

BİLİMSEL EKSEN

SCIENTIFIC AXIS - НАУЧНЫЙ МЕРИДИАН

Yaz-Sonbahar/Summer-Autumn/ ЛЕТО-ОСЕНЬ 2019 • Yıl/Year/Год 10 • Sayı/Number/Число 28

DÖRT AYDA BİR YAYIMLANAN ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ

Sosyal Bilimler

FOUR MONTH INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

Social Sciences

РЕФЕРИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ ИЗДАВАЕМЫЙ ОДИН РАЗ В ЧЕТЫРЕ МЕСЯЦА

Гуманитарные Науки

ISSN: 1309-5811

Sahibi / Owner / Хозяин

Hayrettin İVGİN

Kültür Ajans Tanıtım ve Organizasyon Ltd. Şti. - Konur Sokak 66/7 Bakanlıklar-ANKARA

Tel: 0090.312 4259353 – bilimseleksendergisi@gmail.com

Sorumlu Yazı İşleri Md./ Associate Editor

Ответственный секретарь

Saliha Sinem İVGİN

Editörler Kurulu/ Editorial Board/

Руководитель работы

Hayrettin İVGİN

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Genel Koordinatör / Director / Директор

Hayrettin İVGİN

Redaktör/Redacteur/Редакция

Osman BAŞ – Ayşe İKİZ

Yayın Kurulu/Editorial Board/Редакция

Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY ▪ Dr. Yaşar KALAFAT ▪ Prof. Dr. Mehman MUSAOĞLU

Prof. Dr. Taciser ONUK ▪ Prof. Dr. İsmail PARLATIR ▪ Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU

Nail TAN ▪ Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

Yazışma Adresi / Correspondance Adres / Адрес издательства

Kültür Ajans Ltd. Şti.

Konur Sokak No: 66/7 Bakanlıklar/ANKARA-TÜRKİYE

Tel.: 0090.312 425 93 53 (PBX) - Fax: 0090.312 419 44 43

E-mail: bilimseleksendergisi@gmail.com

www.bilimseleksen.com

Fiyatı / Price /

Стоимость

20 TL (Yurt içi / Domestic)

20 \$ / 15 Euro (Yurt dışı / Abroad)

Abone Bedeli / Subscription Price/ Стоимость

подписки

80 TL (Yurt içi / Domestic)

80 \$ / 60 Euro (Yurt dışı / Abroad)

Baskı Tarihi/ Press Date/ Год Издания

Baskı / Pres / Типография

12 Eylül 2019

Kapak Resmi:

Bestekâr İsmail Dede Efendi (1778-1846)

(Tablo: Cemal Dündar)

Temsilcilikler / Representative / Представители

■
AZERBAYCAN

Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE

e-mail: gabdullazade@rambler.ru Tel: 00994506737860

■
NAHÇIVAN ÖZERK CUMHURİYETİ

Akd. Prof. Dr. Ebulfez AMANOĞLU

e-mail: ebulfezamanoglu@yahoo.com Tel: 00994503218726

■
KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Zharkynbike SULEIMENOVA

e-mail: zharkyn1123@mail.ru Tel: 0077057129963

■
KAZAKİSTAN

Doç. Dr. Bakıtgul KULCANOVA

e-mail: bahit777@mail.ru Tel: 00787017314047

■
TÜRKMENİSTAN

Wezir AŞİRNEPESOW

e-mail: wezdip@gmail.com Tel: 0099365681139

■
KOSOVA

Prof. Dr. Nimetullah HAFIZ

e-mail: trhafiz@yahoo.com Tel: 0038129231108

■
RUSYA FEDERASYONU

Prof. Dr. Elfina SIBGATULLIONA

e-mail: alfine2003@yandex.ru Tel: 0079153847317

■
ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV

e-mail: juliboy2@gmail.com Tel: 00998933420044

■
ÖZBEKİSTAN

Doç. Dr. Tahir KAHHAR

e-mail: tahirkahhar@gmail.ru Tel: 00998712241310

■
GÜRCİSTAN

Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ

e-mail: roinkav@rambler.ru Tel: 00995599588461

Bilimsel Eksen dergisinin yayın ilkelerine göre yazılarını yayımlatmak isteyenler,
yazışma adresine veya temsilcilerimize başvurmalıdırlar.

Articles submitted for publication will comply with the Publication Policy and the Submission Instructions for
manuscripts. For publication you can refer to adres or to our representative

Желающим публиковаться в журнале **Вселенная Культуры** следует оформлять материалы в соответствии
с требуемыми правилами и обратиться к указанному адресу или к местным представителям журнала

Danışma Kurulu
Advisory Board
Консультативный Совет

- Akd. Prof. Dr. Ebulfez Amanoğlu GULİYEV (AMEA Nahçıvan Bölmesi/AZERBAYCAN)
- Akd. Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)
- Akd. Prof. Dr. İsmayıl HACIYEV (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nahçıvan Bölmesi/AZERBAYCAN)
- Akd. Prof. Dr. Muxtar KAZIMOĞLU (AMEA Folklor Enstitüsü/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK (Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (Gazi Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL (Cumhuriyet Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ali DUymAZ (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Amanjol KALISH (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Asker KARTARI (Kadir Has Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Bayram DURBİLMEZ (Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Bereket KARİBAEV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Celil Garipoğlu NAGİYEV (Bakü Devlet Üniversitesi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (Atatürk Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Elçin İSGENDERZADE (Bakü Teknik Üniversitesi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Ege Üniversite/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Gülnaz ABDULLAZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Haluk AKALIN (Hacettepe Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. İsmail GÖRKEM (Erciyes Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. İsmail PARLATIR (Ankara Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Juliboy ELTEZAROV (Semerkant Devlet Üniversitesi /ÖZBEKİSTAN)
- Prof. Dr. Kurtuluş KAYALI (Ankara Üniversitesi Em. /TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi/TRABZON)
- Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Hacı Beyram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Maarife HACIYEVA (Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Madiyar ELEUOV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Mahir NAKİP (Çankaya Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Mehmet DEMİRYÜREK (Hitit Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Meherrem KASIMLI (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi/AZERBAYCAN)
- Prof. Dr. Mehman MUSAOĞLU (Gazi Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Mehmet AÇA (Balıkesir Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu İzzet Baysal Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi-/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Metin ERGUN (Gazi Üniversitesi, Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Muhtar KUTLU (Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Mustafa CEMİLOĞLU (Uludağ Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nabijan MUHAMETHAN (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
- Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT (Niğde Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Naciye YILDIZ (Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi/TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nevzat GÖZAYDIN (Ankara Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
- Prof. Dr. Nikolos AKHALKATSI (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)

- Prof. Dr. Nimetullah HAFİZ (Piriştina Üniversitesi Em. /KOSOVA)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Reşat GENÇ (Gazi Üniversitesi. Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Prof. Dr. Sagingali AYDARBAEV (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (Selçuk Üniversitesi. Em. /TÜRKİYE)
Prof. Dr. Suphi SAATÇI (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Tacida HAFİZ (Piriştina Üniversitesi. Em./KOSOVA)
Prof. Dr. Taciser ONUK (Gazi Üniversitesi. Em. /TÜRKİYE)
Prof. Dr. Telgoja JANUZAKOV (Ahmet Baytursunuly Dil Bilimi Enstitüsü/KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY (Erciyes Üniversitesi. Em. / TÜRKİYE)
Prof. Dr. Tülay ER (Başkent Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Umay GÜNAY (Girne Amerikan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. İsmail ÖZTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi, Em./TÜRKİYE)
Prof. Dr. Zharkynbike SULEİMENOVA (University Kazmkpu/KAZAKHSTAN)
Prof. Dr. Züfâr SEYİTJANOV (El-Farabi Üniversitesi/KAZAKİSTAN)
Doç. Dr. Bakitgöl KULCANOVA (El-Farabi Kazak Milli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Çulpan Zaripova ÇETİN (Kars Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Iryna M. DİRYGA (Ukrayna Bilimler Akademisi/UKRAYNA)
Doç. Dr. Habiba MAMEDOVA (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Hasan ADIGOZELZADE (Üzeyir Hacıbeyli Bakü Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Kenan KOÇ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ranetta CAFEROVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Tahir KAHHAR (Devlet Cihan Dilleri Üniversitesi/ÖZBEKİSTAN)
Doç. Dr. Vasili MOŞIAŞVİLİ (Samtskhe Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yalçın ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Doç. Dr. Züleyxa ABDULLA (Üzeyir Hacıbeyli Müzik Akademisi/AZERBAYCAN)
Dr. Öğr. Üyesi Doğan KAYA (Cumhuriyet Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Hanzade GÖZELOVA (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILDIROĞLU (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Meyser KAYA (Giresun Üniversitesi/GİRESUN)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI (Dokuz Eylül Üniversitesi Em./TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Zülfikar BAYRAKTAR (Gediz Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Mitat DURMUŞ (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Yaşar KALAFAT (Araştırmacı-Yazar/TÜRKİYE)

Dil Danışmanları/Foreign Language Consultants/Советники по иностранным языкам

- Prof. Dr. Makbule SABZİYEVA (Anadolu Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (Samtskhe-Javakheti Devlet Üniversitesi/GÜRCİSTAN)
Doç. Dr. Çulpan Zaripova ÇETİN (Kars Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU (Ardahan Üniversitesi/TÜRKİYE)
Dr. Öğr. Üyesi Gül Mukerrem ÖZTÜRK (Rize RTE Üniversitesi /TÜRKİYE)
(Dr. Reşide GÜRSES(Ankara/TÜRKİYE))

Not : Ada göre Alfabetik olarak sıralanmıştır.

Note : It is arranged in accordance with an alphabetical order.

К сведению : Следует в алфавитном порядке

Bilimsel Eksen Dergisi'ne, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı abonedir.

•

Ministry of Turkish republic Culture and Tourism is a subscriber to Scientific Axis Magazine

•

Министерство Культуры и Туризма Республики Турция является абонементом на журнал «Bilimsel Eksen» («Научный Меридиан») абонементом на журнал «Bilimsel Eksen» («Научный Меридиан»)

İÇİNDEKİLER/ CONTENT / СОДЕРЖАНИЕ

Editör'den/From The Editor/ От Редактора	
Hayrettin İvgin/Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak	7
Hatay-Sivas Yatırırları Etrafında Oluşan İnançlarda Mitolojik Bulgular	
Mythological Findings In Beliefs Of Hatay-Sivas Surroundings' Entombed Saints	
Элементы Мифологии В Верованиях, Сложившихся Вокруг Могил	
Святых Хатая И Сиваса	
Dr. Yaşar Kalafat	9
Osmanlı Coğrafyasına Nakşibendî Tasavvuf Anlayışının Yayılmasında Orta Asya	
Yayılmasında Orta Asya ve Nahçıvanlı Mutasavvıfların Rollerine Dair Bazı Notlar	
Some Notes On The Roles Of Central Asian And Naqshbandî Sufis In The	
Spreading Of The Concept Of Sufism To The Ottoman Geography	
Некоторые Заметки О Роли Мистиков Из Средней Азии И Нахчывана В	
Распространении Мистического Умонастроения Накшибенди На Территории	
Османской Империи	
Nail Tan.....	24
Osmanlı Döneminde Ermenici Siyasi Faaliyetler ve Hamidiye Aşiret Alayları	
Armenian Political Activities During The Ottoman Period And The Hamidiye Tribal	
Regiments	
Армянская Политическая Деятельность В Османский Империи Период И В	
Племенные Полках Хамидии	
Hayri Başbuğ-Dr. Öğr. Üyesi Alev Duran	35
Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde At	
Horse In Our Traditional Culture And In The Language Of Minstrels	
Символ Коня В Нашей Традиционной Культуре И На Языке Ашугов	
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yardımcı.....	52
Ahî Ahmed Nahçıvanî'ye Ait Tokat-Niksar ile Tokat-Erbaa'daki	
Vakfiye ve Zaviyeleri	
Noah's Day And Giant Ucubilik In Mythological Narratives	
Храмы В Токат-Никсаре И В Токат-Эрбаа, Принадлежавшие	
Ахи Ахмеду Нахчывани	
Hayrettin İvgin	68
11.-12.Sınıf Türk Dili ve Edebiyatı Ders Kitaplarında Değerler Üzerine Bir İnceleme	
A Study On The Values In The 12 Th And 1th Grade Turkish Language	
And Literature Textbooks	
Оценка Ценностей В Учебниках Турецкого Языка И Литературы,	
Предназначенных Для 11-12 Классов	
Sümeyye Hazım	82

Türk Dili ve Edebiyatı Dersinde Değer Öğretimi

Values Education In Turkish Language And Literature Lesson

Обучение Ценностям На Уроках Турецкого Языка И Литературы

Rabia Aslan 88

Galimcan İbrahimov'un "Kazak Kızı"

Romanının Nüshalarında Hâl Eklerindeki Anlam Kayması

Meaning Shift In The Annexes Of Galimcan İbrahimov's "Kazakh Girl" Novel Copies

Изменение Смысла Суффиксов В Изданиях Романа Галимджана

Ибрагимов «Казашка»

Esma Doğan 94

Dede Korkut Destanları'nda "Kardeş Tipolojisi"

In The Dede Korkut Epics "Sibling Typology"

«Типология Братства» В Эпосах О Деде Коркуте

Hülya Çeliktenyıldız 104

Modernleşme, Batı Medeniyeti ve Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Medeniyet Algısı

Modernisation, Western Civilisation And

Perception Of Civilisation In Sezai Karakoç's Poetry

Модернизация, Европейская Культура И Понятие Культуры В Стихах Сезаи

Каракоча

Merve Ekim 124

Nesiminin Şeir Dili

Nesimî'nin Şiir Dili

Poetic Landuage Of Nasimi

Стихотворный Язык Несими

Əhmədova Aygün Şükürqızı 138

Meşhür Cüsip Köpeyuli'nın Şiir Kitapları İle Mircaqıp Duwlatulı'nın Oyan Qazaq

Adlı Şiir Kitabındaki Ortak Konular

Common Topics Of Meşhür Cüsip Köpeyuli's Poetry Books And Mircaqıp Duwla-

tulı's Oyan Qazaq Poetry Book

Общность Тем В Стихах Джусипа Копеюли И В Книге Стихов Мирджагыпа

Дувлатули "Вставай Казах"

Ayşegül Örseloğlu 146

Arslan Koyçiev'in "Mismildirik" Adlı Tarihi Romanında Kadın;

Karagız Apa Örneği

Women In Arslan Koychiev's Historical Novel "Mismildirik":

The Type Of Karagız Apa Example

Женские Образы В Историческом Романа Арслана Койчиева «Мисмилдирик»:

Карагыз Апа

Gulchehra Satybaldieva 155

EDİTÖRDEN

Saygıdeğer Okuyucularımız

Bilimsel Eksen dergisinin 28. sayısı ile sizinle buluşuyoruz. Böylece dergimiz 9. yılını tamamlamış oluyor. 10. yılın ilk sayısını yayımlamış bulunuyoruz.

Bu sayımızda, 13 makale yer alıyor.

Bu makalelerin yazarları şunlardır: Dr. Yaşar Kalafat, Nail Tan, Hayri Başbuğ-Alev Duran, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yardımcı, Hayrettin İvgin, Sümeyye Hazım, Rabia Aslan, Esma Doğan, Hülya Çeliktenyıldız, Merve Ekim, Doç. Dr. Aygün Şükürkızı Ahmedova, Ayşegül Örseloğlu, Gülchehra Satybaldieva.

Bu yazıları derginin web sitesinden (www.bilimseleksen.com) okuyabilir ve indirebilirsiniz.

Dergimize bilimsel makale göndermek isteyenler, her sayımızın sonunda yer alan Türkçe, İngilizce ve Rusça “Yayın İlkeleri”ne göre makalelerini hazırlayıp, kurallara uygun bir şekilde göndermelidirler.

Bilimsel Eksen dergisinin bu 28.sayısının bilim dünyasına hayırlı-ugurlu olmasını ve işlerinizde kolaylıklar diler, selam ve saygılarımızı iletiriz.

Hayrettin İVGİN
Editör

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK
Editör

FROM THE EDITOR

Distinguished Readers,

We meet you with the 28th issue of Scientific Axis magazine. Thus, our magazine completes its 9th year. We have published the first issue of the 10th year.

This issue includes 13 articles.

The authors of these articles are: Dr. Yaşar Kalafat, Nail Tan, Hayri Başbuğ-Alev Duran, Dr. Lecturer Mehmet Yardımcı, Hayrettin İvgin, Sümeyye Hazım, Rabia Aslan, Esma Doğan, Hülya Çeliktenyıldız, Merve Ekim, Assoc. Dr. Aygün Şükürkızı Ahmedova, Ayşegül Örseloğlu, Güchehra Satybaldieva.

You can read and download these articles from the website of the journal (www.bilimseleksen.com).

Those who wish to send a scientific article to our journal should prepare their articles in accordance with the “Publishing Principles” in Turkish, English and Russian at the end of each issue and submit them in accordance with the rules.

We hope this 28th issue of Scientific Axis magazine to be auspicious to the science world, we wish you good luck to your works and convey our greetings.

Hayrettin İVGİN
Editor

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK
Editor

ОТ РЕДАКТОРА

Уважаемые читатели,

Перед вами 28-ой номер журнала «Научный Меридиан». Как вы уже знаете, нашему журналу исполнилось девять лет. 28-ой номер журнала является первым выпуском за десятый год издания.

Номер содержит 13 научных статей. В этом номере журнала вы познакомитесь с научными исследованиями Др. Яшара КАЛАФАТА, Наиля ТАНА, Хайри БАШБУГА-Алев ДУРАН, Ст. пр. Мехмета ЯРДЫМЧЫ, Хайреттина ИВГИНА, Сумейе ХАЗЫМ, Рабии АСЛАН, Эсмы ДОГАН, Хульи ЧЕЛИКТЕНЬЫЛДЫЗ, Мэрве ЭКИМ, Доц. Айгюн Шукюр кызы АХМЕДОВОЙ, Гюльчехра САТУБАЛДИЕВА, Айшегюль ОРСЕЛЬОГЛУ.

Со статьями вышеназванных авторов можно познакомиться также на веб-сайте журнала (www.bilimselksen.com)

Желающим опубликовать статью в нашем журнале следует оформить своё научное исследование в соответствии с требованиями, изложенными на турецком, английском и русском языках в конце выпуска.

Желаем вам успехов в научной деятельности и надеемся, что 28-ой номер журнала внесёт свою лепту в научный мир.

Члены редколлегии:

Hayrettin İVGİN

Editör

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Editör

HATAY-SİVAS YATIRLARI ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇLARDA MİTOLOJİK BULGULAR

MYTHOLOGICAL FINDINGS IN BELIEFS OF HATAY-SİVAS SURROUNDINGS' ENTOMBED SAINTS

ЭЛЕМЕНТЫ МИФОЛОГИИ В ВЕРОВАНИЯХ, СЛОЖИВШИХСЯ ВОКРУГ МОГИЛ СВЯТЫХ ХАТАЯ И СИВАСА

Dr. Yaşar KALAFAT*

ÖZ

Hatay'da tarih içinde yaşamış bazı abide ve ulu şahısların hayatları, eserleri toplum üzerindeki etkilerinin bir sebebi de bunların uzak geçmişten bugüne taşıdıkları kültürel değerlerdir.

Bu değerler, coğrafya gözetmeksizin her yerde aynı ortaklığa sahip olduğu ortadadır. Ama bu ulu kişilerin bulundukları bölgeye göre ışık aldıkları değerlerin farklılığı da doğaldır. Ancak her bölgenin ayrı ayrı da olsa değerlerinde bazı ortaklıkların olduğu göze çarpmaktadır.

Hatay'da bulunan Beyazıd-ı Bestami, Hızır Nebi, Habib-i Neccar, Snt. Piyer, Snt. Simon, Şeyh Ahmet Kuseyri'nin günümüze taşıdıkları değerleri, ilâhi duyuruları, inanç kültürleri yalnızca Hatay'ı ilgilendirmemektedir. Mesela, Sivas'ta bulunan ulu zatların günümüze aktardıkları değerler ile karşılaştırdığımızda pek çok ortak noktalara ulaşmak mümkündür.

Bu yazımızda, hem Hatay, hem de Sivas'taki yatırlar etrafında oluşan inançların İslami inançlarla bağlantısına yer verilmeye çalışılmıştır.

Mitolojik tespiti yapılan su, toprak, taş, kaya, mağara, dağ, ağaç, ulu kişi etrafında oluşan inançların; bidat, şirk ve hurafeye alet olmama adına İslami inançlarla olan bağlantılarını tespit etmek çalışma yöntemimiz olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hatay-Sivas Yatırları, inançlar, mitolojik bulgular, ortak bağlantılar.

* Halkbilim Araştırmaları Kültür ve Strateji Merkezi Başkanı. Ankara/TÜRKİYE
(yasarkalafat@gmail.com)

ABSTRACT

In Hatay, the lives of some monuments and great people that have lived in history, and their work on society is one of the reasons that they carry cultural values from the distant past to the present.

It is obvious that, these values have the same partnership everywhere regardless of geography. It is also natural that the values that these people receive light according to their region. However, there are some partnerships in the values of each region, although separately. The values of Beyazıd-ı Bestami Hızır Nebi, Habib-i Neccar, Snt. Piyer, Snt. Simon, Sheikh Ahmet Kuseyri's divine announcements, and belief cultures which are located in Hatay are not only related to Hatay. For example, it is possible to reach many common points when we compare with the values transferred by the great people in Sivas to the present day.

In this article, the connection between the beliefs around the entombed saints in both Hatay and Sivas is tried to be related to the Islamic beliefs.

It has been our way of study to determine the connection between Islamic beliefs and some beliefs around water, earth, stone, rock, cave, mountain, tree and some great people that mythologically detected; without subsequent customs (bidat), shirk (sin of practicing idolatry or polytheism) and superstition.

Key Words: Hatay-Sivas Entombed Saints, beliefs, mythological findings, common.

GİRİŞ

Hatay'da tarihi süreçte yaşamış abide şahsiyetlerin hayatları, eserleri, toplum üzerindeki etkilerinin bir boyu da bunların uzak yakın geçmişten taşıyıp geleceğe aktardıkları değerlerdir. Keza bu değerlerdeki ortaklıklardır. Bu değerlerin ortak olan kaynakları da aynı derecede önemlidir.

Halkların aralarındaki uzak da olabilen mesafelere rağmen yaşamlarındaki ortak inanç ve uygulamalar;

1. İnsanlar tarih boyunca korku ve hayretlerinin sonucu olarak mahiyetlerini anlamadıkları güçler karşısında ortak tepkiler vermişlerdir.

2. Toplumlar inanç ve uygulamaları konusunda etkileşim içinde olmuşlardır.

3. İnsanlar ilkel toplum dönemleri dâhil hiçbir zaman ilahî tebligatsız bırakılmamışlar ve tebligatçıların, tebligat merkezleri ortak olunca, alınan tebligatlar arasında da çelişki değil uyum olması doğaldır. Şeklindeki açıklamalarla izah edilmiştir.

Halk inanmalarındaki tebligat kaynağından ileri gelmiş olabileceği üzerinde durulan ortaklık Sünnetullah'la izah edilebilir mi?

Hal bu olunca abide şahsiyetlerin özelinde değil, mesajları ile duyurulanın genel içeriği üzerinde durulmalıdır.

İlk insandan itibaren insanoğlu duyurucusuz bırakılmamış iken, ilkel dinden değil, dinlerin ilkel mensuplarından bahsedilebilir.

Bunun içindir ki, halk inançlarının mitolojik mahiyetleri önemlidir.

Hatay'ın dini tabakalaşması yüz yıllarla sınırlı olmadığı gibi bu dini katmanların kültür hudutlarını da Hatay il sınırları belirleyemez. Bunun içindir ki ulu şahsiyetlerin hayatları anlatılırken bulundukları bölgeler, ışık aldıkları ve ışıklarının yansıdığı çeşitli bölgeler de açıklanır.

Sözlü kültürümüzde, otu çeker köküne bakarlar, şeklinde bir ifade vardır. Kökün derinliği, saçaklığı nispetinde o bitkinin köklülüğüne güçlülüğüne hükmedilir.

Beyazıd-ı Bestami Hz., Habib-i Neccar Hz., St.Pier, St.Simon, Şeyh Ahmet Kuseyri Hz. ve Hızır (a.s) taşınmış, süzölmüş, ilahî duyurusu yapılmış bir inanç kültürünün belirli bir döneminde yer aldılar veya anlam kazandılar. Ancak ışıkları belirli bir coğrafyayla sınırlı kalmadı. Biz bu gönül ve ilahiyat sözcülerinden bazılarının etrafında oluşan halk inançlarının karşılaştırılmalarını Sivas'taki benzerleri ile yapamaya çalışacağız.

Biz çalışmalarımızı daha ziyade Türk İslam coğrafyasından yaptık. Anadolu'dan bin kadar ulu zatın yaşamları, fikirleri, türbeleri etrafında oluşan inançları hakkında bilgi verdik.¹ Bu çalışmalarımızı Türk kültür coğrafyasının diğer bölgele-ri ile ilgili çalışmalarımız izledi². Daha sonraki ve halen devam etmekte olan çalışmalarımızda çok sayıda ulu zattan ziyade onların mesajları üzerinde yoğunlaşmaya çalıştık.³ Bu arada farklı inanç kesimlerinde farklı Hızır anlayışının yaşadığına Anadolu ve⁴ Azerbaycan'da Türk kültür coğrafyasında Dağlılar olarak bilinen halk inançları arasında şahit olduk.⁵

Hristiyan toplumlardan Gagavuzlar, Hristiyan Tatarlardan **Mişeller, Kırımcıklar, Gregoryen Türker'in** halk inançlarını Balkanlar'dan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları, seti içerisinde çalışabildik. Ancak Hristiyan azizleri üzerinde özel bir çalışmamız olmadı. **Musallahlılar** olarak da bilinen Tarsus, Adana ve Mersin Nusaybinlilerinin, halk inançlarını bu seri içerisinde ele aldık⁶.

Biz Halk inançları-Hızır bağlantılı çalışmalarımızı Doğu Anadolu'nun Alevî inançlı Zazaları, Güney Anadolu Alevî inançlı Hatay, Mersin, Tarsus Nusayrileri ve Azerbaycan'da **Dağlılar** olarak bilinen halklar arasında yapmaya çalışmıştık. Hz. Hızır bir tespitte, Allah, bir tespitte peygamber, bir tespitte veliyullahtan bir kimse, başka bir tespitte efsanevi kahraman olarak araştırmacının karşısına çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. Hızır bilge bir kişi olarak geçmektedir. Kur'an'da ismi açıklanan 28 peygamberin arasında Hz. Hızır'ın ismi geçmemektedir.

¹ Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Ulucanlar**, Ankara, 2011, Berikan Yayınları

² Yaşar Kalafat, **Anadolu Kültür Coğrafyasında Erenler**, Ankara, 2012i Berikan yayınları

³ Yaşar Kalafat-Ahmet Turan, **Anadolu Kültür Coğrafyasında Manevi Mimarlar ve Halk İnanmaları**, Ankara, 2013, Berikan yayınları

⁴ Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Hz.Hızır'dan Sultan Nevruz'a**, Ankara, 2011 Berikan Yayınları

⁵ Yaşar Kalafat, , **Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları Dedem Korkut Yukarı Eller**, Ankara, 2008, s. 156-162

⁶ Yaşar Kalafat, **Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları IX-X (Makedonlar, Arnavutlar, Torbeşler, Çingeneler, Türkmen-i Sahra, Lazlar, Yörükler, Varsaklar, Çiğiller, Musallahlılar, Koçu Babalılar, Ceritler)**, Ankara, 2006. Berikan yayınları s.200-219

Hatay'da 50 den fazla Hızır ziyareti varken Sivas Ulu Camii içindeki taş sütunlardan birine halk **Hızır Direk** adını vermiştir. Devamlı baş ağrısı çekenler bu taş ziyaret ederek şifa dilerler⁷.

Nusayri, Sünni ve alevi inançlı Müslüman kesimlerin halk inançlarında Hızır'ı gören kimse Allah'ın ulu kullarındandır. Hızır'ı görmedin halis insanlara nasip olacağı inancı diğer Müslüman kesimlerde de vardır. Sivas'ın Bakımlı Köyündeki **Yemen Baba** bu şekilde ulular arasına katıldığına inanılan ve menkıbesi de olan geçen yüzyılda yaşamış bir kimsedir⁸.

Semavî dinler ve uzantılarında yer alan Hızır kültü Eski Türk İnanç Sistemindeki Yol İyesi fonksiyonu etrafında oluşan inançlar bakımından büyük ölçüde örtüşmektedir. Darda kalanların imdadına yetişen **Boz Atlı Hızır** ile Keza yolda dara düşünlere çare olan **yol iyesi** ciddi benzerlik içermektedir⁹. Hızır'ın pabucunun rengi de **al**'dir.

Anadolu mutasavvıflarını tasavvuf âleminde ve onları da Ahmet Yesevi'den soyutlayamazsınız. Anadolu Alpleri, gazileri, ahileri, abdalları, bacıları, babaları, dedeleri, bir sistem bütünü parçalarıdır¹⁰. Bu tespitimiz bildirimizin konu başlığı bakımından açıklanmalıydı.

Konunun diğer önemli bir boyutu da enteljans boyutudur. Siyasi oryantalizmin faaliyet alanlarından birisi de dini etnoloji boyutudur. Halkların inanç hassasiyetlerini ayrıntıları ile incelemeyi de kendisine uğraş alanı olarak seçen emperyalizm, bu bilgi birikimini operasyonlarında kullanarak, çıkarlarına uygun sosyal yapılar oluşturmaktadır. Anadolu'nun manevi mimarları bu gerçeğin farkında olarak örgütlenmişlerdir. Hatay-Sivas bağlantısını kurduğumuz bu nedendir. Bunların yerine başka iki Anadolu yöresi de ele alınabilir.

Kısaca değinmek gerekir ise;

Vahabiliğin tezahürü ile İslam içerisinde bölünmenin arkasında İngiliz enteljansının olduğu gibi, Şiiğin Fars Şiası'na evrilmesinde de keza İngiliz enteljansının olduğuna dair görüşler vardır¹¹.

Şah İsmail zamanında Şii İslam'ın tasavvufi bir mahiyet kazandığının bilinmemesi, İran Şii İslam'ı ile olan farklılıklarının farkında olunmaması, coğrafyamızın insanına pahalıya mal olmuştur. Bu faturanın ödenmesine halâ devam edilmektedir¹².

Mesela Fars Şia İslam'ında **Üçler, Yediler, Kırklar** yoktur. Bunlar, sıradan formel, biçimsel sayıları olmayıp tasavvufi İslam'ın köşe taşlarındandırlar. Bir diğer

⁷ Müjgân Cumbur-Zeliha Bağır, **Anadolu'nun Sahipleri**, Ankara, 2015, Berikan, s. 391- 621

⁸ Kaya, **Sivas'ta Yatırlar ve Ziyaret Yerleri**, Kültür Serisi, Sivas, 2012 S. 307

⁹ Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri**, Ankara, 2010 Berikan Yayınları, s. 156,195, 302,

¹⁰ Müjgân Cumbur-Zeliha Bağır, **Anadolu'nun Sahipleri**, Ankara, 2015, Berikan s. 15

¹¹ <http://millikimlik.az/news/a-14.html>

<http://www.mediaforum.az/az/2011/07/11/Azrbaycanda-dini-mzhbl-r-v-cryanlar-025848370c08.html> <http://www.aznews.az/index.php?c=news&id=68935>

<http://www.xalqgazeti.com/az/news/culture/58987>

¹² Samed Bayatlı, **Azerbaycan Şieliyi (Eliçilik) ve Fars Şieliyi (Mecusi Şieliyi)**, 1332, 2013

önemli tespit, Şah İsmail'in kendisini Hz. Ali, hatta Allah'ın tecellisi olarak algılamakta olmasıydı. Bu anlayışın İslam'la veya Şii Caferilikle ne ilgisi olabilirdi. Diğer tarafta bu tasavvufî inanç şeklinin, Tanrıcılık ile ilişkilendirildiği çalışmalar vardır¹³. Biz çalışmalarımızda Gök Tanrı inanç Sisteminde veya Eski Türk İnanç Sisteminde hakanın Tanrı olarak algılandığına dair bir bulguya rastlamadık¹⁴. Sadece, kağanın Tanrı katında tanrı tarafından kutsandığına ve ayrıca kağanın da bir kutlu duyurucu olabileceği yaklaşımlarının yapıldığını biliyoruz. Kişi kültü, Ata kültürünün Eski Türk İnanç Sistemi'nde olduğu bilinirken, Tanrının insanda tecelli etmesi inancının Şamanizm'de de olduğu fikrini doğrulayacak bulguya biz şahit olmadık.

Nusayriler Ortadoğu Aleviliğinin bir tezahürü olduğu görüşünün yanı sıra, kendine özgü bir inanç olduğu görüşü de yaygındır. **“Ali Tanrısal bir varlıktır Âdem'den beri bütün peygamberlerde görünen ve kişilik kazandıran Ali'dir”**¹⁵

Türk Şialığı, **Alicilik** ve Fars Şialığına **Mecusi Şialığı** teşhisi konulup Eski Türk inanç sistemi ile ilişkilendirilen Türk Şialığı'nın yani Kızılbaşlığın, üzerinde durulacak olan bazı müşterekliklere rağmen Nusayrilerle aynı başlık altında ele alınması da kolay değildir.

Nusayriler, **“Allah'ın Hz. Ali'de tecelli ettiğine, Hz. Ali'nin zaman zaman gelip gittiğine inanırlar”**.” Kadının ibadete dair bilgi edinmesi bile yasaklanmış- tır.” **“Nusayriler Yahudilik, Hristiyanlık ve özel bir Müslümanlığın bir tür karması olduğu söylenebilir”**¹⁶. “Arap Aleviler dini inanç ve ibadetlerini bir tür sır perdesi ile örtüp kurumlaşmışlardır.”¹⁷

Safavi devlet felsefesinin, **Zedüştilik, Manilik, Mazdekilik, Hurremilik** gibi inançların yer aldığı coğrafya sahneye çıkmasının çelişeceğini, bu dinlerin Kızılbaşlık veya **Safavi Şiası** ile ilgisi olmayan, bir inanç zincirin halkaları ve ortak hedefli kuruluşlar olduklarını üzerinde de durulmuştur¹⁸.

Biz, mevcut bilgilerimizden hareketle Kızılbaşlık olarak da bilinen Safevi Şiası'nın bu ismi alışını, sondan başlayarak başa doğru gidilerek değil de mitolojik bulgulardan yola çıkarak günümüze gelinmek suretiyle izaha çalışıyoruz. Bize göre, kızıl veya **al** sadece bir renk değil aynı zamanda bir iyenin ismi idi. Halk inançlarında **Hal Avraddı** veya **Al Karısı** olarak bilinen bu iyeden korunuyordu.

¹³<http://millikimlik.az/news/a-14.html>

<http://www.mediaforum.az/az/2011/07/11/Azrbaycanda-dini-mzhbl-r-v-cryanlar-025848370c08.html>

<http://www.aznews.az/index.php?c=news&id=68935>

<http://www.xalqgazeti.com/az/news/culture/58987>

¹⁴<http://millikimlik.az/news/a-4.html><http://www.mediaforum.az/az/2011/07/11/Azrbaycanda-dini-mzhbl-r-v-cryanlar-025848370c08.html> <http://www.aznews.az/index.php?c=news&id=68935>

<http://www.xalqgazeti.com/az/news/culture/58987>

¹⁵ Hüseyin Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayriler İnanç Sistemleri ve Kültürel Özel-likleri**, İstanbul, 2010, kaknüs antropoloji, s. 48

¹⁶ Cahit Aslan, **Fellahların Sosyolojisi Arapuşakları, Nusayriler, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri**, İstanbul, 2005 Karahan Kitabevi, s.34-35

¹⁷ Cahit Aslan, a.g.e. s.57

¹⁸ Dr. Dilaver Ezimli, Safevi Devletçiliği Sufizm Üzerine Yükselmiştir. Qazeteinfo 10 kasım 2015

Bundan korunmanın bir yöntemi de **al** veya **kızıl** kuşanmaktır. Bu kuşanı olanlar bir dini-sosyal yapılanma oluşturmuşlardı ve bunların simge renkleri kızıldı¹⁹. Geçmişte “Altay şamanlarının başlarına kırmızı papah koyduklarına”²⁰ dair bir bulguya biz rastlamadık. Bu bulgunun doğrulandığı nispetinde, **Al/Hal Ruh** ile Kızılbaşlığın ilişkilendirilmesi görüşü mitolojik önem kazanır.

Biz, bir çalışmamızda millî kimlikteki yeri bakımından halk inançları kültür kaynağı olarak **Nevruz**’u incelerken Şii Caferi İslam’a mensubiyetleri konusunda ortaklıkları bilinen Güney ve Kuzey Azerbaycan Türklerinin Nevruz’u oluşturan kültürlerin izahı konusunda ihtilaf yaşadıklarına şahit olmuştuk. Bu konuda Azerbaycan’ın ilgili bir kısım aydını da bizimle aynı teşhisi paylaşıyordu. Mesele Azerbaycan Türklüğünün Nevruz anlayışı ile İran ve Güney Azerbaycan Türklüğünün Nevruz anlayışındaki farklılık şeklinde izah ediliyordu.²¹

Biz bildirimizde, **Arapuşakları, Nusayriler, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri** gibi başlıklarla da ele alınan²² Nusayrilerin halk inançları üzerinde durmaya çalışacağız. Nusayri etnik yapılanmasının üzerinde Hüseyin Türk de durmuştur²³. Bunlardan Tarsus Nusayrilerine dair açıklamaları, yapmış olduğumuz alan çalışmasını takip ederek ve Hatay Nusayrilerinin halk inançlarını yapılmış yayınları izleyerek yapacağız²⁴. Dinî sistemlerin karşılaştırılmalarından ziyade alanımız olan halk inançları karşılaştırmaları yapmaya çalışacağız.

METİN

Nusayri inançlı İslam kesimde Hızır makamı olarak bilinen içerisinde mezar bulunmayan mekânların **Hızır Makamı** olarak bilinmeleri²⁵ Atlı Göçebe Bozkır kültürünün inanç unsurlarından birisi olan **Ovoo/Oboo**’larla ²⁶ilişkilendirilebilir. Bu mekânlar çok kere sapa yol kavşaklarında, yerleşim yerlerinin çıkış veya giriş-

¹⁹ Hüseyin Türk, **Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayriler İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, İstanbul, 2010, kaknüs antropoloji, s. 37

²⁰ <http://millikimlik.az/news/a-14.html>

<http://www.mediaforum.az/az/2011/07/11/Azrbaycanda-dini-mzhbl-r-v-cryanlar-025848370c08.html>

<http://www.aznews.az/index.php?c=news&id=68935>

<http://www.xalqgazeti.com/az/news/culture/58987>

²¹ Yaşar Kalafat, “**Türk Kültürlü Halklarda Ahır Çerşembe’nin Mitolojik Muhtevası**”, , Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır’dan Sultan Nevruz’a Ankara, 2011 Berikan Yayınları, s. 107-114

²² Cahit Aslan, **Fellahların Sosyolojisi Arapuşakları, Nusayriler, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri**, İstanbul, 2005 Karahan Kitabevi

²³ Hüseyin Türk, **Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayriler İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, İstanbul, 2010, Kaknüs antropoloji, s. 37

²⁴ Hüseyin Türk, **Anadolu’nun Gizli İnancı Nusayriler İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, İstanbul, 2010, Kaknüs antropoloji

²⁵ Hüseyin Türk, **Kültürlerin Bin Yıllık Hoşgörüsü, Evliyalar Diyarı Hatay**, Aralık 2009, Karahan Kitabevi, s. 46

²⁶ Yaşar Kalafat, “Altaylar’dan Zile’ye Ovoo/Oboo’lar”. **Zile Kültür Sanat Dergisi**, Ekim 2015, S. 6 Güz, s. 57-60

lerinde tepelerde oluşmuş taş yığınları idi. Bunlara yolculuğa bilhassa uzun ve tehlikeli yolculuğa çıkacak kimseler güvenlikleri için taş saçısı yapmakta ve bazen de adak bezi bağlamaktadırlar. Böylece yığılmış taşlar ve dallara veya gönderlere bağlanarak adanmış bezlerden kutsal bir mekân oluşmaktadır. Bu yapılanma Yol iyesi ile ilişkilendirilmektedir²⁷.

Sivas'ın Mürsel ile Ürük köyleri arasındaki Adımatan tepesindeki halkın ilkbahar ve sonbaharda **ekin selavatlama**'dan sonra ziyaret ettikleri mekân bize göre böyle bir yerdir.²⁸

Keza Sivas'ın Kayacık köyü Ağar Mezrası'ndaki toplama taşlardan oluşan Ağar Baba da böyle ovoo/oboo türünden bir yerdir. Buranın suyunun şifalı olduğuna inanılır. **Ağar Baba, Koca Saçlı Seyyid Baba** kardeşmişler. Alevi-Bektaşî inancına göre horoz, **Cebrail** olarak bilinir ve Ağar Baba sağlığında Horoz kestiğinden ziyaretçileri de **Horoz** keserler²⁹.

Sivas'ın Gemerek-Çataltepe'deki Taş yığınlarından oluşan **Seki Dede**'nin mezarı da Ovoo/Oboo intibai bırakmaktadır³⁰.

Torluk Baba Ziyareti Sivas'ın Çatpınar köyündedir. Burayı ziyarete gidenler yumruk büyüklüğünde taşları okuyup mezarın üzerine koyarlar. Abaş Yaylasına giden yolun üzerindeki çamların diplerinde bu türden bırakılmış taşlardan oluşmuş yığınaklar vardır. Buradaki ağaçların dallarına **saç**, bez gibi şeyler asılır. Buradaki tepeyi tarlasına katmak isteyen bir kimseyi Torluk Baba rüyasına girerek uyarmıştır³¹.

Burası yapılan taş ve adak bezi saçları ile tipik bir ovoo/oboo'dur. Adak bezlerinin arasına **saç**ında bulunması çok ilginç olmalı. Bu tespitteki bir diğer husus ise tepenin Torluk Baba tarafından sahiplenilmiş olmasıdır. Bu tepenin iyesi, sahibi Torluk Baba olup tepeden tasarruf için onun icazeti gerekir. Mesela kurban veya sacı gerekebilir. Halk **inançlarında sahipli olma** inancı vardır.³² İslam'da kâinatta var olan her şeyin sahibi sadece Allah'tır. Kurban onun adına kesilir. Hayırlar Onun rızası için yapılır.

Halk inançlarında ulu zatlar çok kere üç, beş ve yedi kardeş olurlar. Bunlardan beheri civarın köy ve tepelerinde bulunurlar.

Sivas'ın Karasar ve Avşarlık köyleri arasındaki Tüllüce Tepesi'ndeki, mezarı yığma taşlardan oluşan ve yaylaya gidenler ve çocuk istemi olanların ziyaret ettikleri **Tüllüce Baba**, Garip Musa evladından olduğuna inanılan geçenlerin attıkları taşlardan dolayı **Yağan Baba** adını alan mekân, ayrıca Sivas'ın Olukman köyündeki 22 m. Uzunluğundaki toplama taşlardan oluşan **Yalnız Er Ziyareti** de

²⁷ Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Halk İnançları Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri**, Ankara, 2010 Berikan Yayınları, s. 156,195, 302,

²⁸ Doğan Kaya, **Sivas'ta Yatırlar ve Ziyaret Yerleri**, Kültür Serisi, Sivas, 2012 S. 203

²⁹ Doğan Kaya, a.g.e. s.203

³⁰ Doğan Kaya, a.g.e. s.273

³¹ Doğan Kaya, a.g.e. 302-303

³² Yaşar Kalafat, "Kocaeli Halk İnançlarında Yaşamakta Olan Mitolojik Bir Kavram Sahiplilik", **Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri**, Kocaeli, 2015 C. III, s. 1743-1753 Kocaeli Büyükşehir Belediyesi

yanılmıyorsa ovoo/oboo özelliğindedir. Keza Sivas-Dereköy’de tepe üzerindeki toplama taşlardan oluşan sembolik mezarda yatan iki kardeşin mezarı olduğu anlaşılan mekân da ovoo/oboo intibası bırakmaktadır³³.

Taş da su gibi, toprak gibi, dağ gibi etrafında inanç yumağı oluşan kült oluşturmuş unsurlardandır. Sivas’taki Topuzlu yatırının baş ve ayak uçlarındaki mermer sütunlardan baş kısmındaki mermerin altında bir oyuk oluşmuştur. Halk buraya taş atar, taş oyuğa düşerse dileğin olacağına inanılır³⁴. İslam’da dileklerin kabul makamı Allah’tır. Bir mekanda veya bir varlıkta hikmet aranıyor ise oraya ve ona hikmeti veren de keza Allah’tır.

Sivas- Sarıkışla ve civarında yatmakta olan ve **Kara Baba, Abdal Baba, Kevgir Baba, Küre Baba, Ağ Baba, Keltek Baba** gibi yedi alp eren kardeşten kesik Baş mertebesine yükselmiştir.³⁵ Savaş esnasında kellesi gövdesinden ayrıldığı halde savaşı sürdürebilen şehitler için bu tanım kullanılır. **Kesik Baş** olmak halk sofizminden bir statüdür³⁶. Baş gövdesinden ayrıldığı halde koltuğundaki başı ile savaşı er, düşmanı kalp gözü ile görebilmektedir.

Sivas-Hafik-Yalınca köyündeki **Yalınca Baba**’nında bir kesik baş ulu olduğuna inanılır³⁷. Bu uygulamadaki taş bir saçdır ve yatırın konumu da ovoo/oboo durumundadır. Yatırların duvarına taş yapıştırmak isteyerek dileğin olup olmayacağını anlamak istemek, Kutsal kabul edilen mağara veya kaya oyuklarından günahkârların geçemeyeceği geçebilenlerin cennete gidecekleri gibi inancın başka bir tezahür şeklidir. İslam’da günahları Allah’tan başka affedecek hiçbir makam yoktur.

Anadolu kırsalında bilhassa Alevi inançlı Müslüman kesimde, **Dede Yatağı, Dede Durağı, Dede Ayağı** olarak bilinen yerler vardır. Bunlar yerleşim yerlerinin dışında çok kere yol üzerindeki yerlerdir. Bu mekânlarda da çaput bağlama ve taş yığma görülür. Bunlardan çok eski ve dağ tepelerinde olanlar defneciler tarafından kazılır içlerinde kemik dâhil hiçbir şeyin olmadığı görülür³⁸.

Nusayri Halk inanmalarında **reenkarnasyon (ruh göçü)** vardır. Ruh göçü inancını İslamiyet kabul etmemektedir. **Don değişme** veya **donuna girme** ise **metamorfoz/başkalaşma** İslam tarikatları ve sofizminde de vardır. Menkıbelerde donuna en fazla girilen hayvan olarak **Geyik** bilinir. Ayrıca Türk mitolojisinde **kurt ata miti** don değişme ile de izah edilebilmektedir. Halk inançları kültüründe **Koyun Baba, Koç Baba, Geyik Baba, Aslan Baba, Bozkurt Baba, Kuzu Baba, Horoz Baba** mistik muhtevalı babalar vardır³⁹.

Sivas’ın Yalınca köyündeki **Kurt Baba**’nın asıl ismi Mansur Abdal ve lakabı da **Yalınca Sultan**’dır. Kendisini “Kurtların kısmetini dağıtan bir kul” olarak

³³ Doğan Kaya, a.g.e. s. 414

³⁴ Doğan Kaya a.g.e.

³⁵ Doğan Kaya, a.g.e. 272

³⁶ Yaşar Kalafat, “Siirt Yöresinde Yatırlar Etrafında Şekillenmiş Halk İnançları ve Kesikbaş Motifi”, **Türk Kültürlü Halklarda Ulucanlar**, Ankara, 2011, Berikan Yayınları

³⁷ Doğan Kaya, a.g.e. s. 3*3 -306

³⁸ Yaşar Kalafat, “Güney Doğu Anadolu’da Altay Halk İnançları (Ovoo/Oboo)”, **Aşiretlerimizde Mitolojik Bulgular**, Ankara, 2012, s. 7-23, Berikan yayınları

³⁹ Yaşar Kalafat, **Türk Mitolojisinde Kurt**, Ankara 2012, Berikan, s. 12

tanıtmıştır. Bu türbede kurban kesen kimselerin hayvanlarına kurtların dokunmayacağına inanılır.⁴⁰

Nusayri inancına göre her insanın ölümünden sonra ruhu başka bedende yaşamını sürdürmektedir. Ölümden sonra kişi, başka bir bedende insan olarak, bitki olarak veya hayvan olarak dünyaya gelir. Günahkârlar bitki veya hayvan biçimine dönüşürler. İnsan en az yetmiş kere hayata gelmektedir⁴¹.

Türk sözlü kültüründe metamorfoz anlayışı kapsamında insanat, hayvanat, nebatat ve cemadat arasında dönüş olabilmektedir. Darda kalmış iyi insan, duasının kabul görmesi üzerine taşla dönüşüp kutsal bir mekân oluştururken, Günah işleyen mesela vaat ettiği koç kurbanı yerine Bismil olmayan bir hayvanı adağı niyetine kesen kimse de bu defa lanetleniş olduğu için ibret numunesi olarak taş kesilebilmektedir. Bu esnada kişinin atı varsa yanında buğday veya mercimeği de taş olabilmektedir⁴².

Anadolu Türk halk inançlarında yaygın olan “**Her geleni Hızır ve geçegi Kadir bil**” sözünden bizim anladığımız, Hızır (a.s.) ın farklı donlarda gelebileceğidir. Ruh göçü yaşamış olduğu değildir.

Sivas’taki **Kaya Kardeşler Ziyareti**’ne çocuk sahibi olmak için giden kadınlar eteklerinden taşla bağlanır, kurban keser, çocukları olunca da ismini çocuk kız da olsa **Kaya** koyarlar. Farklı isim koyulan çocukların öleceklerine inanılır. Burası, inanca göre, üvey anne zulmünden bıkan iki kardeşin taş olma dileklerinin kabulü üzerine oluşmuştur⁴³.

Sivas’ın Karalar köyü tepesinde **Taş Kesen** olarak bilinen mekân ise Allah’tan su isteyip **ak koç** ve **kara koç**lardan kurban vaat eden çobanın, koçtan kurban yerine iki **bit** öldürüp ‘al sana kurban’ demesi üzerine taş kesildiğine inanılan taş yığını, ceza sonucu taş kesilme örneğidir⁴⁴.

Bu bulguda tekrar insana dönme veya ikinci üçüncü bedenlere girme olayı yoktur.

Halk inanmalarında **bağ, bağlamak** bir büyü türüdür. **Kara büyü** fenalık, **ak büyü** iyilik için veya korunmak için yapılır. Kısmet bağlamak suretiyle kara büyü, hastalığı bağlamak suretiyle de ak büyü yapılmış olur. Türk halk inançlarında bağlamak, bağlanmak, bağdan korunmak, bağdan kurtulmak, inanç içerikli bir bütün oluşturur⁴⁵. İslam büyüünün her türlüşünü yasaklamıştır.

Sivas’ın Kuşkaya köyündeki **Kara Emmi Ziyaret**’i ile ilgili anlatılara göre, Kara Emmi kayıp eşyaların bulunmasında, **Al Karısı**’na karşı korunmada ve diğer tehlikelere karşı evi veya köyü koruması altına alma konusunda hikmet sahibidir⁴⁶.

⁴⁰ Doğan Kaya, a.g.e. s.300

⁴¹ Hüseyin Türk, **Kültürlerin Bin Yıllık Hoşgörüsü, Evliyalar Diyarı Hatay, Aralık 2009**, Karahan Kitabevi, s. 45

⁴² Yaşar Kalafat, “ Halk İnançları,-Tasavvuf-Mitoloji Kavşağında (Buta-Aşk-Taş Kesilme-Alem Değişme) www.yasarkalafat.info

⁴³ Doğan Kaya, **Sivas’ta Yatırlar ve Ziyaret Yerleri**, Kültür Serisi, Sivas, 2012 S. 166-167

⁴⁴ Doğan kaya, a.g.e s. 195

⁴⁵ www.yasarkalafat.info

⁴⁶ Doğan Kaya a.g.e. s.273

İslam'da her türlü yaratılmışın korunması Allah'ın gücünde iradesindedir. İnsan oğlunda böyle bir yetenek var ise onu da ona veren Allah'tır.

Halk sufizminde kayıp eşyaların yerinin bilinmesi zamandan ve zeminden münezzeh olmakla izah edilir. **Kalp Gözü** açılan kimse için geçmiş ve gelecek zaman veya sınırlanmış herhangi bir mekân söz konusu değildir. O kimse kalp gözü ile her şeyi görebilir. Bu düzey, bir manevi mertebe meselesidir.

Halk inanmalarında Al Karısı'ndan korunabilmek, ondan bir söz almış olmak, onu esir alıp onunla pazarlık yapabilmekle izah edilmektedir. Bu tür kimseler bu konuda bir nevi **ocak** sayılırlar. Mesela yeddi ceddine dokunmama veya o şahsın giysisinden bir parça bulundurmuş olmak korunabilme sebebi olarak bilinir⁴⁷.

Düşman kabul edilen kimse veya kimselere karşı herhangi bir mekân da, düşmanlara karşı korunma amacıyla bağlanabilir. Böylece bağlanan kişi veya kişilerin muhtemel zararlarının önü alınmış olunur. Bu bağ çözülünceye karşı hükmü devam eder **kurtağzı bağlamak** da hastalıkları bağlamakta muhtemelen bu türdendirler. Nitekim kurtağzı besmele ile ilgili sure okunarak bağlanır, evcil hayvan çiftliğine dönünce keza besmele ile açılır. Kurdun ağzını bağlayan kimse, zamanı gelince onun ağzını açmaz ise allah indinde mesul olur, inancı vardır.

Al ruhu yukarıda da Kızılbaşlık anlatılırken belirtildiği gibi, al rengin kızıl olarak da bilinmesinden hareketle Al ruhu **kızıl ruhu** olarak da tanımlanabilir. Bu iyenin zararından korunabilirken gücü, bulgudan da görüldüğü gibi istifade kaynağı da olabilmektedir.

Sivas Herekli köyü tekkesindeki **mor taşlar** nedeniyle buraya **Mortaş Tekkesi** denilmiştir. Şehit bir asker olduğu ifade edilen buradaki mezarda yatan **Ahmet Dede**'nin zaman zaman asker elbisesi ile görüldüğüne, civar tarlaları hayvanlardan koruduğuna, yakın çevresinde uygunsuzluk yapıldığında türbesindeki taşlarının düştüğüne inanılır⁴⁸. Şehitlik İslam inancında üst mevki mertebelerdendir. Şehit mezarları muhakkak ziyaret inancı ile işlemi görürler. Şehitlerin giyim kuşamları ile yeni savaşlarda da görev aldıklarına inanılır. Üzüntüsünü türbesinden taş düşürerek gösteren ulu zat tespiti ilk defa yapılmaktadır.

Sivas'ın Çepniler bölgesindeki **Haydar Dede/Hali Dede**'nin de türbesine zarar verenleri lanetlediğine inanılır.⁴⁹

Ulu zatların ruhaniyetlerinden kaynaklanan bir dokunulmazlıkları vardır. Onlar bu âlemden göçtükten sonra onların bu **tabu** olma özeliğinin devam ettiğine inanılır. Nusayrilerde **domuz** ve **tavşan** tabudur⁵⁰.

Bu âlemden göçmüş ulu zatların zaman zaman yakın çevrelerinde görüldükleri, mesela sabah namazına kalktıkları, keza uygunsuzlukları çarparak veya rüyalarına girerek cezalandırdığı, ikaz ettiği şeklinde halk inançlarında çok sayıda örnek vardır. Hatta göçmüş görevli velilerin savaş zamanında yeşil sarıklılar olarak

⁴⁷ Yaşar Kalafat, "Türk Kültürlü Halklarda Mitolojik Dişi İyeler/Ruhlar", **Türk Kültürlü Halklarda Mitler**, Ankara, 2012, Berikan Yayınları s. 181-210,

⁴⁸ Doğan Kaya, **Sivas'ta Yatırlar ve Ziyaret Yerleri**, Kültür Serisi, Sivas, 2012 S.. 168

⁴⁹ Doğan Kaya, a.g.e. s.272

⁵⁰ Hüseyin Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayriler İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, İstanbul, 2010, Kaknüs antropoloji, s. 61-63

yeni savaşlara katıldıklarına dair bulgular vardır. **Yeşil Sarıklılar kùltù** ile Eski Türk inanç Sistemi'ndeki **Anamaygıl** inancı örtùřtürölür ve iki inancın aralarında bir devamlılık olduğu üzerinde durulur. Bazı bulgularda **Kutsal Balıklar**'ın savaş döneminde kayıp olduklarına, savaşa asker olarak katılıp, savaş sonunda yaralı olarak döndüklerine dair inançlar ve anlatılar vardır. Bu hal bize göre, reenkarnasyonla değıl metamorfoz ile izah edilmektedir.

Keçili Baba, Sivas'ın Keçili köyünde yapmakta olan fakir bir keçi çobanı iken evinden süt, yoğıurt, peynir eksik olmazmış. Onun bu bolluk halini görenlerden ona, "köyün keçilerini kendin için mi sağıyorsun" diye hakaret edenler olmuşmuş. Çok incinen Keçili Baba bir gün bir tepeye çıkar ve" Hay hey hey, Hay hey hey, hay hey hey" diye bağıırır ve bunun üzerine yöenin bütün yaban keçileri toplanırlar. Sırrı anlaşılan Keçili Baba çok geçmeden ölmüş ve bulunduğu yere ismi verilmiştir.⁵¹

Sivas'ın Otmanalan köyündeki **Pir Cıvan Türbesi**'ndeki hanımın zaman zaman **geyik** sağıarken göründüğüne inanılır⁵².

Halk inançlarında, insanlardan ermiş kimselerin hayvanlarla, bitkilerle ve cansız bilinenlerle konuşabildiğıine dair inançlar vardır. Bu hal, bir ruh göçü olayı ile değıl, cansız bilinen, bitkiler, hayvanlar ve insanların, bütün yaratılmışların bir **ıyesi** bir sahibi olduğu ile izah edilmektedir. Bu inanç Eski Türk İnanç Sisteminde de vardır.

Sivas'ın Hocabey köyünde **kırk şehidin** yattığına inanılan bir tepe karşısında da **Ziyaret Dede** vardır. Buraya çıkanlar dilek diler dua ederler.⁵³ Anadolu Türk kùltür coğrafyasında bu türden yer adları inancına Nusayri olmayan Sünni ve Alevi kesimlerde de çok rastlanır⁵⁴.

Sivas'ın Tokuş köyündeki **Kırklar Dağı**'nda Kırk **Horasan Eri** mezarı için tepeye **Kırklar Baba** adını verilmiştir. Burada kurban kesenler, Fatiha okur, türbenin etrafında üç defa dolanırlar. Buradaki ağaçlara dokunulmaz, suyunun şifalı olduğına inanılır.⁵⁵

"Derviş Muhammed bir şiirinde;
Derviş Muhammed'im yolundan kalmaz
Mürai olanlar bu sırra ermez
Harici gerçeğın izini sürmez
Kırklar'ın sürdüğü yolum var benim" demektedir.⁵⁶

Zaralı Karaoğılan ise;
"El açtım Kırklara Hacı Bektaş'a
Eyyam-ı baharda tutuldum kışa

⁵¹ Doğıan Kaya, a.g.e. s. 167-168

⁵² Doğıan Kaya. A.g.e. s. 300

⁵³ Doğıan Kaya, a.g.e. a.g.y.

⁵⁴ Yaşar Kalafat " **Halk İnançları İtibariyle Doğıu Anadolu ve Ortatoroslarda Kırk Motifi**" 3. Alanya Tarih ve Kùltür Semineri (12-13 Kasım 1993 Alanya) Alanya Tarih ve Kùltür Seminerleri, 1995 s. 265-270

⁵⁵ Doğıan Kaya, a.g.e. s. 57

⁵⁶ Doğıan Kaya, a.g.e. s.215

Erenler cihanı eyler temaşa

Bize de himmet Sultan Yalındık” demektedir.⁵⁷

Sivas’ın Karakale Köyündeki **Ağca Baba Yatırı** da bu şekilde etrafında dua ile dönülen mekânlardandır.⁵⁸

Sivas’ın Güneyevler köyündeki **Dere Baba’ya yağmur duası** ve çocuk istemi ile gidildiğinde, çocuk isteyen kadınlar Ağca Baba’nın mezarı etrafında **üç** defa dönerler.

Türbeler etrafında **tavaf** edercesine dolanmak birçok din ve mezhepte vardır. Hatay bölgesinde ise Sünni, Alevi ve Nusayri inançlılar tarafından da uygulanmaktadır. İslam’da tavaf sadece Kâbe etrafında yapılır. Kutsal kabul edilen diğer mekânlarda tavaf edercesine dönülmesi men edilmiştir.

Nusayriler ziyarete girerken kapıyı, orada bulunan mezarları ve kutsal kitapları üçer defa öperler⁵⁹. Eşiğe niyaz diğer Alevi inançlı Müslüman kesimlerde de vardır. Türbeden çıkarken geri geri gidilerek çıkılması şeklindeki uygulama, bütün Anadolu halklarının inancında vardır.

Etrafında dönmek, **başına dönmek** ve **başına döndürmek** Türk kültürlü halklarda kökeni Eski Türk İnancı dönemine kadar uzanan bir kültür kotudur. Gök Tanrı İnanc Sistemiinde Şaman, ayin esnasında ateşin, şifa arayan kimsenin bazen de kurbanlık hayvanın etrafında muhtelif sesleri çıkararak, davulunu çalarak ayin dansını yaparak dönüyordu. Kağanın ölümünde **yuğ** merasimlerinde kağanın tabutu etrafında komutanlar atlarını hızlı sürerek, naralar atarak ve yüzlerini yırtarak dönüyorlardı.

Yakın zamana kadar Anadolu kırsalında sadaka verilecek ise, ilkin o sadaka baş etrafında dolandırılırdı. Azerbaycan’da gelinin ve damadın başına **çörek/ekmek** ve **tuz** kırılır. Kırılmadan evvel bunlar gelin veya damadın başının etrafında dolandırılır. Azerbaycan ve Diyarbakır sözlü kültüründe ‘**Başına dönme**’ şeklinde bir dua, niyaz, yakarış söylemi vardır. Halk ozanlarının şiirlerinde bu tespit sık görülür. Başına dönen kimse, başına dönülenin uğruna kendisini feda edeceğini ifade etmiş olur. ‘Anacan başına dönüm’ denilirken ‘‘Anam senin için öleyim’’ denilmiş olur. Bazı anlatılarda, hasta kimsenin yatağı etrafında saatlerce ağıt yakıp, Allah’a yalvarmak suretiyle hastanın şifa bulup etrafında dönen kimsenin öldüğü anlatılır.⁶⁰

Sivas’ın Yalındık köyündeki **Yalındık Sultan** eşiğe niyaz edildikten sonra üç defa dualarla türbenin etrafında dönülür, Birinci dönüşte **Ya Allah**, İkinci dönüşte **Ya Muhammet** ve Üçüncü dönüşte **Ya Ali** denilerek dua edilir.⁶¹

⁵⁷ Doğan kaya, a.g.e. s.305

⁵⁸ Doğan Kaya, a.g.e. s. 204

⁵⁹ Cahit Aslan, **Fellahların Sosyolojisi Arapuşakları, Nusayrilert, Hasibiler, Kilaziler,**

Haydariler, Arap Alevileri, İstanbul, 2005 Karahan Kitabevi, s.72

⁶⁰ Yaşar Kalafat, ‘‘Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarında Tavaf/Dönme’’ **Osmanlı’dan Cumhuriyete Diyarbakır**, editörler Bahaeddin Yıldız-Kerstin Tomenendal, T.C. Diyarbakır Valiliği, Ankara 2008, s. 453–463

⁶¹ Doğan Kaya, a.g.e s.303-306

Sivas'ın Yusufoglu köyündeki Ak bir taştan oluşan **Bebek Tekke**'nin etrafında üç, yedi ve 12 defa **Pelte** çocuklar dilleri açılması için döndürülür ve buranın toprağından çocuğa yedirilir⁶².

Yatırların toprağından, suyundan, yararlanma inancı Nusayrilerin halk inançlarında da vardır⁶³.

Sivas'ın Karayakup Köyünün güneyindeki Karayakup'a ait **Ana Yazısı Türbesi**'ndeki Ardıç ağacından **kan** aktığına ve bu ağacı kesenin felakete uğrayacağına inanılır. Şifa için toprağı yenilen bu mezardan geceleri **ışık** yandığına inanılır⁶⁴.

Nusayrilerde gelin kızın kardeşine verilen harçlığa **mekli** denir ve altın olarak verilen başlığa da **mehir**, oğlan evinde toplanan paraya **kırkım**, nişanda gelin adayına takılan takılara **Şabaş** denir⁶⁵. Bu toplumda da **çeyiz kesme** ve **çeyiz götürme** uygulamaları yapılır. Bu toplumda kız istemeğe giden taraf kız evinden bir **süpürge** ister ve süpürge üzerine oturur. Bu uygulama kızın beğenildiği anlamına gelir⁶⁶. Süpürge etrafında oluşmuş inançlar Türk halk kültüründe bir kot oluşturmıştır.⁶⁷

Nusayrilerde kız ve erkek kınaları ayrı yapılır ve **kına yakma** olarak bilinir. Kız ve erkek tarafından bekâr kız ve erkekler kına yakmaya iştirak ederler. **Gelin Alı** denilen **al saten** üç defa gelinin başına salavat ve zılgıtlarla örtülüp açılır sonra gelinin başı **al** ile örtülür. Gelinin başına şeker kırılır **şeker kırma** işini evliliğinde mutlu olan bir kimse kırar ki mutluluğu yeni çiftlere yansısın. Bu şekerin parçaları mutluluk adına dağıtılır, bunlardan yapılmış şerbet gelin ve damada düğünde **şerbet** olarak içirilir⁶⁸.

