

# Türkbilig

TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI

ISSN : 1302-6011

2022 / 43



Ankara <Bahar> 2022

# Türkbilg

## TÜRKOLOJİ ARAŞTIRMALARI

ISSN : 1302-6011

**Kuruluş Tarihi: 2000**

**Kurucusu / Founder**  
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM  
**Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**  
Prof. Dr. Bülent GÜL

### YAYIN DANIŞMA KURULU / PUBLICATION BOARD OF OVERSEERS

Prof. Dr. Ferruh AĞCA [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Erhan AYDIN [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Sema BARUTCU ÖZÖNDER [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Ts. BATTULGA [MOĞOLİSTAN] • Dr. Ankbay DANU [MOĞOLİSTAN] • Prof. Dr. Tumurtogoo DOMİİ [MOĞOLİSTAN] • Prof. Dr. Nikolay Ivanoviç EGOROV [ÇUVAŞİSTAN-RUSYA] • Prof. Dr. Ahmet Bican ERÇİLİASUN [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Marcel ERDAL [ALMANYA] • Prof. Dr. G. Gonca GÖKALP ALPASLAN [TÜRKİYE] • Doç. Dr. Faruk GÖKÇE [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Bülent GÜL [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Şakir İBRAYEV [KAZAKİSTAN] • Prof. Dr. Yuriy Nikolayeviç İSAYEV [ÇUVAŞİSTAN-RUSYA] • Prof. Dr. Juha JANHUNEN [FİNLANDIYA] • Prof. Dr. G. JORİGT [Ç MOĞOLİSTAN-ÇİN] • Prof. Dr. Michael KNÜPPEL [ALMANYA] • Prof. Dr. Alexis MANASTER RAMER [ABD] • Prof. Dr. M. Vefa NALBANT [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Irina NEVSKAYA [ALMANYA] • Prof. Dr. Marek STACHOWSKI [POLONYA] • Prof. Dr. Alfina SİBGATULİNA [RUSYA] • Prof. Dr. Dursun YILDIRIM [TÜRKİYE] • Prof. Dr. Jens WILKENS [ALMANYA] • Prof. Dr. Peter ZIEME [ALMANYA]

### YAYIN HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES

Prof. Dr. Mehmet AÇA • Prof. Dr. Ferruh AĞCA • Doç. Dr. Hakan AKÇA • Prof. Dr. Nuray ALAĞÖZLÜ • Dr. Öğr. Ü. Fatma ALBAYRAK • Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH • Prof. Dr. Erhan AYDIN • Dr. Kenan AZILI • Prof. Dr. F. Sema BARUTCU-ÖZÖNDER • Prof. Dr. Bülent BAYRAM • Dr. Öğr. Ü. Meltem CAN • Dr. Öğr. Ü. Mikail CENGİZ • Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ • Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU • Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU • Dr. Ankbay DANU • Prof. Dr. Nurettin DEMİR • Doç. Dr. Sema ASLAN DEMİR • Prof. Dr. Şener DEMİREL • Doç. Dr. Kemalettin DENİZ • Dr. Deniz DEPE • Prof. Dr. Abide DOĞAN • Prof. Dr. Şaban DOĞAN • Prof. Dr. Oğuzhan DURMUŞ • Prof. Dr. Mustafa DURMUŞ • Prof. Dr. Tuba İsmiş İsen DURMUŞ • Dr. Öğr. Ü. Mutlu ER • Prof. Dr. Ahmet Bican ERÇİLİASUN • Prof. Dr. Bilge ERÇİLİASUN • Prof. Dr. Mevlüt ERDEM • Prof. Dr. Ruhi ERSOY • Dr. Öğr. Ü. Genç Osman GEÇER • Prof. Dr. G. Gonca GÖKALP ALPASLAN • Doç. Dr. Faruk GÖKÇE • Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ • Prof. Dr. İsmail GÖRKEM • Prof. Dr. Bülent GÜL • Prof. Dr. Tufan GÜNDÜZ • Prof. Dr. Galip GÜNER • Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ • Doç. Dr. Sinan GÜZEL • Doç. Dr. Erkan HIRIK • Doç. Dr. Seçil HIRIK • Dr. Öğr. Ü. Ali İLGIN • Prof. Dr. Şahika KARACA • Dr. Öğr. Ü. Arda KARADAVUT • Dr. Öğr. Ü. M. Yasin KAYA • Dr. Serkan KEÇECİ • Dr. Öğr. Ü. Filiz KILIÇ • Dr. Ayşe KILIÇ CENGİZ • Prof. Dr. Ayşe KIRAN • Dr. Aziz Tolga KOÇ • Prof. Dr. Yunus KOÇ • Dr. Öğr. Ü. Vildan KOÇOĞLU GÜNDOĞDU • Prof. Dr. Abdullah KÖK • Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR • Dr. Öğr. Ü. Murat KÜÇÜK • Prof. Dr. Cafer MUM • Prof. Dr. Bilge ÖZKAN NALBANT • Prof. Dr. M. Vefa NALBANT • Doç. Dr. Serdar ODACI • Dr. Öğr. Ü. Nüket ÖKUTAN DEVLETOV • Prof. Dr. Fatma ÖZKAN • Prof. Dr. İsa ÖZKAN • Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN • Doç. Dr. Yılmaz ÖZKAYA • Prof. Dr. Melek ÖZYETGİN • Prof. Dr. Özge ÖZTEKİN • Dr. Öğr. Ü. Ali Emre ÖZYILDIRIM • Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM • Prof. Dr. Fatih SAKALLI • Doç. Dr. İsa SARI • Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN • Prof. Dr. Hatice ŞİRİN • Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL • Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA • Prof. Dr. Nezir TEMUR • Prof. Dr. İsenbike TOĞAN • Prof. Dr. Turgut TOK • Prof. Dr. Lokman TURAN • Dr. Öğr. Ü. Burak TÜFEKÇİOĞLU • Prof. Dr. Vahit TÜRK • Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN • Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN • Dr. Öğr. Ü. Esra Bilge SAVCI • Dr. Öğr. Ü. Melike ÜZÜM • Prof. Dr. Alemdar YALÇIN • Dr. Öğr. Ü. Süleyman Kaan YALÇIN • Prof. Dr. Paşa YAVUZARSLAN • Prof. Dr. Dursun YILDIRIM • Prof. Dr. Talip YILDIRIM • Prof. Dr. Emine YILMAZ • Doç. Dr. Erkan ZENGİN

### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

#### Baş Editör / General Editor

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM

#### Editör / Editor

Prof. Dr. Bülent GÜL

#### İngilizce Editörü

Buket Nur KIRMIZIGÜL

### YAYIN KURULU ÜYELERİ / MEMBERS OF EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM [Hacettepe Üniversitesi] • Prof. Dr. Ferruh AĞCA [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Prof. Dr. Bülent GÜL [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Doç. Dr. Haydar YALÇIN [Ege Üniversitesi] • Dr. Öğr. Ü. Meltem CAN [Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi] • Dr. Esin AĞCA [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Dr. Hasan GÜZEL [Hacettepe Üniversitesi] • Dr. Arda KARADAVUT [Bülent Ecevit Üniversitesi] • Uzm. İsmail İLGIN [Bülent Ecevit Üniversitesi] • Arş. Gör. Buket Nur KIRMIZIGÜL [Eskişehir Osmangazi Üniversitesi] • Uzm. Saffet Alp YILMAZ [Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi]

#### Kapak Tasarım: Mehmet FİDANCI

#### İç Tasarım: Bülent GÜL

#### Yayının Türü

*Türkbilg*, hakemli, yaygın, uluslar arası, süreli (altı aylık) yayındır.

\*\*\*

#### Taranan İndeksler / İndeksler

*Türkbilg*, MLA (Modern Language Association) International Bibliography, EBSCO The Belt and Road Initiative Reference Source, European Reference Index for the Humanities (ERIH), Ulrich's Periodicals Directory, İdeal Online, Söbiad Sosyal Bilimler Atf Dizini ve ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

\*\*\*

*Türkbilg*'de yayımlanan makaleler yayıncının yazılı izni olmadan tamamı veya bir kısmı herhangi bir yolla çoğaltılamaz. Yazıların fikri sorumluluğu ve imli tercihi yazarlarına aittir. Başka kaynaklardan alınmış tablo, resim ve benzeri yerlerin yazılarda kullanılması sorumluluğu yazara aittir.

#### İLETİŞİM ADRESİ / INFORMATION ADDRESS

Prof. Dr. Bülent GÜL

Hacettepe Üniversitesi

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 06800 Beytepe/Ankara TÜRKİYE

web sayfası: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbilig>

e-posta: [turkbiligdersigi@gmail.com](mailto:turkbiligdersigi@gmail.com)

*Türkbilg*, 2022/43, Etkileşim Basım Yay. Tan. Ltd. Şti. Basım evi'nde (Devrez Sok. No. 1 Altındağ / ANKARA Tel: 3843136, Sorumlu Müdür: Yusuf AVAN) basılmıştır.

Ankara <Bahar> 2022

## **Türkbilig'ten Merhaba,**

Değerli okuyucular, Türkbilig Dergisi bugün 43. sayısı ile karşınıza ulaşma olanağı bulmuştur. Dergimiz Türkoloji camiasından büyük ilgi görmeye devam etmektedir. Bu sayımızda da çok değerli orijinal makaleleri yayımlamaya gayret ettik. Dergi yayımlamak gittikçe zorlaşmaktadır. Türkbilig dergisi hiçbir kurumdan destek almadan ve yazarlarından da yayın ücreti gibi taleplerde bulunmadan Türkoloji alanına bilimsel katkı sağlamaya çalışmaktadır. Her sayımızda olduğu gibi bilimsellik temelinde ve etik kurallar çerçevesinde yayın yapmaya gayret ediyoruz. Çalışma arkadaşlarımız da hiçbir ücret almadan gönüllülük ilkesiyle dergimizi ayakta tutmaya çalışmaktadırlar. Çalışma arkadaşlarımıza, hakemlerimize ve yazarlarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyoruz.

Yayımlanması için dergimize gönderilen yazıların çokluğu nedeniyle maalesef istediğimiz hâlde hepsini yayımlamamıza imkân bulunmamaktadır. Bu nedenle yazarlarımıza uzun bekleme sürecinde gösterdikleri anlayıştan dolayı teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Değerli okuyucular, gelecek sayıda buluşmak umuduyla sağlık ve esenlikler dilerim. Hoşça kalınız.

Dursun YILDIRIM  
Genel Yayın Editörü



# Türkbiilg Yayın İlkeleri

## 1. Türkbiilg'in Amacı:

- Türk dili, edebiyatı ve kültürünün tarihsel ve modern alanlarına ait yeni ve orijinal bilimsel çalışmaları Türkoloji alanının hizmetine sunmak.
- Türkoloji alanındaki çalışmaları, modern teoriler çerçevesinde yorumlayıp yerelden, ulusal, ve uluslar arası düzeye taşıyarak evrensel dilbilim, edebiyat bilimi ve kültür bilimi alanlarına katkıda bulunmak.

## 2. Türkbiilg'in Kapsamı:

Türk dillerinin ve edebiyatlarının betimsel, teorik, eşzamanlı, artzamanlı ve karşılaştırmalı yönleriyle/sorunlarıyla ilgilenen **Türkbiilg**, bunların yanı sıra halk bilimi, bölgesel ilişkiler, tarih, din gibi Türk dili ve edebiyatı ve kültürü ile ilgili diğer alanlardan da yazıları kabul etmektedir.

## 3. Türkbiilg Genel İlkeleri:

- Türkbiilg**, 2000 yılında yayın hayatına başlamış uluslararası hakemli bir dergidir.
- Türkbiilg**, Bahar (Haziran) ve Güz (Aralık) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.
- Türkbiilg** yayın ilkelerine uygun yazılar, [turkbiilgdersgisi@gmail.com](mailto:turkbiilgdersgisi@gmail.com) e-posta adresine gönderilir veya <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbiilg> adresinden sisteme yüklenebilir.
- Türkbiilg**'te yayımlanan makalelere **ücretsiz** olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbiilg> adresinden ulaşılabilir.
- Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yayın ilkelerine uygun olmak koşuluyla İngilizce, Almanca, Fransızca veya Rusça dillerinde yazılar yayımlanır. Ancak Türkçe-İngilizce başlık, özet ve anahtar sözcükler yazıya eklenmelidir.
- Aşağıda belirlenen yazım koşullarına uygun olmayan yazılar değerlendirmeye kesinlikle alınmaz.**

## 4. Türkbiilg Yayın Etiği:

- Türkbiilg**, yayın etik kurallarına bağlıdır ve yayınlarında da bu kurallara uygun yayın yapar. **Türkbiilg**, bilimsel editörleri en yüksek standartlarda uygulamayı ve *Committee on Publication Ethics* (COPE) tarafından dergi izleneyeceği için geliştirilen temel uygulamaların aşağıdaki ilkelerine, yayın etiği akış şemalarında yer alan izleneyeceği <https://publicationethics.org/resources/flowcharts>) ve **Türkbiilg**'in yayın hayatına başladığı 2000 yılından bugüne geliştirdiği ve örnek alınan ilkelerine uymayı taahhüt eder.
- Türkbiilg**'e gönderilecek yazıların daha önce yayımlanmamış, yayın programına dâhil edilmemiş, ya da başka bir dergide yayımlanmak üzere değerlendirme aşamasına girmemiş olması gerekmektedir. Gönderilen her bir yazının orijinal olup olmadığı ya da alana katkılı olup olmadığı yayın kurulu tarafından incelendikten sonra en az iki hakem tarafından kör değerlendirmeden geçirilir.
- Türkbiilg**, benimsemiş olduğu çift kör hakem süreci gereği, sunulan yazıların hakem değerlendirmesine gönderilme sürecinde, yazarların ve hakemlerin anonimliğini garanti altına alır. Yazara dair bilgilerin gizliliği derginin sorumluluğundadır. Ancak bu bilgiler, muhtemel süistimal taşıyan yazıları soruşturma amacıyla açılacak olası bir soruşturmada paylaşılabilir.
- Hakemlerden birinin olumsuz raporlaması halinde, ilgili yazı üçüncü hakeme gönderilir; yazı, üçüncü hakemin kararı doğrultusunda karara bağlanır. Hakemlerden "olumlu / yayımlanabilir" olarak raporlanan yazılar, dergide yayımlanma hakkı kazanmış olur. Ancak yayın kurulu ya da hakemler tarafından intihal, daha önce yayımlanmış olma, yazıların başkalarına ait olma durumları tespit edilen yazılar asla yayımlanmaz. Keza başka araştırmalardan kopyalanarak / dilimlenerek oluşturulmuş yazılar ile telif hakkı ihlali olan yazılar da etik dışı davranışlar olarak kabul edilir ve bu tür yazılar da yayımlanmaz. **Türkbiilg**'e gönderilen yazılar intihal açısından *iThenticate* programına sokulur, yazarlardan da ayrıca intihal raporu istenebilir.
- Türkbiilg**'e gönderilen makale, anket, ölçek, saha araştırması gibi telif hakkı olan ve etik sözleşme gerektiren yazılarda, yazarın **Etik Komisyon İzni** alması ve yayın kuruluna makale ile birlikte göndermesi zorunludur. Etik Komisyon İzni olmayan yazılar, hakem değerlendirme sürecine dahil edilmez. **Türkbiilg**, başvuru yapan yazardan makalesi ile ilgili *Etik Komisyon İzni, Gönüllü Katılımcı Formu*, 18 yaşından küçük çocuklarla ilgili yapılan araştırmalarda *Aile İzni Formu* ve ibraz edilmesi gereken belgeleri talep etme yetkisine sahiptir.
- Yayımlanan yazıların telif hakkı **Türkbiilg** dergisine devredilir. Makale ve çevirilerde fikri, ilmi ve hukuki sorumluluk, yazarlara / çevirmenlere aittir. Dergide makaleleri / çevirileri yayımlanan bütün yazarlar / çevirmenler bu maddeyi kabul etmiş sayılır. **Türkbiilg**, makalelerde yazarların ifade özgürlüğünü her koşulda savunur. **Türkbiilg**'te yayımlanacak makalelerde ırkçı, cinsiyetçi, ayrımcı her tür içerik reddedilir. **Türkbiilg**, bu içerikteki yazıları sürece sokmadan reddetme hakkını kullanır.
- Dergide yayımlanan yazılar, fotoğraflar, tablolar ve grafikler kaynak gösterilerek kullanılabilir.
- h) Editör, yayım aşamasındaki yazılarda esasa yönelik olmayan imlâ, noktalama gibi hususlar ile ilgili düzeltme yapma hakkına sahiptir.
- i) **Türkbiilg**'e gönderilen yazılar için, değerlendirmelerde bulunan yayın kurulu üyeleri ve hakemler ile yazarlara herhangi bir ücret ödenmez; makaleleri yayımlanan yazarlardan da herhangi bir **ücret talep edilmez.**
- i) **Türkbiilg** dergisinde yayım değerlendirme sürecini tamamlamış yazılar, yayımlanmak üzere sıraya konulur. Ancak, konu önceliği ve güncelliği gibi sebeplerden dolayı yayım akışında değişiklikler yayın kurulu tarafından yapılabilir.

##### 5) Türkbilig Yayım Kuralları:

- a) Makalenin yazarı, adını, soyadını, görev yaptığı kurumu, akademik unvanını ve **ORCID** numarasını tam ve açık olarak belirtmeli, kendisiyle doğrudan iletişim kurulabilecek açık adres, telefon numarası ve elektronik posta adresini vermemelidir.
- b) Yazıların başında kısa birer Türkçe ve İngilizce özet (en çok 100 sözcük) ile Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler (en çok 10 sözcük) bulunmalıdır (İtalik olarak ve Times 9 punto ile yazılmalıdır).
- c) Yazılar, Times 10 puntoyla ve 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmamalıdır.
- d) Metin içinde göndermeler ad ve tarih ve/veya sayfa olarak parantez içinde belirtilmelidir. Örnek: (Tanpınar 1985) veya (Tanpınar 1985: 316). Üç satırdan az alıntılar satır arasında ve tırnak içinde, üç satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok halinde, 9 puntoyla, tek satır aralığıyla verilmelidir.
- e) Dipnotlar sayfa altında, numaralandırılarak verilmeli ve sadece açıklamalar için kullanılmalıdır. Kaynakça için dipnot kullanılmamalıdır.
- f) **Kaynakça sistemi olarak APA 6. Versiyon kullanılmalıdır.**

# Türkbilig Publishing Principles

## 1. Purpose of Türkbilig:

- a) To present new and original scientific studies of the historical and modern fields of Turkish language, literature and culture to the service of the field of Turcology.
- b) To contribute to universal linguistics, literature science and cultural science fields by interpreting the studies in the field of Turcology within the framework of modern theories and taking it from local to national and international level.

## 2. Scope of Türkbilig:

Türkbilig, which deals with the descriptive, theoretical, simultaneous, diachronic and comparative aspects / problems of Turkish languages and literatures, also accepts papers from other fields related to Turkish language and literature and culture such as folklore, regional relations, history, religion.

## 3. Türkbilig General Principles:

- a) Türkbilig is an international refereed journal that started its publishing in 2000.
- b) Türkbilig is published twice a year, Spring (June) and Fall (December).
- c) Papers in accordance with Türkbilig publishing principles are submitted to the e-mail address of [turkbiligdersisi@gmail.com](mailto:turkbiligdersisi@gmail.com) or can be uploaded to the system at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbilig>
- d) Papers published in Türkbilig can be accessed free of charge at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkbilig>
- e) The language of the journal is Turkish. Papers are published in English, German, French or Russian languages, provided that they comply with the principles of publication. However, Turkish-English titles, abstracts and keywords must be included in the article.
- f) **Papers that do not comply with the writing conditions specified below are strictly not evaluated.**

## 4. Türkbilig Publishing Ethics:

- a) Türkbilig adheres to the rules of publication ethics and carries out its publications according to these rules. **Türkbilig** is committed to applying the scientific publication ethics to the highest standards and following the principles of the basic practices developed by the *Committee on Publication Ethics* (COPE) for journal editors, the flowcharts on publication ethics (<https://publicationethics.org/resources/flowcharts>) and the principles that it has developed and pioneered since 2000 when Türkbilig started its publishing life.
- b) The papers to be sent to Türkbilig must not have been published before, must not be included in the publishing program, or must not have not been in the evaluation process to be published in another journal. Whether each paper submitted to is original or whether it has been contributed to the field is reviewed by the editorial board and all papers are subject to the double-blind peer-review process.
- c) Türkbilig guarantees the anonymity of the authors and the referees in the process of sending the submitted articles to the referee evaluation due to the double-blind referee process it has adopted. The confidentiality of the information about the author(s) is the responsibility of the journal. However, this information can be shared in a possible investigation to investigate possible abusive papers.
- d) If one of the referees reports negatively, the related paper is sent to the third referee; the paper is decided based on the resolution of the third referee. The papers reported as “positive / publishable” from the referees are entitled to be published in the journal. However, in cases of plagiarism, previously published, and belonging of papers to others determined by the editorial board or the referees are never published. Likewise, papers created by copying / slicing from other studies and papers with copyright infringement are also considered as unethical behaviors and such papers are not published. Papers sent to Türkbilig are evaluated by *iThenticate* program in terms of plagiarism, and plagiarism report can also be requested from the authors.
- e) In manuscripts that are copyrighted and require an ethical contract, such as papers, questionnaires, scales, field researches sent to Türkbilig, the author must obtain an **Ethical Commission Permission** and send it to the editorial board along with the paper. Papers without Ethical Commission Permission are not included in the referee evaluation process. **Türkbilig** has the authority to request the *Ethical Commission Permit, Volunteer Participant Form, the Family Consent Form* in the researches conducted for the children under the age of 18 and the documents that must be submitted from the applicant author.
- f) The copyright of the published papers is transferred to Türkbilig journal. Intellectual, scientific and legal responsibility in papers and translations belongs to the authors / translators. All authors / translators whose articles / translations are published in the journal are deemed to have accepted this article. Türkbilig defends the freedom of expression of the authors in all conditions in the papers. In the papers to be published in Türkbilig, all kinds of racist, sexist and discriminatory content are rejected. Türkbilig uses the right to reject the papers in this content without starting the process.
- g) Papers, photos, tables and graphics published in the journal can be used by citing the source.
- h) The editor has the right to make corrections regarding the issues such as spelling and punctuation, which are not essential for the papers in the publishing stage.
- i) For the papers submitted to **Türkbilig**, no fee is paid to the members of the editorial board, the referees and the authors making evaluations; **No fee is requested** from the authors whose papers are published.

i) Papers that have completed the publication evaluation process in **Türkbilig** journal are put in order for publication. However, changes in the publication process can be made by the editorial board for reasons such as subject priority and timeliness.

#### **5) Türkbilig Publishing Rules:**

a) The author of the paper must state his / her name, surname, institution, academic title and ORCID number completely and clearly, and provide a full address, telephone number and e-mail address that can be contacted directly.

b) There must be a short Turkish and English abstract (maximum 100 words) and Turkish and English keywords (maximum 10 words) at the beginning of the articles (must be written in Italic and Times 9 font size).

c) Manuscripts must be written with Times 10 font size and 1.5 line spacing. Tab key must not be used at the beginning of paragraphs and enter key must not be used between paragraphs.

d) References in the text must be indicated in parentheses as name and date and / or page. Example: (Tanpınar 1985) or (Tanpınar 1985: 316). Quotations less than three lines must be given between the lines and in quotation marks, and quotes longer than three lines must be given one centimeter in the left and right of the line, in blocks, with 9 font size, with single line spacing.

e) Footnotes must be numbered at the bottom of the page and used for explanations only. Footnotes must not be used for the reference.

f) **APA Version 6<sup>th</sup> should be used as the reference system.**



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Türkbilig'ten Merhaba / iii

### Yazılar / Articles

**Erdem UÇAR**

**Tuñuquq Yazıtlarının 13. Satırındaki (I/Güney 6) Cümlelerin Yeni Bir Yorumu**  
*A Reinterpretation of the Sentence in Line 13 (I/South 6) of the Tuñuquq Inscriptions / 1-6*

**Hasan GÜZEL**

**Halaçça-Farsça Dil İlişkileri: Genel Bir Bakış**  
*Khalaj-Persian Language contact: An Overview / 7-20*

**Fatma ALBAYRAK**

**Dil Politikaları Bağlamında Moğolistan'da Yaşayan İki Dilli Türk Dili Konuşurlarının Ana Dili Eğitimleri**  
*Mother Tongue Education of Bilingual Turkish Language Speakers Living in Mongolia in The Context Of Language Policies / 21-48*

**Özlem ÇELEBİ**

**Bir Destan Kahramanı Olarak Cangar'ın Çocukluğu**  
*The Childhood Of Cangar As An Epic Hero / 49-64*

**Başak PERÇİN BOSTAN**

**P. S. Pallas'ın Seyahatnamesinde Kalmuklar ve Kalmukça Sözcükler**  
*Kalmyks and Kalmyk words in P. S. Pallas' Travels / 65-104*

**Esin AL**

**Türkiye Türkçesinde +IX Eki İle Çokluk Kategorisi İlişkisi**  
*The Relation The Suffix "+IX" and Plural in Turkey Turkish / 105-112*

**Buta BAGHIROVA**

**Kaşkaycada Modal Yapılar**  
*Modal Structures in Kashkai / 113-122*

**Meltem EKTİ**

**Das Kulturelle Wahrnehmungsvermögen In Globalen Medien Und Ihre Auswirkung Auf Die Übertragung Kultureller Inhalte**  
*Küresel Medyada Kültürel Bellek Algısı ve Kültürel İçerik İletimi Üzerindeki Etkisi / 123-133*

**Büşra ÇELİK VURAL**

**Dîvân-ı Hayâlî Bey Nüshalarında Şaire Ait Olmayan Şiirler**  
*Poems That Do Not Belong to the Poet In Divân-i Hayâlî Bey Copies / 135-146*

**Seval ŞAHİN**

**Cingöz Recai'nin Akıl ve Gerilimle Harmanlanmış Yeni Bir Serüveni: Siyah Pervaneler**  
*Cingöz Recai's New Adventure Blended With Mind And Thriller: Siyah Pervaneler / 147-155*

**Onur BELLİ**

**Türkmen Yazar Çarı Aşirov'un Göreş (Güreş) Adlı Romanında Geleneğin İzleri**  
*Turkmen Writer Chary Ashyrov's Novel Named Göreş (Güreş) Traces Of Tradition / 157-167*

**Özlem ÖZTOK**

**Ahmet Mithat Efendi'nin Romanlarında Doğu Nostaljisinin Görünümleri**  
*A Synthesis of Eastern Nostalgia In Ahmet Mithat Efendi's Novels / 169-186*

**Sinan BAKIR**

**Modern Türk Şiirinde 2000'li Yıllar: 2000'ler Şiiri**  
*The 2000s In Modern Turkish Poetry: The 2000s Poetry / 187-216*

**Selçuk TÜRKYILMAZ**

**Bahtiyar Vahapzade'nin İki Görüşü Adlı Manzumesinde Kolonyalizm ve Mekânsal Karşıtlık**  
*Colonialism and Spatial Resistance in Bahtiyar Vahapzade's İki Görüşü / 217-226*

**Tanıtma / Reviews**

**Deniz DEPE**

Sinan YAMAN, **Tuna Kürsüsü Edit Tásnadi Kitabı**. Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2022, 240 sayfa. / 227-230

## TUŃUQUQ YAZITLARININ 13. SATIRINDAKİ (I/GÜNEY 6) CÜMLENİN YENİ BİR YORUMU

Erdem UÇAR\*

**Öz:** Tuñuquq yazıtları, edebî ve tarihî bakımdan paha biçilmez bir hazinedir. Yazıtlar, 1897'de Y. N. Klements tarafından keşfedilmiştir. Keşiften iki yıl sonra yazıtın ilk ilmî neşrini Radloff (1899) gerçekleştirmiştir. Yazıtlar, bu neşirden sonra pek çok araştırmacı tarafından yeniden okunup yorumlanmıştır. Tuñuquq yazıtlarının on üçüncü satırı anlamı ve okunuşu bakımından sorunludur. Cümle hakkında şimdiye kadar çeşitli yorumlar yapılmasına rağmen, henüz kesin bir çözüm bulunmuş değildir. Makalede cümle için yeni bir okuma ve anlamlandırma önerilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Eski Türkçe, Tuñuquq yazıtları, 13. satır, öꞗ, üꞗ, öꞗçi.

### *A Reinterpretation of the Sentence in Line 13 (I/South 6) of the Tuñuquq Inscriptions*

**Abstract:** The Tuñuquq inscriptions are an invaluable treasure in literary and historical terms. The inscriptions were discovered in 1897 by Y. N. Klements. Two years after this discovery, Radloff (1899) published the first scholarly edition of the inscriptions. They were read again and interpreted by many philologists after the first edition. The sentence in the thirteenth line of the inscriptions are problematic in terms of meaning and reading. Although various interpretations have been made about the sentence so far, a certain solution has not been found yet. The article will propose a new reading and interpretation of the sentence.

**Keywords:** Old Turkic, Tuñuquq inscriptions, the line 13, öꞗ, üꞗ, öꞗçi.

Eski Türk yazıtlarındaki sorunlu pasajların okuma ve anlamlandırılmasında filolojik yöntemlerin kullanımı büyük önem arz etmekle beraber, anlamlandırmaların tarihî bağlama oturtulup tarihî bilgilerle doğrulanması da en az bunun kadar önemlidir. Tuñuquq yazıtlarının 13. satırındaki cümle üzerine şimdiye değin çeşitli yorumlar ortaya konmuş, ama henüz kesin bir çözüme ulaşılmamıştır. Tarihî bağlamı dikkate alarak 13. satırdaki cümlenin yeniden yorumlanması gerektiğini düşünerek yeni bir öneri sunmak istiyorum.

13. satırdaki cümle, Radloff'un rötuşlu ve rötuşsuz kopyaları ile Alyılmaz'ın yakın plandan çektiği resimlerde şu şekilde görülmektedir:



Radloff'un rötuşsuz kopyası (1899: CX, 1)

\* Dr., Friedrich-Schiller-Universität Jena (ALMANYA), E-posta: erdem.ucar@uni-jena.de / ORCID ID: 0000-0002-0039-9619.



düşmanlarla iş birliği yapmıştır. Aydın'ın *üz ~ öz* kelimesini cümlede düşünmesi çok önemli bir katkıdır, ancak onun *üz ~ öz éçi* 'kötü, aksi ağabey' olarak Oğuzları göstermesi kabul edilemez, zira Kağanlık yazıtlarında bir boyun 'abi' veya 'amca' şeklinde tanımlandığı başka bir örneğe rastlanmamaktadır. Kağanlık yazıtlarında *eçi ~ éçi* sözü hem 'büyük abi, erkek kardeş' hem de 'amca' anlamında tanıklansa bile (Clauson 1972: 20a-b), Tuñuquq'un Oğuzları 'kendilerinden büyük bir abi' olarak nitelendirmesi pek mantıklı gözükmemektedir. Üstelik metnin bağlamına baktığımızda Tuñuquq'un sadece Oğuzlara değil, onlarla birlik olan Çinli ve Kitanlılardan oluşan üçlü düşman ittifakına da dikkat çekmek istediği anlaşılmaktadır.

<wzçl : TSN : TwTmstgblz> şeklindeki harf grubundan oluşan cümlenin şu şekilde okunabileceğini düşünüyorum: *özçi t(a)ş(t)n tutm(t)ş t(e)g biz*. Daha önce neşrettiğim bir makalemde *Dîvânu Lugâti't-Türk* ve *Qutadğu Bilig*'te tanıklanan, ama şimdiye değin doğru olarak anımlandırılmayan *özel-* (< öz+el-) 'eziyet çekmek, ıstırap görmek' fiili ve kökeni üzerinde durmuştum (2017: 1-11). Bu fiil, 'kin, nefret, öfke, fenalık' anlamına gelen *öz* isim köküne dayanmaktadır. Cümlenin doğru yorumlanabilmesi için *öz* üzerinde biraz durmak gerekiyor.

Öncelikle belirtmem gerekir ki *öz* şeklinde okunması gereken kelimeyi Eski Türkçe sözlükler *üz* olarak kaydetmiştir. *Drevnetyurkskiy Slovar*'da *üz*'e 'kin, nefret' anlamı verilmiştir (Nadelyayaev et al. 1969: 629a). Clauson da kelimeyi *üz* olarak okumuş ve kelimenin kök anlamının 'yıkıcılık, ziyankârlık' olabileceğini söyleyip kelimenin anlamını 'kin, nefret' olarak kaydetmiştir (1972: 279a). Wilkens de sözlüğünde kelimeyi *üz* olarak kaydetmiş ve bundan türetilen *üzlüg* gövdesi ile beraber kelimelere şu anlamları vermiştir: *üz* (I) 'nefret, nefret, kin, nefret dolu', *üz boz* 'nefret<sub>2</sub>', *üz boz bilig* 'nefret<sub>2</sub>', *üz boz köñül* 'nefret<sub>2</sub>', *üz boz öç kek köñül* 'nefret<sub>2</sub>, öfke<sub>2</sub>', *üz boz saqınc* 'nefret<sub>2</sub> düşüncesi', *üz boz yavlaq saqınc* 'nefret<sub>2</sub> düşüncesi', *üzlüg* (< iz+lüg) 'nefret, öfke', *üzlüg bozluğ öçlüg keklig köñül* 'nefret<sub>2</sub> öfke<sub>2</sub> zihniyeti' (2021: 831b, 833b). Kelimenin /ü/'lü okunması için herhangi bir neden gözükmemektedir, zira Tibet harfli metinde kelime <'yos> şeklinde yazıldığı için kelimenin Eski Türkçedeki okunuşu *öz* olmalıdır (Maue-Röhrborn 1985: 72).

Eski Türkçeden beri hem /z/'li hem de /r/'li olan sözcük çiftlerine rastlanmaktadır, yani /r/'den /z/'ye doğru bir istikamet çizen (zetacizm) değişim/gelişim Eski Türkçeden çok önce başlamış ve Türkçenin takip edilebilen yazı dili tarihi boyunca da devam etmiştir (Tekin 1969: 67). Bu süreç boyunca sözcüklerin hem /z/'li hem de /r/'li şekilleri birlikte görülebilmektedir. Buna dayanarak 'kin, nefret, öfke, fenalık' anlamına gelen Eski Türkçe \*ör ile *öz*'ü birleştirmenin mümkün olabileceğini düşünüyorum. Bugün bazı Türk dillerindeki tanıklar da kelimenin /ö/'lü olduğunu göstermektedir: Hakasça *ös* (I) (< öz) 'kin, nefret, öfke' (Subrakova 2006: 329a); Oyrotaça *ör:kö-* (< \*ör+kö-) 'kızmak, öfkelenmek' (Baskakov-Toşçakova 1947: 120a) ve Karakalpakça *örlen-* (< \*ör+len-) 'öfkelenmek' (Baskakov 1958: 513a).

'Kin, nefret, öfke, fenalık' anlamına gelen \*ör sözü Eski Türkçe bir metinde şimdiye kadar henüz tanıklanmamıştır, ancak bundan türetilen gövdelere Eski Türkçede rastlanıyor. Eski Türkçe *örlet-* 'eziyet etmek', *örletil-* 'eziyet görmek, öfkelenilmek' ve *örletiş-* 'birbirine öfkelenmek' (Erdal 1991: 565, 669, 783) gövdelerinin kökü olan \*ör ile *öz*'ü /z/'leşme ile birleştirip gövdeleri şu şekilde tahlil etmek istiyorum: *örlet-* (< \*ör+le+t-), *örletil-* (< \*ör+le+t-il-), *örletiş-* (< \*ör+le+t-iş-). Eski Türkçede şimdiye değin tanıklanmayan \*ör 'kin, nefret, öfke' kökünden türetilen gövdeler şunlardır: *örlet-* 'ıstırap vermek, eziyet etmek, kızdırmak, taciz etmek, rahatsız etmek', *örlet-* *emget-*

‘eziyet etmek<sub>2</sub>’, *örlet- bulğa-* ‘eziyet etmek ve heyecanlandırmak’, *örlet- buşur-* ‘eziyet etmek ve üzme’, *örlet- çerlet-* ‘eziyet etmek ve yaralamak’, *örletil-* (< \*ör+le+t-il-) ‘eziyet edilmek, ıstırap verilmek’, *örletil- bulğatıl-* ‘eziyet edilmek ve şaşırtılmak’, *örletilmek* ‘eziyet edilme, huzursuzluk, sıkıntı, sıkıntı basma’, *örletilmeklig* ‘üzüntülü, kaygılı, eziyet edilme, sıkıntı basma’, *örletilmek bulğalmaqlıg* ‘eziyet edilme<sub>2</sub>, sıkıntı basma<sub>2</sub>’, *örletilmeksiz* ‘kaygısız’, *örletişmek* (< \*ör+le+t-iş-) ‘karşılıklı hakaret etme’, *örletmek* ‘ıstırap verme, eziyet etme’, *örletmek emgetmek* ‘ıstırap verme<sub>2</sub>, eziyet etme<sub>2</sub>’, *örletmemek* ‘eziyet etmeme, ıstırap vermeme’, *örletür-* (< \*ör+le+t-ür-) ‘ıstırap vermek, eziyet etmek’ (Wilkens 2021: 540b-541a).

Tuñuquq yazıtlarının 34. satırında da *öz* kelimesi geçmektedir: *Apa tarqanğaru içre sav idmiş bilge tuñuquq añıg ol öz ol*. Ben cümleyi şöyle anlamlandırmak istiyorum: “Apa Tarkan’a gizli haber göndermiş: “Bilge Tuñuquq kötüdür, nefret edilen tiksinc biridir”. Bu cümlede *öz* kelimesi *añıg* ile beraber kullanılmıştır, ancak *añıg* ve *öz* ikileme olamaz, zira burada *copula* işlevli *ol* zamiri iki sözcüğe ayrı ayrı getirilmiştir. Bu nedenle ikisini farklı anlamlarda düşünmek gerekiyor. Bence burada *öz* ‘nefret edilen, sevilmeyen, tiksinc’ gibi bir anlamda olmalıdır. Çoğu araştırmacı, <wz> şeklinde yazılan kelimeyi ‘kendi’ anlamına gelen *öz* ile ilişkilendirmiş ve kelimeye tahminle de olsa ‘başına buyruk’ gibi bir anlam vermiştir. Tekin ise <wz> şeklinde yazılan kelimenin *üz* (I) ‘öfke, nefret’ veya *üz* (II) ‘sağır’ olabileceğini, ama *üz* (II) ‘sağır’ kelimesinin olmasının daha muhtemel olduğunu düşünmüş ve kelimeyi ‘sağır, başkalarını dinlemeyen, başkalarının sözlerine kulak asmayan, başına buyruk’ ile anlamlandırmıştır (1994: 44). Muhtemelen kelimeden sonra gelen *sü yorılım tedeçi unamañ* cümlesine dayanarak *öz* kelimesine ‘aksi, inatçı’ anlamı verilmiştir. Ancak *öz* için önerdiğim ‘nefret edilen, sevilmeyen’ anlamının da bu cümlede bağlamına uygun olduğu rahatlıkla söylenebilir.

{+çI} eki Eski Türkçeden günümüze kadar çok sık kullanılan isimden isim yapan eklerden biridir. {+çI} ekinin Türk dili tarihindeki yaygın kullanımına dikkat çeken Erdal, keşfedilen her yeni Eski Türkçe metinde {+çI} ekli bir gövdeye rastlanmasının oldukça muhtemel olduğunu söyleyip {+çI} ekli tanıkların bütün listesini vermenin bir anlamı olmadığını belirtmiştir. {+çI} ekinin temel işlevi insanlarda alışılmış faaliyetlere işaret etmektir, ancak bazı örneklerde insanların kişilik özelliklerini gösteren isimler yaptığı da görülmektedir: *yağıcı* (< yağı+çI) ‘kavgacı’, *küniçi* (< küni+çI) ‘kıskaç’, *övkeçi* (< övke+çI) ‘öfkeli’, vs. (Erdal 1991: 110-113). Bence Tuñuquq yazıtlarının 13. satırındaki *özçi*’de de {+çI} eki aynı işlevde kullanılmış olmalıdır. Buna göre *özçi* (< öz+çI) ‘kinci, kindar, nefret duyan, oç almaya hevesli’ gibi bir anlamda olmalıdır.

<TSN> şeklinde yazılan kelimenin *t(a)ş(i)n* şeklinde okunması gerektiği hususunda önceki okuma önerilerine ben de katılıyorum. Eski Türkçe *taş* ‘dış’ sözünün Kağanlık yazıtlarında ve Tuñuquq yazıtlarında <Tş> şeklinde yazılmış olması 13. satırdaki *taşın* okunuşuna gölge düşürmez, zira Tuñuquq yazıtlarında /ş/ ünsüzünün yazımında bir kararsızlık olduğu oldukça bellidir. Mesela, *yış* ‘ormanlık dağ’ sözünün 15. satırda **Ş** <S> ile, ama diğer dört yerde **Y** <ş> ile yazılması ya da *şad* kelimesinin 5. satırda **Y** <ş> ile, ama 31. ve 41. satırlarda **Ş** <S> ile yazılması bu konuda dikkati çeken örneklerden bazılarıdır.

Cümledeki *taşın* ‘dışarısını’ sözünün benzeri Kül Tégin yazıtının güney cephesinin 12. satırında geçmektedir: *için taşın adınçığ bediz urturtum* “İçini dışını muhteşem bezeklerle donattırdım”. Dolayısıyla, Tuñuquq yazıtlarının 13. satırındaki *taşın*’ın Türk

Kağanlığının etrafını ve çevresini gösterdiği konusunda şüphe yoktur. Zaten önceki satırda Çinlilerin güney, Kitanlıların doğu ve Toquz Oğuzların da kuzey taraftan Türk Kağanlığına saldıracağı bilgisi Tuñuquq'a aktarılmıştır. Neredeyse devletin dört tarafının düşmanlarla sarıldığına Tuñuquq'un bilhassa dikkat çekmek istediği bağlamdan kolaylıkla anlaşılacaktır.

İkinci olarak, cümledeki *tutmış* üzerinde de biraz durmak gerekiyor. Tuñuquq yazıtlarının 26. satırındaki *tu-* 'kapamak, tıkamak, engellemek' kökünden türetilen *tuğ* 'engel, bariyer' sözüne rastlanmaktadır (Tekin 1994: 41-42). Muhtemelen, 13. satırdaki *tut-* fiili de *tu-* 'kapamak, tıkamak, engellemek' kökünden ettirgenlik eki {-X)t-} ile türetilmiştir ve *tut-*'ün cümledeki anlamı 'bir yeri kapamak, tıkamak, engellemek' olmalıdır. Bugün Türkiye Türkçesinde karşımıza çıkan *eşkiya yolları tuttu* örneğinde de *tut-* fiili (Özertural 2002: 190-191, dip. 63) Tuñuquq yazıtlarının 13. satırındaki *tut-* ile büyük oranda benzeşmektedir. Zaten *tutmaq*'ın 'kuşatma' (Wilkens 2021: 764a) anlamı Eski Türkçede tanıklanmıştır. Buna dayanarak Tuñuquq yazıtlarının 13. satırındaki *taşın tut-* ibaresini 'dışarısını, etrafını kuşatmak' gibi bir anlamda düşünmek yanlış olmayacaktır.

684 yılından itibaren Türk Kağanlığının Toquz Oğuzlar ile mücadele içine girdiğini Türklerin kendi yazılı kaynaklarından ve Çince tarihî kayıtlardan öğrenebiliyoruz. Tuñuquq yazıtlarının 13. satırındaki cümle de Toquz Oğuzlar ile ilgilidir (Chen 2021: 30-31). Toquz Oğuzların arasından gelen bir *küreg* 'asker kaçağı' bazı önemli bilgileri Tuñuquq ile paylaşmıştır. Casusluk vazifesi gören bu asker kaçağının verdiği bilgilere göre, Çinliler güney, Kitanlılar doğu ve Toquz Oğuzlar da kuzey taraftan Türk Kağanlığına saldırmayı planlayıp onları tamamen yok etmeye niyetlenmiştir. Asker kaçağının verdiği istihbarat bilgileri Tuñuquq'un uykusunu kaçırarak kadar epey canını sıkmıştır. Bunun üzerine Tuñuquq durumu Élteriş Kağan'a şöyle arz etmiştir: *anta ötrü qağanıma ötüntüm ança ötüntüm tabğaç oğuz qitañ buçegü qabı<ş>sar qaltaçı biz özçi taşın tutmış teg biz* (12-13. satır). Buna göre, Tuñuquq'un tasvir etmeye çalıştığı içinde buldukları durum, Çinliler, Kitanlılar ve Toquz Oğuzlar'dan oluşan üçlü düşman ittifakının Türk Kağanlığına duyduğu kin, nefret ve düşmanlıktır.

### Sonuç

Tuñuquq yazıtlarının 13. satırında yer alan <wzçl : TSN : TwTmstgblz> şeklindeki Runik harf grubundan oluşan cümlenin *özçi t(a)ş(i)n tutm(i)ş t(e)g biz* şeklinde okunması gerektiğini düşünüyorum. Toquz Oğuzların arasından gelen bir asker kaçağının verdiği bilgilere göre, Çinliler güney, Kitanlılar doğu ve Toquz Oğuzlar da kuzey taraftan Türk Kağanlığına saldırmayı planlayıp onları tamamen yok etmeye niyetlenmiştir. İşte bu cümlede de Tuñuquq *q(a)ł(a)çı b(i)z özçi t(a)ş(i)n tutm(i)ş t(e)g biz*, yani "Kindarlar (bize karşı nefret duygusu besleyenler) dışarısını kuşatmış gibidir ve biz de bunların tam ortasında kalacağız" diyerek içinde buldukları durumu kısaca özetlemiş olmalıdır.

### Kaynakça

- Alyılmaz, C. (2021). *Bilge Tonyukuk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, E. (2020). Tonyukuk Yazıtının 13. Satırındaki Deyim Üzerinde Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma Önerisi. *Türkbilg*, 39, 71-79.
- Baskakov, N. A. ve Toşçakova, T. M. (1947). *Oyrotsko-Russkiy Slovar' Okolo 10000 Slov*. Moskva: OGIZ.
- Baskakov, N. A. (1958). *Karakalpaksko-Russkiy Slovar' (okolo 30.000 slov)*. Moskva: Gosudarstvennoye Izdatel'stvo Inostrannih i Natsional'nih Slovarey.
- Chen, Hao (2021). *A History of the Second Türk Empire (ca. 682-745 AD)*. Leiden-Boston: Brill.

- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation: a Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Maue, D. ve Röhrborn, K. (1985). Ein ‚buddhistischer Katechismus‘ in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift (Teil II). *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 135, 68-91.
- Nadelyayev, V. M. et al. (1969). *Drevnetjurkskij slovar'*. Leningrad: İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Özertural, Z. (2002). Eski Türkçe tu- 'kapamak' Eylemi Üzerine. *Türkoloji Dergisi*, 15(1), 181-192.
- Radloff, W. (1899). *Atlas der Alterthümer der Mongolei: Vierte Lieferung*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Akademie der Wissenschaften.
- Subrakova, O. V. (2006). *Hakassko-Russkij Slovar' (Okolo 22 ts. Slov)*. Novosibirsk: Nauka.
- Tekin, T. (1969). Zetacism and Sigmatism in Proto-Turkic. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 22(1), 51-80.
- Tekin, T. (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Uçar, E. (2017). Notizen zur Etymologie des alttürkischen özäl- ‚sich quälen‘. *Central Asiatic Journal*, 60(1), 1-11.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Yıldız, H. (2018). Proposal for a new Reading of a line in the Tuñuquq Inscription. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 71(4), 375-384.



# HALAÇÇA-FARŞÇA DİL İLİŞKİLERİ: GENEL BİR BAKIŞ\*

Hasan GÜZEL\*\*

**Öz:** İran'da konuşulan Halaçça, koruduğu eskicil özellikler ile diğer Türk dillerinden ayrılır. Yakın zamana kadar Halacistan kırsalında geniş işlev alanına sahip olan Halaçça, geçen yüzyıldaki büyük toplumsal değişimler nedeniyle işlev kaybına uğramıştır. Halaçça, yitim sürecinin hızla ilerlediği ve yakın gelecekte yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan bir dildir. Halaçça birçok eskicil özelliğini koruyor olmasına rağmen Farşçadan sayısız dil bilimsel birim kopyalanmıştır. Bu çalışma Halaç nüfusunun fazla olduğu Telbab köyünden derlenen metinler üzerine yoğunlaşmaktadır. Farşçanın Halaçça üzerindeki etkisi, Lars Johanson'un kod kopyalama modeline göre incelenmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Farşça, Halaçça, Oğuzlar, Dil İlişkileri, Kod Kopyalama

## **Khalaj-Persian Language contact: An Overview**

**Abstract:** Khalaj, spoken in Iran, distinguishes itself from other Turkic languages with the old features it preserves. Khalaj, which served an influential function in the Khalejstan area until recently, has lost this functionality due to radical social changes in the last century. Khalaj is a language that is undergoing a rapid process of disappearance and is in danger of extinction in the near future. Although many archaic features are preserved today, numerous linguistic copies made from Persian are also used in Khalaj. This article focuses on the texts collected from the village of Talkbab, where the majority of the Khalaj population is located. The influence of Persian over the Khalaj will be analyzed according to Lars Johanson's code copying model.

**Keywords:** Persian, Khalaj, Khalaj, Oghuzs, Language Contacts, Code Copying

## **Giriş**

Türkçenin farklı varyantlarını konuşan topluluklar tarih boyunca Çin'den Avrupa ortasına kadar uzanan geniş coğrafyada farklı kültürler ile etkileşim içinde olmuşlardır. Çok çeşitli dilsel sonuçlar doğurmuş olan Türk-İran etkileşimi bu geniş coğrafyanın farklı bölgelerinde (Anadolu, Kafkasya, Orta Asya gibi) gerçekleşmiştir. Oğuzların yüzyıllarca yaşadıkları bölgelerden güney-batı ekseninde hareketleri ile başlayan ve devamında Selçukluların İran'daki hâkimiyetleri Türk-İran (özellikle Oğuz-Fars) etkileşimini İran topraklarına kaydırmıştır. Selçukluların hâkimiyetinden 20. yüzyıl başlarına kadar büyük ölçüde İran yönetiminde Türklerin yer alması Türk topluluklarının ve Türkçenin farklı varyantlarının İran'da yayılmasının önünü açmıştır. Tarihsel, dinsel, sosyal ve coğrafi kimlikler bakımından farklılıkları bulunan bu toplulukların çoğunluğu Oğuz kökenlidir. (Bosnalı 2007: 20-21). Bununla birlikte 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Azerbaycan Türkçesinin değişik bir varyantını konuştukları düşünülen Halaçlar yer almaktadır. Konuştukları dil itibarıyla Oğuzlardan ayrılan Halaçlar, Kum, Erāk ve

\* Bu çalışma, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünde, Prof. Dr. Emine Yılmaz danışmanlığında 31.08.2021 tarihinde tamamlanan "Dil ilişkileri Bağlamında Halaçça" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü. Ankara / TÜRKİYE. E-posta: hasanguzel7@gmail.com / ORCID ID: 0000-0002-4201-8634.

Save şehirlerinin arasındaki geniş bölgede yerleşik olarak yaşamaktadırlar. Halaçların tarihi ile ilgili mevcut bilgiler sınırlıdır. Onların adı ilk defa, Kaşgarlı Mahmud tarafından anılmaktadır. Halaçların bir bölümü 17. yüzyıla kadar Afganistan'ın kuzeyinde yaşamıştır. (Tezcan 2018: 246-247). Bazı Halaç kabileleri ise Moğol istilası ile İran'ın merkezine göç etmişlerdir (Khajeh 2013: 58). İran'ın merkezine göç eden bu Halaç boyları günümüzde Halacistan denilen bölgede yaşamaktadırlar.

İran'da yapılan sayımlarda etnik köken özelliği işlenmediği için resmi olarak hiçbir etnik, dil ve dinsel grubun sayısı bilinmemektedir. Halaçça üzerine önemli bilimsel çalışmalar yapan Gerhard Doerfer, "Khalaj and its relation to the other Turkic languages" makalesinde, Halaçça konuşurların (50 köyde dağınık) 20,000 kişi olduğunu bildirmiştir (1978: 17-33). UNESCO (Atlas of the World's Languages in Danger) Halaçların sayısını 42,100 kişi olarak göstermiştir.

Yakın bir zamana kadar İran Azericesinin bir varyantı olarak kabul gören Halaçça ile ilgili çalışmalar 20. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır. İlk önemli çalışma, 1940 tarihli "The Turkish Dialect of the Khalaj" adlı yazısıyla Vladimir Minorsky'ye aittir. Minorsky, Halaççanın diğer Türk dillerinde görülmeyen özelliklere sahip olduğunu fark etmiştir (1940: 418). Bazı bölümlerde Oğuzca-Halaçça özelliklerin birbirinden ayırt edilmediği için bu çalışma bugün sadece tarihi öneme sahiptir. Minorsky'nin hemen ardından *Güyeşhā-yı Vafs o Aştiyān o Tafreş* (1940) adını taşıyan çalışmasında Muhammad Moghadam Halaçça örneklerine de yer vermiştir. Halaçça ile ilgili en kapsamlı veriler, Doerfer ve Tezcan'ın çalışmalarından elde edilmiştir. 1968-1973 yıllarında Göttingen Türkoloji kürsüsünde yapılan araştırma gezilerinde kayıtlar yapılmış ve bu kayıtlar üzerine önemli çalışmalar yayımlanmıştır. *Khalaj Materials*, Doerfer'in Halaçça ve Halaçlar üzerine yayımladığı ilk eserdir. Doerfer ve öğrencileri tarafından 1971 yılında yayımlanan bu eser Halaççanın yeniden keşfi yanında Halaççanın ses sistemi ile ilgili önemli veriler sunar. (Dorerfer vd. 1971: 52-57). Eserin sonunda yer alan etimolojik sözlük bölümünde ise 234 madde başı yer almıştır (Dorerfer vd. 1971: 291-311). Söz konusu madde başlarına bakıldığında tüm listenin yarıya yakınının Türkçe sözcüklerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Doerfer ve Tezcan 1980 yılında Halaççanın ilk sözlüğünü yayımlamışlardır. Doerfer ve Tezcan tarafından 1980'de yayımlanan *Wörterbuch des Chaladsch (Dialekt von Charrab)* Harrab ağzına dayanan bir sözlüktür. Sözlüğe kaynaklık eden Mosayeb Arabgol'un Harrab köyünden olması nedeniyle sözlük, bu ağza dayandırılmıştır. Doerfer'in 1987 yılında yayımladığı *Lexik und Sprachgeographie des Chaladsch* isimli iki ciltlik eseri içerdiği Halaçça malzeme açısından çok önemlidir. Halaççanın en önemli metinleri *Folklore-Texte der Chaladsch* adlı eserde yayımlanmıştır. Doerfer'in Halaçça üzerine yaptığı en önemli çalışması *Grammatik des Chaladsch*'dir. Bu, Halaççanın ilk ve tek grameridir. Bunun dışında, Doerfer Halaçça üzerine birçok makale yayımlamıştır. Bu makalelerde Halaççanın İran'daki Türk dilleri içerisindeki yerini, önemini vurgulamıştır.

Göttingen grubunun ilk dönem çalışmalarından sonra C. Heyet'in Halaççaya yönelik Halacistan bölgesinde araştırmalar yaptığı görülür. Daha sonra Mosayeb Arabgol ile de bağlantı kurmuş ve *Varlık* dergisinde (1988) "Halaç Türkçesi" başlıklı bir makale yayımlamıştır. Doerfer'den sonra Halaççanın Türkiye ve Avrupa Türkolojisinde gerekli ilgiyi gördüğü söylenemez. Göttingen Türkoloji ekibinden sonra Mainz Türkoloji Projesi kapsamında Filiz Kırıl, Kum yakınlarındaki Halaç köylerine gitmiştir. Kırıl, özellikle kadın konuşurlardan derlemeler yapmış, fakat bu kayıtları yayımlamamıştır. Halaççanın

sözdizimine yönelen Kırıl, Halaçça kanıtsallık (2000a), Halaççadaki bağımlı cümle yapısı (2000b) ve Halaçça emir yapısı (2006) üzerine çeşitli çalışmalar yayımlamıştır. Kırıl, kendi yaptığı derlemelerden çok Doerfer ve Tezcan'ın yayımladığı metinleri kullanmıştır. Türkiye Türkolojisinde Halaçça üzerine çalışan kişilerin başında Sonel Bosnalı gelir. Bosnalı, Halaççanın içerisinde bulunduğu toplumdilbilimsel durum ve Farsçanın etkisiyle Halaççada gerçekleşen değişimler üzerinde durmuştur (bk. Bosnalı, 2007, 2008, 2009, 2010, 2012). Halacistan bölgesine yapılan alan araştırmalarından biri de Ragagnin'e aittir. Ragagnin'in alan araştırmasına dayanan ilk çalışması *Major and Minor Turkic Language Islands in Iran with a Special Focus on Khalaj* (2020) başlığıyla yayımlanmıştır. Ragagnin bu çalışmada özellikle artgönderimsel (anafirik) zamirsel gövde *bilä-*, gereklilik işaretleyicileri ve *ki / ke*'nin çok işlevli yapısından yola çıkarak, İran dilleriyle temastan kaynaklanan özelliklere dikkat çekmiştir. Halaçça ve Halaç kültürünün diğer dillerle ilişkilerini ve önemini vurgulayan başka çalışmalar da vardır. Çagatay (1972), Gülsevin (1989, 1990), Ölmez (1995), Tulu (2012a, 2012b, 2013). Günümüzde Gökdağ (2012, 2018), Doğan (2016, 2017, 2019), Başar (2016, 2017), Dolati (2017), Rahimi (2020), Güzel (2018, 2019, 2020, 2021a, 2021b), Kaya (2020) ve Akkuş (2021) Halaççanın güncel durumu ile ilgili önemli bilgiler sunmuşlardır. Ayrıca Halaçların tarihsel ve sosyolojik durumunu inceleyen eserler de (Khajeh 2013, Tezcan 2014, Bayburtluoğlu 2019) bulunmaktadır.

Halaç yazılı edebiyatının temelleri iki araştırmacının çalışmaları ile atılmıştır. Vaşgan köyünden Abdullah Vaşgani ve Telhab köyünden Ali Asgar Cemrasi. Abdullah Vaşgani, Tahran'da yaşayan bir Halaçtır. Halaççanın Vaşgan diyalektinden yola çıkarak yazdığı Halaçça grameri *Mebani-ye dastur-e zaban-e Xeleci (Helec Tili Bilgisi Kurakı-2012)*, şiirlerini topladığı *Divan-e Seba ve Mahan Yarum*, Halaç tarihini anlattığı *Xalaçha Der Ayineyi Tarih* adlı çalışması Vaşgani'nin en önemli çalışmalarıdır.

Bu çalışma, İran'ın Aştiyan şehrine bağlı Telhab köyünde yaşayan Halaçların dil ilişkileri sonucunda dillerinde ortaya çıkan değişimleri incelemeyi amaçlamaktadır. Dil ilişkileri açısından Halaççanın konumu yukarıda adını andığımız çalışmalarda belirli yönleriyle incelenmiştir. Bu çalışmada hem geçmiş çalışmalar dikkate alınacak hem de yeni yaklaşımlar ve verilerle ilgili konu genel hatlarıyla ele alınacaktır. Çalışmada kullandığımız veriler çoğunlukla 2017 yılında Telhab'da yapılan alan araştırmasında elde edilmiştir. Ayrıca bu tarihten sonra Halaçlarla iletişim araçları ile sık sık görüşmeler yapılmış ve zengin bir veri toplanmıştır.

Batı dilleri üzerine birçok araştırma yapılmasına rağmen, İran, Moğol ve Slav dilleriyle hem alıcı hem verici konumunda yoğun ilişkiler kuran Türk dilleri üzerine çalışmalar yeterince yapılmamıştır. 1992 yılında yayımlanan *Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten (Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler)* adlı çalışmasında Lars Johanson Türk dillerinden yola çıkarak diller arasındaki ilişkilerin araştırılmasında kullanılabilir bir model geliştirmiştir. Bu çalışmadaki veriler kod kopyalama modeline göre değerlendirilmiştir.

### **Halaçça-Farşça Dil İlişkileri**

Birçok özelliğiyle İran'daki diğer Türk dillerinden ayrılan Halaçça, dil ilişkileri açısından zengin veri sunmaktadır. Kaşgarlı Mahmud zamanında başlayan Halaçların Oğuzlarla teması, çok sayıda unsurun kopyalandığı İran'da devam etmiştir (Johanson 2021: 180). Halaçça ayrıca Farşça, Luri vb. farklı tipolojideki İran dilleriyle yoğun temas kurmuştur. Bu çalışmada, Telhab'daki dilsel verilerden yola çıkılarak Halaçça-Farşça dil

ilişkilerinin güncel durumu tespit edilmeye çalışılacaktır. 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar sosyal işlevi yüksek olan Halaçça, sosyal ve politik nedenlerle işlev kaybına uğramıştır. Günümüzde Feyzabad vb. köylerde Halaçça daha çok aile içinde konuşulur. Halaç nüfusun fazla olduğu Telhab köyünde Halaçça daha geniş işlev alanına sahip olmasına rağmen dilin her boyutunda (ses, biçim, sözdizimi) Farsçanın yoğun etkisi altındadır.

### Ses

Halaççanın sesbilimsel özellikleri Türkoloji ve Altayistik çalışmaları açısından önemli veriler sunar. Bünyesinde eskicil özellikler barındıran Halaçça, etkisinde olduğu Farsçaya göre farklı ses özelliklerine sahiptir. Halaççada, Farsçada görülmeyen: /ö/, /ü/ ve /i/ sesleri bulunur. Farsçada bu tür sesler bulunmaz. Dil ilişkilerinde ses özelliklerinde de çekici yapılar bulunabilir. Dil ediniminde /a/, /i/, /u/ ünlüleri, /ö/, /ü/, /i/ ünlülerine tercih edilir. Bu anlamda kısa ünlüler, uzun ünlülere; ağız ünlüleri, geniz ünlülerine; tek ünlüler, ikiz ünlülere; kelime başında patlamalılar, sızıcılara, yarı kapantılı ünsüzlere ve akıcılara vb. göre önceliklidir (Johanson 2007: 57-58). Bu ifadeye göre yüzlerce yıllık kesintisiz Farsça etkisi Halaççanın ses sisteminin değişmesine neden olmuştur. Halaççanın /ö/, /ü/ ve /i/ sesleri zamanla yerini /o/, /u/ ve /i/ gibi daha çekici seslere bırakmıştır. Bu etki halen devam etmektedir.

Türkçenin tipik seslerinden biri olan dar, arkadamak /i/ sesi, Halaçça için de tipik bir sestir. Farsçadan yapılan kopyalarda bulunmayan bu ses zamanla Halaçça sözcüklerde de /i/ sesine değişmiştir: *qiç* < *qıç* “kıç”, *qarri* < *qarri* “yaşlı kadın”, *qiz* < *qız* “kız”.

Halaçça ve Farsçada sıklıkla kullanılan /i/ sesi, Halaççada çoğunlukla korunmaktadır. /i/ sesi söz sonunda bazen dudak uyumuna girer. Bu ses değişimi Farsçanın etkisiyle ortaya çıkmıştır. Dudak uyumu Halaççanın diğer varyantlarında sıklıkla görülürken Telhab Halaççasında yüksek seviyede değildir: *öççü* ~ *äççi* “keçi”.

Johanson'un kod kopyalama modeline göre hiçbir dil başka bir dilden aldığı kopyayı aynı şekilde kullanmaz. Diller, iç yapıları nedeniyle kopyaladıkları unsurları kendi kodlarına sokar, uyumlu hale getirir. Farsça ve Halaççanın farklı seslere sahip olması kod kopyalamalar için çekici bir durum oluşturmasa da baskın dil Farsçadan sürekli olarak yapılan kopyalar Halaççanın ses sisteminde kuralların sapmasına neden olmuştur. Her iki dilde de mevcut olan ve dil ilişkileri açısından çekici olan /a/, /ä/ seslerinin birçok örnekte korunmakla birlikte Farsçanın etkisiyle yuvarlaklaşma eğilimi gösterdiği tespit edilmiştir. *qāš* < *qāš* “kaş”, *qor* < *qar* “kar”, *boš* < *baş* “baş”

Farsçanın etkisiyle çoğunlukla /a/ > /ä/ değişimi görülmüş, tam tersi durum çok nadiren gerçekleşmiştir: *āçām* < *āçam* “açım”, *büzär* < *buzar* “soğuktur” (Doerfer 1988: 32-33). Bu etki Telhab Halaççasında tespit edilmiştir: *baluqär* < *baluqar* “köydür”.

