Buhârî Mektebi'nde almıştır. Yine bu coğrafyalar Hoca Ahmed Yesevî'nin diyarıdır. Bilim, sanat, ilim, irfan, kültür merkezi olan bu topraklar bu tarihî özelliğini kaybetmiş, adeta kısırlaşmış ve bilim dünyasına tek bir bilim adamı veremez olmuştur:

(...)

*Sormayın gördüğüm âlemleri, hiç söylemeyim:
Yâdı temkînimi sarsar da kan ağlar yüreğim.
O Buhârâ, o mübârek, o muazzam toprak;
Zilletin koynuna girmiş uyuyor müstağrak!
İbn-i Sinâ'ları yüzlerce doğurmuş iklim
Tek çocuk vermiyor âgûşuna ilmin, ne akîm! (S.334)*

Bu coğrafyalarda, ilim, irfan ve fenden uzaklaşan medrese hocaları kendi ahlaksızlıklarını örtbas etmek için taassuba sarılmıştır. Türkistan halkında da dinî taassup almış başını yürümüş; Alkol, fuhuş ve bağnazlıkla millet uyuşmuştur:

(...)

Ya ta'assubları? Hiç sorma, nasıl maskaraca?

O, uzun hırkasının yenleri yerlerde, hoca,

Hem bakarsın eşi yok dîne teaddîsinde,

Hem ne söylersen olur dîni hemen rencîde!

Milletin hayrı için her ne düşünsen: Bid'at;

Şer'i tağyîr ile, terzîl ise-hâşâ-sünnet!

Ne Hudâ'dan sıkılırlar, ne de Peygamber'den.

Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden

Çekecek memleketin hâli ne olmaz, düşünün! (S.334).

Âkif, *Osmanlı edebiyatı da dahil, Türk-İslam dünyası düşüncesinin İran tasavvuru ve İran tasavvufunun baskısı altında olduğu; Bu yolla, edebiyat ve düşünce üretmenin sakatlaştığı ve kısırlaştığı görüşündedir.* Âkif'e göre Divan edebiyatı bu hastalıklı düşüncenin bir ürünüdür. Bu sakat tasavvuf anlayışıyla birlikte İslam düşüncesinin en temel kaynağı olan Kur'an'ın bu coğrafyalarda referans olmaktan çıkmasını ve Hafız, Sadî gibi büyük Fars şairlerinin divanlarının Kur'an'ın yerini almasını şiddetle tenkit eder:

(...)

Üdebâ doğrusu pek çok, kimi görsen: Şâir

Yalnız, şi'rine mevzû iki şeyden biridir:

Koca millet! Edebiyyâtı ya oğlan, ya karı...

Nefs-i emmâre hizâsında henüz duyguları!

Sonra tenkide giriş: Hepsi tasavvufla dolu:

Var mı sofîyyede bilmem ki ibâhiyye kolu?

İçilir, türlü şenâatler olur, bî-pervâ;

Hâfız'ın ortada dîvânı kitâbü'l-fetvâ!

"Gönül incitme de keyfin neyi isterse becer!

Urefâ mesleği; a'lâ, hem ucuz, hem de şeker (S.336).

Âkif, "O rasad-hâne-i dünyâ" olan Semerkand'ın bilim düşüncesinden nasıl uzaklaştığını, halkın ay tutulmasını "Kovalım şeytanı kalkın!" diye dümbeleklerle kovmaya çalıştığını ve "on para etmez fen" okutulan sayısız medreseleriyle Türk-İslam dünyasının nasıl taassuba düştüğünü büyük bir infialle anlatır. İlim ve medrese hayatının yozlaşmasıyla Türkistan Türklerinin geldiği noktayı "Nefs-i emmâre hizâsında" diye tanımlar. Âkif en Doğu Müslümanlığıyla en uzak Batı'daki Müslüman coğrafyasının aynı düşünce illetine tutulduğunu belirtir. Bu illet ise "görenek"çi bir din anlayışı ve bundan doğan cehalettir:

“Çin’de, Mançurya’da din bir görenek, başka değil.

Müslüman unsuru gâyet geri, gâyet câhil.

Acaba meyl-i teâlî ne demek onlarca?

“Böyle gördük dedemizden” sesi milyonlarca

Kafadan aynı tehevvürle bakarsın, çıkıyor!

(...)

Görenek hem yalnız Çin’de mi salgın; nerde!

Hep musâb âlem-i İslâm o devasız derde.

Getirin Mağrib-i Aksâ’daki bir müslümanı;

Bir de Çîn sûrunun altında uzanmış yatani. (S.336).

Âkif’in yakın dostu Mithat Cemal Kuntay, Âkif’in bu satırlarını İngilizlerin gelenekçiliğiyle ilgili olarak verdiği bir örnekle şöyle yorumlar: “Bir İngiliz’e sormuşlar: Bu kadar ananeci olduğunuz halde nasıl terakki ettiniz? İngiliz cevap vermiş: Bizde en yeni anane altı yüz seneliktir, en eski teceddüt altı saatlik. Âkif, on dört asırlık ananeyle on dört saatlik yeniliğin beraber yürümesini istedi. Onun için Japon Budistlerini sever. Çünkü anânedirler ve Çin Müslümanlarına kızar, çünkü görenekçidirler» (Kuntay 2011:166-167)

A.Reşit İbrahim, Türkistan Türkleri’nin Kur’an’ı adeta Çince okur gibi okuduğunu ve böylesine manevi kaynaktan yoksun kaldığını belirtir. Fakat diğer Türk-İslam coğrafyalarında olduğu gibi Türkistan sahası ve Uygur Türkleri de Osmanlı Sultanına yürekten sevgi beslemektedir:

(...)

Hiç unutmam, sarılıp hırkama bir Çinli kızı,

Ne diyor anlamadım, söyledi birçok şeyler;

Sonra me’yûs olarak ağladı... Bîcâre meğer,

Bana Sultan’ı sorarmış da “Nasıldır?” dermiş;

Yol yakın olsa imiş, gelmeyi isterlermiş! (S.338).

A.Reşit İbrahim, Türkistan Türkleri hakkında tümünden umutsuz değildir. Türkistan gençliğinde de “ufak bir gayret” başlamıştır. Bu gençlik, geleceğin Türkistan’ında parlayan bir nesil olarak bir gün bu ilim coğrafyalarını yeniden işleyip yeşertecektir.

A.Reşit İbrahim’in uzak Asya coğrafyasının Müslüman olmayan ülkesi Japonya ve Japonlara dair da tespitleri vardır. A.Reşit İbrahim 1936’da 74 yaşındayken Japonya’ya gitmiş ve Japonya’da İslâmın yayılması için çaba harcamıştır. Toplum olarak Japonları yüceltir ve İslâmın Japonyadaki uygulamasının Budizm inancında tezahür ettiği görüşündedir:

(...)

Şu kadar söyliyeyim: Dîn-i mübînin orada,

Rûh-ı feyyâzı yayılmış, yalnız şekli Buda.

Siz gidin, safvet-i İslâm’ı Japonarda görün!

O küçük boylu, büyük milletin efrâdı bugün,

Müslümanlık’taki erkânı siyânette ferîd

Müslüman denmek için eksiği ancak tevhîd (S.338).

İslâmın saflığını Japonlarda gören A.Reşit İbrahim, Japon ahlâkı, sabrı, çalışma gayreti ve karakterinin sağlamlığını vurgular. Japon kalkınmasına da değinir. Bu kalkınmanın özünü ise, millet olarak yüksek ahlak, yerli ve millî anlayış, Batı uygarlığının kültür olarak değil teknik olarak ülkeye girişi ve dışarıdan gelen katma değersiz üretilere konulan gümrük oluşturur. *A.Reşit İbrahim, misyonerlerin gece gündüz çalıştığı Japonya’da İslâmın yayılması için Osmanlının da daha fazla çalışmasını* tavsiye eder.

Âkif, A.Reşit İbrahim’in gözünden, Uzak Asya’nın bir başka coğrafyasında yaşayan Hintli Müslüman dünyasına dair de tespitlerde bulunur. Âkif’e göre, Türk-İslam dünyasının Buhara’dan başka çok önemli iki merkezi daha vardır: Mısır ve Hindistan. Mısır, İslam dünyasının “beyni”; Hindistan ise “hassas kalbi”dir.

Âkif, o tarihlerde bir İngiliz sömürgesi olan Hindistan’ın geleceğine dair çok iyimserdir. Modernleşme konusunda diğer Türk-İslam coğrafyalarının düştüğü hataya düşmemişler, Batı’nın yalnız bilimini almış ve kendi kültürlerini korumuşlardır. Hindli Müslümanlar Rahmetullah gibi Batı’nın da çok iyi tanıdığı âlimlere sahip, sanatkar, milliyet hissi yüksek bir topluluktur. İngiltere’de iyi eğitim alan Hintli Müslüman gençler yakın gelecekte Hindistan’ın kurtuluş umudu olacaktır. Âkif’in bu tarihsel tespiti günümüzde gerçek olmuştur. ABD ve Avrupa’ya yayılan Hint vatandaşları, bilgisayar yazılımı, eczacılık, tıp ve mühendislik gibi çeşitli alanlarda beyin gücünü oluşturmaktadır. Âkif, Hintli Müslüman gençlerin Batılılaşmak adına taklitçiliğe düşmediğini ifade eder:

(...)

Ulemâ var ki: Huzurunda bugün Garp eğilir.

Hele hayran kalır insan yetişen gençlere de:

Bunların birçoğu tahsil eder İngiltere’de;

Sonra dindaşlarının rûhu olur, kalbi olur,

Çünkü azminden, ölüm çıksa, o dönmez, sokulur.

Öyle maymun gibi taklîde özenmek bilmez;

Hiss-i milliyeti sağlamdır onun, eksilmez. (S.342)

A.Reşit İbrahim, “milliyet hissi”ni sağlam bulduğu Hintli Müslümanların esareti kanıksamalarını da Haydarabadlı bir baba-oğlun konuşmasıyla verir. Eski kuşak olarak baba, Hintli Müslümanların İngiliz esaretine karşı ortak bir bilinçle karşı koymayılarından mustarıptır. Geleceğin nesli oğul ise Hintli Müslümanlar arasındaki umudu yeşertir. Bir anlamda Âkif’in Âsım’ı Hintli Müslümanlar arasında bu gençle ortaya çıkmıştır:

(...)

Beni ağlattı herif. Lâkin onun genç oğlu,

Dedi: “Yok, öyle değil; sîne-i millette dolu,

Galeyân emrine âmâde, hamiiyetli yürek;

Şu kadar var ki henüz kendini göstermeyecek.

Geçiyor şimdi esaretle deyip eyyâmı,

Müslümanlar gibi mâzîsi büyük bir kavmi,

Ebedî zillate mahkûm edemem doğrusu ben. (S.344)

Âkif, Hintli Müslümanların da Osmanlı’yı bir sığınak olarak gördüğünü ve Türklerdeki milliyet coşkusunun Hintli Müslümanlara da şiar olduğunu söyler. Bu, sömürge altındaki Türk-İslam dünyasına dair önemli bir tespittir:

“Ah biz hayra yarar unsur-ı îman değiliz..

Hind'in İslâmını pek Türk'e kıyâs etmeyiniz. (S.342)

(...)

“Varsa ümmîdimiz Osmanlıların şevketidir,

Onu bir kerre işitsek... Bu saâdet yetişir” (S.344)

Âkif, başka memleketlerdeki tutsakları söyleterek, kayıtsız şartsız egemenliğin ne olduğunu bize öğretmeye çalışır. Birinci Dünya Savaşı'nın eşliğindeki Osmanlı Türkiye'sinin ayakta kalması şarttır. Osmanlı Devleti yıkılırsa, bu coğrafyalar tamamen Haçlı dünyasının olacaktır:

Tunus'ta, Fasta, Cezâyir'de, Çin'de, İrân'da,

Cava'yla, hıttâ-i Hindî'de, belki Afgan'da,

Sibirya, Hıyve, Buhâra, Kırım muhîtinde,

Yaşarken ehl-i salîbin nüfûzu altında;

Zavallı Âlem-i İslâm eğer salîbe henüz

Sarılmıyorsa, kolundan çeken: Bu kudretiniz (S.532).

A.Reşit İbrahim, Batının istilacı ruhu ve Türk-İslâm dünyasının parçalanmışlığı karşısında Osmanlı Türkiye'si'ni İslâmın son kalesi olarak görür. Osmanlı Devletinin yıkılması durumunda ortaya çıkacak manzarayı “vatansız” kalma ve «çerge hâlinde» olmaya benzetir. Âkif buradaki “çerge” sözüyle Osmanlı'nın ilk kuruluş dönemlerini hatırlatır. *A.Reşit İbrahim'in Fas, Tunus, Cezayir ve İran'ın istila ve parçalanma sürecinden sonra Osmanlı aydınlarını yeniden bir “göçebe” durumuna düşmekle uyarması çok önemli bir tespittir.*

Âkif yine burada, Müslüman Şark'a yeniden döner ve: *“Tarih”i “tekerrür” diye tarif ediyorlar; Hiç ibret alınsaydı, tekerrür mü ederdi?” (S.962)* kıssadan hissesiyle, Osmanlı aydınlarına Endülüs trajedisini hatırlatır. “Endülüs tacı” elinden alınan Müslümanların kendi mülklerinde dilenci durumuna düşüşünü acıyla anlatır:

(...)

Azıcık bilmek için değerini bağımsızlığın,

Bakınız uğursuz yüzüne yok olmuşluğun:

Endülüs tacı elinden alınan bahtı kara,

Savuşurken, o güzel mülkü verip ağyâra,

Tirmanır bir kayanın sırtına, etrafı bakar.

Bırakıp çıktığı cennet gibi zümrüt ovalar,

Başlar ağlatmaya bîcâreyi hüngür hüngür! (S.364).

Hintli Müslümanların Osmanlı'dan beklediği «şevket» onlara ulaşamaz. Zira Balkanlar'dan Avrupa'nın fitiliyle yanan ateş, 1914'teki Büyük Harp'le devam eder. Osmanlı mülkü emperyal arzuların çizimleri altındadır. Âkif'in deyimiyle, “yeis hırkası”nı başına çeken ve dünyanın “koşma”sına seyirci kalan *Osmanlı, 1917'lere geldiğinde artık tamamıyla çökmüştür.* İslâm toplumlarında olması gereken bütün değerler yitirilmiş ve toplum «levsiyyât»a (pislik) batmıştır. Âkif bu durumu tam bir «izmihlâl» (yok oluş) diye tarif eder. Âkif'e göre toplumdaki “izmihlâl”in sebepleri ise, onursuzluk, ikiyüzlülük, bencillik, maddecilik, zulme tapmak, adaleti tepmek, “Hakk”ı unutmak, güçlüye dalkavukluk, zayıfa

söz söyletmemek, eğilmeler-yatmalar, şaklabanlıklar, aldatmalar, parti, milliyet, dilde ayrılık, enseden aslan kesilmek, yüz yüze gelince yaltak kedi olmak diye özetlediği birey ve toplum hayatımızdaki hastalıklardır. İstanbul'un işgali ve Türk milletindeki çözülmeyle de Müslümanlık, tarihte olmadığı kadar aşağılanmıştı:

(...)

Müslümanlık bizden evvel böyle zillet görmedi!

Hâlimiz bir inhilâl etmiş vücûdun hâlidir;

Rûh-i izmihlâlimiz ahlâkın izmihlâlidir (S.595).

Âkif, 1924'te ilk baskısını yaptığı Âsım'da da, yine "koca Şark"ın durumuna değinir. Âkif'e göre, "koskoca inanmışlar dünyası" olan Müslüman dünyasına sanki bir "lanet aşısı" yapılmıştır. Türk milletinin bin yıldan beri (1591-1592) morali bozuktur ve millet adeta bir "leş" kesilmiştir. Âkif "koca Şark"ın gerileme sebebini yine eğitim kurumlarının iflasına, ilimsizliğe, âlimsizliğe ve metotsuzluğa bağlar:

(...)

Medresen var mı senin? Bence o çoktan çürüdü.

Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?

İbn-i Sina niye yok? Nerde Gazali? görelim?

Hani Seyyid gibi, Razî gibi üç beş âlim?

En büyük fâzılınız: Bunların asârından,

Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'na çıkaran

(...)

Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâmı.

Kuru da'vâ ile olmaz bu, fakat ilm ister;

Ben o kudrette adam görmüyorum, sen, göster?

Koca ilmiyyeyi aktar da, bul üç tâne fakîh (S.810).

Türk-İslam dünyası Batının istilasını ve sömürgeci altındadır. Âkif'e göre bunun da en temel sebebi Müslümanlar arasındaki parçalanmışlıktır. Âkif bu parçalanmışlığı tefrikacılık, fırkacılık ve sen-ben kavgası gibi kavramlarla tanımlar. İslam dünyası bu tefrikalar yüzünden Batıya kolayca lokma olmaktadır. Buna da Fas, Tunus, Cezayir ve İran coğrafyasını örnek gösterir:

(...)

Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez;

Toplu vurdukça yürekler onu top sindiremez.

Bırakın eski hükûmetleri meydandakiler

Yetişir, şöyle bakıp ibret alan varsa eğer.

İşte Fas, işte Tunus, işte Cezâyir, gitti.

İşte İrân'ı da taksim ediyorlar şimdi.

Bu da gâyetle tabîi, koşanıdır meydan;

Yaşamak hakkını kuvvetliye vermiş Yaradan.

Müslüman, fırka belâsıyla zebun bir kavmi,

Medenî Avrupa üç lokma edip yutmaz mı? (S.358).

Âkif'in İslamcılığı, Genç Osmanlıların savunduğu Osmanlıcılık düşüncesinin bir sonucudur. Osmanlıcılık düşüncesi, 19.yüzyılda dünyadaki gelişmelere paralel olarak çökmüş ve özellikle de Balkan Savaşları sırasındaki milliyetçilik cereyanıyla da önemini yitirmiştir. Âkif, Namık Kemal'in şahsında şekillenen bu İslamcılık fikrini, "İstiklâl Marşı"nda, Kurtuluş Savaşı veren ve "izmihlâl"le karşı karşıya kalan Türk milletinin son sesi olarak yeniden dönüştürür ve "Sana yok, ırkıma yok izmihlâl" diye haykırır.

Âkif Türk-İslam dünyası ve genel olarak "Şark" hakkındaki görüşlerini ise "Şark" manzumesinde beyan eder. Safahat'ın altıncı kitabı olan "Asım'da yer alan bu manzumede, geleceğin ideal Türk-İslam gençliğinin sembolü Asım'ın aidiyet coğrafyası olan Şark'ın yıkım tablosu resmedilir. Asım tam bir "umran" seviyesine ulaşmış Batı karşısında çökmüş, köhneleşmiş, ahlâken de çözülmüş "koca Şark"ın çocuğudur. Koca Şark ise maddî ve manevî illetlerle boğuşmaktadır. Âkif "*Ne gördün, Şark'ı çok gezdin?*" diyerek anlattığı bu manzumede "koca Şark"ın medeniyet sorunlarını bir manifesto niteliğinde önümüze koyar. Kadim medeniyetler beşiği olan Asya, Türk-İslam dünyası, Anadolu, Mısır ve Ortadoğu coğrafyası baştan başa bir yıkım coğrafyasıdır. Âkif'in bizzat görerek çizdiği bu Şark tablosunu ise esaret, sefahat, cehalet, yoksulluk, batıl inanç, töre, gerilik, zorbalık, erdemsizlik, düşünme yetisini kaybetmiş olmak, hastalıklar, din adına, "gaza" adına cinayetler işlemek gibi yıkım ve çöküntü manzarası oluşturur. Şair bu manzara karşısında ıstırabını "*Geçerken, ağladım geçtim; dururken, ağladım durdum*" (S.876) diye ifade eder. Ortadoğu coğrafyası, Âkif'in en iyi bildiği coğrafyalardandır ve bu coğrafyalar aslında Âkif'i ağlatan coğrafyalardır. Arabistan coğrafyası, Yemen, Hicaz, Necid, Bedir, Ka'be, Medine, Irak, Dicle, Şüveyş, Sina, Akdeniz ve Tihame (Mekke) bütün geri kalmışlığıyla karşımızdadır. Âkif "Canan Yurdu" dediği Medine'nin peygambersiz kalmış mahzun halini gerçekte bütün Ortadoğu coğrafyasında hisseder. Hz.Peygamberin Veda haccını hikâye etmek amacıyla, Hıdiv Abbas Halim Paşa'nın davetlisi olarak gittiği Mısır'ın o göz kamaştıran zenginliği ve Nil'in bereketi dahi Âkif'i teselli edemez. Çünkü "İslam dünyasının "beyni" olan Mısır da artık şımarık Batı'nın kahkahalar attığı bir coğrafyadır. Âkif, bu topraklarda kendini bir yabancı gibi hisseder. Mısır'ın stratejik önemini bir İngiliz'in ağzından şöyle ifade eder:

(...)

Bilirsiniz ki: Mısır, kâinât-ı İslâm'ın

"O sıska gövdesi üstünde adetâ kafası;

Diyâr-ı Hind ise, göğsünde kalb-i hassâsı,

Sizinkiler de, kımıldanmak isteyen koludur.

(...)

"Biz İngilizler olup hâli önceden müdrik;

"O beyne pençeyi taktık, o göğse yerleştik (S.652).

Âkif İslam coğrafyasını bir insan vücuduna benzetir. Bu vücudun en hayati iki organı beyin ve kalptir. Mısır, bu coğrafyanın baş kısmı; Hindistan kalbi ve Osmanlı Devleti ise kollarıdır. Osmanlı'nın Mısır'dan çıkarılmasıyla Hindistan'a giden yolların önü açılmış olacaktır. Âkif, bu açıdan, Mısır'ın stratejik önemini çağında çok iyi yorumlamış bir aydındır.

Âkif'in Safahat'ında "infial"le anlattığı Türk-İslam coğrafyasından biri de Balkanlar'dır. Âkif, Balkan Savaşları'nın doğurduğu felaketleri Safahat'ın "Hakkın Sesleri" bölümünde (1912) yayımlar. Balkanlardaki Türk-İslam kıyımını/mezalimini gözler önüne serer. Yaşanan trajediye dair sahneleri hatırlatır. Balkan toprağı adeta bir kabristana dönmüştür. Müslüman halk süngüden geçirilmiş, kafası paralanmış, gözleri oyulmuştur. Baltalanmış bir yığın ceset bu topraklara düşmüştür. Kadın, çocuk, yaşlı demeden adeta "kurumuş ot" gibi biçilen bu insanların tek suçu ise Müslüman-Türk olmaktır:

(...)

*Ah! Karşımda vatan nâmına bir kabristan
Yatıyor şimdi... Nasıl yerlere geçmez insan?*

(...)

Süngülenmiş, kanı donmuş nice binlerle beden!

Nice başlar, nice kollar ki cüdâ cisminden!

Beşiğinden alınıp parçalanana mahlûkat;

Sonra, namusuna kurban edilen bunca hayat! (S.392)

Âkif'in Safahat'a not düştüğü bu tarihî vahşet tablosu, 20.yüzyılda Avrupa'nın gözü önünde Bosna-Hersek'te bir kez daha tezahür etmiş; Srebrenitsa Katliamı'nda (1995) 8500 kişi vahşice katledilmiştir. Avrupa'nın şımarttığı Sırp vahşeti planlı bir biçimde 5 gün sürmüş ve toplu bir Müslüman kıyımı yaşanmıştır. Öldürülen 8300 kişinin iskeletleri parçalanarak çıkarttırılmış ve bu cesetler krematoryumda yakıldıktan sonra Lahey Mezarlığı'na gömülmüştür. Srebrenitsa katliamı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da yaşanmış en büyük "toplu insan kıyımı" ve "Avrupa'daki hukuksal olarak ilk kez belgelenmiş soykırım" olması açısından da tarihe geçmiştir. Fakat bu vahşetten Sırp'lar sorumlu tutulmamıştır. (https://tr.wikipedia.org/wiki/Srebrenitsa_Katliam, 11.11.2016.)

Balkanlarda artan Sırp milliyetçiliği ve Avrupa'nın yanlı tutumu nedeniyle, yakın gelecekte de benzeri bir trajedinin yaşanması muhtemeldir.

Âkif Safahat'ın bu bölümünde, Balkan vahşeti karşısında oldukça agresiftir. Zira İslam dünyası yaşadığı bu Balkan vahşetine rağmen hala uyanmamış, azmetmemiş ve Haçlı dünyasının karşısına yekpare olarak çıkamamıştır. Balkanlarda mezalime uğrayan şehitlere, belki Şarkı gayrete getirirler umuduyla, "*Utanma bilmeyen, vurdumduymaz Şark'ın yüzüne tükürün*" (S.395) diye seslenir.

Âkif, Balkan Savaşları'nın nedenlerini ise 19.yüzyıldaki "kıtaları kaynatan" milliyetçilik akımına ve Avrupa'nın "kundak"çılığına bağlar. Kavmiyetçilik düşüncesi bu hazin sonu doğurmuştur. Âkif bu kavmiyetçiliğin baş sorumlusu olarak gördüğü Arnavut Başkımcıları'nı «üç beyinsiz kafa» diye niteler. Bu teşkilat mensuplarının hayalperestliği sonucu ülke bir ateşe sokulmuştur. Akif, bu mezalim karşısında Balkanlarda şehit olan bütün ecdadı yardıma çağırır:

(...)

Üç beyinsiz kafanın derdine, üç milyon halk,

Bak nasıl doğranıyor? Kalk, baba, kabrinden kalk!" (S.396)

Âkif, baba toprağı Arnavutluk'taki bozgun ortamını "*Arnavutluk yanıyor...*" diye tanımlar. Dede toprağı gitmiş, Kosova'daki Sultan I.Murat'ın türbesine haç saplanmış, göğsüne Sırp çarığı basmış, mescitlerin üstünü Hırvat askeri tepelemiş ve Balkanlar üçe ayrılmıştır. "Karadağ haydudu", "Sırp eşeğı", "Bulgar yılanı", "Yunan iti" Balkanları ateşe vermiş ve fatihan yurdunu "târumâr" etmiştir. Arnavutluk, özerklik talebiyle Osmanlı'ya asilîk eden Başkımcılar teşkilatı mensuplarının "hülyâ"sı sebebiyle özerkliğe değil, esarete sürüklenmiştir:

(...)

Dedemin sürdüğü, can ektiği toprak gitti...

Öyle bir gitti ki hem: Bir daha gelmez ebedî!

(...)

Hani, ey kavm-i esâret-zede, muhtâriyyet?

Korkarım, şimdi nasîbin mütemâdi haybet!

(...)

Hani “Başkım”cıların kurduğu yüksek hülyâ?

Seni yıllarca avutmuş da o mel'un rü'yâ...(S.400)

Âkif, Balkan felaketinin arkasında sözde “medenî Avrupa” olduğunu ifade eder. Batı'nın böl-parçalayut politikasının bir sonucu olarak milletler bu coğrafyalarda birbirini boğazlamıştır. Asrın “maskeli vicdanı” bu topraklarda adeta kanları dondurmıştır:

“Medeniyet” size çoktan beridir dış biliyor;

Evvelâ parçalamak, sonra da yutmak diliyor (S.402).

Âkif, “Fatih Kürsüsü'nde” de, Balkan Savaşlarını geniş bir biçimde ele almıştır. Balkan Savaşları sırasında Osmanlının ikinci payitahtı olan Edirne dahi işgal edilmiş, Bulgar zulmü sadece Batı Trakya'yla sınırlı kalmamış, Meriç ve Tunca kıyıları cesetlerle dolmuştur. Gümülcine ve çevresinde çok şiddetli Bulgar vahşeti yaşanmıştır:

(...)

Gümülcine'yle havâlisidir ki, bir canavar

Bu mel'netleri yapmaz-meğer ki Bulgarlar!-

Ne ihtiyar seçiyor, bak, ne kimsesiz tanıyor;

Beş altı günde otuz bin adam boğazlanıyor!

Pomakların deşilip süngülerle vicdânı

Alınmak isteniyor tâ içinden îmânı!

Birer birer oluyor ırzı, mâlî, yurdu heder

Gidince hepsi elinden: “Ya Bulgar ol, ya geber!” (S.552).

I.Murat tarafından I.ve II.Kosova Savaşları'yla bir Osmanlı mülkü haline getirilen Kosova da ateş ve zulüm altındadır. Âkif, Kosova'da Müslüman avına çıkan Sırpların yaptığı vahşeti “*Bırakmamış ki, taş üstünde taş, kuduz canavar!*” diye özetler. Sırp mezaliminin sözde gerekçesini de tarihe şöyle not düşer:

“Nüfûs-i müslime çokmuş da gayr-ı müslimeden,

İdâre müşkil olurmuş tevâzun eylemeden.

Demek tevâzun içindir bu müslüman kesmek;

O hâsıl oldu mu artık adam kesilmeyecek (S.556)

Sözde Müslüman nüfusla Hristiyan nüfusu eşitlemek amacıyla yapılan Müslüman kıyımı Kosova'yla sınırlı kalmamış, Pirzerin, İpek, Yakova'da kanlı vahşetler yaşanmıştır:

(...)

Tevâzün olmadı besbelli: Her taraf yaniyor;

Odun kıyar gibi binlerce sîne doğranıyor!

Ne reng-i muzlime girmiş o yemyeşil Kosova!

Şimâle doğru bütün Pirzerin, İpek, Yakova,

Fezâ-yı mahşere dönmüş gırîv-i mâtemden...

Hem öyle arsa-i mahşer ki: Yok şefâat eden! (S.556).

Âkif, Balkanlardaki vahşeti adeta tablolaştırır. Beşikteki bebekler, eşikteki yaşlılar baltalarla kesilip süngülerle delinmiştir. Kanla kemik öbek öbek yığılmıştır. Müslümanların ocakları söndürülmüştür. Âkif, balkanlarda yaşanan bu trajedinin asıl müsebbibi olarak ise Arnavut milliyetçilerini görür. Âkif, Arnavut kökenli bir Osmanlı aydını olarak, kendi ırkdaşlarının Osmanlı'ya yaptığı bu ihaneti affetmez:

(...)

Siz, ey bu yangını ihzâr eden beş altı sefîl,

Ki ettiniz bizi Hırvat'la, Sırb'a karşı rezîl!

Neden hükûmete Kur'an'la bağlı Arnavud'u

Ayırdınız da harap ettiniz bütün yurdu? (S.558).

Âkif, Balkanlardaki Türk-İslâm varlığını “*günahsız şeriatın son yurdu*” (S.386) olarak görür. Balkan Savaşları, Haçlı dünyasının Türk-İslâm dünyasına saldırma ve istila zamanıdır. Âkif sürekli “ricat” eden, daralan yeni bir vatan toprağı için feryat eder. Namık Kemal’den mütevellit bu feryat Edirne, İstanbul, Çanakkale, Mekke, Medine (Haremeyn), Mısır, Filistin ve son olarak Sakarya için yükselecektir. Yıl 1915’e geldiğinde bu feryat “*Hayât-ı İslâmın yegane ukdesi*” (düğüm noktası) olan Çanakkale’de yine Türk-İslâm dünyasının sesidir. Âkif Türk askerine “*Sebâtı kesmeyiniz, sâde sizde ümid*” (S.658) diyerek, Türk ordusunun aslında Çanakkale’de “*üç yüz elli milyon can*” için savaştığını dile getirir. Diyebiliriz ki Âkif’in Haçlı istilasına karşı Türk-İslâm dünyasını ayağa kaldırmak için yaptığı son feryat ise Büyük Taarruz’un heyecanla beklendiği günlerde, Ankara’da kaleme aldığı “*Leylâ*” şiiridir. Bu şiirde “*Leylâ*” tüm Türk-İslâm âleminin beklediği kurtuluş günüdür. “*Âkif, bu zafer gününe olan susamışlığını “Gel ey Leyla, gel ey candan yakın sevgili, uzaklaşma!” sözleriyle dile getirir.*” Ve o gün, Türk-İslâm ruhu, Mustafa Kemal’in önderliğinde “şaha kalkan toprak” Anadolu’da yeniden dirilmiştir.

Sonuç:

Âkif’in “gönül coğrafyası” olan Türk-İslâm dünyası devâsa bir coğrafyadır. Mehmet Âkif, bu coğrafyayı Türk edebiyatına en iyi yansıtan bir isimdir. Âkif’in derdi, bu coğrafyalardır. Kaşgar’ın, Hive’nin adının dahi duyulmadığı tarihlerde kültürel coğrafyamızda Kaşgar’ın, Hive’nin yerini imlemiştir. Âkif, bir seyyah gibi bu coğrafyaları adım adım dolaşır ve manevî “illet”lerimizi teşhis eder. Âkif’e göre, “Şark”ın en temel hastalıkları iyi yönetilememesi, atalet (tembellik), cehalet, ihtilaf (ayrılık), ye’is (ümitsizlik), hurafecilik, akıl ve bilimden ayrı düşüş, İslâm’ın özünden kopuş, yüksek ahlak değerlerini kaybetme, yanlış tevekkül, taassup, başka medeniyetlerin kültürel taklidi (İran, Çin, Rusya, Batı), yerli ve millî kültüre yabancılaşma ve kozmopolitizm (beynelmilelcilik) gibi üst başlıklarda toplanabilir. Âkif, bütün bu “illet”lerimize elbette ki reçeteler de sunar. Bu reçeteler son derece akılcı ve çözüm getiren reçetelerdir. Safahat’ın altıncı kitabı Asım, Türk-İslâm dünyasının kurtuluş manifestosudur. Âkif “gönül coğrafyası” itibariyle Doğulu fakat bilim ve yeni medeniyet düşüncesi itibariyle ise Batı’lıdır. Müslüman Şark, bilim düşüncesini ve erdemini yitirmiş; Âkif’in deyişiyle “marifetten de o faziletten de cüdâ” (S.864) kalmıştır. Batı, Doğu karşısındaki üstünlüğünü çalışmaya borçludur. Bu yüzden Âkif, Batı’nın mücadele ruhunu, İslâm düşüncesinin en önemli kavramlarından biri olan “mücahid Garp” benzetmesiyle niteler. Âkif’e göre ise Berlin, “mücahid Garp”ın görünen yüzüdür:

Bu cihetten, hani, hiç yılmasın, oğlum, gözünüz;

Sâde Garb'ın, yalınız ilmîne dönsün yüzünüz.

O çocuklarla berâber, gece gündüz, didinin;

Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.

Fen diyârında sızan nâ-mütenâhî pınarı,

Hem için, hem getirin yurda o nâfi' suları (S.864).

Türk-İslâm dünyasının ideal gençlik sembolü olan Asım'ın “mücahid Garp”a gitmesi ve *oradan bilim ve erdem alıp getirmesi* gerekir. Bu, Şark'ın eski gücüne kavuşması için şarttır.

Kaynakça:

Aktaş, Şerif; Okay Orhan (1990), “Mehmed Akif Ersoy”, Büyük Türk Klasikleri, 10.C., Ö t ü k e n Yay, İst., s.340-391.

Aydın, Fatih (2016), “Mehmet Akif'in Şiirlerinde Coğrafî Unsurlar”, Türk Kültüründe Coğrafya II, Editörler: Turhan Çetin-Ali Meydan, Pegem Akademi, Ankara, s.1-40.

Banarlı, Nihad Sami (2004), *Resimli Türk Edebiyatı II*, MEB Yay, İstanbul, s.1153.

Canım, Rıdvan (2010), “Mehmet Akif Ersoy'un Şiir Coğrafyası”, Mehmet Akif, Edebiyat ve Düşünce, Türkiye Yazarlar Birliği, Ankara, s.252-268.

Çetin, Nurullah (2006), «Günümüze Işık Tutan «Münevver Aydın» Mehmet Âkif Ersoy, Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim, Özel Sayı, S(73), 57-68.

Çitçi, Selahattin (2010), «Mehmet Âkif'in Eserlerinde Rusya ve Ruslar», *Turkish Studies*, Volume 5/3 Summer, s.942-957.

Dinçer, Ferruh (1986), “Mehmet Akif Ersoy'un Veteriner Hekim Olarak Meslekî ve İlmî Kişiliği”, Ölümünün 50.yılında Mehmet Akif Ersoy'u Anma Kitabı, Ankara, s.37-64.

Gözütok, Türkan (2010), “Yeni Turan'da Millî Kimlik Sorunu”, *Turkish Studies*, Volume 5/2 Spring, s.411-448.

Gündoğdu, Abdullah (2008), “Türk Dünyası Analizleri”, 21.Yüzyıl Dergisi, Temmuz-Ağustos, s.151-172.

İnandı, Battal (1986), «Mehmet Âkif'in Berlin Hatıraları», Ölümünün 50.Yılında Mehmet Âkif Ersoy'u Anma Kitabı, Ankara, 139-146.

Kuntay, Mithat Cemal (2011, “Mehmed Akif, Hayatı, Seciyesi, Sanatı, Timaş Yay. 8.bas., İstanbul,

Mehmet Âkif (2007), *Safahat*, Haz.A.Vahap Akbaş, Beyan Yay., İstanbul.

Tansel, Fevziye Abdullah (1991), *Mehmed Akif Ersoy, Hayatı ve Eserleri*, 3.bask., M.Akif Ersoy Vakfı Yay.,

Millî Mücadele'nin Modern Türk Şiirine Yansıması (1918-1950)

The Reflection's National Struggle On The Modern Turkish Poetry (1918-1950)

Doç. Dr. Türkan GÖZÜTOK **

Öz:

Millî Mücadele, Türk milletinin kader savaşlarından birisidir. Edebiyatın çeşitli türlerinde olduğu gibi modern Türk şiirinde de yansımasını bulmuştur. Günümüzde de bu konuyla ilgili şiirler yazılmaktadır. Bu yüzden bu konu, bu çalışmada 1918-1950 tarihleri arasında yayımlanmış şiirler üzerinden ele alınmıştır. Bu konu, bu dönemde, eski ve yeni kuşak olmak üzere iki şair kuşağının gözüyle aktarılmıştır. Eski kuşak şairler (Mehmet Emin Yurdakul, Ziya Gökalp, Mehmet Akif Ersoy, Süleyman Nazif, Yahya Kemal, Mithat Cemal Kuntay, Faruk Nafiz Çamlıbel, Orhan Seyfi Orhon, Yahya Kemal Beyatlı, Şükûfe Nihal, Sâmih Rıfat gibi Meşrutiyetten Cumhuriyete geçiş nesli olan şairler), şiirlerini o günlerin sıcak ortamında yazarken; yeni kuşak şairler ise; Millî Mücadele'ye tanık olmamışlardır. Bunlar Cumhuriyetin şair kuşağıdır ve Millî Mücadele konusunu sonradan öğrenmişlerdir. Eski kuşak şairler bu konuyu tek tek şiirlere sığdırırken; Yeni kuşak şairler daha çok Millî Mücadele'nin destanını yazma çabası içindedirler. Bu çaba, özellikle Cumhuriyetin 10.yılına rastlayan 1930'lardan sonra giderek artar. Bu şair kuşağı, Millî Mücadele'yi Türk şiirine aktarırken Atatürk'ün Nutuk'ta izlediği sosyal tarih sıralamasını esas almıştır. Bu sıralanış Mütareke dönemiyle başlayıp "yeni Türkiye"nin yapısal reformlarına kadar devam eder. Bu yıllarda, artık şairler, önceki kuşaktan farklı olarak, Millî Mücadele'yi kuramsal/felsefi olarak yeniden düşünmeye de başlamışlardır. Bu düşünme, milliyetçi/muhafazakâr şairlerde, geçmişin övgüye değer zamanlarını, olay ve kişilerini ulus-devlet bilinci içinde ve millî kimliğe sahip çıkarak yeniden yorumlama biçiminde olmuştur. Bu yorumlayışta Mustafa Kemal, bir destan kahramanı ve "kurtarıcı"dır. Sol söylemin milliyetçi/ulusçu şairleri de (Fazıl Hüsnü Dağlarca, Kemalettin Kamu, Behçet Kemal Çağlar vs.) Millî Mücadele'ye Mehmet Emin'le benzer çizgide bakmışlardır. Türk şiirinde Millî Mücadele'yi destanlaştırma konusunda en farklı yorum ise Nazım Hikmet'ten gelir. Nazım Hikmet, Millî Mücadele'yi emperyal baskıya karşı duran Anadolu halkının bir başkaldırısı olarak görür. Bu destan, diğer bütün şairlerin aksine, "O'nun değil, "Onlar"ın destanıdır.

Anahtar kelimeler: Modern Türk Şiiri, Millî Mücadele, Atatürk, Nutuk, Destan.

* Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi; turkangzt@gmail.com.

Abstract:

National Struggle is one of the destiny wars of the Turkish Nation. It is reflected in modern Turkish poetry as it is in various types of literature. Nowadays poems about this subject were written. For this reason, this study was handled with poems published between 1918 and 1940. This topic in this period, this issue has been conveyed with the eyes of two poets, the old and the new generation. Old generation poets (Mehmet Emin Yurdakul, Ziya Gökalp, M. Akif Ersoy, Süleyman Nazif, Yahya Kemal, Mithat Cemal Kuntay, Faruk Nafiz Çamlıbel, Orhan Seyfi Orhon, Yahya Kemal Beyatlı, Şükûfe Nihal, Sâmih Rifat poets who liked transition from constitutionalism to republic), writing poems in the warm environment of those days; new generation poets, they have not witnessed the National Struggle. They are the poet of the Republic and they learned about the National Struggle later. Older generation poets adapt this topic on poems step by step, new generation poets are in the effort to write the epic of the National Struggle. This effort has been growing since the 1930s, especially when it coincides with the 10th anniversary of the Republic. This poet's band, while transferring the National Struggle to Turkish poetry, it is based on the sequence that Atatürk watched in *Nutuk*. This sequence starts with the truce period and continues until the structural reforms of the "New Turkey". In these years, the poets have now begun to rethink the National Struggle theoretically / philosophically, unlike the previous one. This idea, in the poets of the nationalist / conservative past times worthy of praise events and people in the nation-state consciousness and it is in the form of reinterpreting the national identity. Mustafa Kemal in this interpretation is a legendary hero and savior. Nationalist / nationalist poets of the leftist discourse (Fazıl Hüsnü Dağlarca, Kemalettin Kamu, Behçet Kemal Çağlar vs.) they looked in line with Mehmet Emin in the National Struggle. The most different interpretation of the National Struggle in Turkish poetry comes from Nazım Hikmet. According to Nazım Hikmet, the National Struggle is seen as a rebellion of the Anatolian people who stand against the imperial pressure. This epic, unlike all other poets, is not "His" but "Their".

Keywords: Modern Turkish Poetry, National Struggle, Atatürk, Nutuk, Epic.

Giriş

Millî Mücadele yakın dönem tarihimizin en önemli olaylarından birisidir. Edebiyatın hikâye, roman, tiyatro gibi çeşitli türlerinde olduğu gibi şiirde de işlenmiştir. Biz bu çalışmada Millî Mücadele konusunun modern Türk şiirinde nasıl işlendiğini ortaya koymaya çalışacağız. Millî Mücadele dönemi, tarihsel olarak İzmir'in Yunanlılarca işgali ile başlayıp (15 Mayıs 1919) yine Yunanlıların 9 Eylül 1922'de İzmir'den çıkarılmasıyla sonuçlanan ve üç yıl süren bir savaş dönemidir. Fakat Millî Mücadele dönemi, tarihsel olarak Mondros'tan (30 Ekim 1918) Mudanya'ya (11 Ekim 1922) uzanan bir tarihî süreç olarak da kabul edilir. Tarihsel süreçlerin sosyal hayata ve edebiyata etkileri ise daha erken dönemlerden başlayıp daha geç dönemlere kadar sürebilmektedir. Millî Mücadele konusu, Millî Mücadele döneminin sıcak ortamında işlendiği gibi, Millî Mücadeleden sonraki dönemlerde de işlenmeye devam edilmiştir. Bu nedenle, bu çalışmanın tarihsel sınırları Mütareke döneminden başlayıp 1950'lere kadar olan tarihsel dönem kapsar. 1918-1939 yılları arasında Millî Mücadele'nin önderi olan Gazi Atatürk'ün varlığı da bu konunun ele alınışında başlı başına belirleyici bir unsur olmuştur. Türk milletinin kaderinde çok önemli roller oynayan bu tarihî olay hakkında, başta *Nutuk* olmak üzere, pek çok tarih çalışmaları, hatıralar, yerli ve yabancı bilgi ve belge vardır. *Nutuk* hem Millî Mücadele tarihine hem de yakın dönem Türk sosyal hayatına ışık tutan çok önemli bir kaynaktır. Atatürk, *Nutuk*'u, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 15-20 Ekim 1927 tarihleri arasında Ankara'da toplanan ikinci kurultayında ve altı günde okumuştur. Atatürk, bu büyük eserinde Millî Mücadele tarihini "1919 yılı Mayısının Ondokuzuncu Günü Samsun'a çıktım. Ülkenin genel durumu ve görünüşü şöyleydi." sözleriyle anlatmaya başlar: "Osmanlı Devleti'nin dâhil bulunduğu grup, Harbi Umumide mağlûb olmuş, Osmanlı ordusu her tarafta zedelenmiş, şeraiti ağır bir mütarekename imzalanmış. Büyük Harbin uzun seneleri zarfında, millet yorgun ve fakir bir halde.

Millet ve memleketi Harbi Umumiye sevk edenler, kendi hayatları endişesine düşerek, memleketten firar etmişler. Saltanat ve hilâfet mevkiini işgal eden Vahdettin mütereddi, şahsını ve yalnız tahtını temin edebileceğini tahayyül ettiği deni tedbirler araştırmakta. Damat Ferit Paşa'nın riyasetindeki kabine; âciz, haysiyetsiz, cebîn, yalnız padişahın iradesine tâbi ve onunla beraber şahıslarını vikaye edebilecek herhangi bir vaziyete razı. Ordunun elinden esliha ve cepanesi alınmış ve alınmakta...

İtilâf Devletleri, mütareke ahkâmına riayete lüzum görmüyorlar. Birer vesile ile, *İtilâf donanmaları ve askerleri İstanbul'da. Adana vilâyeti, Fransızlar; Urfa, Maraş, Ayıntap İngilizler tarafından işgal edilmiş. Antalya ve Konya'da İtalyan kıtaatı askeriyesi; Merzifon ve Samsunda İngiliz askerleri bulunuyor. Her tarafta, ecnebî zabıt ve memurları ve hususi adamları faaliyette. Nihayet, mebdei kelâm kabul ettiğimiz tarihten dört gün evvel, 15 Mayıs 1919'da İtilâf Devletlerinin muvafakiyetiyle Yunan ordusu İzmir'e ihraçediliyor.*" (Atatürk 1987: 1) biçiminde anlatmaya başlar. Mütareke'nin imzalandığı günlerde Osmanlı toplum hayatındaki karamsarlık (yıkım duygusu), saltanatın durumu, Millî Mücadele'nin hazırlık safhası, Kuvâ-yi Millîye birliklerinin teşkilâtlanması, kongreler, Millî Mücadele'nin tarihî olayları, TBMM'nin açılması, düzenli ordunun kurulması, Millî Mücadele'nin savaşları, Millî Mücadele'ye katılanlar, katılmayanlar, çeteler, isyanlar ve isyancılar, aydınlar/subaylar, Anadolu insanı, coğrafyası ve bütün ayrıntılar bu eserde, bizzat Atatürk'ün ağzından anlatılır. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi Osmanlı Devleti'nin sonunu hazırlarken, Anadolu'nun işgaline de zemin oluşturmıştır. Yirmi beş maddeden oluşan bu antlaşma hükümleri oldukça "muğlâk" ifadeler içerir ve İtilaf kuvvetleri bu maddeleri istedikleri biçimde kullanarak ülkenin işgalini gerçekleştirmişlerdir. İtilaf kuvvetleri donanması 13 Kasım 1918'de İstanbul'u fiilen işgal etmiştir. İstanbul'un işgali, Türk milletinin İtilâf Devletlerinin insafına sığınarak değil, ancak Anadolu'da yapacağı bir mücadele ile varlığını sürdürebileceğini açıkça ortaya koymuştur. 15 Mayıs 1919'da ise İngilizlerin desteğini alan Yunan ordusu İzmir'i işgal eder. Bu işgal de Türk milleti için bir dönüm noktası olur. Bu işgalden sonra tam anlamıyla bir millî uyanış ve direniş ruhu ortaya çıkar. 17 Şubat 1920'de yayımlanan Misak-ı Millî kararlarından dönmeyen millî iradeyi bastırmak adına İstanbul, 16 Mart 1920'de resmen işgal edilir. Son Osmanlı Mebusan Meclisi kapatılarak bazı milletvekilleri Malta'ya sürgüne gönderilir. Türk milletinin kurtuluş umudu artık İstanbul'da değil, Anadolu'dadır. Atatürk'ün İzmir'in işgalinden dört gün sonra, bir görevle Samsun'a çıkışıyla başlayan Millî yürüyüş, Yunan ordusunun Akdeniz'e dökülmesiyle son bulur. Millî Mücadele'nin sıcak savaşlarını ise İnönü Savaşları; Kütahya-Eskişehir Muharebeleri, Sakarya Savaşı; Büyük Taarruz, Başkomutanlık Meydan Muharebesi ve 9 Eylül 1922'de Türk ordusunun İzmir'e girişi olarak özetlemek mümkündür. Atatürk'ün *Nutuk*'ta aşama aşama ve bütün yönleriyle anlattığı Millî Mücadele tarihinden sonra ise 1927'ye kadar olan ve Türkiye'nin modernleşmesi yolunda atılan yapısal reformlardan söz edilir.

Türk milletinin kader savaşı olan Millî Mücadele, şair/yazarları da yakından ilgilendirmiştir. Zaten düşünsel arka planını Meşrutiyet yıllarına ve Türkçülük akımına bağlayabileceğimiz Anadoluculuk akımı ya da İstanbul dışı edebiyat arayışında olan şair/yazarlar için de Millî Mücadele çok önemli bir fırsat olmuştur. Millî Mücadele, bir bakıma Türk aydınını Anadolu ve Anadolu insanıyla buluşturmuştur. Ayrıca Millî Mücadele konusu Türk yazar ve şairleri için yepyeni bir konu alanı haline de gelmiştir. Bu savaş sırasında Anadolu, insanı ve sorunlarıyla bire bir tanışma imkanı bulan Türk aydını, edebiyatta giderek artan bir ilgiyle edebiyatı "mektepten memlekete" taşımıştır (Gözütok 2011: 17-24).

Türk şiirinde Millî Mücadele konusunu ele alan şair kuşağı, doğum tarihleri itibarıyla eski ve yeni kuşak olmak üzere iki şair kuşağı tarafından şiire yansıtılmıştır. Eski kuşak, Millî Mücadele dönemi edebiyatının şair kuşağıdır. Bunların başında Mehmet Emin Yurdakul, Ziya Gökalp, Mehmet Akif Ersoy, Süleyman Nazif, Yahya Kemal Beyatlı, Mithat Cemal Kuntay, Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Samih Rifat, Ahmet Hikmet Müftüoğlu, Ali Ekrem Bolayır, Celal Sahir Erozan, Necmeddin Halil Onan, Enis Behiç Koryürek, Ruşen Eşref Ünaydın, Halid Fahri Ozansoy, Yusuf Ziya Ortaç, Falih Rıfkı Atay, Faruk Nafiz Çamlıbel, İbrahim Alâeddin Gövsa, Halil Nihat Boztepe, Orhan Seyfi Orhon, Müfide Ferit Tek, Şukufe Nihal Başar, Halide Nusret Zorlutuna,

İshak Refet gibi tanınmış şair/yazarlar gelir. Bu şair/ yazarlar, Millî Mücadele ile ilgili şiirlerini o günün koşullarında ve sıcak ortamında, dönemin önde gelen gazete ve dergilerinde yayımlamışlardır. Bu dergi ve gazeteler ise, daha çok Tasvir-i Efkâr, İleri, Tevhid-i Efkâr, Hâkimiyet-i Millîye, Vakit, Akşam, Tanin, Hâdisât, Açık Söz, Yeni Gün, İzmir’e Doğru, Yeni Adana, Babalık, İstikbal, Dertli, Büyük Mecmua, Genç Yolcular, Sebilürreşad, Servetifünun, Dergâh, Sehâ, Yarın, Âyine, Millî Mecmua, Yeni Mecmua ve Küçük Mecmua gibi dönemin tanınmış dergi ve gazeteleridir. Bu şiir ve yazılar, sonradan kitaplaştırılarak yazarın/şairin eserleri arasında yerini almıştır. Bu şairler, Millî Mücadele’den sonra da Millî Mücadele, Mustafa Kemal Atatürk ve Atatürk’ün yenilikçi hamlelerine dair şiirler yazmaya da devam etmişlerdir.

Yeni kuşak ise Millî Mücadele sonrasının şair kuşağıdır. Bunlar, Millî Mücadele yıllarına tanık olmamış, Millî mücadele konusunu yaptıkları okumalar ve dinledikleri hatıralar çerçevesinde kaleme almışlardır. Bu şair/yazarların Millî Mücadele’ye olan duyarlılığının artmasında özellikle 1936’lardan sonra başlayan destan yazma eğilimi ve Millî Mücadele’ye katılmış asker/subayların yazdığı hatıralar etkili olmuştur. Bu gruptaki şairler ise daha çok “memleket edebiyatı” kapsamında şiirler yazan M.Faruk Görtünca, Haluk Nihat Pepeyi, Nazım Hikmet, Fazıl Hüsnü Dağlarca gibi Cumhuriyet dönemi şairleridir. Bu dönem şiirlerinde Millî Mücadele ile ilgili başlıca temalar ve destan-şiirlerdeki akış şu başlıklar altında toplanabilir:

1. Mütarekeyle Gelen Karanlık Günler
2. Millî Mücadele’nin Felsefesi
3. Karanlığın Gölgesindeki Anadolu
4. Millî Mücadelenin Savaşları ve Şaha Kalkan Toprak
5. Millî Mücadele Sonrası Türkiye

1. Mütarekeyle Gelen karanlık Günler

Millî Mücadeleyi iyi anlamak için Mütareke Dönemi’ni çok iyi bilmek gerekir. Hatta denilebilir ki geleceğimizi gençliğe iyi idrak ettirmek için, bir an evvel Mütareke dönemi sosyal tarihi üzerine kalıcı sosyal tarih çalışmaları yapılmalıdır. 30 Ekim 1918’de yapılan Mondros Ateşkes Antlaşması’yla eli kolu bağlanan Türk halkının artık kımıldanacak gücü kalmazken, Yunan ordusu, Batılı güçlerin verdiği akıl ve destekle Anadolu’yu istilaya gelmiş ve “hasta adam” yatağa üşmüştür. Mütareke günlerinde bütün Türk halkında ve özellikle aydın kesimde derin bir yıkım, üzüntü ve karamsarlık hâkimdir. Çanakkale’de devlerle savaşan Türk milleti, bir tek kurşun atmadan/atamadan ülkesinin istila edilmiş olması karşısında büyük bir yıkıma uğramıştır. Halûk Nihat Pepeyi, Mütareke günlerinde Türk kamuoyunda oluşan bu karamsarlık ve umutsuzluk tablosunu Çanakkale destanına rağmen yaşanan bir bedbinlik olarak şöyle açıklar:

“(...) Yalınız kalan Türk milleti bedbini içine düştü ve en büyük kuvveti olan inzibat ve teşkilâtını kaybetti. Bu kuvvet Türk milleti için Samson’un saçları gibidir. Bu yüzden Çanakkale önünde devlerle pençeleşen Türk milleti şimdi topraklarının bir kara bulut altında kaybolduğunu gördü. Herkes artık onun öldüğüne inanıyordu. Birçok milletlerin kahramanlık devirleri tarihe karıştığı gibi onun da son sayfasını kapadığına inanıldı.” (Pepeyi 1936: 16)

Mustafa Kemal de, o günlerde özellikle “havas”ta ortaya çıkan bu karamsarlık ve yıkım psikolojisini Nutuk’ta şöyle ifade eder: *“Muhasım devletler Osmanlı devlet ve memleketine maddeten ve mânen tecavüz halinde; imha ve taksime karar vermişler. Padişah ve halife olan zat, hayat ve rahatını kurtarabilecek çareden başka bir şey düşünmüyor. Hükumeti de aynı halde. Farkında olmadığı halde başsız kalmış olan millet, zulmet ve müphemiyet içinde tecelliyata muntazır. Felâketin dehşet ve sıkletini idrake başlıyanlar, bulundukları muhit ve hissedebildikleri tesirata göre çarei halâs telâkki eyledikleri*

tedbirlere mütevessil... Ordu, ismi var cismi yok bir halde. Kumandanlar ve zâbitler, Harbi Umuminin bunca mihnet ve meşakkatleriyle yorgun, vatanın parçalanmakta olduğunu görmekle dilhun, gözleri önünde derinleşen karanlık felâket uçurumun kenarında dimağları çare, çarei halâs aramakla meşgul... (...) Millet ve ordu, padişah ve halifenin hıyanetinden haberdar olmadığı gibi, o makama ve o makamda bulunana karşı asırların kökleştirdiği dinî ve ananevi rabitalarla muti ve sadık. (...) Halife ve padişasız halâsın mânasını anlamak istidadında değil. (...) Çarei halâs ararken, İngiltere, Fransa, İtalya gibi düveli muazzamayı gücendirmemek esas telâkki olunmakta idi. Bu devletlerden yalnız biriyle dahi başa çıkılamıyacağı vehmi, hemen bütün dimağlarda yer etmişti. Osmanlı Devleti'nin yanında, koskoca Almanya, Avusturya-Macaristan varken hepsini birden mağlubeden, yerlere seren İtilâf kuvvetleri karşısında, tekrar onlarla husumete müncer olabilecek vaziyetler almaktan daha büyük mantıksızlık ve akılsızlık olamazdı.

Bu zihniyette olan yalnız avam değildi; bilhassa havas denilen insanlar böyle düşünüyordu.

O halde çarei halâs ararken iki şey mevzubahis olmiyacaktı. Bir defa İtilâf Devletleri'ne karşı vaz'ı husumet alınmayacaktı ve padişah ve halifeye canla başla merbut ve sadık kalmak şartı esasi olacaktı.”(Nutuk 1987: 10)

Atatürk'ün “havas”ta tespit ettiği bu psikoloji dönemin bütün şairlerinde görülür. Özellikle İkinci Meşrutiyet yıllarından beri Osmanlı Türkiyesinin yaşadığı çalkantılar içinde yetişen, savaşımlara, göçlere, acılara ve Osmanlının geri çekilişlerine tanık olan bu kuşakta bu yıkım, zaman zaman isyana, tahammülsüzlüğe ve sinir buhranlarına da yol açmıştır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *bu kuşağın yetiştiği bozgun havasını Atatürk* adlı eserinin girişinde “Bizim ilk gençlik yıllarımız bir millî kahramana hasretle geçti. Biz;- şimdi ellisine varanlar, elliden ötekiler- gözlerimizi dünyaya bir bozgun havası içinde açtıktı. Babalarımız, analarımız, bize Moskof seferlerinden, Rumeli kıyıamlarından (ayaklanmalarından), Arap isyanlarından ve bunları takip eden ecnebi müdahalelerinden tutuk bir dille bahseder dururlardı. (...) Yirmi yaşımıza girdiğimiz zaman, artık hiçbir kimseye hiçbir şeye inanmıyorduk.” sözleriyle ortaya koyar. (Karaosmanoğlu 2010: 13-16).

Mehmet Emin, Sultanahmet Mitingi'nde (23 Mayıs 1919-Cuma) yaptığı konuşmasında üzüntü ve isyanını “Kardeşler! Keşke asırların geceleri ve dünyaların mezarları gözlerime dolarak bir alîl olsaydım, sokak sokak dilenseydim de milletin kulağını parçalayan bu felaket seslerini işitmeseydim, bu kara günleri görmeseydim.” (Kaplan ve diğerleri. 1981: 93) şeklinde dile getirirken; “İsyan”, “Dua” ve “Aydın Kızları” şiirlerinde Mütareke ve Millî Mücadele yıllarında yaşanan umutsuzluk, karamsarlık ve çaresizlik duygularını işler. Bu şiirlerin üçünde de *kara bir yurt tablosu* hâkimdir. 16 Ocak 1919'da yayımladığı ve İsyan ve Dua (1334/1919) adlı şiir kitabına aldığı “İsyan” ve “Dua” şiirlerinde hemen Mütareke sonrası Türk insanının/Türk aydınının içine düştüğü karanlık ve umutsuz ruh hali vardır. Bu şiirlerde işgali kabullenemeyişle çaresizlik arasında bocalama duygusu hâkimdir. Bu iki manzume, şairin pek çok duyguyu bir arada yaşadığı, ağladığı, öfkelenildiği, dünyaya küstüğü, hezeyanlara düştüğü ve kendini paralarcasına feryat ettiği şiirlerdendir. “İsyan”da ülkenin durumunu “Zira bu gün yıkılmış bir vatanın üstündeyim” diye belirten Mehmet Emin, memleketin bu kara günlerini “siyah renkli örtüler”le sembolize eder. Göklerden yağmur yerine “katran gibi bulutlar”ın yağmasını diler. Geceyi, sisi, karanlığı, ölümü, kefenleri ve tabutları çağırır. Çünkü vatan işgal edilmiş ve Türk milletinin “saf, billur ırmak gibi hayatı” kirletilmiş, bülbüleri susmuş, “kara gözlü ceylanları” al kanlara boyanmıştır. Harabeler üstünde baykuşların acı feryatları duyulmaktadır. Kendisiyle birlikte bütün Türk insanının gönlü yaralı, çiçekleri “bereli”dir. Adeta Türk milletine bir “ebedi yokluk” üniforması giydirilmek istenmektedir. Şair, böyle yaşlı bir vatanda kendini vatanın bir ucundan bir ucuna hezeyanlar içinde koşarken görür:

“Dudağımdan dökülsün hezeyanlar, bed-duâlar

Bulutların üstünde uğuldasın çılgın sesim,

Kayalardan dev gibi akseylesin korkunç aksim.

(...)

Dağdan dağa serseri rüzgâr gibi geziyorum;

Nefesimle hazanlar döküyorum baharlara,

Dudağımdan zehirler katıyorum pınarlara (Tansel 1989: 261).

Mehmet Emin “İstiklâl Destanı”nda yine memleketteki ortak yıkımı dile getirir. İzmir’in işgal gecesini, memleketin başına gelen felaketlerin başı olarak görür. İzmir’in işgalini “cinayet gecesi”, “zulüm gecesi” ve “ma’şiyet gecesi” diye tanımlar. Bu gece mazlum bir milletin iplere çekilmek istendiği, “insanlık ruhunun öldüğü”, “ölümün mâtemler ektiği” bir gecedir. Bu gece her haliyle Türk milleti ve insanlık için “la’netin” gecesidir:

Kapısı önünde haykıran rüzgâr

La’netin, gazabın bir mugannîsi.

Derinden derine gelen çılgınlıklar

Bir ölüm şarkısı, bir yas ninnisi (Tansel 1989: 346).

Mehmet Emin, bu günlerde Türk milletinin istilacı Batı tarafından bir “ölüm çemberi”ne sokulmak istendiğini belirtir. Mehmet Emin de tıpkı Âkif gibi içinde bulunduğumuz “mel’un” durumu, Endülüs’ü işaret ederek “*Mağlûbun vatanı yoktur*” sözüyle ifade eder.

Ziya Gökalp da, 16 Ekim 1919’da yayımladığı alegorik şiiri “Çoban ile Bülbül”de Mehmet Emin’le benzer duyguları paylaşır. Ülkenin işgaliyle başlayan süreci Çoban’ın sürüsünü yitirmesine, bülbülün gülünü kaybetmesine, yuvasının dağılmasına ve şakımdan vazgeçip susmasına benzetir. Bu durum karşısında hem çobanın (yöneticiler, payitaht) hem de bülbülün (halkın) ağlamaktan başka çaresi yoktur:

Çoban kaval çaldı, sordu bülbül’e

“*Sürülerim hani, ovam nerede?*”

Bülbül sordu boynu bükük bir gül’e,

“*Şarkılarım hani, yuvam nerede?*”

Ağla çoban ağla, ovan kalmadı..

Gözyaşı dök bülbül, yuvan kalmadı... (Tansel 1989: 273).

Ziya Gökalp, aydınlardaki ve halktaki bu karamsarlığın sebebini tarihî ve sosyolojik bir zemine oturtur. Türk milletindeki bu üzüntünün, karamsarlık ve hayal kırıklığının sebebi, İtilaf Devletleri ve onun maşası olan Yunan’ın hiç savaşmadan, zorluk çekmeden ve Türk milletinin, ülkesi için tek kurşun atmadan vatanını düşmana teslim etmek zorunda kalmasıdır. Mondros Mütarekesi hükümlerince eli kolu bağlı olan Osmanlı Devlet yönetimi işgal karşısında çaresiz kalmış ve halktan da bir direnişte bulunmamasını istemiştir. Ziya Gökalp halkın yaşadığı bu ikilem ve üzüntüyü bu şiirde şöyle dillendirir:

Halktaki bu ye’sin neydi sebebi?

Silahsız İzmir’e girmişti Yunan...

Millet, kolu bağlı bir esir gibi

Ağlardı kalbinde bir sönük iman (Tansel 1989: 286).

Mütareke günlerinde, şair ve yazarlarda Osmanlı’nın yıkılışı ve İstanbul’un işgali karşısında bir inanamayıp, bir şaşkınlık, çaresizlik, kabullenemeyişin verdiği ıstırap, isyan ve bu gerçeği değiştirememekten doğan bir bedbinlik söz konusudur. Mehmet Emin, Süleyman Nazif, Mehmet Âkif, Ziya Gökalp mütarekeyi bu duygularla karşılayan çok önemli simalardandır.

Millî heyecanını ve vatanseverliğini canıyla ödeme pahasına ortaya koymaktan çekinmeyen ve işgal kuvvetlerine tepkisini gerek yaptığı konuşmalarla ve gerekse şiir ve yazılarıyla dile getiren Süleyman Nazif de Malta'da sürgündeyken kaleme aldığı “Son Nefesimle Hasbihal” (Eylül 1920) ve “Daüssıla” adlı şiirlerinde bu duygularla doludur. “Son Nefesimle Hasbihal”de, köklü bir tarihe sahip bir milletin bu hale nasıl düştüğünün şaşkınlığı, acısı, isyanı, çaresizliği ve bedbinliği bir arada verilir. Ülke işgal altındadır. Büyük tarihimiz harabe yığınlarına dönmüş, vatan mateme bürünmüş ve perişandır. Türk milletinin ve yurdunun adı sanı yok olmak üzeredir. Güzel Türk yurdu artık bir “ümitsizlik cehennemi”dir. Bu manzara karşısında şairin iç dünyası da alt üst olmuştur. Ülkenin bu kararlar bağlamış, hasretli, üzgün haliyle, ülkesinin bu en zor gününde sürgünlükle cezalandırılmış şairin iç dünyası örtüşür. Bu durumu “*Rûhum gibi hasret-zede, mâtem-zede, mahzûn,/Hissen vatan-ı zâyî'min zâiri olsun*” dizeleriyle ifade eder. Sürgüne gönderildiği bu unutulmuşluk gurbetinde “vatan”ı hayal etse, “vatan” sözünü düşünse, söylese şairin aklına ilk gelen şey, “vatan”ın ümitsiz, fersiz ve perişan halidir. Şair memleketin bu acı tablosunu, “*Müslümanların ahi Allah'ın arşını sarsarsa şaşılmaz*” dizesiyle özetler:

*Daldım yine, bak, şimdi o hicrânlı hayâle;
Gelsin vatan-ı derbederim yâd-ı melâle.
Bin hâtıra her zerre-i hâkinde hırâmân;
-Her hâtıra hîşân-ı perîşânıma giryân-
Üç kıt'ada yüz beldeye...bin beldeye sâhip
Bir memleketim vardı... Sen ey Rabb-i mesâib
Sen vermiş iken aldın elimden yine bir bir...
Yâ Rab, nerede kaldı o evvelki mefâhir?..
Etmiş gibi medlûl ü müsemâmını gâib,
Karşımda vatan lâfzı durur hâsir ü hâib
Gurbet-geh-i nisyâna sürülmekte diyârim,
Yoktur demek artık ne diyârim, ne mezârim...
Sarsarsa becâ Arş'ını ümmetlerin âhi,
Sen Adn'i bize düzeh-i ye's ettin İlâhî! (Kaplan ve diğerleri 1992: 391-392).*

Süleyman Nazif yine “*Malta geceleri*”nden yazdığı “*Daüssıla*”da, hem vatandan ayrı düşmenin ıstırapı içindedir hem de vatanın elden gidişiyle yaşadığı kederi dile getirir. Vatan özlemiyle ve sıra hasretiyle yanıp tutuşurken, vatanın üstüne çöken kara günlerin yasıyla da mustariptir. Şair kendini adeta Malta'nın yeriyle göğü arasına ebediyen sıkışmış hisseder:

*(...)
Gözümde kalmadı yer, gök; batır, çıkar giderim...
-Zemîne münkesirim, âsumâna muğberim-
(...)
Dumanlı dağların ağlar, gözümde tuttükçe,
Olur mehâsin-i gurbet de başka işkence
(...)
Demek bu mahbes-i âmâl içinde ben ebedî
Yabancıyım...bana her şey yabancıdır şimdi:*

(...)

Garibiyim bu yerin şevki yok, harâreti yok;
Doğan, batan güneşin günlerimle nisbeti yok.
Olunca yâdıma hasret-fiken fezâzı vatan,

Semâyı şarkı suâl eylerim bulutlardan (Kenan Akyüz 1986: 405-406).

Tansel'in deyimiyle, Mehmet Âkif 1918'de bedbinleşmeye başlar. Bunun nedeni ise, Arapların istiklal mücadelesinin sonuçsuz kalması ve İslâm dünyasının çökmeye başlamasıdır. (Tansel 1973:88) 1908-1922 yılları, Âkif'in edebî ve fikri kişiliğinin oluşmaya başladığı yıllar olduğu kadar Türk ve İslâm dünyası için de felaketlerle dolu yıllardır. (Yetiş 2006:213) Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşının arkasında bıraktığı yıkım, Mehmet Âkif'i geçici bir süreliğine de olsa bedbinleştirmiştir. Özellikle Osmanlı Devletinin çökmesiyle İslâm birliği ideali sönen Âkif, Mütarekeyle de derinden sarsılmıştır. Mehmet Âkif, Mondros Ateşkes Antlaşması imzalandığında İstanbul'dadır. Bu gelişmeleri yakından takip eder ve büyük bir ıstırap yaşar. Bu dönemde Mehmet Âkif'te toplumsal yeisin, karamsarlık ve melâlin yoğun etkisi görülür. Bu etkiyi belirgin olarak "Alınlar Terlemeli", "Umar mıydın?", "Ye'is Yok", "Azimden Sonra Tevekkül", "Hüsrân", "Süleyman Nazif'e", "Bülbül" ve "Leylâ" adlı şiirlerinde görmek mümkündür.

Mehmet Âkif, Mondros Mütarekesine giden süreçte, 3 Ekim 1918'de yayımladığı "Alınlar Terlemeli" başlıklı şiirinde, "sen"le özdeşleşen bütün Türk milleti adına konuşur ve milletin halini "Bugün bir serserî, bir derbedersin kendi yurdunda!" dizesiyle özetler. Türk milleti ve Türk aydını "âvâre bir mazlum" gibi bir köşeye çekilip gözyaşı dökmektedir. Fakat onun bu gözyaşlarına aldıracak kimse yoktur. Türk milleti tümünden "hüsrân" içindedir:

Bugün ferdî mesâinin nedir mahsûlü? Hep hüsrân;
Birer beyhûde yaştır damlayan tek tek alınlardan!
Cihan artık değişmiş, infirâdın var mı imkânı,

Göçüp ma'mûrelerden boylasan hattâ beyâbânı? (Safahat 2007: 882-884).