Azerbaycan Türk kültür bölgesinde gelinin başına kırılan ekmek ve tuzun yerini burada şeker almıştır. Şeker kırma işinin evliliği mutlu olan bir kimseye yaptırılmış olması ve kına yakmaya sadece bekârların katılabilmesi **kişioğlu kültü** ile ilgili olmalı. Türk kültürlü halkların arasında kişinin mutluluk ve mutsuzluğunun geçebileceği inancı vardır⁶⁹. Al rengin koruyucu fonksiyonunu Arap Alevi'si olarak da bilinen Nusayrilerde de görmekteyiz. Gelinin başına atılan şekere **Gelin Şekeri** denir.⁷⁰

Nusayri Alevilerinde **al** ve **yeşil** olan gelin kuşağını gelinin beline gelinin en küçük erkek kardeşi o yoksa akrabadan bir erkek bağlar. Çok kere **al** olan bu kuşağa **yedi kez**ilmek atılıp çözülür. Bu uygulama genç kızın bekâretinin damada tes-

⁶² Doğan Kaya a.g.e. s. 409

⁶³ Yaşar Kalafat, **Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları IX-X (Makedonlar, Arnavutlar, Torbeşler, Çingeneler, Türkmen-i Sahra, Lazlar, Yörükler, Varsaklar, Çiğiller, Musallıhlar, Koçu Babahlar, Ceritler)**, Ankara, 2006. Berikan yayınları s.200-219

⁶⁴ Doğan Kaya, a.g.e. 275

⁶⁵ Cahit Aslan, **Fellahların Sosyolojisi Arapuşakları, Nusayrilert, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri**, İstanbul, 2005 Karahan Kitabevi s 84-85

⁶⁶ Cahit Aslan, a.g.e. s. 85

⁶⁷ Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları, Kodlar ve Kültür 1**, Ankara, 2009, s. 43-55

⁶⁸ Cahit Aslan, a.g.e.

⁶⁹ Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Geçmişten Geleceğe Kişioğlu**, Ankara, 2015

⁷⁰ Cahit Aslan, a.g.e.

lim edildiği anlamına gelir⁷¹. Nusayri türbelerinde temizliğin remzi olarak kabul edilen **akın** ve günahsızlığı temsil ettiği ifade edilen **yeşile** rağmen⁷² al rengin hâkimiyeti dikkati çekmektedir.

Al renk kına takımlarında⁷³ ve yeni eve gelen armağanların ambalajında da ağırlığını hissettirir. Hediye paketlerinde muhakkak al bir bant veya kurdele olur.

Ölü yemeği uygulaması Nusayrilerde de vardır. Bu toplumda cenazenin cemaate duyurulma işini yapan kimseye **gizzem**, cenaze yıkayıcıya **hissele**, mezarlık ziyaretine **hadira** denir.⁷⁴

Arap Aleviliğinde hayatın geçiş dönemleri ile ilgili seremoni ve ritüellerin/ayınların tümüne **amcalık** denir. Arap Alevi'sinin yetişkinine de **Amca** denir. Gençlere mezhebi amcalar öğretir. Gençler bu süre sarfında amcanın evinde yatar kalkar orada yaşarlar. Bu öğretimi **sır** olarak saklanacağı konusunda cemaat huzurunda söz verirler. Kesilen kurbanın **kanı** iz kalacak şekilde namazı öğrenen adayı anlına sürülür. Baba kardeşi olan amcanın çocuğu ile evlenilirken dinî amca çocukları arasında evlilik olmaz.⁷⁵ Nusayriler akrabalık için kan bağını esas alır, teyze ve dayıları ailenin dışında tutarlar⁷⁶.

Kurban kanının ilgili şahsın anlına sürme, kanı inşaatın temeline akıtma ve yeni alınan arabanın tekerine sürme inanç ve uygulaması Anadolu Türk kültür coğrafyasında oldukça yaygındır. Sürülen kan ile adeta gayp âlemine, bu kurban şahıs veya bu nesne içindir, denilmiş olur.

Kuzey Batı Anadolu'da **Amucalular** diye de bilinen Alevi bir Türkmen toplum vardır. Uzak da olsa da bu isim alşın Nusayrilerdeki amca kültü ile ilişkisi üzerinde durulabilir⁷⁷.

Batı Türklüğünde bilhassa Anadolu'da **amcaoğlu kültü** oluşmuştur. Erkek kardeş yoksa geline kuşağını amcaoğlu bağlar, amcaoğluna sorulmadan amcakızının evliliği onaylanmaz, evlenmede öncelik, seçim hakkı amcaoğluna aittir⁷⁸.

Işık Saçan mezarların olduğu inancı çeşitli mezheplere mensup kesimlerde⁷⁹ bu arada Nusayri'lerdi da vardır.⁸⁰ Arap Alevi'si rüyasında her hangi bir yere '**nur**'

⁷¹ Hüseyin Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özel-likleri**, İstanbul, 2010, kaknüs antropoloji

⁷² Hüseyin Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özel-likleri**, İstanbul, 2010, kaknüs antropoloji, s. 159

⁷³ Yaşar Kalafat, "Tire'de Kına Etrafında Oluşmuş İnançlarda Mitolojik İzler Aranabilir mi?" **88 Katılımcı Araştırma 1 Tek Konu Tire Araştırmaları Sempozyumu**, 12-13 Mart 2015 Tire

⁷⁴ Cahit Aslan, **Fellahların Sosyolojisi Arapuşakları, Nusayrilert, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri**, İstanbul, 2005 Karahan Kitabevi s 78-79

⁷⁵ Cahit Aslan, **Fellahların Sosyolojisi Arapuşakları, Nusayrilert, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri**, İstanbul, 2005 Karahan Kitabevi s 102-103

⁷⁶ Hüseyin Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrîlik İnanç Sistemleri ve Kültürel Özel-likleri**, İstanbul, 2010, kaknüs antropoloji, s.71

⁷⁷ Yaşar Kalafat, "**Amucalular-Bedreddeniler**", **Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları V-VI**, Ankara, 2006, Berikan, s.73-89

⁷⁸ Yaşar Kalafat, "Türk Kültürlü Halklarda Emmioğlu", **Töre**, S. 12 Ocak 2013 s.40-42

^{79 79} Hüseyin Türk, **Kültürlerin Bin Yıllık Hoşgörüsü, Evliyalara Diyarı Hatay, Aralık 2009**, Karahan Kitabevi

un düştüğünü görürse orayı ziyaret sayabilir. Hatay ilinde Hızır ile ilgili büyük çoğunluğu bu şekilde oluşmuş çok sayıda türbe vardır⁸¹.

Nusayri türbe ziyaretlerinde; adak ve dilek bezleri asılması, mum yakılması, dilek ağacı, taş ve para yapıştırmak, saç asmak gibi uygulamalar⁸² Sivas türbe ziyaretlerindeki uygulamalardan farklı değildir.

SONUÇ

Halklar birbirlerini tanıyabildikleri oranda, aralarındaki müşterekleri de görme imkânı bulurlar. Bu tanışıklığa aydınlar alan çalışması yaparak katkıda bulunurlar. Tanışma alanlarından birisi de inançlarla tanışmaktır. İnançları ele alırken, onların ortaya çıkışlarını sebepleri ile ele almak tanışıklığın bağlarını güçlendirir. Bu bulguların halka yansıtılabildiği oranda halklar arası anlaşma kolaylaşır. Tespitlerde gerçekten uzaklaşıldığı nispette taraflar arasındaki dostluk bağları gevşek olur. Bu türden ilişkiler istismara kolay ortamlar oluştururlar.

Biz bu çalışmamızla, halkı arasında Alevi ve Sünnilerin de bulunduğu Sivas ile halkı arasında Hristiyan, Nusayri, Alevi ve Sünni İslamların da bulunduğu Hatay'ın halk inançlarını karşılaştırmaya çalışırken, Hristiyan inançlı kesim üzerinde fazla duramadık. Bulgularımızı genel Türk halk inançları ile karşılaştırmaya çalıştık. Bunlardan ortak, kısmen ortak ve farklı olanlara vurgu yaptık. İrdelemelerimizde karşımıza tasavvuf çıktı. Tekrar gördük ki, farklı dinler ve mezhepler arası uyumun sağlanmasında ortaklığın aranması gerekiyor ise Türkoloji'nin uğraş alanları arasına dinler tarihi ve tasavvuf da alınmalıdır.

Bizim, 500 Civarındaki Sivas ziyaret yerleri çalışmasından⁸³ seçip Hatay ziyaret yerleri ile ilgili tespitlerle karşılaştırmasını yapmış olduğumuz 25 ziyaret yeri etrafında oluşan halk inançlarına dair olan bu çalışmamızla alanla ilgili çalışmalara katkımız; al-kızıl ile Alevilik Kızılbaşlık ilişkisini kurmuş olmamız, İncelenen bölgelerdeki Dede Yatağı, Dede Durağı, Dede Ayağı inancı ile Altayların Owoo/Oboo inancı arasında tekrar ilişkilendirmeler yapmış olmamız, Üzerinde durulan bölgenin yatırları etrafında oluşan inançlardan hareketle, ruh göçü ve don değişme/başkalaşım üzerinde eski Türk inanç Sistemi bakımından durmamız, tavaf inancındaki devamlılık, gibi hususlarda olmuştur.

Tespiti yapılan su, toprak, taş, kaya, mağara, dağ, ağaç, ulu kişi etrafında oluşan inançların bidat, şirk ve hurafeye alet olmama adına İslami inançlarla bağlantısına yer verilmeğe çalışılmıştır.

⁸⁰ Yaşar Kalafat, **Türk Kültürlü Halklarda Ulucanlar**, Ankara, 2011, s.24, 71, 90, 101, 113, 118,, 132, 174,, 196, 199,285, 323 Berikan Yayınları,

⁸¹ Cahit Aslan, **Fellahların Sosyolojisi Arapuşakları, Nusayrilert, Hasibiler, Kilaziler, Haydariler, Arap Alevileri**, İstanbul, 2005 Karahan Kitabevi s.71

⁸² Hüseyin Türk, **Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilere İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri**, İstanbul, 2010, kaknüs antropoloji

⁸³ Doğan Kaya, a.g.e.

**OSMANLI COĞRAFYASINA NAKŞİBENDÎ TASAVVUF
ANLAYIŞININ YAYILMASINDA ORTA ASYA
VE NAHÇIVANLI MUTASAVVIFLARIN ROLLERİNE
DAİR BAZI NOTLAR**

**SOME NOTES ON THE ROLES OF CENTRAL ASIAN AND
NAQSHBANDI SUFIS IN THE SPREADING OF THE CONCEPT OF
SUFISM TO THE OTTOMAN GEOGRAPHY**

**НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕТКИ О РОЛИ МИСТИКОВ ИЗ СРЕДНЕЙ
АЗИИ И НАХЧЫВАНА В РАСПРОСТРАНЕНИИ
МИСТИЧЕСКОГО УМОНАСТРОЕНИЯ НАКШИБЕНДИ НА
ТЕРРИТОРИИ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ**

Nail TAN*

ÖZ

Türk dünyasında en yaygın tasavvuf anlayışlarından/tarikatlarından biri Nakşibendîliktir. Kurucusu olarak Buharalı Şeyh Muhammed Bahaeddin b. Muhammed el-Buharî el-Nakşibend (1318-1389) bilinir..

Sünnî bir tasavvuf anlayışı olan Nakşibendîliğin Osmanlı coğrafyasına yayılmasında; Semerkant'ta Bahaeddin Nakşibendî'nin halifesi Ubeydullah Ahrâr'dan Nakşîlik eğitimi alan Kütahyalı (Simavlı) Abdullah-ı İlâhî (ö. 1491) ve Ahrâr'dan sonra İlâhî'nin yanında Nakşîlik eğitimi tamamlayan ve İstanbul'da ilk Nakşibendî tekkelerini kuran Buharalı mutasavvıf şair Emir Ahmed-i Buharî (ö.1516) ile yine Ahrâr'ın müridlerinden olup Konya Akşehir'de Nakşîliği yayan Şeyh Baba Nimetullah Nahçıvanî'nin (ö. 1514) Osmanlı coğrafyasına Nakşibendîliğin yayılmasında ilk öncüler olduğu bilinmektedir.

Nimetullah Nahçıvanî, tarikat ve medrese öğretimini tamamlayıp yaklaşık 1498 yılında Tebriz'den kalkıp geldiği İstanbul'da 1477'den bu yana Ahmed-i Buharî tarafından Nakşibendîliğin yayıldığını gördü. Buharî, II. Bayezid'in de saygısını, ilgisini kazanmıştı. İstanbul'da kalmak yerine Akşehir'e gidip orada Nakşibendîliği yaymaya karar verdi. Kütahya-Simav'dan sonra böylece Akşehir de Anadolu'da önemli bir Nakşîlik merkezi oldu. Nahçıvanî'nin soyu oğlu Hacı Ali Çelebi'den devam etmiştir.

* TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Em. HAGEM Genel Müdürü. Halk Bilimci.
Ankara/TÜRKİYE
(hayrettinivgin@gmail.com)

Anahtar Kelimeler: Nakşibendîlik, Ubeydullah Ahrâr, Abdullah-ı İlâhî, Ahmed-i Buharî, Nimetullah Nahçivanî, Akşehir, Kur'an Tefsiri.

ABSTRACT

One of the most common mysticism / sects in the Turkish world is the Naqshbandi. Sheikh Mohammed Bahaeddin b. Mohammed al-Bukhari al-Naqshband (1318-1389) from Bukhara is known as the founder...

In the spread of the Naqshbandi to the Ottoman geography which is a Sunni Sufi understanding; Abdullah-ı İlâhî (born 1491) from Kütahya (Simav) who received the Naqshi education from Ubeydullah Ahrâr, the caliph of Bahaeddin Naqshbandi in Samarkand, and after Ahrâr, Emir Ahmed-i Bukhari, a poet from the Bukhari, who completed the Naqshi education with İlâhi and founded the first Naqshbandi lodge in İstanbul (born 1516) and Sheikh Baba Nimetullah Nakhchivani (death 1514), who was one of the followers of Ahrâr and who spread Nakshism in Konya Akşehir, are known to be the first pioneers in the spread of the Naqshbandi.

Nimetullah Nakhchivani, after completing the sect and madrasah instruction, came to Tabriz in 1498 and he saw the spread of Naqshbandi in İstanbul by Ahmed-i Bukhari since 1477. Bukhari got the respect and the attention of Bayezid II too. Instead of staying in İstanbul, he decided to go to Akşehir and spread the Nakshibendi there. After Kütahya-Simav, Akşehir became an important center of Naqshism in Anatolia. Nakhchivani's lineage continued from his son Hadji Ali Çelebi.

Key Words: Naqshbandi, Ubeydullah Ahrâr, Abdullah-ı İlâhi, Ahmed-i Bukhari, Nimetullah Nakhchivani, Akşehir, Quran Comm.

Giriş

Türk dünyasında en yaygın tasavvuf anlayışlarından/tarikatlarından biri Nakşibendîliktir. Vahdet-i vücud felsefesini temel alan, şiire ve zaman zaman müziğe de önem veren bu tarikatın kurucusu, dergâhı-türbesi Özbekistan Buhara'da bulunan Şeyh Muhammed Bahaeddin b. Muhammed el-Buharî el-Nakşibend (1318-1389) bilinir. 2017 yılında bir sempozyum dolayısıyla ziyaret ettiğimiz dergâhında bir Nakşibendîlik Müzesi de yer almaktadır. Müzedeki ney, bendir, kanun, kudüm gibi çeşitli çalgılar dikkatimizi çekmiştir.

Sünnî bir tasavvuf anlayışı olan Nakşibendîliğin Osmanlı coğrafyasına yayılması çok kolay olmuştur denebilir. Tarikatın özünde; dinî akidelere uyarak zahiri, tarikat ile batınî temizliği sağlamak, hakikat ile Allah'a ulaşmak ve Kur'an, sünnete bağlı kalarak da haramdan, kötü alışkanlıklardan kurtulmak; tövbe, istiğfar, zikir, tefekkür ve nafilâ namazlar ile meşgul olmak yatmaktadır ki Müslümanların genellikle benimsediği esaslardır. Diğer yandan, bu tasavvuf anlayışının Yesevîliğe yakınlığı ile Nakşibendî şeyh, halife ve dervişlerinin Orta Asya-Anadolu

arasındaki seyahatlerinin, eğitim gezilerinin, şiire önem verilmesinin de rolü büyük olmuştur. Ayrıca, Fatih Sultan Mehmet ve bilhassa Sultan II. Bayezid ile Kanunî Sultan Süleyman'ın Nakşilere hoşgörüyle yaklaşım faaliyetlerini desteklemesinin etkisi de inkâr edilemez. Bu sultanlar isteselerdi, bir tasavvuf anlayışını/tarikatı tercih edip, resmîleştirip diğerlerini yok edebilirlerdi.

Bu bildiride, Nimetullah Nahçıvanî'nin tasavvuf anlayışını, şeyhliğini dikkate alarak ağırlıklı olarak Nakşibendîliğin Osmanlı coğrafyasına yayılmasına öncülük eden, çoğu 15-16. yüzyılda yaşamış Orta Asya, Tebriz ve Nahçıvanlı mutasavvıflar üzerinde durulacaktır. Konumuzla ilgili büyük bir kitabı dolduracak malzeme içinden, her zaman hatırdâ tutulması gerekenlerden, ilginç bulduklarımız gündeme getirilecektir.

Nakşibendîliğin Osmanlı coğrafyasına girişi

Nakşibendî tasavvuf anlayışı, kurucusu kabul edilen Şeyh Muhammed Ba-haeddin b. Muhammed el- Nakşibend'in ölümünden (1389) uzun süre geçmeden Osmanlı coğrafyasına geldi. 1453 yılında İstanbul'u fethederek Osmanlı Devleti'nde "Yükselme Dönemi"ni başlatan Sultan II.Mehmet/Fatih Sultan Mehmet (1430-1481) döneminde (1451-1481) ilk Nakşibendî hareketleri Kütahya-Simav, Bursa ve İstanbul'a ulaştı. Akkoyunluların yönetimindeki Tebriz ve Nahçıvan'a, bu akımın Buhara'ya yakınlığı dolayısıyla Osmanlı'dan 10-20 yıl önce geldiği söylenebilir.

"Fatih, devrin tasavvuf muhitindeki meseleler ile de alakadar olmakta idi. Hususiyle vahdet-i vücud meselesini hakkıyla anlamayı arzu ediyordu. Bu zamanda, vahdet-i vücud hakkıyla vâkıf şeyhlerin Horasan havalisinde ve İran'ın sair mıntıkalarında bulunmaları dolayısıyla ders gören sufiler, İstanbul'da rağbet gördükleri gibi bilhassa Sadaldin-i/Sadeddin-i Kaşgarî (ö. 1456) ve Ubeydullah Ahrâr (ö. 1487) gibi Horasan ve Semerkant muhitinin iki meşhur Nakşibendî şeyhine mensup bulunanlara karşı Fatih'in hususi bir alakası vardı. Vahdet-i vücud en ziyade vâkıf bulunan Abdurrahman Câmî'yi (Nakşibendî halifesi, ö. 1492), İstanbul'a davet ettiyse de Câmî davete icabet etmedi." (Kufuralı 1948:130)

"Fatih, İstanbul'a gelen Nakşilere karşı da lakayt kalmamıştı. Mesela Hoca İshak-i Buharî-i Hindî'ye Murat Paşa Camisi civarında bir tekke inşa ettirip Nakşîliğin yayılmasına âmil olmuştu." (Kufuralı 1948:131). Diğer yandan, Fatih'in Ubeydullah Ahrâr'dan icazetli Simavlı Şeyh Abdullah-ı İlahî'yi de İstanbul'a davet ettiği biliniyor. İlahî, halifesi Emir Ahmed-i Buharî'yi İstanbul'a gönderip ortamın henüz uygun olmadığını anlayınca, şehre ancak Fatih'in ölümünden (1481) sonra gitmiştir (1489).

Fatih döneminde İstanbul'da Hoca İshak-i Buharî vasıtasıyla kurulan ilk Nakşibendî tekkesi ve faaliyetleri çok cılız kaldığından, Nakşibendîliğin Türkiye'deki tarihçesini yazarlar, başkentte ilk Nakşibendî tekkesi olarak; Şeyh Abdullah-ı İlahî'nin (ö. 1490/91) Zeyrek Medresesinde kurduğu tekke (1489) ile halifesi Emir Ahmed-i Buharî'nin (1443-1516) Sultan II. Bayezid'in desteğiyle Fatih Camisi batısında açtığı (1490) tekkeyi kabul etmişlerdir.

Emir Ahmed-i Buhârî'nin hizmetleriyle İstanbul'da kısa zamanda Nakşibendîlik benimsenmiş, müritlerin çoğalması dolayısıyla Ayvansaray (1512-13) ve Edirnekapi'da iki tekke daha açıldığı görülmüştür. Bu tekkelerde yetişen halifelerden bazıları Bursa, Isparta, Üsküp, Silistre başta olmak üzere Anadolu ve Balkanlara yayılmışlardır. Bu çerçevede, Bursa'da Lamiî Çelebi (ö. 1532), Eğirdir'de Pîr Halife-i Hamidî (ö. 1554) dikkati çekerken, icazet aldığı şeyh tam belli olmayan Baba Nimetullah-ı Nahçıvanî/Nahcuvanî (ö.1514) ise 1499 yılında Akşehir'de tekkesini kurarak, medresede ders vererek Nakşibendîliğin yayılmasına hizmette bulunmuşlardır. Anadolu ve Balkanlardaki gelişmelerin yanı sıra önce Akkoyunlu, 1501'den sonra Safevî toprağı Azerbaycan'da ise bu konuda önemli gelişmeler yaşanmaktaydı.

Horasanlı Sunullah Efendi, Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah Ahrâr'dan Semerkant'ta eğitim görüp Akkoyunlular döneminde Tebriz'e gönderilmişti. 1501'de Tebriz Safevî idaresine geçip halkı Safevîliğe zorlanınca Osmanlı toprağı Bitlis'e gidip tarikatını orada yaydı. Bir süre sonra davet üzerine Tebriz'e dönmeye karar verdi. Ailesiyle Tebriz yakınlarındaki Kuzegeran kasabasına yerleşti. Oğlu Ebu Said bu kasabada doğdu. Babasından Nakşibendîliği öğrenen Ebu Said Kuzegeranî, Kanunî Tebriz'i alınca (1548) İstanbul'a getirildi. Öldüğü 1572 yılına kadar İstanbul'da şeyhlik yaptı. Yine güney Azerbaycan'dan Şeyh Muhammed Bâdâmyârî'nin torunu Şeyh Mahmud Urmevî (ö.1639) Diyarbakır'a, Horasanlı Şeyh Mehmet Muhyiddin Ebû Şâme/Benli Sultan'ın (ö. 1563) ise Kastamonu Ilgaz Dağı'nın eteğinde bir köye yerleşip Nakşibendîliği yaydığını görmekteyiz. 15-16. yüzyıldan sonra Nakşibendîlik Balkanlar dâhil Osmanlı coğrafyasına hızla yayılmış, özellikle Erzurum, Diyarbakır, Siirt, Gümüşhane, Tokat, Bolu, Bursa ve Kastamonu'da derin izler bırakmıştır.

Osmanlı'da Üç Öncü Nakşibendî Mutasavvıf

Osmanlı coğrafyasında Nakşibendî tasavvuf anlayışını/tarikatını ilk defa tanıtan, ilk tekkelerini kuran üç mutasavvıf üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Çünkü onlar olmasaydı, güçlenen diğer tarikatlar karşısında Nakşibendîliğin hiçbir önemi kalmayabilirdi.

Abdullah-ı İlahî: Kütahya-Simav'da doğan bu zatın kesin doğum tarihi bilinmiyor. Memleketindeki ilk dinî öğrenimin ardından İstanbul'a gidip Zeyrek Medresesinde dinî eğitim aldı. Daha iyi öğrenim görmek amacıyla hocası Mevlâna Ali Tusî ile Horasan'a gitti. Burada Ali Tusî'den ders almayı sürdürdü. Tasavvufa ilgisi artınca Semerkant'a gitti. 1066 yılında ilk medresenin açıldığı Semerkant, Buhara'yla birlikte 12-16. yüzyıllarda Türk İslam dünyasının en önemli bilim merkezi hâline gelmişti. Bu yüzyıllarda iki şehrin medreselerinde öğrenim görenlerin sayısı yüzbinlerle (600.000 gibi) ifade ediliyordu (Bice 2016: 72-73).

Abdullah-ı İlahî, Semerkant'ta Nakşibendî halifelerinden Ubeydullah Ahrâr'a bağlandı. Seyr ü sülûkunu, yani tarikat eğitimini tamamladıktan sonra Buhara'ya gidip Şeyh Muhammed Bahaeddin Nakşibend'in mezarının yanında bir yıl kadar yaşadı. İbadet ve zikirle meşgul oldu. Şeyhinin ruhuyla başbaşa kalıp üveysîlik usulünce eğitim gördü. Semerkant'a dönüşünde şeyhi Ubeydullah Ahrâr tarafından Anadolu'da Nakşibendîliği yaymakla görevlendirildi. Ahrâr'ın medrese-

sinde tanıştığı Nakşibendî büyüklerinden Hoca Mahmud-ı Encir-i Fağnevî'nin torunu Emîr Ahmed-i Buharî'yi de şeyhin izniyle yanına aldı. Yolda, Herat'ta Mol-la Câmî ile görüştü. Memleketi Simav'da tekkesini kurup müritlerini yetiştirmeye başladı. Müritleri içinde yer alan Ahmed-i Buharî'ye 1477 yılında icazet verdi. Bu durumda, Abdullah-ı İlahî'nin Semerkant'ta 1455-1470 yılları arasındaki bir dönemde eğitim aldığı söylenebilir.

Şeyh Abdullah-ı İlahî, Fatih ve çevresi tarafından ısrarla İstanbul'a davet edilince, icazet verdiği halifesi Emir Ahmed-i Buharî'yi gönderip ortam hakkında bilgi edinmek istedi. Halifesinden aldığı bilgi üzerine İstanbul'a ancak Fatih'in ölümünden (1481) sonra, Manisalı Kazasker Çelebi'nin ricası üzerine gidip Zeyrek Mahallesi'ndeki medreseye (bazı kaynaklarda metruk bir eve) yerleşti (1489). Gerek bu mekânda gerekse Ayasofya Camisi'ndeki vaazlarıyla din bilginlerini ve halkı etkilemeyi başardı. Gayriresmî Zeyrek Tekkesine devam eden müritlerinin içinden Muslihiddin Tavil, Lütfullah Üskübî, Âbid Çelebi ve Bedreddin Baba'yı halifesi olarak yetiştirdi. Aşırı ilgi ve İstanbul'un dağdağasından sıkılan Şeyh İlahî, Evranoszade Ahmed Bey'in ricası üzerine Selanik yakınlarındaki Vardar Yenicesi'ne gitti (1490). Burda Nakşibendiliği yaymaya başladı. 1491 yılında ölünce Ahmed Bey mezarının üzerine bir türbe ve yanına imarethane yaptırdı.

Tasavvufi şiirler yazan ve İlahî mahlasını kullanan Şeyh Abdullah-ı İlahî'nin başlıca eserleri şunlardır: *Keşfü'l-Vâridât li Tâlibi'l Kemâlât ve Gâyetü'd-Derecât, Meslekü't-Talibîn ve'l Vâsılîn, Esrarnâme, Zâdü'l-Müşâkin, Risâle-i Tasavvuf, Risâle-i Vücûd, Fütuhât-ı İlahî, Kenzü'l-Esrâr, Risâle-i Ahadiyye* (Kurnaz 1999:5).

Emîr Ahmed-i Buharî: Tahmini 1443 yılında Buhara'da doğdu. Seyyid ve Nakşibendî Şeyhi Mahmud Encîr el-Fağnevî'nin torunudur. Buhara'daki öğreniminin ardından Semerkant'ta Şeyh Ubeydullah Ahrâr'a (ö. 1487) intisâp etti. Ahrâr'ın medresesinde Anadolu'dan, Simav'dan gelen Abdullah-ı İlahî ile tanıştı. İlahî, tarikat eğitimini tamamlayıp icazet alıp Anadolu'da görevlendirilince, Emîr Buharî'nin de refakat edip İlahî'nin halkasında tasavvuf eğitimini tamamlaması emredildi. Buharî, Simav'da bir yıl kadar İlahî'nin halkasında yer aldı. Şeyhinin izniyle hacca gidip Kudüs ve Mekke'de bir yıl kadar kaldı. Şeyhinin Simavlı hacılarla gönderdiği haber üzerine Simav'a döndü. Altı yıl kadar eğitime devam etti, bir yandan da tekkede imamlık yaptı. 1477'de şeyhinden icazet aldı. İstanbul'a gidip âlimlerle tanışmak, din büyüklerini ziyaret etmek istedi. Şeyhi İstanbul'dan Fatih ve çevresinden ısrarla davet almaktaydı. Önce Buharî'nin İstanbul'a gidip ortamı kontrol etmesini uygun buldu.

Emîr Buharî, İstanbul'da Şeyh Vefâ'yı tekkesinde ziyaret ettikten sonra Fatih Camisi'nin batısındaki bir eve yerleşip irşad faaliyetlerine başladı. Fatih dönemi idi. Eve devam eden müritlerinin sayısı hızla artınca II. Bayezid tarafından binaya ek hücreler yaptırılıp ev tekkeye dönüştürüldü. Böylece resmî olarak İstanbul'da ilk Nakşibendî Tekkesi Fatih'te kurulmuş oldu (1490). Mensupları çoğalan Şeyh Buharî, halife tayin ederek Ayvansaray ve Edirnekapi semtlerinde iki tekke daha açmak zorunda kaldı. 1516 yılında Şeyhliğini yaptığı Fatih'teki Emîr Buharî

Tekkese'nde öldü. Cenazesi, tekkenin bahçesine gömüldü. Zamanla mezarının üzerine bir türbe yapıldı.

Şeyh Buharî'nin halifeleri içinde damadı Mahmud Çelebi (ö.1531), Hakîm Çelebi/Mehmed b. Seyyid Ahmed (ö.1566), Lamiî Çelebi (ö. 1531), Halife-i Hamidî (ö.1554) ve Addullatif Efendi (ö.1563/64) en tanınmışlarıdır. Lamiî Çelebi Bursa'da, Hamidî de Eğridir'de tarikatı yaymışlardır.

Bir tasavvuf şairi de olan, Yunus Emre'yi çok andıran şiirleri bulunan Emîr Buharî'nin günümüze Türkçe ve Farsça *Divançeleri*, *Risâle-i Fî't-Tasavvuf* adlı bir eseri ile Mevlânâ'nın bazı şiir ve beyitlerine yazdığı şerhleri intikal etmiştir (Kurnaz-Tatçı 1999; Kara 1996:8/26-27).

Nimetullah Nahcivanî/Nahçivanî: Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan ve oğlu Sultan Yakup dönemlerinde bir bilim ve kültür merkezi hâline gelen Nahçıvan'da doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. Dinî bilimler konusunda Nahçıvan ve Tebriz'de öğrenim gördü. Bir risalede Nakşibendî Şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın müritleri arasında gösterilmiştir (Kurt 2007:132). Ayrıca, *DİÂ*'da aynı bilgi doğrulanmıştır (Algar-Tosun 2006: 32/337). Safevî hâkimiyeti başlamadan (1501) önce Ubeydullah Ahrâr'ın iki müridi Muhammed Emîn Bulgarî ve Abdülvehhab Hemedanî'nin Tebriz'de oluşu, bu şehirde Nakşibendîliğin yayıldığına bir işarettir (Algar Tosun: 2006, 32/337). Nahçıvanî'nin kendisiyle aynı tasavvuf çizgisindeki bu iki şahısla görüşmemesi imkânsız gibidir. En önemli eseri Kur'an tefsirini 1495 yılında Tebriz'de kaleme aldığı düşünülürse, Nahçıvan ve Tebriz'de dinî ve tasavvufî eğitimi tamamladığı, ders vermeye başladığı rahatlıkla söylenebilir.

Tebriz ve civarında sünnî inançlara artan Safevî baskısı ve mensubu olduğu tasavvuf düşüncesini yaymak amacıyla Tebriz'den ayrılıp (1498), Osmanlı toprağında uzun bir yolculuktan sonra o tarihte Karaman vilayetine bağlı Akşehir'e yerleşti (1499). Nasreddin Hoca'nın türbesinin de bulunduğu Akşehir, medreseleri ve alimleriyle bir bilim ve kültür merkeziydi. Konya İstanbul yolu üzerindeydi. Bir uzman, Nahçıvanî'nin önce Nakşîliğin merkezi konumundaki İstanbul'a gittiği, orada bir şeyh tarafında Anadolu'da görevlendirdiği görüşündedir (İvgin 2016:36).

Akşehir'de zaviyesinde irşad görevini sürdürüp bazı eserler de yazan Nahçıvanî, İstanbul âlimlerince de tanınmış, Taşköprülüzade ünlü biyografi eseri *Şakaiki Numaniyye*'de (1550-1561) onu şu cümlelerle övmüştür: “Merhum, fakirlik ve fenâyı seçmişti. Kendini gizlemek isterdi. Rabbânî ilimler konusunda tam bir derya idi. İlahî sırlarda boğulmuş bir zât idi. Tefsir kitaplarının hiçbirine başvurmaksızın Kur'an tefsirini yazmış ve bu eserde birçok âlimin âciz kalacağı ince bilgi ve hakikatlarla yer vermiştir. İfadeleri oldukça fâsih (düzgün, güzel), tabirleri belîğ (sanatkârane) idi.” (Taşköprülüzade 2007: 268-69).

1514 yılında Akşehir'de ölen, türbesi bu ilçede bulunan Nahçıvanî'nin soyu oğlu Mevlâna Hacı Ali Çelebi vasıtasıyla devam etmiştir. Sultan III. Murat, 1584 yılında Nahçıvanî'nin zaviyesinin yerinde bir tekke yaptırmış, Vakfın mütevellisi olarak da oğlunu görevlendirmiştir. Bugün bu tekke yoktur.

Nahçıvanî'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. *El-Fevâtihü'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* (Kur'an Tefsiri, Nahçıvanî'nin el yazısıyla ikinci cildi Topkapı Sarayı Kütüphanesindedir. 1908'de İstanbul'da iki cilt hâlinde yayımlandı.

2014'te Latin harflerine aktarılarak üç cilt yeni baskısı yapıldı.), 2. Kâdî Beydâvî'nin *Tefsîru Envâru't Tenzîl* eserine yazdığı hâşiye, 3. *Gülşen-i Râz Şerhi*, 4. İbni Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* eserine yazdığı hâşiye, 5. *Hidâyet'ül İhvân Risâlesi*, 6. *Risâletü'l Vücûd* (Cebecioğlu 1996, 8/25-26; Kurt 2007: 33/132-33).

Diğer Orta Asya ve Azerbaycanlı Nakşî Şair ve Mutasavvıflardan Bazıları

Osmanlı Devleti'nin özellikle yükselme döneminde (1453-1566) Azerbaycan, İran ve Orta Asya ile sıkı bir ilmi, edebî, sanatsal ilişkisi bulunmaktaydı. Fatih Sultan Mehmet'ten itibaren başkent İstanbul'un bir bilim, sanat, kültür merkezi olmasına çok önem verilmiş, fethedilen yerlerden en seçkin şair, yazar, bilgin ve sanatkarlar bu şehre taşınmışlardır. Bu çerçevede, Osmanlı coğrafyasına yerleşmiş ve Nakşibendiliğin yayılmasına hizmette bulunmuş, Orta Asya ve Azerbaycanlı bazı şair ve mutasavvıflar hakkında kronolojik özet bilgi vermek istiyoruz.

Şeyh Ahmed İlahî-i Buharî: Buharalıdır. Kesin doğum ve ölüm tarihi bilinmiyor. Fatih döneminde (1451-1481) Bursa'ya geldi. Yaşlı bir Nakşibendî şeyhinden seyr ü sülûkunu (tarikat eğitimi) tamamladı. Defterdar Derviş Efendi, onun adına Bursa'da Yoğurtlu Baba Camisi ve Tekkesini inşa ettirip İlahî'nin evlatlarına vakfetti. Ölünce, cenazesi Yoğurtlu Baba'nın mezarının yanına gömüldü. Osmanlı coğrafyasında Abdullah-ı İlahî'yle birlikte Nakşibendiliği yayan ilk mutasavvıflardandır.

Şairi. 24 Türkçe şiirinin de yer aldığı Farsça bir *Divan*'ı vardır. Ayrıca seyr ü sülûkle ilgili üç dilde (Türkçe, Arapça, Farsça) eserler yazarak Fatih adına tertip etmiştir. *Risâle-i Es'ile vü Ecvibe* ve Sadreddin-i Kanevî'nin *Miftâhî'l-Gayb* eserine yazdığı şerh diğer eserleridir. Son eserini Fatih'in ricası üzerine Edremit'te yazdığı biliniyor (Kurnaz 1999: 154-55).

Atâ: Soyu Ahmed Yesevî'ye ulaşan ataları Horasan'dan gelen şair, mutasavvıf Atâ Üsküp'te doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. Öğrenimini yarıda bırakıp tasavvufa yöneldi. Nakşibendî tarikatına bağlandı. Kanunî Sultan Süleyman döneminde 1552'den sonra Üsküp'te öldü.

Güçlü bir divan şairiydi. *Divan*'ı ve *Tuhfetü'l-Uşşak* adlı manzum bir risalesi vardır (Kurnaz 1999: 196-97).

Ahmed-i Sadık-ı Buharî: Nakşibendî şeyhlerinden olup Buhara'da doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. 1572-73 yılında hac dönüşü geldiği İstanbul'da Şeyhülislam Ebussuud Efendi ile sohbette bulunduğunda ilmi kudreti anlaşılıp kendisine maaş bağlandı. III. Murat döneminde (1574-1595) ikinci defa hacca giderken masrafları Vezir İbrahim Paşa tarafından karşılandı. 1586 yılında öldü (Kufıralı 1948:146).

Baba Haydar-i Semerkandî: Kanunî dönemi (1520-1566) Nakşî şeyhlerindendir. Kesin doğum ve ölüm tarihleri bilinmiyor. Ubeydullah Ahrâr'ın eshabından (maiyetinden) hilafet almış, İstanbul Eyüp'te padişah kendisine bir mescit ve tekke yaptırmıştır (Kufıralı 1948: 146).

Ebu Said bin Sunullah: Tebriz yakınlarında Kuzegeran/Kuzekûnân kasabasında doğdu (1514). Babası Horasanlı Şeyh Sunullah, Nakşibendî halifelerinden Ubeydullah Ahrâr'dan feyz almış, irşad göreviyle Tebriz'e gönderilmişti. Şah İs-

mail 1501 yılında Tebriz'i alıp halkı Safevî olmaya zorlayınca Şeyh Sunullah Osmanlı toprağı Bitlis'e gidip burada İrşad görevini sürdürdü. Tebriz'de durum biraz normale dönünce davet üzerine memleketine dönmeye karar verdi. Tebriz yakınındaki Kuzegeran kasabasına yerleşti. Oğlu Ebu Said, burada doğdu. Ebu Said babasından Nakşibendiliği öğrendi. Tebriz'de Mîr Gıyaseddin Mansur'dan tahsilini tamamladı. Kanunî Sultan Süleyman 1548 yılında Azerbaycan'ı ikinci defa fethedince onunla İstanbul'a geldi. Burada irşad görevine başladı. 1563'te hacca gitti. 1572 yılında İstanbul'da ölünce cenazesi Vefa Camisi haziresine gömüldü. Mezarının üzerine bir türbe yapıldı (Aykut 1996:8/133-34).

Muhammed el-Buharî: Buharalıdır. Sultan III. Murat döneminde (1574-1595) Silistre'ye yerleşip Nakşibendiliği Balkanlarda yayan şeyhlerden biridir. 1591-92 yılında Silistre'de öldü (Kufralı 1948:147).

Muhammed bin Kemaleddin el-Şaşı el-Ferkandî: Ferkânt/Ferhend'de doğdu. Hoca Hafız el-Kahkahî/Kehkehî el-Taşkendî diye de tanınan bu Özbek Nakşibendî şeyhi 1572-73 yılında hac dönüşü İstanbul'a gelince Sultan II. Selim'in âti-fetlerine ve Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin kabulüne mazhar oldu. Ayasofya civarında bir evde misafir edildi. Çünkü, meşhur âlim Ali Kuşçu'nun kardeşinin torunuydu. Beş bilim dalıyla ilgili bir risale yazarak Veziriazam Mehmet Paşa'ya sundu (Kufralı 1948:146). *Sicill-i Osmanî*'de ölüm tarihi 1572-73 gösterilmiştir ki şüphelidir.

Mahmud-ı Urmevî: Urmiye'de doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. İyi bir öğrenim gördü. Nakşibendiliği benimsedi. Diyarbakır'a yerleşip "Rumiye Şeyhi" olarak tanındı. Doğu Anadolu, Kuzey Irak ve Güney Azerbaycan'da büyük nüfuza sahip oldu. Bağdat'ı fetheden Sultan IV. Murat, şeyhin bu itibarını görünce isyan eder düşüncesiyle 1639 yılında Diyarbakır'da idam ettirdi. Halk galeyana gelince şeyhin ailesi Diyarbakır'ı terk etti. Ancak, oğlu İsmail Çelebi (ö. 1669-70), şeyhliği sürdürdü, isyan falan da çıkmadı.

Şeyh Mahmud'un halifelerinden Şeyh İbrahim Efendi (ö.1650) Bursa'ya yerleşip şehirde mevcut Nakşibendiliği güçlendirdi. "Açıkbaş" namlı Şeyh Seyyid Mahmud Resmî (ö. 1666) Urmiye kökenli Nakşî şeyhlerin en ünlüsüdür (Kufralı 1948:149).

Seyyid Mahmud-ı Resmî: "Açıkbaş" lakabıyla tanınır. Diyarbakır'da doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. Ahî Mahmud Efendi'nin oğludur, Urmiyeli Nakşibendî Şeyhi Mahmud Efendi'nin (ö. 1639) ise yeğeni ve mürididir. İlk tarikat eğitimini amcasından gördü. Amcası idam edilince Mısır'a gidip dinî eğitimini tamamladı. Mısır dönüşü Bursa'ya yerleşti. Ulu Cami ve Dâye Hatun Camilerinde vaazlar verdi, müritlerini yetiştirdi. Bir süre, şikâyet üzerine Bursa'dan uzaklaştırıldı. 1666 yılında Bursa'da öldü. Cenazesi Dâye Hatun Camisi haziresinde toprağa verildi.

Şairidi. Resmî mahlasıyla yazdığı şiirleri bir mecmuada toplanmıştır. Diğer eserleri; *Güzîde*, *Risâle-i Nurbahşiyye* ve Seyyid Mahmud-ı Hemedânî'nin *Evrâd-ı Fethiyye Şerhi Tercümesi*'dir (Yılmaz 1996:8/268).

Saidâ: Buhara'da doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. Nakşibendî şeyhidir. Molla Câmî soyundandır. Buhara'da öğrenim görüp Nakşilik eğitimi aldıktan

sonra İstanbul'a gelip Eyüp semtine yerleşti. Memleketine dönerken 1681 yılında Basra'da öldü. Cenazesi burada toprağa verildi. Türbesi vardır.

Şairi. Şiirlerini Farsça *Divan*'ında toplamıştır (Kurnaz 1999:162).

Resâ: Buhara'da doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. Asıl adı Haydar olup Özbek şehzadesi ve Nakşibendî şeyhiydi. Buhara'daki öğrenim ve Nakşîlik eğitiminden sonra İstanbul'a gelip Üsküdar Bülbültepesi/Bülbülderesi denilen yerde Kalenderhâne adıyla bir tekke kurup uzun süre şeyhliğini yaptı. 1700 yılında Üsküdar'da öldü. Cenazesi tekkesinin haziresinde toprağa verildi.

Şairi. Şiirlerinden çok azı günümüze intikal etmiştir (Kurnaz 1999:162).

Agâh: 1630 yılında Semerkant'ta doğdu. Asıl adı Hacı Hafız Mehmet Bulak'tır. Molla Câmî soyundan Buharalı Şeyh Saidâ'ya intisap edip Nakşibendîlik eğitimini tamamladı. Diyarbakır'a yerleşip Ulu Cami yanındaki tekkesinde şeyhlik yaptı. 1731-32 yılında Diyarbakır'da öldü.

Şairi. Türkçe ve Farsça şiirlerinden oluşan bir *Divan*'ı vardır (Kurnaz 1999:166-67).

Nazîmâ: Buhara'da doğdu. Kesin doğum tarihi bilinmiyor. Asıl adı Rahmetullah'tır. Nakşibendîlik eğitimi aldı. Çorlulu Ali Paşa'nın vezirliği sırasında (1703-1708) Özbek elçisi olarak İstanbul'a gelip şehre yerleşti. 1751 yılı civarında öldü.

Şairi, ancak divanı bulunmamaktadır (Kurnaz 1999:163).

Abdullah Nidâî: 1688 yılında Kaşgar'da doğdu. 17 yaşındayken Nakşî Şeyh Azharî-i Kaşgârî'ye intisap etti. Şeyhinin tavsiyesi üzerine 45 yıl içinde üç defa hacca ve Semerkant, Buhara, Belh, Herat, Hocend, Şiraz, Bağdat, Şam ve Horasan'a gitti. Son durağı İstanbul oldu. Eyüp'e yerleşerek 1743-1746 yılları arasında Nakşî Kalenderhane Tekkesi Şeyhliği görevinde bulundu. Murtaza Efendi veya Kaşgarî Tekkesine şeyhlik yaparken 1760 yılında öldü.

Güçlü bir şairi. Nidâî mahlasıyla yazdığı şiirlerini Farsça *Divan*'ında topladı. Ayrıca, *Hakkıyye-i Nidâî* adlı bir tasavvuf risalesi yazdı (Kurnaz 1999:184).

Süleyman Efendi: 1821-22 yılında Buhara'da doğdu. İyi bir eğitim gördü. Nakşibendîliği benimsedi. 1844'te hac için Hicaz'a gidip üç yıl kaldı. 1847'de Buhara Emîrinin elçisi olarak İstanbul'a geldi. Sultanahmet'te açtığı tekkede Türkistan ve Buhara'dan gelenleri hem misafir etti hem de Nakşîlik eğitimi verdi. 1882'de *Lûgât-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî* adlı iki cilt bir sözlük yazdı. Osmanlı elçisi olarak Hindistan, Türkistan, Buhara ve Macaristan'a gitti. 1890 yılında İstanbul'da öldü.

Şairi. Sözlüğünün birinci cildi 1882 yılında İstanbul'da basılmıştır (Kurnaz 1999:164-65).

Seyyid Abdülkadir Efendi: 1839 yılında Belh'te doğdu. Asıl adı Gulamî Kadir'dir. Nakşibendî Şeyhi Süleyman Hüseyinî Efendi'nin oğludur. Babasından Nakşibendîliği öğrendi. Belh'te baskılar üzerine 17 yaşındayken babası ve 400 müridiyle Sultan Abdülaziz'in daveti üzerine 1855'te İstanbul'a geldiler. İstanbul'da Nakşibendîlik eğitimini tamamladı. Babası 1877 yılında ölünce onun yerine Murad-ı Buharî Tekkesine şeyh oldu. 46 yıl şeyhlik yaptı. 1923 yılında öldü. Cenazesi, bu tekkeye gömüldü.

Şairdi. Şiirlerinde Gulâmî Kadir, Kadir-i Hikmet ve Belhî mahlaslarını kullandı. 19. yüzyılın en büyük tasavvuf şairi kabul edilir. *Divan*'ı vardır. Ayrıca, yedi kadar tasavvufî ilgili eseri günümüze intikal etmiştir (Kurnaz 1999:174).

SONUÇ

Allah'ın birliğini, dünyada yaratılmış her şeyin O'nun eseri olduğunu, bu yüzden yaratılmışları sevip saymanın, onlarda Allah'ın izlerini aramanın, O'na ulaşmanın, sevgisini kazanmanın en uygun yolu bulunduğunu kabul eden vahdet-i vücud tasavvuf anlayışını esas alan; temel ibadetlerin yanı sıra zikre önem veren Buharalı Şeyh Muhammed Nakşibend tarafından kurulan Nakşibendîliğin Osmanlı coğrafyasına 15. yüzyıldan itibaren yayıldığı görülmüştür. Bu faaliyette Simavlı Abdullah-ı İlahî'nin yanı sıra, pek çok Orta Asya, Azerbaycan, İran ve Horasanlı çoğu şair mutasavvıfın rolü büyüktür. Esasen, Abdullah-ı İlahî de Nakşibendîliği Buhara'ya giderek öğrenmiştir. Ancak, faaliyette asıl hizmeti, görevi o değil; Buhara, Semerkant, Tebriz, Urmiye, Nahçıvan ve Horasan'dan gelen mutasavvıflar yapmışlardır. Bu yüce mutasavvıflar içinde üç öncü şeyhin; Abdullah-ı İlahî, Emîr Ahmed-i Buharî ve Nimetullah Nahçıvanî'nin hizmetleri hepsinden önce gelir. Onları; Ahmed-i İlahî-i Buharî, Tebrizli Ebu Said, Urmiyeli Mahmud-ı Urmevî ve yeğeni Seyyid Mahmud-ı Resmî, Kaşgarlı Abdullah Nidâî, Buharalı Süleyman Efendi ve Belhli Seyyid Abdülkadir gibi değerli şahsiyetler takip etmektedir.

Başta Fatih Sultan Mehmet olmak üzere Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanunî Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murat ve Sultan Abdülaziz'in de Nakşibendîliğin yayılmasına verdikleri desteği unutmamak gerekir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Algar, Hamid (1991), “Bahaeddin Nakşibend”, *DİA*, İstanbul, C 4, s.458-460.

Algar, Hamid-Tosun Necdet (2006), “Nakşibendiyye”, *DİA*, İstanbul, C 32, s.335-343.

Aykut, Said (1996), “Ebû Saîd b. Sunullah”, *Sahabe'den Günümüze Allah Dostları*, İstanbul, C 8, 462 s. Şule Yayınları:19.

Bice, Hayati (2016), *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, Ankara, 397 s., Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk Kazak Ü. Yayını.

Cebecioğlu, Ethem (1996), “Nimetullah Nahçıvanî” *Sahabe'den Günümüze Allah Dostları*, İstanbul,

C 8, 462 s., Şule Yayınları:19.

İvgin, Hayrettin (2016), “Türkiye’de Akşehir’de Medfun Mutasavvıf Nimetullah Nahçıvanî ve Türbesi”, *Bilimsel Eksen*, S 19, 2016, s. 34-42.

Kara, Mustafa (1996), “Emîr Ahmed Buharî”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul, C 8, 462 s., Şule Yayınları:19.

Kufralı Kasım (1948), “Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendiye Muhiti”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C 3, S 1-2, 1948, s.128-151.

Kurnaz, Cemal (1997), *Anadolu’da Orta Asyalı Şairler*, Ankara, 223 s. Kültür Bakanlığı Yayınları: 1978.

Kurnaz, Cemal (1999), *Türkiye Orta Asya Edebî İlişkileri*, Ankara, 286 s., Akçağ Yayınları:289.

Kurnaz, Cemal-Tatcı, Mustafa (1999), *İstanbul’da Buharalı Bir Mutasavvıf Emîr Buhârî*, 2.bs., Ankara, 263 s., Akçağ Yayınları:302.

Kurt, Yaşar (2007), “Nimetullah b. Mahmud Nahcuvânî”, *DİA*, İstanbul, C 33, s. 132-133.

Tan, Nail (2018), “Özbek Medreselerinde Yetişip Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatını Etkileyen Şair ve Yazarlarla İlgili Bazı Tespitler”, *Bilimsel Eksen*, S 25, Kış-Bahar 2018, s.24-31.

Taşköprülüzade İsamuddin Ebu’l Hayr Ahmet (2007), *Osmanlı Bilginleri/es-Şakaiku’n Nu’mâniyye fî Ulemâid-Devleti’l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan, İstanbul, 408 s., İz Yayıncılık.

Osmanzade Hüseyin Vassaf (2015), *Sefîne-i Evliyâ*, bs.haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul, 5 Cilt, Kitabevi Yayını.

Yılmaz, H. Kâmil (1996), “Açıkbaş Mahmud Efendi”, *Sahabe’den Günümüze Allah Dostları*, İstanbul, 462 s., Şule Yayınları:19

OSMANLI DÖNEMİNDE ERMENİCİ SİYASİ FAALİYETLER VE HAMİDİYE AŞİRET ALAYLARI

ARMENIAN POLITICAL ACTIVITIES DURING THE OTTOMAN PERIOD AND THE HAMİDİYE TRIBAL REGIMENTS

АРМЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ОСМАНСКИЙ ИМПЕРИИ ПЕРИОД И В ПЛЕМЕННЫЕ ПОЛКАХ ХАМИДИИ

Hayri BAŞBUĞ* - Dr. Öğr. Üyesi Alev DURAN**

ÖZ

Uluslararası alanda “Ermeni sorunu” diye anılan siyasi meselenin, 19. yüzyılın son çeyreği itibariyle gündeme getirildiği bilinen bir husustur. Bu çalışmada; 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarında Ermenilere bazı imtiyazların tanınması, dış tahriklerin de etkisiyle Ermenici unsurlarca Doğu Anadolu’da bağımsız bir “Ermenistan” devletinin kurulması amacıyla yürütülen faaliyetler, Kürt aşiretlerinin Ermeni siyasi taleplerine tepkileri ile Ermenici terör örgütlerinin bölge hâkimiyetini ele geçirmek için kendilerine engel olarak gördükleri Müslüman halkı hedef alan saldırı ve katliamlarına değinilecek, ayrıca Ermenici Taşnak terörü ve diğer çeşitli nedenlerden dolayı Sultan II. Abdülhamid’in onayı ile bölgedeki Türkmen, Karapapak, Kürt ve Arap aşiretlerinden teşkil edilen Hamidiye Aşiret Alayları’nın kuruluşu hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamid, Hamidiye Alayları, Kürtler, Ermeniler, Ermenistan

ABSTRACT

The political issue, which is known as the “Armenian question” in the international arena, has been brought to the agenda in the last quarter of the 19th century. In this study; The conquest of Armenians in the Ayastefanos and Berlin treaties signed after the 1877-1878 Ottoman-Russian War, the activities carried out by Armenian elements for the establishment of an independent “Armenia” state in

* İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bölümü. Y.L.Öğr. İstanbul/TÜRKİYE

(hayribasbug@stu.aydin.edu.tr)

** İstanbul Aydın Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi. İstanbul/TÜRKİYE

(alevduran@aydin.edu.tr)

Eastern Anatolia with the effect of external provocations, the reaction of Kurdish tribes to Armenian political demands, attacks against the Muslim people, which they regard as, Armenian Dashnak terrorism and various other reasons. With the approval of Abdulhamid, information will be given about Hamidiye Tribal Regions, which are composed of Turkmen, Karapapak, Kurdish and Arab tribes in the region.

Key Words: II. Abdulhamid, Hamidiye Regiments, Kurds, Armenians, Armenia.

Giriş

“Ermeni diasporası” denilen ve belli siyasi amaçlar için birçok ülkede faaliyet gösteren Ermenici unsurlarca hazırlanan çeşitli propaganda materyallerinde, öteden beri, 1890 yılında kurulan Hamidiye Aşiret Alayları’nın, Ermenilere sözde “soykırım” uyguladıkları yönünde iddialar ileri sürüldüğü bilinmektedir. Bu tür iddiaların, Ermenici tezlere destek vermek amaçlı olduğu düşünülen bazı yabancı yazarlar, hatta kimi yerli yazarlarca da zaman zaman dile getirildiği müşahade edilmektedir.

Ermenici unsurlar ve destekçilerinin bu tarz iddialarının aksine, bölgede isyanlar çıkartıp Müslüman halkı kırımdan geçirenlerin Ermenici terör çeteleri olduğu hususu, döneme ait Osmanlı arşiv belgeleri ile ortaya konulmuştur (Yıldırım 1995; Karacakaya 2008).

Öte yandan, konuyu objektif bir biçimde araştıran birçok tarihçi ise, Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) yıllarında bölgedeki bazı köy ve kasabalarda yaşanan kimi hadiselerin, Ermeni komitecileri ve onlara karşı kendilerini savunan Müslüman halk arasında yaşanan bir “*mukatele*” (karşılıklı vuruşma) olayı olduğu sonucuna varmıştır.

Bir örnek olarak, Amerikalı bilim adamı McCarthy (1995:128), savaş ortamında cereyan eden karşılıklı çatışmalardaki ölümleri irdelerken;

“Bir grubun kayıplarından bahsedip, diğer bir grubun kayıplarından söz etmemek, ortaya sadece etnik değil, aynı zamanda insanlık felâketinin yanlış bir tablosunu koyar. (...) Sayı olarak Müslümanlar Ermenilerden çok daha fazla kayıp vermişlerdir. Her ikisi de büyük kayıp vermiş olan Müslüman ve Ermenilerden her hangi birini öldüren, diğerini de ölen olarak varsaymak hiçbir teoriye uymaz. Müslüman ve Hristiyanların her ikisi de öldürmüş ve her ikisi de ölmüştür.” tespitini yapmaktadır.

Peki bu duruma nasıl gelindi? Kısaca belirtmek gerekirse, Batı emperyalizminin Osmanlı Devleti’nin içişlerine müdahalesiyle birlikte, “Ermeni sorunu” da uluslararası alanda gündeme getirilen siyasi konulardan biri oldu ve tarihte ilk kez Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarında (1878) yer aldı. Balkanlardaki Hristiyan halkları Osmanlı Hükümeti’ne karşı ayaklandırarak önemli sonuçlar elde eden emperyalizm, uygun zemini hazırladıktan sonra, aynı taktiği bu kez Doğu Anadolu’da, Ermeni komitecilerini kullanarak uygulamaya girişti.

Oysa Batılı güçlerin tahrik ve provokasyonları öncesinde, Osmanlı-Ermeni ilişkileri sorunsuzdu. Öyle ki, 1878'den önce, Osmanlı literatüründe “*millet-i sâdıka*” (güvenilir millet) olarak anılan Ermeni halkının pek çok ferdi, devletin yüksek mevkilerinde önemli görevlerde bulundu. Örneğin, 19. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle; 29 Ermeni paşa (general) rütbesi ile taltif edildi. 22 Ermeni nâzırlık/bakanlık (Dışişleri, Ticaret, Maliye, Posta vs.) yaptı. *Ohannes Hüdaverdyan* Meclis-i Mebusan (1876) Başkan Vekili yapıldı. 33 Ermeni mebus/milletvekili oldu. 7 Ermeni büyükelçi, 11 Ermeni başkonsolos ve konsolos görevinde bulundu. 11 Ermeni darülfünun/üniversite öğretim üyeliği yaptı. Çok sayıda Ermeni devletin çeşitli yönetim birimlerinde başkanlık ve müdürlük görevini ifa etti. Keza vilayet ve kaza yönetimlerinin çeşitli bölümlerinde de yüzlerce Ermeni memur görevlendirildi. Ayrıca; Osmanlı'nın Darphane yönetimi *Düzyan* ailesine; Baruthane yönetimi *Dadyan* ailesine; saray, cami, garnizon vs. gibi mimari eserlerin inşası da *Balyan* ailesine verildi (İzgi 2002:11-12; Çay 2015:229, 231).

Osmanlı tebaası olan birçok Müslüman toplumun fertlerinin ulaşamadığı bu imkânlarla, Ermeniler, hem etnik hem de Hristiyan dinî kimliklerini muhafaza ederken bile rahatlıkla sahip olabilmişlerdi. Açıkçası, Ermeni toplumu için pozitif bir ayrımcılık yapılmasına rağmen, bu toplumu yöneten Ermeni Patrikliği ile Ermenici silahlı çeteler el ele verip, kendilerine birtakım hayali vaatlerde bulunan emperyal güçlerin hizmetine girerek sonuçta hem Ermeni toplumunun hem de Müslüman halkın perişan olmalarına sebep oldular.

Bu çalışmada; 19. yüzyılın son çeyreği itibariyle, emperyalist güçlerin teşvik ettiği Ermeni komitecilerinin, Doğu Anadolu'da hedefledikleri “Ermenistan” devletini kurma yolundaki siyasi faaliyetleri ile bölgedeki Türkmen, Karapapak, Kürt ve Arap aşiretlerinden oluşturulan Hamidiye Aşiret Alayları konusu değerlendirilerek, Ermeni diasporasının iddialarının mesnetsiz olduğu hususu irdelenecektir.

Ayastefanos Antlaşması'nda “Ermenistan” Projesi

Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgiye uğradığı 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sona erdiğinde, İstanbul'daki Ermeni Patriği *Nerses Varjabedian* başkanlığında 13 Şubat 1878'de toplanan Ermeni Meclisi, Rus Çarı II. Aleksandr'a verilmek üzere Prens Gorçakof'a bir muhtıra gönderdi. Muhtırada; “*Fırat nehrine kadar olan bölgenin Türklere geri verilmeyip Ararat vilayeti ile birleştirilerek Rusya'ya bağlanması, bunun olmaması halinde Bulgarlara verilecek imtiyazların Ermenilere de tanınması, işgal edilen topraklar boşaltılacak ise hükümetten [Osmanlı Hükümeti] maddi teminat alınması ve uygulanacak ıslahatın tamamlanmasına kadar, Rus askerlerinin işgal ettikleri yerlerden geri çekilmemesi*” isteniyordu (Uras 1950:202-205).

Bu muhtıranın akabinde Ayastefanos'ta (Yeşilköy) bir araya gelen Osmanlı ve Rus heyetleri arasında yapılan barış görüşmeleri sürerken, Patrik Varjabedian başkanlığındaki bir Ermeni heyeti, Rus murahhas heyeti başkanı Grandük Nikola (Rus Çarı II. Aleksandr'ın kardeşi) ile bir görüşme yaptı. Görüşmede, imzalanacak

antlaşmaya Ermeniler lehine bir madde konulmasına Rus heyetini ikna etmeyi başardı.

Osmanlı-Rus heyetlerince 3 Mart 1878 tarihinde imzalanan Ayastefanos Antlaşması ile doğu cephesinde Kars, Ardahan, Beyazıt ve Batum Rusya'ya bırakıldı. Bu antlaşmanın 16. Maddesinde ise Doğu Anadolu bölgesi “*Ermenistan*” olarak nitelendiriliyor ve Osmanlı Devleti’nin Ermenilere bazı imtiyazlar vermesi de şart koşuluyordu. Rusya’nın dayattığı Ermenilerin bu talebi (bugünkü Türkçe ile) antlaşmada şu şekilde yer aldı:

“*Madde: 16 - Ermenistan’da Rusya askerinin işgali altında bulunan ve Devlet-i Âliyye’ye [Osmanlı Devleti’ne] geri verilmesi gereken yerlerin Rusya tarafından boşaltılması oralarda iki devletin [Osmanlı Devleti, Rusya] iyi ilişkilerine zararlı karışıklıklara yol açabileceğinden, Devlet-i Âliyye, Ermenilerin oturdukları eyaletlerde mahalli menfaatlerin gerektirdiği ıslahat [reform] ve düzenlemeyi geciktirmeden yapmayı, Kürtlere ve Çerkezlere karşı Ermenilerin güvenliğini temin etmeyi taahhüt eder.*” (Uras 1950:359-360).

Ayastefanos Antlaşması’na konulan bu madde ile “*Ermeni*” adı ve Anadolu’da “*Ermenistan*” diye bir bölgenin varlığı da ilk kez uluslararası bir antlaşmada yer aldı. Bu şekilde gündeme gelen “*Ermeni sorunu*” uluslararası alanda dillendirilmeye başlanırken, aynı zamanda Ermenilerin bağımsızlık taleplerinin de milâdı oldu. Ama antlaşma yürürlüğe girmedi. Çünkü Rusya’nın Ortadoğu’daki devletlerarası dengiyi bozmuş olan politikası, İngiltere ve diğer bazı devletlerin de çıkarlarına ters düştüğünden bu antlaşma olumsuz tepkiler aldı (İlter 1996:45).

Çok geçmeden İngiltere’nin girişimi ve diğer Avrupa devletlerinin de desteği sonucu, Ayastefanos Antlaşması’nın yeniden gözden geçirilerek bazı düzeltmelerin yapılması amacıyla 13 Haziran-13 Temmuz 1878 tarihleri arasında Berlin’de bir kongrenin toplanması kararlaştırıldı. Rusya karşı çıkmakla birlikte, alınan karara uymak mecburiyetinde kaldı.

Ermeni Patrikliği’nin “Ermenistan” Projesi

Berlin Kongresi öncesinde Ermenilerin ileri gelenleri de harekete geçerek, Osmanlı tebaası olan Balkanlardaki Hristiyan grupların bağımsızlık yönündeki taleplerini örnek aldılar ve Avrupa ülkelerinin İstanbul’daki temsilcilerini ziyaret ederek, Doğu Anadolu’da bağımsız bir Ermeni devleti kurma isteklerini dile getirmeye başladılar.

Bu amaç doğrultusunda, İngiltere’nin İstanbul Büyükelçisi Henry Layard ile 18 Mart 1878’de görüşen Ermeni Patriği Varjabedian; “*Ermenilerin kendi haklarını almaya kararlı olduklarını, Avrupa müdahalesinden istediklerini alamazlarsa Rusya’ya başvuracaklarını ve Rusya’ya katılıncaya kadar huzursuzluğu devam ettireceklerini, Ermenilerin özerk bir Hristiyan hükümet kurma taleplerinin Kongre’de [Berlin Kongresi’nde] dikkate alınacağına inandıklarını, Prens Bismarck’a da Ermeni isteklerinin desteklenmesi taleplerini içeren bir mektup gönderdiğini, Ermenistan’ın Van, Sivas, Diyarbakır, Kilikya Kralığı [Çukurova] ve Tarsus dağlarının denize [Akdeniz] kadar olan sahayı kapsadığını*” dile getirdi ve Büyükelçi

bu talebi aynı gün İngiltere Dışişleri Bakanlığı'na iletti (Şimşir 1982:159-161; 2007:147-148).

Patrik Varjabedyan ayrıca, 13 Nisan 1878'de İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Salisbury'e gönderdiği mektubunda da benzer taleplerini tekrarlıyor ve şöyle di-yordu:

“Ermeniler ile Türklerin bir arada yaşamaları artık imkânsızdır. Eşitliği, adaleti ve vicdan özgürlüğünü ancak bir Hristiyan yönetimi sağlayabilir. Müslü-man yönetimin yerini Hristiyan yönetim almalıdır. Ermenistan ve Kilikya, Hristi-yan yönetimin kurulması gereken yerler arasındadır.(..) Türkiye Ermenileri, Lübnan'da olduğu gibi, Ermenistan'da güvence altına alınmış bir Hristiyan yönetim istiyorlar.” (Şimşir 1982:168-173).