/ü/ sesi, Halaççada tipik olmakla birlikte Farsçada bulunmayan bir sestir. Bu ses ilk hecede /š/ sesinin önünde genel olarak korunur. Örneğin *tüştüim* “düştüim” (Doerfer, 1988, 12). Bu durumun dışında, Farsçanın etkisiyle bu sesin ilk hecede /i/ sesine değişerek düzleştiği görülür. *kin* < *kün* “gün”, *hirin* < *hürün* “beyaz”, *ist* < *üst* “üst”, *hizim* < *hüzüm* “üzüm”.

Türk dillerinin genel tipolojik özelliklerinden biri de /ö/ sesinin varlığıdır. Bu sesin Farsçada olmaması sesin zamanla değişmesine yol açmıştır. Farsçanın etkisiyle Halaçça /ö/ sesi ilk hecede genel olarak /ä/ ~ /â/ seslerine değişmiştir: *kör-* > *kär-* “görmek” *söz* > *söz* “söz”.

Halaççada önlük-artlık uyumu genel olarak korunur. Farsçada ise önlük-artlık uyumu yoktur. Bu tipolojik farklılık Farsça etkisinde olan Halaççada önlük-artlık uyumunun bozulmasına neden olmuştur. Eklenme sırasında Halaçça sözcüklerde de uyumun bozulduğu tespit edilmiştir. *hālā-m-iy* “halamın”, *hāy-ar-rätti* “söylerdi”, *haç-ul-di* “açıldı”, *qāl-ättim* “çocuktum”.

Özetle, Farsçanın ses dizgesi Halaçça üzerinde etkili olmuştur. Halaçça, tipolojik olarak farklı olan Farsçanın ses dizgesine eğilim göstermiştir. Farsçanın çekici olan seslerini kullanmaya devam ederken bünyesinde koruduğu çekici olmayan sesleri (/ö/, /ü/, /ı/) değiştirme eğilimine girmiştir. Bütün etkiye rağmen ses uyumunun birçok durumda korunduğu tespit edilmiştir.

### Leksikal Birimler

Dil ilişkilerinde en çok örneğin görüldüğü genel kopyalamada, bir dile ait bir unsur, bütün yapısal özellikleriyle (ses, bitişme, anlam ve sıklık) birlikte başka bir dilin uygun çerçevesine kopyalanır. Bu yapılar bağımsız birimler olabilecekleri gibi bağımlı biçimbirimler de olabilirler. Halaçça metinlerimizde üzerine yapılan bu incelemede birçok genel kopya örneği tespit edilmiştir.

Kod kopyalama modeline göre bağımsız biçimbirimler hem genel kopyalama hem de psikolinguistik açıdan desteklenen birimlerdir ve bu nedenle yukarıda işaret edildiği gibi dayanıklılık skalasının en tepesinde bulunurlar (bk. Johanson 2007). Halaççadaki Farsça kopyaların çoğu, bağımsız biçimbirimlerdir. Bağımsız biçimbirimler arasında beklenene üzere anlamlı birimler en çok kopyalanan yapılarıdır. Temel söz varlığını oluşturan anlamlı birimler arasında bitişkenliğin ileri derecede olmadığı iki veya üç heceli somut isimler daha çok tercih edilmiştir. Örneğin, THal. *hāktār* “hektar” (< Fars. *hāktār*), THal. *hāmān* (< Fars. *hamān*), THal. *gorāz* “domuz” (< Fars. *gorāz*), THal. *tōmān* (< Fars. *tūmān*) biçimbirimleri Farsçadan kopyalanmıştır:

(1)

çopanlar vārrattu kâ bērilār gorāzlar  
 çoban-ÇK var-EKF.GEÇ.3TK ki kurt-ÇK domuz-ÇK  
 vārrattu ullariy çon bārrālāriy yēmāgā  
 var-EKF.GEÇ.3TK onlar-BEL çünkü kuzu-ÇK-BEL ye-OLZ.GNŞ-İST  
 “Kurtlar, domuzlar kuzuları yemesin diye çobanlar vardı.”

Genel kopyalar genellikle temel kodun gerçek morfosentaktik çerçevesine uyacak şekilde morfolojik olarak yerleştirilir. Farsça sözcük fiillerinin kopyaları çoğunlukla geçmiş zaman ortaç formlarının genel kopyalarına dayanmaktadır. Bunları uyarlamak, için, *et-*, *ol-* gibi yardımcı fiiller kullanılır. İran’da konuşulan diğer Türk dillerinde de görülen bu tür kopyalar (Johanson 1998: 328). Halaççada da görülür: *pūşidā* ‘et-örtmek’ < Fars. *pūşidan*, *oftādā ol-* “düşmek” < Fars. *oftādan*.

(2)

bō hikmāklāriy puşidā ‘etōm ki sowuq olmayā  
 bu ekmek-ÇK-BEL ört-ŞİM.1TK ki soğuk ol-OLZ-İST  
 “Bu ekmekleri soğumasın diye örtüyorum.”

Yapısı karmaşık olan bazı sözcüksel birimlerin oluşumunda Farsçadaki öntakılar ya da zaman belirteçleri de etkili olur (Johanson 1998: 330). Bu tür karmaşık sözcüksel yapılar, İran’daki diğer Türk dillerinde olduğu gibi Halaççada da görülür. Bu tür yapılar,

(THal. *qābl āz in* “bundan önce” < Fars. *qābl āz in*, THal. *bād āz un* “bundan sonra” < Fars. *bā'd āz un*) Halaççaya genel kopya olarak geçmiştir:

(3)

bād āz un xolāsa boydalarıy hākārrättik  
bundan sonra özetle buğday-ÇK-BEL ek-GNŞ-EKF.GEÇ-1ÇK  
“Bundan önce, özetle buğdayları ekerdik.”

### Dilbilgisel Birimler

Yoğun dil ilişkilerinin sonucunda Farsça dilbilgisel birimler Halaççaya kopyalanmıştır. Yapısı basit olan dilbilimsel birimler hem yapısal hem de işlevsel özellikleriyle Halaççadaki yeni koda kopyalanabilir. Bu birimler Halaççanın sözdiziminde geniş kullanım alanına sahiptirler ve bağımsız olabilecekleri gibi bağımlı da olabilirler.

Telhab Halaççasında sıklıkla kullanılan *tā* “-e kadar”, *sāvā* “-den başka, dışında”, *berāy* “için”, *vāra* “gibi” takıları Farsçadan genel kopyalardır. *tā* takısı, Farsçada amacı ya da son noktayı vurgulayan bir zaman işaretleyicisidir. Far. *raftam tā dāneşgāh* “okula kadar gittim.” Bu yapının Halaççaya ya kalıp ifadeler içinde ya da bağımsız olarak iki farklı şekilde kopyalandığı görülür. Aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere *tā* takısı Halaççada isimden önce de kullanılabilir. Bu kullanımda da kendisinden önce gelen yapıya *-(K)A* bağımlı biçimbirimi gelir:

(4)

qalmuşattuq tā nowrūzqa unda'sōy  
kal-GEÇ-EKF.GEÇ-1ÇK ÖT nevruz-YÖN ondan sonra  
holunmuşattuq  
geri dön-GEÇ-EKF.GEÇ-1ÇK  
“Nevruz’a kadar kalmıştık ondan sonra geri dönmüştük.”

Aşağıdaki örnekte de görüldüğü gibi *vāra* sontakısı zamirlerden sonra kullanıldığında *-di-* iç eki de zamire eklenir.

(5)

mundi vāra yeyin hat yu<sup>o</sup>qumuz qardaş  
bunun gibi hızlı at yok-İYE.1ÇK kardeş  
“Kardeş, bunun gibi hızlı atımız yok.”

Farsçada “zıtlık ve uyarı” işlevlerinde kullanılan *vāli*, bitimli cümleleri sebep ilişkisiyle bağlayan *çon* (ya da *çonke*) cümleleri birbirine bağlayan *yā ve o* bağlaçları, Halaççaya da genel kopya biçiminde geçmiştir.

(6)

yeyin baluqqa varsa havul oliya vālī varabilmōr  
hızlı köy-YÖN git-ŞART iyi ol-BÜ-GEL fakat git-YET-ŞİM.OLZ  
“Köye hızlı ulaşırsa iyi olacak, fakat gidemiyor”

(7)

ālān baluqqa xālāci yā torqī hāyōriz  
şimdi köy-B□L Halaçça ya da Türkçe konuş-ŞİM-1ÇK  
“Şimdi köyde Halaçça ya da Türkçe konuşuyoruz.”

Farsçadan genel kopya *ägär* (< Farsça *agar*) bağlacı da diğer Türk dillerinde olduğu gibi Halaççada şart ifadeleri için kullanılır (bk. Güzel 2021b). Bu kopya bağlaç çoğunlukla *-sA* zarf-fiil işaretleyicisi ile şart işlevli bir altasiralama yapısı oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle bu yapı çifte altasiralama kodlaması söz konusudur (Aydemir 2020: 71). Kayıtlarımızda bu birimin bitimsiz cümlelerin başında kullanıldığı tespit edilmiştir.

(8)

ägär yeyin varsaq imqān vār unā dāq hāyōriyz  
eğer çabuk git-ŞART-1ÇK imkan var ona da söyle-GNŞ-1ÇK  
“Eğer çabuk gidersek ona da söyleyebiliriz.”

Farsçada kullanılan *hām... hām..., yā... yā...* gibi bazı iki bağlaçların Telhab Halaççasına yapı ve işlev özellikleriyle kopyalandığı ve sıklıkla kullanıldığı tespit edilmiştir.

(9)

māsālān hām Molla Nāsroddin hām Qōruyli bilimiz  
Mesela hem Molla Nasrettin hem Köroğlu bil-GNŞ.1ÇK  
“Hem Nasrettin Hoca’yı hem de Köroğlu’nu biliyoruz.”

Halaçça ve Farsçanın isim çekim tipolojisi büyük ölçüde farklıdır. Halaççada isim çekim birimleri Türkçe dil tipolojisine uygun olarak ismin arkasına gelir. Buna karşın Farsçada ise isim çekimi genellikle takılarla yapılır. Bazı durumlarda Farsça unsurların Halaççaya kopyalandığı tespit edilmiştir. Aşağıdaki örnekte de görüldüğü Farsça *āz* birimi *-DA* yerine kullanılmıştır

(10)

bā’li āz mutur tūštū  
evet ÖT motor düş-GEÇ.3TK  
“Evet motosikletten düştü.”

Halaççada yönelme durum işaretleyicisi *-KA*, Telhab Halaççasında da sıklıkla kullanılır. Bununla birlikte özellikle yirmi beş yaş altındaki Telhab Halaççalarında Farsça *be* yönelme durumu işaretleyicisinin kullanıldığı örnekler de tespit edilmiştir.

(11)

şā Abbās bi kini varmuş be Esfahan  
şah Abbas bir gün-TAN git-GEÇ ÖT İsfahan  
“Şah Abbas bir gün İsfahan'a gitmiş.”

Halaççada yokluk eki *-sUz* çoğu durumda korunur. Bununla birlikte Farsça *bi* öntakısının da yoksunluk işlevinde birçok örnekte kullanıldığı tespit edilmiştir.

(12)

bi top bō oyiniy ū<sup>n</sup>nabilmāyz  
ÖT top bu oyun-BEL oyna-YET-GNŞ.OLZ-1ÇK  
“Topsuz bu oyunu oynayamayız.”

Farsçanın bağımlı dilbilgisel yapıları da Halaççaya kopyalanmıştır. Farsça belirsiz tanımlık *-i* işaretleyicisi isimlerin sonuna eklenerek ismin belirsiz olduğunu gösterir. Bu birimin yer aldığı örneklere baktığımızda sıklıkla soru sözcükleriyle birlikte kullanıldığı görülür (diğer ağızlardaki örnekler için bk. Doerfer 1988: 95).

(13)

nāççā kini qār yayōr  
 kaç gün-TAN kar yağ-GNŞ.3TK  
 “Birkaç gündür kar yağıyor.”

Karşılaştırma yapıları açısından Türk ve İran dilleri farklılık gösterir. Farsçada yapısal açıdan özel bir karşılaştırma kalıbı varken (*isim + āz + isim + -tār* gibi) diğer Türk dillerinde olduğu gibi Halaççada da özel bir karşılaştırma kalıbı yoktur. Farsçanın yoğun etkisi sonucunda Farsçanın karşılaştırma kalıplarının Telhab Halaççasına kopyalandığı tespit edilmiştir. Farsçadan genel kopya olan *-tār* ve *tārin* birimleri, karşılaştırma yapılarında hem Halaçça hem de Farsça sıfatlara eklenir.

(14)

munayı hāyvān ātu artuqtarar ämmā  
 bunun gibi hayvan isim-İYE.3TK fazla-ÜST-BİL ama  
 yādumqa tüşmōr ke  
 yad-İYE.1TK-YÖN düş-OLZ.ŞİM.3TK ki  
 “Bunun gibi, hayvan ismi daha çoktur ama aklıma gelmiyor ki”

(15)

bō hāy bōztārinār kārāk bāhārda sōre kālim  
 bu ay soğuk-EN-BİL gerek bahar-AYR sonra gel-İST-1TK  
 “Bu, en soğuk aydır, bahardan sonra gelmeliyim”

### **Birleşik Cümlelerin Seçilmiş ve Karışık Kopyaları**

Halaçça ilgi cümleleri açısından Türk dillerinin genel tipolojisinden farklılaşma eğilimindedir. *-an*, *-duk* gibi ilgi cümlesi kuran yapılar Halaççada genel olarak isimleşmiştir. *-miş* işaretleyicisinin ise oldukça kısıtlı bir yüklemleştirici işlevi vardır. Halaççada, Farsçanın yoğun etkisiyle temel sözdizimsel kuraldan sapmalar olduğu tespit edilmiştir. Halaççada, Farsçadan kopyalanan *ki ~ ke* (< Farsça *ke*) biçimbirimi ile kurulan ve sözdizimsel açıdan soncul olan, yani temel cümleden sonra gelen ilgi cümleleri vardır. Genel Türkçenin aksine bu yapıda bir üst cümleye altasıralı olarak bağlanma söz konusudur.

(16)

bō qarru kişi ki bizkā matal hāydu kālmāciri  
 bu yaşlı kişi ki biz-YÖN masal söyle-GEÇ.3TK gelinbaci-BİL  
 “Bu yaşlı kadın ki bize masal söyledi gelinimizdir.”

Halaçça zaman cümlelerinde *ke*, *vaqti* (*ke/ki*), *qabl āz inke*, *ba'd az inkā*, *tā*, *moqey* (*ki*) gibi Farsçadan kopyalanmış bağlayıcılar sıklıkla kullanılır. Bu birimlerle kurulan yan cümleler, buldukları temel cümlelerin yüklemiyle ifade edilen kılış ya da oluşu zaman açısından belirleyip sınırlarlar.

(17)

vaqti ki mān tāqribān ū'n bîş yāş vārrāttim  
 vakit ki ben tahminen on beş yaş var-EKF.GEÇ-1TK  
 bo işiy ürgāndim  
 bu iş-BEL öğren-GEÇ-1TK  
 “Bu işi öğrendimde, tahminen on ben yaşıyordum.”



Aşağıdaki örnekte temel cümlede yapılan eylemin yan cümlede yapılandan sonra yapıldığını ifade etmek için ise Farsçada da aynı işlevde kullanılan *bād āz* (*inke*) yapısı kopyalanmıştır.

(18)

‘ākslāriy bād āz inkā u matal hāydu alyam.  
foto-İYE.3ÇK BAĞ o masal söyle-3TK al-İST-1TK

“O masal okuduktan sonra fotoğraf alırım (çekerim)”

Halaçça zaman yan cümlelerinde, hem Farsça hem de Halaçça zaman ifadesinin bir arada kullanıldığı görülür. Örneğin aşağıdaki örnekte, yan cümle hem *bād āz* “-den sonra” hem de *sōy* “sonra” birimlerini alarak çift kodlanmıştır.

(19)

bād āz iç sāt sōy qolaqiy hiştii  
BAĞ üç saat sonra kulak-İYE.3TK işit-GEÇ.3TK  
o kāzi kārđi  
ve göz-İYE.3TK gör-GEÇ.3TK

“Üç saat sonra kulağı işitti ve gözü gördü.”

Farsçada amaç cümleleri *ki/ke* ve *tā* biçimbirimleri ile birlikte yükleme istek işaretleyicisinin eklenmesiyle oluşur. Halaçça, amaç cümlelerinin oluşumunda Türk dillerinin tipolojisinden uzaklaşmıştır (bk. Aydemir 2020: 405-414; Bosnalı 2010: 77). Amaç cümleleri Türk dilleri tipolojisine uygun olarak yükleme eklenen istek işaretleyicisinin yanısıra, Farsçadan yapısal kopyalamalarla ifade edilir. Diğer Halaçça ağızlarında olduğu gibi Telhab Halaççası amaç cümlelerinde *ki* ve *tā* biçimbirimleriyle birlikte yükleme, istek kipi işaretleyicisinin kullanılması çok yaygındır.

(20)

bi nafar fāmilida ilçilikkā yu<sup>o</sup>llar ki  
bir kişi aile-İYE.3TK-AYR elçi-YÖN yol-ÇK ki  
qiziy fāmiliqa sohbāt ‘etgāy  
kız-İLG aile-İYE.3TK-YÖN sohbet et-İST-3TK

“Kızın ailesiyle sohbet etsin diye ailesinden bir kişiyi görücüye gönderir.”

Farsça koşul cümle tipolojisi Eski Anadolu Türkçesi ve Türkiye Türkçesinde olduğu gibi (bk. Bulut, 2009: 64-75; Menz 2009: 186-187) Halaçça üzerinde de etkilidir. Farsçada *agar* birimiyle oluşturulan koşul cümleleri Halaççaya da model oluşturmuştur.

(21)

āgār māşiniy vār, pūly dāq vārar  
eğer araba-İYE.3TK var, para-İYE.3TK de var-BİL

“Eğer arabası varsa parası da vardır.”

### Birleşme Kopyaları

Farsçanın yardımcı fiillerle kurulan birleşik fiilleri çoğunlukla karışık kopya biçiminde Halaççaya geçmiştir. Bu tür kopyalarda Farsça yardımcı fiillerin yerine Halaçça karşılıkları kullanılır. Aşağıdaki örnekte de görüleceği gibi Farsça *tasmim giriftan* “karar kılmak, karar vermek”, anlamında kullanılan birleşik fiilin Halaççaya karışık kopyalanmıştır.

(22)

bād tāsīm tuttīy ki şām olduğı hāvkā varta!  
sonra karar ver-GEÇ.3TK ki akşam ol-ZFE ev-YÖN git-EMİR.3TK  
“Sonra karar verdi ki akşam olduğunda eve gitsin”

Farsça *be nazar* “-e göre” yapısı kendisinden sonra bir zamir alarak öznenin yüklemde gerçekleşen duruma ya da olaya bakışını ifade eder. Zamirler mutlaka izafe ile yapıya bağlanır. Telhab Halaççasında da bu yapının genel kopyalandığı ama Farsçanın zamirleri yerine Halaçça zamirlerin kullanıldığı tespit edilmiştir.

(23)

be nāzār-e ūllar tā axure yu<sup>o</sup>lqa hāv yu<sup>o</sup>qar  
ÖT bakış-İZF onlar ÖT son-İZF yol-YÖN ev yok-BİL  
“Onlara göre yolun sonuna kadar ev yoktur.”

### İzafe Yapısı

Farsçada, izafe yapıları iki isim arasında sahiplik ilgisi ya da isim tamlaması oluşturur. Örneğin *ketāb-e ostād* “profesörün kitabı”, *barnāmā-ye tälāvizyon* “televizyon programı”. Halaçça, Farsçanın yoğun etkisi sonucunda *isim + -(y)e + isim* yapılarını kopyalamıştır. Aralarında sahiplik ilişkisi bulunmayan tamlama yapılarının Telhab Halaççasında daha çok kullanıldığı tespit edilmiştir.

(24)

şoyl-e āslim āz uşāqluyta yorġān tikmāk  
iş-İZF kendi-İYE.1TK ÖT çocukluk-AYR yorgan dikmek  
mānim işimidi.  
ben-İLG iş-İYE.1TK-EKF-GEÇ-3TK  
“Benim işim, çocukluktan (beri) yorgan dikmek benim işimdi.”

### Kipsel Yapılar

Kipliğin anlambilimsel çatı ulamları zorunluluk, olasılık ve istek dillerde değişik işaretleyicilerle ifade edilmektedir. Farsçada isteme kipliği *xastan* “istemek” ile devamında gelen bir fiille ifade edilir. Örneğin *be dāneşgāh mixam beram* “üniversiteye gitmek istiyorum.” (ayrıntılı bilgi için bk. Güzel 2019). Telhab Halaççasından derlenen metinlerde bu ifade biçimi seçilmiş kopya şeklinde görülür.

(25)

mundi-bāray hişōrāttim varam  
bunun için iste-ŞİM-EKF.GEÇ-1.TK git-İST-1TK  
Feyzabad-qa kā Hasan u-ça Hālāci daniş-sa.  
Feyzabad-YÖN ki Hasan ora-B□L Halaçça konuş-ŞART  
“Hasan orada Halaçça konuşsun diye Feyzabad’a gitmek istiyordum.”

Telhab Halaççası metinlerinde gereklilik ifadesi aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi herhangi bir ek almayan *kārāk* biçimbirimi ve istek birimi (optative) almış çekimli bir fiille oluşturulur. Gereklilik kipliğinin bu tarz ifade biçimi Farsçadan seçilerek kopyalanmıştır. Farsçada *bāyad* bağımsız biçimbiriminden sonra gelen eylem, emir/istek biçimbirimiyle çekimlenmiştir.

(26)

kārāk sän mână kōmāk ietkāy.  
gerek sen ben-YÖN yardım et-İST

“Sen bana yardım etmelisin.”

Yukarıdaki örnekle görülen yapı kullanılmakla birlikte Farsçada gereklilik ifadesi için kullanılan *bāyād* biçimbiriminin, dil ilişkilerinin yoğunluğu nedeniyle Halaççaya genel olarak da kopyalandığı tespit edilmiştir. Bu birim de istek/emir kipiyle çekimlenmiş bir fiil ile birlikte gereklilik ifade eder.

(27)

ägär hişöriy ū baluqlariy kârsân  
eğer iste-ŞİM-2TK o köy-ÇK-BEL gör-ŞART-2TK  
bāyād māşîn alıyay  
gerek araba al-İST-2TK

“Eğer köyleri görmek istiyorsan araba almalısın.”

### Sonuç

Koruduğu eskicil özellikler nedeniyle Türkoloji ve Altayistik çalışmaları açısından özel bir önem sahip olan Halaçça sosyal işlevinin azlığı nedeniyle yakın gelecekte yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Yüzyıllar boyunca dağlık bir arazide izole bir şekilde varlığını sürdürmüş olan Halaçça, toplumsal yapının hızlı bir şekilde değişmesi sonucu Farsçanın yoğun etkisine maruz kalmıştır. Telhab’dan alınan verilerin değerlendirildiği bu çalışmada Farsçanın Halaçça üzerinde ne tür yapısal farklılıklara yol açtığı genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere Halaçça, Farsçanın ses dizgesine eğilim göstermiştir. Farsçanın çekici olan seslerini kullanmaya devam ederken bünyesinde koruduğu çekici olmayan sesleri (/ö/, /ü/, /ı/) değiştirme eğilimine girmiştir. Farsçanın etkisiyle /ö/ / /ü/ > /ä/ / /i/ sesleri arasında sporadik bir değişim söz konusu olmuştur. Buna rağmen ses uyumunun birçok durumda korunduğu da tespit edilmiştir. Halaççadaki Farsça kopyaların çoğu, bağımsız biçimbirimlerdir. Bağımsız biçimbirimler arasında anlamlı birimler en çok kopyalanan yapılardır. Temel söz varlığını oluşturan adlar ve sıfatlar arasında bitişkenliğin ileri derecede olmadığı iki veya üç heceli somut anlamlı birimler daha çok tercih edilmiştir. İşlevli bağımsız biçimbirimler arasında yer alan ve görece kolay kopyalanan bağlaçların da Telhab Halaççasına genel kopyalandığı tespit edilmiştir. Bağımsız biçimbirimlere göre görece daha zor kopyalanan yapılar arasında yer alan bağımlı dilbilgisel yapıların da Farsçadan Halaççaya kopyalandığı tanıklanmıştır. Örneğin Farsçanın karşılaştırma yapılarında kullanılan *-tār* ve *-tārin* gibi işaretleyicilerin hem Halaçça biçimlerle hem de Halaççada kullanılan Farsça biçimlerle kullanıldığı örneklerle gösterilmiştir. Farsça birleşik cümle yapılarının Halaççaya seçilmiş ya da karışık kopya biçiminde kopyalandığı görülür. Halaçça ilgi cümleleri açısından Türk dillerinin genel tipolojisinden farklılaşma eğimindedir. Halaççada, Farsçanın yoğun etkisiyle temel sözdizimsel kuraldan sapmalar olduğu tespit edilmiştir. Halaççada, karışık kopya *ki ~ ke* (< Farsça *ke*) biçimbirimi ile kurulan ve sözdizimsel açıdan soncul olan, yani temel cümleden sonra gelen ilgi cümleleri vardır.

Sonuç olarak, diğer Halaç köylerinde olduğu gibi Telhab’da da Halaçça konuşurları her geçen gün azalmaktadır. Diğer Halaç köyleriyle karşılaştırıldığında Halaç konuşur sayısının görece çok olduğu Telhab’da Halaççanın işlev alanı daralmıştır. Bu çalışma sonucunda Telhab Halaççasının sesbilimsel, biçimbilimsel ve sözdizimsel özelliklerinin Farsçanın yoğun etkisi altında olduğu görülmektedir.

### Kısaltmalar

1	birinci kişi
2	ikinci kişi
3	üçüncü kişi
AİT	aitlik
ARÇ	araç durumu
AYR	ayırılma durumu
BEL	belirtme durumu
B□L	bulunma durumu
ÇK	çokluk
EŞT	eşitlik hali
GEÇ	geçmiş zaman
GNS	geniş zaman
İLG	ilgi durumu
İST	istek
İYE	iyelik
ORT	ortaç
OLZ	olumsuzluk
ÖT	öntakı
YOK	yoksunluk
ST	sontakı
SOR	soru
ŞART	şart
ŞİM	şimdiki zaman
TK	tekil
□LÇ	ulaç
YET	yeterlilik

### Kaynakça

- Akkuş, M. (2021). İran'da Tehlike Altındaki Bir Türk Dili Değişkesi: Halaçça ve Halaç Dil Topluluğu. *İran ve Turan Araştırmaları Dergisi*, 4(7), 55-77.
- Aydemir, İ. A. (2020a). İran'daki Türk Dillerinde Amaç Yancümleri. E. Yılmaz, N. Tezcan ve N. Demir (Ed.), *Semih Tezcan Kitabı* içinde (405-414. ss.). Ankara: Nobel Yayınları.
- Aydemir, İ. A. (2020b). *Çağdaş Türk Dillerinde Altasıralama Stratejileri*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Başar, □. (2016). Halaç Türkçesi ve Ali Asgar Cemrasi'nin Çalışmaları. *Tehlikedeki Diller Dergisi*, 5(8), 67-78.
- Bosnalı, S. (2007). *İran Azerbaycan Türkçesi Toplumdilbilimsel Bir İnceleme*. İstanbul: Kebikeç Yayınları.

- Bosnalı, S. (2009). İran Halacistan Bölgesinin Etnik-dilsel Yapısı ve Halaç Türkçesi. *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiriler 1* içinde (191-200. ss.). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Bosnalı, S. (2010). Halaççanın Yitim ve Değişim Sürecine Tasarlama Kipleri Açısından Bir Bakış. *bilig*, 53, 67-88.
- Bosnalı, S. (2012). Dil Edimi Açısından Halaççanın Konumu. *Karadeniz Araştırmaları*, 32, 45-67.
- Bosnalı, S. (2016). Halaçlar ve Dilleri. S. Eker ve Ü. Çelik Şavk (Ed.), *Tehlikedeki Türk Dilleri II* içinde (269-292. ss.). Astana/Ankara: Uluslararası Türk Akademisi/ Hoca Ahmet Yesevi Türk Kazak Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.
- Bulut, C. (2009). Conditional clauses in Iran-Turkic. É. Á. Csató vd. (Ed.), *Turcological Letters to Bernt Brendemoen* içinde (35-76. ss.). Oslo: Novus Press.
- Cemrasi, A. A. (2015). *Hudâ Hâfız Halacî- Halacî Danışak ve Yazak*. Tahran: Tekderah Yayınları.
- Cemrasi, A. A. (2016a). *Karşu Baluqqa Selam*. Tahran: Endişe-yi Nov Yayınları.
- Cemrasi, A. A. (2016). Ali Asgar Cemrasi ile Halaç Türkleri ve Halaç Türkçesi Üzerine Bir Röportaj. (Röportaj ve Farsçadan Tercüme: İmut Başar). *Türk Yurdu-İran Özel Sayısı*, 354, 60-62.
- Doerfer, G. (1972). Der Imperativ im Chaladsch. *Finnisch-ugrische Forschungen*, 39, 295-340.
- Doerfer, G. (1977). Zur Stellung des Chaladsch im Kreise der Türksprachen. *Rocznik Orientalistyczny*, 39, 15-31.
- Doerfer, G. (1978). Khalaj and its Relation to the other Turkic Languages. *TDAY-Belleten*, 1977, 17-33.
- Doerfer, G. ve Tezcan, S. (1980). *Wörterbuch des Chaladsch* (Dialekt von Charrab). Budapest: Akademiai Kiadó.
- Doerfer, G. (1987). Mähmud al-Kāşārī, Arşu, Chaladsch. *Ural-Altäische Jahrbücher*, 7, 105-114.
- Doerfer, G. (1988). *Grammatik des Chaladsch*. Turcologica 4. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Doğan, T. (2016). Halaç Türkçesinde (-DXK) Ekinin Bitimsiz (Çekimsiz) Fiillerde Kullanımları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 56, 723-737.
- Doğan, T. (2017). Halaç Türkçesinde Anlam Kopyalarının Bir Kaynağı: Farsça Zeden ‘Vurmak, vd.’ Fiili. *XII. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri Kitabı* içinde (176-184. ss.). Bükreş-Romanya: Meteksan Matbaacılık ve Teknik Sanayi Ticaret AŞ.
- Doğan, T. (2019). Halaç Türkçesinde Sıfat-fiil Eki -GXLX ~ -KXLX Üzerine. *Karadeniz Araştırmaları*, XVI/64, 695-709.
- Dolati, M. (2017). *Halaçça: Belgeleme ve Dilbilgisi Çalışması*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Gökdağ, B. A. (2012). *Halaç Türkçesi Metinleri, Karşu Baluqqa Selam*. Ankara: Vizyon Yayınevi.
- Gökdağ, B. A. ve Doğan, T. (2016). *İran’da Türkler ve Türkçe*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güzel, H. (2018). Ali Asger Cemrasi ve Halaç Edebiyatı. *Türkbilig*, 36, 121-128.
- Güzel, H. (2019). Telhab Halaççası Kiplik İşaretleyicileri Üzerine Notlar. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 30, 43-52.

- Güzel, H. (2020). Telhab Halaçları Üzerine Toplumdilbilimsel Bir Değerlendirme. E. Yılmaz, N. Tezcan ve N. Demir (Ed.), *Semih Tezcan Kitabı* içinde (429-440. ss.). Ankara: Nobel Yayınları.
- Güzel, H. (2021). *Dil İlişkileri Bağlamında Halaçça*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. Ankara.
- Güzel, H. (2021b). Conditionals in Khalaj. I. Zimonyi (Ed.), *Altaic and Chagatay Lectures, Studies in Honour of Eva Kincses Nagy* içinde (189-200. ss.). Szeged.
- Heyet, C. (1988). Torki-ye Xalac. *Varlıq, Persian and Turkish Journal*, 4(70), 12-24.
- Johanson, L. (1998). Code-copying in Irano-Turkic. *Language Sciences*, 20, 325-337.
- Johanson, L. (2007). *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler*. (Çev. N. Demir). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Kaya, M. (2020). *Halaçlar ve Dilleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Khajeh, B. H. (2013). *İran'da Yaşayan Halaçların Sosyo-Kültürel Yapısı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Kıral, F. (2000a). Reflections on -miş in Khalaj. L. Johanson ve B. Atas (Ed.), *Evidentials, Turkic, Iranian and Neighbouring Languages* içinde (89-101. ss.). Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Kıral, F. (2000b). Copied relative constructions in Khalaj. *Studies on Turkish and Turkic languages. Proceeding of the Ninth International Conference on Turkish Linguistics* içinde (181-188. ss.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Kıral, F. (2001). *Das gesprochene Aserbaidisch von Iran. Eine Studie zu den syntaktischen Einflüssen des Persischen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Kıral, F. (2006). Weiteres zum Imperativ im Chaladsch. *Ural-Altische Jahrbücher*, 20, 183-198.
- Minorsky, V. (1940). The Turkish Dialect of the Khalaj. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 10(2), 417-437.
- Ölmez, M. (1995). Türk Halkları ve Dilleri: 2 - Halaçlar ve Halaçça. *Çağdaş Türk Dili*, 84, 15-22.
- Ragagnin, E. (2020). Major and Minor Turkic Language Islands in Iran with a Special Focus on Khalaj. *Iranian Studies*, 53(3-4), 573-588.
- Rahimi, M. (2020). Dil Canlılığı Bağlamında Halaç Türklerinin Durumu. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 17(2), 131-145.
- Tezcan, S. (2018). 8. Yüzyılda Afganistan'da Halaç Prensesleri, Günümüzde Orta İran'da Halaçlar ve Dilleri. M. Erdal ve M. Cengiz (Ed.), *Hacettepe Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 28, 231-254.
- Thomason, S. G. (2001). *Language contact. An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tulu, S. (2012a). Halaççada Zarffil Eki (-tI). *V. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi.
- Tulu, S. (2012b). Halaççada Geçmiş Zaman ve Emir İstek Kipi. *IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Tulu, S. (2013). Ali Asgar Camrasi'den Halaçça Bir Kaside: Anadan Ben Halaç Türkü Doğmuşum. *Osman Fikri Sertkaya Armağanı*, Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü.

# DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

Fatma ALBAYRAK\*

**Öz:** Dillerini kaybetme tehlikesindeki iki dilli Türk dili konuşurlarının yaşam alanlarından biri olan Moğolistan'da, Kazaklar, Hotonlar, Tuvalar ve onların bir kolu kabul edilen Dubalar yaşamlarını sürdürmektedir. Bu çalışma Moğolistan'da Türk dili mirasçıları olan bu halkların tarihî süreçte geçiş dönemlerini ortaya koyarak genç kuşağın ana dili eğitimleri üzerine yapılan çalışmaları sunma amacıyla, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması türünde tasarlanmıştır. Araştırma kapsamında Moğolistan bölgesindeki iki dilli Türk dili konuşurlarının yaşam alanları ziyaret edilmiş, kaynak kişilerle görüşmeler gerçekleştirilmiş, bu halklara dair kaydedilen bilgiler derlenmiştir. Araştırmada, Moğolistan'da yaşayan iki dilli Türk dili konuşurlarının ana dili edinimleri ve kullanımları için ülkenin dil politikalarının destekleyici olduğu, zaman zaman miras dil kullanımını destekleyici eğitimler düzenlendiği, çeşitli özel kurumlar ve devlet kurumlarınca miras dil kullanımına yönelik materyal geliştirildiği tespit edilmiştir. Ancak miras dil kullanımının özellikle nüfusun nispeten daha az olduğu gruplarda hızla azalırken dil değiştiriminin hızla arttığı, dolayısıyla bu dillerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olma durumlarına etkili bir çözüm sunulmadığı görülmüştür.

**Anahtar Sözcükler:** İki dillilik, Moğolistan'daki Türk dili konuşurları, Kazaklar, Tuvalar, Dubalar, Hotonlar, miras dil kullanımı, tehlikedeki Türk dilleri.

## *Mother Tongue Education of Bilingual Turkish Language Speakers Living in Mongolia in The Context Of Language Policies*

**Abstract:** Mongolia is considered to be one of the living areas of bilingual Turkish speakers who are in danger of losing their language and Kazakhs, Hotons, Tuvas and Dukbas, who are considered a branch of them, continue their lives there. The current study was designed as a case study, one of the qualitative research methods, in order to keep their mother tongue alive by revealing the transition periods of these peoples, who are the heirs of the Turkish language in Mongolia, and to present the studies on the mother tongue education of the young generation. Within the scope of the research, the living areas of bilingual Turkic speakers in the Mongolia region were visited, interviews were conducted with the source people, and the recorded data about these peoples was compiled. The study revealed that the language policies of the country support the mother tongue acquisition and carry out a number of trainings on the mother tongue use of the bilingual Turkish speakers living in Mongolia, and materials are developed for the use of heritage language by various private and state institutions. However, it was concluded that while the use of heritage languages rapidly decreases, especially in groups with a relatively small population, language change drastically increases, therefore these policies are considered to be ineffective to prevent the extinction of these languages.

**Keywords:** Bilingualism, Turkic speakers in Mongolia, Kazakhs, Tuvas, Dukbas, Hotons, heritage language use, endangered Turkic languages.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü. İstanbul /TÜRKİYE. E-posta: fatma.albayrak@medeniyet.edu.tr / ORCID ID: 0000-0003-1199-4621.

## Giriş

Bireylerin doğdukları andan itibaren edinmeye başladıkları dil *ana dili* olmakla birlikte ikinci bir dili eş yahut yakın zamanlı edinme durumları için kullanılan *iki dillilik* (*bilingualism*), dilbilimcilerin incelediği şekliyle bireysel olabileceği gibi, sosyolengüistik ve dil antropolojisi alanında çalışmalar yapan araştırmacılarca grup boyutunda ele alınabilmektedir (Mackey, 1962). Halk iki dilliliğinde bireyler, genellikle ana dillerinin dışındaki başka bir dilde konuşan insanlarla pratik temaslara girmek zorunda kalan ve çoğunlukla dilsel bir azınlıkta bulunan gruptan gelen kişilerdir (Skutnabb-Kangas, 2007 [1981/1984]: 97). Çok dilli ve kültürlü dünya düzeninin bir parçası olarak geçmişten günümüze dünya toplumları, iki dilli vatandaşları için çeşitli dil politikaları geliştirmiş olsa da özellikle nüfusu az olanların ana dilleri, zaman içerisinde unutulması, kullanımdan düşmesi yahut konuşur sayısının kalmaması gibi sebeplerle yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum dillerin ölümü ile de sonuçlanabilmektedir. Bu bağlamda dillerin aktarım yoluyla genç nesiller aracılığıyla yaşatılması öne çıkmaktadır. Dünya dillerini yok olma sürecine götüren etkenler ile ilgili olarak özellikle vurgulanan husus, bir dilin yaşatılmasını sağlayacak genç nesil tarafından öğrenilmesi ve konuşulmasının önemidir (Krauss, 1992: 5-6). Diller, evde anne baba ya da bakımı üstlenen başkaları tarafından çocuklara doğal yollarla aktarılmaktan çıktıklarında tehlike altına girmiş olurlar (Nettle ve Romanie, 2002). “Dil ölümünün ve dil kaymasının nedenleri her zaman toplumsal nitelikte olmuştur. Diller artık yeni nesillere aktarılmadığında ölür. Asimetrik ortamlarda sosyal olarak güçlü kodların kullanımı, daha zayıf kodları tehdit etme, işlevsel alanlarını azaltma ve böylece onları marjinalleştirme eğilimindedir. Bu, bakım çabalarının azalmasına, dilsel yetkinliğin azalmasına ve son olarak daha güçlü koda geçişe yol açmıştır” (Johanson, 2021: 175-176). Dil ölümünde kuşaklar arası dil aktarımının yanı sıra konuşurların kesin sayısı, konuşurların toplam nüfusa oranları, dil kullanımı alanlarındaki değişimler, dillerin eğitimi, resmî ve kurumsal politikalar, konuşurların kendi dillerine yönelik tutumlar ve dillerin belgelenmesinin miktarı ve kalitesi gibi etkenler de söz konusudur (Cengiz, 2016).

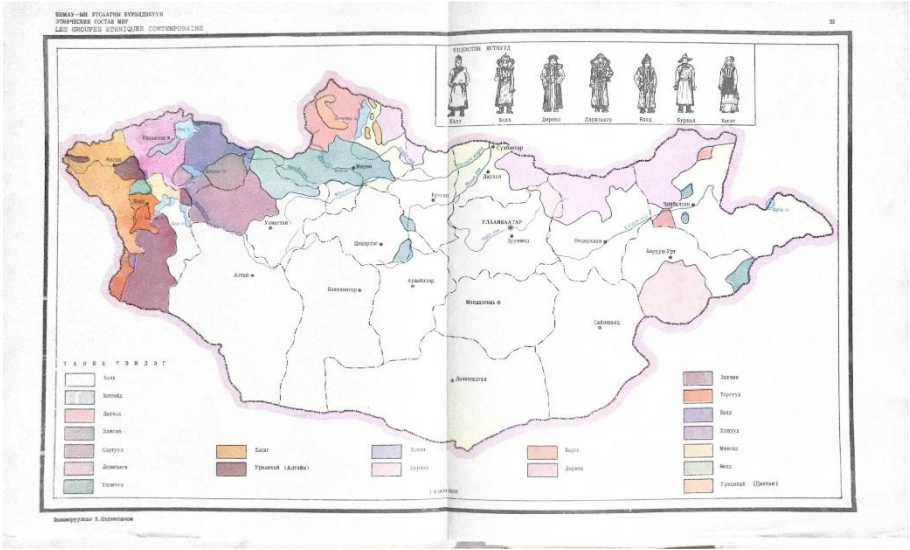
Bazı durumlarda, azınlık grup dinamiklerinden bağımsız olarak, kültürleşme yönelimleri ve özellikle göçlerle büyüyen toplumlarda ev sahibi toplumların dil politikaları, azınlık gruplarının dil kullanım durumları üzerinde etkiye sahiptir. Nitekim dil planlaması, devlet dil politikalarının azınlık gruplarda gözlemlenen miras dil sürdürümü veya dil kaymaları üzerinde sıklıkla etkili olduğunu göstermektedir (Cooper 1989; Yağmur ve Kroon 2003; Yağmur ve Kroon, 2006; Yağmur, 2009 ). Dil politikaları geliştirilirken dilin desteklenmesi ve canlandırılmasına ilişkin; resmî devlet politikası, farkındalığın artırılması ve halk desteği, toplumsal statü, konuşurların güvenini artırma, dildeki okur-yazarlık seviyesi, kullanım alanının genişletilmesi, bazı gelenek ve pratiklerin canlandırılması, günlük yaşam için hangi seviyeye ihtiyaç duyulduğu, eğitim dili açısından yeri, ev içindeki kullanım, tarihî gelişim gibi değişkenlerin dikkate alınması gerektiği belirtilmektedir (TCHOLP, 2012: 119’dan akt. Auyeskan, 2021a). Devletler, toplum içerisinde çeşitli dillerin kullanımı konusunda, herhangi bir rasyonalizasyon biçimi izlememişlerse veya sosyal ve politik koşulların azınlık topluluklarının dil haklarını tanıması durumunda, bu devletlerin çok dilli rejimlere sahip oldukları söylenir. Farklı dil sayılarına sahip çok dilli rejimlerin farklı biçimleri vardır. Örneğin, Hindistan’da 3 artı/eksi 1 dil rejiminden söz edilebilir. Farklı alanlarda farklı amaçlar için farklı diller kullanılmaktadır. Devlet işleri için kullanılan Hintçe, yüksek



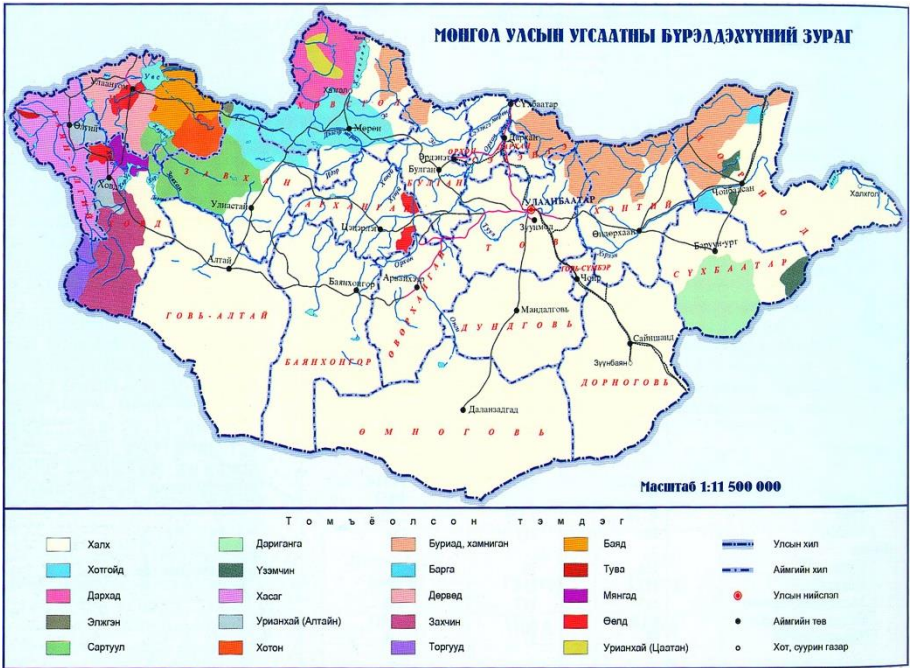
kamu hizmetleri ve büyük işletmeler için kullanılan İngilizce ve eyalet dilleri. Ayrıca, yerel alanda ve belirli bir grup içinde iletişim için ek bir dil kullanılır. Ayrıca, ana diline ek olarak başka bir yasallaştırılmış dilin kullanıldığı 2 artı/eksi 1 rejimi de vardır. Örneğin, İspanyolca (Baskça, Katalanca ile) veya Rusça (federal cumhuriyetlerde bir veya iki resmi dil ve çeşitli azınlık dilleri). Bunların haricinde bazı çok dilli bağlamlarda, azınlık grup üyelerinin ana dilleri, bölgesel dil de değildir. Bu tür konuşmacılar genellikle üç dillidir. Örneğin, Hollanda Friesland bölgesinde, Türkçe konuşurları Felemenkçe, Frizce ve Türkçe üç dilli olabilir. Ancak Türkçenin devlet nezdinde herhangi bir statüsü yoktur (Laitin, 2000: 142-155'ten akt. Yağmur ve Extra, 2011). Günümüz itibarıyla dünya toplumlarının gelişim hedefleriyle birlikte insani temel hak ve özgürlükleri güvence altına alma çalışmaları devam etmektedir. Bu hususta dikkate değer görüşlerden biri 'doğru olanı tartışmaya gerek olmadığı, ana dilini korumak ve geliştirmenin temel bir dilsel insan hakkı olduğu'dur (May, 2008; Skutnabb-Kangas, 1995: 7). Dillerin nesiller aracılığıyla aktarımı meselesinde bahsi geçen etkenler nedeniyle yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olan diller için *tehlakedeki diller* terimi kullanılmaya başlanmıştır. 1992 yılında Quebec'te düzenlenen Uluslararası Dilbilim Kongresinde dilbilimciler tarafından vurgulanan dil ölümleri ve UNESCO'nun göreve çağırılması üzerine 1993 yılında *Tehlikedeki Diller Projesi* hayata geçirilmiştir (Crystal 2000). Dünya üzerinde varlığını sürdüren dillerin tehlikede olup olmadığını belirlemek amacıyla konuşur sayısını, grubun ait olduğu topluluğunun genel nüfusa oranını, dilin ihtiyaç duyulduğu ve kullanıldığı alanları dikkate alan UNESCO, tehlikedeki dilleri, 5 kategoride *savunmasız, kesinlikle tehlikede, ciddi şekilde tehlike altında, kritik olarak tehlikede, nesli tükenmiş* olarak tasnif eder.

### **Moğolistan'ın Dil Politikası ve Moğolistan'da Yaşayan Türk Dili Konuşurları**

Günümüzde coğrafi olarak oldukça geniş bir bölgeye dağılmış hâlde olan Türk dili konuşurlarının bir bölümünün çok uluslu devlet yapıları çatısı altında iki dilli olarak varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Bunlar arasında yer alan "Türk dili konuşurları (Türk soylular / Türk dilliler / Türk Akriba Topluluklar / Türk lehçe ve şivelerini konuşanlar / Türk dünyası halkları)" genel olarak; bağımsız devletlere (Türki cumhuriyetler) mensup Türk soylu halklar, bir devletin farklı etnik gruplara ait vatandaşı olarak yaşayan Türk dili konuşurları ile federal yapıdaki devletlere bağlı özerk cumhuriyetlere mensup Türk dili konuşurlarından oluşmaktadır. Moğolistan coğrafyası da tarihin eski dönemlerinden beri başta Türk ve Moğol halkları olmak üzere pek çok konargöçere ev sahipliği yapmıştır. Her ne kadar siyasi ve iktisadi sebepler başta olmak üzere Türk soylu boylar genel itibarıyla XIII. Yüzyıla kadar Moğolistan'ı terk etmiş olsalar da bazı Türk toplulukları Moğolistan'da yaşamaya devam etmişlerdir (Kalan, 2021: 172; Gül, 2013: 2815-2824). Ancak günümüzde bunların çoğunluğu dillerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Moğol araştırmacı B. Rinçen'in editörlüğünde 1979 yılında Ulaanbaatar'da yayınlanan *Mongol Ard Ulsın Ugsaatnı Sudlal Helniy Şinjleliyn Atlas 1 (Moğolistan Etnoloji ve Dilbilimi Atlası)*'nda yer verilen çeşitli haritalarda, tarihin en eski dönemlerinden itibaren Moğolistan'da yaşamış olan Hun, Türk, Uygur, Juan-Juan, Sien-pi, Kırgız Kağanlığı... gibi dönemlerdeki halklar ile yakın tarihte varlığını sürdüren halkların geçiş dönemleri ve yaşam alanları sunulmuştur (Rinçen, 1979):



Resim 1. Moğolistan Etnoloji ve Dilbilimi Atlası'nda ülkede yaşayan etnik gruplar (Rinçen, 1979: 23)



Resim 2. Güncel Moğolistan Haritasında ülkede yaşayan etnik gruplar

(<https://mongoltoli.mn/history/h/368> (Erişim Tarihi: 03.12.2020))

2020 yılında yayımlanan Moğolistan Nüfusu ve Konut Sayımı Ulusal Raporunda, günümüzde Moğolistan'da yaşamlarını sürdüren etnik gruplara dair 2010 ve 2020 yılı istatistik verileri karşılaştırmalı olarak aşağıdaki tabloda dikkatlere sunulmuştur:

**DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ**

Ethnicity	2010*		2020*	
	Number of person	Percentage	Number of person	Percentage
<b>MONGOLIAN CITIZEN TOTAL</b>	<b>2 631 117</b>	<b>100.0</b>	<b>3 174 565</b>	<b>100.0</b>
Khalkh	2 168 141	82.4	2 659 985	83.8
Kazakh	101 526	3.9	120 999	3.8
Durvud	72 403	2.8	83 719	2.6
Bayad	56 573	2.2	63 775	2.0
Buriad	45087	1.7	43 661	1.4
Zakhchin	32 845	1.2	37 407	1.2
Dariganga	27 412	1.0	36 419	1.1
Uriankhai	26 654	1.0	29 021	0.9
Darkhad	21 558	0.8	24 549	0.8
Uuld	15 520	0.6	14 666	0.5
Khotgoid	15 460	0.6	8 583	0.3
Torguud	14 176	0.5	15 596	0.5
Khoton	11 304	0.4	12 057	0.4
Myangad	6 592	0.3	8 125	0.2
Tuva	5 169	0.2	2 354	0.1
Barga	2 989	0.1	2 832	0.1
Uzemchin	2 577	0.1	2 308	0.1
Eljigen	1 340	0.1	1 034	0.0
Sartuul	1 286	0.0	2 023	0.1
Khamnigan	537	0.0	384	0.0
Tsaatan (Dukha)	282	0.0	208	0.0
Uzbek (Chantuu)	260	0.0	202	0.0
Kharchin	152	0.0	154	0.0
Tsakhar	132	0.0	-	-
Khoshuud	-	-	382	0.0
Other	601	0.0	143	0.0
Other nationals (Mongolian citizen who are foreign)	541	0.0	3 979	0.1

**Tablo 1.** Moğolistan Nüfusu Ve Konut Sayımı Ulusal Raporuna göre 2010 ve 2020 yıllarına ait nüfus ve etnik gruplar

([https://www.1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Census2020\\_Main\\_report\\_Eng.pdf&ln=En](https://www.1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Census2020_Main_report_Eng.pdf&ln=En)  
Erişim Tarihi: 05.01.2022)

Tablo 1 incelendiğinde, Moğolistan'da son resmî kaynaklara göre, Türk dili konuşurları grubunda yer alan etnik kökenli vatandaşlar; 120999 kişi ile Kazaklar (% 3.8), 12.057 kişi ile Hotonlar (% 0.4), 2.354 kişi ile Tuvallar (% 0.1), 208 kişi ile Duha (Tsaatan) (% 0.0) ile 202 kişi ile Özbek asıllı Çantuular (% 0.0)'dır. Tabloya göre Kazakların, Hotonların nüfusu son 10 yıl içerisinde artış gösterirken Tuvalların, Duhalının (Tsaatan) ve Özbek asıllı Çantuuların nüfusu azalmıştır. Aynı raporda, günümüzde Moğolistan'da yaşamlarını sürdüren etnik grupların yaşlara göre yüzdeliklerini gösteren dağılımları da aşağıdaki tabloda dikkatlere sunulmuştur:

Ethnicity	Total	Age group					
		0-14	15-24	25-34	35-44	45-54	55+
<b>MONGOLIAN CITIZENS</b>	<b>100.0</b>	<b>32.2</b>	<b>13.8</b>	<b>17.1</b>	<b>14.2</b>	<b>11.0</b>	<b>11.7</b>
Khalkh	100.0	32.4	13.6	17.1	14.3	11.0	11.6
Kazak	100.0	35.9	17.1	16.7	12.2	9.1	9.0
Durvud	100.0	29.8	14.5	17.8	14.1	11.9	11.9
Buriad	100.0	29.6	14.4	17.7	13.9	11.7	12.7
Bayad	100.0	27.4	11.8	17.4	14.4	12.0	17.0
Dariganga	100.0	29.8	15.7	17.5	14.0	10.6	12.4
Uriankhai	100.0	22.9	12.1	19.5	16.6	13.2	15.7
Zakhchin	100.0	29.1	14.6	17.7	13.8	11.7	13.1
Darkhad	100.0	30.4	15.7	18.3	13.2	11.1	11.3
Torguud	100.0	30.3	14.0	16.1	14.0	11.9	13.7
Uuld	100.0	71.5	13.4	4.5	3.8	3.3	3.5
Khoton	100.0	28.6	12.9	17.9	14.7	11.3	14.6
Myangad	100.0	39.9	17.4	14.9	10.3	9.1	8.4
Barga	100.0	28.7	18.4	16.0	15.5	10.7	10.7
Uzemchin	100.0	65.6	13.4	7.1	4.7	4.3	4.9
Kharchin	100.0	29.3	8.5	23.9	13.8	10.3	14.2
Tsakhhar	100.0	27.4	11.8	20.2	11.8	12.2	16.6
Khotgoid	100.0	31.5	16.9	12.9	14.8	13.1	10.8
Eljigen	100.0	19.8	14.1	18.0	18.2	13.8	16.1
Tsaatan (Dukha)	100.0	18.7	17.7	18.8	14.6	13.0	17.2
Sartuul	100.0	75.0	14.4	1.5	1.9	4.3	2.9
Tuva	100.0	25.7	17.3	21.3	15.4	8.4	11.9
Khorchin	100.0	46.8	13.6	3.9	7.8	7.8	20.1
Uzbek (Chantuu)	100.0	71.5	14.6	3.7	3.9	3.4	2.9
Other	100.0	23.1	9.1	14.0	17.4	14.7	21.7
Other nationals (Mongolian citizen who are foreign)	100.0	20.2	16.1	21.7	15.2	12.4	14.4

**Tablo 2.** Moğolistan Nüfusu ve Konut Sayımı Ulusal Raporuna göre 2020 yılına ait etnik grupların yaşlara göre dağılımları

([https://www.1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Census2020\\_Main\\_report\\_Eng.pdf&ln=En](https://www.1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Census2020_Main_report_Eng.pdf&ln=En))  
Erişim Tarihi: 05.01.2022)

Tablo 2'ye göre Moğolistan'da yaşayan Türk dili konuşurlarından Kazaklar, Hotonlar, Duhalar (Tsaatan) ve Özbek asıllı Çantuular erken dönem yaş grubunu muhafaza etmektedir. Ancak genç yetişkin ve yaşlı nüfusun tüm gruplarda oldukça az bir yüzdeliğe sahip olması, özellikle genç yetişkin ve orta yaş grubunun dağılımı olduğunu işaret etmektedir.

Günümüzde Moğolistan'da uygulanan dil politikaları değerlendirildiğinde ülkenin dünya genelinde etnik köken ve dillere göre en homojen bölgelerden biri olduğu ifade edilir (Cultural Survival, 2017). Moğollar nüfusun yaklaşık % 97'sini oluşturur: Halhalar etnik Moğol nüfusunun % 86'sını oluştururken, kalan % 14'ü farklı sosyokültürel kimlikleri ve dilleri olan diğer grupları (Oyrat, Dörvöd, Bayad, Buryat) içerir. Halhalar, resmî devlet dili olan ve esas olarak merkezî bölgelerde konuşulan Moğol lehçesi konuşurlarıdır. Nüfusun yaklaşık % 3'ünü oluşturan Kazakça konuşan Müslüman azınlık, esas olarak kuzeybatıda yoğunlaşmıştır. Batı ve kuzey Moğolistan'daki Türk dili konuşan azınlıkların diğer küçük grupları Uygurlar, Özbekler, Tuvalar ve Hotonlardır. Tuvaca konuşan yerli Tsaatan (Duha olarak da bilinir) ren geyiği çobanları, 2010 yılı verilerine göre 282 kişilik nüfusuyla kuzey Moğolistan'ın Hövsgöl aймаğında<sup>1</sup> yaşar.

<sup>1</sup> Aymag: Moğolistan'da il büyüklüğünde yerleşim birimlerine verilen ad;

Diğer bir yerli grup ise Tunguzca konuşan Evenklerdir ve ayrıca çoğunlukla şehirlerde olmak üzere Rus ve Çinli topluluklar da vardır (MRGI, 2019). 2007'de Moğolistan, Birleşmiş Milletler Yerli Halkların Hakları Bildirgesi'nin kabulü için oylama yapmış; yerel halk çocuklarının haklarına ilişkin çeşitli endişeler, özellikle ortalamadan daha düşük doğum kayıt oranları ve eğitime erişim oranlarından kaynaklanan sorunlar dile getirilmiştir. 2019 yılı verilerine göre 19.283 çocuk Kazakça-Moğolca ve 278 çocuk Tuvaca-Moğolca iki dilli eğitim alır. Moğol Anayasası, diğer dillerin ulusal azınlıklarına eğitimde, iletişimde ve kültürel, sanatsal ve bilimsel faaliyetlerde kendi ana dillerini kullanma hakkını tanır. “Devlet Eğitim Politikasına (2014-24) göre; her düzeyde öğrenme resmî dil ve yazı ile yapılacak ve geleneksel Moğol yazısı eğitimi ve kullanımı kademeli olarak artırılacaktır. Öğrencilerin çoğu farklı dilleri konuşan azınlık gruplarından ise, ilköğretimi kendi ana dillerinde edinme olanakları sağlanacak ve iki dil öğretimi politikası ve programları uygulanacaktır. Ayrıca her vatandaş, geleneksel uygulamalarla çoban çocuklarının ihtiyaçlarını karşılama politikası yürütmek gibi, tarihî ve kültürel zemini yansıtan genel bir eğitim almalıdır.” (MIER, 2019). Moğol Dili Yasası (2016), “ulusal azınlık dillerini ve Moğol etnik lehçelerini incelemek, korumak, geliştirmek, Moğol dili ve edebiyatı kullanımını ve yurt dışındaki Moğollar arasında eğitimini genişletmek ve desteklemek” için politikalar öngörmektedir. Ayrıca, “çoğu öğrencinin farklı bir dilde konuşan azınlık grupları olması durumunda, eğitimin iki dilli programda yürütüleceği ve iki dilli program içeriğini benimseyeceği” durumları da sağlar. Moğolistan'ın iki dilli eğitim politikası, Moğol Dili Yasası'nın 13.1.4. Maddesinde “öğrencilerin çoğunluğu farklı dillere sahip etnik azınlıklar olduğunda, öğrenme iki dilli bir müfredatla yapılacaktır” şeklinde özetlenmiştir (Cultural Survival, 2017). Türk dili, tarihi ve kültürünün önemli bölgelerinden olan Moğolistan'da gün geçtikçe dillerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olan iki dilli Türk dili konuşurlarıyla ilgili olarak yapılan çalışmalara bakıldığında çoğunlukla dilbilimsel, antropolojik ve etnografik çalışmalar olduğu görülür. Bunlar haricinde onlara ana dillerini öğretmek ve dillerini genç nesiller aracılığıyla yaşatmalarına destek olmak adına sınırlı sayıda çalışma yapılmıştır. İki dilli Kazaklar, Tuvalar, Duhalar ve Hotonların geçmişten getirdikleri kültürel miras düşünüldüğünde Türk dili, tarihi ve kültürünün mirasçısı olan bu grupların günümüzde var olma mücadelesine, özellikle de genç neslin dillerini korumalarına yönelik çalışmalar yapılması ve mevcut olanların desteklenmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir.

#### **Araştırmanın Amacı**

Bu çalışmada, Moğolistan'da yaşayan iki dilli Türk dili konuşurlarından Kazaklar, Tuvalar, Duhalar ve Hotonların tarihî süreçte geçiş dönemlerini ortaya koyarak genç kuşağın ana dili eğitimleri üzerine yapılan çalışmalarını sunma amacıyla aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- Moğolistan'da yaşayan iki dilli Türk dili konuşurlarından Kazakların ana dili edinim ve kullanımlarını destekleyen eğitim çalışmaları nelerdir?
- Moğolistan'da yaşayan iki dilli Türk dili konuşurlarından Tuvalar ve Duhaların ana dili edinim ve kullanımlarını destekleyen eğitim çalışmaları nelerdir?

---

Sum: Moğolistan'da aymagdan daha küçük, yaklaşık kasaba büyüklüğünde ve belli bir oranda kendi arazisine sahip yerleşim birilerine verilen ad.

- Moğolistan'da yaşayan iki dilli Türk dili konuşurlarından Hotonların ana dili edinim ve kullanımlarını destekleyen eğitim çalışmaları nelerdir?

## **Yöntem**

### **Araştırmanın Modeli**

Bu araştırmada saha araştırmasının yanı sıra mevcut alanda yaşayan iki dilli Kazak, Tuva, Duha ve Hotonların ana dili kullanım durumlarını ve genç kuşağın ana dili eğitimleri üzerine yapılan çalışmaları sunma amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması kullanılmıştır.

### **Araştırmanın Veri Kaynakları**

Araştırma verileri, birincil kaynaklardan bilgi toplama ve belgesel tarama aracılığıyla elde edilmiştir. Moğolistan'daki iki dilli Türk dili konuşurlarının geçmişten günümüze var oluşu ve mevcut kimliklerine ulaşma süreçleri ile günümüz yaşantılarından örneklerin sunulması vasıtasıyla saha araştırması gerçekleştirilmiştir. Ulaşılan envanter ve alanyazın verileri, çalışmanın veri kaynaklarını oluşturmaktadır.