"Umar mıydın?" adlı şiirinde ise şair, yine Mütarekeye giden günlerde (24 Ekim 1924) bütün İslâm dünyası için üzüntü çekmektedir. Mehmet Âkif bu şiiri Kuzey Müslümanlarından Atâullah Behâeddin Efendi'nin Sebilürreşad'ta yayımlanan (3 Ekim 1918, S.372) bir yazısından etkilenerek yazmış ve onu duyulandıran bu yazının son bölümünü şiirinin başına koymuştur. Atâullah Efendi'nin Mehmet Âkif'in ortak hissiyatına tercüman olduğu bu son bölüm şöyledir: "*Odama girdim; kapıyı kapadım; ağlamaya başladım: O gün akşama kadar İslâmın garipliğine, Müslümanların inhitâtına ağladım, ağladım...*" (Safahat 1987: 419) Âkif, bu şiirinde, Osmanlı ülkesi ve bütün İslâm dünyasının üzerine adeta bir bilinmez gurbetin çöktüğünü söyler. Osmanlı ülkesinin yıkılışını "*On dört yüzyıllık bir dünyanın yıkılışı*" diye tanımlar. Bu yıkılış maddî ve manevî sembollerle ifade edilir. Sürekli savaş ve millî felaketlerle ülke bir viraneye dönmüştür. Mabetler, ibadethaneler ve minberler cemaatsiz kalmış, tavanlar çökmüş, mermerler yıkılmıştır. Eşikler yosun tutmuş, mihrapları örümcek bağlamıştır. Yer gök mateme bürünmüştür. İslâm dünyası "taş taş" devrilmiş, harabeye dönmüş, bu "*viran kubbeler*"den İslâmın son çılgılığı yükselirken, şimdi "*ümitsiz bir neslin arkasından*" ezanlar ağlamaktadır:

Tanıdık tek bir yüz bile görünmez yolunun üzerinde;
Ne gurbettir çöken İslâm'a İslâm'ın ülkesinde?
Umar mıydın ki: Mabetler, ibadetler yetim kalsın?
Ümitsiz bir neslin arkasından ezanlar ağlasın?
Umar mıydın: Cemaat bekleyip durdukça minberler,

Dikilmiş dört direk görsün, serilmiş bir yığın mermer?

Umar mıydın: Tavanlar çöksün, gediklerden yorgun düşerek?

Eşiklerden yosun bitsin, mihraplar bağlasın örümcek?

Umar mıydın: O, taş taş devrilen, sağlam yapıların,

Şu viran kubbelerden böyle son çılgılığı yükselsin? (Safahat 2007: 887).

Âkif, “Yeis Yok”ta toplumsal çöküntünün anatomisini de çıkarır. Bunu, içinde doğup büyüdüğü yılların toplum ve eğitim yapısına bağlar. Bu yoğun bedbinlik, Tanzimattan Meşrutiyete genç kuşağın yetiştirilme biçiminin bir sonucudur. Sürekli “Devlet batacak!” feryadı ortasında büyüyen bu kuşak, iyimser olmayı unutmuş ve kötümserliği yaşam biçimi haline getirmiştir. Mehmet Âkif, toplumu saran bu kötümserliği “mel’un bir aş” diye niteler. Bu lanet aş, bütün bir gençliğin idrakine zerk edilmiş, gençliği uyuşturmuş, güçten düşürmüş ve hatta öldürmüştür:

Doğduk, “yaşamak yok size” derlerdi beşikten;

Dünyayı mezarlık bilerek indik eşikten!

Telkîn-i hayat etmedi asla bize bir ses;

Yurdun ezeli yaşçısı baykuş gibi herkes,

Ye’isin bulanık ruhunu zerk etmeye baktı;

Mel’un aş bir nesli uyuşturdu, bıraktı!

“Devlet batacak!” çılgılığı beyninde öter de,

Millette beka hissi ezilmez mi ki? Nerde!

“Devlet batacak!” İşte bu öldürdü şebâbı;

Git yokla da bak, var mı kımıldanmaya tâbı? (Safahat 2007: 900).

Orhan Seyfi ise, Millî Mücadele’nin hemen başlarında (5 Haziran 1919) yayımladığı “Sancağa” adlı şiirinde, milletin yaşadığı ortak acı ve kederi “sancak”ın kararması ve mateme boğulmasıyla ifade eder. Milletin geçmiş güzel günleriyle bugün yaşadığı büyük acıyı, sancağın dünü ve bugünüyle anlatır. Eski günlerde “*bir kızıl alev*” gibi gökyüzünü parlatan Türk bayrağı, bugün adeta “kara bir duman”a dönmüştür:

Bir kızıl alevdin gökte bir zaman;

Solardı renginden nûru güneşin.

Şimdi bir dumansın, kara bir duman;

Sinmiş gönüllere sanki ateşin (Kaplan ve diğerleri I, 1981: 123).

Halide Nusret , 1 Nisan 1920’de Servet-i Fünûn’da (nr.1452) yayımladığı “Asrın Tarihinde” şiirinde Mütareke günlerinin umutsuzluk ve karamsarlık ortamını “*ufukta gölgeler sönerken*” imgesiyle verir. Akşamla birlikte kendi içine dönen ve “kendi halimizi” düşünmeye başlayan şair geçmiş, an ve geleceğin bir muhasebesini yapar. Mazisi şerefle dolu bu milletin mütareke günlerindeki ortak hissiyatı gam, keder ve geleceğe dair ümitsizliktir. Şair bu ümitsizliği “*İstikbal ümidi: bir ince sızı...*” olarak tarif eder:

Ufukta gölgeler sönerken, akşam,

Düşündüm, sesizce hayâtımızı!

Mâzide: şerefle... hâlimizde: gam!

İstikbal ümidi: bir ince sızı... (Kaplan ve diğerleri I, 1981: 265).

Bu dönem şiirindeki ortak hissiyatlardan birisi de “münacat”, yani Allah’a yalvarma temidir. Bu hissiyat, ideoloji farkı gözetmeksizin, bütün şairlerde ortaktır. Mehmet Emin, Mehmet Akif, Halide Edip, Ziya Gökalp, Sabiha Zekeriya Sertel gibi şairlerin hepsinde Allah’a yakarış ortaktır. Bu “münacat”ların temelinde ise, tarihî bir suçluluk duygusu mevcuttur. Türkler, tıpkı büyük Şark gibi azmi elden bırakmış ve “ma’kus” talih peşine düşmüştür. Ülkesi istilaya uğramıştır. Bu vatan talihsizdir. Tek çare sosyal dualardadır. Bu dönem edebiyatında göze çarpan en önemli temalardan birisi de sosyal dualardır. Bütün yazar ve şairler, gerek miting alanlarında gerekse kalemleriyle memleketin kurtuluşu için dualar etmiş, dualar yazmışlardır. Bu dualar, bütün millet için ve millet önünde yapıldığı için sosyal dua karakterindedir. Bu anlamda ilk sosyal dua, Sultanahmet Mitingi’nde yapılmıştır. 23 Mayıs 1919’da (1335) yapılan bu mitingden bir hafta önce dağıtılan el ilanlarında, gelecek Cuma gününün “resmî dua” günü olduğu, vatanını seven herkesin bu mitinge katılması gerektiği ve burada “Müslüman ve Türk yurtlarının halâsı” için topluca dua yapılacağı ve bu uğurda çalışmaya yemin edileceği belirtilir (Kaplan ve diğerleri I, 1981:89). Bu mitingde okunan şiirlerden biri Hüseyin Suad’ın “Vermeyiz İzmir’i” adlı şiiridir. Şair, şiirine Allah’a şöyle bir yakarışla başlar:

Ey ulu Tanrım, ulu Allahım

İki âlemde tahassun-gâhım

Sana ben şimdi sığındım da dedim

Hani ırmaklı dumanlı dağlar

Hani sümbüllü çiçekli bağlar

Hepsinin söndü seması nuru

Ulu Tanrım, kalan aksâmı koru (Kaplan ve diğerleri I, 1981: 103).

Süleyman Nazif, Malta’da sürgündeyken yazdığı (Eylül 1920) “Son Nefesimle Hasbîhâl” adlı şiirinde, memleketin işgali karşısında pek çok duygunun etkisi altındadır. Nazif, bu şiirinde bedbinlik, çaresizlik, isyan ve dua duygularını bir arada verir. Büyük ve şanlı bir tarihe sahip bir milletin kaderine ağlar. Üç kıtaya hükmetmiş bir milletin “vatanısız” milletler gibi muamele görmesi, çaresiz duruma düşmesi ve adeta ölüsünü gömeceği bir mezar yerinin dahi elde kalmaması karşısında ıstırap, tükenmişlik ve isyan duyguları içindedir:

Üç kıt’ada yüz beldeye... Bin beldeye sâhip

Bir memleketim vardı... Sen ey Rabb-i mesâib,

Sen vermiş iken aldın elimden yine bir bir...

Yâ Rab, nerede kaldı o evvelki mefâhir?

Etmiş gibi medlûl ü müsemmâsını gâib,

Karşımda vatan lâfzı durur hâsir ü hâib.

Gurbet-geh-i nisyâna sürülmekte diyârım,

Yoktur demek artık ne diyârım, ne mezârım... (Kaplan ve diğerleri I, 1981: 392).

Mütareke yıllarında sosyal dualardan birisini de Ziya Gökalp yazar. 5 Kasım 1919’da yayımladığı “Mevlid Duâsı”na, Hz.Muhammed’i övgüyle başlayan şair, bu şiirinde aynı zamanda Türk’ün duasını da eder. Türk milletinin Müslüman bir millet olduğunu ve Hz. Muhammet’in bu milletin ebedî kıblesi olduğunu belirttikten sonra konuyu memleketin durumuna getirir. “Türk-ili kan ağlar, yâ Rabbi!/Kible hürmetine kurtar, yâ Rabbi!” diyerek Allah’tan Müslüman Türk milletinin kurtuluşunu ister. Allah’ın bu milleti ebediyen hür ve müstakil yarattığı inancını tekrarlar:

Bir gece Kur’ân’ın indiği yoldan,

*Muhammed'in Arş'a çıktı gizlice,
Dedi, Türk müstakil kalsın her zaman
Sen ona va'dettin bunu evvelce
Şimdi Türk o Nûr'u anar, yâ Rabbi!
Mi'râc hürmetine kurtar, yâ Rabbi!* (Tansel 1989: 276-277).

Yahya Kemal de "26 Ağustos 1922" adlı şiirinde Yunan ordusuna karşı taarruza geçen Türk ordusunun hücumunu kopan büyük bir fırtına benzetir. Türk ordusunu İslâmın son ordusu diye niteler. Allah yolunda savaşan bu son İslâm ordusu için dua eder ve Allah'tan Türk ordusu için muzafferiyet diler:

*Şu kopan fırtına Türk ordusudur yâ Rabbî
Senin uğrunda ölen ordu budur yâ Rabbî
Tâ ki yükselsin ezanlarla müeyyed nâmin
Galip et çünkü bu son ordusudur İslâm'ın* (Yahya Kemal 1985: 140).

Sabiha Zekeriya Sertel, *Büyük Mecmua*'da yayımladığı "Son Dua" adlı yazısında işgalin verdiği büyük acıyla Allah'a şöyle yakarır: "*Müslüman ruhunu temsil eden camilerine haç diktirme Allah'ım! Yedi yüz seneden beri minarelerinde okunan ezan sesine bizi hasret etme Allahım! Topraklar altında millet için ölen şehitlerini mezarında ağlatma yâ Rabbi!... Babaları için ağlayan bir milyon yetimin hıçkırıklarını işit, bizi o şehitlerin ruhu hürmetine siyanet eyle yâ Rabbi!... Yedi yüz seneden beri denizlerin hâkimi, Şark'ın hükümrânı olduk, bizi düşmanlarımıza esir eyleme yâ Rabbi!*" (Kaplan vd.I, 1981: 126)

Mütareke günlerinde şair ve yazarlar karmaşık duygular içindedir. Mütarekenin ilk günlerinde hâkim psikoloji genellikle karamsarlık, üzüntü ve isyandır. Yahya Kemal de öteki şairlerle benzer duyguları paylaşır. Birinci Dünya Savaşının hemen sonrasındaki ve Mütareke günlerinin öncesindeki bölünmüşlük ve parçalanmışlık ortamını yansıtmaları açısından Yahya Kemal'in "1918" adlı şiiri önemlidir:

*Ölenler öldü, kalanlarla muztarip kaldık.
Vatanda hor görülen bir cemâatiz artık.
Ölenler en sonu kurtuldular bu dağdağadan
Ve göz kapaklarının arkasında eski Vatan
Bizim diyâr olarak kaldı tâ kıyâmete dek.
Kalanlar ortada genç, ihtiyar, kadın, erkek
Hârab-olup yaşıyor tâli'in azâbıyla;
Vatanda düşmânı seyretmek ıztırâbıyla.
Vatanda korkulu rü'yâ içindeyiz, gerçek.
Fakat bu çok süremez, mutlaka şafak sökecek.
Ateş ve kanla siler ordumuz lekeyi,
Bu, insan oğluna bir şeyn olan Mütâreke'yi* (Yahya Kemal 1987: 79-80).

Yahya Kemal de dönemin öteki şairleri gibi bir mustarıptır. Birinci Dünya Savaşı'yla tükenen Türk toplumunun artık kendi öz vatanında "hor görülen bir cemâat" durumuna düşmesinin ıstırapı içindedir. Vatanda düşmanı görmeyen azabını yaşar. Türk milletinin başına bir "şeyn" yani utanç verici bir dönem olan Mütareke gelmiştir. Fakat bu alçaklık, bu ayıp ve zillet günlerinden Türk milleti ancak

orduyla, savaşı ve kanla çıkabilir. Bu yüzden Yahya Kemal daha Çanakkale Savaşları'ndan tanıdığı Mustafa Kemal'in önderliğine ilk günden inanır: “Çanakkale savaşları” sırasında Mustafa Kemal adını efsaneleştiren bir zaferden sonra onun vatani kurtaracak kimse olduğu inancı bende hâsıl olmuştur. Onu İstanbul'da sohbetleri ve yazılarıyla ilk tebcil eden benim, diyebilirim. Bu fikir ve sözlerim onun da kulağına gitmiş. 1916-1917 yıllarında İstanbul'a bir gelişinde Mustafa Kemal benimle tanışmak istedi. Karşılaşmamız Büyükdada'daki Splendit Palas otelinde oldu. Orada kendisini canlı olarak ilk defa gördüm.”(Bayramoğlu 1994: 6).

Yahya Kemal, aynı ıstırabı, aynı hüznü, İstanbul'un işgali üzerine kaleme aldığı “16 Mart 1920” adlı şiirinde de dile getirir. Bazı şairlerin Allah'ın İslam dünyasından rahmetini kestiği ve toplum bedduaya uğradığı için başına bu felaketlerin geldiği düşüncesini (Mehmet Emin, Mehmet Âkif vs) Yahya Kemal de dile getirir. Hakkın rahmetinden uzaklaşan Türk milletinin ülkesi işgal edilmiş, viraneye çevrilmiş ve gönlü kahrıyla dolmuştur:

Dil var mı kahr-ı dehr ile vîrân edilmedik

Beytü'l-hazen mi kaldı perîşân edilmedik

Dûr olmasıyla rahmeti Hakkın bu ülkeden

Yoktur sirişk katresi rîzân edilmedik

Gurbet yolunda bir eve uğrar mı bir garîb

Gam sofrasında şâm-ı garîbân edilmedik

Aksâ-yı şebde zulmeti çâkeyleyen şafak

Bir yer görür mü çâk-i girîbân edilmedik

Bir gün dolarsa çilemiz ey Rabb-ı zü'l-Celâl

Bir şer bırakma der-kef-i mîzân edilmedik (Yahya Kemal 1985: 49-50).

Fakat Yahya Kemal'i bu dönemde yine de diğer şairlerden ayırmak gerekir. Zira o bu şiirden sonra süratle kendini toplamış, klasik medeniyetimizin sembolü Osmanlı ve İstanbul'a sığınmış, *ilk akın ve fetih günlerine geri dönmüş* ve bazen “bozgunda fetih rüyası” da görmüştür. Bu rüyalar, “Eğil Dağlar” türküsü cinsindendir.

2. Millî Mücadele'nin Felsefesi

Türk edebiyatında Millî Mücadele'ye bakış, Millî Mücadele ruhu, anlamı ya da felsefesi yazarına/şairine göre farklılık göstermektedir. Millî Mücadele'nin seyri içinde gelişen tarihî olayları edebiyata yansıtmada ideolojik görüşlerin ve dünya bakışının belirleyiciliği sözkonusudur. Millîyetçi/mukaddesatçı şairler, Millî Mücadele'yi vatan, millet, din, ırz, namus ve istiklâl gibi mukaddes değerler için verilmiş bir mücadele olarak görürler. Bu mücadele bir ölüm kalım mücadelesidir. Yüzyıllardan beri sürekli toprak kaybeden, bahtı kararan ve ülkesi işgal edilen Türk milleti, Mustafa Kemal'in etrafında kenetlenmiştir. Mustafa Kemal, Mehmet Emin'in ifadesiyle, Türk milletinin yeni Mete'sidir. Bu savaş sadece Türk halkının değil, bütün Müslüman Doğu'nun da var olma mücadelesidir. Bütün gücüyle ve her yandan Osmanlı ülkesini paylaşmaya gelen ve ülkesi istila edilen bir milletin şairleri olarak, onlar, zaman zaman gür sesli, gür imanlı şairler olup, Türk milletinin uğradığı haksızlığı bütün dünyaya duyurmaya çalışmış, zaman zaman 1683'ten beri dönmeyen talihine isyan etmiş, sinir buhranlarına tutulup İtilâf kuvvetlerince sürgüne gönderilmiş, zaman zaman da feryadını içine gömerek sessiz çılgınlıklarını şiirine dökmüştür. Bu kenetlenme duygusu millî birlik ve ortak şuuru doğurmuş, Türk milleti geçmişinden aldığı güç ve cesaretle asırlık uykusundan uyanarak Mustafa Kemal'in önderliğinde ülkesini istilacılardan temizlemiştir. Şairlerin büyük bir çoğunluğu Millî Mücadele'nin felsefesini bu doğrultuda kurarken,

Millî Mücadele'ye farklı açılardan yaklaşanlar da vardır. Bunların içinde en dikkat çekici şair Nazım Hikmet'tir. Nazım Hikmet, Millî Mücadele'ye bakışıyla da bütün kendinden önceki şairlerden ayrılır. Nazım Hikmet'e göre Kurtuluş Savaşı, Anadolu halkının emperyalizme karşı bir başkaldırısıdır ve bu başkaldırı hareketi, Mustafa Kemal odaklı bir hareket değildir. Nazım Hikmet Millî Mücadele'nin felsefesi açısından olmasa da uslûbu ve olaylara yaklaşımı açısından kendinden sonraki şairleri büyük oranda etkilemiştir.

Mehmet Emin, Millî Mücadele'yi Türk ordusunun, Mustafa Kemal'in ve Anadolu halkının birlikte verdiği bir mücadele olarak yorumlar. Bunları bir araya getiren ise “millî ruh”tur. 6 Mart 1919'da yayımladığı “Millî Ruh” adlı şiirinde, millî ruhun nasıl bir alev olduğunu ve milleti nasıl tutuşturacağını açıklar. Millî ruhu “semâvî nur”la sunulan bir “kevser”e benzetir. Bu “kevser”i içen milletse Şark'ın parlayan yıldızı olacaktır:

Dedi, “Al iç ve içir, bir mukaddes iksirdir bu!

“Bu, kalblerde kıvılcım, alınlarda nur yaratır;

“Aradığın her bir şey: Ümit, şifâ hep bundadır.”

Ondan sonra kaldırdı ellerini Şark'a doğru,

Bur'da bana gösterdi yollarını Cennet'imini,

Ülker gibi parlayan yıldızını milletimin! (Tansel 1989: 320).

Şair, «İstiklal Destanı»nda ise “millî ruh”u “ecdâdtan kalma bir ülkü” diye tanımlar. Bu ülküyle “cihangirane” bir devlet kuran ve dünyanın dört bir yanına giden Türk milleti, yine bu ülküyle Sakarya ırmağı kıyılarına gelmiş, atlıları bu ülküyle Meriç'ten, Tuna'dan, Kızıl-ırmak'tan türküler getirmiştir:

Kimisi bin yıllık eski ocaktan,

Ecdâttan kalma bir ülkü getirdi;

Kimisi Meriç'ten, Kızıl-ırmak'tan

Yiğitler destanı, türkü getirdi (Tansel 1989: 362).

Mehmet Emin, millî ruhun kaynağını tarihte ve Türk milletinin tarihte biriktirdiği manevi değerlerinde bulur. Fakat Millî Mücadele'yi başlatan ve başaran millî ruhu ise “yeni ülkü” diye tanımlar. Bu yeni ülküye inanan Osmanlı-Türk gençliği ilhamını “millîyet asrı”ndan almış fakat Türk milletinin geçmişteki zaferlerini tattıran ve “eski ocak”tan beslenen o “eski ülkü”den uzak kalmıştır. Böylelikle Mehmet Emin, “eski ülkü”nün dinamizminden bir an için kopan Türk gençliğinin gafil avlandığını ve memleketinin istila edildiğini vurgular:

Lâkin bu torunlar yeni ülküden,

Millîyet asrından ilham aldılar;

Bir cihan fethine doğru götüren

O eski cenklerden uzak kaldılar (Tansel 1989: 363).

Ziya Gökalp de Millî Mücadele'nin en temel dinamiğini millî kimlikte, yani Türklükte görür. Mütarekeden on bir gün önce kaleme aldığı “Çoban ile Bülbül”de ülke, dağılmış bir sürüye benzetilir. Ordusu dağıtılmış, yöneticilik inisiyatifi elinden alınmış ve milleti dağılmış Osmanlı Devleti'nin ve İstanbul'un durumu sürüsünü yitirmiş bir çobana; halk ise yuvası dağılmış, gülünü yitirmiş bir bülbüle benzetilir. Çobanla bülbülün karşılıklı dertleşmesi ve ağlaşması üstüne kurulu şiirde, çoban, ülkesini kurtuluşa götürecek tek gücün Türklük şuuru ve bilinci olduğunun farkındadır. Osmanlılık düşüncesiyle Türk'e bağlanmaya çalışılan bütün Müslim ve Gayri Müslim azınlıklar gitmiş, İstanbul işgal edilmiş ve elde bir avuç “Anadolu ülkesi” kalmıştır. Ziya Gökalp, çobanın dilinden Misak-ı Millî'yi ve bu sınırlar

arasındaki Türk unsurunu hatırlatır. Şaire göre bu sınırlar arasındaki “Anadolu ülkesi”, Türk milletinin yeniden türeyeceği özüdür. Anadolu ülkesi bu özün yaşadığı, Edirne’den Van’a, İzmir, Maraş ve Adana ve Kerkük’e kadar “Türk-ili”dir. İstanbul’u da kurtaracak tek güç Anadolu’dan yükselen bu yeni güçtür:

Çoban dedi, “Ülkeler hep gitse de,

Kopmaz benden Anadolu ülkesi,

Bülbül dedi, “Düşman haset etse de,

İstanbul’da şakiyacak Türk sesi.”

Çoban dedi, “Sürülerim hep kaçsa,

Bir sürüm var kaçmaz: Adı Türk-ili...,

Bülbül dedi, “Şarkı ölsün, yok tasa,

Türküler’im yaşar söyler halk dili!., (Tansel 1989: 274).

Mehmet Âkif, Millî Mücadele’ye yürekten ve imanla inanmış bir şairdir. Millî Mücadele’nin hemen ortalarında yazdığı “İstiklâl Marşı”, Millî Mücadele’nin yazılmış en güzel destanıdır. Âkif bu destanda kendi «ırk»ına güvenir ve ona seslenir. İstiklâl Marşı hem Türk milletinin bağımsızlık bildirgesidir hem de Âkif’in Millî Mücadele’ye nasıl baktığını özetler. Bu destanda milli birlik duygusu, ortak inanç ve iman tazelenir. Vatanı kurtaracak yegane güç Türk ordusudur. Âkif bu konuda Mehmet Emin ile aynı fikirdedir. Türk ordusu «mücâhidîn-i kirâm’dır. Bu ordu, bütün mazlumlar adına savaşmaktadır. “Şehidoğlu” olan bu ordu ecdat kanıyla sulanan bu toprakları asla düşmana çiğnetmeyecektir:

Bastığın yerleri “toprak” diyerek geçme, tanı!

Düşün altındaki binlerce kefensiz yatanı.

Sen şehîd oğlusun, incitme, yazıktır, atanı:

Verme, dünyâları alsan da, bu cennet vatanı (Safahat 2007: 1042).

Yahya Kemal ise Tevhîd-i Efkâr’da yazdığı “İstiklâl Hissimiz”de (1922), “millî ruh”u Türke daima şiar olması gereken “*Ya devlet başa, ya kuzgun leşe!*” özdeyişiyle açıklar. Şaire göre Millî Mücadele bu özdeyişin bir özetidir: “*Üç senedir Aydın dağlarında, Hüdâvendiğâr toprağında, Marmara kıyılarında, Eskişehir ovalarında, Sakarya boyunda, Kars ve Ardahan yollarında, vatanın her tarafında istiklâl için olan cidâli bu iki çift kelime hülâsa eder: “Ya devlet başa, ya kuzgun leşe!” (Kaplan ve diğerleri II, 1981: 842)*

Nazım Hikmet ise Kuvâyî Millîye Destanı’nda çok farklı bir anlayış içindedir. Bu anlayış farklılığı eserin kurgusunu ve tematik yapısını da belirlemiştir. Çerçeve öykü tekniğinde yazılan destanın asıl konusu 1919’dan 9 Eylül 1922’ye kadar Anadolu’da süren Kurtuluş Savaşı’dır. Bu çerçeve öykünün içinde ise, her biri Kurtuluş Savaşı’nın bir başka yönünü veren iç öyküler yer alır. Bu iç öykülerin birincisi, “Antepli Karayılan”ın Öyküsü”, ikincisi, “Adapazarlı Kambur Kerim”in Öyküsü”, üçüncüsü, “Arhaveli İsmail”in Öyküsü”, dördüncüsü “Nurettin Eşfak”ın Bir Mektubu ve Türk Köylüsü”, beşincisi, “Reşadiyeli Veli oğlu Memet”in Öyküsü”, altıncısı, “Kartallı Kâzım”ın Öyküsü”, yedincisi “Anadolu Kadınları ve Şoför Ahmet”in Öyküsü”, sekizincisi, “İzmir Rıhtımından Akdeniz’e Bakan Nefer”. Bütün bu iç öykülerde Anadolu insanı öncelenir. Onların Kurtuluş Savaşı’ndaki rolleri, yaşadığı sıkıntılar ve yaptıkları fedakârlıklar dile getirilir. Bu insanların olağanüstü çabaları ve mucizevî halleri, “mucizevî” kelimesi kullanılmadan sunulur. Nazım Hikmet’in Kurtuluş Savaşı’na bakışını ve felsefesini şöyle özetleyebiliriz: Bu destan “O”nun değil, “Onlar”ın destanıdır. Bu destan, Anadolu halkının emperyalist güçlere karşı direnişidir. Bu destanda idealizasyonun dışında, mandacılar, hainler, asker kaçakları, çeteciler, isyancılar da vardır. Anadolu’nun bütün kesimlerinden insanlar, yiğitlikleri, zaafırları ya da cesaretleriyle bir arada verilir. Bu destanın mekânı ya da coğrafyası Anadolu’dur. Bu destanda dinî

motiflere ya da kutsal değerlere atıf yoktur. Anadolu halkı, kendi kaderini kendisi yazmıştır. Nazım Hikmet'in destanda "Onlar" dediği, Anadolu insanıdır ve bu destanda, *bu toprakta karınca, suda balık, havada kuş kadar çok olan, kimileri korkak, kimileri cesur, kimileri çocuk, kimileri kadın, kimileri hain, asker kaçağı olan Anadolu halkının macerası* yer alır. Destanda aydın kesimini İstanbul sosyete, mandacılar ve Kuvâ-yi Millîye'ye katılan Türkçe öğretmeni Nurettin Eşfak temsil eder. Nurettin Eşfak da dile getirdiği görüşler itibarıyla, Nazım Hikmet'in şiirdeki sözcüsüdür. "Onlar"ın, yani Anadolu insanının ve "küçük insan"ın ortak özellikleri ise, yoksul, garip, ezilmiş, sıradan insan oluşlarıdır. Kendi hallerinde yaşayıp duran bu insanlar, "Gayrik yeter!" dediklerinde, içlerindeki mücadelecî ruh ortaya çıkarken, Karayılan gibi topraksız, atsız, silahsız insanlar, bu ruhla "Karayılan" olup çıkarlar:

Belki rahatsızdı, belki rahattı,
bunu düşünmeğe vakit bırakmıyordular,
yaşıyordu bir tarla sıçanı gibi
korkaktı bir tarla sıçanı kadar.
Yiğitlik atla, silahla, toprakla olur,
Onun atı, silahı, toprağı yoktu.
Boynu yine böyle çöp gibi ince
ve böyle kocaman kafalıydı
Karayılan

Karayılan olmazdan önce (Kuvâyi Millîye 2002: 18).

Nazım Hikmet, destanında "Onlar"ın maceralarını yüceltirken, Mustafa Kemal'den ise "O" diye söz eder. Mustafa Kemal'i "Paşa Hazretleri" ya da "Mavi gözlü Başkumandan" diye sezdirme yoluna gider. Nazım'ın bu tutumu Atatürk'le olan ilişkilerinden de kaynaklanıyor olabilir. Nazım Hikmet Millî Mücadele'ye katılmak istemiş fakat Atatürk tarafından engellenmiştir. Zira Nazım Hikmet Anadolu hareketini bir "spartaküs hareketi olarak görüyordu. Ancak Mustafa Kemal destanının "Kocatepe, Şayak Kalpaklı Nöbetçi ve O" başlıklı bölümünde somut olarak yer alır. Mustafa Kemal'i mitolojik benzetmelerden esinlenerek "sarışın bir kurt"a benzetir. Bu tanımlamada, Atatürk'ün Kocatepe'den Akdeniz'e doğru bakan profili çizilir:

O, saati sordu.
Paşalar: "Üç" dediler.
Sarışın bir kurda benziyordu.
Ve mavi gözleri çakmak çakmaklı.
Yürüdü uçuşumun başına kadar,
eğildi, durdu.
Bıraksalar
ince, uzun bacakları üstünde yaylanarak
ve karanlıkta akan bir yıldız gibi kayarak
Kocatepe'den Afyon ovasına atlıyacaktı (Kuvâyi Millîye 2002: 83).

Nazım Hikmet bu destanda dinî motiflere ya da kutsal değerlere atıf yapmaz. Ona göre, Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu halkı, kendi kaderini kendisi yazmıştır. Bu görüşünü destanın başında "ve kahreden/yaratan ki onlardır/destânımızda yalnız onların maceraları vardır" (s.11) dizeleriyle dile getirmektedir. Nazım Hikmet mukaddes değerlere bakışını destanın sekizinci bölümünde ve iki kez dile getirir. İlkinde,

Büyük Taarruz sabahında Ağzıkara-Söğütlüdere mıntıkasında mevzilenen On İkinci Piyade Fırkası'nda namaz kıldırان tabur imamı motifiyle bu görüşleri barizleşirken, ikincisinde ise, bu görüşler İstanbul Darülmualimin mezunu Nurettin Eşfak'ın ağzından aktarılır. Nazım Hikmet bu bölümde Mehmet Akif ve İstiklâl Marşı'yla ilgili görüşlerini de dile getirir. İstiklâl Marşı'nın ilk dizesi olan “*Korkma sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak*” dizesini şiirine montajlar. Üslûbunda bir hafife alma ve alaycı bir yaklaşım göze çarpar:

Saat 4.

Ağzıkara-Söğütlüdere mıntıkası.

On ikinci Piyade Fırkası.

Gözler karanlıkta, uzakta.

Eller yakında, mekanizmalar üzerinde.

Herkes yerli yerinde.

Tabur imamı

Mevzideki biricik silâhsız adam:

Ölülerin adamı,

Kırık bir söğüt dalı dikerek kibleye doğru,

Durdu boyun büküp

el kavuşturup

sabah namazına.

İçi rahattır.

Cennet, ebedî bir istirahatıdır.

Ve yenilseler de, yenseler de âdâyı,

Meydânı gazadan o kendi elleriyle verecektir

Cenâbı rabbülâlemîne şühedâyı (Kuvâyi Millîye 2002: 84-85).

Nazım Hikmet “kuvâyi millîye” sembolünü öncelemesinden de anlaşıldığı üzere destanında düzenli orduyu öne çıkarmaz. Millî Mücadele'nin bir tür soylu eşkıya hareketine dönüşmesi söz konusudur. Bu yaklaşım, edebiyatta 1950'den sonra ortaya çıkacak olan “Anadolu Edebiyatı”nın da yolunu açmıştır. Özellikle eşkıya olgusunun edebiyata yansması bu yönde olmuştur. Kuvâyi Millîye destanı yazma konusunda pek çok şaire yol haritası olan Nazım Hikmet dinî ve manevî değerlerin destandan çıkarılması noktasında ise şairleri fazla etkileyememiştir. Nitekim Nazım Hikmet'ten sonra Kurtuluş Savaşı'yla ilgili arka arkaya eserler yazan Fazıl Hüsni Dağlarca, Nazım Hikmet'in görmezden geldiği dinî ve manevî değerleri destanına sokar.

Dağlarca, Üç Şehitler Destanı'nda, İkinci İnönü Savaşı'nda yaşanan olayları anlatır. İnönü dolaylarında 28 Mart'ın sabahında top atışıyla başlayan savaşın gidişatı, Türk ordusu cephesinden adım adım izlettirilir. Kanlı Sırt, Adsız Tepe ve son olarak da Metris Tepe'nin düşman eline geçişi, tepelerde verilen ilk şehitler, iki defa düşman eline geçen Adsız Tepe'nin kurtarılışı, 159. Alay'ın verdiği kayıplar, üçüncü taburun gösterdiği mücadeleler, Şehitler Tepesi'nin beş kez düşman eline geçip geri alınışı sergilenir. Türk ordusundaki bütün yokluklara rağmen “dirilen kuvvet”in Türk ordusunu zafere götüren tek güç olduğu belirtilir. Millî Mücadele'nin bir vakıadan öte, anlamını ya da felsefesini de analiz eden Dağlarca'ya göre, bütün imkânsızlıklara rağmen Türk ordusunun adeta ölümün adı olan İnönü sırtlarından zafere koşması bu “dirilen kuvvet” sayesinde. Bu kuvvetin adı, millî ruhtur. Dağlarca,

Üç Şehitler Destanı'ndan yıllar sonra yazdığı *Yedi Memetler* (1964) adlı eserinde, Mehmetçiğin en temel özelliklerinden birinin “ulusun kutsal gücü” olduğunu belirtir. Bu güç, özellikle bu olağanüstü günlerde ortaya çıkmış olan ortak iman gücüdür:

Bir parıltı bir parıltı tarihten,

Tanrıca dik.

Yurdun ulusun kutsal gücü,

Bu yedinci Memet, Memetçik (Dağlarca 1964: 57).

Dağlarca, Millî Mücadele'de ortaya çıkan ortak iradeyi ise Mehmetçik'te ve onunla omuz omuza savaşan yönetici kadroda görür. Bu ortak iradenin tezahürünü “Aldılar, Aldık”, “Tabur Karanlıkta And İçti”, “Dirilen Kuvvet”, “Geceye Karşı Gülmek”, “Herkes Memleketi Kadar”, “Savaşlar, Geceler, Sevdalar Üstüne”, “Gerçek”, “Mustafa Kemal”, “İnsan Tükenmez”, “Durdu, Çöktü, Yıkıldı”, “Ecel de Bizim, Tepede”, “Toprak ve Gökyüzü”, “Enginlere Doğru”, “Kurşun İşlemeyen Şey”, “Efsane, Efsane”, “Mustafa Kemallerce” şiirlerinde ortaya koyar. Bu şiirlerde Mehmetçiğin dolayısıyla Türk ordusunun inandığı yüce ve manevi değerler uğruna gözünü kırpmadan canını ortaya koyması ele alınır. Mustafa Kemal'in Millî Mücadele'nin sembolü olarak, Mehmetçik'e manevî göz olması söz konusudur. Ayrıca şahadetlik mertebesinin vurgusu yapılarak savaşın manevî cephesi öne çıkartılır.

“Tabur Karanlıkta And İçti”de, 28 Mart günü, düşmanla yapılan çetin bir savaştan sonra düşen Metristepe'nin ve orada verilen şehitlerin üstüne ant içen Mehmetçiğin şahadet andı verilir:

“Ey şehitler tepesi, andımız olsun,

Bu gömülen şehitler üstüne.

Seni elden çıkarmayacağız, haşrede,

Düşmedikçe birer birer üstüne (Dağlarca 1949: 31).

Millî Mücadele'nin yorumlanmasında dikkati çeken bir konu da şairlerin saltanata ve Batı sömürgeciliğine duydukları kızgınlık ve getirdikleri eleştirilerdir. Millî Mücadele yıllarında sarayın, saltanat ve hilâfet makamının Millî Mücadele'ye karşı tutumu şiirlere de yansımıştır. Osmanlı sarayının niyeti, yıllarca savaşmış bir milleti yeni bir savaşın içine atmak yerine bu işi masa başında (Tansel 1991-II: 135) çözümlenektir. Ayrıca Batılı Devletlerin ateşkesle Osmanlı yönetimine verdiği güvence de Osmanlı idaresini kurtuluş çaresi aramaktan alıkoymuştur. Millî direnişe rağmen Osmanlı idarecilerinin 22 Temmuz 1920'de Sevr Antlaşması'nı imzalamaları bardağı taşıran son damla olmuştur. Bunu kabul etmeyen Ankara hükûmeti ise Şûra-yı Saltanatta bulunanların “vatansız” sayılmasını istemiştir (Eroğlu 1982: 21)

Bu olayların şiire yansıması ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Atatürk'ün ölümünden sonradır. Mehmet Emin yaklaşık 1943'lü yıllarda kaleme aldığı “İstiklâl Destanı”nda, Millî Mücadeleyle destek vermeyen ve Sevr'i imzalayan hükümdarı “hain”, padişah yanlılarını “münâfık”, devletin ileri gelenlerini “alçak” diye tanımlar. Mehmet Emin'in Millî Mücadele'den sonra Osmanlı idaresi hakkında Türk şiirine yerleştirdiği imajlar, daha sonraki şairler tarafından bolca kullanılmıştır. Ayrıca farklı yayınevlerinden çıkan ve tahrif edilmiş Nutuk'larda da Atatürk'ün Osmanlı idaresi hakkındaki ifadeleri çarpıtılmıştır. Bundan başka, Millî Mücadele yıllarında Türk aydınının Batı'ya bakışı tümünden değişmiştir. Evrensel insanlık ilkeleriyle sözde dünyaya medeniyet ve barış getirdiği aldatmacasıyla dünyayı giderek sömürgeleştiren Batı'nın Müslüman dünyasına ve Türklere uyguladığı çifte standart Türk aydınını derinden etkilemiş ve Batı'ya karşı ortak bir güvensizlik başlamıştır. Ziya Gökalp Millî Mücadele sıralarında yazdığı «İngiliz»den Sakın» ve «Kara Destan» gibi şiirlerinde İngilizleri dünyaya kara bela saçan emperyalistler olarak tanımlar. Haremeyn'i istila eden İngiliz'in şimdi de «İslâm»ı yok etmek üzere Anadolu'ya geldiğini ifade eder:

(...)

Ka'be bile ona tutsak,

Hak unutmaz, biz unutsak..

Medîne'yi etti mahbûs,

Peygamber'i kıldı me'yus..

Irak'a da saçtı belâ,

Oldu her yer bir Kerbelâ.. (Tansel 1989: 281-282).

3. Karanlığın Gölgesindeki Anadolu

Mütarekeden beri İstanbul'un üstüne çöken karanlık, 15 Mayıs 1919'da Yunanlıların İzmir'i işgaliyle şimdi Anadolu'nun üstüne de çökmüştür. Oysa Anadolu yeniden dirilişin mekanı ve Türklüğün nüvesinin korunduğu topraktır. İşgal altındaki İstanbul'dan bir kurtuluş başlatmak da mümkün değildir. Anadolu'nun elden çıkması demek, Türk milletinin yok olması demektir. Bu şartlarda Anadolu'ya geçmeli ve mücadeleyi başlatmalıdır. Anadolu'nun kurtuluşu demek, bütün memleketin ve İstanbul'un kurtuluşu demektir. Bu yüzden Millî Mücadele'de Anadolu sadece insanıyla değil, dağı, taşı, toprağı, ırmağı ve deniziyle topyekun bir mücadele vermiştir.

Mehmet Emin "İstiklal Destanı"nda, Sakarya Nehri'nin yirmi iki gün süren bir savaştan sonra, bu yiğit neferleri köprüsü üstünden "şanla" geçirdiğini ve "bir yeşil Cennet'ten akan Kevser"ini bu yiğit erlere "tanrılar şarabı" diye sunduğunu söyler. Türk askerinin Sakarya'daki bu zaferini duyan eski hisar dile gelerek "*Bu sayha Türk'ündür!*" diye seslenirken, yaşlı çınarlar ecdadın önündeymiş gibi eğilirler. Burada kahramanca dövüşen askerlerin vuruşma seslerini duyan Anadolu'nun öteki nehirleri ise akmaktan vazgeçip bu nağmeyi dinlemeye koyulur:

Bu name, en ıssız yerlere kadar

Bir dağdan bir dağa yükselip vurdu;

Bu nağme önünde Kızıl-ırmak'lar,

Seyhan'lar, Fırat'lar akmayıp durdu (Tansel 1989: 371).

Duatepe'nin, Metristepe'nin kardeşi "ihtiyar Erciyas" ise, Millî Mücadele'ye tanık olan bir başka dağdır. Sakarya Meydan Savaşı ve Büyük Taaruz'un başından itibaren bu cenk nağmesini işiten Erciyas, bu savaşın büyüklüğüne "*Ben böyle bir harbi görmedim!*" diye şahitlik ederken, dünya fethine çıkan İskender gibi komutanları tanımış olan Toroslar da bu şahitliği onaylamaktadır:

İhtiyar Erciyas ilk gündenberi,

"Ben böyle bir harbi görmedim!" dedi.

Bu sözü, cihangir İskender'leri

Tanyan Toros'lar tasdik eyledi (Tansel 1989: 375).

Mehmet Emin, Millî Mücadele tarihinde Başkomutan Meydan Savaşı ya da Dumlupınar Meydan Savaşı olarak bilinen savaş, M.Ö.480 yılında Perslerle Yunanlılar arasında yapılan tarihin en çetin ve efsanevî çarpışması olarak kabul edilen Termopil Savaşına benzetir. Tarihçi Heredot'un verdiği bilgiye göre bu savaşta Persler insan gücü olarak Yunanlılardan yüzlerce kat büyüktür. Bu üstünlüğü Heredot, Perslilerin ırmakların suyunu içerek kuruttukları ya da kentlerin yiyeceklerini tükettikleri söylemiyle anlatır. Mehmet Emin, Dumlupınar'ı "*bir yeni termopil*" geçidi olarak görür. Irmakların suyunu içerek kurutan Persliler gibi "*Türklerin kanını içen*" Yunanı Dumlupınar'da Akdeniz'in sularıyla boğduğunu

ve Akdeniz'in dalgalarının Yunan leşlerini kendi sahillerine tükürüp attığını söyler:

Bu harpte, vatanda kalan düşmanı

Bir yeni Termopil önünden koğdu;

Türkler'in kanını içen Yunan'ı

Akdeniz suları içinde boğdu (Tansel 1989: 374).

Haluk Nihat Pepeyi, *Mütareke* adlı eserinin “Anadoluda...” bölümünde, Millî Mücadele'nin hemen başlarındaki Anadolu manzarasını çizer. Bu manzaraya karanlık ve umutsuzluk hâkimdir. Anadolu'da ekini besleyen toprak dertli, yollar ıssız ve ağlaşıp vaziyettedir. Bütün evlerde analar yaşlıdır. Her evden en az dört şehit çıkaran Anadolu kadınları kimin yazdığı belli olmayan kara talihine ağıtlar yakmaktadır. Erzurum, Konya ve İzmir başta olmak üzere bütün Anadolu viran olmuştur. Yıllardır savaşın acılarını yaşayan Anadolu insanı savaştan bıkmış, gücü tükenmiş ve “*Ejderden kaçır gibi köşelere sinmiş*”tir:

(...)

Bir anlatsa başından geçenleri bu toprak,

Yüreksiz taşlar bile haline acıyacak.

(...)

Yürürler bir teviye, sıtma benizli köyler,

Ejderden kaçır gibi köşelere sinmişler.

Ne sürüleri kalmış, ne çoban köpekleri,

Yolları gösteriyor telgraf direkleri.

Gelmemiş yiğitleri, sönmüş, tütmez ocaklar,

Analara saramadı, sarmış kara topraklar.

Kar giyindi kızlar, al giyenler kalmadı,

Gurbet icat edenin silinsin köyden adı.

Gittikleri diyarda kalırlar ordu, ordu,

Ölümler kalksa eğer dünya bizim olurdu (Mütareke 1938: 47).

Şair, Millî Mücadele öncesinde, Anadolu insanını canından bezdiren savaş gerçeği üzerinde özellikle durur. “*Gittikleri diyarda ordu ordu kalan*”, şehit vere vere ocağı sönen ve savaş çilesiyle “sıtma benizli” yığınlara dönen bu insanların artık verecek hiçbir şeyi kalmamıştır. Şair, o günlerde Türk kamuoyunda oluşan bu düşüncüyü, Millî Mücadele'ye inanacak umuttan yoksun Bekir Bey'in düşünceleri aracılığıyla dillendirir. Bekir Bey, bu şartlar altındaki Anadolu halkına güvenerek bir direnişe kalkmanın hata olacağını şu dizelerde ifade eder:

Sürme yolcu atını bu yol İzmir'e varmaz

Bize yine bir yangın kokusu getirdi bu yaz.

(...)

Bu sene çoktur yine toprakların yangını,

Buğday diye ekecek Anadolu kanını (Mütareke 1938: 48).

Haluk Nihat Pepeyi, *Mütareke*'nin ardından kaleme aldığı Millî Mücadele destanında ise Mütarekeden sonraki süreçte yaşanan olayları ve savaşları ele alır. Megaloidea'ya tutulmuş Yunan ordusu, karargâhını Anadolu topraklarına kurduğunda Anadolu halkının iç açıcı bir manzarası yoktur. Şair bu manzarayı

“İç Anadolu” ve yine “İç Anadolu” adlı şiirlerinde Orta Anadolu üzerinde yoğunlaşarak verir. Çünkü Eskişehir, Kütahya, Polatlı, Sakarya hattında gerçekleşen Millî Mücadele, bir yanıyla Batı Anadolu’ya değerken bir yanıyla da Orta Anadolu’ya uzanmıştır.

Haluk Nihat, tek dörtlükten oluşan ilk “İç Anadolu” şiirinde, Millî Mücadele’yle gelen savaşların Anadolu halkı için yeni sıkıntılar, göçler, muhacirlikler anlamına geldiğini vurgular. Balkan Savaşlarından beri bu sıkıntıları yaşayan Anadolu yeni bir göç dalgasıyla karşılaşacaktır. Şair bu insanların trajedisini “zavallı Anadolu” sözleriyle ifade eder:

Zavallı Anadolu yine göçmen

Damar, damar göç...Tuna’dan başlayan

Muhacir kervanları İç Anadolu’ya kadar dayandı.

Kim bilir nerede bitecek?.. (Millî Mücadele 1940: 19).

Bunun dışında Anadolu, sıradan insanı, kadını ve coğrafyasıyla diğer şairlerde hiç olmadığı kadar Nazım Hikmet’in şiirine girer. Aç, yoksul fakat her türlü zor şartlara alışkın Anadolu kadınları ay ışığında ve kağnısıyla cepheye mühimmat taşıırken, “ince boyun”lu çocukları cephanenin soğuk demiri üzerinde uyumaktadır. Destanın yedinci bölümü olan ve 1922’nin Ağustos ayından itibaren gelişen olayların ele alındığı “Kadınlarımız ve 6 Ağustos Emri ve Bir Âletle Bir İnsanın Hikâyesi”nde, Anadolu insanının çektiği sıkıntılar Tekâlifî Millîye emirleri nezdinde ele alınır. Anadolu insanının yoksulluğu ve “sanayi kolları”na karşı verdiği mücadele adeta kağnılarla, öküzlerle ve kadınlarla sembolleşir:

(...)

Kağnılar yürüyordu yekpare meşeden tekerlekleriyle.

Ve onlar

ayın altında dönen ilk tekerlekti.

Ayın altında öküzler

başka ve çok küçük bir dünyadan gelmişler gibi

ufacık, kısacık, kıscıklar,

ve pırıltılar vardı hasta, kırık boynuzlarında

ve ayakları altından akan

toprak,

toprak

ve topraktı (Kuvâyi Millîye 2002: 71).

Anadolu’yu ve Türk milletini karanlıklar içinde bırakan bir başka olay ise Bursa’nın işgalidir. İstanbul ve İzmir’den sonra Bursa 8 Temmuz 1920’de Yunanlılarca işgal edilmiştir. Bursa, Osmanlı’nın kuruluş topraklarıdır ve ilk başşehridir. Osman Bey’in kabri Bursa’dadır. Türk-İslam’ın ruhunda Bursa “ikinci Kâbe”dir. Bursa’nın işgali bütün Türk halkında şaşkınlık ve üzüntü yaratmıştır. Bu ortak hüznü yansıtan yazılar dönemin basınına da yansımıştır. 18 Temmuz 1920’de (1336) Hâkimiyet-i Millîye’de çıkan “Bahtsız Bursa” adlı yazıda, Edirne, Selanik ve İzmir’den sonra Bursa’nın düşman işgaline uğraması “*Türk’e verilen azapların en acısı*” olarak ilan edilir. “*Bahtsız Bursa artık altı yüz senedir gönül Türk’ün sesinden uzak, yabancı bayrakların gölgesinde sıtmal bir halde*” kurtarılmayı beklerken, Osman Gazi’nin türbesine “Yunanlı satırı” asılmıştır. Nilüfer Hatun’un türbesi harap edilmiştir. Mabretler yıkılmıştır. Minberlerinde “cihat hutbeleri” okunan camiler, Yunan askerinin eğlenmek için attığı bombalarla inlemektedir. Bursa’nın Türk-İslâm dünyası için ne anlama geldiği şu cümlelerle anlatılmaya çalışılırken, Bursa’nın işgaliyle yaşanan büyük acı da duyurulmuş olur:

“Bursa bizim ikinci Kâbe’mizdi. Cedlerimiz, padişahlarımız, sanatlarımızla taşlarına, topraklarına kadar Türk olan Bursa şimdi hainlerin elinde çarmıha gerilen, bin yarasında bin sızı, sabırlı bir Mesih’ten başka bir şey değil.

Bursa ne silahlı bir şehirdi, ne de askerdi. Bursa Keşiş’in eteğinde itikâfa çekilmiş vecd içinde derin bir sanatkâr, bir abiddi. Medeniyet dünyasının bizi terbiye etmek için (!) silahlandırarak memleketimize salıverdiği Yunan çocukları kim bilir ona neler yapmışlardır!.

Bursa, bizden maddeten uzaklaşan Mekke’nin, Medine’nin içimizde kalan son timsaliydi. Şimdi artık bursa dendiği zaman ürpermeyen bir ruh var mı? (Kaplan vd. I, 1992: 309-310). Bu ürpermeyi bütün canıyla ve ruhuyla duyan şair Mehmet Âkif’tir. Âkif, “Bülbül” şiirinde Bursa’nın Yunanlılarca işgali üzerine duyduğu üzüntüyü “Ağaçlar, taşlar ürpermişti, gûyâ Sûr-ı Mahşerdi!” **sözleriyle dile getirir.** Bursa’nın işgali sırasında Mehmet Âkif Ankara’dadır ve Türkiye Büyük Millet Meclisi’ne Burdur milletvekili seçilmiştir. Âkif, bu manzumenin doğuşunu şiirin altına koydu notta “Bu manzume yazılırken Yunan istilası altındaki topraklarımıza, hususiyle Bursa’ya dair elîm haberler geliyordu; tedkîkine de imkân yoktu” (Safahat 2007: 918) sözleriyle açıklar. Bu acı haberin Ankara’da duyulduğu gün, başkanlık kürsüsüne siyah bir örtü çekilmiştir. Mehmet Âkif’in de hazır bulunduğu Meclis’te konuşma yapmak için kürsüye çıkan vekiller konuşmalarını bu siyah örtünün altında yapmışlar ve Bursa’nın kurtuluşuna kadar bu örtü kürsüde kalmıştır. Akif Bursa’nın işgalini, yürekleri dağlayacak bir “hüsran”, “zillett”, “hicran” ve “haybet” olarak yorumlar. Zira bu ülke, bu şehir, Selahaddin-i Eyyubîler’in, Fatihlerin yurdudur. Bu ata yadigârı topraklar şimdi düşman çizmesi altında ezilmektedir:

Ne zillettir ki: Nâkus inlesin beyninde Osman’ın;

Ezan sussun, fezâlardan silinsin yâdı Mevla’nın !

Ne hicrandır ki: En şevketli bir mâzî serâb olsun;

O kudretler, o satvetler harâb olsun, türâb olsun!

Çökük bir kubbe kalsın ma’bedinden Yıldırım Han’ın;

Şenâ’atlerle çiğnensin muazzam kabri Orhan’ın;

Ne haybettir ki: Vahdet-gâhı dînin devrilip, taş taş,

Sürünsün şimdi milyonlarca me’vâsız kalan dindaş!

Yıkılmış hânümanlar yerde işkenceyle kıvransın;

Serilmiş gövdeler, binlerce, yüz binlerce doğransın! (Safahat 2007: 916).

Mehmet Âkif, bu dizelerden de anlaşıldığı gibi Osmanlının “dibacesi” olan Bursa’nın işgalini Osmanlının yıkılışı olarak görür. Osmanlının yıkılışıyla bütün İslâm dünyası sığınaksız kalmıştır. “Sürünsün şimdi sığınaksız kalan milyonlarca dindaş!” dizesiyle, Osmanlı’nın idaresi altındayken Osmanlı’ya itaat etmeyen ve ayrılık tohumları büyüten İslâm dünyasına açık bir sitem ve serzeniş de vardır.

4. Millî Mücadele’nin Savaşları ve Şaha Kalkan Toprak

Millî Mücadele’nin savaşları Doğu cephesi, Güney cephesi ve Batı cephesi olmak üzere üç cephede verilmiştir. Millî Mücadele’nin asıl savaşı ise Batı Cephesinde Yunanlılarla yapılmıştır. Yunanlıların İngilizlerin desteğiyle İzmir’i işgalinden sonra başlayan bu süreç İnönü Savaşları (6-10 Ocak 1921; 26-31 Mart 1921), Kütahya-Eskişehir Savaşları (10-24 Temmuz 1921), Sakarya Meydan Savaşı (23 Ağustos-13 Eylül 1921), Büyük Taarruz ve Başkumandanlık Meydan Savaşı (26 Ağustos-18 Eylül 1922)’ye kadar devam etmiştir.

Millî Mücadele'nin savaşları, şair ve yazarları yakından ilgilendirmiştir. Mehmet Emin, Mehmet Akif, Yahya Kemal, Yakup Kadri ve Halide Edip gibi bazı yazar/şairler, savaş ortamını cepheyi bizzat görerek yaşamış, bu izlenimlerini eserlerine yansıtmışlardır. Millî Mücadele'nin savaşları, tarih kitaplarının ötesinde, bu yazar ve şairlerin eliyle, edebiyata taşınmıştır. İnönü Zaferleri'nin edebiyattaki adı Yakup Kadri'de "İnönü Zaferi Yahut Metristepe'den Görülen Şeyler" olurken (Karaosmanoğlu 2010: 58-61) Yahya Kemal'in "Üç Tepe"sinde Metristepe, Çamlıca Tepesi, Tepebaşı gibi bezgin Tanzimat ve Servetifünun kuşağının sembolü tepelerinden sonra, yeni Türk ruhunun uyandığı bir tepe olarak görünür (Yahya Kemal 2012:70-75)

Sakarya Savaşı'nın Halide Edib'e cepheden görünen yüzü ise "Duatepe" olmuştur. Bu savaşlar daha çok, çeşitli benzetmeler yoluyla ve coğrafya, Anadolu insanı, savaşın çetin yüzü etrafında işlenmiştir. Savaş alanlarına dair çok canlı görüntüler de sunulmuştur. Millî Mücadele'nin verildiği şehir, dağ, nehir, ova, tepe gibi sıradan coğrafi mekânlar, savaş edebiyatıyla ya da Millî Mücadeleyi edebiyata taşıyan şair ve yazarların elinde ya da Türk insanının gönlünde birer millî mekâna dönüşmüştür. Mehmet Emin:

Şu Metris-tepe'den yükselen kubbe,

Şerefın, nâmusun bir siperidir;

Şu Du'a-tepesi, şu Koca-tepe,

Bir büyük türbenin bekçileridir (Tansel 1989: 325).

Mehmet Emin, Birinci İnönü Savaşı'nın uluslararası yankılar bırakan bir zafer olduğunu, Birinci İnönü zaferinin yanık taşlarını bir nağme yapıp önüne katan rüzgârın "bu cengi dünyaya çalıp" dinlettiğini, bu nağmelerin yanında İliyada'lar, Kalevala'lar ya da Luzyada'lar gibi tarihî destanların susup kaldığını ve Birinci İnönü Savaşı sahasının bütün dünya insanı için esaretten kurtulma yeri olduğunu söyler:

Bu nağme önünde o İliyade'lar...

O eski destanlar sükûta daldı;

O Kalevala'lar, o Luzyada'lar..

Bu ünlü şarkılar pek sönük kaldı (Tansel 1989: 367).

Mehmet Emin, yirmi iki gün yirmi iki gece süren Sakarya Meydan Savaşı'nı ise amansız bir mücadele olarak tasvir eder. Sakarya Savaşı, Millî Mücadele'nin en "kanlı" savaşlarından biridir. Bu savaşta adeta Sakarya nehri kanla dolmuş ve düşmana çok büyük kayıplar verdirilmiştir:

Bur'da da, tam yirmi iki gün süren

Bu cenkte Sakarya kan nehri oldu;

Bur'da da, tam yirmi iki gün süren

Bu cenkte Sakarya leşlerle doldu (Tansel 1989: 370).

Mustafa Kemal de Sakarya Savaşı'na büyük önem verir. Bunu, Mustafa Kemal'in zaferden sonra kendisine "Gazi" ve "Müşir" unvanlarının tevdi edildiği bu zorlu savaştan sonra 21 Eylül 1921'de Hâkimiyet-i Millîye'de yayımladığı "Beyanname"sinden de okumak mümkündür. Mustafa Kemal Türk milletine seslenerek yayımladığı bu "Beyanname"de, kendini Türk milleti, ordu ve savaşın önderleriyle "tek vücut" olarak görür ve milletine teşekkür eder: "Milletimizi yabancıların elinde köle olmuş görmemek için girdiğimiz bu Savaşta Sakarya muzafferiyeti gibi adı daima anılacak yeni ve büyük bir zafer kazandınız. Benim gibi ömrünü senelerden beri saflarınızın yanında geçirmiş olan bir silâh arkadaşınız ezilmiş, kahredilmiş düşmanın ricatinden sonra hakkınızda duyduğum takdir ve hayret, minnet ve şükranı ordunun her ferdi, memleketin her tarafından duyulacak kadar yüksek sesle söylemeğe lüzum gördüm. Sakarya boyunda verdiğimiz Savaş çok evvelki savaşlarımızda olduğu gibi anavatanın

yalnız bir köşesini ufak veya büyük bir parçasını tehlikeye düşürmüyordu. Orada biz bütün memleket, bütün varlığımız ve istiklâlimiz bahasına denecek kadar ehemmiyetli, büyük bir Savaşa giriştik. Yirmi bir gün yirmi gece milletin istiklâl fikriyle bir milletin istilâ ve yağma fikri birbirleriyle boğuştu. Sizin başını eğmeğe razı olmayan istiklâl fikriniz ilerleyen düşmanı ricate mecbur etti. (...) Mazlum milletimizi tarihin en mühlik bir zamanında yeniden ışığa ve necata kavuşturan bu Savaş da sizin Başkumandanınız olmaktan dolayı bir insan kalbi için mukadder olabilecek en derin saadet ve iftiharı duydum.”(Kaplan vd.I, 1981:XIV)

Sakarya Savaşı'nın destanlaşan tepelerinden biri de Duatape'dir. Mehmet Emin, Türk askerinin ölümüne mücadelesini ve başarılarını, cesaretini ve yazdığı tarihi över. Türk ordusunun sadece otuz neferle “Basrî-kal'a'yı” düşmandan kurtardığını, sadece üç yiğit neferle Duatape'de düşmanı geri püskürttüğünü belirtir. “İstiklal Destanı”nda, şair, İnönü ve Sakarya Savaşı'nın Türk milletine çok büyük bir cesaret ve umut verdiğini fakat düşmanın bu zaferlerle kahrolduğunu hatırlatır.

Sakarya Savaşı'nı bizzat cephede yaşayan ve gören tanıklardan birisi de Halide Edip'tir. Halide Edip o yıllarda Garp Cephesi'nden gördüğü manzaraları Hâkimiyet-i Milliye'de yayımlamış ve daha sonra da *Türkün Ateşle İmtihanı* adlı eserinde de anlatmıştır. Halide Edip, 18 Eylül 1921'de Garp Cephesi'nden yazdığı “Duatape” adlı yazısında Sakarya Savaşı'nı “semavî terane” olarak niteler. Kartaltepe'den yükselen rengârenk dumanların, şarapnellerin arasından gördüğü Türk neferlerini şöyle anlatır: “*Biliniz ey millet ki, bu cehennemî dumanlar arasından şu karınca gibi ilerleyen avcılar, biçilir gibi, bir sırası düştükçe öteki sırası koşan ve tırmaşan kardeşleriniz, devlerden, esatîrî insanlardan çok büyüktüler. Azaptan, baruttan, heyecandan kararmış yüzleriyle ateşe ve ölüme atılan zabıt, nefer, kumandan, bunlar kendileri de anlayamayacak kadar, büyüktürler. (...)*” (Kaplan vd. II, 1981: 640-641).

Bütün şairler gibi Halide Edip de bu esatiri andıran savaşta, Türk milletin ortaya koyduğu cesaret ve imanı takdir eder. Türk milletin din ve iman adına katlandığı bütün çilelerin, bütün acıların Allah katında yer bulması için dua eder: “*-Ey ulu Tanrı! Bir an için Türk'ün sesini dinle! Sana İbrahim'in İsmail'i kurban ettiği günden beri hangi millet kanını uğrunda ırmaklar gibi böyle akıttı? Hangi millet senin takdis ettiğin istiklâl ve senin verdiğin aziz iman için bu kadar ebedî bir meşakkat ve işkence içinde daima gözlerinden imân şulesiyle senin için öldü?* ” (Kaplan vd. II, 1981: 640-641)

26 Ağustos 1922 sabahı başlayan Büyük Taarruz'u ise Mehmet Emin “*Bir sabah, en korkunç saatteydi ki, Afyon'un üstünden bir dağ haykırdı*” diye başlatır. Ufkun dört bir yanını kaplayan bu sesin şiddetiyle yer titreyip gökyüzü kıyametler koparcasına inler:

Bir sabah, en korkunç saatteydi ki,

Afyon'un üstünden bir dağ haykırdı;

(...)

Dört ufku dolduran bu ses her yeri

Zelzele oluyor gibi titretti;

Binlerce akisler sanki gökleri

Kıyâmet kopuyor gibi inletti (Tansel 1989: 373).

Dağın, taşın, tepenin hücumu geçtiği bu taarruzla, bu “akın”la Yunan güçleri “korkak sürüleri” gibi ve “saralar içinde” geri çekilirken, geride savaşın bütün dehşetini gözler önüne seren Afyon ovası kalmıştır:

Her yerde tunç, alev kasırgaları

Ateşten vâdiler, çöller parlattı.

Ovalar üstünde kan dalgaları

Kırmızı nehirler, göller yarattı (Tansel 1989: 374).

Ziya Gökalp ise “İzmir Bayramı”nda, umutsuz ve esir haline gelmiş bir milletin Mustafa Kemal’in öncülüğünde Anadolu’da bir mücadele başlattığını belirtir. Şair, İnönü Savaşları’nı Rum ordusuna atılmış sert bir tokat; Sakarya Savaşı’nı ise Yunanlılara atılmış bir dayak olarak yorumlar. Bu anlamda İnönü Savaşları hem Türk halkının moralini düzeltmiş hem de bir rüyaya yatan Yunan ordusunu bu rüyadan uyandıran bir tokat olmuştur. Sakarya Savaşı ise, Türk milletinin gücünü bir kez daha dünyaya hatırlatırken Yunanlılar da Millî Mücadele’de gerçek darbeyi almış ve bu yenilgiyle bellerini bir daha doğrultamamışlardır:

İşte bu sancakla Rum ordusuna

İnönü’nde attık iki sert tokat.

Sakarya’da vurduk bir dayak ona,

O zamandan beri, beli iki kat (Tansel 1989: 287).

Yahya Kemal, 26 Ağustos 1922’ de (Kaplan vd.II, 1981: 926) yayımladığı sosyal dua niteliğindeki “26 Ağustos 1922” adlı şiirinde, Türk ordusunun Büyük Taarruz’daki hücumunu “*kopan büyük bir fırtına*”ya benzetir. *Millî Mücadele’de savaş veren Türk ordusunu İslâm’ın son ordusu olarak* niteler. Bu zaferin kazanılmasıyla İslâm dünyasında Allah’ın adı okunan ezanlarla ebediyen yükselecektir. Türk ordusu için Allah’tan muzafferiyet diler:

Şu kopan fırtına Türk ordusudur yâ Rabbî

Senin uğrunda ölen ordu budur yâ Rabbî

Tâ ki yükselsin ezanlarla müeyyed nâmın

Galip et çünkü bu son ordusudur İslâm’ın (Yahya Kemal 1985:140).

Millî ordunun Yunan istilası karşısındaki ilk zaferleri olan İnönü Savaşları’ndan sonra Eskişehir-Kütahya Savaşları’yla (10-24 Temmuz 1921) gelen moral bozukluğu herkes gibi Mehmet Akif’i de derinden etkilemiştir. Türk ordusunun Sakarya Nehri’nin doğusuna çekilmesiyle İngilizler tarafından taarruza teşvik edilen Yunan ordusunun bu yeni saldırısı karşısında Mehmet Âkif, 23 Ağustos 1921’de, daha önce Çanakkale Savaşı için yazdığı “Cephelerdeki Kahraman Mücahitlerimize” adlı şiirini yeniden yayımlar. “*Cihan yıkılsa emin ol bu cephe sarsılmaz*” dizesiyle biten bu şiirle Mehmet Âkif, Sakarya Savaşı’nı, Türklerin 1699’dan beri geri çekilmek bahtsızlığı üzerine yazılmış kara talihini döndürmek için verilecek bir mücadele olarak görür. Mehmet Âkif’in bu şiiri “...*düşmanın tam Ankara’ya doğru gelmeye başladığı bir zamanda intişâr etmiş ve bu şiir halkın imanına adeta yeni bir can katmıştır.*” (Çantay 1966: 23-25). Âkif bu şiirde, Sakarya cephesinde mücadele veren neferlere Allah rızası için direnmeleri, sebat etmeleri, ümit var olmaları ve geri çekilmemeleri için yalvarır. Millî Mücadele’nin neferlerini “*kahraman mücahitler*” diye över. Batılıların Sevr Antlaşması’yla ve aslında kâğıt üstünde bize yaşam alanı olarak bıraktıkları son vatan topraklarının da elden gitmek üzere olduğunu ve “hayat-ı İslâm”ın yeniden yeşereceği bu toprakların canı pahasına korunması gerektiğini vurgular. Bu şiiri yeniden yayımlayarak, Türk ordusuna, 1915 yılında Çanakkale’de verilen amansız mücadeleyi hatırlatır. Türk erlerine, her ne pahasına olursa olsun bu cephenin yıkılmaması gerektiği inancını telkin eder:

(...)

Şu karşımızdaki mahşer kudursa, çıldırsa;

Denizler ordu, bulutlar donanma yağdırsa;

Bu altımızdaki toprak bütün yanardağlar

Kusup da kaplasa âfâkı bir kızıl sarsar;

Değil mi cephemizin sînesinde î mân bir,

Sevinme bir, acı bir, gaye aynı, vicdan bir;

Değil mi ortada bir sîne çarpıyor... Yılmaz.

Cihan yıkılsa emîn ol bu cephe sarsılmaz (Kaplan ve diğerleri. I, 1981: 521).

Mehmet Âkif'in Büyük Taarruz'la özdeşleşen ve Büyük Taarruz özlemini dillendiren şiiri ise "Leylâ"dır. Mehmet Emin'in bu zelil Yunan istilası karşısında sınırları tutuşup Türk ordusuna "vur" diye haykırdığı günlerde sınırları tutuşan şairlerden biri de Mehmet Âkif'tir. Âkif, "Leylâ"da, Sakarya Zaferi'nin arkasından bütün Türk milletinin beklediği kesin zafere olan hasret ve bekleyişini dile getirir. İçinde bulunduğu coşkulu ve tutkulu ruh halini "Leylâ"nın dizelerine döker. Âkif'e göre, Leylâ, karanlık bir gecenin sabahı, bir milletin kurtuluş günü ve İstiklal Marşı'nda "*doğacaktır vaat ettiği günler Hakk'ın*"la özetlediği büyük zafer günüdür. Bu zaferle Mevlâ, bu memleketin üstüne "*sonsuz bir bahar*" indirecektir. Âkif, bu zafer gününe olan susamışlığını "*Gel ey Leyla, gel ey candan yakın sevgili, uzaklaşma!*" sözleriyle dile getirir. Bu kutlu ve büyük günün uğruna nelerin feda edildiğini, bu vuslat için ne acılar çekildiğini ise şöyle ifade eder:

(...)

Gel ey Leylâ, gel ey candan yakın cânan, uzaklaşma!

Senin derdinle canlardan geçen Mecnun'la uğraşma!

Düşün: Bîçârenin en kahraman, en gürbüz evladı,

Kimin uğrunda kurbandır ki, doğrandıkça doğrandı?

Şu yüz binlerce sönmüş yurda yangınlar veren kimdi?

Şu milyonlarca öksüz, dul kimin boynundadır şimdi?

Kimin boynundadır serden geçip berdâr olan canlar?

Kimin uğrundadır, Leylâ, o makteller, o zindanlar?

Helâl olsun o kurbanlar, o kanlar, tek sen ey Leylâ,

Görün bir kerecik, ye's etmeden Mecnûn'u istilâ (Safahat 2007: 922).