Öte yandan, İstanbul Ermeni Patrikliği tarafından isteklerinin dikkate alın-ması için Berlin Kongresi'ne bir heyetin gönderilmesine karar verildi. Heyette; eski Patrik Mıgırdiç Hrımyan, Episkopos Horen Narbey, kâtip İstepan Papazyan ve tercüman olarak da Minas Çeraz yer aldı. Ermeni heyeti; Roma, Paris, Londra, Viyana ve Berlin'de ilgili ülkelerin yetkilileri ile görüşmelerde bulunarak talepleri-ni iletti.

Bu arada, heyet üyesi Horen Narbey Rusya'ya giderek Prens Gorçakof ve Çar II. Aleksandr tarafından 18 Mart 1878'de Petersburg'da kabul edildi. Narbey görüşmede, Türkler ve Kürtler aleyhine ağır hakaretler içeren birtakım sözler sarf ettikten sonra; *“Ermenistan'da, Lübnan gibi bir bağımsızlık sağlanıncaya kadar, Ermenilerin Rus himayesi ve Rus askerlerinin işgalinden başka bir yol ile kurtul-malarının mümkün olamayacağını”* ifade ederek, Çar'a Ermeni Patrikliği'nce ha-zırlanan *“Bağımsız Ermenistan projesi”*ni sundu. Çar, projeyi alıp bir göz atarak, *“Güzel, gayret ediniz”* dedi (Uras 1950:220-221). Narbey, Çar ile görüşmesinin akabinde tekrar Berlin'e dönerek Ermeni heyetine katıldı.

“Türkiye Ermenileri Murahhas Heyeti” adına Baş Episkopos Hrımyan (Eski Ermeni Patriği) ve Horen Narbey (Beşiktaş Baş Episkoposu) imzaları ile 25 Hazi-ran 1878 günü Berlin Kongresi'nde; İngiltere, Rusya, Fransa, İtalya, Avusturya ve Almanya temsilcilerine, kurulması tasarlanan Ermenistan'ın sınırları, nüfusu ve yönetim şekline ilişkin bir proje sunuldu. Bilahare projenin metni, Ermeni Heyeti üyesi olan Galata Ermeni Merkez Okulu Müdürü Minas Çeraz'ın çıkardığı *“Arme-nia”* gazetesinde (1890/sayı 3) yayınlandı (Uras 1950:229-237).

Söz konusu projede; Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Erzurum, Van vilayetleri kapsamındaki yerleşim birimleri dâhil, Fırat nehrinin batı sınırına kadar olan mın-tıka ile Trabzon-Batum arasında bulunan ticaret ve ihracat için gerekli görülen Rize limanı da *“Osmanlı Ermenistanı”* diye adlandırılan bölge içinde gösteriliyor ve şöyle deniliyordu:

“Ermenistan, kefil devletlerce onaylanmak şartıyla, Bâb-ı Âli'nin [Osmanlı Hükümeti] tayin edeceği bir Ermeni vali tarafından yönetilecek ve vali Erzurum'da oturacaktır. (..) Vilayet inzibat kuvveti jandarma ile milis teşkilatına dayanır. Milis askerleri Kürt, Çerkez vs. göçebe aşiretler halkı dışında olmak üzere, Ermeniler-den ve en az beş yıldan beri vilayette ikamet eden Ermeni olmayan ahaliden teşkil olunacaktır. (..) Osmanlı Hükümeti, diğer mükellef askerler gibi bunları, vilayetteki

müstahkem mevkilere istediği gibi sevk edip yerleştiremeyecektir.” (Uras 1950:229, 231).

Projede, bölgenin etnik yapısı ve nüfusuna ilişkin olarak da şu bilgiler veriliyordu: Ermeni (1.330.000), Türk (530.000), Kürt (120.000), Zaza (37.000), Asuri ve Keldani (22.000), Yezidi (15.000), Rum ve Yahudi (5.000), Çingene (3.000) (Uras 1950:232-234).

Bölgedeki Ermeni nüfusunun çok abartılı, içinde Arap ve Çerkez kesime yer verilmeyen Müslüman nüfusunun (Türk/Türkmen, Kürt, Zaza) ise oldukça düşük gösterildiği hemen fark ediliyor. Oysa Patrik Varjabedyan, İngiltere’nin İstanbul Büyükelçisi Layard ile görüşmesinde, bazı vilayetleri “*Ermenistan*” kapsamına alıp özerklik için destek talebinde bulunurken, İngiliz Elçisi’nin “*Buralarda nüfusun çoğunluğunun Müslümanlarda olduğunu hatırlatırım*” demesi üzerine, Varjabedyan’ın, “*Evet öyledir, ama Müslümanlar da yönetimden şikayetçidirler, kendilerine mal ve can güvenliği getirecek Hristiyan [Ermeni] yönetimini kabul ederler*” (Şimşir 1982:160; 2007:148) şeklindeki sözleri dikkat çekicidir ve bu beyan, bölgede Ermenilerin azınlıkta olduklarının da açık bir itirafıdır. Ama Ermenici siyasilere, bu gerçeği bildikleri halde, sonraki yıllarda da Ermeni nüfusunu birkaç kat artırarak uluslararası kamuoyunu yanıltmaya devam ettikleri bilinmektedir.

Nitekim McCarthy, Ermeni nüfusu konusunda yaptığı detaylı incelemenin sonucunu çok net olarak şöyle ifade eder:

“Ermenistan diye iddia edilen bölge, yani ‘Altı Vilayet’ [Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Erzurum, Sivas, Van], sadece % 17 Ermeni’dir. Gerçek şu ki, Osmanlı İmparatorluğu’nun tüm Ermenileri ile Rusya’nın Güney Kafkasya’sında oturan tüm Ermeniler Altı Vilayet’te oturmaya kalksalar, Müslümanlar Ermenileri sayıca yine de % 40 oranında geride bırakırdı. Ermeni milliyetçilerin taleplerine konu olan bölgenin tümünde, Rusya’nın Erivan ve Kars illeri, Altı Vilayet ve Kilikya’da (Çukurova ve yöresi) nüfusun % 21’i Ermeni, % 73’ü Müslümandı.” (McCarthy 2001:71; 2002:69).

Berlin Antlaşması ve Ermeniler İçin İmtiyazlar Talebi

Ermeni Patrikliği Heyeti’nin Avrupa ülkelerinin başkentlerinde ve Berlin Kongresi’nde sürdürdüğü yoğun temaslar, ziyaretler ve görüşmeler, sonuçta söz konusu ülkelere Ermenilerin lehine bir kararın alınmasına yol açtı. Kuşkusuz bu kararda, özellikle Rusya’nın Ermeniler üzerindeki etkisini kullanarak Doğu Anadolu ve Dicle-Fırat havzalarından Ortadoğu’ya açılma hedefini engelleme amacının önemli rol oynadığı söylenebilir.

Nitekim İngiltere’nin İstanbul Büyükelçisi Layard’ın, 18 Mart 1878’de Dışişleri Bakanı Lord Derby’e gönderdiği raporda yer verdiği, “*Türk İmparatorluğu’nun parçalanması belki bazıları için istenen bir husustur. Fakat İngiltere en azından bunun sonucuna hazır olmalıdır. Patriğin çizdiği ‘Ermenistan’a özerklik verilmesi, sonunda bu toprakların Rusya’ya katılmasına gider. Rusya’nın, bu kadar geniş Anadolu topraklarını alıp sınırlarını Suriye’ye kadar genişletmesi İngiltere’nin çıkarlarıyla ne kadar bağdaşır?’*” (Şimşir 1982:161; 2007:148-149) şeklin-

deki ifadeleri, dönemin emperyal güçleri arasındaki çıkar hesaplarını çok açık bir şekilde özetlemektedir.

Almanya Şansölyesi (İmparatorluk başbakanı) Prens Otto von Bismarck başkanlığında toplanan Berlin Kongresi'nde bir ay süren müzakereler sonucu, Ayastefanos Antlaşması gözden geçirilip yeniden şekillendirildi. Almanya, Avusturya, Fransa, İngiltere, İtalya ve Rusya ile Osmanlı Devleti temsilcilerince 13 Temmuz 1878'de imzalandı ve Berlin Antlaşması olarak tarihe geçti. Antlaşmaya göre yine en zararlı çıkan taraf Osmanlı Devleti oldu. Zaten kongreyi yöneten Bismarck'ın, müzakereler öncesi ve esnasında Osmanlı Heyeti üyelerine hitaben söylediği; *"Bugünkü durumu sizden saklamak istemem; kongrenin Osmanlı Devleti için toplandığı zannına kapılarak kendinizi aldatmayınız. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yapılan Ayastefanos Antlaşması, Avrupa devletlerinin menfaatlerine dokunur bazı maddeleri ihtiva etmeseydi olduğu gibi bırakılırdı. İşte bu menfaatlerin uzlaştırılması için bu kongre toplanmıştır."* (Karal 1983:75) yönündeki sözleri, her şeyi olduğu gibi açıklıyor.

Berlin Antlaşması'na göre Balkanlarda; Karadağ, Romanya ve Sırbistan Osmanlı Devleti'nden ayrılarak bağımsız birer devlet oldular. Bosna-Hersek Avusturya'ya bırakıldı. Yunanistan'a toprak verilerek sınırı düzeltildi. Bulgaristan'a, Osmanlı Devleti'ne vergi vermek koşuluyla özerklik verildi. Anadolu'da ise 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında yapılan Ayastefanos Antlaşması ile Kars, Ardahan ve Batum'un Rusya'ya bırakılması onaylandı, Rusya'nın işgalinde bulunan Doğu Beyazıt ise Osmanlı Devleti'ne geri verildi.

Ayastefanos Antlaşması'nın 16. Maddesi, Rusya ile ilgili hususlar çıkarılmak suretiyle, Berlin Antlaşması'nın 61. Maddesi olarak (bugünkü Türkçe ile) şu şekilde düzenlendi:

"Madde: 61 - Bâb-ı Âli, ahalisi Ermeni bulunan vilayetlerde mahalli ihtiyaçların gerektirdiği ıslahatı geciktirmeden yapmayı, Kürtler ile Çerkezlerle karşı Ermenilerin huzur ve güvenliğini temin etmeyi taahhüt eder ve ara sıra bu konuda alınacak tedbirleri devletlere bildireceğinden, bu devletler bahis konusu tedbirlerin uygulanmasını gözetecelerdir." (Uras 1950:360).

Avrupa'nın 6 büyük devletinin imzalayıp onayladığı Berlin Antlaşması'nda Kürt, Çerkez ve Ermeni isimlerinin yer alması konusunu değerlendiren emekli diplomat ve araştırmacı/yazar Bilâl N. Şimşir, pek haklı olarak şu hususlara işaret ediyor:

"Ermeni, Kürt ve Çerkez isimleri, bu çok taraflı antlaşmada yer aldı. Bu isimler, daha önce Ayastefanos Antlaşması'nda da vardı; ama o antlaşma hem ikili bir antlaşmaydı, hem de hiç yürürlüğe konmamıştı. Şimdi Kürt, Çerkez ve Ermeni adları çok taraflı Berlin Antlaşması'nda yer alıyorlardı. Ama Avrupa, burada da, Ermeniler, Kürtler ve Çerkezler arasında ayrımcılık gözetmişti. Bu antlaşmayı imzalayan devletlerin iddiasına göre, Hristiyan Ermeni 'ipso facto'/'iyi', Müslüman Kürt ve Çerkez ise 'kötü' idi. Ermeni 'melek', Kürt ve Çerkez 'iblis' idi! Berlin Antlaşması ile Avrupa, Kürdü ve Çerkezi Ermeniye hedef olarak göstermiştir. Başka bir ifadeyle, Batı emperyalizmi, Anadolu'da Ermeni-Kürt boğuşmasının temelini atmıştır." (Şimşir 2007:154).

“Altı Vilayet” ve “Ermenistan” Hayali

Berlin Antlaşması, Türkiye’nin genelinde değil, sadece Ermenilerin yaşadıkları vilayetler dâhilinde ıslahat/reform yapılmasını öngörüyordu. Yani reform, yalnızca Ermeniler için yapılacaktı (Şimşir 2007:154). Ayrıcalıklı muamelelerden sadece Ermeniler istifade edeceklerdi. Bu konu, Avrupa devletleri için “*Hristiyan dindaşlarına sahip çıkma*” meselesi de değildi! Şayet öyle olmuş olsaydı, antlaşmada “*Ermeni*” adı değil, “*Hristiyan*” adının yazılması herhalde daha doğru ve daha mantıklı olurdu. Çünkü Anadolu’da Ermenilerden başka, farklı diller konuşan ve farklı etnik kimliklere sahip; *Rum, Gürcü, Asuri, Nesturi, Süryani, Keldani* gibi değişik “Hristiyan” toplulukların da yaşadıkları biliniyordu. Ama her nedense imtiyazlar/ayrıcalıklar sadece ve sadece Ermeniler için talep ediliyordu!

Antlaşmada, “Ermenilerin bulundukları vilayetler” tanımlaması yapılıyor ama hangi vilayetler olduğu belirtilmiyordu. Fakat Ermeni yayınlarının yanı sıra, Ermenilerce Avrupa devletlerinin temsilcilerine sunulan proje ve raporlarda da bu vilayetlerin isimleri yer alıyor ve tümü “*Ermenistan*” olarak tanımlanıyordu. Ancak olası tepkilere sebebiyet vermemek için olsa gerek, bu vilayetler o dönemde Osmanlı terminolojisine de uyumlu bir şekilde ve resmî yazışmalarda “*Vilayat-ı Sitte*” (Altı Vilayet) olarak adlandırılıyordu. Vilayat-ı Sitte; *Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Erzurum, Sivas ve Van*’ı içeriyordu (Başbuğ 1984:1 vd.).

Her ne kadar “Altı Vilayet” deniliyor ise de aslında bu vilayet denilen eyaletler, bugünkü Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin tümüne yakın bir alanı kapsıyordu (McCarthy 2002:82-83). Günümüz itibarıyla bu alanın içinde Türkiye Cumhuriyeti’nin 21 ili bulunuyor. O dönemde bu eyaletlere bağlı “sancak” veya “liva” denilen 20 il mevcuttu (Öztuna 2002:47).

“Altı Vilayet”in toplam yüzölçümü 251.400 km² idi ve bugünkü Türkiye’nin üçte biri kadardı. Ermenilerce “Ermeni toprağı” sayılan ve Berlin Antlaşması ile Rusya’ya terk edilen Kars Vilayeti de dâhil edildiğinde, Ermenilerin istedikleri toprak miktarı yaklaşık olarak 300.000 km² ediyordu (Şimşir 2007:155).

Ermenilerin bahse konu vilayetlere sahip olma emelinin, siyasi yönden “*Ermeni sorunu*” bağlamında antlaşmalara girdiği 1878 yılından beri, uluslararası alanda sürekli olarak gündeme getirildiği bilinen bir husustur.

Birinci Dünya Savaşı’nın sona ermesini müteakip, İtilâf devletleri adına İngiltere ile Osmanlı Devleti’nin temsilcileri arasında, 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması’nın 24. Maddesi; “*Vilayat-ı Sitte’de iğtişâş (kargaşalık) çıktığı takdirde, İtilâf devletlerine, mezkûr vilayetlerin herhangi bir kısmını işgal etme hakkının doğacağını*” öngörüyordu (Türkeldi 1948:73; Öztürk 2004:13).

Mondros Antlaşması’nın 24. Maddesinin Türkçe metninde “*Vilayat-ı Sitte*” diye belirtilen bölgenin, İtilâf devletlerince hazırlanmış olan İngilizce metninde “*The six Armenian vilayets*” (Altı Ermeni Vilayeti) şeklinde tanımlanması, Batı emperyalizmi tarafından söz konusu bölgede bir “*Ermenistan*” devletinin kurulmasının amaçlandığını açıkça ortaya koyuyor (Tansel 1973:37-38) ve bu amaç Ayas-tefanos Antlaşması’ndan (1878) beri de sürekli olarak Düvel-i Muazzama’nın gündeminde tutuluyordu.

Ermenici siyasi unsurlar ve destekçilerince dünya kamuoyuna “*Altı Ermeni Vilayeti*” diye propaganda edilen Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu topraklarının, bugünkü Ermenistan Cumhuriyeti Anayasası’nda “*Batı Ermenistan*” olarak yer aldığını da bu vesileyle burada belirtmek gerekiyor.

Kürtlerden “Ermenistan” Projesine Tepkiler

Avrupa’nın büyük devletlerinin Ermenilerin hamiliğine soyunup imzaladıkları Berlin Antlaşması’nın 61. Maddesinde “*Osmanlı Devleti’nin Ermenilere imtiyazlar tanınması ve ayrıca Kürtlere ve Çerkezlere karşı Ermenilerin güvenliğini sağlaması*” konusunda garantör olmaları, bölgedeki Kürt aşiretleri arasında büyük tepkilere yol açtı.

Uluslararası bir antlaşmada Hristiyan Ermenilerin kayırılıp, Müslüman Kürtlerin ve Çerkezlerin hedef gösterilmesi, bölgede “*Ermeni egemenliği*” tesis edileceği ve bunun Müslümanların imhası anlamına geleceği endişesini doğurdu. Bu sıralarda İngiliz askerî ataşelerinin Van’a gelmesi, Kürtleri daha da kuşkulandırdı (Jwaideh 1999:156).

Van İngiliz Konsolos Muavini Yüzbaşı Emilius Clayton, bu durumu şöyle rapor etti:

“Van’daki Avrupalı ataşelerin varlığı Kürtleri harekete geçirdi. Bu olayı öfke ve tedirginlikle karşıladılar; çünkü kendilerine ne getireceğini bilmiyorlardı. Kaynak kişiler, eğer gerekli önlemler alınmazsa Kürtlerin tavır koyacağını tahmin etmektedirler. Eğer sorunun çözümü ile ilgili bir çaba görmezlerse bu olayı kendi vahşi yöntemleriyle çözeceklerine dair endişeler var.” (Jwaideh 1999:156-157).

Öte yandan, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nda, Van-Hakkâri bölgesindeki Kürt aşiretlerine mensup binlerce müridi ile birlikte Osmanlı Ordusu saflarında yer alıp Ruslara karşı savaşıyan Nakşibendi Tarikatı postnişini Şeyh Ubeydullah da harekete geçti.

Ermenilere imtiyazlar sağlayacak şekilde düzenlenen Berlin Antlaşması’nda öngörülen “*Ermenistan*” projesine karşı Kürtleri birleşmeye çağıran Şeyh Ubeydullah, Temmuz 1880’de Van/Başkale’de Osmanlı Mutasarrıfına şöyle serzenişte bulundu:

“Bu duyduklarım da ne? Ermeniler Van’da bağımsız bir devlet kuracaklarmış ve Nesturiler de kendilerini İngiliz tebaası ilan edip İngiliz bayrağını yükseltceklermiş. Kadınları silahlandırmak zorunda kalsam da buna asla izin vermeyeceğim.” (Jwaideh 1999:157).

Bu sözlerin, Hamidiye Aşiret Alayları’nın kuruluş tarihinden 10 yıl önce ifade edildiğine dikkat çekmeliyiz. Bu kararlı tavır, etnik kökeni ne olursa olsun, Müslüman toplumların, bulundukları bölgede bir Ermeni devletinin kurulmasına razı olamayacaklarının çok açık bir göstergesiydi.

Şeyh Ubeydullah’ın Berlin Antlaşması’na tepkisi ve karşı çıkışı üzerine, bölgedeki İngiliz görevlilerince Osmanlı Devleti’nin, Şeyh’in Kürtleri harekete geçirme çabalarını desteklediği yönünde yorumlar yapıldı (Jwaideh 1999:162).

İngiltere’nin Tebriz Başkonsolosu William G. Abbott, İngiltere Dışişleri Bakanı’na yazdığı raporda; “*Osmanlı Hükümeti’nin, isyan eden Şeyh Ubeydullah’a*

ceza vermek yerine, ona hediyeler yağdırdığını, onun da ihtirash projesini açık bir dokunulmazlık zırhı altında yürüttüğünü, Osmanlı'daki gerici partinin arzularını yerine getiren Şeyh'in yakından izlenmesi gerektiğini" ifade etti (Jwaideh 1999:162-163).

İngiltere'nin Erzurum Konsolosu Henry Trotter ise Mr. Goschen'e şu raporu iletti:

"Osmanlıları ve Kürtleri dışlayarak Ermenilere beklenmedik bir şekilde ayrıcalıklar verilmesi, Kürtlerin Hristiyanlara ve reformların garantörü hükümete [İngiltere] karşı birleşmesini mümkün kılmaktadır." (Jwaideh 1999:164).

İngiltere'nin Ermenileri kollayıp Osmanlı Devleti ve bölgedeki Kürtler aleyhine hükümler koydurduğu Berlin Antlaşması ile kurulması tasarlanan "Ermenistan" projesine karşı çıkan Kürt aşiretlerinin; asırlarca aynı kaderi paylaştıkları, tebaası, dindaşı ve aynı ümmetten oldukları Osmanlı Hükümeti ile haksızlıklara karşı birlikte hareket edip dayanışma içine girmelerinden daha doğal ne olabilirdi? Ortadoğu'da entrikaları ile ünlenen İngilizlerin bundan rahatsızlık duymaları gerçekten enteresan bir durum!

Ermenici Terör Örgütlerinin Kuruluşu

Ermenilere imtiyazlar verilmesinin Berlin Antlaşması'na konulması sonrasında, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da "Ermenistan" devletini kurmak için harekete geçen Ermenici unsurlar, 1879 itibarıyla silahlı terör örgütleri oluşturmaya başladılar.

Bu kapsamda; *Milliyetperver Kadınlar* (1879, Erzurum), *Ermenistan'a Doğru* (1880, Erzurum), *Vatanperverler İttihadı* (1880, İstanbul), *Anavatan Müdafileri* (1881, Erzurum), *Ermeni Yüksek Konseyi* (1881, Erzurum), *Silahlılar* (1882, Erzurum), *Kara Haç* (1882, Van), *Armenegan* (1885, Van), *Hınçak* (1887, Cenevre), *Yıldırım/Şant* (1890, İstanbul), *Kurban* (1890, İstanbul), *Taşnaksutyun* (1890, Tiflis) vs. adlı illegal örgütler ve bunların birçoğunun şubeleri faaliyete geçirildi (Uras 1950:423-460; Koçaş 1967:123-138; Çalık 2000:113-121; Aktaş 2001; Sertçelik 2009:151-160; Çay 2015:238-265).

Silahlı mücadeleyi esas alan ve dış güçlerce desteklenip yönlendirilen bu örgütler, bölgenin birçok yerleşim biriminde sivil Müslüman ahaliye ve hükümet güçlerine saldırılar düzenleyip isyanlar çıkardılar. Rusya, Tiflis, Erivan ve İran sınırlarından aktardıkları silah ve mühimmatı depoladıkları bölgedeki Ermeni okullarını ve kiliselerini dahi terörist faaliyetleri için kullandılar (İlter, 1996). "Ermenistan" yapmak istedikleri Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde, Ermeni olmayan Müslüman kesime yaşama hakkı dahi tanımama kararları aldılar.

Bu hususu, Ermenistan Ulusal Bilim Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Nikolay Hovhannisyan, gayet açık bir şekilde itiraf ederek aynen şunları söylüyor:

"İlk aşamada Ermeni sorununun izlediği sürecin birincisi, Batı Ermenistan topraklarını Ermeni hâkimiyetinde tutmak, Osmanlı yöneticilerinin teşvik ettiği Türklerin, Kürtlerin ve Çerkezlerin ele geçirmelerine imkân vermemektir. Toprak kaybı Ermenilerin kaçınılmaz biçimde yok olmalarına yol açacaktı, çünkü toprak,

bir ulusun etnik bir varlık olarak ayakta kalması açısından tek güvenilir temeldir. İkincisi, Batı Ermenistan'ın Ermeni etnik-ulusal imajını korumaktır. Mevcut tarihsel şartlar altında bu, Ermenilerin, Osmanlı yöneticilerinin Türkleri, Kürtleri ve Çerkezleri yerleştirme ve oradaki demografik yapıyı değiştirme politikasını kesinlikle reddetmeleri anlamına geliyordu. Bu temel konuların her ikisinin de, Ermeni halkının ulusal güvenliği ve özgünlüğünün korunmasıyla ilişkili olduğuna dikkat çekmeliyiz.” (Hovhannisyan 2005:51-52).

Ermenici örgütler, işte böylesine şovenist amaçlar uğruna, bölgenin yerlisi olan Müslümanlara baskı, zulüm ve katliamların her türlüünü uygulayarak, onları asırlardan beri üzerinde yaşadıkları yurtlarından çıkartmaya, göçertmeye kalkıştılar. Ermenici çetelerin terör eylemleri; Bitlis, Van, Muş, Maraş, Erzurum, Harput, Diyarbakır, Sivas, Urfa gibi bölge illerinin yanı sıra; Kayseri, Trabzon, Adana, İzmir, İstanbul vs. gibi illere de sirayet etti, bombalar patlatıldı, sabotajlar yapıldı, suikastlar tertiplendi. Özellikle Doğu Anadolu'nun kırsal alanlarında Müslüman halka yönelik tüyler ürpertici katliamlara girişildi (Kırzioğlu 1970; Hocaoglu 1976; Süslü 1987; Solmaz 1995; Çelik 2005).

Bu arada, Ermenici komitelere destek vermeyen Osmanlı tebaası Ermeniler de hain ilan edilip öldürülmekten kurtulamadılar. Nitekim 1890 yılında kurulan Taşnak terör örgütü, yayınladığı bildirisinde bu çılgınlığını tüm çıplaklığıyla gözler önüne seriyordu:

“Türk'ü, Kürd'ü her yerde, her türlü şartlar altında vur. Gericileri, sözünden dönenleri, Ermeni hafiyelerini, hainlerini öldür, intikam al!..” (Uras 1950:445).

Taşnak çetelerinin Müslümanlara yönelik gerçekleştirdikleri vahşiyane saldırı ve katliamlarının kanıtları, Ermenistan Devlet Arşivi'nde (Gosarhiv Armenii) de mevcuttur.

İşte bunlardan bir örnek: Ermeni Sovyet tarihçisi A. A. Lalayan, ilkin *Revolutsionny Vostok* dergisinde (1936/sayı 2-3), akabinde SSCB Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nün çıkardığı *İstroriçeskie Zapiski* dergisinde (1938/sayı 2), Taşnakçı bir Ermeni subayının Van'ın Beyazıt-Vaaram bölgesinden yazdığı şu tüyler ürpertici raporunu neşretti:

“Basar-Geçar'daki Türk nüfusu ayırt etmeden imha ettim. Bazen kurşunlara yazık olmasın dersin ya. Bu köpeklerle karşı en etkili yol, çarpışmadan sonra sağ kalanları toplayıp kuyuların içine tıkmak ve bir daha dünyada bulunmamaları için yukarıdan ağır kayalarla ezmek. Ben de öyle yaptım. Bütün erkekleri, kadınları ve çocukları topladım, benim tarafımdan atıldıkları kuyuların içinde kayalarla ezerek hepsinin hayatına son verdim.” (Perinçek 2006:17).

Türk Tarih Kurumu'nun eski başkanı Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu'nun, Boston'daki Taşnak arşivinin açılması durumunda sözde “soykırım” iddialarına ilişkin tüm gerçeklerin ortaya çıkacağına dair açıklaması oldukça önemlidir. Halaçoğlu, görev yaptığı dönemde (2008), Ermenistan yetkililerine ve tarihçilerine çağrıda bulunarak, Boston'daki Taşnak arşivinin tasnif edilip açılması için 20 milyon dolar karşılıksız para yardımı teklif etmelerine rağmen, Ermenistan'dan ve Ermeni dias-

porasından olumlu ya da olumsuz hiçbir cevap alamadıklarını ifade etmiştir (Halaçoğlu 2008).

Hamidiye Aşiret Alayları ve Ermeni Komitecileri

Ermenici unsurlarca öne sürülen Hamidiye Alayları'nın Ermenilere “soykırım” yaptığı yönündeki iddiası, bir kara propaganda ürünü olmanın dışında hiçbir değer taşımıyor (Özocak, 2016:372). Ayrıca, alayların kuruluş nedenini sadece Ermenilerle ilişkilendirmenin de tarihi realite ile hiçbir şekilde örtüşmediği açıktır.

Kuşkusuz, alayların teşkilinin bir değil, birçok nedeni vardı. Bunlardan biri de Ermenici Taşnak terörünü önleyerek, bölgede huzur ve asayişini yeniden temin etmektir. Çünkü Hamidiye Alayları, yerel asayiş gücü olarak, Taşnak komitecilerinden baskı gören Müslümanların yanı sıra, Ermeni ve diğer Hristiyanların da (Nesturi, Keldani, Süryani) can ve mal güvenliğini sağlamakla görevliydi. Taşnaklar, kendilerini desteklemeyen Ermenilerin düşmanıydı. Taşnak baskısına maruz kalan Ermeniler, onları ihbar etmekten çekinmiyorlardı. Örneğin, Van Ermeni Piskoposu Artin Kalaycıyan, Van'da görevli Sadettin Paşa'yı 18 Şubat 1896'da gizlice ziyaret ederek, Ermeni komitecilerini şikâyet etmiş ve önlem alınmasını istemiştir (Sadettin 2003:39).

Aslında sorun Hamidiye Alayları değil, emperyalizmin güdümüne girip, alayları sürekli tahrik ederek bölgede huzur ve barış ortamını bozmaya çalışan Ermeni komitecileriydi. Nitekim Van'daki Ermeni köylüleri, Hamidiye Aşiret Alayları komutanlarına müracaat ederek, kendilerinin de korunmasını talep etmişlerdir (Mayevsky 1330:189).

Rusya'nın Erzurum Başkonsolosu General Mayevsky (1330:129), hazırladığı rapora, Ermeni komitecilerinin durumunu şu şekilde yansıtmıştır:

“1885 senesi[nde] Avrupa'da ilk defa Ermeni hareketi işitildi. Ermeni ihtilalcileri Fransa, İngiltere, Avusturya, Amerika'da içtima ettiler. Komiteler teşkil etti; Fransızca, İngilizce gazeteler neşr olundu. Bu gazeteler fikr-i millî dersleri ve Türkiye mezalimi hikayatıyla dolduruldu; bu andan itibaren Berlin Muahedesi ahkâmının ihlal edildiği yaygaraları meydan aldı. Londra'da Gladston kabinesi gayr-ı memnunları bir yere topladı, tertib ve tanzim etti ve himaye vaad etti; komite burada yerleşti. Lâzım gelen cesareti buradan aldı, ne kadar Ermeni köyü varsa bunlara iki fikrin telkini icab ediyordu: Milliyet, serbestiyet. Birçok sene hafıyyen [gizlice] bütün Ermeni köylerine dağılarak bu fikrin tamimine çalıştılar. Türkiye hükümetinin zalim olduğu propaganda edilerek milliyet ve serbestî fikri uyandırıldı.”

Rus Başkonsolosu ayrıca;

“1895 ve 96 seneleri[nde] Ermeni komiteleri, Kürtler ve Ermeniler arasına öyle bir soğukluk soktular ki, hiçbir türlü ıslahat bu havalide tesis edemezdi.(..) Ermeni komitelerinin reisleri o derece vahşet kesp etti ki kendi öz milletlerine bile acınamaya kadar başladılar. Bütün maksat ihtilal çıkarmakta temerküz etti [toplandı]. Propaganda şu şekli aldı: Ancak kan dökmek lâzımdır ki, Ermeniler serbestî kazansınlar! Kan dökünüz, Avrupa sizi himaye eder. Yeni suretle sizi teşkil eder. Bu cümleler yalnız Van, Bitlis vilayetlerinde değil, Anadolu'nun her köşesin-

de ağızdan ağıza yayılmıştı.(.) Ermeni komiteçileri her vasıta ile ihtilal çıkararak Avrupa müdahalesi arzusundaydılar. Bu babda Kürtleri de Ermeniler aleyhine kıyama teşvik veyahut bir dereceye kadar mecbur edenler yine komiteçiler olduğunda şüphe yoktur. Kürtler nerede komiteci buldular veyahut şüphelendilerse o Ermeni köylerine hücum ettiler idi.”

tespitini yapar (Mayevsky, 1330: 123, 134, 197).

Mayevsky'nin bu belirlemesinden de anlaşılacağı üzere, Kürtlerin kendi halinde olan Ermeni toplumu ile herhangi bir problemi yoktu. Zaten asırlardan beri bir arada yaşamıyorlar mıydı? Sorun elbette Ermeni toplumu değil, Avrupa'nın tahriki ile bölgenin huzur ve asayişini bozan Taşnak komiteçileri idi ve Hamidiye Alayları bunun için vardı (Başbuğ 1984:5 vd.).

Hamidiye Aşiret Alayları'nın Kuruluş Nedenleri

Hamidiye Aşiret Alayları'nın kuruluş amacı konusunda şimdiye kadar birçok görüş ileri sürülmüştür. Türkiye'de bu hususta ilk ciddi incelemeler yapan bilim adamlarından biri olan Prof. Dr. Bayram Kodaman'ın alayların kuruluş nedenlerine dair değerlendirmesi şöyledir:

“Alayların kuruluş sebebi şüphesiz sadece bir olaya, yani Ermeni meselesine dayandırılmaz. Hamidiye Alayları'nın kuruluş sebeplerini II. Abdülhamid'in (merkeziyetçi-İslâmcı-dengenci-reformcu devlet anlayışı) politikasında aramak doğru olur kanısındayız. Hamidiye Alayları, Abdülhamid politikasının hedefi değil, fakat vasıtasıdır. O halde bu alayların kuruluşunda rol oynayan etkenleri; 1) Merkezi otoriteyi tesis etmek, 2) Doğu Anadolu'da devletin etkin olabileceği yeni bir sosyo-politik denge kurmak, 3) Aşiretlerden askerî güç olarak faydalanmak, 4) Ermenilerin faaliyetlerine engel olmak, 5) Rusların saldırısından ve İngiliz politikasından Doğu Anadolu'yu korumak, 6) Pan-İslâmizm politikasını yürütmek, şeklinde sıralamak mümkündür.” (Kodaman 1983:29-36)

Merkezi Erzincan'da bulunan IV. Ordu Kumandanı Müşir (Mareşal) Mehmet Zeki Paşa (1843-1929) ile Anadolu Islahat-ı Umumi Müfettişi ve Padişah Yaveri Ahmet Şâkir Paşa'nın (1838-1899) hazırlayıp önerdikleri *“aşiretlerden askerî birlikler teşkil edilmesi”* projesi Sultan II. Abdülhamid tarafından uygun görüldü ve onaylandı. Bunun üzerine, 20 Ekim 1890 tarih ve 233 sayılı yasa ile Abdülhamid'in ismine izafe edilen *“Hamidiye Hafif Süvari Alayları”* adı altında, 1891 yılı itibarıyla bölgedeki aşiretlerden oluşturulan atlı birliklerin askerî disipline alınması çalışmaları başlatıldı (Başbuğ 1986:87-90; 2013:411-412).

Alaylar hakkında hazırlanan 53 maddelik ilk matbu nizamname 1891 yılında çıkarıldı. Nizamnamenin 1. Maddesine göre alayların kuruluş amacı (bugünkü Türkçe ile); *“Memleketin, yabancıların düşmanlıkları ve saldırılarından korunması, askerlik hizmetinin umumileştirilmesi ve Osmanlı silahlı kuvvetlerinin sayıca arttırılması gayesiyle, askerî nizam ve hizmet altında tutulmayan, binicilik ve nişancılıkta meşhur, çadırdaki yaşayan aşiret fertlerinden süvari birlikleri oluşturulması”* şeklindeydi. Nizamnamenin 19. Maddesinde de; *“Hamidiye Hafif Süvari Alayları'nın Türkmen, Karakalpak, Kürd ve Arab aşiretlerinden teşkili”* öngörüldü (Kodaman 1983:38-40; Eraslan 1997:462; Koloğlu 2011:31).

İkinci nizamname ise 1896'da çıkarıldı ve yeni bir düzenleme yapıldı.

Bu kapsamda; Ağrı, Diyarbakır, Erzurum, Hakkâri, Kars, Muş, Urfa, Sivas, Van, vb. mıntikalarda Hamidiye Alayları oluşturuldu. İlk kuruluşunda 36 adet olan alay sayısı 1895'te 56'ya, 1901'de 65'e çıkarıldı. Her alay en az 512, en fazla 1152 erden meydana gelecekti. Erlerin askerlik süresi 23 yıldı. Aşiret mensubu erkeklerden 17-40 yaş arası olanlar asker sayılırdı. Alayların komutanı olan aşiret reisleri silah, rütbe, nişan, maaş alıp, vergilerden de muaf tutulurdu. Aşiretlerin ileri gelenleri ise subay yapılıyordu. Ayrıca, 12-16 yaş arası aşiret çocuklarının eğitimi için, 1892'de İstanbul'da bir "Aşiret Mektebi" de açılmıştı (Kodaman 1983:39, 97 vd.; Coşkun 2004:405; Başbuğ 2013:411-412).

Hamidiye Alayları'nın her birine, bir tarafında Kur'ân-ı Kerîm'den bir ayet, diğer tarafında Sultan II. Abdülhamid'in armasıyla işlenmiş kırmızı atlas kumaştan sancaklar ile beyaz ipek kumaşa yaldızla yazılmış fermanlar verilirdi (Kodaman 1983:47).

1908'de Sultan Mehmed Reşad'ın tahta geçmesi üzerine, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları"nın adı Harbiye Nâzırı Mahmud Şevket Paşa tarafından "Aşiret Hafif Süvari Alayları" şeklinde değiştirildi ve yeniden yapılandırıldı. 1910 tarihli 3. Nizamname ile bazı alaylar birleştirilerek alay sayısı 24'e indirildi ve 3. Ordu'ya bağlandı (Kodaman 1983:89).

Hamidiye Alayları bünyesinde yer alan aşiretler ve kollarından bir kısmı alfabetik sıra ile şunlardı: *Adamanlı/Ademan, Artuşî/Ertuşî, Badıllî, Barazî/Berazî, Beygî, Beycanlı, Celalî, Cemadanlı, Cıbranlı, Elbegî, Halac, Hasananlı, Haydaranlı, Hizir, Huyutî, Kaskanlı, Karakeçili, Karapapak, Kays, Keçan, Kikî, Koçerî, Livli/Liyulî, Mukurî/Mukrî, Mamhuran, Milan, Milli, Miran, Motkî, Peşmanlı, Pinyanış, Saraçlı, Seydan, Sipkî/Sipkanlı, Şazılı/Şadillî, Şammar, Şefkatî, Şemskî, Şevili/Şivli/Şiyulî, Şıkakan/Şıkakî, Şikeftî, Takurî, Tay, Zılan/Zılanlı, Zerikanlı/Zırkanlı* (Kodaman 1983/74-76; Başbuğ 1986/89-90; Günay 1988:82-83; Ergül 1997:65-66, 85; Coşkun 2004:521-537; Engin 2018:51-58, 175-179).

Batı emperyalizminin teşviki ve desteği ile Doğu ve Güneydoğu Anadolu topraklarını "Ermenistan" yapmak isteyen silahlı Taşnak çetelerinin Müslümanlara yönelik saldırı ve katliamlarının önlenmesi, bölgenin huzur ve güvenliğinin sağlanması ve savunulmasında, Hamidiye Aşiret Alayları'nın büyük rol oynadıkları kuşkusuzdur (Çay, 1996:295).

Balkan savaşlarında Yunan ve Bulgarlara karşı, Birinci Dünya Savaşı'nda doğu cephesinde Ruslara ve Ermenici Taşnak komitelerine karşı, Yemen çöllerinde İngilizlere ve işbirlikçi Arap isyancılarına karşı, Millî Mücadele döneminde Kuvayı Millîye saflarında güney cephesinde (Antep, Maraş, Urfa) İngiliz ve Fransızlara karşı, batı cephesinde (İnönü, Dumlupınar) ise Yunanlılara karşı savaşarak önemli görevler ifa eden Aşiret Alayları, Lozan Antlaşması'nın imzalanması (24 Temmuz 1923) sonrasında, Genelkurmay Başkanlığı'nın 5 Ağustos 1923 tarihli kararı ile lağvedilmiştir (Kodaman 1983:88-94; Çay ve Kalafat 1990; Şimşek 2001:78-79; Coşkun 2004:451-462; Çakaloğlu 2011).

SONUÇ

Ermenici unsurların birtakım tezviratlarla itham ettikleri Hamidiye Alayları'nın kuruluş tarihinin, sözde "soykırım" iddiasının dayandırıldığı 1915 yılı olaylarından 25 yıl öncesine, yani 1890 tarihine tekabül etmesi, ileri sürülen iddianın mesnetsiz olduğunu göstermektedir.

Hamidiye Alayları'nın analizi yapılırken, özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru, dönemin emperyalist güçlerinin Osmanlı coğrafyasının Ortadoğu kesiti üzerindeki çıkar hesapları bağlamında cereyan eden siyasi çekişmelerinin de göz önünde bulundurulmasını zorunlu kılmaktadır.

Sultan II. Abdülhamid, tebaası olan bölgedeki Türkmen, Karapapak, Kürt ve Arap aşiretlerini, yerel güvenlik gücü olarak, kendi ismini taşıyan *Hamidiye Alayları* namıyla teşkilatlanmalarını sağlamakla, emperyalistlerin bölgeye yönelik kirli tezgâhlarını, kurduğu bu dinamik barikatla boşa çıkartmayı başarmış bir hükümdar olarak tarihe geçmiştir. Söz konusu kirli tezgâhlardan biri de, denilebilir ki, bertaraf edilen "*Ermenistan*" projesidir.

KAYNAKÇA

Aktaş, N. vd. (Haz.) (2001). *Ermeni Komiteleri (1891-1895)*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

Başbuğ, H. (1984). *Kürt Türkleri ve Fanatik Ermeni Faaliyetleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Başbuğ, H. (1986). *Aşiretlerimizde At Kültürü*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Başbuğ, H. (2013). "Hamidiye Alayları", *Diyarbakır Ansiklopedisi* (Ed. İ. Işık), C. 2, s. 411-412. Ankara: Elvan Yayınları.

Coşkun, A. (2004). *Emperyalist Devletlerin Doğu Anadolu Politikası ve Aşiret Süvari Alayları*. Ankara: Kozan Ofset.

Çakaloğlu, C. (2011). *Mihralı Bey / Yemen'den Dönemeyen Bir Karapapak: 40. Hamidiye Süvari Alayı Komutanı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Çalık, R. (2000). *Alman Kaynaklarına Göre II. Abdülhamid Devrinde Ermeni Olayları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Çay, A. M. ve Kalafat, Y. (1990). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Kuvayı Millîye Hareketleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Çay, A. M. (1996). *Her Yönüyle Kürt Dosyası*. Ankara: Turan Kültür Vakfı Yayınları.

Çay, A. M. (2015). "Ermeni Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ermeni İhtilal Örgütleri". *Ermeni Meselesi ve 1915 Olayları Uluslararası Sempozyum Bildirileri (27-28 Nisan 2015)* (Ed. D. Duisebayeva), s. 213-265. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları.

Çelik, H. (2005). *Görenlerin Gözü ile Van'da Ermeni Mezalimi*. Ankara: Cedit Neşriyat.

Engin, V. (2018). *Hamidiye Alayları ve Hüseyin Paşa*. İstanbul: Sebahattin Yıldız Eğitim Vakfı Yayınları.

Eraslan, C. (1997). "Hamidiye Alayları". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 15, s. 462-464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ergül, C. (1997). *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*. İzmir: Çağlayan Yayınları.

Günay, S. S. (1988). "Hamidiye Hafif Süvari Alayları ve Erzurum", *Türk Dünyası Araştırmaları*. S. 53, s. 81-85.

Halaçoğlu, Y. (2008). "Parasını verelim arşivleri açın".

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/parasini-verelim-arsivleri-acin-8978383> (Erişim tarihi: 15.6.2019).

Hocaoğlu, M. (1976). *Arşiv Vesikalarıyla Tarihte Ermeni Mezalimi ve Ermeniler*. İstanbul: Kardeş Matbaası.

Hovhannisyan, N. (2005). *Ermeni Soykırımı-Ermenikırım* (Çev. A. Tuygan), İstanbul: Pencere Yayınları.

İlter, E. (1996). *Ermeni Kilisesi ve Terör*. Ankara: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.

İzgi, Ö. (2002). "Türkler ve Ermeniler", *Osmanlı'nın Son Döneminde Ermeniler* (Ed. T. Ataöv), s. 1-20. Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı Yayınları.

Jwaideh, W. (1999). *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*. (Çev. İ. Çekem ve A. Duman). İstanbul: İletişim Yayınları.

Karacakaya, R. vd. (2008). *Osmanlı Belgelerinde Ermeni İsyanları (1878-1916)*. I-II-III-IV. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

Karal, E. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi, C. VIII, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kırzioğlu, M. F. (1970). *Kars İli ve Çevresinde Ermeni Mezalimi (1918-1920)*. Ankara: Kars Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları.

Koçaş, S. (1967). *Tarih Boyunca Ermeniler ve Türk-Ermeni İlişkileri*. Ankara: Altınok Matbaası.

Kodaman, B. (1983). *Şark Meselesi Işığında Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*. İstanbul: Orkun Yayınevi.

Koloğlu, O. (2011). "Hamidiye Alayları Neden Kuruldu?", *Atlas Tarih*, S. 8, s. 28-35.

Mayevsky. (1330/1914), *Van-Bitlis Vilayetleri Askerî İstatistiki* (Rusçadan Çev. Mehmed Sadık). İstanbul: Matbaa-i Askeriye.

McCarthy, J. (1995). *Osmanlı Anadolu Topraklarındaki Müslüman ve Azınlık Nüfus (Osmanlı Anadolu'sunun Son Dönemi)* (Çev. İ.Gürsoy). Ankara: T.C. Genelkurmay Başkanlığı

McCarthy, J. (2001). "The Population of the Ottoman Armenians", *The Armenians in the Late Ottoman Period* (Ed. T. Ataöv), s. 65-85. Ankara: The Council of Culture, Arts and Publications of the Grand National Assembly of Turkey.

McCarthy, J. (2002). "Osmanlı Ermeni Nüfusu", *Osmanlı'nın Son Döneminde Ermeniler* (Ed. T. Ataöv), s. 63-83. Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı.

Özocak, Ö. (2016). “Hamidiye Alayları ve Faaliyetlerinin Ermeni Soykırımı İddiaları Bağlamında İncelenmesi”, *II. Uluslararası Türk-Ermeni İlişkileri ve Büyük Güçler Sempozyumu Bildiriler (6-8 Mayıs 2015 Erzurum)*, (Ed. T. Başak ve M. Yüksel), C. I, s. 363-376. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Öztuna, Y. (2002). “Ermeni Sorununun Oluştığı Siyasal Ortam”, *Osmanlı'nın Son Döneminde Ermeniler* (Ed. T. Ataöv), s. 41-62. Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı Yayınları.

Öztürk, İ. S. (2004). *Mondros, Sevr, Lozan Andlaşmaları (Bugünkü Türkçe ile)*. Ankara: Ankara Ticaret Odası Yayınları.

Perinçek, M. (2006). “Türkçe Basıma Sunuş/Taşnak Raporlarında Ermeni Mezalimi”. O. Kaçaznuni, *Taşnak Partisi'nin Yapacağı Bir Şey Yok* (Çev. Arif Acaloğlu), (6. bs.). İstanbul: Kaynak Yayınları.

Sadettin Paşa. (2003). *Sadettin Paşa'nın Anıları, Ermeni-Kürt Olayları (Van 1896)* (Haz. Sami Önal). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Sertçelik, S. (2009). *Rus ve Ermeni Kaynakları Işığında Ermeni Sorununun Ortaya Çıkış Süreci 1678-1914*. Ankara: TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Başkanlığı Yayınları.

Solmaz, G. (1995). *Yaşayanların Dilinden Erzurum-Sarıkamış-Kars'ta Ermeni Zulmü (1918-1920)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları.

Süslü, A. (1987). *Ruslara Göre Ermenilerin Türklere Yaptıkları Mezalim*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Şimşek, H. (2001). *Geçmişten Günümüze Bingöl ve Doğu Ayaklanmaları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Şimşir, B. N. (1982). *British Documents on Ottoman Armenians, Vol. I, 1856-1880*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şimşir, B. N. (2007). *Kürtçülük 1787-1923*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Tansel, S. (1973). *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, C.I*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Türkgeldi, A. (1948). *Mondros ve Mudanya Mütarekelerinin Tarihi*. Ankara: Güney Matbaacılık.

Uras, E. (1950). *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*. Ankara: Yeni Matbaa.

Yıldırım, H. O. vd. (Haz.) (1995). *Arşiv Belgelerine Göre Kafkaslar'da ve Anadolu'da Ermeni Mezâlimi (1906-1922)*. I-II-III-IV. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

GELENEKSEL KÜLTÜRÜMÜZDE VE ÂŞIKLARIN DİLİNDE AT

HORSE IN OUR TRADITIONAL CULTURE AND IN THE LANGUAGE OF MINSTRELS

СИМВОЛ КОНЯ В НАШЕЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И НА ЯЗЫКЕ АШУГОВ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YARDIMCI*

ÖZ

Türk kültür ve medeniyet tarihinde atın çok önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Yüzyıllar boyu avcı-çoban kültürü içinde belli kurallara bağlı göçebe yerleşik kitleler hâlinde yaşayan Türklerin hayatında at, birinci unsurdur.

Bozkır medeniyeti at üzerine kurulmuştur.

At, Türk halkının yaşama biçimine o kadar girmiştir ki göçebe sanat türü olan hayvan üslubunun temelinde at motifi vardır.

Türk kültür tarihinde, anlatmaya dayalı halk kültürü ürünleri arasında atların doğuşuyla ilgili çeşitli efsaneler söylenmektedir. Gök Kökenli Atlar, Rüzgâr Kökenli Atlar, Mağara Kökenli Atlar, Su Kökenli Atlar.

Tarihi kahraman ve büyük erenlerin anlatılarda ünlü atları vardır. Hz. Ali'nin Döldül, Battal Gazi'nin Aşkâr, Köroğlu'nun Kırat, Manas'ın Akkula, Kültigin'in Alp Salçı, Bayındır Han'ın Doru Aygur, Şah İsmail'in Kamertay adlı atları bunlardan bazılarıdır.

Bu yazıda at ve at kültürü anlatılmakta; Dadaloğlu, Köroğlu, Karacaoğlu, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet Üstadım, Âşık Eminî, Köroğlu, Kemalî Bülbül, Kuloğlu, Ruhsatî, Seyranî gibi âşıklardan at ile ilgili deyişler ve deyiş parçaları örnekler verilerek konu işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel kültür, at, âşıklar, ünlü atlar.

ABSTRACT

It is known that horse has a very important place in the history of Turkish culture and civilization. The horse is the first element in the life of Turks who were living in nomadic settled masses and who had been bound by certain within the hunter-shepherd culture for centuries.

Steppe civilization was founded on horses.

* 9 Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Em. Öğretim Üyesi. İzmir/TÜRKİYE
(zileli.yardimci@gmail.com)

As the horse has entered the way of life of the Turkish people so much that there is a horse motif on the basis of the animal style which is a type of nomadic art.

In the history of Turkish culture, there are various myths about the birth of horses among folk culture products based on narration. Horses with Sky Origin, Horses with Wind Origin, Horses with Cave Origin, Horses with Water Origin.

Historical heroes and great saints have famous horses in narratives. Hz. Ali's Döldöl (his horse's name), Battal Gazi's Aşkar, (his horse's name) Köroğlu's Kırat (Gray-Horse), Manas's Akkula (his horse's name), Kültigin's Alp Salçı (his horse's name), Bayındır Khan's Doru Aygır (Red Horse), and Shah İsmail's Kamertay (his horse's name) are some of them.

This article describes the horse and horse culture; sayings about horse and parts of sayings are given by giving examples of Dadaloğlu, Köroğlu, Karacaoğlu, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet Ustadım, Aşık Eminî, Köroğlu, Kemalî Bülbül, Kuloğlu, Ruhsatî, Seyranî.

Key Words: Traditional culture, horse, minstrels, famous horses.

Türk kültür ve medeniyet tarihinde atın çok önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Yüzyıllar boyu avcı-çoban kültürü içinde belli kurallara bağlı göçebe yerleşik kitleler halinde yaşayan Türklerin hayatında at, birinci unsurdur.

Çölde deve ne kadar önemli ise, bozkırda da at onun kadar önemlidir. Birçok halkbilimciye göre **Bozkır Medeniyeti** at üzerine kurulmuştur. Çin sahasında, henüz hiç bir toplum tarafından atlı muharebenin bilinmediği bir çağda, Türkler atı göçebelikte ve savaşlarda kullanmışlardır. Bozkır kültürünün üç devresinden birini *at yetiştirme kültürü* oluşturur.¹

At, Türk halkının yaşama biçimine o denli girmiştir ki, göçebe sanat türü olan hayvan üslubunun temelinde at motifi vardır. Mezar taşlarının at biçiminde veya at motifi ile süslenmesi geleneği, aşiretlerde asırlardan beri tatbik edilen bir gelenektir.²

Anadolu'da yeni bir ev yapılırken temeline kurban kesilir, eski ayakkabı, tuz, mavi boncuk ve at nalı atılır. Anadolu'nun birçok yöresinde at nalı nazarlık olarak kabul edilir ve dış kapı eşiklerine çakılır. Antalya civarında ise nazardan koruması için, kapı başlarına atın kafa kemiği takılır.

Türk kültürünün birçok unsurunda atla insanın birbirine yakınlığı ve dostluğu belirtilmektedir. Bu yakınlık Türk Dünyası destanlarında daha da belirginleşmektedir. Atın Türk halkları tarihinde oynadığı rol, Türklerin ata karşı özel bir dünya oluşturmalarının başlıca sebeplerinden biri olmuştur.

*Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Em. Öğretim Üyesi. İzmir/TÜRKİYE
(zileli.yardimci@gmail.com)

¹ İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, s. 207

² Hayri Başbuğ, Aşiretlerimizde At Kültürü, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, s.18

Türk kültür tarihi incelendiğinde ilk devirlerden günümüze kadar verilen en değerli hediyelerin başında at geldiği görülür. *Bilge Kağan'ın cenaze törenine katılan Bukay Tutuk en değerli armağan olarak at hediye etmiştir. Yine, Palu Emiri Murtaza Bey'in Evliya Çelebi'ye bir at ve bir kürk hediye ettiği Seyahatname'de kayıtlıdır. Karamanoğlu Alaaddin Bey'in, I. Murat'ın kızı ile evlenmek için gönderdiği başlık arasında 100 baş at bulunmaktadır.*³

At, Türk sosyal hayatına o kadar girmiştir ki, sadece çiftçilik, taşımacılık ve savaş zamanlarında değil, düğünlerde gelinleri taşımak için de mutluluk anlarında kullanılır. Anadolu'nun çoğu köylerinde gelinler damadın evine atla götürülmektedir. O yörelerde atsız düğün düşünülemez. Türk kültüründe atla ilgili pek çok menkıbe anlatılır. Bunlardan Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde anlatılan biri:

Battal Gazi'nin babası Hüseyin Gazi bir gün ava gider. Bir geyiği takip edip bir mağaraya girer. Hüseyin Gazi mağarada bir de ne görsün? Gümüş eğerli, haşmetle şahlanmış, kışnemelerinin dehşetiyle koca mağarayı güm güm çınlatan bir at... Yanına yaklaşmak imkânsız... O anda mağara duvarlarında bir ses yankılanır. Gaippler aleminden gelen bu ses; "Yâ Aşkâr teslim ol!.." der.⁴ biçimindedir.

Battal Gazi'nin atı babasının bir mağarada bulup oğluna verdiği bu attır.

Türk kültür tarihinde, anlatmaya dayalı halk kültürü ürünleri arasında atların doğuşuyla ilgili çeşitli efsaneler anlatılmaktadır. Bu efsaneler Gök Kökenli Atlar, Rüzgâr Kökenli atlar, Mağara Kökenli Atlar ve Su Kökenli Atlar olmak üzere dört gruba ayrılır.

1. Gök Kökenli Atlar:

Yakut Destanı'nda kahramanların atlarının *At Sürüsü İlahesi* tarafından güneş memleketinden gönderildiği inancı vardır. Ordos Moğolları'na göre Cengiz Han'ın atı gökten indirilmiştir.

*Bir Teleut efsanesine göre vergilerini vermeyen yedi kardeşi bir padişah, Tanrı'ya şikâyet eder ve yardımını ister. Tanrı meseleyi halletmek için insan kılığına girip gökten yere atla iner.*⁵

Atın gök Kökenli oluşu rivayetleri Anadolu'da da yaygındır.

2. Rüzgâr Kökenli Atlar:

Türkiye Türkleri de atın rüzgârdan yaratıldığına inanmaktadırlar. Böylece atın hızlılığı rüzgâr ile sembolize edilmekte, rüzgârın gücünün ata geçtiğine inanılmaktadır.

Atın rüzgârdan doğduğu efsanesi, İslâmi kaynaklardan yayılmıştır. 14. yüzyıla ait bir Kissa-i Enbiyada anlatılan bu yaratılış efsanesi 17. yüzyıl müelliflerinden Kadızade'de atın doğuşu için Tanrı'nın dört unsurundan yeli galip unsuru olarak kullandığı ve ayetten naklen atı kullarının binmesi için yarattığını zikreder.

Atın rüzgârdan olduğu inancı Kuzeydoğu Anadolu illerinde yaygındır.

³ a.g.e. s.20

⁴ Evliya Çelebi Seyahatnamesi, C.VIII, s. 29

⁵ Şükrü Elçin, Atların Doğuşuyla İlgili Efsaneler, TFA, C.7, s.2949

3. Mağara ve Toprak Kökenli Atlar:

İslâmi geleneklere göre atları Tanrı Kâbe toprağından yaratmıştır. Türk kökenli mağara rivayetleri ise beşinci yüzyılda Akhunlar'a aittir.

4. Su Kökenli Atlar:

Sudan çıkan atlarla ilgili efsaneler Türklere aittir. Bu görüşte atların göl aygırlarından türediğine inanılmaktadır. Kars'ın Boğa dağında bir *Aygır Gölü* vardır. Rivayete göre su içmeye gelen kısrakları gölden çıkan bir aygır aşar. Erzurum'da yaşayan bir rivayete göre Bingöl'den bir yıl doru, bir yıl kır olmak üzere çıkan birer aygırın kısrakları aştığı söylenir. Bu aygırların tayları makbuldur. Köroğlu'nun atı için de böyle sudan çıkan bir at efsanesi anlatılmaktadır. Köroğlu'nu anlamalı kılan, kimliği ve kahramanlığına nitelik kazandıran asıl unsur zaten Kır Atıdır.

“At murattır” atasözünde değerini bulan atla ilgili düşünce, rüya tabirlerine de geçmiştir. Düşünde atı görenin muradının olacağı, ata binmenin de yüksek mertebelere erişmenin işareti inancı bunun kanıtıdır. Sözlü Türk edebiyatının muhtelif türlerinde atın olağanüstü güçlere (*uçan, konuşan, sahibine yol göstererek akıl veren, zor durumların üstesinden gelebilen...*) sahip olması nedeniyle ona bir nevi kutsallık yüklemiştir. Türk Halk inançlarında yer alan "*Boz Atlı Yol Tengrisi\Yol İyesi*" yolda kalan, sıkıntıya düşen, darda kalanların yardımına koşan bir varlıktır. Bu özelliğiyle:

*Şevketli efendim sultanım vezir
Atmış bin kılıklı yanında hazır
Deryalar yüzünde boz atlı Hızır
Benli Boz'a binmiş o da geliyor
(Karacaoğlan)*

biçiminde şiirlere de yansımıştır.

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde "at" sözcüğünün geçmesi söz konusu atların ne kadar kutsal hayvanlar olduğunu göstermektedir. Türklerde olduğu gibi bütün İslâm âleminde at, yoldaştan da, kardeşten de kutsaldır. Zaten peygamberimizi arşa çıkaran hayvan da, Burak isminde kanatlı bir attır.

Er Töştük Destanı'nda Er Töştük'ün Çal-Kuyruk adlı atı kutsal bir attır. Allah tarafından bin at gücü verilmiştir. Er Töştük'le konuşur, ona akıl verir, Şeytan Er Töştük'ü öldürünce o diriltir.⁶

Manas Destanında Almanbet Kalmuklar tarafından öldürülünce atı Şanala, savaş alanında düştüğü perişan haline bakmadan sahibinin ölüsünü düşmana bırakmayıp Talas'a geri getirir.⁷

Türk kültürünün birçok unsurunda atla insanın birbirine yakınlığı ve dostluğu belirtilmektedir. Bu yakınlık Türk Dünyası destanlarında daha da belirginleş-

⁶. Doç. Dr. Hamide Demirel, Türk Destanlarında Güzellik-Destan-Masal ve Din Unsurları ile Yabancı Destanlarda Türk Kahramanlar, İst. 2010, s. 91

⁷. Prof. Dr. Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm Ankara 1986, s.177

mektedir. Atın Türk ve Türk halkları tarihinde oynadığı rol, Türklerin ata karşı özel bir dünya oluşturmalarının başlıca nedenlerinden biri olmuştur.

Türkler, Anadolu'ya göç edince at kültürlerini de birlikte getirmişlerdir. Bozkır kültüründe temel olan at, göçebelerin hayatında birinci plânda görülmez. At, göçebe kavimlerin kültürüne sonradan girmiş bir ekonomi vasıtasıdır. Bozkır kültürü "at" üzerine kurulmuş olmakla beraber, bu kültürün unsurları yalnız attan ibaret değildir. Bunun yanında demir de vardır. Türk maddî kültürünün temeli atın Türkler tarafından ehlileştirilmesi ve demirin işlenmesine bağlanır. Gerçekten de Türk kültür tarihinde at, hayatın her safhasının vazgeçilmez bir unsuru ve bir kült olarak karşımıza çıkar.

Türk kültüründe atla ilgili inançların çok eskilere dayandığı bilinmektedir. Örneğin **Karaçay Türkleri**, doğum esnasında eve misafir geldiğinde, gelen atın dizginine eşarp veya havlu bağlarlar. Dizgininde havlu bağlı atı görenler o evde bir çocuğun dünyaya geldiğini anlardı. Yine kültürün bir parçası olarak, doğum müjdesi getirene "*Atlı mı yaya mı*" diye sorulur. "*Atlı*" erkek bebek, "*yaya*" kız bebek anlamına gelir. Bunun devamında da eğer cevap "*atlı*" olursa hediye olarak *tay*, "*yaya*" ise *dana* hediye edilir.

Dış Türklerde olduğu gibi Anadolu'nun pek çok yerinde, doğum yaparken zorluk çeken anne adaylarının bulunduğu evin dışında erkek at kişnetilir. İnanca göre atın kişnemesi doğumu zorlaştıran gücü uzaklaştırdığına inanılır.

At evlenme döneminde pek çok Türk topluluğunda kısmet açmaktan, gelinin korunmasına, kocasına bağlı olmasına varıncaya kadar, pek çok inanışta etkin olarak bulunmaktadır.

Gök Tanrı İnanç Sisteminde, şamanın davulunu at gibi düşünüp ona binerek göğe çıkması ve bazı pratikler gerçekleştirmesi de ata binerek yapılan pratiklerin temelinde yer almaktadır. Erzurum'da kısmetinin açılmasını isteyen kız oklavayı at yerine kullanarak ona biner ve minareye çıkar, bunun benzeri bir uygulama da Muş'ta vardır.

Evlilik döneminde gelin atı ve bu at etrafında gelişen pratikler önemlidir. Türkmenlerde gelin almaya gidilirken, gelin atının başına mendil bağlanır. Bu mendili ata binen sağdıç alır. At sağdıca teslim edilir. Gelin atına başka kimse yaklaştırmaz. Gelin attan iner inmez sağdıç atı hemen oradan uzaklaştırır. "Beydilli Türkmenleri ve Baraklarda, gelin ata binince onun önüne yastık verilir. Atın terki-sine de bir oğlan çocuğu alınır. Atın başını bir adam çekerken, atın kuyruğunu da bir adam tutar. Bu şekilde zılgıt' sesleriyle köyün etrafında at ile dönlür.

Avşar Türklerinde gelin ata bindirilirken silahlar sıkılır, zılgıtlar çekilip salâvat getirilir. Makedonya Türklerinde de hocanın okuduğu duaların eşliğinde gelini attan damadın babası indirir.

Yörük ve Türkmen gençlerin at yarışını bir spor haline getirdiği bilinmektedir. Özellikle düğünlerde ödüllü at yarışmaları yapılmaktadır. Özbekler'deyse at oyunları ve yarışları erkekliğe geçişin simgesidir. Türk gelenek ve görenek gereği Anadolu Türk kültür coğrafyasında at yuları ile satılmaz. Böylece atın kendisi ile birlikte bereketinin gitmemesi amaçlanır.

Türk at kültürü, bilim dünyasını da etkilemiş ve tıp biliminde kafatasında bulunan bir kemiğe *Türk eğeri* adı verilmiştir.

At etinin kanser ve sütünden yapılmış olan kırmızın verem ve benzeri hastalıkların tedavisinde yararlı olduğuna inanılır. At etinin yenilmesi ve sütünden kırmız yapılması Anadolu Türklüğünde Selçuklular ve Eyyübiler dönemlerinde de uygulama alanı bulmuştur.

Kahraman adı ne kadar ünlüyse, atı da o kadar ünlüdür. Dadaloğlu'nun:

Bindiğin at Aşkâr mıdır ya Döldül

İrengi bozandır der Türkmenoğlu

Eğerle Kır Atı mahzun kalmasin

Biner döğüşürüm der Türkmenoğlu

biçimindeki dörtlüğünde görüldüğü gibi Hz.Ali'nin Döldül'ü başta olmak üzere, Battal Gazi'nin Aşkâr'ı, Köroğlu'nun Kır Atı, Manas'ın Ak Kula'sı, Alpamış'ın Kökşubar'ı, Kültigin'in Alp Salçı'sı, Bayındır Han'ın Doru Aygırı, Bey Böyrek'in Bengi Boz'u, Şah İsmail'in Kamertay'ı Türk kültüründe adı bilinen ve unutulmayan ünlü atlardan bazılarıdır.