### **Verilerin Toplanması ve Analizi**

Araştırmada verilerin toplanması süreci 2015-2019 yılları arasında Moğolistan Bölgesindeki Türk dili ve kültürü öğelerinin tespiti saha araştırmaları kapsamında yapılmıştır. Araştırma kapsamında öncelikle Moğolistan bölgesindeki Türk kültür mirası incelenirken aynı zamanda Türk dili konuşurları olan halkların yaşam alanları ziyaret edilmiş, geçmişten günümüze onlara dair kaydedilen bilgiler derlenmiştir. Moğolistan'da yaşayan iki dilli Kazak, Tuva, Duha ve Hotonların tarihi, dilleri ve kültürlerine yönelik resmî makamlarca yapılan kayıtlar ile araştırma merkezlerince yapılmış olan çalışma kayıtları incelenmiştir. Başta Moğolca, Türkçe ve Rusça kaynaklar olmak üzere bölge halklarının yaşamlarını konu edinen uluslararası sahada yer bulan alanyazın çalışmaları taranmıştır.

## **Bulgular**

### **1. Moğolistan'da yaşayan Kazakların ana dili eğitimleri**

Moğolistan nüfusu içerisinde etnik gruplar arasında nüfus bakımından en kalabalık olanı Kazaklar oluşturmaktadır. Tarihte Kazak halkları, Kazak adını almadan önceki dönemlerinde Altın Orda Hanlığının doğu kanadını oluşturan Deşt-i Kıpçak Bölgesinde yaşayan, daha sonraları Altın Orda ve Timur Devletleri'nin parçalanmasıyla Ural Dağları'nın doğusunda Yayık ve İrtiş Nehirleri arasında kurulan Özbek Hanlığının bünyesinde yer alırlar. XV. yy ortalarında Moğollarla yapılan savaşta aynı soydan, yani Cuci soyundan Canıbek ve Kerey adlı iki Türk beyi önderliğinde kurulan Kazak Hanlığına mensup olurlar. Bu sayede ilk defa Kazak kimliğini alırlar. Ancak sonraki yıllarda Türk kökenli halkları istila etmeye başlayan Çarlık Rusyası'nın 1552'de Kazan ve 1556'da Astrahan Hanlıklarını da istila etmesi üzerine Kazaklar, uzun yıllar devam edecek olan Çarlık Rusyası hükümlerine altına girmiş, 1917'den sonra Sovyetler Birliği ile varlıklarını sürdürmüş ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar da bu şekilde devam etmiştir (Golden, 2012). Bu süreçte Kazaklar, XVIII. yüzyılda, Üç ordu (cüz/yüz, Akaris, Bekaris ve Canaris ataların soyundan gelenler) şeklinde yapılanırlar. Büyük Ordu (Ulu cüz) Yedisu, güneydoğu ve güney Kazakistan'ı; Orta ordu (Orta cüz) doğuda Çin sınırından batıda Torğan'a kadar olan bölgeyi; Küçük ordu (Kişi cüz) ise batı Kazakistan, Hazar'ın kuzeyi, Sır Derya'nın aşağı mecrasından Aral'a kadar olan bölgeyi sahiplenir (Moldabayeva, 2002; Karajan, 2009; Golden, 2012). Ulu cüz, Orta cüzün bir kısmı ve

DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

Küçük cüz mensubu Kazaklar Kazakistan'da kalırken; Rus boyunduruğundan kaçmak isteyen Orta cüzün bir bölümü ise 1725-1750 yılları arasında bugünkü Moğolistan'a ve Çin sınırları içerisinde kalan Doğu Türkistan'a göç ederler (Özkan, 2007). Sonraki dönemlerde Moğolistan sınırlarının çizilmesiyle birlikte Kazakların bir bölümü de Moğolistan sınırları içerisinde kalmışlardır (Şenkişbaylı, 2008). Günümüzde Moğolistan Kazakları, ağırlıklı olarak ülkenin batı kesimindeki Bayan-Ölgii adlı aymagda olmakla birlikte Darhan, Nalayh, Hovd adlı aymağlar ile başkent Ulaanbaatar'da küçük gruplar hâlinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Bugün Moğolistan Kazakları olarak da adlandırılan grup, geleneksel yaşam biçimlerini sürdürmesi dolayısıyla kültür temelli çalışmalar için özgün bir kaynak oluşturur. "Eski zamanlardan beri genel olarak tüm Türk halklarında var olan aşıklık geleneği Kazaklarda da 'aytis' adıyla yaşatılmaktadır. Farklı bölgelerde yaşayan Kazak halklarında olduğu gibi, Nevruz kutlamalarının eğlenceli yönünü oluşturan baige (hızlı at yarışı), kökpar, tenge (demir para), gümüş yüzük asma, deve öküz kaldırma, kız erkek koşturma, güreş gibi geleneksel oyunlar, Moğolistan Kazaklarınca da yaşatılmaya devam edilmektedir" (Albayrak ve Arman, 2014). Ayrıca tarihî Türk lehçelerinden birini dış etkiye çok fazla maruz kalmadan sürdürmeleri dolayısıyla da dil araştırmaları bakımından üzerinde durulması gereken bir söz varlığı hazinesine sahiptirler.



**Resim 3.** Moğolistan Kazaklarının yaşadığı Bayan-Ölgii bölgesinde Nevruz Bayramı kutlamalarından bir görüntü (Fotoğraf yazara aittir; Mart, 2014)

"Moğolistan Kazaklarının Moğolistan topraklarına gelişleri uzun tarihî geçmişe dayanmaktadır. 1600'lü yıllarda Cungar Hanlığının kurucularından Kazak Hanlığı ve Türkistan'daki siyasi teşekküllere karşı faaliyetlerde bulunmaya başlamasıyla hem Türkistan hem de Cungarya yani Altay bölgesinin etnik ve kültürel yapısı değişime uğramaya başlamıştır. Bu hareketlenmelerle Kazakların Moğolistan'a göçlerinin XIX. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiği, bugünkü Moğolistan Kazaklarının %99,5 oranda Orta Cüzden Abak Kereylerinden olup geri kalanların Argın, Nayman (Kara Kerey, Bura) bunun dışında az bir kısmının da Nogay olduğu kaynaklarda yer alır" (Kalan,

2017: 175-176). B. Bazılhan (1991), Moğolistan Kazakları dilini ve Kerey kabilesi adlarının birbirinden ayrı incelenemez olduğunu düşünür. Moğolistan Kazakları etnik kimlik açısından Kerey Kazakları olduğu için Kerey Kabilesi ve Kerey dili olarak adlandırmayı doğru bulduğunu öne sürer. Moğolistan Kazakları hakkında ilk araştırmaların XVIII-XX. yüzyıllarda Moğolistan coğrafyasına seyahat eden Rus seyyahlara ait olduğu bilgisi kaynaklarda yer alır. Potanın (1914), Grumm-Grijimaylo (1914), Pevtsov (1951) gibi seyyahlar farklı zamanlarda gerçekleştirdikleri seyahatlerde Moğolistan Kazaklarına dair bilgi derlemişlerdir (Auyes Khan, 2021a). Sonraki dönemlerde Kazak araştırmacılar özellikle Kazak kültürü ve tarihi araştırmaları içerisinde Moğolistan ve Çin sınırları içerisinde kalan Kazaklarla ilgilenmişlerdir. Kazak dili araştırmaları içerisinde merkez Kazakistan dışında kalan Kazaklara dair dil temelli çalışmalarda Kazakçanın bölgelere göre yeniden yorumlandığı görülmektedir. “Kazakistan dilbiliminde Moğolistan, Çin, Türkiye, Özbekistan gibi ülkelerde yaşamakta olan Kazakların dilini genel Kazakçanın bir ağızı olarak görme eğilimi vardır. Bu durumun sebebine dair farklı bölgelerde, farklı dilsel ortamlarda, kendilerine ait yazı ve konuşma dili olarak gelişmekte olan bu dilin ağız değil, bölgesel dil olduğu ileri sürülür. Moğolistan Kazaklarının dillerinin hem Moğolcayla hem de sınırın diğer tarafındaki Altay Kazaklarıyla karşılaştırdığı da görülür. XVII. yüzyıldan itibaren Kazak dilinin merkezinden ayrılarak kendi başına gelişmeye devam eden Çin sınırları içerisinde kalan Altay Kazaklarının dili genel Kazakçadan ziyade, Moğolistan’da konuşulan Kazak diline daha yakındır. 1911 yıllarına kadar Moğolistan’ın Mançu İmparatorluğu hâkimiyetinde olması nedeniyle iki ülke arasında sınır olmadığı için Altay’ın iki tarafındaki Kazaklarla dilsel açıdan etkileşimi sürdürmüşlerdir. 1911 yılında Moğolistan’ın bağımsız ülke olması, Altay Kazaklarının dillerini iki ülke sınırları içerisinde değişme ve gelişim sürecine geçirmiştir. Bu tarihten itibaren Moğolistan’daki Kazak dili Moğol dilinin etkisinde, Çin’deki Kazak dili Çin ve bölgedeki diğer Türk halkları olan Uygur ve Kırgız dillerinin etkisinde süregelmiştir (Kaliyev vd., 2005: 8’den akt. Auyes Khan, 2021a). Dil çalışmaları içerisinde topluluğun birincil derecede etkileşim halinde yaşadıkları Moğollarla olan ilişkilerini ve bu durumun dilsel sonuçlarını ortaya koymak aynı zamanda iletişimde ve eğitim öğretim dilinde kolaylık sağlayabilmek adına sosyolengüistik araştırma, tarih araştırmaları ve sözlük çalışmaları yayınlanmıştır. B. Bazılhan’ın *Kazak-Mongol Toli (Kazakça-Mongolça Sözdik)* ve *Mongol-Kazak Toli (Mongolça-Kazakça Sözdik)*, *Mongoliyadaki Kazaktardın Tili* adlı çalışmaları; K. Bikhumar’ın *Mongoliyadaki Kazaktardın Salt-Destürleri* (Albayrak, 2015) çalışması ilkleri oluşturur.

Moğolistan Kazaklarının eğitimleri açısından atılan ilk önemli adım, kayıtlara göre 1938 yılında ilk Kazak Okulunun açılmasıdır. Moğolistan’da Kazak nüfusun en yoğun olarak yaşadığı Bayan-Ölgii aymag, 27 Temmuz 1940 tarihinde kurulur. Bölge ilk Kazak eyaleti olduktan sonra, resmî kayıtlara göre 10 ilçe ve 56 köyden oluşmakta; içerisinde 7056 aile, 32301 kişi yaşam sürmekte ve 9 milyondan fazla büyük ve küçükbaş hayvan barınmaktadır.<sup>2</sup> 1940 yılına kadar Arap harfli, 1940-1942 yıllarında Latin harfli, 1942 yılından 1990 yılına kadar Kiril harfli şekilde uyarlanan Kazak yazısı kullanılmıştır, ayrıca resmî yazışma dilinde Moğolcaya ek olarak Kazakça tercüme de yayımlanmıştır (Auyes Khan, 2021a).

<sup>2</sup> <http://kaznews.mn/index.php/interview/134-zardikhan> (Erişim Tarihi: 12.03.2022)



DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

Günümüzde son verilere göre Moğolistan genelinde Kazak gruplar, ulusal nüfusun % 3,9'unu oluşturur. Grubun % 77,4'ü eğitim almıştır; bunun % 11,6'sı yükseköğretim, % 3,9'u mesleki ortaöğretim, % 3,8'i mesleki ve teknik eğitim, % 21,5'i lise, % 19,3'ü orta ve % 17,3'ü ilköğretim eğitimi almıştır. Nüfusun % 22,6'sı eğitim görmemiştir. Kazak haneleri arasındaki kayıt oranı, çoğunlukla Moğol Halh etnik kökenindekilerden % 24 daha düşüktür. Son üç yılda, kapasiteyi artırmak için dört anaokulu inşa edilmiş ve bu, kayıtların artmasını sağlamıştır. 2016-2017 akademik yılında anaokuluna kayıtlı çocuk sayısı 131, 2017-2018 akademik yılında 141, 2018-2019 akademik yılında 128 ve 2019-2020 akademik yılında 300'e kadar ulaşmıştır. Kapasiteyi daha da artırmak için 2020'de dört anaokulunun daha inşa edilmesi planlanmıştır. Bu adımlar, Kazak nüfusu arasında nispeten daha yüksek doğum oranına uyum sağlamayı amaçlamaktadır: 2017-2018 akademik yılında okulöncesi dönemi çocuk sayısı 10.586 iken 2018-2019 akademik yılında 10.910'a yükselmiştir (UNESCO, 2020). Ancak 1990'lı yıllarda başlayan bir göç hareketi bu durum üzerinde negatif yönde etkili olmuştur. Nitekim Kazakistan 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin bağımsızlığını ilan etmesiyle *Nurlı Göç Projesi* adı verilen projeye Kazakistan dışında yaşamakta olan Kazak halklarını Kazakistan'a çağırması; Moğolistan, Çin, Kırgızistan, Rusya, Türkiye gibi ülkelerde yaşayan Kazaklar, Kazakistan'a göç etmeye başlamıştır. Resmî kayıtlara göre Moğolistan Kazakları arasında Kazakistan'a göç eden nüfus 1991-2000 yılları aralığında yoğunluk göstermektedir. Ayrıca “coğrafi olarak Bayan-Ölgii'nin başkente ve merkeze uzak olması, sosyal izolasyonu hızla azaltırken Kazakistan ve Moğolistan arasında, kısa ve uzun vadeli sınır ötesi göç artmıştır” (Barcus ve Werner, 2007). Bu durum Moğolistan tarafında nüfusun azalmasına sebep olurken sınırın diğer taraf geçen Moğolistan Kazakları, yeni ülke ve ortama uyum sağlama, alışma sürecinde çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Bunlar arasında ciddi meselelerden biri dilsel sorunlardır (Auyes Khan, 2021b). Nitekim her bir grup sınırları içerisinde kaldığı bölgede kendi içerisindeki toplum dili ve kültürüyle etkileşime girmiştir. Moğolistan Kazakları gibi merkeze uzak bölgelerde bulunanlar kendi kültürel koruma havzasında kalmışlardır. Bunun sonucunda yakın dönemlere kadar Kazakistan'da konuşulan Kazakça ile Moğolistan ve Çin sınırları içerisinde kalan Kazak dilleri arasında farklılıklar oluşmuştur. “Resmî olmayan bir şekilde her yıl 40 ila 100 ailenin Kazakistan'a göçü nedeniyle tablo daha karmaşık hale gelirken bu durum, ailelerin çocuklarının okulu bırakmış sayıldığı ve okul gereksinimlerinin tahminleri karmaşıklaştırdığı anlamına gelebilir.” (UNESCO, 2020)

Moğolistan Kazakları çoğunlukla iki dillidir; Sovyetler zamanında Moğolistan'ın Sosyalist ülke statüsünde olmasından ötürü orta kuşak genellikle Kazakça, Moğolca ve Rusça üç dilli, yaşça daha genç olan az bir grup ise, Kazakça, Moğolca ve İngilizce üç dillidirler. Ancak, bazı küçük bölgelerde yaşayan Kazaklar resmî dil olan Moğolcayı bilmemektedirler. “Moğolistan'da yaşayan azınlıklarla ilgili insan hakları raporunda bu durumdan; Moğolca bilmeyen sivillerin ana dillerinde bilgi alma hakları söz konusu olamamaktadır, siyasi hayata dâhil olmaları, fikirlerini bildirmeleri ve kendilerini geliştirmeleri, özellikle de idari ve yasal işlemlerde haklarının korunması göz ardı edilmektedir” şeklinde bahsedilmektedir (MUDHEEÇBTİ, 2009: 14'ten akt. Auyes Khan, 2021a). Moğolistan Kazaklarının ana dili eğitimlerine dil politikası ve yasal yükümlülükler çerçevesinde baktığımızda Bayan-Ölgii aymagda Kazaklar, nüfusun yaklaşık % 90'ını oluşturur ve yerel yönetimdeki idari pozisyonların çoğunu kontrol eder; diğer etnik azınlık grupları da bu bölgede yoğunlaşmıştır. 1990'larda Kazakçanın resmî bölgesel dil olarak kabul edilmesiyle Kazak ortaokullarının sayısı artar. Moğolca

diğer tüm illerde ana eğitim dili iken, Bayan-Ölgii'deki toplam 42 okulun 33'ü, iki dilli oldukları bildirilse de (Kazakça/Moğolca) şu anda Kazakça kullanmaktadır (UNESCO, 2020).

Moğol Eğitim Araştırmaları Enstitüsü (MIER), Moğolistan'da yerel halkların ana dili eğitimlerini içeren eğitim programlarıyla ilgili bir süre önce iyileştirmeler başlatmıştır. Bununla birlikte ana dili ve bölgesel kültür için örnek bir müfredatın geliştirilmekte olduğu bildirilmektedir. Ülkede diğer gruplara göre nispeten daha yoğun nüfusa sahip olan Kazakça ve Tuvaca konuşanlar için eğitim hizmetlerine erişimin, kalitenin ve eşitliğin iyileştirilmesi çalışmaları için 2013 yılında Cumhurbaşkanlığı kararnamesine yanıt olarak Eğitim, Kültür, Bilim ve Spor Bakanlığı (MECSS), Bayan-Ölgii ve Hövsööl için ana dilde ilköğretimi desteklemek için bir eylem planı hazırlar (MIER, 2019). İlköğretim kalitesini artırmayı amaçlayan ve ana dili ile matematik becerilerini geliştirmeye ve okul düzeyinde planlamayı güçlendirmeye özel önem veren Moğolistan Eğitim Kalitesi ve Reform Projesi (EQRP), Bayan-Ölgii aymagda (Dünya Bankası, 2018) uygulamaya konur.

S. S. Huang (2005: 26-27) tarafından yapılan bir araştırmaya göre Moğolistan Kazaklarının yerleşim bölgelerindeki eğitim kurumlarına dair genel bilgi şu şekildedir: 1- *Bayan-Ölgii'deki Kazak Okulları*: Bayan-Ölgii'deki Kazak okullarında birinci sınıftaki tüm derslerin eğitim dili Kazakçadır. 11 yıllık eğitime geçişten önce, öğrenciler Moğolcaya üçüncü sınıfta ders olarak başlarken 11 yıllık eğitime geçişle birlikte, öğrenciler artık Moğolcaya ikinci sınıfta başlamaktadır. Öğrenciler 8. sınıfa kadar Moğolcaya ders olarak almaya devam ederler, ardından 9. ve 10. sınıflarda tüm dersler için ana eğitim dili olarak Moğolcaya geçerler. 11 yıllık eğitime geçişten önce, bu geçiş 8. sınıfta gerçekleşir. 2- *Hovd'daki Kazak Okulu*: Hovd'da karışık etnik nüfusa sahip bazı okullar ve sumlar varken, sadece bir sum tamamen Kazak nüfusuna sahiptir. Hovd, %95'in üzerinde Kazak nüfusuna sahiptir. Burada, yapı Bayan-Ölgii aymagdakinden biraz farklıdır, çünkü Moğolcaya 5. sınıfta veya ilkokulun sonunda belirlenen ana eğitim dili olarak geçiş yapılır. 3- *Bayan-Ölgii'deki Karma Okullar*: Moğolistan'da Kazaklar, Moğollar veya diğer etnik gruplardan oluşan karışık nüfusa sahip olduğu yerlerde, sınıflar genellikle etnik kökene göre ayrılır. Örneğin, bir sum okulundaki birinci sınıf alımı, iki Kazak sınıfı ve bir Moğol sınıfı olmak üzere üç sınıfa sahip olabilir. Kazak sınıfı, Kazak okulları için yukarıda açıklanan yapıyı takip ederken, Moğol sınıfı Moğolca öğrenecektir. Bu sınıflar, öğrenciler tüm öğretimin Moğolca olduğu lise seviyesine ulaştıklarında teorik olarak karmadır. 4- *Hovd aymag ve Nalaih'taki Moğol okulları ve karma okullar*: Bayan-Ölgii merkezindeki bir okul dâhil olmak üzere Moğol okulları, tüm dersleri ve öğretimi Moğolca yürütür. Bayan-Ölgii aymag dışında, karışık öğrenci nüfusuna sahip okullar da Moğol okulları olarak kabul edilir ve tüm öğretimi Moğolca yürütür. Çoğu durumda, öğretmenlerin çok azı Kazaktır veya Kazakça konuşabilir ve Moğolca öğrenmeyi hızlandırmak için çok az destek vardır.

Kazak ortaokullarında Moğol dili ve edebiyatı 2. sınıfta tanıtılır. Kazak çocukları genellikle Fen ve Matematik için Moğolca bir devlet sınavına girdiklerinde sınırlı bir yeterlilik kazanırlar (Dünya Bankası, 2018). 2013-2017 yılları arasındaki verilere göre, düşük öğrenme çıktıları seviyeleri açısından çok az önemli değişiklik vardır. 2016-2017 yılı için Kazakça ortalama % 59, Tuvaca % 58,2 ve Moğolca % 38,7 oranında test puanları önemli ölçüde düşük çıkmıştır (MIER, 2019). Eğitim kurumlarında ilkokul sonrası Kazakça-Moğolca eğitime geçtikten sonra lisede tamamen Moğolca eğitim verilmektedir. Lisede Kazak dili ve edebiyatı seçmeli ders olarak İngilizce ve Rusça ile

DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

aynı kategoriye konulmaktadır. Bir sınıfta Kazakça seçen öğrenci sayısı yirmiyi geçmezse, ders açılmamaktadır. Sadece Bayan-Ölgii'de yaşayan Kazaklar, bu haklardan faydalanmakta ve ilkökul eğitimi ana dillerinde alabilmektedir. Ancak başkent Ulaanbaatar, Darkhan, Erdenet, Dornod gibi şehirlerde yaşayan Kazaklar sayıca az oldukları için eğitimlerini tamamen Moğolca almaktadır (Auyes Khan, 2021a). İkinci dil olarak Moğolca öğrenen Bayan-Ölgii ortaokullarındaki öğrenciler, Moğolca okuma ve yazma yeterliliklerini öğretme ve değerlendirme konusundaki uygulamalar nedeniyle dezavantajlıdır. Örgün eğitimin daha yüksek seviyelerinde, kendini ifade etmeyi destekleyecek Moğolca dersleri yeterli olmadığı için ikinci dili konuşanlar arasında bu tür becerilerde geride kalan öğrencilere ihtiyaç duydukları yükseköğretim düzeyinde destek yoktur (UNESCO, 2020).

2013 yılında UNICEF desteğiyle Moğolistan hükümeti ve yetkili kurumlarca iki dilli Kazak ve Tuva asıllı ilk ve ortaokul öğrencileri için program ve genelge yayımlanmıştır: *Hos Heleer Surgalt Yavuuldag Yörönhii Bolovsrolın Surguulii Ex Helnii Surgaltın Hötölbör, Suraltsahuin Udirdamj, Bolovsrolın Tüvşin: Baga, Hiçeel: Kazak Hel, Tuva Hel, (İki Dilli İlk ve Ortaokullar İçin Ana Dili Müfredat Programı ve Genelgesi, Eğitim Düzeyi: İlkokul; Ders: Kazak Dili, Tuva Dili), Moğolistan Eğitim Enstitüsü ve UNICEF, Ulaanbatar, 2013. Moğolistan Kazaklarının dil öğrenimine yönelik materyallere baktığımızda Moğolistan Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı tarafından 6-9. sınıflar için Kazak dili ve edebiyatı ders kitapları geliştirilmiştir. 27 çeşit ilkökul ders kitabının Kazakçaya tercümesi edilmesi ve yayımlanması ile birlikte 2019 yılında revize edilmiş ana dili (Kazakça) 1-5. sınıf ders kitaplarının gözden geçirilmesi, yeniden yayımlanması ve dağıtımı sağlanmıştır.*



**Resim 4.** Moğolistan Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı tarafından Hazırlanan Kazakça Ders Öğretim Materyalleri Örnekleri (<https://old.econtent.edu.mn/> Erişim Tarihi: 12.01.2022)

2020 yılı itibarıyla Moğolistan'daki Kazak ve Tuva asıllı iki dilli çocukların eğitimi için ilgili bakanlıklar ve eğitim merkezleri çalışmalarını artırmış ve daha önce yapılmış olan program ve ders kitaplarına ek olarak interaktif öğretim materyalleri geliştirmişlerdir. Eğitim ve Bilim Bakanlığı ile Eğitim Bilgi Teknolojileri Merkezi tarafından Birleşmiş Milletler Çocuk Fonu, Birleşmiş Milletler Yardım ve Rehabilitasyon İdaresi desteğiyle Moğolca, Tuvaca, Kazakça ve aynı zamanda işaret diliyle izleme ve dinleme seçenekleri sunulmuş olan interaktif dersler 1. sınıftan 12. sınıfa kadar ayrı ayrı tüm seviyelerde ve tüm ünitelerde geliştirilmiştir. Öğrencilerin ana dillerinde uzaktan eğitim alabilmelerine olanak sağlayan programa çevrimiçi

ulaşılabilir. <sup>3</sup> İnteraktif öğretim materyallerinden 10. Sınıf Kazakça etkinlik örneği aşağıdaki gibidir:

**ЦАХИМ АЯЛАЛ**

**MOŃĖOLDYŃ ŪY SALTY**

АЗАМАТТЫҚ ӘДЕПТАНУ  
10-СЫНЫП

**БАСТАУ**

Моңғол Қазақ Тува Ым-ишара

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11

Көшті күтіп алғанда, міндетті түрде жаңадан шай қайнатып берудің себебі неде?

А. Жаңа қайнатқан шай жақсы ниеттің нышаны.

В. Бұрын қайнатылған шайды ысытып берсе, көшіп келген үй жаңа қоныста көп отырмайды деп ырымдаған.

С. Бұрын қайнатылған шайды ысытып беруге қатысты ешқандай ырым-тыйым жоқ.

Illustration: A traditional Mongolian tea pot (dud) is being poured into a bowl over a fire.

**Resim 5-6.** İnteraktif Öğretim Materyallerinden 10. Sınıf Kazakça Etkinlik Örneğinin Ekran Görüntüsü (<https://medle.mn/interactivelessonAll/10/10020> (Erişim Tarihi: 02.03.2021))

## 2. Moğolistan'da yaşayan Tuvalar ile Duhaların ana dili eğitimi

Konuştukları dil itibarıyla Türk dillerinin Altay (Oyrot), Hakas, Yakut (Saha) Türkçesi ile birlikte Kuzeydoğu grubu, diğer bir deyişle Sibirya Türk Lehçeleri konuşanlar grubunda yer alan Tuvalar, topluluk adı olarak gerek yaşadıkları coğrafi bölgeler gerekse oluşumlarındaki etnik unsurlar dolayısıyla çeşitli kaynaklarda farklı adlarla anılmışlardır. Kendi adlandırmalarıyla asıl isimleri *Tıva*, *Tıva kiji* olan bu grup, *Tuvan*, *Tannu-Tuva*, *Tokha*, *Tuvin*, *Tuwa*, *Tofa*, *Tuba*, *Soyon*, *Soyot*, *Soyonisch*, *Uriankhai*, *Uriankhai-Monchak*, *Sayan*, *South Siberian Turkic* gibi isimlerle de

<sup>3</sup>[https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRsb1lx6c3P7eu\\_9LKG0\\_p5PcLdwFh1E](https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRsb1lx6c3P7eu_9LKG0_p5PcLdwFh1E) (Erişim Tarihi: 01.03.2021)

karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde Tuvaların ağırlıklı olarak yaşadığı Rusya Federasyonuna bağlı özerk bir cumhuriyet olan Tuva Cumhuriyeti dışında, Moğolistan'ın batısı ile kuzeybatısında ve Çin'in kuzeybatısındaki Şincan bölgesinde Tuvalara rastlanmaktadır (Buran, Alkaya ve Özeren, 2014: 188; Koçoğlu Gündoğdu, 2014). Moğolistan sınırları içerisinde kalan bölgelerde, tarihin farklı dönemlerinde göçlere maruz kalan Tuva asıllı halkların yaşamlarını sürdürdükleri uzun zamandır bilinmekte, bununla birlikte dilleri, tarihleri ve kültürleri üzerine saha araştırmaları yapılmaktadır. Moğolistan Tuvalarına dair ilk bilgiler arasında Çinli Tang Hanedanlığı yıllıklarında geçen ve uzmanların Tuvaların atalarından olduklarını kabul ettiği *Dubo* isimli bir halkın olması dikkat çeker. Bu yıllıklar Duboları şimdiki Tuva bölgesinde, ren geyiği postundan yapılmış giysileri giyen kabileler olarak göstermektedir. Sonraki dönemlerde tarihçi Reşidüddin'in *Ormanların Ouriankhaylılarına* dair üstü ağaç kabuklarıyla örtülü ağıllarda, dağ ineği dedikleri ren geyiği yetiştiriciliğinden, kışın yapılan avlardan, dolayısıyla kayak kullanımından ve tatlımsı süte benzeyen kayın ağacının öz suyunun içecek olarak kullanılmasından bahseder (Chagdarsürüng, 2004: 150-151). Moğol kaynaklarında, Moğolistan'da yaşayan Tuvaların zaman zaman Moğol kökenli kabilelerden olan Urianhaylarla birlikte anıldıkları görülmektedir. Ancak Moğolistan'da araştırmalarını sürdüren uzmanlar, Altay Tuvalarının zaman zaman iç içe geçmiş yaşamları dolayısıyla Urianhaylarla kültürel alanda büyük bir benzerlik gösterebilir de Moğolcanın bir lehçesini konuşan Urianhaylardan kendilerini ayırdıkları sonucuna ulaşmışlardır. Kendilerine *Tuva* diyen bu halk, XVII. yüzyılın başlarında *Urianhay* olarak Rus ve Mançu tarihine ait resmî kayıtlarda geçerler. Daha sonra *Urianhay* olarak adlandırılan birçok Türk ve Moğol vilayetini birbirlerinden ayırmak için *Altay Urianhay*, *Tagna Urianhay* vb. olarak adlandırılırlar. XVII. yüzyılın başlarında bazı *Tagna Urianhay* (Tuva) kabileleri, savaşlar nedeniyle Rusya ve Cengiz'e arasında gidip gelir ve bir süre Rusya ve Cengiz'e'ye bağımlı hâle gelir. Mançu yönetimi sırasında, *Tagna Urianhay*lar kendilerine *Urianhay* değil *Tuva* derler. Bu nedenle, XIX-XX. yüzyıl kaynaklarında *Tagna Urianhay* ve *Tagna-Tuva* adlandırma geleneği yaygındır. 1911'de Mançuların düşüşünden sonra *Tagna Urianhay*, Rusya'nın himayesine girer ve 1921'de bağımsız bir devlet olur. 1921'den sonra *Tagna Urianhay* adı kullanımdan düşer ve *Tagna Tuva* ve daha sonra *Tuva* olarak yeniden adlandırılır. 1944'te Rusya Federasyonu'na bağlı özerk bir cumhuriyet olur. *Tagna Urianhay* veya *Tuvalar* uzun zamandır Moğollarla ilişkilendirilmiş ve hatta karıştırılmış olsa da esasen Türk dilinin bir lehçesine sahip Türk dili konuşan bir millettir (Gantulga, 2000; Nyambu, 1992; Tserendorj, 2002a; Tserendorj, 2002b). Moğol dilbilimci L. Bold (2019), Urianhaylar ve Tuvaları köken bakımından Uygurlarla ilişkilendirerek "Proto Moğollar denilen Urianhaylardan kendilerini ayırt edip *Uygur-Urianhay* adını kullanan Duha (Tuva) dili konuşan az sayıda insanın sosyodilbilim açısından Duha Türkçesi ve Moğolca konuşan çift dilli bir halk olduğunu" ileri sürer.

Moğolistan'da yaşayan Tuva asıllı gruplar; *Altay Tuvalar*, *Hovd Bölgesindeki Tuvalar* ile *Duhalar* olarak ayrılır. Moğolistan'ın kuzeyindeki Hövsgöl adlı gölün kuzeybatısında, kendilerini *Duha* olarak adlandıran, Moğollarca *Tsaatan* (geyik yetiştiricisi) olarak bilinen sayıca daha az nüfuslu bir Tuva grubu vardır (Gül, 2007; Gül ve Danuu, 2017). Azatkhon (2019), çalışmasında doğu ve batı tayga olmak üzere iki ayrı bölgede yaşamlarını sürdüren Duhaların 2010 yılında yapılan nüfus sayımına göre 282 kişi ve 40 aileden ibaret olduğunu bildirir. Moğolistan'da üçgen şekilli çadırlarda yaşayan tek ren geyiği çobanlarıdır. Eski Türk geleneksel inancı ekseninde gelişen yaşam

şekillerini ve geleneklerini korumuşlardır. Bu açıdan Eski Türk toplumlarının kültürel özelliklerini günümüzde yaşatmaları bakımından oldukça zengin dil ve kültür hazinesine sahiptirler. Aynı zamanda Moğol toplumu ve modern dünya ile de iletişimlerini geliştirmişlerdir.



**Resim 7.** İlkbaharda Taygada Bir Duha Çocuğu (Fotoğraf yazara aittir; Mart, 2015)

Tuva Cumhuriyeti dışında yaşayan Tuva asıllı gruplara dair bölgeye gidip dil ve kültür malzemesi derleyen araştırmacının verdiği bilgiler önemlidir. Moğolistan'da yaşayan Tuvaların tanıtılmasında Türkolog E. Taube'nin (1978; 1981a; 1981b; 1981c; 1994; 1996) katkısı büyüktür. 2000'li yılların başında Duhalar üzerine yaptığı tez ve sonrasındaki çalışmalarıyla A. Wheeler (1999; 2000; 2001), ren geyiği çobanı Duhaların yaşamlarını dünya kamuoyuna tanıtırken E. Ragagnin *Dukhan, A Turkic Variety Of Northern Mongolia, Description And Analysis* adlı çalışması ile Duha dilinin kapsamlı incelenmesine katkı sağlamıştır (Ragagnin, 2011). Bizzat Tsengel Tuvalarının yaşam alanına gidip saha araştırması yapan antropolog R. E. Akıncı (2009) ve Duhaların yaşam alanında incelemeler yapan antropolog S. Küçüküstel (2012), dil ve kültür incelemelerine konu olacak malzemeleri birinci ağızdan derlemişlerdir. Son olarak 07.07.2014-27.07.2014 tarihleri arasında gerçekleştirilen *Moğolistan Tuvalarının Dil ve Kültür Birikimlerini Derleme Projesi (MOTUV-DER)* kapsamında, N. Demir, İ. A. Aydemir ve M. Erdem araştırmacı olarak görev almış ve bölgede incelemeler yapmışlardır (Aydemir, 2018). Duhalarla ilgili olarak ilk çalışmaları yapmış olmaları dolayısıyla Moğol araştırmacılar Badamhatan (1960, 1962, 1996), Şagdarsüren (1974) ve Bold'dan (2019) ayrıca bahsetmek gerekir. Kendisi de Altay Tuvalarından olan yazar ve şair G. Çinag da kendi yaşamını ve Tuvaları konu edinen eserleriyle bölge halklarının tanıtımlarına katkıda bulunmuştur (Taube, 1998). 2014 yılında iki dilli Duhaların Moğolistan'ın kuzey ormanları içerisinde geyik çobanlığı yaparak sürdürdükleri yaşamlarını ve geleneksel inançlarını detaylarıyla sunan ve bunların korunmasına yönelik mesajlar içeren Moğol oyuncularla birlikte Duha yerlilerinin de rol aldığı Moğolistan yapımı *Sodura* adlı sinema filmi gösterime girmiştir.

DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

Altay Tuvaları olarak bilinen ve Tsengel sumda yaşayan Tuvaların ana dillerinde eğitim almaları için girişim 1989 yılında, Tuva başkenti Kızıl'da öğrenim gören iki öğretmenle başlar ve Tsengel'de Moğol ve Kazak okullarına ek olarak, 1991'de Tuva İlkokulu (Tsengel Sumuzunun Tıva Ege Surguul) kurulur. Moğolistan'da ilk ve tek Tuvaca eğitim verilen bu okul açıldığında, 17 öğretmeni ve 180 öğrencisi vardır. Tuvalar, ilköğretimin 4 yıllık eğitimini Tuva Okulunda almaktadır. Beşinci yıldan itibaren birlikte karma öğrenim gören Kazaklar ve Tuvalar, ana dili olan Tuvaca ve Kazakça derslerinde ayrılmaktadırlar. 2014'te yürütülen *MOTUV-DER Projesi* sırasında okulun 12 öğretmeni ve 176 öğrencisi olduğu; erkek öğrencilerden 96'sının yatılı okuduğu tespit edilmiştir (Akıncı, 2009; Aydemir, 2018: 655). *Moğol-Tuva Eğitim Projesi* çerçevesinde 2002-2005 yılları arasında Moğolistan'da yerel yatılı okullarda seçmeli yabancı dil dersi olarak Tuvaca haftada 3 saat olmak üzere öğretilmiştir. Bununla birlikte iç bölgelerde göçlerin azaldığı hatta ailelerin kendi yerleşim bölgelerine geri döndükleri görülmüştür (Ragagnin, 2012). Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA), ren geyiği yetiştiricisi olarak bilinen Duhalar için insani yardım ve çeşitli malzeme desteği ile ren geyiği desteği sağlamıştır. Bunun dışında *Tuva Türklerine Eğitim Malzemesi ve Ekipman Yardımı Projesi* kapsamındaki *Çadır Okul Projesi* ile Hovd aymağa bağlı Buyant ilçesinde 2014 yılı itibarıyla sayıları 393 hanede 843 kişi olarak belirlenen Tuva halkının çocuklarına ana dillerini öğretmek için çadır şeklinde düzenlenen kurs merkezinde çeşitli kurslar verilmiştir. Proje kapsamında 221 Tuva çocuğuna eğitim verilmiştir (TİKA, 2014) .



**Resim 8.** Çadır Okul Projesi Kapsamında Derslik Olarak Kullanılan Çadıra İşlenen Bir Ders (TİKA, 2014: 45)

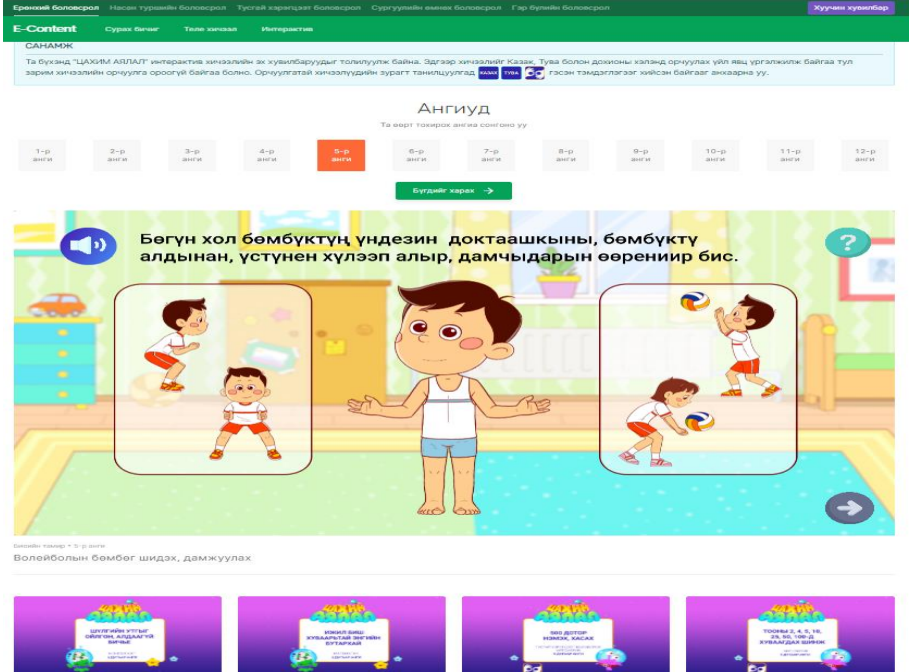
UNICEF 2014 yılında *Supporting Education Of Tuvan Ethnic Minority Children in Mongolia (Moğolistan'daki Tuva Etnik Azınlık Çocuklarının Eğitimine Destek)* adlı bir proje ile Moğolistan'da Tuva asıllı öğrencilere ana dillerini öğretme projesi gerçekleştirmiştir. Etnik Azınlık Çocukları İçin Eğitim Araştırma Birimi tarafından ders kitapları hazırlanırken yerel öğretmenler de yardımcı olmuştur. Seri 1, 2, 3, 4 ve 5. sınıf çocuklar için *Tıva Dil 1*, *Tıva Dil 2*, *Tıva Dil 3*, *Tıva Dil 4* ve *Tıva Dil 5* adıyla hazırlanan kitaplar ile 2-5. sınıflar öğretmen kitabından oluşur. Ayrıca eğitim programı, öğretimi

materyalleri ve öğretmen kılavuzları için de UNICEF tarafından destek verilmiştir. 2016 yılında Moğolistan Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı tarafından Matematik, Vatandaşlık Bilgisi, İnsan ve Doğa, Resim ve Teknoloji gibi dersler için *Çuruk, Tekhnoloji I, Kijizidilgyelig Bilig I, Kiji Bolgaş Hüreelel I* isimli Tuvaca ders kitapları yayınlanmıştır.



**Resim 9.** Moğolistan Eğitim Enstitüsü ve UNICEF İşbirliğinde Hazırlanan Ders Öğretim Materyalleri (<http://unicefmongolia.blogspot.com/2015/09/supportingeducation-of-tuvan-ethnic.html> (Erişim Tarihi 07.05.2019))

Daha önce Moğolistan Kazaklarında bahsi geçtiği üzere, 2020 yılı itibarıyla Moğolistan'daki Kazak ve Tuva asıllı iki dilli çocukların eğitimi için ek olarak geliştirilen interaktif öğretim materyallerinden Tuvaca için olanlara dair örnek aşağıdaki gibidir:



**Resim 10.** İnteraktif Öğretim Materyallerinden Tuvaca 5. Sınıf Etkinlik Örneğinin Ekran Görüntüsü ([https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRs\\_b1lx6c3P7eu\\_9LKGO\\_p5PcLdwFh1E](https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRs_b1lx6c3P7eu_9LKGO_p5PcLdwFh1E) (Erişim Tarihi: 01.03.2021))



Son on yılda devlet bütçesinden Moğolistan Eğitim, Kültür ve Bilim Bakanlığı yatırımları, Tuva kitaplarının alınması yönünde zayıftır (MIER, 2019). Bununla birlikte, birçok Duha çocuğu için ilk dil şimdilerde Moğolcadır ve Moğolca sosyoekonomik hareketlilik ile ilişkilidir, ancak Tuva, Duha (Tsaatan) kimliğinin önemli bir yönü olmaya devam etmektedir. Yerel yönetimin, burs verilmesi de dâhil olmak üzere Duhaların yaşam standartlarını iyileştirmeyi amaçlayan 2013 devlet düzenlemelerinin uygulanmasında kaydettiği ilerleme yavaştır (MIER, 2019).

### 3. Moğolistan'da yaşayan Hotonların ana dili eğitimleri

Moğolistan'da yaşayan Türk dili konuşularından Hotonların durumları, diğer etnik gruplara göre gerek nüfus gerekse inanç ve yaşam biçimleri bakımından daha farklıdır. Hotonlarla ilgili araştırmacıların özellikle yoğunlaştığı ilk husus 'Hoton' adının kökeni ile grubun tarihî süreçte kimlik edinme süreçlerini dolayısıyla etnik menşelerini ortaya koymaktır. Öncelikle 'Hoton' adına dair ileri sürülen görüşlerden biri, "Hoton halkının bugünkü Doğu Türkistan topraklarında yer alan Hoten şehrinden getirilmiş olmaları nedeniyle bu isimle anılmaları şeklindedir. Hoton adı, bu halkın getirildikleri şehir olan Hoten adının bozulmuş halidir. Bir başka görüş ise Hoton adının, Moğolca şehir anlamındaki 'hot' kelimesinden teşekkül etmiş 'şehirli' anlamında kullanılıyor olabileceği yönündedir" (Kalan, 2017). Bu konuda bir başka dikkat çekici husus ise Hoton adının 'hatun' sözcüğü ile ilişkilendirilmesidir. Hoton erkeklerin XVII-XVIII. yüzyıllarda sayılarının bin ile sınırlı tutulması dolayısıyla Moğol ordularıyla savaşmaktan kaçınmaları ve bunun neticesinde bazı Hoton erkeklerinin uzun kadın kıyafetleri giyerek hayatlarını kurtardıkları yönünde efsaneler oluşmuş, bu da halk arasında anlatılagelmıştır (Kalafat ve Can, 2013; Kalan, 2021).

Hoton adı, topluluğun etnik kökeni ve diğer topluluklara göre benzer ya da ayırt edici yönleri dolayısıyla çok farklı görüşlerin olması, Hoton kimliğinin tarihî seyrine dikkatli bakmayı gerektirmektedir. Bu noktada tarihî süreçte Hotonların bir şekilde yollarının keşiştiği diğer topluluklarla olan ilişkileri, dilleri, kültürel özellikleri gibi hususlar göz önüne alınmıştır. Kalan (2017: 22)'ın verdiği bilgilere göre; XVIII. yüzyılın ilk yarısında Cungan Hanlığı'nın toplam nüfusunun yaklaşık 1.5 milyon civarında olup, Moğol asıllı boylar dışında Kazak, Kırgız, Uygur, Hoton ve Urianhay gibi çok sayıda Türk boyunun da halkın önemli bir kısmını oluşturduğu bilinmektedir. Hotonlar sayı olarak az olsalar da sosyoekonomik anlamda sahip oldukları özellikler, onları Cungan Hanlığı döneminde önemli bir yere konumlandırmaktadır. Nitekim bugünkü Moğolistan'ın en batı sınırındaki Altay Tavan Bogd Dağları civarında yer alan Hoton Nuur (Gölü) ile Arhangay aymagda bulunan Hotont Dağı da Hotonların coğrafyaya ad verecek kadar etkili olduklarının önemli bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim bugün Hotonların ağırlıklı olarak yaşadıkları kasabanın adı 'Tarialan' olup eski Türkçedeki 'tarı-' fiili "tarlayı sür-/ekin sür- (tarlayı ek-)" anlamındadır. Bu da tarımsal özelliklerinin toponomiye yansımalarıdır."

Günümüzde 2020 yılı verilerine göre sayıları 12000 civarında olan Hotonlar, Çobalsın, Şarın-gol, Bor-öndör, Erdenet, Darhan, Selenge'nin Burgaltai bölgesi ve başkent Ulaanbaatar gibi bölgelerde dağınık halde yaşamlarını sürdürmektedirler. Ayrıca en kalabalık oldukları yerler, Uvs aymağa bağlı Ulaangom ve Tarialan bölgesidir (TIKA, 2015: 38). Hotonların bugün yoğun bir şekilde yaşadıkları bu bölgeye göç ettirilmelerine dair farklı görüşler mevcuttur. "Geçmişte Türkistan'ın önemli yerleşim merkezlerinin Galdan idaresindeki Cunganlar tarafından işgal edilmesiyle birlikte Yedisu ve Güney

Kazakistan'dan esir edilenler ile Buhara ve Semerkand'da yaşayan Kazak, Kırgız, Özbek ve Uygur gibi Türk boylarının tarımla uğraşanlarının bir kısmının Galdan Boşugtu tarafından Doğu Türkistan sahasında bir araya getirilerek harmanlanması sonucunda Hoton halkının ortaya çıkmış olması gerektiği ifade edilir. Bu bölgeye geliş tarihi olarak 1715 veyahut çok daha geç bir tarih olan 1836 yılı da verilmektedir. Ancak bu tarihlerden çok önce Hotonların Hovd ve Ulaangom bölgelerine yerleştirilmiş oldukları muhtemeldir. Hoton halkının tarihî süreç içerisinde yaşadıkları bölge itibarıyla en önemli komşuları Batı Moğolları yani Oyratlardan Dörbötlər'dir. Türkistan sahasından Moğolistan'a taşıdıkları tarım kültürünü en yakın komşuları Dörbötlere de aktarmışlar, Galdan sonrası dönemde Hovd ve Ulaangom bölgesinde artık tarım faaliyetleri de Hotonların öncülüğünde Dörbötlər ile birlikte icra edilmiştir (Kalan, 2017). Dolayısıyla Hotonların, farklı bölgelerde bulunan Türk boylarının birleşmesinden oluşmuş bir boy birliği olduğu görüşü ortaya çıkmaktadır. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında bu konuda çalışmalar yapan Rus bilim adamları G. N. Potanin (1881), B. Ya. Vladimirtsov (1912) gibi bilim adamlarına göre; kuzeybatı Moğolistan'da Uvs Gölü'nün kıyısında yaşayan Hotonlar, Çin sınırları içerisinde kalan bölgeden getirilen halkların devamıdır. M. Tatar Fosse (1979), Hotonlar arasında gerçekleştirilen saha çalışmaları neticesinde, Hotonların Türk kökenli olduğunu ileri sürer (Tsend, 2018). Aşağıda Hotonların etnik kökenlerine dair görüş bildiren araştırmacıların ileri sürdüğü boylarla ilgili sınıflandırılmış karma bir tabloya yer verilmiştir:

G. N. Potanin	Ya. Vladimirtsov	S. Badamhatan	B. Sanhüü	M. Tatar Fosse
Burut	Şalbak	Burd	Burd	Burud
Yas	Cös	Zöçgüüd (Höçgüüd)	Hoçgeld	Hoç (?) Hoçgeldg
İlbya	Nilva	Holidog	Holidog	Holidog
Acu-Kürmyan	Şava	Şaavai	Şaavai	Sawa
Udzyubuk (=Üzdübük)	Özbök	Ogotor	Ogotor	Ogdar
Kasıl	Hasn	Hasan Hasnud	Hasnud	Hasnud
Cuppar	Hudai-Berdi	Şalpak	Şalbag	Şalbag

**Tablo 3.** Araştırmacılara göre Hotonların etnik kökenleriyle ilişkili boyların sınıflandırılması (Kalan, 2017; Kalan, 2021; Sanhüü, 2015; Tsend, 2018; Tatar Fosse, 1979)

Kimi araştırmacılar Hotonları, 'Hoton' adı, tarihî süreçteki göç yolları, kültürler, inançları ve diğer boylarla olan ilişkileri bağlamında bugünkü Moğolistan sınırlarına yakın bölgelerdeki diğer boylarla da ilişkilendirmiştir. Buna göre Isık-Köl civarında yaşayan Kalmak adı verilen boylarla da ilişkilendirilmiştir. Buna göre, Moğolistan Hotonlarının Kırgızistan Hotonları / Isık-Köl Kalmakları ile ilişkili olması muhtemeldir, ancak Şıncan Bölgesinin Mançu fethinden sonra ayrılmalarından bu yana etnik kimlikleri farklı yönlerde gelişmiştir (Somfai Kara, 2020). Bu noktada bir başka görüş de Moğolistan'daki Ulangom bölgesinde Türkçe konuşan Hoton topluluğunun köken olarak kendilerini Kırgızlara yakın görmesidir. Buna göre Hotonlar, etnik bakımdan Çin sınırları içerisindeki Hoten bölgesinde yaşayan Uygurlara benzetilemez, çünkü onlar

DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

kendilerini Kırgızlar olarak kabul ederler: “Biz Kırgızlarız, Kün-Ker’in torunlarıyız”. “Kün-Ker”- Tibetçede “Türk” demektir. Hotonlar, Ulangom coğrafyasına Cungar Hanlığı zamanında göç ettirilmişlerdir (sürülmüşlerdir) (Karatayev, 2015). G. N. Potanin (1883: 162) de bu noktada “Hotonların dili Kara-Kırgızların dili ile çok yakındır.” görüşünü dile getirir. Moğolistan Hotonları, günümüze dek çok keşfedilmemiş, yaşadıkları coğrafyalarda kendi içlerinde kapalı bir şekilde geleneksel yaşam biçimlerini ve kültürlerini muhafaza eden Türk dili konuşurlarından biridir. Bahsi geçtiği üzere tarihî süreçte yollarının kesiştiği diğer halklardan da beslenen Hotonlar Türk, Özbek, Kazak, Kırgız, Uygur gibi 7 elken (boy) ile zaman zaman İran ve Moğol halklarının harmanlandığı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Hotonlar kendilerini ayırt etmek için elken (sadece Hoton boyları) ayırımını kullanırlar (TIKA, 2015: 18).

‘Bozkırın renkli gözlü çocukları’ olarak tanımlanan Hotonlar, başta tarım olmakla birlikte hayvancılık ve avcılıkla geçimlerini sağlamaktadırlar. Bu toplulukların yaşamlarının incelenmesi Türk bozkır kültürü açısından önemlidir. Tarihî kayıtlara göre tarımla ön plana çıkan bu yerli halk, Cungar Hanlığı Döneminden başlayarak Moğol askerlerinin buğday başta olmak üzere yiyecek ihtiyacını karşılamıştır. Hotonları, iç içe yaşam sürdürdükleri Moğollardan belirgin bir şekilde ayıran sünnet, isim koyma, kutsal baba, öd damgası gibi geleneksel ve kültürel pek çok özellikleri olmakla birlikte benzer şekilde gelişen giyim kuşam ve Ovoo Kutsama Töreni gibi bazı gelenekleri de bulunmaktadır (TIKA, 2015).



**Resim 11.** Bozkırda at binen Moğolistan Hotonları (TIKA, 2015: 11).

Moğolistan Hotonlarının dillerine bakıldığında; her ne kadar sayıca az, ülke genelinde dağınık halde yaşasalar da dil bağlamında hem Türkçe hem de Moğolcanın Oyrat lehçesine yakın bir dili harmanlamış oldukları görülmektedir. Ayrıca toplulukta geleneksel kültür izleri halen belli düzeyde muhafaza edilmektedir. İnanç bakımından ağırlıklı olarak Müslüman olan Hotonlar, aynı zamanda geleneksel inançları da sürdürmektedirler. Öte yandan Moğollaşmaları ve birçok kültürün etkileşiminde kalmış olmalarına rağmen kendilerine özgü ‘Hoton’ kimliğini korumuşlardır. Bunun asıl nedeni ise yaklaşık yarısının Uvs aymag içerisinde toplu halde yaşamasıdır.

“Hotonlara ait dil yadigârlarına bakıldığında Türkçenin etkin olduğunu ancak henüz XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarında Hotonlarla görüşmüş olan Potanın (1876-1877) ve Vladimirtsov (1915)’un o dönemdeki tespitlerine göre dillerini büyük ölçüde unutmaya başladıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca özellikle Dörbötlerin tesiri altında Moğolcanın ön plana çıkmaya başladığı bilinmektedir. Hotonların özellikle genç nüfusun ana dili edinimi ve kullanımı konusunda durumun geriye gittiği, hatta az sayıda kelime dışında artık dillerinin Batı Moğolcasına döndüğü çalışmalarda ortaya konulmuştur” (Kalan, 2017: 35-36). Dolayısıyla Hotonların dilinin tehlikedeki dil olgusu açısından araştırılması gerekmektedir. Dillerini kaybetme noktasına getiren etmenlerin başında ağırlıklı olarak yaşadıkları Tarialan bölgesinin ülkenin daha uzak noktalarındaki Ulaangom ve başkent Ulaanbatar olmak üzere Moğolistan geneline sürekli göç vermesidir.

Moğolistan’daki kalabalık etnik gruplardan Kazaklar ve Tuvalarla kıyaslandığında Hotonların dil, tarih, kültür ve antropoloji çalışmalarıyla kimliklerinin ortaya konulduğu çalışmaların diğerlerine göre daha az olduğu görülmektedir. Dil konusunda yapılacak saha araştırmaları, yerli halkla yapılacak kaynak kişi görüşmeleri ve derlemlerle elde edilecek dil yadigârlarıyla mevcut söz varlığı ortaya konulmalı, aynı zamanda geleneksel ve kültürel malzemeler derlenmelidir. Yine Moğolistan Kazakları ve Tuvaları için yapılan destek eğitim programları, eğitim kurumları ve ana dili eğitim faaliyetleri ile ders öğretim materyallerine bakıldığında Hotonlar için ayrıca bir çalışma yapılmamış olduğu görülmektedir. Nitekim Moğolistan Eğitim, Bilim ve Kültür Bakanlığının hazırlamış olduğu materyallerde Moğolcanın yanında sadece Tuvaca ve Kazakçanın sunulduğu görülmektedir.

### **Tartışma ve Sonuç**

Demografik, sosyal, kültürel, ekonomik pek çok etkene bağlı olarak zaman içerisinde değişme yahut yok olma / ölme sürecine giren diller neticesinde gelişen tehlikedeki diller olgusu günümüzde çok sayıda dilin karşı karşıya olduğu bir durum olarak gündemdedir. İki ya da daha fazla dilli toplumlarda demografik olarak az nüfusa sahip konuşuru olan dillerin konuşurlarının tutumu ile dilin kullanım alanı ve sıklığı, bu durumu doğrudan etkilemektedir. Bu bakımdan gerek azınlık olarak nitelendirilen dil topluluklarının kültürel bağlamda yaşam şekillerinin ve dil kullanımlarının desteklenmesi gerekse kendi ana dillerine karşı olumlu tutum oluşturulması ve bunun sürdürülmesi için dil politikaları geliştirilmektedir. Dünyada yok olma sürecine giren toplulukların her biri kendi şartlarını oluşturan nitelikler bağlamında farklı değişkenlerle bu duruma gelmiş olmakla birlikte kimileri başlangıcından itibaren sınırlı alan içerisinde kimileri de göç yoluyla farklı kültürler karşılaşılarak kalabalık baskın gruplar içerisinde azınlık statüsünde yaşamlarını sürdürmektedir. Çin’den Avrupa içlerine kadar ulaşan sınırlar içerisinde oldukça hareketli bir geçmişe sahip olan Türk dili konuşurlarının bir bölümü de bahsi geçtiği üzere farklı uluslarla aynı devlet çatısı altında etnik gruplar olarak yer almaktadır. Dünyanın çeşitli bölgelerinde çok dilli ve kültürlü topluluklar olarak yaşamlarını sürdüren Türk dili konuşurlarının ana dili kullanım durumları, ait oldukları toplum yapısı bağlamında, kimi zaman Rusya Federasyonunda olduğu gibi eğitim, bilim, sanat vb. alanlarda kullanılan yüksek dil Rusçaya karşı diğer diller günlük yaşamda kullanılabilen düşük dil statüsüne sahipken, kimi zaman da Kazakistan ve Kırgızistan coğrafyasında olduğu gibi yüksek dildir (Açık, 2013). Zaman içerisinde toplumların devlet yapılarının değişmesi Türk dili konuşurlarının yaşamlarını sürdürdükleri coğrafyalarda yeni dil politikaları geliştirilmesine zemin oluştururken (Karabulut, 2009; İbrahimov, 2020) kimi

bölgelerde göç kitleleri içerisinde yer alan Türk dili konuşurları yeni yerleşim yerlerinde uyum süreci içerisinde dil haklarını korumaya çalışmaktadırlar (Yağmur, 2010). Dolayısıyla dillerin zamanla yok olmasına karşılık, dili aktaracak nesil açısından kullanılabilirliği ya da etnik dilsel canlılığın belirlenmesi çalışmaları önem kazanmaktadır. Örneğin Yağmur ve Kroon (2003), Rusya Federasyonu içerisinde yaşayan Türk dili konuşurlarından Başkurtların geçmişleri ve yaşam alanlarına göre değerlendirildiğinde Başkurt canlılığının yüksek olduğunu, buna paralel olarak da eğitim uzmanları ve politika yapımcılarla yapılan görüşmelerde, güçlü bir dil canlandırma hareketinin olduğunu gözlemlemişlerdir. Yine Yağmur ve Kroon (2006) Rusya Federasyonu Altay Cumhuriyeti'nde devlet dili Rusça ile karşılaştırmalı olarak Altayca ve Kazakçanın etnik dilsel canlılığını ele aldıkları çalışmalarında, Altayca ve Kazakçanın uzun süren Ruslaştırma sürecinin bir sonucu olarak Altay'da nesli tükenmekte olan diller haline geldiğini ortaya koymuştur. Geçmişin pek çok köklü medeniyetine ev sahipliği yapan ve bunlar arasında uzun bir süre Türk topluluklarına yurt olan Moğolistan'da Türk dili konuşurları Kazaklar, Hotonlar, Tuvalar, Duhalar, Uygurlar, Çantuular da benzeri şartlar altındadır. Gün geçtikçe azalan nüfusları ve dillerindeki değişimler neticesinde tehlikedeki diller olma durumuyla karşı karşıyadırlar. Başta ekonomik sebepler olmak üzere yaşam alanından uzaklaşan genç nüfus, aynı zamanda dil tercihlerinin değişimi ile birlikte dilin konuşur sayısının günden güne azalmasını hızlandırmaktadır.

Bu çalışmada ele alınan Moğolistan Kazaklarının ana dili eğitimleri ve ana dili kullanımını destekleyici çalışmalara bakıldığında, nüfusun ağırlıklı olarak Batı Moğolistan'da Ölgii, Hovd gibi bölgelerde toplanmış olması ve yakın tarihte bölgenin Kazak eyaletine dönüştürülerek kurumsal eğitim desteği ve ana dilinde eğitim olanaklarının sağlanmasıyla durumun nispeten iyileşme gösterdiği tespit edilmiştir. Ancak genç nüfusun iş olanakları, merkeze uzaklık, yükseköğretimde ve sonrasında diğer bölgelerde yaşanan uyum sorunu gibi durumlardan ötürü Moğolistan Kazaklarının dil sorunları yaşadıkları görülmektedir. Çeşitli devlet kurumları ile uluslararası kurum ve kuruluşlarca yapılan bölgesel araştırma raporları, kırsal alanlardaki Kazak çocuklarının Moğolistan'daki diğer çocuklarla aynı öğrenme fırsatlarına sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle Bayan-Ölgii'de düşük okul öncesi katılım oranları, Kazakça okul öncesi materyallerinin ve ikinci dil olarak Moğolca öğretim stratejilerinin eksikliğinin, Kazak çocuklarının eğitim-öğretime dil ve okuryazarlık becerilerinde geride başlamalarına ve Moğolcada sağlam bir temel elde edememelerine sebep olduğu görülür.

Moğolistan Tuvaları ile Duhalar (Tsaatanlar)'ın ana dili eğitimleri ve ana dili kullanımını destekleyici çalışmalara bakıldığında, Tsengel, Bayan-Ölgii ve Hovd bölgesindeki Tuvaların, yaşadıkları bölgenin yapısı itibarıyla çok dilli bir ortamda kendi dillerini koruma çabası içinde oldukları görülür. Devlet dili olan Moğolcanın yanı sıra, birlikte yaşadıkları, komşuları Kazakların etkisiyle Kazakça ve kendi ana dilleri olan Tuvacayı çoğunlukla aile içinde kullanırlar. "Tuvacanın Batı Moğolistan bölgesindeki Tsengel'de devamlılığını korumada önemli bir etken; 1990'lı yılların başlarında açılan Moğolca ve Tuvaca eğitim yapan bir okulun varlığıdır. Böylece Tuvaca, okul müfredatı içinde yer almış ve ilköğretimde Tuvaca eğitimi verilmeye başlanmıştır. Aile içinde Tuvaca eğitimine başlayan okul çağı çocuklarının ana dilinin devamlılığında bu sürecin etkisi büyük olmuştur" (Erdem, 2017: 49-60). Ancak gerek nüfusun çok az olması gerekse diğer Tuva asıllı topluluklara göre yerleşim alanı bakımından daha uzak, kendi içlerinde izole kaldıkları tayga adı verilen bölgede ren geyiği yetiştiriciliği yaparak geçimlerini

sürdüremeleri dolayısıyla Duhaların dillerini kaybetme noktasına gelmeleri söz konusudur.

Moğolistan'da yaşamlarını sürdüren Hotonların ana dili eğitimleri ve ana dili kullanımını destekleyici çalışmalara bakıldığında ise, neredeyse hiçbir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bu durumun en temel nedenlerinden birinin etnik kimlik olarak Hotonların, Moğollardan ayrı görülseler de dil bakımından Moğolcaya çok yakın ve hatta Moğolcanın Oyrat lehçesinin konuşurları şeklinde değerlendirilmeleri etkindir denilebilir. Ayrıca Moğolistan Kazakları ve Tuvaları için yapılan destek eğitim programları, eğitim kurumları ve ana dili eğitim faaliyetleri ile ders öğretim materyallerine bakıldığında, Hotonlar için ayrıca bir çalışma yapılmamış olduğu görülmektedir.