Mehmet Âkif'in yakın dostu olan Mithat Cemal Kuntay, İkinci İnönü Savaşından sonra Tevhid-i Efkâr'da yayımladığı "Anadolu Şehitleri'ne" adlı şiirinde, lirik bir üslupla, Kuvâ-yı Millîye'nin bu ilk zaferlerinin coşkusunu duyurur. Millî orduyu cesaretlendirir ve bu ilk gazalarını över. Bu savaşın Türk milleti için önemini ve büyüklüğünü sembollerle ifade eder. Mitoloji savaşlarında Behramı ya da savaş tanrılarını sembolize eden Mirrîh dahi böyle bir savaşa şahit olmamış, tarihte hiçbir millet böyle kanla, canla, başla ve imanla mücadele etmemiştir. Bu savaşın şiddetiyle adeta gökyüzü yerinden çıkmış ve yeryüzüne çağlamaktadır:

Dağ demez, taşdır demez, çarpar, ne coşkundur bu kan;

Sanki seyyârâtı kopmuş bir semâdır çağlayan!

Sormak isterdim esâtîrin gidip Mirrîh'ine,

Hiç nasîp olmuş mudur bir milletin tarihine,

Böyle bir kan, böyle bir can, böyle iman, böyle şan? (Kaplan ve diğerleri I, 1981: 592).

Şairler, Trablusgarp, Balkan ve Büyük Harp'in yükü altında ezilmiş Türk milletinin İnönü, Sakarya ve Dumlupınar'da bin bir güçlük ve yokluklar içinde sürdürdüğü mücadeleye tercüman olurlar. Bu başarı, bu toprağın başarısıdır. Türk milleti Ziya Gökalp'ın deyişiyle Anadolu'da bir "Ak Destan" yazmıştır. Yüzyıllardır zafere susamış bu topraklar Millî Mücadele'de adeta şaha kalkmıştır. Anadolu toprağı «şaha kalkan toprak»tır artık. Şimdi "sulh" zamanı ve Yeni Türkiye'yi kurma zamanıdır.

Sonuç:

Haluk Nihat Pepeyi'nin ifadesiyle Millî Mücadele bir “fütuhât” savaşı değildir. Türklerin yeniden doğrulma savaşıdır ve şairler de bunun bilincindedir. Bu nedenle en temel amaçları Türk milletinin maneviyatını yükseltmek ve millî birliği kuvvetlendirmektir. Şairler, Millî Mücadele boyunca, Mütarekeden İzmir'e kadar Türk ordusunun izinden gitmişlerdir. Mehmet Emin, Mehmet Âkif, Halide Edip, Sâmih Rıfat gibi bazı şairler bizzat cepheyi görmüştür. Millî Mücadele'nin tartışmasız önderi Mustafa Kemal'dir. Mustafa Kemal'in Millî Mücadele'deki rolü, Türk mitolojisine uygundur. Şairler, destan şiirlerde Millî Mücadeleyi bir kronolojik sıra içinde şiirleştirmişlerdir. Onlara bu konuda *Nutuk* örneklik etmiştir. Mütarekeden önce ve mütareke günlerinde oluşan karmaşa ortamını anlatmakla işe başlayan şairler, İzmir'in işgali ve Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışıyla gelişen tarihî süreci Millî Mücadele'nin dönüm noktaları olarak görürler. Daha sonra devam eden Yunan istilasıyla yapılan savaşlar yansıtılır. Bu savaşlarda Türk ordusunun silah ve sayıca düşman kuvvetleri karşında bir hayli güç durumda olduğu vurgulanır. Balkan, Trablusgarp ve Büyük Harp'in yükü altında zaten ezilmiş Türk milletinin İnönü, Sakarya ve Dumlupınar'da bin bir güçlük ve yokluk altında sürdürdüğü mücadele yansıtılır. Millî Mücadele konusu Türk şairlerini yeterince beslemiş fakat lâyıkiyle Türk şiirine yansıtılamamıştır. Şükûfe Nihal'in deyiimiyle cephede “iki kurşun yemiş” bir şairimiz yoktur ve Millî Mücadele gerçek destancısını bulamamıştır.

Kaynakça:

- AKYÜZ, Kenan, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, İnkılâp Yay., 4.bask., İstanbul 1986.
- ATATÜRK, *Nutuk I*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1987, s. 13.
- AYVAZOĞLU, Beşir, *Bozgunda Fetih Rüyası*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- BEYATLI, Yahya Kemal, *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul -----, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 4.bas., İstanbul 1985.
- , Yahya Kemal, *Kendi Gökkubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 8.bas., İstanbul 1987.
- ÇANTAY, Hasan Basri, *Âkifnâme*, İstanbul 1966.
- DAĞLARCA, Fazıl Hüsnü, *Delice Böcek*, Varlık Yayınları, İstanbul 1957.
- , *Üç Şehitler Destanı*, Varlık Yayınları, İstanbul 1949.
- EMİL, Birol, “Nazım Hikmet Masalı”, *Türk Kültür ve Edebiyatından Şahsiyetler 2*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, s.264–282.
- ENGİNÜN, İnci, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Dergâh Yay., İstanbul 2001.
- ERSOY, Mehmet Akif, *Safahat*, Haz. A.Vahap Akbaş, Beyan Yayınları, İstanbul 2007.
- EROĞLU, Hamza, *Türk İnkılâp Tarihi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1982.
- EŞREF Edip, *Mehmet Âkif, Hayatı-Eserleri*, 1962.
- GÖZÜTOK, Türkan Kodal, “Ceyhun Atuf Kansu'nun Şiirlerinde “Anadolu”, *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 38.İcanas*, 10–15.09.2007 Ankara, II. Cilt, Ankara 2008, s.751–768.
- GÖZÜTOK, Türkan, *Atatürk Dönemi Hikâyeciliğinde Anadolu İmajı*, Kesit Yay., İstanbul 2011.
- GÜRTUNCA, M.Faruk, *Anadolu*, Ülkü Basımevi İstanbul, 1939.
- KANSU, Ceyhun Atuf, “Ulusal Kurtuluş Savaşı Üzerine”, *Türk Dili, Türk Romanında Kurtuluş Savaşı Özel Sayısı*, S.298, 1976, s.1–6.
- KAPLAN, Mehmet ve diğerleri, *Atatürk Devri Türk Edebiyatı I, II*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992.
- , *Devrin Yazarlarının Kalemile Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal*, Kültür Bak.Yay., İstanbul 1981.
- KAPLAN, Mehmet, “Delice Böcek”, *Edebiyatımızın İçinden*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- , *Şiir Tahlilleri I*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1975.
- KAPLAN, Mehmet-Necat Birinci, *Atatürk Şiirleri Antolojisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.
- KARACA, Alaeddin, “Efsane Şair Nâzım Hikmet'in Kuvâ-yı Millîye Destanı'na Efsanenin Dışından Bakmaya Çalışmak”, *Hece Dergisi Nazım Hikmet Özel Sayısı*, S.121, Ocak 2007.
- KARAOĞLANOĞLU, Yakup Kadri, *Atatürk*, İletişim Yay., İstanbul 2010.
- , *Ergenekon*, İletişim Yay., İstanbul 2010.
- KUNTAY, Mithat Cemal, *Mehmet Akif, Hayatı-Seciyesi-Sanatı*, Timaş Yay., 8.bas., İstanbul 2011.
- KÜLEBİ, Cahit, *Atatürk Kurtuluş Savaşında*, Yenilik Yayınevi, İstanbul 1952.
- ÖZKAYA, Yücel, “İstanbul'un İşgali Üzerine Aydınların İstanbul'dan Ankara'ya Kaçış Olayı”, *I. Uluslar Arası Atatürk Sempozyumu, Bildiriler*, 21–23 Eylül 1987-

Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara 1994, s. 889.

PEPEYİ, Haluk Nihat, Çanakkale, Yeni Kitapçı, İstanbul 1936.

-----, *Erenler, Gaziler*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951.

-----, *Millî Mücadele*, Sertel Matbaası, İstanbul 1940.

-----, *Mütareke*, Becid Basımevi, İstanbul 1938.

SALTİK Eylem, “Atatürk Dönemi Türk Şiirinde “Anadolu” ve Millî Mücadele Manzarası”, *Türkbilig*, 2010/20, s.294–324.

SEMİZ, Yaşar-Akandere, Osman, “Millî Mücadele’de Mehmet Âkif (Ersay) Bey’in Faaliyetleri”, *Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. XVIII, Sayı 54, Kasım 2002, 903–952.

SINAR, Alev, “Bir Şehrin Edebiyata Yansıyan Acı Hikâyesi: Millî Mücadelede Bursa”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.13, S.13, 2007/2.

SÜRMEİ, Serpil, “Şehzadebaşı Karakol Baskını ve Olay Mahalline Giren İlk Gazete Tevhid-i Efkâr”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, S. 45, Bahar, Ankara 2010.

TANSEL, Fevziye Abdullah, “Atatürk Hakkında Aydın Sınıf Şairlerimizin Yazdığı Şiirler (1915–1918)”, *Belleten*, C.XLV, S.177 (Ocak 1981’den ayrı basım), TTK Basımevi, Ankara 1981, 287–325.

-----, “Atatürk Hakkında Şiirler (1915–1938) Bunların Tarih ve Edebiyat Bakımından Değerlendirilmesi”, *Belleten*, C.LII, Kasım 1988 (Atatürk Özel Sayısı 204’ten ayrı basım), TTK Basımevi, Ankara 1988, 1169–1193).

-----, *İstiklâl Harbinde Mücâhit Kadınlarımız*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1991.

-----, *Mehmet Akif Ersoy Hayatı ve Eserleri*, TTK Yayınları, Ankara 1991.

-----, *Mehmet Emin Yurdakul’un Eserleri–I, Şiirler*, TTK Yayınları, Ankara 1989.

-----, *Ziya Gökalp Külliyyatı–I, Şiirler ve Halk Masalları*, TTK Yayınları, Ankara 1989.

TANSEL, Selahattin, Mondros’tan Mudanya’ya Kadar, M.E. Basımevi, C:IV, İstanbul 1991.

TÜRK DİLİ Türk Şiiri Özel Sayısı IV, Çağdaş Türk Şiiri, Türk Dil Kurumu Yay., S.481-482, Ankara 1992.

YEŞİLYURT, Türkân, *Fazıl Hüsnü Dağlarca’nın Şiirlerindeki Temalar*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2010.

YETİŞ, Kâzım, *Bir Mustarip Şair: Mehmet Akif Ersoy*,

-----, *Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı*, Kitabevi Yay., İstanbul 2007.

Ali Şir Nevâî'nin "Sedd-i İskenderi" Destanı Kronotopunda Yol ve Tesadüf Kategorileri

Категории «Дорога» И «Случайность» В Поэме «Вал Искандера»
Алишера Навои

Uzak CORAKULOV *

Öz:

"Sedd-i İskenderi" Ali Şir Nevâî "Hamse"sinin son destanı, mükemmel eserin güzel hatimesi, şairin "âlem-i kebir" ve "âlem-i öksüz" hakkındaki fikirleri beyanıdır. O yüzden destanın kronotopu "Hamse"deki diğer destanların özellikleri, edebi özü ve biçimine uyan müstakil fenomen görevini üstlenir.

Yunanca chronos (zaman) ve topos (mekân, yer) kelimelerinin birikiminden oluşmuş bu terim önce matematik, fizik, kimya, biyoloji, astronomi, felsefe, estetik, psikoloji gibi bilim dallarında kullanılmıştır. Rus bilgini Mixail Baxtin XX yüzyılın 70'li yıllarında bu terimi edebiyatçılıkta kullanırken, kronotopun edebi eserin türü, yapısı, süjesi, edebi metnin strüktürü, özelliklerine ait önemli kısımları teşekkül etmesine, eserdeki edebi mekân ve zamanı uygun olarak yansıtmasına önem verir. Edebi eserdeki her kısım kronotop sisteminde incelenmeyince belli edebi eseri müstakil edebi olay olarak tahlil etmek zordur.

Çalışmamızda "Sedd-i İskenderi" destanı kronotopuna ait Yol ve Tesadüf diye adlandırılmış önemli kategoriler inceleniyor. Destanın kronotop sistemindeki bu iki kategoriye seçmemizin nedeni eserin yapısındaki esasi vakaların Yol ve Tesadüf megameydanlarında ortaya çıkmasıdır.

Bu kategoriler vasıtasıyla şair iyilik ve kötülük, iman ve küfür, hayat ve ölüm, visal ve ayrılık, marifet ve cehalet, aşk ve nefret, vefa ve ihanet gibi ambivalent (iki kutuplu) fikir ve duyguların tek zaman ve mekânda oluşması sürecini İslâmi tasavvuf, edebi semboller, umumbeşeri, milli fonda tasvir eder.

Dünya edebiyatçılığında özellikle Mixail Baxtin eserlerinde Tesadüf kategorisi mantıki esasi bulunmayan, hayali olay olarak anlatılır. Ali Şir Nevâî'nin yüceliği destanda sanki tesadüf gibi gözüken olayların semavi mantık, demir kanuniyete göre meydana gelmesini kanıtlamasında görülür. Ali Şir Nevâî böylece dünya edebiyatçılarının kronotop teorisine ait fikirlerini reddeder, dolayısıyla bu konuyu yeni edebi-felsefi seviyeye ulaştırır.

Çalışmada bu konu üzerinde durulacaktır.

* Ali Şir Nevâî Taşkent Devlet Özbek Dili ve Edebiyatı Üniversitesi, jurakulovuzok@rambler.ru

Anahtar kelimeler: -Hamse, destan, abrar yolu, yapı, anlam, timsal, karakter, sanatsal ilke, metin, kronotop, “yol” kronotopu, “tesadûf” kronotopu, “dibace kronotopu”, beyit, mısra, vezin, hafif bahri, seri’ bahri, karşıtlama, karşılaştırma, dramatiklik, acıklılık.

Аннотация

«Вал Искандера» последняя поэма Навои, она же является заключением поэта о «мире великом». Поэтому хронотоп этой поэмы выполняет функцию свободного феномена, который объединяет в себе качества, художественный смысл и форму всех предыдущих четырех поэм «Хамса». Научный термин, который образовался из двух греческих слов *chronos* (время, период) и *thoros* (место), ранее использовался в таких науках как математика, физика, химия, биология, астрономия, философия, эстетика и психология. В 70-годы XX века русский ученый Михаил Бахтин вводя этот термин в литературоведения, считал, что хронотоп должен изображать место и время произведения гармонично, включать в себя такие важные аспекты художественного произведения как жанр, композиция, сюжет, структура художественного произведения, поэтика образов. Потому что, если художественное произведение, каждая его поэтическая часть не будет рассматриваться в системе хронотопа, сложно рассматривать определенное художественное произведение как независимое художественное явление. Наш доклад посвящен рассмотрению двух наиважнейших категорий как “дорога” и “случайность” в хронотопе поэмы “Вал Искандера”. Причиной тому, что мы выбрали эти две категории из системы хронотопа то, что главные события в сюжете поэмы, все важные повороты происходят в таких мегакатегориях как “дорога” и “случайность”. Исходя из суфизма, художественных символов, общечеловеческого и национального колорита, поэт с помощью этих категорий изображает в едином поле время-место такие амбивалентные понятия как добро и зло, вера и богохульство, жизнь и смерть, встреча и расставание, посвящение и невежество, любовь и ненависть, преданность и предательство. В мировом литературоведении, в частности М.Бахтин в своих произведениях категорию “случайность” рассматривает как случай, который не имеет логического основания, как нечто фантастическое. Гениальность Навои в том, что все события в произведении, которые на первый взгляд являются случайностью подчиняются единой неизменной космической логике и происходят по определенной строгой закономерности. А это, в свою очередь, отрицает все выводы о хронотопе в мировом литературоведении, отрицая открывает новые масштабы этого вопроса, поднимает его на новый художественно-философский уровень.

Ключевые слова: Хамса, поэма, структура, смысл, образ, характер, относящийся искусству, текст, хронотоп, хронотопический стиль, хронотоп “случайности”, стропа, строка, стихосложение, противопоставление, сравнение, драматический, трагедик.

Hamse poetik yapısında “yol” kronotopunun¹ uyum sağlama, suje kurma gibi esas işlevleri, ilk destana ait kompozisyon kalıp fonksiyonuyla doğrudan bağlıdır. İlk destandaki dibace diğer dört destanın başlangıcında kati bir şekilde devam ettirilir. İlk destan dibacesindeki hamt, münacat, naat, üstatlar ve hükümdarların methi diğer destanlarda da tekrarlanır. Ama bu sıradan bir tekrar değildir. Dibaceler, ilk önce Hayretü-l Abrar ve onun dibacesiyle diğer dört destan arasındaki anlamsal ve yapısal bağı oluşturmaya yarar. Bunun yanı sıra dibace her destanın sanatsal vazifesini belirleme, konunun genel planını ortaya koymaya yarar. Böylece her destanın tür çerçevesindeki yasal yeri, bağımsız hâlde yerine getireceği poetik vazife anlaşılır.

1 M.Bahtin’e ait “kronotop” terimini şartlı hatta metaforik anlamda olsun burada kullanmak zorundayız. Avrupalı yazar, bilim adamı ve edebiyatçılar tarafından kullanılagelen söz konusu terim Hamse gibi kapsamlı bir eserde ele alınan “üç âlem”e ait zaman-uzamı tam olarak ifade edememesine rağmen Yunanca olan bu kelimenin Doğu sanatsal tefekküründe yaygınlaşması olasıdır. (Uzoq Juroqulov)

Yol kronotopunun Hamse genel kronotopu yapısındaki öncülük konumu; Hayretü-l Abrar'daki abrar yolunun diğer dört destanın suje çizgileri boyunca kollara ayrılması, böylece de dört ayrı yolu ortaya çıkarmasında anlaşılır. Diğer bir ifadeyle, bu dört ayrı yolun başı da sonu da Hayretü-l Abrar'daki büyük yolda (abrar yolu) buluşur ve bu noktada dairesel hareketi gerçekleştiren kronotop metninde evrenselleşir. Neticede poetik meydanda Hamse bütünlüğüne özgü dairesel hareketi sağlayan canlı bir mekânizmaya dönüşür. Bir tür kapsamında yegâne kronotop şeklinin esas ya da kapsayıcı kronotopa dönüşmesine Hamse'nin yanı sıra diğer türlerde de rastlanır. "Bir eserde ya da bir yazarın sanatında birçok kronotop şekillerini görebiliriz. Bunlar, ya çok karmaşıktır ya da eserle yazar ilişkisini sağlamaya yöneliktir. Ayrıca, *genelde bunlar arasında sadece biri kapsayıcı ve esas vazifeyi yerine getirir*" (vurgu bize ait – U.C.) (Baxtin 2015:251).

M. Bahtin; Avrupa romanını incelediği bir çalışmada yol kronotopunun suje poetiğinde "büyük önem" taşıdığını vurgular. Antik dönem Yunan romanı, Orta Çağ şövalye romanı, Uyanış Çağı gerçekçi romanı, XVI. yüzyılın "sinsi" romanı ve XVII – XIX. yüzyıllar romancılığının yol kronotopunu farklı yönleriyle ortaya koyduğunu, bu da sonuç itibarıyla türün gelişmesini sağladığını kaydeder. (Baxtin 2015: 241-242). M. Bahtin'e göre roman sujesine ait en önemli hadiseler genelde yolda gerçekleşir: "Yolun bu kadar zengin bir şekilde metaforikleştirilmesinin nedeni de budur: "hayat yolu", "yeni yola girme", "tarihî yol" ve başkaları. Yolun metaforikleşmesi çeşitlidir ve çok yönlüdür. Ama onun ana direği zaman akımıdır", diye sözlerine devam eder (Baxtin 2015: 241). Burada "tesadüf" ilkesinin önemi ayrıca vurgulanır. Nevâî'nin Sedd-i İskenderî destanında da kahramanın hayat yolunun metaforikleşmesi, suje olaylarının "yol" kronotopunda gerçekleşmesi, yola ait kronotop şekillerinin çeşitliliği gibi poetik benzerlikler göze çarpsa da aşağıdaki analizin hedeflediği ana hatlarda destan Doğu-İslam ilkelerini ortaya koyar. Meselenin bu yanı, özellikle Nevâî ve onun kahramanı olan İskender'in "tesadüf"e yaklaşımında daha net görünür.

Doğubilimci E.E.Bertels iki kısımdan ibaret kapsamlı çalışmada Doğu ve Batı'daki vakayinâmeler, bilimsel-felsefî risaleler, folklor ve yazılı edebiyat örnekleri ile Nevâî'deki İskender sujesini karşılaştırır. Türkçe kaynaklar olarak Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lûgatü-t Türk, Burhaniddin Rabguzî'nin Kıssasü-l Enbiya, Hâce'nin Miftahu-l Adl adlı eserleri üzerinde durur. "Biz, X. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar Orta Doğu'da meydana gelen İskender hakkındaki rivayetlerin önemli olduğunu düşündüğümüz bütün versiyonlarını inceledik. Bu da bize Nevâî'nin eserinde faydalanmış olduğu kaynaklar hakkında fikir yürütmek için yeterli malzeme verir", diye yazar E. E. Bertels (Bertels 1965: 367).

Çalışmanın ikinci kısmında İskender Zülkarneyn'in yaşam öyküsü temeline kurulan Hamse destanları metinlerinin karşılaştırmasını sunar. Nizamî, Dihlevî, Camî ve Nevâî'nin söz konusu destanlardaki ilk mısralarını karşılaştırarak analiz eder. Analiz sonucunda Nevâî destanındaki ilk beytin yeni ve anlamca derin olduğunu belirtir. Nevâî'nin seleflerine göre daha net, kesin ve gerçekçi fikri ileri sürdüğünü, bu fikrin derin sosyal mahiyetini itiraf eder. "Giriş beyitlerinin bu şekilde karşılaştırılması, der sözünü özetlerken, nazire usulünün mahiyetini ortaya koymakla birlikte söz konusu usulün hâkim olduğu bir dönemde bağımsız ve orijinal olmaya yol bulabildiğini kanıtlar." (3: 383-384).

Gerçekten E. E. Bertels'in bu karşılaştırması konuya ait ilk deneme değerinde ise de Hamse türü tipolojisi için ve Nevâî'nin büyüklüğünü ve poetik maharetinin yüksekliğini ortaya koyma açısından büyük önem taşır. Bundan sonra gerçekleştirilecek çalışmalarda ilk üç Hamsecinin destanını Nevâî'nin Hamsesiyle bölüm bölüm, beyit beyit karşılaştırarak analiz etmek Nevâîşünaslık ilmine beklenmedik sonuçlar verir ve şairin sanatının asıl mahiyetini anlamaya yardımcı olur.

Bilhassa Sedd-i İskenderî destanının ilk beytine ait söz konusu çalışma Hayretü-l Abrar'ın "dibace kronotopu" hakkındaki fikrimize her açıdan uyum sağlar. (6: 133). Çünkü Nevâî'nin beş destanında ayrı bölüm olan "dibace"lerin her birinin ilk beyitten itibaren iki bilimsel-sanatsal vazifeyi yerine getirdiğini görürüz. İlk vazife; tam anlamıyla bir destanın dibacesini önceki ve sonraki destan ile bağlamak, Hamse'nin poetik sisteminin ardıcıl ve netliğini sağlamak, mensubu olduğu destanın anlamı ve sanatsal

yapısını “kalıplıyıcı destan” (yani Hayretü-l Abrar) metniyle birleştirmekten ibarettir. İkinci vazife; direk olarak destanın bilimsel-sanatsal konseptine dayanır. Yani destanın hangi konu ve hangi yolla ele alınacağı ya da onun hangi poetik yaklaşımla değerlendirileceği her destanın dibacesinde, bilhassa ilk beyitte net bir tez şeklinde ifade edilir. Destanın son beytine kadar bu tez kati olarak korunur. Hamse’ye özgü olan bu yöntem konu uzmanlarının üzerine Nevâî eserlerindeki bütün dibaceleri bir bütün sanatsal metin sistemi olarak araştırma vazifesini yükler.

Makalede Hamse “dibaceler”inin anlamsal-yapısal analizini tam olarak yerine getirme imkânı yoktur. Dolayısıyla aşağıda Sedd-i İskenderî destanının ilk beytinin tahliliyle yetiniriz.

Xudoyo, musallam xudoliq Sanga,

Birov shahki da’bi gadoliq Sanga... (Alisher Navoiy 1993: 7).

Yani “Allah’ım! Hiç şüphesiz Sen bir ilahsın. Dünyada bir padişah varsa onun fazileti onun Sana karşı kulluğudur.” Anlam kısa ve net ama şerhi onlarca tarihî, felsefî, edebî-nazarî çalışmalara konu olabilecek nitelikte.

Dünya yaratılalı kaç padişahın gelip göçtüğü belirsiz. Ama onların sayısız çok olduğunu biliyoruz. Onlar arasında bilgesi de aptalı da; büyüğü de alçağı da; cesuru da korkağı da; cömerdi de cimrisi de; dürüstü de yalancısı da; kanaatlisi de kanaatsizi de; devlet kuranı da devleti berbat edeni de vardır. Ama bir padişaha özgü fazilet ve kusurlar birbirinin karşısı olan iki kelimeyle ifade edilir: adaletli ya da zalim. Bu sıfatlar diğer insanlara karşı böyle bir anlam kazanmaz. Yalnız, “adil hükümdar” ifadesi üç anlamda kullanılır. Birincisi, psikolojik fonksiyonu yerine getirir ve padişahı sıradan insanların değer verdiği olumlu sıfatların bulunduğunu bildirir. İkincisi, sosyal-siyasal meydana ortaya çıkar ve halkın durumunu anlatır. Üçüncüsü, kültürel-tarihî anlam ifade eder ve insanlık uygarlığının yeni derecesini bildirir.

Ama adaletli ve zalim sıfatları her zaman da bir tek kriter temelinde değerlendirilmez. Kriterler genellikle bir toplumun, saltanatın ya da bireyin çıkarlarına göre değişir. Bu yüzden tarih gerçekleri de esas itibarıyla görelî mahiyete sahiptir. Yani bir toplum ya da millet için adaletin simgesi olan hükümdar başkalarının gözünde aynı değerde olmayabilir. Milletler, saltanatlar, toplumlar, bireylerin çıkarlarının hâkim olduğu bir ortamda kusursuz bir adaletin olması çok zordur. Adalet kavramını evrenselleştirmek, onu genel insanlık düzeyinde değerlendirmek işte bu yüzden kolay değildir.

Hayretü-l Abrar’ın üçüncü bölümü hükümdarlar (sultanlar) hakkındadır. Bölümün başlangıcında Nevâî “İnnallaha ya’muru bil adli vel-ihsan” ayetini kullanır. Ayet “Allah adalet ve güzellikle hükmetmenizi emretti” mealindedir. Bölümde adalet ve zulüm hakkında ileri sürülenlerden, şairin insanın fitratına ait karmaşıklıkları çok ince kavradığı anlaşılır. Her insanda kusur ve hata yapma eğilimi vardır. İnsanın istediği her nimetin hazır olduğu, binlerce insanın karşısında divan durduğu bir ortamda havalanmaması, kendi gücü ve büyüklüğüne hayran kalmaması lâzım. İnsanın iradesi sonsuz zorluklara dayanabilir ama hükümdarlık ve övgü karşısında her irade yetersizdir. İşte böyle bir durumda adaleti koruyabilmek çok büyük bir sınavdır. Nevâî konuyu şu dizilerde anlatır:

Jurmu gunahdin kishi ma’sum emas,

Tarkini tutmoq dog’i mazmum emas.

Haqning erur sahvsiz ish lozimi,

Sahv erur lozimai odami.

Sahvunga de uzr, tavahhum bila,

Zulmdin et tavba tazallum bila... (Alisher Navoiy 1991: 129).

Gördüğümüz üzere kalıplayıcı destanda (Hayretü-l Abrar) ortaya atılan adalet tezi Sedd-i İskenderî'nin ilk beytinde sentez-konsept şeklini alır. Hemen altı yüz sayfa, 89 bölüm, 7215 beyitten ibaret olan eser işte bu konsepti kanıtlamaya yöneliktir.

Peki, bu konsept nedir?

Konseptin ana mahiyeti "Birov shahki da'bi gdoliq Sanga" mısrasında ifade edilir. Yani sadece âdeti bir köle gibi Allah'a kulluk, fazileti de fakirlik olan bir padişah adalet mizanını insanın yükseltebileceği en yüksek seviyede tutabilir. Adaletli padişaha ait faziletlerin tamamının temelinde bu konsept, yani Yaradan'a karşı kulluk, fakirlik bulunur. Fetih ve hükümdarlık, bilgelik saadeti işte bu fazilet sayesinde elde edilir. Geda-fakir yolu Hamse'deki İskender yolunun özünü oluşturur. Bunun temeli de Kuran-ı Kerim'e dayanır. Diğer bir ifadeyle destandaki İskender yolunu Kuran-u Kerim'deki Zülkârneyn yolu oluşturur. "*Bir de sana Zülkârneyn'i sorarlar. "Size onun bir hadisesini anlatayım" de. Biz ona dünyada geniş imkânlar verdik ve ihtiyaç duyduğu her konuda sebep ve vasıtalar ihsan ettik. O da batıya doğru bir yol tuttu. Nihayet Batıya ulaştığında, güneşi âdeti kara bir balçıkta batır vaziyette buldu. Orada yerli bir halk bulunuyordu. Biz: "Zülkârneyn!" dedik, "İster onlara azap edersin ister güzel davranırsın."* Zülkârneyn şöyle dedi: "Kim zulmederse, Biz onu cezalandırırız, sonra da Rabbinin huzuruna götürülür. O da ona benzeri görülmedik bir ceza uygular. Fakat iman edip makbul ve güzel davranışlar içinde olana, en güzel karşılık verilir ve ona kolay olan buyruklarımızı emrederiz, kolaylık gösteririz." Zülkârneyn bu sefer yine bir yol tuttu. Güneşin doğduğu yere varınca onun, kendilerini sıcaktan koruyacak bir siper nasip etmediğimiz bir halk üzerine doğduğunu gördü. İşte Zülkârneyn böyle yüksek bir hükümlanlığa sahip idi. Onun yanında ne var ne yoksa Biz hepsine vakıf idik. Sonra o başka bir yol tuttu. Nihayet iki dağ arasına ulaştığında, onların önünde, hemen hemen hiç söz anlamayan bir millet buldu. "Ey Zülkârneyn!" dediler, "Ye'cüc ve Me'cüc bu ülkede bozgunculuk yapıyorlar. Bizimle onlar arasında bir sed yapman için sana bir vergi vermeyi teklif ediyoruz, ne dersin?" O da şöyle cevap verdi: "Rabbimin bana verdiği imkânlar, sizin vereceğinizden daha hayırlıdır. Siz bana beden gücüyle yardımcı olun da sizinle onlar arasında sağlam bir set yapayım." "Demir kütleleri getirin bana!" Zülkârneyn iki dağın arasını demir kütleleriyle doldurup dağlarla aynı seviyeye getirince: "Körükleyin!" dedi. Tam onu bir ateş hâline getirince, "Bana erimiş bakır getirin de üzerine dökeyim" dedi. Artık o Ye'cüc ve Me'cüc'ün seddi aşmaya ve orada bir delik açmaya güçleri yetmedi. Zülkârneyn: "Bu, Rabbimden bir rahmettir, bir lütuftur," dedi. "Rabbimin tayin ettiği vakit gelince, bunu yerle bir eder. Rabbimin vaadi mutlaka gerçekleşir." (8: 18. sure, 83-98.ayetler).

Zülkârneyn hakkındaki yaklaşık bir sayfalık ayetlerin tam metnini sunmaktan amacımız, Kuran hikâyesindeki adaletli fatih (padişah) ve bilge kişi yolunun Nevâî'nin sanatsal konseptine ne kadar uygun olduğunu belirlemekten ibarettir. Anlaşılmaktadır ki "hikâye'nin üç yerinde fatih ve halk arasındaki ilişki (konuşma) geçer. Bunların hepsinde bütün sorumluluk, karar verme hakkı Zülkârneyn'in hükmüne verilir. Her üç durumda da Zülkârneyn olaylara bilge biri olarak yaklaşır. Mizanı Allah'ın emrettiği yol doğrultusunda belirler. Her üç durumda da adaletli kararlar verir. Allah birinci ve ikinci kavimle karşılaştığında da karar hakkını Zülkârneyn'in kendisine verir. Yani Allah Zülkârneyn'e "onlara şöyle davran, böyle davran" demez. "Bildiğini yap" der gibi ihtiyarı fatihin kendisine verir. Zülkârneyn de zalimleri cezalandırma, iyileri de ödüllendirme kararını alır. Üçüncü kavimle aralarında geçenler ise Zülkârneyn'in bütün faaliyeti ve hedefinin Allah'ın rızası olduğunu tam olarak kanıtlar. Ona fatihlik şöhreti de hükümdarlık lezzeti de servet heyecanı da lâzım değildir. Bu yüzden kendisine servet teklifinde bulunanlara karşı cevabı nettir: "Allah'ın bana verdiği (saltanat) vereceğiniz (servetten) daha hayırlıdır". Bütün işlerinde bu mizana dayanır. Bu da Zülkârneyn yoludur ve övgüye şayan sıfatlarının temelini oluşturur.

Psikolojik açıdan bakılırsa insanın faaliyeti, davranışları, istekleri ve hayalleri onun bireysel çıkarlarına dayanır. Evlatlarını canından daha çok seven, onlara sonsuz şefkat göstererek dünyayı kendine hayran kılan ideal bir annenin davranışlarının altında da en azından üç istek bulunur: bir anne olduğu için gurur duyma, tatmin olma hissi; toplumda (ailede, çevrede) hak ve saygı kazanma; gelecekte evladı sayesinde

elde edeceği kazanç, yani dünya ve ahiret menfaati. Baba, yurtsever, âşık, bilim adamı, mesleksever gibi onlarca gurubu aynı kriter çerçevesinde incelediğimizde onların hepsinde anneye nazaran menfaat şekillerinin daha çok olduğunu görürüz. Önemlisi, insanda özel, yani “ben” çıkarı ne kadar az olursa ondaki adalet sıfatı o kadar yüksek olur. XIX. yüzyılın Batılı filozofları ve ruhbilimcileri insana özgü menfaat ilkesini tek bir terimde genelleştirerek “libido” derler. (Jo‘raqulov 2006: 37-67). Söz konusu terim anlam bakımından Doğu ilminde kullanılan “şehvet” kavramına yakındır. Bu kavramlar insanın bütün zevk alma vasıtalarını içlerinde barındırırlar. Yani uzun ömürlülük, hâkimiyet, servet, şöhret, cinsel ilişkiler vs.

Doğu-İslâm inancına göre insanın kemale ulaşması tam da bu şehveti (nefsi) yenme yolundaki gayreti ve onun etkisiyle ortaya çıkan menfaatlerden vaz geçmesiyle gerçekleşir. Gerçek kâmil insan olmak, menfaat duygusu Allah’ın emirlerine uygun olmaktır. Kuran-ı Kerim’deki Zülkarneyn bu makama ulaşmış bir insandır. Dolayısıyla onun fatihlik yolu, hâkimiyeti insanlık çıkarlarına ters düşmez. Onun adaleti, mükemmel adalettir.

Ali Şir Nevâî, İskender karakterini ortaya koyarken işte bu mizana sıkı bir şekilde uyar. İskender yolunu çizerken Kuran-ı Kerim’deki Zülkarneyn sujesinden olabildiğince istifade eder. Sedd-i İskenderî sujesindeki kahramanlık yolu kara, deniz, orman, dağ yollarından geçer. Bu yolda İskender türlü maceraları yaşar. Ta başından nadir, kendisine kadar hükmeden fatihlerin rastlamadığı olaylar, farklı doğaya ve şekle sahip insanlar karşısına çıkar. Ama Nevâî’nin yaklaşımına göre bunların hiçbirine bir tesadüf olarak bakmamalı. Her an bütün bunların Allah’ın nizamına göre ezelde yazılmış kader olduğu İskender’in dilinden itiraf edilir. İşte bu yönüyle de Nevâî’nin Sedd-i İskenderî’deki kahramanı Kuran-ı Kerim’deki Zülkârneyn’le aynı mahiyeti taşır. Netice olarak, destandaki İskender karakterine ait fatihlik ve bilgelik yolu adalet mizanından bir an olsun şaşmaz. Tek kelimeyle, İskender’in biyografisi destan metninden özelden genele doğru gelişme gösterir ve adaletli bir insan, adil bir padişah olarak ortaya çıkar.

Vaktiyle E. E. Bertels de (Sovyetler dönemi olmasına rağmen) aynı hususun altını çizmişti. Sedd-i İskenderî’de İskender’in Hintli Mallu saltanatını fethetmesi, sonra da Hint padişahının kızı Mihirnaz’la evlenmesi hikâye edilir. Düğün ziyafetine Mallu’nun oğlu Firuz da davet edilir. Orada İskender’in merhum babasından sonra tahta geçen genç şehzadeye öğütü de verilir. Bu konuda E. E. Bertels şöyle kaydeder: “O (yani İskender – U.C.) ziyafette genç padişaha öğüt verdi. Halkına karşı adaletli, hoşgörülü olmasını tembihledi. İslam’ın en önemli kurallarını anlattı.” Buradan anlaşılmaktadır ki Nevâî konseptini ortaya koyarken Kuran hikâyelerine dayanır. İskender’i Muhammed Aleyhisselam’a kadar “hak itikat”ı elinde sağlam tutanlardan biri olarak kabul eder.” (Bertels 1965: 398)

Yukarıdakilerden özetle ilk beyitte ele alınan Hakk’a kulluk konseptinin destanda ele alınan İskender yolunun temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz. İskender’in hayat yolunun ele alındığı her bölüm, İskender’in yoluna ait her olay, bu yolda kahramanın rastladığı her durak söz konusu konsepti sanatsal açıdan kanıtlamaya hizmet eder ki bunların Antik Yunan edebiyatının “macera roman”larına temel görevi yapan “tesadüf” ilkesiyle mutlaka alâkası yoktur.

1. Genel olarak Hamse’nin poetik yapısında “yol” kronotopunun uyum sağlama, suje kurma gibi ana işlevleri “kalıplayıcı destan”a ait yol fonksiyonuyla doğrudan bağlıdır. Yol kronotopunun Hamse kronotopları sistemindeki öncülük makamı Hayretü-l Abrar’daki abrar yolunun diğer dört destanda kollara ayrılmasında anlaşılır. Diğer bir ifadeyle bu dört bağımsız yolun başı da sonu da Hayretü-l Abrar’daki büyük yolda (abrar yolu) buluşur ve bu noktada dairesel hareketi sağlayan canlı bir mekanizmaya dönüşür. Tam bu uyum sağlama, kapsama işlevine göre yol; yazarın bakış açısı, estetik ideali, sanatsal amacının yansıması olarak ortaya çıkar.

2. Hayretü-l Abrar’dan sonraki diğer dört destanın sujesinde yol kronotopunun bağımsız, aynı zamanda Hayretü-l Abrar’daki abrar adam yolu ile iç içe bağlı dört şeklini görebiliriz. Eserin merkezinden geçen, ayrı kollardan birbiriyle devamlı ilişkisini sağlayan, onları Hamse’nin genel kronotopu ile bağlayan ana

kronotopik sistem her dört destanda da yol kronotopudur. Bu kronotopların iç mahiyeti, kapsamı da Hamse'nin yegâne poetik sistem, universal bir tür olduğunu ortaya koyar.

3. Hamse yol kronotopundaki kapsayıcı kronotop şekillerini iki grupta incelemek doğru olur: a) âşık yolu; b) hükümdar yolu. Âşık yolunu Ferhad ve Mecnun'un, hükümdar yolunu da Bahram ve İskender'in hayat yolu temsil eder. Diğer bir ifadeyle dört kahramanın hayat yoluna ait dört metaforikleştirilmiş hikâye oluşturur.

4. Epos kahramanının yolu, yol-istiare olarak bir halkın ya da bir milletin yolunu ifade eder. Halk hikâyesinde ise bu yolun yasal sahibi hikâye merkezindeki şahıstır. Hamse'deki kahraman yolunun epos ve halk hikâyesindeki kahraman yolundan farkı; âşık ya da hükümdar sujesinde aynı zamanda her ikisini, yani biyografik ve metaforik yolu görebiliriz. Yani Hamse'de kaleme alınan âşık ya da hükümdarın biyografik yolu mecazı, onun özünde bulunan aşk, ilim ve cahillik arasındaki mücadele de gerçek, yani Allah'a götüren yolu ifade eder. Hamse, bilhassa Sedd-i İskenderî sujesi işte bu mecaz ve gerçek yolu uygunlaştırmasıyla epos ve hikâyeden ayrıcalık taşır. Aynı zamanda millî, bireysel yaklaşımdan genel insanlık yaklaşımına, yatay kronotop boyutundan semavî kronotop boyutuna yükselir.

Kaynakça:

- Alisher Navoiy. *Hayrat ul-Abror*. MAT. Yettinchi tom, Toshkent: Fan Nashriyoti, 1991.
- Alisher Navoiy. *Saddi Iskandariy*. MAT. O'n birinchi tom, Toshkent: Fan Nashriyoti, 1991.
- Baxtin, M. "Romanda Zamon va Xronotop Shakllari", *Tarixiy Poetikadan Ocherklar*. (Rus tilidan U. Jo'raqulov tarjiması), Toshkent: Akademnashr, 2015.
- Bertels, Ye. E. *Poemi ob Aleksandre do Navoi. Chast pervaya / v kn.: Bertels Ye.E. Izbrannie trudi. Navoi i Djami.-M.:Izdatelstvo «Nauka» Glavnaya redaktsiya vostochnoy literaturı, 1965.*
- Bertels, Ye.E. «*Sadd-i Iskandari*» Navoi. Chast vtoraya / v kn.: Bertels Ye.E. Izbrannie trudi. Navoi i Djami.-M.:Izdatelstvo «Nauka» Glavnaya redaktsiya vostochnoy literaturı, 1965.
- Jo'raqulov, U. *Hududsiz Jilva*. Toshkent: Fan Nashriyoti, 2006.
- Jo'raqulov, U. *Nazariy poetika masalalari: Muallif, Janr, Xronotop*. Toshkent: G'afur G'ulom Nomidagi Nashriyot-Matbaa Ijoiy Uyi, 2015.
- Qur'oni Karim: O'zbekcha Izohli Tarjima*. (Tarjima va Izohlar: Alouddin Mansur), Toshkent: Cho'lpon Nashriyoti, 1992.

20. Yüzyılın Homer'i: Sayakbay Karalayev

Homer of the 20th Century: Sayakbay Karalayev

Yrd. Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL *

Öz:

Sayakbay Karalayev, 1894-1971 yılları arasında yaşamış ünlü Manas anlatıcısıdır. Kendisinden derlenen Manas anlatılarının toplamı 500553 mısradır. Buna ilaveten kendisinin telif eserleri de bulunmaktadır. Homeros ise MÖ IX-VII. yüzyıllar arasında yaşamış olduğu tahmin edilen ve İlyada ve Odysseia adlı eserleriyle dünya çapında ünlenen İyonyalı destan anlatıcısıdır. Bu tebliğimizde Karalayev ve Homeros, anlatıcılıkları ve anlatıları bağlamında karşılaştırılıp “20. yüzyılın Homer'i” şeklinde adlandırılarak kanaatimizce iyi niyetle ve farkında olmadan kendisine haksızlık yapılan Sayakbay Karalayev'in edebî gücü değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sayakbay Karalayev, Homeros, Manas, İlyada, Odysseia

Abstract :

Sayakbay Karalayev was the famous Manas narrator who lived between 1894-1971. The sum of the Manas narrative compiled from him is 500553 verse. In addition to this, he had numerous copyrighted works. Homer was lived in BC. IX-VII centuries and he was the Ionian epic narrator who had been famous throughout the world with his works called Iliad and Odyssey. In this paper Karalayev and Homeros will be compared in the context of narratives and explanations and will be evaluated Sayakbay Karalayev's literal power. In our opinion, even though with good intentions and unawareness it's unfair to call him “Homer of the 20th century”.

Keywords : Sayakbay Karalayev, Homeros, Manas, Iliad, Odyssey

* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya; uyesildal@gmail.com

a. Sayakbay Karalayev'in Yaşamı¹

Kırgızlar arasında 20. yüzyılın Homer'i olarak adlandırılan ünlü destan anlatıcısı Sayakbay Karalayev, 7 Eylül 1894'te Kırgızistan'ın Isık-Köl ilinin Ton ilçesine bağlı Ak-Ölön kasabasının Semiz-Bel köyünde fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesinin maddi yetersizliğinden ötürü zor bir çocukluk geçiren Karalayev ailesiyle birlikte Ceti-Ögüz'e göçer ve burada henüz 12 yaşındayken üç yıl boyunca babasının borcu karşılığında Cıkı adlı bir tüccara karın tokluğuna ırgatlık yapmak zorunda kalır.

1916 yılında yaşanan "Ürkün" olayları sırasında Rus zulmünden kaçan ailesi Sarı Caz'a göçer. 1918'de Kızıl Ordu'ya katılan Sayakbay 1921'e kadar Beyaz Ordu'ya karşı Almatı, Buhara, Aşkabat ve Çarkent'te savaşı. 1921'de memleketine dönen Sayakbay, Karakol ilinin Maman ve İrdik köylerinde Sovyetlerin köy reisliğini/komiserliğini yapar.

Manasçılık yeteneği sayesinde ünü yayılan Karalayev, yazar Cekşen Aşubaev ve bilim adamı Huseyin Karasaev'in yardımlarıyla 1930 yılında Bişkek'e çağrılır. 1935'ten 1954'e kadar Flarmoniya'da halk sanatçısı olarak görev yapar. Kendisinden yapılan ilk Manas derlemeleri de Flarmoniya'da görev almasıyla gerçekleşir.

Kendisiyle ilgili olarak 1965 yılında "Manasçı" adlı bir film çekilir ve bu film aynı yıl Almanya'da, 1966 yılında da Moskova'da düzenlenen festivallerde birincilik ödülleri alır. Yine 1966 yılında kendisiyle ilgili olarak belgesel tarzında üç bölümden oluşan ve "Sayakbay" adını taşıyan başka bir film daha çekildiği kaydedilmektedir. Şu günlerde 2017 yılında gösterime girmesi planlanan ve yönetmenliğini Ernest Abdıcaparov'un yaptığı "Sayakbay" adlı yeni bir filmin çekimleri sürmektedir.

Sayakbay'ın yeteneği diğer sanat dallarına mensup sanatçıların da dikkatini çeker. Dönemin ünlü ressamlarından Gapar Aytiev, Sayakbay'ın heykelini yapar. Yine Belek Cumabaev, Turgunbay Sadıkov, Süymömkül Çokmorov ve Taalay Kurmanov gibi ünlü ressam ve heykeltıraşlar da Karalayev'le ilgili resim ve heykeller yapmışlardır. Ressam ve heykeltıraşların yanı sıra birçok ünlü şair de Sayakbay'a duydukları saygı ve hayranlığı dile getirmek çok sayıda şiiri kendisine atfederler. Yine pek çok bilim adamı, yazar ve araştırmacının Sayakbay'la ilgili makaleleri gazete ve dergilerde yayımlanır. Bu makaleler toplanıp kitap hâline getirilir.

Karalayev, 1938 yılında "SSCB Yazarlar Birliği Üyesi" olur. 1939 yılında kendisine "Halk Artisti" unvanı verilen Karalayev sonrasında "Kızıl Emek Nişanı", "Şeref Nişanı" ve "Devlet Nişanı" ile ödüllendirilir. 7 Mayıs 1971'de Bişkek'te hayata gözlerini yumar.

b. Homer'e Dair

MÖ 490-425 arasında yaşadığı tahmin edilen Heredotos (Heredetos, 2013: VIII-XI), Homeros'tan bahsederken "*Zira Homeros ve Hesiodos benden herhalde dört yüz yıldan daha eski değildirler.*" demektedir (Heredetos, 2013: 145). Heredot'un verdiği bu tarihî bilgiye göre Homer, MÖ 900-800 yılları arasında yaşamış gibi görünmektedir. Homer'in Troya Savaşlarını gördüğünü (MÖ 1240-1230), Dor göçleri zamanında yaşadığını ve MÖ 750-550 yılları arasında denk gelen ikinci kolonizasyon devrinde yaşadığını kaydedenler de bulunmaktadır. Theopompos ise Homer'in Troya Savaşlarından 500 yıl sonrasında yaşamış olduğunu iddia etmekte ve MÖ 750'lere denk gelen bu tarih pek çok araştırmacı tarafından akla yatkın bulunmaktadır (Bilgin, 2004: 34). Zerb, Homer'in yaşadığı dönem olarak MÖ IX, VIII ve VII. yüzyılları işaret etmektedir (Szerb, 2008: 22). Pek çok kaynak onun için Kioslu, yani bugünkü adıyla Sakız Adası, ya da İzmirli demektedir. Ancak kendisinin Sakız Adası'yla ilişkilendirilmesi kuvvetle muhtemel kendilerine Homerosoğulları diyen ve Homer'in oğulları/torunları olduklarını iddia eden MÖ VI. yüzyıldan itibaren tüm Yunanistan'da ün salan ozan topluluğunun Sakız

¹ Bu başlık altında ele alınan Sayakbay Karalayev'in hayatı, destan anlatıcılığı ve anlatmaları, diğer eserleri, edebî kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi ve bibliyografya için bkz. Yeşildal, 2015: 81-151.

Adası'nda yaşamış olmasıyla ilgilidir. Babasının adı Maion olup Meles Irmağı'nın kıyısında doğduğu için kendisine Melesigenes lakabı/soyadı verilmiştir. Bu noktada Azra Erhat'ın Melesigenes isminden hareketle kendisi hakkındaki "... Homeros'un Meles, yani Pınarbaşı suyu ile bir ilişkisi olup İzmir'de doğduğu kanımı pekiştiriyor..." şeklindeki ifadesi de dikkatlerden kaçmamaktadır (Homeros, 2002: 9-11). Bununla birlikte onun vatanının İzmir ve Aydın illerinin sahil şeridini kapsayan İyonya olduğunu kaydedenler de mevcuttur (Bilgin, 2004: 34).

Proklos'a göre Homeros sözcüğü "tutsak" anlamına gelmekte olup bu onun Khiouslulara tutsak olarak verilmesiyle ilgilidir. Bazı düşünürlere göre ise Homeros sözcüğü "gözü görmeyen" anlamına gelen başka bir sözcükten türemiştir (Homeros, 2002: 10). Ancak literatüre "Homeros Sorunu" olarak geçen ancak tebliğimizizin asıl konusunun dışında olan tartışmanın temsilcileri Homer için "Homeros yaşamamıştır diyorlardı, kurmaca bir kişidir, adı 'birleştirici'den öte bir anlama gelmez; yaşamış olsa bile onun rolü Rhapsodosların, şarkıcıların Troya Savaşı'nın kahramanları üzerine söyledikleri kısa, balada benzeyen şarkıları birleştirmekten başka bir şey olmamıştır" diyerek isminin "birleştirici" anlamına geldiğine dikkat çekmişlerdir (Szerb, 2008: 21). Aslında kökenleri çok eskilere dayanan ve günümüzde hâlâ tartışılmaya devam eden "Homeros Sorunu" adlı tartışmanın özünde bu görüş yatmaktadır. Yani Homeros, İlyada ve Odysseia'yı yaratmış mıdır, yoksa derleyip toparlamış mıdır? Bu noktada Szerb'in XVIII. yüzyılın önemli Filologlarından Friedrich August Wolf'un başını çekerek sistemleştirdiği Homeros epiğinin tek bir insanın yapıtı olmama ihtimalini savunanların görüşlerine karşı konuyla ilgili düşünceleri dikkat çekicidir: "Yunanlıların Homeros'un şiirlerinden önce de büyük destanlarda rol oynayan Tanrıları, kahramanları ve söylenceleri artık tanındıklarına kuşku yoktur; rhapsodoslar bunları Homeros'tan önce de şarkıya dökmüşlerdi. Hatta Homeros'tan önce de yalnızca kahramanlık şarkıları değil, İlyada'ya benzeyen, hexameter ölçüsünde, yani şarkı biçiminde söylenmeye değil de okunmaya elverişli biçimde düzenlenmiş epik şiirlerin bulunduğu da varsayılabilir. (...) İlyada'nın pek çok öncülü vardı, bu noktaya uzun bir yol tepilerek, uzun bir "gelişme" sonucu ulaşılmıştı; yolun sonu Homeros ile doruğuna çıkmıştı, ama onunla birlikte sona ermekten tümüyle uzaktı. (...) Ama eğer öncüller günümüze kalmış olsaydı, mucize karşısındaki şaşkınlık o zaman da azalmazdı. Mucize bu öncüllerden İlyada'nın çıkmış olmasıydı. Öncüller başka halklarda da bir aradaydı, ama yine de bir İlyada daha yaratmadılar: Çünkü Homeros biricikti. Shakespeare'in ortaya çıkışı benzer bir olgudur, ama onca gizemli değildir; çünkü "öncüller" bu durumda günümüze kalmıştır ve bunlar eğer yolun sonunda Shakespeare'e çıkmamış olsalardı pek az şey anlatırlardı! Mucize, insanlar arasında yaratıcı bir dahinin dolaşmış olmasıydı ve günümüzde adı bilinen ilk ozan dünya yaratan dahiler arasında yerini alıyor; böylesi bir durumla evrensel yazın tarihi boyunca üç dört kez karşılaşırız." (Szerb, 2008: 22).

Szerb'in Homer anlatılarının "öncüller"iyle ilgili olarak anlattıklarına ve Homer'in bu "öncülleri" bir araya getirebilme başarısına dair görüşlerine benzer şekilde Cengiz Aytmatov da Manas Destanı'yla ilgili şöyle der:

"Manas Destanı, geçmişte daima bu gün olduğu gibi olmamıştır. Kırgız halkının yaratıcı özelliği, onun tarihini, dünya görüşünü ve şiir kabiliyetini kelimelerle tasvir ederek asırlar boyunca destanı durmadan geliştirmiştir. Çok uzun zaman önce bazı devirlerde Manas hikayesi küçük bir kaynak olarak ortaya çıktı. Kaynak, Kırgızistan'da halk şiirinin durulmaz denizi oluşuncaya kadar yatağı durmadan genişleyen güçlü bir ırmak oldu. İşte böyle bir devirde şiir gelişti. Sayakbay Karalayev destanı öğrendi ve benimsedi." (Aytmatov, 1996: 422). Aytmatov'un bu cümleleri de tıpkı "Homeros Sorunu" adlı tartışmanın taraflarından olan ve Homeros'u derleyici olarak kabul edenlerin görüşleriyle Manas Destanı bağlamında örtüşmektedir. Çünkü Aytmatov'a göre Manas Destanı da önce küçük bir kaynak olarak ortaya çıkmış ve zamanla gelişmiştir.

c. Sonuç Yerine: Kim Daha Güçlü, Homer mi Karalayev mi?

Bu başlık altında iki anlatıcının anlatılarının kısaca mukayesesini yapmak yerinde olacaktır.

Cengiz Aytmatov Manas Destanı'yla ilgili olarak “*Manas’ın artistik ve aydınlatıcı tarafları inanılmayacak kadar geniş ve değişiktir. Eski Kırgızların sahip olduğu coğrafya, sıhhi ilaçlar, mimari, astronomi ve savaş konusundaki bilgilerin yanı sıra Manas, eğitici, sosyal ve ahlaki konuları da ihtiva eder.*” demektedir (Aytmatov, 1996: 424).

Azra Erhat’ın Homer’in İlyada ve Odysseia’sı için söyledikleri de tıpkı Aytmatov’un Manas Destanı için söylediklerini çağırıştırır:

“*Homer’ın tartışması Platon’la başlar. Platon’un Homeros üzerine görüşü bir bakımdan Heredotos’unkinden farklı değildir, ona göre de Homeros, Yunan dünyasında bütün inanışların babasıdır, bu dünyada dile gelen ne varsa, onunla dile gelmiştir. Platon beğenmediği eğitim sisteminin temelinde Homeros’u görmekle bir çığır açmış sayılamaz. Yunanistan’da eğitimin Homeros destanlarının üstüne kurulmuş olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir, yani yalnız Atina değil, bütün Yunan devletleri Homeros’u bir çeşit kutsal kitap gibi, her türlü bilginin özü diye benimsemişlerdir. Yunan insanı din olsun, politika ya da askerlik olsun, gemicilik ya da hekimlik olsun, çeşitli bilgileri öğrenmek için, Homeros destanlarına başvurur, daha doğrusu a’dan z’ye kadar ezbere bildiği bu destanları canlı bir kitaplık gibi içinde taşırdı.*” (Homeros, 2002: 8)

Aytmatov ve Erhat’ın görüşlerinden anlaşılan odur ki iki anlatıcının anlatıları da bilimin farklı dallarına ait bilgileri içeren eserlerdir. Yani bu eserlerin yüzlerce yıl öncesinden bugüne ulaşmalarının alt yapısında edebî gereksinimler ile coğrafi ve siyasi bağlamların yanı sıra ait oldukları insan topluluğuna bilimsel açıdan sağladıkları fayda da bulunmaktadır.

Kazak bilim adamı Muhtar Avezov’a göre Karalayev modern Homer’dir (Aytmatov, 1996: 424). Karalayev’den kayda geçirilen Manas altılısı (Manas, Semetey, Seytek, Kenen, Alımsarı, Kulansarı) toplamda 500553 mısradır (KAT-II, 2004: 390; ME-II, 1995: 186.) Bunların üzerine 16445 mısra ve nesir şeklindeki 7 satırdan oluşan Er Töştük Destanı da eklendiğinde 516.998 rakamı ortaya çıkmaktadır. Homeros’un İlyada ve Odysseia adlı eserlerinin toplamı ise 27803 mısradır (bkz. Homeros 2002, 2001). Bu bağlamda bakıldığında Karalayev’in anlatıları Homer’in anlatılarından hacmen yaklaşık 19 kat büyüktür. Bir de bunun üzerine daha önce de değindiğimiz “*Homer’ın Sorunu*” tartışması altında ele alınan “*Homer’ın anlatıcı mıydı, derleyici miydi?*” soruları da eklendiğinde Karalayev’in anlatıcılığına dair herhangi bir tartışmanın olmadığı açıkça görülecektir. Buna ilaveten Karalayev’in telif eserleri de mevcuttur.² Bu noktada Karalayev’in Manas’ı ilk ortaya koyan kişi olmadığını belirtmemiz gerekir. Ancak onun anlatıcılığı bir bakıma ilk ortaya koyuş gibidir. O, kendisinden önceki usta Manasçıların anlatılarını dinlemiş ve usta-çırak ilişkisi bağlamında Manas’ı öğrenip yeniden yorumlayarak anlatmıştır. Bugün Manas hakkında konuşulurken “*Orazbakov’un, Mamay’ın ya da Karalayev’in Manası*” şeklinde adlandırmaların olması bu durumla ilgilidir. Bu üç büyük Manasçının anlatıları da kendilerine özgü hususiyetleri üzerinde barındırır. Ancak kendi yurttaşlarının dahi Homer’in yaşayıp yaşamadığını, özgün bir anlatıya sahip olup olmadığını tartışması bile dikkat çekici bir durumdur. Elbette ki bu Homer’in tarihsel bağlamdaki şanssızlığıyla da ilgilidir.

İlyada ve Odysseia, küresel sermayeye ait olan kitapçıların gerek gerçek gerekse de sanal raflarının en çok satanlar (*bestseller*) bölümlerinde aradan geçen onca zamana rağmen bugün bile yerini almayı sürdürmektedir. Bu başarı misyoner faaliyetler kapsamındaki rakamsal oyunlardan mı kaynaklanmaktadır ya da gerçekten takdir edilmesi gereken bir durum mudur? İlyada ve Odysseia’nın piyasa başarısında resim ve sinema gibi diğer sanat dallarının desteği açıkça görülmektedir. İki anlatıya dair çizgi film kahramanları, ticari markaların logoları ve sinema filmleri dünyanın dört bir tarafına görsel ve yazılı iletişim araçları sayesinde rahatça ulaşabilmektedir. Bu durum da elbette ki yukarıda kaydettiğimiz başarıyı doğurmaktadır. O hâlde Karalayev ve Manas’ın da sadece Kırgız Türkleri

2 Bu eserlerin tam listesi için bkz. Yeşildal, 2005: 92-95.

tarafından değil bütün Türk boyları tarafından yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu ele alış tıpkı İlyada ve Odysseia gibi olmalı, farklı sanat dallarının imkânlarından faydalanılarak Karalayev ve Manas tüm dünyaya tanıtılmalıdır. İşte o zaman bildirimizin başlığı şu şekilde değişebilir: **“İlk Çağ’ın Karalayev’i: Homeros”...**

Kısaltmalar:

KAT: Kırgız Adabiyatının Tarihi

ME: Manas Ensiklopedisi

Kaynakça:

Aytmatov, Cengiz. “Milyonlarca Mısra Biliyordu” (çev. Orhan Söylemez), *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 2, (Güz 1996): 422-425

Bilgin, Başak. *Homeros Destanlarında Kadın, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Heredetos. *Tarih*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.

Homeros, *Odysseia*, (çev. Azra Erhat-A. Kadir), İstanbul: Can Yayınları, 2001.

Homeros. *İlyada*, (çev. Azra Erhat-A. Kadir), İstanbul: Can Yayınları, 2002.

Kırgız Adabiyatının Tarihi-II. (Akmataliev, A., Caynakova, A., Cumabaeva, İ., Kebekova, B., Kızırbayeva, R., Kırbaşev, K., Musaev, S., Şarşenaliev, Ö., D.), Bişkek: Kırgız Respublikasının Uluttuk İlimder Akademiyası, 2004.

Manas Ensiklopedisi, II. Tom. Bişkek: Kırgız Ensiklopediyasının Başkı Redaktsiyası “Muras” İlimiy-Propagandalık İşker Dolbooru, 1995.

Szerb, Antal. *Dünya Yazın Tarihi*, (çev. Vural Yıldırım), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

Yeşildal, Ünsal Yılmaz. *Er Töştük Destanı (İnceleme-Metin) (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Bir Şairin Dilinden Şehre Güzelleme “Bakının Dastanı”(Bakü’nün Destanı)

Lyrics About A City With The Words Of A Poet: “Bakı’nın Dastanı” (The Legend of Baku)

Yrd. Doç. Dr. Veli Savaş YELOK *

Öz:

Yirminci yüzyıl Azerbaycan şiirinin önde gelen temsilcilerinden Samet Vurgun şiire başladığı dönemde halk şiiri geleneklerine bağlı olarak lirik şiirler yazar. O, daha sonra esaslarını yeni rejimin belirlediği edebiyat anlayışı olan sosyalist realizm esasları çerçevesinde kendi döneminde ortaya çıkan mühim siyasî ve içtimai değişiklikleri konu alan, ihtilalci bir ruhla şiirleri yazar. 1926-1928 yılları arası, Samet Vurgun’un arayışlar içinde olduğu yıllardır. O, 1929’da kendi yolunu çizmeğe başlar ve Partinin istemiş olduğu doğrultuda eserler verir. İlk şiir kitapları “Şairin Andı” (1930) ve “Fanar” (1932)’de çağdaş insanın problemlerini, yeni insan ve cemiyet anlayışını terennüm eder. 1934’te çıkan “Könül Defteri” adlı şiir kitabında, emekçilerin meseleleri ve kadın hakları üzerinde yoğunlaşır.

Samed Vurgun, “Bakının Destanı” adlı manzum romantik, felsefî eserini 1944 yılında tamamlamıştır. O, bu eserini, ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Bakü’ye karşı hem sevgisini ifade etmek, hem de kendisine bağrını açan bu şehre ve buranın insanlarına vefa borcunu ödemek amacıyla yazmıştır. O, böylesine duygu ve sorumlulukla yazdığı bu destanında Bakü’yü kimi zaman müşfik bir anne, kimi zaman emsalsiz güzelliklere sahip olan bir sevgili, kimi zaman da doğal güzellikleri ve tarihi nitelikleriyle adeta Azerbaycan’ın adeta kalbi olarak görmüş ve tasvir etmiştir. Coğrafi olarak yolların kesiştiği bir yerde kurulan ve tarihin her döneminde önemli roller oynayan bu şehri yüceltmek, onun güzelliklerini tasvir etmek; tarihsel süreçte onun başından geçenleri, yaşadığı sıkıntıları, girdiği mücadelelerde kazandığı galibiyetleri anlatmak, şehrin mukimlerinin dostluk esasında kardeşçe yaşadıklarını dile getirmek Samed Vurgun’un metni kurmadaki endişesinin esasını oluşturur.

Bu tebliğde Samed Vurgun’un “Bakının Destanı” adlı eserinde hem onun hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Bakü’yü tabiat güzellikleri, tarihi nitelikleri ve burada yaşayan insanların gözünden ele alarak nasıl anlattığı üzerinde durulacaktır.

* Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi ÇTLE Bölümü, savasyelok@gmail.com

Anahtar kelimeler: Bakının Destanı (Bakü'nün Destanı), Samed Vurgun, şehrengiz, beldename, Bakü, Azerbaycan Edebiyatı, şehir destanı, odlar/ateşler şehri.

Abstract:

Samet Vurgun, one of the leading representatives of Azerbaijan poetry of the twentieth century first begins to write lyrical poems based on the folk poetry traditions. Later he begins to write poetry with a revolutionary spirit, which deals with the important political and social changes that took place during his period on the basis of the principles of the socialist realism, which is the literary concept determined by the new regime. The years from 1926-1928 are the years in which Samet Vurgun is in search of something. He begins to form his own path in 1929 and creates works in the direction of what the party wants. His first poetry books “Şairin Andı” (1930) and “Fanar” (1932) are about contemporary human problems and the understanding of new people and society. In his poetry book “Könül Defteri”, which was published in 1934, he concentrates on the issues of laborers and women's rights.

Samed Vurgun completed his romantic and philosophical piece “Bakının Destanı” in the year 1944. He wrote this piece to express his love for Baku, where he has spent an important amount of his life and to fulfill his duty of loyalty for this city and the people living in it, which opened his arms for him. In this piece, which he wrote with such emotions and responsibility, he described Baku sometimes as loving mother, as lover with a unique beauty and other times as the heart of Azerbaijan, which contains all natural beauty and history. To glorify this city, which is geographically established in a place where roads intersect and plays an important role in every period of history, to describe its beauties, to tell about its history, its problems and victories that it has won and to express that the residents of the city live friendly together form the basis of Samed Vurgun's concerns while writing the text.

This study will focus on the work “Bakının Destanı” and how the natural beauty of Baku, where Samed Vurgun spent an important part of his life and its history and how it is reflected via the eyes of the people living there is described.

Keywords: Bakının Destanı (Legend of Baku), Samed Vurgun, şehrengiz, beldename, Baku, Azerbaijan Literature, city legend, city of fire.

Giriş

Tarih sahnesinde millet kavramının önem kazandığı ve devlet yönetiminde halkın söz hakkı elde etmeye başladığı on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında, iktidarlar uyguladıkları her türlü politikanın ve millet nezdinde yaptıkları şeylerin meşruiyetini sağlamak durumundaydı. İktidarların vatandaşlarına kendi değer ve politikalarını benimsetmede kullandıkları yegane araç ise “propaganda”ydı.

Hayal gücüyle yaratılan dünyalarla, gerçek hayatta gerçekleşmesi mümkün olmayan ihtimalleri kurgulamaya imkân sağlayan edebiyat, okuyucunun sahip olmadığı şeyleri hayal etmesine, onun eksikliğini duyduğu şeyleri gerçekleştirmek için harekete geçmesine, bunu yaparken de toplumu anlama, eleştirme ve değiştirme imkânına sahip olmasına imkan sunar. Kurgulanan dünya, içinde yaşanılan dünyayla arasına mesafe koyarak okuyucuya bir farkı hatırlatır. Bu fark sayesinde okuyucunun içinde bulunduğu şartları kabul etmek zorunda olmadığını, hatta esasında bu şartları da kendisinin değiştirebileceğini gösteren de edebiyattır.

Bu şekilde oluşturulmak istenilen bir kanaat vardır ki o da belirli bir kişi ya da hâkim gücün doğru olduğunu kabul ettiği (veya düşündüğü) “tek düşünce”yi benimsetmektir. Amaç, hâkim güç ya da kişinin söylediklerinin kabul ettirilmesi ya da benimsetilmesi olduğundan propagandanın dilinde çok güçlü ve hatta zaman zaman abartılı ifadeler kullanılmakta, doğru olduğu düşünülen fikir anlatılırken onun karşısına konulan fikirlerle arasında kutuplaşma yaratılmakta, bu yapılırken de hem anlatılan

olaylar hem de kahraman/kahramanlar olarak ifade edilen hususlar insan çerçevesinde uçlarda tasvir edilmektedir.

Propaganda esasında oluşturulan eserlerde gelişi güzel kullanılan kelime ya da sözlerin yeri yoktur. Durum böyle olunca da tutarlı bir politika, esas alınan düşünce ve yapılmak istenenler esasında kurgulanan her bir unsur, bir sonrakine basamak olmakta, adım adım “esas alınan düşüncenin doğruluğu, haklılığı, geçerliliği ve gerekliliği”ni göstermek esasında hareket edilmektedir.

Samet Vurgun ve Bakının Dastanı

21 Mart 1906 yılında Azerbaycan’ın Kazak bölgesinin Yukarı Salahlı köyünde doğan Samed Yusifoğlu Vekilov ilköğrenimini Salahlı’daki “Zemskaya Şkola” adlı Rus-Tatar okulunda tamamlamıştır. 1918 yılında Kazak merkeze göçen ailesi, onu “Qazax Müəllimlər Seminariyası” na yazdırmıştır (**İşgören 2016: 20**). Samed Yusifoğlu’nun hayatında önemli bir dönüm noktası olan bu okulda o, Feridun Bey Köçerli gibi önemli bir ismin öğrencisi olmuş ve onun tesirinde kalmıştır. Samed’in burada okuduğu yıllarda okulun müdürlüğünü yapan Feridun Bey Köçerli, öğrencilerini Azerbaycan edebiyatının önemli temsilcileri ve onların fikirleri hakkında bilgilendirmeye çalışmış; öğrencilerine bu konularda çeşitli kaynaklar sağlamıştır (**İşgören 2016: 22**). Samed Yusifoğlu’nun Kazak Öğretmen Okulunda okuduğu süreçte yaşadığı önemli bir diğer olay da Dürre Hanıma âşık olmasıdır. Samed ve ailesi Kazak’a taşındıktan sonra, o, aynı muhitte büyüdüğü ve aynı okulda okuduğu Dürre’ye 1922 yılından sonra derin bir aşk duymaya başlamıştır. Başlangıçta Samed’e yakın davranan Dürre, daha sonra onun aşkına kayıtsız kalmıştır. Samed’in karşılık alamadığı aşkın yanı sıra 1923’te ninesini de kaybetmesi onun psikolojik anlamda bir çöküntü yaşamasına sebep olmuştur. 1922 ile 1928 yılları arasında Samed Vurgun’un Dürre’ye duyduğu derin aşk, onu derinden etkilemiş, bu onun adeta bir soyad gibi kullandığı “Vurgun” takma adını almasına sebep olmuştur (**İşgören 2016: 22-24**).