Atlar renklerine, yaşlarına, tabiat olaylarına, huylarına, nesillerine, hızlarına, gösterdikleri kahramanlıklara, alnında yer alan beyaz lekeye göre adlandırılmışlardır. Divan edebiyatında at üzerine yazılan *rahşiyeler* Atlar için yazılmış:

Bâreka'llâh zih'i rahş-i humâyun-sîmâ

Ki komuş nâmını sultân-ı cihan bâd-ı sabâ

Ne sabâ sâika dersem yaraşır sür'atte

Ki seğirdikten ana sâyesi ile pâ-der-pâ

(Nef'i)

biçimindeki kasideler önemli yer tutarken renklerine göre atlar divan şiirinde Arapça sözcüklerle işaret edilmişlerdir. Bunlardan bazıları:

Aşkâr : Arapça'da al donlu at demektir. Kestane renkli, siyah yeleli ve siyah kuyruklu ata bu ad verilir.⁸

Edhem: Kara donlu yağız at.

Eblak: Alaca at.

Gülgün: Al at.

Hınk : Kır at.

Küreng: Doru at.

Semend: Kula at.

Kümeýt: Siyah kuyruklu ve siyah yeleli, soylu doru at.

biçimindedir.

Ölüm döneminde ise atla ilgili inanışlar hem ölüm öncesinde, hem cenaze merasimlerinde hem de daha sonraki pratiklerde kendisine yer bulmuştur.

Eski Türklerde birisi ölünce yakınları ona sığır, koyun ve at kurban ederlerdi. Günümüzde de ölen kişinin ardından kurbanlar kesilmesi adet olarak devam etmektedir. Türkiye'de ve pek çok yerde atın kesilmemesi İslam dininin Türk kültürüne etkisi nedeniyledir.

⁸. Sabahattin Küçük, Nef'i'de At Sevgisi, Erdem, Mayıs 1989, S.14, s. 504

Eski Türklerin gömü geleneğinde mezara konulan kıymetli eşyalar arasında at koşum takımları da vardır. Bu fiziki ölümden sonra hayatın bitmediği ruhun varlığını sürdürdüğü öteki âlemde silahları gibi bineğinin de gerekli olduğu inancın bir sonucudur.

Hun, Kök-Türk ve Uygur Türklerinin tarihlerine bakıldığında kurban sunaklarından at kemiklerinin çıkması atın kurban edildiğini göstermektedir ki, hükümdarlar ölünce atlarıyla birlikte gömüldükleri de günümüzde genel bir bilgi olarak bilinmektedir. Atilla'nın mezarındaki ganimetler arasında kıymetli taşlarla süslü at takımları da bulunmuştur.

Aşiretlerimizde ölen genç ise atının boynuna kırmızı şal bağlanır. Eğerine kılıcı ile hançeri asılır, ölen yaşlı ise atı kara “*Yas bezi*” ile örtülür. Ölünün bindiği atın kuyruğunu kesmek ya da bağlamak Göktürk döneminde beri süregelen bir gelenektir.

Kültürümüzde at o kadar önemlidir ki, bazı atlara mezar bile yapılmıştır. Bunlardan III. Sultan Osman'ın 1712'de ölen *Sisli Kır* adındaki atı için yaptırdığı mezar, yıllar yılı sancılı atların, mezar taşı çevresinde gezdirenler tarafından sağıltıldığı bir ocak olmuştur.⁹

Artvin'de ahırdaki hayvanlar acı acı bağırır ve at kişnerse, o evden bir ölü çıkacağına inanılır ki bu inanış atın ölümün haberini verdiği şeklindeki bir kabulün sonucudur.

Türk halkının atla ilgili davranışları ile mesaj verip alışları da ilginçtir. Uzaktan atını koşturarak gelen haberci haberi vermek istediği evin önünde durur, ölüm haberi getirmişse atın sol tarafından, başka bir haber için gelmişse sağ tarafından iner.

İnsanoğlunun kendisine en yakın hissettiği hayvan hiç şüphesiz attır. Bu nedenle âşıklar en içten duygularını şiirle dile getirirken, kahramanlıklarını anlatırken, bir savaş tasviri yaparken sıkça at motifine baş vurma gereği duymuşlardır. At, yaptığı işler, sağladığı kolaylıklar ve asaleti ile insanın gönlünde her devirde farklı bir yer edinmiştir. Tarih boyunca şairlere ilham kaynağı, efsanelere konu ve kahramanlara arkadaş olan at, insanoğlunun hayatına en çok giren hayvanlardan biridir.

Alp Er Tunga destanında *İyi koşan at ile yarıştım* biçiminde rastladığımız atı, Oğuz Kağan Destanında *Günlerden bir gün ava çıktı. Mızrak ile yay, ok ile, üstelik kılıç ve kalkan ile ata bindi.* ifadesiyle görmekteyiz. De-de Korkut'ta da Bamsı Beyrek zındandan çıkıncaya değin kendisini onaltı yıl bekleyen atına:

⁹. Selahattin Batu, Türk Atları ve At Yetiştirme Bilbisi, Ank. 1951, s.13

At dimezem

Sana kardaş direm

Kardaşımdan yeğ 10 derken ata verilen üstün değer vurgulanmaktadır.

İnsanla atın dostluğu atın ehlileştirildiği günden beri artarak günümüze kadar gelmiştir. Bu sevgiyi Dadaloğlu:

Şu yalan dünyaya geldim geleli

*Severim **Kır Atı** bir de güzeli*

Değip on beşime kendim bileli

*Severim **Kır Atı** bir de güzeli*

biçiminde dile getirirken, başka bir şiirinde de:

Aman Kır At, canım Kır At diyerek canıyla eşdeğer görmüştür.

Türk siyasi ve sosyal yaşamında ata kutluluk derecesinde değer verilmiştir. İlk göçebe Türk kültüründen itibaren başlayan ve zamanla çoğalan atla ilgili atasözlerinin bazıları:

Adamın ağzına bakarlar, atına ona göre nal çakarlar.

Aptal ata binince ağa oldum sanır.

At, avrat, silah emanet edilmez.

At binicisini tanır.

At adımına göre değil, adamına göre yürür.

At yiğidin yoldaşdır.

At binene, kürk giyene yakışır.

At alırsan taydan, kız alırsan soydan al.

At ile avrat yiğidin bahtıdır.

At almadan yemlik yapılmaz.

At ölür nalı kalır, yiğit ölür namı kalır.

At ölür, it bayram eder.

At yedi günde, it yediği günde belli olur.

Atın açlığı kulağından, itin açlığı kuyruğundan bilinir.

El atına binen tez iner.

Huyunu bilmediğin atın ardında durma.

Küheylan at çul içinde de bellidir.

At pazarında eşek anırmaz.

Ata binen âyân olmaz / Malın güden çoban olmaz.

Bir mih bir nal kurtarır,

Bir nal bir at kurtarır,

Bir at bir er kurtarır,

Bir er memleket kurtarır.

Atın iyisi alayda, kabın iyisi kalayda belli olur.

¹⁰ Orhan Şaik Gökay, "At Üzerine" I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, İst. 1974, s.74

biçimde dilden dile artarak yayılmaktadır.

Türk kültür hayatına bu denli giren at, deyimlerimizde de:

Atı görür aksar, suyu görür susar.

Atı alan Üsküdar'ı geçti.

Atın ölümü arpadan olsun.

At izi it izine karışmak.

Attan inip eşeğe binmek.

At pazarında eşek osurtmak.

biçiminde yer almıştır.

Geleneksel kültürümüzde oldukça geniş yer tutan at kavramı manilerimizde:

Atım araptır benim

Yüküm şaraptır benim

Üç gün yârî görmesem

Halim haraptır benim.

**

Atım atım kır atım

Gelirim adım adım

Alırsam sevdiğimi

Odur benim muradım.

**

Hiç atlı geçmedi mi

Suyunu saçmadı mı

Pınar halkan kırılınsın

Yar senden içmedi mi

**

Atımızı koşalım

Dağı taşı aşalım

Sen yağmur ol ben bulut

Yağarken kavuşalım

**

Al ata yeşil kolan

Al yanan dağı dolan

Bizim gibi var mıdır

Sıladan ırak kalan

biçiminde görülür. Bilmecelerimizde:

Akşam yer yemini, sabah gever gemini (at)

Beyazdır kar gibi, uçar gider rüzgâr gibi (at)

Dağdan gelir arık arık / Ayağında demir çarık. (at)

Dört ayaklı, demir toynaklı (at)

biçiminde yer alırken kimi türkülerimizde:

Eğin'in altında akan Fırat'tır

Ağamın bindiği demir kırattır

Sılaya gelmesi hayli murattır

Tez gel ağam tez gel olma hıyanet
Gurbet icat eden görmesin cennet
biçiminde, kimi türkülerimizde:

Bir atım var ala paça peh peh peh
Kiziroğlu Mustafa Bey heh heh heh
biçiminde, kimi türkülerimizde de:

Kalktı göç eyledi Avşar illerdir
Ağır ağır giden iller bizim
Arap atlar yakın eder ırağı
Yüce dağdan aşan yollar bizimdir
biçimindeki söylemlerle yiğitliği, kahramanlığı ve en önemli motifleri dile getiren tarzda yer almıştır.

Halk edebiyatında tırnağından kuyruğuna kadar:

Atımın kuyruğu cura saz gibi
Divana oturmuş ergen kız gibi
Alarmış yanağı bahar yaz gibi
Getirin Kır Atım göçem ellere

(Dadaloğlu)

biçiminde şiirin konusu olan at, göçebeliğin de vazgeçilmez bir unsurudur. At o kadar kıymetlidir ki, âşıklar en samimi duygularını şiirle dile getirirken, kahramanlıklarını anlatırken, bir savaş tasviri yaparken sıkça at motifine baş vurma gereğini duymuşlardır. Dadaloğlu, öyle önem verir ki ata:

Mezete gidecek boyn'uzun atlar
At vermemiz iskânlıktan zor oldu

diyecek kadar sevgisini dillendirir.

Ata sporumuz, cirit oyununda birinci unsur olan at; Karacaoğlu'nın bir koşmasında:

Arap ata biner hep yarışırlar
Cirit oynarlar da ok atışırlar
Yine bir gün gelir yan bakışırlar
Alılı turnam harman dalı döndü mü

biçiminde yansır.

At âşığın dilinde:

Boz Burun'dan aşırayım yolunu
Ham gümüştən kestireyim nalını
On dilbere işleteyim çulunu
Baban Dor At Çamlıbel'dir geldiğin
(Köroğlu)

İnişe inince ceyran inişli
Yokuşa gelince keklik sekişli
Karakuş oyunlu bozkurt bakışlı
Kız yeleli alma gözlü kır atım

Dadaloğlu hile yoktur işimde
Yiğit olan yiğit görür düşünde
At dördünde güzel onbeşinde
Severim kır atı bir de güzeli
(Dadaloğlu)

biçiminde önemsenir.

Türk ve İslam dünyasında tanınan meşhur atlar:

Arap at da Burak olur
Koç yiğitte yürek olur
Bun deminde gerek olur
Yiğide hor bakmak olmaz
(Karacaoğlu)

Ali bindi Düldül ata
Can dayanmaz bu firkata
Bozkurt ile kıyamete
Kalan dünya değil misin
(Pir Sultan Abdal)

Cebrail Cennet'te sordu ahvali
Bu bir kadim yoldur öteden beri
Biri Ali'nin Düldül'ü biri Kamber'i
Odur ela gözlü sultanım benim
(Kul Himmet Üstadım)

Ezel Düldül ile çok yaşlar döktüm
Zülcenah at ile boynumu büktüm
Mervan'ın tacını tahtını söktüm
Nice engelleri aştım da geldim
(Âşık Eminî)

Budur Kır Atın durağı
Bilmez yakını ırağı
Ab-ı kevserdir sulağı
İçip çekip gidelim
(Köroğlu)

Neslin Düldül aslın Kır At
Üstünde alınır murat
Dal boynunda çifte kanat
Başındaki tel olaydı
(Köroğlu)

biçiminde tele dökülürken, kimi atlar da:

Erlik meydanında oynanan cirit
Al atın üstünde bir tıfıl yiğit
Allah'ın Fatih'e verdiği ümit
Tekbir seslerinden güman geliyor
(Âşık Kemalî Bülbul)

Arap At hışmından yerler yarılr
Düşmanın kudreti orda kırılır
Yâ Mevlâ der kılıcına sarılır
Lime lime düşmanını paralar
(Âşık Efkârî)

Başı bölük bölük dumanlı dağlar
Kışlakta kalanlar ah çeker ağlar
Eli mızıraklı şol bizim beyler
(Cingözoğlu Şeyh Osman)

Bir zarar erişe Kır Ata
Geçemez taktirden öte
Kuloğlu der Arap Ata
Binen yiğide aşkolsun
(Kuloğlu)

Binelim Arap Atlara
Yaraşır koç yiğitlere
Ağzı açık namertlere
Yiğit sırrın açmak olmaz
(Karacaoğlu)

Gürleyen gök müdür esen yel midir
Arap Atı tavlasında bellidir
Deste kâkül al yanakta gamlıdır
İpek kâkül değil tel dedi bana
(Ruhsatî)

Hep köyleri Arap Atlı
Yaylası yurtları otlu
Gariplere tatlı tatlı
Sözü vardır Şarkışla'nın
(Âşık Feryadî)

İyi tohum düşse kötü toprağa
Dikenleşir çitir olur efendim
Eşek aşım yapsa Arap kısrığa
Melez doğar katır olur efendim
(Halil Karabulut)

Kimseyi beğenmez çıksan katına
Gönül bakmaz tazesine kartına
Beygir denk olur mu Arap Atına
Söyleyin de ona döldüllenmesin
(Seyranî)

Tavlasında Arap atlar beslenir
Konağında baz şahinler seslenir
Duldasında nice yiğit yaslanır
Boz Kır Atlı yüce beyler nicoldu
(Dadaloğlu)

Üzengi vurunca yerinde titrer
Kuyruk kaldırınca sağrı örtülür
Doru at önünde can mı kurtulur
Serim ata kurban canım güzele
(Dadaloğlu)

Dadaloğlu'm der ki kolum yazılı
Atım Gök Kırattır yanı tazılı
Gelir koyunları yanı kuzulu
Karışmış sağmalı yozunan gelir

Ömrüm kaba yelde kar gibi erir
Vücudum toprağa düşünce çürür
Her eşya aslının hükmünü verir
Divan atı olur tay gide gide
(Seyranî)

Gider oldum Avşar ili yoluna
Bakmam gayrı bu diyarın sonuna
Karaları taksam çapar koluna
Yağız atlı nice kullar iniler
(Dadaloğlu)

İli göçmüş ıssız kalmış yurtları
Söyleyim başa gelen dertleri
Kolu tor şahinli yağız atları
İlleri gördüm de bulandım bugün
(Karacaoğlan)

örneklerinde görüldüğü gibi renkleri, ırkları ve bazı özellikleriyle âşıkların dilinde ve telinde haddeden geçmiş, söz hünerleriyle belgelenmiştir.

At kavramı, âşıkların dilinde mecazi anlamda da kullanılmıştır. Bunlar:

Aşk olmazsa aşk atına binilmez
Sevilmeyen lokma candan yenilmez
Uçan her canlıya arı denilmez
Peteğe yığıldığı bal olmayınca
(Ozan Selahattin Dündar)

Yol gösterir hilkatınız
Hazin olur vuslatınız
Yola girmiş aşk atınız
Taydan vefa beklemeyiz
(Eyüp Tekyurt)

Hak nazar eylemiş var sıfatında
Binmişsin gidersin aşkın atında
Hak muhabbet ile müşrik katında
Bize yanmış sönmüş kül Ali derler
(Kul Himmet Üstadım)

Bindirir ölüm atına
Yarın iletirler Hakk'ın katına
Topraklar susamış adam etine
Hep ağzını açmış ey deli gönül
(Ruhsatî)

Dizgin etsem gönül atın
Geçer göğün yedi katın
Yalan dünya maslahatın
Kâh bitmez kâh biter çektim
(Seyranî)

İnanılıp yollarına gidilmez
Muhabbet atının başı yedilmez
Vefasızın gayreti hiç görülmez
Seni bıraktırır nare vefasız
(Zileli Kâmilî)

Kimse yetmez bu feleğin atına
Tutmuş yakamızı çeker çetine
Toprakları susamış adam etine
Hemen ağzın açmış yer birer birer
(Ruhsatî)

Bindirirler cansız ata
İndirirler tuta tuta
Var dünyadan yol ahrete
Gelgin gider salın bir gün
(Karacaoğlan)

biçiminde Âşığın estetik duygusuna, sanat anlayışına, ustalığına bağlı olarak içtenlik ve coşkuyla söylediği atla ilgili kavramlardır.

At kavramı âşıkların dilinde ve telinde
Acı ettim tatlanırım
Yaya ettim atlanırım
Hasretine katlanırım
Vefasız yar gelme gelme
(Âşık Feymanî)

Arık ata binem yola mı gidem
Ulaşmazsa menzile ya ben nidem
Arabı hamama sokup yumadan
Yumadan yumamak pek âlâ imiş
(Zileli Âşık İsmail)

Arpa mısır çavdar buğdayı olur
Yarış atlarının kır tayı olur
Sütünde yağında bol payı olur
İnsanı, halinden razı Kavak'ın
(Âşık Kemalî Bülbül)

Atım kuyruğunu sallar estirir
Rüzgârı düşmana nefes kestirir
Elin hor bakışı beni küstürür
Gerçek kalır güzel gider mal gider

(Âşık Nevcivan Bacı)

biçiminde sosyal yaşamdaki bütün yönleriyle nakış nakış işlenmiştir.

Toplumdaki değişim süreci içinde halk anlatımlarında yer alan Düldül'ün kimi yazarlarca Red Kid gibi bize özgü olmayan değerlerle yer değiştirmesi; al, doru, kır, yağız, kula donlu atlarımızın hipodrumlarda kimilerince kırmızı, beyaz, kızıl, kahverengi, kara, ya da açık kırmızı vb. biçimde adlandırılmasının at kültürümüzü yozlaştırdığını üzüntüyle görüp, kültürümüzün bütünü içinde özüne uygun biçimde sahip çıkılmalıdır.

KAYNAKÇA

İbrahim Aslanoğlu, Kul Himmet Üstadım, Sivas, 1976.

Hayri Başbuğ, Aşiretlerimizde At Kültürü, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı,

Selahattin Batu, Türk Atları ve At Yetiştirme Bilbisi, Ank. 1951, s.13

Evliya Çelebi, Seyahatname, C.VIII, s. 29

Doç. Dr. Hamide Demirel, Türk Destanlarında Güzellik-Destan-Masal ve Din Unsurları ile Yabancı Destanlarda Türk Kahramanlar, İst. 2010, s. 91

Âşık Yoksul Derviş, Yüzbin Oldu Yarelerim, Ankara, 1989.

Ozan Selahattin Dünder, Bağdaş, Ankara, 1991.

Şükrü Elçin, Atların Doğuşuyla İlgili Efsaneler, TFA, C.7, s.2949

Orhan Şaik Gökyay, "At Üzerine" I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, İst. 1974, s.74

Âşık Eminî, Gönül Deryası, Ankara, 1990.

Eflatun Cem Güney, Âşık Ruhsatî, Hayatı ve Şiirleri, İstanbul, 1975

Eflatun Cem Güney, Zileli Âşık Kâmilî, İstanbul, 1954.

İbrahim Kafesoğlu, Türk Milli Kültürü, s. 207

Emir Kalkan, XX. Yüzyıl Türk Halk Şairleri Antolojisi, Ankara, 1991.

Âşık Halil Karabulut, Damlada Derya Gizlidir, Ankara, 1988

M. Necati Karaer, Karacaoğlu, Hayatı, Sanatı, Şiirler

Hasan Ali Kasır, Seyranî, Hayatı, Sanatı, Şiirleri, İstanbul, 1984

Tahir Kutsi, Dadaloğlu, İstanbul, 1987

Sabahattin Küçük, Nefî'de At Sevgisi, Erdem, Mayıs 1989, S.14, s. 504

Prof. Dr. Abdülkadir İnan, Şamanizm, s.177

Cahit Öztelli, Koroğlu, Dadaloğlu, Kuloğlu, İstanbul, 1984.

Kutlu Özen, Âşık Feryadî, Sivas, 1983.

Ozan Rehberî, Duygunun İncileri, Ankara, 1990.

Âşık Kul Semaî, Geldim Erenler, İstanbul, 1973

Muzaffer Uyguner, Pir Sultan Abdal, Yaşamı, Sanatı, Şiirlerinden Seçmeler, Ankara, 1989

Mehmet Yardımcı, Yüzyıllar Boyu Zileli Halk Ozanları, Ankara, 1983.

AHMED NAHÇIVANÎ'YE AİT TOKAT-NİKSAR İLE TOKAT-ERBAA'DAKİ VAKFİYE VE ZAVİYELERİ

AHÎ AHMED NAKHICHEVANÎ'S FOUNDATION AND ZAWİYAH (A SMALL ISLAMIC MONASTERY) IN TOKAT-NİKSAR AND TOKAT-ERBAA

ХРАМЫ В ТОКАТ-НИКСАРЕ И В ТОКАТ-ЭРБАА, ПРИНАДЛЕЖАВЩИЕ АХИ АХМЕДУ НАХЧЫВАНИ

Hayrettin İVGİN*

ÖZ

Selçuklu Devleti ve Anadolu Beylikleri döneminde yaşamış olan Tokat'ın Niksar ve Erbaa yörelerindeki Ahî Birliklerinin önemli bir lideri olan Ahî Ahmed Nahçıvanî'nin asıl adı "*Şemseddin Ahî Ahmed bin Doğanşah el ma'ruf bi'l-Nahçıvanî*"dir.

Nahçıvanlı olduğu bilinen doğum tarihi ~~bilinmeyen~~ bu önemli Ahî liderinin 704 H. yılı Zilhicce ayında (1305 M. yılı Nisan ayında) öldüğü bilinmektedir.

Ahî Ahmed Nahçıvanî'nin 690 H. yılı Evâsıt-ı Şevvâl ayında (1291 M. yılı 6-16 Ekim tarihinde) tanzim ve tescil edilen bir Vakıfnâmesi bulunmaktadır.

Bu vakfiyeye göre; Ahî Ahmed Nahçıvanî, Tokat'ın Niksar kazasına bağlı Fidi (şimdi Erbaa'ya bağlı olup yeni adı Akça köydür.) köyünün tamamı, ekleri, tüm hududları bu köye bağlı yerler vakfedilmiştir.

Ahî Ahmed Nahçıvanî'nin biri Niksar'da, diğeri Erbaa'nın Akça köyünde iki zaviyesinin bulunduğu ve vakfiyenin tüm gelirlerini bu iki zaviyeye vakfettiğini biliyoruz.

Bu tebliğde, Ahî Ahmed Nahçıvanî'nin vakfiyenâmesinden ve kurduğu iki zaviyesinden söz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahî Ahmed Nahçıvanî, Tokat-Niksar, Tokat-Erbaa, Vakfiye, Zaviye.

ABSTRACT

Ahi Ahmed Nakhichevan's real name, who was an important leader of the Ahi Unions in the Niksar and Erbaa regions of Tokat, who lived during the Seljuk State and Anatolian Principalities, was "*Şemseddin Ahî Ahmed bin Doğanşah el ma'ruf bi'l-Nahçıvanî*"

* (Prof. Dr.) Araştırmacı-Yazar-Halk Bilimci. Dünya Söz Akademisi Başkanı. Ankara/TÜRKİYE

(hayrettinivgin@gmail.com)

This important Ahi leader known to be from Nakhchivan, whose date of birth is unknown, dead in 704 of the Hijra in Zilhicce (1305 April of the Gregorian Calendar).

Ahî Ahmed Nakhichevanî has a foundation which was issued and registered in the month of 690 Hijra Evâsıt-ı Şevvâl (1291 Gregorian, between 6-16 October).

According to this foundation of Ahî Ahmed Nahçıvanî, entire Fidi village of Tokat's Niksar district, all the boundaries of the village and the places attached to this village was dedicated.

We know that Ahî Ahmed Nahçıvanî had two lodges in Niksar and the other in the village of Akba in Erbaa and dedicated all the revenues of the foundation to these two lodges.

In this paper, will be told about Ahi Ahmed Nakhchivani's foundation and his two lodges.

Key Words: Ahi Ahmed Nakhchivani, Tokat-Niksar, Tokat-Erbaa, Foundation, Zawiyah.

Giriş

Türklerin İslamiyeti benimsemesinden sonraki dönemlerde, özellikle Selçuklulardan itibaren zaman ve mekân dinamiklerinin şartlarına uygun olarak vakıf kurumunu geliştirdiği tarihi bir gerçektir. Özellikle, Osmanlı Devletinin kuruluşundan bu yana vakıfları Türk kültürünün en temel kurumlarından biri haline getirdiği açıkça ortadadır. Diyebiliriz ki vakıf kurumları coğrafyayı vatanlaştıran, potansiyeli yani zenginliği sosyal hizmete dönüştüren, kurumsallaşarak ülkenin ekonomik, kültürel düzeyini yükselten, insanları sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya kavuşturan bir uygarlık unsurudur.

Kısaca vakıflar, kurduğu ve geliştirdiği sosyal yardım kuruluşlarıyla halkın sosyal yaşantısına düzen vermekle yetinmemiş, toplum ile devlet bütünlüğünü sağlayan rol oynamıştır. (Öztürk 1991,45)

Vakıf Nedir? Amaçları Nelerdir?

“Vakf” kelimesi Arapça’da “durdurmak”, “alıkoymak” anlamındadır. Bilim terimi (istilah) olarak 13. yüzyıl ortalarından 19. yüzyılın sonlarına kadar, yaklaşık 550 yıllık zaman dilimi içinde Osmanlıların ve İslâm ülkelerinin sosyal ve ekonomik hayatında önemli bir rolü olan dinî-sosyal bir kurumun adıdır.

Vakıf kelimesi, vakıf sözleşmesinin konusunu oluşturan taşınır ya da taşınmaz malları ifade etmek için kullanılmaktadır.

Vakıflar ikiye ayrılır: 1) Doğrudan kendisinden yararlanan vakıflar: İbadet-haneler, medreseler, okullar, imarethâneler, köprüler, hastaneler, çeşmeler, mezarlıklar. 2) Bunların sürekli ve düzenli işlemlerini temin eden akar vakıfları: Bina, arazi, tarla, köy, nakit para, gelir getiren işletmeler ve kaynaklar.

Buna göre, birinci kısım vakıflar amacı gerçekleştirir. İkinci kısım vakıflar da amacı gerçekleştiren araçları oluşturur. (Öztürk 1991,46)

Bu araştırmamızda, Şemseddin Ahi Ahmed Nahçıvanî'nin 06-16 Ekim 1291 yılında düzenlenen vakfiyesinden ve iki zaviyesinden söz edilecektir. Ahi Ahmed Nahçıvanî'nin bugün Tokat'ın ilçesi Erbaa'ya bağlı Akça (Fidi) köyünde vakfettiği, hisselerini bölüştürdüğü akarın ayrıntılarına geçmeden önce Akça (Fidi) köyünü anlatmak istiyoruz.

Akça (Fidi) Köyü

Bu köy bugün Tokat ilinin Erbaa ilçesine bağlıdır. Erbaa'ya 18 km. uzaklıkta, Erbaa-Amasya yolu üzerindedir. Köyün eski adı Fidi'dir. 1967 yılında Akça olarak değiştirilmiştir. 1955 yılına kadar Bidevi nahiyesine bağlı olarak idare edilmiştir. Bidevi'nin şimdiki adı Uluköy'dür. Akça köyü yani eski Fidi köyü bugün belediyesi bulunan bir kasabadır. Akça (Fidi) köyü, daha önce Niksar'a bağlı iken bugün Erbaa'ya bağlı bir yerleşim yeridir. Nüfusu yaklaşık 2000 civarındadır. **(Kucur 1993,60-61)**

Köyün Selçuklu döneminde kurulduğu, hatta köyün kurucusunun Ahi Ahmed Nahçıvanî olduğu kabul edilmektedir. Fidi (Akça) köyünde yapılan yüzey araştırmalarında buranın Roma ve Bizans dönemlerinde de yerleşim yeri olduğu tespit edilmiştir. Kuzeydoğuda bulunan Elense tepesinde, kuzeyindeki Çevlik mevkii, güneyindeki Biçik, Deveboynu, Alatepe mevkilerinde Roma ve Bizans'a ait eserler çıkmaktadır. Köyde Selçuklu döneminde 11. yüzyılda (1082 yılında) inşa edildiği kabul edilen mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğüne ait, ahşap ve kesme taştan, çivi kullanılmadan çantı yöntemiyle yapılan bir cami bulunmaktadır. Silahtar Ömer Paşa Camisi olarak adlandırılan ve bu camiye adını veren kişi tarafından 1688 yılında tamir edilmiştir. En son 2009 yılında aslına uygun olarak Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından aslına uygun restore görmüştür. (<https://www.erbaliz.com>)

Akça (Fidi) Köyü İle İlgili Bir Anlatı

Zaman içinde Akça (Fidi) köyünün arazisi hududları içinde Kavacık ve İzan adlı köyler kurulmuştur. Bu iki köy arasında arazi üzerinde sınır anlaşmazlığı çıkmış. Anlaşmazlığı çözmek üzere köye bir kadı (hakim) getirilmiş. Bu olayın olduğu tarihi ve zamanı bilen bulunmuyor. Ancak olayın 19. yüzyıl içinde olabileceği ileri sürülmektedir.

İki köyün ortasında, muvazalı arazinin üstünde kadı, mahkemeyi kurmuş. Arazi üzerinde araştırmalarına o devam ederken tarafların şahitlerinin dinlenilmesine geçilmiş.

Daha önceden Kavacık köylüleri kendilerinin dört adet şahitlerini hazırlamışlar. Bu şahitlik yapacak kişiler urbarlarının (elbiselerinin) altına kalp ve göğüslerine yakın yerlere, birer tane bir tarafa ham meyva, diğer tarafa da olgun meyva yerleştirmişler. Bir bez parçasına da yerdeki canlı karıncaları sarmışlar. Bunları da kavuklarının arasına yerleştirdikten sonra, başlarına geçirmişler. Ayakkabılarının içine de biraz Kavacık köyü toprağı doldurmuşlar. Kendilerini şahitliğe böyle hazırlamışlar.

Kadı kurduğu mahkemede şahitleri çağırmış, Kavacıklı şahitlere; “Bu topraklar kime aittir? Yemin eder misiniz?” diye sormuş. Şahitler teker teker şunları söylemiş ve yapmışlar. Elleriyle göğsünün bir tarafındaki ham meyveyı, diğer taraftaki olgun meyveyı işaret ederek “Kadı Efendi! İşte olmuşu, işte olacağı budur.” Başlarını işaret ederek, “Vebalı varsa, başımızdaki candır. Kadı Efendi! Bastığımız topraklar vallahi de billahi de Kavacık köyü toprağıdır.” demişler.

Kadı da bu yeminler üzerine, muvazalı olan toprakların (arazinin) Kavacık köyüne ait olduğuna hükmederek karar vermiş. Tabiki İzan köylüleri itiraz etmişler ama bir kere karar verildi. Ancak iki köy halkı arasında büyük bir kavga çıkmış. Bu kavgada bir çok köylü öldürölmüş. Ama bu arada Kadı da öldürölmüş.

Akça (Fidi) köyünün güneyinde Karaağaç köyünün alt tarafında bulunan Kavacık mevkii adı verilen yere Kadı gömölmüş. Burası şu an bile Kadı Mezarlığı olarak bilinmektedir.

(<https://fr-fr.facebook.com>)

Ahi Ahmed Nahçıvanî Kimdir?

Ahi Ahmed’in kesin olarak nerede ve ne zaman doğduğunu bilemiyoruz. Niksar’da Karanlık Tekke denilen bir eser vardır. Bu eser bir türbe ile bir mescid-den oluşmaktadır. Bunların yanında bir kemer üstü taşında iki satırlık bir kitabe bulunmuştur. Kitabenin ilk satırı silinmiştir. İkinci satırında “*Ahmet Nahçıvanî 704 yılı zilhicce ayında öldü*” yazılıdır. Bu tarih Nisan 1305 ayını göstermektedir. (**Oral 1954, s. 60-61**)

Ahi Ahmed’in esas adı “*Şemseddin Ahi Ahmed Doğanşah el-ma’rûf bil’l-Nahçıvanî*” şeklindedir. Buna göre, Ahi Ahmed’in Nahçıvan kökenli zengin, güçlü; hatta babası Doğanbey’in bölgede lider bir kimliğe sahip, tanınmış biri olduğu sonucunu çıkarabiliriz. (**Fatsa 2017, 34**)

Ancak babası Doğanşah’ın kim olduğu da belirli değildir. Erbaa ve Niksar yörelerinde yaşamış birkaç tane Doğanşah bulunuyor. H. 720-747 (M. 1321-1348) yıllarında Niksar’da beylik yapan Siracüddin Doğanşah Bey vardır. Bu, H. 747 (M. 1348) yılında Niksar’da vefat etmiştir. Bir de Turhal Beyi Şerefüddin Doğanşah vardır ki ümeradan bir kişidir.

Acaba Ahi Ahmed, bu iki Doğanşah Beyden hangisinin oğludur? Bunu bilemiyoruz. Hatta bu iki Doğanşah Bey de Ahi Ahmed’in babası olmayabilir. (**Oral 1954, 64**)

Ahi Ahmed H. 704 (M. 1305) yılında öldüğünde kaç yaşındaydı, bunu da bilemiyoruz. Ama 70 yaş civarında vefat ettiğini düşünürsek 1235’li yıllarda doğduğuna hükmedebiliriz.

Şurası bir gerçek ki Ahi Ahmed, bir Ahi dervişidir ve Nahçıvan kökenli bir Türktür.

Ahi Ahmed Nahçıvanî Vakfiyesi

Doğanşah oğlu Şemseddin Ahi Ahmed Nahçıvanî’nin Fidi (Akça) köyünün neredeyse tamamını vakfettiği vakfiye senedi, şu anda Ankara Etnografya Müzesi-nin 11842/245 numarasında kayıtlıdır. Vakfiye senedi 94x19 cm. ebadında-

dır.Selçuklu nesih yazısı ve siyah mürekkeple kaleme alınmıştır. Yukarıdan aşağıya doğru imza atanların adları hariç 46 satırdır. **(Oral 1954, 57)**

Bu vakfiye, 1932 yılında Tokat'ın Erbaa ilçesi Fidi köyünde mütevellî olduklarını söyleyen o yıllarda emekli öğretmen Naim Erbağ, köy imamı Azimet Yılmaz, köy imamı Ali Ardıç, köy muhtarı Hakkı Demir'den teslim alınmıştır. **(Oral 1954, 61)**

Bu vakfiyeden anlaşıldığına göre Ahi Ahmed Nahçıvanî, Fidi köyünün arazisinin gelirlerinin üçte biri Fidi köyündeki zaviyeye, üçte biri Niksar'da bulunan zaviyeye, üçte biri de mütevellîye verilmesi kararlaştırılmıştır. **(Fatsa 2017, 34)**

Sözün burasında şunu söylemek gerekirse zâviye; zâhidlerin (kendini dine ve ibadete adayan kimseler) ibadetle meşgul olmak üzere bir kenara çekildiği mekân, küçük tekke'dir.

Vakfiyede şartlar tek tek sıralanmıştır. Ayrıca vakfedenin 9 şahidinin adı ve imzaları mevcuttur. Vakfiyenin bir önemli tarafı da kaza, köy adları ve mevzilerin adları da yer almaktadır.

Vakfiyeyi okuyan, tercümesini yapan 1954 yılında AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlayan M. Zeki Oral'a göre vakfiyenin başlangıç bölümü şöyledir.

“Ariflerin sultanı, muhakkıkların sığınağı, iyilikler ve iyi huylar, mürüvvet ve fütüvvet sahibi, hayırlı işler yapan ve Nahçıvani diye anılan Doğanşah oğlu Şemsüd-din Ahi Ahmet -Allah ikbalini ve celalini sürekli kılsın- Hakkın rızasına uyup sevabını isteyerek ve korkunç azabından ve itabından korkarak ve muhkem olan Kuran-ı Kerimin emirlerine gönül bağlayarak gelecek kaza ve belaya karşı zayıf olduğu ve hakkın ecir vaitlerine güvendiği için helal olan mal ve mülkünü sadaka ve hapsetti.

*Bu kitap yani vakfiye o vakıflar hakkındadır. Adı yüce olan Ulu Tanrı ,buyurdu ki “erkekten ve kadından sadaka ve Allah için karzı hasen olarak ödünç para verenlere Allah, onu kat kat eder ve ayrıca onlara güzel mükâfât vardır” Selâm ve dua üzerine olsun, Allah'ın resulü şöyle buyurmuştur. İnsan ölünce işleri durur, amel defteri kapanır. Fakat şu üç işin sevabı kesilmez. Bunlar sadaka-i cariye yani vakıflar, istifade edilen ilimler yani yazılan veya vakfedilen kitaplar ile kendisini hayırla anmaya vesile olan salih evlattır.”** **(Oral 1954, 60)**

* **Kelime Karşılıkları:** **muhakkık:** hakikati araştıran, gerçeği soruşturan; **mürüvvet:** mertlik, yiğitlik; **fütüvvet:** yiğitlik, gençlik, delikanlılık, kerem, cömertlik, ihsan sahibi olma; **celâl:** yiğitlik, ululuk, büyüklük, görkemlilik; **ikbâl:** baht açıklığı; **itâb:** azarlama, paylama; **muhkem:** sağlam, kavi; **va'id:** caydırma, yıldırma, kötülükten uzaklaştırma; **karz-ı hâsen:** faiz borç; **sadaka-i câriye:** geçerli olan sadaka; **sâlih:** yararlı, iyi.

**Vakfiyede belirtilen yer, mevkii ve köy adları şunlardır:

Pusari: Aslı Pisari veya Bisarî'dir. Bugünkü Değirmenli köyüdür. Fidi (Akça) köyünün sınırı buradan başlıyor.

Küçük Haçpazarı: Vakfiyede Haç Pazar-ı Sagir olarak geçiyor. Fidi'nin 2 km. kuzeyindedir. Aslı, Küçük Hacı Pazarı'dır.

Büyük Haçpazarı: Vakfiyede Haç Pazar-ı Kebir olarak geçiyor. Fidi'nin 5 km. kuzeyine düşer. Aslı, Büyük Hacı Pazarı'dır.

Vakfiyenin devamı ve ikinci bölümü şöyledir:

*“Bu itibarla adı geçen zât, iyi niyet ve hayra rağbet ederek Niksar şehrine bağlı Fidi köyünün tamamını vakfetti. Köyün sınırları Pusari köyünden başlar. Küçük Haçpazarı, Büyük Haçpazarı, Çatkara, Kuşaklıtaş, Karacakaya, Meydan kuyusu, Dikmetaş, Dusari Kalesi ve Fenariye’de son bulur. **köyün sınırları, tüm hakları azdan çoktan nesi varsa vakfedilmiştir. Vakfedilen Fidi köyünün hâsılatı üçe ayrılmıştır. Üçte biri Fidi köyündeki zaviyeye, üçte biri Niksar’da bulunan zaviyeye ve üçte biri de mütevelliyeye verilecektir. Hayatta kaldığı müddetçe kendisi, öldükten sonra da nesilleri bu görevi sürdürecektir. Evladından kimse kalmaz ise tevliyet*** Niksar kadısına verilecektir.”*

Vakfiyenin son ve üçüncü bölümü aşağıdadır. Bu bölüm vakfiyenin esas amaçlarını, nasıl yönetileceğini anlatır. Vakfiyenin H.690 yılının Şevval ayının ortasında yazıldığı (yani bugünkü takvime göre 19 Aralık 1291 M. tarihe tekabül etmektedir) ifade edilmektedir. (Ahilik 2014, 26)

“Köy bu esaslar dahilinde doğru, din esaslarına uygun, açık, devamlı, ebedi olarak vakfedilmiştir. Hiç bir sebep ve bahane ile satılamaz. Bağışlanamaz. Rehin edilemez. Üç seneden fazla icara verilemez. Mülk olamaz. Değiştirilemez. Telef edilemez. Dünya, varislerin hayırlısı olan Allaha kalıncaya kadar kimseye miras kalamaz.

Mütevellî, fakih, vali, hakim, kadı ve sultandan Allaha ve Ahret gününe iman eden bir kimse bu hükmü bozamaz. Her kim bu vakfiyenin iptaline ve değiştirilmesine çalışır ve yanlış fikir, kötü tevil ve sahtekarlıkla tahviline veya ortadan kaldırılmasına kasteder, geleneği bozarsa az ve çok ne varsa zalimlerin de geldiği günde "mal ve evladın faydası olmayan, ancak kalbi selim ile gelenin istifade ettiği günde" Allah ona fena niyet ve hareketinin cezasını verir. Allah onu rezil etmeye

Çatkara: Erbaa’ya bağlı bir köydür. Fidi’ye 5 km. uzaklıktadır. Şimdiki adı Çalkara köyüdür.

Kuşaklıtaş: Fidi’nin doğusundadır ve 4 km. uzaklıktadır. Bir mevki adıdır ve bugün Aktaş derler.

Karacakaya: Değirmenli köyünün başında bir mevkii adıdır. Fidi’nin 6 km. güneyindedir.

Meydan Kuyusu: Asıl adı Bi’r-i Meydan’dır. Fidi’nin 6 km. güney-batısına düşer. Bugün Soğuk Pınarbaşı derler.

Dikmetaş: Fidi’nin güney-doğusunda 6 km. uzaklıktadır. Fidi-Karaağaç-Dosarı arasında ve Gölpara denilen mevkiiin Karaağaç köyü tarafına bakan sırt üzerine dikili sınır taşıdır.

Dusarı Kalesi: Dosarı veya Tosarı diye de adlandırılır. Fidi (Akça) köyünün Koca Pelit denilen mevkii ile etrafındaki arazileri kapsar. İçinde harabeler vardır. Fidi’nin 4 km. güneyindedir.

Fenariye: Bir mevkii adıdır. Fidi’nin 4 km. doğusundadır. Eskiden kalma bir kale olduğu bellidir. Bir ören yeri olup Roma dönemine kadar tarihi geçmişti vardır.

***** Tevliyet:** Vakıf işine bakma görevi, mütevellilik.

kafidir. "Vasiyeti işittikten sonra tebdil eden günahkâr olur. Bunun günahı tebdil edenedir. Allah işitici ve bilicidir. Allah'ın ve meleklerin, bütün insanların laneti onu bozanların üzerine olsun.

Müslüman hakimlerinden hükmü geçen bir zat vakfiyenin sıhhatine şer'i esaslara göre hükmetti. Ve o mecliste bulunan sözüne inanılır kimseler de hükme şahadet ettiler." Bu vakfiye 690 yılı şevval ayının ortasında yazıldı."*(Oral 1954, 60-61)

Vakfiyenin sonunda, vakfiyenin doğruluğuna şahitlik eden 10 kişinin adı yazılı ve imzaları bulunuyor. Ayrıca vakfedenin de adı ve imzası yer alıyor.

Vakfeden "Şemseddin Ahi Ahmed bin Doğanşah el-ma'ruf bu'l-Nahçıvanî"dir.

Şahitler ise sırasıyla şunlardır: 1. Ali Oğlu Ahmed, 2. İmam Oğlu Hüseyin, 3. Muhtesip (Yerel yönetim görevlisi, kollukçu, güvenlik görevlisi) Ahmet Oğlu Mehmed, 4. Hafız Mahmut Oğlu Murad, 5. Yusuf Oğlu Ahmed, 6. Ahmet oğlu İsaoglu Mehmed, 7. Kazvinli Ömer oğlu Ebul-Fazl, 8. İsmail Oğlu Ali, 9. Hüseyin oğlu Yusuf, 10. Sivashlı Ali Oğlu Şeyh Hasan. (Fatsa 2017, 35)

Ahi Ahmed Nahçıvanî Niksar Zaviyesi

Vakfiyenin ikinci bölümünde Fidi köyünün hasılatının üçe ayrılacağı, birinin Fidi köyündeki zaviyeye, üçte birinin Niksar'da bulunan zaviyeye diğer üçte birinin de mütevellîye verileceği yazılıdır. Bu zaviye Niksar'da nerededir? Niksar'ın Tekke Bağı denilen yerde Karanlık Tekke denilen bir eser vardır. Bu tekke, bir türbe ile bir mescidden ibarettir. Türbe bir tonozla kapatılmış sadece bir odadan ibarettir. Bugün sadece temeli kalmıştır. Üstü ve duvarları yıkılmıştır.(Akar-Güneş 2002, 106-108)

Bu yıkıntılar arasında Ahi Ahmed Nahçıvanî'nin mezarının kitabesi bulunmuştur. Kitabeye iki satırdır. Birinci satırı okunamaz durumdadır. İkinci satır, "Ahmed Nahçıvanî 704 senesi Zilhicce (Nisan 1305) ayında vefat etti. Allah rahmet eylesin" anlamındadır. Bu kitabe Ahi Ahmed Nahçıvanî'nin ölüm tarihini göstermesi açısından önemlidir. (Oral 1954, 62-63)

Nahçıvanî Vakfı'nın Sonraki Yıllarda Gelir Durumu (1530 Yılı)

	Köy/Mezraa	Hane	Mücerred	Nefer	Hasıl (Akça)	Zaviyesi Hissesi
	Fidi Köyü	71	27	98	6.523	4.403
	Pusari Köyü	15	5	20	2.971	1.333
	Hacıbazarı Büyük	52	5	57	8.490	4.590
	Hacıpazarı Küçük	-	-	-	2.060	800
	Fidi Zaviyesi (Toplam)	138	37	175	20.044	11.126

* **Kelime Karşılıkları:** **rehin:** tutu, ipotek; **telef:** yok etme, bozma, harap etmek, ortadan kaldırma; **kötü tevil:** bir sözü kötü anlamlara çekme ve tefsir etme; **tahvil:** değiştirme, çevirme; **kalb-i selim:** gönül huzuru.

	Karaağaç Köyü	29	4	33	2.909	615
	Sarmugat Köyü	4	2	6	556	390
	Niksar Zaviyesi (Toplam)	33	6	39	3.465	1.005
	Genel Toplam	171	43	214	23.509	12.131

(Fatsa 2017, 37)

Sonuç

1713 tarihli bir belgede Seyyid Ahmet ile Şeyh Mehmet adlı kişilerin zaviyedâr olduğu Fidi köyünde oturdukları, 1740 yılında Niksar'daki zaviye şeyhliğine ise Şeyh Osman adlı bir kişinin baktığını, 1770 yılındaki bir kayıta ise Seyyid Ali ve Seyyid Osman adlı şahısların Fidi köyündeki vakıf yerlerinin mütevellisi olduğu anlaşılmaktadır.(Oral 1954, s. 63-64)

19. yüzyılın başlarındaki kayıtlarda Taşabât (Taşova) nahiyesine bağlı Kuşköy'de Ahi Nahçıvanî vakfının tevliyet (vakıf işlerine bakma görevi) ve meşihat (şeyhlik) yönüne mutasarrıf olan (yöneten) Seyyid Osman ile Seyyid Hasan'ın öldüğü ve bu göreve Osman Oğlu Seyyid Mehmet'in getirildiği anlaşılmaktadır. (Akar-Güneş 2002, 185)

1832 yılında çevrede bir deprem oluyor, binalar yıkılıyor. Bu sebeble Mehmet Beyin oğullarından İbrahim, Fethullah ve Feyzullah'ın yeniden berat (izin) talebinde bulunduğunu öğreniyoruz. (Oral 1954,63-64)

Sistemin ne kadar güçlü bir şekilde devam ettiğini göstermesi açısından bu bilgiler önemlidir.

Ahi Ahmed Nahçıvanî vakfiyesinin 728 yıldır amaçlarına uygun olarak devam ettirildiği ortadadır.

KAYNAKLAR

1. ORAL, M. Zeki (1954), "Selçuklu Devri Vesikaları: Ahi Ahmet Nahçıvanî Vakfiyesi", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III-VI, Ankara, s. 57-65.

2. FATSA, Mehmet (2017), *Karadenizde Zaviyeler (15-17. Yüzyıl)/Çoruh-Kelkit Vadisinin Kuzeyi*, Arı Sanat Yayınları: 266 Araştırma-İnceleme 68, İstanbul (Ekim), s. 24-39 ve 457.

3. KUCUR, Sadi S. (1993), *Sivas Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları-Vakfiyelere Göre-*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı (Tez Danışmanı:Prof. Dr. Coşkun Alptekin), T.C. Yükseköğretim Doküman-tasyon Merkezi No: 26203, s. 59-61.

4. *Ahilik Ansiklopedisi* (2014), (Editörler: Prof. Dr. Yusuf Küçükdağ-Yrd.Doç. Dr. Yaşar Erdemir-Bekir Şahin), Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayını, Atalay Matbaası, Ankara, s. 26.

5. ÖZTÜRK, Dr. Nazif (1991), “Vakıflar Arşiv Kayıtlarına Göre Niksar Vakıfları”, *Vakıflar Dergisi*, Sayı: XXII, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara, s. 45-68.
6. AKAR, Hasan-GÜNEŞ, M. Necati (2002), *Niksar’da Vakıflar ve Tarihi Eserler*, Niksar Kaymakamlığı-Niksar Belediyesi Yayınları, Tokat.
7. <https://www.erbaaliyiz.com>
8. <https://fr.-fr.facebook.com>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- 1- هذا الكتاب ذكر الوقف وحبس وتصدق به ملك المال الحلال (٤)
- 2- سلطان العارفين ملاذ المحققين جامع المحاسن
- 3- والمحمد بن أبي الخيرات صاحب الفتوة والمروءة شمس الدين.
- 4- اخي احمد بن طغتشاه المعروف بالنحجوان ادام الله اقباله
- 5- وايد جلاله اتباعاء لمرضات الله تعالى وطلباً لثوابه
- 6- وهرباً من اليم عذابه وويل عقابه وتمسكاً بما نص في
- 7- محكم كتابه ومنهوم خطابه من له ضعيف للتواب في الماب
- 8- ووعد الاجر الكريم اذ قال عز اسمه [ان المصدقين
- 9- والمصدقات واقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعف
- 10- لهم ولهم اجر كريم (*)] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
- 11- اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا عن ثلث صدقة جارية
- 12- وعلم ينفذ به وولد صالح يدعوا له بالخير فوقف عن نيته خالصة
- 13- ورغبته المبرات صادقه وتصدق بجميع القرية
- 14- المدعوتة فيدى من اعمال مديته نكيسار حيت عن البوار
- 15- والانكسار خلدودها ينتهى الى فناريه دوسارى
- 16- والى دكه طاش والى بئر ميدان والى قرجه قيا والى
- 17- قوشاقل طاش والى جات قرا والى حاجپازار كبير
- 18- والى حاجپازار صغير والى قريه پيسارى بعامه حدودها
- 19- وحقوقها ونوابعها ولواحقها داخلًا وخارجًا من القليل

Ahi Ahmed Nahçıvanî Vakfıyesi

(Başlangıcı)

- 20- والكثير نصفها على المصالح الزاوية المنسوبة اليه المبنية
- 21- في قريه فيدى الموقوفة المذكوره ونصفها على الزاويه
- 22- المنسوبة اليه المبنية في محفوظه نكيسار وجعل على
- 23- الموقوفة المذكوره اثلاثاً ثلاثاً للزاوية المبنية في قريه فيدى
- 24- وثلاثاً للزاوية المبنية في محفوظه نكيسار وثلاثاً للمتولى
- 25- وجعل التولية لنفسه مادام في قيد الحياة ثم لاولاده
- 26- واولاد اولاده بطناً بعد بطن ونسلاً بعد نسل
- 27- فاذا انقرضوا العياذ بالله يكون التولية لم يكون حاكماً
- 28- في مدينه نكيسار وقفاً صحيحاً شرعياً حبساً صريحاً
- 29- مرعياً مؤبداً مخلداً بحيث لايباع ولا يوهب ولا يرهن
- 30- ولا يوجر اكثر من ثلث سنين ولا يستبدل ولا يتلف
- 31- ولا يملك بوجه من الوجوه ومسبباً من الاسباب ولا يورث
- 32- الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين
- 33- لا يحل لاحد يثمن بالله واليوم الآخر من سلطان
- 34- وقاضى وحاكم ووالى او فقيه او متولى ان سعى
- 35- في ابطال هذه الوقفيه وتبديلها ويقصد في نسخها
- 36- وتحويلها بتأويل فاسد وابطال مزخرفه ومموه
- 37- فمن يفعل ذلك او صمم العرف عليه فالله حسبه ونجازه
- 38- وعلى سوء صنعه محاربه «يوم لا ينفع مال ولا بنون
- 39- الا من اتى الله بقلب سليم(*)» ويوم يوجد الظالم
- 40- بالقليل والكثير فمن بدله بعدما سمعه فانما اثمه
- 41- على الذين يدلونه ان الله سميع عليم(**) وعليه لعنة الله
- 42- وملائكة والناس اجمعين وقد حكم وقضى

Ahi Ahmed Nahçıvanî Vakfiyesi

(Devamı)

- 43- بصحة الوقفية حاكم وحكام المسلمين نافذ الحكم
 44- منوال شرعى واشهد على حكمه من حضر مجلس حكمه
 45- من العدول والثقات وجرى ذلك فى اواسط شوال
 46- سنة تسعين وستمائة

يشهد به محمد بن احمد المختب	شهد على ثبوته حسين بن همام وكتب بخطه	يشهد ثبوتاً احمد بن على وحرر الخطى
شهد على ثبوته محمد بن عيسى بن احمد	شهد على ثبوته احمد بن يوسف	شهد بما فيه محمد بن محمود الحافظ
يشهد بما فيه يوسف بن حسين كتبه بخطه	يشهد على بن اسمعيل	شهد بما فيه بمضمونه ابوالفضل بن عمر القزوينى
		شهد بذلك شيخ حسن بن على السيواس

Ahi Ahmed Nahçıvani Vakfiyesi

(Sonu)

-
- — 1
- 2 — احمد النجواني رحمه الله تعالى توفي في ذي الحجه لسنه اربعة و سبعماية

Niksarda bulunan Ahmet Nahcivanî kitabesi.



Fotoğraf-1: Ahi Nahcivani Tekkesi/Karanlık Tekke (Niksar-Tokat)

11.-12.SINIF TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERS KİTAPLARINDA DEĞERLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

A STUDY ON THE VALUES IN THE 12 TH AND 11TH GRADE TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE TEXTBOOKS

ОЦЕНКА ЦЕННОСТЕЙ В УЧЕБНИКАХ ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ, ПРЕДНАЗНАЧЕННЫХ ДЛЯ 11-12 КЛАССОВ

Sümeyye HAZIM*

ÖZ

Bu araştırmanın amacı, 2018 yılı Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Programı'nda yer alan kök değerlerin ders kitaplarındaki metinlerde ne şekilde ve ne düzeyde ele alındığını ortaya koymaktır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Araştırmanın dokümanını 11. ve 12.sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitaplarında yer alan hikâye ve roman metinleri oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında metinlerin incelenmesinde Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Programı(2018)'nda yer alan kök değerler kullanılmıştır. Verilerin analizinde içerik çözümlemesi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda 11. ve 12.sınıf ders kitaplarında en çok sevgi değerinin, en az ise adalet ve yardımseverlik değerinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili ve Edebiyatı, Değerler, Değerler Eğitimi, Kök Değerler

ABSTRACT

The aim of this research is to reveal how and at what level the root values in Turkish Language and Literature of 2018 in the textbooks are handled. In this study, document analysis which is one of the qualitative research methods is used. The document of the study consists of story and novel texts of 11th and 12th grade Turkish Language and Literature course books. In the scope of the research, the root values in the 2018 Turkish Language and Literature curriculum were used in the analysis of the texts. Content analysis was used for data analysis. As a result of

*Gazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Yüksek Lisans Eğitimi Öğrencisi. Ankara/TÜRKİYE
(sumeyyeilhan@hotmail.com)

the research, it was found that the values of love was the most and the value of justice and helpfulness was the least in the 11th and 12th grade textbooks.

Key Words: Turkish Language and Literature, Values, Education of values and Root values.

GİRİŞ

Öğretim programında, değerlerimiz ve yetkinliklerle bütünleşmiş bilgi, beceri ve davranışlara sahip bireyler yetiştirmenin eğitim sisteminin amacı olduğu belirtilmektedir. Eğitim bireyleri bütüncül olarak ele alarak bireylerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanda gelişim ve değişim göstermesini sağlamaktadır. Bireylerin duyuşsal alanlarına hitap eden Türk Dili ve Edebiyatı dersi değerlerin aktarımında büyük önem arz etmektedir. Edebiyat “olay, düşünce, duygu ve hayallerin dil aracılığıyla sözlü veya yazılı olarak biçimlendirilmesi sanatı, yazın” olarak ifade edilmektedir.(Türkçe Sözlük,2005) Kavcar edebiyatı, “Çağlar boyunca insanoğlunun duyduğu, düşündüğü ve yaptığı her şeyi en zengin ve en etkili biçimde ortaya koyan bir sanat” olarak tanımlamaktadır.(Kavcar,1999:4)

İnsanı ve insanın maceralarını ele alan metinlerin işlenmesi değerlerin aktarımında Türk Dili ve Edebiyatı dersinin etkin bir şekilde rol oynayabileceğini göstermektedir. Edebi metinler vasıtasıyla öğrenci kendi dışındaki bireylerin hayatlarına, bakış açılarına, problem çözme becerilerine farkındalık kazanmaktadır.

Değer , “bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki inançtır. Arzu edilen, ilgi duyulan, ihtiyaç duyulan şeydir.”(Güngör,1998: 27) Değer, kişilerin herhangi bir varlık, olay, durum karşısında sergiledikleri duyarlılıktır.(Yaman,2014: 17) Değerler, topluma ve kültüre anlam kazandıran ölçütlerdir.(Fichter,2011:167)

Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Programı(2018)’nda değerler şu şekilde açıklanmıştır: “Değerlerimiz, toplumumuzun millî ve manevî kaynaklarından damıtılarak dünden bugüne ulaşmış ve yarınlarımıza aktaracağımız öz mirasımızdır.” (MEB,2018)

Günümüzde değerlerin ne olduğu ve nasıl aktarılması gerektiği hususundaki düşünceler değerler eğitimi önemli hale getirmiştir. Değerler eğitimi ilk olarak ailede başlamaktadır. Bu bağlamda çocuk içine doğduğu ailenin hayat tarzını, bakış açısını, değerlendirmelerini kısacası değerlerini öğrenmektedir. Bu durum olumsuz değerlerin de aktarılmasına sebebiyet verdiği için değerler eğitimi kapsamında planlı ve programlı bir şekilde değerlerin aktarılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Hayata ve insanlara karşı farkındalığı olan, kendini gerçekleştirme gücüne sahip, yeterlilikleri ve değerlerine sahip çıkan güçlü bireylerin yetişmesi toplumların ve toplumumuzun geleceği için son derece önemlidir.

Yöntem

Türk Dili ve Edebiyatı ders kitaplarındaki değerlerin incelenmesinin amaçlandığı çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Çalışmanın örneklemini 2018-2019 eğitim-öğretim yılında kullanılan 11.ve 12.sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitapları içinde yer alan hikâye ve roman metinleri oluşturmaktadır. Elde edilen verilerin analizinde Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Programı(2018)'nda yer alan "Kök değerler" esas alınmıştır. Kök değerler şu şekilde sıralanmaktadır: adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik. Örneklem kapsamındaki metinler içerik çözümlemesi ile analiz edilmiştir.

Bulgular

Adil olma ve eşitlik kapsamında adalet değerine ilişkin 11.sınıf (2) ve 12.sınıf (8) ders kitabı hikâye ve roman metinlerinde toplam on tümce tespit edilmiştir. Örneğin, Bülbülü Öldürmek adlı metinden alınan "Atticus; idealist, özgürlükçü ve eşitlikçi bir anlayışa sahip bir avukattır. Sekiz yaşındaki kızı Scout (Skaut) ve on iki yaşındaki oğlu Jem'i (Cem) de bu şekilde yetiştirmeye çalışır." cümlesinde adaletin en önemli unsurlarından eşitlik doğrudan yer almaktadır.

Dostluk değeri kapsamında güven duyma, sadık olma, paylaşma, diğerkâmlık ve vefalı olma tutum ve davranışlarını örneklendiren 11.sınıf (6) ve 12.sınıf (6) metinlerinde on iki tümce tespit edilmiştir. Dostluk değeri yardım etmeyi gerektirir: "Bir arkadaşın kötü durumda olduğunu biliyorsun, ona gitmek yardım etmek gerekiyor." cümlesi bunu göstermektedir. "Adnan, Tepebaşı'nda bir otelde kalmaktadır. O günlerde, eski dostlarından bir prensin daveti üzerine onların köşküne taşınır." cümlesi dostluk değerini örneklendirmektedir.

Dürüstlük değeri kapsamında açık ve anlaşılır olma, doğru sözlü olma, etik davranma, sözünde durma, güvenilir olma tutum ve davranışlarını örneklendiren 11.sınıf (6) ve 12.sınıf (3) metinlerinde toplam dokuz tümce tespit edilmiştir. Örneğin "Birader açık konuşalım, senin kadar büyüğünü, senden daha güzelini ya da soylusunu, kısaca senin gibisini görmedim." cümlesi açık ve anlaşılır olma kapsamında dürüstlüğü ifade etmektedir.

Özdenetim değeri kişinin kendi kendine yetebilmesi ve özgüvene ilişkin 11.sınıf (7) ve 12.sınıf (4) metinlerinde toplam on bir tümcede tespit edilmiştir. Örneğin, "Çocuğun var mı? Bırakacak kimsen yok ha? 'Kendini yönetir, uslu,' diyorsun. Ama küçükmüş." cümlesinde çocuğun özdenetim değerine sahip olduğu görülmektedir.

Azimli olma ve tahammül etmeyi kapsayan sabır değerine 11.sınıf (13) ve 12.sınıf (6) metinlerinde toplam on dokuz cümlede rastlanılmıştır. "Aklın yine karıştı bak" diye düşündü. "Kafanı salim tutmalısın. Kafan salim olsun ki insan gibi dişini sıkmasını bilesin. Ya da balık gibi..."cümlesinde sabır değerini doğrudan görebilmekteyiz.

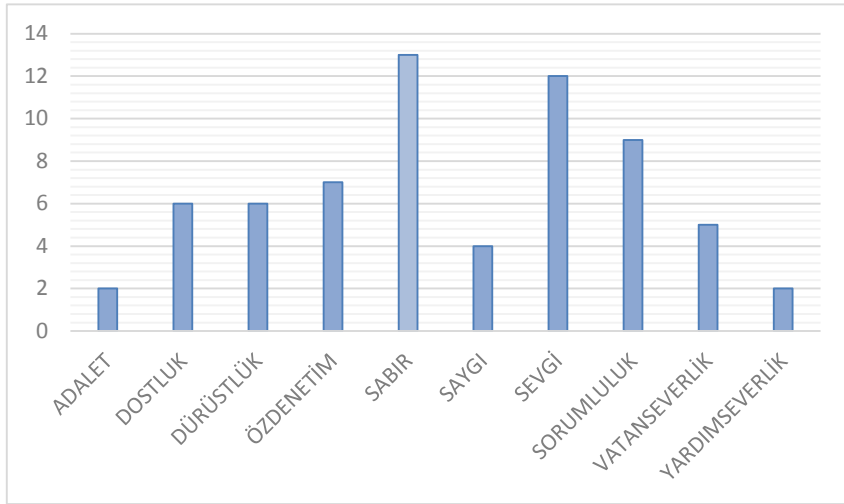
Saygı değeri 11.sınıf (4) ve 12.sınıf (5)metinlerinde dokuz tümcede tespit edilmiştir. Büyüklere saygı, doğaya saygı, kültürel mirasa saygı kapsamında saygı

değeri bulunmuştur. "Ben ağabeyim diyorum, İhsan babam sayılır." diyen Mümtaz büyüklerle saygıyı ifade etmektedir.

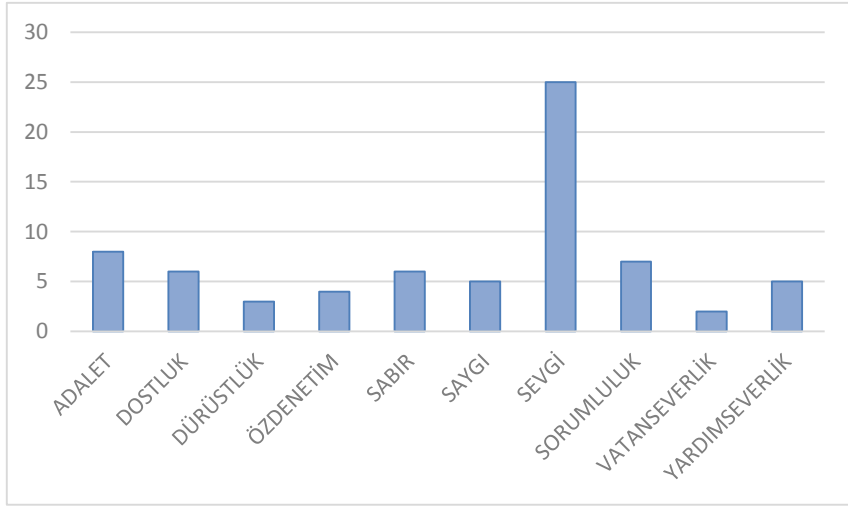
Aileye, kendine ve vatana karşı sorumluluk tutum ve davranışlarına ilişkin 11.sınıf (9) ve 12.sınıf (7) metinlerinde on altı sorumluluk değeri tespit edilmiştir. Parasız Yatılı adlı metinde "Her Türk çocuğunun görevidir temiz olmak." cümlesinde vatana karşı sorumluluk duyumsatılmıştır.

Vatanseverlik değerinin 11.sınıf (5) ve 12.sınıf (2) metinlerinde toplam yedi cümlede bulunduğu görülmüştür. "Yunanistan'dan mübadeleyle Çukurova'ya gelmiş bir muhacirdir. Kolağası Hasan dayısı gibi asker olup savaşarak şehit olmak en büyük isteğidir. Çok istemesine rağmen askerlikle ilgili bir meslek bulamaz." cümlesi vatanseverlik değerini örneklemiştir.