Moğolistan'da yaşamlarını sürdüren Türk dili konuşurlarından Kazaklar, Tuvalar ile Duhalar ve Hotonların ana dili eğitimleri ve buna yönelik destek eğitim çalışmalarını ortaya koyma amacıyla gerçekleştirilen saha araştırması kapsamında dikkat çeken önemli noktalardan biri, Moğolistan hükümetinin olumlu dil politikası ve sınırları dâhilinde ana dillerini yaşatmaya çalışan topluluklara yönelik destekleyici tutumu ile son yirmi yıl içerisinde birtakım ana dili eğitim etkinliklerinin, hem ülke içerisinde kurumsal olarak hem de uluslararası anlaşmalarla yapılmaya başlanmış olmasıdır. Özellikle etnik kimliklerinin fark edilmesi, kayıtlara geçmesi ve son dönemde belirli bölgelerde kısıtlı imkânlarla sürdürmeye çalıştıkları yaşamlarına temel ihtiyaçlar dâhilinde destek projelerinin artırılması, bölgede yaşamın canlandırılmasını sağlamıştır. Demografik hareketlenmenin kültürel yozlaşmaya ve dil değişimine mahal vermeden mevcut nüfusu temel yaşam alanı içerisinde tutmak ve onlara daha rahat yaşam imkânı sağlamak açısından hayati önem taşıyan bu projelere, son dönemlerde eğitim destek projelerinin eklenmesi de genç nüfusa dilin öğretilmesi için atılan olumlu adımlardan kabul edilebilir. Tüm bunlarla birlikte özellikle gençlerin ana dili kullanımıyla birlikte yaşam alanı içerisinde sağlıklı hayat sürdürmelerini sağlamak ve kültürel dağılımı da önlemek gerekir. İncelenen gruplarda miras dil kullanımının özellikle nüfusun nispeten daha az olduğu gruplarda hızla azalırken dil değiştiriminin de aynı hızla artması dolayısıyla bu dillerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olma durumlarına etkili bir çözüm sunmadığı görülmüştür. Özellikle çocuklar ve gençler için iyi bir iki dilli öğretim sisteminin, ikinci dil olarak etkili bir Moğolca programının ve geçiş dili stratejisinin geliştirilmesi ve talepleri karşılamak için iyi bir öğretmen yetiştirme ve geliştirme çerçevesine ihtiyaç olduğu görülmektedir.

### **Kaynakça**

- Açık, F. (2013). Dil politikaları bağlamında Türkçenin öğretimi. M. Durmuş ve A. Okur (Ed.), *Yabancılar Türkçe Öğretimi El Kitabı* içinde (483-492. ss.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Akıncı, R. E. (2009). *Batı Moğolistan Tsengel Tuvaları'nda Şamanizm, Şaman Olma ve Kozmoloji İlişkisi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Ana Bilim Dalı. İstanbul.
- Albayrak, F. (2015). Moğolistan'da Türklük Bilimi Çalışmaları Üzerine Açıklamalı Bir Kaynakça Denemesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4(3), 918-954.
- Albayrak, F. ve Arman, A. (2014). Moğolistan Kazaklarında Nevruz Gelenekleri. V. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi TUDOK* içinde (67-87. ss.). 23-24 Haziran 2014. İstanbul.
- Auyeskhana, R. (2021a). *Moğolistan Kazaklarının Dili -Sosyolinguistik İnceleme-*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. Ankara.

DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

- Auyes Khan, R. (2021b). Moğolistan Kazaklarının Kazakistan'a Göç Etmesi Sonucu Uyum Sağlama Sürecinde Karşılaşılan Dilsel Sorunlar. *Türkbilgi*, 41, 181-192.
- Aydemir, İ. A. (2009). Altay Tuvaları - Altaylar'da Unutulmuş Bir Türk Halkı. *bilig*, 48, 1-12.
- Aydemir, İ. A. (2018). Batı Moğolistan'da Rus Türkoloji Geleneği: Tuvaca Ders Kitapları Temelinde Yapılan Bir Değerlendirme. Y. Koç ve M. Cengiz (Ed.), *100. Yılında Sovyet İhtilali Ve Türk Dünyası* içinde (651-662. ss.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Azat Khan, M. (2019). *Duha Türklerinde Geçiş Dönemleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Ankara.
- Badamhatan, S. (1960). Hövsğöl Aimgün Tsaatan (Urianhai) Ardın Garlın Asuudald. *Erdem Şinjiłgeeni Bütteelüüd III (2005)*, 20-27.
- Badamhatan, S. (1962). *Hövsğölin Tsaatan Ardın Ac Baidlin Toim*. Ulaanbaatar.
- Badamhatan, S. (1996). Tuva Tsaatan. *Mongol Ulsın Ugsaatanı Züi III*. Ulaanbaatar. 269-299.
- Barcus, H. ve Werner, C. (2009). Mobility and Immobility in a Transnational Context: Changing Views of Migration among the Kazakh Diaspora in Mongolia. *Migration Letters*, 6(1), 49-62.
- Bazılhan, B. (1977). *Kazak-Mongol Toli (Kazakça-Mongolça Sözdik)*. Ulaanbaatar.
- Bazılhan, B. (1984). *Mongol-Kazak Toli (Mongolça-Kazakça Sözdik)*. Ulaanbaatar-Ölgii.
- Bazılhan, B. (1991). *Mongoliyadaki Kazaktardın Tili*. Ulaanbaatar-Ölgii.
- Bikhumar, K. (1995). *Mongoliyadaki Kazaktardın Salt-Destürleri*. Ölgii.
- Bold, Lu. (2019). Uyur-Urianhay Dili Üzerine Genel Bir Tanıtım. *Asya Araştırmaları Dergisi* 3(1), 47-64.
- Buran, A., Alkaya, E. ve Özeren, M. (2014). *Çağdaş Türk Yazı Dilleri 4 Kuzeydoğu Grubu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cengiz, M. (2016). *Tehlikedeki Dil Olgusu: Teleitçe Örnelemi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Chagdarsürüng, T. (2004). Moğolistan Duhalarının Şamanizmi. (Çev. S. Bozbeyoğlu). *Türkbilgi*, 7, 149-162.
- Crystal, D. (2000). *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cultural Survival, (2017). *Convention on the Rights of the Child Alternative Report Submission: Violations of Indigenous Children's Rights in Mongolia*. Prepared for 75th Session, Geneva, 15 May–2 June 2017. Erişim: <https://www.culturalsurvival.org/sites/default/files/CRCReportMongolia2017.pdf>.
- Dünya Bankası (2018). Using Early Grade Learning Assessments to Close Learning Gaps in Mongolia. Erişim: <https://www.worldbank.org/en/news/feature/2018/10/01/using-early-grade-learning-assessments-to-close-learning-gaps-in-mongolia>.
- Education in Mongolia. A Country Report (MIER) (2019). Ulaanbaatar: Mongolian Institute of Education Research. Erişim: [https://drive.google.com/drive/folders/1GidBkoi1vwMOKn9Win3-pum2PQYs\\_8C2](https://drive.google.com/drive/folders/1GidBkoi1vwMOKn9Win3-pum2PQYs_8C2).
- Erdem, M. (2017). Tsengel Tuvaları: Toplumdilbilimsel Bir Değerlendirme. *Tuva Araştırmaları Tuvaca Varyantların Belgelenmesi ve Tanımlanması* içinde (49-60. ss.). Ankara: Grafiker.
- Gantulga, T. (2000). *Altain Urianhaicuud*. Ulaanbaatar.
- Golden, P. B. (2012). *Türk Halkları Tarihine Giriş*. (Çev. O. Karatay). İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Grumm-grshimailo, G. (1914). *Zapadnaja Mongolija i Urjanhajsij Kraj*. S. Peterburg.
- Gül, B. (2007). Moğolistan Duhaları (Tsaatanlar). Ü. Çelik Şavk vd. (Ed.), *Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni Bildiriler* içinde (27-36. ss.).
- Gül, B. (2013). Moğolistan Türkleri. *Yeni Türkiye Dergisi, Türk Dünyası Özel Sayısı II 54*, 2815-2824.
- Gül, B. ve Danuu, A. (2012). Erimekte Olan Türk Boyu: Moğolistan Duhalarının (Tsaatanlar) Kültürüne Dair. B. Gül (Ed.), *Türk Moğol Araştırmaları Prof. Dr. Tuncer Gülensoy Armağanı* içinde (177-192. ss.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Huang, S. S. (2005). *Education of Kazakh children: A Situation Analysis A Report for Save the Children UK*. Erişim: [https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/MNG/INT\\_CERD\\_NG\\_O\\_MNG\\_69\\_9704\\_E.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/MNG/INT_CERD_NG_O_MNG_69_9704_E.pdf)

- İbrahimov, E. (2020). Bağımsız Türk Cumhuriyetlerinde Dil Politikası (Azerbaycan Örneği). *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 50, 99-116.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. London: Cambridge Universty Press.
- Kabışulı, İ. (2007). *Turan Alemi. Türki-Moğol Halıklarının Tarihi*. Almatı: Sanat.
- Kalafat, Y. ve Can, T. (2013). Kaybolmakta Olan Türk Topuluklarından Hoton/Hatun Türkleri ve Türk Halk İnançlarındaki Yerleri. M. Erdal vd. (Ed.), *Dilleri ve Kültürleri Yok Olma Tehlikesine Maruz Türk Topulukları 4. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* içinde (309-316. ss.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Kalan, E. (2017). Arafta Kalmış Bir Türk Halkı Hotonlar: Dünü Bugünü ve Yarını. *Toroslardan Tanrı Dağlarına Gene Türk Tarihi Araştırmalarına Adanmış Bir Ömür -Prof. Dr. Gülçin Çandarlıoğlu'na 75. Yaş Armağanı* içinde (491-502. ss.). İstanbul.
- Kalan, E. (2021). Moğolistan'daki Türk Topuluklarının Dünü, Bugünü ve Yarını. C. Korkut ve M. Doğrul (Ed.), *Cengiz Han ve Mirası* içinde (163-189. ss.). Ankara: TÜBA.
- Kaliev, K., Nakışbekov, O., Sarıbaev, Ş. ve Üderbaev, A. (2005). *Qazak Tilinin Aymaktık Sözdüğü*. Almatı: Arıs.
- Karabulut, F. (2009). İktidar ve Meşrulaştırma Mücadelesinin Odağı Orta Asya: Sovyetlerin Dil ve Eğitim Politikaları. *bilig*, 50, 65-96.
- Karajan, K. (2009). *Kazakistan Tarihi*. Almatı: Avtorlık Ujum.
- Karatayev, O. (2015). Kırgız Soylu Hotonlar. Moğolistan'daki Kırgız Etnonimleri ve Toponimleri. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 11-20.
- Koçoğlu Gündoğdu, V. (2014). Tuva Türkçesinin Diyalektleri. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 14(2), 17-28.
- Krauss, M. (1992). The World's Languages in Crisis. *Language*, 68(1), 4-10.
- Küçüküstel, S. (2012). Kaybolmakta Olan Bir Türk Diline Tanık Olmak: Duha Dili. *Tehlikedeki Diller Dergisi Türk Dilleri*, 1(1), 113-125.
- Laitin, D. D. (2000). What is a language community?. *American Journal of Political Science*, 44(1), 142-155.
- Mackey, W. F. (1962). The Description Of Bilingualism. *Canadian Journal of Linguistics*, 7, 51-85.
- May, S. (2008). *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*. London/New York: Routledge.
- Moldabayeva, D. (2002). Kazaklardaki Cüzlük Sistemi ve Tarihçesi Üzerine Bir İnceleme. *bilig*, 21, 27-44.
- MRGI (Minority Rights Group International). (2019). Erişim: <https://minorityrights.org/country/mongolia/>
- MUDHEEÇBTİ. (2009). *Mongol Uls dahi Hünii Erh, Erh Çölööni Baidliin Talaarhi İltgel*. Ulaanbaatar: Mongol Ulsiin Hünii Erhiin Ündesnii Komiss.
- Nettle, D. ve Romaine, S. (2002). *Kayıbolan Sesler, Dünya Dillerinin Yok Oluş Süreci*. (Çev. H. Ö. Turgan). İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar.
- Nyambuu, H. (1992). *Mongolin Ugsaatni Züyn Udirtgal: Ugsaatni Büreldhüün*. Ulaanbaatar: Garval Züy.
- Özkan, N. (2007). *Türk Dilinin Yurtları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Pevtsov, M. V. (1951). *Puteşestvija po Kitaju i Mongolii*. Moskva: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Geografičeskoj Literatry.
- Potanin, G. N. (1881). Očerki Severo-Zapadnoi Mongolii-Rezul'tati puteşestviye ispolnenogo v 1876-1877 gg. po poručeniju İmperatorskogo Russkogo Geograičeskogo Obşçestva, vip. II, Sankt-Peterburg, 1881. Г. Н. Потанин. (1881). *Очерки северо-западной Монголии*. СПб., 148. Erişim: <https://elib.rgo.ru/safe-view/123456789/213132/1/UnVQUkxJQjEyMDO3MDkwLnBkZg>
- Potanin, G. N. (1883). Očerki Severo-Zapadnoy Mongolii. -*Sankt-Peterburg, IV, Etnografiya*. 1883.
- Ragagnin, E. (2011). *Dukhan, a Turkic Variety of Northern Mongolia*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.



DİL POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MOĞOLİSTAN'DA YAŞAYAN İKİ DİLLİ TÜRK DİLİ  
KONUŞURLARININ ANA DİLİ EĞİTİMLERİ

- Ragagnin, E. (2012). 'Kayıp Olmayan' Bir Türkofon Halk. *TDD /JofEL Tehlikedeki Diller Dergisi/Journal of Endangered Languages*, 2012/Kış, 85-101.
- Rinçen, B. (1979). *Mongol Ard Ulsın Ugsaatı Sudlal Helniy Şinjeleiyın Atlas, /Etnolingvistiçeskiy Atlas / Atlas Ethnologique et Linguistique de la République Populaire de Mongolie*. Ulaanbaatar.
- Sanhüü, B. (2015). Hoton Mongolçuudın Tüüh Soyolın Sudalгаа, *Bibliotheca Oiratca*, XLIX, 21-22.
- Skutnabb-Kangas, T. (1995). Introduction. T. Skutnabb-Kangas (Ed.), *Multilingualism for All* içinde (7-20. ss.). Lisse: Swets & Zeitlinger.
- Skutnabb-Kangas, T. (2007 [1981/1984/]). *Bilingualism Or Not - The Education Of Minorities*. Avon Clevedon: Multilingual Matters.
- Somfai Kara, D. (2020). Khoton Kalmaks of Ysyk-Köl. *Oirat and Kalmyk Identity in the 20th and 21st Century* içinde (225-231. ss.). Universitätsverlag Göttingen. Göttingen.
- Şagdersüren, Ts. (1974). Mongolın Tsaatan Böögıyn Tuhay. *Studia Folclorica (Aman zohiol sudlal)*, VIII(6), 74-93.
- Şenkişbaylı, J. (2008). *XX: Gasırdagı Mongolia Kazaktarı*. Ulanbatar.
- Tatar Fosse M. (1979). The Khotons of western Mongolia. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Tomus XXXIII(1)*, 1-37.
- Taube, E. (1978). *Tuwinische Volksmärchen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Taube, E. (1981a). Die Tuwiner im Altai (MVR). *Kleine Beiträge des Museums für Völkerkunde 4* içinde (34-40. ss.). Dresden.
- Taube, E. (1981b). Anfänge der Seßhaftwerdung bei den Tuwinern im Westen der Mongolischen Volksrepublik. *Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart* içinde (97-108. ss.). Berlin.
- Taube, E. (1981c). Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengel-sum (Westmongo). *Kleine Beiträge des Museums für Völkerkunde* içinde (43-69. ss.). Dresden.
- Taube, E. (1994). Überlieferungen zur Geschichte der Tuwiner im Altai. L. Krader ve L. Dittmar (Ed.), *Schorkowitz Ethnohistorische Wege und Lehrjahre Eines Philosophen. Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag* içinde (279-292. ss.). Frankfurt: M. P. Lang.
- Taube, E. (1996). Zur Gegenwärtigen Situation der Tuwiner im West-Mongolischen Altai. A. Berta vd. (Ed.), *Symbolae Turcologicae. Gedenkschrift für Lars Johanson zum 60. Geburtstag* içinde (213-226. ss.). İstanbul/Uppsala: Swedish Research Institut in İstanbul.
- Taube, E. (1998). Galsan Çınag'ın Eserlerinde Altay Tuvalarının Hayatı ve Tarihi Üzerine. (Çev. M. Özdemir). *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 10, 277-293.
- TCHOLP. (2012). *The Cambridge Handbook of Language Policy*. B. Spolsky (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsend, G. (2018). Moğolistan Hotonları'nın Kültürel Özelliği ve Bazı Gelenekleri, 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek, Görenek ve İnançlar* içinde (329-334. ss.). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü.
- Tserendorj, T. (2002a). Tagna Urianhayın Zasag Zahirgaanı Zohion Baiguualtın Asuudald (XVIII-XX züün). *Tüühiyın Sudlal*, 33, 100-105.
- Tserendorj, T. (2002b). Tagnın Tuvagiyn Ugsaa Garlın Tuhayt Negen Biçmel. *Töv Aziyın Nüüdelçıyın Ugsaatı Tüühiyın Asuudal* içinde (210-220. ss.). Ulaanbaatar: NSÍSOUH.
- Türk İşbirliği Koordinasyon Ajansı TİKA. (2014). *TİKA ile 20 Yıl Moğolistan*. Ulaanbaatar.
- Türk İşbirliği Koordinasyon Ajansı TİKA (2015). *Hoton Türkleri*. F. Çalmuk (Hzl.). Ankara.
- UNESCO (2020). *Mongolia Education Policy Review: Towards a Lifelong Learning System*  
Erişim: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000373687>  
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000373687>
- Vladimirtsov, B. (1912). Turyetsiye elementi v mongolıskom yazıke // *Zapiski Vostoçnogo Otdeleniya İmperatorskogo Russkogo Arheologičeskiego Obşectva. Tom dvadtsati*. 1910. SPb: Tipografiya İmperatorskogo Akademii Nauk, 153-184.
- Vladimirtsov, B. Ya. (1916). Turetskiy narodets Hotoni. *Zapiski vostoçnogo otdeleniya İmperatorskogo Russkogo arheologičeskiego obşectva*, 23(III-IV), Petrograd.
- Wheeler, A. W. (1999). The Dukha: Mongolia's Reindeer Herders. *Mongolia Survey*, 6, 58-66.
- Wheeler, A. W. (2000). *Lords Of The Mongolian Taiga: An Ethnohistory Of The Dukha Reindeer Herders*. M.A. Bloomington: Indiana University.

- Wheeler, A. W. (2001). Inalienable Possessions, Identity and Reinventing Reindeer Herding in Northern Mongolia. *The South Siberian and Mongolian Reindeer Herding Complex at the 100th Annual Meetings of the AAA*. Washington D.C.
- Yağmur, K. (2009). Language Use and Ethnolinguistic Vitality of Turkish Compared with the Dutch in the Netherlands. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 30(3), 219-233.
- Yağmur, K. (2010). Batı Avrupa’da Uygulanan Dil Politikaları Kapsamında Türkçe Öğretiminin Değerlendirilmesi. *bilig*, 55, 221-242.
- Yağmur, K. ve Extra, G. (2011). Urban multilingualism in Europe: Educational responses to increasing Diversity. *Journal of Pragmatics*, 43(5), 1185-1195.
- Yağmur, K. ve Kroon, S. (2003). Ethnolinguistic vitality perceptions and language revitalisation in Bashkortostan. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 24(4), 319-336.
- Yağmur, K. ve Kroon, S. (2006). Objective and subjective data on Altai and Kazakh ethnolinguistic vitality in the Russian Federation Republic of Altai. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 27(3): 241-258.
- Ана Тли I* (2019). Улаанбаатар : Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Ана Тли II* (2019). Улаанбаатар : Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Кижи Болгааш Хүрээлел I* (2016). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Кижи Болгааш Хүрээлел I* (2016). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Кижизидилгелиг Билиг I* (2016). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Кижизидилгелиг Билиг I* (2016). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Математик I* (2016). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Тыва Дыл I* (2013). Улаанбаатар : Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Тыва Дыл 2* (2014). Улаанбаатар : Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Тыва Дыл 3* (2015). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Тыва Дыл 4* (2015). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Тыва Дыл 5* (2015). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Хос Хэлээр Сургалт Явуулдаг Ерөнхий Боловсролын Сургуулийн Эх Хэлний Сургалтын Хөтөлбөр* (2013). Суралцахуйн удирдамж (Боловсролын түвшин: Бага, Хичээл: Казах хэл, Тува хэл). Улаанбаатар.
- Чурук, Технологи I* (2016). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.
- Чурук, Технологи I* (2016). Улаанбаатар: Боловсрол, Соёл, Шинжлэх Ухааны Яам.

### İnternet Kaynakları

- <http://kaznews.mn/index.php/interview/134-zardikhan> (Erişim Tarihi: 12.03.2022)
- <http://unicefmongolia.blogspot.com/2015/09/supportingeducation-of-tuvan-ethnic.html> (Erişim Tarihi 07.05.2019)
- [https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRsb1lx6c3P7eu\\_9LKGO\\_p5PcLdwFh1E](https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRsb1lx6c3P7eu_9LKGO_p5PcLdwFh1E) (Erişim Tarihi: 01.03.2021)
- [https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRsb1lx6c3P7eu\\_9LKGO\\_p5PcLdwFh1E](https://econtent.edu.mn/interactivelessonAll/1/10006?fbclid=IwAR3jmaXrlBnHjMp7HyicoKhTLuVaRsb1lx6c3P7eu_9LKGO_p5PcLdwFh1E) (Erişim Tarihi: 01.03.2021)
- <https://medle.mn/interactivelessonAll/10/10020> (Erişim Tarihi: 02.03.2021)
- <https://mongoltoli.mn/history/h/368> (Erişim Tarihi: 03.12.2020)
- <https://old.econtent.edu.mn/> (Erişim Tarihi: 12.01.2022)
- [https://www.1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Census2020\\_Main\\_report\\_Eng.pdf&ln=En](https://www.1212.mn/BookLibraryDownload.ashx?url=Census2020_Main_report_Eng.pdf&ln=En) (Erişim Tarihi: 05.01.2022)

# BİR DESTAN KAHRAMANI OLARAK CANGAR'IN ÇOCUKLUĞU\*

Özlem ÇELEBİ\*

**Öz:** Kahramanın doğumu ve çocukluğuyla ilgili destan kalıpları, ilgili anlatmalar içerisinde az çok farklılıklar gösterse de Türk destanlarının genelinde ortaktır. Türk destanlarında var olan bu temel yapının Moğollara ait Cangar Destanı'nda da mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu makalede Moğol epik destan geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan Cangar Destanı'ndaki çocukluk ve doğum ile ilgili destan kalıpları incelenmiştir. Böylece destanda var olan çocuksuzluk, olağanüstü doğum, kahramanın büyüme sürecindeki olağanüstü özellikler, kahramanın öcünü alması gibi motifler ortaya konulmuştur. Bu konuyu ele alırken başvurduğumuz temel kaynaklar ise Ts. Damdinsüren'in Moğolca "Mongol Cangarın Tuuli" ve He Dexiu'nun "Cangar Destanı" adlı çalışmaları olmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Moğollar, kahramanlık destanı, Cangar Destanı, motif, kahramanın çocukluğu.

## *The Childhood Of Cangar As An Epic Hero*

**Abstract:** Although the epic patterns about the birth and childhood of the hero differ more or less within the related narratives, they are common throughout Turkish epics. We see that this basic structure which exists in Turkish epics is also found in Cangar Epic belonging to Mongols. In this article, childhood and birth patterns found in Cangar, one of the most important works of Mongolian epic tradition, are examined. Thus, the motives in the epic such as childlessness, extraordinary birth, extraordinary growth of the hero, the revenge of the hero were put forward. Our main reference resources are the works named "Mongolian Cangarın Tuuli" by Ts. Damdinsüren and "Cangar Epic" by He Dexiu.

**Keywords:** Mongols, heroic epic, Cangar Epic, motive, hero's childhood.

## Giriş

Büyük bozkırları ve ünlü dağlarıyla tanımlanan Orta Asya, tarih öncesi devirlerden beri farklı halklar tarafından kurulan konargöçer imparatorluklara ev sahipliği yapmıştır. Bu bölgeye hâkim olan Hun, Kitan, Göktürk, Uygur, Kırgız ve Moğol vb. halkların kaynaşması; benzer bir kültürel kökene sahip yaşam biçimleri, inançlar, ibadetler, gelenekler ve ritüeller oluşturmuş ve tüm bunlar Orta Asya'nın somut olmayan kültürel mirasını meydana getirmiştir. Biçim, içerik ve yapısal kompozisyon olarak birçok ortaklık arz eden epik gelenekler de bu mirasın en değerli unsurudur.

Destanlar, bir milletin maddi ve manevi değerleri ile hayata bakış tarzını yansıtan ve coğrafi sınır tanımayan folklor ürünleridir. Epik destanlar ise ana teması kahramanlık

\* Bu makale Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde hazırlanmış olan "Moğol Destancılık Geleneği ve Moğolca Cangar Destanı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, e-posta: oz\_do\_gan@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-7744-3403.

olan öykülerdir (Çobanoğlu, 2018: 20). Moğollar, yaratıcı düşünce ve becerilerini yansıtan ve nesiller boyunca sözlü olarak aktarılan epik gelenekleri içerisinde *Cangar*, *Gezer*, *Han Harangui*, *Bum-Erdene*, *Zul-Aldar Han*, *Luu Mergen Han* gibi sayıları 550'yi aşan ünlü ve büyük hacimli destanı bugüne taşımışlardır (Rinchindorji, 2012: 221). Yüzlerce hatta binlerce dizeden oluşan ve özel melodiler eşliğinde icra edilen Moğol kahramanlık destanları, Moğol halkının kahramanlık tarihinin en iyi koleksiyonu olarak kabul görmektedir. Moğolların kültürel mirasının muhteşem ifadeleri olan bu destanlar, dünya çapında da pek çok çalışmanın konusu olmuştur.

Moğolca konuşan halkların gündelik yaşamını, geleneklerini, dünya görüşlerini, ahlaki ve estetik değerlerini, arkaik ritüellerini yansıtan Cangar Destanı, *cangarçı* olarak adlandırılan anlatıcıları vasıtasıyla yüzyıllar boyunca halk arasında yaşamış ve zamanla daha fazla popülerlik kazanarak manevi kültürün önde gelen sözlü yaratımlarından biri haline gelmiştir.

Cangarçı ağızlarında yaşayan ve her defasında çeşitli işlemlerden geçerek yeniden yaratılan “Cangar”ın zaman içinde katmanlaşarak klasik kahramanlık destanına dönüştüğü düşünülmektedir (Seleeva, 2017:30). İçinde efsaneler (*domog*), masallar (*ülger*), iyi dilekler (*yerööl*), kasideler (*magtaal*), beddua-lanetler (*haral*), atasözleri (*züir tsetsen ügs*), şarkılar ve tarihî olaylar barındıran, insanların tarihî ve kültürel hafızasını temsil eden Cangar Destanı bu bağlamda bir tür ansiklopedi olarak kabul edilmektedir.

Cangar Destanı; halkın bağımsızlığı, özgürlüğü ve mutluluğu adına mücadele eden hükümdar Cangar'ın ve onun liderlik ettiği bahadır savaşçıların kahramanlıklarının anlatıldığı bireysel bölümlerden oluşan döngülerle temsil edilmektedir. Maloderbet, Bagatsokhur, Eelyan Ovla, Mukuben Basangov, Dava Shavaliyev döngüleri<sup>1</sup> ve cangarçı Nasank Baldırov ve Badma Obushinov'ın repertuarında bulunan birer bölümlerle temsil edilen kahramanlık destanı “Cangar” (Mandzhieva, 2016: 152) birçok nesil cangarçının özel yetenekleri, şiirsel becerileri ve kolektif yaratıcılığı sayesinde büyük ölçüde hayatta kalmış ve farklı ekollerin hikâye anlatıcılarından çok sayıda varyasyonda kaydedilerek en iyi şekilde korunmuştur.

İki asrı aşkın bir süredir dünyanın her yerinden çok sayıda araştırmacının, bilim adamının ve okuyucunun ilgisini çeken, Orta Asya ve Moğol halklarının destansı mirasında özel bir yere sahip olan Cangar Destanı'nın Rusya Kalmukları, Sincan Uygur Özerk Bölgesi Oyratları ve Moğolistan Moğolları arasında olmak üzere üç büyük ulusal versiyonu bulunmaktadır. Isık Gölü civarındaki Karakol Kalmukları, Buryatlar, Altaylar

<sup>1</sup> Epik destan metinleri, Moğol halklarının destan geleneğinde *бөлг* (bölüm) terimi ile ifade edilir. Çeşitli sayıda bölümün birleşiminden oluşan *döngü* ise bir ulusal gelenek içindeki *versiyon* terimiyle özdeştir. “Cangar”ın (Kalmuk, Sincan Oyrat, Moğol, vb.) ulusal gelenekleriyle ilgili olarak da kullanılan versiyon terimi, yerel geleneğin anlatıcılarının repertuarlarının birleştirilmesiyle oluşmuştur. Belirli bir yerel geleneğe ait anlatıcıların temsil ettiği oluşum, *performans ekolü* olarak adlandırılır ve her performans okulu özel bir döngüde birleştirilen bilinen sayıda bölümle, özerk bir versiyonla temsil edilmektedir (Seleeva, 2017:31). Cangar Destanı'nın geçmişte Kalmukya'daki varlığının ana alanlarını Maloderbet ulusunun Noyanakinsky aймаğı, Bagatsohur ulusu ve Maloderbetovsky ulusunun İki-Bukhusovsky aймаğı olarak sıralayan Kichikov, bu alanların aynı zamanda anıtın geleneksel hikâye anlatım ekollerine karşılık geldiğini belirtir. Bunlardan birincisi temsilcisi Povram olan Barun, ikincisi Bagatsohur, üçüncüsü ise Eelyan Ovla ekolüdür. Eelyan Ovla ekolünü klasik olarak adlandıran araştırmacı, bu ekolün metnin değişmezliği, performansta yüksek profesyonellik ve anlatıların güvenilirliğine inanılan en az yedi nesil tarafından aktarılan istikrarlı bir repertuarı içermesi ile karakterize edildiğini belirtir (Kichikov, 1994: 166-167).

ve Tuvalar tarafından da bilinen (Kichikov, 1994: 3; Neklyudov, 2019: 214) destan, Kalmuk ve Oyrat etnik gruplarının öz bilincini aksettiren gelenekleri yansıtmaları, konargöçer dünyasının ideal imajı hakkındaki fikirleri barındırması ve ulusal ruhun en yüksek estetik ihtiyaçlarını karşılaması gibi özelliklere sahip olmasının yanı sıra şiirsel bir tarih olarak da algılanır.

Kalmukların Volga bölgesine göçünden sonra Rus bilim insanları onların yaşamlarına, maddi ve manevi kültürlerine özellikle de Cangar döngüsüne özel ilgi göstermişler; destanın kültürel önemi, dilsel özellikleri, poetikası, anlatım geleneği gibi hususları çalışmalarına konu edinmişlerdir. Cangar araştırmalarının başlangıcının üzerinden neredeyse iki yüz yıl geçmiştir. Bu süreçte derleme, inceleme ve yayımlama çalışmalarında önemli mesafeler katedilmiştir. Bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yoğunlaşan ilgi neticesinde anıtın detaylı analizlerini içeren karşılaştırmalı tipolojik çalışmaların da dâhil olduğu pek çok monografi, makale ve bilimsel tez hazırlanmıştır.

Kahramanlık destanı Cangar, Moğolların eski zamanlardaki yaşam tarzlarının tüm temel kavramlarını, sosyal ilişkilerini, kalıplarını, dünya görüşlerini, davranışlarını, inanışlarını edebî bir şekilde özetleyen gelişmiş bir kompozisyona sahiptir. Ünlü Mongolist Kichikov, anıtın Kalmukların kendine özgü yaşam biçimini, Çinliler, Kırgızlar gibi çeşitli komşu devletler ve halklarla ilişkilerini, Budist Tibet-Hint kültürünün bu halk üzerindeki etkisini ve organize bir konargöçer devletin görünümünü gözler önüne serdiğini belirtir. Tüm bu kompozisyon, ölümsüzlük ve mutluluk diyarı Bumba<sup>2</sup> ülkesinin hükümdarı olan Han Cangar ve onun silah arkadaşı on iki bahadırın

<sup>2</sup> Bumba, Cangar'ın ülkesinin ismidir. Ünlü bilim adamı A. Sh. Kichikov'a göre Cangar Destanı bize Kalmukların ataları olan Oyratların altın çağını anlatmaktadır. Kalmukların ataları olan kahraman insanları ve onların "Bumba", adını taşıyan ülkesi, Bogdo Cangar Han tarafından yönetilir. Bumba; bağımsızlık, mutluluk ve sonsuzluk diyarıdır. Bu nedenle bu ülkeye "Bumba" adı verilmiştir. Kutsal kurban kabı *bumba* tarafından kutsanan "Bumba" Budist stupa-suburgan'ın (bazen "bumba" olarak da adlandırılır) temeli altında kendi etrafına huzur, bolluk, ölümsüzlük, mutluluk, refah, barış gibi lütuflar yayar (Kichikov, 1994: 177). Ünlü Mongolog Neklyudov, Bumba devletinin adının muhtemelen evren hakkında daha doğrusu evrenin merkezi bölgesi "Orta Dünya" hakkındaki mitolojik fikirlerle ilişkili olduğunu bildirmiştir. Tibetçe *bumba* kelimesinin Budist stupanın kubbeli kısmını, sembolik olarak ise gök kubbe ile örtülü Orta Dünya'yı ifade ettiğini ileri süren araştırmacı, bu kelimenin genellikle "Bumbai" sıfatı gibi Moğol halklarının destanında bulunduğunu belirtir. Neklyudov'a göre Gezer destanında Gezer'in yaşı "dünyevi kardeşi" olarak karşımıza çıkan Dzasa Shikir'in "Bumbai hanları" ailesi arasında yer alması bunun örneklerinden biridir (Neklyudov, 2019: 233). Sonsuz mutluluğun ve yaşamın olduğu bu dünyanın bozkır halkının ütöpik düşüncesini yansıtan hayal dünyasına karşılık geldiği barizdir. Buna göre Bumba, yeryüzünde bir cennettir ve Cangar bu cennetin tanrısı olarak görülmektedir. Kiçikov, ünlü monografisinde Cangar'ın ve bahadırların hangi Budist tanrıların reenkarnasyonuna karşılık geldiği bilgisini verir (Kichikov, 1994: 27,109). İncelediğimiz metinde *Hongor'un Evliliği* adlı bölümde Hongor'un görüntü ve güç bakımından tanrılaştırıldığı görürüz. Buna göre Hongor'un alınım üzerinde *Mahgal*, şakaklarının üzerinde *Zunhav*, başının üstünde ise *Oçirvan* gibi Budist tanrıların gücü bulunmaktadır (Damdinsüren, 2008: 51). Bumba ülkesinin gerçek dünyadan belirli niteliklere ve ilişkilere göre şekillenmesi muhtemeldir. Yakın tarihli bir çalışmada araştırmacı Mönhöö, Bumba'nın efsanevi bir rüya ülkesi mi gerçek bir tarihi yer mi olduğuna dair soruları yanıtlamıştır. Birçok bilim adamının bu konuyu sorguladıklarını belirten araştırmacı bunlardan Ts. Damdinsüren liderliğindeki birkaç bilim adamı dışındakilerin Bumba'nın iyi dileklerin kaynağı hayali bir rüyalar ülkesi olduğuna inandıklarını bildirir. Cangar Destanı'nı Torgud krallığının topraklarının tarihi bir anıtı olarak gören Mönhöö, Bumba'nın gerçek bir tarihi yer, başka bir deyişle, on yedinci yüzyılın otuzlu yıllarından on sekizinci yüzyılın yetmişli yıllarına

etrafında şekillenmiştir. Destansı devlet Bumba; *ezen noyan*, *ezen bogdo*, *aldart duutey*, *aldart noyan* vb. epitetlerle yüceltilen Cangar Han tarafından yönetilir. Bumba'nın temsilcisi bahadurların her biri, efendileri Cangar Han gibi cesaretleri ve büyük fiziksel güçleriyle karakterize edilen kahramanlardır. Cangar'ın yönetimindeki bu bahadurlar aynı zamanda *ulus* ve *aymag* adı verilen topraklara sahip egemen prenslerdir (Kichikov, 1994: 5). Bumba'nın bağımsızlığı ve refahı için hayatlarını feda etmeye hazır kahramanlar olarak ülkelerini tehdit eden sayısız düşmana karşı zafer kazanmak güdüsüyle kahramanca eylemlerde bulunan bu kahraman bahadurlar için düşmanı yenmek bir görev, Bogdo Noyan Cangar'ın verdiği görevleri başarılı bir şekilde yerine getirmek ise büyük bir onur olarak görülmektedir. Merkezine savaş ve evlilik temalarını oturtan destanın bir bütün olarak hikâyesi, bu kahramanların kendilerini yakalamakla ve yok etmekle tehdit eden düşmanlarını nasıl yendikleri, onların ülkelerini nasıl fethettikleri ve kaderin buyruklarına göre güzel kızlara nasıl kur yapıp evlendiklerini anlatan eylemler zinciridir (Gejin, 2001: 403; Pyurbeev, 2016: 15).

Sibirya bölgesi Türk-Moğol destanlarının kahramanları gibi küçük yaşta yetim ve öksüz kalan Cangar Han ile ana bağlı on iki bahadır etrafında oluşturulmuş destanda bir yandan Kalmukların göçebe kültürü, yaşam tarzı, zihniyeti ve toplumsal pratikleri gözler önüne serilirken diğer yandan Moğolların idealleri ve umutları ifade edilmiştir. Moğolların ideal insan tipini yansıtan Han Cangar, sıradan bir insan değildir. Destanın başından itibaren kendisine destansı bir kahraman görünümü kazandıracak (doğumunun olağan dışı olması, anormal bir şekilde büyüüp olgunlaşması, fiziksel üstünlükler vb.) pek çok vasıfla donatılmıştır. Epik destan geleneğinde tekrarlanan ve ortak motif olarak değerlendirdiğimiz bu özellikleri tespit etmek üzere hazırladığımız bu çalışmada ilgili motiflerin tespiti yapılırken Şakir İbrayev'in *Destanın Yapısı* (İbrayev, 1998: 273-74) adlı çalışması göz önünde bulundurulmuştur.

### 1.Soyun Tasviri:

Destanlarda kahramanın soyluluğu genelde ortak bir motif olarak karşımıza çıkar. Bu hem kahramanın hem de kahramanın içinden çıktığı toplumun yüceltilmesi bakımından önemlidir. Böylelikle kahraman, sıradan insanlardan üstün olur.

Cangar Destanı “soyun tasviri” motifiyle başlar. Destanın girişinde Cangar'ın doğumu çok eski bir zamana yerleştirilir, soyunun genel bir tanımı verilir ancak doğumunun ayrıntılı açıklamalarına yer verilmez. Ardından, Cangar'ın iki yaşından yedi yaşına kadar olan eylemleri anlatılır. Hayatını Budizme adanmış bir keşiş olan Tahi Zul Han (Cangar'ın atası) kadim zamanların başında kabilesini Bumba'ya getirir. Onun ölümü üzerine oğlu Tansag Bumba, hanlık tacını takar. Tansag Bumba'dan sonra yerine geçen Üyzen Aldar Han da babası ve büyükbabası gibi Bumba'nın efendisi olarak hayatını Budizm'e adar (Dexiu, 2017: 4). Bu bölüm, Damdinsüren'in eserinde şu şekilde yer alır:

*Ertnii ekhen tsagt garsan*

---

kadar var olan Cungarya ülkesi olduğuna dair inancını destekleyen kanıtları altı maddede listeler (Mönhöö, 2011: 22).

<sup>2</sup> Budist Kilisesi hiyerarşisindeki en yüksek dini ünvanlardan biri olan ve Cangar isminin epiteti olarak han ünvanından sonra en sık kullanılan ikinci sözcük *bogdodur*. Destanda *bogdo* “kutsal, ilahi, saygıdeğer, aziz, efendi, majesteleri, görkemli, göksel, kutsal; imparator” gibi anlamlarda, *ezen bogdo* kombinasyonu ise “Majesteleri imparator” anlamında kullanılmaktadır (Mulaeva, 2019: 89, 94).

Kadim zamanların başında doğan  
*Ene olon burkhdiin shashin delgersen tsagt garsan*  
Birçok tanrıların dini Budizm'in yayıldığı zamanda doğan  
*Tahi Zul khaanii uldel*  
Tahi Zul Han'ın ardılı  
*Tansag bumba khaanii ach*  
Tansığ Bumba Han'ın torunu  
*Uizen aldar khaanii huvguun*  
Üyzen Aldar Han'ın oğlu  
*Uyiin unchin Jangar bilee*  
Yetim-öksüz Cangar'dı  
(Damdinsüren, 2008: 11).

Destan Sibiry'a'nın Türk ve Moğol halklarının kahramanlık destanlarının standart formüllerinden biri olan eylemin zamansal arka planının bir tanımıyla başlar (Meletinski, 1963: 294). Burada mitolojik zaman algısının izleri açıkça görülmektedir. Cangar'ın doğumunun *kadim zamanların başına* yani en eski zamanlara atfedilmesi bunun delilidir.

Araştırmacı Seleeva, Cangar imajının en eski kökenlerinin onu efsanevi "ilk zamanlarda" doğan ve canavarlar dünyasını temizleyen kültürel bir kahramanla ilişkilendirdiğini belirtir. Destandaki epik olayların "sayısız Buda-Burhan inancının yayıldığı erken zamanın başlangıcına" kadar zamanlandığını böylece destandaki mitolojik başlangıç zamanının Budizm'in Oyrat dünyasında yayıldığı tarihsel zamanla örtüştüğünü belirten araştırmacı, ilk yaratılışla ilgili arkaik fikirlerin 17. yüzyılda Budizm'in yayılmasına atfedilen tarihi ve epik çağın başlangıcı hakkında fikirlere dönüştürüldüğünü ve bu dönüşümün kaynağının Cangar geleneği üzerindeki Budist etkiden kaynaklandığını bildirir (Seleeva, 2017: 79). Budizmin Moğol halk edebiyatı üzerine etkisine B. Ya. Vladimirtsov tarafından da dikkat çekilmiştir. Vladimirtsov; Budist masalları, efsaneleri ve şiirlerinin Oyratlar da dahil olmak üzere tüm Moğol kabilelerinin yaşayan halk edebiyatı üzerinde muazzam bir etkiye sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre Uzak Hindistan ve Tibet'in kreasyonları, Hint şiirine ait birçok teknikle beraber tüm Moğol folklorunu doldurdukları gibi Oyrat kahramanlık destanlarına da girmiştir (Vladimirtsov, 2003: 352).

Cangar'ın ataları soylu insanlardır ve Cangar onların tek varisidir. Epik gelenekte kahramanın tek çocuk olması motifinin yanında yetimlik/öksüzlük motifi de önemli bir unsurdur. Destanlarda bulunan yalnızlık ve yetimlik formülleri, kahramanın seçilmişliğinin ve fiziksel dayanıklılığının göstergesidir. Yalnızlık, destan kahramanını harekete geçmeye teşvik eder. Olağanüstü yetenekleri sayesinde tüm zorlukların üstesinden gelen yalnız kahraman her koşulda hayatta kalmayı başarır. Destanda adı onun seçilmişliğini ve kahramanlık misyonunu vurgulayan aynı zamanda "yalnızlık ve yetimlik" bildiren *önçin* sıfatıyla nitelenen Cangar, daha küçük bir çocukken yetim/öksüz kalmıştır. Bu durum, destanda şu şekilde anlatılmaktadır:

*Erkhen hoyr nasandaa*  
Saygıdeğer iki yaşındayken  
*Dogshin mangast nutгаа dailuulj*  
Vahşi canavarlar ülkesini işgal edince  
*Unchin biyer uldsen*  
Yetim-öksüz kaldı  
(Damdinsüren, 2008: 11).

Kahramanın karşımıza ilk ata veya ilk insan olarak çıkması, en eski dönem destanlarına ait bir özelliktir. Bu destanlarda kahraman, ilk önce dünyada tek başınadır ve kendisinin nasıl dünyaya geldiğinden habersizdir. E.M. Meletinskiy, destanlarda yer alan yalnız kahramanı, kabilenin temel taşıını oluşturan kahramanla alakalandırmıştır. Ona göre “yalnız kahraman” kavramı, ilk tanrı ve şaman inançlarından da eski bir zamana dayanmaktadır (İbrayev, 1998: 72).

Destanın ana kahramanı Cangar’ın yetim ve öksüz oluşunun yanında adının da yetim, yalnız anlamına geldiğine dair genel bir görüş söz konusudur. Bu konu ile ilgili olarak C. Buyar şu bilgileri verir:

*“Cangar destanının ana kahramanı, destana da adını veren Cangar’dır. Cangar adı, bölgelere göre bazı değişiklikler gösterir. Bilhassa Moğolistan varyantlarında Cunra, Cungar, Cangaray, Canrvay gibi söyleyiş farklılıkları görülür. Cangar adının anlamı üzerine de bazı çalışmalar yapılmıştır. Cangar’ın dünya fatihi anlamına gelen Farsça cihangir’den ve Moğolca cingeneh yani çinlamak, şingirdamak fiillerinden geldiği gibi değerlendirmeler vardır. Ancak destandan hareketle yapılan açıklamalarda Cangar adının yetim, kimsesiz, yalnız anlamlarına geldiği görüşü daha ağır basar”* (Buyar, 2016: 120-121).

Cangar adının dilbilimsel analizinin destanın kökenini en eski mitolojik katmanla ilişkilendirmeye izin verdiğini ve destanın doğuşu sorunuyla doğrudan ilgili olduğunu bildiren Kichikov, Türk-Moğol destanlarında kullanılan kahraman adlarını - Kazak “Jangız” (yalnız), Shor “Çagıs” (yetim, yalnız) Yakut “Er Sogotoh” (yalnız koca), Tungus-Mançu “Omusnay” (yalnız koca) vb.- bu durum için örnek gösterir (Kichikov, 1994: 8). Ünlü Mongolist Neklyudov’a göre adın bu anlamı, Sibiry’a’daki Türk-Moğol halklarının destan kahramanının ata ve ilk kişi olduğu yönündeki en eski fikirlerle örtüşmektedir (Neklyudov, 2019: 224).

## 2. Kahramanın Olağanüstü Doğumu

Türk dünyası destanlarının hemen hepsinde görebileceğimiz kahramanın olağanüstü doğumu motifi, Cangar Destanı’nda da tespit edilmiştir. Cangar’ın doğumundaki olağanüstülükler, sadece doğumu ve sonrasındaki süreçle sınırlı olmayıp doğum öncesindeki çocuksuzluk motifiyle de bağlantılıdır. Cangar’ın babası Üyzen Aldar Han ve annesi Urmaa’nın çok istemelerine rağmen iki yıl çocukları olmaz. Budist keşişlerin ve Şaman büyücülerinin duaları işe yaramaz. Çeşitli ilaçlar kullanmalarına ve tilki derisinden yorganlarda, ayı postundan döşeklerde yatmalarına rağmen Cangar’ın annesi Urmaa, bir türlü hamile kalamaz. Üstat Choirom, onlara yardım etmek için elinden geleni yapar ve en son çare olarak on dokuz çocuğu olan bir çobanı, Cangar’ın babası Üyzen Aldar Han’ın huzuruna davet eder. Han, huzuruna çıkan çobana on dokuz çocuğunun hikâyesini sorar ve ondan bu işin sırrını öğrenir (Dexiu, 2017: 8). Üyzen Aldar Han’ın eşi Urmaa, bu çobanın yardımıyla hamile kalır ancak on ay beklemesine rağmen çocuk bir türlü doğmaz. Günler hatta aylar sonra Urmaa bir öğle vakti Cangar’ın içinde olduğu her tarafı titreyen kızılca bir yumak doğurur (Dexiu, 2017: 8).

Jirmunski, *Türk Kahramanlık Destanları* adlı eserinde ağır ve tabii olmayan bir şekilde uzun süreli doğumun, ileride kahraman olacak bir bebeğin dünyaya geleşinin habercisi olduğunu bildirir (Jirmunski, 2011: 42). Cangar’ın kızılca bir yumak içinde doğmuş olması durumu, Cengiz Han’ın doğumu esnasında sağ elinde saka kemiği büyüklüğündeki pıhtılaşmış kan tutuyor olmasıyla ilişkilidir (Temir, 2016: 19). Cengiz Han’ın kut sahibi olacağıın delaleti olan pıhtılaşmış kan, Cangar’da kızılca bir yumak



inde doğma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kichikov, bebeğin olağanüstü kahramanlık özelliklerinin açık bir kanıtının bir elinde kılıç, diğerinde kan pıhtısı ile doğumu olduğunu belirtir. Elinde bir kan pıhtısı ile doğma motifinin, kahramanın gelecekteki kahramanlıklarını kişileştirdiğini bildiren araştırmacı bunun uzun zamandır Moğol destanı tarafından bilindiğini ileri sürer (Kichikov, 1994: 37).

### 3. Kahramana Özgü Çocukluk Çağı

Destan kahramanları, sıradan insanlardan farklı çoğunlukla idealize edilmiş tiplerdir. Olağanüstü bir şekilde doğmalarının ardından hızlı bir şekilde büyüyor ve binlerce düşmanla tek başına savaşıyor olmaları onları diğer insanlardan ayırır. Onların bu farklılıkları, hayatlarının her aşamasında çeşitli şekillerde ortaya çıkar.

Destanın girişinde Cangar'ın çocukluğuna ait bilgiler ayrıntıya girilmeden aktarılır. Cangar Destanı'ndaki kahramanların tasvirindeki odak noktası onların yaşamının ayrıntılı ve bütünlüyci bir tanımından ziyade kahramanca işlerini anlatmaktır. Bu yüzden Cangar'ın doğumunun ayrıntılı bir açıklaması yerine yalnızca ataları ve ebeveynleri tanıtılır, ardından Cangar'ın üç, dört, beş, altı ve yedi yaşlarındaki kahramanlıkları çok kısa bir şekilde aktarılır (Bitkeev, 1997: 11).

Cangar; üç yaşından itibaren ata biner, manguslarla savaşır, onların ülkelerini fetheder ve bu sayede daha çocukluk çağındayken büyüklerin gerçekleştiremediği kahramanlıklar ortaya koyarak sıra dışı olduğunu kanıtlar. Cangar ve bahadırlarının düşmanlarının bir kısmı *Zarin Zan Tayşa*, *Kâhin Altan Tseej*, *Alya Monhlya*, *Cilgin Han*, *Türk Han*, *Şara Gürgü*, *Hara Kinyaz* vb. dünyevi isimlerle karşımıza çıkarken Cangar'ın çocukluğunda tek başına mağlup ettiği *Guljin Şar Mangas Han*, *Dörvön İh Şar Mangas Han* gibi adlarla anılan düşmanlarının “karanlık” güçlerin temsilcisi manguslar olduğunu görmekteyiz. Moğol destanlarında sıklıkla yer alan ve birçok sembolik anlamla yüklü olan manguslar, Moğol halkının kontrol edemediği bazı doğal güçlerin ya da hanların temsilcisidir.

Mangus kavramının ayrıca Moğol halklarının baskın arkaik dünya görüşü olan Şamanizmle bağlantısı olduğu da düşünülmektedir. Şamanizm'in ilkelerine göre dünya; beyaz ve siyah, doğu ve batı, iyi ve kötü vb. iki zıt tarafa ayrılmaktadır. Moğol kahramanlık destanlarının yapısında da biri kahramanla diğeri mangusla özdeşleşen iki zıt tarafa hizalanmış karakterler bulunmaktadır. Bu ikilik; Moğol halkının doğa, toplum ve manevi dünya hakkındaki arkaik bakış açısını ortaya koyan destansı metin yapılandırmasının geleneksel bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Gejin, 1997: 333).

Destanın bütün bölümlerinde düşman mangusların mübalağalı tasvirleri yer almaktadır. Fiziki üstünlükleri bakımından büyük, güçlü ve ağırlıklı olarak tanımlanan bu canavarların destanın gelişiminin sonraki aşamalarında dönüşüme uğradığı, bir takım fantastik özelliklerini kaybederek insan görünümü kazandıkları ve insanlarınkine benzer bir yaşam tarzı sürdükleri görülür (Bitkeev & Ovalov, 1990: 393-394; Bitkeev, 1997: 13). Bu konuyla ilgili olarak Lörincz Laszlo şu bilgileri verir:

*“Cangar ise başka bir tür feodal savaşı, hanın hana karşı mücadelesini anlattı (vasal asilzade gibi değil). Cangar, kahraman olarak tıpkı eski hanlar gibi, biraz abartılı olsa da çağdaş hanların sarayını ve çevresini kopyalamaktan başka bir şey yapmadı. Etrafında yaşayan ve ziyafet çeken kahramanlar olan Cangar'ın altın sarayı, 14-17. yüzyıllardaki Moğolistan'ı, feodal savaşlar çağını canlı bir şekilde tasvir ediyor. Cangar'a karşı savaşan iblisler sadece ad olarak iblislerdir (mangus) çünkü iblis olmalarına dair onların adından başka bir tanım veya*

*referans yoktur, diğer taraftan dağınık durumlarda gerçekten bir iblis temsiline rastlıyoruz ki bu karakterler bile sadece bir iblis biçimine sahiptir, doğaları feodal soyluyu şekillendirir. Feodal soylular gibi yaşar ve savaşır. Ulusal toplumun canavarlarından, kahramanın düşmanı olan bir feodal efendiye dönüştüler” (1968: 24).*

Cangar, harika yetenekleri sayesinde küçük yaşta birçok mangusun hakkından kolaylıkla gelir. Cangar Destanı’nda kahramanların önceki destansı gelenekten mucizevi özellikler miras aldığı ve her türlü donanımına sahip olduklarını belirten Kichikov, bu durumu şu cümlelerle açıklar:

*“...bazen kahramanlar düşmanı silah zoruyla değil, “kurnazlık”, büyülu yetenek, şekil değiştirme yardımıyla yener. Düşman kampında kötü görünümlü bir çocuk şeklini alarak veya bir yılanı dönüşerek görünebilirler; aşılmaz engelleri (ormanlar, dağlar, nehirler, bataklıklar) kolayca aşarlar, tek bir hamlede sayısız düşman sürüsünün üzerinden atlarlar, hatta düşmanların eline düşerek korkunç işkencelere katlanır ve hayatta kalırlar. Genel olarak erdem (bu özellikler “doksan dokuzdur”) adı verilen bir “kahramanlık özellikleri” kompleksi kahramana atfedilir” (Kichikov, 1994: 5).*

Cangar’ın olağanüstü doğumu ve hızlı büyüüşü, binlerce düşmanla tek başına savaşacak bir kahraman olabilmesi için hazırlık safhalarıdır. O, sadece güçlü değil aynı zamanda belirlenen hedefe ulaşmada sınırsız bir cesarete ve kararlılığa sahip bir kişiliktir. Cangar’ın birçok şeyi vaktinden önce yapması ve ailesinin öcünü alma isteği ile hareket etmesi, Türk destanlarıyla paralellik gösterir. Tüm bu olağanüstülükler, onun kahraman olacağı ve gelecekte büyük işler başaracağı belirtileridir. Buraya kadar anlatılan kahramana özgü nitelikler, destan metninde şu şekilde ifade edilmektedir:

*Gurav hurekh nasandaa  
Üç yaşına varmak üzereyken  
Aranzal zeerdiin uree tsagt  
Üç beş yaşlarındaki Aranzal Zeerd’e  
Hul urguj mordson  
Bacağımı kaldırıp bindi  
Gurvan ikh bekhleltiin amiig evdej  
Üç büyük kalenin kapısını yıkıp  
Guljin shar mangas khaanii nomdoo oruulsan  
Guljin Şar Mangas Han’ı töresi altına soktu.  
Durvun nas khurekhdee  
Dört yaşına varmak üzereyken  
Durvun ikh bekhleltiin amiig evdej  
Dört büyük kalenin kapısını yıkıp  
Durvun ikh shar mangas khaaniig nomdoo oruulsan  
Dörvön İh Şar Mangas Han’ı töresi altına soktu  
Erkhen tavan nastaidaa  
Saygıdeğer beş yaşındayken  
Takiin tavan shulam khaaniig  
Tahiyn Tavın Şulam Han’ı  
Olzlon avch nomdoo oruulsan  
Ele geçirip töresi altına soktu.  
...  
Zurgaa khureh nasandaa.*

Altı yaşına varmak üzereyken  
*Zurgaan bekhleltiin amiig evdej*  
Altı kalenin kapısını yıkıp  
*Zuun jadiin uzuuriig khugalj*  
Yüz mızrağın ucunu kırıp  
*Zurag bolson baishintai*  
Resim gibi binası olan  
*Khunheen Altan Tseejiig oruulj*  
Hünhen Altan Tseej'i ele geçirip  
*Baatar olon saichuudiin*  
Kahraman pek çok bakanın  
*Baruun akhlaach bolgосon bilee*  
Batının lideri olmuştu<sup>3</sup>  
*Dolootoidoo doordiin doloон khortniig*  
Yedi yaşında aşağıdaki yedi kötüyü  
*Doroituulan darj*  
Fethedip yok ederek  
*Duutai Jangar neree duuduulsan*  
Şanlı Cangar adını duyurdu  
(Damdinsüren, 2008: 11-12).

Burada geçen *aşağıdaki yedi kötü* ifadesi yeraltı dünyasına ait olan kötü güçlere, şeytani varlıklara karşılık gelmektedir. Cangar Destanı'nda tanrıların yaşadığı Üst / Göksel Dünya (*Tengriy*); insanların ve destansı kahramanların yaşadığı Orta / Dünyevi Dünya (*Zambutiv, Zambulin*); kötü güçler, şeytani varlıklar, manguslar vb. yaşadığı Aşağı / Karanlık Dünya'dan oluşan *üç dünya* kavramına ilişkin mitolojik halk fikirlerinin izleri bulunmaktadır. Destanın özellikle en arkaik tabakası olarak kabul edilen Altay varyantında olayların sadece ideal Bumba ülkesinin bulunduğu Orta Dünya'da değil, diğer dünyalarda da geçtiği görülür. Cangar Destanı'ndaki üç dünya kavramı öncelikle Şamanizm daha sonra Tibet Budizminin etkileriyle şekillenmiştir (Bitkeev & Ovalov, 1990: 391; Pyurbeev, 2016: 13).

Cangar'ın çocukluğunda ilahi güçler tarafından korunması, ileride taşıyacağı kahramanlık vasfı için hazırlayıcı bir motiftir. Annesi ve babası öldürüldükten sonra hizmetçi Menhbayar tarafından Ulu Kara Dağ'ın yamacında gizli bir mağaraya bırakılan Cangar, *Cennet* ve *yeryüzünün* sunduğu bütün nimetlerden faydalanır. Bedenini güçlendirip kararlılığını bilir (Dexiu, 2017: 14). Bu sayede yerin üstünde mangusları yerin altında ise yedi kötü ruhu tek başına yenerek daha çocuk yaşta gelecekte ne kadar büyük bir kahraman olacağını ispat eder.

Burada Cennet diyerek *Ebedi Mavi Gökyüzü*, yeryüzü diyerek de *Toprak Ana* kastedilmiştir. *Ebedi Gökyüzü* veya diğer adıyla *Ebedi Cennet*'in Moğol mitolojisinde önemli bir yeri vardır. Konargöçer topluluklar arasında Ebedi Mavi Gökyüzü'ne her zaman saygı duyulmuştur. Ebedi Cennet kültü, bazen tek bir tanrı bazen de ana tanrılardan biri olarak kabul görmüştür. Ebedi Cennet kültürünü yüzyıllar boyunca Baykal'ın doğu kıyıları ile Sarı Nehir arasındaki arazilerde sürülerini otlatan kabilelerden veya kabile kalıntılarından almış olan Moğollar arasında, Ebedi Cennet'in koruması altındaki Cengiz Han'ın dağılık Moğol halklarını tüm dünyayı fetheden bir

<sup>3</sup> Cangar, Hünken Altan Tseej'i ordusunun batı (sağ) kanadının lideri yapmıştır.

imparatorlukta birleştirmek üzere yola çıktığı düşüncesi yaygındır (<https://mek.oszk.hu/09700/09749/html/>).

Moğolların inanç dünyasında Toprak Ana'ya saygı da önem arz etmektedir. Moğol insanının “Mavi Gök Atamız” ve “Toprak Anamız” adlandırmaları, bu düşünceyi yansıtmaktadır (<http://apps.arcanum.hu/app/ethnografia/view>). *Moğolların Gizli Tarihi*'ndeki bir diyalogda Camuka ve andası Temuçin arasında geçen “Gök ve yerin yardımıyla kuvvetim arttı” şeklindeki konuşma bu bakımdan önemlidir (Temir, 2016: 51). Cangar da Cengiz Han gibi yerin ve göğün yardımından istifade etmiştir.

Kahramanlık destanlarının başkahramanlarının yardımına sihirli güçlerin veya hayal ürünü tiplerin koşması, destanlarda sıklıkla kullanılan motiflerden biridir (Ibrayev, 1998: 82). Cangar'ın çocukluğunda ilahî güçler tarafından korunduğunun bir başka göstergesi de Ulu Kara Dağ'ın yamacında tek başına büyürken ortaya çıkan Aksakaldır. Öncesinde annesinin ve babasının başına gelen talihsizlikleri anlatan sonrasında ise rakipsiz bir kahraman olması için Cangar'a tüm savaş sanatlarını ve büyü yapmayı öğreten Aksakal, Cangar'a rüyasında görünmüş, uyandığında ise kaybolmuştur. Cangar, Aksakal sayesinde ailesini tanır ve onların intikamını almaya yemin eder. Cangar'ın kahramanlık macerasına başlamasının en önemli nedeni, annesinin ve babasının öldürüldüğünü öğrenmesinden sonra içini dolduran intikam duygusudur. En eski anlatılarda yer alan Aksakal; kahramanın doğumunu tahmin eden, ona isim veren, onun için bir at seçen ve kaderinde bulunan gelini işaret eden kişiye karşılık gelir. Türk ve Moğol anlatılarının ortak unsurlarından biri olan Aksakal; Moğol destanlarında kahramanın amcası, eğitmeni, akıl hocası, sürü bekçisi gibi rollerle karşımıza çıkmaktadır (Kichikov, 1994: 49).

Meletinsky, kahramanın olağanüstü gücü ve cesaretinin onun kahramanlığının sadece bir yönü olduğunu belirtir. Ona göre kahramanlığın diğer yanı, kahramanlara tamamen epik bir karakter veren popüler, sosyal işlemdir (Meletinsky, 1963: 352). Cangar Destanı'nda bu işlev, intikam duygusunun tezahürüdür. Cangar, intikam duygusuyla yalnızca yerin üstündeki mangusların kalelerini yıkıp onları töresi altına almakla kalmaz, yerin altındaki yedi kötüyle de savaşır. Yedi yaşına kadar gerçekleştirdiği bu kahramanlıklarla adını dünyanın dört bir tarafına duyurur. Onun birçok şeyi vaktinden önce yapması ve ailesinin öcünü alma isteği ile hareket etmesi, Türk destanlarındaki kahraman tipiyle de paralellik göstermektedir.