1924 yılında Qazak Öğretmen Okulu’ndan mezun olan Samed Vurgun Kazak’ta (1924), Köçesger’de (1925), Kuba’da (Eylül 1926- Eylül 1928), Gence’de (Eylül 1928-Mayıs 1929) öğretmenlik yapmış, Gence’de öğretmenlik yaptığı dönemde “Qızıl Qələmlər İttifaqı”na katılmıştır. Bu topluluğa katılması Samed Yusifoğlu’nun sanat hayatında adeta yeni bir dönemin başladığının bir göstergesidir. Bundan sonra o, eserlerinde ferdi hassasiyetlerden uzaklaşarak toplumsal hassasiyetleri işlemeye başlar (**İşgören 2016: 28-29**). Samet Vurgun’un şairliğinin şekillendiği ve üslubunun belirgin hâle geldiği gençlik döneminde onun kendini geliştirmesine kaynaklık ve rehberlik eden üç ana kaynak vardır. Bunlar Fuzulî, Molla Veli Vidadî, Molla Penah Vakıf, Kasım Bey Zakir, Mirza Elekber Sabir, Hüseyin Cavid gibi şairlerin oluşturduğu Azerbaycan sahası şiiri; Aleksandr Puşkin, Mihail Lermontov, Viladimir Mayakovski gibi şairlerin oluşturduğu Rus şiiri ile Azerbaycan şiiriyle ortak bir kültürel geleneğe sahip olan Namık Kemal, Tevfik Fikret, Rıza Tevfik, Abdülhak Hamit ve Nazım Hikmet gibi isimlerin oluşturduğu Türk şiiridir (**İşgören 2016: 31-32**).

1929’un Eylül ayında Azerbaycan Devlet Üniversitesinin Tarih Bölümüne kaydolun ve burada çok kısa bir süre okuyan Samed Vurgun, daha sonra Moskova Devlet Üniversitesinin Filoloji Bölümüne girer. Bu yıllarda sıklıkla yayımlanan şiirleri daha ziyade sosyal ve siyasi içeriklidir. 1930’da “Şairin Andı” adlı şiir kitabı yayımlanan Samed Vurgun 1931’de üniversiteyi de yarıda bırakır ve Bakü’ye döner. 1933 yılına kadar öğrenimini burada devam ettiren Samet Vurgun, 1934’te Bakü’de Azerbaycan Sovyet Yazarlar Birliğinin mesul kâtibi seçilir ve bundan sonraki hayatını tamamen şiir ve sanata adanır (**İşgören 2016: 31**).

Sovyetler Birliğindeki şair ve yazarlar için oldukça önemli olan ve Sovyet edebiyatının esas metodu olarak ilan edilen “sosyalist realizm”in tanımının ve bu konuda ilk yorumların yapıldığı (Tagızade 2006: 4) Sovyet Yazarlar Birliğinin I. Kongresi¹ Samet Vurgun için de ayrı bir öneme sahiptir. Başkanlığını Maksim Gorki’nin yaptığı bu Kongre’ye Boris Pasternak, Korney Çukovski, Aleksey N. Tolstoy, Yuri

1 17 Ağustos - 1 Eylül 1934, Moskova

Oleşa, İlya Ehrenburg, Mihail Şolohov gibi isimlerin yanısıra Azerbaycan'dan katılan Eli Nazmi, Salman Mümtaz, Memmed Kazım Elekberli, Yusif Şirvan, Mikayıl Refili, Arşavir Darbni, Cafer Cabbarlı, Mehdi Hüseyin gibi Azerbaycanlı sanatçıların içerisinde Samed Vurgun da vardır. O, bu kongrede Azerbaycan Sovyet Yazarlar Birliğinin idare heyetine üye seçilir. Genç yaşta Komünist Partisi Gençlik Kolunda çalışmaya başlayan Samet Vurgun, 1936'da Sovyet Azerbaycanı'nın 15. Kuruluş Yıldönümü münasebetiyle Kremlin'e giden heyette yer almış, Lenin ve ihtilâli hakkında yazdığı "Rehbere Selâm" adlı şiiriyle Lenin Nişanıyla taltif edilmiştir. 1940 yılında Komünist Partisine üye olan Vurgun, Sovyetler Birliği ile Azerbaycan Parlamentosunda bir süre de milletvekilliği de yapmıştır.

Sovyet baskısının olduğu dönemlerde, bilhassa 1937 yılında, sadece romantik Türkçüler, "pantürkist", "milliyetçi", "müsavatçı", "karşı devrimci", "halk düşmanı" olarak itham edilmez; aynı zamanda sosyalist realizm çizgisinde eserler veren ve komünist ideolojiyi destekleyen kimi Azerbaycanlı sanatçılar da eserlerinde yorumlara yol açan bazı mısra ve ifadeler yüzünden benzer tabirlerle itham edilir.

Şair olarak sesini duyurmaya başladığı 1920'li yılların sonlarından itibaren başlayan, 1937 yılından itibaren daha yoğunlaşan ve hayatının yaşamının sonuna dek bu mahiyette ithamlarla karşılaşan Samet Vurgun, bu yüzden hayatı boyunca temkinli davranmak zorunda kalmıştır. Nitekim olgunluk döneminden hayatının sonuna kadar Sovyet hükümeti tarafından yakından izlenen Samed Vurgun, 1937 yılında belki de hayatının en zor zamanlarını yaşar. 1937 yılı ve sonrasında Samed Vurgun'un bazı şiirleriyle ilgili gazetelerde çıkan suçlayıcı yazılar ve çevresindekilerin kendisine yönelik "milliyetçilik" ithamları, onun bazı zamanlar sorgulanmasına sebep olur. Samed Vurgun, bu dönemlerde yazdığı eserlerinde pantürkizm, milliyetçilik gibi ideolojilerden tamamen uzak durur ve kalemıyla bu ideolojilere karşı savaş açar. Hatta sosyalist realizm çizgisinde eserler veren şairin, özellikle bu dönemlerde, daha önceleri sevdiği ya da saygı duyduğu kalem dostlarına karşı hakarete varan, tahkir edici şiirler yazdığı da bilinmektedir (İşgören 2016: 58-59).

Çeşitli dönemlerde Sovyet Temsil Heyeti içinde görev alan Samet Vurgun, Bulgaristan, Polonya, Almanya, Fransa, İngiltere ve Çin'e seyahatler yapmıştır. 27 Mayıs 1956'da Bakü'de vefat eden Samet Vurgun, Bakü Fahrî Hıyâbânı'na defnedilmiştir.

Küçük yaşlarından itibaren çocukluğunun geçtiği Kazak kasabası ve çevresinin zengin folkloruna, halk masallarına ve türkölere merak ve ilgisi olan Samed Vurgun, 1924-1928 yıllarında yazdığı şiirlerinde kendi iç dünyasındaki dertlerini, tabiatla ilgili çeşitli hususları ve lirik konuları işlemiş, 1929 yılından itibaren Komünist Partisi'nin istekleri doğrultusunda sosyalist realizm akımını benimseyerek Sovyet toplumlarında işçilerin rolü, çalışmaları ve problemleri ile kadın haklarını ve devrimci düşünceleri dile getiren şiirler yazmıştır. Eserlerinde sadece Azerileri değil insanlığının tamamını düşünen ve eserlerine bütün insanlığı konu edinen bir yaklaşımla hareket eden Samet Vurgun, tam bir sadakatle bağlı olduğu Komünist Partisi ve onun düşüncelerini ihtiva eden; Lenin ve Stalin gibi Komünist Parti liderlerini öven şiirler yazmış olsa da eserlerinde Azerbaycan idealini de yansıtmıştır.

Bakının Dastanı

Samed Vurgun'un önemli poemalarından biri, ilk kısmını 1944'te yazmaya başladığı "Bakının Dastanı"dır. Beş bölümden oluşan eserde Samed Vurgun, çeşitli yönleriyle Bakü'yü anlatır. Bunu yaparken tarihten, Bakü'deki petrolden, petrol işçilerinden ve bazı efsanelerden yararlanır. O, 28 Mayıs'ta (1944 yılı) "Bakı'nın Dastanı" adlı eserinin bir kısmını yazar ve eser, "Kommunist" gazetesinde yayımlanır. Eserini ne zaman tamamlayacağından emin olamayan Vurgun, "Güman edirəm ki 1945'ci ildə qurtarsın. Onun nə ilə və nəcə qurtaracağı haqqında hələ özüm də bilmirəm. İlham bir qartaldır. O uçuşduğu zaman heç bir hüdud köstərmək mümkün deyil." (Vahabzade 1984: 197) der. Destanı tamamlamayı ümit ettiği 1945 yılında da tamamlanamayan eser, 1947'de 5. fasılda kalır (İşgören 2016: 68).

"Bakının Baharı", "Bakı Gecələri", "Kommunist Küçəsi", "İçərişəhər" ve "Buruqlar Səltənəti" olmak üzere beş bölümden oluşan "Bakının Dastanı", 1944-1945 yılları arasında pek çok gazete ve dergide yayımlanmıştır. Eser, şairle onun günlünün sohbeti çerçevesinde başlayan Proloq (12 mısradan

ibaret) kısmıyla birlikte *Birinci nəğmə: Bakının Baharı (225 mısradan ibaret)*, İkinci nəğmə: Bakı Gecələri (**324 mısradan ibaret**), Üçüncü nəğmə: Kommunist Küçəsi (449 mısradan **ibaret**), Dördüncü nəğmə: İçərişəhər (706 mısradan **ibaret**), Beşinci nəğmə: Buruqlar Səltənəti (749 mısradan **ibaret**) ve sonuç mahiyetinde değerlendirilecek iki bentlik (11 mısradan **ibaret**) bölümlerden oluşur.

Destanın “**Proloq**”² ismi verilen giriş mahiyetindeki bölümünde şair, kendi gönlüyle sohbet ederken “*Bakü’nün neden sanat bahçesinde olmadığı*” na dair bir soruya muhatap olur. Aslında gönlününü şaire sorduğu soru, onun *Bakü’ye yüklediği anlamlar çerçevesinde mukaddes ve muhteşem güzelliğini neden şiirinde şairin terennüm etmediği yönündedir. Buna cevap olarak şair de böyle bir arzuyu taşıdığını ancak, bu şehrin büyük bir umman olduğunu, onu anlatmak için de gavvas olunması gerektiğini dile getirir. Yine şair, her ne kadar böyle bir şiiri yazmak arzusunu taşıyor olsa da henüz kendisini bu noktada –muhtemelen- görmediği için böyle bir şiir yazamadığını ifade eder:*

Neçə ildir könül deyir söylə, şair,
Şeir, sənət gülzarında Bakı hanı?
Sən nə zaman yazacaqsan ilk dastanı
Bu müqəddəs, bu möhtəşəm hüsənə dair?!
Lakin bizim böyük şəhər bir ümmandır,
Bu ümmanda üzmək üçün qəvvas gərək.

Nice zamandır böyle bir şiiri yazmak arzusunda olan şair bunu bir türlü yazamadığını hayıflanarak dile getirir. Şaire göre böyle bir metni yazabilmek için *şehrin güzelliğinin parıltısı şaire ilham vermekte, Bakü’nün annelere mahsus sevgisi ve güzelliği onu cesaretlendirmektedir. Bu işi yapmakla şair hem şehrine karşı olan borcunu ödemiş olacağını hem de böyle bir sorumluluğu yerine getirmesi durumunda içinde taşıdığı dert ve sıkıntının ortadan kalkacağını bilmektedir. Bunu yapması durumunda şair, Bakü’ye ve ülkesine karşı manevi manevi borcunu da ödeyecektir. Sonunda şehrini anlatan böyle bir manzumeyi yazmış olmakla şair, şehrine olan bu manevi borcunu vefa duygusuyla yerine getirebilmiş olmanın bahtiyarlığını yaşamaktadır. Şair bu bahtiyarlığını,*

Bu arzuyla yaşamışam nə zamandır,
Var ol, məni bu ümməna atan ürək!
Var ol sən də, gözəl Bakı, qadir ana!
Camalının şöləsidir bu ilhamım.
Öz borcumu ödəyərsəm bu gün sana,
Gözlərimdə qalmayacaq heç bir kamım!
mısralarıyla dile getirir.

Birinci nəğmə: Bakının Baharı adlı bölümde şair deniz, ağaçlar ve gökyüzünden yola çıkarak Bakü’nün tabiatını ve onun güzelliklerini tasvir etmekte, belirli anlamlar yüklediği tabiat unsurlarıyla birlikte bir genç kızı da bu bölüme dâhil etmektedir. O, bu unsurlarla ilgili anlattığı ve tasvir ettiği çerçevede şehre bakılmasını, onun bu gözle incelenmesini ve anlaşılması gerektiğini dile getirir.

Seher vaktinde havanın, rüzgârın, deniz ve onun dalgalarının tasviriyle başlayan bu kısımda yavaş yavaş hareket eden dalgalar, deniz üzerinde giden beyaz yelkenler şaire ilham vermekte ve deniz,

2 Bir eserde daha önceki olayları anlatmak için yapılan ve okuyucu veya seyirciyi konuya hazırlayan giriş, öndeyiş.

Dastan kimi oxuyuram bu dənizdən

Dünya görmüş, zaman görmüş bir ölkəni!

diyen şairi ve dostlarını şəhri dolaşmaya müşfik kollarını açmaq suretiylə davət eder.

O, bilhassa “insanın çiçək açmış arzusu olan” Bakü'də baharı görmək üçün, onları dolaşmaya çıkmaya davət eder. “Özəl dostlar! İlk baharı seyrə çıxın; bu ülviyyət ocağını Seyrə çıxın!” sözləriylə şəhri dolaşmaya davət edən şair, yalnız değildir; onun yanında da güzel bir nazenin vardır. Böyle bir gezi yapılabilmesini sağlayan husus arzusunun namesi, saadət və azadlığın hükmündən başqa bir şey değildir. Burada şairin yanındaki kız, ona yüklediği anlam, değerler ve güzellik unsurları ilə idealize ettiği insan tipini temsil eder. Bu mahiyette təsvir edilən kızın ağzından çıxacaq hər bir kelime şairin kaleminde şiire dönüşəcək; onun dile getirdiği güzelliklər adətə yeniliği, baharı, gençliyi və yeni nesli təmsil edəcəkdir. Şair, anlatacaqları üçün bir vəsile, güzelliklərin idraki üçün bir aracı olaraq müracaat ettiği bu genç kızı, aynı zamanda bir propaganda aracı olaraq da kullanmaktadır. Genç kızın hayat sevinciylə dolu olmasını və heyecanlarının sonsuzluğunu sağlayan şey, azatlık və onun getirdiği saadətədən kaynaklanır. Şair, sistemin yetişirdiği bu genç kızın da içindən geçenleri, kalbindən coşup duran heves, duygu və düşüncələri ondan anlatmasını ister. Şairin nəzarətində bu kızın anlatacaqları aslında özgürlük və bahtiyarlığın şarkısıdır:

Oxu, oxu! Ana yurdun körpə qızı!

Mavi dəniz xumarlanır nəfəsinlə,

Günəş belə salamlayır baxtımızı.

Oxu, quzum, öz qəlbinlə, həvəsinlə!

Oxu, bala, dinləyirəm tərənəni,

Dodağında gül açmışdır bəxtiyarlıq.

Mən duyduqca, düşündükcə bu gün səni,

Ürəyimdə şeir olur bütün varlıq.

Şairin yüklediği anlamlar çerçevesinde bu kız, özəldə Bakü'yü genəldə isə Sovyet ülkesinin olgunlaşmaya başladığı süreci, yani onların baharını təmsil etməkdir:

Şərqi deyən sənin körpə dodağında

Bir ölkənin haqqı vardır, özü vardır

Oxu, qızım! Alın açıq, ürəyin şad,

Al günəşdən heç ayırma əlini sən;

Qəlbi azad, fikri azad, eşqi azad

Yurdumuzun sabahkı bir gəlinisən.

Bir analıq şərəfin də vardır sənin,

Qoynundadır insanlığın saf diləyi...

Övladları azad olmuş bir Vətənin

Al şəfəqə bürünmüşdür gələcəyi.

Oxu, dedim, sənə, quzum, gülür bahar!

Şairin nəzarətində “Ana Vatan” olan Bakü, burada yaşayanlara şöhrət kazandıran, günəşin bütün güzelliğini sergilediği, kahramanların onun kudretindən ilham aldığı bir mekândır. Böylesi bir şəhrin yaşı bilinmez, çünkü o, kendisiylə sırdaş olan ilk insandan beri vardır və onunla yaşayır. Destanın bu

kısından başlayarak şair “bu bölümün adeta başkahramanı olan” kıza şehri de gezdirmek suretiyle tarihi bir yolculuk yaptırmak, bunu yaparken de düşüncelerini dile getirmek amacındadır. Şairin nazarında bu şehir adeta yaşamaya devam eden şehrin kitabıdır. Dolayısıyla yaşayan tarih olan bu şehrin kitabının sayfalarının tek tek okunması, onun her sayfasında yazılanların bilinmesi gerekir. Bu kitaba bakıldığında geçmişten gelen süreçte binlerce ocak yanmış, binlerce sıkıntı çekilmiş, yaşanan her bir mücadele sürecinde bu toprağın çocukları oğul, kız demeden birlikte mücadele ederek kılıç sallamıştır. Bunu gerçekleştiren kahramanların çocukları da torunları da bu esas üzerine, burası için mücadele edecek, onları varlığı da Bakü’nün ebediyyen varolmasını sağlayacaktır. Şairin nazarında Bakü, bu mücadelesiyle sadece kendi mevcudiyetini muhafaza etmemiş, aynı zamanda yaptıklarıyla “koca şark”a da yol göstermiş:

Bakı! Bakı! Gözəl vətən!

Bizə şöhrət yarandın sən!

Zülmətlərə sinə gərən,

Qoca Şərqə yol göstərən

Al bayraqlı bir günəşən!...

Denizin zamana değişen görünüş ve farklı hâlleriyle, ülkenin yaşadığı süreçler arasında bir benzerlik kuran şair, ülkenin yaşandığı farklı dönem(ler)i denizin görünüşleriyle eşleştirmeye çalışır. Bu mahiyette, ülkedeki sıkıntılar çok büyük olduğunda denizin dalgaları acımasızca yükselmekte ve sahilleri dövmektedir. Şair dolaşmaya çıktığı bahar sabahında denizin görünüşünde bir sakinlik hâli söz konusudur. Onun bu hâli, şairin nazarında hem ülkenin hem de Bakü’nün huzur içerisinde olmasını gösterir. Şiirin yazıldığı 1944 yılı, ülke açısından ciddi sıkıntıların yaşandığı bir döneme denk gelmekte, bu durum Hazar Denizi vasıtasıyla dile getirilmektedir:

Bəzən çəkir qılıncını qopan külək,

Şiddətindən pəncərələr əsir zağ-zağ.

Ağzı üstə yerə düşür körpə uşaq.

Qocalarsa evə dolur büzüşərək.

Mən sevirəm büsatını boranların,

Fırtınasız, təlatümsüz keçən ömür

Röya kimi, xəyal kimi boş görünür;

Yaz da, qış da nəsidir insanların.

Ülkenin ve şehrin tarihini anlatırken şair bazı mısraları propaganda aracı olarak kullanır. Bu vesileyle o, inandığı siyasi düşüncenin mücadelesini ve haklılığını dile getirir. Ülkelerin tarihinde, varlık mücadelesi verdikleri dönemlerin her zaman olabileceğini, bu mücadeleden başarılı bir şekilde çıkılabileceğinin de fedakâr ve mert insanlar sayesinde olacağını düşünen şair, bu durumu şu mısralarıyla dile getirir:

Mən düşmənim sükunətə əzəl gündən.

Ara-sıra dalğalansın qoca dəniz!

Fırtınalar dünyasında qoy nəslimiz,

Bərkidikcə, yaşa dolsun ana Vətən!

Eşidirsən? Bizdən bir az uzaqlarda

Deniz kimi dalğalanır qəhrəmanlar...

Qana batmış o düzlərdə, o dağlarda
Yurdumuzun böyütdüyü mərd insanlar,
Tufan kimi qopur üstə fəlakətin.

Bahar münasebetiylə şəhrin manzaralarını anlatan şair, bu manzaralardan seçtiği unsurlara anlamlar yükleyərək şəhir, sistem və nesil, gələcəklə alakalı düşüncələrini də ortaya koyar. Dənizin görünüşü və halleriylə dönmə/ tarix arasında münasebət kuran şair, yeşilə bürünən fərqli ağacları da şiirine dâhil edər. Onlar həm baharın Bakü'ye gətirdiyi teravet, güzəllik və canlılığı təsvir etmək həm də yeni bir dönmə hazırlanan ölkənin də güzəle, yeniyə, bəxtli və güzəl günlərə girişinin başladığını dilə gətirmək içindir.

Şair baharın güzəllik unsurlarından yemyeşil ağacları anlatırken bilhəssa çınar və söğüt ağaclarına okuyucunun diqqətini çəker. Çınar ağacı həm vakurluğu həm də daima varolacağı göstərən yaşı yönüylə insana, insanın kalbinə bənzətilir. İnsandakı çınara bənzəyən unsur isə yürekdir. O, atəş gibidir, gecə gündüz yanacaq, bu yanışıyla insanı əbədiyyən var kılacaqdır. Aynı çərçəvedə söğüt ağacını vurğulayan şairin nəzarətində bu ağac biyoloji açıdan həssas olduğu kədər kədər görünüşü itibarıyla düşüncəlidir:

Ürək dedim! O, müqəddəs bir ağacdır...
Qoy var olsun insanlığın bu ilk varı!
Ürək - oddur! Gecə-gündüz yanacaqdır.
Ürəkdədir min arzusunun alovları!
Alov dedim, o da ağlın qanadıdır,
Yarıb keçdi ziümətləri şimşək kimi.
O, həyatın dünya görmüş ustadıdır,
O da sədiq yaranmışdır ürək kimi!
...
Söyüd! Söyüd! Fikri dalğın, qəlbi həssas,
Candan zərif insanlara bənzərin var.
Balta deyil, sənə bıçaq dəysə bir az,
Budağından damcı-damcı sular axar
Bir balaca tərpanəndə sərin külək
Xışıldayır qurd ağızlı yarpaqların.
Yay günündə yağış yağsa narın-narın,
Qol-budağın yerə düşür büzüşərək.

Şairini Bakü'nün təbiətindən bəhs etmədəki bir başqa amacı da propaqandaya yönəldir. Şair, dəstanın yazıldığı tarixdən on, onbeş il əvvəlində bu şəhrin ağaclıq bir məkân olmadığını dilə gətirir. Ona görə Bakü'nün böyləsinə yeşil bir məkana dönməsi çəvrəyə, çəvrə güzəlliyinə və ağaca önəm verən sistem sayəsindədir:

Bakı! Bakı! On, on beş il bundan qabaq
Yadımdadır kiçik daşlı o torpaqlar...
Yadımdadır qum sovuran o tozanaq.
Xeyri varmı o səhnəni kamil yazmaq?

O günlərdən nə bir əsər, nə nişan var,
 Bakı, Bakı! Qoy var olsun ilk baharın;
 Qüdrətindir gözəlliyin bu heykəli!
 Dəyişmişdir hər səmtini min ruzgarın.
 Vətən eşqi... Halal zəhmət... İnsan əli...
 Alqış bizim zəfər tacı bu dövrana!
 Bu dövrarla çiçəkləndi qoca şəhər
 Yaşa, Bakı! Yaşa, Vətən! Yaşa, Ana!
 Yaşa, zəhmət! Yaşa, sevgi! Yaşa hünər!

İkinci nəğmə: *Bakı Gecələrində* şair Bakü gecələrinin çeşitli görünüşləri və geceyi oluşturan çeşitli unsurlara üzərində durur. Bu vesiləylə şair, kimi zaman propaganda çərçəvinde dəyərləndirilə biləcək düşüncələrini dile getirir, kimi zaman da lirik motiflər və şiirsel anlatımlar çərçəvinde sosial həyat və kahramanlıqlarla ilgili düşüncələrini beyan edir. Bunları yaparkən şair hər ne kadar kendi subjektiv dünyasını önə çıxarsa da o, toplumun, zamanın və beşəriyyətin bir üzəsi olaraq içində yaşadığı zamanın nasıl olması gerektiğini sorgulayan bir tavrı takınır. Şairin nəzarətində gecə “şəriyyəti pərisi”dir. O, gecə haqqında yazdıkları okunduğu və dinləndiyi sərəcə ălemin akşamlarda nəfəs alacağını və gecenin yaşanacağını düşünür. Onun nəzarətində bir şəhərin gurup vakti, adətə buranın təbəssüm edən hâlidir və bu da aslında bahtiyarlığı müjdələyən binlərcə şəhərin müjdələyicisidir.

Gurup vaktində günəş ışıqlarının bulutları kızıla boyamasının və bu sərəcə oluşən manzaranın təsviri yapan şair, kendisinin bunu kelimələrlə yaptığını, aslında bu işi rəssam Rafael’in yapmasının yerində olacağını dile getirir. Çünkü Rafael bunu yaparkən sənətinin bütün inceliklərini göstərəcək, gurup vaktində gökyüzündə ışıqların və bulutların birləkteliğindən oluşən kızıl bəhçələrin təsvirində binlərcə rəng istifadə edərək bu gözəlliyi əbədləşdirəcəkdir. Bu düşüncələrlə ikinci bölüme başlayan şair, böylə bir təhayyülün gözəl olduğunu ancaq insanın kendisini həyalə kaptıraması gerektiğini bildirir. Çünkü Rafael kendilerindən çox uzaktır və böylə bir şeyin gerçəkləşmə ihtimali yoxdur. Gerçəkləşmə ihtimali olan şey isə ülkenin, Bakü’nün kendi Rafael’ini yanında zamanda yetişdirməsi, bu gözəlliklərinin bu şəhərin evlatlarının rəsmətlərinin gereğidir. Şair bu düşüncələrlə məşğulkən vaxt keçmiş, şəhərin üzərinə karanlıq çökməyə başlamışdır. İnsanlar dəğişik duyğular içərisində, bir şeylərin peşində və həyalində geceyi yaşatmaya, onun kəynunda dolaşır gəzməyə başlamışlardır.

Lakin insan dalgası var küçələrdə,
 Bütün şəhər çıxır axşam havasına.
 Bu gün mən də bu dalganın içindəyəm,
 Bir arzuyla seyr edirəm insanları.

Şair də bu insanlarla birlikdə caddələrdədir. Onun bu sərəcə kendisinə vəzifə edindiği bir durum vardır. Bu, akşamın çökməyə başladığı saatlər və sonrasında caddə və sokaklardakı durumu kələminin okuyucusuna anlatmaq və yaşananları təsvir etmək için bu akıntının içərisinə girməkdir. Böyləce okuyucu da bu sərəcə dâhil olacaqdır. Şair, baharın gecesində sahilə şən şakrak gəzib dolaşan gənçliyi anlatırken, onların ülkenin zor illərini yaşamadıklarını və fəlakətin sıkıntılı yüzünü görmediklərini,

Müsibətin, fəlakətin, ayrılığın
 Pis üzünü görməmişdir bu nəslimiz

mısrarlarıyla dile getirir. Şair onları həyatlarını mutlu və huzurlu bir şəkildə yaşayan, gelecəyə ümütlə bakan bir gənçlik görür. Onlar, “insan”ı təmsil edirlər. Şaire görə insanı tanımaq hiç də kolay bir iş

değildir, onu tanıyabilmek için bir mana ifade eden ve hayatı yaşamışlık olarak gösteren görünüşe bakmak, onun gözlerindeki manayı anlamak gerekir. Bu yapılabildiği takdirde insanın ne olduğu anlaşılacaktır:

İnsan var ki, şöhrət verər insanlığa,
Gözlərindən hiss olunar mərifəti.
Sən onunla sirdaş olsan bir anlığa
Ömrün boyu unutmazsan bu ülfəti

İnsan var ki, el uğrunda candan keçər,
Yoxdur onun nə gecəsi, nə gündüzü.
Həyat onun əllərindən şərbət içər,
Qəlbi gümrah... Alnı açıq... Ağdır üzü...

İnsan var ki, öz sözünün sahibidir;
Od içinə düşsə belə onu yeməz...
İnsan da var iradəsi yel kimidir,
Beləsindən bacardıqca kənarda gəz!..

İnsan var ki, dost yolunda can da verər -
Bu sədaqət babalardan yadigardır...
Sənin belə bir sirdaşın varsa əgər,
Evinə də, canına da haqqı vardır!

İnsan da var tez-tez girər qılığına,
Deyər: sənə qurban olsun dünya varı!
Yaxşı gündə küp-küp içər sağlığına,
Yaman gündə ceyran olar ayaqları...

Şairin söylədiyi bu nitelikleri taşıyan bir dostu vardır, onunla bu akşam gezintisinde karşılaşır ve sohbet eder. Oldukça sade bir hayatı olan dostunun bu özelliğini şairin bildiği kadar, yaşadıkları bu toprak yani Bakü ve ana vatan da bilmektedir. Dostuyla sohbetinde şair üç yıldır devam eden savaşa dair yazdıklarıyla ülkesi için edebiyat cephesinden mücadele ettiğini dile getirir. Bu mücadeleye dikkat çekmek ve insanların yaptıklarını göstermek amacıyla şair okuyucunun dikkatini etrafındaki insanlara yönlendirir. O, etrafında gördüğü insanların görünüşlerinden, bakışlarından yola çıkarak onların hayatları, yaptıkları, yapıları, düşünceleri ve hayatları hakkında değerlendirmeler yapar. Burada gördüğü tek bacaklı bir yiğidi takdir ederek onun ülkesi ve Sovyet vatandaşı için fedakârlıktan çekinmediğini dile getirerek onu takdir ve saygıyla selamlar:

İndisə siz

Təkayaqlı bir oğlana nəzər salın.

Öpsün onun əsasını gözləriniz,

Yanındakı o dilbərdən ilham alın.

O sürəti salamlayır bizim zaman..

Şair, bu yığidin qarşılaşdırması üçün vatan üçün mücadeleden qaçan bir tipe okuyucunun diqqətini çeker. Şair, bu tipteki insanların yaşlarına rağmen yüzlerinde tek bir kırışık bile olmadığını, onların kendilerinden, keyiflerinden ve eğlencelerinden başka bir şey düşünmediklerini, arsız arsız bu dünyada yaşadıklarını belirtir:

Əlli illik ömür sürmüş bir nəfərin

Nə üzündə, nə alnında qırıxıq var...

O, övladı olsa belə məclislərin...

Nəşəni də, qüssəni də duymayanlar

Arsız-arsız can gəzdirər bu dünyada

Akşamın geceye dönməyə başladığı vakitlerde sahilde, sokaklarda dolaşan insanlar evlerine gitmek için yola koyulmuş olsalar da şair gecenin letafet ve güzelliğinden kendini alamamakta, güzelliğin ve düşüncelerin kucığından ayrılmayı istememektedir. Bakü gibi ayların, yılların yorgunu olan şairi gördüğü manzara maziye götürerek ona üç yıl önceki şehri hatırlatır. Şaire göre üç yıl önce sahil boyunca yanan ışıklar tekrar yanacat, insanların neşe içerisindeki eski güzel günleri yeniden gelecek, ülke büyük saadetine tekrar kavuşacak, ilahi bir efsane gibi Bakü akşamları yeniden yaşanacaktır. O, okuyucusuna bunu nereden bildiği konusunda da propaganda esasında cevap verir:

Gəlir böyük səadəti ölkəmizin!

Ah, o zaman bizim Bakı axşamları

Bir ilahi əfsanə tək görüncək!

Sorun məndən, kimdən aldın bu xəbəri!

Al bayraqlı, zəfər taclı ordumuzdan!

O qəhrəman kimdən aldı bu hünəri -

Azadlığı şərəfsayar yurdumuzdan.

Gelecek güzel günleri anlatmak için yine propaganda esasında hareket eden şair, şehrin mukimleri her ne kadar dinlenmeye çekilmiş olsalar da Bakü’de hayatın hâlâ devam ettiğini, şehrin hâlâ ayakta olduğunu dile getirir. Onun sürekli yaşıyor olması şehrin rahat uyuması ve ülkenin geleceği için çalışılmaya devam edildiğini gösteren fabrikaların düdük sesleridir. Buralarda çalışanlar hayat için, varlık için, gelecek için azimli ve kararlı bir şekilde çalışmaya devam etmektedirler:

O nə səsdir? Nərə çəkdi zavod yenə...

Gözü üzündə burulduqca o tüstülər

Nəfəs gəldi bu gecənin ahənginə;

....

Hayqır, zavod! O nərənlə həyat deyə;

Sən şəhərin övladısan, şöhrətişən!

Sənsiz keçən bir sükunət xoş olsa da,

Bir qəriblik andıraraq, o can sıxar.

Öz ömrünü sükunətlə vermə bada,

Hərəkətlə zülmət sönər, günəş çıxar!..

Yatmamışdır! Yatmamışdır böyük şəhər,

Şair yaşayan gecenin içinde yolculuğuna devam ederken ülkenin geleceği için çalışanları temsile bir fabrikaya girer. Burada çalışanların bakışlarında yorgunluk görülse de toplumun bir parçası olarak makinalarla birlikte kadınlar çalışmakta, mücadele etmektedirler. Farklı milliyetlerden olan bu genç kadınların yaptığı işler Ferhad'ın Bisütun Dağını delmesinden küçük işler değildir. Onların çalışma azminin, fedakârlık ve gayretlerinin takdiri de şair vasıtasıyla millete düşmektedir. Şair burada yine bir propaganda unsuru olarak kadınların sosyal ve ekonomik hayatın içerisinde olduklarını, bunu sağlayanın da yine bu ülkeyi kuran sistem olduğunu belirtir. Çünkü sosyalist rejimin içerisindeki birey tam bir inanmışlık ve eşitlik düşüncesiyle ülkesi için fedakârca mücadeleyi, gerektiğinde savaş cephesinde gerektiğinde de kalkınma cephesinde yapmaktadır.

Üçüncü *Nəğmə: Kommunist Küçəsi* bölümünde şair, Bakü'yü bir kimlik olarak temsil eden caddelerden yola çıkarak mekânın tarifi ve onunla ilgili açıklamalar yapar. Bunu yaparken hem mekânın şehir, ülke, kültür ve tarih içerisindeki anlamını dile getirmek hem de mevcut yönetim sisteminin bu unsurları ön plana çıkarmaktaki gayretine vurgu yaparak sistemin propagandasını yapar.

Coşkun bir şekilde hareket içerisindeki şehirde bazı mekânlar şairin nazarında adeta şehrin kimliği olarak kendini gösterir. Bu mahiyetteki mekânların kalabalıklığı ve doğal olarak da hareketliliği şairin bu düşüncesini destekler. Gecesi ve gündüzüyle farklılık gösteren bu mekânlarda sadece kalabalıkların olması değil, aynı zamanda buralardaki geçmişe ait izler, hatıralar ve yaşananlar ona farklı bir kimlik kazandırmıştır. Bu özellikleri taşıyan mekânlar, hem şehrin ve onun mukimlerinin hem de tarihin hatıra ve hafızasından silinmez. Bu münasebetle şair Destan'ın bu bölümünde Kommunist Küçəsi'ne yoğunlaşır. Bu caddenin her hâli ve yönüyle "Komünizmin kalbi ve kiblegâhı" olan Kızıl meydanla pek çok benzerliği vardır:

Söz açıram mən Kommunist küçəsindən,

Qoy ölkələr xəbər tutsun qoynundakı

Bu küçənin gündüzündən, gecəsindən!

...

Bu vüqarın, əzəmətin bənzəri var

Moskvanın məşhur Qızıl meydanına!

Bu caddedeki muhteşem binalarda, farklı mimari görünüşlerde tanzim edilmiş evlerin her birinde sanat dünyasından, mimarların maharetinden izler vardır. Bunların her birinde de insanın güzelliği ve becerisi söz konusudur:

Sənət deyir: ümman yarat zərrələrdən -

Bir zəhmətin surətidir hər bir əsər.

Şair bu cadde ve onun çevresi hakkında bilgi verirken öncelikle Sabir Bağçasından bahseder. Şairin söylediğine göre burası onun Bakü'ye destan yazdığı tarihten yirmi yıl önce geldiğinde şehrin havasını ilk kez teneffüs ettiği yerdir. Ona göre bu şehre her gelenin gezip gördüğü yerlerden olan bu mekâna ismini veren Sabir, remzi bir anlam taşır. O, gaffet içinde yatan insanları uyanmaya çağıran ve inkılabı davet eden Mirza Elekber Sabir'dir. O, Samed Vurgun'un Azerbaycan edebiyatında takdir ettiği ve

yücelttiği isimlerdendir. Şair onun zulme ve taassuba karşı kaleme aldığı satirik şiirlerine hayrandır. Onun nazarında Sabir, döneminin sıkıntılarına göğüs geren, cehalet dünyasını aydınlatmaya çalışan bir ışıktır:

O dedi ki: Basılmazdır qadir insan!
Daş ürəkli qanunlara sinə gərdi.
O bağçanın əlvan sənət bağçasından
Bizim nəsil gül qopanb, çiçək dərdi.
O, gülüşlə məlhəm qoydu yaralara
Qəflət ilə yatanlara “oyan!” - dedi.
İnqilabla şöhrət tapan bu diyara: --
Günəş kimi al şəfəqə boyan! - dedi.

Yine destanın bu bölümünde şair, Nizamî Müzesini³ Kommunist Küçəsi’ndeki tarihi anlamakya yol gösteren bir bina olarak değerlendirir. Bu binanın mimarı olan şahıs, bütün düşünce ve sanatını bu binada sergilemiştir. Şaire göre bu binanın her bir işleminde insanın bakışının güzelliği ve estetiği ile nazik kalbinin aksi vardır. Bu müze, Nizami Gencevi’nin 800. Doğum Yıldönümü münasebetiyle 1939 yılında kurulmuş ve 1945 yılında ziyarete açılmıştır. Müzede 30 ana ve 10 ek salonunda sanatkârlara ait üç binden fazla el yazması, nadir eser, resim, portre, minyatür, hatıra eşya vs. sergilenmektedir. Müze binasının giriş kısmına, Azərbaycan edebiyatının altı seçkin temsilcisi olan Fuzulî, Molla Penah Vâkıf, Mirza Fətəli Ahundov, Hürşud Banu Nəvəvə, Cəlil Məmməd küləzadə və Cəfər Cəbbarlı heykəlləri ilə çinilərin üzərinə qaydedilmiş isimləri yerləşdirilmişdir. Şair bu altı sanatkârı dehanın, vicdanın, kalemin, hünərin və yurəğin təmsilçisi olaraq görür. Bu heykəllər, gökyüzünün ən parlaq işıqlarıdır və hər birinin kəndinə məhsus mənası vardır. Bunlar hicran gecələrində yanıp kəvrulan gönlü, vətən duyğularını səhnələştirən sanatkârı, həqiqəti arayan insanı, Orta Əsrin fəlsəfəsinin hükmünü tamamladığı söyləmə cəsarətini göstərən düşünürü; kadınlığı, analığı və sevgiyi nəməyə kəşən sanatkârı; kəndi gülməyən amə hərkesi güldürən insanı, yaşanılabək zaman içən mücadələyi anlatır:

Altı heykəl, altı düha, altı vicdan,
Altı qələm, altı hünər, altı ürək!
Şahid olsun sözlərimə qoy gələcək;
Hələ bizim Azərbaycan torpağından
Nə dühalar, nə günəşlər yaranacaq.
Oxuyuram istiqbalı varaq-varaq.

Binanın heybeti və görünüşündəki güzellikle akademiye giriş yapan şairin nazarında ilim kapısından girmək isteyen herkesi bu mekânın kapıları “buyur eder” və ona “Hoş geldin!” der. Şairin nazarında ilim ehlinin tabiatı sakindir, bu da məşğul olduqları ilmin fitratında gəlməkdədir. Bunun içindir ki şaire görə əlimlər hangı tufanı yaşarlarsa yaşasın onlar hüsn-i kəməldən uzaklaşmaz, bunu daima muhafəza edərler. Səmət Vurgun’a görə ilimlə məşğul olunduğu, Sovyet dövlətinin ilmə səhip çıktığı və əlimlər də varolduğu sürəce ölkə də əskər də sıkıntı yaşamayacaktır:

Elmin böyük qüdrətilə silahlanan
Bir ordu da, sərkərdə də basılmazdır.
Bu dünyada min il ömür sürsə insan
İdrak üçün, kamal üçün yenə azdır.

...

Təəssüf ki, yetişincə bir çörəyə
Bağlayırıq kitabların ağzını biz.
Bir qəflətdir, göz yummaqdir gələcəyə -
Bu sözləri unutmasın qoy nəslimiz!
Zənn etmə ki, sadəcə bir şairəm mən!
Daşdan çörək çıxardanın zəhmətini.
Öz əlinlə sən qurtardın köləlikdən.
Qoca Marks! Qoca Marks! Piranəsən,
Zəvvarındır yer üzünün dörd bir yanı...
Öz elminlə, kamalınla dəyişdin sən
Əflatunlar şərh etdiyi bir dünyanı!

Bu müze və akademi aslında atalarla gelecek nesillərin bağlantısını sağlayan bir mekân, buradaki yazma eserlər də bunun aracıdır. Bu eserlər sadəcə kitab deyil eyni zamanda ataların sənəti, onların yaşadıklarını anlatan mukaddes kitaplardır.

Dördüncü nəğmə: İçərişəhər'də şair Avropalı bir seyyaha Bakü'deki yaşamışlıqları anlatırken Şirvanşah kimi tarixi şəxsiyyətlərdən və bəzi tarixi məskənlərdən söz edir. Bakü'nün mükimlərindən birisi olaraq kəndi və burada yaşayanların nəzarətindən şəhərlə ilgili düşüncə və xususları dilə gətirən şair, bu dəfə bir seyyahın gözündən şəhərə dair anlatım və təspitlər etmək niyyətindədir. O, bunu yaparkən öncəliklə seyyahın bu şəhər haqqında nələri bilip nələri bilmediğini təspit gayrətindədir. Bakü'nün kapılarından çox dəvri təmsilən nesillərin girip çıktığını, onların burayı tanıdığını dilə gətirir. Şairin düşüncəsinə görə seyyahın şəhər haqqında bildikləri, kitaplarda okuduklarından başqa bir şey deyildir:

At çapdıran, ox süzdürən, nizə tutan
Nə oğullar gəlib keçmiş bu yerlərdən.
Bir çoxunu unutmuşdur onun zaman...
Söylə, səyyah! Bilirsənmi bunları sən?
Səyyah susur, çünki o da bu yerləri
Kitablardan oxumuşdur ala-seyrək,
Axşam kimi zənn edərək hər səhəri,
Həqiqətə boyaq vurmuş əfsanə tək...

Seyyaha soruduğu sorular sonrasında şair onu misafiri olaraq yanına alır, ona şəhərin tarixi və mahiyyəti haqqında məlumat verməyə başlar. Buradakı kalenin boz daşları boranlar görmüş, rüzgârların aşındırıcı darbələriylə bu hâlə gəlmişdir. Bu kale şairi və onun nəslini kurtuluşa, azatlığa və bunların qazanılmasıyla gələcək olan bahara dəvət etmiş, onlar da bu çağırığa uyaraq gərəkənləri yapmışdır. Şair bilhəssa bu mücedələ proseslərində yaşananlardan kitaplarda olmayan xususlarla ilgili misafirinə özəl məlumat verir.

Şairin, seyyaha tavsiyesi tarihte yaşanan her şeyin kitaplarda yazıldığı gibi olmadığını bilmesi, tarihin iyi anlaşılması için olayların doğru şerh edilmesi gereğidir. Öyleki kimi durumlarda bu olayları yaşamış birisinden bunlarla ilgili hatıralarını dinlemek, yüzlerce kitap okumaktan daha faydalı olabilir:

Tarixləri cəsarətlə şərhlə sən!

Səyyah dostum! İndi sənə deyim bir az

Bu şəhərin bir çox qədim adətindən.

...

Bəzən ona sadəcə bir xatirənin

Yüz kitabdan daha böyük faydası var.

Şair, seyyaha yaşayan bir tarih olarak Han Sarayına kulak vermesini söyler. 500 yıllık tarihi olan bu saray, Şirvan Şahı Halilullah tarafından yaptırılmıştır. Halilullah'ın kararlar aldığı, istişareler yaptığı, canlar alıp canlar bağışladığı yer olan bu Saray'da ne bir süs, ne de bir ziynet kalmamış olsa da o hâlâ görünen hâliyle tarihi hatırlatmaktadır:

İç sarayda altı hücrə gördüm ki, mən,

Hür birinin öz mənası, öz adı var

Hankısından çıxarmışsa o hökmüdar,

Bilinərmiş bir cür qanun, bir cür qərar!..

Ətrafdakı kiçik-kiçik hücrələrə

Saray əhli toplanarmış yığın-yığın.

Divanxana, ən dəhşətli bir mənzərə -

Şahididir min ölümün, ayrılığın.

Samed Vurgun, eserinin bu bölümünde Azərbaycan'ın zenginliklerinden ve Azərbaycan tarihinin eski insanlardan söz ederken inançlarından bahseder, bunlarla ilgili bazı eleştiriler yapar. Hazar Denizindən avladıklarıyla geçimlerini temin eden insanlardan bahsederken pusulanın olmadığı zamanlarda insanların tufanlar yüzünden hayatlarını kaybetmelerini kader çerçevesinde değerlendirerek bununla teselli bulmalarına diqqət çeker.

Beşinci nəğmə: *Buruqlar Səltənəti* bölümünde şair Bakü'nün kendisine “Sen nəsən? Sen ne değılsən?” mahiyetinde sorular sorarak ondan kendisini anlatmasını, ondan sorduğu sorulara cevaplar vermesini ister:

Ah, nə deyim, nə ad verim bu aləmdə mən sana?

Al, bu qələm, bu da kağız, öz hüsnünü yazsana!

Nə gülşənsən, bülbül olub dörd yanını dolanam,

Nə canansan, həsrətindən dərya kimi bulanam,

Nə sərvsən qumru kimi budağında dil açam,

Nə səhərsən günəş olub camalına nur saçam,

Nə insansan, məclisində aşiq kimi saz çalam.

Nə loğmansan, hüzurunda hikmətlərdən söz salam...

Nə dastansan, yavaş-yavaş varaqlayam səni mən,

Nə arifsən, bir duyasan nələr keçir sinəmdən...

Nə də axar bir çeşməsən süfrə açam başında,
 Al günəşə sağlıq deyəm ömrün bahar yaşında,
 Nə məbədsən, nə ocaqsan səcdə qulam tüstünə,
 Nə zülmətsən, şimşək olub qılinc çəkəm üstünə!
 Ah, nə deyim, nə ad verim bu aləmdə mən sana?
 Al, bu qələm, bu da kağız, öz hüsnünü yazsana!

Şair bu bölümde şəhrin hem varolan güzelliğini, hem insanlarını, hem de onların yaşadıklarını anlatmaya kalemin kudretinin yetmeyeceğini dile getirir. Bu bölümde kendisini metnin merkezine alan şair, bu şehri anlatabilmek için “revan söyleyen bir şair”in olması gerektiğinden, böyle bir şairin yetişme sürecinde neler yaşadığından bahseder. Kendisinin yetişmesinin kaynağı, bu destanın yazılmasından otuz yıl önceki mücadeledir. Destanın genelinde Bakü’yü merkeze alarak hep güzelden, güzelliklerden ve yaşanan sıkıntıların gelecekteki güzel günler için olduğundan bahseden şair, burada kendi benine ve şahsına yönelir. O, hem kendisinin hem de milletin çektiği sıkıntıların, yeni neslin üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmeleri hâlinde bir anlam ifade edeceğini düşünür. Kaldı ki şairin nazarında yeni nesil bunun farkındadır; onlar ülkenin değerlerine, kahramanlığa, azatlığa ve herşeyden önemli olan ülkeye sahip çıkmaktadırlar.

Destan’ın sonuç bölümünde ülkenin, halkın, ana gibi müşfik Bakü’nün kendisi için yapılan mücadele ve fedakârlıkları unutmayaacağına inanan şair, bu uğurda verilen kayıplara ve yapılan mücadelenin bütün zorluğuna rağmen büyük galibiyetin kazanılması çok yakındır. Şair bunun gerçekleşeceğine bütün kalbinle inanmış ve iman etmiştir:

İlanbaşı qılıncların od parlayır ağzından.
 Ürəklərdə tüstülənir bir intiqam atəşi,
 Gözlərdəsə səhər doğur... Bir dan yeri sökülür.
 “Doğacaqdır, doğacaqdır azadlığın günəşi!”

Sonuç :

Millet kavramının önem kazandığı ve devlet yönetiminde halkın söz hakkı elde etmeye başladığı yıllardan itibaren iktidarlar uyguladıkları her türlü politikanın ve millet nezdinde yaptıkları şeylerin meşruiyetini sağlamak amacıyla “propaganda” kullanılmıştır. Propagandayla, çeşitli araçlar kullanılarak birey ve/ veya grupların fikir, kanaat, inanç ya da tutumlarını, hareketlerini etkilemek amaçlanmıştır. Sovyet edebiyatının metodu olan sosyalist realizm esasında Komünist Parti de sovyet sanatçılarından eserlerinde kurmak istediği sovyet sistemini ve onunla ilgili hususları anlatmalarını emretmiştir. Samet Vurgun da Bakının Dastanı adlı eserinde bu emirlere riayet etmiştir. Eserinde Bakü’yü anlatan şair, burada tasvir ettiği genç kızı, bir propaganda aracı olarak kullanmaktadır. Genç kızın hayat sevinciyle dolu olmasını ve heyecanlarının sonsuzluğunu sağlayan şey, azatlık ve onun getirdiği saadetten kaynaklanır. Bunu getiren de sovyet sistemidir. Şair yine eserinde şehrin tabiatından, tarihinden, onun kimliği mahiyetinde değerlendirdiği caddelerinden bahsederken de propagandaya hizmet eder.

Kaynakça:

- Ahundov, Nazım. *Samed Vurgun Bibliyografya*, Bakü 1965.
- Akerson, Erkman Fatma. *Edebiyat ve Kuramlar*, İthaki, İstanbul, 2010.
- Akpınar, Yavuz. *Azerî Edebiyatı Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994.
- Aksan, Doğan. **Şiir Dili ve Türk Şiir Dili**, Engin Yayınevi, Ankara, 1999.
- Bezirci, Asım. *Halk ve Sosyalizm için Kültür ve Edebiyat*, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 1997.
- İşgören**, Taşkın. *Samed Vurgun, Hayatı-Sanatı ve Eserleri*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ali Erol, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Edebiyatları Anabilim Dalı İzmir, 2016.
- Lunaçarski, Anatoli. *Devrim ve Sanat*, (Çev. Süheyla Kaya, Saliha Kaya), İnter Yayınları, Ankara, 2000.
- Lunaçarski, Anatoli. *Sosyalizm ve Edebiyat*, (Çev. Asım Bezirci), Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 1998.
- Mehmed Arif, *Samed Vurgun Dramaturciyası*, Bakü, 1964.
- Tagızade, Leyla. “Sosyalist Realizm: Kökeni, Oluşum Süreci ve Kavramı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 4, Ankara, Aralık, 2006.
- Ulukütük, Mehmet. “Şehrin Düşüncesi Düşüncenin Şehri: Şehri Düşünceye Çağırmanın İmkânı Üzerine”, *Nida Dergisi*, 2014, S. 160.
- Uygur, Edoğan “Sovyetler Döneminde Azerbaycan Toplumunun Yeniden Yapılanmasında Edebiyat Adamlarının Rolü”, *Türk Yurdu*, C. 31, S. 287, Temmuz, Ankara 2011.
- Vahabzade, Bəxtiyar. *Səməd Vurğun*, Gənclik Nəşriyyatı, Bakü, 1984, s. 197.

Dillerin Zenginliği Bağlamında Türkçe

Turkish In Context Of Richness Of Languages

Yrd. Doç. Dr. Veysi SEVİNÇLİ *

Yrd. Doç. Dr. Tahir ZORKUL **

Öz:

Bazı kaynaklara göre yeryüzünde 3000 ile 6000 arasında dilin varlığından bahsedilmektedir. Hatta bazıları Birleşmiş Milletleri kaynak göstermek suretiyle bu sayıyı 8000'e kadar çıkarmaktadırlar. Dünyada konuşulan dil sayısı burada verilen rakamlar ne olursa olsun hiç de azımsanacak oranda değildir. Bir de bunlara yazı dili özelliğini kaybedip Luvi, Urartu, Frigce, Likyaca, Trakça gibi ölmüş dilleri ekleyecek olursak bu sayı daha da artacaktır. Dünyada konuşulan her dil ve bu dilleri konuşanların sayısı hiç şüphesiz aynı oranda değildir. Kelime sayıları yüz binleri bulan dillerin yanında Ubihça gibi yaklaşık 3000 kelimeye¹ sahip diller de vardır. Dillerin zenginliği kelime sayıları ile doğru orantılı olmakla birlikte, sadece bunlarla da sınırlı değildir. Bir dilde nesnelere farklı şekil ve yapıda birden çok kelimeyle karşılık vermek ise dillerin zenginliğine, farklı birkaç nesne ve harekete tek bir kelime ile karşılık vermek dillerin fakirliğine işaretler. Dillerin zenginleşmesinin en önemli nedenlerinden biri, kelime yapımına elverişli olması, bunun için de yeterince kök ve ekler sistemine sahip olmasıdır. Türkçe hem kelime hem de kelime yapımı için gerekli ek ve kök sistemine sahiptir. Dünyadaki dillerin çok azı konuşma ve kelime sayısı bakımından bu imkâna sahiptir. 1999 yılındaki ABD Dilbilim Yaz Enstitüsü'nün raporuna göre 28'i Avustralya'da olmak üzere, tek kişinin konuştuğu 51 dil² bulunmaktadır. Bu durum bazı dillerin geleceğinin tehlikeli olduğunu göstermektedir. Gerekli önlemler alınmadığı takdirde tek kişi tarafında konuşulan diller, bu dilleri konuşan kişilerin ölmeleriyle kaybolmaya yüz tutacaklardır.

Anahtar kelimeler: Türkçe, Osmanlıca, dil, kültür, edebiyat.

1 <https://ekşisozluk.com/ubihca--368971>. 11.10.2016.

2 <http://www.haberkita.com/haber/dunyada-konusulan-dil-sayisi/79983>. 10.10.2016.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Ed. Bölümü. e-posta: vsevincli@hotmail.com

** Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Ed. Bölümü. e-posta: tzorkul@yyu.edu.tr

Abstract:

According to some sources, there are 3000 to 6000 languages on the world. Moreover, some sources go forward and increase this number to 8000 depending on United Nation as a basis. Regardless of what the numbers given here are, the amount of languages spoken on the world is at a considerable rate. The languages such as Luvi, Urartu, Phrygian, Lycian, Thracian have lost their written language features. If they are added to number of languages in question, the amount will increase a lot. The number of speakers of each language is undoubtedly different. In addition to languages that have hundred thousands of vocabulary, there are languages such as Ubykh, which has approximately 3000 vocabularies. The richness of languages is directly proportionate with the number of vocabularies; however, it is not only limited to this term. Corresponding objects with many vocabularies of different shapes and structures indicate the richness of the language; on the other hand, corresponding different objects and actions with a sing vocabulary show the poorness of the language. One of the most important reasons for the enrichment of languages is its efficiency, therefore it should have enough root and affix system. Turkish has both the vocabulary and root-affix system necessary for vocabulary construction. Very few of the languages in the world have this ability in terms of speaking and number of words. According to the 1999 report of the US Linguistics Summer Institute, there are 51 languages spoken by one person, 28 of which are in Australia. This shows that the future of some languages is in danger. If necessary precautions are not taken, the languages spoken by one person will disappear after the death of the people who speak these languages.

Keywords: Turkish, Ottoman Turkish, language, culture, literature.

Giriş

Dil, tanımı en çok yapılan kavramlardan biridir. Bunlar arasında “*insanlar arasında iletişimi sağlayan tabii bir vasıta*”, “*bir işaretler sistemi*”, “*düşüncelerin aynası*”, “*bir milletin tarih boyundaki akıp giden bir sonucu*” (Paçacıoğlu 2010:3), “*insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülü içtimâî bir müessesedir*” (Ergin 2011:3) gibi daha birçok tanım bulunmaktadır. Ayrıca Alman filozofu Heidegger’e göre “dil insanın evi” (Kaplan 1989: 177); W. Von Humboldt’a göre “*bir milletin dili onun ruhudur. Ruhu da dilidir*” (Korkmaz 2007:398). Kişiler, bu iletişim aracı sayesinde zihinlerinde tasarladıkları duygu ve düşünceleri yazılı ve sözlü olarak ifade ederler. Ayrıca dil, insan ile toplumu, toplum ile kültürü birbirine kaynaştırması sebebiyle de alelâde bir iletişim aracı olmaktan ayrılır.

Bir ailenin en değerli varlığı evladı ise, bir milletin de en değerli varlığı dilidir. Ailelerin devamlılığını evlatları, milletlerin devamlılığını ise dilleri sağlar. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, milletlerin en belirleyici vasıflarından biri dilleridir. Çünkü milletler tarih sahnesine dilleriyle çıkar; dillerinin yok olmasıyla da tarih sahnesinden silinip giderler. İnsanlık tarihi bir dönem zirvede iken daha sonra yok olmuş (Sümerce, Hazarca, Soğdca, Hititçe, Frigce, Luvi gibi) dillerle doludur. Tarihi süreçte de zaman zaman bazı dillerin yıldızlarının parlamadığına şahit olmaktayız. Antik çağlarda Sanskritçe, Grekçe; Roma bir dünya devleti iken Latince altın çağını yaşamıştır. VIII. ve XIV. yüzyılda bir imparatorluk dili olarak kabul edilen Arapça ki bu dil, kelime sayısı bakımından -zamanla- dünyanın en zengin dillerinden biri, belki de birincisi olarak görülür (Banarlı 1977:33). Ve özellikle de VIII. ve XIV. yüzyıllar arasında İslâmiyet’le birlikte Arapçanın yıldızı parlamıştır (Develi 2013:105). XIX. ve XX. yüzyılda Fransızca, Almanca ve İngilizce de yıldızı parlayan dillerdendir. Bunlar içerisinde dünyaca en iyi bilineni, en çok yaygın olanı ise o dönemde âdeta “ortak dil” hâline gelen Fransızcadır (Develi 2013:105). “*Batılı bilimcilerden asırlar önce dillerin kökeni ve dil ailelerinin oluşumu sorununu ele alan Müslüman filozof İbni Hazm, bir dilin gücü ile o dili konuşan toplumun kurduğu devletin gücü arasında doğru orantı*

olduğunu belirtmiş, *devleti zayıflayan toplumların dillerinin de zayıflayacağını hatta kimi durumlarda yok olup gideceğini iddia etmiştir*” (Develi 2013: 99).

Dillerin Zenginliği

Dünya üzerinde bazı kaynaklara göre 3000 (Parlatır, Şahin 2010:3), bazı kaynaklara göre 6000 (Sarı 2011:45), Birleşmiş Milletlere göre ise 8000³ dil bulunmaktadır. Şüphesiz bu diller gerek kelime ve gerekse onu konuşan insanlar bakımından aynı değildir. Kelime sayıları yüzbinleri bulan diller olduğu gibi sayıları birkaç yüz ya da binlerde kalan diller de vardır. Bugün dünya üzerinde en çok konuşulan diller denince ilk sıralarda Çince, İngilizce, Hinduca, İspanyolca, Portekizce, Türkçe, Arapça ve Fransızca gelmektedir. Çok konuşulma sırasını belirlemede ülke nüfusların kalabalığı olduğu kadar, devletlerin ekonomi, siyasi ve teknoloji güçleri de etkindir. Bundan dolayıdır ki istatistikler de zaman zaman değişebilmektedir. Dillerin zenginliklerini belirlemelerdeki kıstaslarda sadece bu dili konuşan insanların sayısı değil, o dilin gelişmeye yatkın oluşu ve nesnelere verilen karşılıklarının fazlalığıyla da alakalıdır. Geoffrey Lewis, kelime sayısı bakımından en zengin dilin İngilizce, ona en çok yaklaşan dilin de “Osmanlıca” olduğunu söyler (Develi 2013:81). Osmanlı İmparatorluğunun 6 yüzyıllık bir süre ile üç kıtaya hükmettiği göz önünde bulundurulacak olursa bu görüşün doğruluğu kendiliğinden ortaya çıkar. Yanlış bir tanımla Osmanlıca diye adlandırılan dilin Türkçeden farklı bir dil olmadığını, bu nedenle bu dile Osmanlı Türkçesi demekle yarar olduğunu vurgulamalıyız. Türkçe, Osmanlı İmparatorluğu döneminde hem kelime hazinesi hem de coğrafi alan olarak zirvedeki yerini almışsa da bünyesinde barındırdığı Arapça ve Farsça kelimelerin yoğunluğu sebebiyle zaman zaman sıkıntılı dönemler yaşamıştır. Gerek isim, gerek fiil; gerekse sağlam bir cümle yapısına sahip olmasından dolayı da bu sıkıntılı durumlardan başarıyla çıkmayı bilmiştir. Şunu da açıkça belirtmek gerekir ki son 75-80 yılda Arapça ve Farsçadan dilimize yönelik kelime akışı durmuş, bu defa yerini batı dillerinden gelen kelimeler almıştır.

İnsanların fikir, duygu ve düşüncelerinin ayrıntılarını ifade etmelerindeki başarı kullandıkları kelimelerle sınırlıdır. Kişinin zengin bir kelime hazinesine sahip olması, kendisini her yönüyle daha kolayca ifade etmesine yardımcı olur. Kişiler için geçerli olan bu durum, milletler için de geçerlidir. Milletler, bunu göz ardı ederek dillerini zenginleştirmek yerine sadece eldekilerle yetinip, kelime türetme/üretme, dile yeni kelime ve kavram kazandırma yoluna gitmezlerse zamanla -mirasyedi kişiler gibi- sahip oldukları değerlerin (kelimelerin) ölmesiyle dillerini kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.

Dünyadaki bazı diller, yapıları gereği gelişme ve zenginleşmeye uygun olmadığından zamanla tarih sahnesinden silinip yok olmuşlardır. Ancak, Türkçe, hem dil zenginliğinin en büyük emarelerinden olan yeterince kelime sayısı, hem de kelime türetmek için birçok dille kıyaslanmayacak kadar geniş bir ek yelpazesine sahip olması sebebiyle dün olduğu gibi bugün de varlığını sürdürmektedir. Bugün “Türkiye Türkçesi”nde kelime yapımında kullanılan 191 ekin tespit edildiği ve buna karşın bu sayının, Almancada 60 dolayında (Aksan 2014:51) olduğu düşünüldüğünde Türkçe’nin gücü zaten kendiliğinden ortaya çıkar. Fakat, sahip olunan bu gücün farkına varılmayıp gerektiği gibi kullanılmaz ve bu değerlerin kıymeti bilinmezse, bu önemli ekler işlevsiz kalır ve sahip olunan bu değerler de böylece heba olur, yok olur. Bütün bunlara rağmen, bazen bu imkânlar bile kelime yapmak için yeterli olmayabilir. Kelime yapmak için bir de felsefeye; dil felsefesine de sahip olmak gerekir. Ayrıca bilim, sanat ve teknoloji alanında da çağa ayak uydurmak; hatta diğer milletlere göre bir adım öne geçmek gerekir ki dil zenginleşsin, ayakta dursun. Çünkü her bilim ve sanat dalının, her teknolojik aletin dile sayısız kelime kazandığı unutulmamalıdır. Bunu yanında dilin zenginleşmesi için gerekli olan kelime yapımında “ek”ler de devreye sokularak dilde yeni kelime kazandırmaya yardımcı olunur.

3* <http://www.haberkita.com/haber/dunyada-konusulan-dil-sayisi/79983>, 10.10.2016.

Dillerin geleceğinin sağlam temellere oturtulması için uyulması gereken bazı yöntemler vardır. Bunlar, başka dillerden kelime almak, kelime derlemek, o dilde daha önce yazılmış eserler gözden geçirilip taranarak kelime diriltmek ve kelime grubu oluşturmaktır. Bu yöntemler içinde dilin zenginleşmesinde en faydalısı, kelime yapımı gibi görünse de türetilen bu yeni kelimelerin dilde tutunamaması ihtimâl dâhilindedir. Çünkü türetilen her bir kelimenin dilde tutunup tutunamaması için uzun bir süre, en az iki nesil ömrü gibi bir süre geçmesi gerekir. Bundan dolayıdır ki dilin kuralına toplumun kültür yapısına uygun olmadan türetilen kelimeler, bazen de kurala uygun olsa dahi bazı kelimeler, kısa bir süre sonra gündemden düşmüş, yok olmuşlardır. Bunun aksine, halk ağzından derlenen kelimeler, daha önce ağızlarda yaşadığı, kabul gördüğü için bunların dilde tutunamama ihtimâli hemen hemen imkânsızdır. Anlaşılmaktadır ki diller, istense de bugünden yarına zenginleşmez. Bunun gerçekleşmesi için uzun bir süre geçmesi gerekir. Ayrıca dil zenginliği için zengin bir kültür, ileri bir sanat, bilimsel ve teknolojik gelişmişliğe de ihtiyaç vardır. Bu alanlar, geniş bir kelime kadrosuna sahip olduklarından, bu varlıklarını ister istemez dile yansıtır, dildeki kelime artışına katkı sağlarlar. Ayrıca “*bir dilin zenginliğinin kanıtları arasında, bir kavramla ilgili, birbirinden ufak anlam ayrılıkları ile ayrılan, eşanlamlı sayılan sözcüklerin, deyimlerin bolluğu gösterilmektedir*” (Aksan 2014:79). Bu bağlamda “küsmek, darılmak, gücenmek; incinmek, alınmak, kırılmak” gibi yakın anlamlı kelimelerle birlikte, aynı kavram alanına giren “dargın, dargınlık, küskün, küskünlük, gücenik, güceniklik, kırgın, kırgınlık” gibi kelimelerden de söz edilebilir. Bunların yanı sıra “hatırı kalmak, kalbi kırılmak, gönlü kalmak, gönül koymak, ağrına gitmek” gibi deyimleşmiş örneklerin yanında “araları açılmak, aralarından kara kedi geçmek, yüz çevirmek, (birini) defterden silmek” gibi deyimler de bulunmaktadır (Aksan 2014:80).

O halde kısaca zengin ya da fakir dil için şöyle bir tarif yapmak mümkündür: “Bir nesne ya da kavram, birkaç değişik kelime ile karşılanıyorsa dilde zenginlik; birkaç nesne ya da kavram, sadece bir kelime ile karşılanıyorsa dilde fakirliktir,” denebilir.

Dillerdeki fakirleşmeye yanlış kullanımlar ve yabancı dil özentisi de eklenince istenmeyen sonuçlar kendiliğinden ortaya çıkar. Meselâ Fransızcadan dilimize giren “kuzen” (*cousin*) kelimesi dilimizde, *amcakızı/oğlu, hala kızı/oğlu, dayı kızı/oğlu, teyze kızı/oğlu* gibi olmak üzere tam sekiz kelime yerine kullanılmaktadır. Tamamen özentiden kaynaklanan kullanışlar sebebiyle bu kelimelerin -zamanla- yok olmalarına, ölmelerine sebep olmaktadır. Böylece dil, ister istemez fakirleşmektedir.

Türkçenin Zenginliği

Türkçenin geçmişinin hangi yüzyıla dayandığı konusunda tahmini tarihler verilmiş ise de kesin tarih belli değildir. Bunlar arasında 3000 (Özkan 1996:180), 5500 (Korkmaz 2013:14), hatta 7000 (Develi 2013:89) yıllık gibi bir geçmiş olduğu iddia edilmektedir. Türkçenin bilinen en eski dil olan Sümerce ile de ilişkileri bulunmaktadır. Yapılan kelime karşılaştırmalarında 168 kelimenin ortak olduğu görülmüştür (Tuna 1990:40). Ayrıca kelimelerin dışında bazı eklerin de ortak olduğuna şahit olmaktayız (Eratalay 2015:3). Bu denli köklü bir geçmişe sahip olan Türk dilinin, ne zaman devlet dili, ne zaman resmi dil olduğu elbette ki tartışmalıdır. Büyük Hun İmparatorluğu başta olmak üzere, Göktürk ve Uygur devletlerinin dili elbette Türkçeydi. Daha sonraki Türk devletlerinde de durum farklı değildi. Orhun Abideleri, Türkçenin eseridir. Daha sonraki dönemlerde Türkçe resmi dil olmuş, ilim dilinin Arapça, edebiyat dilinin Farsça olması, Türkçeyi ortadan kaldıramamıştır (Özkan 1996:180). Anadolu Selçukluları döneminde Farsça önem kazanmış ve buna Karamanoğlu Mehmet Bey’in tepkisi, bir “Ferman”la ortaya çıkmıştır. Bu fermanın 15 Mayıs 1277 yılında ilan edilmesi, bazı çevrelerce Türkçenin resmi dil oluşunun başlangıcı olarak kabul edilse de çok gerçekçi değildir. Çünkü binlerce yıllık geçmişe sahip bir dilin resmi dil olarak başlangıcı 1277 olması akla uygun değildir. Yukarıda adı geçen imparatorluk ve devletlerde de Türkçenin resmi dil olması muhakkaktır. Aksi takdirde Türkçe ortadan kalkmış olması, yok olması gerekirdi.

Bir dili, hangi şart ve durumda olursa olsun korumak o ülkedeki yetkili kurum, kuruluş ve

yöneticilerin aslî görevidir. Bu görevi layıkıyla yerine getirmek için de “millî dil hassasiyeti”ne sahip olmak gerekir. Karamanoğlu Mehmet Bey, Türkçenin geleceğini yabancı kelimeler, özellikle Farsça karşısında tehlikeli gördüğü için Türkçeyi -yayımladığı bir fermanla- yeniden resmi dil olarak ilan etmiştir. Bu ferman olmasaydı Türkçe bugünkü durumda olabilir miydi? Hiç kimse bunun garantisini veremez, bundan emin olamaz. Emin olunan bir şey var ki o da Türkçe sağlam bünyesi sayesinde bir dünya dili olarak bugün dimdik ayakta durmaktadır.

Karamanoğlu Mehmet Bey’in ilana mecbur kaldığı bu fermanın sonuçlarından ziyade sebepleri üzerinde durmak gerekir. Ülkede yabancı dillerin bu denli rağbet görmesi, ana dilin bu denli ikinci plana itilmesinde, hayranlıktan ziyade aşağılık kompleksi yatmaktadır. O dönemlerde ilim dilinin Arapça, edebiyat dilinin Farsça olarak kabul edilmesi, kendi dilimizi hor görmeyi -asla- haklı kılmaz. 1839 Tanzimat Fermanı’yla başlayan Batı’ya yöneliş sebebiyle Arapça ve Farsçaya karşı olan teveccüh azalırken, aksine yöneliş bu defa Fransızcaya olmuştur. Uzun bir süre Fransızcanın etkisi altında kalan İngilizce ise özellikle Amerika Birleşik Devletlerinin siyasi gücü başta olmak üzere; sanayi, teknoloji ve iktisadi gücün artması sayesinde dünyada söz sahibi olmuştur. Bu nedenle Fransız, Alman, Çin ve Hintli birçok bilim adamı kendi buldukları nesnelere dahi İngilizce isim vermeye başlamışlardır (Develi 2013:100).

Bu akıma paralel olmak üzere ülkemizde de bu defa İngilizce hegemonyası başlamış, İngilizce bilmek ayrıcalık hâline getirilmiştir. Hatta bu nedenle birçok devlet ve vakıf üniversitelerinde (ODTÜ, Koç, Boğaziçi, Sabancı...) eğitim-öğretim dilinde Türkçenin yerini İngilizce almıştır. Türkiye’nin en seçkin (ilk üç-beş yüz ya da bine giren) öğrencileri, bazen özentisi, bazen de sağlanan imkânlar sebebiyle bu okullara yönelmişlerdir. Bu üniversite öğrencilerinin elde ettikleri başarılar, üniversitelerin öğretiminden mi yoksa öğrencilerin -girdikleri sınavlarda yapmış oldukları dereceler göz önünde bulundurulursa- kendilerinden mi kaynaklandığı tartışılacaktır, kendi dillerinde yapacakları eğitim ve öğretimde nasıl bir sonuç alacakları meçhul kalmıştır.