Yardımseverlik değerinin yer aldığı 11.sınıf (2) ve 12.sınıf (5) metinlerinde toplam yedi cümlede değer ifadesi tespit edilmiştir. Demiryolu Hikâyecileri adlı metinde geçen "Son günlerde onun hikâyelerini de ben yazmaya başlamıştım. O kadar halsizdi ki bu yardıma bile itiraz edemiyordu." cümlesi insanların zor zamanlarında yanlarında olmamız gerektiğini vurgulayarak yardımseverlik değerini örneklemiştir.



Şekil1: 11. Sınıf ders kitabında yer alan hikâye ve roman metinlerinde değer dağılımı



Şekil 2: 12.Sınıf ders kitabında yer alan hikâye ve roman metinlerinde değer dağılımı

SONUÇ

Bu araştırmada 11. ve 12.sınıf Türk Dili ve Edebiyatı ders kitaplarında yer alan hikâye ve roman metinlerinde yer alan değerler incelenmiştir. Araştırma sonucunda metinlerde en çok sevgi ve sabır değerlerinin yer aldığı tespit edilmiştir. En az yer alan değerler ise yardımseverlik ve vatanseverlik değerleridir. 11.sınıf metinlerinde en az adalet ve yardımseverlik değeri, en çok ise sevgi ve sabır değeri yer almaktadır. 12.sınıf metinlerinde ise en çok sevgi, en az yardımseverlik ve dürüstlük değerleri olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca en az değer bulunduran metinlerin *Koca Öküzün Ölümü*(11.sınıf) ve *Sus Kalbim, Sus Çiçek*(12.sınıf) olduğu görülmüştür.

İncelenen kitaplarda yer alan hikâye ve roman metinlerinde toplam 131 değer bulunmuştur. Değer dağılımlarının sınıf bazında birbirine yakın olduğu görülmüştür.

Değerlerin aktarımında öğretici ve edebi metinlerin gücü düşünüldüğünde ders kitaplarında değerler bakımından daha zengin metinlerin yer alması gerektiğini düşünmekteyiz. Değerler ve değerlerin öğretimi kapsamında yapılacak çalışmalar ile Türk Dili ve Edebiyatı derslerinde değerlerin istenilen şekilde gelecek nesillere aktarılabilceği inancındayız.

KAYNAKÇA

Güngör, E.(1998).Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar. Ankara: Ötüken Yayınları

Fichter,J.(2011). Sosyoloji Nedir? (N.Çelebi,Çev.) Ankara:Anı Yayıncılık.

- Yaman, E. (2014). Değerler eğitimi, eğitimde yeni ufuklar (3. Baskı) Ankara: Akçağ Yayınları
- Kavcar, C.(1999). Edebiyat ve Eğitim.Ankara: Engin Yayınevi.
- Türk Dil Kurumu. (2005). Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Milli Eğitim Bakanlığı. Ortaöğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi 9. 10. 11. 12. Sınıflar Öğretim Programı. (2018). Ankara: Milli Eğitim
- MEB(2018).Ortaöğretim 11.sınıf Türk Dili ve Edebiyatı Ders Kitabı. Ankara: MEB Yayınları
- MEB(2018).Ortaöğretim 12.sınıf Türk Dili ve Edebiyatı Ders Kitabı. Ankara: MEB Yayınları

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERSİNDE DEĞER ÖĞRETİMİ

VALUES EDUCATION IN TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE LESSON

ОБУЧЕНИЕ ЦЕННОСТЯМ НА УРОКАХ ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

Rabia ASLAN*

ÖZ

Bireysel özelliklerimizi oluşturan değerler, günlük yaşantımızda ve çeşitli karar aşamalarımızda tercihlerimizi, alışkanlık ve davranışlarımızı etkileyen unsurlardır.

Değer, birçok alanda kullanılan, her bir alanda farklı anlamlar ifade eden bir kavramdır. Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, yüksek ve yararlı niteliktir. Edebî metinler, sanat zevki ve anlayışıyla kültür değerlerini somutlaştırır. Bunlar, bireyin estetik zevkinin gelişmesini ve mensubu bulunduğu toplumun ortak değerlerini özümsemesini sağlar. Bunun için edebiyat eğitimi; estetik zevkin gelişmesi, kültürel değerlerin somut olarak ifade edilmesi ve yorumlanması, hayatın farklı bakış açısı ve farklı duyarlılıklarla dile getirilmesi bakımından son derece önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Değer, davranış, kültür, toplum, eğitim.

ABSTRACT

Values forming our personal characteristics are factors that affect our choices at different decision phases, our behaviors and traits.

The value is a concept which is used in many fields and means different in each and every field. The intangible standard that is used for laying stress on something is its worth, value, high and beneficial quality. Literary texts, concretizes the cultural value with taste of art and mentality of art. These factors provide one's aesthetic pleasure and absorption of shared values of the nation the person lives with. Therefore, literature education; for development of aesthetic pleasure, concretization of the cultural values and their being interpreted, for the life's being uttered differently by different perspectives and different sensitivities is very important.

Key Words: Value, trait, culture, society, education.

* Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi. Ankara/TÜRKİYE
(rabiaalagoz@gmail.com)

GİRİŞ

Her geçen gün meydana gelen yenilik ve değişimler her toplumu etkilediği gibi Türk toplumunu da çeşitli yönleriyle etkisi altına almaktadır. Bu yenilik ve değişimler kimi zaman bireyleri olumsuz etkilemektedir. Böylelikle toplulukları millet yapan; insanların tutum ve davranışlarının biçimlenmesinde etkili rol oynayan en önemli unsurlardan biri olan değerler de olumsuz yönde etkilenmekte, yozlaşmaktadır.

Türkçe Sözlük'te (TDK 2011. s.607) değer kavramı; bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü, olarak tanımlanmıştır.

Değer, birçok alanda kullanılan, her bir alanda farklı anlamlar ifade eden bir kavramdır. Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, yüksek ve yararlı niteliktir. Değer kavramı felsefe, psikoloji, sosyoloji başta olmak üzere; matematik, iktisat, dini bilimler ve tarih gibi birçok alanda kullanılmaktadır. Sosyal bilimler açısından değerleri bu kadar önemli kılan insan davranışlarını ele alıyor ve yorumluyor olmasıdır (Ulusoy, 2007, s. 210).

Çelikkaya (1996, s. 138), değer kavramını, "Bir toplum, bir inanç, bir ideoloji içinde veya insanlar arasında kabul edilmiş, benimsenmiş ve yaşatılmakta olan toplumsal, insani, ideolojik veya ilahi kaynaklı her türlü duyuş, düşünüş, davranış, kural ya da kıymetler" olarak dile getirmiştir. Bu yönüyle değerleri incelediğimizde; kültürel açıdan toplumun tavır, davranış ve düşünce sistemini anlamakta bir ayna görevi görür, diyebiliriz.

Bireysel özelliklerimizi oluşturan değerler, günlük yaşantımızda ve çeşitli karar aşamalarımızda tercihlerimizi, alışkanlık ve davranışlarımızı etkileyen unsurlardır. Bireyin, toplumun benimsediği ortak değerlere uygun kararlar alması ve bunu davranış haline getirmesi için değer öğretimine küçük yaşlardan itibaren başlanmalıdır. Toplumun birlik ve bütünlüğünün devamı, ortak değerlerin gelecek nesillere aktarımı ile mümkün olacaktır.

Değer; sosyal hayatı düzene sokan hükümlerdir. Çetin (2010, s. 324) bu konuyla ilgili, kültürün ve sosyal yapının esasını oluşturan değer ve manevi değer kavramlarının bir toplumda bireysel ve sosyal hayattaki düzeni sağlayan unsur olduğuna; bu yönüyle toplumu ayakta tutan, toplumun devamını sağlayan temel hükümler olduğuna dikkat çeker. Böylelikle; değerlerin fertleri birbirine yaklaştırdığını, bir arada tuttuğunu ve fertlerin bir arada yaşama iradesini sağladığını belirtir.

Değerler, toplumsal düzeni koruyan yapı taşlarıdır. Bireyin değerleri yaşamına yansıtmasında ise aldığı eğitimin büyük etkisi vardır. Eğitimin hedefi toplumu her yönüyle geliştirip daha iyi hale getirmektir. Daha özele inerse; insanı tanıyarak ve özel yeteneklerini keşfederek, sağlam bir karakter oluşturmalarını sağlamak; milli ve manevi değerlerle donanmış olarak fitratlarına uygun bir mesleğe yöneltmektir, diyebiliriz.

Aydın ve Gürler (2014, s. 15), değerler eğitimi hakkında; toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir yere sahip olan değerlerin bireylere kazandırılması aşı-

ması olduğuna; sorumluluk, sevgi ve karakter eğitimi desteklerken girişimciliği, temel insani değerleri kazandırmayı, kendisi ve çevresiyle barışık bireyler yetiştirmeyi, etkili bir okul kültürü yaratmayı, toplumsal düzeni korumayı kapsadığına dikkat çekmiştir.

Değer kavramının öğrenilmeye başladığı ilk yer ailedir. Bu yönüyle aile için bireyin ilk okuludur; denilebilir. Değerlerin temelinin atıldığı aileden sonra değer aktarımı görevini eğitim kurumları devralır. Okullarda değer aktarımı genellikle metinler ve edebi eserler kanalıyla yapılmaktadır. Aydemir (2010, s. 52) konuyla ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: “Eğitim okulda başlayıp okulda biten bir olay değil, insanı bir ömür boyu etkileyen, çekip çeviren aynı zamanda çekilip çevrilen dinamik bir olgudur. Yani görülüyor ki insanın eğitilmesinde, okulun fonksiyonunun bittiği yerde, edebi eserler eğitim görevlerini sürdürmeye devam etmektedir.” Temeli ailede atılan değer eğitimi; bireyin okula başlamasıyla şekillenmeye başlar, sosyal yaşam ile iş hayatında da kendini çeşitli şekillerde gösterir. Anlaşıldığı üzere hayatımızın her alanında değer kavramıyla iç içe, yüz yüze yaşamaktayız. Değerlerimize, yaşamımızda hak ettikleri önemi vermediğimizde, toplumda çözümler başlayacaktır. Bu nedenle herkes üzerine düşen ödevi yerine getirmekle ve toplumun kıymet verdiği ortak değerlere saygı duymakla mükelleftir.

Değerler bireyin bakış açısını belirleyen etkenler olduğu için bireyin gerekli değerleri kazanması, yeni değerleri benimsemesi, değerleri kişilik haline getirerek davranışa dönüştürmesi gerekmektedir. Neredeyse yaşam süresince devam eden bu değer kazanma/kazandırma süreçlerine değerler eğitimi denilmektedir (Yaman, 2012 s.18).

Değerler eğitimi, pratik olarak yurttaşlık ve ahlâkî değerlerdeki eğitime belirli bir vurgu yapan eğitim olarak görülür (Halstead&Taylor, 2000 s.169’dan aktaran Turan ve Ulusoy, 2014 s. 8).

İnsan sosyal bir varlıktır ve toplumsallaşmaya ihtiyacı vardır. Bireyin; içinde yaşadığı toplum tarafından kabul gören davranış örüntülerini özümsemesi, kendisi için verilen rollere uygun davranması gereklidir. Bireyin bu niteliklere sahip olabilmesi için, toplumun ortaklaşa kabul ettiği mevcut değerlerinin bireye eğitim yoluyla benimsetilmesi ve davranışlarının bu yönde biçimlendirilmesi gerekir. Bu durum, toplumun sürekliliği için de kaçınılmazdır. Tüm bunların gerçekleştirilebilmesi için, halkın ortak hissiyatını yansıtan dilin, etkin şekilde kullanılması bir gerekliliktir. Türk Dili ve Edebiyatı dersinde; Türk dilinin inceliklerini öğrenirken aynı zamanda kültürü ile de tanışan öğrencinin, değerleri öğrenmesi ve içselleştirmesi; değer eğitimi açısından büyük önem arz etmektedir.

Talim ve Terbiye Kurulu’nun 2018 yılında yayımladığı Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programında 3. maddede; “Ortaokulu tamamlayan öğrencilerin, ilkokulda kazandıkları yetkinlikleri geliştirmek suretiyle millî ve manevi değerleri benimsemiş, haklarını kullanan ve sorumluluklarını yerine getiren, “Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi”nde ve ayrıca disiplinlere özgü alanlarda ifadesini bulan temel düzey beceri ve yetkinlikleri kazanmış bireyler olmalarını sağlamak” (TTK 2018, s. 5); 4. maddede “Liseyi tamamlayan öğrencilerin, ilkokulda ve ortaokulda kazandıkları yetkinlikleri geliştirmek suretiyle, millî ve manevi değerleri benimseyip

hayat tarzına dönüştürmüş, üretken ve aktif vatandaşlar olarak yurdumuzun iktisadi, sosyal ve kültürel kalkınmasına katkıda bulunan, “Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi”nde ve ayrıca disiplinlere özgü alanlarda ifadesini bulan temel düzey beceri ve yetkinlikleri kazanmış, ilgi ve yetenekleri doğrultusunda bir mesleğe, yükseköğretime ve hayata hazır bireyler olmalarını sağlamak” (TTK 2018, s. 5) ifadeleriyle milli ve manevi değerleri Türk Dili ve Edebiyatı dersinde benimsetmenin genel amaçlar dairesinde olduğunu görürüz. Köklerini geleneklerimiz ve dünümüzden aldığımız değerler “kök değer” olarak tanımlanmış ve bu değerler “adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik” şeklinde belirtilmiştir.

Ortaöğretim derslerinden biri olan Türk Dili ve Edebiyatı dersi; değer eğitimi bakımından uygun bir derstir. Değer aktarımı; kitap içinde yer alan metinlerin incelenmesi, 100 temel eserin okutulması, aktarılan değere uygun sınıf içi ve dışı etkinlikler yapılması, ders içinde yapılan çeşitli yöntem ve tekniklerle verilmeye çalışılmaktadır.

Edebî metinler, sanat zevki ve anlayışıyla kültür değerlerini somutlaştırır. Bunlar, bireyin estetik zevkinin gelişmesini ve mensubu bulunduğu toplumun ortak değerlerini özümsemesini sağlar. Bunun için edebiyat eğitimi; estetik zevkin gelişmesi, kültürel değerlerin somut olarak ifade edilmesi ve yorumlanması, hayatın farklı bakış açısı ve farklı duyarlılıklarla dile getirilmesi bakımından son derece önemlidir.

Türk Dili ve Edebiyatı dersinde değerler ve belirlenen kazanımlar, öğrenci ile doğrudan buluşturulmayıp edebî metinler ve ders kitapları vasıtasıyla öğrencilere sunulmaktadır. Metnin yorumundan ve vermek istediği mesajdan hareketle ortaya çıkarılan değerlerin, öğrenciye özümsetilmesinin daha faydalı bir yol olduğu düşünülmektedir. Edebî metinlerin yardımıyla edebiyatın tarihsel süreci, değişim ve gelişimlerine dikkat çekilir. Edebiyatın birey ve toplum açısından ehemmiyetinin ve işlevinin farkına varır. Ulusal ve uluslararası değerlerin bilincinde olarak bu değerlere saygı duyması hedeflenir. Tüm bunlarla birlikte kişisel gelişimlerine katkı sağlaması amaçlanan okuma-yazma, dinleme, okuduğunu anlama gibi dört temel beceriyi edinmeleri; bu becerileri duruma uygun ve doğru şekliyle kullanarak sağlıklı iletişim kurabilmeleri temel amaçlar arasındadır.

Ders kitaplarına konulacak olan edebi eser ve metin seçimi konusu büyük önem arz etmektedir. Türk Edebiyatı dersi ders kitaplarında en önemli materyal edebî metinlerdir. Bu konuda Cemiloğlu (2001 s.20) bazı Türkçe kitaplarının sadece faydacı olduğunu; yavan söyleyişlerle belirli davranış kalıplarının bireye aşılandığını, bu sebeple de bireylerin edebî zevklerinin köreldiğini belirtmiştir.

Sanat ve edebiyat, bireye eserler yardımıyla farklı yaşam örnekleri sunar. Bu örnekler ile birey, kendini ve çevresini tanır. Böylelikle gözlem yeteneğini geliştir; hangi durumların kendisini mutlu-mutsuz edeceği hakkında -çeşitli metin örnekleriyle - öngöründe bulunabilir.

Eserlerde sanatçı, kimi zaman iyiyi kimi zaman kötüyü karşımıza çıkarır. Neyin iyi neyin kötü olduğunu kuru kuruya öğretmek yerine telkin ve gözlem yo-

luyla, estetik bir tarzda verir. Bu da edebiyat ve sanatın eğitici yönü olduğunu gösterir.

Sanatın bir amacı hayatı kolaylaştırmaktır, diyebiliriz. İnsanları doğruya, güzele, iyiye yöneltme; estetik zevklerini geliştirme, toplumun çağdaşlaşmasına yardımcı olması sanatın sosyal işlevlerinden bazılarıdır.

Değer kavramı soyut bir kavram olduğu için öğrenciye değer öğretimi çeşitli etkinlikler, hikâyeler, oyun ve gösteriler yoluyla aktarılabilir. Bu durum; yaş, ilgi, kabiliyet ve çevre durumuna göre değişkenlik gösterebilir. Okul çağındaki bireyle; rehber olacak öğretmenin rolü çok büyüktür. Olumlu bir rol modelin, genç beynlere değer öğretiminde büyük katkısı olacaktır.

Eğitim kurumları bireye sadece akademik bilgi ve beceri kazandıran yapılar olmayıp bireyin istendik davranışlar kazanması, temel değerleri benimsemesi ve davranışlarıyla öğrendiklerinin paralellik göstermesi amacıyla hareket eder. Türk Dili ve Edebiyatı dersinde Türkçenin inceliklerini ve edebiyatımızın tarih içinde gelişimini ve değişimini metinler vasıtasıyla kavratmak; edebiyatımıza ait milli manevi, evrensel, kültürel, ahlaki değerleri metinlerle birlikte sunmak ve bu metinleri analiz edip değerlendirmek özel amaçlardandır. Eğitim sistemimiz çeşitli yönlerle yetkinlik kazanmış bireyler yetiştirmeyi amaçlar.

SONUÇ

Türk dili ve Edebiyatı dersinde değer öğretimi dil vasıtasıyla yapılır. Dil, eğitim ve öğretim için sadece bir araç olmayıp aynı zamanda öğrencinin estetik haz duymasına vesile olacak bir unsurdur. Öğrenci; kitap içinde sunulan, seçili metinleri ve metin parçalarını dil ile kavrayarak ve bu metinlerde özümseyeceği değerlerin bilincinde olacaktır. Tüm bunları ele alacak olursak; Türk Dili ve Edebiyatı dersi için, birey tarafından içselleştirilmesi istenen değerlerin, metinler aracılığıyla ve dilin yardımıyla verilebileceği sonucuna varabiliriz.

KAYNAKÇA

- Aydemir, C. (2010). *Ömer Seyfettin ve Hikâyelerinde Eğitim Değerleri*. 1.Baskı. Ankara: Roza.
- Aydın, M. Z. ve Gürler, Ş. (2014). *Okulda Değerler Eğitimi*. (4. Basım) Ankara: Nobel
- Cemiloğlu M. (2001). *İlköğretim Okullarında Türkçe Eğitimi*. İstanbul: Alfa.
- Çelikkaya, H. (1996). *Fonksiyonel Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: Alfa.
- Halstead, J. M. & Taylor M. J. (2000). *Learning and Teaching About Values: A Review Of Recent Research*. Cambridge Journal of Education. 30 (2), 169-202.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaöğretim Türk Dili Ve Edebiyatı Dersi 9. 10. 11. 12. Sınıflar Öğretim Programı*. (2018) Ankara: Milli Eğitim.

- Turan, R., Ulusoy, K. (ed.). (2014). *Farklı Yönleriyle Değerler Eğitimi*. Ankara: Pegem.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK
- Ulusoy, K. (2007). *Lise Tarih Programlarında Yer Alan Geleneksel Ve Demokratik Değerlere Yönelik Öğrenci Tutumlarının Ve Görüşlerinin Çeşitli Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi*. Yayımlanmamış doktora tezi. Gazi üniversitesi eğitim bilimleri enstitüsü, Ankara
- Yaman, E. (2012). *Değerler Eğitimi. Eğitimde Yeni Ufuklar*. Ankara: Akçağ.
- Yücel Çetin, A. (2010). Dede Korkut Hikâyelerinde Karakterler ve Değer Öğretimi. *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, 323-332.

GALİMCAN İBRAHİMOV’UN “KAZAK KIZI” ROMANININ NÜSHALARINDA HÂL EKLERİNDEKİ ANLAM KAYMASI

MEANING SHIFT IN THE ANNEXES OF GALİMCAN İBRAHİMOV’S “KAZAKH GIRL” NOVEL COPIES

ИЗМЕНЕНИЕ СМЫСЛА СУФФИКСОВ В ИЗДАНИЯХ РОМАНА ГАЛИМДЖАНА ИБРАГИМОВА «КАЗАШКА»

Esmâ DOĞAN*

ÖZ

Bu yazıda “Kazak Kızı” isimli romanın Arap, Latin ve Kiril harfli nüshalarında; yönelme ve bulunma hâl ekleri ile ilgi hâl eki ve yükleme hâl ekinin birbirlerinin yerine kullanılması üzerinde durulacaktır. Latin ve Kiril harfli nüshalarda aynı olduğu hâlde; Arap harfli nüshada farklılaşmıştır. Eserin yazarı olan Galimcan İbrahimov’un 1938 yılında öldürüldüğü göz önünde tutulursa; 1924’te neşredilen Arap harfli nüsha ile 1936’da neşredilen Latin harfli nüshanın yazar tarafından düzenlendiğini gösterir. Yazarın ölümünden sonra, 2002’de neşredilen Kiril harfli nüsha ise, Latin harfli nüshadan doğrudan doğruya Kiril harflerine aktarılmıştır ve bu nüshada yazarın müdahalesi olmamıştır. Bundan dolayı da yukarıda zikredilen hâl eklerinin farklılaşması; genellikle Arap harfli nüsha ile Latin harfli nüshalar arasında görülmektedir.

Makalede, zikredilen bu dört ayrı hâl eki üzerinde durulacaktır. Öncelikle yönelme ve bulunma hâl eklerinin tanımı ve işlevleriyle ilgili cümleler metinden ve çağdaş Tatar Türkçesinden alınan örneklerle açıklanıp, “Kazak Kızı” romanının nüshalarındaki kullanımı ele alınacaktır. Daha sonra yükleme ve ilgi hâl eklerinin tanımı verilip, bu eklerin özel kullanımlarının çok görüldüğü Karaçay - Balkar Türkçesindeki kullanımına değinilerek; “Kazak Kızı” romanının nüshalarındaki değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yönelme, Bulunma, Yükleme, İlgî Hâl Ekleri ve İşlevleri, Anlam Kayması, Kazak Kızı romanı.

* Hacı Bayram Veli Üniversitesi Çağdaş Türk Lehçeleri Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.
Ankara/TÜRKİYE
(e.dogan@hbv.edu.tr)

ABSTRACT

In this article, "Kazakh Girl" novel in Arabic, Latin and Cyrillic-letter copies; dative and forged into attachment and installation of interest with attachments become not the posture will rely on the use of the patch, instead of each other. Well, the same is in Latin and Cyrillic-letter copies; The time duration and different Arabic letters. This happened to you, the use of attachments as known Galimcan Ibrahimov was killed in 1938 years. This is us in 1924, 1936 with Arabic letters propagated copies propagated ' organized by the author of the Latin-letter copies; After the death of the author in 2002, from Latin-letter Cyrillic-letter bottom copy copies propagated directly transferred into Cyrillic letters; indicates that the struggle of the author. Therefore, the foregoing the attachments become differentiation; only the Arabic letters with Latin letters, copies of copies.

This article will focus on these four above-mentioned forged into separate attachment. First of all, the utilization and forged into attachments are not suppliers of sentences from the text and the definition of the function and contemporary Tatar natural borders with examples taken from the front, and the use of "Kzakh Girl" will be discussed in the text. Then the description of the installation and these attachments the attachments become of interest is seen from many of the Turkish exclusive use of Karachay-Balkar addressed; "The Kazakh Girl" are judged to use in the text.

Key Words: Dative, forged into the installation, Interest, Attachments and Functions, Meaning Drift, Kazakh Girl novel.

Giriş

Türkçede hâl, isimlerin fiillerle veya isimlerin isimlerle olan çeşitli münasebetlerini bildiren bir gramer kategorisidir. (Ergin 2011: 226) Hâl kategorisinin tek başlık altında incelemek mümkündür.

İsimlerin diğer kelimelerle olan münasebetleri farklı farklı olduğu için, tabii olarak da farklı hâlleri vardır. Bu hâller, hâl ekleri ile ifade edilir.

Biz bu çalışmada, “Kazak Kızı” romanının nüshaları arasında yönelme ve bulunma; ilgi ve yükleme hâl eklerinin kullanımıyla ilgili fikir yürüteceğimiz için önce yönelme ve bulunma hâl eklerinin işlevleri; romanın nüshalarında bu eklerin birbirinin yerine kullanımını incelemeye çalışacağız.

1. Yönelme ve Bulunma hâl ekinin birbirinin yerine kullanımı

1.1. Yönelme hâl eki

“Yönelme hâli, ismin kendisine yaklaşma ifade eden fiillerle bağlanmak için girdiği durumdur.” (Ergin 2011: 226) Bu durum +(y)A (ET +kA, +(y)A) ekiyle karşılanır. Kıpçak Türkçesinde de yönelme hâl eki +KA, +GA, nadiren +A’dır.¹

¹ Kıpçak Türkçesinde bu ek, istisnaları olmakla beraber, tonlu tonsuz uyumuna tâbi olarak her iki şekli ile kullanılmaktadır. Bir de bunların yanında, gramerlerde doğrudan doğruya yönelme hâli ekleri arasında zikredilmeyen fakat geçen örneklerde, 1. şahıs ve 2. şahıs teklik ve çokluk iyelik ekli sözlerden sonra –a / -e şekli vardır. Bu, ğ / g’lerin düşmesi neticesinde meydana gelen bir gelişme ile

Kazan Tatar edebî dilinde yönelme hâli eki; kalın ünlülü olup, ünlü veya sedalı ünsüzle biten isimlere –ğa; ince ünlülü olup, ünlü veya sedalı ünsüzle biten isimlere –ge; kalın ünlülü olup, sedasız ünsüzle biten isimlere –қа; ince ünlülü olup sedasız ünsüzle biten isimlere –ke şeklinde getirilir. İyelik ekli isimlerde yönelme hâli ekinde bazı farklılıklar vardır. Yönelme hâli Kazan Tatarcasında I. ve II. çokluk şahıs iyelik ekinde sonra –ğa / –ge; diğer iyelik eklerinden sonra –a / –e şeklindedir. III. Şahıs iyelik ekleriyle yönelme hâli eki arasında zamir n’si bulunur. (Zekiyeve 2006: 284)

Günümüz Tatar Türkçesinde ve incelediğimiz metinde yönelme hâl eki şu fonksiyonlarda kullanılır:

1.1.1. Kazan Tatarcası edebî dilinde ve incelediğimiz metinde yönelme hâli getirildiği **isme yönelildiğini veya yaklaşıldığını** anlatır. Günümüz Tatar edebî dilinden örnek cümle:

“Äbüzar abızı **Mansurğa** mägnälë itëp qarap kuydı.” (Harisova 2010: 26) “Ebuzer Abi **Mansur’a** manalı bir şekilde baktı.”

“Anıñ artınnan baynıñ keçkenä kıızı Gülçäçäk, yğğärëp kilëp, **qunaqqa** sıyındı. (İbrahimov 2002: 440) “Onun arkasından bayın küçük kıızı Gülçiçek koşarak **misafire** sıgındı.”

1.1.2. Günümüz Tatar edebî dilinde ve incelediğimiz metinde yönelme hâli eki **sebep, maksat** anlamı verir.

“Balaçaktağı **ciläkkä** yürüvlär bër dä ünitilmıy.” (Harisova 2010: 26) “Çocukluktaki **çilek toplamak için** yaptığımız dolaşmalar hiç unutulmuyor.”

“Bay, gädät buyınça, täñrënëñ **birgänenä** şükër digän mägnä bëlän it üstenä qarap bit sıypadı da tabağını yolkıcı atağa tabarak ëtärde.” (İbrahimov 2002: 454) “Ağa, âdeti üzre, Tanrı’nın **verdiğine** şükür manasında, etin üstüne bakarak yüzünü sıvazladı ve tabağı yolkıcı babaya doğru ittirdi.”

1.1.3. Günümüz Tatar edebî dilinde ve incelediğimiz metinde yönelme hâli eki **zaman** anlamı verir.

“**Cäygä** ul qurslarğa uqırğa kittë.” (Harisova 2010: 26) “**Bahar mevsiminde** o kurslara okumak için gitti.”

“**Cäygä** çëllänëñ kızgılt ut bulıp yanıp çıqqan irtängë küyaşı bëlän dala uya-na, Sarsımbay’nıñ Altın-Kül buyına utırğan cäyläwä dä üzënëñ kündälëk türmiş bëlän kaynıy başlıy. (İbrahimov 2002: 418) “Yazın en sıcak zamanında kırmızımsı ateş gibi yanan sabahki güneşi ile bozkır uyanıyor, Sarsımbay’ın Altın Göl boyunca uzanan yaylası ve kendinin gündelik hayatı ile hareketlenmeye başlıyor.”

1.1.4. Günümüz Tatar edebî dilinde ve incelediğimiz metinde yönelme hâli eki **anlamca kaynaşmış veya deyimleşmiş birleşik fiil** oluşturur.

“Tëgë yeki bu tëlneñ anlatmalı süzlëğën tüzëp **dünyaga çıgarıw** halıkñıñ kul’tura üsëşë tarihında ehemmiyetlë wakıyga bulıp tura.” “Şu ya da bu dilin açıklamalı sözlüğünü hazırlayıp **ortaya koymak**, halkın aydınlanma tarihinde önemli bir olaydır.” (Tekin – Ölmez 2014: 112)

“Añarçı tik bargan Sarıbay **tëlgä kildë**.” (İbrahimov 2002: 482) “O vakte kadar tek giden Sarıbay **dile geldi**.”

1.2. Bulunma hâl eki

+DA eki ile karşılanan bulunma durumu, genellikle fiildeki oluş ve kılışın yerini bildiren ad durumudur. Ancak buradaki yer kavramı somut bir yer kavramı değildir. Fiildeki harekete sahne olan her türlü somut ve soyut kavramları karşılayan adlar bulunma durumuna girebilir. Dolayısıyla bu durum, eklendiği ad ile fiil arasındaki bağlantı özelliği açısından, bulunma ve yer gösterme kavramına koşut olarak zaman, iş, süreklilik, içinde olma, tarz bildirme, karşılaştırma, gösterme, vasıta, amaç, sebep vb. ifadeleri de içine alır.” (Korkmaz 2003: 289)

Eski Türkçeden beri değişmeyen bulunma hâl eki Kazan Tatar edebî dilinde; kalın ünlülü olup, ünlü veya sedalı ünsüzle biten isimlere –da; ince ünlülü olup ünlü veya sedalı ünsüzle biten isimlere –de; kalın ünlülü olup, sedasız ünsüzle biten isimlere –ta; ince ünlülü olup sedasız ünsüzle biten isimlere –te şeklinde getirilir. (Zekiye 2006: 284)

Günümüz Tatar Türkçesinde ve incelediğimiz metinde bulunma hâl eki şu fonksiyonlarda kullanılır:

1.2.1. Günümüz Tatar edebî dilinde ve incelediğimiz metinde bulunma hâli eki **bulunma** ifadesi verir.

“Häzër bazda pıçraq häm qarañğı.” (Harisova 2010: 27) “Şimdi **çukurda** kirli ve karanlık.”

“Aksakal yalğız qal almy, anıñ **tiräsëndä** härvaqıt adäm qaynayaçaq.” (İbrahimov 2002: 470) “Yaşlı yalnız kalamıyor, onun **etrafında** her zaman insan kaynayacak.”

1.2.2. Günümüz Tatar edebî dilinde ve incelediğimiz metinde bulunma hâli eki **zaman** anlamı verir.

“Centyabrdä uquvlar başlanıp kitä almadı.” (Harisova 2010: 27) “Eylül’de eğitimler başlayamadı.”

“Sarı Arqa’nıñ ölkän il ağası Çingiz baynıñ cinazası **quy yılında** bulıp idë, indë ikënçë äylänëp, cılkı yılı kildë.” (İbrahimov 2002: 408) “Sarı Arka’nın büyük il ağası Cengiz bayın cenazesi **koyun yılında** olmuştu, şimdi ikinci dönüp (bir yıl geçtikten sonra), yılık yılı geldi.”

Görüldüğü gibi hem yönelme hâli hem de bulunma hâlinde yer bildirme işlevi bulunmaktadır. Ancak yönelme hâlinde ekin getirildiği isme yaklaşma, yönelme anlamları; bulunma hâlinde ise kendisinde bulunma ifadesi hâkimdir. Eski Türkçe döneminden beri bu hâl eklerinin, işlevsel yakınlıklarıyla, birbirlerinin yerine kullanıldığını gösteren pek çok örnek mevcuttur. Bu durum, farklı tarihi dönem içinde görüldüğü gibi, aynı dönem içinde de bulunur. Bugün çağdaş Türk Lehçelerinde karşılaştığımız soru ifadesi veren “qa” kelimesinin –da ekiyle genişlemiş şekli olan “qayda” soru kelimesi, *Qayda yaşaysıñız?* “Nerede yaşıyorsunuz?”; *Qayda ketesiñ?* “Nereye gidiyorsun?” örneklerinde görüldüğü gibi hem “nerede” hem de “nereye” sorularını karşılamaktadır. Gene, ol işaret zamirinin –da eki almış şekli olan “anda” *Anda bir kim de qalmadı*. “Orada hiç kimse kalmadı.”;

örneğinde bulunma ifadesi taşıırken; *Men anda ketemen*. “Ben oraya gidiyorum.” örneğinde ise, yönelme ifadesi taşımaktadır. (Yüksel 2014: 443 - 444)

“Hâl eklerindeki işlev kaymalarının hem eski Türk metinlerinde hem Orta Türkçe metinlerinde bulunması, bu dilsel olayın ilk yazma eserlerden çok önceleri başladığını göstermektedir. Aynı zamanda bu silsilenin çağdaş Türk dillerinde de görülmesi bu tarihi seyrin doğal bir sonucudur.” (Demirci 2007: 131)

“Talat Tekin, yönelme hâli ekinde verme – bulunma durumu olarak bahse-der ve fonksiyonlarını sıralarken eylemin yüklendiği yeri ve zamanı bildirdiği ve eylemin işlenme süresini gösterdiği üzerinde durur.” (Koçoğlu 2001: 1230) Dolayısıyla bir dilde / lehçede her işleve yönelik biçimbirim mevcutken başkaca dil / lehçelerde bir biçimbirim birkaç işlevi yerine getirebilir. (Demir 2014: 144)

“Tarihi lehçelerimizde ve Anadolu ağızlarında hâl ekleriyle ilgili oldukça zengin bir fonksiyon çeşitliği olduğu kesindir. Tarihi lehçelerimizde şu örneklerde yönelme hâli eki, bulunma fonksiyonuyla karşımıza çıkar: *oglan buganuñ alnından yumrığın giderdi. yolundan savuldı. Buga ayak üstine turamadı, düştü tepesiniñ üstine yıkıldı.*” (Koçoğlu 2001: 1231- 1232) Bu örnekte –A eki, bulunulan yeri anlatmaktadır.

Anadolu ağızlarında, yönelme hâli eki ile bulunma hâl ekinin birbirlerinin yerine kullanımı, bilhassa Karadeniz bölgesinde, Rize ili ağızlarında çok sık olduğu görülür. *Benum zamānima* (zamanımda) *mekteb yoğ idi*. (Ri. Güneysu/Kıbledağı RİA, 240/17/64); *du baçalım buna* (bunda) *ne iş var*. (Ri. –RİA, 208/3/42) (Buran 1996: 192); “*dayi bunda* (buna) *be istiysun?* (Ri. /Sütlüce, RİA, 224/10/261); *biz onda* (ona) *eskiden tulum derduk*. (Buran 1996: 164)

Tatar Türkçesi edebî dilinde *Sëz qayda kitäsëğëz?* “Siz nereye gidiyorsunuz?” ve *Sëz kayda yäşäysëğëz?* “Siz nerede yaşıyorsunuz?” cümle örneklerinde görüldüğü gibi –DA eki, yönelme işlevinde kullanılır.

“Kazak Kızı” romanının Arap harfli nüshasında yönelme hâl eki kullanılırken; aynı cümle, Latin ve Kiril harfli nüshalarda bulunma hâl ekiyle karşılanmıştır:

Arap harfli nüshada (45/1). *لكن قز مؤزن ير مينوتفا قولعا آدى*. (Lâkin kız üzën bër **minutğa** kılğa aldı.) Latin ve Kiril harfli nüshalarda (438/6) “Ләкин кыз үзен бер **минутта** кулга алды.” (Lâkin kız üzën bër **minutta** kılğa aldı.) şeklinde bulunma hâli eki kullanılmıştır. “*Ama kız kendini bir dakikada toparladı.*” şeklindedir. Arap harfli nüshada **minutğa** şeklinde yönelme hâli eki kullanılırken; Latin ve Kiril harfli nüshalarda **minutta** şeklinde bulunma hâl eki kullanılmıştır. Yani, bu cümlede Arap harfli nüshada –ğa yönelme hâli eki; Latin ve Kiril harfli nüshalarda ise –ta bulunma hâli eki zaman ifadesi vermiştir.

Arap harfli nüshada (31/4). *توشەلگەن پالاسلاردا شاقماق شاقماق بولب ئوينى باشلايدىلار*. (Kiyëz **üstënë** tüşëlgän palaslarda şakmak – şakmak bulıp uynıy başladı-lar.) Latin ve Kiril harfli nüshalarda (422/7) “Киез **өстендә** түшәлгән паласларда шакмак – шакмак булып уйный башладылар.” (Kiyëz **üstëndä** tüşëlgän palas-larda şakmak – şakmak bulıp uynıy başladılar.) “(Güneş ışınları) *Keçe üzerine döşenmiş palaslarda dörtgen şeklinde oynamaya başladı.*” cümlesinde Arap harfli nüshada –A; Latin ve Kiril harfli nüshalarda ise –DA eki, bulunma ifadesi vermiştir.

Arap harfli nüshada (71/13) يۇرمىگىگە ئىلگە مەھەببەت كىيمەسە، سىن تىلسىز بولساڭدا. (Yüräğēñä ilgä mähäbbät kipmäsä, sin tēlsēz bulsañda. Būğün qayğı cırın küylärsēñ!!...) Latin ve Kiril harfli nüshalarda (468/7) “... йөрәгендә илгә мэхәббәт кипмәсә, син телсез булсаң да, буген кайгы жырын көйләрсең!..” (Yüräğēñdä ilgä mähäbbät kipmäsä, sin tēlsēz bulsañda. Būğün qayğı cırın küylärsēñ!..) “... *yüreğinde yurda sevgin kurumadıysa, sen dilsiz olsan da bugün dert türküsünü bestellersin!..*” Eserin Arap harfli nüshasında –A; Latin ve Kiril harfli nüshalarında ise –DA eki bulunulan yeri anlatmak için kullanılmıştır.

Kazak Kızı” romanının Arap harfli nüshasında bulunma hâl eki, Latin ve Kiril harfli nüshalarda yönelme hâl eki şeklinde bulunabilir:

Arap harfli nüshada (31/5) ألسو اق آياقلارن كىچكە كولمەك ئچندە ئوزندەن ئوزى دولقۇنلاپ تۇرغان ماتور تەننەن يۇمشاق يورغانلار ئاستا يەشەرە يەشەرە ھامان بىر ياقدان ئىككىچى ياققا أونى بىردى. (Alsuv aq ayaqların kiçkä külmäk **ēçēñdä** üzēñdān üzē dūlqınlanıp tūrğan matur tāñēñ yūmşaq yurğanlar astına yāşērā yāşērā, hamān bēr yaqdan ikēñçē yaqqa avnıy birdē.) Latin ve Kiril harfli nüshalarda (423) “... алсу – ак аякларын кичке күлмәк **эченә**, үзеннән – үзе дулкынланып торган матур тәннен йомшак юрганнар астына яшерә – яшерә, ھаман бер яктан икенче якка ауный бирде.” (Alsuv aq ayaqların kiçkä külmäk **ēçēñä** üzēñdān üzē dūlqınlanıp tūrğan matur tāñēñ yūmşaq yurğanlar astına yāşērā yāşērā, hamān bēr yaqdan ikēñçē yaqqa avnıy birdē.) “... *pembemsi ayaklarını geceliğinin içine, kendiliğinden dalgalanan güzel tenini yumuşak yorganlar altına gizleyerek, bir taraftan öbür tarafa yataкта oynayıverdi.*” anlamındaki bu cümlede Arap harfli nüshada –A; Latin ve Kiril harfli nüshalarda ise –DA eki bulunma ifadesi verir.

Arap harfli nüshada (74/4) زور اق ئۇنىڭ قارشىسىدا ئولەنگە كىيز پالاس جەيب ئوترتتار. (Zur aq üynēñ **qarşısında** ülgängä palas cäyēp utırttılar.) Latin ve Kiril harfli nüshalarda (471/10) “Зур ак өйнең **каршысына**, үләнгә киез палас жәеп утырттылар.” (Zur aq üynēñ **qarşısına** ülgängä palas cäyēp utırttılar.) “*Büyük, ak evin qarşısına, otluq yere kilim yayıp oturttılar.*”

Arap harfli nüshada (128/5) آياق آستندا ئىزب ئوتەلمى. (Ayaq astında izēp ütälär.) Latin ve Kiril harfli nüshalarda (531) “**Аяк астына изеп үтәләр.**” (Ayaq astına izēp ütälär.) “*Ayakaltında ezip geçiyorlar.*”

Bu iki cümlede ise; Arap harfli nüshada –DA, Latin ve Kiril harfli nüshalarda ise –A eki bulunma ifadesi vermektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, çalıştığımız metinde Latin harfli nüsha ile Kiril harfli nüsha hemen hemen aynıdır. Farklılıklar genellikle Arap harfli nüsha ile Kiril harfli nüshalar arasında görülmektedir. Ancak, aşağıdaki cümlede farklılık, Latin harfli nüsha ile Kiril harfli nüsha arasındadır. Bu durum, değişikliğin yazar tarafından değil de, müstensih tarafından yapıldığını göstermektedir.

Arap harfli nüshada (110/12) جەيلىگن جەمەعتنىڭ يۈزىدە سىرلى اپترو چىقتى. (Cıyılğan cämägätñēñ **yüzēñdä** sērlē aptırav çıqdı.) Latin harfli nüshada (147/11) “Çıyloğan çəmağatñeñ jəzenə serle aptırav sēqtı. Kiril harfli nüshada ise (510/15) “Жыелгән жəмагатыñeñ йəзенə серле аптырау чыкты.” (Cıyılğan cämägätñēñ **yüzēñä** sērlē aptırav çıqtı.) “*Toplanan cemaatin yüzüne gizemli şaşkınlık çıktı.*”

Arap ve Latin harfli nüshalarda –DA, Kiril harfli nüshada ise –A eki yönelme ifadesi vermiştir.

Bu örnekler bize incelediğimiz metinde –DA bulunma hâli yanında, –A yönelme hâli ekinin de bulunulan yeri ifade etmek için kullanıldığını göstermektedir. Sadece verdiğimiz son örnekte –DA bulunma hâli ekinin yönelme ifadesi için kullanıldığı görülür.

2. İlgi ve Yükleme hâl eklerinin birbirinin yerine kullanımı

Bu iki ekin birbirinin yerine kullanımı incelediğimiz metinde sadece iki cümlede geçmektedir. Bundan dolayı bu eklerin işlevleri üzerinde çok fazla durmaya gerek görmedik.

2.1. İlgi hâl eki

“Eklendiği adla başka bir ad arasında ilgi bağı kuran ad durumudur. Bu durum ya iki adın yan yana getirilmesiyle eksiz olarak; ya da ünsüzle biten ad kök ve gövdelerinden sonra +In / +Un, ünlüden sonra +nIn / +nUn ekinin getirilmesiyle karşılanır. Bu durumda ilgi durumu eki, birinci adın sonundadır. İkinci ad genellikle iyelik eki alır. İlgi hâli eki, eklendiği ismin anlamına belirtme, sahiplik, mensubiyet, ilgi vb. anlamlar kazandırır. Bu anlamların hepsi, ekin içinde bulunduğu ismi ilgilendirir ve ek, diğer hâl eklerinde olduğu gibi münasebet kurmaz, bağlantı yapmaz.” (Karahan 1996: 609)

Kazan Tatar edebî dilinde ilgi hâli eki; ince ünlüyle biten isimlerden sonra –neñ, kalın ünlüyle biten isimlerden sonra –nıñ şeklinde getirilir. (Zekiyev 2006: 284)

2.2. Yükleme hâl eki

“Kelime gruplarında ve cümlelerde fiilin doğrudan doğruya tesir ettiği isimler akkuzatif hâlinde bulunurlar. Karşıladığı hareket doğrudan doğruya bir isme tesir eden fiiller geçişli fiillerdir. Şu halde akkuzatif hâli ismi kendisine tesir eden geçişli bir fiile bağlayan haldir. İsmin geçişli bir fiilin tesirinde olduğunu gösteren bu hali bazen eksiz, bazen ekli olur.” (Ergin 2011: 231) Bu durum ya eksiz yahut da + (y)I / + (y)U ekiyle karşılanır.² (Korkmaz 2003: 24)

Kazan Tatar edebî dilinde; –nı / –ne’dir. III. Şahıs iyelik eklerinden sonra yükleme hâli eki –n olur. (Zekiyev 2006: 284)

“Kazak Kızı” adlı metnin Arap harfli nüshasında yükleme hâl ekinin Latin ve Kiril harfli nüshalarda ilgi hâli eki ile kullanıldığı tespit edilmiştir. Arap harfli nüshadaki kullanımın yaşayan lehçelerimizden Karaçay Malkar ve Kumuk Türkçelerindeki³ gibi olduğu görülmektedir.

Bu iki ekin birbirinin yerine kullanımıyla ilgili farklı görüşler mevcuttur. Günay, +nı ekini, ilgi hâli ekinin bir varyantı kabul eder ve “Çağatay Türkçesinde

² Eski Türkçede ilgi hâli eki ünlü kelimelerden sonra –nIn, ünsüz kelimelerden sonra –lIn; Uy-gur Türkçesinin y ağzında –lIn / -nIn, Budist ağzında –nIn, Karahanlı ve Harezmi Türkçesinde –nXIn; Batı Türkçesinde ünlü kelimelerden sonra –UIn, ünsüz kelimelerden sonra –nUIn şeklindedir.

³ Karaçay Malkar ve Kumuk Türkçelerinde yükleme ve ilgi hâl eki düzenli olarak [+nI] ile karşılanmaktadır. (Günay 2017: 111)

özellikle klasik sonrası dönemde ilgi hâli ekinin [+nI] şeklinde kullanıldığını görmekteyiz. Bu ekin ilgi hâli görevli ile kullanılmasının ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler olmakla birlikte genel düşünce ekler arasındaki işlevsel yakınlık olduğu yönündedir.” (2017: 112) Aynı görüşleri paylaşan Özdemir ise, “Zamanla Türk dil coğrafyasının neredeyse tamamını kapsayan +(n)Ing veya +(n)Iñ ilgi ekli örneklerle olan değişimin sebebini bu anlamda açıklamak oldukça kolaylaşır. +(n)Ing veya +(n)Iñ şekillerinin dışında kalan diğer ilgi durum ekleri (+nI, +(I)n, +Ig), zamanla ya tamamen ya da birkaç lehçe istisnası ile kullanımdan düşmüşlerdir.” (2015: 126) demektedir.

Özdemir bu fikirlerini şu şekilde neticelendirir: “Türk coğrafyasının genelinde ilgi ekinde de +(n)Iñ şekli ve türevleri, diğer +Ig, +(I)n ve +nı ilgi durum eklerinin yerini alarak tekleşecektir. Çağatay Türkçesi ve ardılı bazı lehçelerde ise ilgi ekindeki seçme işi bugüne kadar devam etmiş gözüküyor. Yeni Uygur ve bazı Özbek ağızlarının eskicil şekilleri koruyabilme kabiliyetini bu durumun açıklayıcısı olarak gösterebiliriz. Farklı birkaç ekin aynı işlev için kullanılmasına ise bir engel bulunmamaktadır. Karaçay – Malkar ve Kumuk Türkçelerindeki durum ise zaten malumdur.” (2015: 126)

Karahan ise, bu iki hâl ekini, Türkçenin belirtme kategorisi içinde incelenmesi gerektiği düşüncesindedir. “Bu iki hâl ekiyle ilgili yapılan çalışmalarda da çeşitli Türk lehçelerinde de bu iki ekin belirtme işleviyle birbirlerinin yerine kullanıldığını göstermektedir. Çağatay Türkçesinde de bu iki ekin birbirinin yerine kullanımı mevcuttur:

Kişilerin atını tavuşı (Kullarının atının gürültüsü)

Bir kırgavulnu iskenesi (Bir sülünün butu)

Efrâsyabnı oğlu (Efrasiyab’ın oğlu)

Yıgılamakıngı sebebi (Ağlamanın sebebi)

Begler ve bahadırların barçanı köngli bir idi (Beyler ve yiğitlerin hepsinin gönlü bir idi).” (1996: 607) şeklinde açıklamıştır.

Günümüz Tatar Türkçesi edebî dilinde yükleme hâl ekinin ilgi hâli eki yerine kullanımı sadece –nıkı / –nêkê yapısında karşımıza çıkar. Bu durum incelediğimiz romanda da aynı şekildedir.⁴ “Kazak Kızı” isimli romanda ilgi hâli eki yerine yükleme hâli ekinin kullanımı iki yerde geçmektedir:

Arap harfli nüshada (62/1) *ؤیدمگیلردن هیچ کم بوڭا قۇلاق سالماسادا، قۇناق یگت بونی* (Üydäğelärdän hiç kêm buña kûlaq salmasa da, kûnaq yegët **bunı** üzên çağıruv ikänên añladı.) Latin ve Kiril harfli nüshalarda (457/4) “Өйдәгеләрдән һичкәм моңа колак салмаса да, кунак егете **моның** үзен чакыру икәнән аңлады.” (Üydäğelärdän hiçkêm mûña kûlaq salmasa da, kûnaq yegëtê **mûnıñ** üzên çağıruv ikänên añladı.) “Evdekilerden hiç kimse buna kulak

⁴ Tatar Türkçesinde +GI ilgi hâli eki ile –nI ekinin birleşmesiyle meydana gelen –nıkı / –nêkê yapısının, ilgi hâli eki –nIñ ve sıfat yapım eki –kI ekinin birleşmesinden teşekkül ettiği belirtiliyor ve ek, sıfat yapım eki olarak ele alınır. Tumaşeva –nıkı / –nêkê yapısının –nI ve –kI olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu belirttiikten sonra, Dimitriyev’in “Kürsätêlgân Xızmat” isimli çalışmasında, ekin birinci kısmının ilgi hâli eki olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. *minêkê, mûnıka, şuşınıka, nârsänêkêdêr, bêrkêmnêkê* Tumaşeva, Tatar diyalektlerinde de bu yapının *minêñkê, sinêñkê* şeklinde olduğunu da ifade eder. (Yüksel 2014: 446)

vermese de misafir yiğit bunun kendini çağırmak olduğunu anladı.” cümlesinde “bu” işaret zamiri, Arap harfli nüshada –nıñ; Latin ve Kiril harfli nüshalarda –nı ekiyle belirtili hâle getirilir.

Aşağıdaki cümlede ise belirtili isi tamlamasının tamlayan unsurundaki ilgi hâli eki yerine yükleme hâli eki kullanılmıştır:

Arap harfli nüshada (65/2) **توقالنى كوزيەشن توكدرگەن فاجيەا مەنە شول ئيدى.** (**Tuqalını küz yäşēn** tükdeğän faciğa mēnā şul idē.) “Tuqalını küz yäşēn” ismi –nı ekiyle belirtili isim yaparken; Latin ve Kiril harfli nüshalarda (461/1) **“Тукалның күз яшен түктергән фажига менә шул иде.”** (**Tuqalınıñ küz yäşēn** tükdeğän faciğa mēnā şul idē.) “Kumanın gözyaşını döktüren olay işte bu idi.” cümlesindeki isim tamlamasında tamlayan unsur Arap harfli nüshada –nı; Latin ve Kiril harfli nüshada –nıñ ekiyle belirtili hâle getirilmiştir.

Bu iki hâli birbirinden ayıran en önemli özellik, yükleme hâli ismi fiile bağlarken, ilgi hâlinin ismi isme bağlamasıdır. Ortak özellikleri ise, her iki hâlde de ek kullanıldığında belirtme, kullanılmadığında ise belirsizlik ifadesi vermesidir.

İncelediğimiz eserin nüshaları arasında iki cümlede bu eklerin birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu iki cümlede de gerek ilgi hâli eki, gerekse yükleme hâli eki ismin belirtili olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

“Kazak Kızı” metninde birbirlerinin yerine kullanılan yönelme ve bulunma hâl eklerini incelenen bu çalışmada, bulunulan yer için –DA bulunma hâl eki yanında –A yönelme hâl ekinin de kullanıldığı görülmektedir. Tek bir örnek ise, yönelme ifadesi için –DA eki kullanılmıştır. Hem bulunma hem de yönelme hâl ekinde “yer belirtme” görevinin olması, bu iki hâl ekinin birbirinin yerine kullanılmasını sağlamıştır.

Metinde incelemiş olduğumuz yükleme ve ilgi hâl ekinin birbirinin yerine kullanımı da, bu iki ekin, işlev bakımından, aynı özellikleri taşımasından dolayı olmalıdır. Nitekim yükleme ve ilgi hâl eklerinin birbirinin yerine kullanımı Eski Türkçeden beri kullanılan hâl eklerindendir. Her iki hâl eki de cümlede “belirtme” fonksiyonu üstlendiği için, cümlede anlam değişikliğine yol açmaz.

KAYNAKÇA

BURAN, Ahmet (1996). “Anadolu Ağızlarında İsim Çekim (Hal) Ekleri, Ankara, TDK Yayınları.

DEMİR, İmdat (2014). “Türkçede Belirtme – Yönelme Hâli Ekleri ve Güneybatı Anadolu Ağızlarındaki Kullanımları”, Sosyal Bilimler Dergisi, C.16, S. 1.

DEMİRCİ, Kerim (2007). “Türkçedeki Hâl Eki Nöbetleşmeleri Üzerine”, Karaman Dil-Kültür ve Sanat Dergisi.

ERGIN, Muharrem (2011). “Türk Dil Bilgisi”, Bayrak Yayınları, İstanbul.

GÜNAY, Ayşe (2017). “Karaçay-Malkar Türkçesinin Kendine Has Özellikleri ve Kıpçak Lehçeleri Arasındaki Yeri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 53.

GÜNDOĞDU, KOÇOĞLU, Vildan (Winter 2001). “Türk Dilinde Yönelme ve Bulunma Hâli İle İlgili Birkaç Ayrıntı – Tıva Türkçesi Örneği”, *Turkish Studies*, Volume 6/1.

HARİSOVA, M. (2010). “Tatar Tələ Morfologiya”, Mägarif Neşriyatı, Kazan.

İBRAHİMOV, Galimcan (1924). “Kazak Kızı” (Arap Harfli Nüsha), “Üzek Neşriyatı, Moskova.

----- (1932). “Kazak Kızı” (Latin Harfli Nüsha), Kazan Tatgozisdar.

----- (2002). “Kazak Kızı” (Arap Harfli Nüsha), Mägarif Neşriyatı, Tataristan Cumhuriyeti.

KARAHAN, Leyla (1996). “Yükleme (Accusative) ve İlgi (Genitive) Hali Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uluslararası Türk Dil Kurultayı*.

KARAMANLIOĞLU, F. Ali (1994). “Kıpçak Türkçesi Grameri”, *Türk Dil Kurumu Yayınları*, Ankara.

KORKMAZ, Zeynep (2003). “Türkiye Türkçesinin Grameri (Şekil Bilgisi)”, *TDK Yayınları*, Ankara.

ÖZDEMİR, Hakan (Bahar 2015). “Eski Türkçede İlgi ve Belirtme Durum Ekleri Üzerine”, *Dil Araştırmaları*, S. 16

RANİYEV, Fuat, EHMETYANOV, Rifkat, AÇIKGÜZ, Helil (1997). “Tatarca – Türkçe Sözlük”, İnsan Yayınevi, Kazan – Moskova.

TEKİN, Talat ve ÖLMEZ, Mehmet (2014). “Türk Dilleri”, BilgeSu Yayınları, Ankara.

YÜKSEL, Zühâl (2014). “Türk Lehçelerinde –NİŃKI ve –NİKI Yapısı Üzerine”, VII. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu, Elazığ.

ZEKİYEV, Safiullina (2006). “Häzərgə Tatar Ädəbə Tələ”, Mägarif Neşriyatı, Kazan.

DEDE KORKUT DESTANLARI'NDA “KARDEŞ TİPOLOJİSİ”

IN THE DEDE KORKUT EPICS “SIBLING TYPOLOGY”

«ТИПОЛОГИЯ БРАТСТВА» В ЭПОСАХ О ДЕДЕ КОРКУТЕ

Hülya ÇELİKTENYILDIZ*

ÖZ

Sözlü gelenek ürünleri içerisinde yer alan destanlar, ortaya çıktıkları milletlerin sosyal ve kültürel yapılarına dair pek çok bilgiyi bünyesinde bulundurabilirler. Türk destanları içerisinde Oğuz grubu başlığı altında değerlendirilen Dede Korkut Destanları da bu anlamda önemli bir eserdir. Bu çalışmada “kardeş tipolojisi” kavramı Dede Korkut Destanları özelinde ele alınarak bazı tespitlerde bulunulmuştur. Kardeşlerin birbirleri olan ilişkileri, birbirlerine yaklaşımları, kardeşlerin genel olarak gösterdikleri tipolojik özellikler çalışmanın odaklandığı temel konular olmuştur. Yapılan tespitler sonucunda Dede Korkut Destanları'nda kardeşlerin önemli bir husus olarak görüldüğü, genellikle olumlu yapıya sahip, öz kardeşlerin bulunduğu ve sevgi, koruma, bağlılık gibi kavramlarla kardeşlerin aralarındaki ilişkilerin özetlenebileceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Destan, Dede Korkut, kardeş, tip, tipoloji

ABSTRACT

The epics in the oral tradition can contain a lot of information about the social and cultural structures of the nations in which they emerged. The Dede Korkut Epics, which are evaluated under the title of Oğuz group within the Turkish epics, are also important work in this sense. In this study, the concept of “sibling typology” in Dede Korkut Epics was taken into consideration and some determinations were made. The relations of the siblings with each other, their approach to each other, the general typological characteristics of the siblings have been the main focus of the study. As a result of the findings, in the Dede Korkut Epics, it has been

* Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Öğrencisi. Ankara/TÜRKİYE
(hlyclktnyldz@gmail.com)

concluded that siblings were considered as an important issue and relationships between siblings can be summarized with the positive concepts such as love, protection and loyalty.

Anahtar Kelimeler: Epic, Dede Korkut, sibling, type, typology.

Giriş

Eski Türk topluluklarında aile, sosyal yapının temeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Kafesoğlu, dünyanın hemen her yönüne dağılmış olan Türklerin varlıklarını korumuş olmalarında bu aile birliğinin büyük önemi olduğunu söyler (2007: 227). Eş, anne-baba ve çocuk arasındaki ilişkilerin topluluktaki sosyalleşmenin derecesini anlamada yardımcı olduğunu belirten Öcal Oğuz, kardeşlerin birbirleri ile olan ilişkisini anne, baba ve çocuk ilişkisinden ayırarak kardeşler arasındaki ilişkiyi topluluktaki sosyalleşmenin en tipik örneği olarak görür. (1991: 42).

Kardeş sahibi olmak kişiye çeşitli yönlerden avantaj ve üstünlük sağlamaktadır. Kardeşliğin ailede, obada, ilde üstünlük sağladığı, düşmana karşı bir güç olduğu görülmektedir. Öcal Oğuz, kardeşlik ile ilgili belirttiği “*Kardeş düşmana karşı bir güvencedir. Bugün Anadolu'da "arka", "arka çıkmak" kelimeleriyle ifade edilen kardeşin ehemmiyetini burada da açıkça görmekteyiz. Bu unsura, Türklerde çok eskiden beri yaşatılan "aile", "birlik" ve "çok nüfusa sahip olma" şuuru olarak bakabiliriz*” (1996: 141) sözleri de bu görüşü destekler niteliktedir.

Kardeşler, birbirinden farklı karakterlere sahip olmalarından dolayı her zaman tam bir uyum içerisinde olamazlar. Naciye Yıldız “*Ailenin devamını sağlayan unsurlar olan kardeşler arasındaki bağ, genellikle sevgi üzerine kuruludur ancak olumlu duyguların yoğunluğuna rağmen, insan psikolojisinin çekememezlik, kıskançlık, kendini üstün görme, bencillik gibi birçok problemin de olabileceği göz ardı edilemez.*” sözleriyle kardeşler arasındaki dengenin her zaman olumlu yönde olmayabileceğini bildirir (Yıldız, 2016: 1). Bu gibi durumlarda kardeşler arasındaki çatışmalar artmakta, kardeşlerin birbirlerine olan yaklaşımları değişebilmektedir.

Türk milletinin de kendine has, asırlarca önce oluşmuş destanları vardır. Bu destanlarda Türklerin yaşam şekilleri, düşünce biçimleri, aile yapıları, gelenekleri, içte ve dışta yaptıkları mücadeleler gibi günümüze ışık tutan pek çok bilgiye ulaşmak mümkündür. Türk destanları incelendiğinde kardeş ilişkilerinin de yoğun olarak bu eserlerde geçtiği görülmektedir.

Esasen destanlarda yer alan olaylardan hareketle kardeşler arasındaki ilişkileri belirli bir tipolojik oluşum içerisinde ele almak ve kardeş ilişkileri ilgili bir sınıflandırma yapmak mümkündür. Bu konu hakkında bir çalışma yapan Naciye

Yıldız, Türk destanlarından yola çıkarak oluşturduğu “kardeş” tipolojisini şu başlıklar altında ele almıştır:

1. *Asıl kardeşler*
 - 1.1. *Asıl erkek kardeşler*
 - 1.1.1. *İki erkek kardeş*
 - 1.1.2. *Çoklu erkek kardeş*
 - 1.2. *Asıl kız kardeşler*
 - 1.2.1. *İki kız kardeş*
 - 1.2.2. *Çoklu kız kardeş*
 - 1.3. *Kız-erkek kardeşler*
 - 1.4. *İkizler*
 - 1.4.1. *Aynı cinsiyette*
 - 1.4.2. *Ayrı cinsiyette*
2. *Üvey kardeşler*
3. *Süt kardeşler*
4. *Evlalık kardeşler* (2016: 14-15)

Oğuz grubu Türk destanları açısından tip ve tipoloji hakkında birtakım çalışmalar bulunmakla birlikte kardeş ve kardeşlik tipolojisi başlıklarında çalışmalar oldukça sınırlı sayıdadır. “Dede Korkut Boylarında Kardeşlik” (Oğuz, 1991: 42-45), “Dede Korkut Oğuznamelerinde Aile” (Demirbilek, 2006: 1- 27), “Türk Destanlarında Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme” (Şahin, 2012: 117- 138), “Türk Destanlarında Kardeşlik Üzerine Bir Değerlendirme: Şakir- Şakirat ve Segrek-Egrek Örneği” (Özcan, 2013: 123- 130), “Türk Dünyası Destanlarında Kardeş ve Kardeşlik” (Haktan, 2016 Yüksek Lisans Tezi), “Türk Destanlarında Kardeş Tipolojisi” (Yıldız, 2016:1-15) gibi çalışmalar örnek gösterilebilir.

Bu çalışmanın amacı Dede Korkut Kitabındaki kardeşler arasındaki ilişkiler, kız ve erkek kardeşe sahip olma ile kardeşlerin birbirlerine olan davranışları ele alınarak bir kardeş tipolojisi ortaya koymaktır. Çalışmada kardeş tipolojisi, Naciye Yıldız’ın (2016: 14-15) “*Türk Destanlarında Kardeş Tipolojisi*” adlı bildirisinde yer alan kardeş tipolojisi bağlamından hareketle ele alınacaktır.

Dede Korkut Destanlarında Kardeş Tipolojisi¹

Türk destanları arasında kıymetli bir konumda olan Dede Korkut Destanları meydana geldiği ve geliştiği dönemi bir ayna gibi yansıtır. Dede Korkut’ta olaylar içerisinde yer alan kahramanlar, sadece bir karakter olarak değil aynı zamanda yaşadıkları çağın özelliklerini kendi bünyelerinde taşıyan tipler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Dede Korkut destanları aile yapısının önemli bir bölümünü teşkil eden kardeşler arasındaki ilişkilere dair zengin bilgiler barındırmaktadır. Dresten ve Vatikan olarak iki nüshası bulunmakla birlikte yakın tarihte Türkmen bölgesinde yeni bir nüsha daha bulunmuş, toplamda on iki olarak bilinen Dede Korkut destanlarının sayısı on üçe çıkmıştır. Türk kültürünün belli bir dönemine ışık tutan Dede

¹İnceleme için Muharrem Ergin’in “Dede Korkut Kitabı 1-2: Giriş-metin-indeks-gramer/tpkībasım” (2016) adlı kitabı esas alınmıştır. Manzum kısımlar orijinal yazımlarıyla ele alınmış, dipnotlarda bazı kelimelerin günümüz Türkçesindeki karşılıkları verilmiştir.

Korkut'ta kardeşliğe ve kardeşlik tipolojisine dair oldukça zengin bilgiler yer almaktadır. Bunlar sırasıyla şöyle gösterilebilir:

1. Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Destanı

Dede Korkut destanlarının üçüncüsü olan Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek'te kardeş tipolojisi temelde iki yönüyle ele alınmıştır. İlki asıl kahraman (Bamsı Beyrek) ve kız kardeşleri (yedi kız kardeş) arasındaki ilişki, ikincisi ise asıl kahramanın beşik kertmesi (Banu Çiçek) ve onun ağabeyi (Deli Karçar) arasındaki ilişkidir.