Cangar daha küçük yaşta birçok fiziksel acıya dayanır, sıradan bir insanın gücünün ötesindeki testlerden geçer. Çoğu zaman ölümle burun buruna gelen kahraman, her defasında eski gücüne kavuşur. Bu noktada destanda kimi zaman mitolojik unsurların devreye girdiği görülür. “Altan Tseej ve Cangar'ın Savaştığı Bölüm”de beş yaşındaki Cangar'ın ölümcül bir okla yaralanıp bilincini kaybettiğini ve Şiltey Zandan Gerel Hatun'un gerçekleştirdiği bir ritüelle ayağa kalktığını görürüz. Şamanik tılsımlara da sahip olan bu büyümlü ritüel sayesinde Cangar'ın dirilişi, hızla gerçekleşmiştir (Kichikov, 1994: 31). Saf, iffetli bir kadın tarafından gerçekleştirilmesi gereken bu ritüel destanda şu şekilde anlatılmaktadır:

*Şığşregiig yavsan hoino*  
*Şığşreg gittikten sonra*  
*Şiltei zandan Gerel hatan ni*  
*Şiltey Zandan Gerel Hatun*  
*Şüidem bariad tsohih getel*  
 Sopyayı tutup tam vuracakken

*Arag Ulaan Hongor hūū ni*  
Oğlu Arag Ulaan Hongor  
*Araihan zavdaj ireed*  
Tam zamanında gelip  
*“Naadhyгаа alah gej baigaa yum bol*  
“Onu öldürecekse  
*Namaig bas alagtun” geed deer ni hevteed baiv.*  
Beni de öldür!” diyerek (Cangar'ın) üstüne yattı.  
*“Daland nş orson sumyg*  
“Kürek kemiğinin arasına giren oku  
*Darui sugalj hairla, eej mini*  
Derhal çekip alın anneciğim.  
*Ariun yavdalt ehner hūn*  
Saf, iffetli eş  
*Aşhaj gurav garval*  
(Üzerinden) üç kere geçerse  
*Ayult sum ni sugarna!” gev.*  
Tehlikeli ok çıkacak!” dedi.  
*Hongor hūūgiin setgeliig bodood*  
Oğlu Hongor'un hatrını düşünerek  
*Hoyor alhaad gurav dahi deer ni*  
İki kez geçip üçüncüye geldiğinde  
*Hort sum ni ogşson bolovç*  
Zehirli ok yerinden kıpırdasa da  
*Hoiş şigdej saataad baiv.*  
Geri saplanıp çıkmıyordu.  
*“Eej ee! Ene yagaad ingev?” gej*  
“Anne! Niçin böyle oldu?” diye  
*Enhrii Ulaan Hongor asuusand*  
Sevgili Ulaan Hongor sorduğunda  
*Eh ni hariu helev:*  
Annesi cevap verdi:  
*“Hadamd irsnii hoid jil*  
Evlendikten sonraki yıl  
*Havryn emneg güügee saahaar yavaad*  
İlkbaharın yaban kısırağını sağlamak için giderken  
*Azraga güü hoyor nülehüig*  
Aygır ve kısırağın birleşmesini  
*Ajigljaj taçaasny gemeer*  
İzleme şehvetinin günahıyla  
*Adraatai sum garahgüi baina.” geed*  
İnatçı ok çıkmıyor.” diyerek  
*Garaa havsran naminçilj*  
Ellerini birleştirip dua edip  
*Gazar tengert zalbiran sögdöhöd*  
Yere ve göğe yalvarıp diz çöktüğünde  
*Gait sum sugarç unav.*  
Uğursuz ok sıyrılıp düştü.  
*Aldart Jangar ni üserç bosood*  
Şanlı Cangar sıçrayıp kalkarak

*Amindaa orson açit*  
Hayatını kurtaran yardımsever  
*Arag Ulaan Hongortoi hoyul*  
Arıg Ulaan Hongor'la ikisi  
*Egşig duugaa duulaldaad*  
Ezgili şarkılar söyleyerek  
*Elbeg arzyn sön tüşeed suuv*  
Bol arz içerek oturdu  
(Damdinsüren, 2008: 28-29).

Destanda Cangar'ın ihtişamlı görünümünün altı sık sık çizilir. Bu ihtişamı gök cisimleriyle ilişkilendirilerek dolunay zamanındaki ay gibi parladığı söylenir. Cangar'ın sekiz ayağı sandal ağacından yapılmış altın tahtı da en az görünümü kadar ihtişamlıdır. Adını tüm dünyaya duyuran Cangar için yedi yaşındayken yapılan on katlı, dokuz renkli altın torlok saray ise onun ihtişamını kuvvetlendiren bir başka unsurdur. İncelediğimiz metnin giriş bölümünde bu sarayın tasviri ve nasıl yapıldığı bilgisi yer almaktadır. Bu dünyada bir benzeri daha bulunmayan bu sarayın nerede yapılacağına dört kıtanın kırk iki hanı karar vermiştir. Buna göre Cangar'ın sarayı, on iki nehrin birleştiği Bumba Dalay denilen denizin kıyısı ve Öl Manhan Tsagaan Dağı'nın<sup>4</sup> batı (sağ) cephesinin altındaki beş *galbir zandan ulias*<sup>5</sup> ağacının gölgesini takip edecek şekilde özel bir mevkide altı bin on iki yetenekli usta tarafından inşa edilir. Ayın en iyisi gözetlenerek günün en iyisi seçilerek en mükemmel zamanda yapılan saray; inci, mercan gibi değerli taşlar kullanılarak renkli camlar ve dekoratif panellerle süslenerek oluşturulmuştur (Damdinsüren, 2008: 14-17). Bu sarayın yapım aşamasında onun ne kadar yüksek olması gerektiği konusu tartışılır. Kâhin Altan Tseej, gökyüzü kadar yüksek bir saray inşa edilirse Cangar'ı kibirli göstereceğini ve bu durumun onun için iyi olmayacağını dile getirir. Altan Tseej'in bu tavsiyesi, Oyratların gökyüzüne ilişkin manevi duygularının tezahürüdür. Altan Tseej, gökyüzüne duyulan saygının bir göstergesi olarak ustalara yüksekliği onun üç parmak altında kalacak bir saray inşa etmelerini tavsiye eder. Araştırmacı Neklyudov, bu tavsiyenin altında yatan düşüncenin evrimini açıklar. Daha arkaik anlatılarda, kahramanın gökyüzüne (cennete) yolculuklarının ve -hatta neredeyse

---

<sup>4</sup> Dünyanın destansı resminde *Axis Mundi* "dünyanın göbeği" olarak adlandırılan ve kutsal bir merkez olarak kabul edilen dağ, Cangar Destanı'nda *Öl Mankhan Tsagan* ismiyle anılır. Tüm destan boyunca bir fon vazifesi gören bu dağın zirvesine tırmanan kahraman, düşmana ait bölgeyi inceler, dinlenir ve gerçekleştireceği eylemler için hazırlık yapar.

<sup>5</sup> *Galbir Zandan*, *Galbir Zandan Ulias*: Moğol halklarının mitlerinden dünya ağacının bir çeşididir. Kahramanlık destanının kozmogonik olay örgülerinde bahsedilen bu ağaç, efsanelere göre insanların dileklerini yerine getirmektedir. Mutluluğun, refahın ve yaşamın bozulmazlığının sembolleri arasında yer alan bu büyümlü ve kutsal ağaçlar, Budist mitolojisinden ödünç alınmıştır. Doğasında bulunan işlevleriyle *Dünya Hayat Ağacı*'nin görüntüsünü oluşturan *Galbir Zandan*, *Galbir Zandan Ulias*'in çok yönlülüğü ve benzersizliği, köklerinin Aşağı Dünya'nın derinlerinde olması, gövdesinin doğrudan okyanustan, denizden veya nehirden yükselmesi ve başının göğe ulaşmasında yatmaktadır. Tüm ölümlüleri iyileştiren bu ağacın yaprakları aynı zamanda büyüleyici sesler çıkarır (Pyrbeev, 2015: 42-43). Destanın arkaik versiyonlarında Cangar, yeraltı dünyasında dolaşırken kökleri yeraltı dünyasının en dibine, tepesi gökyüzüne ulaşan dev bir ağaç olan Galbar Zandan'a rastlar. Rüzgâr estiğinde birbirine değen yaprakları büyümlü melodiler çıkararak bu ağaç, mucizevi şifa özelliğiyle Cangar'ı iyileştirir. Cangar bu ağacın dallarının üzerinden tırmanarak Orta Dünya'ya ulaşır (Bitkeev & Ovalov, 1990: 391; Pyrbeev, 2015: 15). İncelediğimiz metinde bu kutsal ağacın görüntüsü Kiçikov'un da belirttiği üzere radikal bir dönüşümün sonucu olarak zar zor fark edilen izleriyle karşımıza çıkmaktadır (Kiçikov, 1994: 32).

eşit bir ortak olarak- yukarı dünya sakinleriyle çatışmalarının Tanrı'ya karşı bir savaş olarak kabul edilmediğini belirten Neklyudov, epik gelişim çizgisi dahilinde kabile arkaikinden uzaklaştıkça kahramanın mucizevi yeteneklerinin yerini fiziksel gücün aldığını söyler. Ancak böyle bir kahramanın ne kadar güçlü olursa olsun artık tanrıların kardeşi olmadığını, onlara yaklaşmaya çalışmanın ve hatta onlarla rekabet etmenin affedilemez bir küstahlık olarak her zaman ağır bir şekilde cezalandırılacağını bildiren Neklyudov'a göre Altan Tseej'in Cangar'ın sarayının yüksekliğinin gökyüzünün üç parmak altında olmasını isteme sebebi de tam olarak budur (<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov58.htm>).

#### 4-Kahramanın Atı:

Moğol destanlarında bir kahramanın atını tanımlama, favori konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kahraman hem arkadaşı hem de yardımcısı rolündeki atıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olarak hedefine ulaşır; çeşitli kahramanlıklar yaparak düşmanlarını mağlup eder. Diğer halkların destanlarında olduğu gibi Moğol kahramanlık destanı Cangar'da da atlar, kahramanın savaş arkadaşı ve bütün yiğitliklerinde yardımcısı olmuştur. Kahramanın yabancı bölgelere yaptığı gezintiler ve savaşları anlatılırken ata özel bir yer verilmiş, kahramanın kaderi atıyla ayrılmaz bir şekilde ilişkilendirilmiştir (Bashayev & Dyakieva, 2010: 125). Destansı kahraman Cangar'ın çocukluğundan itibaren ona yoldaş olan atı Aranzal Zeerd, onun kahraman görünümünün tamamlayıcısı olarak karşımıza çıkar. Cangar'ın üç yaşındayken binmeye başladığı bu at, oldukça büyük ve güçlüdür. Öyle ki ön iki bacağını bir günlük, arka iki bacağını bir gün bir gecelik mesafeye yerleştirebilir, yedi yedi kırk dokuz gün hiç durmadan koşabilir (Damdinsüren, 2008: 40). Bu devasa atın sıra dışı görünümü destanda şu şekilde tasvir edilir:

*Del süül hoyor ni  
Yelesi ve kuyruğu  
Dervelzen hiisehed  
Dağınıklaşıp rüzgârda uçtuğunda  
Deldeh yatgyn duu garaad  
Çalınan yatganın sesini çıkararak  
Gan tuurainaas ni  
Çelik toynaklarından  
Gal utaa manaraad  
Ateş ve duman çıkararak  
Hurdan hölös ni  
Hızlı ayağından  
Hui salhi garaad  
Keskin rüzgâr çıkararak  
Güigeed öngörsön gazart ni  
Koşup geçtiği yerde  
Gün jalga garaad  
Derin uçurumlar oluşturarak  
Haraigaad öngörsön gazart ni  
Atlayarak geçtiği yerde  
Had çuluu hamhraad üldev.  
Kayalar ve taşlar yerinden oynayıp parçalanıp kaldı.  
(Damdinsüren, 2008: 25).*

Moğol destan geleneğinde çok özel bir rol oynayan atların varlığı hiçbir zaman gereksiz bir ayrımı olmamıştır. Tehlikeli bir düşmana karşı savaşmada veya diğer taliplere karşı rekabet etmede belirleyici rol oynayan atlar efendilerinden çok daha güçlü olduklarını her fırsatta ispat etmişlerdir. Ünlü Moğol bilgini Gejin, bir hayvanın şekline ve fiziksel özelliklerine sahip olan ancak bir insan gibi düşünebildiğini ve konuşabildiğini söylediği atların normalde yalnızca tanrılar tarafından kullanılan büyümlü güçlere sahip olduğunu bildirir. Ona göre at; hayvan, insan ve tanrının birleşimidir ve bu üçlü bileşik işlev, Türk halklarının destanlarındaki atın rolünü anımsatmaktadır. Araştırmacı, bir kahramanın cesaretini veya dünya çapındaki şöhretini betimlemekte kullanılan kalıplaşmış süslü ifadelerin benzerlerinin kahramanın güçlü yoldaşı atlar için de yaygınlıkla kullanıldığını belirtir. İçinde atları, atın mistik doğuşunu, büyüklüğünü, abartılı hızını, gökyüzünde uçuş ve yerin altında seyahat etme gibi büyümlü yeteneklerini, onu eyerlemenin ayrıntılı sürecini vb. şeyleri tasvir eden kalıplaşmış ifadeler bulunmayan tek bir destan yoktur (Gejin, 2001: 425-426).

### Sonuç

Sözlü edebiyat ürünlerinin en önemlilerinden biri olan epik destanlarda ana kahraman, sahip olduğu vasıflar sebebiyle sıradan insanlardan ayrılır. Bu ayrılık, kahramanın dünyaya gelmesinden çok daha önce gerçekleşen olağanüstü birçok olayla kendini belli eder. Kahramanın olağanüstü şartlarda doğumu ve hızlı bir şekilde büyümesi, onu sıra dışı yapar. Soylu bir aileye mensup olma, çocuksuzluk, olağanüstü doğum, ilahi güçler tarafından korunma, muhteşem bir ata sahip olma gibi birtakım motiflerle beslenen bu sıra dışı olma durumu, Batı Moğolları olan Kalmukların ünlü destan kahramanı Cangar için de söz konusudur. Cangar, küçük yaşta *Cennet*'in ve *Yer*'in desteğini alarak kutsal bir hüviyet kazanan ve böylece kahraman olacağı çocukluğundan belli olan gelenekselleşmiş bir epik destan kahramanıdır. Tüm bu özellikler, onu Türk kahramanlık destanlarında bulunan ana kahraman ile oldukça fazla yakınlaştırmaktadır. Tarih boyunca aynı topraklarda beraber yaşamış olan Türk ve Moğol halkları, aynı coğrafya şartlarında kendi kültürlerini geliştirirken aynı zamanda birbirlerini de etkilemişlerdir (Gül, 2006: 7). Meletinski'nin de belirttiği üzere Orta ve Kuzey Asya'daki Türk-Moğol halklarının destansı yaratıcılığı, geçmişteki varlıklarının benzer sosyo-ekonomik koşullarını ve uzun bir etnik kökene sahip olmalarını yansıtan birçok ortak noktaya sahiptir. Bozkırın atlı savaşçıları kendine özgü şiirsel yapıyla anlatan bu kahramanca şiirler, pastoral kavimlerin ana çekirdeği olan bu iki halkın eski mirasıdır (Meletinski, 1963: 247-248). Bu bakımdan kahramanlık destanları arasındaki karşılaştırmalı araştırmaların her iki halkın kültürel etkileşiminin derecesini belirlemede etkili olacağı düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Başayev, A. N., Dyakiyeva, R. B. (2010). *İstoriya Kalmukii i kalmutskogo naroda s drevneyşih vremen do načala XIX veka*. Elista.
- Bitkeev, N. Ts., Ovalov, E. B. (1990). *Dzhangar: kalmytskiy geroicheskiy epos / Sostavpeniye toma, podrotovka teistov, issledovaniye, nommevtarii i slovar'*. Moskova: Nauka.
- Bitkeev, N. Ts. (1997). *Kalmytskiy geroicheskiy epos «Dzhangar»: poetika i traditsiya*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ulan-Ude: Nauk.
- Buyar, C. (2016). Geçmişten Günümüze Cangar Destanı. *Millî Folklor*, 109, 113-127.
- Çobanoğlu, Ö. (2018). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ.
- Damdinsüren, Ts. (2008). *Mongol Cangar 'ın Tuuli*. (Hzl. R. Otgonbaatar). Ulaanbaatar.



- Dexiu, H. (2017). *Cangar Destanı*. (Çev. G. Özkaya). İstanbul: Canut.
- Gejin, C. (1997). Mongolian Oral Epic Poetry: An Overview. *Oral Tradition*, 12(2), 322-336.
- Gejin, C. (2001). The Oirat Epic Cycle of Jangar. *Oral Tradition*, 15(2), 402-435.
- Gül, B. (2006). Moğolistan'da Türkolojinin Gelişimi ve Moğolistan'da Yapılması Gerekli Türkoloji Çalışmaları. Y. Koç, S. Sağlam ve C. Gelekçi (Ed.), *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* içinde (203-217 ss.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- İbrayev, Ş. (1998). *Destanın Yapısı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Jirmunskiy, (2011). *Türk Kahramanlık Destanları (I-II. Bölüm)*. (Çev. M. İsmail ve H. Arslan Erol). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kichikov, A. Ş. (1994). *Geroicheskiy epos «Dzhangar»: sravnitel'no-tipologicheskoye issledovaniye pamyatnika*. Moskova: Nauka.
- Laszlo, L. (1968). *A mongol népköltészet*. Budapeşte. <https://www.szaktars.hu/akademiai/view/lorincz-laszlo-a-mongol-nepkoltesz-1969>
- Lessing, F. D. (2017). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. (Çev. G. Karaağaç). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mandzhiev, B. B. (2016). «Dzhangar» ı Dzhangarovedeniye: Izucheniye ı Perspektivy Issledovaniy. «Dzhangar» i epicheskiye traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya. *Materialy III Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 75-letiyu Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN (Elista, 15-16 sentyabrya 2016)*, (152-157. ss.). Elista: KIGI RAN.
- Meletinski, E. M. (2004). *Proiskhozhdeniye geroicheskogo eposa: Ranniye formy i arkhaischeskiye Pamyatniki*. Moskova: Vostochnaya Literatura.
- Mönhöö, B. (2011). «Zhangar»-yn Tarkhats Khıygeed «Zhangar»-yn Uusel Burdel. «Dzhangar»ı Epicheskiye Traditsii Rarodov Yevrazii: Problemy Issledovaniya ı Sokhraneniya, *Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. (Elista, 20-23 sentyabrya 2011)*, (104-109. ss.). Elista.
- Mulaeva, N. M. (2019). Semantika i sochetayemost' leksemy bogd (na materiale kalmytskogo geroicheskogo eposa «Dzhangar»). *Oriental Studies*, 41(1), 87-98.
- Neklyudov, S. Yu. (2019). *Fol'klornyıy landshaft Mongolii Epos knizhnyy i ustnyy*. Moskova: Indrik.
- Pyurbueev, G. Ts. (2015). *Epos "Dzhangar": Kul'tura i yazyk (Etnolingvisticheskiye etyudy). Na russkom i kalmytskom yazykakh*. Elista: KIGI RAN.
- Pyurbueev, G. Ts. (2016). Kalmytskiy geroicheskiy epos «Dzhangar»: dve modeli mira. «Dzhangar» i epicheskiye traditsii tyurko-mongol'skikh narodov: problemy sokhraneniya i issledovaniya. *Materialy III Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 75-letiyu Kalmytskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN (g. Elista, 15-16 sentyabrya 2016 g.)*, (13-15. ss.). Elista: KIGI RAN.
- Rinchindorji (2012). Moğol-Türk Destanları: Tipolojik Oluşum ve Gelişimi. (Çev. M. A. Yolcu). *NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 221-239.
- Seleeva, Ts. B. (2017). *Tematicheskaya struktura eposa «Dzhangar»: kalmytskaya versiya Eelyan Ovla i yeye sintszyan-oyratskiye sootvetstviya*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Kalmytskiy Nauchnyy Tsentr Rossiyskoy Akademii Nauk. Moskva.
- Temir, A. (2016). *Moğolların Gizli Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Todayeva, B. KH. (2009). YA izuchayu «Dzhangar». Kalmytsko-russkiy slovar'. Elista: Genel.
- Tsevel, Ya. (1966). *Mongol Khelnii Tovch Tailbar Toli*, Redaktorlasan Kh. Luvsanbaldan, Ulsyn khevleliin khereg erkhelekh khoroo. Ulaanbaatar.
- Vladimirtsov B. Ya. (2003). *Raboty po literature mongol'skikh narodov*. Moskova: Vostochnaya Literatura.

## Elektronik Kaynaklar

- <http://apps.arcanum.hu/app/ethnografia/view/Ethnografiaa>  
<http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov58.html>

Özlem ÇELEBİ

[https://journal.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/12ii/5\\_gejin.pdf](https://journal.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/12ii/5_gejin.pdf)

<https://journal.oraltradition.org/wp-content/uploads/files/articles/16ii/Chao.pdf>

<https://mek.oszk.hu/09700/09749/html/>

<https://www.dissercat.com/content/kalmytskii-geroicheskii-epos-dzhangar-poetika-i-traditsiya/read>

## P. S. PALLAS'IN SEYAHATNAMESİNDE KALMUKLAR VE KALMUKÇA SÖZCÜKLER

Başak PERÇİN BOSTAN\*

**Öz:** Alman asıllı zoolog, bitki bilimci ve yer bilimci Peter Simon Pallas, 21 Haziran 1768 tarihinde bir grup bilim adamı ile birlikte Rus İmparatorluğu'nun daba önce gidilmemiş yerlerini keşfetmek için altı yıl sürecek olan bilimsel bir keşif gezisine çıkmıştır. Pallas, seyahati boyunca karşılaştığı ve gözlemediği her türlü veriyi not etmiştir. Notları karşılaştığı halkların yaşam biçimleri, gelenekleri, yaşam alanları gibi detaylı bilgiler içermektedir. Özellikle ilgilendiği ve seyahat notlarının hemen hemen her bölümünde bahsettiği bir halk vardır: Kalmuklar. Pallas gezisi boyunca Kalmuk kültürüne ait rastladığı her türlü detayı ve karşılaştığı hemen hemen her şeyin (dağ, göl, esya, şehir, hayvan, bitki..vb.) Kalmukça karşılığını not etmeye özen göstermiştir. İşte çalışmamızda Pallas'ın 1768-1774 yıllarını kapsayan gezisine ait notlar içerisinde dağınuk halde bulunan Kalmuk etnografisine ilişkin bilgiler ile Kalmuk diline ait sözcükler derlenip toparlanarak, bilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** P. S. Pallas, P. S. Pallas'ın seyahatnamesi, Kalmuk tarihi, Kalmuk etnografisi, Kalmukça sözcükler.

### *Kalmyks and Kalmyk words in P. S. Pallas' Travels*

**Abstract:** Born in Germany and also a zoologist, botanist and geologist, Peter Simon Pallas set out a scientific expedition lasted about six years on June, 21, 1768 with a group of scientists to explore the undiscovered places of Russia. Pallas recorded all kinds of data he encountered and observed during his travel. His notes contain detailed information such as the lifestyles, traditions and habitats of the peoples he met. There is a local people that he was particularly interested in and mentioned in almost every part of his travel notes: the Kalmyks. During his trip, Pallas took care to note almost everything about Kalmyks' culture he encountered and noted almost every word (mountain, lake, stuff, city, animal, plant, etc.) in Kalmyk language. In our study, the information about the Kalmyk ethnography and the words of the Kalmyk language, which are scattered in the notes of Pallas's trip covering the years 1768-1774, are compiled and presented for the benefit of academia.

**Keywords:** P. S. Pallas, P. S. Pallas' travels, history of Kalmyks, ethnography of Kalmyks, Kalmyk words.

### 1. Giriş

1725 yılında Rusya Bilimler Akademisi'nin kurulmasıyla birlikte İdil nehri boyları, Sibirya ve Kafkasya'nın araştırılma süreci hızlanmış, 18. yüzyıl boyunca bu bölgelere araştırma grupları gönderilmiştir. Nitekim bu araştırma gezilerine başkanlık eden doğabilimcilerin (G. Schöber, D. G. Messerschmidt, G. F. Miller, İ. E. Fischer, P. S. Pallas, İ. İ. Lepehin, S. G. Gmelin, İ. A. Hildenstent, İ. P. Falk, İ. İ. Georgi) çalışmaları neticesinde, o dönem Rus coğrafyasında yaşayan halklara dair lengüistik, etnografik, toponomik, tarihi ve coğrafi malzemeler toplanmış ve incelenmiştir (Kononov, 1999: 59-60). Bu araştırmacıardan biri olan Peter Simon Pallas, Bilimler Akademisi tarafından Orenburg vilayetine ve Sibirya'ya gönderilen I. Orenburg Gezi Grubu'nun (1768-1774)

\* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. Ankara / TÜRKİYE. E-posta: basakpercinbostan@gmail.com / ORCID ID: 0000-0002-2696-828.

başkanlığını yapmıştır. 6 yıl süren gezisini, İdil nehrinin her iki tarafı boyunca ilerleyerek Orenburg bozkırları (1768-69) ile Güney Ural, Batı ve Güney Sibirya (1770-71) ve Baykal ötesine kadar sürdürmüştü (1772), Krasnoyarsk'tan Tomsk ve Uralsk'a giderek, Tsaritsın (1773) ve Aşağı İdil boylarında (1774) bulunmuştur. Bu gezisi boyunca topladığı malzemeler Mordva, Kazak, Kalmuk, Kırgız, Başkurt, Mişer, Vogul, Tatar, Ob Ostyakları gibi halkalar hakkında lengüistik, tarihi ve etnografik bilgiler içermektedir (Kononov, 2009: 69-70). Pallas'ın gezi notlarında en çok bahsedilen halklardan biri şüphesiz Kalmuklardır. Pallas bu halkın arasında uzun süre bulunarak onları en iyi şekilde gözlemleyip kültürlerine ve yaşam tarzlarına ilişkin çok kapsamlı bilgilere ulaşmayı başarmıştır. Bununla birlikte Pallas'ın Kalmuklar arasında bu kadar rahat hareket edip gözlem yapabilmesinin sebebi hiç kuşkusuz gezisi boyunca kendisine rehberlik edenlerden bir ya da birkaçının Kalmuk olması ile açıklanabilir. Pallas Kalmuklar arasında özellikle uzun bir süre bulunarak, kültürlerine ve yaşam tarzlarına şahitlik etmiş, pek çok Kalmukça sözcüğü de not etmeyi başarmıştır. İşte bu çalışmamızda seyahatnamede yer alan Kalmukça sözcükler hem alfabetik olarak sunulmuş hem de tematik açıdan sınıflandırılmıştır. Ayrıca Kalmukça sözcüklerin Modern Kalmukça'da karşılıklarının bulunması halinde belirtilmesine de özen gösterilmiştir. Bununla birlikte tespit edilen sözcükler, Pallas'ın Kalmukça dil malzemesine yer verdiği diğer eserlerinde de taranmış olup, tespit edilebilenler mutlaka belirtilmiştir. Gezi notlarında yer alan Kalmuk etnografisine ait bilgiler ise 21 farklı başlık altında okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

## 2. Peter Simon Pallas'ın Hayatı, Eserleri ve Seyahatnamesi

1741 yılında Almanya'nın Berlin şehrinde doğan Peter Simon Pallas (1741-1811) aslında tıp eğitimi almıştır. Ancak hayatının çoğunu St. Petersburg Bilimler Akademisinin bir üyesi olarak Rusya'da geçirmiş ve zooloji, botanik, etnografya, coğrafya, jeoloji, dilbilim ve tarih alanlarında bilim dünyasına çok değerli katkılarda bulunmuştur. Bu açıdan bakıldığında zamanının en önemli bilim adamlarından birisi olduğu anlaşılmaktadır (Bartlett, 1993: 275; Vermeulen, 2011: 47; Jones, 2011: 55; Smirnov, 2011: 114).

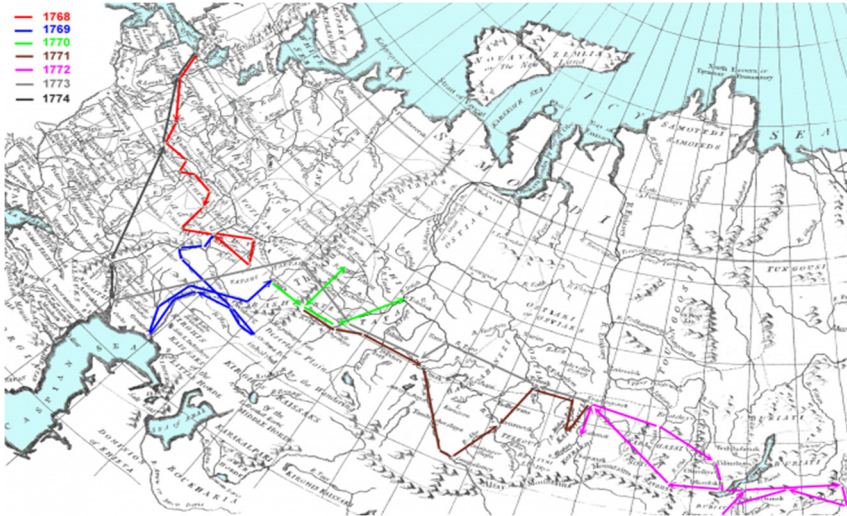
Pallas ilk bilimsel çalışmalarını Rusya'ya gitmeden önce Avrupa'da yapmıştır. İlk olarak 1760 yılında parazit solucanlar hakkında *Infestis viventibus intra viventia* isimli doktora tezini vermiş, daha sonra 1766 yılında Avrupa'da ses getiren *Elechus zoophitorum* isimli çalışmasını yayımlamıştır. Bu çalışmada farklı organizma gruplarının benzerlik derecelerini evrimsel bir görüş çerçevesinde açıklamıştır (Slepkova, 2012b: 141; Sıtın, 2014: 22-26). Pallas'ın bu çalışması, Linnaeus'un 1758 yılında yayımlanan *Systema Naturae* isimli çalışması ile yarışacak seviyede önemli olup bugün hâlen tartışılmaktadır (Jones, 2011: 57).

Pallas, 1767 yılında İmparatoriçe II. Katerina'dan gelen davet üzerine Rusya Bilimler Akademisine araştırmacı olarak gitmiştir. Ancak Rusya'ya henüz davet edilmeden önce bile Avrupa doğa tarihi araştırmacıları arasında üst sıralarda yer almaktadır (Jones, 2011: 56). Almanya doğumlu olmasına rağmen bir bilim adamı olarak araştırmalarının çoğunu o dönemin Rus İmparatorluğunda gerçekleştirmiş olup Rusya'da ilk olarak Kuntskamera Zooloji Koleksiyonu'ndan sorumlu olmuştur (Slepkova, 2012b: 141; Starodubtseva, 2015: 71).

1768-1774 yılları arasında Rusya'nın daha önce gidilmemiş bölgelerine gerçekleştirilen keşif gezilerinden birine öncülük etmiştir. Çok sayıda gruba ayrılan

araştırmacılar farklı yönere doğru ilerlemişlerdir. Pallas'ın öncülük ettiği grup, Samara bölgesinden başlayarak İdil Nehri'nin ortasından Orenburg'a doğru oradan da Ural dağları ve Sibirya'nın ötesine yolculuk etmiştir (Şekil 1). Bu bilimsel gezilere Rus bilim adamlarından ziyade çoğunlukla yabancı, özellikle Alman araştırmacılar katılım sağlamış, hatta bu gezilere öncülük etmişlerdir. Amaçları bu bilinmeyen coğrafyayı haritalandırmak, sistematik şekilde bitki örtüsü ve hayvan topluluklarını incelemek, doğal kaynakları, su kaynaklarını, bölgenin hava koşullarını tespit etmek, yerleşim alanlarını belirleyerek, buradaki ekonomik faaliyetleri, halkın tarım, hayvancılık gibi geçim yolları ile üretim şekillerini, gelenek ve göreneklerini, karşılaşılan hastalıklar ile uygulanan tedavi yöntemlerini belirleyerek, tüm bu gözlemleri kayıt altına almaktır. Ayrıca bilim adamları karşılaştıkları böcek, kuş, balık gibi pek çok hayvan türü ile bitki türünü ve değerli olabilecek her şeyi Rusya Bilimler Akademisi'nin koleksiyonuna dâhil etmek üzere getirmişlerdir (Vermeulen, 2013: 51-56; Moon, 2010: 211; Ruane, 2015: 61; Parker, 1973: 62-115; Slepko, 2012: 141-145; Bartlett, 1993: 275-276; Starodubtseva, 2015: 71-74; Sarmurzina, 2018: 98-99).

Pallas, ilk gezisi sonrası yaptığı çalışmalar ile bilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. İlk olarak gezi boyunca tuttuğu notlarını 1771-1776 yılları arasında 3 cilt halinde Almanca olarak *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs* adıyla yayımlamıştır. Rusça olarak 1773-1788 yılları arasında 3 cilt 5 kitap ve bir atlas olarak *Puteşestvie Po Raznim Provinntsiyam Possiyskoy İmperii* adıyla yayımlamıştır (Wendland, 1999: 525). Gezi boyunca gözlemediği bitki türlerinden elde ettiği verileri derleyerek *Flora Rossica seu stirpium Imperii Rossici per Europam et Asiam indigenarum descriptiones* isimli 2 ciltlik çalışmasını 1789-1790 yılları arasında bilim dünyasına sunmuş, ardından *Plantae selectae rossicae* adlı bazı bitki türleri ile alakalı bir çalışma yapmış, ancak yayımlamamıştır (Slepko, 2012a: 134). Moğol halkları ile ilgili olan *Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften* (Bundan sonra *Sammlungen*) isimli çalışması ise 1776-1801 yılları arasında St. Petersburg Bilimler Akademisi tarafından 2 cilt halinde yayımlanmıştır (Wendland, 1999: 525).



Şekil 1: Pallas'ın ilk seyahat (1768-1774) güzergâhı (Sack, 2015).

1793-1794 yılları arasında Rus coğrafyasına ikinci bir keşif gezisine daha çıkmıştır. Bu kez İdil'den aşağıya doğru Kuzey Kafkasya bozkırlarına doğru ilerleyerek, Kırım yarımadasına geçmiştir. Bu kez Pallas her gördüğü detayı not etmiş ve bir önceki gezisinden bu yana gerçekleşen değişikliklerden de notlarında bahsetmiştir (Moon, 2010: 221-231; Parker, 1973: 10).

Ancak seyahat etmek Pallas'ın sağlığını büyük ölçüde bozmuştur. Çıktığı ikinci yolculuk sırasında soğuk suya düşmüş ve bu durum Pallas'ın sağlığında oldukça kötü izler bırakmış, kendisini fiziksel ve ruhsal olarak yorgun hissetmeye başlamıştır. Bu nedenle uzun süredir devam eden arzusunu yerine getirmeye karar vermiş ve emekli olup Kırım'ın Simferopol şehrine yerleşmiştir. Burada bir yandan tarımsal faaliyetlerde bulunurken bir yandan da bilimsel çalışmalarına devam etmiştir. Kırım ve Kafkasya'ya yaptığı gezisi sonucunda elde ettiği malzeme ile Tavriçeskiy Oblastı'nın fiziki ve topografik yapısı ile ilgili kitabını Fransızca olarak yayımlamış, bu çalışması daha sonra *Kratkoe Fiziçeskoe i Topograficeskoe Opisanie Tavriçeskoj Oblasti*, (Perevedennoe: İvanom Rijskim) adıyla 1795 yılında Rusçaya çevrilmiştir. Daha sonra ikinci gezisine ait seyahat notlarını Almanca olarak *Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalter-schaften des Russischen Reichs in den Jahren 1793-1794* adıyla 1799 yılında yayımlamış olup, bu çalışması Fransızca olarak *Voyages de M. P. S. Pallas, en differentes provinces de l'empire de Russie, et dans l'asie septentrionale*, traduits de l'allemand par Gauthier de la Peyronie adıyla 3 cilt halinde 1788-1793 yılları arasında Paris'te yayımlanmıştır. İngilizcesi ise 2 cilt olarak *Travels Through the Southern Provinces of The Russian Empire* adıyla Londra'da yayımlanmıştır. Rusçasının yayımlanması 1999 yılını bulmuş ve *Nablyudeniya Sdelanniye Vo Vremya Puteşestviya Po Yujnim Namestniçestvam Russkovo Gosudarstva v 1793-1794 Godah* adıyla *Nauçnoe Nasledstva* serisinin 27. sayısında yayımlanmıştır. Kırım'da kaldığı süre boyunca *Zoographia Rosso-Asiatica* isimli hayvan türlerine ilişkin 3 ciltlik çalışmasını da tamamlamaya çalışmıştır (Slepkova, 2012b: 144; Wendland, 1999: 530).

Bu sırada bilinmeyen bir sebeple 1810 yılında Berlin'e geri dönmüş ve çalışmalarına burada devam etmeye başlamış, ancak ülkesine dönüşünden bir yıl sonra 1811 yılında vefat etmiştir (Marakuev, 1887: 25; Wendland, 1999: 327-342). Bu nedenle *Zoographia Rosso Asiatica* adlı eseri Pallas'ın ölümünden sonra tamamlanabilmiştir. Pallas özellikle *Flora Rossica* ve *Zoographia Rosso Asiatica* adlı çalışmalarında kendisinden önce yazılmış olan bilgilerin üzerine kendi gözlem ve bulgularını ekleyerek, kapsamlı iki bilimsel çalışma ortaya koymayı başarmıştır. İlk bakışta kendisinden önce gelen araştırmacıların (Ammar, Gmelin, Messerschmidt vb.)<sup>1</sup> çalışmalarına benzer veriler ortaya koymuş gibi görünse de, aslında her bir bitki ve hayvan türünü çok detaylı bir şekilde tarif etmiş, aynı zamanda her bir türün renkli resimlerine yer vermiştir. Ayrıca bu eserleri benzerlerinden ayıran en önemli özelliklerden bir tanesi de bitki ve hayvan türlerinin Rus coğrafyasında yaşayan çok çeşitli halklar tarafından nasıl adlandırıldıklarının her iki eserde de hemen hemen her bir tür adı için belirtilmiş olmasıdır. Bu özellikleri ile *Flora Rossica* ve *Zoographia Rosso Asiatica* benzerlerinden çok daha fazla ilgi görmüş, sadece zooloji ve botanik ile ilgilenen araştırmacılar için değil aynı zamanda dilbilim, tarih gibi bilim dallarında araştırma yapanlar için de kaynak

<sup>1</sup> Rusya Bilimler Akademisince 18. yy. boyunca pek çok araştırmacı Rus coğrafyasını keşfetmek üzere bilimsel keşif gezilerine gönderilmiştir. Hangi araştırmacının hangi tarihler arasında, hangi coğrafyayı keşfetmek üzere bilimsel geziye gönderildiğine dair ayrıntılı liste için bk. Parker, 1973: 191-193.

eserler haline dönüşerek, kendilerinden önceki çalışmaların önüne geçmeyi başarmışlardır.

Pallas, zooloji ve botanik alanında teorik genellemeleri ile de meşhurdur. Hayvan ve bitki türlerinden yaklaşık 250 taksonomik ad ortaya koymuş ve bunların yarısından fazlası bugün modern taksonomide halen geçerliliğini korumaktadır (Pomazkova, 2012: 131). Botanik alanında ise A. K. Stin, Pallas'ın 1400 bitkiyi açıkladığını, bunlardan yaklaşık 850 adlandırmanın ise halen geçerliliğini koruduğunu belirtmiştir (Slepkova, 2012a: 134-139; Slepkova, 2012b: 139-143).

Bununla birlikte Pallas gezileri boyunca pek çok fosil kalıntısı keşfetmiştir. 1769'da, Samara yakınlarında iken, ilk olarak Irgiz Nehri'nin kıyısında fillerin ve büyük buffaloların kemiklerini bulduğunu bildirmiştir. Seyahatleri sırasında bu bölgede daha pek çok örneğe rastlamıştır. Pallas ayrıca en yakın okyanusa binlerce mil uzaklıkta, Krasnoyarsk yakınlarında donmuş bir fok ve köpekbalığı dişleri bulmuştur. Fosiller üzerine ilk bilimsel yorumunu 1769'da yazmış, ayrıca donmuş bir mamutun parçalarını St. Petersburg Bilimler Akademisinin müzesine getirmeyi başarmıştır (Jones' 2011: 58).

Asıl uzmanlık alanı zooloji olan tabiat bilimleri profesörü Pallas, o dönem hazırlanmakta olan karşılaştırmalı sözlük çalışmaları ile ilgili malzemelerin toplanması, sistemli bir şekilde düzenlenmesi ve neşredilmesinde önemli bir yere sahiptir (Kononov 2009: 69). Rusça adıyla *Sravnitel'nie slovari vseh yazıkov i nareçiy, sobrannie desnitseyu Vsevisoçayşey osobi* isimli sözlüğü bilim dünyasında şöhrete kavuşmasını sağlamıştır. Bu eser 200 dünya dilinin karşılaştırıldığı, çok dilli sözlüklerin öncüsü olarak kabul edilen, dilbilim ve Türkoloji tarihinin çok önemli bir kaynağıdır (Durmuş, 2014: 36-37).

Pallas'ın sözlüğünde 285 madde başı sözcük bulunmaktadır. Madde başları Rusça olup tematik olarak sıralanmıştır. Diğer 200 dildeki karşılıklar ise her bir sözcüğün altında belirtilmiştir. Bu çalışmanın Türkoloji açısından değerli olmasının sebebi Türkçe dâhil 19 Türk lehçesinin sözlükte yer almasıdır (Durmuş, 2014: 37-38). Pallas sözlüğünde her bir dili belli bir dil grubuna dâhil ederek önsözünde tek tek dil gruplarının hangi maddeler arasında karşılıklarının verildiğini izah etmiştir. Çalışmamızın konusu olan Kalmukça ise 137. sırada Moğolca ile birlikte Tunguz diyalektleri arasında gösterilmiştir. 1787 yılında yayımlanan ilk ciltte Avrupa ve Asya dilleri yer alırken, 1789'da basılan ikinci cilde Afrika ve Amerika dilleri de dâhil edilmiştir (Kononov, 2009: 105).

Bu değerli sözlük ile ilgili Türkiye'de ilk çalışma yapan isim Oğuzhan Durmuş olmuştur (Durmuş, 2016). 2014 yılında basılan *18. yüzyıl Çuvaşçasının Söz Varlığı* isimli çalışmada Pallas ve sözlüğü hakkında detaylı bilgilere yer vermiştir. Daha sonra Erdal Şahin 2015 yılında yayımlanan "Pyotr Simon Pallas'ın *Sravnitel'nie slovari vseh yazıkov i nareçiy, sobrannie desnitseyu Vsevisoçayşey osobi* (İmparatoriçe Hazretlerinin Kendi Eliyle Topladığı Bütün Dil ve Lehçelerin Karşılaştırmalı Sözlükleri) Adlı Eserinde Türk Lehçeleri ve Ağızları" isimli makalesinde, Pallas ve çalışmalarının yanı sıra sözlükte bulunan Türk lehçe ve ağızlarına dair detaylı değerlendirmelere yer vermiştir.

Türkiye'de Pallas ve eserleri hakkında yapılan çalışmalardan birisi de Şima Doğan Balcı'nın Türkbilig dergisinde 2020 yılında yayımlanan "P. S. Pallas'ın 'Zoographia Rosso-Asiatica' Adlı Eserinde Hakas Ağızlarına Ait Hayvan Adları" isimli makalesidir. Yine Pallas'ın *Zoographia Rosso-Asiatica* isimli eserinde bulunan Yakutça hayvan adlarını L. Karoly "Yakut names for animals in Pallas's Zoographia" 2008 tarihli

makalesi ile incelemiştir. Ayrıca Pallas'ın botanik ile ilgili eseri *Flora Rossica*'sında yer alan Çuvaşça bitki adları, U. Bläsing tarafından 2007 yılında "The Chuvash Plant names in Peter Simon Pallas" adlı makalesi ve Oğuzhan Durmuş'un aynı adlı eserinde incelenmiştir. Bu çalışmalardan başka Pallas'ın diğer bilim dallarına katkılarına ilişkin yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır.

### 3. Kalmukların Kökeni ve Bugünkü Kalmuklar

Ataları Batı Moğolların önemli bir kolu olan Oyratlardır. Oyratlara Türkler tarafından Kalmuk adı verilmiştir (Roux, 2006: 349; Grousset, 1980: 466-477). Ayrıca Oyratlar'a, Cengiz Han zamanında ordunun sol kanadını oluşturdukları için Moğolcada "sol el" anlamına gelen Cengi (sol) Gar (el) da denilmekte olup bu tabir sonraları Cungar'a dönüştürülerek özellikle Çoroslar için kullanılmış ve yoğun olarak yaşadıkları Sinkiang'ın kuzeyine Cungarya denilmiştir (Uydu Yücel, 2011: 267; Roux, 2006: 351; Grousset, 1980: 478). Grousset; Oyratların Moğol ırklarından olmalarına rağmen Oyrat Hanlarının Cengiz'in soyundan gelmediğini belirtmiştir (Grousset, 1980: 453).

15. yüzyıl başlarında Moğollar arasında bir karışıklık baş gösterir. Bundan yararlanan Oyratlar, Togan Han (1414-1439) öncülüğünde Oyrat Hanlığı'nı kurarlar. Togan Han'dan sonra başa geçen Esen Tayşi (1439-1455) ise bu devleti imparatorluk haline getirir (Uydu Yücel, 2011: 267).

Oyratlar asıl ünlerini bu iki hükümdara borçlu olmakla birlikte, ikisi de egemenlik alanlarını genişletmek için ellerinden ne gelirse yapmışlar ve büyük bir imparatorluk kurmuşlardır. Esen Tayşi 1455 yılında öldüğünde Oyrat İmparatorluğunun sınırları Çin Seddi'nden Balkaş Gölü'ne oradan da Baykal gölüne kadar uzanmaktaydı. Onun ölümü ile birlikte Oyratlar ile Halhalar arasında savaş başlamış ve Oyrat İmparatorluğu dağılarak, dört gruba ayrılmıştır: Ölotler diğer adıyla Çoroslar, Dörbötler diğer adıyla Turbetler, Torgutlar ya da Törgütler ve Koşotlar (Roux, 2006: 350-351; Uydu Yücel, 2011: 267; Grousset, 1980: 466-478).

Bu dağılmanın ardından Torgutlar batıya doğru göç ederek İdil boylarına taşındılar ve burada 1632 yılında İdil Kalmukları Hanlığı'nı kurdular. Torgutlar Ruslarla çok yakın ilişkiler kurmuşlar ve bu ilişkiden büyük yararlar sağlamışlardır. Topraklarını Ural'dan Don nehrine, Çariçin'den Kafkasya'ya kadar genişletmişlerdir. Ancak 1770 yılında Rusya ile ilişkiler bozulur ve eski yurtları olan Cungarya'ya dönmek için 1771 yılında yetmiş bin aile ve 30 bin çadır ile yola çıkarlar. Ancak Balkaş gölü civarında Kazaklar tarafından baskına uğrarlar ve sadece yetmiş bin kadarı Cungarya'ya ulaşabilir ancak burada da artık Çin hâkimiyeti söz konusudur. Geride kalan Kalmukların sayısı ise 50.000 civarındadır. Onların da yerleşim merkezlerine 10 kilometreden fazla yaklaşımları yasaklanmıştır. XIX. yüzyılın sonlarında bunların Sünni Müslümanlığı benimseyen bir kısmı Orta Asya'ya göç etmiş ve Isık Göl civarına yerleşmiştir. Bugün Sart (sert) Kalmuklar adıyla tanınmaktadırlar (Uydu Yücel, 2011: 267; Roux, 2006: 387-388; Grousset, 1980: 479-480; Bashaev, 2007: 98-100).

İdil Kalmukları Hanlığı batıda kurulurken aynı yıllarda doğuda ise Oyrat diğer adıyla Cungar Hanlığı kurulmuştur. En önemli hükümdarları Galdan Han'dır. Kaşgar'ı ardından da bütün Moğolistan'ı fethetmiştir. Ondan sonra gelen hükümdarlar da bütün Orta Asya'yı ele geçirerek, ülkeyi en geniş sınırlarına ulaştırmalı başarmışlardır. Ancak 1758 yılında Cungar İmparatorluğu Çin tarafından ortadan kaldırılmıştır (Uydu Yücel, 2011: 267).



4 Kasım 1920'de, Sovyetler Birliği içinde Kalmukya adıyla özerk bir bölge (oblast) kuruldu. II. Dünya Savaşı sonrasında Kalmuklar Orta Asya ve Sibiryaya sürüldü ve ancak 1957'de yurtlarına geri dönebildiler. 1958'de Kalmukya, yeniden özerk bir cumhuriyet oldu. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ise, halen Rusya Federasyonu'na bağlı özerk bir cumhuriyet olarak varlığını sürdürmektedir. Kalmuklar bugün ağırlıklı olarak Kalmukya'da yaşamaktadırlar. Buradaki nüfusun %53'ünü Kalmuklar, %33'ünü ise Ruslar oluşturmaktadır (Uydu Yücel, 2011: 268; Berber, 2014: 132).

#### 4. Kalmuklar ve Kalmukça ile ilgili yapılan çalışmalar

Türkiye'de Kalmuklar ile ilgili yapılan çalışmaların sayısı çok fazla olmamakla birlikte, Oktay Berber'e ait *Kalmuk İstilasası ve Türk Dünyasına Etkileri* isimli bir doktora çalışması bulunmakta olup 2021 yılında söz konusu çalışma Türk Tarih Kurumu tarafından aynı adla basılmıştır. Berber'in ayrıca 2021 yılında basılmış *Kalmuklar Cungarya'dan İdil'e Bozkırın Göçebeleri* isimli çalışması ile "XVII. yüzyılda Kalmukların İdil-Yayık Bölgesindeki Faaliyetleri" ile "Kalmuk Adı Üzerine" isimli iki makalesi daha bulunmaktadır. Ayrıca Cibek İrimbek Kızı'ya ait *Geçmişten günümüze Kalmuklar'ın dinî tarihi ve halk inanışları* isimli 2011 tarihli bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Sart Kalmuklar hakkında Cengiz Buyar'ın "Kırgızistan'da Bir Etnik Grup: Sart Kalmuklar" isimli makalesi ile Rysbek Alimov'un "Sart Kalmuklar ve Dilleri Üzerine" isimli makalesi bulunmaktadır. Bunun dışında M. Akif Erdoğan'ın Osmanlı Devleti'ne gönderilen Kalmuk elçileri ile ilgili "Kalmuk Elçileri Üzerine Osmanlı Arşiv Belgeleri" isimli bir makalesi mevcuttur.

Kalmuk diline ait ilk örnekler Hollandalı hukukçu Nikolas-Kornelisson Vitzen'in 1692 yılında basılan *Noord and Oost Tartarye* "Kuzey ve Doğu Tataristan" isimli eserinde yer almaktadır (Kononov, 2009: 35). Bundan sonra yapılan en önemli çalışma, Johann von Strahlenberg'in on yıl aşan Sibiryaya gezisi sonucunda derlediği malzemeleri Almanca olarak kaleme alarak 1730 yılında yayımladığı *Das Nord und Ostliche Theil von Europa und Asia* (Avrupa ve Asya'nın Kuzey ve Doğu Kısımları) adıyla bilim dünyasının istifadesine sunduğu eserdir. Bu çalışmanın 137-156. sayfaları arasında Kalmukça-Almanca bir sözlüğün olduğu *Vocabularium Calmucko-Mungalicum* adlı bölüm yer almaktadır. Eserin en önemli bölümlerinden birisi ise Batı Avrupa ve Sibiryaya'da kullanılan 32 dile ait kelimelerin tasnif edilerek sunulduğu *Gentium Borea-Orientalium Vulgo Tatarorum Harmonia Linguarum* adlı kısımdır. 60 Almanca kelime 32 ayrı dilde belirtilmiştir. Bu diller arasında Moğol-Mançu Dilleri arasında belirtilen Kalmukça da yer almaktadır (Durmuş, 2014: 23-26). Kalmukça açısından belirtmemiz gereken bir diğer önemli çalışma ise yukarıda izah etmiş olduğumuz Pallas'ın 1787-1789 tarihleri arasında yayımlanan ve Kalmukça sözcüklere yer verdiği sözlüğüdür. Bununla birlikte G. J. Ramstedt'in 1935 tarihinde Helsinki'de basılan *Kalmückisches Wörterbuch* isimli Kalmukça-Almanca sözlüğü yine çok önemli çalışmalardan birisidir. Ramstedt eserin giriş bölümünde Kalmuk dilinin fonetiği hakkında da kısaca bilgi vermektedir (1935: VIII-XXVI). Yine Gerhard Doerer'in 1965 tarihinde yayımlanan *Ältere Westeuropäische Quellen Zur Kalmückischen Sprachgeschichte (Witsen 1692 Bis Zwick 1827)* adlı çalışması önemli kaynakların başında yer almaktadır. Doerer bu eserinde Kalmuk diline ait 1692 yılından itibaren Nicholas Witsen ile toplanıp derlenmeye başlanan çalışmaları Heinrich August Zwick'in 1827 tarihli Kalmukça'ya ilişkin çalışmasına kadar ele almıştır. Tüm bu dil malzemesini araştırmacıların isimlerine ve eserlerine göre tarihsel bir sıra halinde ayrı başlıklar altında sıralamış, belirtilen dönemler

arasını kapsayan tüm Kalmukça sözcüklerin Almanca karşılıklarını belirtmiştir. Pallas'ın çalışmaları derlenen tüm Kalmukça sözcükler de burada belirtilmiştir.

### 5. Seyahatnamede Tespit Edilen Kalmuklara Dair Bilgiler

Pallas'a ün kazandıran hemen hemen tüm çalışmalarının temelini Rusya'nın keşfedilmemiş coğrafyalarına yapmış olduğu iki farklı gezisi oluşturmaktadır. Bu gezilerden ilki, çalışmamızın kapsamına girmekte olup Moğolların batı grubuna mensup halklarından olan Kalmuklar hakkında oldukça önemli veriler içermektedir. Pallas gezisi sırasında derlediği bilgilerin bir kısmına dayanarak, *Sammlungen* isimli çalışmasında, Kalmuklardan ayrı bir başlık altında bahsetmiştir. *Sammlungen*'de yer alan bu kısım eski harflerle Türkiye Türkçesine Mustafa Rahmi tarafından aktararak *Kalmuk Türkleri/Pallas* adıyla 1927 yılında yayımlanmıştır (Tan, 2018: 168). Bu konuda yapılan ilk çalışma olması sebebiyle takdire değerdir. Rahmi'nin bu çalışmasını günümüz Türkçesine aktaran isim ise Bünyamin Tan'dır. Akabinde Pallas'ın Kalmuklarla ilgili derlediği bilgiler hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Bununla birlikte Pallas'ın 5 ciltlik seyahatnamesinin ağırlıklı olarak ilk cildinde Kalmukların yaşam tarzları, doğum, ölüm, evlilik gibi gelenekleri ve inanışları vb. konular hakkında geniş bilgilerin yer aldığı tespit edilmiştir. Bu kısımda yer alan bilgiler hemen hemen *Sammlungen*'deki bilgiler ile örtüşmektedir (Tan, 2018: 171-185). Ancak seyahatnamede yeri geldikçe Kalmuklarla ilgili ek bilgilere de yer verilmiştir. Kalmukça olarak belirtilen sözcükler de ayrıca ilgili bölümlerde mutlaka belirtilmiştir.

#### 5.1. Kalmukların Yaşam Alanları

Pallas gezi notlarında Kalmukların yaşam alanlarından belli bir bölümde toplu olarak bahsetmemekle birlikte, gezisi boyunca gözlemlerinden yola çıkarak bazı yerlerde bu konuya değinir. Ayrıca Pallas'ın verdiği bilgiler doğrultusunda zaman zaman Kalmukların yaşam alanları hakkında çıkarım yapmak da mümkün olabilmektedir.

Pallas, Kalmukların ağırlıklı olarak İdil nehri ve civarında yaşadıklarını belirtmekle birlikte, zaman zaman Kalmuk bozkırı olarak adlandırdığı bir bölgeden de bahsetmekle birlikte, tam sınırlarını çizmez (I, IV, V). Ancak başka kaynaklarda İdil ile Ural nehirleri arasındaki bölge Kalmuk bozkırı olarak tanımlanmıştır (Aleksandrova, 1901: 3). Bu geniş bölgede farklı inanışlara sahip Kalmuklar mevcuttur (I, IV, V).

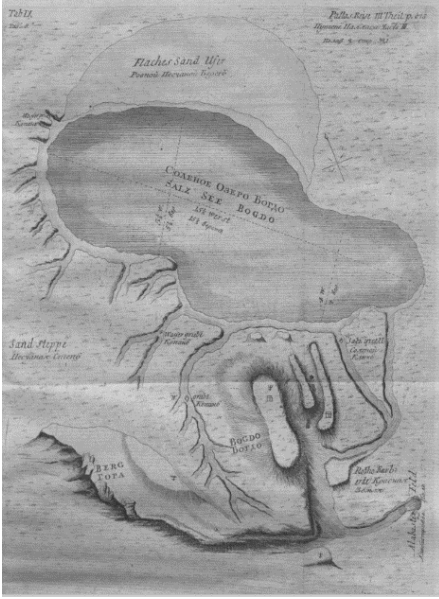
Pallas ayrıca, bugün Rusya'nın güneybatı kesiminde yer alan Stavrapol şehri ve civarında Hristiyanlık dinini kabul etmiş Kalmukların bulunduğunu ve onların halen geleneklerini sürdürerek, keçe çadırlarda konar-göçer şekilde yaşadıklarını söyler. Bununla birlikte, bugün Samara şehri ile İdil nehrinin keşiştiği bölgenin yukarısında bulunan ve Kunduzca adı verilen nehir civarında yaşayan Kalmukların bulunduğunu ve tarım ile uğraştıklarını belirtir (I: 175).

Bununla birlikte Samara, Orenburg gibi şehirlerde yaşayan Kalmuklar da vardır. Samara'da özellikle Kalmuk şeflerinin yaşadığını belirtirken, Orenburg'ta ise Kalmukların daha çok Ural nehri kıyısında yaşadıklarını ve şehir pazarlarında özellikle kürk gibi çeşitli ürünler sattıklarından bahseder (I: 227, 413).

Pallas Kalmukların, Ural nehrinin batı tarafında Oral şehriden başlayarak, Hazar denizine kadar olan bölgede yaşadıklarını, bu bölgenin doğusunda ise Kazakların yaşadığını ve balıkçılık ile geçimlerini sağladıklarını, ancak bu iki halkın asla anlaşmazlık yaşamadıklarını belirtmiştir. (I: 413). Bunun dışında Pallas Kalmuklar ile ilgili derlediği bilgilerin büyük çoğunluğunu Ural nehri kıyısındaki Oral şehrinde (Pallas

bu şehirden Yaitsk diye bahseder) bulunan Chagan nehri civarında yaşayan Kalmuklardan edinmiş, onları ziyaret ederek kültürlerine dair çok önemli bilgiler elde etmiştir (I: 455). Ayrıca, Don ve İdil arasında göçebe yaşadıklarını ve onlarla ilgili duyduğu bilgileri burada gözlemlene şansının olduğunu da ifade etmiştir (V: 187).

Pallas Kalmukların sıklıkla gezindikleri ve çadır kurdukları yerleri haritada belirtmiştir (Şekil 2). Bu bölge, Volgograd ve Astrahan şehirlerinin arasında İdil nehrinin yukarı kesiminde yer alan Bogdo Dağı (Rusça: Bol'shoye Bogdo) ve civarını göstermektedir.



Şekil 2: Kalmukların göçebe yaşam alanlarının bir bölümü (V: 320).

Ayrıca Pallas, Ordinskiy bölgesinde (Kama nehrinin doğusunda Rusya'nın Perm Krayı'nda bulunur) yaşayan bazı Kalmukların bulunduğunu, ancak balıkçılık yapmak için Hazar Denizi kıyılarına yerleştiklerini ve tütün yetiştirmeye başladıklarını belirtir (I: 471-472).

Son olarak Pallas Ural kıyısındaki bir bölgenin Mergen vadisi (bugünkü Kazakistan sınırları içerisinde yer alan Mergenevo adlı bölgeden bahsediyor olabilir) olarak anıldığını belirterek, bu ismin Kalmukların mitolojik kahramanı olan Mergen'den geldiğini belirtir (I: 545).

## 5.2. Görünüşleri

Pallas, Kalmukların görünüşleri ile ilgili oldukça fazla bilgiye yer vermiştir: Kalmukların<sup>2</sup> neredeyse tamamının orta boylu olduğunu ve hepsinin nezaket sahibi olduğunu belirtir. Vücutlarının sağlıklı ve kusursuz olduğundan bahseder ve bunun sebebinin doğada olmalarına bağlar. Zayıf olduklarını ve vücutlarında tek bir yağ görmediğini belirtir. Hatta Kalmuklar ile hemen hemen eşit yaşam tarzına sahip olmalarına rağmen Başkurtlar ve Kırğızlar arasında çok fazla kilolu insan gördüğünden bahseder. Küçük çocukların vücutlarının ve yüzlerinin beyaz olduğunu, ancak sıcak günlerde çıplak çocukların koşmasına izin verildiği için karardıklarını söyler. Yazın yetişkin erkeklerin üzerlerinde sadece pantolon ile çıplak uydukları için koyu tenli olduklarını, kadınların ise biraz daha beyaz tenli olduklarını belirtir. Kadınların

<sup>2</sup> Pallas burada Kalmuk adının telaffuzu ve kökeni ile ilgili bir açıklamada bulunarak Rusça telaffuza göre "Kalmyk" sözcüğünü kullandığını, Kalmukça'daki telaffuzuna göre, *Xalmaki* veya *Xalimaki* yazılması gerektiğini, Tatarcada *Xalimax* şeklinde telaffuz edildiğini ve "dönen kimse, dininden dönen" anlamına geldiğini belirtir. Pallas, Kalmukça ve Moğolca "ateş" anlamına gelen *gal* kelimesinden ve "ulusların bölünmesi" anlamına gelen *aymag* sözcüklerinden türemiş olabileceğini belirtir. Ayrıca Kalmuk kabilelerinin çoğunda *Oyrod* veya *Eyrod* ortak adının benimsendiğini belirtir. (I: 465).

saçlarının siyah olduğunu söyler ve hem yüzlerini, hem de saçlarını Çinli kadınlara benzetir (I: 455-456).

Pallas, Kalmukların yüzünü tarif etmeye gerek olmadığını, çünkü çok iyi tanıdıklarını söyler. Pallas ayrıca, bazı gezginlerin Kalmukları çok çirkin ve korkunç yüzlü olarak tanımladıklarını, ancak bunun aksine birçok erkek ve kadının yuvarlak ve hoş yüzlerinin olduğunu, hatta bazılarının oldukça yakışıklı olması sebebiyle, Avrupa şehirlerinde bile beğenilebileceklerini belirtir. Bununla birlikte hepsinin çekik gözlerinin ve kaşlarının, kısa ve düz burunlarının olduğunu söyler. Bunun sebebini ise Cungarların görünüşü olarak Torgutlardan daha iri ve yakışıklı olmalarına ve Tatar kadınları ile evlenmeleri sonucu Tatarlarla karışmalarına bağlamaktadır (I: 456-457).

Kalmukların tamamının siyah saçlı olduğunu ve aralarında tek bir kumral saçlı bile görmediğini belirtir. Erkeklerin sakallı olduklarını ve genellikle küçük bir bıyık ve bir parça sakal bıraktıklarını, yaşlı insanlardan, özellikle ruhani olanların, üst dudağın uçlarında sarkan bıyık ve alt dudakta bir sakal parçası dışında, yine çenenin alt kısmında sakal bıraktıklarını ve tıpkı Tatarlar gibi, saçları vücuttan temizleme alışkanlığına sahip olduklarını belirtir (I: 457).

### 5.3. Karakteristik Özellikleri

Pallas öncelikle, Kalmukların karakteristik özellikleri hakkında yolculuğu boyunca pek çok şey duyduğunu, ancak bu konuda gördüklerinin anlatılanlardan çok daha iyi olduğunu hatta diğer bozkır halklarından çok daha üstün olduklarını belirterek soğukkanlı Kırgızların aksine genel olarak dost canlısı, şefkatli, dürüst, yardımsever ve neşeli olduklarını, kötü özelliklerinin ise tembellik, düzensizlik ve kurnazlık olduğunu belirtir. Kaygısız bir bozkır yaşamı süren halkların doğal olarak tembellik eğiliminde olabildiklerini, ancak Kalmukların neşeli olmaları nedeniyle çalışkan olarak nitelendirilebileceklerini, ancak saf olmadıklarını belirtir. Bunun nedenini ise, tıpkı Fransız köylülerindeki gibi yetiştirilme biçimlerine ve küstah olmalarına bağlamaktadır. Ayrıca Kalmuk kadınlarının tüm ev işlerini özenle yapmaları sebebiyle, Kırgızlar tarafından aranan eş adayları olduklarını belirtir. Bununla birlikte Kalmukların sınırlı bilgiye sahip olmalarına rağmen, yeterli zihinsel güce sahip olduklarını ve isterlerse kolayca köylü yaşama geçebileceklerini belirtir (I: 457-458).

Kalmuklar, doğaları gereği suratsız olmalarına rağmen uyum içerisinde yaşayıp, kendi aralarında nazik ve sevecendirler. Yiyeceklerini paylaşıp ve kimin yiyeceği olduğuyula ilgilenmezler. Bir şeyler yenilip içilirken herkes katılım sağlar. Bir tane sigara bile kalmış olsa, birbirleriyle paylaşırlar. Yine tek bir meyveyi bile etraflarındaki herkesle paylaşırlar. Bir aile biriktirdiği süten yaptığı içkiyi komşularıyla birlikte içer. Ancak yiyecek ve içecek konusunda çok cömert olmalarına rağmen, eşyalarını kesinlikle paylaşmazlar. Daha önce hırsızlık yaptıkları söylene de, aralarında düşmanlık olmasına rağmen komşularından hiçbir şey çalmazlar. Ayrıca soyguncu olarak nitelendirilmelerine rağmen çoğunlukla intikam ve düşmanlıktan hoşlanırlar, ancak bunu belli etmez, kurnazlıklarını ustaca kullanırlar (I: 458-459).