Bir ya da birden çok yabancı dil bilmenin haklı gerekçesi, yabancı dil eğitimiyle karıştırılarak, hâlâ bazı fakülte ve liseye yabancı dil hazırlık sınıfları konmakta, yabancı dille eğitim yapma virüsü ilköğretime hatta anaokullarına kadar inerek ülkenin dili ve geleceği -âdete- dinamitlenmektedir. Şurası gerçek ki en iyi bilim, insanın en iyi bildiği dille yapılır o da “anadil”dir. Yabancı dil öğrenme çabası içerisinde olan öğrencinin, yapacağı ilmi çalışmadan ziyade -zamanının çoğunu yabancı dili öğrenimine ayıracağı için- ilmi anlamda geri kalabileceği riski vardır.

Kendilerine saygı duymayanlar, başkalarından saygı bekleme hakkına sahip olamaz, başkalarından saygı bekleyemez. Bu nedenle biz de kendi dilimize gerekli özeni göstermez, onu dış tehlikelerden koruyamazsak bunu başkalarından bekleme hakkına sahip olamayız. Bugün özellikle büyük şehirlerde, çoğu bir ilçe ve mahalle nüfusunu barındıracak kadar büyük sitelere, büyük mekânlara, maalesef yabancı dille (Venezia, Viaport, İnovya, Sıanjı Rezidans, The İstanbul Residence, Nish Adalar, Iconova) isimler vermekteyiz. Bu uygulamalar, zamanla orada yaşayan halkın bilinçaltına yabancı dil hayranlığını ve yabancı dil özentisini sinsice işlenmektedir. Hele hele toplum batı ülkeleri karşısında bir kompleks içerisindeyse bu özentisi misliyle artmaktadır. Özellikle böyle yapıların hem maddi olarak prim yapması, hem de bunlar için en merkezi bölgeler seçilmesi sebebiyle bu yapılara ilgiyi artırmaktadır. Bu durum da benzer yapıların artışına sebep olmaktadır.

İş yeri açılış ruhsatlarında yöneticilerin gerekli hassasiyeti göstermemesinden kaynaklanan bir durumla büyük şehirlerin ana caddelerinde bulunan iş yeri adları, dil açısından yürekler acısı bir durum sergilemektedir. Bu tabelalarda Türkçe âdete katledilmiştir. Bu keşmekeşlik öyle bir hâl almıştır ki Türkçe nesnelerin adları dahi yabancı dille yazılmaya başlanmıştır. Bu uygulamalar sayesinde insanımız öz yurdunda, öz vatanında kendini yabancı hissetmektedir.

Dil zevki aşılama, dilin incelik ve güzelliğini sergileme, başta o ülkede yetişmiş aydın kimselerin gayreti sayesinde olur. Buna ilave olarak ülkedeki çeşitli kurum ve kuruluşların dil için gerekli hassasiyeti

göstermesi gerekir. Bunların başında da hiç şüphe yok ki kitle iletimini sağlayan yayın kuruluşları gelir. Bu kitle iletişim araçları, o ülkede yetişmiş seçkin şair, edip ve yazarların eserlerini sunarak, millete milli ve manevi duyguları yaşatmanın yanında, dil zevkinin inceliklerini de kazandırır. Söz konusu inceliğin sunumu da ayrı bir yetenek gerektirir. Bunu başarmak için de yetişmiş eleman ve dil hassasiyetine sahip olmak gerekir. Ancak Türkçe zevkini başta gençlere, çocuklara kısacası yurdun insanına aşlamak vazifesi olan bu kanalların (Flash, Fox, Star, Bloomberg, Cine5 ve Show TV vb.) önemli bir kısmının da adının Türkçeye, Türkçenin yapısına uygun olmaması dikkat çekicidir.

Sonuç:

Türk dili, geçmişte dönem dönem Arapça, Farsça Fransızca, son dönemlerde de İngilizcenin etkisi altında kalmış olmasına rağmen, sağlam bir bünyeye sahip olması sebebiyle varlığını bugüne kadar sürdürmeyi başarmıştır. Ülke yönetimlerinin aslı görevleri arasında nasıl ki halkın can ve mal güvenliğini, ülke sınırlarını korumak varsa, ülkenin dil ve kültürünü de aynı şekilde korumak mecburiyeti vardır. Zaten dil olmadan ortada millet kalmayacağı için dili korumak, zorunluluktan ziyade millî bir görevdir. Bundan dolayı diller için -tehlikeli bir durum olup olmamasına bakılmaksızın- yapılması gereken işlerin başında “dili koruma kanunu”nu çıkarmak gelir. Çünkü dilin bozulması kültürün bozulmasına, kültürün bozulması, çoğu zaman ahlaki bozulma ve yozlaşmaya sebep olur. O hâlde bu bir görev olmaktan ziyade bir mecburiyettir. Çünkü diller, milletlerin geleceği, varlık sebepleridir. Böylece dili her türlü tehlikeye karşı koruma başta devletin kurumları olmak üzere yaşlısıyla genciyle her ülke vatandaşının aslı görevidir. Bir millet, geleceğini düşünerek her türlü tedbiri almak mecburiyetinde ise bunun başında dili korumak gelir. Çünkü dil olmadan diğer tedbirlerin çok fazla önemi yoktur. En seçkin üniversitelerinde yabancı dille eğitimin yapıldığı, birçok fakülte ve liselerinde yabancı dil hazırlık sınıflarının bulunduğu, ilkokullarına, hatta anasınıflarına kadar yabancı dil derslerinin girdiği, bırakınız büyük şirketleri, küçük bir işyeri tezgâhtarlarında dahi yabancı dil şartının arandığı ve yabancı dil özentsinin sergilendiği bir ülkede, millî dilin nasıl korunacağı, nasıl zenginleşeceği; yabancı dil hegemonyasından nasıl kurtulacağı gerçekten düşündürücüdür.

Kaynakça:

- Aksan, Doğan. *Türkçenin Zenginlikleri İncelikleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2014.
- Banarlı, Nihat Sâmî. *Türkçenin Sırları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat (Baha Matbaası), 1977.
- Develi, Hayati. *Dil Doktoru.*, İstanbul: Kesit Yayınları, 8. Baskı, 2013.
- Eratalay, Süleyman. “Sümerce ve Türkçede İstek-buyurma Eki”, *X. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Mat. Tic. İşl., 2015.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım, 2011.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989.
- Korkmaz, Zeynep. *Türk Dili Üzerine Araştırmalar III*. Ankara: TDK Yayınları, 2007.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesinin temeli: Oğuz Türkçesinin gelişimi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Tuna, Osman Nedim. *Sümer ve Türk Dillerinin Târihi* İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi. Vol. 561. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1990.
- Özkan, Mustafa (Hazırlayan). *Diller ve Türkçemiz* (Timurtaş, Faruk K., İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996.
- Özkan, Mustafa ve Veysi Sevinçli. *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi*. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2015.

Paçacıoğlu, Burhan. *Türk Dili ve Kompozisyon*, İstanbul: Hat Yayınevi. 2010.

Parlatır, İsmail ve Hatice Şahin. *Türk Dili (Sözlü ve Yazılı Anlatım Türleri İle Anlatım Teknikleri)*, Osmangazi/Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2010.

Sarı, Mehmet. *Türk Dili*, Ankara: Okutman Yayıncılık, 2011.

Türk Dil Kurumu Yayınları. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Türk Dil Kurumu Yayınları. *Yazım Kılavuzu* Ankara: 2012.

<http://www.haberkita.com/haber/dunyada-konusulan-dil-sayisi/79983>. 10.10.2016.

<https://ekşisozluk.com/ubihca--368971>. 11.10.2016.

<http://www.haberkita.com/haber/dunyada-konusulan-dil-sayisi/79983>. 10.10.2016.

Mehmet Kaplan'ın Nesillerin Ruhu Adlı Eserinde “Kültürel Milliyetçilik” Kavramı

The Concept Of “Cultural Nationalism” In The Work Of Mehmet Kaplan, The Spirit Of Generations

Yusuf TAŞKIN *
M. Özgün HARMANKAYA **

Öz:

Yazıldığı dönem fikir hayatını yansıtan “*Nesillerin Ruhu*” adlı eserde, II. Dünya Savaş’ı sonrası Rus Bolşevizmi’nin Türkiye üzerindeki etkisi ve bu etkinin kuvvetlendirdiği milliyetçilik kavramlarını ele alınmıştır. Senelerdir üzerinde durulan ve Cumhuriyet’in temel dinamiklerinden olan milliyetçilik kavramının zaman içinde farklı zümrelerce yanlış yorumlanması bu kavramı asli vazifesinden uzaklaştırmıştır. Kaplan’ın milliyetçiliğe dair fikirleri ve milliyetçilik kavramının kendisinde uyandırdığı duygular eserin özünü oluşturur. Eserde makale hacminde kırk beş denemeye yer verilmiştir.

Tarihsel dönemlerin yetiştirdiği nesillerin kendine has özgün kimlikleri vardır. Her neslin kendine ait yaşayış tarzı, dünya görüşü olduğu aşikârdır. Eserde Tanzimat Dönemi’nden kitabın yazıldığı döneme kadar Türk fikir hayatında iz bırakmış nesiller irdelenmiştir. Milliyetçilik kavramıyla ilintili olan birçok kavramı da ele alan Kaplan, özellikle aydınların milliyetçilik gerçeğini idrak etmelerini hedefler. Ayrıca Kaplan, yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal bir gerçeği olan komünizmin Türk toplumu için tehdit oluşturduğunu savunur. Kaplan’ın yetiştiriliş tarzı, aldığı eğitim, içinde bulunduğu toplum onu dini vecizeleri yok sayan bu anlayışla savaşımaya iter.

Bu çalışmanın amacı, Kaplan’ın eserde üzerinde durduğu “kültürel milliyetçilik” kavramının eğitim alanında özümsemesini, milliyetçilik kavramının eğitimle bütünleşmesini sağlamaktır. Eğitimin içinden yetişmiş bir mütefekkir olarak Kaplan’ın milliyetçiliğe bakışını ve ortaya koyduğu gerekçeleri irdelemektir. Türkiye’de hazırlanan eğitim öğretim programlarında vurgulanan milliyetçilik kavramının öğretmen adaylarına, öğretmenlere, ailelere ve devamında öğrencilere çok iyi anlatılması gerekmektedir.

Anahtar kelimeler: Milliyetçilik, kültür, nesil, görüş, Mehmet Kaplan

* Öğretmen-MEB, El-mek: y_taskin43@hotmail.com

** Öğretmen-MEB, El-mek: ozgunharmankaya@gmail.com

Abstract:

“*The Spirit of Generations*”, reflecting the mentality of its era, considers the effect of Russian Bolshevism on Türkiye and the concept of nationalism strengthening in itself after The II. World War. The concept of nationalism which is one of the core dynamics of Republic and also has been discussed during the passing years, has grown distant from itself because of the wrong interpretations of different classes of people. Kaplan’s ideas concerning nationalism and the feelings arousing in himself with the influence of nationalism constitute the core of his work. His work includes 45 essays in the manner of article.

Generations who lived in the special periods of time have got unique identities. It has been widely known that every generation has got a unique way of living and a point of view. In his work, influencing generations in Turkish literature have been analysed starting from the era of Tanzimat (the years 1839 – 1876 in Ottoman history). Kaplan, studying the other concepts concerning the concept of nationalism, especially aims intellectuals to perceive the reality of nationalism. Kaplan also claims that communism, the political and social reality of his time, is a menace to Turkish nation. The society in which Kaplan was brought up and the training he received push him to fight against the understanding ignoring religious epigrams.

The aim of this study is to assimilate the concept of “cultural nationalism”, discusses Kaplan in his work, into education and to integrate the concept of nationalism into education. As a thinker, analysing Kaplan’s view to nationalism and his grounds is also aimed here. Therefore the concept of nationalism emphasized in Turkish national syllabus has to be comprehended by teacher trainees, teachers, parents and notably by students.

Keywords: Nationalism, cultur, generation, point of view, Mehmet Kaplan.

Giriş

Milliyetçilik, uzun yıllardır dünyayı ilgilendiren ve etkileyen fikir hareketlerinin başında gelmektedir. Fransız İhtilali ile ilk somut başarısını alan milliyetçilik akımı, bu tarihten sonra daha geniş kitleleri etkilemiştir. Dil, din, ırk, vatan, millet ve kültür bağıllığı anlamına gelen milliyetçilik, Türk düşünce dünyasının son dönemine damgasını vurmuştur. Osmanlı dönemi Türk aydını, imparatorluğun son dönemlerinde benimsediği politikalarının işe yaramaması sonucu milliyetçiliği tek çare olarak görmüş ve benimsemişlerdir. Osmanlı’nın son dönemde yetiştirdiği bu aydın zümre, Cumhuriyet’in temellerini milliyetçilik düsturuyla atmışlardır.

Türkiye’nin içinde bulunduğu coğrafya ve yakın dönem Türk tarihi açıkça gösterir ki milliyetçilik, bütünleştirici ve birleştirici bir güç olarak her zaman geçerliliğini koruyacaktır. Kaplan’ın anladığı milliyetçilik kavramı, sözlük anlamından çok farklı olduğunu şu satırlar açıklar niteliktedir:

“Benim anladığım milliyetçiliğin şövalyelik, taassup ve gericilikle hiçbir alakası yoktur. Kendi milletimi sevmem ve varlığını müdafaa etmem, başka milletleri hakir görmem için bir sebep değildir. Doğru olduğuna inandığım fikirlere bağlanma taassup olmadığı gibi. İlericiliğe gelince, memleketimin en yüksek medeniyet seviyesine ulaşmasını dileyenlerden biriyim.” (Kaplan,2014:12).

Kaplan, milliyetçiliğin vücut bulduğu asıl alanın kültür sahası olması gerektiğini savunur. Kültürel yönden özgür ve milli olunursa diğer alanlarda sorunların kendiliğinden ortadan kalkacağı görüşünü savunur. Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahî Evran gibi yüksek karakterli gönül insanlarının yaşadığı dönemlerde ilmiyle topluma yol göstermiş, topluma öncülük etmişlerdir. Kapan, tarihimizin bu büyük düşünce ve gönül adamlarının örnekleriyle dolu olduğunu bilmekte, kendi dönemi ve sonraki nesillere onları örnek göstermektedir. Eserin ele alındığı dönemdeki komünizm ve dinsizlik tehlikesine karşı başlatılan savaşta, adeta o muazzam âlimlerin dine olan bağıllıklarının ve dünya görüşlerinin bir zırh olarak giyilmesini önerir.

İlmi bilgisi yönüyle oldukça hacimli bir muallim olan Kaplan'ın fikriyat bakımından beslendiği kaynaklar Şark kökenli olsa da Garp âlimlerinin çoğunu tanır ve faydalanır. Eserde verilen birçok bilimsel örnek, Kaplan'ın yelpazesinin ne denli geniş olduğunu ortaya koyuyor.

“Fransız edebiyatında Saint-Simon'un, Cardinal de Retz'in hatıraları, Montaigne'nin kendinden bahseden Denemeler'i. Jean Jacques Rousseau'nun İtiraflar'ı, Andre Gide'nin Jurnal'i dünyada meşhur eserlerdir. (Kaplan,2014:167).

Eserin isminin “Nesillerin Ruhu” olması, Kaplan'ın okuduğu bir eserlerden feyz aldığını göstermektedir. Kaplan'a isim konusunda ilham kaynağı olan bu esere dair bilgi şu şekilde belirtilmiştir:

“Avrupa'da ilk defa Montesquieu, Kanunların Ruhu adlı büyük kitabında, geniş bir malzemeye dayanarak, kanunların, tarihi, coğrafi ve içtimai şartlara göre değiştiğini ortaya koymuştur.” (Kaplan, 2014:64).

A. Nesillerin Ruhu

Milletlerin tarihinde nesiller önemli roller üstlenirler. Her nesil, kendi değerleri çerçevesinde toplumsal bir düzen kurar. Nesiller, toplumsal değişim ve dönüşümü sağlarken yaşadıkları devrin önde gelen şahsiyetlerinden daha fazla etkin rol oynarlar. Kaplan da Tanzimat'tan eserin yazıldığı döneme kadar geçen nesilleri irdeler.

“Fertlerin nasıl birbirinden ayrı duyma, düşünme ve hareket etme tarzları varsa, nesillerin de kendilerine has, önceki ve sonraki nesillerinkine benzemeyen bir duyma, düşünme ve hareket etme tarzı vardır.” (Kaplan, 2014:15).

1860-1876 yıllarında Türk düşünce hayatında isminden sıkça söz ettiren Namık Kemal ve Ziya Paşa neslinin devlet kaleminde yetiştiği bilinmektedir. Şark terbiyesi almış olan bu kuşak dindar ve tarihe bağlıdır. Kendilerinden sonra müşterek bir hastalık olan aşağılık kompleksinin bu nesilde olmadığı belirtilir. Kaplan'ın deyimiyle onlar Fransız İhtilâl' inden değil cemiyetlerin bozulmasından etkilenerek belli bir davaya yönelmişlerdir. Namık Kemal'in *“Hürriyet Kasidesi”* adlı eserinde, kendisinden önceki eserlerden farklı bir hürriyet fikri beyan eder. Kaplan hürriyet kelimesini ilk defa ferdi ve içtimai bir iman haline getiren kişinin Namık Kemal olduğunu söyler. Hürriyet fikri, tutsak milletlerin kulağına hoş gelir. Hürriyeti arzulayan toplumlarda milliyetçilik anlayışı doğal bir sonuç olarak ortaya çıkar. Abdülhak Hamit, Recaizâde Ekrem, Ahmet Mithat gibi önemli yazarların bu dönemdeki ilmi çalışmaları toplum tarafından oldukça ilgi görür(Kaplan,2014:122-123).

1895 yıllarında devletin de içinde bulunduğu kötü durumu yansıtan bir neslin doğduğunu belirten Kaplan, bu nesli karanlık ve sefaleti artıran bedbin bir nesil şeklinde yorumlar. Dönemin önde gelen aydınlarından Tevfik Fikret, bu neslin teşhirini de kendisi yapar: *“Edebiyatımız sağlam bir bünyeye malik değil! Edebiyatımız hasta!.. Tekmil şiirlerimizde, hikâyelerimizde, tasvirlerimizde bir solgunluk, bir kansızlık, bir eser-i hüzal görünüyor.”* der. Gerçi Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret'i de Türk yaşam tarzını yansıtmadığı ve yozlaşmış bir sosyal yaşam tarzı benimsediği gerekçeleriyle eleştirir.

1908'de ortaya çıkan bir diğer neslin, Cumhuriyet'e kadar siyaset ve kültür sahasında faaliyette bulunur. Bu nesli de değerlendiren Kaplan, bu devrin imparatorluğun dağılma halinin bir fotoğrafı olarak görür. Hürriyet fikri bu dönemde bir anarşiye döner. Siyasi partiler, dergiler, gazeteler ve siyasi partilerle devir adeta bir panayır havasına bürünmüştür. Kaplan, ölümü arzulayan Tevfik Fikret gibi bireysel ve dinsizliği savunan bir zümrenin karşısında; önemli tenkitleriyle öne çıkan, dindar, büyük şair Mehmet Akif'in olduğunu belirtir.

1923'ten sonra Türk tarihinin geleceğini Cumhuriyet nesli eline alır. Kaplan bu devri II. Dünya Savaşı'ndan önce “tek parti, tek şef, tek ideoloji” ve II. Dünya Savaşı'ndan sonra da “çok partili ve içtimai kaynaşma” olarak ikiye ayırır. Kaplan, bu neslin yaşama, düşünme ve duyma tarzlarında büyük

tezatlıkların olduğuna değinir. Çünkü Cumhuriyet'in ilk nesli İstibdat ve Meşrutiyet Dönemi'nde yetişmiştir. İkinci nesil ise yeni kanunların ve inkılapların ışığında yetişmiş nesilden mürekkeptir. Bu iki Cumhuriyet nesli kendi içinde tezatlıklar oluşturmıştır. Cumhuriyet devrinde yetişmiş nesilde din duygusunun yerini onun tam zıttı olan beşeriyet duygusu alır. Kaplan bu dönem neslinin duyguyu “*hayat sevgisi*” ve “*yaşam sevgisi*” gibi tabirlerle adlandırdığını belirtir. Kaplan Orhan Veli'nin :

Düşünme,

Arzu et sade,

Bak,

Böcekler de öyle yapıyor.

mısraları bu devrin hayat karşısındaki tavrı özetler nitelikte olduğunu belirtir. Sait Faik, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Cahit Sıtkı ve Orhan Veli'nin eserlerinde içgüdülerin geniş yer tuttuğu da aktarılan bir diğer önemli husustur.

Cumhuriyet neslinin teşhirinde bir diğer önemli tespit de, bu neslin “aşk” duygusunu terk edip yerine “şehvet ve çıplaklığı” koymasındır. Cumhuriyet dönemi edebiyatı incelendiğinde özellikle roman ve şiirlerde bu temanın sıkça işlendiği görülür. Aşk duygusunun kabuk değiştirerek şehvet ve çıplaklığa dönüşmesi kadının bir obje gibi görülmesine neden olur. Kaplan bu dönemde “aile” hakkında görüşlerin değiştiğini belirtir. Dönem şair ve yazarlarının bekârlık ve müşterek hayatı bir tem olarak işlemesi halkı evlilik fikrinden soğuttuğu bilinir.

Bu dönemde diğer bir cephe olarak da Necip Fazıl, Asâf Hâlet Çelebi, Selahattin Batu, Sezai Karakoç, Tarık Buğra gibi dini ve tarihi rehber edinmiş âlimlerden söz edilir. Ankara'da Hisar, Konya'da Çağrı, İstanbul'da Hareket ve Diriliş dergileri etrafında toplanan Batılı olduğu kadar milli kıymetlere değer veren genç ve modern bir edebiyatçılar neslinin varlığı Kaplan'a büyük umutlar vermektedir. Ziya Gökalp'in görüşlerine değer veren Kaplan, tıpkı Gökalp gibi milletin ruhunu kaybettiği zaman, istiklal ve vatanını kaybedeceğini savunur. Kaplan, Cumhuriyet neslinin Meşrutiyet'in yetiştirdiği mütefekkirlerden olan Ziya Gökalp gibi birini çıkaramadığını, bu yönüyle Meşrutiyet'in bile gerisinde olduğunu düşünür. (Kaplan,2014:30).

B. Milliyetçiliğin Unsurları: Dil, Din, İlim, Kültür, Coğrafya

Millet ve milliyetçilik kavramlarına eserin genelinde yer verilir. Milli devlet, milli dil, milli kültür kavramlarıyla kültür milliyetçiliği de Kaplan'ın gözüyle yorumlanır. Kaplan kaleme aldığı denemelerinde milliyetçilik ile bazı kavramları ilişkilendirir ve aralarındaki ilişkiye değinir.

“Büyük Türk milliyetçilerinin hemen hepsi düşünce sisteminde dine ön planda yer vermiştir. Namık Kemal şahsiyetinde Garplı düşüncelerle İslamlığı mezcetmişti. Onun vatan, tarih, kültür, insan ve hürriyet anlayışında din hakimdir. Abdülhak Hamid'in bütün eserlerine dinin aydınlık ve karanlığı karışır. Gökalp ‘Türkleşmek’ ve ‘Muasırlaşmak’ prensipleri ile ‘İslamlaşmak’ ı birleştirir. Mehmet Akif'in kâinat, hayat ve cemiyet görüşü dinidir. Yahya Kemal'in tarihi şiirlerinde din duygusunun yeri büyüktür.”(Kaplan,2014:55).

Cumhuriyet devrinde laisizmi dinsizlik olarak gören ve sırf eskiye dayandığı için toplumun temel dinamiği olan dine düşman kesilen sözde aydın zümreyi sert bir dille eleştirir. Türklerin göçebe hayatta dahi “Gök Tanrı” inancının vecibelerini yerine getirmedeki bağlılık inanca olan saygısını gösterir. “İslam” dinin kabulünden sonrada İslam dininin terbiyesi altında geliştiğini savunur. Türklerin Anadolu topraklarına geldiği 10. asırdan bugüne dini her zaman hayatın içinde yaşamışlardır. Anadolu'daki bin yıllık Türk tarihi de İslam diniyle yoğrularak bugünkü halini almıştır. Din Türklerin tüm sosyal sahalarında etkisini hissettirir. Hayat ve dünya görüşü, musiki, edebiyat, folklor, resim gibi hülasa buna benzer birçok alanda kendini gösterir. Cumhuriyet sonrası dini Türk toplumundan koparmaya

yönelik uygulanan politikalar ve yanlış uygulamalar Türk milletinin dinden eski dönemlerdeki gibi faydalanamamasına yol açmıştır. Kaplan da bu konuda uygulanan yanlış yöntemleri eleştirir ve bu yoldan aydınlar sayesinde geri dönülebileceğinden bahseder.

“Nitekim yanlış anlaşılan laisizm yüzünden Türkiye’de dinin ihmal edilişi millete ruhi ve içtimai bir buhran yaratmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu suretle dini terbiyeden mahrum aydınlar ulvi duygulardan uzaklaşarak tamamıyla maddi ihtirasların pençesine düşmüşler, halk ise gerçek din ile hiçbir alakası olmayan batıl inançlar batağına saplanmışlardır.” (Kaplan,2014:55-56).

İnsan bedeninin maddi unsurlardan meydana geldiği tabii bir gerçektir. Ancak o beden var olmasını sağlayan asli unsurun da ruh olduğu unutulmamalıdır. İslam dinin telkin ettiği birçok unsur Türk milletini yıllarca idare etmiştir. Dinin gerçek manasıyla bilinip yaşanılması sayesinde daha nice yıllar bizleri ayakta tutacaktır. İşte Kaplan da yeniden dinin tam manasıyla anlaşılıp sosyal hayatın düzenleyicisi olabilmesi için aydınların bu konu üzerine eğilmesini söyler.

“Ben halkın taassubunun değil aydınların düşüncesinin bizi tekrar dinin yüksek kaynağına götürebileceğine inanıyorum.”(Kaplan, 2014:58).

Din, toplumun manevi yönünü besler. Zamanıyla Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Muhyiddin İbn-i Arabi gibi İslam dininin yetiştirdiği önemli mutasavvıflar halkı maneviyatının güçlenmesini sağlamışlardır. İncelemeler gösterir ki eski kültürümüzün yarısından fazlası dini ve tasavvufi kültürün yansıması şeklindedir. Sözlener hikmetli sözlerle ruh yüceltilir, toplumun benliğindeki maneviyat zenginleştirilir. Manevi yönden yoğun saldırılara maruz kaldığımız günümüzde kültürümüzün derinliklerindeki bu zatlara kulak vermeli dini maneviyatımızın en büyük kaynağı haline getirmeliyiz.

“Yenilik kendisini her şeyden önce üslupta gösterir. Yunus ve Mevlana İslamiyet’i yeni bir şekilde yaşayarak yeni bir üslup yaratmışlardır. Akif’in üslubunun yeni olması da dini yeniden yaşamasından dolaydır. Şahsen eski üslupta, basmakalıp dini bir yazı gördüm mü okumaya lüzumlu görmüyorum. Çünkü bu, onun yazının dini yeniden yaşamadığını gösteren en açık delildir.”(Kaplan,2014:130). Evvelen beslenmek tabii gereklidir. Ancak bugünün gerçeklerine de kayıtsız kalmamak lazımdır. Düşünce, duygu ve üslubu bugünün şartlarına göre yeniden uyarlamak gerekir. Kaplan da devrinde yaşanan karmaşanın yeni bir üslup doğuracağını ve bu yeni üslupla yeni bir düzenin sağlanacağını belirtir.

Kaplan'ın milliyetçilikle ilişkilendirdiği bir diğer husus da dildir. Eğitim alanındaki aksaklıklar ve geçmiş dönem düşmanlığı dilin bozulmasına sebebiyet vermiştir. Yanlış yönetilen dil politikalar ise dili bir çıkmaza yönlendirmiştir. Kaplan yapılan dil inkılabıyla genç neslin bin yıllık Türk kültür mirasından mahrum bırakıldığını söyler. Ne yazık ki günümüzde Fuzuli'den, Baki'den, Nedim'den, Nefi'den, Şeyh Galip'ten bihaber bir nesille karşı karşıyayız. Dünya edebiyatına bir dönem yön veren bu büyük edebiyatçıların eserlerine yabancılaşmak yanlış yönetilen dil politikaların sonucudur.

“Türkiye’nin en mühim kültür davası, hiç şüphesiz, dil davasıdır. O bütün davaların başında gelir. Onu halletmedikçe, kültürle alakalı diğer meseleleri halletmeye imkân yoktur.”(Kaplan,2014:134). Kaplan, bu alanda devlet eliyle kurular bazı kurumların dil alanındaki çalışmalarını da eleştirir. Halkın asıl gereksinimlerini görmeyip hayali sevdalar peşine düşen bu kurumların yanlış uygulamalarına son vermesi gerektiğine değinir. Kaplan, Öz Türkçeciliği savunanlardan büyük kısmının tarih ve din düşmanı olduğunu söyler. Düünden bugüne taşınan, gençleri maziye ve dine yönelten bilgilerle bağının kopartılması eleştirilir. *“Osmanlıca, Türkçe, Öz Türkçe”* başlıklı yazısında Kaplan **şöyle der:**

“Atatürk’ün Türk dili ilmi bir surette tetkik için kurduğu Dil Kurumu, içinde barındırdığı birkaç hakiki âlim müstesna, filoloji ile hiçbir ilgisi olmayan birtakım heveskâr ve menfaatperestlerin elinde kalmış, onların itme kakmalarına göre, yaşayan ve gelişen yazı ve konuşma dili ortasında acayip bir gemi halini muhafaza etmiştir.” (Kaplan,2014:142-143).

Bir dilin nesilden nesle aktarılması için konuşan topluluk tarafından anlaşılması gerekir. Böyle bir ortaklığın olabilmesi ortak bir dille mümkündür. Kaplan'a göre müşterek dil, müşterek kültür ve medeniyetin mahsulüdür. İçinde yaşanan kültür ve medeniyetin çevresi, bir dilde kullanılan kelimelerin kadrosunu tayin eder. Bundan dolayı birey gibi cemiyetin de kültür ve medeniyet seviyesini anladığı ve kullandığı kelimelerin cins ve sayısından çıkarmak mümkündür. Çünkü hayat dile akseder. "Millî birlikte 'dil birliği' aslî bir rol oynar. 'Dil birliği' yine modern felsefenin başlıca temlerinden biri olan 'communication-anlaşma' olayından sosyal bir tecellisinden ibarettir." (Kaplan, 2012:100).

Kitapta milliyetçilik ile ilişkilendirilen bir diğer husus ilimdir. Kaplan'ın hayatı incelendiğinde yıllarını akademik camiada geçirmiş birisi olduğu görülür. Üniversitede sayısız ders vermiş ve ilimle hep iç içe bir hayat sürdürmüştür. Ülküsündeki milliyetçilik fikrini açıklarken de milliyetçiliğin ilimle bağlantılı olması gerektiğini savunmuştur. Milliyetçiliğin bir heyecan mevzuu olmaktan çıkarak gerçek bir ilim haline dönüşmesi gerektiği belirtir. Kaplan, kurtuluşun ve vatanın başına bela olan birçok düşüncenin ancak bu şekilde ortadan kalkabileceği fikrini taşır.

Millet kavramını oluşturan vatan kelimesi, coğrafyanın farklı adlandırılmış halidir. Aynı coğrafyada yaşayan, aynı kültür ve tarihe sahip olanlara millet adı verilir. Buradan da anlaşılacağı üzere milliyetçilik ile coğrafya direkt manada bağlantılıdır. Günümüzde üzerimizde yaşadığımız vatan toprağının gerek jeopolitik gerek siyasi konumu itibarıyla ve gerekse bu topraklar üzerinde vuku bulmuş hadiseler sebebiyle milliyetçilik fikriyle ayrı düşünülemez. Kaplan, coğrafya ve milliyetçilik üzerinde eserinde bu alanda çalışmaları bulunan Prof. Halide Edip, Ord. Prof. Ömer Celal Sarç, Ord. Prof. Ali Fuat Başgil, Prof. Hilmi Ziya Ülken gibi değerli hocaların görüşlerini de kitapta yansıtmıştır.

Sonuç:

Yaptığı tespitler ve ortaya koyduğu örneklerle "milliyetçilik" kavramını farklı bir bakış açısıyla irdeleyen Kaplan, eserinde eski ve yeni nesillerin bu kavrama bakışını da yansıtmıştır. İrdelenen düşünceler, yazıldığı dönemin (1966-1967) sorunlarının yanında günümüz sorunlarının da temelini teşkil eden sorunlara odaklanmıştır. Nesiller üzerine yerinde tespitlerde bulunan Kaplan, milliyetçilik kavramını en çok kültür kavramıyla ilişkilendirir. Milliyetçiliğin ilmi bir uğraş olması için çabalamış ve bu yönde fikir beyan etmiştir. Dünyada hiçbir nesil kendi düşüncesini ana karnından getirmemiştir. Kullanılan dilden inanılan inanca kadar hepsini sonradan edinmiştir. Kaplan da yetiştiği çevrenin tesiriyle milli bir kişiliği benimsemiş ve ömrü boyunca milli bir vatan inşası için uğraşmıştır.

Kaplan (1998) milletin dilini ve kültürünü birbirinden ayırmaksızın bir bütün olarak oluşturduğunu belirtir. Bu sürecin, akan bir nehir gibi, içinden geçtiği her topraktan bazı unsurlar alarak gelişeceği, medeni milletlerin konuşma ve yazı dilinin, karşılaştığı medeniyetlerden alınma kelime ve deyimlerle dolu olduğu bilinmelidir. Her milletin dili, milletin tarihsel süreciyle yaşadığı tarihin adeta özeti olarak görülür. Dile bu gözle bakılırsa, dilin gerçek anlamıyla idrak edileceği düşünülmektedir.

Eserde bilimsel yazıları da içermesi sebebiyle oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Dil konusunda; Öz Türkçeciliği eleştirmiş, halkın benimsediği kelimelerin Türkçe kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Turna (2015) ilim ve din münasebetine değinen Kaplan'ın, halka bu iki unsuru zıt kutuplar gibi takdim etmenin hata olduğundan hareketle aydınlarımıza görev düştüğünü belirtir. Bu esnada aydınlar da eleştiriler getirdiğini çünkü aydınların sorumlu oldukları konularda ciddiyetsiz davrandıklarını düşünür. Özellikle de aydınların kendi kültürlerini tanımada ve bu kültürün eserlerini okumada zayıf olduğu da eleştirilen hususlardandır.

İnsanın beden ve ruh birleşiminden oluştuğunu belirtmesi, onun ne aşırı maneviyatçı ne de aşırı maddiyatçı olduğu görüşünü doğurur. Kaplan, insanı oluşturan bu unsurların nesiller üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemesi ve yaşadığı dönemdeki fikir hareketleri onu bu sonuca itmiştir.

Erenoğlu(2008) Kaplan'ın kültür ve dil üzerinde özellikle durmasını, Türk kültürünün ancak Türk dilinde yaşayacağı gerçeğine dayandırmaktadır. Öne sürülen bu gerekçeye göre Kaplan, ortak ve sürekli inançların dilin içine sindiğini ve milyonlarca insanın binlerce yıl denediği hakikatlerin deposu olan dilin bizi yanıltmayacağını ifade eder.

Turna(2015) Kaplan'ı milli tarihin ve İslamiyet'in ilmi şekilde ele alınması halinde hakiki atılımın gerçekleşeceği ümidinde olan bir mütefekkir olarak görür. Bu alanda yeni yorumlara ihtiyacımız olduğunu düşünür. Yeni şekiller aranmasının bir gereklilik olduğu bir ihtiyaçtır. Yaratıcılığın durmasının insanlık ve milli tarih için kötü olduğu düşünür. Geçmiş softaca yorumlamanın mantıksal anlamda yeterli olmayacağının bilinmesi dikkat edilmesi gereken bir diğer husustur. Mevlid gibi, Akif'in yol gösterici şiirleri gibi daha nice eserlerin kaleme alınabileceği, geleneğin yeniden yorumlanmasının kültür ve sanat hayatımıza canlılık katacağını önerir.

Kuran (2009) bir sanatçının gelişmesini, düşünürün, bilim adamının yetişmesinin çok zor, karmaşık, sancılı, zahmetli bir süreci gerektirdiğini, Türk edebiyatına ve kültürüne ömrünü adayan Mehmet Kaplan'ın da böylesine zorlu ve mücadele dolu süreçle birlikte kültür adamı "Mehmet Kaplan" a dönüştüğünü ifade eder.

Milliyetçilik sadece bir millete mensup olmakla kazanılamaz. Milliyetçilik; kültür, şuur ve iradenin vücut bulmuş halidir. Doğuştan kazanılamayacak olan milliyetçilik milli kültürü, milli tarihi, dilin inceliklerini edindikçe kazanılan bir mantık edinimidir. Kültürel bir milliyetçilik hedefleniyorsa, milliyetçiliğin heyecanla ortaya çıkan bir heves olmaktan çıkartılması gerekmektedir. Bu hedefin gerçeğe ulaşabilmesi için müspet ilim milliyetçiliğin özüne yerleştirilmelidir. Samimi olamayan zihniyetlerden uzaklaşmak gerekmektedir. Hedeflenen kültürel milliyetçiliğe ulaşmanın özü ise müspet ilimi rehber edinmektir.

Kaynakça:

- Erenoğlu, D. (2008), "Mehmet Kaplan'ın Dil Üzerine Görüşleri", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36: 65-80
- KAPLAN, M. (1998). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları
- Kaplan, M. (2012). *Büyük Türkiye Rüyası*. İstanbul: Dergâh Yayınları
- Kaplan, M. (2014). *Nesillerin Ruhü*. İstanbul: Dergâh Yayınları
- Kuran, Ş. B. (2009). Mehmet Kaplan'ın Kaynakları. *Electronic Turkish Studies*, 4
- Turna, M. (2015). Mehmet Kaplan'ın Gözüyle İlim ve Eğitim Meseleleri. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 46: 56-66

Anadolu Veli Kerametlerinde Ahmet Yesevi Tesiri

Influence of Ahmet Yesevi on Anatolia Saint Miracle

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT *

Öz:

Dini efsaneler, genel efsane tasnifleri içerisinde bir grup oluşturur. *Velilerin olağanüstü hallerinin* terimsel adı olan *kerametler* ise bu grubun en yaygın alt dalıdır. Arapça'da sözlük manası olarak ahabap, arkadaş, dost anlamlarına gelen *veli* kelimesi tasavvufi bir terim olarak 'benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler ortaya koyabilen büyük insan' demektir. Bu haliyle insanüstü vasıflarla donatılmış görüntüsü veren veliler, insanların zihinlerinden geçenleri, gaybı ve gelecekte olacakları bilebilirler; aynı anda iki veya daha fazla yerde bulunabilir, tabiat kuvvetlerine hükmedip onları istedikleri gibi yönlendirebilirler. Havada uçar veya su üstünde yürüyebilirler. Ateşte yanmazlar. Az yiyecekten çok kişiyi doyurabilirler. Bir bakışta hastaları iyileştirip ölümleri diriltebilirler veya dirileri öldürebilirler. Zamansız ve mevsimsiz yiyecek temin edebilirler. Hayvan donuna girebilirler. Velilerin sahip olduklarına inanılan söz konusu bu yetenek ve olağanüstü haller tasavvuf terminolojisinde *keramet* diye adlandırılır.

Ahmet Yesevi'nin de bir tarikat kurucusu olarak bu tür kerametler gösterdiğine inanılmış, ona bağlı olarak **Cevâhirü'l Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr**'da *az yiyecekten çok kişiyi doyurma, tabiat kuvvetlerine hükmetme, anı/olanı bilme, insanın içinden geçeni bilme/uzagı görme, pamukla ateşi bir arada tutma, ateşte yanmama, tayyî mekân tayyî zaman ve hayvana çevirerek cezalandırma* motifli olmak üzere yedi menkıbe kaydedilmiştir.

Bu bildiride Ahmet Yesevi'nin kerametlerinin Anadolu'da yaşayan mahalli velilere tesiri değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: veli, keramet, efsane, menkıbe, Ahmet Yesevi

* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, TOE.Bölümü, zkaredavut@akdeniz.edu.tr.

Abstract:

Religious legends constitute a group within general legendary classifications. Miracles that are terminological name of extraordinary states of saints are most common subdivision of this group. Saint that means acquaintance, friend in Arabic as a sufistic term is great man who can reveal great things by gaining some superior qualities by way of suppression his ego in God's presence. In this way, the saints who seem equipped with superhuman qualities can know what people are pass through their minds, what will happen in the absence and in the future. They can be found in two or more places at the same time, can direct forces of nature as they wish by dominating them. They can fly in the air or walk on water. They are not burn. Saints can eat very much people's fill with very few food. At a glance, they can cure patients and resurrect deads or kill alives. They can provide timeless and seasonal food. They can take the form of animal. This talent and extraordinary circumstances that believed to have saints are called as miracle in the Sufi terminology.

It is believed that Ahmet Yesevi also shows such miracles as a founder of a sect and depending on this state, seven epic -*az yiyecekle çok kişiyi doyurma, tabiat kuvvetlerine hükmetme, anı/olanı bilme, insanın içinden geçeni bilme/uzacı görme, pamukla ateşi bir arada tutma, ateşte yanmama, tayyî mekân tayyî zaman ve hayvana çevirerek cezalandırma*- are recorded in **Cevâhirü'l Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr**.

In this report, the influence of Ahmet Yesevi's miraculous on local saints living in Anatolia will be evaluated.

Keywords: Saint, miracle, legend, epic, Ahmet Yesevi.

Dini efsaneler, genel efsane tasnifleri içerisinde bir grup oluşturur. *Velilerin olağanüstü hallerinin* terimsel adı olan *kerametler* ise bu grubun en yaygın alt dalıdır.

İslam dünyasında, yaklaşık IX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan tasavvuf düşüncesi ve olgusu İslam medeniyeti tarihindeki en büyük, en etkili ve en uzun süreli inanç ve kültür dönüşümlerinden birinin başlatır.

Tasavvuf, İslam'ın yaratanın her türlü yaratılışından ayrı ve benzersiz olduğu, Allah'ın yaratılanla hiçbir açıdan benzeşmez, bütünleşmez, kesinlikle ortak kabul etmez tekliği ilkesine karşın yaratılanın, bu arada insanın yaratanın tecellisinden, zuhurundan başka bir şey olmadığı fikrini ileri sürer. Bu doğrultuda tasavvuf, çok geçmeden, bir anlamda İslam'ın nübüvvet (peygamberlik) kurumunun izdüşümü, hatta bazı mutasavvıflarca ondan daha üstün bir merteye sayılabilecek olan *velayet* (evliyalık) teorisini geliştirir. (Ocak 2010: 229).

Arapça *velâ*, yahut *veliye* (yaklaşmak, yakın olmak) fiilinden türeyen *velî* kelimesi *ahbap, arkadaş, dost* gibi anlamlara gelmektedir. Bir tasavvuf terimi ve bizim konumuz olan keramet ehli olarak ise *veli*, 'benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım üstün vasıflar kazanarak harikulade şeyler izhar edebilen büyük insan' demektir. (Ocak 1984:1). Allah'ın sıfatlarını ve kudretini adeta onun adına kullanan, insanüstü vasıflarla donatılmış görüntüsü veren veliler, insanların zihinlerinden geçenleri, gayıpta olanı veya gelecekte olacakları bilebilir, olacağı önceden haber verebilirler; aynı anda iki veya daha fazla yerde bulunabilir, tabiat kuvvetlerine hükmedip onları istedikleri gibi yönlendirebilirler. Havada uçar veya su üstünde yürüyebilirler. Ateşte yanmazlar. Az yiyeceklerle çok kişiyi doyurabilirler. Bir bakışta hastaları iyileştirip ölümleri diriltebilirler veya dirileri öldürebilirler. Zamansız ve mevsimsiz yiyecek temin edebilirler. Hayvan donuna girebilirler. (Ocak 2011, 130). Velilerin sahip olduklarına inanılan söz konusu bu yetenek ve olağanüstü haller tasavvuf terminolojisinde *keramet* diye adlandırılır.

İslam dünyasında XI. yüzyıldan itibaren tarikatların ortaya çıkmaya başlamasıyla, tarikat kurucu velilerin gösterdiklerine inanılan tabiatüstü halleri, yani kerametlerini ihtiva eden hikâyeler teşekkül etmeye başlar. Elbette bu hikâyelerin bir kısmına peygamber mucizeleri örnek oluşturmuştur. Diğer bir kısmına da kam-şaman kerametleri olmak üzere, uzun zamandır İslam toprakları olan günümüz ülkelerdeki eski Hristiyan, Yahudi ve Budist mistiklerine ait menkabelerin kaynaklık ettiğini de söylemek mümkündür.

Arapça *nekabe* (isabet etmek, bir şeyden bahiste bulunmak yahut haber vermek) kökünden türeyen *menkabe* sözlükte, ‘övünülecek güzel iş, hareket ve davranış anlamlarına gelmektedir. (Ocak 1984: 27). Kelimenin çoğulu ise *menakıbdır*. Bir terim olarak ise; “Allah’ın Salih, takva sahibi veli kullarından zuhur eden olağanüstü hal” (Uludağ 2002: 256) olarak tarif edilmektedir.

Menkabe veya menakıb, tasavvuf tarihinde sufilerin izhar ettikleri harikulade olaylar demek olan kerametleri nakl eden küçük hikâyeler manasında tahminen IX. yüzyıldan itibaren tarikatların teşekkül etmesiyle birlikte kullanılmaya başlanmıştır. (Ocak 1984, 27). Bu gelişmeye paralel olarak da, bir velinin kerametlerini anlatan kısa hikâyeler olan menkabeler yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Menkabeler önce tasavvufi tabakat kitaplarında, sonra evliya tezkirelerinde yer almıştır. Muhtemelen de XIII. yüzyılın başlarından itibaren de tek bir velinin kerametlerini toplayan ve kendilerine *Menakıb*, *Menakıbnâme* ve bazen de *Vilayetname* adı verilen eserler yazılmaya başlanmıştır. (Ocak 2015: 25) **Bugünkü bilgilerimize göre Anadolu’da yazılan ilk menakıbnâme örneği Anadolu Selçukluları devrinde kaleme alınan *Menakıb-ı Seyyid Harun-ı Veli* ve *Menakıb-ı Sadrüddin-i Konevi*’dir (Ocak 1984: 44). Gelenek Beylikler devri ve Osmanlı devriyle devam etmiştir.**

Anadolu’da veli tipi ve kültürünün oluşmasında Ahmet Yesevi tarafından kurulan Yesevilik tarikatının mensupları ve bizzat Ahmet Yesevi’nin müritlerinin büyük etkisi olmuştur. Öyle ki ister mahalli, ister genel olsun, pek çok veli silsile olarak kendisini Ahmet Yesevi’ye bağlamaktadır. Rivayete göre 99 bin müridi olan Ahmet Yesevi’nin Anadolu’daki müritlerinden bazıları Kühül Ahbar ve Seyehatname gibi tarihi kaynaklarda isim isim sayılmaktadır: Kühül’l Ahbar’da, Hacı Bektaş Veli, Emir Çini Osman adları yer alırken, kendisinin de Yesevi soyundan geldiğini ileri süren Evliya Çelebi, Abdal Musa’yı, Geyikli Baba’yı, Horoz Dede’yi (İstanbul), Gajgaj Dede’yi (Tokat), Emir Çin Osman’ı (Yozgat), Şeyh Nusret’i (Zile), Şeyh Pir Dede’yi (Merzifon) (Aktan 1993: 13-23; Ekencikli: 115-118). Yesevi’nin Anadolu’daki müritleri arasında sayar. Burada efsanelerde adları geçen yerel velileri saymayı gerekli görmüyoruz.

Hal böyle olmakla birlikte Anadolu’daki velilik kültürünü sadece Yesevi’ye bağlamak yeterli değildir. Anadolu’daki veli tipi ve veli kerametleri incelendiği zaman bunun kaynağının İslam öncesi Türk inançlarının teşkil ettiği hemen görülecektir. Özellikle de şamanların veli tipinin ve kültürünün oluşmasına büyük tesiri olmuştur. Tasavvufun veli anlayışı şamana bir kılıf hizmeti görmüştür. Hal böyle olunca kısaca Ahmet Yesevi ve Yesevilik hakkında bilgi vermenin yararlı olacağı inancındayım.

Ahmet Yesevi XI. yüzyılda Türkistan’da yaşamış bir Türk sufisidir. Onun hakkında bizzat kendisinin yazdığı bilgi edinebileceğimiz bir kaynak maalesef mevcut değildir. Onunla ilgili bilgileri ölümünden asırlarsa sonra yazılmış tasavvuf kitapları ve menakıbnâmelerde bulabilmekteyiz. Bunlar da daha çok Nakşibendî tarikatıyla ilgili kaynaklar olduğu için Ahmet Yesevi onların bakışçılarıyla tanınmış ve tanıtılmıştır.

Orta Asya’da İslamiyet’in yayılmaya başlamasıyla birlikte, bölgede zahit ve sufiler de görülmeye başlar. Buhara ve Semerkant önemli dini ve kültürel merkez haline gelir. Yusuf Hemedani’nin halifelerinden olan Ahmet Yesevi, tasavvufla ilgili ilk eğitimini ve bilgilerini zamanın önemli bilim merkezlerinden olan Buhara’da alır. Horasan tasavvuf ekolü bir taraftan fütüvvet ve melâmet gibi kalendermeşrep tasavvuf geleneğinin, bir taraftan da Semerkant ve Buhara gibi şehirlerdeki güçlü medreselerdeki âlimlerin temsil ettiği dini kurallara sıkıca bağlı bir tasavvuf anlayışının etkisindeydi. Ahmet Yesevi’nin Buhara’dan Yesi’ye gitmesinin sebebini ve Yeseviliği değerlendiren Fuad Köprülü şöyle der:

“Ahmed Yesevi Yesi’ye yerleşerek, propagandasını daha ziyade göçebe ve köylü bozkır Türkleri arasında teksif edince, Yesevilik, ister istemez, bu muhitin şartlarına tetabuk mecburiyetinde kaldı. Bu Türkler samimi Müslüman olmakla beraber, İslamiyeti anlayışları, tabiatıyla çok sathi ve şekli idi; binaenaleyh Yesevilik bu göçebe Türk muhitinde eski Türk kabile aneneleri ile ve paganizm bakiyeleriyle karışmak mecburiyetinde kaldı. Nakşibendî anelerinde bile Ahmed Yesevi’nin zikir meclislerinde kadınlar ve erkeklerin bir arada bulundukları hakkında rivayetler vardır. Ki Türk göçebe hayatının bir zaruretidir. Yine Nakşibendi kaynakları, eski Yesevi anelerinde, sığır kurbanı, muhtelif şekillere girip uçmak, münafıkları hayvan şekline koymak gibi, kısmen Türk paganizminden ve kısmen Budizmden geldiğini bildiğimiz unsurların mevcudiyetini saklayamamaktadır....

... bir Türk sufisi tarafından halis bir Türk muhitinde kurulan bu ilk büyük Türk tarikatı, iptida Seyhun havalesinde, Taşkent civarında ve Şarki Türkistan’da kuvvetle yerleşmiş, sonra Türk dili ve kültürünün Maverâünnehir ve Harezm sahalarında kuvvetlenmesiyle müterafık olarak oralarda da ehemmiyet kazanmıştır. Seyhun vadisinden ve Harezmden bozkırlara ve Bulgar sahasına yayılan Yesevilik, galiba Moğol istilas neticesinde, Horasan, İran, Azerbaycan mıntıklarındaki Türkler arasında da mevcudiyetini gösterdikten sonra XIII. asırda Anadolu’ya girmiştir.” (Köprülü 1978: 210-215).

Bugün elimizde bizzat Ahmet Yesevi’nin kendisinin kahramanı olduğu *az yiyeceklerle çok kişiyi doyurma, tabiat kuvvetlerine hükmetme, anı/olanı bilme, insanın içinden geçeni bilme/uzacı görme, pamukla ateşi bir arada tutma, ateşte yanmama, tayyı mekân tayyı zaman ve hayvana çevirerek cezalandırma* motifli olmak üzere yedi menkıbe bulunmaktadır.

İlk menkıbede Ahmed Yesevi, Maverâünnehir bölgesinin padişahı Yesevi’nin arzusu üzerine Karaçuk dağıni ortadan kaldırmak için toplanan velilerin yanına gider. Kendisinin ortaya çıkma vaktinin belgesi olan babasından kalma bağlı sofrayı da alarak velilerin yanına varır. Sofrada bulunan tek ekmeği orada bulunan doksan dokuz bin evliya, asker ve padişaha bölüştürür. Bir ekmekle herkes doyar.

Anadolu veli kerametleri içinde örneğine en çok rastladığımız motif az yiyeceklerle çok kişiyi doyurmaktır. Daha çok mahalli velinin kendisinin kerametine inanmayan komutanı ve askerlerini az yiyeceklerle doyurması şeklinde karşımıza çıkan motifte Ahmet Yesevi, kendi yetkinliğinin belirtisi olarak babasından kalan sofranın içindeki bir ekmekle bu kerameti gerçekleştirir. Adıyaman’da Şeyh Şükrü Baba bir tabak yoğurt ve kadayıfla bütün müritlerini, Abdal Musa küçük bir kaptı pişirdiği yemekle 40 bin askeri, Abdurrahman El Erzincani üç beş kilo arpa ve üç beş balya saman ile IV. Murat’ın askerlerinin atlarını, bir kuzuyla da askerlerini (Tozlu 2014: 100, 135, 82); Ispartalı Veli Baba bir tencere yemekle askeri, bir şinik arpa, iki çuval samanla ile atları (Göde 2010: 217); Aydın Karacasu’da Şeyh Kemal de yine arpa ve samanla askerlerin atlarını, keklik etiyle yapılan bir tas çorbayla da askerleri doyurur (Efsane Derlemeleri 1975: 19-23). Van’da Seyit Fehim Arvasi ve Haydar Bey (Önay 1987: 109-110), Sivas’ta Dadaş Emmi, Samit Baba, Çoban Baba (Özen 2001: ...); Bingöl’de Şah Kızıl Deli (Duymaz 1989: 302); Erzincan’da Terzi Baba (Kara 1991: 40-41); Giresun’da Koyun Baba, Derviş Ali Baba, Şih Mustafa ve Çobana Baba (Gökdağ-Gökşen 1998: 180) az yiyeceklerle çok kişiyi doyuran velilerden bazılarıdır.

Yesevi, ikinci keramette ise Karaçuk dağının ortadan kalkması için dua ederek yağmur yağdırır; tabiat kuvvetlerine hükmederek dağı ortadan kaldırır.

Anadolu’da hakkında menkıbe anlatılan velilerden bazıları tabiat kuvvetlerine hükmetmek suretiyle kerametlerini göstermişlerdir. Yaygın olarak yağmur yağdırma, tipi dindirme ve seli durdurma şeklinde karşımıza çıkan bu motifte Yozgat’ta Şakir Efendi (Karadavut 1992: 243), Adıyaman’da Şeyh Mustafa ve Hüseyin Dede (Tozlu 2014: 155, 94), Elazığ’da ismi belirtilmeyen bir veli yağmur yağdırarak (Alptekin 1993: 31), Erzurum’da Eşo ise tipi dindirerek (Seyidoğlu 1985: 129) keramet gösterir.

Üçüncü ve dördüncü keramet tipik veli kıskançlığı sonuncunda zuhur eder. Rivayete göre Horasan erenlerinden ve zamanın meşhurlarından biri olan ve her gün uzun mesafeler boyunca uçarak gezen

Baba Maçîn, Hoca Ahmet Yesevî'yi hükümsüz kılmak ve onu şeyhlikten men etmek için yanına gelir. Hoca Ahmet Yesevî'nin emriyle müritlerinden Hâkim Atâ, Baba Maçîn'i tekkenin direğine bağlayarak beş yüz kamçı vurur. Baba Maçîn'in hiç canı yanmaz. Ardından bir kamçı daha vurduklarında sırtında bir iz çıkar ve kendisi de acı çekerek inler. Hemen şeyhe biat eder. Hoca Ahmet Yesevî, sırtında bir cinin olduğunu; her gün onu uzun mesafelere uçurduğunu, beş yüz kamçıdan sonra Baba Maçîn'i bıraktığını, son kamçının kendisine değince acı çekip ağladığını ve cinden kurtulduğunu söyler. Böylelikle Baba Maçîn'in durumu keramet göstererek bilmiş olur (Hazini 2014: 94). Aklından geçeni bilme Ürgenç'in meşhur âlimlerinden İmam Mergazi, Ahmet Yesevî'nin şeraite aykırı işler yaptığı dedikodusunu duyar. Bunun doğruluğunu anlamak için yanına dört yüz arkadaşını da alarak ezberlediği on iki bin mesele ve defterindeki sorularla onu denemeye gider. Bu durum Yesevî'ye ayan olur. Yesevî yol üstündeki müritleri vasıtasıyla Mergazi'nin sorularından iki bininin, daha o kendisine ulaşmadan, çözer. Geriye kalan bin tanesini de kendi halleder. Defterinin bembeyaz olduğunu gören Mergazi hemen orada Yesevî'ye biat eder. (Hazini 2014: 97).

Ahmet Yaşar Ocak'ın (1984: 88) 'gizli şeyler üzerinde cereyan eden keramet motifleri' grubunda değerlendirdiği akıldan geçenleri ve olanı bilme kerametinde Yozgat'ta Abdullah Efendi (Karadavut 1992: 255), Kütahya'da Şeyh Salih Efendi (Aday 2013: 276), Erzurum'da Hacı Mevlud Baba (Seyidoğlu 1985: 34-35), Konya Seydişehirli Emeş Efendi (Özdemir 1990: 233) akıldan geçenleri bilmek suretiyle keramet gösteren mahalli velilerdendir.

Ahmet Yesevî, kendi zikir meclislerinde kadın ve erkeklerin şeriata aykırı şekilde, perde olmaksızın, bir araya gelip zikir çektikleri şeklinde yayılın haberlere karşılık olmak üzere, 'kadın ve erkeğin başka amaçları olmaksızın bir mecliste bir araya gelip Allah'ı zikretmelerinde bir kötülük olmayacağını' anlatmak için bir hokkanın içine pamukla ateşi koyar ve müridi Celal Ata'ya verip Horasan ve Maverâünnehir ülkesine gönderir. Buradaki âlimler ve veliler ateşle pamuğu yan yana görünce Yesevî'ye haksızlık ettiklerini anlarlar. (Hazini 2014: 97).

Ahmet Yesevî, kendisine atılan iftiraya karşı eşyalar üzerinden gösterdiği kerametle rakiplerini yener. Ateş ve pamuğun yan yana bulunması veya nefsin hâkim olma kerameti biri dağda, biri şehirde yaşayan Ali Baba ile Hasan Dede adlarındaki iki veliye bağlı olarak anlatılan meşhur bir efsanedir (Sakaoğlu 1973: 121). Niğde'de Horasan Erenleri (Sönmez 1994: 326-327), Amasya'da Serçoban (Kavcar-Yardımcı 1990: 85-90, 105-16), Kütahya'da Sarı İsmail (Aday 2013: 271) ve Isparta'da Hasan Dede ve Ali Dede (Göde 2010: 252) bu türden kerametleri olan velilerdendir.

Ateşte yanmama ve ateşi suya çevirme de Yesevî'nin gösterdiği kerametler arasındadır. Yeraltındaki mabedinde Yesevî'nin yakıcı sözleriyle öyle bir sıcaklık oluşur ki orada bulunanları ateş basar, dayanamaz olurlar. Hâkim Ata'dan su bulması istenir. Kalkıp su bulmaya gideceği anda kulağına su sesi gelir. Şaşırarak arkasına baktığında meclisin ortasından fırın ve hamam ateşi gibi bir ateşin meclisi sardığını ve içerdeki de kebab gibi yandıklarını görür. Bu durum karşısında kendinden geçmişken Ahmed Yesevî'nin elinde bir kadehle ortaya çıktığını, bu kadehi ateşe daldırıp hazırda bulunanlara içirdiğini görür. Hâkim Ata da bu kadehten içince baldan tatlı ve kardan soğuk olduğunu görmüş. Kadehten içenlerin susuzlukları gider. Şeyh elini ateşin üzerine koyduğunda ateş kaybolmuş, meclistekiler de helak olma korkusundan kurtulmuşlar (Hazini 2014: 102).

Yesevî'nin diğer bir kerameti de efsanelerde sık sık örneğini gördüğümüz aynı anda birden fazla yerde bulunmadır. Yesevî münzevi olup yeraltına çekilince, Kazan Han şeyhin Cuma namazı için halvetten çıkıp camiye gelmesi gerektiğini düşünerek şeyhin halifelerinden Sûfî Muhammed Danişmend Zernûkî'ye bu haberi iletmesi için şeyhe gönderir. O gün Cumadır ve salâ okunmaktadır. Şeyh 'ey Sufî, bana yapış Cuma namazına gidelim' der. Duvarlar yarılr, birden kendilerini bir camide saflar arasında bulurlar. Şaşkınlık ve hayranlık içinde kalan sufi Şeyhe yapışmayı bırakır ve Şeyh anında kaybolur. Yedi defa camiden çıkıp şeyhi arayın sufi, nihayet kayyımın yardımıyla Mısır'daki Ezher camisinde olduğunu, sırtına yapışarak geldiği kişinin her Cuma buraya geldiğini. Eğer onun sırtına

tekrar yapışamazsa vatanına asla dönemeyeceğini öğrenir. Bir hafta orada kalır. Şeyhi gelince tekrar sırtına yapışarak Şeyhin yeraltındaki halvethanesine döner. Sufi, yaşadıklarını gidip Kazan Han'a anlatır.

Anadolu-Türk efsaneleri içinde daha çok 'sadık hizmetkâr' tipindeki velinin olağanüstülüklerinde yer alan tayyi mekân tayyi zaman motifinin yaygın temel sebebi hacdaki ağaya yiyecek götürmedir. Anadolu'da bunun belki binlerce örneğine rastlamak mümkündür. Bunun dışında savaş esnasında orduya, ayrıca darda kalana kişilere de yardım etme bu motifle gerçekleştirilmektedir. Diğer önemli sebep ise velinin beklenen veya bulunması gereken yerde bulunmaması üzerine kendisi için yapılan dedikoduyu boşa çıkarma amacıyla, daha mutsal kabul edilen mekânlarda ibadet etmesidir. Nitekim Ahmet Yesevi'de böyle bir durum söz konusudur. Ahmet Yesevi Cuma namazlarını Yesi'de değil de Mısır'da El Ehzer Camiinde kılar. İzmir'in Bayındır ilçesinde esnaflık yapan Esnaf Dede, namaz vakti camiye gitmez. Zorla camiye getirilmek istenirse de Esnaf Dede kendisini götürmeye gelenlerle birlikte Mekke'ye gidip namazı orada kılarlar (Kavcar-Yardımcı 1990: 218). Tam Baba kendisiyle alay eden adamı da yanına alarak olağanüstü bir süratle Abdurrahman Gazi Türbesine gelir (Alptekin 1993: 65-66). Isparta'da Hacı Aziz (Göde 2010: 216), Malatya'da Keşşaf Hoca, Kara Baba; Ömer Baba, Kul İbrahim (Yağbasan 1991: 43; Oymak 2013: 69, 148), Yozgat'ta Koca Fakı (Karadavut 1992: 251), Niğde'de de Muammer Dede (Sönmez 1994: 361), Tunceli'de Munzur Baba, Gaziantep'te Şeyh Bilecen (Sakaoğlu 1976: 126-130) gibi mahalli veliler olağanüstü hız gerektiren süratleriyle veya mekândan ve zamandan arınmış olarak aynı anda farklı mekânlarda görülebilen velilerdendir.

Ahmet Yesevi'nin son kerameti kendisine iftira edenleri hayvan şekline sokarak cezalandırmaktır. Şeyhi kıskanan Suri halkı, hırsızlık iftirasıyla onu yenmek için parçaladıkları bir sığırı şeyhin tekkesine bırakırlar. Sabahleyin de gelip tekkeyi aramak isterler. Yesevi 'girin itler, girin köpekler' diyerek onları içeri alır. İçeri girenler köpeğe dönüşerek içerdeki parçalanmış sığıra yapışırlar. Arkadaşlarının yalvarması üzerine Yesevi onları affeder, insan şekline tekrar dönerler; fakat iftira ettikleri için kuyrukları kalır (Hazini 2014: 106).

Biz burada Anadolu veli kerametlerinde Ahmet Yesevi tesirini gösterirken daha çok dar bölgede bilinen mahalli velileri esas aldık. Türkiye genelinde bilinen ve de Yesevi'nin müritleri olduğuna inanılan Hacı Bektaş Veli, Kaygusuz Abdal, Geyikli Baba, Emir Çini Osman gibi genel velileri buraya dâhil etmedik.

Veliler, kendilerine inanmayanlara, iftira edenlere veya kendi kutsal mekânlarına zarar verenleri başlarına felaket getirmek, bir organından yoksun bırakmak, yere gömmek, oturdukları yerleri yok etmek, hayvan şekline getirmek gibi çeşitli şekillerde cezalandırırlar. Ahmet Yesevi de kendisine iftira edenleri köpek şekline sokarak cezalandırmıştı. Erzincan'da Terzi Baba (Kara 1993: 54), kendilerine inanmayanları veya iftira edenleri cezalandırmak suretiyle keramet gösterirler.

Sonuç:

Ahmet Yesevi'nin, müritlerinin ve Yesevilik tarikatının Türklerin İslam anlayışı üzerinde şekillendirici büyük bir etkisinin olduğu kabul edilmektedir. Buna bağlı olarak çeşitli kaynaklardan beslenerek ortaya çıkan ister yerel, isterse genel olsun, Anadolu veli kerametlerinde de adı geçen şeyhin etkisini görmek mümkündür. Ahmet Yesevi adına anlatılan kerametlerin hepsini Anadolu'da aynı derece yaygın bir şekilde tespit edemedik. Az yiyeceklerle çok kişiyi doyurma, tayı zaman tayı mekân her bölgede yaygınken, hayvan şekline sokarak cezalandırma ancak bir iki yerde karşımıza çıktı.

Kaynakça:

Aday, Erdal, *Kütahya İli Türbe ve Yatırları Etrafında Oluşan İnanç ve Uygulamalar*. Balıkesir: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.

Aktan, Ali. “Kühü'l-ahbar’a Göre Hoca Ahmed Yesevi ve Anadolu’daki Halifeleri” *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayıs 1993)*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1993.

Alptekin, Ali Berat, *Fırat Havzası Efsaneleri (Metinler)*. Antakya: 1993.

Duymaz, Ali, *Bingöl Efsaneleri (İnceleme-Metinler)*. Elazığ: (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1989.

Efsane Derlemeleri. İstanbul: Köy Öğretmenleri ile Haberleşme ve Yardımlaşma Derneği, 1975.

Efsanelerimiz (İnönü Üniversitesi Efsane Derleme Yarışması). (haz. C. Kavcar-M. Yardımcı). Malatya: [ty].

Ekencikli, Mustafa. “Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nde Yesevilik”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayıs 1993)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1993.

Göde, Halil Altay, *Isparta Efsaneleri*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2010.

Gökşen, Cengiz, *Giresun Efsaneleri*. Trabzon: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Hazini, *Cevahirü'l-Ebrar min Emvac-ı Bihâr*. Haz. Cihan Okuyucu-Mücahit Kaçar. İstanbul, Büyüünay Yayınları, 2014.

Kara, Ruhi, *Erzincan Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Erzincan Sosyal Dayanışma Vakfı Yayınları, 1993.

Karadavut, Zekeriya, *Yozgat Efsaneleri (İnceleme-Metin)*. Konya: Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, 1995.

Köprülü, M. Fuad. “Ahmed Yesevi”. *İslam Ansiklopedisi* 1. Cilt: İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978.

Ocak, A. Yaşar, *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Ocak, A. Yaşar, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1984.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.

Oymak, İskender, *Malatya Ziyaret Kültürü ve Ziyaret Yerleri*. Malatya: Malatya Valiliği Malatya Kitaplığı Yayınları, 2013.

Önay, Yılmaz, *Van Folklorunda Yatırlar ve Yatırlara Bağlı Olarak Anlatılan Menkıbeler*. Van: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1987.

Özdemir, Hasan, *Konya Veliler*. Konya 1990.

Sakaoğlu, Saim, *101 Anadolu Efsanesi*. İstanbul: Damla Yayınları, 1976.

Sakaoğlu, Saim, *Efsane Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları, 1999.

Seyidoğlu, Bilge, *Erzurum Efsaneleri (Erzurum’da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1985.

Tozlu, Necdet, *Adıyaman Efsaneleri*. Erzincan: Adıyaman Belediyesi Yayınları, 2014.

Ahmet Yesevi

Hayatı: Çimkent yakınlarındaki Sayram'da dünyaya gelmiştir. Dini eğitimini tamamladıktan sonra Yesi (Türkistan)'ye dönmüştür. Buhara'ya gidip Yusuf Hemadani'ye intisap etti. 1166-1167'de öldü

Eserleri:

Hazini: Cevhirü'l-Ebrar min Emvac-ı Bihar (İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler)

Значения Кровного Родства “Отец” И Формы Их Выражении На Материале Кыргызского И Узбекского Языков

Values Of Blood Relation « Father» And Forms Their Expression» On Material Of Kirghiz And Uzbek Languages

Mashrabov A.A.

Annotation

In given to the theme values are studied expressed by the term of blood relation “ father” and forms their expression” of one of organic layers of vocabulary of kirghiz and Uzbek languages in a comparable-comparative plan. At a study given problems are applied original method of ономазиологического character in that there is an analysis of language facts directed from values to their forms. Values and expressions of term of blood relation “ are exposed father” in turkic languages and their genetic community and genetic variety. Considered signs (сема) of terms of kirghiz and Uzbek languages of “blood relation” with dividing of semantics by two groups: 1) with a value “Blood relation”, 2) with a value “Unblooded cognation”. In semantics of the first group of term of father (ата // ота) his next values are included: a 1) “native father”, “ dad”; 2) “ grandfather”, “ grand-dad”; 3) “ uncle”, “elder brother of father, sometimes and mothers”. To the values of semantics of the second group of term of father (ата // ота) behave: a 1) “ father-in-law”, “ father-in-law”, 2) the “adopted father”, 3) “ stepfather”, 4) “ tutor”, 5) “ founder”, 6) “form of address to the elderly men” and other.

Значение «отец» в тюркских языках передается посредством лексических единиц, имеющих иногда генетическую общность, иногда генетическую разновидность. В словаре Э.В.Севортыяна (далее в сокращенном виде – ЭСТЯ) зафиксированы два слова – ата и акка со значением «отец». В данном источнике отмечается многозначность и многофункциональность этих слов. Например, ата имеет значения: 1) «отец», «папа», 2) «дед по отцу», 3) «дядя», 4) «старший брат», 5) «самец», 6) «свекор», «тесть», 7) «крестный отец». Все эти значения термина ата относятся к мужскому полу. В термине ата выражены значения, относящиеся и к женскому полу, «тетя», «старшая сестра». Но следует отметить, что центральные (гегемонные) значения в

* The Kyrgyz Republic Assistant Professor, BATGU

семантической структуре лексемы ата в основном связаны с патриархальным уклоном – старший в роду или в семье, т.е. «отец» - «дед»¹.