1.1. Bamsı Beyrek ve Yedi Kız Kardeşi

Çocuksuzluk motifi Türk destanlarında en sık karşılaşılan motiflerden biridir. Çocuk sahibi olamayan çiftler genellikle yaşını almış, çocuksuzluktan şikâyet eden bir padişah, bir han veya soylu bir erkek ile idealize edilmiş bir kadındır (Özcan, 2013: 124). Buna bağlı olarak kardeşin olmaması da aile yapısının eksikliğine, kişinin kendisini güçsüz hissetmesine sebebiyet vermektedir. Kam Püre de bu eksikliği hissetmekte ayrıca bu eksikliği lanetlenmesine de bağlamaktadır:

Pay Püre Bey, Bayındır Han'ın düzenlediği bir sohbete gider. Sohbetinde Bayındır Han'ın karşısına Kara Göne oğlu Kara Budak'ın, sağ yanına Kazan oğlu Uruz ve sol yanına da Kazınlık Koca oğlu Bay Yigenek'in oturduğunu görür. Bunun üzerine kendini tutamaz ve ağlamaya başlar. Salur Kazan ona neden ağladığını sorduğunda “*Han Kazan niçe ağlamayayın, niçe buzlamayayın,² oğulda ortacum³ yok, kartaşda kaderüm yok, Allah Ta'ala meni karğayupdur⁴, bigler tacum tahtum için ağlaram, bir gün ola düşem ölem yirümde yurdumda kimse kalmaya.*” diyerek oğlunun ve kardeşinin olmadığını, yalnız olduğunu dile getirir (Ergin, 2016: 116).

Dede Korkut'taki aile yapısı içerisinde erkek kardeşler gibi ön planda olmayan kız kardeşler, genellikle destanın belirli kısımlarında varlıklarından haberdar olduğumuz kişilerdir. Kız kardeşlerin doğumları ve yetişmeleri hakkında pek bilgi bulunmazken olaylar karşısındaki tutumları da belli örnekler dışında belirgin değildir. Örneğin, Beyrek'in kız kardeşleri ile ilgili destanın girişinde bilgi yoktur. Ancak Dede Korkut, Banu Çiçek'i ağabeyinden istediğini ve ağabeyinin de kız kardeşini Beyrek'e verdiğini söylediği zaman Beyrek ve annesiyle birlikte kız kardeşlerinin de sevindiği görülür (Ergin, 2016: 127).

Destandaki kaçırılma, yaralanma, ölüm gibi durumlarda aile bireylerinin tutumları ele alındığında anne ve babanın eski Türk geleneklerini uyguladıkları, fer-yat edip yüzlerini yırttıkları görülmektedir. Kız kardeşler ise yüz yırtmanın yanı sıra bu olumsuz durumu kıyafet renklerine yansıtarak da hislerini belli ederler:

Bamsı Beyrek ile Banu Çiçek'in toyu yapılır. Gece gelin odasını basan kâfir otağı dağıtır ve Beyrek'i esir alır. Sabah uyanıp da otağı dağılmış görünce babası, annesi ve eşi Banu çiçek ah vah ederler. Yedi kız kardeşi de ak elbiselerini çıkarıp kara elbise giyerler. “*Vay “bigüm kartaş muradına makşuduna ırmeyen yalıñuz kardaş”* diyerek ağlarlar (Ergin, 2016: 130).

Esir düşerek ya da çeşitli sebeplerle ailesinden uzak kalmış olan kahraman, ailesinden uzak kaldığı zamanlarda ailesi hakkında bilgi edinmeye çalışır. Kaçırıl-

² bağrmayayım

³ nasibim

⁴ beddua etmiştir

rak ailesinden uzak düşen Bamsı Beyrek de babasının bezirgânları ile karşılaştığında bezirgânlardan kız kardeşlerinin durumu hakkında bilgi alır:

“Yidi kız kıardaşuñ yidi yol ayırında ağlar gördüm Bamsı

Güz alması gibi al yañaqların yırtar gördüm Bamsı

Vardı gelmez kıardaş diyü zârılık⁵ ider gördüm Bamsı” (Ergin, 2016: 134)

Türk destanlarında görülen kılık değiştirme motifine çeşitli amaçlarla başvurulmaktadır. Mehmet Naci Önal (2010: 1276), bunun geçici bir dönüşüm olduğunu ve kurtuluş yahut geçici durum adına yapıldığını söyler. Ailesinden uzak düşen Bamsı Beyrek de geri döndüğünde kimliğini gizler. Aşağıdaki bölümde ağabeyin hem ailesinin durumunu öğrenmek hem de insanların niyetlerini çözümleyebilmek amacıyla kılık değiştirme motifine başvurmuştur:

Kâfirin elinden kurtulan Beyrek, yurduna döner. Evlerinin önündeki pınardan küçük kardeşinin su almaya geldiğini görür. Kız kardeşinin *“Kardeş Beyrek, toyun düşünün kara oldu.”* diyerek ağladığını gören Beyrek, kız kardeşinin yasını hâlâ sürdürdüğünü anlar. Kendisini tutamaz ve ağlayarak kardeşine şu nameleri söyler:

“Mere kız ne ağlarsın ne buzlarsın⁶ ağa diyü

Yandı bağrum göyindi⁷ içüm

Meger senüñ ağañ yok olupdur

Yüreğiñe kaynar yağlar koyulupdur

Qara bağruñ şarşılıpdur

Ağa diyü ne ağlarsın ne buzlarsın

Yandı bağrum göyindi içüm

Qarşu yatan kara tağı sorar olsam yaylak kimüñ

Şovuk şovuk sularını sorar olsam içit kimüñ

Tavla tavla şahbaz atları sorar olsam binit kimüñ

Qatar qatar develeri sorar olsam yüklet kimüñ

Ağayıl⁸ ağça koyunu sorar olsam yüklet kimüñ

Qaralu göklü otağı sorar olsam kölge kimüñ

Ağız dilden kız kişi haber maña

Qara başum kırbân olsun bugün saña” (Ergin 2016: 138-139) sözleriyle

hem üzüntüsünü dile getirmiş hem de kız kardeşini denemek istemiştir. Ağabeyini tanımayan kız, bu sözlerle şu şekilde cevap verir:

“Çalma ozan ayıtma ozan

Qaraluça⁹ men kızuñ nesine gerek ozan

Qarşu yatan kara tağı sorar olsañ

Ağam Beyregüñ yaylası-y-idi

Ağam Beyrek gideli yaylarum yok

Şovuk şovuk sularını sorar olsañ

⁵ feryat

⁶ bağırırsın

⁷ yakıldı

⁸ ağıllarda

⁹ yaşlı

Ağam Beyregüñ içidi-y-idi
Ağam Beyrek gideli içerüm yok
Tavla tavla şahbaz atları şorar olsañ
Ağam Beyregüñ binidi-y-idi
Ağam Beyrek gideli binerüm yok
Qatar qatar develeri şorar olsañ
Ağam Beyregüñ yükledi-y-idi
Ağam Beyrek gideli yükledim yok
Ağayıl¹⁰ ağça koyunu şorar olsañ
Ağam Beyregüñ şöleni-y-idi
Ağam Beyrek gideli şölenüm yok
Qaralu göklü otağı sorar olsañ
Ağam Beyregüñdür

Ağam Beyrek gideli köçerüm yok” (Ergin, 2016: 139-140).

Aradan geçen on altı yıl gibi uzun bir zamana rağmen Beyrek’in ölümünü kabullenmeyen kız kardeşi, onun bir gün çıkıp geleceğini ümit etmektedir. Uzun süredir ağabeyinin hasretinde olan kız kardeş de bu amaçla ozana ağabeyini görüp görmediğini sorar:

“Mere ozan

Qarşu yatan kara tağdan aşup geldüğüñde kiçdüğüñde
Beyrek adlu bir yigide bulışmaduñ-mu
Taşkun taşkun şuları aşup geldüğüñde kiçdüğüñde
Beyrek adlu bir yigide bulışmadun-mı
Ağır adlu şehirlerden geldüğüñde kiçdüğüñde
Beyrek adlu bir yigide bulışmadun-mı
Mere ozan gördüñ-ise digil maña

Qara başum kurban olsun ozan saña” (Ergin, 2016: 140)

Bununla birlikte kız kardeş ağabeysiz kalmanın acısını da şu sözlerle dile getirir:

“Qarşu yatan kara tağum yıkılupdur
Ozan senüñ haberüñ yok
Kölgelüçe¹¹ kaba ağacum kesilüpdür
Ozan senüñ haberüñ yok
Dünyelikde bir kardaşum alınupdur
Ozan senüñ haberüñ yok
Çalma ozan ayıtma ozan
Qaraluça¹² meñ kızuñ nesine gerek ozan
İleyüñde¹³ düğün var düğüne varup ötgil” (Ergin, 2016: 140)

¹⁰ ağıllarda

¹¹ gölgeli

¹² yaşlı

¹³ önünde

Beyrek, kız kardeşinin yanından ayrılıp diğer kız kardeşlerinin yanına gittiğinde karalı mavili oturdıklarını görür. Burada kız kardeşlerin öldü sandıkları ağabeylerinin yasını kıyafet renklerine yansıttıkları görülmektedir (Ergin, 2016: 141).

Beyrek, kızlardan önce yemek ister. Yemeğini yedikten sonra da giyecek ister. Kızlar da ağabeylerinin bir kaftanını getirirler ve Beyrek'e giydirirler. Büyük kız kardeşi bu yabancıyı ağabeyine benzetir ve ağlayarak şöyle der:

“Kara kıyma gözlerün çöngelmese-y-idi”¹⁴

Ağam Beyrek diye-y-idüm ozan saña

Yüzünü kara saç örtmese-y-idi

Ağam Beyrek diye-y-idüm ozan saña

Ƙunt Ƙunt¹⁵ bileklerün şol masa-y-idi

Ağam Beyrek diye-y-idüm ozan saña

Apul apul¹⁶ yorıyışuñdan

Aşlan gibi tırışuñdan

Ƙañrılıban¹⁷ bağışuñdan

Ağam Beyrege beñzedürem ozan seni

Sevindürdün yirindürme ozan meni” (Ergin, 2016: 141-142)

Aşağıda yer alan kısımda ise kız kardeşlerinin ağabeylerinin yokluğunda içinde bulundukları durum dile getirilir:

“Çalma ozan ayıtma ozan

Ağam Beyrek gideli bize ozan geldiği yok

Egnümüzden¹⁸ kaftanumuz aldığı yok

Başumuzdan giceligümüz aldığı yok

Buynuzu burma koçlarımız aldığı yok” (Ergin, 2016: 142)

Destanda ağabeylerin kız kardeşleri için hem korumacı bir tavrı hem de geleceklere şekil verme, evliliklerine karar verme durumu da vardır. Beyrek, kendisiyle birlikte esir düşen yiğitlerini kurtarmak için Oğuz beyleriyle Bayburt Hisarı'na gider. Kâfiri bozguna uğratıp geri döner ve düğüne başlarlar. Beyrek'in kırk yiğidinin bir kısmına Han Kazan bir kısmına da Bayındır Han kız verir. Beyrek de yedi kız kardeşini yedi yiğidine verir (Ergin 2016: 153).

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Asıl erkek kahraman ve kız kardeşleri

a. Asıl kahraman birden çok kız kardeşe sahiptir.

b. Kardeşlerin hepsi olumlu tiptedir.

c. Kız kardeşler erkek kardeşe sevgi ile bağlıdır.

d. Erkek kardeşin aldığı mutlu bir haber kız kardeşleri de sevindirir.

e. Erkek kardeşin kayboluşu veya ölümü gibi durumlarda kız kardeşler yas tutup sadakatlerini gösterirler.

f. Ağabey, kız kardeşlerin geleceği hakkında karar verme yetkisine sahiptir.

¹⁴ ışığı sönmek

¹⁵ sağlam sağlam

¹⁶ sallana sallana

¹⁷ arkaya dönüp

¹⁸ üstümüzden

1.2. Banu Çiçek ve Ağabeyi Deli Karçar

Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek destanında kız kardeşin bir diğer ele alınış şekli kız isteme geleneği çerçevesindedir. Türklerin en eski geleneklerinden biri olan ve halen Türk dünyasının pek çok yerinde devam ettirilen kız isteme töreni destanlarda da karşımıza çıkmaktadır. Abdülkadir İnan, Dede Korkut'ta yer alan doğum, evlenme, kurban törenleri gibi formüllerin çok eski dönemlerde yer alan Şamanizm devrinin kalıntıları olduğunu söylemektedir (1998: 240). Türk kültür yapısının da önemli örneklerinden biri olan kız isteme töreninde aile büyüğünün kızı istemesi, büyüklere duyulan saygının bir göstergesidir. Çeşitli aşamaları bulunan bu törende kızlar genellikle babaları veya ağabeylerinden istenmektedir. Kam Püre oğlu Bamsı Beyrek destanında kız kardeş Banu Çiçek, ağabeyi Deli Karçar'dan istenmektedir:

Beyrek'in Banu Çiçek ile evlenmek istemesi üzerine babası Oğuz beylerini çağırıp onlara danışmak ister. Oğuz beyleri toplanır ve Dede Korkut'tan yardım almaya karar verirler. Dede Korkut Deli Karçar'ın yanına gitmek için hazırlanır, beylerle vedalaşır ve yola çıkar (Ergin, 2016: 125).

Dede Korkut hazırlıklarını yapar ve Deli Karçar'ın karşısına çıkarak kardeşini şu sözlerle ister:

“Karşu yatan kara tağın aşmağa gelmişem

Akındılı görklü şuyunı kiçmege gelmişem

Giñ etegüne tar koltuğuña kışılmağa gelmişem

Taırının buyruğı-y-ile Peyğamberün kavli-y-ile aydan aru, günden görklü kız kardaşın Banu Çiçegi Bamsı Beyrege dilemege gelmişem.” (Ergin, 2016: 125-126).

Dede korkut Deli Karçar'dan kız kardeşini ister. Kız kardeşini kimseyle evlendirmek istemeyen, kardeşini istemeye gelenleri de öldüren Deli Karçar, Dede Korkut'un bu sözlerini duyunca kara aygırına biner silahını alır ve Dede Korkut'u kovalamaya başlar. Bir süre sonra Dede Korkut'a yetişir. Deli Karçar kılıcını eline alıp tam indirecekken Dede Korkut beddua eder ve Deli Karçar'ın eli havada kalır. Bunun üzerine eğer elini iyileştirirse kız kardeşini Beyrek'e vereceğini söyler. Dede Korkut yeniden Tanrı'ya dua eder ve Deli Karçar'ın eli düzelir (Ergin, 2016: 125-126).

Türk dünyasında kalın, kalınlık, süt hakkı, anne hakkı, başlık parası gibi çeşitli adlarla bilinen, kız istenirken kız tarafına verilen veyahut kız tarafının kızı vermek için şart koştuğu bazı istekler vardır. Günümüzde de pek çok yerde devam ettirilen bir gelenek olan kalın, esasen evliliğin önemli unsurlarından da biri olmuştur. Deli Karçar, Dede Korkut'a bir şey yapamadığı için kız kardeşini Bamsı Beyrek'e verirken bir şart koşar ve *“Biñ buğra getirün kim maya görmemiş ola, biñ dağı aygır getirün kim hiç kışrağa aşmamış ola, biñ dağı koyun görmemiş koç getirün, biñ-de kıyruksuz kulaksuz köpek getirün, biñ dağı püre getirün maña.”* diyerek isteklerini sıralar. Eğer bu istekleri yerine gelmezse Dede Korkut'u vura-cağını söyler (Ergin, 2016: 127).

Destanlarda kardeşlerin birbirleriyle olan bağlarının güçlü olması karşımıza çıkan bir diğer özelliktir. Özellikle kız kardeşleri olan ağabeylerin, kız kardeşlerine olan bağlılıkları onları her durumda koruma, kollama ve mutlu etmeye yönelik gelişmektedir. Bu destanda Bamsı Beyrek'in ortadan kaybolması ve ondan yıllardır haber alamayan Banu Çiçek'i yer bitirir. Kardeşinin bu haline daha fazla dayanamayan Deli Karçar, onun bu acısına son vermek amacıyla bir gün Bayındır Han'ın huzuruna çıkarak eğer Beyrek'in yaşadığıyla ilgili haber getiren biri olursa ona akçeler, giysiler vereceğini eğer ölüsüyle ilgili haber getiren olursa da kız kardeşi Banu Çiçek'i vereceğini söyler (Ergin, 2016: 131).

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Yardımcı kahramanlar (Sevgili- Banu Çiçek ve ağabeyi- Deli Karçar)
 - a. Kız kardeş ve ağabeyin ikisi de olumlu tiptedir.
 - b. Ağabey, kız kardeşin koruyucusu konumundadır.
 - c. Kız kardeşi ağabey tarafından sakınılan, kıskınılan kişi durumundadır.
 - d. Kız kardeşin geleceği hakkında karar verme yetkisine sahiptir.
 - e. Ağabey, kız kardeşin mutluluğu için girişimlerde bulunmaktan kaçınmaz.
 - f. Kız kardeş, ağabeyine sevgi ile bağlıdır.

2. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destan

Basat'ın Tepegöz'ü öldürdüğü boy küçük kardeşin göç yolunda kaybedilmesi ve yıllar sonra bulunması ile başlamaktadır:

Düşmandan kaçarken oğlunu kaybeden Aruz Koca bir aslan tarafından büyütülen bir çocuk olduğunu duyar. Bunun üzerine Aruz Koca, çocuğu kaybettiği oğlu olduğunu düşünür ve Oğuz Hanı'nın müsaadesiyle çocuğu alır, evine getirir. Ancak çocuk yerinde durmaz. Durmadan kaçıp aslan yatağına gider. Bunun üzerine Dede Korkut'a haber verirler. Dede Korkut gelerek çocuğa:

“Oğlanum sen insansın, hayvan-ile müşâhib olmağıl¹⁹, gel yahşı at bin, yahşı yigitler-ile eş yort” didi. Ulu kardaşuñ adı Kıyan Selçükdür, senüñ aduñ Basat olsun, aduñ men virdüm yaşıñı Allah virsün” sözleriyle önce çocuğu dizginlemeye çalışır. Sonrasında ağabeyinden bahseder (Ergin, 2016: 207). Burada anne ve babasından önce ağabeyi tanıtılarak kardeşliğin önemi ortaya konmuştur.

Yayla göçü esnasında Aruz Koca'nın çobanı bir peri ile birlikte olmuş bu birliktelikten Tepegöz doğmuştur. Aruz Koca bu bebeği alarak evine getirir (Ergin, 2016: 208). Böylece Basat ve Kıyan Selçuk'a bir kardeş olarak Tepegöz gelmiştir.

Kardeşlerin gaza, evlilik, av, sevgiliyi bulma gibi durumlarda birbirlerinden uzak düştükleri bilinmektedir. Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (2013: 42) adlı kitapta; bir kahramanın kendi dünyasından çıkarak farklı maceralara sürükleneceği başka bir dünyaya yol aldığı, burada türlü maceralar yaşadıktan ve güçlendikten sonra geri geldiği söylenir. Bu süre zarfında da ailesine dair pek bilgi sahibi olmayan kahraman ya dönüş yolunda karşılaştığı birinden ya da kendi imkânlarıyla ailesi hakkında bilgi sahibi olur. Destanda gazadan dönen Basat, ağabeyinin ölümünü acılı bir kadından u sözlerle öğrenir:

¹⁹ arkadaş olma

“Yalançı dünya yüzinde bir er kıpırdı, yayılımında²⁰ Oğuz ilin kondurmadı, kara polat öz kılıçlar kesen kılını kesdürmedi, karğu cıda²¹ oynadanlar ildüremedi, kayın oğlu atanlar kâr kılmadı, alplar başı Kazana bir zarb²² urdı, kardaşı Kara Göne elinde zebun oldu, bıyığı kanlı Bügdüz Emen elinde zebun oldu, ağ sakallu babañ Aruza kan kuşdurdı, meydan yüzinde kardaşuñ Kıyan Selçük ödi şındı²³ can virdi.” (Ergin, 2016: 209-210).

Basat kardeşinin ölüm haberini alınca ağlamaya başlar, acısı dinmeyen Basat’ın dilinden ağabeyi ile ilgili şu sözler dökülür:

“Kırañ yirde tikilmiş otağlaruñ
O zalım yıkdurdu ola kardaş
Yügrük olan atlaruñ tavlasından
O zalım seçdüirdi ola kardaş
Biserek biserek²⁴ develerüñ kaçarından
O zalım ayırdı ola kardaş
Şölenüñde kırdıgıñ koyunuñ
O zalım kırdurdu ola kardaş
Güvencüm-ile getürdüğüñ gelinçüğüñ
O zalım senden ayırdı ola kardaş
Ağ sakallu babamı oğul diyü ağlatduñ ola kardaş
Agça yüzlü anamı şızlatduñ ola kardaş
Karşu yatan kara tağum yüksegi kartaş
Akındılı görklü²⁵ şuyumuñ taşkını kardaş
Güçlü bilüm kuvveti
Karangulu gözlerimüñ aydını kardaş
Kardaşumdan ayrıldım” (Ergin, 2016: 210)

Kardeşlerden birinin ölümü eğer doğal yollardan değil ise bu durumda diğer kardeş onun intikamını almak için her yolu dener. Önüne çıkan tüm engelleri bir şekilde aşarak bu yola girer ve her ne olursa olsun yolundan dönmeyerek bu işi nihayete erdirir. Bu destanda Basat, ağabeyinin intikamını almak için Tepegöz’e gitmeye karar verir, Oğuz beylerine danışır. Kazan Bey bu işin zorlu olduğunu söyleyerek onu kararından döndürmeye çalışır lakin başaramaz. Babası oğlunu bu karardan döndürmeye çalışır, o da başarılı olamaz. Basat hazırlıklarını yapar ve yola çıkar (Ergin, 2016: 211).

Evlatlık kardeş Tepegöz’le karşı karşıya gelen Basat, onunla mücadeleye girer. Tepegöz, Basat’ı öldüremeyeceğini anladığında ise ona kardeş olmayı teklif eder. Ancak Basat bu teklifi reddederek ağabeyinin intikamını alacağını şu sözlerle dile getirir:

“Mere kavat ağ sakallu babamı ağlatmışsın

²⁰ otlağında

²¹ mızrak

²² darbe

²³ patladı

²⁴ cins cins

²⁵ güzel

Karıçuk ağ pürçeklü anamı buzlatmışsın²⁶

Karındaşum Kıyanı öldürmişsin

Ağça yüzlü yingemi tül eylemişsin

Ala gözlü bebeklerin öksüz Komışsın

Qor-mıyam seni

Qara Polat öz kılıcum tırtmayınca

Qafalu börklü başuñ kesmeyinçe

Alça kanuñ yir yüzine tökmeyinçe

Qardaşum Kıyanuñ kanın almayınca

Qomazam” (Ergin, 2016: 214)

Tepegöz’ü öldürerek ağabeyinin intikamını alan Basat, halk nezdinde görevini yerine getirmiş yiğit biri olarak görülür. Mücadele sonunda Dede Korkut’un gelerek ezgiler söylemesi ve Basat’a:

“Qara tağa ayıtduğunda²⁷ işit virsün

Qanlı kanlı şulardan kiçit virsün

Erlik-ile qardaşuñ kanın alduñ, qalın Oğuz biglerini yükden qurtarduñ, qādir Allah yüzüñ ağ itsün Basat” (Ergin, 2016: 215) şeklinde dualar etmesi ile bunun kanıtıdır.

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Asıl erkek kahraman ile onun öz ve evlatlık kardeşi

a. Öz kardeş olumlu tipte iken evlatlık kardeş olumsuz tiptedir.

b. Asıl kahraman, ağabeyinin ölümü üzerine yas tutar.

c. Asıl kahraman, ağabeyinin intikamı için evlatlık kardeşi ile mücadeleye girişir.

d. Asıl kahraman, evlatlık kardeşini öldürüp ağabeyinin intikamını alır.

3. Uşun Koca Oğlu Segrek’in Destanı

Türk destanlarında çocuksuzluk motifine sıklıkla yer verilmesinin yanında bazen de kahramanın bir veya birden fazla kardeşten sonra doğduğu görülür. Ülkü Kara Düzgün (2014: 222), kahramanın bir kardeşe sahip olduğu destanlarda kardeşlerden birinin kötü olduğunu, kardeşlerin her ikisinin de iyi olduğu durumlarda ise dikkati asıl kahramana çekmek amacıyla kardeşleri bir vesile ile birbirinden uzaklaştırıldığı görüşündedir. Uşun Koca Oğlu Segrek’te de kahraman iki kardeşlidir. Uşun Koca’nın büyük oğlu Egrek, yiğitliğini ispatlamak amacıyla akına çıkar. Ancak Kara Tekür’ün tuzağına düşer ve esir olur (Ergin, 2016: 226).

Kardeşlerin birbirinden uzak düşmesi, özellikle kardeşlerden biri yeni doğmuş veya çok küçük ise birbirlerinden haberdar olmalarını engelleyebilmektedir. Bazen de aile bireyleri giden kardeşin akıbetini özellikle söylemeyerek diğer çocuk veya çocuklarını korumayı amaçlamaktadırlar. Ağabeyi olduğunu bilmeyen Egrek bir gün kavga eden iki öksüzü tokatlar. Bunun üzerine öksüzlerden biri:

“Mere mizüm öksizlügümüz yetmez-mi, bizi niye urursın, hüneriñ var ise qartaşuñ Alınca Qal’asında esirdür, var anı kırtar” deyince Segrek, ağabeyinin varlığından haberdar olur. Burada, kahramanın her ne kadar ağabeyinin varlığından

²⁶ sızlatmışsın

²⁷ seslenmek

habersiz olsa da halk arasında bu durum onun suçlanması önüne geçemez. Kardeşliğin Türk aile yapısındaki önemini gösteren bu kısımda Segrek, küçük bir çocuk tarafından eleştirilmiş, kardeşlik ön plana çıkarılmıştır (Ergin, 2016: 226).

Çocuktan duyduğu sözler üzerine Segrek “İmdi Egrege Segrek yaraşur, kardeşüm sağ-imiş kayurmazam kardeşsuz Oğuzda тұrmazam, қаранғулу gözüm aydını kardeş” ağabeyini aramaya karar verir (Ergin, 2016: 226).

Kardeşin düşmana karşı bir güvence olduğunu söyleyen Öcal Oğuz (1991: 43), *Ancak güçlü olanın ayakta kalabildiği, devamlı savaş halinde olan bir toplumda kardeşler arasındaki bu “dayanışma” ne kadar tabîi ise, kardeşlerden birinin bir sıkıntıya düşmesi veya öldürülmesi halinde diğerinin bir takım yükümlülükler altına girmesi de o kadar tabîidir* der. Segrek, ağabeyini kurtarmak için beylerden izin alır ve annesinin yanına gider. Onların ağzını arayarak ağabeyi hakkında bilgi almaya çalışır:

“Kalkubanı²⁸ ana yirümden тұrdum
Yilisi қара қазılıқ²⁹ atuma бу́тun bindüm
Arkur³⁰ı yatan Ala Тағ etegine vardum
Қанлу Оғуз illerinde dirnek³¹ var imiş, anda vardum
Yimek içmek arasında
Ağ boz atlu bir çapar geldi
Çok zaman-imiş Egrek dirler bir yigit тұtsağ-imiş
Қадир Таһри yol virmiş çıkup gelmiş
Ulu kiçi қалмады ol yigide қаршу gitdi
Ana men-de varayın-mı ne dirsın” (Ergin, 2016: 226)

Haberi alan annesi de şöyle der:

“Ağzuñ içün öleyim oğul
Dilüñ içün öleyim oğul
Қаршу yatan қара тағуñ
Yıkılmış-idi yüceldi аһır
Ақındulu görклү шууñ
Şoğılmış-idi³² çağladı аһır
Қаба ағаçда тал будағуñ
Құрılmış-idi yeşerüp gögerdi аһır
Қалın Оғуз bigleri izine varsa sen varғul
Ol yigide yetdüğüñde
Ağ boz atuñ üzerinden yire ingil
El қавşurup ol yigide selam virgil
Elin öpүp boynun қуцғul
Қара тағum yüksegi қартаş digil
Ne тұrursın oğul yortғul” (Ergin, 2016: 227)

²⁸ kalkıp

²⁹ cins

³⁰ çapraz

³¹ düğün

³² çekilmişti

Segrek, annesinden bu sözleri duyduğunda ağabeyinin ondan gizlendiğini anlar ve bu duruma öfkelenir. Yaşadığı öfkeyi şu sözlerle ifade eder:

*“Ana ağzuñ kırisun
Ana diliñ çürisün
Menüm hod kardaşum var-imiş kayursam olmaz
Kardaşsuz Oğuzda tursam olmaz
Ana haqqı Tañrı haqqı olmasa-y-idi
Kara polad öz kılıcum tarta-y-idüm
Ğafillüçe görklü başuñ kese-y-idüm
Alça kanuñ yir yüzine töke-y-idüm
Ana zalım ana”* (Ergin, 2016: 227)

Babası haberin yalan olduğunu söylese de oğlunu ikna edemez. Oğluna gitme dese de oğlu diretir. Burada kahraman bir kardeşe sahip olmamanın verdiği üzüntü ve zorluğu dile getirir:

*“Üç-yüz altmış altı alp ava binse
Kanlu geyik üzerine gavğa kopsa
Kardaşlu yigitler kalkar kopar olur
Kardaşsuz miskin yigit eñsesine yumruk tokınsa
Ağlayuban dört yanına bakar olur
Ala gözden acı yaşın döker olur
Ala gözlü oğluñuzu görinçe
Big baba hatun ana esen kaluñ”* (Ergin, 2016: 227-228)

Segrek, ağabeyini kurtarmak için gözünü budaktan sakınmayan biri konumdadır. Ailesinin her türlü engellemelerine rağmen ağabeyini kurtarmaktan vazgeçmeyeceğini *“Meni yolumdan ayırmañ, ağam tutulan kal’aya varmayınça, ağamuñ ölüsin dirisin bilmeyinçe, öldi-y-se kanın almayınça kalın Oğuz iline gel-megüm yoñ”* sözleriyle bildirir (Ergin, 2016: 228).

Ant içme töreni Türk destanları içerisinde gördüğümüz önemli motiflerden biridir. Abdülkadir İnan (1998: 243), Oğuzların and töreninde eski Türklerde olduğu gibi, silahın önemli bir rol oynadığını söylemektedir. Uşun Koca Oğlu Segrek destanında Segrek, ağabeyinin ardından gitmemesi için evlendirilir. Ancak Segrek, gelin odasında eşi ile arasına bir kılıç koyarak ağabeyini kurtarmadan murat alıp vermeyeceğini dile getirerek ağabeyinin başı üzerine yemin eder:

Mere kavat kıızı men kılıcuma toğranayım, oğuma şaңçılayım, oğlum toğmasun, toğar-ise on yaşına varmasun, ağamuñ yüzün görmeyinçe, ölmüş ise kanın almayınça bu gerdeğe girer-isem (Ergin, 2016: 228).

Ağabeyi tutsak olan Segrek, onu tutsaklıktan kurtarmak için mücadeleden kaçmaz. Aksine ağabeyine sahip çıkarak kendisi yeni evlenmesine karşın fedakârlık göstererek eşinden uzak durur. Burada kardeşliğin pek çok şeyin üstünde bir kavram olduğu görülmektedir.

Kız, Segrek’in ağabeyinin ardından gideceğini anlayınca annesine ve babasına haber verir. Ailesi ne yaparsa yapsın Segrek’in gideceğinin anladıkları için ona artık engel olmazlar. Segrek, onlarla vedalaşıp yola çıkar. Ağabeyinin tutsak olduğu yere gelip Tekür’ün adamlarıyla dövüşür, hepsini yener. Tekür bunun üzerine

hapisteki tutsak Egrek'i çağırtır. Eğer adamlarını öldüren yolcuyu öldürürse serbest kalacağını söyler. Egrek'i hazırlayıp Segrek'in yanına gönderirler. Böylece birbirini tanımayan kardeşler karşı karşıya gelerek bir mücadele içerisine atılır. Bu bölüm destanda şu şekilde yer almaktadır:

Egrek yolcunun yanına gelir. Uyuyan çocuk onu fark etmez. Egrek, çocuğun kendisine zarar verebilecek biri olmadığını düşünür. Çocuğun yanında bir de kopuz vardır. Ağabeyi kopuzu alır ve çalmaya başlar. Segrek uyanır ve kopuzu elinden alarak Egrek'e cevap verir:

*“Alan şabah yirümden turduğum kartaş için
Ağ boz atlar yorultmuşam³³ kartaş için
Kal'anuzda tutsak var mıdır kâfir digil maña
Kara başum kurban olsun kâfir saña”* (Ergin, 2016: 232)
Egrek, gelen kişinin kim olduğunu öğrenmeye çalışır:

*“Ağzuñ için öleyim kardaş
Dilüñ için öleyim kardaş
Kalarda koparda³⁴ yirüñ şorar olsam ne yirdür
Karañu³⁵ dün içinde yol azsañ³⁶ umuñ nedür
Kaba 'alem götüren hanuñuz kim
Gavğa günü öñdin depen alpuñuz kim
Yiğit senüñ babañ kim
Alp er erden adın yaşurmak³⁷ 'ayıb olur
Aduñ nedür yigit”* (Ergin, 2016: 232)

Egrek, gelen kişinin kardeşi olabileceğini düşünerek Segrek'e sorular sorar:

*“Kaytabanum³⁸ güdende şarvanum³⁹ mısın
Kara koçum güdende ilkıçım⁴⁰ mısın
Ağayılum güdende çobanum mısın
Kulağumda şorşayan⁴¹ nayibüm misin
Bişikde koyup gıtdüğüm kardaşcuğum mısın
Yiğit digil maña
Kara başum kurban olsun bu gün saña”* (Ergin, 2016: 232)

Segrek, ağabeyinin sorduğu sorulara cevap vererek kendisini tanıtır:

*“Karanu⁴² dün içinde yol azsam umum Allah
Kaba 'alem götüren hanumuz Bayındır Han
Kırıış günü öñdin deper alpımız Salur Kazan
Babam adın şorar-iseñ Uşun Koca*

³³ yormuşum

³⁴ doğduğun yeri

³⁵ karanlık

³⁶ kaybetsen

³⁷ saklamak

³⁸ develerimi

³⁹ devecim

⁴⁰ at çobanım

⁴¹ çınlayan

⁴² karanlık

Menüm adum şorar olsan Segrek

Çardaşum var-imiş adı Egrek” (Ergin, 2016:232)

Segrek, karşısındaki kişinin ağabeyi Egrek olduğunu anladığında, onun kardeşi olduğunu söyler:

“Kaytabanun güdende şarvanunam

Çara çoçun güdende ilkicinam

Bişikde koyup gitdüğün çardaşunam” (Ergin, 2016: 232)

Ağabeyi bu duruma çok sevinir. Sevincini şu sözlerle paylaşır:

“Ağzun-içün öleyim çardaş

Dilün için öleyim çardaş

Er mi olduñ yigit-mi olduñ çardaş

Çarıplığa⁴³ çardaşun isteyü sen-mi geldün çardaş”

Böylece iki kardeş birbirlerine sarılıp hasret giderirler. Kâfirin üzerine gide-
rek onları yener ve Oğuz eline geri dönerler. Burada birbirlerine kavuşan iki karde-
şin güçlerini birleştirerek düşman karşısında zafer aldıkları görülür. (Ergin, 2016:
233).

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Asıl erkek kahraman ve erkek kardeşi

- a. İki kardeş de olumlu tiptedir.
- b. Kardeş, önceleri ağabeyinin varlığından habersizdir.
- c. Her iki kardeş de birbirini korur.
- d. Kardeş, ağabeyini kurtarmak için mücadeleye girer.
- e. Her iki kardeş de birbirleri için mücadeleye girer.

4. Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Destan

Destanlarda, eğer kardeşlerin hepsi olum tipte ise kahramanlığı ile ön planda olan kardeşe karşı bağlılıkları yüksektir ve onların aldığı kararlara genellikle saygı gösterirler. Bu destanda Salur Kazan’ın ava çıkmaya karar verir. Kendisi gibi kahraman olan beylerle ava çıkmak isteyen Salur Kazan’ın bu teklifine kardeşi Kara Göne ve diğer beyler de katılır (Ergin, 2016: 95-96).

Türk destanlarında kahramanın rüya görmesi, destanın devamlılığını sağla-
yan motiflerden biridir. Rüyalar, kahramanlar veya kahramana çok yakın kişiler tarafından görülür. Rüya motifi, kahramanı yaklaşan bir tehlikeye karşı uyarmak, müjdeli bir haber vermek gibi sebeplerden görülebilir. Rüyanın yorumlanması da burada önem arz etmektedir. Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Boy’da başkahraman Salur Kazan kötü bir rüya görür, rüyasını en yakınında bulunan kardeşi Kara Göne’ye söyler:

“Bilür-misin çarındaşum Çara Göne düşümde ne görindi, çara kaygulu vâkı’a gördüm, yumruğumda talbınan⁴⁴ şahin benüm kuşumı ölür gördüm, gökden ıldırım ağ-ban ivüm üzerine şakır⁴⁵ gördüm, düm çara⁴⁶ pusarığ⁴⁷ ordumun üzerine

⁴³ gurbete

⁴⁴ çırpınan

⁴⁵ çakıyor

⁴⁶ kapkara

⁴⁷ dumanın

tökilür | gördüm, kuduz kırtlar ivümi dalar gördüm, kara deve eñsemden karvar gördüm, karğu gibi kara saçum uzanur gördüm, uzanuban gözümi örter gördüm, bilegümden on parmağımı kanda gördüm, niçe kim bu düşü gördüm, şundan berü 'aklum uşşum dire bilmen,⁴⁸ hanum kardaş menüm bu düşümi yorgil maña" (Ergin, 2016: 99).

Burada kahramana rüyasını yorumlayarak yol gösterici vazifesinde bulunan yani onu yönlendiren kişi konumunda erkek kardeşi bulunmaktadır. Kardeşi Kara Göne düşünü şöyle yorumlar:

"Kara bulut didüğüñ senüñ devletüñdür, kar ile yağmur didüğüñ leşkerüñdür,⁴⁹ saç kayğudur, kan karadur, kalanısın⁵⁰ yora bilmen Allah yorsun." (Ergin, 2016: 99-100)

Kardeşler arasındaki ilişkilerde bağlılığın kuvvetli olması onların birlikte hareket etmesini öngörür. Yaşam içerisinde bir zorlukla karşılaşıldığında kardeşler bu zorluğu birbirlerine destek vererek atlatma yoluna giderler. Bu bölümde evi yağmalanan, oğlu ve eşi dâhil pek çok kişinin düşman tarafından esir edildiğini öğrenen Salur Kazan, intikam almak ve esirleri kurtarmak adına mücadele eder. Salur Kazan'ın bu mücadele yardımına koşan ilk kişi yine onun kardeşidir. Destanda Kara Göne'nin Salur Kazan'a yardıma gelişi şu şekilde tasvir edilir: "Kara Dere ağzında Kâdir viren, kara buğa derisinden bişigünüñ yapuğı⁵¹ olan, acığı⁵² tutanda kara taşı kül eyleyen, bıyığın eñsesinde yidi yirde dügen, erenler evreni Kazan Bigüñ kartaşu Kara Göne." (Ergin, 2016: 112). Kara Göne ağabeyi Salur Kazan'a "Çal kılıcuñ kardaş Kazan, yetdüm. "diyerek geldiğini haber verir (Ergin, 2016: 112).

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Asıl erkek kahraman ve erkek kardeşi (Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması)

- a. Her iki kardeş de olumlu tiptedir.
- b. Her iki kardeş de birbirini korur.
- c. Erkek kardeş, ağabeyine yardıma gelir.
- d. Erkek kardeş, ağabeyine yol gösterir.

5. Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Düştüğü Destan

Destanda kardeşler açısından bakıldığı yeri geldiğinde kardeşlerin birbirlerinin yiğitliklerini öven kişiler olarak ortaya çıktıkları da görülür.

Ulaş oğlu Kazan bir gün otağda beyleri ile otururken sağ yanına bakar kardeşi Kara Göne'yi görür, sol yanında dayısı Aruz'u görür, karşısında da oğlu Uruz oturur. Kazan sağına bakıp güler, soluna bakıp neşelenir. Ancak karşısında Uruz'u görünce ağlar. Uruz bunun sebebini sorduğunda Kazan:

"Berü gelgil kulunum oğul,

⁴⁸ toplayamıyorum

⁴⁹ askerindir

⁵⁰ kalanını

⁵¹ beşiğinin örtüsü

⁵² hiddeti

Şağum ala baķduğumda ķartaşum Kara Göneyi gördüm

Baş kesüpdür ķan döküpdür ķuldı alupdur ad kazanupdur...” (Ergin, 2016: 154-155)

Dede Korkut destanlarında sıklıkla görülen kardeşlerin dayanışmasının bir örneğı daha aşağıda verildiğı gibidir:

Oğlu Uruz’un kâfire esir düştüğünü öğrenen Kazan, tek başına düşman üstüne gider. Kazan’ın arkasından eşi Burla Hatun ile diğerk beyler gelir. Gelenler arasında Kazan’ın kardeşi Kara Gönede vardır. Kara Gönede’nin gelişi “*Kara dere ağzında Kâdir viren, kara buğaderisinden bişiginüñ yapuğı⁵³ olan, acığı tutanda kara taşı kül eyleyen, kara bıyığın yidi yirden eñsesinde düğen,⁵⁴ Kazan ķartaşı Kara Gönede çapar yetdi.*” şeklinde tasvir edilir. Kara Gönede “*Çal kılıcuñ kardeş Kazan yetdüm*” diyerek yardıma geldiğini ağabeyine bildirir (Ergin, 2016: 174).

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Asıl erkek kahraman ve erkek kardeşi
 - a. Her iki kardeş de olumlu tiptedir.
 - b. Ağabey kardeşinin yiğitliğini över.
 - c. Ağabeyin başına bir felaket gelir.
 - d. Kardeş ağabeyine yardım eder.

6. Salur Kazan’ı Oğlu Uruz’un Tutsaklıktan Çıkardığı Destan

Bir kardeşe sahip olmak toplum içerisinde kişiyi güçlü kılan ve özgüven sahibi yapan bir özelliktir. Bir veya birden fazla kardeşin olması kişiyi aynı zamanda düşmanlarına karşı da üstün bir konuma getirmektedir. Dede Korkut’un bu destanında düşmanın tutsak ettikleri Salur Kazan kardeşi olduğunu söyler. Düşmanlar, kahramanın oğlu ve kardeşi olduğu için kendilerinden intikam alacaklarını düşünerek kahramanı öldürmekten vazgeçerler (Ergin, 2016: 239). Görüldüğü üzere bir kardeşe sahip olma düşman karşısında “güçlü olma” anlamına gelmektedir.

Kardeşlerden biri zor durumda kaldığında diğerk genellikle kardeşi zor durumdan kurtarma ve yeniden özgürlüğüne kavuşturma görevini de üstlenmektedir. Gerçek babasının Kazan olduğunu öğrenen Uruz, babasını kurtarmak için gitmek istediğinde Beyler bir araya gelip yol hazırlığı yaparlar. Askerlerin başına da Kazan’ın kardeşi Kara Gönede’yi geçirirler (Ergin, 2016: 239). Kara Gönede, ağabeyini tutsaklıktan kurtarmak için orduların başına geçerek mücadeleye en önde başlar.

Salur Kazan Esir Olup Uruz’un Çıkardığı Destan’da Uruz’un destan boyunca tek çocuk gibi görüldüğü, ancak destanın son kısmında bir de kız kardeşi olduğuna dair ufak bir bilgi verilir.

Uruz ve beyler, Kazan’ı kurtardıktan sonra Oğuz’a geri dönerler. Kazan’ın eşi, kaza benzeyen kızı ve gelinine müjdeyi verirler. Kazan’ın kızı ve gelini gelip Kazan’ın elini öpüp ayağına kapanırlar (Ergin, 2016: 243).

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Asıl erkek kahraman ve erkek kardeşi
 - a. İki kardeş de olumlu tiptedir.

⁵³ Beşiginin örtüsü

⁵⁴ düğümleyen

- b. Düşman elinde tutsak olan ağabey, kardeşinin yokluğunu hisseder.
- c. Düşmanlar, kardeşlerden korkar.
- d. Kardeş, ağabeyini tutsaklıktan kurtarmaya gider.
- e. Kahramanın oğlu ve bir kızı vardır. Ancak kız kardeşten destanda tek bir yer dışında bahsedilmez.

7. İç Oğuz Taş Oğuz Âsi Olup Beyrek'in Öldüğü Destan

Kız kardeşlerin, ağabeylerinin ölümü üzerine yas tutmalarına bu destanda da rastlanılmaktadır:

Dede Korkut'un on ikinci boyu olan bu hikâyede Dış Oğuz İç Oğuz'a düşman olur. Aruz yeğeni Beyrek'e Salur Kazan'ı bırakıp kendi tarafına geçmesini söyler. Beyrek Kazan'a ihanet etmeyeceğini söylediğinde dayısı Aruz, Beyrek'i öldürür. Beyrek'in ölüm haberi ailesine verildiğinde kız kardeşleri ak çıkarıp kara giyerek yas tutarlar (Ergin, 2016: 249).

Dede Korkut'ta sadece yabancılar ve tekfurlara karşı mücadele yoktur. Aynı zamanda beyliğin kendi içinde de bir düşmanlık doğduğu takdirde birbirleri ile mücadele edildiği görülmektedir. Bu durum iki taraf arasında kanlı bir savaşa da dönebilmektedir. Bu gibi durumlarda kardeşler arasındaki dayanışma yeniden ortaya çıkar:

Haberi alan beyler ise toplanıp Kazan'ın yanına gider. Salur Kazan'ın kardeşi Kara Göne ağabeyine intikâm almaları için haber göndermek ister. Kılbaş adlı kişi Kara Göne'ye "*Sen karındaşısın sen var*" der. Bunun üzerine ikisi Salur Kazan'ın huzuruna çıkarak "*Bir yiğit aramızdan eksildi, señün yoluñda baş viridi, dirim⁵⁵ kanın alalum, hem size ısmarlamış, menüm kanum alsun dimiş, ağlamağ-ile nesne mi olur, tırı⁵⁶ gel yukarı*" diyerek Kazan'a intikam almaları gerektiğini söylerler. (Ergin, 2016: 250).

Bu boyda kardeşlerle ilgili tipoloji şu şekilde tespit edilmiştir:

1. İç Oğuz Taş Oğuz Âsi Olup Beyrek'in Öldüğü Boy
 - a. Her iki erkek kardeş de olumlu tiptedir.
 - b. Küçük erkek kardeş, ağabeyine intikam almak içi yönlendiren kişidir.
 - c. İki kardeş, sevdikleri biri için mücadeleye girer.
 - d. Kız kardeşler, ağabeylerinin ölümü üzerine yas tutarlar.

SONUÇ

Bu çalışmada Dede Korkut Destanı'nın Türk millî kültürünün kardeşlik bağlamında izlerini taşıdığı tespit edilmiş olup kardeş tipolojisine dair bilgiler bir araya getirilmiştir. On üç hikâyeden oluşan Dede Korkut kitabında beş hikâyede kardeşlik tespit edilmiştir. Dede Korkut Destanları'nda yer alan kardeşler arasındaki olaylardan hareketle çalışmanın başında verilen Naciye Ata Yıldız'ın kardeş tipolojisi

⁵⁵ hayatının

⁵⁶ kalkıp

sınıflandırması esas alınarak bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme sonucunda tespit edilen kardeş tipolojisi şu şekilde sınıflandırılmıştır:

1. Asıl kardeşler

1.1. Asıl erkek kardeşler

Dede Korkut'un tamamı incelendiğinde en çok karşılaşılan kardeş tipolojisinin asıl erkek kardeşler arasında olduğu görülür. Dört boyda karşımıza çıkan bu tipolojide kardeşler olumlu tiptedir.

1.1.1. İki erkek kardeş

Kardeşler, birbirleri ile mücadele içinde değil, düşmana karşı birlik hâlinde dirler. Uşun Koca oğlu Segrek'te ağabey tutsaktır, erkek kardeşi tarafından kurtarılır ve düşmana karşı birlikte mücadele edilir. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü destanda ağabey düşman tarafından öldürülmüştür. Erkek kardeş de onun intikamını almak istemektedir. Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı boy, Salur Kazan'ın Esir Olup Oğlu Uruz'u Çıkardığı boy ve İç Oğuz'a Dış Oğuz'un Asi Olup Beyrek'in Öldüğü boyda Kara Göne ağabeyi Salur Kazan'a destek olmaktadır.

1.1.2. Çoklu erkek kardeş

Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'da Kıyan Selçük ve Basat öz kardeş olup Tepegöz evlatlık kardeş olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada öz kardeşler olumlu yapıda iken evlatlık kardeş öz kardeşlerden birini öldüren olumsuz yapıda bir tiptir.

1.1.3. Çoklu kız kardeşler

Kam Püre oğlu Bamsı Beyrek destanında Beyrek'in yedi kız kardeşi bulunmaktadır. Yedi kız kardeş destanda varlıklarından sadece birkaç yerde bilgi verilen kişilerdir. Burada yer alan kız kardeşlerin hepsi olumlu tiptedir.

2. Kız-erkek kardeşler

Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek destanında ve Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Olduğu destanda kız kardeşler tespit edilmiştir. Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek'te birden fazla kız kardeş vardır ve kardeşlerin hepsi de olumlu tipte olup ağabeylerine büyük bir sevgi ile bağlı olan kardeşlerdir. Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Esir Olduğu destanda ise kız kardeşin varlığından bahsedilmekte ancak kendisi hakkında başka hiçbir bilgiye yer verilmemektedir.

3. Evlatlık kardeşler

Dede Korkut'ta tek bir boyda tespit edilmiştir. Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü destanda Tepegöz, evlatlık olarak alınmış lakin sonrasında düşman olmuştur.

Yapılan sınıflandırmadan hareketle öz kardeşlerin sıklıkla birbirleriyle uyumlu tipler olduğu, evlatlık kardeşin ise olumsuz bir tip olduğu sonucuna varılmaktadır. Erkek kardeşler destanlarda ön planda olan kişiler iken, kız kardeşler geri planda bulunan tiplerdir. Kız kardeşler; ağabeylerine bağlı, onların sözünü dinle-

yen, ağabeylerine sevgileri yüksek tiplerdir. Ağabeyler de kız kardeşlerini savunan, sakınan onların geleceği hakkında dahi karar veren güçlü tiplerdir.

KAYNAKÇA

Campbell, J. (2013), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

Demirbilek, S., “Dede Korkut Oğuznamelerinde Aile Kurumu”, 6 / 2006, VII. Milletler Arası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gaziantep.

Düzgün Kara, Ü. (2014), *Türk Destan Kahramanı ve Başkurt Destanlarının Tipolojisi*, Kömen Yayınları, Konya..

Ergin, M. (2016), *Dede Korkut Kitabı 1-2: Giriş-metin-indeks-gramer/tpkıbasım*, TDK Yayınları, Ankara.

İnan, A. (1998), *Makaleler ve İncelemeler*, II. Cilt, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Kafesoğlu, İ. (2007), *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Kaplan, H. (2016), *Türk Dünyası Destanlarında Kardeş ve Kardeşlik*, Necmettin Erbakan Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Oğuz, M. Ö. (1991), “Dede Korkut Boylarında Kardeşlik”, Milli Kültür, Ankara, Sayı: 86, 42-44.

Oğuz, M. Ö. (1996), “Dede Korkut Boylarından Usun Koca Oğlu Segrek Boyı’nın Tahlili”, Ahmet Yesevi Üniversitesi, bilig-3/Güz Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, 138-143.

Oğuz, M. Ö. (2004), “Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları”, Milli Folklor, Yıl 16, Sayı 62, 5-7.

Önal, M. N. (2010), “Halk Anlatılarında Kahramanın Kimliğini Gizlemesi”, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 5/1 Winter, 1271-1285.

Özcan, D. (2013), “Türk Destanlarında Kardeşlik Üzerine Bir Değerlendirme: Şakir-Şakirat ve Segrek-Eğrek Örneği”, Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S. 6/2, 123-130.

Şahin, Halil İbrahim, “ Türk Destanlarındaki aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme, Karadeniz Araştırmaları, Bahar 2012, Sayı 33, 117-138.

Yıldız, N. (2016), “Türk Destanlarında Kardeşlik Tipolojisi”, Halk Kültüründe Aile Uluslararası Sempozyumu, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Motif Vakfı, Trakya Üniversitesi.

https://www.academia.edu/39200174/DEDE_KORKUT_O%C4%9EUZNA_MELER%C4%B0NDE_A%C4%B0LE

MODERNLEŞME, BATI MEDENİYETİ VE SEZAI KARAKOÇ’UN ŞİİRLERİNDE MEDENİYET ALGISI

MODERNISATION, WESTERN CIVILISATION AND PERCEPTION OF CIVLISATION IN SEZAI KARAKOÇ’S POETRY

МОДЕРНИЗАЦИЯ, ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА И ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРЫ В СТИХАХ СЕЗАИ КАРАКОЧА

Merve EKİM*

ÖZ

Batı medeniyetinin farklı yorumlanmasının içinde her alandan olduğu gibi edebiyat alanından da birçok kişi yer almıştır. Bunlardan bir tanesi, II Yeni şiir akımının önemli temsilcilerinden Sezai Karakoç’tur. Her bakış açısının kendi işine yarayacak şekliyle kavramsallaştırdığı medeniyet fikrini Sezai Karakoç, düşüncesinin temel meselesi yapmıştır. Düşüncesinin ve eserlerinin büyük bir bölümünde kimi zaman örtük kimi zaman ise açık bir biçimde yer verdiği medeniyet konusunu farklı biçimlerde açıklamaya çabalamıştır. Ona göre medeniyet, Eski Yunan’da köklerini bulmuş Aydınlanma ile Modern Batı’nın elde ettiği seviye değildir. Medeniyet bir bütündür ve tüm insanlığa hitap etmektedir. Tüm insanlığın ortak değeridir. Tarihi boyutta Hz. Adem’den başlayıp Hz. Muhammed’e kadar mükemmelleşme/tamamlanma/ birikim; sonrasında kıyamete kadar olan bir üretim/birikim sürecinin adıdır. Sosyolojik ekseninde ise insan hayatını ilgilendiren maddi-manevi, soyut-somut, fizik-metafizik her şeyi içine alan ve her şeyle ilişkili olan bir olgudur. Bilim ve teknolojiyle olduğu kadar aşk, sevgi, fedakârlık, aile hayatı, insan ruhu ile de o derece ilişkilidir. Pozitif bilimler, sosyal bilimler, din bilimleri, ahlak, manevi bilimler ve eğitim, edebiyat, güzel sanatlar, şehircilik, sağlık, ziraat, sanayi, el sanatları, savaş sanayii ve eğitimi bu medeniyet şubelerinden birkaçıdır. Medeniyet bu parçaların ve bu parçalar arasındaki ilişkinin bütünüdür.

Bu makalenin amacı, genel anlamda modernleşme/Batılılaşma kavramının açıklanması, Cumhuriyet döneminin hemen öncesi ve sonrasında Batılılaşma çabalarının tartışılması ve Sezai Karakoç’un medeniyet algısının şiirlerinden yola çıkarak belirlenmesidir.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Batılılaşma, Medeniyet, Medeniyet Algısı, Sezai Karakoç.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan Üniversitesi. Ardahan/TÜRKİYE
(merve_ekim@hotmail.com.tr)

ABSTRACT

Like many other people from different disciplines, there have been literary figures who deal with the concept of Western civilisation. One of these is Sezai Karakoç, a leading poet of the Second New poetic movement. The civilisation concept, adopted by many in accordance with their worldviews, is the main focus of his poetry. As can be seen in almost all his poems, directly or sometimes through signs and symbols, civilisation is dealt with in detail. For him, civilisation is not the Enlightenment attained by the West, which has its roots in Ancient Greece. It is a whole and addresses all humanity. It is the common value of humankind. It is the process of cumulation/production beginning with Adam and continuing up to the time of the prophet Mohammed in metaphysical dimension, and is expected to continue forever.

In sociologic sphere, civilisation is a phenomenon related to and containing everything ranging from materialistic-spiritual, concrete-abstract, physical-metaphysical. It is related to love, sacrifice, family life and human soul as much as science and technology. Pure sciences, social sciences, theology, spiritual domains, education, fine arts, health, agriculture, handicrafts, war industry and training are just some of the sub-branches of civilisation. It is the total of these branches and the relations among them.

In this article, the main aim is to discuss the concept of modernisation, the attempts of Turkish modernisation, and the perception of civilisation as viewed by Sezai Karakoç in his poetry.

Key Words: Modernisation, Westernisation, Civilisation, Perception of Civilisation, Sezai Karakoç.

Giriş

Modernlik, Avrupa’da 5. yüzyıl Hıristiyan dönemi, Romalı ve pagan geçmişten ayırmak için, eskiden yeniye geçişi temsilen kullanılan Latince “*modernus*”tan dönüşen bir kavram olarak bilinmektedir (Habermas, 1990: 31-33). İngilizce “*modern*” kelimesinin tarihsel kökenleri ve etimolojisi ele alınırken yine Latince olduğu ifade edilen “*modo*” (hemen şimdi, sonra) ve “*modiernus*” (bugünün) kelimelerine atıfta bulunulmakta ve modernin de tarihsel süreç içindeki kullanımları açısından “şimdi var olan”, “şimdiki ve yeni zamanların karakteristiği; modası geçmiş ve eski olmayan” gibi anlamları gösterilmektedir (Onions, 1973: 1342).

Modernleşme, modernlik, modernite, modernizm vb. pek çok kavram birbiriyle ilintili ama aynı zamanda farklı siyasi, kültürel, sosyolojik ve ideolojik çağrışımlara sahiptir; “*Modernleşme kavramı aynı zamanda batılılaşma manasına gelmektedir. Geleneksel toplumların, batının çağdaş uygarlıklarını izleyerek kendini geliştirme ve değiştirme evresidir. Bir toplumdaki modernleşmeyi irdelemek çok kapsamlı bir tarihsel ve sosyo-kültürel algıyı da beraberinde getirmektedir*” (Sun-İpekeşen, 2014:1). Ancak, modernleşme kavramı tarihsel süreçte yaşanan olaylar, siyasi, ekonomik, bilimsel ve kültürel gelişmeler doğrultusunda pek çok farklı bi-

çime girmiş ve sürekli olarak anlam değişikliğine uğramıştır. Modernlik, farklı tanımları olmakla birlikte “17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder” (Altun 2005: 10). Modern anlayışa göre toplumlar iyiye gitmektedir. Başta sadece iktisadi boyutta ele alınan ve tartışılan modernlik daha sonra hayatın diğer alanlarını da kapsamaya başlamış ve giderek toplumsal ve kültürel boyutları da içine almıştır.

Türkçede çağdaşlaşma, çağdaşlık gibi kavramlarla karşılanan modernleşme, Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (International Encyclopedia of the Social Sciences, 1963) tarafından “az gelişmiş ülkelere, gelişmiş ülkelerin işlevlerini kazandıran toplumsal değişme süreci” olarak tanımlanmaktadır. Gelişmiş, gelişmekte olan ya da az gelişmiş gibi kavramlar, Batı medeniyetinin diğer ülkeleri tasnif etmeye yönelik bakış açısı ile tanımlama çabasıdır; “Buna göre emperyalizm döneminde, geleceklerinin tasvir ve imajları, sömürge halklarına sömürgeciler tarafından sunuluyordu. Uzun zaman devam eden sömürgecilik, emperyalist rejimler arasında –milli menşeleri bir tarafa- önemli benzerlikleri bulunduğunu ortaya koymaktadır; eski deyimler –İngilizleşmek, Fransızlaşmak vb.- yerine “Avrupalılaşmak” tan bahsedilmeye başlanmıştır” (Fırıncı, 2013:55). Tanımların değişmesi, algı değişimine pek de eşlik etmemektedir, çünkü “öteki” olarak algılanan bir dünya vardır ve bu dünyanın kendi tanımlamalarından çok sömürgeci ülkelerin tanımları daha önemli olarak kabul edilmektedir. Modern toplum kısaca “kentleşmenin, endüstrileşmenin, medyatik iletişimin, yüksek bir okuma yazma oranının, seküler bir sistemin, demokratik ideallerin, evrensel insani değerlerin görünür olduğu” modern olmayan toplum ise “bunların olmadığı” toplumdur. (Altun 2005: 153)

Adlandırma ve tanımlama süreçleri ne olursa olsun, Batı’nın elde ettiği siyasi, ekonomik ve teknolojik üstünlük beraberinde pek çok ülkenin de Batılılaşma / modernleşme / çağdaşlaşma arzusunu ve gelişme talebini ortaya çıkarmıştır. Modernleşme ya da Batılılaşma kavramının genel anlamı *Batı’ya benzemek, Batı gibi olmaktır*. Bu benzeme, onun gibi olma ise birçok konuyu içine alır:

- Ekonomik refah seviyesine ulaşma;
- Teknolojik gelişkinliğe erişme;
- Bilimsel yeniliklere sahip olma;
- Eğitim konusunda onun kadar gelişim gösterme;
- Teknik birikim seviyesini yakalama;
- Cinsiyet ve medeni hukuk konularında aynı düzeye gelme;
- Kültürel anlamda benzeme;
- Siyasi ve idari yapıya kavuşma;
- Kentleşme, çevre, doğanın korunması vb. konularda benzer uygulamalara erişim;
- Adalet, eşitlik, farklılıklara saygı, kültürler arasında iletişimde denge kurma;
- Askeri güce erişme;
- Dış siyasette etkin olma;
- Dünyada söz sahibi olma ve saygınlık kazanma ...vb.

Modernleşme / Batılılaşma kavramı çok boyutludur. Bu sürece dahil olan/edilen toplumlar ve kültürler farklı amaçlar taşımış ve sürece yönelik tepkileri de değişkenlik göstermiştir. Modernleşme bir kavram olarak 17. yüzyıldan beri Batı’da 18. yüzyıldan beri de bizim coğrafyamızda tartışılmaktadır. Osmanlının yıkılış döneminde aydınların tartıştığı ve savunduğu hemen hemen her ideolojinin belki de tek ortak yanı bir şekilde Batının bazı değerlerinin alınmasıdır. Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılığın tek buluşma noktası Batının belli değerlerinin topluma kazandırılmasıdır. Cumhuriyetten sonra Türkçülük ve Batıcılık hâkim ideolojiler olmuş ve bu tavrı günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Batılılaşma çabalarıyla eş zamanlı olarak devam eden Batı’nın eleştirisi özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra daha da şiddetlenmiş ve önce Batı’da arkasından da bizde gözle görülen bir modernlik eleştirisi söz konusu olmuştur.

Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma

Osmanlı Devletinin dağılma dönemine doğru ilerleyişini durdurmak için gerçekleştirdiği modernleşme tutumlarının yanında, aydınları tarafından geliştirilen düşünce akımlarını da uygulamaya koymuş, bu fikir akımları da döneminin koşullarına uyumlu olarak bir süre uygulanmış, verimin sağlanamadığı noktada tesirlerini kaybetmişlerdir. *“Bu fikir akımları; Osmanlıcılık, Turancılık-Türkçülük, İslamcılık (Panislamizm ya da Ümmetçilik), Batıcılık, Adem-i Merkeziyetçiliktir. Aralarından bazıları dönemin devlet politikası şekline geldiği için devletin modernleşme tutumlarını da belirleyici bir niteliğe sahipti. Bir kısmı, Cumhuriyet rejiminin ilan edildiği yıllara dek etkinliğini devam ettirmiştir”* (Elgün, 2010:26). Batılılaşma Osmanlı reform döneminde çağımız Türkiye’sine dek çeşitli görüşler tarafından değerlendirilmiştir. Batılılaşmanın tam ya da kısmi biçimde meydana gelmesini iddia eden aydınların ortak paydası Türkiye’nin Batılılaşarak çağdaş uygarlıklar düzeyine ulaşacağına inanmalarıdır. *“Bütüncül veya kısmici fikirlerin kendi içerisinde bölünmüş olması batılılaşmanın ne şekilde veya hangi yöntemle gerçekleşeceğine yanıt bulunamamasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra Türk aydınları Batılılaşmanın analitiğini gerçekleştirememiş, verdikleri mallar ideolojilerinin gölgesinde kalmıştır”* (Çınar, 2010:5). Daha ilk başlatıldığı dönemde bile yanlış Batılılaşma kavramı ile birlikte anılan hareket sadece Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde değil günümüze kadar bile tartışmalı bir biçimde farklı kutupların / ideolojilerin ana kullanım ve hareket noktası olmuştur. *“Tanzimat döneminden Cumhuriyet dönemine kadar geçen zaman diliminde batılılaşma hareketi süreklilik arz etmiştir”* (Gündüz, 2002:15). Yeni bir ülkenin kurulması tartışmaların sona ermesini sağlamamış, bazen gizli bazen de açık biçimde Batılılaşma ya da batı algısı hakkında birçok çatışmalı düşünce varlığını sürdürmüştür; *“Cumhuriyet ile birlikte batılılaşma konusunda birçok tartışma ortaya çıkmıştır”* (Demir, 2012:533). Daha önce varlığını sürdüren düşünceler, resmi ideolojinin muasır medeniyetler seviyesine çıkma arzusunun ifade edilmesi ile birlikte daha da somut hale gelmiştir. Bu süreçte batılılaşma yönünde birtakım düşünce akımları filizlenmiştir. Cumhuriyet döneminden itibaren batılılaşma konusunda geliştirilen ideoloji ve düşünce akımları

yeni bir biçime bürünmüş olsalar da geçmişteki köklerinden tam olarak ayrılmamışlardır.

Cumhuriyet sonrası batılılaşma sürecinde farklı düşünce akımlarına sahip kesimler batılılaşma üzerine farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Günümüzde de batılılaşma konusundaki görüşler hala tartışma konusudur.

Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Modernleşme

Batı Medeniyeti ve bu medeniyetin doğurduğu insan tipinin ve ürettiği hayat tarzının Karakoç'un ilk dönem şiirlerine eleştirel bir tutumla yansıdığını görmekteyiz. Modernleşme kavramı ile birlikte işlenen yeni medeniyet algısı, Sezai Karakoç'un şiirlerinde çocuk, apartman, kent algısı, kadın, kan, ölüm vb. birçok simgesel boyutu ile yer alır. Aynı zamanda, örtük bir biçimde şiirlerde yeni yaşam tarzının yansımaları bunalım, ölüm, varlık sancısı şeklinde kendini gösterir.

Genel anlamda siyaset ile doğrudan bağlantılı olmadığı düşünülen alanlardan birisi olan Edebiyat ve özellikle şiirin derin yapısı incelendiğinde siyasetle doğrudan olmasa da düşüncenin taşıyıcısı olarak bağlantılarını ortaya koymak mümkündür. Bu açıdan simgesel-sembolik özellikleri ile şiir çözümlemesi yapmak gerekebilir. Sezai Karakoç'un şiirlerinde doğrudan biçimde yansımayan siyasi tavır ve düşünceler satır aralarında gizlidir. Bu açıdan, modernleşme eleştirisi, varlık sancısı, yozlaşma, kentleşmenin getirdiği sıkıntılar gibi pek çok konu şiirlerinde sadece bireysel anlamda ele alınmamıştır. Günümüz siyasi aktörler geniş toplumsal kesimlere ulaşabilmek için yer yer Karakoç'un şiirlerini meydanlarda okumuşlardır. Genel olarak siyasetin içine şiirin girmesi ile birlikte Karakoç'un şiirlerinde gizlenen anlam katmanlarının daha açık hale getirilmesi önemli olacaktır. Bu çalışmanın da esas kabul ettiği unsur disiplinlerarası bir yaklaşım sergilenerek Sezai Karakoç'un şiirlerinde yansımaları bulan modernleşme, Batı medeniyeti algısı ve onlara yönelik eleştirinin izlerini tespit etmektir.

Modernleşmenin neden olduğu edilgenlik karşısında yıpranan insan, dönemin siyasi, sosyal ve ekonomik olgularının karşısında, kendi iç dünyasına daha çok sığınma ihtiyacını hissetmiştir çünkü dönemin en önemli özelliği kentlere kırsal bölgelerden yapılan göç, II. Dünya Savaşı'nın yarattığı kitlesel ölümlerle belirginleşen travmalar ve güvensizliktir. Bu açıdan bireyler yavaş yavaş dünyayı bireysel bir pencereden görmeye, algılamaya ve anlamlandırmaya çalışır; *"Tepkisiz ve hiçbir müdahaleyi düşünmeyen insan, sadece gözlem yapar. Türlü yaşamların bir arada süregittiği, hayatın olağan seyir içerisinde kendi mecrasını bulduğu bu düzende yalnızca gözlem yapan insan hiçbir şeyi değiştiremeyecektir. Bu müdahalesizlik modernitenin insanı getirdiği en son noktadır,"* (Türkmenoğlu; 2011:1770). Sezai Karakoç, tam da bu noktada modernizmin giderek edilgen hale dönüşen / içine kapananve nesneleşen, kendi dünyasını şekillendirmekten aciz ya da toplumsal olaylara etki edemeyen, kaderinin başka güçler ve koşullar tarafından şekillenmesine ayak uyduran Anadolu insanının trajik yaşamlarını eleştirel bir gözle ele alır.

İlk olarak modernleşmenin eleştirisi gibi başlayan şiirsel sorgulama, sadece eleştiri ile sınırlı kalmaz çünkü kitlelere bir çıkış yolu bulunması gerekmektedir.

Özellikle 1960lı yıllardan itibaren Sezai Karakoç şiirin söylem gücünü kullanarak gelenekle, inançla bağlantı kurulmasını söyleyen önermeleri ile kendine yeni bir yön çizmeye başlar. Siyaset dışılık gibi görünen ancak satır aralarında derin bir siyasi ve kültürel eleştiri barındıran ilk dönem şiirlerinden farklı bir biçimde özellikle İslam medeniyeti ile kurulacak bir bağlantının insanın manevi dünyasını zenginleştirerek onu modernleşmenin kısılcısından kurtarabileceğine yönelik düşünceleri işler. Bu açıdan ilk dönem şiirine ana rengini katan unsur toplumsal yönelimlerden çok bireysel izleklerin benimsenmiş olması ve şairin ruhunun derinliklerinde hissettiği acıların, çalkantıların, yanıtını kolayca bulamayan soruların ve ruhsal kırılmaların şiirinde ana tema olarak yer almasıdır.

2. Dünya savaşının yıkıma uğrattığı, insanın evrendeki konumunun daha önemsizleştiği, silahların yok edici gücü karşısında insanın böceğe dönüşmüş yeni konumlanmasının yarattığı ontolojik bir sorunsal bulunur. Doğal olarak Sezai Karakoç'un da şiir anlayışını ve içeriğini etkilemiştir. Bu dönem, artık iç dünyasına dönük, kötümser, gelecek kaygısı doruk noktasında dolaşan, diğer insanlara ve kendine şüpheyle yaklaşan, Tanrı kavramını sorgulayan, varoluş sorunu içinde hayatını hangi yöne doğru biçimlendireceğini bilmeyen insanın çağıdır. Üstelik, ilk dönem itibarıyla Sezai Karakoç şiirinin üretim dönemi, 2. Dünya Savaşı'nın meyvesi olan ve dünyayı iki farklı kutba bölen Kapitalizm-Komünizm eksenli Soğuk Savaş döneminin de etkilerinin kitle psikolojisini şekillendirdiği bir çatışma sürecine denk gelir. İdeolojik düşüncenin doruğa ulaştığı dönemde, insanlar birbirlerine karşı derin bir şüphe içinde, büyük bir tedirginlikle yaşamak zorunda kalıyordu. Şiddetin hakim olması ile birlikte, sağ-sol çatışmaları, işçi sendikalarının eylemleri, mezhep farklılıklarına dayandırılarak oluşturulan düşmanlık gibi kavramlar, dönemin ana niteliğini oluşturur. Bir yandan geçim derdi, diğer yandan ise yaşamını sürdürmek için köylerini, kasabalarını terk edip kentlere gelen Türk insanının yaşadığı varoluşsal tedirginliğe ve ayak uydurma çabasına eklenen şiddetin ortasında kalan bireyin konumu genel anlamda bunaltılı özelliklerle ortaya çıkar.

Sezai Karakoç, çatışma, ölüm, yıkım ve yabancılaşmaya dayanan siyasi ve sosyal atmosferde şiir yazmaya başlamıştır. Onun döneme özgü olaylardan, politik çatışmalardan ve bireye özgü anlamsızlık, hiçlik düşüncesinden etkilenmemesi imkansızdır; *“Yaşam ve insanı bütünleyen unsurların modernleşmenin getirdiği dayatmalarla birleşmesiyle ruhunun tüketildiği hissine kapılan insan acımasız gerçeklerle yüzleşir.”* (Kanter; 2011:27). O çağın ruhunu karakterize eden kötümser hayat algısı bulunur. Neredeyse doğrudan ya da dolaylı şekilde tüm dünyayı kasıp kavurması bu olaylardan, o dönemin şairleri de büyük oranda etkilenmişlerdir.

Teknolojik gelişmeler karşısında, insanlar kendilerini giderek daha da önemsiz hissetmeye başlamıştır. Hatta bazıları maddi dünya ile metafizik dünya arasında bir sıkışmışlık duygusuna kapılmış ve tanrısal adaleti sorgulama yoluna gitmiştir. Felsefeciler ve edebiyatçıların insana dair soruları çok daha sarsıcı boyutlara ulaşmıştır. Varlığın anlamına yönelik şüpheler doruğa çıkmıştır. İnsan evrende gerçekten vahşi bir dünyaya terk edilen bir varlık mıdır? İnsanın yaşamı tümüyle doğa ve toplum karşısındaki hayatta kalma becerisi ile mi şekillenir? Önceden belirlenmiş bir kader var mıdır? Yoksa insan kendi kaderinin belirleyicisi midir? Buna benzer

sorular, modern insanın hayat karşısında bunalmaya başlamasıyla birlikte sormaya ve yanıtlamaya çalıştığı sorulardır. İnsan neredeyse tüm zamanlarda, sanatın her türlü yaratımında varoluşunu ispatlamaya ve sürekli kılmaya çalışmıştır. Aynı zamanda, gizli bir anlam kurma ve anlamlandırma çabası içinde olmuştur.

Sezai Karakoç'un şiir yazdığı dönemin ana özellikleri şunlardır: Dünyayı yakıp yıkan küresel savaşlar yaşanmaktadır. Yerel ve bölgesel çatışmalar sürmektedir. İç savaşlar yapılmaktadır. İdeolojilere dayandırılan kin, nefret, öfke ve yıkım hakimdir. Dünyayı paylaşma projeleri üretilmektedir. Birbirine düşman kesilmiş etnik topluluklar, kan davaları ve cinsel istismarlar yaşanmaktadır. Dünyanın her bir köşesini kasıp kavuran ticari girişimler yapılmaktadır. Irkçı saldırılar yapılmaktadır. İşsizlik yüksektir. Popüler kültürün tüm dayatmaları, din istismarcıları, dine dayandırılmış cihat çatışmaları, esrar ve beyaz kadın ticaretinin uluslararası para çarkları, terörizm ve totaliter baskılar önemli unsurlardır. Bunun gibi birçok modern olgunun bu soruların sorulmasında ve yanıtlarının olumsuz nitelikte olmasında çok büyük payının olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İnsanın dünyadaki varlığını sürdürmesi için, hayata belirli anlamlar yüklemesi ve fiziksel ihtiyaçları kadar düşünsel, toplumsal alanda da diğerleri ile olumlu ilişkiler kurması kendi yapısının doğal bir zorunluluğudur. Bunu yaparken, tarihsel süreç içinde farklı dünya algıları içinde farklı kavramlar ve değerler benimsemiştir. 20. Yüzyıla kadar, din, tanrı, inanç, kahramanlık, vatanseverlik, milliyetçilik gibi pek çok kavram peşinde varlığının anlamını çözmeye çalışmıştır. 20. Yüzyılın getirdiği teknolojik gelişmeler ve küresel anlamda çıkar savaşları kitlesel yıkıma neden olmuştur. İnsan artık dünyanın merkezi ve öznesi konumundan uzaklaşarak sadece edilgen bir nesne, kaderine etki edemeyen bir zavallı varlık halinde algılanmaya başlamıştır. Yüksel'e göre, bu çağ "... gelişen teknolojik ve ekonomik gücün insan üstünde bir baskı aracı olarak kullanıldığı, yeryüzü dengesinin altüst edildiği, insan kitlelerini yok etmek için tüm olanakların seferber edildiği iki Dünya Savaşı ve bir dolu bölgesel savaşın yaşandığı, dinin ve felsefenin insan yaşamının anlamını açıklamakta yetersiz kaldığı, Batı uygarlığının çözülmeye başladığı, Batının bireycilik anlayışının iflas ettiği, bir başka deyişle, insanın değerinin en aza indirildiği, insana sırt çevirdiği düşünülen tanrının yok sayıldığı, ironik bir altın çağ" (1992:14)dır. Modern çağda insanın evrendeki konumunu ve yaşamın anlamını sorgulaması farklı kavramları beraberinde getirmiştir.

Modernleşme olarak bilinen kavramın da sadece insan yaşantısına etkisi değil, böylesi bir etkinin toplumda ve bireyin iç dünyasında oluşturduğu sarsıntıların edebi metinlerin şekillenmesinde büyük payı olmuştur. Modernleşmenin ortaya çıkardığı bunaltılı ruh hali, varoluşçuluk felsefesini ortaya çıkarmıştır. İnsan dünyadaki yeni konumunu sorgulamaya ve kendini ve varoluş gayesini anlamaya çalışmıştır. İnsanın yeni sorgulamaları, felsefi boyuttan çok, psikolojik ve kültürel yönleri ile öne çıkmıştır. Hatta yaşamın içindeki çabalarının onun varlık alanları ile nasıl örtüştüğü, onu nasıl değişime uğrattığı ya da kendi öz algısını nasıl değiştirdiği üzerinde çokça durulmuştur; "Modernlik hiçbir zaman, olduğu haliyle, yani kendine özgü felsefi kapsamı içinde nesnel olarak hesaba katılmamış; hep geleneklerimizde, yaşama ve düşünme tarzlarımızda yarattığı travmalı değişimlere bakılarak

değerlendirilmiştir,” (Shayegan; 1997:10). Ülkemiz, iki Dünya Savaşının etkilerini çoğunlukla dolaylı ama derin bir biçimde hissetmiştir. Teknolojik gelişmelerin, dünyayı paylaşma projelerinin, yeni bir dünya kurma tasarımlarının yansımalarını görmüştür. İç dinamiklerdeki sosyolojik, psikolojik ve politik alandaki hızlı değişimin; insanımızın ve toplumumuzun ruh iklimlerinin şekillenmesinde büyük payı olmuştur.

Sezai Karakoç’un bireyci, mistik dünya görüşü ve bireycilikten yavaşça toplumcu, İslamcı bir kimliğe geçişteki sancıları, şiirinde yansıttığı yalnızlık ve yabancılık izlekleri kendi geçmişinin barındırdığı çatışmalardan ortaya çıkmıştır. Birçok şair, devinen, değişen, yeni biçimlere giren toplumsal yapının ve yeniden çizilmeye çalışılan ülke sınırlarının karşısında yaşanan kaotik durumu eserlerine taşır. İnsanın dünyayı kasıp kavuran değişim karşısında kendi öz değerleri ile ayakta durmayı başarması ise hiç de kolay değildir. Artık dünyayı şekillendiren çok farklı olgular insanın karşısında, onu kaderini etkileyecek kadar güçlü bir biçimde bulunur; *“Bir yanda değişim, niteliksel sıçrama, ilerleme ve dönüşüm, öte yanda sosyolojik ağırlık, geleneksel cansızlık, köhneleşme ve kavga ideolojisi,”* (Shayegan; 1997:58). Yeni toplumsal ve insani durumun sancısı, Türk edebiyatında değişimi anlatan Batılılaşma ile geleneksellik çatışmasının ürünü olan romanların, şiirlerin ve diğer sanat eserlerinin üretimine yansır.

1950’li yıllar toplumsal büyük çaplı değişimlerin, sanayileşme hamlelerinin ve kırdan kente göçle birlikte sosyal dinamiklerin yeni bir boyut kazandığı dönemdir. Göçlerin yarattığı sosyal ve ekonomik sarsıntı kimlik bunalımına neden olur. Hayatta kalma çabasındaki insan da bir yandan ideolojik kutuplaşmalar, diğer yandan da zor kent yaşamı karşısında büyük ikilemler yaşar; *“Modernlikten ve modernlikte vücut bulan toplumsal gerçekliklerden kopma, fikirlerin toplumsal gerçekliklerde hiçbir karşılık bulamayıp maskelere, hatta ideolojilere dönüşmelerine yol açacaktır. Fikirler, hem özneyi hem de öznenin gerçeğe bakışını gizleyen ekranlar olacaklardır. Bundan ötürü de fikir ile davranış arasında bir ayrılma olacaktır.”* (Shayegan; 1997:53). Geleneklere yaslanarak, göreceli bir huzur ve dinginlik içinde yaşamayı başaran insanlar da mevcuttur. Ancak yeni değişimler karşısında bocalayan insan ruhu şiirlerde şairlerin ve yansıttıkları toplumun temel özelliği şeklinde yansımaları bulur.

Bunalım ve umutsuzluk havasının etkisi altında yaşanan dünya, hızlı bir değişim ve dönüşmeye tabidir. Bu dünyada *“her insan birer yalnız”*dır (Kaplan; 1981:63). Aidiyet, kimlik gibi sorunların yanı sıra geçim sıkıntısı ve kentlerin kitleleri arasında kaybolmuşluk duygusu ortaya çıkmıştır. Bunun yarattığı yalnızlık, bireyi katlanılması zor bir yaşamsal kaygıya sürükler. Bu yüzden, varoluşsal bir sorunla yaşamını sürdürmeye çalışan insanları işleyen Sezai Karakoç’un ana temaları *“bunaltı”, “yalnızlık”, “yabancılaşma”* ve *“kaçış”*tır.

Kentleşmenin insanda yarattığı bunaltı ve iç çatışmalar bulunur. Dış dünyanın dinamiklerinden kaynaklanan baskılar, değişim zorunluluğu ve onun yarattığı sancılar yaşanır. Bunlar, hem toplumsal düzeyde hem de bireyin iç dünyasında bir kapanmaya ve muhafazakarlığa yol açar; *“Gitgide daha saldırganlaşan düşünce biçimlerinin kuşatması altında olan uygarlıklar kenara itilip içlerine kapanırlar;*

bu sırada bireyler, toplumsal olarak atadan kalma davranışları taktitçi bir şekilde yaşayıp yeniden üretirler ve kendilerini çevreleyen dünyada değişen gerçekliklerle gitgide daha az çakışan, tedavülde kalkmış düşünce şemalarıyla düşünürler,” (Shayegan; 1997:46). Gerçekliklerle uzlaşma konusunda sıkıntılar yaşayan ve kimi zaman başarısız olan toplumların / bireylerin varlığı söz konusudur. Kendilerini eski olana, değişim öncesindeki yaşamlarına yönlendirmeleri, bir tür savunma refleksi olarak görülebilir. Ancak, ister değişime ayak uydursun, isterse ayak diresin, birey ve toplum, büyük bir kimlik bunalımının etkisine girmekten kaçınamaz. Derin bunalımlar yaşamak zorunda kalır.

Toplumsal içinde, onun bir parçası olan şairlerin ürettikleri şiirlerde, tematik olarak genellikle bireyin bunalıtısı, yabancılaşması, yalnızlaşması işlenmiştir. Yine de, şiirin toplumun sıkıntılarını işlemediğini savunmak pek doğru olmayacaktır. Değişen şey insan ve insanın sosyolojik sıkıntıları değil, muhtevaca aynı konular olmasına rağmen bu muhtevayı ele alış tarzıdır. Daha önceleri bireyin iç dünyasından dünyaya bakmak yerine bireyin gözleriyle ve sosyolojik açıdan toplumcu yönelim ortaya çıkmıştır.

Sezai Karakoç’un şiirinde insanın psikolojik yönüne vurgu yapılarak, dış dünyanın insanın ruhunda yarattığı sarsıntılar ön plana çıkarılmıştır. Ancak bu durum; toplumsal değişimin, kültürel olguların, kimlik bunalımının, ekonomik kaygıların ve bütün bunların ışığında ortaya çıkan bunalımlı yeni insan tipinin tasvir edilme çabalarıdır; *“İkinci Yeni ile birlikte şairler, toplumla ilişkilerini yeniden gözden geçirirken kendilerini sorunun merkezine yerleştirirler. Böylece duygu yoğunlukları yerine “duyusal algıyı” devreye sokarak, kendilerini tanıma sürecine girerler”* (Akgün; 2002:11). Başka bir ifade ile bireyin içine kapanması toplumdan uzaklaşmasının nedeni olarak ortaya çıkmaz. Tersine toplumsal koşullar yüzünden insan iç dünyasına yönelir, yalnızlaşır ve yabancılaşır. Şairler de bireye ve iç dünyasına eğilerek, onun daha derin bir çözümlemesini yapar. Böylece toplumsal koşulların etkilerini ve eleştirisini de yapmış olurlar. Bireyin ruh ikliminin işlenmesi yoluyla şair toplumla ve toplumsal olanla ilişkiye girer.

Sezai Karakoç, yöntem olarak bireyin penceresinden, hem bireyin iç dünyasını, hem toplumu hem de birey-toplum ilişkisini, toplumsal (hatta toplumcu) açıdan ele alır. Sadece insanın ruhsal kırılmalarına değil, toplumsal dinamikler karşısında ezilen, geçim sıkıntısı çeken, varlık sorunu yaşayan, yeni bir hayata ihtiyaç duyan kitlelere de eğilir.

Modernlik kavramı ve onunla birlikte yeniden şekillenen dünya algısı Sezai Karakoç’un şiirlerine yansımaktadır. Yaşadığı ve özellikle şiir yazdığı dönemin entelektüel ikliminden etkilenen insan tipi Karakoç’un şiirlerinde önemli bir yer tutar. Modernleşmenin yarattığı psikolojik, düşünsel ve inançsal tepkiler ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda, bazı kesimler arada kalmış, bazıları Batılılaşmaya başlamış, başka bir kesimse geleneğe yaslanarak direnç noktaları oluşturmuştur. Bu direnç noktaları toplumun sadece düşünsel alanında değil, eğitimden inanç uygulamalarına, giyim tarzından cinsiyet algılarına, beslenme biçimlerinden doğaya karşı tutumlara, eğlenme biçimlerinden ekonomik, sanatsal, edebi zevklere kadar geniş bir yelpazede oluşmuştur. İnsan, tarih algısı, milliyetçilik, dindarlık, Doğu,

Batı, akıl gibi pek çok kavram yeniden değerlendirmeye tabi kılınmıştır. Tanrı ve din algıları dahil neredeyse toplumun tüm değer yargıları yeni bir bakış açısına göre değerlendirilmiştir. Sezai Karakoç, modernleşmenin insan doğasına aykırılığını ve yıkıcı sonuçlarını şiirlerinde yalnızlaşma, iletişim kopukluğu, bunaltı, yozlaşma ve yabancılaşma temaları çerçevesinde işler. Aydınlar arasında, Tanzimat döneminde başlayan Batılılaşma ve akılcılık eğilimleri, yenileşmenin olumlu bir değer olarak çıkmasına zemin hazırlamıştır. Geleneksel, muhafazakâr olan eğilimler ise birkaç kişinin dışında çoğunluk tarafından istenmeyen, gerici, tutucu değerler olarak görülmüştür. Doğu, Anadolu, Şark, Asya gibi mekânsal kavramların bu tür aydınların zihninde geçmiş ile bağlantı, değişmezlik, körlük, aklın yerine duygu ve inançların geçerliliği gibi düşünceler yaratmıştır. Sezai Karakoç kentleşme, doğaya yabancılaşma, maddeci yaşam tarzı, insanlar arası kopukluk, yabancılaşma, yalnızlaşma, iletişimsizlik, Batı dayatmacılığı, aklın tek gerçek olduğu düşüncesi gibi modernleşmenin meyvesi saydığı pek çok yan etkiyi kent insanı portrelerinde eleştirmiştir. Modernlik toplumu ve bireyi değiştirmiştir. Bu yeni birey ve toplum ise yardımsever, inançlı, paylaşımcı insanın ilişkilerini kökünden sarsmıştır. Duyarsız bir kitle ve insan tipi yaratmıştır.

Kendisinin de bir parçası olduğu II. Yeni şiirini şu şekilde tanımlar; “*Bu şiire göre her şey insanla başlar ve biter. (Mutlak) yoktur, hiç olmazsa şimdilik bunun üzerinde durulmamalıdır. Yeni şair ancak varlık üzerinde konuşur. Yeni şair pragmatiktir. Tezlerden ve soyut kavramlardan çekinir. Bir ortaya koyuş şiiridir bu, çözüm şiiri değil. Yeni şiir, eski büyük yaşayışları aktüel yapar. Ruhsal oluş, bu şiirde temel yapıdır. Zaman önemini kaybetmiştir, insandır hep bu şiir. Tam anlamıyla laik bir şiirdir. Alelâde kadınlar konuşur, ama mutluluğu. Bir kantar memurunun sıkıntısı, varoluş sıkıntısı konu olur. Tanrıyı, aşkı, ölümü anlamaz bu şairler, toplumu, kadını, varlığı anlarlar. Yeni şair hep somutun somutuna, Plâstike gider.*” (Karakoç; 1958:8). İlk dönem şiirlerinde toplumdan çok bireye yönelen Karakoç, insanın şiirini yazar. Onun iç dünyasına dönerek, coğrafya ile değil inanç ve düşünce ile belirlenen bir toplumu yansıtır. Onun için Batı-Doğu çatışmasının yanında, insanı bunaltıya sürükleyen ana unsur kentleşme, betonlaşma ve buna paralel seyreden insanın içsel dünyasında yaşadığı yozlaşmadır. Sezai Karakoç’un şiir yazdığı ilk dönemin ruhsal çalkantıları, şairsel ruha sahip aydınlarda farklı biçimlerde yansımaları bulur. Özlü’ye göre, “*Öyle bir ortamda, o oluş içinde insanı savunabilmek, insanın çürüyüşünü göstermek, adaletsizliğe ve insan-dışı olana bütünsel-insan göz önünde tutularak karşı çıkmak isteği, bunu yazı ile yapabilmek isteği bize -ister istemez içimizde yer tutan bir nihilizm ve başkaldırma ahlâkı getirmiştir.*” (1967:66-67). Tezat bir durumun anlatımını içeren bu sözler, Sezai Karakoç’un şiirinin içeriğini büyük oranda açıklar. Bir yandan nihilizm içinde kıvranan bireyin varoluş sancısı söz konusudur diğer yandan sürekli sorular soran şairlerin bir isyanı, başkaldırısı ve çağın sunduğu tüm değişimi, yozlaşmayı değiştirme isteği öne çıkar. Mehmet Kaplan, şairlerin isyan duygusunu şiirlerinde şehir, günlük çatışmalar ve baskılar üçlemesinde kadın imgelerini çokça kullanarak doğaya ve içgüdülerine uygun biçimde yansıttıklarını düşünür (Kaplan; 2007:278). Sezai Karakoç, bireyi işleminin yanı sıra, ortak inanca sahip toplumların tek bir ülke

gibi algılanması gerektiği üzerinde durur. İnanç birliğinin ana varoluş kurgusunu oluşturacağını ileri sürer; “*ülkemiz bugünkü ülkemizden ibaret değildir. Çok daha geniştir ve o geniş ülkede yaşayan bir millet vardır. Bu millet, bir medeniyetin, İslam medeniyetinin toplumdur*” (Karakoç; 2008a:70). Bu bağ sadece tarihsel süreçte yöneten-yönetilen arasında oluşan bir bağ değildir. Ortak yaşam kültürünü inanç ekseninde oluşturmayı başarmış toplumların ortak ruhunun yansımasıdır. Bu yüzden İstanbul asıl işlenen mekandır. Ancak, Karakoç tüm İslam dünyasını ve insanını şiirinde önemli bir konuma yükseltir. Yaşanan bunalımın sadece geçici bir aşama olduğunu düşünür; “*Ne medeniyet öldü ne de millet Ortadoğu’da. Sadece İslam ülkesi, Birinci Cihan harbinin şokundan henüz kurtulamadı. Ama medeniyetimiz de milletimiz de birkaç kere olduğu gibi içinde yeniden ayağa kalkmanın, yeni dirilmenin maya ve tohumlarını taşıyor*” (Karakoç; 1986:24). Belki de diğer II. Yeni şairlerinden kendisini ayıran asıl husus, Karakoç’un eleştirel ve kötümser tavrının arasına yerleşmiş umut ışığıdır. Kenti modernist açıdan, özellikle insan ruhu üzerinde yarattığı travmatik yapısından dolayı derinlemesine bunalıma kaynağı olarak görür. Uygarlık ile kent arasında geçici bunalımların ardından mutlaka su yüzüne çıkacak kopmaz bağlarla birleştirilmiş bir bütünlük görür; “*Kentlerle uygarlıklar arasında, var oluşları ve var oluşlarına anlam veren eşyayı ve zamanı yorumlama yönünden âdeta bir kan bağı vardır. Uygarlıkların, siteleri vardır mutlaka. Kentler ve sitelerse uygarlıksız olmaz.*” (Karakoç; 2008b:59). İşte Karakoç’un dönemsel bunalımın ardında yattığını düşündüğü asıl çıkış noktası budur. Daha geniş bir zaman diliminde insanın inançları yoluyla yaratıcı özünü keşfedebileceği inancıdır. İnsanlar gibi kentleri ve ülkeleri de birleştiren / birleştirecek olan bu yaratıcı özdür; “*Karakoç, şehirleri birlikte anarak bu şehirler arasında bugün görülen bir takım ayrılıklara rağmen esasta güçlü bir bütünlük olduğu inancını ortaya koyar.*” (Coşkun; 2010:663). Sezai Karakoç, modern insanın ve evrensel boyutta ortaya çıkan, siyasi boyutları birçok ülkenin ve toplumun kaderini olumsuz biçimde etkileyen modern yaşam tarzının eleştirisini yapar. Bireyler, kent, Ortadoğu, Afrika, çocuk, kadın imgeleri üzerinden, yalnızlaşma, yozlaşma, bunalıma ve yabancılaşma temaları doğrultusunda işler. Modernleşme, beraberinde insanın kentlere göçünü ve kentlerde kendini var etmek için maddi kaygılar taşıyan bireyin bir yandan doğadan kopuşunu, giderek yalnızlaşmasını ve yabancılaşmasını getirmiştir. Sezai Karakoç, özellikle ben öznesini kullanarak hem kendisini hem de modern insanın yalnızlaşmasını çok boyutlu bir olgu olarak işler. İletişimin koptuğu ve insanların kendi iç dünyalarına kapandığı bir çağda insani değerlerin en önemlilerinden biri olan sosyal birliktelik, birbirini anlama gibi yetiler birer birer yok olmaya başlar.

SONUÇ

Skolastik düşünce ve yaşam biçiminin etkisinden Reform ve Rönesans ile kurtulmayı başaran, akli ve bilimi merkeze koyan, sonrasında coğrafi keşiflerle birlikte dünyanın büyük bir bölümünü sömürge haline dönüştüren Batı medeniyeti daha sonraki süreçte dünyanın en etkili gücü olmayı başarabilmiştir. Hammadde akışı ile birlikte sağladığı teknik, bilimsel ilerleme sayesinde sanayi ve ekonomi

alanında büyük atılımlar yapabilmiş ve böylece en gelişmiş medeniyet olarak kabul görmeye başlamış olan Batı Medeniyeti ve değerleri medeni olmanın temel kıstası olarak kendini tüm dünyaya benimsetmiştir. Batılı ya da başka bir ifadeyle medeni olmayan toplumları Batılılaştırma çalışmaları / eğilimleri ortaya çıkmış ve böylece Emperyalizmin meşrulaştırıcı en temel dayanaklarından birisi ortaya çıkarılmıştır.

Emperyalist tutumun en önemli özelliği istila edilen ülkelerde ekonomik çıkarlar açısından yeraltı ve yer üstü kaynakların sömürülmesi ve siyasi denetim mekanizmalarının kurulması olsa da, bu türden amaçların gerçekleştirilebilmesi için kültürel boyutun da değişime uğratılması gerekecektir. Bu açıdan, Batı medeniyeti ile birlikte sadece bilim, teknik ve ilerleme değil aynı zamanda kültürel bir ihraç / ithal de işin içine katılmıştır. Öte yandan, Batının sunduğu birçok değer / kavram ve imkan alıcı ülkelerde / toplumlarda birbiriyle çelişen pek çok tepkinin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Kimileri tarafından çok önemli hayati bir unsur ve yaşam biçimi, kimileri tarafından siyasi ve dini yayılmacı emeller, kimileri tarafından da ekonomik sömürü ve kimliksizleştirme biçiminde algılanmıştır.

Ülkemizde de buna benzer çelişkili / çatışan yaklaşımlar söz konusudur. Teknik, bilimsel, teknolojik unsurlardan daha ziyade ekonomik ve özellikle kültürel boyutuyla ilgili tepkisellik kendini daha fazla göstermeye başlamıştır. Kent yapılarının, üretim biçimlerinin, yaşamsal beklentilerin, hatta giyim ve kuşamanın değişimine neden olan Batı medeniyetinin yarattığı sosyolojik/kültürel etkilerin karşısında Türk insanı çok boyutlu bocalamalar yaşamıştır.

Edebi eserlerinde, özellikle II. Yeni döneminde, bireyin iç dünyasının yansıtılması, toplumsal acıların bireysel düzlemde betimlenmesi, ruhun çıkmazlarının değişim karşısında aldığı yeni biçimlerin simge ve sembollerle örtük biçimde aktarılmasını şiir türü ile ortaya koyan Sezai Karakoç, mutlak Hakikat arayışının içinde olmuştur. Batı, batılılaşma vb. birçok konu hakkında kimi zaman düşünce yazılarında doğrudan düşüncelerini açıklamasına rağmen, onun medeniyet hakkındaki görüşleri özellikle şiirlerinde ön plana çıkmaktadır.

Sezai Karakoç'a göre bir hayat tarzı olan medeniyetin üç temel ilkesi vardır. Bunlar bir toplumun estetik anlayışına göre şekillenen *güzellik*; inançları, düşünce ve felsefesine göre şekillenen *doğruluk* ve temel ahlâk kaidelerine göre şekillenen *iyilik* ilkeleridir. Karakoç, medeniyeti bir sonuç olarak değil bir süreç olarak görür ve bu sürecin başlangıcını ilk insan olarak dini kitaplardaki yaratılış mitine bağlar. Ahlaki bir boyutu da öne çıkaran bakış açısıyla, insanlığın tekâmülü düşüncesine odaklanır.

Sezai Karakoç, tanımını yaptığı İslam medeniyetinin insanlığın var oluşundan beri kurulan köklü medeniyetlerin mükemmel bir göstergesi olduğunu belirtir. Ona göre insanlık tarihi boyunca hüküm sürmüş kadim ve büyük medeniyetlerin unsurları birleşip gelişerek dünyanın en önemli ve tek hak medeniyeti olan “Büyük İslam Medeniyeti”ni meydana getirmişlerdir.

Kent algısı, Sezai Karakoç'un medeniyet ile ilgili bakış açısının somutlaşması sağlar. Şiirlerinde, düşünce yazılarında özellikle modernleşmenin karşısında insanın ruhsal açıdan yaşadıklarını ortaya koyar. Medeniyet fikri ile batılılaşma arasında organik bir bağ bulunduğunu gösterir. Bunu düşünce yazılarında doğrudan

ifade etse de şiirlerinde daha dolaylı bir biçimde bireysel bir pencereden aktarır. Sonuç olarak, kentin içindeki insanın yozlaşmasını, değişim karşısında yaşanan acıları modernleşme (Batılılaşma) ile nesneleşme kavramı altında birleştirir. Sunduğu medeniyet algısı inanca dayanan, tüm dini referansları, kişileri, değerleri ile birikimsel olarak ilerleyen bir inanç sistemidir. İslamcı bir bakış açısıyla, ama tümünden diğer inançları da reddetmeyen, medeniyeti bir kolektif değerler dizgesi olarak gören, İslamiyet'in tüm öncül inanç ve değerlerin kapsayıcı şemsiyesi olarak algılayan bir bakış açısı sunar.

Sezai Karakoç'un şiirlerinde doğrudan biçimde yansımayan siyasi tavır ve düşünceler satır aralarında gizlidir. Bu açıdan, modernleşme eleştirisi, varlık sancısı, yozlaşma, kentleşmenin getirdiği sıkıntılar gibi pek çok konu şiirlerinde sadece bireysel anlamda ele alınmamıştır. Daha ziyade, şiirlerde gizlenen anlam katmanlarının daha açık hale getirilmesi önemli olacaktır.

Sezai Karakoç, modernizmin giderek edilgen hale dönüşen / içine kapanan ve nesneleşen, kendi dünyasını şekillendirmekten aciz ya da toplumsal olaylara etki edemeyen, kaderinin başka güçler ve koşullar tarafından şekillenmesine ayak uyduran Anadolu insanının trajik yaşamlarını eleştirel bir gözle ele alır. İlk olarak modernleşmenin eleştirisi gibi başlayan şiirsel sorgulama, sadece eleştiri ile sınırlı kalmaz çünkü kitlelere bir çıkış yolu bulunması gerekmektedir. Özellikle 1960lı yıllardan itibaren Sezai Karakoç şiirin söylem gücünü kullanarak gelenekle, inançla bağlantı kurulmasını söyleyen önermeleri ile kendine yeni bir yön çizmeye başlar.

Sezai Karakoç'un şiirinde insanın psikolojik yönüne vurgu yapılarak, dış dünyanın insanın ruhunda yarattığı sarsıntılar ön plana çıkarılmıştır. Ancak bu durum; toplumsal değişimin, kültürel olguların, kimlik bunalımının, ekonomik kaygıların ve bütün bunların ışığında ortaya çıkan bunalımlı yeni insan tipinin tasvir edilme çabalarıdır. Sezai Karakoç, yöntem olarak bireyin penceresinden, hem bireyin iç dünyasını, hem toplumu hem de birey-toplum ilişkisini, toplumsal (hatta toplumcu) açıdan ele alır. Sadece insanın ruhsal kırılmalarına değil, toplumsal dinamikler karşısında ezilen, geçim sıkıntısı çeken, varlık sorunu yaşayan, yeni bir hayata ihtiyaç duyan kitlelere de eğilir.

Sezai Karakoç kentleşme, doğaya yabancılaşma, maddeci yaşam tarzı, insanlar arası kopukluk, yabancılaşma, yalnızlaşma, iletişimsizlik, Batı dayatmacılığı, aklın tek gerçek olduğu düşüncesi gibi modernleşmenin meyvesi saydığı pek çok yan etkiyi kent insanı portrelerinde eleştirmiştir. Modernlik toplumu ve bireyi değiştirmiştir. Bu yeni birey ve toplum ise yardımsever, inançlı, paylaşımcı insanın ilişkilerini kökünden sarsmıştır. Duyarsız bir kitle ve insan tipi yaratmıştır.

KAYNAKÇA

- Akgün, A. *"İlhan Berk Şiirinde Nesne Sorunu."* Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara. 2002.
- Altun, F. *Modernleşme Kuramı.* İstanbul: Küre. 2005.

Coşkun, S. “Sezai Karakoç’un Şiirleri Üzerinde Edebiyat-Medeniyet-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish or Turkic, Volume 5/1 Winter. 2010.

Çınar, Y. Bir Eleştiri Örneği: Tanzimat’tan Cumhuriyete Batılılaşma. *Akademik Bakış Dergisi*, (19), 1-7. 2010.

Demir, F. Batılılaşma İzleğinin Edebiyata Yansımaları Bağlamında Edward Said’in Şarkiyatçılık Adlı Eseri. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 533-542. 2012.

Gündüz, O. Türkiye'nin Batılılaşma Serüveninde Özgün Bir Portre: Ahmet Hamdi Tanpınar. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(3), 13-28. 2002.

Elgün, M. 1923-1950 Yılları Arası Türkiye’de Batılılaşma (Modernleşme) Süreci Ve Türk Resim Sanatına Etkisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2010.

Fırıncı, T. *Türkiye İle Avrupa Birliği İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Bugünkü Durumu*. Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara. 2013.

Habermas, J. Modernlik: Tamamlanmamış bir proje. N. Zeka (drl.), Postmodernizm içinde (s. 31-33). İstanbul: Kıyı. 1990.

Kanter, B. “Turgut Uyar’ın Şiirlerinde Modern İnsanın Yalnızlığı ve Sonsuzluk Özlemi”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 2, Sayfa: 26-38, Elazığ. 2011.

Kaplan, M. Şiir Tahlilleri: 2, Cumhuriyet Devri Türk Şiiri, Dergâh Yayınları, İstanbul. 2007.

Kaplan, R. *Şiirimizde İkinci Yeni Hareketi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. 1981.

Karakoç, S. Çıkış Yolu I-Ülkemizin Geleceği. Diriliş Yayınları. İstanbul. 2008a.

Karakoç, S. “*Dişimizin Zarı*”, Pazar Postası, S. 26, 29 Haziran, s. 7-8. 1958.

Karakoç, S. İnsanlığın Dirilişi. Diriliş Yayınları. İstanbul. 2008b.

Karakoç, S. Edebiyat Yazıları II. Diriliş Yayınları. İstanbul. 1986.

Onions, C. T. (Ed.). *The shorter Oxford English dictionary on historical principles*, V.II. Oxford: Clarendon Press. 1973.

Özlü, D. “*Demir Özlü’nün Yanıtı*”. *Yeni Ufuklar*, S:15, 176, s.66-71, 1967.

Türkmenoğlu, S. “*Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 6/3 Summer*, 2011.

Shayegan, D. Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni. (Çev.: Haldun Bayrı). Metis Yayınları. İstanbul, 2002.

Sun- İpekeşen, S. Batı Dışı Modernleşme Afganistan ve İran Örneği. *Akademik Bakış Dergisi*, (34), 1-15. 2014.

Yüksel, A. Samuel Beckett Tiyatrosu. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul, 1992.

NESİMİNİN ŞEİR DİLİ
NESİMÎ'NİN ŞİİR DİLİ
POETIC LANDUAGE OF NASIMI
СТИХОТВОРНЫЙ ЯЗЫК НЕСИМИ

Doç. Dr. Aygün Şükürkızı ƏHMƏDOVA *

ÖZ

Seyyid İmameddin Nesimî 1369 yılında Azərbaycan'ın Şamahı şəhərində doğmuşdur. Onun mürşidi olan Fazlullah Naimi'nin eserlerinden ilham alarak kural ve fikirlerinde (Hurufilik anlamında) bazı dəyişikliklər yapmışdır. Azərbaycan edebiyatı tarixinin bir bölümü Nesimî'nin ilginç və hatırdə kalan eserlərinin dönemi ilə ilgilidir. Nesimî'nin düşüncəsində, dilini və dinini kaybedən hək kəndini və varlığını kaybedən yenilmiş bir həktdir. Nesimî şiirlərinin sözlü hək ürünlərinə devrin canlı dilinə böylə sağlam bağlılığı, yaşadığı dönem için çok önemlidir.

Eserlərində haftanın və günlərin adların anılması ilginçtir: Şənbe (Pazar), Yekşənbe (Pazartesi), Düşənbe (Salı), Çeşənbe (Çarşamba), Peneşembe (Perşembe).

Haftanın gün adlarının üçünü Farsça, ikisini Azərbaycan Türkçesiylə söylemesi, iki dilin arasında kaldığı gösterir.

Şiirlerinde sayı adlarından faydalanması, üstadın insan ve yaşam hakkındaki düşünceleriylə ilgilidir. 1-10 rakamına kadar şiirlerinde gösterdiğimiz örnekler Nesimî'nin ürünlerinin yinelenmediğini gösterir.

Alman ve İngiliz doğubilimcileri J. V. Hammer ve E.Y.Gibb, Nesimî hakkında geniş tahliller ve özellikle tarihi felsefi fikirlere uygun araştırmalar yapmışlardır.

Nesimî Orta Asya'da da geniş biçimde tanınmış ve sevilmiştir. Türkmen araştırmacısı Mahdumkulu Durdı Şeyh, Azərbaycan edebiyatı tarihiylə yakından ilgilənmiştir. Nesimî'nin hayatına ve feci sonuna aid eserler yazmıştır.

Nesimî'nin bıraktığı mirasını tetkik eden Türk araştırmacısı F. Köprülü ve Cevat Refii Ulunay “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” ve “Beşaretnâme” adlı eserlerinde Nesimî'nin Osmanlı edebiyatında özel bir izi ve yolu olduğunu söylemişlerdir.

**Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti. Öğretim Üyesi. Bakü/AZERBAIJAN
Bakü/AZERBAIJAN
(aygun_434@hotmail.com)*

Anahtar Kelimeler: İnanç, sözlü, düşünceli, araştırmacı, doğabilimci, facia, edebi iz, özel geniş.

XÜLASE

Seyid Ali İmameddin Nesimi 1369-cu ilde Azərbaycanın Şamaxı şəhərində doğulmuşdur. Yaxın mürşidi olan Fezlullah Neiminin eserlerinden ilham alaraq eqide və fikirlərində (hürufilik anlamında) müeyyen dəyişikliklər etmişdir. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinin müeyyen kısmı İ.Nesiminin maraqlı və yadda kalan yaradıcılıq dövrü ilə bağlıdır. Nesiminin fikrice, dilini və dinini itirən xalq özünün və varlığını itirən, məğlub bir xalqdır. İ.Nesimi şirlerinin şifahi folk yaradıcılığına, dövrün canlı dilinə belə möhkəm bağlılığı, yaşadığı dövr üçün çox əhəmiyyətlidir.

Eserlərində haftanın və günlerin adlarının çekilmesi maraq doğurur. Şənbe, Yekşənbe, Düşənbe, Çeşənbe, Pencşənbe. Haftanın adlarının üçünü Fars, ikisini Azərbaycan dilində çekmesi, iki dilin arasında kaldığını göstərir.

Şiirlerinde, say adlarından istifadə etməsi, ustadın insan və yaşam haqqındakı düşüncələri ilə bağlıdır. 1-10 rəqamına kədər şirlerinde göstərdiyimiz misallar İ.Nesimi yaradıcılığının təkərsəz olduğunu göstərir.

Alman və ingilis şarkşünasları, J.V.Hammer və E.Y.Gibb, İ.Nesimi haqqında geniş təhlillər və konkret tarixi fəlsəfi fikirlərə uyğun araşdırmalar aparmışlar.

İ.Nesimi Orta Asiyada da geniş tanınmış və sevilmişdir. Türkmen tədqiqatçısı Maxdumquli Durdi Şeyx, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixilə yaxından maraqlanmışlar. İ.Nesiminin həyatına və faciəsinə aid əsər yazmışlar.

İ.Nesimi irsini tətqik edən Türk tədqiqatçıları F.Köprülü və C.U.Refi "Türk ədəbiyyatının ilk mütesəvviflər" və "Beşaretnəme" əsərlərində İ.Nasiminin Osmanlı ədəbiyyatında xüsusi izi və yolu olduğunu söyləmişlər.

Açar Sözlər: inanc, şifahi, düşüncəli, tədqiqatçı, şarkşünas, faciə, ədəbi iz, xüsusi, geniş.

ABSTRACT

Seyid Ali İmadaddin Nasimi was born in 1369 in Shamakhi, in Azerbaijan. Inspired by the work of his closest interlocutor, Fazlullah Naimi, he made some changes to his beliefs and ideas. (in the sense of Khurufism) Part of the history of Azerbaijani literature is associated with the fascinating and memorable creative period of Nasimi. According to Nasimi, a nation that is losing its language and religion is the people who lose their existence and were defeated. The strong connection of Nasimi poetry with oral folklore and the available language of that period is very important for the period of his life. It is interesting to note the names of the weeks and days in his works. Saturday, Sunday, Monday, Tuesday, Thursday. The third part of the week's names is Persian, two of which are in Azerbaijani, which indicates, that they remain between the two languages.

In his poems, the use of numeral names is connected with the master's thoughts about man and life. The examples, that we showed in his verses to numbers 1–10 show the uniqueness of I.Nasimi's work. German and English oriental-

ists, J.W.Hammer and E.Y.Gibb conducted an extensive analysis of I.Nasimi and research in accordance with specific historical philosophical ideas.

Nasimi is well known and loved in Central Asia. Turkmen researcher Mahdumkuli Durdi Sheikh and Uzbek orientalist Asiri are closely interested in the history of Azerbaijani literature. They wrote a book about the life and tragedy of Nasimi.

Turkish scientists researching the legacy of Nasimi F.Koprüzade and C.W. Rifee claim that in the first Turkish literature “Mutesevvifler” and “Besharetname” Nasimi has a special literary footprint and style in Osman literature .

Key Words: belief, oral, thought, researcher, orientalist, tragedy, literary footprint, special, extensive.

Orta esrlər edebiyat tarixinin mütefekkirlerinden biri sayılan, İmaddedin İ.Nesimi edebiyat tariximizdə anadilli felsefi şeirin əsasını qoymuş, mehebbət mövzusunda maraqlı əsrlər yazmışdır. Əsrləri ilə bir çox ölkələrdə tanınmış İ.Nesimi, bir vətəndaş kimi mədəniyyət və şeir, sənət tarixində, Azərbaycan türk edebi-bedii dilinin inkişafı tarixində misilsiz rol oynamışdır.

Seyid Əli İmadeddin Nesimi 1369-cu ildə Şamaxıda doğulmuşdur. Yaxın dostu Fezlullah Neiminin (1340-1394) yaradıcılığına sadiq qalaraq, janr, forma və məzmun baxımından özünə məxsus əsrlər yaratmışdır.

Azərbaycan edəbiyyatının müəyyən dövrü Nesiminin adı ilə bağlıdır. XIV yüzillikdə Azərbaycan – ana dilinin inkişafında ana dilində yazdığı yadda qalan əsrləri ilə edebiyatımızın sayfalarında seçilmiş nümunələr yaradaraq fikir bahadırına çevrildi. Nesimi yad ölkələrdə həlak oldu, lakin məğlub olmadı, qalib oldu və kalblərdə yaşadı.

İ.Nesiminin əsrlərində varlığını və özünü itirməyən bir xalq var. Xalqın dili onun ən iyi əsrlərində təmsil olunur. Nesiminin fikrincə, dilini və dinini itirən xalq özünü və varlığını itirən, məğlub olan bir xalqdır.

Nəsimi Azərbaycan şeirinin möhkəm əsaslarını qoymaqla, Azərbaycan türk dilinə yüksək poeziya dili hüququ verən ilk böyük sənətkar olmuşdur.

Nesiminin şeir dili bir sıra cəhətlərinə görə tamamlanmış, yüksək səviyyəli edebi-bedii dil nümunəsidir. Yaşadığı mühitdə türk dilinə yüksək poeziya dili hüququ verən böyük sənətkar istər arab, fars, istərsə də Yaxın Şərqi edebiyatında xüsusi mövqeyinin olduğunu göstərmişdir.

Nesiminin yaradıcılığı maraqlı mövzu kateqoriyalarla zəngindir. Bu kateqoriyalar şairin əsrlərində çox müxtəlif bəyazlarla təzahür edir.

İ.Nesiminin əsrlərində fars, arab birləşmə formaları çoxdur. Bununla yanaşı türk dili birləşmə formalarından maraqlı bir tərzdə, məsələn, “Ləblərin qəndi, kipiyyənin oxu, qaşın yayı, aşiqin sinesi, xublar üzü” sözü və s. əsrlərində danışiq dili ilə, edebi dilin bədii məfkuresi idi.

Dilimizin tarixi inkişafı göstərir ki, edebi dil canlı dile yaxınlaşdıqca dilin xüsusiyyətləri, mümkün fərdi dilin tələbləri səviyyəsinə cavab verə bilər.

İ.Nesimi yaradıcılığında XIV əsr Azərbaycan türk dili, dövrün mədəni tələblərinə cavab verə bilən bir dövrdür. Bu dövrdə İ.Nesiminin işləyib kəməlləşdirdiyi, yüksək səviyyəyə qaldırdığı edebi-bedii dil özündən sonrakı poeziya dilinə, ümumən Azərbaycan şeirinin inkişafına qüvvətli təsir göstərmişdir. Həmid Araslı yazır: “Nesiminin ana dilində yazdığı şeirlər... ondan sonra gələn Azərbaycan şeirinin inkişafına qüvvətli təsir göstərir. Şah İsmayıl Xətai, Həbib, Füzuli, hətta Vəqif kimi böyük sənətkarlar belə onun təsirindən qurtara bilməmişdir”(2,s.70). Fərqli-fərqli əsərlərin poeziyasını təmsil edən bu şairlərin yaradıcılığı Nesimi bulacağından su içmişdir.

Azərbaycan poeziyası Nesimiden sonra böyük inkişaf yolu keçmişdir. Müxtəlif mərhələlərlə müasir edebi dilimizin tərkibinə daxil olmuşdur.

Nesiminin əsərlərində klassik şiir dili ilə dövrün canlı dili sintez təşkil edir. Klassik şiir dilinə məxsus təbiilik Nesiminin şiir üslubunu seçiyyələndirir.

Şeirin şifahi xalq yaradıcılığından, aşığı şeirindən istifadəsi də burada böyük rol oynayır. Belə hallarda Nesimi, bir tərəfdən danışığı dilini klassik şiir dilinə daxil edir, digər tərəfdən, klassik şiiri, onun dilini cəmiyyətə yaxınlaşdırır, ona xalq yaradıcılığı ruhu verir.

Beləliklə, şiir, eləcə də onun hər bir beyti və mısrası xalq danışığı dilinin hikmətinə çevrilir.

*Ey müsəlmanlar, mədəd ol yar pünhan ayrılır,
Ağlamayım neyləyim, çün gövdədən can ayrılır.
(1, s.198)*

Nesimi şeirlərinin şifahi xalq yaradıcılığına, dövrün canlı dilinə belə möhkəm bağlılığı, o dövr üçün son dərəcədə əhəmiyyətli hadisə idi; şeirimizin milli əsaslar üzərində inkişafı üçün edebi dilimizin xalq danışığı dili kimi arxa qazanması mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

İ.Nesiminin Azərbaycan dilində şiir yazmaq faktını qeyd etməklə onun bu sahədəki fəaliyyətinin əhəmiyyətini tam şəkildə ifadə etmək mümkün deyildir. Nesimi Azərbaycan türk dilinin poetik imkanlarını dövrün mədəni poeziya dili mövqeyindən yanaşaraq, şeirin qüdrətini öz mövqeyində səsləndirməyi qarşısına mübariz bir məqsəd koymuş və buna da nail olmuşdur.

İ.Nesiminin əsərlərində say adlarının maraqlı bir şəkildə çəkmesi diqqətimizdən yayınmır. Eyni zamanda haftanın günlərinin adlarının şeirlərində çəkilməsi maraqlı doğurur.

*Şənbə günü mən uğradım ol sərvə-rəvanə,
Şeyda qılıban saldı məni cümlə-cahanə
Yekşənbə günü məcnun olub heyranı oldum,
Gördüm üzün, oxşatdım onu mahi-təbanə.
Düşənbə günü razi-dilimi dedim axır,
Ol gözləri nərgiz, üzü gül, qaşları kəmanə.*

*Çeşənbə günü yaz gəzə gəldi, çəmən içrə,
Bülbül dəxi gördü üzünü, düşdü fəqanə
Pəncşənbə günü yarə dedim: pəndim eşitkil,
Faş etmə bu razi-dilimi yaxşı-yamanə.*

(1, s.51)

Haftanın adlarının üçünün Fars, ikisinin isə Azərbaycan dilində çekmesi Fars və Azərbaycan dilinin arasında kaldığını göstərir.

Yuxarıda göstərdiyimiz kimi İ. Nesiminin say adlarının çekmesi Nesiminin insan və dünya yaşam haqqındakı düşüncələri ilə bağlıdır.

İ. Nesiminin şeirində bir sayı beylərində işlənmə tezliyi çox yüksəkdir.

*Aşıqə birdir əzəldən sevgili dildir bir,
İkilik yoxdur arada yar birdir, yar bir.
Munca kim seyr eylədim, gəzdim vücudim şəhrini,
Şəhir bir, dükan birdir, söyləyən köftar bir.*

(3, s.441)

İ. Nesiminin dilində en çox işlənən say “iki”dir. Bu say ekseriyyət hallarda alem və cihan sözlərinin tayini kimi işlənmişdir.

*İki aləmdə didarından özgə,
Mana, ey surəti-rəhman, gərəkmez!*

(3, s.70)

Azərbaycan edbiyyatı tarixində iki sayı bir sıra başqa anlayışlarla, həmçinin və ya zidd məfhumlarla əlaqədar olaraq da işlədilmişdir: iki rəng – gecə və gündüz; iki rəngli dünya – gecəli və gündüzlü dünya; mecazi mənfi mənada iki üzlü dünya və s.

Üç sayının Nesiminin əsərlərində xüsusi yeri yoxdur. Lakin bir şeirində insan təbiətində olan müsbət və mənfi xüsusiyyətlər üç-üç qruplaşdırılır və şair bu mənada insanlara nəsihət verir.

*Üçüncü, olma hərkiz bivüzu sən,
Yeri, hər buyruğun tut, qıl ibadət.
Xoşa ol mömini-pakü müvəhhid,
Ki, ola anda həm bu üç xəcalət.
Dəxi üç nəsnə könlü rövşən eylər,
Həqiqət bil sən əz ruyi-iradət.
Dəxi könlü edər üç nəsnə qəmgin,
Qulaq ur kim, edəm sana hekayət.*

(3, s.332)

İ. Həsimi əsl insan – ali mükəddəs, təmiz, fitna-fasaddan uzaq, edibli insan ideyasından çıxış edir.

Azərbaycan klassik edbiyyatında dini əfsanələrdən, rəvayətlərdən gələn “üçlük” anlayışları müxtəlifdir. Məsələn, göydəki üç bacı:

- Ay, ulduz, günəş; üç pille - üç kitab “Tövrət”, “Zəbur”, “İncil” kimi üç sistemdə sıralanma üçlükler silsiləsi ilə bağlıdır.

İ.Nesiminin yaradıcılığında dörd sayı bir şox yerlerde falsafı ve dini tasavvurlarla əlakadar işlənmişdir. Dörd mükəddəs dini kitabın – “Tövrət”, “İncil”, “Zəbur”, “Quran”

*Kirpigin Tovratü, İncilü, Zəburun sirridir,
Dörd kitabın mənisə səbül-məsani qandadır?
(3, s.477)*

*Ayət-i-cəbül-məsani-dir üzün,
Dörd kitabı-asimanıdır üzün...
(3, s.593)*

Şair bu şeirdə Qurani nazarda tutaraq evvelki adı çekilen üç kitabı özündə birləşdiren bir eser hesab edir və iyirmi sekkiz arab harflərini hemin kitabların mena açarı hesab edir.

Qədim tibb elmine görə insanın bedeni – cismi dörd mayeden ibarətdir: qan, səfra səvda və belğəm. Bundan başqa şair həyatı dörd zövq də nəzərdə tutur – yemək, su, ehtiras, yuxu.

*Sümük- torpaq, diş yeldir, sinir- yer,
Olur od, qanü ət abi- rəvanım.
Vücudda bəlğəmi səvdavü səfra,
Qılır qələbə, olur sərcəşmə canım.
(3, s.636)*

Dini təsəvvürə görə cənnətdə dörd çeşmə var. “Kövsər”, “Səlsəbil”, “Təhür”, “Təslim”. Azərbaycan ədəbiyyatında Məhəmməd Peyğəmərdən sonra gələn dörd həlifə (Abu-Bekir, Ömər, Osman, Ali) müxtəlif adlar altında dörd sayı ilə ümumiləşdirilir.

Beş kəlməsi Nesiminin şeirlərində evvelde deyildi ki kimi beş mükəddəs kitabı işarə kimi işlətmişdir. Lakin daha çox fars sözü olaraq “pənc” kəlməsindən istifadə etmişdir. “Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm”, “Həşşi cəhəri pəncem...”

Altı – Beş sayına nisbətde altı sayı daha çox istifadə olunmuşdur.

*Şeş cəhətdən baxıcaq hər vəch ilə,
Görünür bu məfsəli-insanımız.
(3, s.587)*

*Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə pəncü şeş mənəm.
(3, s.319)*

Şeş sözü bir yerde dörd kirpiyin və iki qaşın cəmi kimi verilir. Kirpiyi, qaşı hesabı şeş gəlir.

Altı kes altmış – altı dafa altmış ilin günlerine - üç yüz altmış güne işaretdir. Qedim Misir astronomları ili her biri otuz gün olan on iki aydan ibaret saymışlar ki, bu da 360 gün edir.

Yeddi – çox işlənməsinə görə bu say Nesimi yaradıcılığında birce iki sayından sonra üçüncü yerdə dayanır.

Göyün və yerin yeddi qatı, Yeddi iqlim, Cennetin yeddi qapısı. Kadim astrologiyaya görə, göy de, yer de yeddi tabakadan ibaretdir. Azərbaycan klassik edebiyatında, bununla alakadar çoxli ifadələr və masallar var.

*Yeddi qat yer, yedi dəxi kökdür,
Anla bu yediyi ki, külfətdir.*
(3, s.339)

*Məsəldə təbimizdir yeddi qat yer,
Ağaclar tük olur, dağ üstüxanım.*
(3, s.633)

Şair bir rübaisində insana bütövlükde yeddilərin təzahürü kimi müraciət edir.

*Kirpigin qaşınla zülfündür yedi,
Yer yedivü göy yedi, sən də yedi.
Nə səbəbdən həftənin adı yedi.
Bunda hikmət vardır müşəf yedi.*
(3, s.613)

Sekkiz sözü Nesiminin şeir dilində “cənnət” sözü kimi işlədilir. Dini məlumatlara görə cənnətin sekkiz bağı və səkkiz qapısı var.

*Səkkiz cənnət üzündən zahir oldu,
Məgər sən əhli-ürfən rəhbərisən?*
(3, s.161)

*Səkkiz qapısıdır cənnəti-ədnin,
Qaşınla kirpiyin, zülfün münəbər.*
(3, s.243)

Bu misralardan şair cənnət qapıları ilə insan üzünün xətlərini müqayisələndirir. Cənnətin sekkiz qapısını insanın görkəmində - sekkiz xətdə görür.

Şair insan oğluna – hər iki dünyanın sirələrinə aqah olmağa tövsiyə edir.

Doqquz – sayını Nesimi yaradıcılığına bir-iki yerdə rast gəlirik. Bunlardan ikisi ata sözü ilə işlənmişdir.

*Yeddi dayə, dörd ana, doqquz atadan bərü,
Həşşü cəharü pəncəm uş yənə şeş cəhatəm.
(3, s.397)*

Şair burada dokkuz ata ifadesi ile doqquz göy tabakasini nezerde tutur. Eyni zamanda göyün dokkuz qatdan ibater olduğunu bizə söyləyir.

*Ticə ayat, atəşi Musavü lövhin sirrini
İstər isin, gəl təvaf et məscidi-Əqsamızı.
(3, s.344)*

Burada tiçə ayat – doqquz möcüzə menasındadır. Musaya verilən doqquz möcüzə. Nesimi bu şeirdə doqquz menasını erəb dilinin tiçə (dokkuz) sözündən istifadə etmişdir.

Bütün bunlar göstərir ki, XIV esr Azərbaycan dilində say, işlənmə mövqeyi, nitkdəki rolu baxımından da çox feal sözlər sırasında olubdur.

Nesimi irsini tədqiq edən Türk professorü M.F.Köprülü “Türk edbiyyatında ilk mutasavviflər” (1918), “Azərbaycan edbiyyatına aid tədqiqilər” (1926) adlı eserlərində şair haqqında maraqlı fikirlər irəli sürərək, Nesimini “Azəri edbiyyatının ən böyük şəxsiyyəti, təsirətinin ən yüksək müməssillərindən” hesab etmiş, onun “Osmanlı edbiyyatı üzərində çox dərin izlər” buraxdığını söyləmişdir. (3, s.120)

Türk yazarı C.U.Refii “Beşaretnəme” isimli eserində İ.Nesimiye qarşı sonsuz sevgisini söyləyir. C.U.Refii Nesimini behiştəndən gələn nesim, yol göstərən, ilahi eşq yolunda şəhid olmuş bir rehber, mürid kibi olduğunu bizlərə söyləyir. (3, s.48)

Avropa tədqiqatçıları Nesimi haqqında geniş məlumat yazaraq, onun eserlərində ictimai-fəlsəfi ideyaların mahiyyətini və bədii keyfiyyətlərini açıqlaya bilmişlər. Tanınmış Alman tədqiqatçısı İ.V.Hammer və ingilis tədqiqatçısı E.Y.Gibbin, İ.Nesimi haqqında geniş təhlillərə və konkret tarixi fəlsəfi fikirlərə uyğun araşdırmalar aparmışlar. (1, s.199)

İ.Nesimi Orta Asiyada da geniş tanınmış və sevilmişdir. Türkmən yazarı Maxdumquli, Azərbaycan edbiyyatı ilə yaxından maraqlanmış Nesiminin həyatına və faciəsinə həsr etdiyi poemasını yazmışdır.

İ.Nesimi yaradıcılığı Azərbaycan bədii və fəlsəfi fikri tarixində yeni bir hədsədir. Şairin öz zamanəsindən başlayaraq bu günə kədər onun parlaq istedadı, humanist ideyaları haqqında qiymətli mülahizələr irəli sürülmüş, Türkdilli xalqların ideya məktəbinə çevrilmişdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Əliyər Səferli. İmadeddin Nesimi. Bakı-1985, s.438
2. Həmid Araslı. İmadeddin Nesimi. Bakı- 1972, s.73
3. Həmid Araslı. Nesimi. Bakı- 1973, s. 672

MEŞHÜR CÜSİP KÖPEYULI'NIN ŞİİR KİTAPLARI İLE MİRCAQIP DUWLATULI'NIN OYAN QAZAQ ADLI ŞİİR KİTABINDAKİ ORTAK KONULAR

COMMON TOPICS OF MEŞHÜR CÜSİP KÖPEYULI'S POETRY BOOKS AND MİRCAQIP DUWLATULI'S OYAN QAZAQ POETRY BOOK

ОБЩНОСТЬ ТЕМ В СТИХАХ ДЖУСИПА КОПЕЮЛИ И В КНИГЕ СТИХОВ МИРДЖАГЫПА ДУВЛАТУЛИ "ВСТАВАЙ КАЗАХ"

Ayşegül ÖRSELOĞLU*

ÖZ

Kazak edebiyatının 20. yüzyılın başlarında yetiştirdiği büyük şahsiyetlerden biri Meşhür Cüsip Köpeyuli ve bir diğer büyük şahsiyeti Mircaqip Duwlatuli'dir. Yüksek lisans çalışmalarım sırasında Meşhür Cüsip Köpeyuli'nun eserlerini (Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, Hal-Ahwal) incelerken onun dile getirdiği meselelerin Mircaqip Duwlatuli'nin "Oyan Qazaq" isimli eserinde de benzer şekilde anlatıldığını fark ettim. Bunun üzerine Meşhür Cüsip Köpeyuli'nun eserleri ile Mircaqip Duwlatuli'nin Oyan Qazaq adlı eserini karşılaştırma ihtiyacını duydum. Bunun sonucunda bu yazım ortaya çıktı.

Bu yazıda, iki şairin şiirlerinin muhteva bakımından benzerlikler gösterdiği başlıkların bir kısmı üzerinde durulmuştur. Bu başlıklar şunlardır: toprak meselesi, cehalet, ahlak bozuklukları, halkı uyanışa çağırış.

Anahtar Kelimeler: Meşhür Cüsip Köpeyuli, Mircaqip Duwlatuli, 20. Yüzyıl Başındaki Kazak Edebiyatı.