### 5.4. Giyim Kuşamları

Pallas, Kalmukların koyun veya diğer hayvanların derisinden yaptıkları giysilerini yağmurdan korumak için derinin üzerini kapladıkları malzemeyi (keçe) artık nasıl yuvarlayacaklarını unuttuklarını, bu nedenle kumaş satın almaları gerektiğini, çünkü insanların özellikle kışın hayvan derisinden kıyafetler giymeyi tercih ettiğini belirtir. Erkeklerin giysisi üstte dar kollu bir kaftandan ve kuşaklı bir yarım kaftan veya

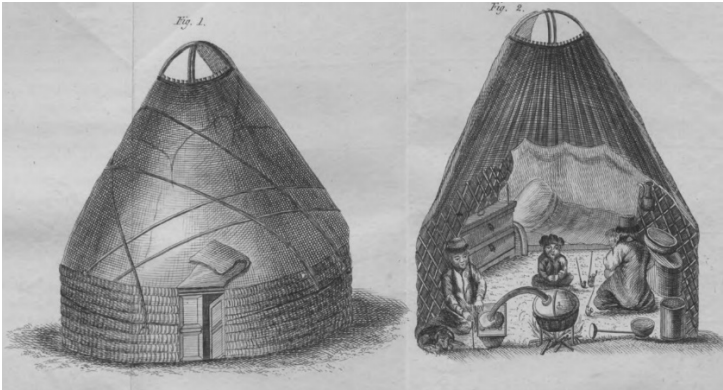
beşmet<sup>3</sup>ten oluşur. Zengin Kalmuklar ayrıca, önu açık bir gömlek ile kanvas kumaştan veya Çin kumaşından dikilmiş pantolon giyerler. Daha yoksul olanlar ise sadece kaftan veya gömleksiz kürk mantolar giyerek kuşak takarlar, ancak Pallas onların giysilerini de aynı derecede eğlenceli bulmuştur (I: 459-460).

Kadınların giysileri erkek giysilerinden çok az farklıdır. Daha hafif ve daha iyi malzemeden yapılmış olup daha uzun, daha güzel ve kolları daha dardır. Ayrıca kaftanları botlarına kadar uzundur. Ancak asiller ve zenginler beşmetin üstüne kolsuz bir kaşkorse giyer, kürk manto veya dış giysilerini de bir veya iki omuzlarının üzerine atarlar. Kadınlar iç çamaşırı ve düğmeli gömlek giyer ve önlerini açabilirler, ayrıca yazın sıcak günlerde dekolte giyerler (I: 460).

Bütün erkekler başlarını traş ederler ve üstte sadece bir tutam saç bırakarak, genellikle örerler, asiller iki veya üç örgü bırakırlar. Torgutlar çoğunlukla yaz kış saçaklı küçük yuvarlak şapkalar giyerler, Cungarlar ise Çinlilerin şapkalarından daha küçük boyutlu düz siperlikleri olan geniş keçeden şapkalar giyerler, ancak genellikle hepsinin üstünde büyük bir püskül vardır (I: 461).

Erkek çocukları neredeyse bebeklikten itibaren kafalarını traş etmeye başlarlar, kadınlar ise saçlarını uzatır. Kızlar dağınık saçları ile yetişkin sayıldıkları 10-12 yaşlarına kadar istedikleri gibi gezerler, bu yaşlardan sonra ise saçlarını istedikleri ya da yapabildikleri kadar çok örgülerle örüp, başlarının etrafına sararlar. Evlenen kızların başlarının yanında sadece iki örgü bulunmalı ve omuzlarına doğru sarkması gerekmektedir. İş yaparken ise saçlarını Çinli kadınlardan öğrendikleri şekilde örtü ile örterler. Kadınların ve kızların şapkaları hemen hemen aynıdır. Ancak sıradan kadınlar şapkayı sadece düzgün kıyafetler giydiklerinde veya bir yere gittiklerinde giyerler. Kadınlar yuvarlak, sadece başın üstünü kaplayan, koyun derisinden küçük, üstü düz bir şapka takarlar. Soyluların şapkası zengin ipek kumaştan yapılır. Önu ve arkası siyah kadife ile kaplı geniş bir astara sahiptir ve basit şapkalardan biraz daha uzundur. Üstünde tıpkı erkeklerin şapkalarında olduğu gibi çoğunluğu kırmızı renkte olan püskül vardır. Soyluların bu tür şapkalarına **halban**, sıradan insanlarınkine ise **maygalgu** denir. Bütün kızlar ve kadınlar küpe takar (I: 461-462).

### 5.5. Kalmuk Çadırı



Şekil 3: Kalmuk çadırının dıştan ve içten görünüşü (VI: Tablo-9).

<sup>3</sup> Bişmet: Tatarlar ve başka Türk kavimlerinde giyilen pamuklu kumaştan ceket (Öner, 2015: 62).

Kalmuklar tüm Asya bozkır halklarında olduğu gibi keçeden yapılmış çadırlarda yaşarlar. Bu çadırlar Ruslar tarafından da bilinmektedir. Pallas, Kalmuk çadırını yabancılar için oldukça detaylı şekilde tarif eder. Sammlungen’de ise bu kadar detaylı şekilde anlatılmamıştır (Tan, 2018: 176). Keçe çadırın temeli yedi hatta daha fazla parçaya bölünür, her bir bölüm bir inç kalınlığında 30 söğüt sırıgından oluşur, istenirse bu sııklar ayrılarak aralarında açıklık oluşturulabilir. Bu sııklar çadırın büyüklüğüne göre bir daire içerisine yerleştirilip iplerle bağlanırlar. Kapının bulunması gereken yere bir çerçeve yerleştirilir ve çerçeve içerisine de basit ya da dönen bir kapı yerleştirilerek, kulübenin en yakın direklerine bağlanır. Bu kapıdan başlayarak çadırın etrafından kalın bir ip dolanarak, ipler sıkıca bağlanır. Bu işlem çadırın yuvarlak olmasını, aynı zamanda daha güçlü durmasını sağlar. Daha sonra çadırın tepesine iki çemberden oluşan bir daire yerleştirilir ve sııklar genellikle boya ile boyanır. Üst kısım yağmurdan korunmak için keçe ile kaplanır. Yaz mevsiminde çadırın kenarlarında delikler açılır, ancak soğuk olduğunda sııklar arasındaki açıklıklar keçe ve sazlarla kapatılarak ip ile sarılır. Çadırın tepesinde bulunan delik rüzgârın durumuna ya da odunun yanmasına göre bir tarafı kapatılabilir veya ısınmak için tüm delik kapatılabilir (I: 462-464).

Çadırın ortasında kömürlerin üzerinde her zaman yanan büyük demir bir ızgara yer alır. Izgara üzerinde yemek pişirecekleri dökme demir kaplar bulunur. Tabak ve bardaklar tahtadandır. Ayrıca çeşitli boylarda deri çantalar, deri çaydanlıklar bulunur. Pallas, bazılarının işçiliğinin iyi olduğunu bakır ve gümüş bantlarla süslenediklerini belirtir. Yatak genellikle kapının karşısında, ateşi yaktıkları yerin arkasında bulunur ve keçe şilteler ve yastıklardan oluşmaktadır (I: 464).

Ev işi sadece kadınlar tarafından yapılır. Erkekler sadece çadır tamirinde ve yapımında çalışırlar ve geri kalan zamanlarını sürülerine göz kulak olmak, hayvan avlamakla ve çeşitli eğlencelerle geçirirler. Aksine kadınlar ise inek sağmak, kürk yapmak ve dikmek, ayrıca ev işlerini de bitirmek zorundadırlar. Yola çıkılacağı zaman kadınlar bütün çadırı ve içindeki eşyaları toplar ve yerleşme işini yine kadınlar yapar. Erkek herhangi bir yere gitmek istediğinde karısı onun atını eğerler ve çadırın önüne kadar getirir. Kadınların yapacak çok işleri vardır, nadiren boş vakitleri olur ve bu nedenle kıyafetleri ve gösterişleriyle zaman kaybetmezler (I: 464-465).

### 5.6. Beslenme Alışkanlıkları

Yaz aylarında Kalmuklar ineklerden bol miktarda süt elde eder ve yiyeceklerinin çoğunu süttten elde ederler. İnekten çok kısırakları vardır. Kısırak sütünü inek sütüne tercih etmelerinin sebebi kısırak sütünün ekşidiği zaman kuvvetli bir içkiye dönüşmesi ve iki üç bardağının bile bir insanı sarhoş edebilmesidir. İnekler ve kısırakların süt verebilmesi için yavrusunun olması gerekir ancak Kalmuklar inekleri ve kısırakları sağmak için bütün gün çadırın yakınında tutup, yavruların ise yalnızca gece emmelerine izin verirler. Kısıraklar genellikle her saat sağılır ve her zaman bir şişe süt verirler, inekler ise günde sadece birkaç kez sağılır. Kısırak veya ineği sağmak için yavrunun bir süre emmesine izin verilip, ardından sağma işlemine geçilir, ancak özellikle kısırakların sütü sağılırken rahatsız etmemeye dikkat edilmelidir. İneklerin ise sadece buzağıyı görmesi yeterlidir, buzağı doğum sırasında veya hemen sonra ölse de, süt vermeye devam eder. Böyle bir durumda buzağının derisi doldurulur ve başka bir ineğe veya çadıra bağlanır ve süt sağılacağı zaman ineğe doldurulmuş deri gösterilir ve böylece inek süt verir (I: 465-466).

Taze kısırak sütü, inek sütünden çok daha akıcı olup, tadı inek sütüne kıyasla kötüdür. Ancak ekşidiği zaman hoş bir tadı olur. Üzerine çok az ekşi krema oturur ve bu nedenle

bu kremadan tereyağı yapılmaz. Yazın genellikle kısarak sütünü, sade veya içki olarak tüketirler. Kışın ise kısaraklar az süt verdiğinde, inek sütüyle beslenirler, ancak içki olarak hazırlandığında kısarak sütüne kıyasla kötü bir tadı olur ve Kalmuklar tarafından pek sevilmez (I: 466).

Fermentasyon için süt, genellikle büyük deri kaplara yavaş yavaş döküldükten sonra, kışın ateşin yanına veya kazılmış bir çukura yerleştirilir. Kaplar temiz değilse, sütün asitleşmesine katkıda bulunabilir. Ancak bazıları sütü kurutulmuş ve çok tuzlanmış ekşi hamur ile mayalandırır. Kalmuklar ayrıca, uzun süre beklemiş sütleri de yeni fermente edilecek süt ile karıştırırlar, ancak sütün üstündeki krema damıtmaya ayrılan süttten alınmaz ve yaz aylarında sütü, deri çantalara dökerken günde iki kez sallarlar. Kalmuklar ekşi kısarak sütüne **çagan**, ekşi inek sütüne ise **aryan** derler. Pallas burada dipnot ile açıklamada bulunarak, Tatarların ekşi inek sütüne **kumis** dediklerini, Kalmukların taze kısarak sütüne **gyuun-uzyun**, taze inek sütüne ise **ukiren-uzyun** dediklerini belirtir (I: 467).

Toplanan sütün kışın birkaç gün, yazın ise en az bir gün ekşimesine izin verirler, sonrasında ise kadınlar damıtma için hazırlıklara başlar. Önce küçük bir ateş yakarlar ve ızgaranın üzerine iyice yıkadıkları büyük dökme demir kazanlardan koyarlar ve kazanı neredeyse ağzına kadar sütle doldururlar. Bu dökme demir kazanın üzerinde etrafı kil ile kaplanmış iki adet dikdörtgen delik açılmıştır. Bu delikler alüvyonla, inek dışkıyla veya bunlar olmadığı zaman da ahşap bir kapakla kapatılır, Stavropol civarında yaşayan Kalmuklar bu delikleri kışın kil yerine kepek hamuruyla kaplar. Daha sonra, büyük bir deliği ve küçük bir havalandırması olması gereken küçük bir kazanın kapağı örtülüp, karla dolu bir çukura koyulur. Büyük kazandan küçük olana iki oluktan yapılmış kavisli bir ahşap boru uzanır ve deri veya bağırsakla kaplanır. Borunun bir ucu küçük kazanın havalandırma deliğine, diğer ucu büyük kazanın havalandırma deliğine tutturulur ve daha sonra hamur veya kil ile üstü kapatılıp, büyük kazanın altında güçlü bir ateş yakılır (bk. Şekil 3). Süt güçlü bir şekilde kaynamaya başladığında, buhar salar ve küçük bir kapakla havalandırma deliği kapatılır ve ateş azaltılır. Kapaktan gelen koku içkinin oluşmaya başladığının bir işaretidir. Bir buçuk saat sonra buhar azalır ve ardından içki oluşmaya başlar. Eğer inek sütü damıtılıyorsa, yavan bir içki veya rakı elde edilir ve sütün dörtte birinden az olur ve kısarak sütünden ise süt miktarının üçte biri kadar içki elde edilir, ancak bu tür bir içki çok nadir bulunur, inek sütünden yapılanı ise hiçbir zaman bu kadar güçlü olmaz (I: 467-469).

Damıtma işlemi tamamlandıktan sonra içkiyi büyük bir tahta kâseye ve buradan da deri bir kılıfın içerisine dökerler. Daha sonra ev sahibi komşuları çağırarak kidedlerine göre içki dağıtır. Kalmuklar süttten yapılan içkinin Ruslarınki kadar keskin ve sarhoş edici olmadığını söyler. Ancak sarhoş olasıya kadar içerler ve sarhoş oldukları zaman iki üç gün kendilerine gelemmezler veya kendilerine gelesiye kadar uyurlar (I: 469-470).

Kalmuklar **buza** adı verilen kalan ekşi sütü atmazlar, ancak farklı şekillerde kullanırlar: Örneğin, herhangi bir işlem görmemiş sütle karıştırarak tüketirler. Ayrıca hayvan derisini işlemek ve kürk yapmak için de kullanırlar. İlek sütüne ekleyip koyulaşana kadar kaynatırlar. Sonra poşetlere döküp suyunu sıkırlar ve güneşte yuvarlak veya yassı kapların içinde kuruturlar. Yuvarlak kaplarda kuruttuklarına **şuurmik**, yassı kaplarda kuruttuklarına ise **torosun** denilmektedir. Koyun sütünden de küçük peynirler yaparlar. Bu peynire ise **esgya** derler. Bu tür peynirleri genellikle kışın tereyağıyla birlikte yerler. Kalmuklar koyun sütünün damıtmaya uygun olmadığını düşündükleri için koyun sütünden sadece peynir ve tereyağı yaparlar. Kazana taze sütü döküp uzun süre

pişirirler ve ekşi krema eklerler ve süt ekşidiğinde oluşan içeceğe de **aryan** derler. Bu içecek bir gün içerisinde tüketilmediği takdirde bozulur, bu nedenle bu süt çalkalanır, bir çukura veya kâseye dökülür, üstteki yağ çıkarılır, tuzlanır ve deri kaplarda saklanır. Süttün tüm yağı çıkartmak için ise sürekli kaynatırlar, çıkan yağa ise **toazun** derler (I: 470-471).

Yazın hiçbir zaman et kıtlığı çekmezler. Çünkü avlanmaya giderler, aynı zamanda yaralanıp iyileşen sığırları da keserler, bu nedenle yeterince etleri olur. Zengin ve asil Kalmuklar kendi hayvanlarını ziyafet çekmek için öldürür ve saygı görürler. Sincap, dağ sıçanı gibi küçük hayvanların etini severek tüketirler. Kunduz eti, çok yağlı olmasının yanı sıra, şifalı olması sebebiyle tüketilir. Ayrıca yabani atları, yaban keçileri ve yaban domuzlarının yanı sıra her türden yırtıcı kuşun etini yerler. Kurt etini acı buldukları için tüketmezken, tilki gibi küçük yırtıcı hayvanları da çok isteyerek yemezler. Fazla olan etlerini yazın güneşte, kışın ateş başında kurutur ve saklarlar. Tahıl ve ekmeği Ruslardan satın alırlar, ancak fazla tüketmezler. Tarım yapmadıkları bilinmekle birlikte, bazı Kalmukların balıkçılık yapmak için Hazar Denizi kıyısına yerleştikleri ve tütünü yetiştirmeye başladıkları söylenmektedir. Ayrıca bazı yabani bitki köklerini de yemeklerde kullanırlar. Örneğin, **bodmonsok** (Latincesi: *Phlomis tuberosa*) dedikleri bir bitkinin köklerini kurutup, dövüp süt lapası ile kaynatırlar. **Şnok** (geçerli adı koşkoz, Latincesi: *Lathyrus tuberosus*) olarak adlandırılan bitkinin köklerini etle pişirirler. Moğol geleneğine göre, süt ve tereyağı ile kaynatarak çayını yaptıkları bir bitkiyi (Latincesi: *Glycyrrhiza aspera*) bozkırdan toplarlar (I: 471-472).

### 5.7. Dericilik

Pallas Kalmukların en küçük ve en ince olan yavru kuzu derisini **hurussa**, yetişkin kuzu derisini **neka** ve koyun derisini ise **skaksak** olarak adlandırdıklarını belirtir. Ayrıca derinin nasıl işlendiği hakkında bilgi verir. Pallas'ın gözlemlediğine göre Kalmuk kadınları deriyi hep aynı şekilde işlemektedirler. En ince koyun derisini elde etmek için ılık suda deriyi yıkayıp sönmeye için bekletilir, ardından derinin et kısmı kör bıçaklarla kazınır ki deri iyice temizlenir böylece süttün deriye daha iyi nüfuz etmesi sağlanır. Daha sonra deriler havalandırılması için keçe üzerine serilir ve üç gün boyunca bekler ve günde üç kez içki yapımından artan süt ile veya tuzlanmış ekşi inek süttü ile ıslatılır, dördüncü gün deri tamamen kurduğunda eller ve dizlerle yumuşayana kadar ezilir, ardından yağmurdan ve rutubetten bozulmaması için tütsülenir. Tütsüleme işlemi sırasında derinin üst kısmı aşağıda, alt kısmı ise yukarıda olacak şekilde tütsülenir, ancak deriler bu işlemden sonra biraz sertleşir, sonra buruşur ve yumuşarlar, bu nedenle kıyılmış tebeşirle ovulur, bıçaklarla kazınır, tütsülenir, tebeşirle beyazlatılır ve son olarak, tüm tozu çırpılarak yün temizlenir (I: 472-473).

Büyük derilerde ise, deriyi temizlemek için birkaç kez tuzlu suda seyreltilmiş kül uygulanır. Ertesi gün et tarafı kazınır, birkaç kez üzerine ekşi süt sürülür, kurutulur, buruşturulur ve tebeşirlenir. Bazıları deriyi tütsüleyip yıkayıp, ekşi sütte mayalanan sığır ve kuzu ciğerini üzerine yaydıktan sonra fırçalar. Deri bu şekilde daha yumuşak olur, ancak deriden gelen koku dayanılmazdır. Kürkleri dikmek için ise at, boğa ve sayga tüylerinden faydalanılır bu tüyler önce kurutulur, ardından dövülür ve son olarak ince damarları ayrılır (I: 473-474).

Kalmuklar taze at ve sığır derilerini yünleri soyulmaya kadar suda kaynatarak çeşitli kaplar elde ederler. En iyi kaplar öküzlerin omurga derilerinden elde edilir. Deriyi kütle bekletmek deri üzerindeki yünün daha kolay soyulmasını sağlar. Ardından derinin her



iki tarafı bıçakla kazınır ve temiz suda yıkanır. Daha sonra çizme ve kemer yapmak için gerekli olan ince deriyi elde etmek için bu kez ekşi ve tuzlu sütte deri bir hafta kadar bekletilir, böylece deri yumuşar ve incelik. Daha sonra deriyi sudan çıkartıp, güneşte bekletip, işi bilenler tarafından deri kesilir, daha sonra da hayvan damarlarıyla deri dikilir ve kısık ateşte kurutulur. Kurutma işlemi sırasında kaplara elleriyle şekil verirler. Geniş hacimli, dar boyunlu semer şişeleri de yaparlar ancak bu şişelerin yapımı çok zahmetlidir, deri saatlerce ateşin üzerinde tutulup şişirilerek yapılır, daha sonra kum veya külle kaplanır ve dışı süslenir. Ayrıca Kalmuklar büyük deri çaydanlıklar da yaparlar. Bu tür kaplar iyice tütsülenmezlerse yumuşayabilir ve bir süre sonra koku bırakabilirler. Bozkır şartlarının zorluğu nedeniyle tütsüleme işlemi odun yerine çürümüş kökleri ve kurutulmuş inek dışkısı ile yapılır ve bu malzemeler toplanıncaya kadar tütsüleme işlemi yapılamaz (I: 474-475).

### 5.8. Keçe Yapımı

Kalmuklar genel olarak mutlu ve sakin bir hayat sürerler. Ancak mülklerini ve soyadlarını savunmak zorunda oldukları zamanlarda askere dönüşürler. Silahlarla erkekler ilgilenir, bu iş dışında sürüleri ile ilgilenir, çadırı onarır veya yeni bir tane yaparlar, kadınlara **stuurga** denilen büyük keçeleri çadırın üstüne örtmek ve **işigya** denilen ve halı olarak kullanılan keçeleri sermek gibi ağır işlerde yardım ederler. Keçe elde etmek için ikbahar ve yaz aylarında ihtiyaç duydukları kadar yünü koyunlarından çıkartır eski keçelere veya hasırlara yayarlar, yayılan yünün etrafına yaklaşık 10-12 kişi oturur ve sopalarla yün dövülerek parçalanır, aynı zamanda tozların dışarı atılması da sağlanır. Daha sonra yün kalıbın üzerine serilir, boyayla desen verilir ve üzerine kaynar su dökülür, kalıpla birlikte sarılır ve at kılı iplerle bağlanır. Sonra tüm insanlar sıraya dizilir ve sarılan keçeyi ayaklarıyla teperler bu işlem bir saat sürer, sonra ipi çözer ve keçeyi tekrar elleriyle yuvarlarlar ve tekrar sararlar, bu işlem tekrarlanarak keçenin daha yoğun olması sağlanır (I: 476-477).

### 5.9. Silahları

Kalmuklar silah olarak genellikle mızrak, ok ve yay kullanırlar. Bu silahlar içerisinde tahtadan yapılanlar özellikle dişbudak ağacından yapılırken, en değerli olanları ise boynuzdan yapılır. Farklı türlerde oklar kullanırlar: Kuş gibi hayvanları avlamak için kullanılan, arkasında bir yumru olan kısa ahşap oklar, dar demir uçlu hafif oklar, ucu tırnak gibi küçük olan oklar ve büyük sivri uçları olan askeri amaçlarla kullanılan büyük oklar. Okların tamamı kartalın kuyruk tüyleri ile kaplıdır. Çünkü kanatlardan alınan tüyler okların yönünü saptırır. At üstünde eyerin sağ tarafına farklı çeşitteki okları taşımak için bir ok kılıfı asılır, eyerin sol tarafına bir çanta asılarak, içerisine yay yerleştirilir. Zengin Kalmuklar ise ateşli silah kullanmaya meraklıdır. Silahı olan herkesin genellikle Türkmen tüccarlardan aldığı bir zincir zırhı mevcuttur. Bazılarının değeri elli attan fazla olan ve Persler tarafından yapılan cilalı çelikten yapılmış zırhları bile vardır. Bununla birlikte altı sekiz at değerinde olan basit zırhlar da mevcuttur. Profesyonel askerlerin arkadan omuzlarına kadar sarkan, önden ise kaşlarına kadar gelen yuvarlak, demirden kaskları mevcuttur, zırh aynı zamanda ellere kadar uzanarak parmakların arasından geçerek kanca ile birbirine tutturulur. Son olarak elin dirsekten bileğe kadar olan dış tarafı, savaşlarda darbeyi önlemek için tokalarla kola bağlanmış iki çelik levha ile kaplanır (I: 477-478).

Kalmuklar silahları ve diğer ihtiyaçları için küçük demir parçaları kendileri yapabiliyorlar. Kadınlar da gümüş sikkelerden dekorasyonda kullanmak için çeşitli

süsler yapıyorlar, ayrıca ahşap çaydanlıkları gümüş kaplama halkalar ve küçük hayvanların larvaları ile süslüyorlar ve geleneklerine göre demiri yakıyorlar (I: 478-479).

Pallas Kalmukların hayvanları çok farklı şekillerde avlayabildiklerini belirtir. Örneğin, hayvanları çenelerinden ip ile yakalayarak veya yay ve silahlarını kullanarak da avlayabilirler. Genellikle şahinleri ve bu bozkırda çok sayıda bulunan, değerli bir kuş olan balabanları avlarlar. Ayrıca vücutları çok ince olan, tüyleri pürüzsüz, ancak kulakları, baldırları ve kuyrukları püsküllü olan yaban köpeklerini de avlarlar (I: 479)

### 5.10. Hayvancılık

Kalmukların tüm mal varlıkları sürüleridir. Çok sayıda at ve koyun beslerler, deve ve boğalarının sayısı ise daha azdır. Atları Kırgız atlarından çok da küçük olmayıp, hafiftirler ve Kırgız atlarına göre vasat görünüşlü olup, vahşi ve ağır yükleri taşımak için uygun değildirler. Ancak hızlı bir koşuda hiçbir ata boyun eğmezler. Kırgız ve Başkurt atları gibi, yazın ve kışın bozkırda otlatıldıkları için ayrıca beslenmeye gerek duymazlar ve yulaf ve samana alıştırmaları zordur. Eğer onları bu tür yiyeceklerle beslerseniz, vahşi oldukları için güç artışı ile birlikte onlara sahip olmak da imkânsız olacaktır. Binlerce atı ve hayvanı olan Kalmuklar vardır (I: 479-480).

Kalmukların koyunları Kırgız koyunları ile aynı türden olmalarına rağmen, daha küçük yağlı kuyrukları vardır. Boyut olarak da Kırgız ve Rus koyunlarına kıyasla orta boyludurlar. Başları çok büyük olmayıp, kulakları daha küçük ve sarkıktır, tüyleri kabarık değildir ve nadiren boynuzları olur. Tüyleri beyazdır ancak sadece kafalarında siyah noktalar vardır. Bu koyun türü sadece Stavropol civarında değil Kalmukların yaşadığı her coğrafyada bulunur ve her zaman vahşi doğada otlanırlar ve kışın susuzluklarını kar yiyerek giderirler. Kalmuk sürülerinde az sayıda keçi bulunmakta olup, boynuzları yoktur ve tüyleri genellikle alacalıdır ve kalçaları tüylüdür (I: 480).

Develerin uzun sürede yetiştirilmeleri sebebiyle Kalmuklar daha az sayıda deveye sahip olmayı tercih ederler. Ancak yine de hem kendilerine yetecek kadar hem de satabilecekleri kadar yeterli deveye sahiptirler ve zaman zaman Orenburg şehrine giderek develerini başka mallara karşılık Buharalı tüccarlarla takas ederler. Kalmukların yaşadıkları bozkırlarda yetişen pek çok tuzlu otun hasadı develere yaptırılır. Kışın develeri korumak için üzerlerine paçavra ve keçeler örterler (I: 480-481).

Kalmuklar sürülerini kışın İdil bozkırlarında, Hazar Denizi kıyısı boyunca ve Ural (Yayık) Nehri'nden uzakta otlatırlar. Çünkü Ural (Yayık) Nehri'ne yakın yerlerde ebedi düşmanları olan Kırgızlar dolaşmaktadır. Kalmuklar Hazar Denizi boyunca mevcut olan sazlıkları yakacak odun yerine kullanırlar ve kışın burada kar seviyesinin düşük olması sebebiyle sürüler rahatlıkla otlayabilmektedir. Baharın başlangıcında, İdil Nehri'nin suları tekrar yükselip bereket geldiği zaman yavaş yavaş kuzeye doğru hareket ederek, bozkırda engebeli ve verimli yerler bulmaya çalışırlar. Örneğin, **Rinpeski** adı verilen kumlu tepeler ile kaynaklar açısından zengin olan **Son-Hudok** isimli bölgede bulunurlar. Göçebe Kalmuklar özellikle sazlıkların bol olduğu bölgeleri tercih ederler. Çünkü bu tür bölgelerde kaynak sularına rahatlıkla ulaşabilirler, birkaç metre kazdığınız zaman bile suya ulaşabilirsiniz. Rinpeski denilen yerde bu şekilde kazılmış kuyularda bol miktarda su bulunur, bazı kuyulardan acı su çıkar. Burada Kalmuklar tarafından bilinen bazı eski kuyular vardır ve temiz suya ulaşmak için bu kuyuları biraz daha derin kazmak gerekmektedir. Bozkırda bu tür yerler çok olmasına rağmen, sürülere su temin etmek için 30 ila 40 kilometre kadar gidilmesi gereken durumlar olabilmektedir (I: 481-482).

Kalmuklar yeni otlak alanları bulmak için sürüleri ile dolaşırken en çok develerden faydalanırlar. Sadece çadır malzemelerini değil, her türlü eşyalarını develere yüklerler. Ancak **buhara** adını verdikleri tek kamburlu beyaz develer, inanışlarına göre sadece manevi kitapları, buda heykelleri ve kutsal eşyaları taşımak için kullanılır. Bu kutsal eşyaların hepsi beyaz develerin taşıdığı bir arabaya yüklenir. Develer de çanlar ile süslenir. Pallas develerin çanlarla süslenmesini çok keyifli bulduğunu dile getirir. Ayrıca kadınlar ve çocukların sürüleri gezdirip, neşeli şarkılar söylediklerini erkeklerin ise avlanarak eğlendiklerini belirterek, bu insanların hayatları bizim için felaket gibi görünse de Kalmukların hayatlarının çoğunu neşeye sürdürdüklerini ve kendilerini refah içinde gördüklerini belirtir. Hatta Pallas, yiyecekleri ve barınakları çok sağlıklı olmasına rağmen birçoğunun yaşlandığında dahi gücünü yitirmediğini söyler (I: 482-483).

### 5.11. Yakalandıkları Hastalıklar

Pallas karşılaştıkları hastalıklar ile ilgili çok detaylı bilgi veremeyeceğini ancak sayılarının az olduğunu belirtir. Ayrıca bu noktada çıkarım yaparak çoğu yiyeceklerinin etten oluşması ve onları uzun süre beklettikten sonra tüketmeleri nedeniyle vücutlarının şiddetli ateşe meyilli olabileceğini düşünür ki Kalmuklar arasında **hatun-abeçin** adı verilen sekiz gün boyunca şiddetli ateş ile seyreden bulaşıcı bir hastalığın olduğunu ve herhangi bir Kalmuk ailesinde veya oymakta bu hastalığın ortaya çıkması halinde her bir çadırdan bir veya daha fazla kişinin öldüğünü ve bu nedenle ateşi olanlardan uzak durulduğunu belirtir (I: 483).

Uyuz hastalığı sıradan bir hastalık olarak kabul edilmekle birlikte, kışın yedikleri besinlerden ve kötü yaşam koşullarından kaynaklanmaktadır. Kötü bir hastalık olan çiçek hastalığı nadir de olsa görülmekle birlikte, et ile beslenmeleri sebebiyle bulaşıcılığı daha fazladır. Çadırdaki duman ve bozkırda güneşten kaynaklanan dayanılmaz ısı nedeniyle göz hastalıkları ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle Kalmuklar genellikle gözlerini bir örtüyle örterler (I: 483-484).

Pallas ayrıca bugün Kalmukların büyük bir çoğunluğunun yaşadığı Kalmukya Cumhuriyeti'nde bulunan kumluk bir bölgede yaşayan tarantula cinsi bir örümcekte<sup>4</sup> bahseder. Öldürücü olması sebebiyle çok korkulan bir türdür. Kalmuklar bu örümceğin zehirlediği kişileri iyileştirmek için birtakım yöntemlere başvururlar: Bunun için ilk bebeğini emziren annenin sütünün yaraya uygulanması gerekir, ya da sütün bulunamaması halinde ise sığır, köpek veya koyunu kesip ciğerini çıkartarak yaraya uygulamak gerekir. Pallas Kalmukların bu örümcek türünden o ülkeyi terk edecek kadar çok korktuklarını ifade eder (I: 561-562).

### 5.12. Yönetim Şekilleri

Eskiden Kalmuk kabileleri, gücü kalıtsal olarak elinde tutan hükümdara bağlıydılar. Şimdi ise **noyan** denilen prenslere bağlıdır ve prenslerin bağlı oldukları hanın emirlerini çok dikkate almamakla birlikte, prenslerin emirlerine uyarlar. Noyan adı verilen prensler tarafından yönetilen bu topluluğa **ulus** denilir. Ulus içerisinde birbirine çok uzak olmayan toplulukların her birine ise aymak denilir. Her bir aymak **saysang** denilen soylular tarafından yönetilir. Her bir aymak 10-12 çadırdan oluşan **hatun**<sup>5</sup>lara ayrılır. Her bir hatunda aymak şefi olan saysanga karşı sorumlu olan ve emirlerini yerine

<sup>4</sup>Bilimsel adı Galeodes araneoides (Pallas, 1772) olan bu türe taksonomide geçerli olan adını veren isim Pallas olmuştur (ITIS 2022).

<sup>5</sup>Pallas *Hatun* sözcüğünün “kazan” anlamına geldiğini belirtmektedir (I: s. 484).

getiren gözetmenler vardır. Saysangların ise noyanlara karşı sorumlulukları olup, onların emirlerini yerine getirirler. Noyan her yıl ulusun tüm sığırlarının onda birine el koyma yetkisine sahiptir. Ayrıca suç işleyenlerin burunlarını, kulaklarını ellerini kestirmek gibi çeşitli bedensel cezalar ile cezalandırma yetkisine sahiptir. Ancak noyanların idam etme yetkileri olmasa da, rakiplerini ortadan kaldırmak için gizli bir şekilde bu yönteme başvurumaktadırlar. Noyanın çocukları, babaları başka bir emir vermediği veya içlerinden herhangi biri din adamı olmadığı sürece, babalarının ölümünün ardından ulusu kendi aralarında bölüşürler. Ancak bu bölüşme adil şekilde yapılmaz. Noyan seçilene tebrik edecek olan Kalmuk sağ elini alnına bastırıp başını noyanın göğsüne dokundurur. Noyan ise kendisini bu şekilde tebrik edenin omzuna vurur. Basit tebrikler için ise merhaba anlamına gelen **menu** sözcüğünü kullanırlar. Kalmuklar yukarıda bahsi geçen rütbelere ek olarak pek çoğuna daha sahip olup, ulusların otokratik efendileri hanlar ve noyanlardır. Genellikle her ulusta **tarhan** denilen ana saysang bulunur. Hanın ve ilk knyazın<sup>6</sup> altında bulunan soylu kişilere **taşsi** denilir. **Dayçin** ise aymağın veya başka bir topluluğun lideri anlamına gelir. Yargıçların yoldaşlarına ve yardımcılarına **argaçi**, sekreterine ise **nayreçi** denilir. **Daraga** veya **darga** denilen avukatlar, bir ulustan diğerine veya Rus şehirlerine kadar dava için gönderilebilir (I: 484-486).

### 5.13. Kanunlarında Yer Alan Düzenlemeler

Pallas bu noktada, Kalmukların Avrupa toplumlarını utandıracak eski ve köklü yasalara sahip olmalarını dikkate değer bulduğunu belirterek Asya halklarına barbar denilmesine anlam veremediğini ifade eder. Kalmuklar, Galdan Han<sup>7</sup> zamanında yirmi dört Moğol ve Oyrat prensi tarafından üç Khutuht<sup>8</sup> huzurunda oluşturulmuş ve yılan yılında sonbaharın ortasında beş gün içerisinde onaylanmış olan Moğol dilinde yazılmış bir kanuna sahiplerdir. Kanunlarına göre insan hayatına çok saygı duyulur ve bu nedenle suçu itiraf ettirmek için işkence gibi yöntemlere başvurmazlar. İşlenen her suç için mülkiyet yasaları bulunmakla birlikte çok nadiren de olsa bedensel cezaları mevcuttur. Ayrıca sadece halkın başındaki prensin değil, sıradan halkın da her durumda nasıl davranmaları gerektiği kurallara bağlanmıştır. Pallas bu kanun ile ilgili bahsedilmesi gereken önemli noktalar olduğunu söyleyerek, ayrıca üzerinde bilimsel anlamda çalışılabileceğini vurgulamıştır. Başlangıçtan itibaren, vatana ihanet ile prene ve halkına düşmanlık suçunu işleyenler genellikle tüm mülkten yoksun bırakma cezasına çarptırılırlar. Askeri faaliyetlere katılmamak da suç olup, kanunda yeri vardır. Savaş suçu işleyen askerin mülkünün büyüklüğüne bağlı olarak ceza değişiklik gösterir. Ayrıca savaş suçu işleyen askerlerin silahlarının çıkarttırılıp, kadın kıyafetleri ile etrafta dolaştırıldıkları durumlar da olabilmektedir. Cinayet suçuna karşılık büyük bir ceza verilir ancak kişi bedensel olarak cezalandırılmayarak, yaşam hakkından mahrum bırakılır. Hatta ebeveynlerini öldürenler dahi idam edilmezler. Bir taciz ya da kavga olur ve biri öldürülürse, bu olaya seyirci kalan herkes mağdur olan kişilerin her birine bir at

<sup>6</sup> Bulgarca *knez* кнез veya Rusça *knyaz* князь “prens, kral” sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Germence aynı anlama gelen yazılı örneği bulunmayan *\*kuningaz* biçiminden alıntıdır (Nişanyan, 2021: 483).

<sup>7</sup> Cungar Hanlığı adıyla anılan Doğu Kalmukların önemli hükümdarlarından. Halhaları da egemenliği altına alarak 1682 yılında Kaşgar’ı ve ardından tüm Moğolistan’ı ele geçirmiştir (Uydu Yücel, 2011: s. 267).

<sup>8</sup> Lamacılık Tibet, Moğolistan ve Bhutan başta olmak üzere Nepal, Hindistan, Çin, Rusya ve bazı Orta Asya Türklerinde takip edilen Budizm kolu olup, bu dinin ruhani liderine Lama denilir. *Khutuht* ise Lama’nın Moğolcadaki karşılığıdır (Reman, 1818; Tibet Budizmi, t.y.).

ödemek zorundadır. Oyun sırasında çıkan kavgada herhangi biri öldürülürse, katil öldürülen kişinin karısı ve çocuklarına bakmak zorundadır. Yaralama suçunda yaralananın rütbesine bağlı olarak ceza değişiklik göstermekle birlikte, her bir diş, kulak, el, parmak için ne kadar ödenmesi gerektiği belirtilmiştir. Çocuklarını sebepsiz yere döven ebeveynler ile büyükbaba da ayrıca cezalandırılmaktadır. Hakaret ve onursuz davranışlar için de uygun cezalar belirlenmiştir: Bir erkeğin başka bir erkeğin sakalını çekme, başlığına zarar verme, yüzüne kum atma veya tükürme gibi eylemlerde bulunması, ayrıca bir kadının başka bir kadının örgüsünden tutup çekmesi gibi eylemler yaşa bağlı olarak cezalandırılmaktadır. Zina için bir ceza belirlenmiş olmasına rağmen bu konuda çok ılımlıdır. Hatta kölelerle gönüllü olarak yapılmaktadır. Bunlar dışında daha pek çok suç için belirlenmiş olan cezalar mevcuttur. En ağır bedensel cezalar ile mal varlığına el koyma cezaları hırsızlık suçunu işleyenlere verilmektedir. Hırsız çaldığı şeyi ödemek zorundadır, bununla birlikte mağdur olan kişiye hayvan vererek de ödeme yapması gerekir. Hırsızın tabak, elbise gibi küçük şeyleri çalması durumunda de ödeme yapmak istememesi halinde parmağı kesilir. Hırsızlık yapan kişi herhangi bir şey çalamamış olsa dahi, cezalandırılır. Tüm bunlara ek olarak, Galdan Han tarafından oluşturulan bir yasada şu hususlar öngörülmüştür: Bir aymağın başında bulunan yöneticilerin yanı sıra hatunların başında bulunan gözetmenler de astlarında bulunanların hırsızlık yapmayacaklarını garanti etmek durumundadır. Aksi takdirde basit hırsızlıklarda zincire vurulurlar, ağır olanlarında ise elleri kesilir. Bir kişinin üç kez hırsızlık suçunu işlemesi halinde, tüm mallarına el koyulur. Cezaların büyük bir kısmı büyükbaş ve küçükbaş hayvan karşılığında noyana, din adamlarına veya şikâyetçi olana yapılan ödemelerdir. Eğer bir prens bir hainlik yapar veya alçakça bir saldırı gerçekleştirirse, en ağır ceza ile birlikte yüz tane ok kılıfı, yüz deve ve bin at vermek zorundadır. Diğer prensler de işlenen bu suça karşı durmalıdır. Eğer bir ulusu veya büyük bir aymağı yıkar, yok ederse bütün mal varlığına el konulur ve yarısı da mağdur olanlara dağıtılır. Bazı suçların cezası ise çocuk ile ödenmektedir. En hafif ceza bir çocuk ve yanında bir keçi veya birkaç ok ile ödeme yapmaktır (I: 486-489).

Ayrıca bu yasada 14 yaşından küçük ve 20 yaşından büyük olmayan genç kızların evlendirilmesi de hükme bağlanmıştır. Kızı birden çok isteyen olması veya erkeğin kızı istememesi durumunda ise Noyan, kızın bir başkasına verilmesine karar verebilir. Geline karşılık babanın damattan alması gereken hayvan sayısı ile kıza verilen çeyiz de rütbeye göre değişiklik gösterir. Ayrıca yasada, kırk çadırdan oluşan bir aymakta yılda en az dört kişinin evlenmesi ve çeyiz olarak ortak mülkten on hayvan ile çeyiz için elbise verilmesi hükme bağlanmıştır (I: 489-490).

#### 5.14. Kalmuklarda Yemin

Kalmuklar kanuni olarak yemin edecekleri zaman basit bir yemin ise silahın namlusunu öperler. Ancak basit olmayan durumlarda, oka dilleriyle dokunur ve okun keskin ucunu başlarına dayarlar. Daha önemli konularda ise suçlanan kişi kendisini haklı çıkarabilmek için, ısıtılmış balta ya da demir, herhangi bir şeyi parmaklarının ucunda tutarak, birkaç adım ileriye taşır. Pallas pek çoğunun sıcak demiri ustaca nasıl taşıyacağını bildiğine emin olduğunu belirterek, parmaklarını değiştirerek taşıyabildiklerini söyler. Bir kişinin bunu başarması onun masum olduğunu kanıtlamaktadır (I: 490).

### 5.15. İnançları

Kalmukların inanç öğretileri Moğollarınkiyle tıpkı dil ve yaşam biçimleri gibi benzerlik gösterir. Ayrıca Hint ve Brahman dinlerinde var olan aydınlanma ile ilgili öğretiler ile geçmiş ve geleceği şekillendiren hayvanlarla süslü efsaneler Kalmuklarınki ile hemen hemen aynıdır. Kalmukların dinlerinde ruhların bedenden bedene dolaştıklarına dair çok fazla eski öğreti vardır ve bu ruhlar tüm hayvan bedenlerinde bulunur. Bununla birlikte burhan şeklindeki putlar ile istukan denilen pek çok puta taparlar. Ayrıca Pallas, Kalmukların dininde mevcut olan inanış biçimleri (ritüeller, dünyayı değiştirmek ile ilgili fikirler... v.b.) ile Hristiyanlığın bazı itici mezheplerindeki inanış biçimlerinin benzerlik gösterdiğini, hatta Brahman ile Lama inaçlarının Nestürilik ile benzediğini belirterek Kalmuklardaki bazı dini ritüellerin bu görüşü kanıtlar nitelikte olduğunu söyler. Bundan sonra Pallas, Moğolların kutsal kitabında yer alan Lama inancına ait bazı çevirileri aktaracağını belirtir. Ayrıca Pallas Hintlilerin inançları ile Kalmukların inançlarının benzerliklerinden yola çıkarak, Lama inancının Hintlilerden geldiği görüşünü ortaya atmıştır (I: 490-492).

Lama inancında varoluşa ilişkin masallar yer almaktadır. Varoluşun bilinmeyen bir zamanda derinliği ve genişliği altı milyon yüz on altı bin millik bir alanda meydana geldiği söylenmektedir. Burada önce altın renkli bulutlar toplandı, o kadar çok yağmur yağdı ki bu alanda ölçülemez büyüklükte bir deniz oluştu. Bir süre sonra denizin üzerinde sütün üzerinde olduğu gibi kocaman köpükler toplanmaya başladı. Bu köpükten tüm hayvanlar ve insanlar oluştu. İnsan ırkından ise burhanlar ve tanrılar oluştu. Daha sonra on cennet ülkeden gelen fırtınalar oluştu ve yukarıdaki gök kubbeden denizin derinliklerine kadar uzanan bir sütun belirdi. Bu sütuna **Sümer Sula** denilmektedir ve çapı birkaç bin milden oluşmaktadır. Gezegenler etrafında dolaşmaktadır. Ancak Pallas güneşin, ayın ve yıldızların gökyüzünde nasıl ortaya çıktıkları hakkında en önemli ruhani kitaplarda dahi herhangi bir bilginin yer almadığını belirtmektedir. Ancak şöyle bir bilgiden bahseder: Güneş, cam ve ateşten oluşur. Cam yanıcı olduğu için güneşin büyük çoğunluğu camdan oluşmaktadır. Ay ise güneşe kıyasla daha az saygı görmekle birlikte, cam ve sudan oluşmaktadır. Yıldızların sayısının on bin milyona kadar ulaştığına inanırlar, bazı astrologlar da bu görüşü destekler. Güneş, Kalmuklarca Sümer Sula olarak adlandırılan sütunun etrafında belli bir ekseninde dönmektedir. Bu sütunun dört tarafı farklı renklerden oluşmaktadır: Gümüş, mavi, altın ve kırmızı. Güneş ışınlarını gümüş tarafa çevirdiğinde güneş doğmaya başlar, mavi tarafa çevirdiğinde gün öğleye doğru ilerler, altın tarafa çevirdiğinde ise çoktan öğlen olmuştur, güneş kırmızı tarafa döndüğünde ise şafak vakti başlar ve sütunun arkasında kaybolduğunda ise gece başlar (I: 492-494).

Sütunun etrafında dört büyük dünya (ışık) yer alır. Bunların arasında ise çiftler halinde sekiz küçük dünya bulunur. **Sambutup** denilen kendilerinin de üzerinde olduğu dünya, büyüklerin arasında sağ tarafta yer alır. Üzerinde de özel bir bitki olan çok sayıda **yasambu bararha** denilen ağaçlar yer alır. Dünyalarının karşısında ise devlerin yaşadığı **Uluşşibitu Tup** denilen dünya bulunur. Onun yanında **Ukir-Edlekçi-Tup** adında sadece ineklerin yaşadığı başka bir dünya vardır. Bir diğeri ise **Muu-do-utu-tup** adında bir dünya olup, burada küçük ruha sahip insanlar yaşar, ancak bu insanlar hasta olmadan binlerce yıl yaşayabilirler. Ölecek olanlar yedi gün önce öleceklerini kendilerine isimlerini çağırarak bildiren bir ses duyarlar ve bu vakitten sonra ölüme hazırlanarak, ailelerine ve arkadaşlarına veda ederler (I: 494).

Bahsedilen tüm bu dünyalar çok büyük olup, Burhan'lar dışında hiçbir canlı bir dünyadan diğerine geçemez. Uzayın bilinmeyen bir yerinde ise yedi farklı dünya daha yer alır. Bu kocaman sistemin tamamı ise en dışta büyük bir demir halka ile çevrilidir (I: 495).

Yaşadığımız dünyada dört büyük dağdan dört ana nehir çıkmaktadır: **Ganga, Shulda, Bakchu ve Aypara**. Yılın dört ayı bu dağların arasında otlayan bir fil vardır. Bu file **Gazar-sakikin-koven** denilir ve yeryüzünün koruyucusu olarak kabul edilir. Uzunluğu birkaç mil olup, kar kadar beyazdır. Otuz üç kırmızı başı ve her kafanın her birinde altı gövdesi vardır. Her gövdede altı yıldızın olduğu altı çeşme bulunur ve her birinin üzerinde hava ruhlarının soyundan süslü bir genç kız oturur. Filin kafasının ortasında genellikle büyük bir ruh ve dünyanın koruyucusu olan **Hurmu-stu-ten-gri** bulunur ve istediği zaman bir yerden başka bir yere gidebilir (I: 495).

Kalmuk inancına göre dünyamız yaratıldıktan sonra insanlar yetmiş bin yıl boyunca var olmuşlar, kutsallıkla dolmuşlar, **Ridi Dyanar** adı verilen bir lütuf ile dolarak, cennete yükselmek için harika bir güce sahip olmuşlardır. O zamanlar ruh dolaşımı vardı ve tüm insanlar reenkarne oldular (Ancak Pallas, Lama öğretisinde artık yeniden doğuşun tüm ölümlüler için ortak olmayıp, kutsal ruha sahip noyanlara ve asillere özgü olduğunu belirtir.). Kalmuk burhan veya tanrıları dünyadan ayrılıp, bin tane olan cennete yerleştiler (I: 496).

Sonra kötü bir çağ başladı. Dünyada kutsal kitaplarında **şime** adı verilen bal gibi tatlı bir bitki yetişmeye başladı. Açıgözlü bir adam bu bitkinin tadına baktı ve diğer insanlara da bu bitkiden bahsetti. Bu nedenle o zamana kadar var olan tüm kutsallık ile insanların cennete yükselme gücü kayboldu, uzun ömür ve büyük bereket azalmaya başladı. İnsanlar uzun süre karanlığa mahkûm oldular. Ancak en sonunda gökyüzünde güneş ve yıldızlar belirdi (I: 496).

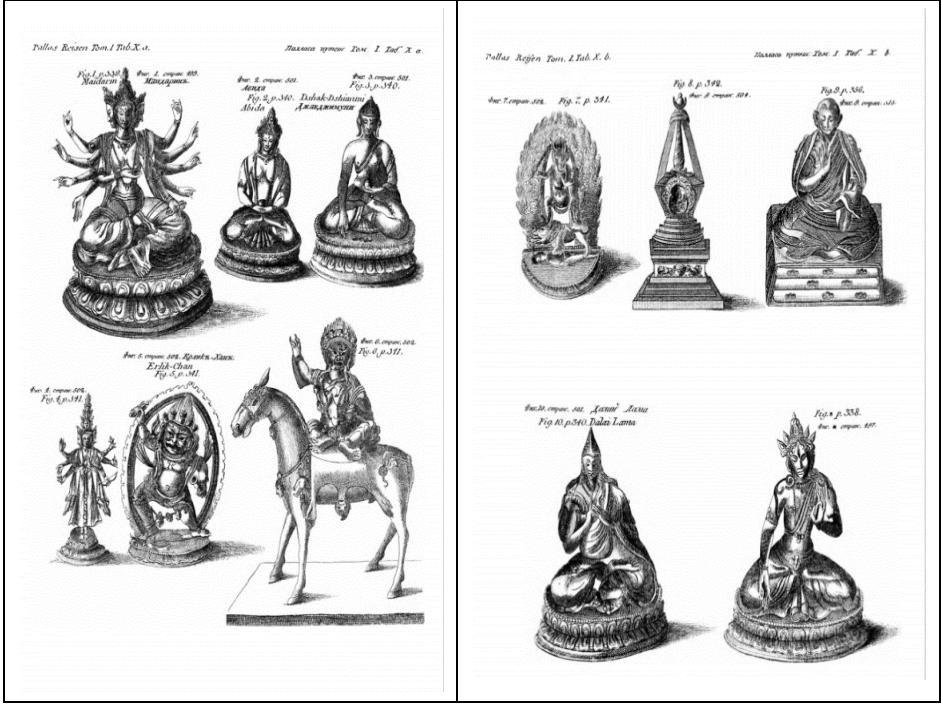
İnsanlar bu bitkiyi bir süre tüketmeye devam ettiler ancak sonunda bitki yok oldu. Daha sonra çok tatlı ve kırmızımsı olan toprak yağını tüketmeye başladılar, ancak bu da sonunda ortadan kayboldu. Sonunda istemeyerek de olsa insanlar yemek için **sala-semis** adı verilen bir tür kamış seçtiler. Bu bitkiyi yetiştirmek yerine topladılar ve sonunda bu bitki de yetişmemeye başladı ve sonunda tüm erdemlerin dünyayı terk ettiği, insanların zina, cinayet ve diğer ahlaksızlıklara kapıldığı bir zaman oldu. İnsanlar tarım ile uğraşmaya başladılar ve toprağı ve sahip oldukları malları bölüştürmek için kendi içlerinden adına Han dedikleri bir hükümdar seçtiler (I: 496-497).

Pallas Kalmuk Tanrıları olan burhanların bazılarında bahsederek, sayılarının çok fazla olduğunu ve haklarında pek çok hikâye anlatıldığını, hatta bu hikâyelerden kitap bile yazılabileceğini söyler, ancak bu anlatılanların Kalmukların dini öğretilerinin gerisinde kalarak aydınlığa kavuşturulamadığını belirtir (I: 500-501).

İyi huylu burhanlar her zaman mütevazı ve hoş bir görüntüye sahipken, kötü huylu burhanların ise korkunç yüzleri vardır (I: 502). Şekil 4'de gösterilen 6. ve 7. figürler bu tür burhanlara örnektir.

Pallas, Yaitsk (Kazakistan'ın Oral şehri) şehrinde, kendisine bahsedilen iztukanları görme fırsatını bulduğundan bahseder. Hepsinin bakırdan döküldüğünü, üzerlerinde kalın yıldızlarının olduğunu ve özenle yapıldıklarını belirtir. Pallas ayrıca, Kalmukların burhan heykelinin altındaki levha çıkarılmış ise o burhanın artık kötü bir insana dönüştüğüne inanarak heykeli satın almadıklarından bahseder. Burada kilden yapılmış

burhan heykellerinin yanı sıra Çin kâğıdına çizilmiş yüzler olduğunu belirtir (I: 502-504).



Şekil 4: Kalmuk Tanrıları (VI: Tablo 10)

Kalmuklara göre burhanlar yıldızlarda veya gökteki diğer cisimlerde yaşarlar. **Djajdjimuni** hala yeryüzünde yaşarken, **Erlık Han** (Şekil 4: Figür 5) cehennemde yaşamaktadır. Diğer birçok burhan da yüksek bir dağdan gökyüzüne uzanan altın yolun bulunduğu yerde gökyüzünde yaşamaktadır. Bu yüksek dağın üzerinde bulunan gri bulutta ise **Adabaşi** denilen bir burhan yaşamaktadır. Dağın eteklerinde ise bu cennet mekâna girmelerine izin verilmeyen günahkâr tilkiler dolaşmaktadır. Altın yolun altında ise **Abida** Burhan için gümüş bir yol vardır. Daha aşağıda ise bebeklerin ve yarı erdemli kişilerin ruhları için döşenmiş bakır bir yol bulunur. Dağın en aşağısında ise cehenneme giden demir bir yol vardır (I: 504-505).

Pallas burada Kalmuk tanrılarının tarihi hakkında bilgi sahibi olunacağını düşündüğü iki masaldan bahseder. İlki, Burhan Djajdjimuni hakkındadır: Djajdjimuni'nin ruhu hala bir tavşan iken açlıktan ölmek üzere olan bir adam ile karşılaşır ve adamın onu yemesine razı olur. Bu erdemli davranışı sebebiyle yeryüzünün koruyucusu onu aya yükseltmiştir ve Kalmuklar bugün hala bu tavşanı ayda gördüklerine inanırlar. Pallas başka bir masaldan daha söz eder. Bu masal Cizvit misyonerlerinin mektuplarında bahsedilen Hint inancına ait başka bir hikâye ile benzerlik göstermektedir. Pallas bu nedenle ilgi çekici olduğunu belirtir. Adı Luu-Han olan meşhur bir yılan vardır. Bütün kışı suda geçirip, ardından ilkbaharda göğe yükselerek, cehennemden habercisi olduğundan bahsedilir. Kalmuklara göre bu yılan ağzını açarsa şimşek çakar, kötü bir ruh onu kırbaçladığında çektiği acı ile gök gürlür (I: 505).



Kalmuk masallarında, Üç Burhan olan **Mafzuşiri**, **Djakdjimuni** ve **Maidarin**'in birlikte oturup gözlerini kapatarak dua ettiklerinden söz edilir. Sonra kötü ruh onlara doğru süzülür ve önlerinde duran kutsal kâseye derisinden bir parça bırakır. Bu zehirli maddeyi Tanrılar alıp havaya atarlarsa, dünyadaki tüm maddeler yok olacaktır. Eğer yere atarlarsa, yeryüzündeki tüm hayvanlar yok olacaktır. Bu nedenle kadehteki zehirli maddeyi yok etmek için bahsi geçen üç Tanrı onu sırayla içmeye karar verirler. Zehri en son Djakdjimuni içer ve kadehin dibinde kalan kokmuş çalıları yuttuğu için yüzü maviye döner. Bu nedenle onun yüzünü heykellerde ve resimlerde hala mavi olarak tasvir ederler (I: 505-506).

Lama inancındaki hava ruhları **tengri** ortak adı ile anılır ve Kalmuklar onları meleklerle benzetir. Bazıları iyi, bazıları ise kötü huyludur. Ancak onlar burhanlara eşit olmayıp, aynı zamanda ölümsüz de değildirler. Pallas bu hava ruhlarının farklı cinslere ayrıldıklarından, ayrıca her birinin ne kadar yaşadığı ile büyüklüklerinin ne olduğu ile ilgili bilgilerin olduğundan söz eder, ancak bunlardan detaylı olarak bahsetmez. Ayrıca, Kalmukların dini sohbetleri sırasında edindiği bilgilere göre geçmiş çağlarda meydana gelen tüm o korkunç fırtınaların ve talihsizliklerin sebebinin kötü hava ruhları olduğuna inanıldığını, ancak beyaz, yüzü parlayan burhanların ise iyi huylu olduklarına ve insanları koruduklarına inanıldığını belirtir (I: 506-508).

Lama inancındaki Dalai Lama<sup>9</sup>'ya, Kalmuklar Burhan olarak taparlar. Yaşadığı yere çoğunluk **Baraun-tala** derken, bazıları **Pontal** veya **Batalay-lasau** derler. Kalmuk elçilerinin anlattıklarına göre Dalai Lama ortasından nehir akacak şekilde kazılmış yüksek bir dağda yer alan ve kadınların girmesine izin verilmeyen bir manastırda yaşar. Pallas, Torgut Kalmuklarının Dalai Lama'yı temsil eden bir varisi olduğunu ve bu kişinin daima manevi ruha sahip asil kişiler arasından seçildiğini belirtir. Ayrıca Syungor<sup>10</sup> (Çungar) ulusunun başında da bir Lama'nın olduğu bilgisini edindiğini, ancak gözleriyle görme fırsatını bulamadığını belirtir (I: 515-516).

Din adamları içerisinde en düşük rütbede yer alan kişilere **gellung** adı verilir. Bir gellungun cemaatinde 100-150 kadar çadır bulunabilmektedir. Gellung aymağa hizmet eder. Gellung cemaatinde bulunanlardan özellikle tatillerde küçük hediyeler olarak geçinir ve vergilerden muaf tutulur. Her gellungun Tangut dilini ve teolojisini öğrettiği **mandji** adında öğrencisi olur. Bir de **gyadzyul** adında bizzat Lama tarafından atanan yardımcısı bulunur. Bununla birlikte **gepkyu** adı verilen alt sınıfta yer alan kilise memuru sayılabilecek din adamları da vardır. Bu kişiler asil din adamları içerisinde seçilir. Bu kişiler özel olarak dekore edilmiş içerisinde burhanların bulunduğu **burhan-irge** adı verilen çadırlardan sorumludurlar. Tüm bu düşük rütbedeki din adamları sıradan Kalmuklar gibi giyinirler. Sadece başları tamamen traşlıdır. Bir mandji ancak gellungun izni olursa rütbesini bırakıp evlenebilir. Pallas Kalmuk din adamlarının Tangut dilini kullandıklarını belirtir. Ayınlar sırasında okunacak şarkılar ve duaların yanı sıra din adamlarının cenaze töreni, hasta ziyareti vb. gelenekleri sırasında okudukları Moğol dilinde yazılmış mektuplarının olduğunu da söyler. **Tarni** denilen özel ayinleri ve Tangut büyüleri sayesinde her türlü hastalığı iyileştirebileceklerine inanırlar. Pallas bildikleri neredeyse hiç ilaç olmadığını, sadece dua okuyarak ve bazı küçük figürleri takarak veya

<sup>9</sup> Dalai Lama Şekil 4, figür 10'da tasvir edilmektedir.

<sup>10</sup> Burada Syungor ulusu olarak bahsedilen halk Çungarlar diğer adlarıyla Oyratlar olabilir. Çungar adının Syungor şeklinde yazılmış olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca literatürde Çungar adı çok farklı şekillerde (züüngar, dzungar, zungar) yazılırken, Çungarlar farklı adlarla (Oyrat, Çungar, Ölot, Çoros, Eleuth) da anılmışlardır.

asarak hastalıkları iyileştirmeye çalıştıklarını belirtir. Ayrıca Kalmukların din adamı tarafından kendilerine verilmiş deri bir tütsüyü göğüslerinde taşıdıklarından bahseder. Bunun dışında Pallas farklı renklere boyanmış üzerlerinde Tangut ve Moğol dillerinde yazılmış şiirlerin, duaların çeşitli açıklamaların yer aldığı bez parçaları gördüğünden söz eder. Bu tür bez parçalarının Kalmuklar tarafından **bu** olarak adlandırıldığını ve değerli bir hazine olarak kabul edildiğini belirtir (I: 517-519).

Din adamları astronomi kitaplarının yardımıyla günlerin nasıl geçeceği ile ilgili çeşitli tahminlerde bulunurlar. Bu nedenle her Kalmuk herhangi bir işe başlamadan önce din adamına danışır. Ayrıca kuşların uçuşuna göre tahminlerde bulunan bir kitaptan da söz edilmektedir. Pallas kesin olarak emin olduğu bir bilgiyi de paylaşır: Tatarların tuman adını verdikleri, Kalmukların ise **tsahan-şubgo** dedikleri beyaz baykuşu öldürmenin günah olduğunu belirterek Kalmukların bu kuşun gittiği yöne göre ruh hallerinin belirleneceğine inandıklarını belirtir. Sol tarafa uçarsa mutsuz olurlar. Bu nedenle kuşun yönünün sağa çevirmek için her yolu deneyerek, kaderlerini değiştirebileceklerine inanırlar (I: 519-520).

Pallas Kalmukların dini kitaplarından da söz eder: Birincisi **Bodimer**<sup>11</sup> isimli, putların yaşamını anlatan uzun bir kitaptır. İkincisi ise Lama inancını ve öğretisini anlatan **Ertyuntsyun-toali**<sup>12</sup> isimli önemli bir kitaptır (I: 520).

Sıradan din adamlarının genellikle putları vardır ve yasaları gereğince din adamları bu Burhan heykelleri ile aynı çadırda kalmak zorundadır. Bu çadır sıradan Kalmuk çadırından farklı şekilde düzenlenmiştir. Sıradan Kalmuk çadırında kapının karşısında yatak bulunurken, din adamlarının çadırında kapının karşısındaki bölümde kutuların içerisinde manevi kitaplar ve putlar yer almaktadır. İyi olan Burhanlara ait heykeller özel zamanlarda kutuların üzerine yerleştirilir ve kutuların önünde **takilin-tsogatsya** denilen dokuz bakır veya gümüş bardak, lamba ve fenerin bulunduğu masa yer alır. Ateşin bulunduğu yerde uzun demir bir kulpu olan bir çanak yer alır. Bu kaba **tsogatsya** denilir. Gellung içmek istediği her içecekten bu kaba biraz koyar ve bu şekilde bir fedakârlıkta bulunmuş sayılır, ancak bir başkasının içeceğinden bu kaba asla bir şey eklenmez. Gellung bu işi yapmadan önce şu sözleri söyler: Om a Hum. Bu şu anlama gelmektedir: “Her şey adaletli olsun, Tanrı bolluk bereket versin ve bu içeceği kutsasın”. Pallas, Kalmukların dualarının hep bu şekilde kısa olduğunu söyler. Ayrıca Pallas putların ve manevi eşyaların bulunduğu bu çadırda, gellungun genellikle uyduğunu, yardımcısı gyadzul ve birkaç öğrencinin de çadırda bulduklarını, bununla birlikte gellungun kapının daima sağ tarafında bulunduğunu belirtir (I: 521).