Многofункциональность общетюркского слова ата наблюдается в его употреблении в качестве формы знака уважения при обращении к пожилым мужчинам и выполняет функцию вежливости. Кроме этого, в отдельных диалектах некоторых тюркских языков, например, туркменского, слово ата употребляется в качестве формы обращения к лицам женского пола, называет женщину более старшего возраста².

В свою очередь, и форма akka имеет ряд значений, среди которых господствующим является значение «отец». Данная лексема употребляется в значении мужского и женского полов безразлично. В круг значений мужского пола akka входят следующие: 1) «отец», «родитель», «папа»; 2) «старший брат», «старший родственник», «пожилой мужчина», «старший по годам», «постаревший»; 3) «дед», «дедушка», «дед со стороны отца», «брат деда по отцу»; 4) «дядя».

К значениям по женскому полу входят: 1) «старшая сестра»; 2) «старшая сестра мужа и жены»³.

Многofункциональность термина akka определяется в следующем: во-первых, он обозначает родственные отношения между людьми; во-вторых, является почтительной, вежливой формой обращения к старшим мужчинам; в-третьих, прибавляется к мужским именам собственным при почтительном его упоминании. Э.В.Севортян справедливо отмечает, что состав значений akka одинаково распространен почти во всех тюркских языках, господствующим среди них является идея старшего в семейно-родственных отношениях⁴.

В Древнетюркском словаре (далее ДТС) значение «отец» передавалось через слова ата, вава (баба), дада, дан (канг)⁵; из них ата, дада встречаются и в словаре М.Кашгарского «Девону лугат ит турк» (далее ДЛТ). Кроме этого, в ДЛТ зафиксированы и другие термины со значением «отец», например аба, *hama*⁶. Данные Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков (далее ССТМЯ) свидетельствуют о том, что в тунгусо-маньчжурских языках употреблены фонетические формы ама, ама: а, мам х ма (мэмэ + ама), которые имеют значение «отец»⁷.

В современном кыргызском языке, как свидетельствуют данные «Кыргызско-русского словаря» (КРС), значение «отец» передается посредством термина ата, аке // эке. В данном источнике неправильно отмечается, что в некоторых случаях для выражения значения «отец» употребляется и русское слово «папа» - «Папаң келдиби? – Твой папа пришел?»⁸.

При помощи термина ата образуется ряд сложных слов со значением «близкое кровное родство». В таких случаях в качестве равноправных словообразующих компонентов выступают слова чон, тай, тен, жети, аяш: чон ата «дед по отцовской линии», тай ата «дед по материнской линии», тен ата «равный по происхождению, по предкам», жети ата «семь прямых предков по мужской линии». Слово аяш ата имеет значение «некровное родство», оно обозначает «друг отца»⁹.

1 См.Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские основы на гласные.-М., Наука,1977.-с.121.

2 См.Севортян Э.В. Указ.р., -с.121.

3 См.Севортян Э.В. Указ.р.,-с.121.

4 См.Севортян Э.В. Указ.р.,-с.121.

5 См.Древнетюркский словарь.-Л.:Наука, 1969,-с.65,76,160,419.

6 См.Девони лугат ит турк. Индекс.Т.,1966, -с.10, 318.

7 См.Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т.1.-Л.:1975,-с.34,56.

8 См. Кыргызско-русский словарь.-М.,1965, с.606.

9 См. Там же. -с.77,88.

Значение «отец» в узбекском языке выражается терминами *ота*, *дада*, *падар*¹⁰. В классическом литературном языке встречаются и слова *аб*, *жазира*¹¹, *волид*¹², которые имеют значение «отец». В отдельных диалектах узбекского языка значение «отец» выражается и через формы *ота*, *ада*¹³. О формах *ата* И.Исмоилов отмечает следующее: «...в современных тюркских языках форма *ата* сохраняется в качестве термина родства, другая же ее форма – форма *ота* развивается в значении *отец*»¹⁴. В узбекском литературном языке фонетический вариант *ота* является основным по отношению к другим фонетическим, а также лексическим ее вариантам. В этом отношении *ота* соответствует кыргызскому эквиваленту *ата*; *узбек.ота* и *кырг. ата* являются доминантами по отношению к другим членам синонимического ряда со значением «отец». Сходство между кыргызскими и узбекскими эквивалентами *ата* // *отаз* заключается в том, что оба они употребляются и в значении «кровного родства». Кроме того, выполняют функцию формы почтительного обращения к лицам пожилого возраста мужчин как знак уважения.

По признаку «кровного родства» семантика термина *ата* // *ота* делится на две группы: 1) *ата* // *ота* со значением «кровного родства», 2) *ата* // *ота* со значением «некровного родства». В семантике первой группы термина *ата* // *ота* входят следующие его значения: 1) «родной отец», «папа»; 2) «дед», «дедушка»; 3) «дядя», «старший брат отца, иногда и матери». К значениям семантики второй группы термина *ата* // *ота* относятся: 1) «тесть», «свекор», 2) «названный отец», 3) «отчим», 4) «наставник», 5) «основатель», 6) «форма обращения к пожилым мужчинам» и др. Слово-термин *ата* // *ота* со значением «отец» входит в супплетивно-гетеронимическую связь с другими словами-терминами, имеющими значения кровного родства, и образует своеобразные функционально-семантические микросистемы *кырг. ата – баба* // *узб. ота – бобо*, *ата* // *бала* = *ота* // *бола*, *ата – эне* = *ота – она*.

Гетеронимические отношения возникают при парадигматической связи разнокоренных единиц, различных по морфемно-семантической структуре. Гетеронимическое отношение - «это свойство разнокоренных единиц вступать в системные отношения непосредственно на основе взаимообусловленности категориального и дифференциальных признаков – целесообразно назвать гетеронимией...», поскольку данный термин лучше отражает специфику таких коррелятов – их «разноименность». Свойство разнокоренных единиц вступать в системные отношения непосредственно через их соотносительность с регулярными рядами однородных единиц – целесообразно называть супплетивизмом (морфологический супплетивизм как разновидность проявляется в корреляции морфем), так как данный термин подчеркивает способность разнокоренных коррелятов «дополнять» друг друга по образцу однокоренных коррелятов¹⁵. Основываясь на это определение, можно полагать, что термины родства в тюркских языках связываются друг с другом гетеронимическими отношениями. В частности, *кырг. ата* «отец» имеет гетеронимическую связь со словами *баба* «дед» *ата-баба*, досл. «отец-дед»), *эне* «мать» (*ата-эне* «отец-мать»), *бала* «дитя» (*ата-бала* «отец-дитя»). Термин *бала* семантически безразличен по отношению к естественному роду под давлением нейтрализации мужского и женского полов. Кроме этого, *ата* «отец» имеет функционально-семантическую связь со словами *аба* // *аммаки* «дядя по отцовской линии», *эже* // *амма* «тетя по отцовской линии».

Функционально-семантические микросистемы, одними из гетеронимических их членов являются термины родства *чон ата* // *бобо* «дед», *эне* // *она* «мать», *бала* // *бола* «дитя», имеют обобщающие (категориальные) значения. Эти значения носят характер гиперонимов по отношению к членам данных функционально-семантических микросистем. Члены

10 Узбек тилининг изокли лугати.-М.:1980. Т.1-с.205. 547, 566.

11 См. Узбек классик адабиети асарлари учун кискача лугат.Т., 1953,-с.9,105.

12 См.Новойи асарлари лугати.Т.:1972,-с.176.

13 Ишаев А. Коракалпогистондаги узбек шевалари.Т.:Фан,1977,-с.176.

14 См.Исмоилов И.Туркий тилларда кавм-кариндошлик терминлари.Т.:Фан, 1966,-с.150.

15 См.Конецкая В.Г.Супплетивизм в германских языках.-М.:Наука,1973,-с.15.

определенной функционально-семантической микросистемы являются гипонимами. Гипоним как своеобразное лингвистическое понятие входит в состав понятия гиперонима. При гипонимогиперонимических отношениях реализуются родо-видовые отношения. О характере гипонимов и гиперонимов А.А.Новиков пишет следующее: «Гипонимия характеризуется привативными оппозициями единиц, включенных дистрибуцией, совместимыми подчиненными понятиями ..., лексическая единица слон выступает как гипоним по отношению к животным, тюльпан – по отношению как цветок, день – по отношению к суткам и т.д. Наоборот, с точки зрения обратного отношения (супердинации), животное, цветок, сутки будут выступать как гиперонимы по отношению к соответствующим словам.

Гипонимы, подчиненные логически одному и тому же гиперониму, выступают по отношению друг к другу как согипонимы : слон, лев, тигр, барс ... (животное), тюльпан, роза, астра ... (цветок), день, ночь, утро, вечер... (сутки) и т.п. Это отношение эквивалентно противопоставленным единицам»¹⁶. Данное определение о гипонимических отношениях вполне характерно и для терминов родства изучаемых нами языков. При участии термина родства ата // отасо значением «отец» в кыргызском и узбекском языках образуется ряд функционально-семантических микросистем, между членами которых имеются родо-видовые отношения, которые носят гипонимический характер. Например, при помощи терминов родства ата // ота и эне // она образуется логико-семантическая микропарадигма (гиперонимическая микросистема) со значением «родители». Членами данной логико-семантической микропарадигмы являются гипонимы ата // ота «отец» и эне // она «мать». Гипоним атак в кыргызском языке вместе с гипонимами баба «дед» образует функционально-семантическую микросистему ата-бабалар со значением «предки», с гипонимами бала «дети» – функционально-семантическую микросистему ата-бала со значением «совокупность».

Во многих случаях гипонимы (ата, бала и др.) совпадают с так называемыми гетеронимами. Гетероним имеет отношение к понятию гетеронимии. Гетеронимия – это «свойство» разнокоренных единиц, которые вступают в системные отношения непосредственно на основе взаимообусловленности категориального и дифференциальных признаков.

В функционально-семантических микросистемах терминов родства кырг. ата-баба «отец-дед», ата-эне «отец-мать», ата-бала «отец-дитя» - «дитя» гипонимические их члены соответствуют гетеронимам. Между терминами ата и баба, ата и эне, ата и бала имеются и гетеронимические отношения.

В таких случаях члены функционально-семантических микросистем совмещают в себе характеры гипонимов и гетеронимов, где наблюдается функционально-семантический синкретизм терминов родства. В свою очередь, можно сказать, что гипоним и гетероним – разные явления лингвистического плана. Как выше было сказано, гипонимы были связаны с понятием гиперонима и гиперонимических отношений, а гетероним – с понятием гетеронимии и гетеронимических отношений. Гетеронимы и их отношения основываются на устойчивой ассоциативной связи членов функционально-семантических микросистем. В отличие от гетеронимов и их отношений, гипонимы и их отношения не основываются на такой связи. В гипонимических отношениях не всегда имеется устойчивое ассоциативное отношение. Гипонимические отношения функционируют между членами логико-семантических микросистем терминов родства ота и амаки («отец и дядя по отцовской линии», в кырг. ата и аба), ота и амма («отец и тетя по отцовской линии», в кырг. ата и эже). В этих микросистемах члены их парадигмы не всегда устойчиво ассоциируют друг с другом. Между терминами «ота» и «амаки» (ата и аба) «отец и дядя по отцу», ота и амма (ата и эже) «отец и тетя по матери» наличествуют отношения кровного родства, чем отличаются от членов парадигмы функционально-семантических микросистем терминов ота и хола (ата и тай аке) «отец и тетя по материнской

16 См.Новиков А.А. Семантика русского языка.-М.:Высшая школа,1982,-с.241.

линии», ота и тога (ата и тай аке) «отец и дядя по материнской линии». Наличие функционально-семантических микросистем терминов родства ота – хола (атаи тай эже), отаи тога (ата и тай аке) определяется по отношению к детям и племянникам. У детей имеются кровные родства и с отцами (непосредственно), дядями, тетями по материнской линии. Различными являются родственные отношения между функционально-семантическими микросистемами терминов ота – бола (ата-бала) «отец» и «дитя», бола – амаки (бала-аба) «дитя» и «дядя». Родственное отношение между членами первой функционально-семантической микросистемы – непосредственное, прямое, а второй функционально-семантической микросистемы – опосредствованное. Родственность между бола (бала) и амаки (аба), а также бола и амма (бала и эже) определяется по отношению к отцу детей. Следует отметить, что в одном лице может совпадать ряд родственных отношений: одно и то же лицо является отцом по отношению к родным детям, дядей по отношению к племянникам отцовской и материнской линии, дедом по отношению к родным внукам, если они имеются, мужем по отношению к своей жене, братом по отношению к другим братьям и сестрам, зятем по отношению к родителям жены и ее родственникам, сыном по отношению к родителям, внуком по отношению к своим дедам и бабушкам, племянником по отношению к родным дядям и тетям, свояком по отношению к женам родных братьев и к мужьям родных сестер и т.д. Разные родственные связи по отношению к одному и тому же лицу еще могут продолжаться.

Подобная семантическая характеристика кровных и некровных родственных отношений свойственна для всех членов парадигмы функционально-семантических микросистем терминов родства. Исходя из таких особенностей терминов родства, в источниках справедливо отмечается, что общим для терминов родства является то, что все они выражают отношение. Отношение – есть способ сравнения или рассмотрения двух вещей вместе и присвоения имени на основании этого сравнения одной или обеим, иногда самому отношению. Слова, выражающие отношение, называются относительными словами. Относительные слова, помимо того, что они имеют очевидный признак отношения, как бы объясняют друг друга и способны существовать только вместе. Термины родства представляют собой разновидность относительных слов¹⁷.

Относительность терминов родства характеризуется тем, что она обозначает обоюдные, двусторонние (далее многосторонние) родственные отношения между людьми. Эта обоюдность и двусторонность терминов родства помогает точному определению функционально-семантических их микросистем как своеобразной функционально-семантической микросистемы; члены вышеприведенных рядов (у которых в качестве одного из членов выступает термин ата(ота) «отец») объединяются по общей категориальной семе «кровное родство». Между членами парадигматических рядов каждой из функционально-семантических микросистем существуют и дифференциальные семы (признаки). Например, в микросистеме кырг. ата – чоната (ота – бобо) три дифференциальных признака: степень возраста, характер родства, социальное положение; в микросистеме ата-эне (ота-она) три: естественный род, степень родства, социальное положение; в микросистеме ата-бала (ота-бола) три: степень возраста, естественный род (если бала // бола является дочкой), социальное положение.

Своеобразные дифференциальные признаки свойственны и членам парадигм функционально-семантических микросистем терминов родства ата-аба // ага (ота-амаки) «отец и дядя по отцовской линии», ата-эже (ота-амма) «отец и тетя по отцовской линии». Например, у членов парадигмы функционально-семантической микросистемы ата - аба // ага (ота-амма) два дифференциальных признака: степень возраста, социальное положение; у членов парадигмы функционально-семантической микросистемы ата – эже (ата-амма) три: естественный род, степень возраста, социальное положение.

17 Джафаров Г.Г. Терминов родства в семантической системе и грамматической структуре языка // Советская тюркология. 1974. №3, -с. 19.

Доминантами синонимического ряда термина родства со значением «отец» в кыргызском языке (ата-аке) являются «ата», в узбекском языке (ота-дада-падар) - «ота». В словаре терминов родства узбекских говоров¹⁸ отмечается, что значение «отец» передается посредством слова ака, «старший брат».

Слово кырг. ата, узбек. ота, как было сказано выше, вместе с другими словами родства составляет определенные парадигматические ряды функционально-семантических микросистем (ФСМС): 1) гиперо-гетеронимическая микросистема: ата-эне // ота-она со значением «родители», ата-чон ата // ота-бобо со значением «предки», ата-бала // ота-бола со значением «совокупность»; 2) гиперонимо-гипонимическая микросистема: ата-аба // ота-амаки «отец» - «дядя по линии отца», ата-эже // ота-амма «отец» - «тетя по линии отца». В этих ФСМС, составные их компоненты имеют общую интегральную сему – сему «кровного родства» и одновременно различаются друг от друга по отношению к разным, свойственным каждому отдельно, дифференциальным семам. Например, в ФСМС ата - аке // ота-она три дифференциальные семы: некровное родство, естественный род, социальное положение (эне // она «мать» подчиняется ата // ота «отец»); в ФСМС ата – чон ата // ота – бобо тоже три дифференциальные семы: степень возраста, разный хронологический срез, родственные отношения (см. таблицу № 1, 1-7 кл.).

18 См. Ишаев А. Коракалпокистондоги узбек шевалари. Тошкент: Фан, 1977, -с. 176.

Таблица № 1

№	з н а ч е н и я ФСМС	формы выражения		признаки семантических структур компонентов ФСМС	
		в кырг.яз	в узбек.яз.	общие признаки	различительные признаки
1.	“отец” и “дед”	ата – чоната	ота-бобо	естественный род, родитель	степень возраста, степень и характер родства
2.	“отец” и “ба- бушка”	ата- чо,эне	ота-буви	родитель	естественный род, степень возраста, степень и характер родства
3.	“отец” и “мать”	ата-эне	ота-она	родитель	естественный род, социальное положение
4.	“отец” и “дядя”	а т а - а г а аба	ота-амаки	естественный род	степень возраста, степень и характер родства
5.	“отец” и “тетя”	ата-эже	ота-амма	к р о в н ы й родственник	естественный род, степень возраста, степень и характер родства
6.	“отец” и “сын”	ата-уул	ота-угил	естественный род, кровное родство	степень возраста, социальное положение
7.	«отец» и «дитя»: а) отец- мальчик	ата-уул	о т а - угил(ча)	естественный род, кровное родство	степень возраста, социальное положение
	б) отец- дочь	ата-кыз	ота-киз	кровное родство	степень возраста, социальное положение, естественный род

Теперь несколько слов об этимологии термина родства ата// ота «отец».

Мы присоединяемся к мнениям ученых о том, что тюрк. ата с разными фонетическими вариантами тесно связан с общенародным термином родства *tata* (ср. в говорах узбек.языка – ота, ата, ада, дада, *tama* и др.). О происхождении и об этимологическом значении *tata* «отец» М.М.Гухман пишет, что и тата является наиболее древним термином родства, который предшествовал появлению известного праиндоевропейского *pitar* (в тадж. падар – А.А.). В связи с этим *pitar* как производное от корня ра «охранять»¹⁹.

Можно полагать, что внутренняя форма общетюркского термина родства ата и другие его фонетические варианты имеют тесную связь со значением «охранять», что экстралингвистически соответствует значениям мужского пола в качестве отца названий людей и животного мира.

19 См.Гухман А.А. Доиндоевропейские термины родства в германских языках. // Памяти академика Н.Я.Мара. –М.-Л., 1939, -с. 98-99.

Использованные литературы:

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские основы на гласные. - М., Наука, 1977.-с.121.

Древнетюркский словарь. - Л.: Наука, 1969,-с.65,76,160,419.

Девони лугат ит турк. Индекс. Т.,1966, -с.10, 318.

Сравнительный словарь тунгусо-манжурских языков. Т.1.-Л.:1975,-с.34,56.

Кыргызско-русский словарь. - М.,1965, с.606.

Узбек тилининг изокли лугати.-М.:1980. Т.1-с.205. 547, 566.

Узбек классик адабиети ассарлари учун кискача лугат.Т., 1953,-с.9,105.

Новойи асарлари лугати.Т.:1972,-с.176.

Ишаев А. Коракалпогистондаги узбек шевалари.Т.:Фан,1977,-с.176.

Исмоилов И. Туркий тилларда кавм-кариндошлик терминлари.Т.: Фан, 1966,-с.150.

Конечкая В.Г.Супплетивизм в германских языках. - М.: Наука,1973,-с.15.

Новиков А.А. Семантика русского языка. - М.: Высшая высшая школа,1982,-с.241.

Джафаров Г.Г. Терминов родства в семантической системе и грамматической структуре языка // Советская тюркология.1974. №3,-с.19.

Гухман А.А. Доиндоевропейские термины родства в германских языках. // Памяти академика Н.Я.Мара.-М.-Л.,-с.98-99.

Türkoloji Sahası Anlatı Geleneği İçinde Nasrettin Hoca Fıkralarının Yeri ve Dil Öğretimine Katkısı

Prof. Dr. Ali YAKICI *

Türk dili ve edebiyatı sözlü anlatım geleneği içinde fıkraların önemli bir yeri vardır. Bektaşî, Temel, Dursun, Karatepeli, İncili Çavuş, Tayyip Ağa gibi birçok fıkra tipinin yer aldığı bu anlatı geleneğinde “Nasrettin Hoca” ilk sıralarda yer alan bir fıkra tipidir.

Nasrettin Hoca fıkraları, Türkoloji sahasının hem en eski anlatımları olarak yazmalarda/kitaplarda yer almakta, hem de Türkoloji’nin uluslararası alanda dünyaya açılan kapısı olarak kabul görmektedir. Bugün Türkiye ve Türk dünyası başta olmak üzere Balkanlardan Çin’e, Mısır’dan Hindistan’a, Amerika’dan Japonya’ya, Afrika’dan Asya’ya birçok farklı ülke ve coğrafyada Nasrettin Hoca fıkralarını anlatma geleneği yaşamaktadır. Nasrettin Hoca’ya bağlı olarak anlatılan ya da kullanılan fıkra, masal, hikâye, deyim, atasözü, bilmece vb. birçok anlatı, bugün hâlâ farklı yaş, farklı cins ve farklı milletten insanların belleğinde yaşamaktadır. Türk dili ve edebiyatını diğer dil ve lehçelerde buluşturan ortak ve canlı bir unsur olarak tanışma, kaynaşma ve ortak müşterekler oluşturma yolunda bir köprü vazifesi görerek işlevselliğini sürdürmektedir.

2013 yılında Türkiye’de, Türk dünyasının ve somut olmayan kültürel mirasın Kültür Başkenti olarak kabul edilen Eskişehir’de, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanlığı’nın Nasrettin Hoca’yı dünyanın ortak kültürel mirası olarak kabul etmek amacıyla çok uluslu dosya hazırlamaya yönelik olarak gerçekleştirdiği toplantıya dünyanın farklı uluslarından oluşan 32 ülkeden temsilci katılmıştır. Benim de Türkiye’yi temsilen bulunan grupta yer aldığım bu toplantıda yapılan konuşma ve tartışmalarda; Nasrettin Hoca’nın ölmediği, Türk kültürüyle birlikte dünya kültürlerinde yaşadığı görülmüştür. Nasrettin Hoca fıkralarının, Türkçe orjinli olmakla beraber günümüzde dünyanın birçok farklı ülkesinde yaşayan ve farklı uluslara mensup olan insanların sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik ve dini hayatlarında hâlâ bir güldürü ustası olarak yerini aldığına belirgin bir şekilde tanık olunmuştur.

Ayrıca, Türkiye’de, Nasrettin Hoca’nın yaşadığı ve öldüğü yer olarak bilinen ve Hoca’nın türbesinin bulunduğu Konya’nın Akşehir ilçesinde, 2008 yılında Atatürk Kültür Merkezi tarafından bilimsel bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Atatürk Kültür Merkezi’nin gerçekleştirdiği “21. Yüzyılı Nasrettin Hoca ile

* Gazi Üniv. Öğretim Üyesi (yakici@gazi.edu.tr)

Anlamak” konulu bu toplantıya, Türk dünyası başta olmak üzere Çin’den Bulgaristan’a, Makedonya’dan Macaristan’a, Sibirya’dan Mısır’a, Romanya’dan Polonya’ya birçok ülkeden bilim adamı katılmış ve Nasrettin Hoca çevresinde oluşan fıkraların/anlatıların varlığı ve etkisinden söz etmişlerdir (Atatürk Kültür Merkezi, 2009).

Nasrettin Hoca, her şeyden önce ulusal ve uluslararası ün ve etkiye sahip bir somut olmayan kültürel miras unsurudur. Kültürel unsurlardan yararlanılarak yapılan dil öğretiminin ise hedef kitle üzerinde etkili olacağı belirgindir. İnsan, kültür öğelerini ne kadar iyi algılasa yabancı dili de o oranda iyi öğrenebilmektedir. Dolayısıyla kültür öğelerinin, yeri geldikçe bir yabancıнын öğrenebileceği ölçüde ve doğru biçimde verilmesi önem taşımaktadır. Bu görüşten hareketle Nasrettin Hoca fıkralarının Türkçe ve Türkçenin bir yabancı dil olarak öğretiminde kullanılmasının yararlarından bazıları şöyle belirlenebilir:

Dil öğretiminde fıkraların kullanımı öğrencilerin ilgisini artırmakta, derslere daha etkin bir biçimde katılmalarını sağlamaktadır. Hikâyelerin kısa olması sıkılmadan dinlenmesini, okunmasını, anlatılmasını ve yazılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu yolla, öğrencilerin dört temel dil becerisini geliştirmek için gerekli olan öğrenci katılımı sağlanmakta, öğrenciler her fıkrada yeni kelime ve terimlerle karşılaşmaktadır. Öğrenciler anlamını bilmedikleri kelimeyi bazen hikâyenin genel anlamından çıkarırken bazen de bu kelimeyi sözlükten öğrenmektedir. Bu şekilde kelime hazineleri hızlı bir şekilde gelişmekte, böylece; Türkçe ve diğer dillerin öğretiminde fıkraların kullanılması, öğrencilerin dil bilgisi kurallarını öğrenmelerine ve iletişimde kullanmalarına yardımcı olmaktadır (Asilıoğlu, 2008: 1-8).

Kimi bilim adamı/araştırmacılar, yabancı dil öğrenenlerin, ruhsal ve sosyo-kültürel çeşitli sebeplerle o dili öğrenmeye karşı ön yargılar taşıdığını, dil öğretim ortamı ile sunulan dil malzemesi de kişiyi dili öğrenmeye karşı güdüleyecek biçimde düzenlenmemişse işin daha da zorlaşacağını belirtmektedir. Bu bakımdan “yazılı ve sözlü ürünler, bir milletin edebiyat tarihi için olduğu kadar kültür ve değerler tarihi için de önemlidir. Bu ürünlerin tamamı dilin ve kültürün taşıyıcısıdır. Nasrettin Hoca fıkraları bu yönüyle Türk kültür hayatında oldukça önemli bir yere sahiptir” (Özbay, 2005 : 313).

Nasrettin Hoca fıkraları, hedef kitleye günlük hayatta karşılaştıkları sorunları hatırlatıp onları güldürürken düşündürmeye sevk eden ve dolayısıyla eğitici yönü çok kuvvetli olan eşsiz ders malzemesi niteliğindedir. “Hoca, her soydan insanlara umut aşılar. Yaşamı iyimserlik yönünden yorumlayarak, fıkralarıyla tüm insanlığın kişisel ve toplumsal üzüntülerini, kısa bir süre bile olsa, gidermeyi amaçlar. İşte bu özellikleriyle de yerellik ve güncellik çizgilerinden sıyrılıp ulusal değerler bağlamından, evrensel bir aşamaya ulaşmış durumdadır” (Aydın, 1996 : 33).

Dolayısıyla, hedef kitleye Türkçe öğretimi için hazırlanan ders kitaplarında da Nasrettin Hoca fıkralarına yer verilmektedir. Ancak, burada önemli sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlardan ilki, Nasrettin Hoca fıkralarının, bu ders kitaplarındaki öğretilen dil bilgisi yapılarına dikkat edilmeden kitaplarda gelişigüzel yer almasıdır. İkinci bir sorun ise; ana dili Türkçe olmayan öğrencilerin Nasrettin Hoca fıkralarındaki iletiyi anlayabilecek düzeye gelmeden bu metinlerle karşılaşmasıdır. Oysa, işlenen bir metinle ilgili olarak öğrencinin düşüneceği ve kültürün kimi boyutlarına uzanabileceği anda ve anlayabileceği fıkra/fıkraların ders ya da çalışma kitabında yer alması gerekir.

Dil eğitiminde görme ve işitmeye dayalı araçların yeri ve önemi de göz ardı edilemez. Bu sebeple özellikle yabancılara Türkçe öğretirken; Nasrettin Hoca fıkralarının içinde yer alacağı kısa film, reklam filmi vb. materyallerle Türk kültürünü yansıtan belgeseller veya konulu filmler, Türk kültürünü yansıtan şarkı ve türküler gibi görme ve işitmeye dayalı malzemelerden yararlanmanın önemi vurgulanmaktadır (Barın 2008: 109).

Değişik Türk ve dünya coğrafyalarında çeşitli varyasyonlarıyla anlatılagelen Nasrettin Hoca fıkraları, Türk toplumunun ortak duyuş ve yaşayışının somut birer örneği olarak kabul görmektedir. Nasrettin Hoca bu fıkralarda bazen softalarla mücadele etmekte bazen kurnazları kandırmakta bazen çocuklara hayat dersleri vermekte ve genellikle de zekâsı sayesinde yaptığı esprilerle insanları

gülümsettiği görülmektedir. Fakat Nasrettin Hoca'yı bir fıkra tipi olarak yüzyıllar boyunca kalıcı kılan sebeplerin başında mizahi oluşunun yanı sıra fıkralara hâkim olan hoşgörüsü gelmektedir. Kahramanlar aracılığıyla verilen mesajlarda olumsuz kahramanlara ders verilse de asla rencide edilmez; söylenmek istenen, mizahi bir dille ifade edilir. “Kürke yemek yedirmek” hem iğneleyici hem de hoşgörülü olan bir zekânın ürünüdür. Nasrettin Hoca fıkraları Türk halk kültürünün önemli unsurlarındandır. Sözlü kültür içinde, folklorun önemli yapı taşlarındandır. Nasrettin Hoca fıkralarının önemli bir işlevi de eğitici olmasıdır. Zaten folklorun dört işlevinden biri “özellikle okuma yazma oranı yüksek olmayan kültürlerde eğitim işlevini üstlenmesidir (Bascom 2005: 140).

Nasrettin Hoca fıkraları genelde kültürel, özelde ise dil mirasının gelecek kuşaklara aktarılması noktasında önemli bir işlev üstlenmektedir. Fıkralarda dinî ya da sosyal hayattaki aksamalar üzerine yapılan bilgece tespitlerin yanı sıra, Türk diline geçen birçok deyim ve atasözü bulunmaktadır. Nasrettin Hoca fıkralarının dil öğretiminde, özellikle ikinci dil olarak Türkçenin öğretiminde kullanılması oldukça faydalıdır.

Türkçeyi kültürel arka planıyla öğrenmek isteyen bir kişinin Nasrettin Hoca fıkralarında bulacağı pek çok unsur bulunmaktadır. Nasrettin Hoca fıkralarının bu özellikleri, “Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni”nin genel ölçütlerinden olan “diğer ülkelerdeki bireylerin düşünce yapılarının, kültürel miraslarının yaşam biçimlerinin daha geniş ve ayrıntılı anlaşılmasını sağlamak” maddesi ile örtüşmektedir. Nasrettin Hoca fıkraları ayrıca, “Avrupa Dilleri Öğretimi Ortak Çerçeve Programı ve Avrupa Dil Portfolyosu”nda sıklıkla geçen ‘kültürel çeşitlilik’ kavramıyla örtüşen kültür karşılaştırmaları yapmaya da oldukça elverişlidir” (Akkaya, 2013: 172).

Nasrettin Hoca fıkraları, kısa olmaları, mizahi unsurlar barındırmaları ve Türk dilini en saf hâliyle temsil etmeleri sebebiyle özellikle dil ve ikinci dil olarak Türkçe öğretiminde başvurulabilecek önemli kaynaklardır. Türkçeyi, Nasrettin Hoca fıkralarıyla öğrenen bir insan, dil öğrenmek için mizahi bir dille oluşturulan bu kısa metinler üzerinde sıkılmadan çalışabilecek ve bu sayede Türk kültürüne dair bilgi sahibi olabilecektir.

Nasrettin Hoca fıkralarının önemli bir özelliği fıkraların hâlâ Türk ve dünya kültüründe yaşaması dolayısıyla sözlü kültürün bir parçası olarak Anadolu coğrafyasının dışındaki Türk boylarında da anlatılıyor olmasıdır. Bu anlamda Nasrettin Hoca, bütün Türk dünyası ve çevre kültürlerin ortaklaşa kullandığı bir tip/motif ve kültürel unsurdur. Bu özellikleri, ona ait olmayan bazı fıkraların da ona aitmiş gibi kabul edilmesi sonucunu doğurmuştur. Yabancılar Türkçe öğretiminde bu konuda hassas olunmalı ve fıkraların Türk kültürünü ve duyusunu temsil edecek örnekleri kullanılmalıdır. Bu konuda; M. Fuat Köprülü'nün ilk olarak 1918 yılında yayımladığı Nasrettin Hoca çalışması hem fıkraların seçilmesinde gösterilen titizlik hem manzum olarak verilmesi hem de kullanılan dil ve üslup bakımından oldukça önemlidir (Köprülü, 2004).

Bu konuda çalışma yapan, Türkiye’de ve dünyanın çeşitli merkezlerinde Türkçe öğretimi alanında öğretim elemanı olarak çalışanların, Türk kültürünü başarıyla temsil eden, içinde çok sayıda deyim ve atasözünün bulunduğu Nasrettin Hoca fıkralarından seçerek hedef kitlelerine yönlendirdiklerinde daha farklı bir kazanım elde edecekleri muhakkaktır. Buna göre “Hoca’yla Oğlu” adlı fıkra; Türk kültüründeki “başkalarının sözüne göre hareket etme” davranışına, “Fincancı Katırları” adlı fıkra; “fincancı katırlarını ürkütmek” deyimine, “Hoca’yla Sütçü” adlı fıkra; “haydan gelen huya gider” atasözüne örnek birer kazanım olarak verilebilir.

Yabancı dil öğrenenleri sıkmadan, onların ihtiyaç duydukları söz kalıplarını öncelikle öğretebilmek, öğrenciyi güdülemek ve dolayısıyla dersi zevkli hâle getirmek açısından önemlidir. Dersi zevkli kılan öğeler ise sınıf ortamında yapılan etkinlikler ve öğrenciyi günlük hayatında karşılaşacağı durumları oyunlaştırarak canlandırma tekniğidir. Nasrettin Hoca fıkraları, bu uygulama alanı için biçilmiş kaftandır. Çünkü “Hoca, bağlamına uygun olarak kadıdır, hocadır, satıcıdır, kocadır, yöneticilerin sohbetçisidir, borçludur, babadır, komşudur, konuktur, davacıdır, palavracıdır, oduncudur, avcıdır,

davacı vekilidir, atışmacıdır. Bu da, özelde Anadolu'nun genelde bütün dünyanın insan haritasını gözler önüne sermektedir" (Çotuksöken 1996 : 118).

Nasrettin Hoca fıkraları, temel sözvarlığı açısından da oldukça zengindir. "Temel söz varlığı, insan yaşamında birinci derecede önemli olan insana ve çevresine ilişkin önemli kavramları yansıtan sözcüklerdir. Başta baş, göz, kulak, el, ayak gibi organların adları olmak üzere ana besin maddesi olarak sayabilecek su, buğday, et, balık gibi nesneler Hoca'nın fıkraları içinde önemli bir yere sahiptir. Ayrıca, insanın yakın ilişki içinde bulunduğu at, inek, koyun gibi hayvanlar; tarım hayvanları; tarım araçları; insanların en çok kullandıkları somut eylem gösteren almak, vermek, yemek, içmek, gitmek, gelmek gibi sözcüklerle bir, iki, beş, on, yüz, bin gibi sayı adları örnek olarak gösterilebilir (Aksan 1995: 341).

Türkçenin birinci ve ikinci dil olarak öğretilmesi söz konusu olduğunda temel sözvarlığı açısından oldukça zengin olan Nasrettin Hoca fıkralarından öncelikli olarak yararlanılabilir. Köprülü'nün "Nasrettin Hoca" adlı eserinde geçen fıkralar, bu anlamda oldukça faydalı olacak örneklerle doludur. Örneğin Doğan Aksan'ın "temel sözvarlığı" olarak saydığı "hayvanlar", Köprülü'nün eserindeki fıkralarla ikinci dil olarak Türkçeyi öğrenecek olanlara öğretilir. Bu bağlamda eserde, hayvan isimlerinin geçtiği fıkralardaki şu dizeler örnek olarak verilebilir:

"Fincancı Katırları" fıkrasında; "Lâkin işin en fenası / Fincan katırları ürkek!" (Köprülü, 2004: 31) mısralarında, "Hoca ile Rahipler" fıkrasında; "Öğrenmek istersen hele, / Eşeğimin kuyruğunu say" (Köprülü, 2004: 37) mısralarında, "Hoca'nın Eşeği" fıkrasında; "Şimdi lazım bir eşek, / Verirsem o da gidecek, "Eşeğini ariyyet ver! / Birkaç gün taşıyaydım, yeter!, "Geliyorken bizim eşek / Uçtu bu sabah, bir yardım! / Fakat bitmeden lakırdı, / Ahırda eşek anırdı.", "Görmedim inan, asla, / Eşeğime benden fazla!.." (Köprülü, 2004: 40-41), "Hoca'yla Kadı" fıkrasında; "- Gidelim kadıya hele/ Böyle her eşek şakası/ Cezasız bırakılmaz ya!" (Köprülü, 2004: 43), "Hoca'yla Hamza Baba" fıkrasında; "-Bak, bu / Eşeğimin kuyruğuydu!" (Köprülü, 2004: 51), "Hoca'nın Nefesi" fıkrasında; "Hallaç Baba pek meraklı / Vardı bir tiftik keçisi / Her vakit ondaydı aklı; / Bir akşam, keçinin sesi/ Kısıldı, gelmedi sütü / Koptu sahibinin ödü! / Bu keçi saf-dil Hallaç'ın / Yegane malı mülküydü;," "Hoca Efendi etse nefes / Keçide açılacak ses!, Yan tarafında, koskoca / Bir beyaz tiftik keçisi", "Bizim keçi fena hasta", "Kuzum bir nefes et şuna", "Komşu keçine bir ilaç / Yaptın mı hiç?" (Köprülü, 2004: 53-54), "Hoca'yla Sütçü" fıkrasında; "Sürülerden neler kaldı? / Koyunlarını sel götürmüş, Kalmıştı birkaç öküzü" (Köprülü, 2004: 60), "Hoca'nın Hindisi" adlı fıkrada; "Hoca, hindi meraklısı / Kümesinde çift çift hindi, İbik şişkin, tüyler kaba / Bunlar tavus mu acaba!, Seçti kocaman bir hindi / Bu, o kuşa nispet deve, Daha demin serçe kadar / Kuş aldınız kaç liraya" (Köprülü, 2004: 63-64).

"Hoca'nın Kuzusu" adlı fıkrada; "Onun kuzu, koç beslemek merakıydı pek/ Sanki kuzu bir çocuktu Hoca babası/ Geldi çattı sekiz tane hörgüçlü deve" (Köprülü, 2004: 69), "Görünüşe Aldanmamalı" adlı fıkrada; "Yememiş bir vaşak kürkü" (Köprülü, 2004: 74), "Hoca'nın Okçuluğu" fıkrasında; "Gökte uçan akbabalar" (Köprülü, 2004: 88), "Hoca'yla Ayı" fıkrasında; "Gözü bir ayıya / Tesadüf etti sarardı" (Köprülü, 2004: 97), "Hoca'yla Derebeyi" fıkrasında; "Sabah, kuduz bir köpek / Bir ihtiyarı ısırdı/ Kayboldu bir sürü inek/ Bir boğa bağını kırdı/ O akşam köyü kurt bastı/ Bir kadın kendini astı" (Köprülü, 2004: 107).

"Hoca'nın Dileği" fıkrasında; "Zenginlere at vermişsin, / Kuşlara kanat vermişsin, / Bana bir merkep yok mu ya!" (Köprülü, 2004: 108), "Hoca'yla Aydede" fıkrasında; "Bir yıldızlı yaz gecesı / Kırdı böceklerin sesi/Kurbağalar kesik kesik / Öterlerdi; bir gölgelik / Gibi her taraf durgundu." (Köprülü, 2004: 113), "Hoca'yla Hırsız" fıkrasında; "Bu sıçanlardan el-aman! / Kediler bile usandı/ Lakin baktı ki gürültü / Farelerin değil/- Aman" (Köprülü, 2004: 134), "Hoca'yla Horoz" fıkrasında "Elinde tavuk kafesi... / Lakin hayvanların sesi / Çıkmazdı horoz köşede" (Köprülü, 2004: 136), "Hoca'yla Kuzgun" fıkrasında; "- Nerdesin, yetiş Hoca, / Gitti bir kalıp koskoca! / Kaptı onu mel'un kuzgun"(Köprülü, 2004: 145), "Hoca'nın Hediyesi" fıkrasında; "-Niye tek ayaklı bu kaz? / Bak, benimle şaka olmaz..." (Köprülü, 2004: 150), "Hoca'nın Bülbüllüğü" fıkrasında; "Adım zerdali bülbülü / Başka bülbül gibi

gülü / Ararım!” (Köprülü, 2004: 154), “Hoca’yla Köylüler” fıkrasında; “Elinde iri bir tavşan / Gelmiş pek uzak yollardan!” (Köprülü, 2004: 155), “Hoca’yla Çaylak” fıkrasında “Bir çaylak dolaşıyordu / Gözü ciğere dikilmiş” (Köprülü, 2004: 176) mısraları Türkçeyi ikinci dil olarak öğrenenlerin hayvan isimlerini öğrenmeleri için kullanılabilecek mısralardır.

Nasrettin Hoca çevresinde anlatılan bu fıkraların okunması sonucunda hedef kitlenin anlatılarda adı geçen “katır, eşek/merkep, at, keçi, koyun, koç, kuzu, inek, boğa, öküz, deve, kurt, kedi, köpek, ayı, hindi, tavuk, horoz, kuş, bülbül, akbaba, kuzgun, çaylak, tavşan, kurbağa, fare/sıçan, böcek” gibi hayvan adlarını daha kolay öğreneceği ya da bunlarla ilgili bir farkındalık kazanacağı belirgindir.

Nasrettin Hoca fıkralarındaki değişik zaman ve kip ekleri, öğrencinin düzeyine uygun olarak ayarlandığında iletişim biçimlerinin pratiğe dönüşmesinde önemli bir işlev yüklenmektedir. Batı dillerinde karşılığı pek bulunmayan “mişli” geçmiş zamanının kullanımı açısından da Nasrettin Hoca fıkraları önem taşımaktadır. Hoca’nın “Allah Versin” adlı fıkrasıyla bu konu örneklendirilebilir:

“Hoca bir gün evinin damında çalışıyormuş. Aşağıya bir dilenci gelmiş. Hoca, adamın kim olduğunu, ne istediğini anlamamış. Yine de işini bırakarak adamın yanına inmiş. Hoca’nın yanına geldiğini gören adam:

- Allah rızası için bir sadaka! demez mi? Hoca dilencinin bu davranışına çok sinirlenmiş. Bir ders vermek için adama:

- Yukarı gel! demiş.

Dilenci yukarı çıkınca kulağına eğilip:

- Allah versin! diyerek başından savmış.” (Koza, 2007: 16).

Görüldüğü gibi; duyulan zamanı tanımlama, örnekleme ve kullanma açısından bakıldığında Türkçe edebî metinlerde çok sıkça rastlanmayan bu kipi kullanımı, yabancılar açısından önceleri zor gibi gözükse de fıkralarla bu kullanım biçimine alışmak kolaylaşmaktadır. Ayrıca, Nasrettin Hoca fıkraları, seslenme edatlarını kullanma açısından da çok zengindir.

Bütün bilinen/belirtilenler ışığında sonuç olarak denilebilir ki; Nasrettin Hoca fıkraları kısa, nükteli, içinde kültürel değerler taşıyan, deyimler ve atasözlerini içinde barındıran, eğitici-öğretici özellikleri bulunan anlatılardır. Bütün bu özellikleriyle Türkçe öğretiminde örnek metin olarak kullanılmak için oldukça uygundur. Özellikle Türkçeyi ikinci bir dil olarak öğrenenlerin Türkçenin ayrıntılarına vakıf olabilmesi için Nasrettin Hoca fıkralarından eğitim-öğretim materyal metni olarak yararlanmaları önemlidir.

Dil öğretiminde empatinin önemi belirgindir. Nasrettin Hoca fıkralarını dinleyen veya okuyan öğrenciler, kendilerini fıkradaki kahramanların özellikle de Nasrettin Hoca’nın yerine koymaktadırlar. Bu bakımdan öğrenciler, Nasrettin Hoca fıkralarının yer aldığı Türkçenin yabancı dil olarak öğretilmesine yönelik kitaplara sempatiyle yaklaşmaktadırlar. Yabancılar Türkçenin öğretiminde Nasrettin Hoca fıkralarının kullanılması, hem öğrencilerdeki öğrenme isteğini artırmakta hem de telaffuz ve kelime hazinesi açısından öğrenene önemli katkılar sunmaktadır. Önemli olan bu fıkraların, öğrencilerin Türkçedeki söz dağarcığı ve dil bilgisi düzeylerine uygun olarak seçilmesi, sınıf içindeki oyunlaştırarak canlandırma etkinliklerine katkıda bulunması ve Türk kültürüne açılan birer pencere olarak görülmesidir.

Nasrettin Hoca fıkraları/anlatıları, bir sözlü kültür köprüsü ve somut olmayan kültürel mirasın yaşayan bir hazinesi olmakla birlikte dil öğretiminde de önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Günümüzde, hem Türkiye’deki örgün ve yaygın eğitim kurumlarında hem de dünyanın çeşitli ülkelerinde bulunan Türkoloji bölümleri ve dil eğitim merkezlerindeki Türkçe öğretiminde öğretici ve eğitici dil metinleri olarak kullanılmaktadır. Fakat bu metinlerin hem oluşumuyla ilgili olarak hem de derleniş ve yazıya aktarılışından kaynaklanan bazı hataların/sorunların bulunduğu tanık olunmaktadır. Bu gerçekten

hareketle Türkiye ya da Türkiye dışında Türkçe öğretimine yardımcı olmak amacıyla oluşturulan kitap, araç-gereç ve görsellerde Nasrettin Hoca fıkralarından/anlatılarından yararlanılırken daha dikkatli olmak, daha seçici davranmak gerekmektedir. Bu sebeple hem metinlerin alınacağı kaynak ya da kişiler iyi tespit edilmeli hem de hedef kitleye uygun yöntem ve teknikler iyi belirlenmelidir.

Bütün bu bilgi ve belgeler, Türkoloji sahası anlatı geleneği içinde Nasrettin Hoca fıkralarının özel ve önemli bir yerinin olduğunu belirgin bir biçimde göstermektedir. Ötekileştirme ve olumsuzluklara yer vermeden güldürüyü gerçekleştirebilen bu fıkraların Türkçenin hem kendi konuşanlarına hem de Türkçeyi ikinci dil olarak öğrenmek isteyenlerin dil öğretimine önemli katkısının olduğu/olacağı muhakkaktır.

Kaynakça:

Akkaya, Ahmet (2013), “Yabancılar Türkçe Öğretimi Kapsamında Fıkralar: Nasreddin Hoca Fıkraları”, Milli Folklor, Yıl: 25, Sayı: 100, Ankara.

Aksan, Doğan (1995), Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, Ankara: TDK Yayınları.

Asilioglu, Bayram (2008) “The Educational Value of Nasreddin Hodja’s Anecdotes”, Children’s Literature in Education, 39.

Atatürk Kültür Merkezi (2009), 21. Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak/ Uluslararası Sempozyum/ Akşehir, 8-9 Mayıs 2008/ Bildiriler, Ankara: AKM Yayınları.

Aydın, Mehmet; (1996) “Güldürü Ustası Nasreddin Hoca’da Fıkraların Kaynakları Ve Bu Fıkraları Başkalarından Ayıran Özellikler”, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

Barın, Erol (2008), “Türkçenin Yabancılar Öğretiminde Motivasyon”, 1.Uluslararası Türk Dili Ve Edebiyatı Sempozyumu(23-26 Ekim 2007) Bildirileri, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yayını.

Bascom, William R. (2005), “Folklorun Dört İşlevi”, Çev. Ferya Çalış, Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar, Editör: M. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır, Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Çotuksöken, Yusuf (1996), “Bir Anadolu ve Dünya Bilgesi : Nasreddin Hoca”, Nasreddin Hoca’ya Armağan (Haz. M. Sabri Koz), İstanbul: Oğlak Armağan Kitaplar.

Koza Yayınları (2007), Nasrettin Hoca (1), Koza Yayın Dağıtım, Ankara.

Köprülü M. Fuad (2004), Nasreddin Hoca, Ankara: Akçağ Yayınları.

Özbay, Murat (2005), “Türkçe Öğretimi Açısından Nasreddin Hoca Fıkraları”, I. Uluslararası Akşehir Nasreddin Hoca Sempozyumu (Bilgi Şöleni), Akşehir.

Türkiye Türkçesinde Organ Adlarıyla Yapılan Deyim Aktarmaları Üzerine Bir İnceleme

A Review of Metaphors Made by Organ Names in Turkish Turkic

Yrd. Doç. Dr. Hakan AKCA *

Öz:

Organ adları bütün dillerde temel kelimeler arasında yer alır. Çünkü insanoğlu dünyada ilk önce kendini algılayıp adlandırmış, daha sonra dış dünyayı tanımış ve adlandırmıştır. Böylece temel kelimeler yeni yan anlamlar kazanmış ve zaman içerisinde çokanlamlılık ortaya çıkmıştır. İnsanlar dış dünyada karşılaştıkları yeni bir durumu veya nesneyi adlandırırken kendi zihinlerindeki kelime hazinesinden, kendisine ait olan unsurlardan faydalanmışlardır. İnsanların, nesneleri kendisinde var olan unsurlara benzetmesi de bu adlandırmada rol oynamıştır. Bunun sonucunda nesneler arasında aktarmalar ortaya çıkmış, insan organ adları doğadaki nesnelere aktarılmıştır. Deyim aktarması, Türkçede en çok görülen aktarma türlerinden biridir. Deyim aktarması daha çok organ adlarıyla yapılır. Bu çalışmada Türkiye Türkçesinde organ adlarıyla yapılan deyim aktarmaları incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Organ Adları, Deyim Aktarması, Türkiye Türkçesi

Abstract:

Organ names are among the primitive words in all languages. Because human beings first perceived and named themselves in the world, then they recognised and named the external world. Thus, the basic words have gained new meanings and then polysemy appeared. When people call a new situation or object that they meet in the outside world, they have benefited from the elements of their own and from the words in their minds. Similarity of people to the elements that exist in themselves, played a role in this naming. As a result, transferring occurred between objects and human organ names were transferred to objects in the nature. Metaphor is one of the most common transferring types in Turkish. Metaphor is done mostly by organ names. In this study, the metaphors made by organ names in Turkish Turkic will be examined.

Keywords: Organ Names, Metaphor, Turkish Turkic

* Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, hakca@gazi.edu.tr

Giriş:

Bu bildirinin konusu, Türkiye Türkçesinde insan organ adlarıyla yapılan deyim aktarmalarının tespit edilmesidir. Organ adlarıyla ilgili aktarmalar incelenirken Türk Dil Kurumunun *Türkçe Sözlük*'ü (2011) esas alınmış, ancak *Türkçe Sözlük*'te bulunmayan aktarmalar için *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (2000), *Büyük Türkçe Sözlük* (1994)'ten de yararlanılmıştır. Bu çalışmada amaç: Türkiye Türkçesinde organ adlarıyla yapılan aktarmaları tespit etmek, bu aktarmaların hangi benzetme unsurlarıyla yapıldığını (fiziksel, fonksiyonel, hem fiziksel hem fonksiyonel) ortaya koymaktır. Çalışmada incelenen deyim aktarmaları, Türkiye Türkçesi yazı diliyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla deyim aktarmalarının Türk Dil Kurumunun *Türkçe Sözlük*'ünde yer alması ölçütümüzdür. Türkiye Türkçesi ağızlarındaki deyim aktarmaları çalışma kapsamı dışında tutulmuştur.

Yerli sözcüklerin bir bölümü, *çekirdek sözcükler*, *kalıt sözcükler*, ya da *temel söz varlığı* olarak adlandırılır. Her dilde nesilden nesle aktararak yaşayan bu öğeler, insan yaşamında birinci derecede önemli olan, insana ve çevresine ilişkin önemli kavramları yansıtan sözcüklerdir. Öncelikle *baş*, *göz*, *kulak*, *el*, *ayak* gibi organ adları olmak üzere ana besin maddesi sayılan *su*, *buğday*, *et*, *balık* gibi nesnelerle insanların yakın ilişki içinde olduğu *at*, *inek*, *koyun* gibi hayvanlar, tarım hayvanları, tarım araçları, insanların en çok kullandıkları somut eylem gösteren *almak*, *vermek*, *yemek*, *içmek*, *gitmek*, *gelmek* gibi fiillerle, *bir*, *iki*, *beş*, *on*, *yüz*, *bin* gibi sayı adları örnek olarak gösterilebilir. (Aksan 2000-III: 17).

Bütün dillerde olduğu gibi Türkçede de organ adlarıyla ilgili deyim aktarmaları önemli bir yer tutar. Organ adları bir dilin temel söz varlığıdır. İnsanoğlu ilk önce kendisini tanımış, kendisini ve kendi organlarını adlandırmış, daha sonra bu organ adlarını doğaya aktarmıştır. Bu aktarmada hem fiziksel hem fonksiyonel hem de fiziksel ve fonksiyonel benzerlikten faydalanılmıştır.

Deyim aktarmaları konusunda son yıllarda birtakım çalışmalar da yapılmıştır. Nalbant, 2006 yılında “Buldan Türkülerinde Metaforlu ve Metonimili (Deyim Aktarmalı ve Adaktarmalı) Sözcükler” adlı bir bildiri sunmuştur (Nalbant 2006). Şen, “Eski Türkçede Gök ile Yerin Adlandırılışında Renklere Dayalı Deyim Aktarmalarından Yararlanma ve Kara Sözcüğünün Kökeni Üzerine” adlı bir makale yazmıştır (Şen 2007). Mumcu tarafından “Türkmen Atasözlerinde Ad Aktarmaları ve Deyim Aktarmaları” adlı yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Mumcu 2008). Şahin, Kırgızistan yer adlarında organ adları temelinde ölü deyim aktarmalarını (Şahin 2010), Uçar, Türkiye Türkçesinde organ adlarıyla oluşturulmuş bitki adlarını (Uçar 2012), Ergene, Türkiye Türkçesi söz varlığında hayvan adlarının organ adlarıyla ya da vücut bölümlerine ilişkin adlarla oluşturduğu deyim aktarmaları örneklerini incelemiştir (Ergene 2014).

Organ adlarının nesnelere aktarılması konusunda 2011 yılında Yılmaz tarafından bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada organ adlarının nesnelere aktarılmasında dil ile zihin ilişkisi üzerinde durulmuş, icat edilen veya ilk defa karşılaşılan birtakım alet, edevat, araç, mekanik aksam ve eşyaların isimlendirilmesinde organ adlarından nasıl faydalandığı; bu isimlendirmelerde ne gibi özelliklerin etkili olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Yılmaz'ın çalışmasında deyim aktarmaları: *Adlandırmada Biçim Bakımından Bağdaştırma Kurulması*, *Adlandırmada İşlev Bakımından Bağdaştırma Kurulması*, *Adlandırmada Konum Bakımından Bağdaştırma Kurulması*, *Adlandırmada Hem Biçim Hem İşlev Bakımından Bağdaştırma Kurulması* ve *Adlandırmada Hem Biçim Hem Konum Bakımından Bağdaştırma Kurulması* olmak üzere beş başlık altında incelenmiştir (Yılmaz 2011). Söz konusu makalede bütün organ adlarıyla ilgili aktarmalara yer verilmemiş, bu konudaki birtakım örneklerden hareketle daha çok deyim aktarmalarının mantığı üzerinde durulmuştur. Bu bildiride bütün organ adlarıyla yapılan deyim aktarmaları incelenecektir. Konuya geçmeden önce terim sorunu üzerinde kısaca durulacaktır.

Terim Sorunu

Bilindiği gibi Türkiye Türkçesinin önemli sorunlarından biri de pek çok konuda terim birliğinin tam olarak henüz sağlanmamış olmasıdır. Benzer durum anlam bilimi alanında da söz konusudur. Belli başlı dil bilgisi kitaplarına bakıldığında bu konuda da farklı terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Ediskun: *Mecaz ve İsim Aktarımı* (Ediskun 1999)¹; Hengirmen: *Deyim Aktarması* (Hengirmen 1998)², Aksan: *Deyim Aktarması* (Aksan 2000-III); Gencan: *Yakıştırma* (Gencan 2001); Korkmaz: *Deyim Aktarımı* (Korkmaz 2003)³; Bozkurt: *Yananlam* (Bozkurt 2004). Nitekim Yılmaz, araştırmacıların bu konuyu açıklarken *deyim aktarması*, *eğretileme*, *istiare* ve *metafor* terimlerini bazen aynı anlamda, bazen de farklı anlamlarda kullandıklarını tespit etmiş ve dil bilimcilerin bu konuda tercih ettikleri terimleri belirtmiştir (Yılmaz 2011: 1085).

George Lakoff ve Mark Johnson'un "Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil" adlı kitabında çevireninin ön sözünde "metafor"un Türkçe karşılığının "istiare" veya "eğretileme" olmadığı örneklerle açıklanmaktadır (Lakoff ve Johnson 2010: 15-16). Son yıllarda yapılan bazı çalışmalarda organ adlarıyla yapılan aktarmaların *Deyim Aktarması (Metafor)* başlığı altında incelendiği görülmüştür (Mumcu 2008, Şahin 2010, Ergene 2014), ancak Eker, "metafor" kelimesini "mecaz" karşılığı olarak vermiştir (Eker 2005: 511). Türk Anlam Bilimi Terimleri Sözlüğü'nde "Deyim Aktarması (İng. Metaphor)" terimi karşılığında Aksan'ın tanımı verildikten sonra, bu olayın en çok insanoğlunun kendine en yakın bulduğu organ adlarında, vücuduyla ilgili kavramlarda görüldüğü belirtilmiştir (Hazar ve Tarhan 2013: 56).

Aktarma (metonymy, transferring), bir kelimenin dile getirdiği kavramla, onun gösterileniyle bir başka kavram arasında çoğu kez benzetme yoluyla bir ilişki kurarak kelimenin anlamını o kavrama aktarma olayıdır. Aktarmada, anlatıma güç vermek için bazı nesneler, kavramlar arasındaki yakınlıklardan, benzerliklerden yararlanır. Bunlardan biri anlatılırken ötekini de anma eğilimi vardır. Örneğin: Türk Hükûmeti (Kavram) → Ankara (Aktarma), Türk sineması (Kavram) → Yeşilçam (Aktarma) vb. (Eker 2005: 512).

Bir kelimeyi kendi sözcük anlamından başka anlamda kullanmaya *mecaz* ya da *isim aktarımı* denir. Örneğin: **gemi** yerine **yelken**; **ev** yerine **ocak**; **fabrika** yerine **baca**; **Türk bayrağı** yerine **hilâl** kelimesini kullanmak isim aktarımıdır (Ediskun 1999: 89).

Aktarmalar arasında bütün dünyada en yaygın olanı *deyim aktarması*'dır (*métaphore*, *metaphor*, *metapher*). Deyim aktarması, kelimenin dile getirdiği kavramla, onun gösterileniyle bir başka kavram arasında çoğunlukla benzetme yoluyla bir ilişki kurularak sözcüğü o kavrama aktarma olayıdır. Bu olay en çok, insanoğlunun kendine en yakın bulduğu kendi organ adlarında, vücuduyla ilgili kavramlarda görülür. İnsanoğlu, ilk önce organlarıyla ilgili kavramlar olmak üzere kendisiyle ilgili unsurlara benzettiği nesnelere onların adını vermiş, böylece her dilde aynı yönde gelişmeler olmuş ve bu kelimeler çok anlamlı duruma gelmiştir (Aksan 2000-III: 183).

Aksan, *Anlambilim* adlı eserinde aktarmaların her dilde en yaygın türünün değişik çeşitleriyle *deyim aktarması* ya da *iğretileme* (Yun.metaphora) olduğunu, bu terimin Yunancada "nakil, aktarma" anlamına geldiğini, Fr.da *métaphore*, İng.de *metaphor*, Alm.da *metapher* biçiminde kullanıldığını, Türk yazınında çeşitlerini genel adının *istiare* terimi olarak uzun süre kullanıldığını belirtmiş ve Türkçedeki deyim aktarmalarını *insandan doğaya aktarma*, *doğadan insana aktarma*, *doğadaki nesneler arasında aktarma*, *somutlaştırma* ve *duygular arasında aktarma* olmak üzere beş bölümde sınıflandırmıştır (Aksan 2009: 62-68).

1 Ediskun'un kitabında Mecaz (İsim Aktarımı) ile istiare, iğretileme (=metaphore) aynı başlık altında incelenmiştir.

2 Hengirmen'in kitabında "Deyim Aktarması" başlığı altında organ adlarının doğaya aktarılmasından bahsedilmemiştir. Bu konu, "Sözcükte Temel ve Yan Anlamlar" başlığı altında yer almaktadır (s. 390).

3 Korkmaz'ın kitabında "Deyim Aktarması" başlığı altında organ adlarının doğaya aktarılmasından bahsedilmemiş, *Deyim Aktarması* ile *İstiare* eş anlamlı olarak gösterilmiştir (s. 66).

Gencan, bu hadiseyi *yakıştırma* olarak adlandırır ve bu konuyu şöyle açıklar: Öz adı olmayan ya da bilinmeyen varlıklar, türlü yönlerden daha çok, örgen adlarından yakışan sözcüklerle adlandırılır. Uçağın kanadı, çantanın gözü, makinenin kolu gibi. Bu yolla pek çok birleşik ad yapılmıştır: Katırtırnağı, keçi boynuzu, kuzukulağı, kuşburnu vb. (Gencan 2001: 542).

Korkmaz'ın, *Gramer Terimleri Sözlüğü* adlı eserinde “Deyim Aktarımı (Alm. *Metaphor*; Fr. *Métaphore*; İng. *Metaphore*; Osm. *İstiare*)” terimi şöyle açıklanmıştır: “Aralarında uzaktan veya yakından ilgi bulunan iki şey arasında bir benzetme ilişkisi kurarak bunlardan birinin adını, geçici olarak kendine benzetilen diğer şeyin adıyla karşılama olayı.” Korkmaz 2003: 66). Görüldüğü gibi bu eserde *deyim aktarması*, *metafor* ve *istiare* eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

Aslında terimler ayrı bir araştırma konusudur. Bu çalışmada terim konusu derinlemesine incelenmeyecek, bu konuda bilim dünyasında yaygın olarak kullanılan “Deyim Aktarması” terimi tercih edilecektir⁴.

Deyim aktarmalarında en önemli unsurlardan birisi de benzetmelerdir. Benzetme, insanoğlunun anlatıma güç verme amacıyla, birtakım nesneler, kavramlar arasında gördüğü yakınlıklardan birini anlatırken ötekini de anması eğilimidir. Her dilde insanların sıkça kullandığı bu benzetmeler yaygınlaşarak kalıplaşabilir ve böylece kişisel olmaktan çıkarak sözvarlığının öğeleri niteliğini kazanır. (Aksan 2000-III: 187).

Bu aktarmalar sırasında söz konusu nesnelerin vücutla ilgili kavramlara biçim ve işlev açısından yakınlığı, benzerliği esas alınır. (Aksan, 1987: 121). Eğer deyim aktarmasında bir organın biçimsel özelliği esas alınmışsa bu benzetmeye fiziksel benzetme, organın bir işlevi veya fonksiyonu esas alınmışsa buna da fonksiyonel benzetme diyebiliriz. Bu çalışmada insandan doğaya aktarma şeklinde gerçekleşen deyim aktarmaları Türkçe Sözlük (TDK 2011) esas alınarak incelenmiştir, ancak Türkçe Sözlük'te bulunmayan aktarmalar için *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (2000), *Büyük Türkçe Sözlük* (1994)'ten de yararlanılmıştır.

TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE ORGAN ADLARIYLA YAPILAN DEYİM AKTARMALARI

AĞIZ: *Yüzde avurtlarla iki çene arasında, ses çıkarmaya, soluk alıp vermeye yarayan ve besinlerin sindirilmeye başlandığı organ.* (TS 2011: 44).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Kapların veya içi boş şeylerin açık tarafı: *Testi ağzı, fırın ağzı, kesenin ağzı, bardağın ağzı* vb. “*Ağızları kopmuş bir çay takımının arasına gizlenmiş koyu renkli bir cildi oradan alarak bana uzattı.*” –H. R. Gürpınar.

2. Bir akarsuyun denize veya göle döküldüğü yer, munsap: *Çay ağzı.*

3. Koy, körfez, liman vb. yerlerin açık tarafı: *Körfezin ağzı.*

4. Çıkış yeri: “*Şimdi tünelin ağzında değilim artık.*” –A. Ağaoğlu.

5. Birkaç yolun birbirine kavuştuğu yer, kavşak. *Yol ağzı.*

6. Uç kenar. *Topun ağzında. Uçurumun ağzında.*

7. Bazı aletlerin uç kısmı: *Kalem ağzı, tornavida ağzı.*

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Kesici âletlerin keskin tarafı: *Ustura ağzı, bıçak ağzı, testere ağzı, kılıç ağzı, balta ağzı, makas ağzı, kılıç ağzı* vb.

⁴ Bu konudaki terimlerle ilgili geniş bilgi için bk. Yılmaz 2011: 1085 (8. Dipnot), Uğur 2007, Benzer 2009.

2. Üslup, ifade biçimi: “*Ertesi günü bazı gazeteler bu haberin bir noktasını yarı resmî bir ağızla tekzip ettiler.*” –T. Buğra.

3. Aynı dil içinde ses, şekil, söz dizimi ve anlamca farklılıklar gösterebilen, belli yerleşim bölgelerine veya sınıflara özgü olan konuşma dili: *Anadolu ağzı, Külhanbeyi ağzı* vb. “Anlaşılmaz, garip köylü ağızlarıyla konuşuluyordu.” –S. F. Abasıyanık.

4. Bir bölge ezgilerinde görülen özelliklerin tümü.

ALIN: *Yüzün kaşlarla saçlar arasındaki bölümü.* (TS 2011: 94).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Bazı şeylerin önü, ön yüzü.
2. Karşı: *Güneşin alnında durma.*
3. Bir ocakta her türlü ayak, galeri, baca, kuyu ve yolun ilerletilmekte olan yüzeyi.

AYAK: *Bacakların bilekten aşağıda bulunan ve yere basan bölümü.* (TS 2011: 195).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Basamak: *Merdivenim kırk ayak.*
2. Yarım arşın veya 30,5 santimetre uzunluğundaki ölçü birimi, kadem, fit, fut.
3. Göl ayağı.
4. Halk edebiyatında koşuklarda kısa, yedekli dizeler.
5. Halk edebiyatında uyak: “*Manicilerin kafa yormadan buldukları Cenap’ı şaşkınlıktan şaşkınlığa sürükler.*” –S. Birsel.
6. Bir doğrunun bir doğruyu veya bir düzlemi kestiği nokta: *Dikme ayağı.*
7. Karakucak ve yağlı güreşte pehlivanların ayrıldıkları beş dereceden biri.
8. Altılı ganyanda yer alan her bir koşu. *Yarışmanın ayağı. Birinci ayak.*
9. Kömür ocaklarında kömürün çıkarıldığı galeri.
10. Adım: *Üç beş ayaklık yer.*
11. Büyük bir akarsuya karışan küçük akarsu.
12. Bir gölün suyunu denize veya başka bir yere akıtan kol.
13. Toplanmış olan suyun akıp gittiği yer.
14. Saçak, sarkaç.
15. Aşağı düzeyde, sıradan, bayağı. Ayak takımı.

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Yürüyüşün ağırlık veya çabukluk derecesi. *Senin ayağınla köye akşama kadar varamayız.*

Fiziksel ve Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Birtakım şeylerin yerden yükseğe durmasını sağlayan, dayak, destek veya bunlardan her biri: İskemlenin bir ayağı kırık. Bu köprünün dört ayağı var.
2. Dikine duran bazı şeylerin yere temas eden kısmı: Sütun ayağı.

BACAK: *Vücudun kasıktan tabana kadar olan bölümü.* (TS 2011: 222).

Fiziksel ve Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Bazı şeylerin yerden yüksekçe durmasını sağlayan dayak, destek veya bunlardan her biri, ayak: *Masanın bacağı, sandalyenin bacağı, koltuğun bacağı. “İpleri sedirlerin bacaklarına doladılar.”* –L. Tekin.

2. Oyun kâğıtlarında oğlan, vale⁵.

BAŞ: *İnsan ve hayvanlarda beyin, göz kulak, burun, ağız gibi organları kapsayan, vücudun üst veya önünde bulunan bölüm, kafa, ser.* (TS 2011: 264).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Başlangıç: *Hafta başı. Ay başı. Satır başı.*

2. Temel, esas: “Gücün, erdemliğin, bilimin, her şeyin başı paradır. –H.E. Adivar.

3. Arazide en yüksek nokta: *Dağın başı. Tepenin başı.*

4. Bir şeyin genellikle toparlakça ucu. “*Avucumuzun içinde sakladığımız sigaraların yanmış ucu ile fitillerin başını yaktık.*” –F. R. Atay.

5. Bir şeyin uçlarından biri: “*Merdiven başında beni çağırdı.*” –A. Kutlu.

6. Kasaplık hayvanlarda ve bazı yiyeceklerde adet: *Yirmi baş koyun. Üç baş soğan.*

7. Bir şeyin yakını veya çevresi: “*Güzel bir sonbahar havasında şair, havuz başına uzanır gibi oturmuş, güneşleniyordu.*” –A. Kabaklı.

8. “Önem veya yönetim bakımından ileride olan, en önemli, en üstün” anlamlarında birleşik kelimeler yapan bir söz: *Başbakan, başçavuş, başhekim, başkent, başöğretmen, başrol vb.*

9. Güreşte pehlivanların ayrıldıkları beş derecenin en yükseği: *Başa güreşmek.*

10. Deniz teknelerinde ön taraf.

Fiziksel ve Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Bir topluluğu yöneten kimse: “*Cumhurbaşkanı devletin başıdır.*”

2. En önemli, mühim, önde gelen, en üstün: *Her işin başı sağlık.*

BEL (II): *İnsan bedeninde göğüsle karın, sırtla kalçalar arasında daralmış bölüm.* (TS 2011: 297).

Fiziksel

1. Dağ sırtlarında geçit veren çukur yer: “*Çıksam yüksek bellere gün eylesem / Acep nazlı yâr duyar mı ola?*” –Halk Türküsü.

2. Geminin orta bölümü.

3. Bardak, şişe, vazo vb.nin ortasındaki dar bölüm.

BEYİN: *Kafatasının içinde beyin zarları ile örtülü, iki yarım küre biçiminde sinir kütlesinden oluşan, duyum ve bilinç merkezlerinin bulunduğu organ, dimağ.* (TS 2011: 322).

5 Oyun kâğıtlarına valeyeye niçin bacak dendiğini tespit edemedik.

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Bir şeyi yönetmede önemli görevi olan kimse. *Takımın beyni.*
2. Bilgisi, eğitimi, düşüncesi yüksek düzeyde olan kimse: “*Türkiye’nin yetiştirdiği en değerli beyinlerden biridir.*” –H. Taner.
3. Muhakeme, usa vurma.
4. Akıl, anlayış.
5. Merkez: *İstanbul, kültür hayatımızın beynidir.*

BOĞAZ: *Boynun ön bölümü ve bu bölümü oluşturan organlar, imik, kursak.* (TS 2011: 370).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Şişe, güğüm vb. kaplarda ağza yakın dar bölüm: *Şişenin boğazı. Testinin Boğazı.*
2. İki dağ arasında dar geçit: “*Yol üzerindeki derbentleri ve boğazları işgal ederek ordunun başında bunları takip ediyordu.*” –F. F. Tülbentçi.
3. İki kara arasındaki dar deniz: *Çanakkale Boğazı.*

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Yedirip içirme yükümü, iase: *İşçilerin boğazı bizden olacak.*
2. Yiyeceği, içeceği sağlanan kimse: “*Hayat zor anne, kaç boğazız evde, ağabeyim hangi birimize yetişsin.*” –A. Kulin.
3. Yeme, içme: *Boğazına düşkün.*

BOYUN: *Gövdenin başla omuz arasında kalan bölgesi.* (TS 2011: 390).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Testi, şişe, güğüm gibi kaplarda dar olan üst kısım: *Şişenin boynu.*
2. Dağ sırtlarında geçmeye elverişli alçak yer.
3. Eski yazı harflerin bükülme yeri.