ABSTRACT

Meşhür Cüsip Köpeyuli and Mirjaqip Duwlatuli are two of the greatest personalities of Kazakh literature in the early 20th century. During my master's degree studies, while I was examining Meşhür Cüsip Köpeyuli's Works (Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, Hal-Ahwal), I realized that the issues that he expressed werw

* Ankara Hacı Bayram Üniversitesi Lisanüstü Eğitim Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.
(orseloglu.aysegul87@gmail.com)

explained in a similar way in Mirjaqıp Duwlatulı'nın "Oyan Qazaq". So, I felt the need to compare Meşhür Cüsip Köpeyulı's work with Mirjaqıp Duwlatulı's Oyan Qazaq. As a result, this study has been emerged. In this study, it is emphasized that the similarities between the two poets in terms of content. These titles are land matter, ignorance, moral corruption, inviting people to awakening.

Key Words: Meşhür Cüsip Köpeyulı, , Mirjaqıp Duwlatulı, Kazakh literatüre at the beginning of the 20th century.

Giriş

Aynı coğrafyada yaşayan Meşhür Cüsip Köpeyulı¹ ve Mircaqıp Duwlatulı'nı² tanıyabilmek, onların eserlerini yorumlayabilmek için yaşadıkları devir ve bu devrin sosyal ve siyasi şartları hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Çünkü edebî eserler, şüphesiz onu vücuda getiren şahsiyetin hayatı, sosyal çevresiyle de yakından ilgilidir (Kaplan 2013: 11). Hiçbir edebî şahsiyetin de toplumda meydana gelen meselelerden etkilenmemesi, bu meseleleri dile getirmemesi mümkün değildir.

20. yüzyıl başında yaşayan bu büyük iki ismin şiirlerinde tercih ettikleri konuların daha çok yaşadıkları devirdeki olaylar ve gelişmelerle ilgili konular olduğunu görmekteyiz.

1. Kazak Aydını Meşhür Cüsip Köpeyulı'nın Hayatı ve Edebî Kişiliği (1857-1931)

Kazakların millî uyanış devri olan 20. yüzyıl başlarında Kazak edebiyatının büyük şahsiyetleri yetişir. Bu büyük şahsiyetlerden biri olan Meşhür Cüsip Köpeyulı³, Orta Cüz'ün Arğın uruğundandır. Aqmola vilayetinin Bayanawıl kazasında doğmuştur (1857). Gençliğinde medrese tahsili almış, Buhara medreselerinden birisinde okumuş ve sözlü halk edebiyatı eserlerini ezberleyerek yetişmiştir. Abay⁴ gibi Rusça öğrenmemişse de Rus aydınları ve Rusça bilen Kazaklarla temas edip yeni fikirlere sahip olmuştur. "Dala Valayatının Gazeti" gazetesinde yazılar yayımlamış ve bu gazetenin muhabirliğini yapmıştır. Kazak sözlü edebiyat eserlerini derleme ve yayımlama işiyle meşgul olmuştur. Bu sahadaki hizmeti çok büyüktür. Kazakların bir kısım destanları, efsaneleri ve halk hikâyeleri ile 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış bir kısım halk şairlerinin şiirleri, onun sayesinde yazıya geçirilmiştir. 1905 Meşrutiyet İnkılâbı'ndan⁵ sonra yazdığı manzum eserlerinde Kazakları birlik

¹ Metnimizde M. Cüsip Köpeyulı'na ait şiir parçalarındaki alıntılar, 2013 yılında Pavlodar'da yayımlanan "*Meşhür Cüsip Şığarmaları*" adlı eserin 4. cildine göre yapılmıştır.

² Metnimizde Mircaqıp Duwlatulı'na ait şiir parçalarındaki alıntılar, 1991 yılında Almatı'da yayımlanan "*Oyan Qazaq*" adlı eserine göre yapılmıştır.

³ Meşhür Cüsip Köpeyulı hakkında bilgi, TKAE Yay., Türk Dünyası El Kitabı (Türkiye Dışı Türk Edebiyatları), "*Kazak Türkleri Edebiyatı*", Üçüncü Baskı, (Ankara 1998), s. 434'ten alınmıştır.

⁴ Geniş bilgi için bk. TKAE Yay., Türk Dünyası El Kitabı (Türkiye Dışı Türk Edebiyatları), "*Kazak Türkleri Edebiyatı*", Üçüncü Baskı, (Ankara 1998), s. 432.

⁵ Geniş bilgi için bk. N. Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi, (Ankara 2014), İkinci Bölüm.

olmaya çağırılmış, Rusya'nın Kazakların verimli topraklarına Rus göçmenler yerleştirme siyasetini tenkit etmiştir. Bu tenkitini dile getirdiği eserleri şunlardır: Hal-Ahwal (1907 Kazak), Tirlikte Köp Casağandıqtan Körge Bir Tamaşamız (1907 Kazan), Sarı Arqanın Kimdiki Ekendigi (1907 Kazan).

2. Kazak Aydını Mircaqıp Duwlatulı'nın Hayatı ve Edebî Kişiliği (1885-1935)

20. yüzyıl başlarındaki bir diğer öncü şair, yazar, eğitimci, fikir ve siyaset adamı olan isim Mircaqıp Duwlatov⁶'dur. Arğın uruğundandır. 25 Kasım 1885'te Torğay vilayetinde doğdu. Rus-Kazak Mektebi'ni ve Öğretmen Semineri'ni bitirerek öğretmen oldu (1902). 7 yıl avul⁷ mekteplerinde öğretmenlik yaptı.

1904'te Ahmet Baytursınu⁸ ile tanıştı. Daha sonra Rus Sosyal Demokrat Partisine girdi. 1909'da Petersburg'ta tek nüshası çıkan ve Kazak lehçesinde yayımlanmış olan Serke gazetesinde bir şiiri yayımlandı.

1909'da "Oyan Qazaq" isimli ilk şiir kitabını yayımladı. Bu kitap çok okundu ve Mircaqıp Duwlatov, bu kitabıyla büyük bir üne kavuştu. 1911 yılında, bu şiir kitabı dolayısıyla suçlandı ve Semey Hapishanesi'nde altı ay hapis yattı. Hapisten sonra Orınbor'a, Ahmet Baytursınu'nın yanına gitti ve onunla birlikte çalışmaya başladı. 1917'de Kazakları Rus idaresinden kurtarmak için kurulan Alaş Orda Partisinin kurucularından ve liderlerinden biri oldu. Alaş Orda Hükûmetinin 1919'da Bolşeviklerle anlaşmasından sonra ülkenin eğitim öğretim işlerinde görev aldı. 1928'de tutuklanarak milliyetçi, Türkçü ve Sovyet rejimine karşı olduğu gerekçeyle ölüm cezasına çarptırıldı. Bu ceza 10 yıl hapis cezasına çevrildi. Hapiste yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak 1935'te öldü. Eserlerinin temel konusu; Kazakları cehaletten, yanlış alışkanlıklardan ve Rus baskısından kurtulmaya yani millî uyanışa çağırmaaktır.

Eserlerinden Oyan Qazaq (1909 Ufa) ilk şiir kitabıdır. Bu kitap, Kazaklar arasında büyük bir heyecan uyandırmış ve kitabın kısa zamanda ikinci baskısı yapılmıştır.

Aynı coğrafyada yaşayan her iki şairin milletlerinin kaderini derinden etkileyen meseleleri birbirine benzer duygularla, büyük ölçüde aynı kavramlarla ifade ettiklerini görmekteyiz. Çalışmamızda M. Cüsip'in şiirlerindeki meseleler ile Oyan Qazaq adlı şiir kitabındaki benzer meselelerin dile getirildiğini tespit ettik.

Her iki şairin eserlerinde ele aldığı başlıca ortak konular şunlardır:

1. Toprak Meselesi⁹: Bu mesele, Rus Hükûmetinin Kazak topraklarında uyguladığı sömürge siyasetidir. Rusya'nın Kazakların verimli topraklarına Rus göçmenleri yerleştirme siyasetidir.

⁶ Mircaqıp Duwlatulı hakkında bilgi, TKAE Yay., Türk Dünyası El Kitabı (Türkiye Dışı Türk Edebiyatları), "Kazak Türkleri Edebiyatı", Üçüncü Baskı, (Ankara 1998), s. 436'dan alınmıştır.

⁷ Konar-göçer devirde bir büyük aile veya sülalenin bir arada yaşadığı yerleşim birimidir. Yerleşik hayatta köyün karşılığıdır.

⁸ Eğitimci, dilci, şair, yazar, fikir ve siyaset adamı olarak Kazak Türklerine büyük hizmetler yapmış önemli bir şahsiyettir.

⁹ Bu başlıkta Dr. Öğr. Üyesi Ferhat TAMİR'in *Güneşe Uçan Kartal* adlı eserindeki "Rus İdaresinde Kazaklar" bölümünden istifade edilmiştir.

Kene Sarı isyanının sona ermesinden sonra Rus Çarı I. Nikola 1854'te bir ferman (ukaz) yayımlayarak bütün Kazak topraklarının Rusya hâkimiyeti altına girdiğini ve Kazakların da artık Rus kanunlarına tabi olduklarını ilan etti.

Rusya, Kazakistan'da şöyle bir idari sistem kurdu: 15-20 aile bir avulu meydana getiriyordu. Her avulun başında o avulun seçtiği bir aksakal (avılnay) bulunacaktı. 10-12 avul bir oblast (vilayeti) meydana getiriyordu. Her oblastın başında aksakalların seçtiği bir sultan bulunacaktı. 20 oblast ise bir araya gelerek bir eyaleti meydana getiriyordu. Her eyaletin başında önceleri birisi Kazak, ikisi Rus olmak üzere üç kişilik bir heyet bulunuyordu. Daha sonraları bu eyaletlerin başında sadece bir Rus komutan bulunmaya başlamıştır. Kazak ülkesi altı oblasta ayrılmıştı. Bu oblastlar önceleri üç ayrı Rus Genel Valiliğine bağlıyken 1981'den itibaren Türkistan Genel Valiliğine bağlanmıştır.

Adalet işlerinde hem Kazak kanunları hem Rus kanunları geçerliydi. Kazaklar arasındaki davalara yine eskisi gibi biyeler¹⁰ bakıyordu ancak cinayet ve siyasi konularla ilgili davalarda Rus kanunları geçerliydi.

Kazak ahalî, idarenin masraflarını karşılamak için vergi vermek mecburiyetindeydi. Ayrıca Kazak ülkesinde açılan okullar ve yürütülen posta hizmetleri için de vergi ödüyorlardı. Bu vergileri ödemek bilhassa kıtlık yıllarında Kazaklar için çok zor oluyordu.

Rus idaresi altında Kazaklar için en zor mesele toprak (cer) meselesiydi. Çünkü Kazakların bütün toprakları Rusya'nın malı ilan edilmişti. Ayrıca Rusya 1889'da yeni bir toprak kanunu çıkararak Rus köylülerine Rus Çarlığı'nın istedikleri bölgesinde yerleşme ve toprak sahibi olma hakkını tanıdı. Bu toprak kanunu, Rusya'nın Avrupa kısmında yaşayan köylülerini (mujikleri) Kazak bozkırlarına çekmek, böylece buradaki Rus hâkimiyetini güçlendirmek gayesi ile çıkarılmıştı. Kazakların büyük çoğunluğu hayvancılıkla meşgul olduğu ve toprağa yerleşik olmadığı için Rus yetkililer, verimli Kazak topraklarını Kazaklardan alıp Rusya içlerinden gelen Rus köylülerine (mujiklere) vermeye başladılar. Yüz binlerce Rus köylüsü, Kazakistan'ın verimli topraklarına yerleştirildi. Kazakların ellerindeki toprak miktarı gittikçe azaldı ve Kazaklar daha verimsiz olan topraklarda hayatlarını sürdürmek zorunda kaldılar. Ancak bu durum, Kazaklar tarafından devamlı olarak şikâyet konusu oldu ve Kazaklar verimli topraklarının mujiklere verilmesini hiçbir zaman kabul etmek istemediler.

Her iki şairin Kazak topraklarına mujiklerin yerleştirilişini ve topraklarının daralmasını benzer şekilde dile getirdiklerini görmekteyiz.

M. Cüsip, Kazakların topraklarının Rusya'nın malı ilan edildiğini, güç kuvvetin kendilerinden gittiğini, ormanlarını, sularını kaybettiklerini *"Her bir yiğitle-
rimizden güç kuvvet gidince sularımızdan ve toprağımızdan ayrılmıştık. Ayrıldıklarının birisi dağların ve ağaçların hepsi mülkünden (ülkenden) çıkıp gitmiş."* mısralarıyla dile getirir.

Ayrırlıp qalıp ediñ suw men cerden,
Quwat-küş ketkennen soñ ärbir erden.

¹⁰ Kazakların örfî hukukunu çok iyi bilen, Kazaklar arasındaki davaları, bu hukuk esaslarına göre halleden itibarlı kimse.

Birewi ayrılğannıñ- taw men ağaş

Mülkiñnen şığıp ketken bări birden. (Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, 2013: 61)

Duwlatalı, Kazak topraklarına akın akın getirilip en verimli yerlere mujiklerin yerleştirildiğini, topraklarını yok ettiklerini aşağıdaki mısralarla benzer şekilde dile getirir. *“Kendileri toprağı ölçüp biçip en iyi yerleri şehir kurmak için almışlar, bizim iyi topraklarımız gitmiş. İşte geldi mujik, göç eden bulut gibi. Kazak’ın topraklarını yok etmeden bırakır mı?”* (Arslan, 2007: 99)

Şığarğan cer ölşewge zemlemerler

Qala üşin ketken bizden caqsı cerler.

Minikey keldi mujik köşken bulttay,

Qazaqtıñ qoyar emes cerin qurtpay. (Oyan Qazaq, 1991: 30)

Köpeyulı, Kazak topraklarına yerleştirilen mujiklerin başköşeye kurulup topraklarını bölmeye başladığını, bu esareti Kazakların bastığı mühürle aslında kendilerinin rıza gösterip kabul ettiğini *“Mujik, kapıdan girip, yerini tam ortadan ikiye ayırıp başköşeden yer aldı. Zavallı Kazak, beyaz kâğıda bastığın mühür sebebiyle esaret altına girmemiş miydin, esir olmamış mıydın?”* mısralarıyla sitem ederek dile getirir.

Esikten kire almaytın qaraşekpen

Orındı qaқ carıp kep aldı törden.

Tutqında sorlı qazaq qalmap pa edin,

Qol qoyıp aq qağazğa basqan mörden. (Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, 2013: 62)

Mircaqıp Duwlatoğlu da Kazak topraklarına mujiklerin yerleştirilmesiyle birlikte Kazakların ellerindeki toprak miktarının azaldığını *“Hâlihazırda mujikler gelip hepinizi kovup sizin yerlerinize yerleşmişler. Yıldan yıla topraklarımız daralıp suyumuz azalıp mujiklerin¹¹ hepsi şehirlere yerleşti.”* mısralarında benzer şekilde ifade eder (Arslan, 2007: 99).

Xazirde băriñizdi quwıp şığıp,

Orniña qala salıp xaxol cetken

Tarılıp cıldan cılğa cer suwımız

Mucıqtıñ ketti bări qalasına. (Oyan Qazaq, 1991: 29-30)

M. Cüsip, Kazaklar için ikiz kardeş sayılan, atalarından miras kalan verimli topraklarında yer alan, güzellikleriyle insanı büyüleyen Esil¹² ve Nura¹³ ırmaklarından ayrılışlarını *“Bizim Kazak, Esil ırmağından ayrılmış. Bu durum kendisinin kibrinden kaynaklanmış değildir. Onu işleyen halkın malı mülkü koynuna aldığı cesirinden¹⁴ daha çekici idi. Bizim Kazaklar atalarının yaşadığı mirasından -Nura ırmağından- ayrılmıştır.”* mısralarıyla dile getirir.

Ayırılğan bizdiñ Qazaq Esilinen,

¹¹ Rus köylülerine verilen isim.

¹² Kuzey Kazakistan’da yer alan bir ırmağın adı.

¹³ Kuzey Kazakistan’da yer alan bir ırmağın adı.

¹⁴ Kocası ölen kadının kocasının ağabeyi, küçük erkek kardeşi ya da kocasının sülalesinden bir erkekle evlenerek kocasının ailesinde gelin olarak kalmaya devam etmesi geleneğidir.

Öziniñ bolğan emes kesirinen.
Cer-mülki şaruwanıñ qızıqtı edi
Qoynında quşaqtağan cesirinen.
Ayırılğan bizdiñ Qazaq Nurasınan,
Atanıñ meken salğan murasınan. (Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, 2013: 62-

63)

“Oyan Qazak”ta ise şair; verimli topraklarda yer alan dağların, göllerin, akarsuların Rusların eline geçtiğini bundan üzüntü duyduğunu yine benzer duygularla *“Güzel yeşilliğin, tatlı suyun bulunduğu yerler hep onlarda. Sonra buna nasıl çare bulacak erler? Yüksek dağ, akarsu, geniş göller. Gitti ah! Ayrık otlu yüksek beller.”* mısralarında dile getirir (Arslan, 2007: 99).

Tätti şöp, tuşşı suwdıñ bări sonda,
Tabatın buğan xäylä qayda erler?
Zäñgir taw, aqqan bulaq, şalqar kölder,
Ketti ğoy betegeli biyik belder. (Oyan Qazaq, 1991: 30)

Yine şair, “Oyan Qazaq” şiirinin mısralarında *“Ey Kazak! Bugün kalan topraklarından ayrılırsan hangi topraklarda malına bakacaksın?”* diye Kazaklara seslenmekte, onları uyarmaktadır (Arslan, 2007: 99).

Ayrılsañ qalğan cerden osı küngi
Topıraqqa maldı qazaq bağasın da. (Oyan Qazaq, 1991: 30)

Kazakların atalarının geleneklerinden uzaklaşmaya başladığını Köpeyulı, *“Bugün Kazak geçmiş ata dede kanunundan şaştı, uzaklaştı. Mujikler, yıldıya lazım olan ekini ekip, toprağı sürüp(işleyip) kazancından geri kalmazlar.”* mısralarıyla dile getirir.

Adasıp osı künde qazaq qaldı
Buringı ata-baba resiminnen.
Cılığa kerek cerge egin salıp,
Cer cırtıp, mucıq qalmas kāsibinen. (Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, 2013:

63)

Şair; elden giden topraklarının, sularının kaybedilmesinden herkesin nasibini aldığını *“Yaylası gittikçe daraldıktan sonra insanlar da hayvanlar da nasibini kaybettiler.”* sözleriyle ifade eder.

Caylawı baratuğın tarılğan soñ,
Ayırıldı mal da, can da nesibinen. (Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, 2013:

63)

Mircaqıp da nasiplerine kalanları *“Acı su ve bozkırlar bize kaldı. Tarlalık, iyi toprak bırakmadı.”* sözleriyle dile getirir (Arslan, 2007: 100).

Aşşı suw bizge kaldı şöl dalalar
Caqsı cer qaldırmadı egin salar. (Oyan Qazaq, 1991: 30)

M. Cüsip, kaybedilen toprakların, yerlerin geri alınması için edilen şikâyetlerin yazılan dilekçelerin boşa kürek çekmek olduğunu da *“Yüksek idarecilerin(üst düzey idarecilerin) huzuruna yazı yazsan(dilekçe versen), sadece mürekkep harcamış olurdun.”* mısralarıyla ifade eder.

Ulıqtıñ quzırına qalam tartqan

Ayta alsañ, bolar erdiñ sıyasınan (Sarıarqanıñ Kimdiki Ekendigi, 2013: 64)

Duwlatalı'nın da; edilen şikâyetlere, yalvarmalara aldırانların olmadığını
“Gördün ya bu zamanda nasıl dara düştüğünü. Yalvarmalarına aldırان olmaz.”
benzer üzüntüyle kaleme aldığını görmekteyiz (Arslan, 2007: 100).

Kördiñ ğoy bul waqıtta tarılğanın,

Alınbas iltifatqa calınğanıñ. (Oyan Qazaq, 1991: 31)

2. Cehalet

İki şairin de üzerinde durduğu bir diğer önemli mesele de halkın gerçek anlamda esaretten kurtulmasının ancak içinde bulunduğu cehalet, bilgisizlik duygusundan silkinip uyanmasıyla mümkün olacaktır. Bir hastalık olan “cehalet” tedavi edilmediği sürece kanayan yara olup toplumdaki meselelerin çoğalmasına neden olmaya devam edecektir.

M. Cüsip, Kazakların tembel olup yazını kışını boşa geçirdiğinden, cehalet denilen hastalığa yakalanmış olduğundan bahseder. Bunu da şair “Yazı kışı boşa geçip giden bilgelerin, yiğitlerin sözü geçmez. Bizim Kazak hâlâ cahil. Sanatkâr, bu sebepten hor olmuş.” mısralarıyla ifade etmektedir.

Danıspan ötpey sözi, şahbazardıñ,

Baradı bosqa ketip qısı-cazı.

Äli cür bizdiñ qazaq nadandıqta,

Qor bolıp sol sebepten önerpazı. (Hal-Ahwal, 2013: 32)

Mircaqp'ın halkın birlik beraberlik içinde olmadığını, Kazak halkının birlikte hareket edemediğini, halkın cahil olduğunu, ilime gerek görmeyip cehalete dalıp gittiğini “Birliği olmayan altı ağızlı bir halkız. İlim ve marifete gerek görmemiş, cahillik şerbetine dalmışız.” benzer ifadelerle, benzer dizelerle ifade ettiğini görmekteyiz (Arslan, 2007: 107).

Birlik coq altı awızdı xalıqpız ğoy

Qatardan sol sebepti qalıppız ğoy.

Ğılım men mağrifattı kerek qılmay

Nadandıq şärbätine qanıqpız ğoy. (Oyan Qazaq, 1991: 43)

3. Ahlak Bozuklukları (Rüşvet, Hırsızlık, Yalan)

Halk, derin bir uykuya daldığı için cahil kalmıştır. Toplumun içinde bulunduğu cehalet, toplumda birçok ahlaki bozukluğu beraberinde getirmiştir. Bu ahlaki bozuklukları iki şairin mısralarında haykırdıklarını görmekteyiz.

“At ayağı tökezleyip gidecek olsa, düşman şöyle dursun dostun da sevinmiş. Bu yurttan yalan, hırsızlık, dedikodunun karıştığı ahlaksız olan şeyler çoğalmaktadır.”

Sürinip at ayağı keter bolsa,

Düşpan tügil, dosıñ da tabalasqan.

Bul curtta sumıray närse tolıp catır,

Ötirik, urlıq, ösek aralasqan. (Hal-Ahwal, 2013: 31)

“Söylenen yalanın doğruluğuna inanılsın diye yalan yere yemim edilip namus gidiyordu. Haksızlıkla birbirlerinin başına bela olup tanımadıklarının malını çalıp tanıdıklarının malına el koyup kavga, dövüş, anlaşmazlık hikâyesine kapılıp gitti bizim Kazak.” (Arslan, 2007: 97-98)

Ötirikti rasqa şığaram dep
Calğan iske ant berip can ketedi.
Naxaqtan birine-biri bäle salıp,
Bilmese urlıq, bilse eger barımta alıp.
Töbeles cancal, keris äñgimege
Qumar-aq bolıp ketti bizdiñ qazaq. (Oyan Qazaq, 1991: 27)

4. Halkı Uyanışa Çağırış

Her iki şairin halkı içine düştüğü bu cehalet, ahlak bozuklukları gibi konularda karşı koymaya çağırdığını, halka seslendiğini mısralarından görmekteyiz.

“Kazak halkı derin uykuya dalmış gibi bizde iyi ve kötü farkı ayrılmaz. Müslüman din kardeşleri uyanın, memleketin değeri görünür.”

Catqanday qattı uyqıda qazaq xalqı,
Ayrılmay caqsı, caman,- bizge parqı.
Balası din musulman, oyanıñdar,
Köriner öz paydası, curttiñ narqı. (Hal-Ahwal, 2013: 37)

“Gözünü aç, uyan Kazak, kaldır başını. Boş yere ömrünü karanlıkta geçirme. Din kötileyip, hâl harap olup toprak gitti. Kazağım şimdi yatmak doğru değildir.” (Arslan, 2007: 90)

Köziñdi aş, oyan qazaq, köter bastı,
Ötkizbey qarañğıda beker castı!
Cer ketti, din naşarlap, xal haram bop,
Qazağım, endi catuw caramastı! (Oyan Qazaq, 1991: 4)

SONUÇ

Yaptığımız çalışmada her iki şairin de aynı meseleler üzerinde durduğunu, halkın içinde bulunduğu durumu benzer duygularla ifade ettiğini görmekteyiz. Kazak coğrafyasında, topraklarında meydana gelen bu meselelerin cehaletten kaynaklandığını iki şair de mısralarında belirtmektedir. Her iki aydın da halkın aydınlanması, cehaletten kurtulması, kültürlü ve bilgili olması, birlik beraberlik içinde yaşaması, Rus baskısına karşı birlikte karşı koyması için halkına seslenmekte, halkını uyarmaktadır.

Görüldüğü üzere Mircakıp Duwlatulı'nın 1909 yılında yayımladığı Oyan Qazaq adlı eserinde ele aldığı bazı konular ile Meşhür Cüsip Köpeyulı'nın 1907 yılında yayımlanan Sarı Arkanın Kimdiki Ekendigi ve Hal-Ahwal adlı eserlerindeki bazı konular benzerlik göstermektedir. Bu nedenle Mircakıp Duwlatulı'nın Meşhür Cüsip Köpeyulı'ndan büyük ölçüde etkilendiği düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- ARIN, E. M., (2013), Meşhür Cüsip Köpeyulı Şığarmaları, Pavlodar, 4. Cilt
- ARSLAN, Sevilay (2007), Mir Yakup Duwlatof'un Oyan Qazaq İsimli Eserinin Kelime Bakımından İncelenmesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- DEVLET, Nadir (2014), Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), TTK Yay., 3. Baskı, Ankara.
- DUWLATULI, Mircaqıp (1909), Oyan Qazaq, Kärimov, Hüsäyinov Şirkäsiniñ “Şarq” Mätbuğası, Ufa.
- KAPLAN, Mehmet (2012), Şiir Tahlilleri, Dergâh Yay., 30. Baskı, İstanbul.
- KÖPEYEV, Meşhür Cüsip (1907), Hal-Ahwal, Hasenov, Kazan.
- KÖPEYEV, Meşhür Cüsip (1907), Sarı Arqanıñ Kimdiki Ekendigi, Kazan.
- TAMİR, Ferhat (1998), Türk Dünyası El Kitabı, Edebiyat, Türkiye Dışı Türk Edebiyatları, “*Kazak Türkleri Edebiyatı*”, 3. Baskı, Ankara: TKA E Yay., S. 433-437.
- TAMİR, Ferhat (2000), Güneşe Uçan Kartal, Tolkun Yay., Ankara.

ARSLAN KOYÇİEV’İN “MİSMİLDİRİK” ADLI TARİHİ ROMANINDA KADIN; KARAGIZ APA ÖRNEĞİ

WOMEN IN ARSLAN KOYCHIEV'S HISTORICAL NOVEL “MİSMİLDİRİK”: THE TYPE OF KARAGIZ APA EXAMPLE

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ В ИСТОРИЧЕСКОМ РОМАНЕ АРСЛАНА КОЙЧИЕВА «МИСМИЛДИРИК»: КАРАГЫЗ АПА

Gulchehra SATYBALDİEVA *

ÖZ

Kırgızistan bağımsızlığa kavuştuktan sonra Kırgız edebiyatının gazeteci, tarihçi ve genç yazarlarından Arslan Koyçiev’in 2009 yılında yayımlanmış “Mismildirik” adlı romanın ana karakterlerinden Karagız Apa karakterini ele alacağız. Romanda Karagız Apa yaşça halkın en büyüğü, anası konumundadır. Bu karakter halkın çektiği sıkıntıları, mutlulukları masal, hikaye ve gerçek olaylarla çocuklara anlatır. Birçok savaşı gördüğü için savaşın olmasını istemez. Erkeklerin çoğunun savaşta ölmesi onların sayısının azalmasına sebep olur. Bundan dolayı Karagız Apa erkeklerin çok olmasını ister. Bununla birlikte kendi halkının geleceğini düşünen bir kadın karakterdir. O Çarlık Rusya dönemini ve öncesini gören bir Kırgız kadınıdır.

Bu çalışmadaki amacımız Arslan Koyçiev’in “Mismildirik” romanında 19-20. yy’daki Kırgız Toplumunda kadın karakterinin ele alınışını tespit etmektir. Karagız Apa karakteriyle Kırgız toplumunda kadının yeri gibi sorulara cevap aramaktır. Son dönemde Kırgız Edebiyatına ışık tutan genç yazarın kadın karakterini dönemine göre karakterize edişini ve bakışını tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Arslan Koyçiev, Mismildirik, Karagız Apa, Çarlık Rusya, Kadın.

ABSTRACT

We will discuss Karagız Apa, one of the main characters of the novel, Mismildirik, published in 2009 by Arslan Koychiev, a journalist, historian and successful writer of Kyrgyz literature. In the novel, Karagız Apa is the elder and the mother of the people. Although she is a typical Kyrgyz woman, she has leadership character. This character tells the children the troubles and happiness of the

* Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi.
(gulchehra190@gmail.com.)

people through fairy tales, stories and real events. Men power is needed because most men die in battle. Because of that reason, Karagız Apa wants men to be many. However, she is a female character who thinks of the future of her people. She is a Kyrgyz woman who saw the Tsarist Russia period and before.

In this study, our aim is to determine the statue of female character in Krygyz society in Arslan Koychiev's novel, Mismildrik. The character of Karagız Apa is to seek answers of questions such as the place of women in Kyrgyz society. Recently, we tried to determine how the young writer, who shed light on Kyrgyz Literature, characterizes the female character according to her period.

Key Words: Arslan Koychiev, Mismildirik, Karagız Apa, Tsarist Russia, Woman.

GİRİŞ

Kırgız edebiyatında 70 yıllık Sovyet Birliği döneminde gelişim göstererek birçok edebî eser yazılır. Fakat bu dönemde eserler özellikle tarihi roman yazarları her açıdan desteklenmiş ise de bu destekle birlikte bir sansür baskısı yapılır. Kırgız edebiyatı Sovyet hükümetinin açtığı kampanyaların propagandasını yapan bir siyasî organ olarak kullanılır. Böylelikle Kırgız edebiyatı propaganda aracı, partinin siyasî görüşlerini ve ideolojisini yansıtan bağımlı bir edebiyat halindeydi. Buna rağmen Kırgız edebiyatını ortaya koyabilen nesiller, kendi ana dilini işleyerek yazarlara has becerilerin yanı sıra Kırgız dilini kullanarak edebiyatın temel teori alanlarında kendilerini yetiştirir.¹ Her ne olursa olsun bütün olumsuzluklara rağmen Kırgız edebiyatı gelişim süreci yaşar. Kırgız edebiyatının gelişimine katkı sağlayan yazarlar yeni neslin gelişiminde de katkı sağlar. Kırgızistan'ın bağımsızlığından sonra yeni genç yazarlar yeni eserleriyle edebiyat arenasına adım atar. Bunlardan biri de gazeteci ve genç yazar Arslan Koyçiev'dir. Kendisi bir yazar olmakla beraber bir tarihçidir. Yazarın "Mismildirik" adlı tarihi romanı 2009 yılında okuyucuların beğenisine sunulur. Bu romanda tarihte vuku bulmuş 1916'daki "Ürkün" konusuyla birlikte 1937-1939'daki Repressiya dönemi ele alınır.

Diğer eserlerde olduğu gibi bu romanda da erkek karakterlerin yanında kadın karakterlere yer verilir. Romanda liderlik özelliğiyle ön plana çıkan Karagız Apa karakterini yazar karakterize ederken dönemin şartlarını göz önünde bulundurur. Romanda kadın daima kahramanlığı, fedakârlığı, dik duruşu, bir ailenin, bir uruğun ve bir halkın temel direği ve olmazsa olması olarak yerini alır. Karagız Apa karakteri ile 19-20. yy'da Kırgız toplumunda yaşamış bir kadın karakteri yansıtılır. O, toplumun sıkıntılı günlerinde savaşların çok olduğu, erkeklerin sayısının azaldığı ve erkeklerin itibarının yükseldiği bir dönemde yaşar. Bu karakter sadece kendi uruğunun değil, başka uruğların saygısını da görür. Onun sonraki nesle örnekliği, ailedeki itibarı ve aktif bazı sosyal görevler üstlenmesi onu eserde öne çıkarır. Rus

¹ Salican Cigitov, "Çağdaş Kırgız Edebiyatına Dair", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt. 3, Ankara Mart 2006, s.16-17.

Çarlığından önceki Kırgız toplumunun bağımsız olduğu ve Çarlık Rusya dönemini gören Karagız Apa öncelikle Kudayan uruğunu yöneten aileden birisidir.

Romanda Karagız Apa Kambar Boluş'un annesi, Mukay Kambarov'un da babaannesidir. Karagız Apa Kudayan uruğunun en önde gelen, kadınlar arasında kendi halkına, başka bir deyişle küçük bir Kırgız uruğuna yeri geldiğinde liderlik, rehberlik eden bir kadın tipidir. Aynı zamanda o dönemin ideal bir Kırgız kadını olarak resmedilir. Romandaki Karagız Apa karakterini şu başlıklar altında değerlendirebiliriz.

1. KARAGIZ APA'NIN EĞİTİMCİLİĞİ

Kambar Boluş oğlunu Rus okulunda okutup, Rusça öğrenip, iş sahibi olmasını isterken, Karagız Apa bu düşünce olmaz. Kendisi bir uruğu yöneten aileden olduğu için o ailede yetişen erkek çocuğun ileride yönetime geçeceğini düşünür. Bunu biz torunu Mukay'a eskiden toplumu yönetenlerin hayatından bahsederek bazı nasihatlerde bulunduğu görünür. Bu konuda masallar anlatır. Yani Karagız Apa gelecekte olacaklardan haberi olmasa da torununun o devirdeki toplumun ihtiyacına göre yetişmesinin ister. Karagız Apa kendi gördüğünün dışında ecdatlarının tarihini, Kırgızlara has eğitici yönü bulunan masalları ve kendisinin başından geçirdiği günleri Kudayan çocuklarına anlatır.

Anlattığı masallarda "Kırgızlar Kalmak ile Kazak'ın kafasını kesip, atlarını elinden alıp, Kaşgar ile Taşken'li tüccarı kovardı diye anlatır. Bir zamanlar koşu atlarını seçerek binen, tüfeğin en iyisine "akkelte" derler. Sırtına akkelte tüfek takıyan, mızrağın en iyisini koltuğuna sıkıştıran şerefli Kırgız çocuğu yaşamış. Söylenkilere göre o zamanki kızlar da örf âdetine bağlılarmış, baykuşun kılı beğenilmeyen zamanmış, baştanbaşa turnalar kanat çırparmış. Manastan önce mi ve sonra mı bilinmiyor, kısaca biri biy,² biri zengin, eşiyle güzel yaşadığı muhteşem bir zamanmış" diye anlatır.³ Burada Karagız Apa torununa Kırgızların güçlü olduğu günleri, atların en yürüğünü bindiği, örf ve adetlerine bağlı ve mutlu bir hayat yaşadıklarını anlatır. Çünkü Mukay'ın ileride halkını bu sıkıntılı hayattan kurtarıp, onlara mutlu bir hayat ısmarlayan lider olmasını ister.

Eserin diğer bir yerinde Mukay hapishanedeyken babaannesinin "Kötü konuşma oğlum" dediğini hatırlar. Çünkü "Lanetin kendi başına gelir" Kırgız atasözünü söyler ve böyle olduğu için bu başımıza geldi mi acaba der Mukay. Burada kahramanın başkasına kötülük yapmanın kendine yaptığı kötülük olarak düşünülmesi gerektiğini vermektedir.

Eserde Karagız Apa gelecekte torununun ve diğer liderlik vasfı olan çocukların kendi halkını seven, sıkıntılardan kurtulmak için çabalayan, cesur, zeki insanların yetişmesini hep Tanrı'ya yalvaran, umut eden bir kadın karakterdir.

2. KARAGIZ APA'NIN TABİPÇİLİK ROLÜNÜ ÜSTLENİŞİ

Karagız Apa Kudayan halkının çocuklarını eğitmekle beraber tabiplik yönü vardır. Hastahanenin olmadığı bu dönemde hasta ve yaralılarla halk tabipleri ilgile-

²Biy: Kırgız veya Kazak halk hâkimi (inkilaptan önce)

³ Arslan Koyçiev: Mismildirik, s.43.

nir. Kırgız toplumunda onlara emçi – domçu, bübü ve bakşı derler. Bunlar kendilerine has yöntemlerle hasta ve yaralılara bakarlar. Karagız Apa'nın da hasta ve yaralıların iyileşmesi için bu tür tabiplik mahareti olan bir Kırgız kadınıdır.

Romanda Kalmakların atlarını çalmak için gitti seferden ekipten bir genç ölür, biri de yaranılır. Bunu torunu Mukay şöyle anlatır: “Karagız Apa yaralı gencin yattığı eve yavaş yavaş adımlarla girdiğini gördüm. Bübü⁴ ile bahşının faydası olmadı mı, emçi ile domçu⁵ iyileştiremiyor mu, ya da bunlara başvurmadan “oğlumuz iyileşsin, okuyup tedavi ediniz “anne” dediler mi? Sözü kısası elinden tutup, eve getirdiler. Kapının önünü gözetleyenler Karagız Apa'yı gördüğünde eğilerek selam verdiler, kapıyı eğile açtılar ve içeriye aldılar.”⁶

Eserde, Mukay kendini bildi bileli halk Karagız Apa'nın “alas”⁷ sözü kadın bahşının yaptığından da güçlü olduğuna inanır. Halkın bildiği Umay Ana şimdi ise Karagız Apa'nın dilindedir. Neşter ile kazımaz ve nefesiyle üflemez, sözü ile büyü yapıp, sözüyle insanı sakinleştirip, onun bedenine güç verir. Birisi hastalandığında ya da kendisini iyi hissetmiyor ise, büyük-küçük demeden “Karagız Apa'ya gidelim, ona okutup tedavi ettirelim” demesi bundandır. “Çocuğa nazar değmiş, filancaanın bedenine şeytan girmiş ve filanca kazaya uğramış” diyerek, Karagız annenin yanına giderler. “Anne, tedavi ediniz, kalbine su serpiniz” derler. “Daha genç yaşta merminin üzerinden atlamış”, “savaşta yaralanan eşinin hayatını mermi üzerinden atlayarak kurtarmış” derler şeklinde anlatılır.

Yazar başka bir yerde Karagız Apa'yı “Tüm halk “Karagız Apa'nın destekçisi var, evliya yönü var, gözü açık” olarak tanırlar. “Apa'nın koruyucusu - Umay Ana'nın ta kendisi” derler. Böylelikle “duacı Apa'nın duasını alarak büyüyelim” derler, “Karagız Apa'nın sözü Kuran'ın sözü gibi” deyip, sözüne hürmetle eğilip, bir dediğini iki etmezler. Şeyhler ile kalfanın Kurân'ın sözüne inandığı gibi inanırlar.” şeklinde tasvir eder.⁸

Bu işte kendi halkının güvenini kazanmış bir karakter olarak önümüze çıkar. Bu eserde, Kudayan'ın bir oğlu ağır hasta olduğu haberini aldığı anda Karagız Apa hızlı adım atıp, boz eve girdiğini gören Mukay, can çekişen yaralı yiğidin kendi canını Karagız Apa'ya bağışladığını biliyordu.” şeklinde ifade edilir. Karagız Apa'nın tabiplik yapmasının yanında hasta veya yaralının, bunun yanı sıra halkının ona olan güveni anlatılır.

3. KARAGIZ APA'NIN KENDİ ÖRF ADETLERİNE BAĞLILIĞI

Kırgızlar kendi örf ve adetlerine bağlı millettir. Romanda biz bunu Karagız Apa karakterinde görürüz. Kırgızlarda eskiden beri erkek ailenin ve uruğun devamcısı olarak görülür. Ürkün zamanında Karagız Apa'nın Bedel'deki Mukay'la karşılaşmasında Kambar ile Narboto'nun öldüğünü duyunca ona “Soyumuz tü-

⁴Bübü: sahte kadın tabip.

⁵Emçi ile domçu: tabip, üfürükçü.

⁶ Arslan Koyçiev: Mismildirik, s.37.

⁷Alas: Ardiç dumanıyla tütsüleme (sahte tabiplerin tedavi usullerinden). Kasımbek Seydakov, *Kırgız Tilinin Kısaça Etimolojialık Sözdüğü*, İlim Yayınevi, Frunze 1988, s. 20.

⁸ Arslan Koyçiev: Mismildirik, s.37.

kenmesin, kaç” demesi erkeğin soyun devam ettiricisi olarak görmek mümkündür. Bu eserde; Boluş-ıstarçınların “Rus geleli toprağımız daraldı” diyen lanetine Karagız Apa hiç umursamaz bile, “halkın, erkek çocukları çoğalsın yeter” der. “Kurbaga gibi olsa da, burnunun sümüğü aksa bile, erkek çocuklarını yüceltip, bizi küçümsüyorsunuz” diyerek, zarif kızlar buna şakayla karışık alınırlardı. Buna karşılık o, “Ey, Çinlinin eşi olacak olanlar! Bordu’nun sahibi – erkek!” derdi.⁹ Bu gibi ifadelerle Karagız Apa dönemin şartlarına göre erkekleri bir güç ve uruğun devamcısı olarak görür. Çünkü o dönemlerde Kırgız uruğlarının hem birbirleriyle ve hem de komşu haklarla savaş halinde oldukları için erkek gücüne çok ihtiyaç vardı. Bundan dolayı toplumdaki bu sıkıntıları aşmanın yolu erkeklerin sayısının artmasına bağlı. Bunun için Karagız Apa erkek çocuklarının çok doğmasını Tanrı’dan diler.

Eserde, Karagız Apa “Kudayan’ın çocukları” diyen sözü duyduğunda canını feda edip, yuvasının etrafında dönen kırlangıca benzetilir. “Kudayan uruğundan birisi vefat etti, doğumda vefat etti, genç gitti” sözünü duyduğunda ise onun için hayat durur. “Kudayan uruğunun çocuğu azalmasın!”, “Yahu başımıza gelene bak!” diye üzüлp, kaygılanır. Ayrıca erkek kişinin ölmesi onu kaygılandırır. Burada Karagız Apa’nın annelik duygusu, kendi soyunun çoğalıp kimseye boyun eğmeyip bağımsız yaşamasını arzu etmesidir.

Karagız Apa “Yedi müçöl¹⁰ yaşına geldim” diye bu sene feryat eder. Bu ise “yakında öleceğim” demesiymiş. O, “Ölecek günüm yaklaştı. Ölürsem güzel bir şekilde öbür dünyaya uğurlayın” derdi. “Malın etlendiği zamanda ölürsem, cenazeme gelenlerin ağzı yağlanıp da gitse (yağlı et yiyip gitsinler)” diyerek dua ededi.¹¹

Kırgızlarda ölen adamın arkasından ağıt söylemek adettir. Karagız Apa da ziyaretine gelen kız-gelinlere şaka karışık “ben öldüğümde nasıl ağıt söylersiniz?” ağıdı iyi söylemezseniz “filancanın kız-gelinleri kötü ağıt söylediler” diyerek halka dedikodu olursunuz, o yüzden şöyle ağıt söyleyin!” der ve şu şekilde söylemelerini ister.

Masmavi gökyüzünü,
Çay kaynama vaktinde havayı bozan,
Mukaddes imiş anamız, ah!
Tükürdüğü em olan,
Buğusu ilaç olan,
Bahşidan imiş anamız, ah!
Belirsizi hak görmüş,
Bugünden görür yarını,
Olacak işi iyi bilmiş,
Vahiyden imiş anamız, ah!
Beyandan imiş anamız...

⁹ Arslan Koyçiev: Mismildirik, s.38.

¹⁰ Ceti müçöl: On iki senelik hayvan devrî takvimi. Mismildirik, s.71.

¹¹ Arslan Koyçiev: Mismildirik, s.51.

Kırgızlarda ölen adama ağıt söyleme geleneğinin olduğunu ve bunu sonrakine nesle en güzel şekilde aktarılması gerektiği anlatılmaktadır.

SONUÇ

Romanda Karagız Apa 19-20. yy'da yaşadığı toplumun saygın Kırgız kadını olarak karakterize edilmiştir. Yazar, sadece küçük bir Kırgız uruğunun değil, bütün Kırgızların çoğalmasını, bağımsız yaşamasını, örf ve adetlerine bağlı neslin yetişmesini arzu eden kadın karakterini yansıtmıştır. Romanda Karagız Apa karakteriyle Kırgız mantalitesine uygun nesil yetiştirmede bir eğitimcidir. O dönemde hasta ve yaralıları tıbbî yardımda bulunan halk tabibidir. Bunun yanı sıra Kırgız örf ve adetlerini gençlere aktarmak için çabalayan, geleneğine bağlı bir kadın resmedilmiştir.

KAYNAKÇA

Arslan KOYÇİEV; Mismildirik(Bedeldeği Kargış) Bişkek, Biyiktik yayınlar, 2009.

Recep TOPARLI, Hanife VURAL, Recep KARAATLI; Kıpçak Türkçesi Sözlüğü, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

Ahmet BURAN; Kurşunlanan Türkoloji, Ankara, Akçağ yayınları, 2016.

K.K. YUDAHİN; Kırgız Sözlüğü, (aktaran; Abdullah TAYMAZ) ANKARA, Türk Dil Kurumu yayınları. 2011.

Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL; Kırgız Türkçesi Grameri, Ankara, Akçağ yayınları, 2005.

Salican CİĞİTOV, “Çağdaş Kırgız Edebiyatına Dair”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt. 3, Ankara Mart 2006.

Tölögön KASIMBEKOV; Sıngan Kılıç(aktaran, İbrahim ATABEY ve Sadettin KOÇ) yargı yayınları,2003.

Kalen SIDIKOVA, Kırgız Tarihi, Bişkek, Biyiktik yayınları, 2007.

Cusup ABDRAHMANOV; Ala-Too Dergisi, Ürkün, Bişkek, Uçkun yayınları, 1993

BİLİMSSEL EKSEN DERGİSİ

ISSN: 1309-5811

Yayın İlkeleri

- 1) Bilimsel Eksen Dergisi yılda dört kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
- 2) Bilimsel Eksen Dergisinde *[iletişim, arkeoloji, sosyoloji, felsefe, tarih, antropoloji, etnoloji, psikoloji, onomastik (ad bilimi), sanat tarihi, hukuk]* alanında makalelerin yanı sıra bu konularda; söyleşi (sohbet, röportaj), eleştiri, tanıtım ve haberler yer alabilmektedir.
- 3) Bilimsel Eksen Dergisinde yayımlanacak yazılar, daha önce herhangi bir yayın organında, sosyal medyada (internette) yayımlanmamış olacaktır.
- 4) Bilimsel Eksen Dergisinin dili; Türkiye Türkçesi, Türk dilinin diğer lehçeleri (Azeri Türkçesi, Kazak Türkçesi, Özbek Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Türkmen Türkçesi, Kırım Türkçesi vb.), İngilizce ve Rusça'dır.
- 5) Bilimsel Eksen Dergisinde, 4. maddede belirtilen dil ve lehçelerde yayımlanacak yazı ve makaleler; Lâtin, Kril ve Arap elifbası ile kaleme alınabilir. Ancak, makalede (yazıda); Türkçe öz ve anahtar kelimeler, İngilizce öz (abstract) ve anahtar kelimeler (Keywords) ile genel kaynakça Lâtin harfleri ile yer alır.
- 6) Türkiye Türkçesiyle kaleme alınan yazılara, Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler ile İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 7) Türkiye Türkçesi dışında; Türk dilinin diğer lehçelerinde kaleme alınmış yazılara, Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler, İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler ile o lehçeyle öz ve o lehçeyle anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 8) İngilizce kaleme alınmış yazılara, İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 9) Rusça kaleme alınmış yazılara, Rusça öz ve Rusça anahtar kelimeler, İngilizce öz ve İngilizce anahtar kelimeler ile Türkçe öz ve Türkçe anahtar kelimeler mutlaka eklenecektir.
- 10) Özler, hangi dilde ve hangi lehçede olursa olsun; 100-250 kelime arası ve tek paragraf olmalıdır. Tek cümlelik özler kesinlikle kabul edilmeyecektir. 100 kelimenin altında veya 250 kelimenin üstündeki özler de kabul edilmeyecektir.
- 11) Özler; hangi dil ve hangi lehçede olursa olsun, makaledeki bilginin kısaca bir tanımıdır. Makalenin ana kısımlarının (giriş, bulgular ve yöntem, sonuçlar, tartışma ve öneriler) her birinin kısa bir özünü içermelidir. Okuyucunun makalenin içeriğini; kısa zamanda ve hassasiyetle belirlemesine, kendi ilgi alanlarıyla ilişkisini saptamasına ve böylece makaleyi bütünüyle okumaya ihtiyaç duyup duymayacağına karar vermesine imkân vermelidir.
- 12) Özlerde; araştırmayı yapılmaya değer kılan neden ve çözülmeye çalışılan problem belirtilir. Araştırma sürecinde kullanılan yöntem, kapsam, zaman, yer ve verilen özellikler belirtilir. Kapsama alınan ve kapsam dışı bırakılan değişkenler açıklanır. Elde edilen en önemli sonuçlar sunulur. Bulgular rakamsal olarak ortaya konulur. “Çok, az, büyük, biraz” vb. gibi belirsiz ifadeler kullanılmaz. Elde edilen sonuçların önemi ve araştırma alanına kattığı bilginin önemi belirtilir. Sonuçların potansiyel olarak genellenebilir olup olmadığı ya da belirli bir duruma bağlı olarak ortaya konulup konulmayacağı belirtilir. Bilgiler genellikle birer cümle olarak verilir, bulgu ve sonuç kısmı birkaç cümleden oluşabilir. Uygun bağlaçlar

kullanılarak bütünlük sağlayacak şekilde düzenlenir. Cümleler açık ve anlaşılır olmalıdır. Cümlelerde geçmiş zaman kipi kullanılır. Özte; tablo, şekil, atıf ve referans kullanılmaz.

13) Anahtar kelimeler (Keywords), yayının elektronik ortamda taranmasına, dizinlenmesine yardımcı olduğu gibi yayına hazırlama süreçlerinde hakem ve editörlere katkı sağlamaktadır. Anahtar kelimeler, ilişkili terimler dizini (gömü=thesaurus), dizin (index) vb. araçlardan seçilmeli, rastgele verilmemelidir. Bilgiye erişimde anlamlı olabilecek darlık ya da genişlikte seçilmelidir. Terimlerin ve kavramların seçimi mümkün olduğunca erişimi anlamlı kılacak biçimde yapılmalıdır. Anahtar kelime sayısı makalenin erişimine imkân verecek alanları içerecek sayıda (en fazla 5) olmalıdır. Özellikle edebiyat alanında makalede incelenen yazar ve eser adlarının erişim ögesi olduğu unutulmamalıdır.

14) Yazıların (makalelerin) başlıkları 12 kelimeyi aşmamalıdır. Başlık, makaleyi betimleyici olmalı, makalenin temel kavramlarını, tartışmalarını ve savını (tezini, iddiasını) yansıtmalıdır.

15) Bir makale hangi dilde ve lehçede kaleme alınmış olursa olsun; Türkçe başlık, İngilizce başlık, Rusça başlık mutlaka olmalıdır.

16) Makalelerin (yazıların) yazım sırası şöyle olmalıdır:

a)Yazının Başlığı

-Türkçe başlık

-İngilizce başlık

-Rusça başlık

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o başlık önce yazılmalıdır.

b) Özler

-Türkçe öz ve anahtar kelimeler

-İngilizce öz (abstract) ve anahtar kelimeler (Keywords)

Not: Yazı hangi dil ve lehçede yazılmış ise o dildeki öz ve anahtar kelimeler önce yazılmalıdır.

a) Makale Metni

b) Kaynakça

c) Ekler (varsa)

d)Geniş öz (summary) (isteniyorsa)

17) Yazılar, (Microsoft Word) programıyla gönderilecektir. Yazı, Türkçe veya İngilizce ise, Times New Roman; Azeri lehçesinde ise, Times Roman Azlat (veya benzeri); Rusça ise Times Cyr (veya benzeri) olmalıdır. Gönderilen yazının yanında, yazının fontları mutlaka olmalıdır. Yazının içinde resim, nota vb. var ise baskıya uygun yüksek çözünürlükte gönderilmelidir.

18)Yazılar (makaleler), başlıklar, özler, metin, dipnotlar, kaynakça vb. dahil minimum 2000 kelimeden az olmamalıdır. Yani, Bilimsel Eksen dergisinin sayfa standardına göre 5 sayfadan daha az olmamalıdır.

19) Makale metninin içindeki alıntılar ve göndermeler; yazar soyadı, yayın yılı, sayfa numarası biçiminde parantez içeride belirtilecektir. Mesela; (Boratav 1987:9)

20) Dipnotlar yalnızca açıklamalar için kullanılacak ve aynı yazı karakteriyle daha küçük punto ile yazılacaktır.

21) Metin içinde belirtilen alıntılar ve göndermelerin yeri; “KAYNAKÇA” başlığı altında soyadı başta olmak üzere alfabetik sıraya göre sıralanacaktır. “KAYNAKÇA” yazının (makalenin) en sonunda ve eklerden önce verilecektir.

a) Kitaplar için;

[KÖPRÜLÜ, M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay., s.209-210.]

b) Makale ve bildiriler için;

[ASAN, Veli: (1995).”Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Yazılar dergiye ait olan e-posta (e-mail) ile dergiye ulaştırılacaktır. Yazılar; derginin www.bilimseleksen.com sitesinde “makale gönder” tıklanarak mevcut “Makale Gönder Formu” doldurulacak bu formla birlikte iletilecektir. İleti e-posta (e-mail) olarak mutlaka (bilimseleksendergisi@gmail.com) aracılığıyla gönderilecektir.

23) Dergi Temsilcileri aracılığıyla gönderilen makaleler, yine mutlaka (bilimseleksendergisi@gmail.com) e-postası kanalıyla iletilecektir.

24) Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar; hakem heyeti içinde yer alan konuyla ilgili en az iki uzmana gönderilecek ve yazılar gelecek raporlara göre yayımlanacak veya yayımlanmayacaktır. Düzeltmeler varsa yazı sahiplerine düzeltmelerin yapılması amacıyla geri gönderilecektir. İncelenmek üzere yazı gönderilen uzmanların (hakemlerin) adları yazarlara, yazarların adları, uzmanlara (hakemlere) kesinlikle bildirilmeyecek, gizli tutulacaktır. Çift taraflı körleme ilkesi (double blind referee) bozulmayacaktır. Hakemlerin yazı ile ilgili verdiği karar Yayın Kurulu’nda değerlendirilecektir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı veya değişikliklerin neler olması gerektiği Yayın Kurulu tarafından kararlaştırılacaktır.

SCIENTIFIC AXIS JOURNAL

ISSN: 1309-5811

Publication Principles

- 1) *Scientific Axis* published three times a year is an international peer reviewed journal.
- 2) *Scientific Axis* journal includes scientific articles about folklore, linguistics, music, literature, Turcology and mythology. In addition, interview (chatting, conversations), critique, book-review and news are available for publishing in this journal.
- 3) Previously unpublished articles should be submitted to the *Scientific Axis* journal: at the any printed, net and magnetic facilities.
- 4) The languages of the *Scientific Axis* journal are Turkey Turkish, the other dialects of Turkish (dialects of Azerbaijani, Kazakh, Uzbek, Kyrgyz, Crimean Tatars etc.), English and Russian.
- 5) Writings and articles which will be published (with 4th article will be mentioned in the specified languages and dialects) is to be written in Latin, Cyrillic and Arabic alphabet. The article (writing) should be include abstract, and Keywords Turkish and English and also general bibliography in Latin letters.
- 6) The article in Turkey Turkish should be include Turkish and English abstract and Keywords.
- 7) The article in other dialects of Turkic language should be include abstract and Keywords in Turkish, English and language of main text abstract and Keywords.
- 8) The article in English should be include English and Turkish abstract and Keywords.
- 9) The article in Russian should be include Russian, English and Turkish abstract and Keywords.
- 10) Abstract should include at least 100 upmost 250 words and in form of one paragraph in any language. Abstracts as only one sentence not be accepted. Abstract, the top of less than 100 words or 250 words will not be accepted.
- 11) Abstract, no matter in which language and dialect; is a brief description of knowledge in the article. Abstracts should also include a brief abstract of each main part in the article (introduction, findings and methods, results, discussion and proposals). Therefore abstracts should be comprehensible enough for the readers to have an idea about the article with precision in a short time and to determine the relationship between their own interests. So that, the abstract should enable the readers to decide about the necessity to read the entire text.
- 12) In abstracts; reason that is worth investigating and the problem to be solved are indicated. In the research process; method, scope, time, place and the specified properties are also indicated. Included and excluded variables are explained. The most significant results are presented. Results can be demonstrated numerically. Non-specific statements such as "So, little, big, little" etc. are not used. The importance of the results and their contribution to the research area are indicated. There are also indications about whether these results can be generalizable or potentially generalizable or whether to be put forward due to a particular situation. Information is usually given in one sentence. Some of the findings and conclusions may consist of a few sentences. Sentences are arranged so as to ensure integrity

using appropriate connectors. Sentences should be clear and understandable. Past tense is used in sentences. In abstract; tables, figures, cited and references are not used.

13) Keywords also make contributions to the referees and editors in publication process as well as to the publications scanned in electronic media and indexing process. Keywords should be chosen from associated terms index (burial = thesaurus), index and so on but not chosen randomly. For accessing to information they should also be selected having significantly stenosis or sizes. The choice of the term and concept of access as possible should be done in a way that makes sense. The number of Keywords that will allow the article to include access to a number of areas (up to 5) should be. Especially in the field of literature, the names of authors and works analyzed in the article should be noted as an item for the access to the work.

14) The titles of articles (writings) should not exceed 12 words. The title should be descriptive for the article and should reflect the article's basic concepts, discussions and arguments (thesis, the claim).

15) Regardless in which language and dialect the article is written; there must be Turkish, English and Russian title located.

16) Title of article must be in order as follow:

a) Writings the title

- Turkish title
- English title
- Russian title

Note: The text should be written in which language and dialect is written before that title.

b) Abstracts

- Turkish abstracts and Keywords
- English abstracts (summary) and Keywords

Note: The text must be written in languages and dialects, which was written in the abstract and Keywords in that language before.

c) Article Text

d) Bibliography

e) Appendices (if applicable)

f) Large abstract (summary) (if required)

17) Articles will be sent to the MS Word program. Text, in Turkish or English should be in Times New Roman; In the Azerbaijani dialect, in Times Roman Azlat (or similar); in Russian in Times Cyr (or similar). Besides the type sent, type of fonts should also be included. In the article if there are pictures, musical notes etc. they should be submitted with high resolution in accordance with printing.

18) Writings (articles), titles, abstracts, text, footnotes, bibliography etc. including not less than a minimum of 2000 words. So, according to the standards of *Scientific Axis* journal, writings (articles) should not be less than 5 pages.

19) Citations and references in the article text; author's name, year of publication, page number format will be indicated in parentheses. For example; (Boratav 1987: 9)

20) Footnotes will be used for illustration only and will be written with the same font and smaller font size.

21) Location of quotations is specified in the text under the title of “**Bibliography**”. Those are listed in alphabetical order in that the surname of the author mainly located. “**Bibliography**” will be given at the end of the text (article), before appendices.

a) For the books;

In the bibliography: [KÖPRÜLÜ, M. Fuat: (2009).. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,vs. 209-210.]

b) For the articles and proceedings;

In the bibliography: [ASAN, Veli: (1995). “Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Articles will be delivered to the e-mail of journal through the journal’s website of www.bilimseleksendergisi.com by clicking "article Send" in which "Submission Form" is available to be filled. So the articles attached with this form will be sent to the journal through e-mail (bilimseleksendergisi@gmail.com) to the absolute way.

23) However articles submitted to the Journal of Representatives, will also be sent to the current e-mail channel.(bilimseleksendergisi@gmail.com.)

24) Articles submitted for publication to the Journal will be delivered by at least two referee experts related to the subject penned in the texts thus according to the reports of these experts articles will be published or not. In case of corrections articles will be returned to the owners in order to make those corrections. The name of experts and the name of authors will not be divulged each other and will be kept confidential. Double-sided blanking principle (double-blind referee) will be kept. Decisions of the arbitrators over the articles shall be assessed on the Editorial Board. The Editorial Board will decide whether these articles will be published or what changes should be made.

25) Writings (articles) sent to our journal, will not be paid any royalties when published.

ЖУРНАЛ “НАУЧНЫЙ МЕРИДИАН”

ISSN: 1308-5811

Требования к авторам

1) Журнал “Научный Меридиан” является реферируемым журналом и издаётся три раза в год.

2) В журнале “Научный Меридиан” наряду со статьями в области социальных наук [Археология, Социология, Философия, История, Антропология, Этнология, Этнография, Ономастика, Искусствоведение, Юриспуденция] печатаются и литературно-критические статьи, очерки, эссе, информации о презентации книг, репортажи.

3) Предъявляемые в журнал “Научный Меридиан” статьи не должны быть изданы в других органах печати и социальной сети (интернет).

4) Статьи могут быть написаны на турецком языке и на разных диалектах тюркского языка (Азербайджанский, Казахский, Узбекский, Киргизский и т.п), а также на английском и русском языках.

5) Статьи могут быть написаны латинским и арабским шрифтами или кириллицей. Однако, аннотации (abstract), ключевые слова (keywords) и источники должны быть написаны латинскими буквами.

6) Статьи, издаваемые на турецком языке, обязательно должны иметь аннотацию и ключевые слова как на турецком, так и на английском языке.

7) Статьи, издаваемые на диалектах тюркского языка, должны иметь аннотацию и ключевые слова на турецком, английском языках и на указанных диалектах.

8) Статьи, издаваемые на английском языке, вместе с аннотациями и ключевыми словами на английском языке, должны иметь аннотации и ключевые слова и на турецком языке.

9) Статьи, издаваемые на русском языке, вместе с аннотациями и ключевыми словами на русском языке, должны иметь аннотации и ключевые слова на турецком и английском языках.

10) Все аннотации должны состоять из 100-250 слов без абзаца. Аннотации, состоящие из одного предложения и менее, чем из 100 или более 250 слов категорически приниматься не будут.

11) Все аннотации должны содержать краткий смысл статьи. В нём должны быть выделены основные черты введения, новизны, методов исследования, диспута, предложений и результатов. По аннотации читатель должен определить связана ли она с его специальностью и нужно ли ему читать всю статью.

12) В аннотации должна быть чётко поставлена проблема и указан путь её решения. А также должны быть определены методы, сфера, время, место и данные исследования, уточнена разница между выдвинутой проблемой и похожими на неё проблемами, указаны самые важные итоги и их вклад в науку. Открытия должны быть определены в цифрах, неопределённые выражения, подобные “много, мало, большой, немножко” не принимаются. Информация должна быть уложена в одно предложение, а новинка и итог можно сформулировать в нескольких предложениях.

Предложения должны быть чёткими и ясными. В аннотациях нельзя использовать рисунки, ссылки и рекомендации.

13) Ключевые слова помогают членам редколлегии и научному совету в процессе издания, в поисках по интернету и индексации. Ключевые слова должны быть определены строго из применённых терминов (thesaurus), (index) и т. п. Принципом их отбора должно быть упрочение доступности главного смысла статьи. Количество ключевых слов должно быть не более пяти.

14) Заглавие статьи не должно превышать 12 слов. Оно должно включать в себя основные понятия, идею и положения статьи.

15) Все статьи, без исключения, должны иметь заглавия на турецком, английском и русском языках.

16) Правила написания статьи:

а) Заглавие статьи

- Заглавие на турецком языке

- Заглавие на английском языке

- Заглавие на русском языке

Примечание: сначала пишется заглавие на том языке, на котором написана статья.

б) Аннотации

- Аннотация на турецком языке и ключевые слова

- Аннотация на английском языке и ключевые слова

Примечание: сначала пишутся аннотация и ключевые слова на том языке, на котором написана статья.

в) Текст статьи

г) Источники

е) Приложения (если имеются)

ф) Обширная аннотация (по требованию)

17) Статья должна высылаться по программе (Microsoft Word). Статьи на турецком и английском – по программе Times New Roman, на азербайджанском диалекте - Times Roman Azlat (или т.п.), на русском - Times Cyr (или т.п.). Вместе со статьёй должны высылаться фонты.

18) Статья, включая заглавие, аннотацию, текст, сноски, источники и т.п. должна состоять не менее из 2000 слов, т.е. по стандартам журнала “Научный Меридиан” не менее 5 страниц.

19) Заимствования в тексте пишутся в скобках следующим образом (фамилия автора, год издания, номер страницы. К примеру (Boratav 1987:9)

20) Сноски должны приниматься только для разъяснений. Они пишутся малым шрифтом, а основной текст крупным шрифтом.

21) Место сносок в тексте; В “источниках” сначала указывается фамилия автора и список определяется по алфавиту. “Источники” пишутся в конце статьи, перед примечаниями.

а) для монографий

[KÖPRÜLÜ, M. Fuat: (2009). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yay.,s.209-210.]

б) Для статей и докладов

[ASAN, Veli: (1995).”Tahtacı Türkmenleri-IX: Tahtacılarda Musahiplik”, *Cem*, V(49), s. 44-45]

22) Статьи должны отправляться по **e-posta (e-mail)**. На электронной странице www.bilimselksen.com кликая над “makale gönder” надписью и заполняя форму “Makale Gönder Formu”. Готовая статья, вместе с заполненной формой исключительно должны отправляться по адресу (bilimselksendergisi@gmail.com)

23) Представителям журнала статьи должны отправляться тоже исключительно по адресу (bilimselksendergisi@gmail.com)

24) Каждая статья, принятая для публикации, будет отправлена двум специалистам, членам совета редколлегий для рассмотрения и она будет напечатана на основе заключения указанных специалистов. В случае отрицательного заключения статья не будет опубликована. Для исправления ошибок статьи будут отсылаться к авторам. Члены совета редколлегий не будут осведомлены об авторах статей, информация будет конфиденциальной. Принцип двусторонней конфиденциальности (double blind referee) будет сохранён. Заключение специалистов будут переданы членам редколлегий. Окончательное решение о публикации статьи будет приниматься редколлекцией.

25) Язык статей, написанных на турецком языке, должен соответствовать правилам TDK.

26) Авторы статей не будут вознаграждаться.