### 5.16. Bayramları

Kalmuklar genellikle her ayın üç gününde kutlama yaparlar, bu üç günü ayın hareketlerine göre belirlerler. İlk bayramları olan **Taka** yeni ay ortaya çıktıktan sekiz gün sonra, ikincisi **Lyu** on beş gün sonra, üçüncüsü **Hoim** ise otuz gün sonradır. Bayram günlerinde Kalmuklar süt dışında herhangi bir yiyecek tüketmezler, tüm gün din adamlarının çadırında ilahi hizmette bulunurlar, bayram sabahı tef çalar, tahtadan ve bakırdan yapılmış trompete benzer adına **byurya** dedikleri bir çalgı üflerler. Ancak

<sup>11</sup> Howorth, Kalmuklara ait *Bodimer* isimli efsanenin Pallas tarafından ortaya çıkarıldığını ve bir Tibet eserinden türetildiğini belirtir (Howorth, 1908: 42).

<sup>12</sup> Bahsi geçen kayıt Erdeni-yin tobçi olarak bilinen 16. Yüzyılda Ssanang Ssetsen tarafından Moğolca yazılmış eser olabilir. Howorth bu eserden de bahseder. Ancak eser adını vermeyerek, sadece yazarın adından söz eder (Howorth, 1908: 42).

burada Pallas, din adamlarının çadırlarına sadece asil ve okuma yazma bilen insanların girmeye cesaret edebildiğini belirtir. Diğerleri ise kadın-erkek birlikte çadırın etrafında daire oluşturup oturur ve tespih çekerler, çadıra her girişlerinde ise ezberlenen belli bir duayı okurlar. Çadırın önünde bulunan direklere Tangut duaları asarlar, çünkü bu duaların esintisinin, okumak kadar faydalı olduğuna inanırlar. Burhan heykellerinin önünde bulunan sunakta bir mum yanar ve sunağın üzerinde bulunan kaplarda su, kurutulmuş et, peynir gibi yiyecekler bulunur, daha büyük kaplarda ise kurban edilen yiyecekler yer alır. Sunağın önünde ise yulaf lapası ve süt dolu kaplar bulunur, ancak bu kapları aşır, üzerinden adım atmak günahıdır. Pallas, bilmeden böyle bir harekette bulunduğunu ve bunun üzerine sert bakışlara maruz kaldığını belirtir. Zengin din adamları sunağın üzerine **kyukşi** denilen mumları koyarlar. Ancak fakir olan din adamları ise bütün gün süren ibadetin sadece başında ocak üzerindeki ateşe biraz tütsü dökerler. Bayram günlerinde Burhan heykelleri yeşil, kırmızı, sarı renklerdeki ipek kumaşlarla süslenir. Kâğıt üzerine çizilmiş kutsal resimler, yazılar çadırın her tarafına asılır (I: 521-523).

Kalmukların kutladıkları üç büyük bayramları daha bulunur. Bunlardan ilki yeni yılın kutlandığı **Tsahan-sara** “beyaz gün” veya **Habyuryun-turn sara** “baharın ilk günü” olarak adlandırılan bayramlarıdır. İkincisi ise Haziran ayında yeni ayın yükselişinden sonra kutlanır ve **Saga-sara** veya **Syuni-turun-sara** “yazın başlangıcı” olarak adlandırılır. Yazın başlangıcını kutladıkları bu bayram sırasında Kalmuklar undan basit figürler yaparak, ahşap sopaya geçirirler, adına da **tsetsyangkyap** derler, bunları gellunga getirirler. Gellung bir süreliğine bu figürleri burhan heykellerinin önüne koyar, daha sonra da suya atar. Bunun dışında bir de **tsatsya** denilen figürler vardır. Kalmuklar bu figürleri hastalıklara, kötülüğe çare bulmak için yapar ve gellunga verir, gellung yine bu figürleri biraz burhan heykelleri önünde beklettikten sonra alıp hastalığın ya da kötülüğün yok olması için ateşe veya suya atar. Üçüncü bayramları ise Kasım ayında yeni ayda gerçekleşir, **Uvilin-turun sara** veya **Sulank-sara** olarak adlandırılır ve kışın başlangıcı burhanların önünde **sula** adı verilen Tibet'ten özel olarak getirilen kutsal mumlar yakılarak kutlanır (I: 525-526).

### 5.17. İbadetleri

Pallas, din adamının belli bir yerde oturarak ibadetini gerçekleştirdiğini ve başının traşlı, göğsünün çıplak olduğunu, omzunun üzerinden **orkimji** denilen kırmızı bir kuşak sarktığını, kullandığı tespihe ise **erkin** adı verildiğini ve Hristiyanların tespihlerinden tek farkının ucunda haç olmaması olduğunu belirtir. Bununla birlikte din adamının önünde bir bank olduğunu, bankın üzerinde bir fincan ile **honho** denilen bir çan, **oçir** denilen küçük bir asa ve **dengja** denilen iki bakır levhanın bulunduğunu belirtir. Din adamının yanında yardımcıları ve öğrencileri de bulunur. Hepsinin kafaları tıraşlıdır ve omuzlarında kırmızı kuşaklar vardır. Yardımcılar otururken, öğrenciler ayakta dururlar, enstrüman kullanarak şarkılar söylerler, aynı zamanda bunun eğitimini de almışlardır. Bu enstrümanların çoğunluğunu **kengergya** denilen davullar oluşturur. Ayrıca çok yüksek ses çıkarabilen daha farklı bir enstrümanları daha bulunur. Ayrıca Pallas, ibadet sırasında ilahilerin sıklıkla bölünerek, Tangut ve Moğol dilinde dualar okunduğunu, ancak duaları anlamak için bu diller üzerinde uzun yıllar çalışmak gerektiğini belirtir (I: 523-524).

Kalmuklar burhan heykellerinin önüne **bumba** adı verilen içi şekerli su ile dolu küçük bir kap koyarlar. Gellung her bayramda ya da ibadet için gelen hasta kişinin avucuna şifa vermesi için bu sudan birkaç damla döker. Burhan heykellerinin olduğu

masada bulunan her şey kutsal sayılır. Pallas, seyahati sırasında bir burhan heykelini daha yakından incelemek için eline almak istediği zaman Gellung önce Pallas'ın ellerini ipek kumaşa sarmış, daha sonra burhan heykeline dokunmadan önce ellerini yıkayıp, sakalını okşayıp, kutsal sudan içtikten sonra heykeli eline alarak Pallas'ın kumaş sarılı ellerine heykeli bırakmıştır. Pallas'ın bir diğer şaşırtıcı bulduğu husus ise **şalir** adı verilen ve Tibet'ten getirilen hastalıklara şifa verdiğine inanılan kutsal haplardır. Bu hapları sadece zengin ve asil Kalmuklar din adamlarından alır ve ölümcül hastalığa yakalanma ihtimallerine karşılık sürekli yanlarında taşırlar. Bu hapların ruhu bedenden ayırıp, kutsal kılacak güce sahip olduğuna inanılmakla birlikte, haplar küçük siyah ve bezelye şeklindedir. Pallas, bu hapların zehir içerdiğini düşünür. Ayrıca kullanan insanları güçsüzleştirdiğinden de emin olduğunu söyler. Bunun dışında bazı eski din adamlarında **kurudu** adı verilen bir çark gördüğünü ve bu çarka kâğıda ya da kumaşa yazılmış duaların asıldığına tanık olduğunu belirtir. Çünkü Kalmuk inancına göre, duaları okumak kadar onları hareket ettirmek de aynı manevi etkiyi yaratır. Pallas bir de keşiş ve gezgin olarak dolaşan batıl inanca sahip kişilerden bahseder. Bu kişilere **syusukta** denilir ve onlar sadece süt ve yulaf lapası ile bitki köklerini yiyerek beslenirler. Çadırlarında Tangut dualarının yazılı olduğu mavi bayrak asılıdır. Seyahatlerinin sonunda kutsal yaşama ulaşacaklarına inanırlar (I: 526-528).

Bazı Tangut Kalmukları arasında aşırı dindarlığın olduğunu, bunların karısını, çocuklarını bırakarak sadece manevi hayat yaşadıklarını belirtir. Ancak Pallas Tangutların aksine, Çungar Kalmukları arasında böyle bir davranışın hoş karşılanmadığını belirtir. Kalmuklarda şaman ya da büyücü olarak kabul edilen kişiler vardır. Ancak bu kişiler din adamları gibi kabul görmezler ve yaptıkları büyüler yüzünden genellikle cezalandırılırlar. Erkek büyücüye **be**, kadın büyücüye ise **udugun** denilir ve her ay sadece bir kez, yeni ay görüldüğünde büyü yaparlar. Büyü sırasında su ve ottan başka bir şey kullanmaz ve geçmiş ve geleceğe dair sorulara cevap verirler (I: 528-529).

### 5.18. Doğum İle İlgili Gelenekleri

Doğum sırasında çadırda Tangut dualarının okuması için din adamı bulunur. Doğum sırasında çadırın yanına bir tül serilir ve kadının kocası doğum sona erisiye kadar bu tülün etrafında “gart çetkir” sözlerini söyleyerek dolaşmaya zorlanır, bir yandan da havayı tokatlar, bunu yapmasının sebebi şeytani uzaklaştırmaktır (I: 529-530).

### 5.19. Ad Verme Geleneği

Soylu olmayan Kalmuklarda yeni doğmuş bebeğe adını babası verir. Baba yeni doğmuş bebeği ile karşılaştığı ilk anda aklına gelen bir insan ya da bir hayvanın ismini bebeğe verir. Soylu Kalmuklarda ise bebeğin adını din adamı kutsal kitaplarından seçer, ancak baba ismi beğenmezse bebeğe başka bir isim verebilir. Bebek dört yaşına geldiğinde gellung tarafından saçları kesilir ve anne isterse bebeğin saçını bir kesenin içinde göğsünde taşır. Ancak Pallas bu geleneğin neden yapıldığını bilmediğini belirtir (I: 530).

### 5.20. Evlilik İle İlgili Gelenekleri

Pallas, Kalmukların evlilik törenine şahit olma şansına sahip olmadığını, ancak başkalarından duyduğu bilgileri aktarabileceğini belirtir. Kalmuklar arasında beşik kertmesi geleneği vardır. Hatta doğmadan önce bile aileler birbirleriyle bu konuda anlaşabilirler. Gençler 14 yaşına geldikleri zaman tanıştırılırlar. Düğünden iki yıl önce gelin ile damadın birlikte vakit geçirmelerine izin verilir. Kız tarafına düğün için

verilecek hediyeler önceden konuşulup ayarlanır. Düğünden önce gelin ve damat gellungu mutlaka ziyaret ederler. Düğünde gelin akrabaları ile birlikte yeni bir çadırın önünde bekleyen damadın yanına gider. Gellung herkesin huzurunda gelin ve damat için Tangutça dualar okur. Daha sonra gellungun emriyle gelinin saçları tüm evli kadınlarda olduğu gibi iki omzundan sarkacak şekilde ikiye ayrılarak örülür. Daha sonra gellung gelin ve damadın şapkalarını çıkartır, yardımcısına tütsülemesi için verir, daha sonra bu şapkalar gelin ve damada arkadaşları tarafından tekrar takılır. Misafire düğünde genellikle sığır eti ikram edilir. Pallas, Prenslerin düğünlerinin ise büyük bir bayram havasında geçtiğini, büyük eğlenceler düzenlendiğini duymuştur. Böyle bir düğünde hükümdarın çok gösterişli bir elbiseyle kahverengi bir ata bindiğini, omzunun üzerinde uzun bir keten kumaş asılı olduğunu, şapkasında ise siyah bir tilki veya rakun kürkünün asılı olduğunu, düğün günü tüm Kalmuk halklarının dualar okuduğunu ve çeşitli eğlenceler düzenlediklerini belirtir (I: 531-533).

Kalmukların çok eşli olmalarına inançları gereğince izin verilmez. Ancak bu yasa çok katı bir şekilde uygulanmaz. Nadiren de olsa yöneticilerin ve soyluların bazen iki veya üç karısı olabilir. Karı kocanın boşanmasına izin verilmemekle birlikte özellikle soylular arasında zaman zaman boşanmalar olur. Erkeğin karısından memnun olmaması için geçerli bir mazereti varsa, onu döverek cezalandırma hakkına sahiptir veya ayrılmak isterse akrabalarını ziyafete davet edip, karısına at ve istediği kadar sığır vererek ondan boşandığını ilan eder (I: 533).

### 5.21. Ölüm İle İlgili Gelenekleri

Ölmek üzere olan kişi son nefesini verdiği saat, gellunga bildirilir. Bir günü on iki saat sayarlar ve gellung ölüm saatini buna göre belirleyerek, kutsal kitaba göre ölen kişiye ne yapılacağını, hangi yöne götürüleceğini tayin eder. Sonra ölen için hayvan kesilip, et yenir, ardından akrabalar ölüyü belirlenen yere taşırlar. Altı farklı çeşit cenaze törenleri vardır. İlki ve en basit olanında ölen kişinin bedeni bozkıra çıkartılıp, başı doğu tarafında olacak şekilde yere yatırılır ve uyuyormuş gibi görünmesi için eli başının altına konulur, ölünün dört yanına Tangut dualarının asılı olduğu kazıklar çakılır. İkinci tip cenaze töreninde ise bozkır yerine ölen kişinin bedeni yakındaki bir ormana veya çalılığa götürülür. Üçüncü tip cenaze töreninde ölü beden suya atılır. Dördüncüsünde, toprağa gömülür. Beşincisinde üzerine taşlar koyulur. Altıncısında ise ölü beden yakılır. Akrabalar ölenin arkasından kırk dokuz gün boyunca dua ederler. Bu süre bitince isteyen yakınları dua etmeye devam edebilir, ancak en az kırk dokuz gün dua etmek şarttır. Ölen kişinin inançlı veya inançsız olup olmadığına genellikle ölüm saatine göre karar verirler. Ayrıca doğaya bırakılan ölü bedene hayvanlar tarafından dokunulmaması da kötü bir işaret olarak görülür. Sadece asil kişilerin bedenlerini yakar ve küllerini toplayarak Tibet'e Dalai-Lama'ya gönderirler. Pallas ayrıca, Kalmukları ziyareti sırasında hala hayatta olan Kalmuk Prensi Ondon'un Türkmen karısı için düzenlenen cenaze töreninin diğerlerinden farklı olduğunu belirtir. Prensin ölen karısının vücudu, omuzlarına kadar toprağa gömülüp, başının üstüne keçeden yapılmış bir çadır yerleştirilmiş ve öylece bırakılmıştır (I: 533-535).

### 6. Seyahatnamede Geçen Kalmukça Kelimeler

Pallas'ın 1768-1774 yılları arasında bilinmeyen Rus coğrafyasına gerçekleştirdiği gezisi sırasında 1769 yılında İdil nehri civarında yaşayan Kalmukları ziyaret etmiş ve bugün halen Kalmuk kültürü açısından değerli olan bir dil malzemesine ulaşmıştır (Doerfer, 1965: 14). Pallas gezisi boyunca karşılaştığı hemen hemen her şeyin (yerleşim

yerleri, tapınaklar, akarsular, dağlar, göller gibi yeryüzü şekilleri, eşyalar, hayvan ve bitki adları, tarihi ve önemli kişiler, inanış biçimleri vb.) Kalmuklar tarafından nasıl adlandırıldığını mutlaka notlarında belirtmeye özen göstermiştir. Pallas'ın seyahatnamesinde geçen Kalmukça sözcükleri, Gerhard Doerfer *Altere westeuropäische Quellen zur kalmückischen Sprachgeschichte* isimli eserinde Almanca karşılıklarını belirtmek suretiyle incelemiştir (Doerfer, 1965: 211-212). Bu çalışmamızda sunulan dil malzemesi *Калмыки называют...* “Kalmuklar .... şeklinde adlandırılır.” ifadesi kullanılarak Kalmukça olduğu belirtilen kelimeleri kapsamaktadır. Ancak Doerfer'in derlediği malzeme incelendiğinde, Pallas tarafından Kalmukça olduğu belirtilmeyen bazı sözcüklerin de (Örn. Beschmet ‘unterkleid’) çalışmaya dâhil edildiği anlaşılmaktadır (Doerfer, 1965: 211). Doerfer ayrıca Pallas'ın *Sammlungen* isimli eserinde ve sözlüğünde bulunan Kalmukça kelimeleri de çalışmasına dâhil etmiştir. Bununla birlikte Pallas sözlüğünde yer alan Kalmukça kelimeler ile seyahatnamesinde yer alan sözcüklerin, bazı temel kelimeler (ussun ‘wasser’, altan ‘gold’, balgasun ‘stadt’... vb.) dışında birbiriyle örtüşmediği anlaşılmaktadır (Doerfer, 1965: 235-237; Pallas, 1787-1791).

Bununla birlikte Pallas'ın *Zoographia Rosso-Asiatica* isimli Rus coğrafyasındaki hayvan türlerini incelediği eserinde yer alan hayvan adları ile seyahatnamede Kalmukça olduğu tespit edilen 6 hayvan adı (*bıhorho, gazar-sakikin-koven, kulan* veya *hulan, surmutu, takiya, tsahan-şubgo*) karşılaştırılmıştır. Sonuç olarak, seyahatnamede yer alan *kulan* veya *hulan* “evcilleştirilemeyen vahşi at veya eşek türü” hayvan adının *Zoographia* isimli eserinde de Chulân “eşek” şeklinde yer aldığı tespit edilmiştir (ZRA I: 263). Geriye kalan 5 hayvan adının ise bahse konu eserde bulunmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca Pallas'ın bitki türlerini incelediği *Flora Rossica* adlı eserinde yer alan bitki adları içerisinde, seyahatnamede yer alan 12 bitki adının bulunup bulunmadığı araştırılmış olup seyahatnamede yer alan *bodmonsok, kıssık, segde, şime, şnok, temene-şil-ebessın, tingu, torlok, tuşut, yasambu bararha* ve *yaşil* bitki adlarından, *segde* (Flora I: 23), *temene-şil-ebessün* (Flora I: 173), *yaşil* (Flora II: 42), *torlok* (Flora II: 140) bitki adlarının Pallas'ın *Flora Rossica* isimli eserinde de yer aldığı anlaşılmıştır.

Çalışmamızda gezi notları Rusça çevirisinden taranmış, Kalmukça olduğu belirtilen sözcükler tespit edilmiş ve aşağıdaki tabloda liste halinde sunulmuştur. Pallas'ın seyahatnamesinde Kalmukça olarak belirtilen sözcükler ilk sütunda koyu karakterle verilmiş, hemen yanında parantez içerisinde sözcüğün seyahatnamede geçtiği yer ve varsa turnak içerisinde Pallas'ın verdiği anlamı belirtilmiştir. İkinci sütunda, sözcüğe ilişkin Pallas tarafından yapılan açıklama verilmiştir. Üçüncü sütunda, yazar tarafından verilen diğer dillerdeki karşılıklar gösterilmiştir. Bir sonraki sütunda sözcüğün mevcut ise Modern Kumukça'daki karşılıkları belirtilmiş, son sütunda ise sözcüğün tematik karşılığı (yer adı, dağ adı, eşya adı, unvan, yiyecek adı...vb.) verilmiştir.

**Tablo 1: Seyahatnamede Tespit Edilen Kalmukça Sözcükler**

Pallas tarafından Kalmukça olarak belirtilen sözcükler	Pallas tarafından açıklanan anlamları	Pallas'ın verdiği diğer dillerdeki karşılıklar	Modern Kalmukça karşılıkları	Sözcüğün tematik karşılığı
<b>Ablai</b> (III: 259)	Ablaykita isimli Kalmuk tapınağını inşa eden bir			Kişi Adı

P. S. PALLAS'IN SEYAHATNAMESİNDE KALMUKLAR VE KALMUKÇA SÖZCÜKLER

	Kalmuk Prensinin adıdır. Tapınağa onun ismi verilmiştir.			
<b>Ablaykita</b> (III: 258)	Bugünkü Kazakistan sınırları içerisinde yer alan bir Kalmuk budist tapınağının ismi. Bugün tapınağın adı Ablaykit olarak bilinir.			Bölge/Yer Adı
<b>Altalyagan</b> (V: 191)	Sarpa şehri yakınlarındaki bir nehrin adı.			Nehir Adı
<b>Altan-Nor</b> "Altın göl" (V: 259)	Bugün Rusya'da Kazakistan sınırına yakın bir yerde bulunan Elton isimli tuz gölünün adı. Kalmuklar, güneş vurduğunda kızıl renge büründüğü için Altan-Nor "altın göl" adını vermiştir.		Алтин:золото, нур:өзөро (Todaeva, 2009: 18, 197)	Göl Adı
<b>Argaçı</b> (I: 485)	Yargıçların yoldaşlarına ve yardımcılarına verilen isim			Unvan/Topluluk Adı
<b>Arslan Ula</b> "aslan dağı" (V: 314)	Bir dağ adı. Bu dağın doğu yakasından bakıldığı zaman aslana benzediği için bu ismi vermişlerdir.		Арслан: лев, уул: гора (Todaeva, 2009: 27, 285)	Dağ Adı
<b>Aryan</b> (I: 467)	Ekşi inek sütü	Tatarca: <b>kumis</b> (I: 467)		Yiyecek Adı
<b>Aymak</b> (I: 484)	Ulus içerisindeki topluluk			Unvan/Topluluk Adı
<b>Aypara</b> (I: 495)	Efsanede anlatılan dört ana nehirde biri			Nehir Adı
<b>Bagırday</b> (V: 155)	İdil nehrinin kollarından birisinin adı.			Nehir Adı
<b>Bakchu</b> (I: 495)	Efsanede anlatılan dört ana nehirde biri			Nehir Adı
<b>Baraun-tala</b> veya <b>Pontal</b> veya <b>Batalay-lasau</b> (I: 515)	Burhanın yaşadığı yer			Bölge/Yer Adı
<b>Be</b> (I: 529)	Erkek büyücü/şaman		Бә: мета, знак (Todaeva, 2009: 45)	Unvan/Topluluk Adı
<b>Bıhorho</b> (I: Ek-54)	Zehirli bir örümcek türü			Hayvan Adı
<b>Bodmonsok</b> (I: 472)	Latincesi Phlomis tuberosa olan bir			Bitki Adı

Başak PERÇİN BOSTAN

	bitki türü (Türkiye Türkçesindeki karşılığı bulunamadı.)			
<b>Bogdo</b> (V: 328)	Dağ adı.		Богд:верховный (Todaeva, 2009: 53)	Dağ Adı
<b>Bogdo Oola</b> (V: 313)	Bir tuz gölünün adı. Moğollarda ve Kalmuklarda <b>Bogdo</b> görkemli ve yüce bir şey anlamına gelmektedir. Çinliler de Bogdo Han tabirini kullanır ve anlamı “yüce en yüksek Han”dır.		Богд:верховный (Todaeva, 2009: 53)	Göl Adı
<b>Bu</b> (I: 519)	Üstüne dua yazılan bez parçası		Бу:ружье (Todaeva, 2009: 57)	Alet/Eşya Adı
<b>Buza</b> (I: 470)	Süt damıtıldıktan sonra kalan ekşi süt			Yiyecek Adı
<b>Byurya</b> (I: 521)	Trompete benzer çalgı			Alet/Eşya Adı
<b>Çagan</b> (I: 467)	Ekşi kısırak sütü			Yiyecek Adı
<b>Çagan</b> (I: 643)	Bir nehrin adı			Nehir Adı
<b>Çarom</b> (III: 260)	Ablaykit Tapınağı civarında yer alan bir dağın ismidir.			Dağ Adı
<b>Daliçi</b> (V: 268)	İdil nehrine yakın bir yerde bulunan bir ovanın adı.			Bölge/Yer Adı
<b>Daraga</b> veya <b>Darga</b> (I: 485)	Avukat			Unvan/Topluluk Adı
<b>Dayçin</b> (I: 485)	Aymağın liderine verilen isim			Unvan/Topluluk Adı
<b>Dengja</b> (I: 523)	İbadet sırasında din adamının önünde duran iki bakır levhaya verilen isim			Alet/Eşya Adı
<b>Diçin Huduk</b> “kırk çukur” (V: 137)	Birçok çukurdan oluşan alüvyon kumlu kırmızimsı renkli tepelerin adı. (Ural ve İdil nehirleri arasında olabilir)		Худг: колодец (Todaeva, 2009: 326)	Bölge/Yer Adı
<b>Eruslan</b> veya <b>Ulustan</b> (V: 200)	Pelinotu bitkisinin çokça yetiştiği, bu nedenle de sayga (saiga tatarica)			Bölge/Yer Adı



P. S. PALLAS'IN SEYAHATNAMESİNDE KALMUKLAR VE KALMUKÇA SÖZCÜKLER

	sürülerinin bulunduğu, tuzlu bir bozkırın adı.			
<b>Esgya</b> (I: 470)	Koyun sütünden yapılan peynir			Yiyecek Adı
<b>Ganga</b> (I: 495)	Efsanede anlatılan dört ana nehirden biri			Nehir Adı
<b>Gazar-sakikin-koven</b> (I: 4959)	Yeryüzünün koruyucusu olarak kabul edilen filin adı			Hayvan Adı
<b>Gellung</b> (I: 517)	En düşük rütbeli din adamı			Unvan/Topluluk Adı
<b>Gepkyu</b> (I: 517)	Alt sınıftan din işlerine yardımcı kişi			Unvan/Topluluk Adı
<b>Gurban Dolode</b> "üç tepe" (V: 113)	Yol adı.			Yol Adı
<b>Gyadzyul</b> (I: 517)	Gellungun yardımcısı			Unvan/Topluluk Adı
<b>Gyuum-uzyun</b> (I: 467)	Taze kısrak sütü			Yiyecek Adı
<b>Haak</b> (V: 129)	Bitki yetişmeyen tuzlu, kuru toprak.			Toprak Türü
<b>Halban</b> (I: 462)	Soylu şapkası			Alet/Eşya Adı
<b>Hara-Ussun</b> veya <b>Hara-Ussun-Bogdo</b> (V: 328)	Göl adı.			Göl Adı
<b>Hara-zaha</b> (V: 260)	Elton gölü civarında bir nehir adı.			Nehir Adı
<b>Hatun</b> (I: 484)	Aymak içerisinde yer alan 10-12 çadırlık toplulukların her biri			Unvan/Topluluk Adı
<b>Hatun-abeçin</b> (I: 483)	Ağır ateşli seyreden bulaşıcı bir hastalık			Hastalık Adı
<b>Hoim</b> (I: 521)	Her ay kutlanan üç bayramdan sonuncusu			Bayram/Kutsal Gün Adı
<b>Honho</b> (I: 523)	İbadette din adamının kullandığı çan			Alet/Eşya Adı
<b>Hora-Hudşir</b> "kara tuz bataklığı" (V: 303)	Astrahan civarında bulunan bir gölün adı.			Göl Adı
<b>Huba</b> (V: 225)	İdil nehrine paralel uzanan Eruslan			Nehir Adı

Başak PERÇİN BOSTAN

	isimli nehrin üç farklı koluna verilen isim.			
<b>Hulusan-naop</b> (V: 192)	Sarpa yakınlarında bir göl adı.			Göl Adı
<b>Hurusga</b> (I: 472)	Yavru kuzu derisi			Alet/Eşya Adı
<b>Hutjir</b> (V: 130)	Verimli toprak.			Toprak Türü
<b>Hüyük</b> (V: 1149)	Kuyu			Alet/Eşya Adı
<b>İkemil-Halga</b> (V: 194)	Sarpa'ya giden bir yol adı			Yol Adı
<b>İrgen</b> (V:189)	Bugünkü Kalmukya'da bulunan Sarpa şehrinin batısında yer alan bir nehrin adı.			Nehir Adı
<b>İşigya</b> (I: 476)	Halı olarak kullanılan keçeden kumaş			Alet/Eşya Adı
<b>Kalmak-tay</b> (IV: 414)	Bir zamanlar Başkurtların Kalmuklara karşı zafer kazandığı bölgenin adı	Başkurtça: <b>Şartim-tay</b> (IV: 414)		Bölge/Yer Adı
<b>Kengergya</b> (I: 523)	Bir çeşit davul		Кенҗрг: барабан (Todaeva, 2009: 153)	Alet/Eşya Adı
<b>Kıssık</b> (V: 472)	Latincesi Scorzonera tuberosa olan bir tür ot. Kalmuklar bu otu kazıyarak yiyorlar. (Türkiye Türkçesinde karşılığı bulunamadı.)			Bitki Adı
<b>Kulan</b> veya <b>Hulan</b> (V: 84)	Evcilleştirilemeyen vahşi at veya eşek türü.	Kırgızca: <b>Kulan</b> veya <b>Hulan</b> (V: 84)		Hayvan Adı
<b>Kurudu</b> (I: 527)	Kâğıda ya da kumaşa yazılmış duaların asıldığı ve bazı eski din adamlarında bulunan çark.			Alet/Eşya Adı
<b>Kyukşi</b> (I: 522)	Ayinlerde kullanılan özel mum			Alet/Eşya Adı
<b>Lyu</b> (I: 521)	Her ay kutlanan üç bayramdan ikincisi			Bayram/Kutsal Gün Adı

P. S. PALLAS'IN SEYAHATNAMESİNDE KALMUKLAR VE KALMUKÇA SÖZCÜKLER

<b>Madji</b> (I: 517)	Gellungun öğrencisi			Unvan/Topluluk Adı
<b>Matsak</b> (V: 101)	Ural nehri civarında Hazar Denizine giden yolun adıdır. Kışlık hayvan sürüleri ile ünlü olduğu için Kalmuklar bu ismi vermiştir.			Yol Adı
<b>Maygalgu</b> (I: 462)	Sıradan insanların kullandığı şapka			Alet/Eşya Adı
<b>Modot Uzeen</b> “bol orman” (V: 105)	Nehir adı. Bugün Kazakistan’da yer alan ve Bol’shoy Uzen olarak bilinen nehir olabilir.	Tatarca: <b>Ulkan Uzeen</b> “büyümüş çahılar” (V: 105)		Nehir Adı
<b>Moo-Hammur</b> “verimsiz ve çıplak burun” (V: 170)	İdil nehri ve bugünkü Kalmukya’da bulunan Sarpa civarında yer alan kumlu tepelerin adı.			Bölge/Yer Adı
<b>Morol Dabbassun</b> “kaya tuzu” (V: 316)	Bir bölgenin adı.			Bölge/Yer Adı
<b>Muhor Uzeem</b> “kurumuş hendek” (V: 105)	Kazakistan’daki Bol’shoy Uzen nehri civarındaki bir derenin adı.			Nehir Adı
<b>Muhor-Gaşon Sala</b> “küçük tuz madeni” (V: 305)	Astrahan civarında bulunan bir tuz madeninin adı.	Rusça: <b>Solyanka</b> (V: 305)		Bölge/Yer Adı
<b>Muu-do-utu-tup</b> (I: 494)	Efsaneye göre küçük ruha sahip insanların yaşadığı dünya		Му:плохой (Тодаева, 2009: 187)	Bölge/Yer Adı
<b>Naran veya Narin</b> (II: 431)	Kalmuk bozkırında yer alan bir derenin adı			Nehir Adı
<b>Nayreçi</b> (I: 485)	Yargıçların sekreterine verilen isim			Unvan/Topluluk Adı
<b>Neka</b> (I: 472)	Yetişkin kuzu derisi			Alet/Eşya Adı
<b>Noyan</b> (I: 484)	Prens		Нойн: князь (Тодаева, 2009: 195)	Unvan/Topluluk Adı
<b>Oçir</b> (I: 523)	İbadette din adamının kullandığı asa		Очр: скипетр (Тодаева, 2009: 208)	Alet/Eşya Adı

Başak PERÇİN BOSTAN

<b>Orkimji</b> (I: 523)	Din adamının kırmızı kuşağı			Alet/Eşya Adı
<b>Rinpeski</b> (I: 481)	İdil nehrinin kuzeyinde yer alan kumlu tepelik bölgenin adı			Bölge/Yer Adı
<b>Sagasara</b> veya <b>Syuni-turun-sara</b> “yazın başlangıcı” (I: 525)	Yılın ikinci bayramı			Bayram/Kutsal Gün Adı
<b>Sala-semis</b> (I: 497)	Kutsal kitapta geçen bir bitki, kamaş			Bitki Adı
<b>Sambutup</b> (I: 494)	Efsaneye göre dünyanın adı			Bölge/Yer Adı
<b>Saysang</b> (I: 484)	Aймаğı yöneten soylu kişi			Unvan/Topluluk Adı
<b>Segde</b> (V: 125)	Bir ağaç türünün adı.	Tatarca: <b>Dşigde</b> , Farsça: <b>Kalaf</b> , Rusça: <b>Loh</b> (V: 125)		Bitki Adı
<b>Shulda</b> (I: 495)	Efsanede anlatılan dört ana nehirден biri			Nehir Adı
<b>Sissun</b> (V, s. 186)	Kalmukların çadırlarını boyamak için kullandıkları boyanın adı.			Alet/Eşya Adı
<b>Skaksak</b> (I: 472)	Koyun derisi			Alet/Eşya Adı
<b>Son-Hudok</b> (I: 481)	Yeraltı kaynakları açısından zengin İdil’in kuzeyindeki bölgenin adı			Bölge/Yer Adı
<b>Sostu</b> (V: 185)	Bugünkü Kalmukya’da bulunan Sarpa şehrine yakın bir yerleşim yerinin adı.			Bölge/Yer Adı
<b>Stuurga</b> (I: 476)	Çadırın üstüne örtülen büyük keçe			Alet/Eşya Adı
<b>Sula</b> (I: 526)	Tibet’ten getirilen ve ibadet için kullanılan kutsal mum			Alet/Eşya Adı
<b>Sun</b> veya <b>Zoan Huduk</b> (V: 137)	Çukurlu bir bölgenin adı. (Ural ve İdil nehirleri arasında olabilir)			Bölge/Yer Adı
<b>Surmutu</b> (V: 116)	Bir sincap türünün adı.			Hayvan Adı
<b>Sümer Sula</b> (I: 493)	Efsaneye göre kutsal olan bir sütun			Alet/Eşya Adı

P. S. PALLAS'IN SEYAHATNAMESİNDE KALMUKLAR VE KALMUKÇA SÖZCÜKLER

<b>Syusukta</b> (I: 528)	Keşiş, gezgin			Unvan/Topluluk Adı
<b>Şalir</b> (I: 527)	Tibet'ten gelen kutsal hap			Alet/Eşya Adı
<b>Şime</b> (I: 496)	Kutsal kitapta geçen bir bitki türü			Bitki Adı
<b>Şimya Balgazun</b> "yeni şehir" (V: 150)	Bir kalenin ismi.			Bölge/Yer Adı
<b>Şnok</b> (I: 472)	Latincesi <i>Lathyrus tuberosus</i> olan bin bitki. [Türkiye Türkçesinde koşkoz olarak bilinen bitki türü (Baytop, 2015: 182)]			Bitki Adı
<b>Şuurmk</b> (I: 470)	Yuvarlak kapta yapılan peynir			Yiyecek Adı
<b>Taka</b> (I: 521)	Her ay kutlanan üç bayramdan ilki			Bayram/Kutsal Gün Adı
<b>Takilin-tsogatsya</b> (I: 521)	Ayinler için hazırlanan kutsal köşe			Alet/Eşya Adı
<b>Takiya</b> (V: 84)	At türü.	Mogolca: <b>Jigetey</b> , Rusça: <b>Tarpan</b> "Siyah yeleli ve kuyruklu gri renkli vahşi bir at" (V: 84)		Hayvan Adı
<b>Tarhan</b> (I: 485)	Her ulusta bulunan ana saysang			Unvan/Topluluk Adı
<b>Tayşi</b> (I: 485)	Soylu kişilere verilen isim			Unvan/Topluluk Adı
<b>Temene-şil-ebessın</b> (V: 466)	Latincesi <i>Cytisus nigricans</i> olan bir bitkinin adı. (Türkiye Türkçesinde karşılığı bulunamadı.)	Rusça:Çernovatıy rakitnik (V: 466)		Bitki Adı
<b>Tingu</b> (V: 191)	Bir ot türünün adı.			Bitki Adı
<b>Toazun</b> (I: 471)	Sütten elde edilen yağ		Точн:масло (Тодаева, 2009: 263)	Yiyecek Adı
<b>Torlok</b> (II: 433)	Kırgız bozkırında yetişen bitki türü.	Kırgızca: <b>Torlok</b> (II: 433)		Bitki Adı
<b>Torosun</b> (I: 470)	Yassı kapta yapılan peynir			Yiyecek Adı

Başak PERÇİN BOSTAN

<b>Tsagan-Balgazun</b> (V: 200)	Bugün Volgograd olarak bilinen Tatarca'da ise Tsaritsin "sarı su" olarak bilinen şehrin yakınlarında yer alan Tatarların çokça bulunduğu bir bölgenin adı.			Bölge/Yer Adı
<b>Tsahan-sara</b> "beyaz gün" veya <b>Habyuryun-turn sara</b> "baharın ilk günü" (I: 525)	Her yıl kutlanan üç bayramdan ilki		Цаһан: белый, сар: месяц (Todaeva, 2009: 225, 332)	Bayram/Kutsal Gün Adı
<b>Tsahan-şubgo</b> (I: 519)	Kutsal kabul edilen ve öldürülmesi günah olan beyaz bir baykuşun adı	Tatarca: <b>Tuman</b> (I: 519)	Цаһан: белый (Todaeva, 2009: 332)	Hayvan Adı
<b>Tsatsya</b> (I: 525)	Bayramlarda undan yapılarak ibadet için kullanılan bir başka basit figür			Alet/Eşya Adı
<b>Tsazgan nor</b> (V: 99)	Ural nehri civarında bir göl adı. Göle beyaz renginden dolayı bu isim verilmiş.			Göl Adı
<b>Tsetsyangkyap</b> (I: 525)	Bayramlarda undan yapılarak çubuğa takılan basit figür			Alet/Eşya Adı
<b>Tsogatsya</b> (I: 521)	Ayinlerde kullanılan bir tür kap			Alet/Eşya Adı
<b>Tuşut</b> (I: 570)	Boya yapmak için kullanılan bir tür bitki kökü	Kazakça: <b>jeltoy koren</b> (I: 570)	Түшг: опора (Todaeva, 2009: 275)	Bitki Adı
<b>Udugun</b> (I: 529)	Kadın büyücü/şaman		Удһн: шаманка (Todaeva, 2009: 277)	Unvan/Topluluk Adı
<b>Ukir-Edlekçi-Tup</b> (I: 494)	Efsaneye göre ineklerin yaşadığı dünya		Үкр: корова, бык (Todaeva, 2009: 291)	Bölge/Yer Adı
<b>Ukiren-uzyun</b> (I: 467)	Taze inek sütü		Үкр: корова, бык (Todaeva, 2009: 291)	Yiyecek Adı
<b>Ulaastu</b> (V: 191)	Don nehrinin kollarından birisi olan Aksay isimli nehrin adı.			Nehir Adı
<b>Ulan Haak</b> (V: 129)	Kurumuş bir tuz gölünün adı.			Göl Adı
<b>Ulan Halga</b> (V: 100)	Ural nehri civarında bulunan kırmızı bir yola verilen ad.		Улан: красны, альпий, румяный (Todaeva, 2009: 278)	Yol Adı
<b>Ulan-zaha</b> (V: 260)	Bugün Rusya'da Kazakistan sınırına yakın bir yerde			Nehir Adı

	bulunan Elton gölü civarında bir nehir adı.			
<b>Uluşıbitu Tup</b> (I: 494)	Efsaneye göre develerin yaşadığı dünya			Bölge/Yer Adı
<b>Ulus</b> (I: 484)	Prensler tarafından yönetilen topluluk		Улс: люди, народ (Todaeva, 2009: 279)	Unvan/Topluluk Adı
<b>Utu-Gaşan-Sala</b> “acı ve tuzlu dere” (V: 303)	Astrahan civarında bulunan bir nehrin adı.			Nehir Adı
<b>Uvilin-turun sara</b> veya <b>Sulonk-sara</b> (I: 526)	Yılın üçüncü ve son bayramı			Bayram/Kutsal Gün Adı
<b>Yasambu Bararha</b> (I: 494)	Efsanede geçen bir ağaç			Bitki Adı
<b>Yaşil</b> (V: 192)	Latincesi <i>Rhamnus catharticus</i> olan bir bitkiye verilen isim.[Türkiye Türkçesinde <i>ak diken</i> adı ile bilinir (Baytop, 2015: 26).]		Яшл: ясень (Todaeva, 2009: 380)	Bitki Adı
<b>Yaşkil</b> (V: 195)	Sarpa civarında çukur tuzlu bir bölgenin adı.			Bölge/Yer Adı
<b>Zaha Uzen</b> “uç nokta” (V: 110)	Bugün Kazakistan’da bulunan ve Malyy Uzen ismiyle bilinen nehrin adı.	Tatarca: <b>Kiçkine Uzen</b> “küçük” (V: 110)		Nehir Adı

## 7. Sonuç

Pallas’ın seyahatnamesinde *Калмыки называют...* “Kalmuklar .... şeklinde adlandırılır” şeklinde belirtilen toplam 133 ad tespit edilmiş olup bunlardan 17’si nehir, 8’i göl, 21’i bölge/yer, 3’ü dağ, 4’ü yol, 12’si bitki, 6’sı hayvan, 25’i alet/eşya, 9’u yiyecek, 1’i kişi, 2’si toprak türü, 1’i hastalık, 18’i unvan/topluluk, 6’sı ise bayram/kutsal gün adıdır. Sözcüklerin tamamının Modern Kumukça’daki karşılıkları taranmış, 21’inin karşılıkları tespit edilmiştir. Bunun dışında, 18. yüzyıl Rus coğrafyasında yaşayan Kalmukların kültürel hayatlarına ve inançlarına dair Pallas’ın seyahatnamesi taranarak elde edilen hususlar, toplam 21 başlık altında sunulmuştur: *Kalmukların Yaşam Alanları, Görünüşleri, Karakteristik Özellikleri, Giyim Kuşamları, Kalmuk Çadırı, Beslenme Alışkanlıkları, Dericilik, Keçe Yapımı, Silahları, Hayvancılık, Yakalandıkları Hastalıklar, Yönetim Şekilleri, Kanunlarında Yer Alan Düzenlemeler, Kamuklarda Yemin, İnançları, Bayramları, İbadetleri, Doğum İle İlgili Gelenekleri, Ad Verme Geleneği, Evlilik İle İlgili Gelenekleri, Ölüm İle İlgili Gelenekleri*. Buna göre Rahmi tarafından derlenen bilgiler içerisinde bulunmayan hususlar *Kalmukların Yaşam Alanları, Kalmuk Çadırı, Beslenme Alışkanlıkları, Dericilik, Keçe Yapımı, Hayvancılık, Yakalandıkları Hastalıklar* başlıkları altında sunulmuş olup, ayrıca diğer başlıklar altında da farklılık arz eden hususlar bulunmakla birlikte, Rahmi tarafından hiç

bahsedilmeyip tarafımızca tespit edilen hususlar da bulunmaktadır. Ancak burada herhangi bir karşılaştırma yoluna gidilmemiş, elde edilen veriler en derli toplu şekilde bir araya getirilerek, okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

## Kaynakça

- Aleksandrova, A. N. (1901). *Stepi. Kalmıki*. Moskva: Izdaniye Knigoprodavtsa A. Y. Panafidina.
- Bartlett, R. (1993). Peter Simon Pallas (1741-1811). *Materialien einer Biographie*. Teil I-II. *Folkwart Wendland Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge 41*, 275-277.
- Bashaev, A. N. ve Dyakieva, R. B. (2007). *Oyrat-Kalmıki: XII-XIX. vv. (İstoriya i Kultura Kalmıtskova Naroda sı Drevneyşih Vremen do Naçala XIX veka)*. Elista: Kalmıtskoe Knijncoe İzdatelstvo.
- Baytop, T. (2015). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Berber, O. (2014). *Kalmuk İstilası ve Türk Dünyasına Etkileri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Doerfer, G. (1965). *Altere westeuropäische Quellen zur kalmückischen Sprachgeschichte*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Durmuş, O. (2014). *18. yüzyıl Çuvaşçasının Söz Varlığı*. Edirne: Paradigma Akademi Yayınları.
- Durmuş, O. (2016) P S Pallas'ın Sözlüğünde Türkçe Malzeme, *Türkçenin Batılı Elçileri Sempozyumu*, 5-6 Kasım 2012, İstanbul, 135-142.
- Grousset, R. (1980). *Bozkır İmparatorluğu, Atilla/Cengiz Han/Timur*. (Çev. M. R. Uzmen). Ankara: Ötüken Yayınları.
- Howorth, H. H. (1908). The Factitious Genealogies of the Mongol Rulers. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1908*, 645-668.
- ITIS (2022). The Integrated Taxonomic Information System. In O. Bánki, Y. Roskov, M. Döring, G. Ower, L. Vandepitte, D. Hobern, D. Remsen, P. Schalk, R. E. DeWalt, M. Kepong, J. Miller, T. Orrell, R. Aalbu, R. Adlard, E. M. Adriaenssens, C. Aedo, E. Aescht, N. Akkari, P. Alfenas-Zerbini, et al., Catalogue of Life Checklist (Version 2022-03-28). ITIS. <https://doi.org/10.48580/dfpk-4ky> (Erişim tarihi: 03 Haziran 2022).
- Jones, R. T. (2011). Peter Simon Pallas, Siberia, and the European Republic of Letters. *İstoriko-biologičeskie issledovaniya*, 3(3), 55-67.
- Kononov, A. N. (2009). *Rusya'da Türk Dillerinin Araştırılması Tarihi*. (Çev. K. V. Nerimanoğlu, N. Muradov ve Y. Sevimli). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Marakuev, V. N. (1887). *Petr Simon Pallas, Ego Jizn, Uçente Turudıy i Puteşestviya*. Moskva.
- Moon, D. (2010). The Russian Academy of Sciences Expeditions to The Steppes in The Late Eighteenth Century. *The Slavonic and East European Review*, 88(1/2), 204-236.
- Nişanyan, S. (2021). *Nişanyan Sözlük Çağdaş Türkçenin Etimolojisi*. (3. bs.). İstanbul: Liberus Kitap.
- Öner, M. (2015). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- I** → Pallas, P. S. (1773). *Puteşestviye Po Raznym Provintsiyam Rossiyskoy Imperii*. Çast I. St. Peterburg: Imperashorskoy Akademii Nauk.
- II** → Pallas, P. S. (1786). *Puteşestviye Po Raznym Provintsiyam Rossiyskoy Imperii*. Çast II, Kniga I. St. Peterburg: Imperashorskoy Akademii Nauk.
- III** → Pallas, P. S. (1786). *Puteşestviye Po Raznym Provintsiyam Rossiyskoy Imperii*. Çast II, Kniga II. St. Peterburg: Imperashorskoy Akademii Nauk.
- IV** → Pallas, P. S. (1788). *Puteşestviye Po Raznym Provintsiyam Rossiyskoy Imperii*. Çast III, Kniga I. St. Peterburg: Imperashorskoy Akademii Nauk.
- V** → Pallas, P. S. (1788). *Puteşestviye Po Raznym Provintsiyam Rossiyskoy Imperii*. Çast III, Kniga II. St. Peterburg: Imperashorskoy Akademii Nauk.
- VI** → Pallas, P. S. (1788). *Puteşestviye Po Raznym Provintsiyam Rossiyskoy Imperii*. Atlas, St. Peterburg: Imperashorskoy Akademii Nauk.
- Pallas, P. S. (1776-1801). *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften in einem ausführlichen Auszuge I-II*. St. Peterburg.



- ZRA I** → Pallas, P. S. (1811). *Zoographia Rosso-Asiatica, sistens omnium animalium in extenso imperio Rossico et adjacentibus maribus observatorum recensionem, domicilia, mores et descriptiones, anatomen atque icones plurimorum*. Volumen Primum. St. Peterburg: Petropoli academiae scientiarum impress.
- ZRA II** → Pallas, P. S. (1811). *Zoographia Rosso-Asiatica, sistens omnium animalium in extenso imperio Rossico et adjacentibus maribus observatorum recensionem, domicilia, mores et descriptiones, anatomen atque icones plurimorum*. Tomus II. St. Peterburg: Petropoli academiae scientiarum impress.
- ZRA III** → Pallas, P. S. (1831). *Zoographia Rosso-Asiatica, sistens omnium animalium in extenso imperio Rossico et adjacentibus maribus observatorum recensionem, domicilia, mores et descriptiones, anatomen atque icones plurimorum*. Volumen Tertium. St. Peterburg: Petropoli academiae scientiarum impress.
- Pallas, P. S. (1787-1791). *Sravnitelnye Slovari Vsyeh Yazıkov i Nareçiy, Çast I-IV*. St. Peterburg.
- Flora I** → Pallas, P. S. (1789). *Flora Rossica seu stirpium Imperii Rossici per Europam et Asiam indigenarum descriptiones, Tom I, Pars I*. Fracofurti et Lipsiae.
- Flora II** → Pallas, P. S. (1790). *Flora Rossica seu stirpium Imperii Rossici per Europam et Asiam indigenarum descriptiones, Tom I, Pars II*. Fracofurti et Lipsiae.
- Parker, R. C. (1973). *Contributions of Peter Pallas to Science and Exploration in Russia*. (Master of Art in History). Portland State University. Portland.
- Pomazkova, N. V. (2012). Simpozyum, Posvyaşonny Yubileyu Pallasa v Çite. *İstoriko-Biologiçeskie İssledovaniya*, 4(1), 129-132.
- Reman, G. (1818). Oreligii Mongolov-Halkasov i Lamayskom Pervocvyaşçennike (Kutuhte) prebivayuşçem v Upge (İz Puteşestviya G. Reman çrez Sibir v Kitayskuyu Mongoliyu). *Sin Oteçestva*, Çast 48, No: 33, [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Rehmann\\_Joseph/text1.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Rehmann_Joseph/text1.htm) (Erişim tarihi: 23 Mayıs 2021).
- Roux, J. P. (2006). *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*. (Çev. L. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ruane, C. (2015). Eighteenth-Century Botanical Literature and The Origins of an Elite Russian Gardening Community. *Academic Studies Press*, 55-70.
- Sack, H. (2015). Peter Simon Pallas-A Pioneer in Zoology. <http://scihi.org/peter-simon-pallas/> (Erişim tarihi: 23 Mayıs 2021).
- Sarmurzina, G. A., Chatybekova, K. K. ve Samay, A. D. (2018). Explorations of the Kazakh Lands By European Scientists at the Turn of The 18th-19th Centuries. *Astra Solvensis*, VI(11), 93-105.
- Sitin, A. K. (2014). *Botanik Petr Simon Pallas*. Tavariçestvo Nauçnih İzdaniy KMK.
- Slepkova, N. V. (2012a). The 270th Anniversary of Peter Simon Pallas at the Zoological Institute. *Studies in The History of Biology*, 4(2), 133-139.
- Slepkova, N. V. (2012b). The Exhibition to the 270th anniversary of Peter Simon Pallas and the 200th anniversary of the publication of his work *Zoographia Rosso-Asiatica*. *Studies in The History of Biology*, 4(2), 139-145.
- Smirnov, A. V. (2011). Peter Simon Pallas and Zoological Institute Academy of Sciences. *Studies in the History of Biology*, 3(3), 107-129.
- Starodubtseva, I. ve Alekseev, S. A. (2015). History of Russian Paleontology, Peter Simon Pallas (1741-1811). *Byul. Mosk. O-Va İspytateley Prirody. Otd. Geol.*, 90(6), 70-78.
- Şahin, E. (2015). Pyotr Simon Pallas'ın *Sravnitelniye Slovari Vseh Yazıkov i Nareçiy Sobranniye Desnitseyu Vsevisoçayşey Osobi* (İmparatoriçe Hazretlerinin Kendi Eliyle Topladığı Bütün Dil ve Lehçelerin Karşılaştırmalı Sözlükleri) Adlı Eserinde Türk Lehçeleri ve Ağızları. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, XI(1), 73-85.
- Tan, B. (2018). Mustafa Rahmi'nin Pallas'ın Eserinden Bir Çevirisi: Kalmuk Türkleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 62, 163-186.
- Todaeva, B. H. (2009). *Kalmutsko-Russkiy Slovar*. Elista: Gerel.
- Vermeulen, H. F. (2013). Peter Simon Pallas und die Ethnografie Sibiriens im 18. Jahrhundert. *Erschienen in Reisen an den Rand des russischen Reiches: Die wissenschaftliche Erschließung der nordpazifischen Küstengebiete im 18. und 19. Jahrhundert* içinde (47-75. ss.). Fürstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien.

- Wendland, F. (1999). *Peter Simon Pallas (1741-1811) Materialien einer Biographie, Teil I-II*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Uydu Yücel, M. (2011). Kalmuklar. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (C. XXIV; 267-268. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

# TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE +LX EKİ İLE ÇOKLUK KATEGORİSİ İLİŞKİSİ

Esin AL\*

**Öz:** Türkçenin sözcük türetimi ekler vasıtasıyla yapılır. Sınırlı sayıda olan ekler, sınırsız anlatım olanaklarını gösterebilmek için birden çok işlevi işaretleyebilmektedir. Bu eklerden biri de Türkçenin en eski dönemlerinden beri sıklıkla kullanılan ve işlev çeşitliliği sebebi ile oldukça üretken bir ek olan +LX'dür. Bu çalışmada üzerine +LX eki almış adların bağlam merkezli bir yaklaşım ile çokluk ifade edebileceğini Türkiye Türkçesinden rastgele seçilmiş temsil örnekler ile tanımlamak ve +LX ekini konularından biri olarak yabut konusunun kendisi olarak almış çalışmalara yeni bir işlev önerisi ile katkı sağlayabilmek amaçlanmaktadır. Söz konusu amaç doğrultusunda hazırlanan bu çalışma sonucunda +LX ekinin işlevlerinden birinin de çokluk olduğu görülmüştür. Bu örneklerde +LX eki bir yapım eki gibi kullanılmış olmasının yanında çekim eki gibi de kullanıldığı düşünülmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** +LX eki, çokluk, Türkiye Türkçesi.

## *The Relation The Suffix "+LX" and Plural in Turkey Turkish*

**Abstract:** In Turkish, word derivation is done wit suffixes. Suffixes are limited, Fort his reason, they can have multiple functions to mark unlimited expression possibilities. One of the these suffixes is "+LX". In this study, it is aimed to prove that the suffix "+LX", which has many other funtions, can express plurality with randomly selected samples which are from Turkey Turkish. In this study, which was prepared for this purpose, has been seen that one of the functions of the suffix "+LX" also is plural. And also, in these uses it has been seen that the suffix "+LX" is used both as a derivational suffix and as an inflectional suffix.

**Keywords:** The suffix "+LX", plural, Turkey Turkish.

## Giriş

Türkçe, sözcük türetimini ekler vasıtasıyla yapmaktadır. Sınırlı sayıda olan ekler, Türkçenin sınırsız anlatım olanaklarını gösterebilmek için birden çok işlevi işaretleyebilmektedir. Bu eklerden biri de üretkenliğine ve işlev çeşitliliğine neredeyse her araştırmacının vurgu yaptığı +LX ekidir.

+LX, Türkçenin en eski dönemlerinden beri sıklıkla kullanılan bir ektir. Ekin kökeniyle ilgili, W. Bang (1916)'a ait olan *il-* "bağla-" fiilinin üzerine *-g* ekinin getirilmesiyle oluşmuş olduğu iddiası Türkoloji alanında genel kabuldür. Tarihî Türk dillerinde, Eski Anadolu Türkçesi dönemine gelinceye kadar, +LXg biçiminde görülen ek, Eski Anadolu Türkçesinde son ses /g/'nin düşmesiyle beraber +IU biçiminde iki şekilli olarak kullanılmıştır. Ekin yuvarlak ünlülü biçimlerinin yanında düz ünlülü biçimi, Osmanlı Türkçesi ile beraber başlamıştır. Bugün Türkiye Türkçesine bakıldığında ekin +LX biçiminde dört şekilli olarak kullanıldığı görülmektedir (Ergin, 2008: 160). Ekle ilgili bilgilere ilk olarak Divanü Lugatı't-Türk (DLT)'te rastlanmıştır.

\* Arş. Gör., Çukurova Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Adana / TÜRKİYE. E-posta: esin.al@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0001-7581-9529.

DLT'te Kaşgarlı Mahmut, +IX ekinin *sahiplik* anlamını işaretlediğine dikkatleri çekmiştir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014: 219).

+IX ekinin Türkçenin en üretken eklerinden biri olduğu, neredeyse bu konu üzerine araştırma yapan uzmanların tamamının ortak gözlemidir. +IX, üzerine geldiği adların işlev, sınıf ve anlamlarını değiştirerek onları sıfat, kalıcı ad ya da zarf yapmaktadır. Bu yaygın kabule göre bir yapım eki olan +IX eki, adlar üzerine gelmekte ve *bir topluluğa ait olma, sahip olma, ait olma, ilgili olma, bağlantılı olma, yer adları yapma, grupta ve bir nesnenin neyden yapıldığı gösterme* işlevlerini işaretlemektedir. Bu yolla üzerine geldiği adı; sıfat, kalıcı ad ya da zarf yapmaktadır (Göksel-Kerslake, 2005: 64; Sarı, 2019: 88). Araştırmalarda çoğunlukla ekin sıfat yapma özelliği üzerinde durulmuş, bu sebeple de ek, *sıfat eki* olarak da anılmıştır (Ergin, 2008: 159). Ekin işlekliliğine vurgu ile başlayan Ediskun (1988: 148) ekin, *iyelik sıfatları (sulu yemek), ilgi sıfatları (Adanalı kadın), biçim ve tarz sıfatları (üçerli sıra) ve kalıplaşmış sıfatlar (sözlü kız)* yaptığını söylemiştir. Banguoğlu (2007: 192), ekin *donanma hâli, kimi hâli* ad durum ekleri gibi işlev görebildiğine değinmiştir. Araştırmacı *Donanmış olan, sahip olan, sıfatlanmış olan* anlamlarında *donatım sıfatları* meydana getirdiğini söylemiş ve ikilemeler oluşturduğuna dikkatleri çekmiştir. Ergin (2008: 160), ekin iki nesne arasında ilgi kurmak, parça-bütün ilişkisine işaret etmek için kullanıldığını ifade etmiştir. Timurtaş (2012: 78) ise ekin yalnızca sıfat yapma işlevine değinmiş ve Eski Anadolu Türkçesi sözcük dağarcığından kullanım örnekleri sunmuştur. Karağağaç (2012: 260), Banguoğlu'na da paralel olarak ekin tekrar öbekleri kurduğunu ifade etmiştir. Korkmaz (2014: 340); ekin her adım üzerine gelebildiğini söyleyerek kullanım genişliğine dikkatleri çekmiş ve +IX ekinin üzerine eklendiği ada *kendinde bulundurma, sahip olma, o özelliği taşıma, ait olma* gibi anlamlar yükleyerek bu adlardan sıfatlar yaptığını söylemiştir. Bu temel yaklaşımlara göre +IX eki, addan sıfat yapan bir yapım ekidir ve üzerine geldiği adlara *bir topluluğa/bir yere ait olma/mensup olma, sahip olma, ait olma, ilgili olma, bağlantılı olma, yer adları yapma* ve *bir nesnenin neyden yapıldığı gösterme* gibi anlamlar yüklemektedir.

Ek üzerine yapılan kimi araştırmalarda görülecektir ki ek, yalnızca adlar üzerine gelmemektedir, aynı zamanda sıfatlar (kırmızılı) ve iyelik ekli biçimler (kardeşimli) üzerine de gelebilmektedir (Banguoğlu, 2007: 192; Çetin, 2016: 52; Sarı, 2019: 91). Bununla beraber ekin bir yapım eki olduğuna dair oluşmuş genel kanının tersine Ergin (2008: 159), ekin işleklilik derecesinin çekim eklerine yakınlığına değinmiştir. Uçar (2012: 135), ekin yapım eki olarak değerlendirilmesinin yanlışlığına vurgu yapmış ve eki sözdizimsel bir işleve sahip hâl ekleri kategorisinde değerlendirmiştir. Bu görüşünü de Eski Türkçe örneklemeden yararlanarak tanıklamaya çalışmıştır. Boz (2001), ekin yalnızca yapım eki kategorisinde değerlendirilmesinin eksik bir yaklaşım olduğuna değinmiş ve Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden derlemiş olduğu örnekler ile görüşünü tanıklamıştır. Baydar (2018) ise ekin yalnızca yapım eki kategorisine konulmaması gerektiğini bunun yetersiz olduğunu, ekin kimi durumlarda çekim eki gibi ya da hem yapım eki hem çekim eki gibi kullanılabilirliğini örnekleri ile delillendirmeye çalışmıştır.

+IX ekinin, yukarıda da sıralandığı üzere bu konuyu içeren ya da merkeze alan akademik çalışmaların hemen hemen tamamında değinilen ortak işlevleri *bir topluluğa ait olma, sahip olma, ait olma, ilgili olma, bağlantılı olma, yer adları yapma* ve *bir nesnenin neyden yapıldığı gösterme*dir. Çetin'in çalışması başka bir işlev önerisinde bulunmuş olması yönüyle bu çalışmalardan hem ayrılmakta hem de onlara katkı sağlamaktadır. Çetin (2016: 56), çalışmasında Uygur Türkçesinde ekin sıfatlar üzerine geldiği örnekleri değerlendirmiş ve bu değerlendirme sonucunda araştırmacı, ek üzerine yapılan akademik çalışmalarda çok da üzerinde durulmamış olan bir başka kullanım

özelliğine dikkatleri çekmiştir. +IX eki bu örneklerde üzerine geldiği adda bildirilen nitelik ya da niceliği kuvvetlendirmektedir. Buna ek olarak yine aynı çalışmada Çetin (2016: 50)'in Poppe'den aktardığına göre ek, bir şeyin bol olduğunu bildirme işlevi ile de kullanılabilir.

Değindiği üzere +IX ekini içeren ya da konusu doğrudan +IX eki olan kaynaklarda da görülmüştür ki ekin işlev çeşitliliği ve üretkenliği vurguya değerlidir. Üstelik söz konusu durum, bu çalışmanın da temel motivasyonu durumundadır.

Bu çalışmanın temel önerisi, üzerine +IX eki almış adların bağlam merkezli bir yaklaşım ile çokluk ifade edebileceğini Türkiye Türkçesinden rastgele seçilmiş temsil örnekler ile tanıklamaya ve +IX ekini konularından biri olarak yahut konusunun kendisi olarak almış çalışmalara yeni bir işlev önerisi ile katkı sağlamaya çalışmak olacaktır. Ayrıca Kerimoğlu (2008: 151), “Türkçede çokluğu başka hangi yollarla bildiririm?” sorusunun henüz yanıtlanmadığına, verilen yanıtların “tek biçim” merkezli olarak yani mesela +*Ar* işaretleyicisi ile yan yana olmasına dikkatleri çekmiştir. Bu noktadan da hareketle bu çalışmanın bir diğer amacı da “X biçimi= X kategorisi'dir.” yaklaşımına karşı kabul edilebilecek bir veri sunmak ve yapılacak olan tasnif çalışmalarına da bu yolla veri ve katkı sağlamaktır.

### İnceleme

Bu çalışmanın amacı; Türkçenin yazılı metinler ile takip edilebilir ilk devirlerinden beri kullanılan +IX ekinin, Türkiye Türkçesi verilerini temsil ettiği varsayılan ve +IX eki ile genişletilmiş rastgele seçilen örnek sözcüklerden yola çıkarak bu ekin işaret ettiği düşünülen yeni bir işlevi tanıklamak ve +IX ekinin tasnifi tartışmalarına veri ve katkı sağlamaktır. Kuramsal bölümde de değindiği üzere *bir topluluğa ait olma, sahip olma, ait olma, ilgili olma, bağlantılı olma, yer adları yapma ve bir nesnenin neyden yapıldığı gösterme* +IX ekini içeren ya da merkeze alan akademik çalışmaların hemen hemen tamamında söz konusu ekin temel işlevleri olarak verilmektedir. Çetin; bu işlevlere *abarım* anlamını, Poppe de *bolluk* anlamlarını eklemiştir. Bu noktada ek, adlar ve sıfatlar üzerine gelecek sıfat görevli sözcükler üretmektedir.