BURUN: *Alınla üst dudak arasında bulunan, çıkıntılı, iki delikli koklama ve solunum organı.* (TS 2011: 416).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Bazı şeylerin ön ve sivri bölümü: *Gemi burnu, ayakkabının burnu.* “*Kadıköy vapurunun güvertesinde, paltoma bürünmüş, gidip ta burna oturmuştum.*” –H. Taner.
2. Kibir, büyülenme: *Burnundan yanına varılmıyor.*
3. Karanın, özellikle yüksek ve dağlık kıyılarda türlü biçimlerde denize uzanmış bölümü: *Saray Burnu, Sinop Burnu.*

ÇENE: (Far. çâne) *Canlılarda baş bölümünde yer alan, kemik veya kıkırdak ile desteklenen, altlı üstlü dişleri taşıyan ve ağzın açılıp kapanmasını sağlayan kasları üzerinde barındıran iki parçaya verilen ad.* (TS 2011: 519).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Mengene veya kerpeten vb. araçların eşyayı sıkıştıran karşılıklı iki parçasından her biri.
2. Baş bodoslamasının omurga ile birleştiği yer, çarık.
3. Köşe

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Çok konuşma huyu, gevezelik: *Sende de çene var ha.*

DİL: *Ağız boşluğunda, tatmaya, yutkunmaya, sesleri boğumlamaya yarayan, etli, uzun, hareketli organ, tat alma organı.* (TS 2011: 662).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Birçok aletin uzun, yassı ve çoğu hareketli bölümleri: *Terazi dili. Kapı dili.*
2. Ayakkabı bağlarının ayağı rahatsız etmemesini sağlayan ve bağ altına rastlayan saya parçası. *Ayakkabı dili.*
3. Anahtar.

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Makaraların ve bastıkların içine yerleştirilmiş olan, üzerinden geçirilen halatı istenilen yöne çevirmeye yarayan, çevresi oluklu, küçük, döner tekerlek: *İki dilli makara.*
2. Bazı üflemeli çalgılarda titreşerek ses çıkaran ince metal yaprak.
3. İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, lisan, zeban: *Türk dili.*
4. Bir çağa, bir gruba, bir yazara özgü söz dağarcığı ve söz dizimi: *“Halk dilinin günebeke ismini verdiği bu çiçek güneşe âşıktır.”* –H. S. Tanrıöver. *Fuzuli’nin dili. Yahya Kemal’in dili vb.*
5. Belli mesleklere özgü dil: *Hukuk dili, Esnaf dili, kimya dili, kuş dili.*
6. Düşünce ve duyguları bildirmeye yarayan herhangi bir anlatım aracı: *Müzik dili. Yazı dili vb.*
7. Sorguya çekilmek için yakalanan tutsak. **dil tutmak** sorguya çekmek için düşman askeri yakalamak.

DIRSEK: *Kol ile ön kol arasındaki eklemın arka yanı.* (TS 2011: 677).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Giysi kolunda bu organa denk gelen bölüm: *Elbisenin dirseği.* “Dirseği yırtık, neftî bir ceket giymiş.” –P. Safa.
2. Boruların doğrultusunu değiştirmekte kullanılan bağlantı parçası: *Bu iki boruyu bir dirsekle birbirine bağlamalı.*
3. Bir direği veya başka bir şeyi sağlamlaştırmak için yanına eğik olarak yerleştirilen ağaç, makas: *“Elini oturduğu koltuğun dirsek yerine vurunca ben kalktım.”* –B. Felek.
4. Bir şeyi bir yere dayamak için veya dengede tutmak için ortadan bükülmüş kereste.
5. Köşe, açı, zaviye. *Yolun iki dirseği arasında...*
6. Makinelerde ortasından boğumlu ve hareket ettirici kol.

DIŞ: Çene kemiklerinin üstüne dizili, ısırpı koparmaya ve çiğnemeye yarayan sert, beyaz organlardan her biri. (TS 2011: 679).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Çark, testere, tarak vb. çentikli şeylerdeki çıkıntıların her biri: “Çarkın dişleri tebessüm eder gibi tatlı bir ses çıkardı.” –S. F. Abasıyanık.
2. Sarımsak dilimi, karanfil vb.nde dişe benzetilen tane: *Bir diş sarımsak, iki diş karanfil.*
3. Bazı dantel ve işlemelerin kenarlarındaki yuvarlak, sivri bölüm.
4. Vidanın çıkıntı kısmı. *Vidanın dişleri.*
5. Düven taşı.
6. Kemerlerin iç kısımlarında yapılan dilimlerin meydana getirdiği yuvarlaklık.
7. İnşaatla sonradan başka bir inşaatla birleştirilmek için bırakılan çıkıntı.

DUDAK: Ağzın, dişleri örten ve dışarıya doğru az veya çok kıvrılan üst ve alt kenarlarından her biri. (TS 2011: 721).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Kıyı, kenar: *Derya dudağı.*
2. Bir kabın içindeki sıvıyı akıtmak için yapılmış kıvrık.
3. Kitap cildinde kabın kitaptan artan kısmı.

EL: Kohun bilekten parmak uçlarına kadar olan, tutmaya ve iş yapmaya yarayan bölümü. (TS 2011: 773).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Sahiplik, mülkiyet: *Elimdeki bütün parayı bu eve yatırdım.*
2. Kez, defa: *İki el silah sesi duyuldu.*
3. İskambil oyunlarında oynama sırası: *El kimde?*
4. İskambil oyunlarında her bir tur: *Kış geceleri arkadaşlar arasında bir el poker çevirmek de keyiftir.”* –P. Safa.
5. Bazı nesne ve araçların tutmaya yarayan bölümü: *Kapı eli, değirmen eli.*
6. Bazı aletlerde dövmeye, ezmeye yarayan parça: *Havan eli.*
7. Elle kavranan miktar, avuç, tutam.
8. Matbaacılıkta yirmi beş tabaka kâğıt.

GÖBEK: İnsan ve memeli hayvanlarda göbek bağının düşmesinden sonra karnın ortasında bulunan çukurluk. (TS 2011: 953).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Şehir, ülke vb.nin orta kısmı: “İsviçre’nin göbeğinde nerede ise bilmem kaçınıcı Türk Moskof muharebesi patlamak üzere idi.” –Y. K. Karaosmanoğlu.
2. Bazı sebze ve meyvelerin orta kısmı.

3. Bahçe, halı tavan, tepsi vb. süslü şeylerin ortalarındaki biçim: *Bu halının göbeği pek zarif.*
4. Hızı azaltarak trafiği yönetmek amacıyla bir kavşağın girişine yerleştirilen çember veya üçgen biçimindeki ada.
5. Kağnı tekerleğinin ortası, araba tekerleğinin dingil geçen yeri.
6. Değirmen taşının ortası.
7. Kilitleme sistemlerinde, anahtar dişlerinin tam olarak birbirine oturduğu pirinç yuva.
8. Dölütte yumurtanın dölüt dışında kalan bölümlerle ilişkisini sağlayan organların çıktığı yer.
9. Kuşak, nesil, batın: *“Temiz bir isim, züğürt evlatlarda ancak bir, nihayet iki göbek dayanabilir.”* –R. N. Güntekin.
10. Ön ve arka tekerlerin ortasına oturtulmuş mil üzerinde dönen ve teker tellerinin takılmasına yarayan parça.

GÖZ: *Görme organı, basar.* (TS 2011: 976).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Oda: *“Şu fakir mahallede bir göz evim olsaydı / Nasıl sevinç içinde çıkardım şu yokuşu.”* –Z. O. Saba.
2. Delik, boşluk: *İğnenin gözü.* *“Köprüünün gözleri karış karış kazılmıştır.”* –S. F. Abasıyanık.
3. Çekmece: *Masanın gözleri.*
4. Terazî kefesî.
5. Ağacın tomurcuk veren yerlerinden her biri: *Göz aşısı.*
6. Bölüm, hane: *Dama tahtasında altmış dört göz vardır. Çantanın gözleri.*
7. Bazı yaraların uç bölümü: *Yaralarım göz göz oldu. Çıbanın gözü.*
8. Bazı şeylerin içindeki küçük boşluklardan her biri: *Süngerin gözleri pek iri, peynirdeki gözler.*
9. Derslerde asetat üzerine yazılan yazıyı kuvvetli bir ışık kaynağı aracılığıyla perdeye yansıtan optik araç. *Tepegöz.*

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Bazı deyimlerde görme ve bakma: *Gözden geçirmek. Gözden kaybolmak. Göz önünde. Gözü keskin.*
2. Bakış, görüş: Bu sefer alacaklı gözüyle baktım.
3. Suyun topraktan kaynakıldığı yer; kaynak: *“Asıl felaket bu pınara sırt çevirmek, bu pınarın gözlerine taş tıkmak değil de ne olurdu.”* –T. Buğra.
4. Nazar: *İnsanı gözle yiyip bitirirler.”* –Ö. Seyfettin.

KALP: (Ar. kalb) *Göğüs orta boşluğunda, iki akciğer arasında vücudun her yanından gelen kirli kanı akciğerlere ve oradan gelen temiz kanı da vücuda dağıtan organ, yürek.* (TS 2011: 1284).

Fiziksel ve Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Bir ülkenin, bir kuruluşun işleyiş, yönetim ve varlığını sürdürme bakımından en önde gelen yeri. *Türkiye'nin kalbi.*

2. Duygu, his: “İnsanı tekrar kalp ve fikir cennetine eriştirebilecek tek kudret kadındır.” –H. E. Adıvar.

KAŞ: *Gözlerin üzerinde kemerli birer çizgi oluşturan kısa kıllar.* (TS 2011: 1345).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Eyerin ön ve arkasındaki çıkıntılı bölüm: **Eyer kaşı**.
2. Sarp kayalık, uçurum.
3. Bağ ve bahçelerde toprak yığarak yapılan sınır, set.
4. Ocağın veya şöminenin üst tarafında bulunan, üzerine malzeme konulan çıkıntı: **Ocak kaşı**. **Baca kaşı**.
5. **civan kaşı** Bir nakış ve işleme türü.
6. **yüzük kaşı** Yüzük üzerinde taş yerleştirmeye yarayan oyuk bölüm.

KOL: *İnsan vücudunda omuz başlarından parmak uçlarına kadar uzanan bölüm.* (TS 2011: 1459).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Giyside vücudun bu bölümünü saran parça: “Kara yağız oğlan yalandan gözlerinin yaşını mintanının kollarına siliyordu.” –O. C. Kaygılı.
2. Makinelerde tutup çevirmeye, çekmeye yarayan ağaç veya metal parça.
3. Koyun, dana, kuzu vb.nde ön ayağın üst bölümü.
4. Ağaçlarda gövdeden ayrılan kalın dal.
5. Bazı çalgıların elle tutulan sap bölümü.
6. Koltuk, divan vb.nin yan tarafında bulunan dayanmaya yarayan parça.
7. Bir şeyin ayrıldığı bölümlerden her biri, dal (I), kısım, şube, branş: *Türk Dil Kurumunun bilim ve uygulama kolları*.
8. Karakol: “Lakin böyle kardan yolların örtüldüğü bu gecede, koldan korku yoktu. Rahatça eğlenebilirlerdi.” –R. H. Karay.
9. İş takımı, ekip, grup: “Öteki koldaki iki hamlacıdan birisi acınacak bir zayıflıktaydı.” –S. F. Abasıyanık.
10. Kanat: *Sağ kol. Sol kol.*
11. Dizi, düzen: *Yürüyüş kolu.*
12. Bir halat oluşturan bükülmüş lif demetlerinden her biri.
13. Irmak, nehir gibi büyük akarsu ile birleşen küçük akarsu: *Kızılırmak'ın kolları*.
14. Yan taraf, cihet: *Dört koldan gelenler merkezde toplandılar*.
15. **kolağası** Osmanlı ordusunda yüzbaşı ile binbaşı arasında yer alan rütbe.
16. **kol ağzı** Giysi kolunun uç bölümü.
17. **kol akımı** Bir elektrik akımında ana devreye eklenen kollarla evlere elektrik veren akım.
18. **kol bağı** Kadın bileziği

19. **kolbastı** 1. Güreşte ayağı kapılan güreşçinin, rakibinin ayağını tutmasıyla ortaya çıkan geçersizlik durumu. 2. Doğu Karadeniz Bölgesi'ne özgü, halka oyunlarından, hareketli, bireysel özellikleri öne çıkaran bir oyun türü.

20. **kol böreği** Bütün yufkanın içine kıyma, peynir, patates, ıspanak vb. konulup kol biçiminde sarılarak tepsiye döşenen ve fırında pişirilen bir börek türü.

21. **kol demiri** Bir kapıyı kapadıktan sonra dışarıdan açılmaması için duvarla kapı arasına konan demir destek”*Sonra kol demirinin usulca kaldırıldığını duyduk ve aralanan kapıdan içeriye süzıldük.*”

- R. H. Karay

22. **kol kapağı** Giysi ve gömlek kolunun bileği örten bölümü.

23. **beşinci kol** Bir ülkede gizli olarak düşman için çalışan örgüt.

24. **cırcır kolu** Lokma vidaları sökmeye yarayan alet.

25. **çengi kolu** Çengilerden oluşan topluluk, çengi takımı.

26. **dağ kolu** Sıradağlardan her iki yöne doğru uzanan dağ sırtı.

27. **deve kolu** Çöl nitelikli bölgelerde taşıma işlerinde kullanılmak için develerden kurulmuş askerî ulaştırma birlikleri.

28. **eğitsel kol** Öğrencilerin çeşitli alanlarda kendilerini yetiştirmelerini amaç edinen çalışma kolu.

29. **imdat kolu** Tehlike anında yolcuların aracı durdurabilmesi veya kapıları açabilmesi için görünür bir yerde bulunan durdurma veya açma kolu.

30. **iş kolu** Ekonomik etkinliklerin sınıflandırılması sonucu birbirine benzeyen veya aynı nitelikte olan çalışma dallarından her biri.

31. **kantar kolu** Üzerinde kantar topunun bulunduğu ve hareket ettiği demir çubuk.

32. **karpuz kol** Bol büzgülü, kabarık, kısa giysi kolu.

33. **kapı kolu** Kapıyı açmaya veya kapamaya yarayan, genellikle metalden yapılmış nesne.

34. **keşif kolu** Düşmanın durumunu anlamak, arazi ve yollar hakkında bilgi toplamak için gönderilen kol.

35. **kumanda kolu** Genellikle bilgisayar oyunlarında oyunu yönetebilmek için kullanılan özel bir araç.

36. **sürgü kolu** Tüfeklerde fişek sürüp kovan boşaltan sürgünün elle tutulan kolu.

37. **takma kol** Kesilen, kopan bir kolun yerine takılan yapma kol.

38. **tulumba kolu** Tulumbadan su çıkarmak için tulumbaya basmayı sağlayan uzun demir kol.

39. **vites kolu** Motorlu taşıtların dişlilerini birbirine geçirmeye yarayan manivela.

40. **yay kolu** Ok yaylarının esneyen uçlarının her iki yanı.

41. **yürüyüş kolu** Belli bir bölgeye ulaşmak veya bulunulan bir bölgeden ayrılmak amacıyla bir kumanda altında, düzenli yürüyüş yapan piyade, zırhlı veya motorlu birliklerin tümü.

42. **zuhuri kolu** Orta oyunu takımı.

KULAK: *Başın her iki yanında bulunan işitme organı.*(TS 2011: 1518).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Balıklarda başın iki yanında bulunan ve ağızdan alıp solungaçlardan geçirdiği suyu dışarıya vermeye yarayan yarıklardan her biri.
2. Saban kulağı.
3. Duvar, baca, şömine vb. yerlerde kulağa benzer çıkıntı.
4. Telli çalgılarda tel germeye yarayan burğu.
5. Akarsuların ve özellikle göllerin karaya giren ve durgunlaşan yerleri.
6. Bazı kapların, çuval ve benzeri şeylerin kenarlarına, uçlarına yapılan tutmaya yarayan kısım: *Çuval kulağı.*

Fonksiyonel Benzetme Yoluyla:

1. Seslerin uygunluğunu seçebilme ve değerlendirebilme yeteneği.

PARMAK: *İnsanda ve bazı hayvanlarda ellerin ve ayakların son bölümünü oluşturan, boğumlu, oynak, uzunca organların her biri.*(TS 2011: 1891).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Eni bu organ kadar olan: *Değneği iki parmak kısaltmalı.*
2. Bir tekerleğin merkezinden çemberine kadar uzanan çubukların her biri.
3. İnç.
4. Arşının yirmi dörtte biri.
5. Parmaklığı teşkil eden çubuklardan her biri.
6. **parmak tatlısı** Parmak biçiminde yapılan bir tür hamur tatlısı.
7. **parmak üzümü** Taneleri uzun olan bir tür üzüm.
8. **altıparmak** Bir tür iri palamut balığı.
9. **beşparmak** Derisi dikenlilerden, beş ışınlı yıldız biçiminde bir deniz hayvanı, beşpençe.
10. **gelinparmağı** Uzun taneli bir tür üzüm.
11. **hanımparmağı** Parmak biçiminde bir tür hamur tatlısı.
12. **vezirparmağı** Bir tür hamur tatlısı

TABAN: *Ayağın alt yüzü, aya.* (TS 2011: 2236).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Üstü kapalı bir yerin gezinilen, ayakla basılan yüzü, tavan karşıtı.
2. Ayakkabının alt bölümü.
3. Kaide.
4. Bir şeyin en alt bölümü.
5. Değerlendirmede en alt derece.

6. Bir toplumu, bir kuruluşu oluşturan, yönetime katılmadan etkili olan kitle “*Partinin tabanının istekleri doğrultusunda...*”

7. Temel.

8. Bir ırmağın en derin olan orta yeri.

9. Dikey duran direk, çubuk, seren vb.nin alt bölümü.

10. Bir cismin veya bir biçimin yüksekliğini ölçmek için aşağıdan yukarıya doğru başlama noktası olarak alınan yüzey veya çizgi, kaide “*Piramidin tabanı. Üçgenin tabanı.*”

11. Üslü sayılarda kuvveti alınan sayı: 5^3 anlatımında 3 rakamı üstür, 5 ise tabandır.

12. Tarlanın düz ve verimli kesimi.

13. Kılış vb. yapımında kullanılan iyi cins demir.

14. **devetabanı** Birleşikgillerden, geniş yapraklı bir süs bitkisi (Phlodontron).

15. **fiil tabanı** Fiil kök ve gövdelerinin çekim eki almamış hâli.

16. **isim tabanı** Ad tabanı.

17. **veri tabanı** Bilgisayar kullanımında çözüme erişmek için işlenebilir duruma getirilmiş bilgi ortamı.

TIRNAK: *İnsanda ve birçok omurgalı parmak uçlarının dış bölümünü örten boynuzsu tabaka.*(TS 2011: 2352).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Kanca gibi araçların kıvrık yeri.

2. Gemi demirlerinin ucundaki yassı parça

3. Ciltçilikte tek yaprakları büküp cildi birleştirebilmek için bir yanında bırakılan şerit durumundaki kenar.

4. Heykel dökümünde, kalıp parçalarının birleştirilmesinde kolaylık sağlamak amacı ile yapılan dişlerin her biri.

5. Kanun çalmakta kullanılan mızrap.

6. Tenekeçilerin delik açmak için kullandığı âlet, keski.

7. Tırnak işareti.

8. Heykel dökümünde kalıp parçaların birleşmesinde kolaylık sağlama amacıyla yapılan dişlerin her biri.

9. **ayna tırnağı** Aynayı duvara tutturmak için kullanılan nikel veya kromla kaplanmış metal parçası.

TOPUK: *Ayağın yuvarlakça olan alt bölümü.* (TS 2011: 2373).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Belli bir amaçla kazılmaksızın asıl yerinde bırakılan kömür bloku veya cevher kütlesi.

YÜZ (II): *Başta, alın, göz, burun, ağız, yanak ve çenenin bulunduğu ön bölüm, sima, çehre, surat.* (TS 2011: 2630).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Yüzey: *Suyun yüzünde.*
2. Kesici araçlarda ağız: *Bıçağın keskin yüzü.*
3. Bir kumaşın dikiş sırasında dışa getirilen gösterişli bölümü.
4. Yorgana ve yastığa geçirilen kılıf.
5. Bir şeyin görünen bölümünde kullanılan kumaş: “Yorgan yüzü. Kanepenin yüzü.”
6. Bir yapının dışa bakan düşey yüzeylerinin her biri: “Ön yüz. Yan yüz. Arka yüz.”

7. **gökyüzü** Atmosferin gözle görünen bölümü: “*Gökyüzünün başka rengi de varmış / Geç fark ettim taşın sert olduğunu*” - C. S. Tarancı.

8. **yeryüzü** 1. Yer kabuğu 2. Dünya

YANAK: *Yüzün göz, kulak ve burun arasındaki bölümü.* (TS 2011: 2518).

Fiziksel Benzetme Yoluyla:

1. Lastik tekerlekli taşıtlarda lastiğin cant ile yere temas eden bölümü arasında kalan yan yüzeyi. *Lastiğin yanağı.*

Sonuç:

Bu çalışmada toplam 28 organ adıyla ilgili deyim aktarmaları incelenmiştir. Türkçe Sözlük’te (TDK 2011) 28 organ adıyla ilgili 231 adet aktarma örneği tespit edilmiştir. Eğer Türkiye Türkçesi ağızlarındaki aktarmalar da incelenirse bu sayı daha da artacaktır. Tespit edilen 231 aktarma örneğinden 198’i fiziksel, 27’si fonksiyonel, 6’sı da hem fiziksel hem fonksiyonel benzetme yoluyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla incelenen deyim aktarmalarının büyük bir çoğunluğu fiziksel benzetmeye dayanmaktadır. Bu durum, insanların doğadaki nesneleri adlandırmada daha çok kendi organlarına ait fiziksel benzerliği esas aldıklarını göstermektedir. Türkçe Sözlük’te en fazla deyim aktarmasının yapıldığı organ koldur (42 aktarma). Yanak ve topuk organ adlarıyla ilgili birer aktarma tespit edilmiştir.

Temel söz varlığı arasında yer alan organ adları deyim aktarmalarında en çok kullanılan unsurlardandır. En fazla deyim aktarması insandan doğaya aktarma şeklinde gerçekleşmiştir. Nitekim incelenen örnekler, insanoğlunun dış dünyayı adlandırmasında organ adlarının önemli rol oynadıklarını göstermektedir.

Kaynakça:

- AKSAN, Doğan (1987), *Türkçenin Gücü*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2000 I-II-III), *Her Yönüyle Dil- Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara: TDK Yayınları.
- (2009), *Anlambilim*, Ankara: Engin Yayınevi.
- BENZER, Ahmet (2009), “Dil Bilimi Kaynaklarında Edebî Sanatların Kullanımı”, *Turkish Studies*, Volume 4/8, Fall 2009, s. 725-746.
- BOZKURT, Fuat (2004), *Türkiye Türkçesi – Türkçe Öğretiminde Yeni Bir Yöntem*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- DOĞAN, D. Mehmet (1994), *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ülke Yayınları.
- EDİSKUN, Haydar (1999), *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- EKER, Süer (2005), *Çağdaş Türk Dili*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- ERGENE, Oğuz (2014), “Türkiye Türkçesinin Söz Varlığında Hayvan Adlarının Organ Adlarıyla ya da Vücut Bölümlerine İlişkin Adlarla Oluşturduğu Deyim Aktarması Örnekleri”, *Turkish Studies*, Volume 9/6, Spring 2014, s. 319-365.
- GENCAN, Tahir Nejat (2001), *Dilbilgisi*, Ankara: Ayraç.
- HAZAR, Mehmet ve TARHAN, Osman (2013), *Türk Anlam Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Konya: Eğitim Yayınevi.
- HENGİRMEN, Mehmet (1998), *Türkçe Dilbilgisi*, Engin Yayınları.
- KORKMAZ, Zeynep (2003), *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- LAKOFF, George ve JOHNSON, Mark (2010), *Metaforlar – Hayat, Anlam ve Dil* (Çev. Gökhan Yavuz DEMİR), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- MUMCU, Pınar (2008), *Türkmen Atasözlerinde Ad Aktarmaları ve Deyim Aktarmaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- NALBANT, M.Vefa (2006), “Buldan Türkülerinde Metaforlu ve Metonimili (Deyim Aktarmalı ve Adaktarmalı) Sözcükler”, *Buldan Sempozyumu Yayınları*, Pamukkale 2006, s. 29-38.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (2000), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ÖZÜNLÜ, Ünsal (1997), *Edebiyatta Dil Kullanımları*, Ankara: Doruk Yayıncılık.
- ŞAHİN, İbrahim (2010), “Organ Adları Temelinde Kırgızistan Yer Adlarında Ölü Deyim Aktarmaları ve Bunların Yer Adlarında Kullanılışları”, *Bilig*, Bahar 2010, Sayı: 53, s. 199-218.
- ŞEN, Serkan (2007) , “Eski Türkçede Gök ile Yerin Adlandırılışında Renklere Dayalı Deyim Aktarmalarından Yararlanma ve Kara Sözcüğünün Kökeni Üzerine” *İLMİ ARAŞTIRMALAR*, Sayı: 24, s. 129-136.
- Türkçe Sözlük* (2011), Ankara: TDK Yayınları.
- UĞUR, Nizamettin (2007), *Anlambilim*, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- UÇAR, İlhan (2012), “Türkiye Türkçesinde Organ Adlarıyla Oluşturulmuş Bitki Adları”, *TÜBAR-XXXII-/2012-Güz*, s. 285-306.
- YILMAZ, Kaan (2011), “Organ Adlarının Nesnelere Aktarılmasında Dil-Zihin İlişkisi”, *Turkish Studies*, Volume 6/2, Spring 2011, s. 1083-1092.

Kreşinlerde (Hristiyan Tatarlarda) Evlilik İle İlgili Âdetler

Wedding Customs Related To The Kryashens (Baptized-Christian Tatars)

Rasilya KARİMOVA *

Öz:

Kreşinler (Hristiyan Tatarlar), Rusya Federasyonu içerisinde, özellikle Tataristan Özerk Cumhuriyeti'nde, yaşayan küçük azınlık gruplarından biridir. Tatarca (Kazan-Tatar Türkçesi) konuşan bu topluluğu Tatarların genelinden ayıran en önemli özellik Hristiyanlık dinini benimsemiş bir topluluk olmalarıdır. Bu topluluğun kendine ait otonom bir bölgesi veya cumhuriyeti yoktur. Rusya Federasyonu içinde ve İdil-Ural Bölgesinde yaşayan Kreşinler Türk Dünyasının diğer üyelerine nazaran daha az incelenmiş bir topluluktur. Kreşinler ile ilgili çalışmalar bu topluluğun kendine ait kültürel özelliklerini günümüz şartlarında da, günlük hayatın hemen hemen her alanında, muhafaza etmeye çalıştıklarını göstermiştir.

İnsan hayatındaki geçiş dönemlerinden biri olan evlilik Kreşinler için de çok önemli bir aşamadır. Kreşinlerin evlilik kültürü hakkında yapılan bu çalışmada onların evlilik âdetleri ile ilgili uygulamalar, imkânlar ölçüsünde, ayrıntılı şekilde verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kreşin (Hristiyan Tatar), evlilik kültürü, geçiş dönemi (evlilik)

Abstract:

Kryashens (Baptized-Christian Tatars), in the Russian Federation, especially living in the Autonomous Republic of Tatarstan, is one of the small minority group. The community that speaks Tatar (Kazan-Tatar Turkish) the most important feature of this community that separates Tatars from across the community that embraces the religion of Christianity. This community doesn't have its own autonomous region or republic. Kryashens that live in the Russian Federation and Idyll-Ural region are less studied community compared to other members of Turks. Studies on Kryashens show that this community is trying to maintain its own cultural characteristics both in present conditions and in almost every area of daily life. One of the transition periods in human life, marriage is also very important stage for Kryashens. In this study that is made about the culture of marriage customs of Kryashens, their marriage – related to applications are tried to given, to extend possible, in detail.

Keywords: Kryashens (Baptized-Christian Tatars), culture of marriage, transition period (marriage).

*Kocaeli Üniversitesi (Yüksek lisans öğrencisi), rasilya@bk.ru

Giriş

Türkler, doksanlı yılların moda tabiri ile Adriyatik'ten Çin Seddi'ne, gerçekte ise kuzeyde Rusya'nın Perm şehrinden güneyde Mısır'a, doğuda Doğu Türkistan'dan batıda Avrupa içlerine kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış eski ve köklü bir millettir. Son derece esnek dünya görüşleri olan Türklerin din konusunda da başka milletlerde eşine rastlanamayacak bir hoşgörüyü sahip oldukları bilinmektedir. Türkler, bilinen tarihî süreç içinde millî dinleri Tengricilik yanında Maniheizm, Budizm, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam gibi pek çok farklı dine girmişlerdir.

Bugün dünya Türklüğünün çok büyük kısmı Müslüman olmakla birlikte günümüzde de Şamanist, Musevî, Hristiyan Türkler de varlıklarını devam ettirmektedir. İdil-Ural Bölgesinde yaşayan Kreşinler de -tartışmalı olmakla birlikte- Türk Dünyasının Hristiyan üyelerinden biridir. Türkiye'de geniş kabul gören Türkleri sadece Müslüman olanlardan ibaret görme anlayışına rağmen bu topluluk Kazan-Tatar Türkçesi ile konuşmaya ve bu dilin taşıdığı kültürü yaşamaya/yaşatmaya devam etmektedirler.

Son derece büyük, geniş ve zengin bir kültür deltasında yaşayan Kreşinler bir yanda dindaşları olan Ruslar, diğer yanda ise ırkdaşları/dildaşları olan Kazan Tatarları ile birlikte yaşamakta, çok yönlü bir kültürün sahibi olarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Bu zengin kültürün sahibi Kreşinlerin evlilik gelenekleri de oldukça renklidir.

A.Kreşinler

“Kräşen” kelimesi, Tatar Têlênêj Mäktäplär Öçen Añlatmalı Süzlêgë (Xäkimcanov 2013: 178) adlı eserde, Hristiyanlık dinini kabul eden Tatar kişisi, olarak tarif edilmektedir. Tolkoviy Slovar' Russkogo Yazıka (Rus Dilinin Açıklamalı Sözlüğü) (Ojegov ve Şvedova 2005: 306) adlı Rusça sözlükte yer alan крещёный (kreşçyonıy) maddesinde ise sadece, Hristiyanlık dinini kabul eden kişi, olarak açıklanmaktadır. Ancak bu eserde Kreşinlerin

Tatarlarla ilgisinden herhangi bir şekilde bahsedilmemiştir. Sovremenniy Anglo-Russkiy/Russko-Angliyskiy Slovar' (Sirotina 2005:938) adlı eser крещёный (kreşçyenıy) maddesini, “1.christened, baptized; 2.Epiphany” ifadeleri ile açıklamaktadır. Burada da bu genel ifadeler dışında Tatarlarla ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Tatar Têlênêj Añlatmalı Süzlêgë (Abdullin vd. 1979:86) ise Kreşin kelimesine farklı bir açıdan yaklaşır ve Hristiyanlık dinini kabul etmiş olan Tatar şeklinde bir açıklama yapar.

Tarihî süreç içinde Tatarlar arasında, millî kimlik ve kültürün şekillenmesinde büyük rolü olan İslam'ın yanında, Hristiyanlık da yayılma imkânı bulmuştur. Rus Ortodoks Kilisesine bağlı olan Tatarların bu kesimi, Rusça vaftiz edilmiş veya vaftizli anlamına gelen Kreşin adıyla bilinegelmiştir (Arık 2006: 68).

XVI.-XVII. yüzyıllarda ve XVIII. yüzyılın ilk yarısında iki ayrı grup hâlinde vaftiz edilerek Hristiyanlığa giren Tatar Türklerine Kreşin veya Kırıyaşen adı verilmektedir. Bunlar etnografik bakımdan ve dil özellikleri bakımından Molkeev, Çistopol, Batı-Kam, Elabuga, Mengel, Bakalin ve Nogaybek olmak üzere yedi gruba ayrılırlar (Özkan 2002: 210).

Damir İsxakov (2010:36-37), tarihî kaynakların açık şekilde gösterdiği üzere bu topluluğun Tatar hanlıkları yıkıldıktan sonra ortaya çıkmaya başladığını belirtir. Fakat Kreşin Tatarları, İdil-Ural Tatarları içinde XVI. asrın ikinci yarısı ile XVII. asırda, yani İdil-Ural Tatarları halkı olduğu devirde, ayrılmaya başlamıştır. Bu devirde Kreşinler ancak Mişerlerin, Kazan ve Kasım Tatarlarının Hristiyanlaştırılan gruplarını teşkil etmişlerdir. Eski Kasım Hanlığı topraklarında Mişer ve Kasım Tatarları arasında Provoslav dinine inananlar çok az olmuştur (XVIII. asrın ilk yarısında %2 civarı). Ruslar bu sorunu iki farklı yolla halletmeye çalışmışlardır. İlk olarak Rus Çarlığı, Yomışlı Tatarlar (Görevli Tatarlar) olarak adlandırılan bu iki gruba, Mişer ve Kasım Tatarlarına, karşı esnek bir siyaset takip etmiştir. İkinci

olarak, eski Mâşçar bölgesinin feodallerinin çoğu Hristiyanlığı kabul etmiş ve çok hızlı bir şekilde, iki üç nesillik bir dönem zarfında, Ruslaşmıştır (XVII. asrın sonlarına doğru bu Ruslaşma süreci tamamlanmıştır). Bütün bu veriler Kreşinlerin temelini Hristiyanlaştırılmış Kazan Tatarlarının teşkil ettiğini göstermektedir. XVIII. asrın başında Kazan Tatarları içinde Provoslav Tatarların oranı %9,4 iken aynı asrın ikinci yarısında, 1760 yılında, bu oran %11,3'e yükselmiştir.

XVIII. asır sonu ile XIX. asır başında İdil-Ural boyunda Müslüman milleti oluşmaya başladıktan sonra Kreşin Tatarları da İslam dini dışında Tatar olarak kalmanın imkânsız olduğu düşüncesine gelmişlerdir. Fakat bu yeni şartlar altında Eski Kreşinler (XVI-XVII. asırlarda Hristiyanlaştırılmış olanlar) ve Yeni Kreşinler (XVIII. asırda Provoslav dinine girenler) kendilerini farklı saymaktadırlar. Kreşinlerin esas kısmını Eski Kreşinler grubuna girenler (XVIII. asır başında 17.000 kişi) oluşturur. 17.000 kişilik bu Kreşin grubu aynı devirdeki İdil-Ural Tatarlarının %6,5'ini teşkil etmişlerdir.

Müslüman Tatarlar sadece din ile ilgili olmayıp medeniyet ve günlük hayat yönünden de farklılaşmış sağlam ve sabit bir gruba evrilmişlerdir. Eski Kreşinler ise Müslümanlardan farklı köylerde, bazen Ruslarla iç içe olacak şekilde onlarla aynı köylerde yaşamışlardır. Böyle olmakla birlikte Eski Kreşinler sadece kendi içlerinde evlilik yaparak izole bir toplum modeli geliştirmişler ve bu şekilde kendilerini hem Müslüman Tatarların hem de Rusların etkisinden korumaya çalışmışlardır. Bundan dolayı İdil-Ural Bölgesindeki Müslüman Tatarlarda görülen değişimler Kreşinlerde görülmemiş, onlar kendilerini bu tür değişimlerden bilinçli olarak korumaya çalışmışlardır. Eski Kreşinleri Müslüman Tatarların etkisinden korumak için Provoslav kilisesi ve misyonerler de özel bir gayret göstermişlerdir. Eski Kreşinlerde şehirlerde yaşayan bir grup yok derecesinde olduğu için bu Kreşinler şehir kültürünün etkisinden de korunmayı başarmışlardır. Bu grubun sosyal ve iktisadî gelişimi de bu gibi sebeplerle daha yavaş bir seyir izlemiştir.

Yeni Kreşinler (XVIII. asrın ilk yarısında zorla Hristiyanlaştırılan 3500 kişi), Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği köylerde yaşadıkları için onlardan çok da farklılaşmamış, büyük bir değişim göstermemişlerdir. Bu gruba girenler dinî ve etnik yönlerden Müslüman Tatarlarla irtibatlı olduklarını bilerek varlıklarını devam ettirmişlerdir (İsxakov 2010:37).

Türlü faktörlerin etkileri sonucu XIX. asrın ikinci yarısında Kreşin birliği oluşmaya başlamıştır. Bu birlik temsilcileri kendilerinin farklı özelliklerini anlamaya başlamış, yani Tatarca konuşan büyük kitle Müslüman iken kendilerinin Hristiyan olduklarını, öte taraftan Hristiyan Ruslarla aynı inanca mensup olsalar da onlarla aynı dili konuşmadıklarını, etnik olarak onlardan çok farklı, Müslüman Tatarlar ile ise aynı olduklarını görmüş ve bu hususlarda düşünmeye başlamışlardır. N. İlminskiy ve diğerlerinin çalışmaları neticesinde ortaya çıkan Kreşin intelijensiyası XIX. asrın ikinci yarısından başlayarak, Kreşinler Tatar

değildir, ayrı bir millettir, şeklindeki fikri tedavüle sokmuşlardır. Bu görüş misyonerler ile misyonerlik faaliyetlerini finanse eden ve siyasî amaçlarla kullanan Rus idarecileri tarafından da desteklenmiştir (İsxakov 2010:136-138). Bu destek elbette etni yaratmayı iyi bilen Rusların emperyalist bakış açısına uygun ve son derece pragmatist bir yaklaşımın neticesidir.

Müslüman Tatarlarla köken, dil ve tarih birliği bulunan Kreşinler, vaftiz olmalarıyla başlayan ve günümüze kadar devam eden tarihî süreçte ayrı bir etnik grup gibi görülmüşlerdir. Ancak, Slav kökenli olmadıkları için Ruslar, Müslüman olmadıkları için de Tatarlar tarafından dışlanmışlardır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Rus Ortodoks Kilisesi Kreşinlerle yoğun bir yakınlaşma çabası içine girmiştir (Arık 2006: 69). Kilisenin bu yaklaşımı hem SSCB sonrası dine dönüş hem de azınlıkları önce Hristiyanlaştırma, sonra da Ruslaştırma politikası ile doğrudan ilgilidir. Kreşinler de günümüzde kendilerini ayrı bir etnik grup olarak tarif etmekte ve bir anlamda içinde bulundukları iki arada bir derecede kalma durumundan kurtulmaya çalışmaktadırlar.

Büyük bir nüfusa sahip olmasalar da Kreşinler Tataristan'ın geneline yayılmış şekilde yaşamaktadırlar. XX. asrın başına kadar kapalı bir hayat yaşadıkları için Kreşin cemaati geç oluşmuştur. Kreşinler Provoslav (Ortodoks Rus) dininin etkisinde kalarak kendilerine göre bir daire meydana getirmişler ve bu sebeple toplumun geneli ile aralarında bir mesafe oluşmuştur (İsxakov ve Nikolayev 2014:3).

Kreşinler ile ilgili olarak ilk çalışmalar ve onları ilmî yönden ele alma işi erken dönemlerde, daha XIX. yüzyılın ilk yarısında, başlamıştır. 1848'de Rus Coğrafi Merkezi'nin isteği ile, bir ruhanî olan İ.M.Lyapidovskiy tarafından etnografik bir çalışma yayımlanmış ve ilk olarak bu çalışmada Provoslav dinine geçen ilk Tatarların Kreşin olarak adlandırıldıkları bilgisine yer verilmiştir (İsxakov ve Nikolayev 2014:4).

Bu ilk çalışmalardan sonra N.İlminskiy Kreşinlerle ilgili konulara eğilmiş, ondan sonra da bu çalışmaları M.Maşanov, E.Malov, İ.Sofiyskiy, N.Odigitriyevskiy gibi bilim adamları devam ettirmişlerdir. Bu bilim adamları tarafından Kreşinler sadece dinî yönden ele alınmıştır. Ancak, 1863 yılında Kazan Merkez Kreşin Tatarları Okulu'nun karşısında kurulmuş olan Kreşinlerin Etnografisini Öğrenme Okulu üyeleri, Kreşinlerin hayatını daha geniş şekilde öğrenmeyi amaç edinerek onların geleneklerini ve dillerini de ele alıp

incelemeye başlamışlardır (İsxakov ve Nikolayev 2014:5). Kreşinler ile ilgili çalışmalar günümüzde hem Kreşin hem de Rus araştırmacılar tarafından devam ettirilmektedir.

R.İsxakov ve G.Nikolayev (2014:14) tarafından hazırlanmış olan "Kazan Kreşin Pedagoji Kursları Öğrencilerinin Folklor ve Etnografya Yazılarında Anlatılan Kreşin-Tatarlar" adlı bir çalışmada anketlere katılan gençlerin kendilerini Kreşin olarak tanıttıkları, dillerinin de Kreşin dili olduğunu belirttikleri ve bu şekilde kendilerini Müslüman Tatarlardan farklı etnik özelliklere sahip bir topluluk olarak adlandırmaya çalıştıkları görülmüştür.

Kreşinler kendilerini Këräşën olarak adlandırmakta; günlük konuşma dilinde ve bilimsel çalışmalarda onlardan Këräşën Tatarları olarak bahsedilmektedir (Al'meeva 2007:5).

Kreşinlerin etnik kimlikleri tartışmalıdır. F.Bayazitova vd. (2008:87), Kreşinlerin etnik yönden tek millettten oluşan bir topluluk olmayıp farklı milletlerin karışımından meydana geldikleri şeklindeki görüşü ileri sürerler. Tarihî kaynaklara göre, İdil-Ural Bölgesindeki Tatarları Hristiyanlaştırma döneminde Tatarlar ile aynı bölgede yaşayan ve onların etkisi altında Tatarlaşmaya başlamış olan Udmurtlar, Mariler, Çuvaşlar vb. birçok halkın mensupları da Hristiyanlık dinine geçerek onlar da Kreşin olmuş ve Tatarlar ile karışmışlardır. Ancak böyle bir tez ortaya atılınca, çok daha baskın vaziyette olan Rus kültürünün onları Hristiyanlaştırmış olsa bile Ruslaştıramamış olmasının açıklanması sorunu ortaya çıkmaktadır.

Kreşinlerin etnik kökeni hususu günümüzde hâlâ tam olarak çözüme kavuşturulamamış problemleri konulardan biridir. Tatar araştırmacıları Kreşinlerin Kazan Hanlığı işgal edildikten sonra IV. İvan tarafından XVI. yüzyılda zorla vaftiz ettirilen Tatarlardan olduğu fikrini ileri sürmektedir. Fakat bu fikir hem Kreşinler hem de birçok etnolog tarafından reddedilmektedir. Kreşin dilinde Arapça ve Farsçadan gelen kelimelerin azlığı ve onların günlük hayatlarında paganizm ile ilgili unsurların varlığını hâlâ etkin bir biçimde devam ettirmekte olması Kreşinlerin vaftiz edilip Hristiyanlığa geçirilmeden önce de İslam dininde olmadıklarını göstermektedir. Kreşinlerin kültüründe İslam dininin etkisi ile ilgili hiçbir izin olmaması da bu fikri destekleyen ilave bir unsur olarak görülmektedir. Bütün bu bilgiler ışığında denilebilir ki farklı bir etnos olarak Kreşinler daha Bulgar devrinde oluşmuşlardır (Sokolovskiy 2009:12).

1920'li yıllarda Kreşinler farklı bir etnik grup olarak kabul edilmeye başlandıktan sonra Tataristan'da Kreşin dilinde gazeteler ve dergiler yayımlanmaya başlanmıştır. Bu devirde Kreşin tiyatrosu da çalışmalarına devam etmiştir. Köy okulları için gerekli olan öğretmenler o devirde en iyi okullardan sayılan Kreşin öğretmen okulları tarafından yetiştirilmiştir. Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'nin

milletler ile ilgili Halk Komiserliği bünyesinde de bir Kreşin bölümü kurulmuştur. Ayrıca, Tataristan Cumhuriyeti Parti Komitesinde de Kreşin bölümü oluşturulmuş ve Kreşinler müstakil bir grup olarak kongrelere çağırılmıştır (Yefimov 2013:100).

Kültürel etkileşimi güçlendirmenin en etkili yollarından biri dinden faydalanmak, dinî ya da ladinî konuları, esas gaye ne olursa olsun, din eksenli bir şekilde sunmaktır. Ulus yaratma konusunda son derece başarılı olan Ruslar Kreşinlerle ilgili çalışmaları da ihmal etmemişlerdir. Rusların kutsal yazmaları Kreşin diline tercüme etme çalışmaları XIX. asrın ortalarında Nikolay İvanoviç İlminskiy başkanlığındaki Kreşin Tercüme Kurulu tarafından başlatılmıştır. Meşhur bir şarkiyatçı ve Kazan Ruhanî Semineri Başkanı olan Nikolay İlminskiy, kutsal yazmaları İdil Boyu ve Sibir Bölgesi halklarının dillerine tercüme eden komisyonun da başkanlığını yapmış ve kutsal metinlerin bu dillere tercüme edilmesini sağlamıştır. Kreşin diline tercüme edilen ilk eserler Bitie (Varlık) (1863), Premudrosti İsusı Sına Siraxova (Sirak Oğlu İsa'nın Bilgeliği) (1864) ve Svyatoe Blagovestvovanie ot Matfeya (Kutsal Matta İncili) (1865) adlı çalışmalardır (Mullina 2015:6).

Günümüzde Kreşinlerin tarihleri, etnik kimlikleri ve medeniyetleri ile ilgili değerlere dönük ilgi artmıştır. Fakat Kreşinler kendi geçmişleri ve kökenleri ile ilgili bilgileri hâlâ kendileri tarafından yaratılmış olan mitler ve efsanelerden yola çıkarak öğrenmekte, kendi kimliklerini bu şekilde tanımaktadırlar. Elbette bir milletin kendi tarihini bilmesi ataları tarafından kurulan yurdunun temellerini güçlendirmeye yardımcı olur. Kreşinler de kendi geçmişleri ve tarihleri ile son derece ilgili bir halktır. Bu sebeple onlar da kendi tarihlerini daha iyi öğrenmek ve bilmek için gayret sarf etmektedirler. Kreşinlerin bir kısmı, dinî değerlerini Bulgar, Altın Orda, Rusya dönemi medeniyetleri ile ilişkilendirmekte ve etnik yönden de kendilerini Türkîler dünyasının doğal bir üyesi olarak saymaktadır. Dinî tarihlerini, Balkanlar tarafına giderek Bizans Hristiyanlığı ile tanışan ve onların bir üyesi olarak Orta İdil'e göçüp yerleşen eski Türkî Bulgar ataları ile başlatan Kreşinler, Rus

Provoslav kilisesini ise ruhî-dinî gıda verici esas kaynak olarak kabul etmektedirler (Makarov 2014:28-29).

Türkî Hristiyanlığın zincirinin halkaları çok çeşitlidir. Bu Hristiyanlıkta tarihin muhtelif devirlerinin yansımaları görülür: Merkezî Asya'daki Nasturiler, Tuna Bulgarlarının Kubrat Hanı, Bulgar şehrinde Hristiyanlık dini için azap gören kutsal Avramiy, Altın Orda Hristiyanları, güçlü padişah IV. İvan, yakın tarihteki Bağlı ätëy (Vasilii Timofeev)'in çalışmaları vb. gibi devirlerle bu zincirin halkaları bir kopup bir birleşerek günümüze kadar gelip ulaşır. Kreşinlerde, şimdiki zenginliğin varisleri olan halkta, Hristiyanlık dinî ile etnik ve paganist değerler birlikte gelişmiştir (Makarov 2014:28-29).

Tataristan Özerk Cumhuriyeti'ndeki Kreşinler kendi esas yerlerinde yaşamaktadır. Ayrıca çok sayıda Kreşin'in farklı zamanlarda farklı sebeplerden ötürü göç edip İdil Boyu, Ural, Sibir Bölgelerindeki muhtelif şehir ve köylerde yaşamaya başladıkları da bilinmektedir. Dil özelliklerine gelince, Kreşinler günlük hayatta kendi bölgelerine has diyalekte konuşmaktadırlar. Umum millî malumat sahasında ise Tatar edebî dilini kullanmaktadırlar. Rus dili devlet dili olarak eğitim sistemine geniş şekilde girdiği için gençler arasında yaygın şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Dinî hayatta ise, XIX. asır ortasında Provoslav misyonerleri ve dil âlimleri tarafından işlenip kullanıma sokulan Kreşinlerin yazma kilise dili kullanılmaktadır (Makarov 2014:28-29).

Tataristan'da yer alan kırk üç şehrin çoğunda Tatar, Rus, Çuvaş köyleri ile birlikte Kreşin köyleri de vardır. Tataristan Özerk Cumhuriyeti'nin Mamadış, Zäy, Alabuga, Älmät şehirleri ile Pitrač, Kaybıç, Möslim, Kukmara vb. gibi rayonlarında belli başlı Kreşin köyleri yer almaktadır. Bu köylerde Kreşinler, diğer şehirlerde yer alan köylerden farklı olarak, nüfusun çoğunluğunu teşkil etmektedirler. Kreşin topluluğunun yoğun şekilde yaşadığı diğer bölgeler ise Başkurdistan Özerk Cumhuriyeti ile Rusya Federasyonu'nun Çelyabinsk (Çiläbë) ve Orenburg bölgeleridir. Buralarda yaşayan Kreşinler de bazı köylerde nüfusun çoğunluğunu teşkil eder vaziyettedirler.

Kreşinlerin kökenleri hakkında farklı bilgiler ileri sürüldüğü gibi, onların demografik durumu ve gruplara bölünme meselesi de sorundur. Hristiyanlaşmış Tatarların sayımı misyonerlerin hükümetten daha fazla para alma kaygısı ile yapıldığından Kreşinlerin nüfus bilgileri sorundur. Tarihî süreç içinde Kreşinlerin sayıları ile ilgili olarak çok çeşitli

rakamlar ortaya atılmış, nüfusları yüz bin ile iki milyon arasındaki rakamlarla ifade edilmiştir. Kreşinlerin toplam nüfusu ile ilgili kesin istatistikî verilere sahip olunmadığı için bugün herkes farklı bir sayıdan bahsetmektedir (Yusipova 2003:86).

Etnik kökenleri hakkında farklı görüşler olan Kreşinlerin tarih boyu müstakil bir devletleri olmamıştır. Onlar, Müslüman Tatarlar ve Ruslar arasında kalmış ve varlıklarını bu şekilde devam ettirmişlerdir. Günümüzde de aynı şekilde, Rusya Federasyonu içinde yer alan Tataristan Özerk Cumhuriyeti'nde hayatlarını devam ettirmektedirler.

Etni kavramı, yüksek oranda yapay, yönlendirici ve stratejik karakterine yeteri kadar dikkat çekilmiş bir bölünmeyi doğrulamak isteyen Sovyet kuramcılar tarafından yaratılmıştır (Roy 2005:31). Bu kavram, Orta Asya'da başarı ile uygulanan bir siyasetin aracı olarak kullanılmış, aynı şekilde İdil-Ural Bölgesinde de Tatar-Başkurt, Tatar-Kreşin gibi ayrımlar yapmak ve toplulukları daha küçük alt birimlere ayırmak için etni kavramına müracaat edilmiştir. Uzun tarihî süreç ve bugün gelinen son nokta Rusların son derece başarılı olduklarını göstermektedir.

B.Kreşinlerde Evlilik ile İlgili Âdetler

1.Evlenme Biçimleri

Geleneksel hayat tarzının geçmişte kaldığı günümüz Tatar toplumunun genelinde olduğu gibi Kreşinlerde de genç kızlar ile delikanlılar evlilik öncesinde birbirlerini tanıyıp birkaç yıl flört ettikten sonra aile kurup kurmamaya karar vermektedirler. Flört dönemi esnasında kızın ve oğlanın aileleri müstakbel damatları veya gelinleri hakkında bilgi edinmeye, değişik yönlerden onları tanımaya çalışırlar.

Urazmanova ve Çeşko (2001:328), Kreşinlerde eskiden kız ile damadın birbirlerini bayramlarda veya değişik tören, şölen, eğlence faaliyetleri esnasında görerek evlenme yoluna girdiklerini belirtirler. Kreşin toplumunda eski devirlerde dünürkü yardımı ile de evlilik yapılmış.

Aile kuracağı zaman hem kız hem de erkek müstakbel hayat arkadaşının sosyal statüsüne dikkat eder, bu arada, aynı millete ve dine mensup olma hususu da çok önemli sayılmış. Lakin XX. asırda, bilhassa SSCB döneminde, karma ailelerin sayısının arttığı da bilinen bir gerçektir. 1990'lı yıllarda Tatarların başka milletlere mensup kişilerle evlilik oranlarının %20'den fazla olduğu tespit edilmiştir. 1960'lı ve 70'li yıllarda ise bu oran çok daha

yüksek seviyelere çıkmış, o dönemin şartları gereği bir nevi moda sayılmış ve son derece rağbet görmüştür (Urazmanova ve Çeşko 2001:328).

SSCB döneminde Sovyet vatandaşı yaratma maksadı ile karma evlilikler devlet tarafından teşvik edilmiştir. Çünkü kurulan ailelerin ister kız isterse erkek tarafı Tatar olsun, doğan çocuklar her durumda Rus kültüründe yetişmekte, Sovyet vatandaşı profiline yaklaşıldığı var sayılmakta idi. Bu olumsuz durum sadece Tatarlar için değil, SSCB'deki diğer azınlıklar için de özendirilmiş, beynelmilel mahiyet taşıyormuş gibi görünse de Rus kültürü içinde yoğrulmuş Sovyet vatandaşları topluluğu oluşturulmaya çalışılmıştır. Rus soyadı taşımanın getirdiği imkânlar da azınlık mensupları arasında cazip görülen hususlardan biri olup karma evlilikleri dolaylı şekilde teşvik etmiştir. Kreşinler -Hristiyan dindaşları Ruslar ve ırkdaşları olan Müslüman Tatarlardan korunmak maksadı ile- her ne kadar kendilerini izole etmiş olsalar da karma evliliklerden etkilenmişlerdir. Günümüz Kreşin toplumunda hem Ruslarla hem de Müslüman Tatarlarla karma evlilikler vardır.

2.Evlilik Çağı – Yaşı

XX. asrın başına kadar, Müslüman veya Hristiyan ayrımı olmaksızın, Tatar toplumunun genelinde insanlar çok erken yaşta evlenip aile kurmakta idiler. Günümüzde gençler aile kurmak için çok acele etmeseler de, evlenip aile kuranların sayısı eski devirlerdekine yakındır. Ayrıca şehirlerde erkekler erken evlenmekte, kızlar ise daha geç kocaya gitmektedirler (Urazmanova ve Çeşko 2001:330)

1897 yılında 15-16 yaş arasında kocaya giden kızların oranı %0,3, bu yaşlarda evlenen erkeklerin oranı ise sıfıra yakındır. 17-19 yaş aralığında kocaya giden kızların oranı %14,4 iken erkekler arasında bu oran %4,9'da kalmıştır. 1926 yılında Kazan'da 15-19 yaş aralığında kocaya giden kızların oranı %11,2 iken köylerdeki kızların bu yaşlarda aile kurma oranı %4,9 olarak gerçekleşmiştir. 20-24 yaş arasında kocaya giden kızların oranı %67,2 olurken erkeklerin bu yaş aralığındaki evlenme oranı ise %60,3 olmuştur. Köylerle karşılaştırıldığı zaman eski devirlerde şehirlerdeki erkeklerin daha geç evlendikleri görülmektedir. Yani köylerde 24-29 yaş aralığında evlenen erkeklerin oranı %85,6 iken bu oranın şehirlerde %74,8'de kaldığı görülmektedir (Urazmanova ve Çeşko 2001:330).

Daha eski dönemlerde Kreşinler arasında kızlar için evlilik çağı 16-22 yaş arası, erkekler için ise 18-22 yaş arası olmuştur. 22 yaşını geçen kızlara “sazağan qız (evde kalmış kız)”

denilirmiş. Yaşı geçip evde kalan kızlar bu vakitten sonra evlenseler bile ancak dul kalan erkeklerle evlenebilirlermiş. Fakat Kreşin toplumunda sıhhati yerinde olup da evde kalan kız yok derecesindedir (İsxakov ve Nikolayev 2014:18).

Tataristan Nüfus İdaresi verilerine göre ülkede son on yılda evlenen kadınların %57'si 18-25 yaş arasında evlilik yapmıştır. 24-35 yaş arasında evlilik yapan kadınların oranı ise %28'dir. 2014 yılında bu oran %43'e yükselmiştir. Erkeklerin evlilik çağının ise 25-35 yaş arasında olduğu tespit edilmiştir. 18-25 yaş aralığında evlilik yapan bayanların oranı %57'dir. 25-34 yaş arasında evlilik yapan bayanların oranı ise %28'dir. Erkeklerin evlilik çağının ise 25-35 yaş arası olduğu ve hâlâ bu şekilde devam ettiği belirlenmiştir (Bikmoxämmätova 2016:1-4).

3.Evlilik Aşamaları

3.1.Eş Seçimi

Tatarlar arasındaki bir atalarsözü, “İr itkän dä xatın, cir itkän dä xatın. (Er eden de kadın, yer eden de kadın.)” der. Tatar cemiyetinin genelinde kadın ruhî yönden güçlü, akıllı, her durumu anlayıp iş yapmaya yetkili taraf olarak kabul edilir. Çünkü halk arasında kadın ile ilgili bir benzetme yapılmakta ve erkeğin baş olarak tarif edildiği yerde o, insan vücudundaki boyun ile özdeşleştirilmektedir. Bu da demek oluyor ki boyun hangi tarafa yönelirse baş da o tarafa yönelir. Aslında bu sözün altında çok ciddi ve derin bir anlam saklıdır. Bu atasözü mucibince de erkekler, genellikle kızların önünde onlarla ilgili cümleler kurarken onlara üstünlük vermeye, onları yüceltmeye özen gösterirler. Güzellik de bundan artta kalmaz. Lakin, “Maturlıq tuyda ğına kiräk! (Güzellik ancak düğünde gerek!)” atasözü günümüzde de Tatarlar arasında sıkça kullanılmakta ve esas önemli olanın geçici güzellik olmadığı ifade edilmektedir. Ayrıca, “Maturlıq bëlän gënä tügël älë, akıl kiräk! (Sadece güzellik ile olmaz, akıl lazım!)” nasihati de sık sık kullanılır. Elbette evlilik yoluna giren insanlar arasında sevginin, aşkın da olması gereklidir. Denilebilir ki en başta gelen ve en çok vurgu yapılan husus da budur.

Zaman içinde oluşmuş teamüller gereği Tatar gençleri arasındaki evliliklerde erkeğin kızıdan en az iki en çok yedi yaş büyük olmasına özen gösterilir. Elbette bunlardan farklı durumlar da söz konusu olabilmektedir. Ayrıca, toplum içinde yaş itibarıyla kocasından bir, üç, beş, on yıl veya daha büyük olan kadınlara rastlamak da mümkündür. Ancak bu istisnai bir durumdur.

Eskiden evlenecek olan erkek ile kadının arasında üç ila altı arasında yaş farkı olmasına dikkat edilirmiş. Erkeklerin kadınlardan yaşça çok büyük olmaları durumu da yok değildir. Mesela Tataristan'ın

güneydoğu bölgelerinde 1900 yılında kıyılan nikâhlarda erkeklerin kadınlardan yedi yaş veya yedi yaştan daha da büyük oldukları kayıtlara geçmiştir (Urazmanova ve Çeşko 2001:330). Bu hususlar hem Müslüman Tatarlar hem de Kreşinlerde gençler için geçerli ve ortaktır.

Müslüman Tatarlardaki gibi Kreşin toplumunda da aile kurmak için kızlar yetenekli, başarılı, akıllı, kötü alışkanlıkları olmayan erkekleri seçmeye özen göstermektedirler. Aynı durum kızlarla ilgili olarak erkekler için de geçerlidir. Çünkü evlilik sonrası oluşan müşterek hayatta kız erkeğe, erkek kıza hayatta karşılaşacakları her durumda destek ve dayanak olmak durumundadır. Elbette bu talepler önemli olmakla birlikte en başta evlenecek kız ile erkeğin birbirlerini sevmeleri şarttır. Çünkü ailenin temeli sevgi üzerine kurulmak zorundadır.

3.2.Görücülük, Dünürçülük, Kız İsteme

Evlilik yapmaya karar veren damat adayı evlilik kararını ve evlenmek istediği kızın kim olduğunu kendi ailesine bildirir. Bundan sonra kız tarafı bilgilendirilir ve oğlanın ailesinin kız isteme maksadı ile kız tarafını ziyaret edeceği karşı tarafa bildirilir. Nikâh aşamasına gelmeden önce ilk olarak damat tarafı kız istemeye gider.

Kreşinlerde kız isteme merasimine damat adayı ile birlikte anne-babası ve diğer yakınları katılır. Kız istemeye eşli olarak giden kişiler bu merasime elleri boş olarak gitmezler. İki tane ekmek, iki tepsi börek, iki kutu meyve suyu ve başka hediyeler götürürler kız evine. Ayrıca kızın ailesine sembolik hediyeler de verilir. Kız istemeye gidildiği gün damat adayı evlenmek istediği kıza altın yüzük, kolye, zincir vb. gibi hediyeler de verebilir.

Kız istemeye giden damat tarafı, Kreşinlerdeki geleneklere göre kız isteme işinin akabinde olayın adını koymaya çalışır, o akşam kız isteme merasimini bir neticeye bağlayıp istedikleri kıızı alıp gitmek için çaba sarf ederler. Bu sebeple de kızın ebeveynlerinin rızalarını almaya çalışırlar. Durum böyle sonuçlanırsa o gece kıızı alıp giderler. Müslüman Tatarlarda böyle bir uygulama yoktur.

Kız isteme akşamında anlaşmaya varıldıktan sonra esas düğün günü tespit edilir ve her iki taraftan kimlerin bu düğüne çağırılacağı hakkında da konuşulup fikir birliğine varılır.

Bazı Kreşin köylerinde eski dönemlerde kız istemek için dünürçü gönderilir, çoğunlukla da kızlar kaçırılırmış. Dünürçü, şalvarının paçasının birini çizmesinin dışına çıkartıp birini çizmesinin içine sokarak kız evine gelirmiş. Eve geçerken döşeme tahtalarının sadece birinin üstüne basarak içeri geçermiş. Kızın ebeveynleri dünürçü geldiğini onun yürüyüşünden anlar ve sofraya davet ederlirmiş. Konuşma esnasında kız isteme günü belirlenir, kız istemeye damat adayının en yakın akrabaları, vaftiz annesi ve vaftiz babası katılırmış. Kız isteme gününde kız tarafı damat tarafına çeyizinden hediyeler dağıtırmış. Damadın anne ve babası ile vaftiz annesi ve babasına gömlek, elbise veya giysilik kumaş hediye olarak verilirmiş. Kız isteme merasiminin yapıldığı gün, eğer taraflar anlaşılırsa, gelin adayı olan kız damat evine götürülürmüş (Leont'yeva, <http://tuğanaylar.ru>; 01.04.2014; 25.09.2016). Burada hemen bir hususu belirtmek gerekir ki bu uygulama Kreşin toplumunun geneli için hiçbir zaman geçerli olmamıştır.

Damat evine getirilen geline, Kreşin geleneklerine uygun olarak, “Ätiyëm (Babacığım)” veya “Börkänçek (Örtü)” türküsü söyletilirmiş.

Aq küğärçen çapqalıy, Beyaz güvercin koşuyor, Taqta buylap çapqalıy. Tahta üstünden koşuyor. Taqta oçına citkäçtën Tahta ucuna yettikten sonra İke qanatın şart suğa İki kanadını tak diye vuruyor. Tuğan gına äniyëm Kendi öz anneciğim Min kitkänën işetkätän, Benim gittiğimi işittikten sonra, İke qulın şart suğa. İki elini tak diye vuruyor. Sikërëp töştëm ambarğa, Atladım düştüm ambara, Ayağım tidë atlarğa. Ayağım değdi atlara. Ayağım timädë atlarğa, Ayağım değmedi atlara, Başım kittë yatlarğa. Başım gitti yabancılara. Aq börkänçek poçmağın, Beyaz örtünün köşesini, Cuğar tartıp bälämä Yukarı

çekerek bağlama, Buyım qısqa, tişälmäm. Boyum kısa, çözemem. Ax, tiñdäşëm (yëğëtnëñ isëmë äytälä) Ah, çiftim (damadın adı söyleniyor) Avır avır süz äytmä Ağır ağır söz söyleme

Künjëlëm yomşaq, tüzälmäm. Gönlüm hassas, dayanamam. (Leont'yeva, <http://tuğanaylar.ru>; 01.04.2014; 25.09.2016).

Yukarıda söz edildiği gibi, çeşitli bölgelerde yaşayan Kreşinlerde düğün ve kız isteme ile ilgili çeşitli gelenekler vardır. Bazı Kreşin köylerinde damat tarafından kızı almaya gelenler kız isteme şarkısı söylerken kızı ismi ile çağırmaıp “asraw mal (terbiye edilip büyüülen kişi)” diye hitap ederler ve kötü ruhların kimden bahsedildiğini anlamalarına engel olmaya çalışırlar. Burada kızın isminin zikredilmemesinden amaç gelin olacak kızın kötü ruhlu varlıklardan korunmasını sağlamaktır.

Biyëkkäylär ikän basqıçığız, Yüksekmiş sizin merdivenler Sufyan itëk bëlän basarbiz. Deri çizmelerle basarız. Altını bulmasa, kömëşë bar, Altını yoksa gümüşü var, Kömëş açqıç bëlän açarbiz. Gümüş anahtarla açarız. Bıtır közdän çäçkän igënnärëm Bildır güzden diktiğim ekinlerim Yazğa çığar mikän, cäşärëp. İlkbaharda çıkar mı yeşerip. Ay bëzlärgä digän asraw malnı Ay bizim için büyüülen kişiyi Nik totasız indë cäşärëp? Neden tutuyorsunuz saklayıp?

(Leont'yeva, <http://tuğanaylar.ru>; 01.04.2014; 25.09.2016).

Kökeni Balık Bistəsi rayonuna dayanan ve Kazan'da yaşayan bir Kreşin olan Nadejda Tokranova'nın (06.10.2015, Kazan) verdiği bilgilere göre kız isteme merasimine damat adayı ve ailesinin yanında gelin ve damat adaylarının vaftiz anne ve babalarının da katılması gerekir. Eskiden kız istemeye önceden haber verilmeksizin gidilmesine rağmen günümüzde kız tarafı bu merasimden haberdar edilmekte ve kız evine bu şekilde gidilmektedir. Kız istemeye giden damat tarafı iki tane ekmek, iki tepsi börek, iki şişe meyve suyu, iki adet ekmek vb. gibi yiyecek ve içecek tarzı hediyeliklerle giderler. Damadın ailesi tarafından da kızın ebeveynlerine bu özel günün hatırası olarak hediyeler verilir. Damat adayı tarafından ise eşi olacak kıza altın yüzük veya bilezik hediye edilir.

Kız isteme faslında ebeveynler hem kızın hem de damadın fikrini sorup onların bir yuva kurmaya hazır olup olmadıklarını öğrenirler. Kız tarafı eğer kızı vermeye razı olursa düğün günü, düğünün yapılacağı mekân, düğüne davet edilecek kişiler gibi hususlar hakkında ortak kararlara varılmaya çalışılır. Kız isteme faslının yapıldığı gün, şayet iki taraf arasında

anlaşmaya varılabilirse, damat tarafı gelin olacak kızı alarak kendi evlerine dönerler (Nadejda Tokranova, 06.10.2015, Kazan).

Damat evine gelen kız için özel bir “qız söyläştërw (kız konuşturma)” uygulaması vardır. Damadın annesi yeni gelin olarak gelen kıza, sen artık bizim kızımızsın, bizim ailemizin bir ferdisin, bize bundan sonra nasıl hitap edeceksin, şeklinde bir soru yöneltir. Burada amaç yeni gelin olan kızı rahatlatmak, onu kayınvalidesi ve kayınpederi ile daha samimi bir iletişim kurma imkânına kavuşturmadır. Kız konuşturma geleneğine göre yeni gelin kayınvalidesine ya “äni (anne)” ya da “änkäy (anneciğim)”; kayınpederine ise ya “äti (baba)” ya da “ätkäy (babacığım)” diye hitap etmeye başlar. Bu fasıldan sonra, kayınvalide tarafından önceden hazırlanmış olan bir hediye yeni geline verilir (Nadejda Tokranova, 06.10.2015, Kazan).

Bazı Kreşin köyleri geleneklerine göre annesi ile babasından istenip damat evine getirilen gelin, erkenden kalkarak yerleri silmiş. Eski devirlerde ise yeni gelinlere, içine bozuk paraların atıldığı bir hamur teknesinde hamur yoğurtturulmuş. Yeni gelin tenekedeki parayı bulabilirse becerikli, bulamazsa beceriksiz olduğu düşünölmüş (Leont'yeva, <http://tuğanaylar.ru>; 01.04.2014; 25.09.2016).

Kız isteme merasiminden sonraki gün damat tarafında “salma” adı verilen bir yemek tertip edilmiş. Salma aşından yiyenler yemek esnasında kaşıklarını tabaklarına dokundurmadan, yani hiç ses çıkartmadan ve hiçbir şey dökmeden yemelidirler. Bu kurallara uyulduğu zaman yeni evlilerin evlilik hayatının kavgasız, güröltüsüz geçeceğine inanılmaktadır (Leont'yeva, <http://tuğanaylar.ru>; 01.04.2014; 25.09.2016).

Alsü Spiridinova'nın (25.09.2015, Mamadış) verdiği bilgilere göre Kreşinlerde kız istemeye giden damat tarafının ekmek götürmesi mecburidir. Bu, yuva kuran çiftin rızkını Allah ortak etsin, şeklindeki dileğin gerçekleşmesi amacı ile yapılır. Alsü Spiridonova'nın anlattıklarına göre, Balık Bistâsi'ndeki geleneklerden farklı olarak, Mamadış rayonu Kreşinlerinde kız isteme faslından sonra kız kendi evinde kalır, ancak “kâbën qıyuw (dinî nikâh)” töreni gününün sonunda kız, damat evine taşınır.

Eskiden Kreşinlerde düğünün bütün akrabalar, köylüler ve davetlilerin desteği ile yapıldığı bilinmektedir. Bu düğünlere katılan herkes tarafından bir çeşit yiyecek veya içecek getirilirmiş. Kreşinler arasında bu yardımlaşma “tuy kütärüw, sawım (düğün kaldırma,

destekleşme)” olarak adlandırılmaktadır. Kreşinler arasındaki bu geleneğe XX. asrın sonlarına kadar rastlandığı belirtilmiştir (Viktor Spiridonov, 25.09.2015, Mamadış).

3.3.Söz Kesimi

Flera Bayazitova, Noqrat Söyläşë (2006:30) adlı çalışmasında Udmurtiye ve Kirov bölgelerindeki Tatar köylerinde eskiden kız istemeye gidilip kızın ve ailesinin rızası alındıktan sonra kız tarafınca damat tarafına havlu hediye edildiğini belirtir. Halk inancına göre Cuma günü uğurlu bir gün sayıldığı için hediye verme günü genellikle bu uğurlu güne denk getirilirmiş. Havlu vermek, iki aile arasında yapılan evlilik görüşmelerinin iyi bir sonuca bağlandığını, yani kız tarafının kızı vermeye razı olduğunu ifade eder. Geleneklere göre bu havlunun gelin olacak kızın kendisi tarafından yapılmış olması şartı vardır. Kreşinlerde bu gelenek hâlâ yaşamaktadır. Kız istenip rızası alındıktan sonra kız tarafından damat tarafına “aq bistâr (beyaz havlu)” gönderilir. Bu uygulama halk arasında “aq kisüw, aqlaşuw (ak kesmek, söz vermek)” olarak adlandırılmaktadır. Aqlaşuw, gelin ve damat adaylarının her ikisi için de çok ciddi bir adımdır. Ayrıca, evlenmeye karar veren, aklaşan, yani birbirlerine söz veren gelin ile damat adayı sözlerini tutmazlarsa bundan sonra onlar halk nezdindeki inanırlılıklarını, güvenilirliklerini ve ciddiyetlerini kaybederler. Bundan başka, söz verdikten sonra ayrılan gençler için evlilik sözlerinde durmadıkları ve bunu da herkes bildiği için artık hayat daha zor bir hale gelir. Bu şekilde bir yola giren ve daha sonra ayrılan kızlarla evlenmeyi bundan böyle kimse istemez, aynı şekilde, böyle bir süreci tecrübe eden damada kız vermeye de kimse yanaşmaz (Alsü Spiridonova, 25.09.2015, Mamadış).

Tatarlar arasında söz kesimi “qız kilëşüw, yäräşüw” diye adlandırılır. Fars dilinden alınan bu söz, kocaya gitmeye razı olmayı ifade edip düğüne hazırlanan kız, gelin anlamını taşır (Abdullin vd. 1981:653). Möslim ili Yaņa Usı köyü ve Mamadış ili Düşmät köyü Kreşinlerinde ise aynı durum “aqlaşuw” şeklinde adlandırılır. Tatarlar arasında buna benzer şekilde “qızın süzgä saluw, qalın yazuw, bucal (söz kesme)” gibi adlandırmalar da vardır. Bunlar türlü türlü olsalar da hepsi aynı geleneği ifade eden terimlerdir.

Kızın sözü kesildikten sonra kız ve erkek tarafı birbirlerine hediyeler verirler. Erkek tarafı, kız tarafınca talep edilen belli bir miktardaki parayı da kızın ailesine verir. Kız tarafı ise kıza çeyiz, damada kıyafet ve çeşitli hediyeler, damadın anne ve babasına havlu ve

muhtelif hediyeler alır (Urazmanova ve Çeşko 2001:341). Lakin günümüzde bu tür geleneklere pek rastlanmamakta, bu gelenekler sadece halk arasında anlatılmaktadır.

Kreşinlerde damat tarafının kız istemeye çeşitli hediyeler, ekmek, meyve suyu ve çakçak (Tatarların millî tatlısı) gibi yiyecek, içecek ve tatlılarla gittikleri tespit edilmiştir. Tataristan'ın Möslim rayonuna bağlı bir Kreşin köyü olan Yaņa Usı'da kız istemeye giden damat tarafına genellikle çay ikram edilir. Geleneklere göre, damat tarafınca getirilen hediye tatlılar, kız evlenmeye razı olduğunu beyan ederse bundan sonra masaya konulur, eğer kız bu evliliğe razı olmazsa damat tarafınca getirilen yiyecekler açılıp kullanılmadan kendilerine iade edilir.

Gelin adayı olan kız evlenmeye razı ise kızın ve damat adayının ebeveynleri düğün hazırlıkları hakkında konuşup ortak kararlara varmaya çalışırlar. Yaña Usı köyünde kız istenildikten sonra gelin adayı olan kız düğün gününe kadar kendi evinde kalır. Yani kız, ancak “kâbên (nikâh)” kıyıldıktan ve resmî işlemler tamamlandıktan sonra damat tarafına gider. Bu konuda Tataristan’ın değişik bölgelerinde yaşayan Kreşin toplulukları arasında farklılıklar vardır. Müslüman Tatarlar arasında ise böyle bir uygulama yoktur.

3.4.Nişan, Nişanlılık

Tatarlarda dinî nikâhtan sonra, gelin olacak kız kendi arkadaşlarını, ailesi ve akrabaları arasındaki evlenmemiş kızları davet eder ve “qız ozatuw kiçäsë (kız gönderme gecesi)” düzenler. Bu tören, gelin olacak kızın isteğine göre ya nikâh günü öncesi ya da nikâhtan sonraki gün yapılır. “Qız ozatuw kiçäsë (kız gönderme gecesi)” esnasında bir masa donatılır, yemekler ve börekler yenilir, çaylar içilir, şarkılar söylenir, okul yılları ve geçmiş güzel zamanlar yâd edilip hoşça vakit geçirilir. Akşamleyin başlayan bu program birkaç saat boyunca devam eder.

Evlenecek olan kızların düzenlediği geceye benzer bir organizasyon da evlenecek olan erkek tarafından tertip edilir. O da arkadaşları, dostları ile son bir kez daha bir araya gelir ve bu özel gecede, aynı kızların yaptığı gibi, yenilir, içilir, geçmiş yâd edilip şarkılar söylenir, sohbetler edilir. Bu uygulama şayet yaz günlerinde yapılırsa genellikle bir su kenarında piknik şeklinde olur, mangalda et pişirilir, yenilip içilir, hoşça vakit geçirilir. Soğuk kış günlerine denk gelen düğünler zamanında ise bu eğlence ağır kış şartları gereği

evde düzenlenir. Hem evlenecek kızların hem de evlenecek erkeklerin tertip ettikleri bu eğlence bir çeşit bekârlığa veda partisi gibi bir uygulamadır.

3.5.Davet

Hem Müslüman Tatarlarda hem de Kreşinlerde kız istenildikten sonra evliliğin son temel aşaması olan düğüne hazırlık işlerine başlanır. Düğün ile ilgili hazırlıklar gelin, damat ve her iki tarafın ailelerince ortaklaşa olarak yapılır. Hazırlıklar esnasında gelinlik ve damatlık, ayrıca kılık-kıyafet, yüzük vb. gibi ihtiyaçlar tedarik edilir.

Evlilik hazırlıklarının en önemli kısımlarından biri düğünün yapılacağı yerin tespitidir. Düğün öncesinde, katılımcıların sayısı göz önünde bulundurularak, bir kafe veya restoran ayarlanır. Burada düğün için gerekli olan düzenlemeler ve süslemeler yapılır. Çünkü Tataristan’da Türkiye’deki gibi düğün salonu yoktur. Düğün salonunun işlevini kafe veya restoran gibi mekânlar üstlenmektedir.

Bunlardan başka, düğüne çağrılacak olan kişiler için davetiyeler tedarik edilir. SSCB döneminde devlet tarafından üretilen, postane veya gazete bayileri gibi yerlerde satılan hazır düğün davetiyeleri satın alınıp üzerlerindeki boşluklar doldurularak ilgili kişilere gönderilirdi. Günümüzde ise, Türkiye’de olduğu gibi, düğün davetiyeleri gelin ile damat tarafından farklı alternatifler içinden seçilerek matbaalara sipariş verilmektedir. SSCB dönemindeki eski davetiyelerdeki gibi günümüzdeki modern davetiyelerde de aynı bilgilere -gelin ile damadın adı, aile bilgileri, düğünün yapılacağı yer, tarih, saat vb. gibi- yer verilir. Düğün daveti ile ilgili uygulamalar Müslüman Tatarlarda ve Kreşinlerde aynı şekilde yapılmaktadır.

4.Düğün

4.1.Düğün – Esas Düğün

Kız ile damat arasında evlenme kararı alındıktan, yani kız istenilip dinî nikâh kıyıldıktan sonra, esas düğün yapılmaktadır. Esas düğün genellikle dinî nikâhtan bir hafta, bir veya birkaç ay sonra yapılır.

Halk arasında genel bir kanaat şeklinde, dinî nikâh ile düğün arasında uzun bir sürenin olmaması gerektiği düşüncesi vardır.

Esas düğün hem Müslüman Tatarlarda hem Kreşinlerde genellikle akşam saatlerinde başlar. Düğün gününün öğle saatlerinde veya öğleden sonrasında resmî nikâh işlemleri yapılır. Resmî nikâh işlemlerinin kendine has gelenekleri vardır. Düğün sabahı erken

saatlerde kız evinde hazırlıklar başlar. Gelinin hazırlanması esnasında yakın arkadaşları ve kardeşleri ona sürekli destek olurlar.

Damat tarafında da hazırlıklara düğün günü sabahleyin başlanır. Hazırlıklar bittikten sonra damat, şahidi (sağdıçı) ve aile efradı ile birlikte gelini almak için kız evine gider. Eskiden gelin almaya atlarla gidilirken günümüzde arabalarla gidilmektedir. Geliş esnasında arabalarla turlar atılır, klaksonlar çalınır ve bir şenlik havasının var olduğu herkese hissettirilir.

Damat ve yakınları gelini almak için kız evine geldikleri vakit orada kız tarafının gençleri onlara engel olmaya çalışırlar. Bu esnada damada, kızın ayakkabı numarası, kıyafetinin kaç beden olduğu, anne ve babasının adı gibi ilginç ve kimi zaman komik sorular yöneltilir. Doğru cevap verilmesi hâlinde damat ve yakınları adım adım kız evine doğru yaklaşır. Cevabın yanlış olması halinde ise damat ve yanındakiler soru soran kişilere para vermek zorunda kalırlar.

Damat ve yanındakiler kız evinin kapısına gelince burada onlara çeşitli oyunlar oynanmaya başlanır. Mesela evin kapısının anahtarı gizlenir. Anahtar kimi zaman süs balonlarından birinin, kimi zaman ise bir ayakkabının içinde veya başka bir yerde olabilir. Bu tür ayrıntılar tamamen oyunu organize eden kişilerin fantezilerine bağlıdır. Anahtarın bir kaptaki yoğurdun ya da unun içine saklanması ve damat tarafından oradan çıkarılması, içi su dolu bir kavanoza atılması ve damat tarafından bu suyun içilerek anahtarın oradan alınması veya bir horozun ayağına bağlanması ve bu horozun damat tarafından kovalanıp yakalanmasının beklenmesi gibi çok çeşitli eğlencelik oyunlara bilhassa köy düğünlerinde rastlanmaktadır.

Damat bu oyun aşamalarını tamamlayıp geçtikten sonra eve girmeye hak kazanır. Lakin bu defa da gelin saklanmış olur. Evin içinde de damada gelinin hangi odada olduğu, aynı şekilde giyindirilmiş birkaç kızdan hangisinin gelin olduğu gibi muhtelif sorular yöneltilir. Damat burada da kendisine yöneltilen sorulara cevap vermek zorundadır. Doğru cevap onu geline yaklaştırır. Yanlış cevap vermesi halinde ise soruları yöneltenler tarafından damada şarkı söylettirilebilir, damat dans ettirilebilir veya damattan para talep edilebilir.

Bütün bu aşamalar bitip de damat geline ulaştıktan sonra ise gelinin ayakkabısı kaybolur, daha doğrusu yakınları tarafından saklanmış olabilir. Kız tarafından olan kişiler, evlenmek,

gelin alıp gitmek öyle kolay bir şey değil, damat olan kişi çok çalışmak, çaba sarf etmek zorundadır, mesajı içeren oyunlar tertip ederler. Burada hem bir oyun ve şakalaşma hem de yeni başlayacakları evlilik hayatında gelin ile damadı bekleyen çeşitli zorlukların var olduğunu onlara haber verme düşüncesi saklıdır.

Damat, kız evindeki bütün sınavları aşıp geline ulaştıktan sonra gelini alıp daha önce resmî işlemler için tarih ve saatin tespit edilmiş olduğu nikâh dairesine gider. Kız evinden ayrılmaları esnasında gelin ile damat tarafından gelini yeni hayatına ve yeni evine uğurlamaya gelen yakınları, arkadaşları, komşuları ve bütün katılımcılar için düğün şekerleri, şekerlemeler, bozuk paralar saçılır.

Nikâh dairesine gelen gelin ve damat binaya girerken bir müzikle karşılanırlar. Sonra resmî nikâh kıyılır. Resmî nikâh hem Müslüman Tatarlar hem de Kreşinler için aynı şekildedir. Önce gelin ve damat şahitler huzurunda evlilikle ilgili sorulara olumlu cevap verir ve imza atarlar. Daha sonra ise nüfus dairesinde görevli bir memur tarafından gelin ile damadın yüzükleri getirilir ve katılımcıların

huzurunda damat tarafından gelinin parmağına, gelin tarafından ise damadın parmağına yüzük takılır. Bu esnada yüzüklerin yere düşmesi olumsuz şeylerin habercisi sayıldığı için yüzükleri düşürmemeye büyük özen gösterilir. Bundan sonra nikâh memuru tarafından aile cüzdanı geline verilir. Gelin ve damat törene katılanlar tarafından tebrik edilir. Kız tarafınca getirilmiş olan çäkçäk konuklara ikram edilir. Katılımcılar gelin ve damat ile fotoğraf çektirirler. Nikâh dairesindeki işlemler böylece sona erer.

Nikâh dairesinden damat ile birlikte çıkan gelin arkasına bakmadan elindeki buketi geriye doğru fırlatır. Bu buketi genç kızlardan hangisi yakalarsa bundan sonra evlilik sırasının ona geleceği şeklinde bir inanç vardır.

Gelin ile damat düğün arabası ile buradan ayrılıp tarihî ve doğal güzelliklerin olduğu birkaç yere gider ve oralarda fotoğraf çektirirler. Fotoğraf çekimleri de tamamlandıktan sonra gelin ile damat evlerine gitmeden önce İkinci Dünya Savaşı esnasında ölen kişiler anısına dikilmiş olan bir anıtı ziyaret eder ve oraya çiçek bırakırlar. Bunun amacı, eğer biz şu anda mutlu isek, güzel şeyler yaşıyorsak, bunu size borçluyuz, bunun bilincindeyiz ve size minnettarız, demektir. Bu uygulamalar hem Kreşinler hem de Müslüman Tatarlar için geçerlidir.

Gelin ile damat bütün bu aşamaları kat ettikten sonra damadın ailesinin evine giderler. Evin kapıları açılır. Kapı önünde, girişte, konuklardan biri veya duruma göre kayınvalide, yumuşak bir minder ile gelini bekler, giriş esnasında bu minder gelinin ayağının altına serilir. Bundan maksat gelinin yumuşak huylu olmasını dilemektir. Şayet gelin eve giriş esnasında bu mindere basmazsa, onun sert karakterli, başına buyruk, kimseye boyun eğmez bir kişi olduğu anlamı çıkarılır.

Minder faslının akabinde damadın evinin kapısında kayınpeder ve elinde bir tepsi ile kayınvalide gelini bekler. Müslüman Tatarlarda kayınvalidenin elindeki tepside iki kâse bulunur. Bunların birinde bal diğerinde ise tereyağı olur. Kreşinlerde de aynı şekilde kayınvalidenin elindeki tepside bal ve tereyağı dolu iki kâse vardır. Ayrıca, Kreşinlerde kayınvalidenin elindeki tepside bunlara ilave olarak ekmek de bulunur. Gelin eve doğru yaklaşır. Evin girişinde gelini bekleyen kayınvalide yeni gelinine bir kaşık bal ve bir kaşık tereyağı yedirir. Sembolik anlamları olan bu merasimin amacı, yeni başladığınız hayatınız yağlı ve ballı olsun, hayatınız boyunca bolluk ve bereket içinde yaşayın, birbirinizle münasebetiniz ömür boyu tatlı dil ile olsun, demektir. Hem Müslüman Tatarlarda hem de Kreşinlerde gelin adayı damat evine “birnä (çeyiz)” adı verilen çeyizi ile birlikte gider. Çeyiz iki çift yastık, yorgan, birkaç perde ve çeşitli hediyelerden ibarettir (Suleymanova 2010:76). Kreşinlerde gelin adayı damat evine gelip kayınpederi ve kayınvalidesi ile selamlaştıktan sonra eve geçer ve kendisi ile getirmiş olduğu havlusunu lavabo kenarına asar; masa örtüsünü de masanın üstüne serer (Raisa Krasnova, 01.12.2015, Kazan; Elizaveta Mityuşkina, 21.11.2015, Möslim).

Bu aşamalardan sonra gelin ve damat aile büyükleri ile birlikte çay içip düğün için hazırlanan yiyeceklerden yerler. Bir müddet dinlenip düğünün yeme içme ve eğlence kısmını oluşturan akşamki bölümüne hazırlanırlar.

Hayatın zorluklarına karşı dayanıklı olmak için gelin ile damat düğün töreninde masa başında otururken öne doğru eğilmemeli, boyunları bükük, omuzları düşük şekilde oturmamalıdır (Martınova, <http://tuğanaylar.ru>; 16.10.2014; 28.06.2016).

Kreşinlerde gelin damadın evine gittikten sonra ilk olarak gençler için bir eğlence tertip edilir. Esas düğün faslı ise akşamleyin yapılır. Eskiden Kreşinlerde düğün sadece damadın ailesi tarafından yapılmaz, konu komşu imece usulü düğün işlerini halletmeye çalışırlarmış. Kreşinlerde günümüzde de düğün faslı ile ilgili işlemler kimi zaman sadece damadın ailesi tarafından kimi zaman ise konu komşu ile ortaklaşa olarak yapılmaktadır.

Gelin tarafını düğüne davet etmek için damat tarafındaki büyüklerden biri gider. Düğüne davet eden bu kişi “çaqraw” olarak adlandırılır. Damat tarafından düğüne davet edici gelene kadar gelinin yakınları kız evinde toplanıp davetçiyi beklerler. Davetçi geldikten sonra hep birlikte damat evine giderler. Kız

tarafından gelen misafirler damadın anne ve babası tarafından karşılanır. Düğüne katılan büyükler özel yemeklerden lapa, pişirilmiş ve süslenmiş kaz, ördek ve tavuk getirir. Düğün sofrasına ilk olarak kızın yakınları oturur, daha sonra gelin tarafı damadın akrabalarını sofraya buyur eder. Geleneğe göre, düğün için özel olarak hazırlanmış “çağıt” adındaki yemekten herkes tadar. Düğün, söylenen türküler eşliğinde devam eder. Düğünlerde söylenen en yaygın türkülerin biri “Yaña Qoda (Yeni Dünür)” türküsüdür.

Qudım, qudım, totalmadım, Kovaladım kovaladım yakalayamadım,

Suda cəzgən ürdəknə. Suda yüzen ördeği. Gəmrəm bulsa onıtmamın Ömrüm olursa unutmam Səzdən bulğan xörmətnə. Sizden olan saygıyı. Ay-yay lür, ay-yay lür... Ay-yay lür, ay-yay lür... Alıp birim bazardan Alıp vereyim pazardan Ay, aq sabın Ay, ak sabun İrtən sağınmasa Sabah özlemesen Kiş sağın. Akşam özlə. Ay-yay lür, ay-yay lür... Ay-yay lür, ay-lür lür... Alma qıybat ülçəwgə salğıçtan, Alma pahalı teraziye koyduktan sonra Qodalar qıybat isəpləp alğıçtan... Dünürler pahalı hesaplayıp aldıktan sonra Ay-yay lür, ay-yay lür. Ay-yay lür, ay-yay lür. Ni äytərsəz, qodalar, ayaw ğına, Ne dersiniz, dünürler, ay-ay, Awızığızda şikār dā, bal ğına. Ağzınızda hep şeker de, bal. Ay-yay lür, ay-yay lür Ay-yay lür, ay-yay lür.

(Leont'yeva, <http://tuğanaylar.ru>; 01.04.2014; 25.09.2016).

Düğünün yeme içme ve eğlence kısmı evde, restoranda veya geniş bir kafede yapılır. Katılımcıların sayısına göre sıra sıra masalar hazırlanır. Bu masalar muhtelif yiyecek,

içecek, tatlı ve meyvelerle donatılmış olur. Genellikle akşam saat altı veya yedi civarı katılımcılar burada toplanırlar. Gelin ve damat ile her iki tarafın ailelerinin de katıldığı bu bölümde yenilir, içilir, danslar edilir, şarkılar söylenir, oyunlar oynanır, katılımcılardan söz alıp konuşanlar tarafından onlara iyi dilekler dilenir, gelin ile damada katılımcılar tarafından hediyeler verilir. Eskiden bu hediyeler muhtelif mutfak eşyaları; yatak örtüsü, nevresim takımı, yorgan, yatak vb. gibi tekstil ürünleri; köylerde koyun, keçi vb. gibi hayvanlar; SSCB döneminde az bulunan ve ulaşılması zor olan avize gibi eşyalar olabilmekteydi. Günümüzde ise katılımcılar tarafından öncelikle gelin ve damada bir ihtiyaçları olup olmadığı sorulmakta, alınan cevaba göre hediye tedarik edilmektedir. Ancak günümüzde SSCB döneminden farklı olarak her şeyin ulaşılabilir olması sebebiyle gelin ve damat genellikle bir şeye ihtiyaçlarının olmadığını belirtmektedirler. Bu durumda katılımcılar kendi maddi durumlarına göre gelin ile damada hediye olarak para vermektedirler. Bu para bir zarfın içinde olacak şekilde ve genellikle erkekler tarafından düğün işlerini yürüten kişiye verilir veya hediyeler için ilgili mekânda bulunan boş bir tepsiye bırakılır. Düğünün esas kısmını oluşturan bu bölüm dört beş saatten yedi sekiz saate kadar uzayıp gidebilir.

Eski devirlerde gerçekleştirilen Kreşin düğünleri üç gün üç gece boyunca devam etmiş. Yukarıda da belirtildiği üzere, Kreşinlerde düğüne gelen davetliler yanlarında yiyecek ve içecekler de getirirlermiş. Düğün esnasında yemekler ortaya konulur ve konuklara ikram edilir, bu esnada düğün sahiplerinden biri veya ilgili bir kişi tarafından hangi yemeğin kimden geldiği yüksek sesle konuklara bildirilir ve bu yemek konuklara ikram edilirmiş. Önce davetlilerden birinin getirdiği yemek dağıtılır ve yenilir, daha sonra diğer davetlilerin getirdikleri yemekler yine aynı şekilde misafirlere ikram edilirmiş.

Eski Kreşin düğünlerindeki bir başka geleneğe göre gelin atlı araba ile damadın evine geldiği zaman damadın yakınları tarafından tüfikle havaya üç el ateş edilir ve gelin böyle karşılanırmış. Gelin arabasından inişi esnasında gelinin üstüne şerbetçiotunun önceden hazırlanan ve kurutulan çiçekleri serpilirmiş. Daha sonra gelin eve gireceği sırada ahırdan bir koyun veya tay alınıp gelinin yanına getirilir ve “Tayan, kilən, bu siña tayançıq bulır! (Dayan, gelin, bu sana destek/yardımcı olur!)” denilirmiş. Gelin bu koyun veya tayı eli ile okşadıktan sonra kayınvalidesi ile kayınpederinin yanına gelip başını öne eğerek onlara saygısını gösterir ve “Räxmät səzgä bianam, räxmät biatam! (Teşekkür ederim anneciğim,

teşekkür ederim babacığım!)” diyerek onlara teşekkür etmiş. Bundan sonra koyun veya tay ahıra götürülür ve bu fasıl bitermiş (Bayazitova 1993:165).

Kreşin düğünleri kendine has özellikleri olan birer eğlencedir, çünkü bu düğünler müzikli, danslı, şarkılı, son derece renkli ve eğlencelidir. Düğün esnasında yapılan her hareket, her çeşit halk oyunu, her nevi dans şarkılar eşliğinde yapılır. Ayrıca, her yemeğin de kendine özgü bir şarkısı vardır.

Daha önce de belirtildiği gibi Kreşin düğünlerinin kendine has özellikleri vardır. Rastgele şarkı söylenmez, halk oyunu veya dans gösterisi yapılmaz. Aynı şekilde, yemekler de belli bir düzen dâhilinde servis edilir. Günümüzde bu tür düğünlere, Mamadış ili Düsmät köyünde olduğu gibi, az da olsa rastlanmaktadır. Ancak, modern zamanın usullerine göre yapılan ve eski düğünlere göre daha basit olan düğünler geleneksel düğünleri baskı altına almış vaziyettedir. Bu yüzden geleneksel düğünler artık bitme noktasına gelmiştir (Viktor Spiridonov, 25.09.2015, Mamadış).

Möslim ili Yaņa Usı köyünde yapılan düğünlerde yemekler masalara servis edilirken bu işlemin şarkılar eşliğinde yapıldığı, ayrıca Yaņa Usı köyüne ait olan türkülerin de hâlâ söylenmekte olduğu yapılan çalışmalarla yerinde görülmüştür (Elizaveta Mityuşkina, 21.11.2015, Möslim).

Kreşinlerin kim olduğunu bilmek isteyenler onların düğünlerine, çeşitli törenlerine katılmalıdır. Kreşinlerde düğünlerin ve törenlerin hepsi şarkılar ve türkülerle yapılır, onlarsız düğün de tören de olmaz dersek abartmış olmayız (Mityuşkina 2011:2).

Tatar halkının Türklükle ilgili eski ve köklü bağlantılarını günümüze kadar taşıyan Kreşinlerin müzikal yönden tarihî yadigârları çok zengindir. Gerçek Kreşin düğününü gören kişi onu bir halk operası, folklor operası zannedebilir. Çünkü Kreşinler iki üç günlük bir zamana yayılan düğün vaktinde sadece şarkılar ve türkülerle konuşup anlaşırlar. Dünürler, gelin ve damat tarafından akrabalar düğünün başından sonuna kadar şarkılar ve türküler yardımı ile irtibat kurar, konuşur, anlaşır ve meramlarını bu şekilde ifade ederler. XX. asrın otuzlu yıllarında Tatar profesyonel müzik sanatına modern opera türü girmiş ve maalesef bundan sonra Kreşinlerin yukarıda zikredilen folklor operası gelenekleri yok olmaya yüz tutmuştur (Möxlisova-Antonova 1999:3).

Folklorcu Nailä Al'meeva (2007:13), XIX. asır sonu ile XX. asır başındaki Kreşin düğünlerini şarkılı oyunla kıyaslar ve bu geleneğin Tataristan'ın Piträç ilinde hâlâ devam etmekte olduğundan söz eder.

Günümüzde Kreşin düğünleri de Müslüman Tatarların düğünleri gibi restoranlarda ve kafelerde gerçekleştirilmektedir. Yiyecek ve içecek tedariki de düğün sahiplerinin talepleri doğrultusunda bu mekânların yetkilileri tarafından yapılmaktadır.

Günümüzde geleneksel Kreşin düğünleri gittikçe azalmakla birlikte hâlâ bazı gelenekler yaşatılmaya çalışılmaktadır. Örneğin Kreşin düğünlerinde gelin ile damat tarafı birbirlerine karşılıklı olarak türküler söylemektedir. Ancak bu türküler bilenlerin sayısı da gün geçtikçe azalmaktadır. Kreşin gelenekleri, töreleri kaybolmaya yüz tutmuş vaziyettedir. Bu kötü gidişe farklı milletlere mensup kişilerle kurulan evlilikler de etki etmektedir. Her şeye rağmen Kreşin köylerinde Kreşin geleneklerini içeren düğünlere rastlamak hâlâ mümkündür (Gubina, <http://tuğanaylar.ru>; 06.03.2014; 20.10.2016).

Hangi millete ait olursa olsun, günümüzde yapılan bütün düğünler birbirine benzer olmaya başlamıştır. Açıkçası son zamanlarda düğünler eğlenilen, yenilip içilen ve sonra herkesin dağılıp gittiği bir yapıda olmaya başlamıştır. Aslında Kreşin toplumunda düğün günü, nesiller boyu devam edegelen aile geleneklerini yaşatma, onların hayat tecrübelerini paylaşma ve yaşatma günü olmalıdır (Gubina, <http://tuğanaylar.ru>; 06.03.2016; 20.10.2016).

Düğünler Kreşinler için geçmişten beri özel bir öneme sahiptir. Eskiden düğün kutlamaları hem damat hem de gelin tarafında yapılmakta ve yaklaşık bir hafta devam etmekteydi. Fakat günümüzde eskiden olduğu gibi günler boyu devam eden düğünler yapmak ciddi maddi güç gerektirmektedir. Modern çağın hızlı hayat tarzı gereği günümüz dünyasında tek güne sığdırılan düğünün Kreşin geleneklerine daha yakın şekilde gerçekleştirilmesi çağımızın nesli için faydalı olabilirdi. Çünkü geleneksel Kreşin düğünleri içerik yönünden oldukça farklı ve özel, eğitici sahneler yönünden de oldukça zengindir (Gubina, <http://tuğanaylar.ru>; 06.03.2016; 20.10.2016).

4.2.Nikâh ve Gerdek

Müslüman Tatarlarda yer alan “nikâh” sözü Kreşinlerde yoktur. Bunun karşılığı olarak kullanılan Farsça kökenli “kâbën” kelimesi “nikâh töreni” anlamına gelir (Abdullin

1979:247); “kâbën quyuw/qıyuw/qoyuw” birleşik fiili ise Kreşinlerde “nikâh kıymak, nikâh düğünü yapmak” (İsänbät 1989:438) anlamlarını ifade eder. Tatar Têlênêj Zur Dialektologik Süzlêğê’nde (Bayazitova vd. 2009:282) ise nikâh, 1.Nikâh; 2.Kilisede Hristiyan dinî geleneklerine göre yapılmış olan nikâh töreni, şeklinde ifade edilir.

Evlenmeye karar veren gelin ile damadın aile kurma niyeti dinî yönden onaylanarak kilisede nikâh töreni yapılır. Bu tören papaz tarafından yönetilir.

Gelin ile damat birbirlerini sevdiklerini ve kendi istekleri ile evlenmek istediklerini beyan ederler. Ebeveynleri de onlara olur verir. Bundan sonra bir aile olarak bir arada yaşayabilmek, çocuk sahibi olabilmek için kendilerine dinî ruhsat verecek olan kiliseye giderler ve papaz tarafından kıyılan nikâh sonrası Allah’ın huzurunda bir çift olarak ilan edilirler.

Nikâh kıyma vaktinde, hayırlı evlat sahibi olmaları, evlatlarını Hz.İsa’nın öğretisi istikametinde yetiştirmeleri için Allah’ın kendilerine baht vermesi dilenir ve bunun verileceğine inanılır.

Kreşin inancına göre kadını erkeğe koşan, onları bir aile kılan, Allah’ın kendisidir (Dên Turında, 2014:39).

Kreşin geleneklerine göre nikâh törenine gelin ile damat gümüş yüzükler, ekmek ve bir adet de asma kilit getirirler. Bu törende gelin ile damat tarafından seçilen iki kişi onların evliliğine şahitlik eder. Nikâh kıyılmadan önce hem kız hem damat yazıklarını (günahlarını) papaza anlatarak günah çıkartır ve bağışlanma talep ederler. Böylece bu dünyada, Allah’ın huzurunda, işlenen bütün kötü amellerden arınılarak saf ve temiz bir şekilde, sağlam temelli bir aile kurulmaya çalışılır.

Günahsız bir başlangıç yapmak, bir aile kurmak için yapılan nikâh töreni esnasında tören için getirdikleri ekmekten küçük birer dilim papaz tarafından gelin ile damada ikram edilir ve onlar da bu ekmek dilimlerini yerler. Sonra birbirlerine evlilikleri ve evliliklerinin tüm zamanları hakkında söz verirler. Töreni idare eden papaz “iman (dua)” okuduktan sonra gelin ile damada taç giydirir, bundan sonra gelin ve damat papaz ile birlikte kilisenin ikonalarını kilise mihrabından ayıran kısmını üç defa tavaf eder. Böylece nikâh işleminin dinî kısmı yapılp tamamlanmış olur. Yüzükler takılmadan önce gelin ile damat içinde

yüzüklerin bulunduğu tepsinin üstünde sağ ellerini üç defa gezdirirler. Bu uygulama da yapıldıktan sonra gelin ile damadın yüzükleri takılır.

Nikâh töreninde şahitlerin bulunması şarttır. Şahitler genellikle akrabalar arasından seçilir. Şahitlerin akrabalar arasından seçilmesinin amacı, yeni kurulan aile herhangi bir sorun yaşadığı veya kötü bir durumla karşılaştığı zaman yeni aileye maddî ve manevî anlamda destek olunsun, yardım edilsin dıyedir (Alsu Spiridonova, 25.09.2015, Mamadış). Günümüzde de dinî nikâh töreninde görev alacak şahitlerin seçimi çok ciddi bir iş olarak görülmekte ve nikâh şahitleri evlilik yapacak olan çiftler tarafından hassas bir biçimde seçilmektedir.

Kilisedeki işlemlerden sonra gelin ile damat yanlarında getirdikleri kilidi birlikte kilitlerler. Kilidin anahtarı gelin tarafından kendi özel eşyaları arasında saklanır. Kilisedeki dinî nikâh ritüelleri hakkındaki bu bilgileri paylaşan Elizaveta Mityuşkina, kendi aile anahtarının da hâlâ sandığında saklı olduğunu belirtmiştir (Elizaveta Mityuşkina, 21.11.2015, Möslim).

Sembolik anlamı olan asma kilit ve onun kilitlenmesi, evlilik bağı ile birbirine bağlanan gelin ile damadın hiçbir zaman ayrılmamaları, birlikteliklerinin sonsuza kadar devam etmesi dileğini ifade eder.

Asma kilit ve bunun kilitlenmesi ile aşkın daimiliği arasındaki bağın ilginç bir modern zaman örneği Paris'te bulunan ve Aşk Köprüsü olarak bilinen Pont des Arts adlı köprüdür. Romantik turistler tarafından adeta bir ziyaretgâh haline getirilmiş ve öyle ki ilelebet birlikte olmayı dileyen sevgililerin köprüye taktıkları asma kilitlerle dolmuş olan bu köprü, üstündeki asma kilitlerin ağırlığına dayanamayıp 2014 yılında köprüde kısmî bir çökme meydana gelmiştir. Kültürlerarası etkileşimin bir örneği olarak bu uygulamanın bir benzeri Tataristan'ın başkenti Kazan şehrindeki Kaban gölünün kenarına yerleştirilen küçük bir platform üzerinde de görülmektedir. Bu platformun kenarlarındaki demir parmaklıklar da ilelebet birlikte olmayı isteyen sevgililerin getirip astıkları ve kilitledikleri asma kilitlerle doludur. Bu platforma gelip asma kilit takanlar arasında Müslüman Tatarlar ve Kreşinlerin yanında Kazan'da yaşayan diğer milletlere mensup kişiler de vardır.

Kreşinlerde dinî nikâh gelin ile damadın birlikte alacakları karara göre, esas düğünden önce, düğün gününde veya düğünden sonra yapılabilir. Bu işlem şu vakitte yapılmalıdır şeklinde kesin bir kayıt yoktur (Elizaveta Mityuşkina, 21.11.2015, Möslim). Dinî nikâhın vakti, esas düğünün zamanına göre, gelin ile damat tarafından tespit edilir.

Kreşinlerin nikâh törenine en yakın akrabalar ve dostlar katılır.

Nikâh töreni oruç zamanında, haftanın ikinci, dördüncü ve altıncı günlerinde yapılmaz.

Nikâh töreni sadece kilisede ve papaz tarafından yapılabilir.

Kreşin geleneklerine göre dinî nikâh töreninin yapılacağı gün kız tarafında “qız munçası (kız hamamı/saunası)” hazırlanır.

Dinî nikâh kıyılırken gelin ile damat yere serilen el işlemeli süslü bir havlunun üzerinde ve ayakta durarak papazın karşısında beklerler. Bu havlu “bistär” olarak adlandırılır ve en değerli eşyalardan biri olarak kabul edilip sandıkta saklanır.

Kreşinlerin dinî nikâh törenlerinde gelin ile damada birer tane taç takılır. Nikâh töreni boyunca bu taçlara gelin ile damadın dokunması yasaktır. Gelin ile damada takılacak olan bu taçlara sadece papaz dokunabilir. Bu taçlar, nikâh töreni boyunca şahitlerden biri tarafından tutulur. Taçlar, dinî ritüeller yapıldıktan sonra papaz tarafından gelin ile damada takılır. Nikâh töreninde kullanılan bu taçlar, herkes eşit olarak yaratılmıştır, Allah indinde herkes eşittir, anlamını ifade eder. Ayrıca, bu taçlar, yeni bir aile kuran gelin ile damadın Allah tarafından krallara ve kraliçelere benzetilip yüceltildiği anlamını da taşırlar.

Halk arasında karı-koca olmak, aile kurmak gibi hususlarla ilgili türlü inançlar yaşayagelmıştır. Onların bazıları hâlâ varlığını devam ettirmekte olup bugün de bu tür inançlara rastlamak mümkündür. Bu tür inançlar günümüz Tatar toplumunda eski inanışlar olarak kabul edilmekte ve hâlâ yaşamaktadır. Mesela Kreşinler düğün gününün seçimine dikkat ederler. Kreşin halk inanışına göre Çarşamba ve Cuma günleri düğün yapılmamalıdır. Düğün günü ayın 3, 5, 7 ve 9'u gibi tekli günlere denk gelmelidir. Kreşinlerdeki halk inancına göre Mayıs ayında düğün yapılması da doğru kabul edilmez.

Kreşin inançlarına göre evlenecek kızın gelinliğinin, eldivenlerinin, ayakkabılarının yeni olması gerekir. Duvağı için bu kural geçerli değildir. Gelinin duvağı, gelinin daha önce evlenip eşi ile güzel hayat süren yakın akrabalarının birinden alınır.

Başka bir inanışa göre gelinlik satın alındıktan veya diktirildikten sonra düğün vaktine kadar giyilmemelidir. Eğer gelinlik düğün gününden önce giyilirse düğünün olmayacağı, gerçekleşmeyeceği, yani gelin ile damadın evlenemeyeceği şeklinde bir inanç vardır. Eğer gelin olacak kız düğünden önce gelinliğini denemek isterse, eldivenlerini ve duvağını takmadan, ayakkabılarını giymeden bunu yapmalıdır.

Kreşinler arasındaki bir başka halk inancına göre, evlenecek çift bolluk ve bereket içinde, rahat bir hayat yaşasın diye damadın ayakkabısının içine bozuk para konulur. Gelin, damadın kıyafetlerini

çıkartırken bu paraları alır. İnanca göre gelinin sadece sol ayakkabısının içine bozuk para konulur. Burada amaç, kadını sol omzunda oturan kötü ve azdırıcı ruhtan korumaktır.

İnançlarda sayılar, belirli günler vb. gibi şeylerin yanında sağ ve sol gibi yön kavramları da önemli yer tutar. Halk inancına göre gelin olacak kız baba evinden çıkıp giderken sağ ayağı ile çıkmalı, gelin olarak damat evine girdiği zaman da eve sağ ayağı ile girmelidir. Şayet eve sol ayağı ile girerse eşinin onu aldatacağı düşünülür.

Nikâh için kiliseye giden gençlerin yoluna bilinçli veya bilinçsiz olarak hiç kimse çıkmamalıdır. Bundan dolayı damadın arkadaşları ve şahitler kiliseye önden giderler.

Kiliseye yaklaşırken damat adayının sendelemesi, onun gelin olacak kız ile istemeyerek evlendiği şeklinde yorumlanır.

Kiliseye giderken damat adayı herhangi bir su birikintisine basarsa ileride onun içkici, sarhoş bir kişi olacağına inanılır. Kilise içinde gelin ile damadın ayak altına serilmiş olan kilime gelinin damattan önce basması gerekir. İnanca göre gelin kilime damattan önce basarsa evin reisi o olacak ve kocasını da elinin altında tutacaktır.

Dinî nikâh kıyılırken gelin ile damat adayı kilise içinde ellerinden hiçbir şeyi düşürmemelidir. Aksi takdirde ailede ciddi kayıplar olabileceği inancı vardır. Gelin ile damadın parmaklarına takılmadan önce yüzüklerin yere düşmesi de iyiye yorulmaz. Başka bir inanca göre de şayet gelin olacak kızın eldiveni kilise içindeyken elinden düşerse, bu durum onun dul kalacağı şeklinde yorumlanır.

Yeni gelin ile damadın çocukları çok olsun ve gelinin doğumu kolay gerçekleşsin diye kiliseden çıkarılarken gelinin ayağının altına çiğ yumurta atılır (Martınova, <http://tuğanaylar.ru>; 16.10.2014; 28.06.2016).

Düğünün yapıldığı gün yağmur veya kar yağarsa, bu durum yeni evlenen çiftin bolluk içinde bir hayat geçirecekleri şeklinde hayırlı şekilde yorumlanır.

Gelin, dinî işlemlerden sonra damadın evine gider. Yeni evli çift iki gün sonra kızın babası ile annesini ziyaret etmeye giderler (Alsu Spiridonova, 25.09.2015, Mamadış).

Yeni evli çift evin kapısından birlikte girmelidir. Onlar girmeden önce eşğin üstüne yeni bir kilit konulur. Gelin ile damat bu kilidin üstünden atlayıp geçtikten sonra geri döner ve bu kilidi alıp ikisi birlikte kilitler ve anahtarını da saklarlar. Onlar böyle yaparak sembolik bir dille artık bekârlık dönemlerinin sona erdiğini, birlikte yeni bir hayata başladıklarını ve sonsuza kadar ayrılmamak üzere birlikte olmak istediklerini ifade ederler.

F.Bayazitova (1993:66), eskiden Kreşinlerde dinî nikah sonrası kızın hemen damat evine değil, daha önceden gelin ile damat tarafından tespit edilmiş olan ve “qıyamatlıq (kıyametlik; Türkiye Türklerinde ahretlik)” diye adlandırılan yakınlarının evlerine götürüldüğünü belirtir. Burada amaç gelin adayının yeni bir aile ortamına hazırlanmasına yardımcı olmaktır. Qıyamatlıq olan kişiler genellikle damadın yakın akrabalarından ve karı-koca olarak seçilirmiş. Qıyamatlıq, Arapçadan alınmış kıyamet kelimesinden yapılmış bir isimdir. Qıyamatlıq olarak seçilen kişinin kıyamette bu ailenin nikâhına şahitlik edeceğine inanılır. Qıyamatlıq olarak seçilen kişilerden yeni evlenen çiftin en iyi arkadaşları, destekçileri ve yardımcıları olmaları beklenir. Zaman içinde gelin ile kayınvalide arasında anlaşmazlık olması veya gelinin kocası ile tartışma vb. gibi olumsuz bir durum söz konusu olduğu zaman qıyamatlıq devreye girer ve iki tarafın arasını bulur. Qıyamatlıq olarak genç yaşta bir kadın ile erkek seçilmiş olsa bile gelin tarafından qıyamatlıq olarak seçilen kadına “änêki (annecik)”, erkeğe ise “ätêki (babacık)” şeklinde hitap edilmesi gerekir. Qıyamatlıqlar da geline “qıyamatlıq kızım” diye hitap ederler.

Qıyamatlıq olarak belirlenen kadın, gelin ile damat onların evine geldikten sonra gelinin nikâh töreninde giymiş olduğu kıyafeti çıkartmasına ve geleneklere göre gelin tarafından önceden bu gün için hazırlanmış olan giysileri giymesine yardım eder; saçlarını tarar, iki belige ayırır ve örür. Bu örül

belikleri toplayıp başının üstüne yerleştirir. Bundan sonra ise gelinin kızlık döneminde kullandığı başörtüsü çıkartılır ve gelinler tarafından kullanılan başörtüsü bağlanır. Bu gelenek “baş bāylāw (baş bağlama)” olarak adlandırılır. Yeni evli çiftin birlikte geçirecekleri ilk gece de kıyamatlık olarak seçilen kişilerin evinde olur (Urazmanova 2014:104).

Gelin ile damat için yatak hazırlanırken yastık kılıflarının düğmeleri, gençler başlarını yastığa koyduklarında başlarının altına gelecek şekilde yerleştirilir. Yani yastıklar, yastık kılıfının düğmeli kısmı üstte olacak şekilde hazırlanır (Martınova, <http://tuğanaylar.ru>; 16.10.2014; 28.06.2016).

Geleneksel hayatın içinde Kreşinlerde ayrılma/boşanma işlemi, Müslüman Tatarlarda olduğundan farklı olmuştur. Müslüman Tatarlarda, SSCB öncesi dönemde hayatın her alanında varlığını güçlü şekilde hissettiren dinî ve geleneksel kültür dairesinde talak (boşama) hakkı erkeğe aitti ve erkek üç defa “Boş ol, boş ol, boş ol!” dediği zaman evlilik akdi bitmiş olurdu. Kreşinlerde ise bir çift ayrılmaya karar verdiği zaman, evlilik sürecinde olduğu gibi, kiliseye gitmek ve boşanmayı gerçekleştirebilmek için papazın rızasını almak mecburiyetindeydi. Günümüzün modern dünyasında ise hem Müslüman Tatarlarda hem de Kreşinlerde boşanma işlemi resmi kanunlara göre yapılmaktadır.

5. Düğün Sonrası

5.1. Evliliğin İkinci Günü

Düğünün ertesi günü “tuynıñ ikëncë könë (düğünün ikinci günü)” olarak adlandırılır. Genel olarak bu gün de düğünün devamı olarak algılanır. Yaz mevsimlerinde genellikle yakınlar ve akrabalarla pikniğe gidilir, mangal yakılır, bu güzel başlangıcı kutlama maksadı ile doğada kendine göre bir faaliyet yapılır. Bu uygulama hem Müslüman Tatarlarda hem de Kreşinlerde görülür. Bu uygulamanın bir özelliği daha vardır. Düğüne yetişemeyen kişiler de bu özel güne, düğünün ikinci gününe, katılıp yeni evli çiftte hediyelerini verirler. Böylece bir anlamda bir tür telafi yoluna da gidilmiş olur.

Bazı Kreşin köylerinde düğünün ertesi gününde damadın annesi, oğlu ile gelinine haşlanmış yumurta ikram eder. Bu, hayatınız şu yumurta gibi yuvarlanıp gitsin, kolay geçsin, anlamına gelir (Al'meeva 2012:446).

6. Evlenemeyenler

Günümüz Tatar halkı arasında erkekler için 25-30, kızlar için ise 23-25 yaşları ideal evlenme yaşı olarak kabul edilir. Evliliğin çok erken yaşlarda yapılması da çok sonraya bırakılması da doğru kabul edilmez. Modern zamanların eğilimini yansıtan bu yaşlar kızların eğitimlerini tamamlayıp iş gücü sahibi olduktan sonra başlı gözlü olması gerektiğini ifade eden ve yazılı olmayan bir kanun gibi algılanır. Bu yaşlarda evlilik yapmayan ve

evliliklerini geciktiren kızlar “qart qız, sazağan kız (yaşlı kız, evde kalmış kız)” diye adlandırılır. Tatar toplumunda eski devirlerde kızlar günümüze göre daha erken yaşlarda evlendirilirler ve yirmi yaşını aşan kızların evde kaldığı düşünülürdü (Ğıylecev 2014:51). Erkeklerin ise yirmi altı yirmi yedi yaşına kadar evlenmesi ideal olarak kabul edilen görüştür. Otuz yaşından büyük olan damat adayları halk arasında “kart kiýāw (ihtiyar damat)” olarak adlandırılır.

Kreşinlerde aile sahibi olamayanları dünürçülük yolu ile evlendirme usulü günümüzde hâlâ devam etmektedir.

Kreşinlerde ve Müslüman Tatarlarda “dimlāw/dimlāp öyländērūw (tanıştırma yolu ile evlendirme)” usulü vardır. Bu yöntemde ortak tanışlar büyük önem taşır. Onların yönlendirmesi ile kız ve erkek tanıştırılır ve bundan sonraki kısım kız ile erkeğe kalır. Eğer çevredekilerin düşündüğü gibi onlar da birbirleri için uyumlu olduklarını düşünürlerse bu süreç evlilikle sonuçlanır.

7.Akrabalık Terimleri

Müslüman Tatarlarda da Kreşinlerde de nikâh kıyıldıktan sonra gelin ile damat “ır hām xatın (er ve hatun, karı-koca)” ilan edilir.

Her iki toplum kesiminde de ailedeki erkek çocuk “ul, malay (oğul, oğlan)”, kız çocuk ise “qız (kız)” olarak adlandırılır.

Müslüman Tatarlarda ve Kreşinlerde çocuk “bala” olarak adlandırılmaktadır. Edebî dilde torun kelimesini bildirmek için ise “onıq” sözü vardır.

Ailedeki ilk çocuk hem Müslüman Tatarlarda hem de Kreşinlerde “baş bala”, ikinci çocuk “urtançı” ve en küçük çocuk ise “töpçək” olarak adlandırılır. Edebî dildeki bu kullanımların yanında halk dilinde de ilk çocuk için “zurısı (büyüğü)”, ortanca çocuk “urtançı” veya “ikēnçēsē (ikincisi)”, en küçük çocuk için ise “kēčkēnāsē (küçüğü)” gibi ifadeler kullanılır.

Mamadış iline bağlı Düsmät ve Möslim iline bağlı Yaņa Usı gibi Kreşin köylerinde gelin evlendikten sonra eşinin babasına “äti, ätkäy (baba, babacığım)”, annesine ise “äni, änkäy (anne, anneciğim)” diye hitap etmeye başlar. Burada belirleyici olan damadın kendi anne-babası ile ilişkileridir. Bu uygulama gerek diğer Kreşin bölgelerinde gerekse de Müslüman Tatarlarda ortak bir özelliktir.

Tataristan’ın Tübän Qama nehri bölgesinde yaşayan Kreşinlerde gelin, kaynatasına aile içinde “äti/ ätēki (baba/babacığım)” diye hitap eder, ancak dışarıda ise ondan “biyata/biyatay (kayınata)” olarak söz eder. Kayınvalidesine ise aile içinde “äni/änēki/inäkäy (anne/anneciğim)” diye hitap eder, dışarıda ise ondan “biyyēm (kayınvalidem)” diye söz eder. Kocasının abisi gelin tarafından “biyağa/biyağay (kayınbirader), kocasının ablası ise “aq biyēm (görümce)”, kocasının kızkardeşi “pēčkāčā (görümce)”, kocasının erkek kardeşi “canağay (kayınbirader)” olarak adlandırılır. Damat ise eşinin ablasına “qayınıgāč (baldız)”, eşinin abisine “qaynağa (kayınabi)”, eşinin erkek kardeşine “qaynēč/qaynēš (kayınbirader)” diye hitap eder (Bayazitova 1977:74-75).

Müslüman Tatarlar ile Kreşinler arasında akrabalık terimlerindeki farklılık çok değildir. Ancak, din farklılığının Müslüman Tatarlar ile Kreşinlerin akrabalık terimlerine de etki edebildiği görülmektedir. Dinî anlamda Kreşinler için büyük birader olan Rusların Hristiyan olmaları ve Kreşinlerin de dinî kavramları kısmen Ruslardan almış olmaları dolayısı ile bazı akrabalık adlarında değişiklikler olmuştur. Mesela Kreşinlerde gelinin ve damadın büyük abilerine ve genel olarak yaşlı kimselere “dädäy (Rusça aslı ‘dyadya: amca’)” denilir. Kreşin dilinde ablaya ise “tüti (Rusça aslı ‘tyotyā: abla, hala, teyze)’” denilir. Kreşinlerde gelinin annesi, torunları tarafından “cıraq äbi/ yıraq äbi (uzak nine)” olarak adlandırılır. Geçmiş dönemlerde gelinlerin genellikle komşu köylerden alınıyor olması, torunların da baba tarafının içinde doğup büyümesi ve onların etkisi ile yetiştirilmeleri ve ayrıca çocuğun anne tarafındaki akrabaları ile münasebetlerinin baba tarafındakilere göre daha az ve zayıf olması sebebiyle “cıraq/yıraq äbi (uzak nine)” ifadesinin ortaya çıkmış olduğu düşünülebilir, sanıyoruz.

Müslüman Tatarlarda ve Kreşinlerde gelin ile damadın yeni ailelerine veya torunların anne veya baba tarafından akrabalarına karşı herhangi bir ayırım yoktur, her iki taraf ile aynı yakınlıktadırlar. Aile veya akrabalar arasında ayrımcı bir anlayış bu iki toplum kesiminin hiçbirinde söz konusu değildir.

Sonuç:

Büyük Türk Dünyası'nın merkezden uzak ve küçük bir topluluğu olan Kreşinler son derece geniş Türk kültür havzasının batısında, Avrupa kıtasının en doğusunda yer alan İdil-Ural Bölgesinde mukim bir halktır. Hristiyan inancına mensup olan bu halkın etnik kimliği tartışmalı olsa bile Türk dilli olmaları çok anlamlı ve önemlidir.

Günümüz Kreşinlerinde görülen, köklü geleneklerin varlığı ve Kreşin halkının -modern dünyanın tüm engellerine rağmen- bu gelenekleri yaşatmaya çalıştıklarıdır.

Kreşinlerin evlenme ilgili geleneklerinde hem dindaşları Ruslar hem de ırkdaşları Tatarlar ile ortak yönere sahip oldukları görülmektedir.

Kreşinlerde evlenme ile ilgili gelenekler tarihî süreç içinde değişim göstermiştir.

Günümüz Kreşin toplumunda geleneksel evlilik yöntemleri yerini modern usullere bırakmıştır. Az sayıda olsa bile hem Müslüman Tatarlarla hem de Ruslarla yapılan karma evlilikler söz konusudur ve bu da toplumlar arasındaki kültür alışverişini daha güçlü hale getirmektedir.

Kreşin toplumunda aileye ve çocuğa büyük önem verilmekte, evliliğin en önemli amacının çocuk olduğu düşünülmektedir.

Ortodoks olan Kreşinlerin hayatlarının her alanında olduğu gibi evlenme ile ilgili gelenekleri arasında da eski pagan kültürüne ait ögelere rastlamak mümkündür. Mesela damat tarafından kızı almaya gelenler kız isteme şarkısı söylerken kızı ismi ile çağırma "asraw mal (terbiye edilip büyütülen kişi)" diye hitap ederler ve kötü ruhların kimden bahsedildiğini anlamalarına engel olmaya çalışırlar. Burada kızın isminin söylenmemesi gelin olacak kızı kötü ruhlu varlıklardan koruma amaçlıdır. Eski Kreşin düğünlerinde gelin atlı araba ile damadın evine geldiği zaman damadın yakınları tarafından tüfekte üç el ateş edilmesi ve gelinin böyle karşılanması da onu kötü ruhlu varlıklardan koruma amaçlıdır.

Kreşinlerde evlilik sonrası ortaya çıkan yeni akrabalıklarla ilgili terimleri ağırlıklı olarak Tatarca olmakla birlikte Rusça bazı akrabalık adlarının da Tatarcalastırılarak kullanıldıkları görülmektedir.

Türkiye toplumunda ve Türk intelijansiyasının bir kesiminde var olan ve gayrimüslim bütün Türkî halkları Türk saymama anlayışının son derece yersiz, anlamsız ve zararlı olduğu kanaatindeyiz. Türk orijinli diğer gayrimüslim topluluklar gibi Kreşinler ile de dil ve kültür gibi ortak değerler üzerinden hareketle özellikle irtibat ve münasebet kurulması gerektiğini düşünüyoruz. Ortak değerleri görme ve daha çok ortak payda bulma adına bunun son derece yararlı olabileceği fikrindeyiz. Dar anlamda Türkî halklar arasında, geniş anlamda ise büyük Rusya Federasyonu ve Türkiye Cumhuriyeti ile diğer Türk devletlerinin müşterek menfaatleri açısından da bu yakınlığın oluşturacağı sinerjinin tüm paydaşların

yararına olacağı inancındayız. Bu düşüncelerin hepsinden daha önemlisi, insanî değerler açısından, farklılıklardan ziyade ortaklıklara odaklaşmak hiç şüphesiz tüm insanlık için daha yararlıdır.

Kaynakça:

- Abdullin, İ.A., S.B.Vaxitova, F.M.Gazizova vd.. Tatar Tələññ Añlatmalı Süzləğə II. Qazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı, 1979.
- . Tatar Tələññ Añlatmalı Süzləğə III. Qazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı, 1981.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. Yazım Kılavuzu. Ankara: TDK Yayınları, 2012.
- Al'meeva, N.Y.. Pesni Tatar-Kryaşen 1. Sankt-Peterburg – Kazan': İdel-Press, 2007.
- . Pesni Tatar-Kryaşen 2. Sankt-Peterburg–Kazan': İdel-Press, 2012.
- Arık, Durmuş. “Türk Kültürünün Farklı Bir Boyutu Olarak Kreşin-Hıristiyan Tatarların Dinî İnanişları.” AÜİFD 1 2006: 67-86.
- Bayazitova, F.S. vd.. Tatar Tələññ Zur Dialektologik Süzləğə. Qazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı, 2009.
- Bayazitova F.S. vd.. Tatar Xalık Söyläşlärə I. Qazan: Mäğarif, 2008.
- Bayazitova, F.S.. Noqrat Söyläşə. Qazan: “Dom Peçati” Nəşriyatı, 2006.
- . “Kərəşen Tatarlarınınıñ Tuy Yolları Häm Cırları”. Qazan Utları 8 (850), Avgust 1993: 163-169.
- . “Tübän Qama Tıräsändä Yäşawçə Kərəşen Tatarları Söyläşendä Dialektal' Leksikanıñ Qaybər Tematik Törkəmnärə”. Tatar Tələ Häm Ädäbiyatı Altıncı Kitap. Qazan: Akademiya Nauk SSSR, 1977.
- Bikmoxämmätova, Rimma. “Kəşə Cırgä Bäxət Öçen Tuwa”. Watanım Tatarstan, No:31, (04. 03. 2016): s.1-4.
- Dən Turında. Kazan': Logos İzdatel'skiy Dom, 2014.
- Gubina, Yuliya. “Tuylarımız Ni Öçen Asılın Yuğalttı?” (06 Mart 2016; 20.10.2016). <<http://tuğanaylar.ru>>
- Xäkimcanov, F.S.. Tatar Tələññ Mäktäplär Öçen Añlatmalı Süzləğə. Qazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı, 2013.
- İsänbät, Näqi. Tatar Tələññ Frazelogik Süzləğə II. Qazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı, 1989.
- İsxakov, D.M.. Tatarlar: Xalıq İsäben Aluw Häm Säyäsät. Qazan: Tatarstan Kitap Nəşriyatı, 2010.
- İsxakov, R.R., G.A.Nikolayev. Tatarı-Kryaşenı V Zerkale Fol'klora İ Etnografiçeskix Soçineniy Sluşateley Kazanskix Kryaşenskix Pedagogiçeskix Kursov (Pedagogiçeskogo Texnikuma) (1921-1922): Sbornik Materialov İ Dokumentov. Kazan': Institut İstorii im. Ş.Mardjani AN RT; Çeboksarı: Çuvaş. Gos. Institut Gumanit. Nauk, 2014.
- Leont'yeva, Tat'yana. “Zur Tärbit Kərəşennärändä Tuy” (01 Aprel' 2014). 25 Eylül 2016. <<http://tuğanaylar.ru>>
- Makarov, Gennadiy. Kərəşen Määdäniyätə. Provaslav Bäyrämnär, Slavutlar, Dini Cırular. Qazan: İzdatel'stvo “Oteçestvo”, 2014.
- Martınova, Mariya. “Tuylar, tuylar...” (16 Ekim 2014;28.06.2016). <<http://tuğanaylar.ru>>
- Mityuşkina, Elizaveta. Kərəşen Xalqı Cıru Suza. Möslim: Tatarstan Respublikası Möslim Munitsipal' Rayonı Mäğarif Büləğə Mäğ'lümatı-Metodik Üzäk, 2011.
- Möxlisova-Antonova, Z.P. Kərəşen Cıru Äytä. Yar Çallı: Xäyərle İrtä, 1999.
- Mullina, İrina. “10 let ‘Novomu Zavetu’ – ‘Caņa Zakon’”. Tuğanaylar, No: 22 (314) (26.11.2015): s.6.
- Ojegov, S.İ., N.Yu.Şvedova. Tolkoviy Slovar' Russkogo Yazıka. Moskva: Rossiyskaya Akademiya Nauk Institut Russkogo Yazıka im. V.V.Vinogradova, 2005.

Özkan, Nevzat. Türk Dilinin Yurtları. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Roy, Olivier. Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi (çev. Mehmet Moralı). İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Sirotna, T.A.. Sovremenniy Anglo-Russkiy/Russko-Angliyskiy Slovar'. Moskva: BAO-Press Ripol Klassik, 2005.

Sokolovskiy, S.V. (2009). Kryaşeni Vo Vserossiyskoy Perepisi Naseleniya 2002 Goda. 2-oe İzdaniye. Naberejniye Çelnı: Kryaşİzdat.

Suleymanova, Dilyara (2010). İnter'er Tatarskogo Doma. Kazan': Tatarskoe Knijnoe İzdatel'stvo.

Urazmanova, R.K., S.V.Çeşko (2001). Tatarı. Moskva: Nauka.

Urazmanova, Rifa (2014). Prazdniçnaya Kul'tura İ Kul'tura Prazdnikov Tatar. XIX – naç. XXI vv. İstoriko-Etnografiçeskiye Oçerki. Kazan': İxlas.

Yefimov, P.V. (2013). Uzğan Cullar. Qazan: "Logos" İzdatel'skiy Dom.

Yusipova, Milauşa. "İdil-Ural Bölgesinde Hristiyanlığın Yayılması Üzerine Bir Araştırma". Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.

Sözlü Kaynak Kişi Bilgileri

Adı Soyadı Görüşme Tarihi Görüşme Yeri

Alsu Spiridonova 25.09.2015 Düsmät köyü, Mamadış rayonu

Elizaveta Mityuşkina 21.11.2015 Yaña Usı köyü, Möslim rayonu

Nadejda Tokranova 06.10.2015 Kazan

Raisa Krasnova 01.12.2015 Kazan

Viktor Spiridonov 25.09.2015 Düsmät köyü, Mamadış rayonu

Произведение Великого Мыслителя Тюркского Мира Жусупа Баласагына «Куттуу Билим» И Его Значение В Современном Мире

The Work Of The Great Thinker Of The Turkish World Book Gusup
Balasagun “Kuttuu Bilim” And Its Significance In The Modern World

М.М.Тайиров (M.M.Taiirov) *
T. Kasimov, O. M. Musaev

По материалам книги Жусупа Баласагына «Куттуу билим» в статье рассмотрены: законы астрономических наук и их применение; проблемы воспитания и их пути решения; структура Караханидского государства и его форма управления.

Ключевые слова: астрономия, планета, звезды, образование, семья, воспитание, монархия, власть, управление.

Based on the book Gusup Balasagun “Kuttuu bilim” the article describes: the laws of astronomical sciences and their applications; educational problems and their solutions; structure of Karakhanid state and its form of government.

Keywords : astronomy, planets, stars, education, family, tutors, monarchy, power, management.

В этом 2016 году в Кыргызской Республике отмечается 1000-летний юбилей одного из ярких сыновей Центральной Азии, великого мыслителя, энциклопедиста, педагога, ученого, знающего законы природы и автора книги «Куттуу билим» Жусупа Баласагына. В рамках этого юбилея в нашей республике проводятся различные научно-практические конференции, выставки и открылся музейного комплекса истории тюркских каганатов на базе архитектурно-археологического музея «Башня Бурана».

По материалам произведения Жусупа Баласагына «Куттуу билим» (Благодатное знание) [1] будет обсуждаться следующие актуальные проблемы :

- I) законы естественных и математических наук и их применения;
- II) проблемы воспитания подрастающего поколения и их пути решения;
- III) структура Караханидского государства и его форма управления.

*Баткенский государственный университет

I. Наш народ в X-XI веках нашей эры знал на основе многолетних наблюдений годовое движение Солнца, но не имел понятия о плоскости эклиптики. Они понимали, что в годовом движении Солнце проходит через особые точки, которые эти точки в астрономической науке называются «весеннее равноденствие» (21 марта) и «осеннее равноденствие»

(21 сентября) (в книге назван «Кун кайтты») [1,-51с.].

В произведение «Куттуу билим» также описан о подвижном звездном небо. Автор дает характеристики о ярких, умирающих звездах и их суточных движениях [1,-51с.]. Часть звезд находится в неподвижном состоянии, т.е. речь идет о полярной звезде и «Малой Медведице».

Жусуп Баласагын, также как Иловзий Птоломей, представил и описал строение мира в следующем виде: в центре мира находится неподвижная Земля, и вокруг него вращаются планеты по такой последовательности: Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн и неподвижная небесная сфера [2]. Наш народ постоянно проводил наблюдение звездного неба и различал начальную и конечную фазу Луны.

Жусуп Баласагын показал, что в годовом движении Солнце проходит через двенадцать зодиакальных звезд. А также автор распределил для каждого времени года по три группы звезд [1,-56 с.].

Жусуп Баласагын также описывает происхождение вселенной, т.е. о космологию. Начало происхождения вселенной начинается из Пламени, Воды, Воздуха и Земли [1,-56 с.].

В произведении, кроме астрономических знаний, Жусуп Баласагын уделяет внимание Евклиду (V век до н.э.) за его большой вклад науки, а также практическому значению математических действий и методов алгебры.

II. Одной из стержневых идей произведения Жусупа Баласагына являлось образование и воспитание подрастающего поколения. Чтобы дать благодатное знание детям, необходимо: организовать обоснованные условия с раннего возраста: во-первых, не отвлекать не нужными и бесполезными работами; во-вторых, постоянно направлять на полезные действия.

Неприятные привычки детей не рождаются вместе с ребенком, они формируются при неправильном процессе воспитания. Для достойного воспитания детей основную роль играют: во-первых, родители и семья; во-вторых, педагоги и воспитатели; в-третьих, общество и окружающая среда.

Отец, он глава семьи. Потому что, он сильный, решительный и способный защищать семью и родину. Поэтому дети постоянно берут пример с отца и хотят приравняться к ним. По мнению ученых, для ребенка отец является эталоном мужчины[3].

Великий чешский педагог Я.А. Коменский писал, что «Мать – первый учитель, первый воспитатель.....» [4]. Роль матери в процессе воспитания ребенка огромная. Мать является источником душевности. Ее душевность формирует у ребенка чувство любви к родителям, родственникам, обществу, окружающей среде и жизни. Ребенок много времени проводит с матерью, чем с отцом, поэтому она больше влияет на процесс воспитания.

Основная ответственность по воспитанию ребенка возложена на семью. Семью нельзя заменить инструментом и техникой. После рождения ребенка ему дается имя, и он становится похожим на путешественника, который путешествует по всему миру, ища хорошую жизнь. Для этого ему необходимо хорошее образование. Ребенок обязан получать у педагогов и воспитателей хорошее образование и воспитание. Родители должны контролировать и при необходимости корректировать эти процессы. Родители обязаны научить детей с раннего возраста абстрактному мышлению и находить пути достижения поставленной цели.

Также автор уделяет большое значение тому, что для становления ребенка в обществе необходимо получение дополнительного образования. Способные дети должны продолжить обучение в специальных образовательных учреждениях. При этом надо подобрать педагогов по соответствующей специальности. Это позволяет детям получить дополнительное (специальное) образование. Такое образование ребенку дадут специальность, рабочее место, должность и обеспечивает материальную и духовную потребность.

III. Из древне в тюркских народах принято, что хан (правитель)-это представитель на земле, посланный богом. В Караханидском ханстве постоянно следили за родом хана для того, чтобы власть была легитимной. Власть, которая передавалась от отца сыну (по наследству) называется монархической формой управления [5].

Жусуп Баласагын описывает, каким должен быть хан. Достигший власти хан должен быть по природе простым, чистосердечным, уравновешенным и умеющим выразить мнение спокойно. Также хан должен уметь постоянно контролировать себя, не принимать несправедливые решения и быть далек от плохих дел и привычек. Если хан имел такие качества, то в управлении государством трудностей не возникало. Хан регулировал власти и законы знанием, а управлял государство умом. Если имел низкие знания, тогда ум был слабым. Поэтому Жусуп Баласагын писал, что хан должен обладать ярким умом и глубоким знаниям. Законы разрабатывались ханом и его близкими. На основе этих законов государство управляло обществом.

В Караханидском ханстве власть передавалась по наследству. Назначение на государственные должности осуществлялось ханом. При хане работал Специальный Совет (Атайын Кенеш), который на основе исламского шариата контролировал выполнение работ. Из этого следует, что власть хана Караханидского ханства была близка к конституционно-монархическому управлению. Форма политической структуры государства относится к унитарному государству[5].

Центральная власть (Ордо бийлиги) в Караханидском государстве по составу и структуре относится к сложной системе. Государством управлял хан, следующей за ним исполнительной властью руководил баш (главный) вазир. После этой должности была должность «хажиб». Хан верил «хажибу» как себе. Поэтому он проводил работу на основании советов и по предложений «хажиба». Народ через «хажиб» передавал свои заявления и предложения в центральную власть. Основной обязанностью «хажиба» являлось держать связь с ханом и народом на доверительном уровне.

На следующем уровне за хажибом стояла должность «эшик агасы». В его обязанности входили следующие виды работ: принять сотрудников на работу в центральную власть; создать условия для входа приему к хану сотрудников центральной власти; разработать режим работы и контролировать выполнение своих обязанностей сотрудниками центральной власти.

Одной из ветвей власти Караханидской эпохи были судебные работы. Хан передавал выполнение этих видов работ казы и аалымам. Главные работы по юстиции выполняли городские казыяты. Казыяты, как нынешние верховные и местные судьи, делились на центральные и местные учреждения. Главный казы находился в столице Караханидского государства. Жусуп Баласагын призывал хана быть очень внимательным при подборе кадров на должность казы, хажиба и вазира[6].

В Караханидскую эпоху исполнительная власть относилась к Специальному Совету, вазиру и халифу. «Халиф» означает, по произведению Жусупа Баласагына, руководитель одного из регионов государства. В Караханидском ханстве были еще Совет Заявлений и Совет Старейшин. Об этих Советах очень мало сведений в книге «Куттуу билим». Руководителем местной власти назначался представитель из династии хана. Большая государственная административная единица называлась вилаетом. Руководил вилаетом один из сыновей хана шахзада.

Жусуп Баласагын в своем произведении «Куттуу билим» призывал к единству народа и сохранению целостности государство, придавал особое значение вопросам справедливости, морали, нравственности и веры.

Автор книги считает, что познание невозможно без знания, чтобы глубже познать мир, необходимо систематически пополнять свое образование и знания. Поэтому в заключение можем констатировать, что наставление Жусупа Баласагына и сегодня тоже не теряет свой значимости в современном мире.

Литература:

Жусуп Баласагын Куттуу билим, Бишкек, 2011,-487 б.

Кононович Э.В., Мороз В.И. Общий курс астрономии, Москва, 2-изд., 2004, -544 с.

Макаренко А.С. Педагогическая поэма, Москва, 1981, -750 с .

Коменский Я.А. Материнская школа, Москва, 1947, -52 с.

Мухаев Р.Т. Саясат таануунун негиздери, Бишкек, 1998, -206 б.

Решат Генч Карахандар мамлекетинин бийлик түзүлүшү, Бишкек, 2004, -238 б.