Aşağıda sırasıyla somut ve sayılabilir/ölçülebilir adlar ve soyut ve sayılamayan/ölçülemeyen adlar üzerine gelen +IX ekinin durumları gösterilip tartışılacaktır.

#### 1. Somut-Sayılabılır/Ölçülebilir Ad + IX

Bu çalışmanın veri havuzunu oluşturan aşağıdaki örneklerde somut ve sayılabilir adlardan +IX eki ile oluşturulmuş sözcükler, alfabetik sırada ve Türkçe Sözlük (TS) ile Dil Derneği Türkçe (DDT) sözlüğündeki tanımları ile birlikte aşağıda sıralanmıştır. Bu çalışmada; TS ve DDT sözlüğünün tanımlarına, sözcüğün anlamına dönük genel eğilimi göstermesi açısından başvurulmuştur. Ayrıca bu çalışmanın iddiasını güçlendiren tanık cümleler için Mersin Üniversitesi dilbilim uzmanları tarafından geliştirilip uygulamaya sunulan “Türkçe Ulusal Derlem (TUD)”den yararlanılmıştır. Aşağıdaki örneklerin tanımları yapılırken tamamının sözlüklerdeki karşılıklarında ya “çok” sıfatı/zarfı kullanılmıştır, ya +*Ar* çokluk eki kullanılmıştır ya da çokluğa işaret eden bir tanım yapılmıştır. Bu tanım ve örneklerde +IX ekinin bir çokluk işaretleyicisi gibi kullanıldığı görülebilmektedir.

**boğazlı:** 1. Boğazı olan, 2. Çok yemek yiyen, yemek isteği çok olan, iştahlı (s. 371).

*Alo ben Züriyet gazetesinden arıyorum. ‘Afiyet şeker olsun’ köşemizi dolduracak tam da sizin gibi boğazlı, yemekten başka bişey düşünmeyen bir arkadaş arıyorduk, ne dersiniz hoş olmaz mı (TUD, W-RI45FID-4784-1)?*

**dallı:** 1. Dalları olan, 2. Üzerinde dal ve çiçek deseni bulunan (s. 587).

*Profesöre yıllar önce Botan Vadisi'ne ektiği tohumun yeşerdiğini ve dallı budaklı bir ağaca dönüştüğünü göstermek istiyordu (TUD, W-RA16B4A-0885-17).*

**gözenekli:** Gözenekleri olan (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html>).

*Atıkların enjekte edileceği kayanın yeterince gözenekli olması, geçirgeliği, hacmi, vs. gibi özellikleri de uygun olmalıdır (TUD, W-NC06A4A-1973-73).*

**kıllı:** 1. Kılı olan, kıl ile kaplı (s. 1409).

*Gereksiz bir önyargıyla bir Amerikalı bu kadar kıllı olamaz diye bile düşünmüştüm dün (TUD, W-LA16B1A-1376-206).*

**renkli:** 1. Beyaz dışında başka rengi veya renkleri olan, 2. Neşeli, canlı, ilgi çekici, 3. Kendine özgü, ilginç, çarpıcı nitelikleri olan, 4. Doğadaki renkleri olduğu gibi görüntüye aktarmayı gözetken film (1974), 5. Rengi olan (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html>).

*Şahsen ben onun melezen tenine renkli elbiseleri daha çok yakıştırıyorum (TUD, W-Y145FIC-5071-1631).*

**sulu:** 1. Suyu olan, içinde su bulunan, koyu karıştı, 2. Suyu çok olan, 3. İçine su katılmış, sulandırılmış olan, 4. Yersiz şakalar yapan, söz ve davranışları ile çevresini tedirgin eden veya gereksiz iltifatlarla bulunan (s. 2170).

*Hıh! Bu sulu gözlü kız annesini babasını özlediği için gece uyumamıştır (W-RA16B1A-1213-860).*

**tanecikli:** 1. Küçük tanelerden oluşmuş, 2. Yüzeysel taneciklerle kaplı gibi görünen (s.2260).

*Gözenekli, az çok yumuşak, tanecikli görünüşte, dışı soluk sarı, iç kısmı beyaz renkli bir drogdur (TUD, W-DC06A1A-2065-8).*

**taneli:** 1. Tanelerden oluşmuş, 2. Çeşitli boylarda tanesi olan (s. 2260).

*Üzüm gibi taneli meyveler için porsiyon ölçüsü bir su bardağı dolusudur (TUD, W-OI43C2A-1803-152).*

**toplu:** 1. Topu olan, 2. Hepsi bir arada bulunan, toplanmış, 3. Bir arada, bütün, kombine, 4. Düzenlenmiş, dağınık olmayan, 5. Topunu, tamamını, bütününe içine alan (s.), 6. Vücutça dolgun (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html>).

*Şehrin trafiğini azaltmak ve de toplu taşımayı özendirmek için İsveç böyle bir yöntem bulmuş (TUD, W-AI45FID-4069-312).*

**tuzlu:** 1. Tuzu olan, 2. Yapılışında tuz bulunan, tuzu çok olan, 3. Çok pahalı (s. 2395).

*Önce tuzunu az koyarsınız, ağzımıza tuzlu gelene dek ilave edersiniz (TUD, W-SI44FID-5115-180).*

**türlü:** 1. Çok çeşitli özellikleri olan, çeşit çeşit, muhtelif, 2. çeşitli sebzelerle pişirilen yemek (s. 2462), 3. Çeşit ya da çeşitleri toplayan daha geniş bir bölüm, 4. Herhangi bir yolda, herhangi bir biçimde (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html>).

*Tepler üzerinde yükselen görkemli camilerin, sarayların, türlü anıtların, üniversitelerin, kitaplıkların, müzelerin ve hükümet dairelerinin bulunduğu, asıl Türk halkının yaşadığı semttir (TUD, WRD03A0A-0200-1275).*

**tüylü:** 1. Tüyü olan, 2. Uzun tüyleri olan kilim (s. 2404).

*Hadi şeftali tüylü diye tutamıyor diyelim (TUD, W-VI44F1D-5120-89).*

**varlıklı:** 1. Zengin (s. 2471), 2. Malı, mülkü çok olan, zengin (<http://www.dildernegei.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html>).

*Varlıklı insandı dayım (TUD, W-QI41C4A-1486-52).*

**yaşlı:** 1. Yaşı ilerlemiş, kocamış, ihtiyar, 2. Yaşla dolmuş (s. 2548).

*Gözlerini açtığında yaşlı adamı karşısında buldu (TUD, W-PG37E1B-2923-98).*

**Ağaçlı, çekirdekli, saçlı, sakallı, mallı, budaklı, yapraklı, meyveli, baharatlı, bitli, boncuklu, pullu, alkollü** gibi sözcüklerin, eğilimi temsil ettiği düşünülen TS ve DDT sözlüğünde açık bir çokluk içerikli tanımına rastlanmamıştır, ancak aşağıdaki örnek cümlelerde de görülebileceği gibi bağlam merkezli bakıldığında +IX ekli adların aynı zamanda çokluk da ifade ettiği görülecektir.

*Ayrıca ağaçlı kısımlarda da görülür ve ağaçlara tırmanır (TUD, W-RB04A1A-1160-96).*

*Kırmızıbiberi ikiye kesip çekirdekli kısmını ayırın ve ince doğrayın (TUD, W-SI41C1A-1456-132).*

*Sarı saçlı kadınları seviyordu (TUD, W-IA16B1A-0094-52).*

*Parkalı, sakallı, postallı gençler ilişti gözüne (TUD, W-QD36C3A-0075-197).*

*Bulalım sana mallı menalli bir dul hatun (TUD, W-DA16B2A-0111-4).*

*Yemişler sarkıyordu başının önünde dallı budaklı ağaçlardan (TUD, W-IG03A1B-3216-16).*

*Üç adet saplı (dallı ve yapraklı kısımları, yaklaşık 150 gram) kereviz yeterli olabilecektir (TUD, W-VC01A4A-0977-52).*

*Genç fidanlar, tohumlu ve meyveli bitkiler, sebzelerin köklerine (TUD, W-MC06A1A-1952-100).*

*Kakule çayının keskin ve uyarıcı bir baharatlı aroması vardır (TUD, W-SC35A1A-1389-57).*

*Palavra... senin bitli oğlan kurusıktı atıyor anlaşılan (TUD, WMA16B1A-0459-35).*

*Tıpkı fotoğraftaki bileğe takılan boncuklu bilezik veya boneler gibi (TUD, W-RI27D1B-2453-48).*

*KEFAL: Yaz ayları dışında lezzetli olan pullu ve göçmen olmayan bir balıktır (TUD, W-SI22C3A-4728-45).*

*Amerika'da trafik kazasından ölen 45.000 kişiden 25.000 kadarı alkollü sürücülükten (TUD, W-CC06E1B-3075-360).*

Bu noktaya kadar sunulmuş olan ve bu çalışmanın önerisine kanıt olduğu düşünülen örneklerin tamamı sayılabilir, ölçülebilir somut adlardır.

## 2. Soyut-Sayılamayan/Ölçülemeyen Ad + IX

Bu çalışmanın veri havuzunu oluşturan aşağıdaki örneklerde +IX eki, soyut ve sayılıp ölçülemeyen soyut adlar üzerine gelmiştir. Bu örneklerde +IX üzerine geldiği adın ilgili niteliğinin fazla, yoğun miktarda bulunuyor olduğunu yani niteliğin çokluğunu bildirmiştir. Örnekler, TS ve DDT sözlüğündeki tanımları dikkate alınarak sunulmuştur:

**alevli:** 1. Alevi olan, alevlenmiş, 2. Şiddetli, hararetli (s. 91).

*Başta şefkatli dokunuşlar alevli öpücükleri kondurduğu sırada, köle olan oydu (TUD, W-TA16B2A-0694-19).*

**ateşli:** 1. Ateşi olan, 2. Heyecanlı, coşkulu (s. 183), 3. Yanmakta olan, içinde ateş olan, 4. Hararetli, şiddetli, 5. Tutkulu, cinsel istekleri güçlü olan (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html> ).

*Ateşli biçimde sevişen, Alp'i âdeta çıldırtan karısı gitmiş, yerine akli başka yerde, donuk bir kadın gelmişti (TUD, W-VA16B4A-1030-96).*

**büyülü:** 1. Kendisine büyü yapılmış, 2. Büyü gücü olan, sihirli, afsunlu, efsunlu, füsunlu, füsunkâr, efsunkâr, sihirkâr, 3. Çok etkileyici (s. 429).

*Bir an etrafımdaki diğer her şey siliniyor ve ben o büyü ortamın içinden geçip karşıdaki tapınağa koşuyorum (TUD, W-TI45F1D-4794-257).*

**bağımlı:** 1. Başka şeyin istemine, gücüne veya yardımına bağlı olan, özgürlüğü, özerkliği olmayan, tabi, 2. Bir kimseye veya şeye maddi ve manevi yönden aşırı bağlı olan, 3. Sigara, uyuşturucu madde vb. kötü alışkanlıklara aşırı derecede düşkün, müptela (s. 226).

*Oysa bağımlı olan oydu (TUD, W-PII3C4A-1531-1679).*

**bereketli:** Bol, verimli (s. 312).

*Ceviz bereketli ağaçtı, sağlamdı (TUD, W-OA16B3A-1289-304).*

**duygulu:** 1. Duygusu, duyarlılığı çok olan, kolay duygulanan, içli, duyar, hassas (s. 730), 2. Büyük bir duyarlılık taşıyan (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html> ).

*Özlem dolu, duygulu olduğum bir gündü (TUD, W-SI22C2A-0664-85).*

**gayretli:** Çalışkan, çaba gösteren (s. 907).

*İkisi de gayretli, ikisi de azimli (TUD, W-QA16B2A-0672-20).*

**güçlü:** 1. Gücü olan, kuvvetli, yavuz, 2. Şiddeti çok olan, 3. Etkisi, önemi büyük olan, sözü geçer, forslu, 4. Nitelikleriyle etki yaratan (s. 994) , 5. Zamana, güçlüklerle, olumsuzluklara dayanacak kadar sağlam olan bağ (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html> ).

*Onun gibi güçlü bir inanca sahip olmayı çok arzu ediyordum, ölümden sonra hiçlik konusunda rüyalar görüyordum (TUD, W-JH02A0A-0330-362).*

**kuvvetli:** 1. Gücü çok olan, zorlu, şiddetli, 2. Sağlam, dayanıklı, 3. Görevini iyi yapan, keskin, 4. Çok etkileyici, 5. Saygın, nüfuzlu, 6. Üstün, donanımlı, 7. Etkili (s. 1548) , 8. Sert, şiddetli (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html> ).

*Bir şeye önce kuvvetli bir şekilde niyet etmeniz lazım (TUD, W-QF25D1B-2166-1467).*

**öfkeli:** 1. Öfkelenmiş, kızgın, hiddetli, 2. Öfkelenmiş, kızgın, hiddetli bir biçimde (s. 1838).

*Sığınmışlığım; üzgün ve çaresiz, bu yüzden öfkeli ve isyan ediyor (TUD, W-UG37E1B-3068-467)...*

**şanlı:** 1. Tanınmış, ünlü, 2. Yüce, ulu, büyük (<http://www.dildernegi.org.tr/TR,274/turkce-sozluk-ara-bul.html> ).

*Çılgın bir kros macerası için şanlı bir final yapsam (TUD, W-LA16B4A-0149-394).*

**şanslı:** Talihi olan, talihli, ballı (s. 2202).

*Şanslı bir adamsın iki gün içinde hem zengin hem de aşık oldun (TUD, W-OA16B4A-0178-32).*



**yüreklî:** Tehlikeyi korkusuzca karşılayan, hiçbir şeyden korkusu olmayan, gözü pek, babayığit, koçak, cesaretli, cesur, cüretli, cüretkâr (s. 2628).

*Yarınlara bir yanıt, korkusuz, **yüreklî** (TUD, W-UG03A2A-2009-436).*

**Gayretli, kaygılı, nurlu, sabırlı, arzulu, ünlü, bilgili, efsunlu, cüretli, ışıklı** gibi sözcüklerin eğilimi temsil ettiği düşünülen TS ve DDT sözlüğünde çokluk içeriğine sahip bir tanımı yoktur, ancak aşağıdaki örnek cümlelerde de görülebileceği gibi bağlam merkezli bakıldığında sözcüklerin aynı zamanda çokluk da ifade ettiği görülecektir.

*Çok genç, hevesli ve **gayretli** bir kadromuz var (TUD, W-NI31D1B-2428-61).*

*Tutuk, **kaygılı** bir bakışla: "Kaçtın mı yoksa!" demişti (TUD, W-FA16B4A-0005-75).*

*Neticede insanoğluna, ancak peygamberlerin **nurlu** yolları huzur veriyor (TUD, W-TI42E1B-2942-81).*

***Sabırlı**, köklü bir eğitimi gerektirir (TUD, W-CG22C3A-0622-15).*

*Tenin sıcaklığını duyuyor bir **arzulu** nefesin tutkularını aktarmak istiyordu (TUD, W-MA16B4A-0588-5).*

*"Aldanma ki şair sözü elbette yalandır." Bu **ünlü** dizeden yararlanmayı en çok becerenlerin başında gelir (TUD, W-JE39C2A-0422-1820).*

*Genç olmasına rağmen olgun, **bilgili**, dost, sıcak (TUD, W-FA16B2A-0004-218).*

*Kitapların **efsunlu** deryasına ancak okuma rotasını belirlemiş kişiler açılabilir (TUD, W-PD22C2A-0843-11).*

*Açık saçık, **cüretli**, hoş bir oyundu (TUD, W-EA16B2A-0684-4).*

*O **ışıklı** şehirlerin vicdanında (TUD, W-PI22C1A-0231-493)...*

Bu adlarda +IX eki, çokluk kategorisini işaretleyerek çokluk ekine benzer bir işlevde yani bir çekim eki gibi kullanılmıştır. Bir yandan da yaygın yaklaşıma da paralel olarak örneklerin tamamında +IX eki sahiplik anlamını ya da ait olma anlamlarını da işaretlemeye devam ederek bir yapım eki gibi kullanılmıştır. Burada Boz (2001) ve Baydar (2018)'in +IX ekinin yalnızca yapım eki ya da çekim eki sınıfına dahil etmenin eksik bir tasnif olduğu görüşlerini hatırlatmakta, vurgulamakta ve eldeki verilerle desteklemekte yarar olacaktır. Çalışmaya konu olan örneklerde de görüldüğü gibi +IX, hem bir sahiplik eki gibi hem de çokluk eki gibi yani bir çeşit çekim eki gibi kullanılmaktadır.

Rastgele seçilerek bu çalışmanın konusu olan örnek sözcüklerde +IX eki, bir çokluk işaretleyicisi gibi kullanılmıştır. Bu örneklerde ek, üzerine geldiği adın sayılabilir/ölçülebilir ya da sayılamayan/ölçülemeyen *çok, fazla, olması gerekenden fazla, dikkate değer miktarda çok* anlamlarındaki miktarını işaretlemiştir. Yani aynı ek, üzerine geldiği adın hem niteliğine hem de niceliğine işaret etmiştir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

+IX ekinin çokluk da işaretleyebileceği görüşünün Türkiye Türkçesinden rastgele seçilmiş temsil örnekler ile tanıklanmaya çalışıldığı bu çalışma sonucunda, +IX ekinin hem bir nitelik işaretleyicisi olarak hem de bir nicelik işaretleyicisi olarak kullanılabildiği düşünülmektedir.

Ek; üzerine geldiği ada sahiplik, aitlik gibi anlam ayrıntıları katarak önüne geldiği adın niteliğini işaretlerken bir yanda da adın sayıca birden çok oluşuna da dikkatleri çeker. Bu durumlarda adın sayılabilir ya da sayılamayan niceliği +IX eki ile işaretlenmiş olur. +IX eki, somut-sayılabılır/ölçülebilir ve soyut-sayılamayan/ölçülemeyen adlar üzerine geldiğinde, adın *sayıca ya da miktarca birden çok oluşuna* (dallı, hızlı), *olması*

*gerekenden fazla oluşuna* (tuzlu), *dikkate değer miktarda çok oluşuna* (kaygılı) ya da *takdire değer miktarda çok oluşuna* (yürekli) işaret eder. Böyle örneklerde +IX, çokluğa vurgu yaparak adın niceliğini de işaretleme işleviyle kullanılmaktadır. Bu çalışmanın veri havuzunda da yer alan **gözenekli** (kaya) örneğine bakıldığında görülecektir ki +IX eki, *gözenek* adının üzerine gelerek onu bir yandan sıfat yapmış ve ait olma anlamını işaretlemiştir, bu yolla önüne geldiği adın niteliğini göstermiştir. Öte yandan da gözenek sayısının birden çok oluşuna işaret ederek üzerine geldiği adın çokluğuna, niceliğine işaret etmiştir. Bu noktada belki +IX ekinin işlevlerinden biri olarak *çokluk* işlevi de eklenebilir.

+IX eki, çokluk işaretlediği durumlarda, bir çokluk işaretleyicisi ek gibi kullanılmakta, bu sebeple de bir çekim eki gibi işlev yapmaktadır. Yukarıda verilen **gözenekli** örneği dikkate alındığında sözcüğün işaret ettiği nitelik söz konusu olduğunda +IX ekinin bir yapım eki gibi, nicelik söz konusu olduğunda ise bir çekim eki gibi kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple ek üzerine yapılan tasnif çalışmalarında bu durumun dikkatten kaçırılmaması gerektiği düşünülmektedir.

Bu çalışmanın söz konusu sonuçları da göstermiştir ki dilbilgisel kategoriler, yalnızca tek bir ek ile temsil edilmezler. Birden çok ek ve hatta belki dilbilgisinin ses gibi, söz dizimi gibi diğer bileşenleri de dilbilgisel kategorileri ifade etme ve anlamada dikkate değer bir rol oynamaktadır. Bu sebeple dilbilgisi çalışmalarında görülen **şu=bu** anlayışına dayalı, çerçeveleri belli inceleme ve anlama yollarının daha geçişken, daha iç içe geçmiş bir zemine taşınmasında fayda olacağı düşünülmektedir.

## Kaynakça

- Bang, W. (1916). *Studien zur vergleichenden Grammatik der Türkisprachen II*. Berlin: G. Reimer.
- Banguoğlu, T. (2007). *Türkçenin Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Baydar, T. (2018). +II eki üzerine. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 18(2), 535-541.
- Boz, E. (2001). Eski Anadolu Türkçesinde +IU eki üzerine. *TDAY Belleten*, 49, 34-43.
- Çetin, E. (2016). Eski Uygurca metinlerde +Ilg. +IUg ekinin sıfatlarda kullanımı. *International Journal of Language Academy*, 4(4), 49-58.
- Dil Derneği. Erişim adresi: <http://www.dildernegei.org.tr/TR.274/turkce-sozluk-ara-bul.html> (erişim tarihi: 04.10.2021).
- Ediskun, H. (1988). *Türk Dilbilgisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). *Divânu Lugâti't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2008). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak.
- Göksel, A. ve Kerslake, C. (2005). *Turkish: A comprehensive grammar*. Londra ve New York: Routledge.
- Karaağaç, G. (2012). *Türkçenin dil bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kerimoğlu, C. (2008). Türkiye Türkçesi gramerciliğinde çokluk ve istek kategorileri. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5(3), 140-155.
- Komisyon (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2014). *Türkiye Türkçesi grameri-şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öner, Z. (2004). Türkçede +IX eki. *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı 2004, C. II*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Sarı, İ. (2019). +IX ekinin işlevleri ve bazı sıfatlardaki genişletilmiş kullanımı üzerine. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 47, 85-96.
- Timurtaş, F. K. (2012). *Eski Türkiye Türkçesi*. İstanbul: Kapı.
- Türkçe Ulusal Derlemi (TUD). Erişim adresi: <https://v3.tnc.org.tr/login> (erişim tarihi: 13.10.2021).
- Uçar, E. (2012). Eski Türkçede +LI eki üzerine. *Karadeniz Araştırmaları*, 34, 135-145.

## KAŞKAYCADA MODAL YAPILAR

Buta BAGHIROVA\*

**Öz:** İran dilleriyle Türk dilleri arasındaki dilbilgisel yakınlaşma çok uzun süren temaslar sonucudur. Yüzyıllarca İran'da varlığını sürdüren Kaşkay Türkçesinin de baskın dil olan Farsçadan birçok dil birimi kopyalaması ve iki dilliliğin oluşması farklı nedenlerle açıklanabilir. Fakat diğer dillerle yakın temas sonucu dildeki değişikliklerin her zaman eşit derecede ortaya çıkmadığı bilinmektedir. Örneğin Kaşkayca, Farsçada karşılıkları bulunmayan dil bilgisel ayrımları işaretlemek için bazı Türkçe yapıları korur. Bununla birlikte Kaşkaycanın Farsça ile fiil yapısındaki yakınlaşma (convergence) derecesi dikkat çekicidir. Kaşkaycanın fiil sistemi incelendiğinde zaman/ görünüş/ kipliğin Farsçadan etkilendiğini açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu makalede, Farsçanın etkisi ile Kaşkaycanın modal sisteminde ortaya çıkan değişiklikler ele alınacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Dil ilişkileri, Kaşkayca, Farsça, Modal Yapılar, Kod Kopyalama  
*Modal Structures in Kashkai*

**Abstract:** The grammatical convergence between Iranian languages and Turkic languages is the result of very long contacts. The presence of Kashkai in Iran for centuries, copying many language elements from the dominant language of Persian and the formation of bilingualism can be explained with different reasons. However, it is known that the changes in language as a result of close contact with other languages do not always occur equally. For example, Kashkai retains some Turkish structures to mark grammatical distinctions that have no Persian equivalents. However, the degree of convergence between Kashkai and Persian in verb structure is remarkable. When the Kashkai's verb system is examined, it is possible to see that the tense / aspect / modality is clearly affected by the Persian. In this article, the influence of Persian and the changes on the modal structures in the verb system of Kashkai will be discussed.

**Keywords:** Language Contacts, Kashkai, Persian, Modal Structures, Code Copying

## Kaşkaylar ve Kaşkay Türkçesi

Kendilerine Kaşkay diyenlerin, karışık etnik-dilsel kökenlere sahip fakat geleneksel olarak göçebe yaşam tarzına bağlı olan, tek bir konfederasyon altında birleşen tayfalar olduğu bilinmektedir. Yerleşik hayata geçmeden önce Kaşkayların, kuzeydoğudan güneydoğuya doğru Fars ili boyunca yaylak ve kışlak arasında mevsimlik göçler yaptığı bilinmektedir. Fakat şimdi ağırlıklı olarak İsfahan ilinde Şahreza ve Semirom, Fars ilinde Abadeh, Eqlid, Şiraz, Kazerun, Ardakan, Firuzabad ve Jahrom, Kohgiluyeh-va-Boir-Ahmad ilinde Gaçsaran ve Huzistan eyaletinde Haftgel şehirlerinde yaşamaktadırlar (Dolatkhah, 2010: 14). Fars eyaletinin yerlileri olmadıkları bilinmekle birlikte bu konfederasyon birliklerinin bölgeye ne zaman geldiği ve bir grup oluşturduğu kesin olarak bilinmiyor. Oberling'e (1974: 27) göre, Kaşkaylar belki de 11. yüzyıldaki Türk boylarının geniş çaplı hareketlerinin bir parçasıydı. Kaşkayların bir çoğu dedelerinin Güney İran'a Şah İsmail Safevi tarafından ülkeyi Portekizlilerin akınlarından muhafaza etmek için gönderildiklerine inanmaktadırlar (Oberling, 1960: 176). Mevcut tarihî kaynaklarda esasen Kaşkay adına ilk defa 17. yüzyılın sonlarında Safevilere ait resmî bir

\* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Ankara / TÜRKİYE. E-posta: b.bagirsoy@gmail.com / ORCID ID: 0000-0001-7737-4498.

belgede, daha sonra Kaşkay toplumunun yöneticisi olan Şahilu ailesine ait bir arazi mülkü tapusunda rastlanmıştır (Dolatkhah, 2010: 103). Her halükarda, Kaşkayların birkaç yüzyıl boyunca şimdiki yerlerinde çevredeki Fars dillilerle geniş bir temas içinde uzun süre boyunca yaşamaları önem arz etmektedir.

Araştırmacılar, Kaşkay Türkçesini Azerbaycan, Afşar vb. lehçelerinin bir kolu olarak konumlandırmışlar. Menges, Kaşkaycanın bazı ağızlarının Azerbaycan Türkçesinden daha çok Türkiye Türkçesine yakın olduğunu belirtmiştir. O Güney- Batı Türk dilleri (Türkiye Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Türkmence) grubunun altbölümlerini tekrar gözden geçirmeyi, Türkçe ve Azerbaycan dili dışında Güneyde üçüncü bir dil olan Kaşkaycayı da buraya eklemeyi uygun görmüştür. (1951: 278). Soper de dil özelliklerindeki düzenli benzerlerden dolayı Kaşkaycanın genetik olarak Azerbaycan Türkçesinden ayrı düşünülmeceğini, sadece ayrı bir dil mi yoksa Azerbaycan Türkçesinin bir ağız mı olduğunun tartışmaya açık olabileceğini belirtmiştir (1987: 349). Doerfer ise Oğuz grubu dillerini tasnif ederken Kaşkayları Güney Oğuzca grubunda ele almış ve bunun Azerbaycan Türkçesinden farklı olduğunu belirtmiştir (1992: 489).

İran dilleriyle Türk dilleri arasındaki dil bilgisel yakınlaşma çok uzun süren temaslar sonucudur. Elbette bu dilbilimsel, kültürel ve siyasi etkileşim tek yönlü değildir (Eker, 2013: 492). Uzun etkileşim sonucu Türk toplulukları İran kültürünün birçok unsurunu ödünç almıştır. Öte yandan Türk toplulukları önemli sayıda İranlıyı asimile etmiştir. Kaşkayca, Türk dilleri ve lehçeleri arasında en fazla “İrancalaşmış” dil olarak nitelendirilmektedir (Soper, 1987: 342). Farsçanın Kaşkayca üzerindeki yoğun etkisi ve iki dilliliğin oluşması farklı nedenlerle açıklanabilir. Kaşkayların günümüzde yaşadığı bölgedeki toplumdilbilimsel bağlam incelendiğinde, genellikle demografik, siyasi ve ekonomik olarak Fars dilli konuşurların egemen olduğu bir çevrede yaşadıkları dikkat çekmektedir. Dikkate değer başka bir nokta, Kaşkayların İran’da yaşayan diğer Türk topluluklarından ayrı yaşamalarıdır. Konfederasyonun konumunun bir sonucu olarak, Kaşkay dili, diğer ilgili Türk dillerinden ayrı olarak gelişmiş ve Farsçanın yoğun baskısı dil üzerinde kısıtlayıcı bir etkiye sebep olmuştur. 1950’lerde Kaşkay çocukları için kurulmuş aşiret okulları onların eğitim alması ile sonuçlanmıştır. Fakat okullarda eğitim sadece Farsça olduğu için muhtemelen Farsçanın Kaşkay gramer yapıları üzerinde daha fazla etkisi olmasına neden olmuştur. Aynı zamanda İran’da göçebelerin yerleşik hayata geçmesi ile ilgili reformlar da onların Farsça konuşanlarla daha fazla temasta olmasına ve iki dilliliğin artmasına sebep olarak gösterilebilir. Diğer dillerle yakın temas sonucu dildeki değişiklikler her zaman eşit derecede ortaya çıkmamaktadır. Örneğin Kaşkayca, Farsçada karşılıkları bulunmayan dil bilgisel ayrımları işaretlemek için bazı Türkçe yapıları korur. Bununla birlikte yüzyıllarca İran’da varlığını sürdürmeye devam eden Kaşkaycanın baskın dil olan Farsça ile yoğun temas sonucu fiil yapısındaki *yakınlaşma* (convergence) derecesi dikkat çekicidir. Kaşkaycanın fiil sistemi incelendiğinde zaman/görünüş/ kipliğin Farsçadan etkilendiğini açık bir şekilde görmek mümkündür.

### **Araştırmanın Veri tabanı ve Yöntemi**

Bu çalışmanın veri tabanını sosyal medya üzerinden oluşturulmuş gruplar yoluyla Kaşkay Türklerinden elde edilen ses kayıtları ve tarafımızca alandan derlenmiş metinler oluşturmaktadır. Ses kayıtlarındaki dil verileri incelenerek yazıya aktarılmıştır. Daha sonra veriler L. Johanson’un *Kod Kopyalama* modeline göre incelenerek örneklendirilmiştir (Johanson, 2014). Veri tabanında tespit edilmiş kopyalar gerektiğinde diğer Türk dilleri ile de karşılaştırılmıştır.

### Kaşkayca Modal Yapılar

*Kiplik* anlambilimle ilişkili kavramdır. Dünyada var olan anlamların dille ifadesi dilbilimsel kiplikle ortaya konulur. Dünyada var olan doğal anlamlar, simgeler aracılığı ile kodlanır ve dil anlamlarına dönüşürler. Birey doğal anlamları dil anlamlarına dönüştürdüğü zaman onu idrak süzgecinden geçirdiği için bahsedeceği olayları anlatırken kendine ait tutum ve yargılarını da yansıtır. Yani birey, bir bilgiyi aktarırken o bilginin doğruluğuna olan şüphesini veya inanmayışını, onun gerçekleşmesine sebep olan varsayımlarını da aktarabilir. *Kiplik*, konuşurun aktardığı bilginin gerçekleşme potansiyeline dair beklentilerini *zorunluluk*, *gönüllülük*, *istek* vb. anlam kategorileriyle ifade edebilir (bk. Palmer, 2001).

Kipliğin ifadesinde farklı dillerde farklı işaretleyiciler kullanılmaktadır. Bu morfolojik bir kategori olabileceği gibi, sözlüksel, sözdizimsel söyleme dayalı veya bürünsel işaretleyiciler de olabilir (Aslan Demir, 2008: 18).

#### İstek

Türkçede istek morfolojik, sözlüksel, sözdizimsel veya bürünsel ögelerle işaretlenebilmektedir. Kaşkaycada “bir şey isteme” anlamını ifade etmek için *isse-/sey-fiili* ve yüklemi istek bağımlı biçimbirimiyle çekimlenmiş bir fiille birlikte kullanılır. Bu kullanıma konuşma Türkçesinde de sık olmasa da rastlanmaktadır. Aynı zamanda günlük konuşma Türkçesinde isteme kipindeki ana cümlenin yüklemi hem sağa hem sola dallanabilmektedir (Kıral, 2005b: 287).

KT.

*İstemiyorum buraya gelsin*

İste-YOK-ŞİM.1TK bura-YÖN gel-İST.3TK

TT.

*Buraya gelmesini istemiyorum*

Bura-YÖN gel-İST.3TK iste-YOK-ŞİM.1TK

İran’daki Türk dillerinde Farsçadaki orijinale yakın biçimde genelde sağa dallanma görmek mümkündür.

TAz.

*Män istemiräm celä bura*

Ben iste-YOK-ŞİM.1TK gel-İST.3TK bura

“Ben buraya gelmesini istemiyorum” (Kıral, 2005b: 287)

THal. *hişōm filmkâ haz vaqam*

“ben biraz filme bakmak istiyorum” (Güzel, 2019: 47)

Bununla birlikte Güzel (47), Telhab Halaççasında *şâ-* “istemek” bağımsız biçimbirimiyle isteği ifade etmek için kullanılan yapının Türkçenin tipolojisine uygun bir şekilde kurulduğunu ifade etmektedir.

THal. *män pul şäyrom.*

“ben para istiyorum.”

Farsçada isteme kipliği, zaman ve kişiye göre çekimlenmiş *hasten* “istemek” fiili ve kişiye göre çekime sahip yüklemle birlikte ifade edilmektedir (*Miḥāhem berāvām* “Gitmek istiyorum”). Dolayısıyla, Kaşkaycadaki isteme yapısının Farsçadaki modal yapıdan seçilmiş kopya olduğu görülmektedir.

(1)

*Vä bir curayi hoşu gälmäs'*

Ve bir bakıma-TAN beğen-YOK-GEN.3TK

*säyir altunnan gäça*

iste-ŞİM3.TK alt-İYE.3TK- AYR kaç-İST3.TK

“Ve bir bakıma beğenmez, yan çizmek ister”

(2)

*Oğul da o zaman ki istirmiş yata*

Oğlan da o zaman ki iste-ŞİM.3TK-EKF yat-İST

*balışda kuncuğu edirmiş.*

yastık-BUL merak et-ŞİM.3TK- EKF

“Oğlan yatmak istediğinde yastığın altındakini merak ediyormuş”

(3)

*Dedim şayäd belâyä hâbâr veräm ki*

De-GEÇ1.TK belki ZMR 2.TK haber ver-İST1.TK ki

*şayäd siyâñ belâsinä Râhmana pâyam-ı täsliyat yolliyâñ,*

belki iste-2.TK ZMR 3.TK Rehman-YÖN mesaj-İZF başsağlığı yolla-İST2.TK

*ehtiram göyâñ belâsinä.*

saygı koy-İST2.TK ZMR 3.TK

“Sana haber vereyim dedim, belki Rehman’a başsağlığı mesajı göndermek istersin, ona saygı gösteresin”

Türkçe yapılar da *iste-* fiilinden önce genellikle *-mak* mastar eki veya isim fiil – *ma+konu işaretleyici olarak iyelik eki* gelir. Fakat İran’daki Türk varyantlarında –*mak* mastar eki çok nadir görülmekte, –*ma* isim fiil eki de daha çok sözcükselleşmiş biçimlerde kullanılmaktadır. Bu Farsça kalıpların sıklıkla kopyalanmasının bir sonucu olarak açıklanabilir. Örneğin,

TT

İran/ Irak T.

Farsça

*gİtmek İstiyordum*

*İstâdim gidâm*

*hastâm berävâm*

git-MAS iste-ŞİM- EKF 1.TK iste-GEÇ 1.TK git-İST 1.TK iste-1TK İST-git-ŞİM 1.TK (Bulut 256)

### **Gereklilik/Zorunluluk**

Türkçe gereklilik işaretleyicisi –*mAlI* İran’daki Türk dillerinde fiilden sıfat yapar (TAZ. *yemâli* “çok lezzetli yemek”, *görmâli* “görmeye değer yer” vb.). İran’daki Türk dillerinde gereklilik kipi kişisiz (impersonal) *gäräk* ve *İstek/emir* ile çekimlenmiş yüklemler birlikte ifade edilmektedir. *Gäräk* kiplik işaretleyicisinin işlevi Farsçadaki kendinden sonraki yüklem istek kipinde olmasını talep eden kişisiz *ba:yäd* ile aynıdır.

Kaşkayca gereklilik ifade etmek için çoğunlukla kişisiz *gäräk* ve *İstek/emir* ile çekimlenmiş fiil kullanılmaktadır.

(4)

*Adam gâräg aya gälä bir zadı gânuni râval-i ğanun İnän häll edä.*

İnsan gerek ağa gel-İST bir şey-BEL yasal yöntem kanun ile hallet-İST

<sup>1</sup> Kaşkay Türkçesindeki alıntılar daha gerçekçi verebilmek adına Standart Türk Alfabesi yerine Uluslararası Çeviri Alfabesi kullanılmıştır.

“İnsan bir şeyi yasal yolla, kanun yöntemiyle halletmeli”

(5)

*Beləsinə biri deyə gəl toyda tur yırla*

Ona biri de-İST gel düğün-BUL dur şarkı söyle

*gərək kaçası toy ola ya əmmioylusu toy ola.*

gerek kardeş-İYE 3.TK düğün ol-İST ya amcaoğlu-3.TK düğün ol-İST

“Ona biri gel düğünde şarkı söyle dese o düğün kardeşinin ya da amcaoğlunun düğünü olmalı.”

Kaşkaycada gereklilik/zorunluluk ifade etmek için sıklıkla kullanılan bir başka yapı –*AsI* işaretleyicisi ve kişi ekleri almış fiil yapısıdır. Bu yapı Azerbaycan Türkçesindeki *fülin lazım kipi* ile aynı işlevde ve yapıdadır.

AzT

*Mən səhər məktəbə gedəsiyəm.*

Ben yarın okul-a git-ZRK 1.TK

“Benim yarın okula gitmem gerek”

(6)

*Tusbaya dirri tusbayayı eldirirəg və dişisini də*

Kaplumbağa canlı kaplumbağa-BEL öldür-ŞİM-1.ÇK ve diş-İYE 3.TK-BEL de

*eldirəsin erkəyini yoh*

öldür-ZRK 2.TK erkek-İYE 3.TK-BEL yok

“Kaplumbağayı canlı öldürüyoruz ve dişisini öldürmelisin, erkeğini değil.”

(7)

*Uçının birisini şahı arasınnan kəsasın.*

Üç-İYE 3.TK-İLG bir-İYE 3.TK-BEL boynuz-İYE 3.TK ara-İYE 3.TK-AYR kes-ZRK 2.TK

“Üçünden birini boynuzlarının arasından kesmelisin”

İnceleme metinlerinde gerekliliği ifade etmek için *kişisiz gərək ve –AsI* eki almış fiil yapısının da birlikte kullanıldığı görülmektedir.

(8)

*Han deyirdi Gəşyayı gərək mənəm ihtiyarımda olasıdır.*

Han de-ŞİM-EKF Kaşkayı gerek ben-İLG yetki-İYE 1.TK-BUL ol-GRK-BİL

“Han: “Kaşkayı benim yetkim altında olmalıdır.” diyordu.”

Kıral (2005a), Azerbaycan ve Kaşkay Türkçesinde karışık kopyalar içerisinde gerekliliği ifade etmek için *gərək* yerine Farsça genel kopya *ba:yäd* bağımsız biriminin kullanıldığını kaydetmiştir. Güzel (2019: 48) de Farsçada gerekliliği ifade eden *ba:yäd* biçimbiriminin Halaççaya genel kopyalandığını belirtmektedir. *Ba:yäd* yapısının genel kopyalandığı yapılarda da *gərək* yapısında olduğu gibi yüklem *istek/emir* biçimbirimleriyle işaretlendiği görülmektedir.

Kaş.

*Mən ba:yäd bu işi kerəm*

Ben gerek bu iş-BEL gör-İST 1.TK

“Ben bu işi yapmalıyım”

TAz.

*O ba:yäd dârs ohiya.*

O gerek ders oku-İST 3.TK

“O ders çalışmalı”

THal. *elân mân bâyäd Färmähinkä varyam bâ'd...*

“şimdi Fermehin’e gitmeliyim sonra...”

Farsçada gereklilik kipinin olumsuz biçimi *ba:yäd* bağımsız biriminden önce *nä-* olumsuzluk işaretleyicinin gelmesi ile kurulmaktadır. Bununla birlikte Farsçada *lazem nist* “lazım değil” yapısı da gereklilik kipinin olumsuzunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu yapı yoğun Farsça etkisinde olan Halaççada tespit edilmiştir.

THal. *lâzâm dâγ ki bu säzi yazγay*

“bu sözü yazman gerekli değil” (Güzel, 2019: 48)

Fakat Kaşkaycada gereklilik kipinin olumsuzu *istek/emir* işaretleyicisi alan fiile –*mA* olumsuzluk biçimbiriminin eklenmesi ile yapılır.

(9)

*Gäräg mân gedmäyäm otelä*

Gerek ben git-OLZ-İST 1.TK otel-YÖN

“Otele gitmemeliyim”

Kaşkaycada gereklilik kipinin olumsuzunu ifade etmek için *gäräg+deyil* yapısının da kullanıldığı tespit edilmiştir.

(10)

*Gäräg deyil biz bu ävi bu il alag.*

Gerek değil biz bu ev-BEL bu yıl al-İST 1.ÇK

“Bizim bu evi bu yıl almamıza gerek yok.”

Azerbaycan Türkçesinde –*AsI* ekiyle oluşturulmuş kiplik işaretleyicisinin olumsuzu –*AsI* işaretleyicisi almış fiil +*değil* sözcüğüne eklenmiş kişi ekleriyle kurulmaktadır. Fakat Kaşkaycada –*AsI* işaretleyicisiyle kurulan gereklilik kipinin olumsuzu da fiile –*mA* olumsuzluk biçimbiriminin gereklilik işaretleyicisinden önce eklenmesiyle oluşturulmaktadır.

(11)

*Muniğ külini heç vahti daha gün batannan sora*

Bu-İLG kül-İYE3.TK-BEL heç zaman-TAN daha gün batan-AYR sonra

*tekmüyäsiyän bir yerä.*

dök-OLZ-GRK-2.TK bir yer-YÖN

“Bunun külünü de hiçbir zaman gün batımından sonra (herhangi) bir yere dökmemelisin.”

Kaşkaycada gereklilik kipinin olumsuzunu ifade etmek için *gäräg+deyil* yapısının da kullanıldığı tespit edilmiştir.

(12)

*Gäräg deyil biz bu ävi bu il alag.*

Gerek değil biz bu ev-BEL bu yıl al-İST 1.ÇK

“Biz bu evi bu yıl almamalıyız.”



**Yeterlilik/ Olasılık**

Türkçede olduğu gibi İran'daki Türk dillerinde de *-(y)Abil-* yeterliliği ifade ettiği gibi olasılığı da yansıtmaktadır. İran'daki Azerbaycan Türkçesinde analitik yolla oluşan modal yapılar sıklık teşkil etmektedir. Yeterlilik kipliği de *eliyâbil-* modal fiili ve *istek/emir* ile çekimlenmiş yüklemle birlikte ifade edilmektedir.

TAz.

*Eliyâbilâr maşın apara*

Yap-YET-GNŞ 3.TK araba götür-İST 3.TK

“O araba alabilir.” (Kıral, 2005b: 289)

Bu yapı Farsçadaki *täva:nestan* “mümkün olmak, yapabilmek” modal fiili ve *istek* ile çekimlenmiş yüklem ile oluşan yapıyla çok benzerdir.

Fars.

*mitune ma:şın bebäre*

mi-yapabilmek ŞİM 3.TK araba be-al-İST 3.TK

“O araba alabilir”

Kaşkay Türkçesinde yeterlilik/ olasılık kipliği *başarmaq* bağımsız biçimbirimiyle oluşmaktadır.

(13)

*Bir tifângi uşay älinä veräj*

Bir silah-BEL çocuk el-İYE 3.TK-YÖN ver-2.ÇK

*elä beş nâfâri rahad başarır eldirä.*

EDT beş kişi-BEL kolay yapabilmek öldür-İST 3.TK

“Çocuğa silah verseniz o da çok kolay beş kişiyi öldürebilir.”

(14)

*Sän omruñnä de ki bir bädbäht adamıñ uşayı*

Sen hayat-İYE 2.TK- BUL de ki bir şanssız insan-İLG çocuk-BEL

*isseyir gedä çoñ beyig ola*

iste-ŞİM 3.TK get-İST çok büyük ol-İST 3.TK

*çoñ az başarır ezinnän yeytär ola.*

çok az yapabil- ŞİM 3.TK kendi kendine iyi- KRŞ ol-İST 3.TK

“Sen hayatında bahtsız insanın çocuğunun bir şeyde ilerlemek, yükselmek istese kendi imkanlarıyla bunu yapabildiğini gördün mü?”

Kaşkaycadaki yeterliliğin bu şekilde ifadesi seçilmiş kopya olarak Farsçadaki modal yapı stratejisine sahiptir. *Kişisiz* (impersonal) kiplerden farklı olarak *başarmak* modal fiili *aspekt* (görünüş) ve kişilere göre çekimlenmekte ve cümlenin yüklemi *istek* işaretleyicisiyle kullanılmaktadır.

Kaş.

*Män başarırım gäläm*

Ben yapabil-ŞİM-1.TK gel-İST-1.TK

“Ben gelebilirim”

Fars.

*Mitäva:näm beräväm*

Mi-yapabil-ŞİM 1.TK be-git-İST 1.TK

“Gidebilirim.”

Farsça yeterlilik/ olasılık kipliğinin olumsuzu *täva:nestan* üzerine –*nä* olumsuzluk işaretleyicisi eklenmekle kurulmaktadır. Kaşkaycada yeterlik/olasılık kipliğinin olumsuzu da Farsçadaki yapıdan seçilmiş kopya olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki Türkçe olumsuz yapılarda olumsuzluk işaretleyicisi yükleme eklendiği halde Kaşkayca yeterlilik/olasılık kipliğinde olumsuzluk işaretleyicisi Farsça muadili sayılabilecek *başarmak* fiiline eklenmektedir.

(15)

*Päs heç vaht bir bädbäht adam başarmaz çoḥ beyig ola.*

EDT hiç vakit bir şanssız insan yapamaz çok büyük ol-İST 3.TK

“Demek ki hiçbir zaman bir şanssız insan çok ilerleyemez.”

(16)

*...siz vä ya ayrı käslär başarmayıñız mellätä,*

*...siz veya başka kimse yapa-OLZ-2.ÇK millet-YÖN*

*bir mellätä inni Ğäşyayı mellätinä*

bir millet-YÖN şimdi Kaşkayı millet-İYE 3.TK-YÖN

*ya ayrı mellätä tohin edəñiz.*

ya başka millet-YÖN küfür et-İST-2.ÇK

“Siz veya başkası bir millete, Kaşkay milletine veya başka bir millete küfür edemezsiniz”

Rentsch (2013: 156), *olasılık* kipliğinin konuşurun aktardığı olayla ilgili belirsizliği, emin olamama durumu, şüphesi ve tahminini farklı düzeylerde işaretlediğini belirterek, Türkiye Türkçesinde bu kullanımları derecelendirerek skala oluşturmuştur. Bu skalaya göre en üstte bulunan kesinlik ifadeleri için Kaşkaycada *hätmân* bağımsız biçimbirimi kullanılmaktadır.

(17)

*Här nä ğädimmän märuf adam, hunärmänd ayrı dâr nämänälärdä bir märuf adam*

Her ne eski-AYR ünlü insan, yetenekli ayrı ÖT bir şey-ÇK-BUL TAN ünlü insan

*gerəñ hätmân bir beyig adam uşayıymış.*

gör-İST 2.TK kesinlikle TAN büyük insan çocuk-İYE 3.TK –EKF GEÇ.

“Eskiden nerde ünlü, yetenekli insan gördüysen kesinlikle büyük bir insanın çocuğuymuş.”

(18)

*Dedi ki bu äğär uzv-u färhängistan*

söyle-GEÇ ki bu eğer üye- İZF akademi

*hätmân han-ı hâvaninlärdän olası äza-yi äslisi*

kesinlikle han-İZF hanlar-AYR ol- GEL uzuv- İZF asıl- İYE 3.TK

“ ‘Bu eğer akademi üyesi idiyse onun birinci derece yakını kesinlikle hanlar soyundan olmalıdır.’ diye söyledi. ”

(19)

*...da inni ahırda belähärä hätmân aḡsağğal göysağğal buluşar,*

Daha şimdi sonunda sonunda kesinlikle aksakal göysakal buluş-GEN

*və bulları, bu ikki aşını bir biriyə yetirdär.*

ve bu(n)-ÇK-İYE 3.TK bu iki âşığı birbirine yetir-GEN

“ ve sonunda kesinlikle aksakallar buluşur ve bu iki âşığı birbirine kavuşturur”

Konuşurun şüpheyle yaklaştığı, emin olamadığı durumlar için kullandığı ifadeler skalanın en aşağısında bulunmaktadır. Kaşkayca bu yapıları oluşturmak için Farsçadan kopyaladığı *bälkä* bağımsız biçimbirimi kullanır.

(20)

*Nä be lähaze dore-yi tarihi fäyät bē hatere sistem-e iqdıadi-si irtıcaı-mış*

Hayır açıdan tarihi devir sadece yüzünden sistem-İZF iktisadi-İYE.3TK esnek-EKF.GEÇ

*bē hatere sıyasi-si, bē hatere mäsaili färhāngi-si bälki*

yüzünden sıyasi-İYE.3TK, yüzünden sorunlar kültürel-İYE.3TK belki

*bir bähşi äz cäryan-ha-yē milli Gāşşayı-dä dä sitämğär imiş.*

bir parça ÖT hareket-ÇOK-İZF milli Kaşkayı-BUL de zalim EKF GEÇ.

“Sadece tarihi devir açısından değil iktisadi sistem yüzünden esnekmiş, politik, kültürel sorunlardan dolayı belki de bir parça da milli hareketler yüzünden Kaşkay’da da zalim imiş.”

### Sonuç

Farsçayla yakın temas sonucu Kaşkaycanın fiil sisteminde değişiklikler ortaya çıkmıştır. Fiil sistemindeki bu değişikliklerden biri de modal yapılarda kendini göstermektedir. Farsçanın yoğun etkisi sonucu Kaşkaycada kullanılan modal yapıların Farsçadaki modal yapılarla benzerlik teşkil ettiği tespit edilmiştir.

Kaşkaycada isteme kipliği oluşturmak için kullanılan *isse-/ sey-* fiili Farsça *hasten* “istemek” fiili gibi kişiye ve zamana göre çekimlenmekte ve kişiye göre çekime sahip yüklemle birlikte ifade edilmektedir. Aynı zamanda Farsçaya yakın biçimde sağa dallanma olduğu için bu yapının Farsçadaki modal yapıdan seçilmiş kopya olduğu anlaşılmaktadır.

Gereklilik ifade etmek için kullanılan *gäräk/gäräg* işaretleyicisinin Farsçadaki kendinden sonraki yüklem istek kipinde olmasını talep eden kişisiz *ba:yäd* ile aynı olduğu tespit edilmiştir. Bazı durumlarda *ba:yäd* bağımsız biriminin genel kopyalandığını da görülmektedir.

Kaşkay Türkçesinde yeterlilik/ olasılık kipliği de çeşitli işaretleyicilerle ifade edilmektedir. Yeterliliğin *başarmaq* bağımsız biçimbirimiyle ifadesi seçilmiş kopya olarak Farsçadaki modal yapı stratejisine sahiptir. *Başarmaq* modal fiili görünüş ve kişilere göre çekimlenmekte ve cümlenin yüklemi *istek* işaretleyicisiyle kullanılmaktadır. Aynı zamanda Kaşkaycada yeterlik/olasılık kipliğinin olumsuzu da Farsçadaki yapıdan seçilmiş kopya olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaşkayca yeterlilik/olasılık kipliğinde olumsuzluk işaretleyicisi Farsça eşdeğeri sayılabilecek *başarmak* fiiline eklenmektedir ve bu biçimiyle Türkçe olumsuz yapılardan farklılık göstermektedir. Bunun yanı sıra Kaşkayca olasılık ifade etmek için Farsçadan genel kopyalanmış *hätmän, bälkä* gibi bağımsız biçimbirimler de kullanılmaktadır.

### Kısaltmalar

- AzT. : Standart Azerbaycan Türkçesi  
 bk. : bakınız  
 Fars. : Farsça  
 KT. : Konuşma Türkiye Türkçesi

TAZ. : Tebriz Azerbaycan Türkçesi  
 THal. : Telhab Halaççası  
 TT. : Standart Türkiye Türkçesi

### Dilbilgisel Notasyon İçin Kullanılan Kısaltmalar

YOK	yoksunluk	EKF	ek fil
ŞİM	şimdiki zaman	GEÇ	geçmiş zaman
YÖN	yönelme durumu	ZMR	zamir
İST	istek	İZF	izafe
1.	birinci kişi	MAS	mastar
2.	ikinci kişi	BEL	belirtme durumu
3.	üçüncü kişi	BUL	bulunma durumu
TK	tekil	OLZ	olumsuzluk
TAN	tanım	ÇK	çokluk
GEN	geniş zaman	YET	yeterlilik
İYE	iyelik	İLG	ilgi durumu
AYR	ayrılma durumu	KRŞ	karşılaştırma
GRK	gereklilik	ZRK	zorunluluk

### Kaynakça

- Bulut, C. (2016). Convergence and variation in the Turkic varieties of Iran: Examples from Qashqā'î. É. Á. Csató, L. Johanson, A. Róna-Tas ve B. Utas (Ed.), *Turks and Iranians: Interactions in Language and History: The Gunnar Jarring Memorial Program at the Swedish Collegium for Advanced Study* içinde (235-282. ss.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Aslan Demir, S. (2008). *Türkçede İsteme Kipliği, Semantik-Pragmatik Bir İnceleme*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Doerfer, G. (1992). İran'daki Türk Dilleri Üzerine Göttingen'de Yapılan Araştırmalar Üzerine. *Türk Dili*, 489, 264-266.
- Dolatkhah, S. (2010). The Kashkay people, past and present. *Bilig*, 53, 103-114.
- Eker, S. (2013). Türk-İran Dil Temaları-I Türk-İran Dilbilimsel Coğrafyasına Genel Bir Bakış. B. Gül (Ed.), *Bengü Belâk Ahmet Ercilasun Armağanı* içinde (491-500. ss.). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Johanson, L. (2014). *Türkçe dil ilişkilerinde yapısal etkenler*. (Çev. N. Demir). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güzel, H. (2019). Telhab Halaççası Kiplik Yapıları Üzerine Notlar. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, 30, 43-53.
- Kıral, F. (2005a). Converging codes in Iranian, Semitic and Turkic. É. Á. Csató, B. Isaksson ve C. Jahani (Ed.), *Linguistic convergence and areal diffusion. Case studies from Iranian, Semitic and Turkic* içinde (3-31. ss.). London: Routledge.
- Kıral, F. (2005b). Modal constructions in Turkic of Iran. É. Á. Csató, B. Isaksson ve C. Jahani (Ed.), *Linguistic convergence and areal diffusion. Case studies from Iranian, Semitic and Turkic* içinde (285-293. ss.). London: Routledge.
- Menges, K. H. (1951). Research in the Turkic dialects of Iran (Preliminary report on a trip to Persia). *Oriens*, 4(2), 273-279.
- Oberling, P. (1960). *The Turkic peoples of southern Iran*. (Ph. D. diss.). New York: Columbia University.
- Oberling, P. (1974). *The Qashqā'î Nomads of Fārs*. Near and Middle East Monographs. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Palmer, F. R. (2001). *Mood and modality*. Cambridge Textbooks in Linguistics, (2nd. Edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rentzsch, J. (2013). Türk Dillerinde Kipsellik ve Kipselliğin Anlambilimsel Haritası. *Bilig*, 67, 129-168.
- Soper, J. D. (1987). *Loan syntax in Turkic and Iranian: the verb systems of Tajik, Uzbek, and Qashqay*. (Ph. D. diss.). Los Angeles: University of California.

# DAS KULTURELLE WAHRNEHMUNGSVERMÖGEN IN GLOBALEN MEDIEN UND IHRE AUSWIRKUNG AUF DIE ÜBERTRAGUNG KULTURELLER INHALTE

Meltem EKTİ\*

**Abstrakt:** Es ist bekannt, dass das kulturelle Gedächtnis bis heute Gegenstand vieler Studien in unterschiedlichen Disziplinen ist. Aus diesem Grund ist es angebracht, nicht die Definition des kulturellen Gedächtnisses, sondern die Faktoren in den Vordergrund zu bringen, die die Wahrnehmung des kulturellen Gedächtnisses und ihre Kontinuität beeinflussen.

Falls die Strukturen, die diese Kontinuität und Stetigkeit gewährleisten, nicht in der Lage sind richtig zu funktionieren oder leistungsunfähig sind, kann das zur Veränderung oder zum Verschwinden des kulturellen Gedächtnisses führen, als dass es die Kontinuität gewähren kann. Dies kann sich entweder im lokalen Sinne zeigen oder nach außen hin reflektieren; nichts wird sich daran ändern. Die digitale Plattform ist eines der größten Mittel, die diese internen und externen Reflexionen zum Vorschein kommen lassen.

Eine entscheidende Rolle kommt den Medien zu, die zu den digitalen Plattformen zählen. Die Reflexion des kulturellen Gedächtnisses in den Medien bedeutet eigentlich die Identität einer Gesellschaft und wie diese Identität anerkannt wird oder man sich an sie erinnert, oder welche dieser kulturellen Strukturen dauerhaft sind und welche vergessen werden. Diese können entweder geschriebene, visuelle oder diskursive Zeichen sein. Wie auch Assman feststellte, können bei der Übertragung von Informationen in das kulturelle Gedächtnis leider neben positiven Zeichen aber auch negative Zeichen in voreingenommen Aussagen vorhanden sein (Assmann, 1995: 125-133) Mit anderen Worten ausgedrückt, können diese Faktoren sowohl bei der Entstehung einer bestehenden sozialen Identität als auch bei einer nach außen oder nach innen sich spiegelnden Reflexion für eine negative Wahrnehmung verantwortlich sein. Gerade in den letzten Jahren ist es deutlich erkennbar, dass sowohl lokale als auch fremde Medien sich in unserem Leben eher zu einem Bedürfnis entwickelt haben. Im Allgemeinen können wir in diesem Mittel eigentlich die soziokulturellen Reflexionen sehen, in denen wir die Lebensstile vorfinden, die wir auf dieser Welt einatmen und aufrechterhalten und die wir in diesem Zeitraum nicht realisieren oder überspringen vielleicht auch vermissen oder die wir anstreben und für einen Moment visuell oder akustisch vorfinden können.

Die Medien sind dabei ein ziemlich vielfältiges Mittel mit "Schutz-", "Erinnerungs-", und "Übertragungsfunktion". (Assmann, 2015: 23). In Anbetracht des soziokulturellen Kontexts der Medien, den wir zuvor betont haben, sehen wir, dass sie bei der Verwirklichung und Aufrechterhaltung der Wiederholung des kulturellen Gedächtnisses in mehr als einem Bereich wirksam sind (Akin, 2018). In der Studie wurde versucht, die Veränderungen und Transformationen, die das kulturelle Gedächtnis durch den Einfluss der Medien durch Zeichen erfahren hat, zu vermitteln und es wurde nach Hintergründen gesucht inwieweit dieser Erinnerungsprozess, trotz eines gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses die Bildbildung beeinflussen kann und zwar in einer Generation, die in einem anderen Wahrnehmungsprozess aufwachsen ist.

**Schlüsselwörter:** Kultur, Medien, Globalisierung, Wahrnehmungsvermögen

---

\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü (Türkiye),  
E-posta: meltemc@hacettepe.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-8353-1397.

## ***Küresel Medyada Kültürel Bellek Algısı ve Kültürel İçerik İletimi Üzerindeki Etkisi***

**Öz:** Bugüne kadar kültürel belleğin farklı disiplinlerde birçok çalışmanın konusunu oluşturduğu bilinmektedir. Bu nedenle kültürel bellek ve kültürel bellek algısının tanımlanmasından çok bu algının sürekliliğine ve bu sürekliliğin sağlanmasına etki eden faktörlere yer vermek yerinde olacaktır. Sürekliliği sağlayan yapıların sağlıklı işlenmemesi kültürel belleğin sürekliliğinden çok, değişmesine ya da yok olmasına neden olabilmektedir. Aynı zamanda bu etkiler hem yerel algulamada hem de küresel algulamada benzer sonuçlar doğurabilir. Bellek algısının oluşumunda etkili olan araçlardan birisi de dijital platformdur. Dijital platformlar arasında yer alan medya ise kritik bir role sahiptir. Medyaya kültürel belleğin yansımaları, o toplumun kimliğinin ve bu kimliğin nasıl bilindiğinin veya hatırlanmışının ya da söz konusu kültürel yapılardan hangilerinin süreklilik gösterdiğinin, hangilerinin unutulduğunun fark edilmesi demektir. Medyadaki bu yansımalar yazılı, görsel ya da sözlüsel göstergelerden oluşabilir. Kültürel bellekteki bir bilginin aktarılmasında Assman'ın da belirtmiş olduğu üzere olumlu göstergelerin yanında olumsuz göstergeler ve yanlış ibareler de yer alabilmektedir (Assman, 1995: 125-133) Bu olumsuz göstergeler ve yanlış ibareler ise sağlıklı işleyişe örnek oluşturmakla birlikte, toplumsal kimlik oluşumunda yerel ve küresel bağlamda özden farklı algıların oluşumuna da neden olabilmektedir.

Genel anlamda sosyokültürel yansımaların yer aldığı özellikle de son yıllarda bir ihtiyaç haline gelen medyada soluduğumuz dünyayı, belki de farkına varmadığımız, atladığımız hatta özlediğimiz veya amaçladığımız yaşam biçimlerini bir an olsun görsel veya işitsel olarak karşımızda bulabiliriz. Bu süreçte medya “koruma”, “hatırlatma” ve “aktarma” işlevlerinin oldukça yaygın olduğu bir araçtır (Assmann, 2015: 23). Bu bağlamda medyanın kültürel belleğin tekrarlama ilkesini gerçekleştirmedi ve sürdürülebilirliği sağlamada birden fazla alanda etkili olarak karşımıza çıktığı anlaşılmaktadır (Akan, 2018). Bu çalışmada kültürel bellek algısının medyanın “hatırlatma”, “koruma” ve “aktarma” işlevlerine bağlı olarak geçirdiği değişimler ve dönüşümler, yanlış algı oluşumuna neden olabilecek göstergeler örnekler aracılığıyla aktarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu sürecin her ne kadar kültürel bellek ortaklığı olsa da farklı bir algı süreci içinde yetişen nesillerde oluşan imgeyi ne kadar etkileyebileceği de sorgulanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** *Kültür, Medya, Küreselleşme, Algılama yetisi*

### **Der Faktor, der das soziale/kulturelle Gedächtnis beeinflusst: Medien**

Generell kann man sagen, dass die Faktoren, die das kulturelle Gedächtnis beeinflussen, sehr zahlreich sind. Denn es liegt auf der Hand, dass alle Arten von auditiven oder visuellen Zeichen, die in unsere Wahrnehmungswelt gelangen, tatsächlich dieses Gedächtnis beeinflussen. Auch wenn sich die erwähnten Zeichen im formalen Sinne von der Vergangenheit bis in die Gegenwart nicht verändert haben, haben sich ihre zugeschriebenen Bedeutungen verändert oder die existierenden Bedeutungen haben sich mit einer anderen formalen Bedeutung identifiziert. Es kann gesagt werden, dass jeder Wahrnehmungsunterschied tatsächlich Veränderungen bewirkt hat, dem die Individuen, die eine Gesellschaft ausmachen, dem Einfluss der Zeit unterliegen. Wichtig und hervorzuheben ist hier, ob sich mit dieser Veränderung die vorhandenen Daten in der Vergangenheit, insbesondere die, die im kulturellen Gedächtnis existieren, auch einer Veränderung unterworfen sind. Die Veränderung selbst kann in Form von Fortschritt und Entwicklung erfolgen oder in einer Geschwindigkeit in Vergessenheit geraten, die zur Zerstörung wichtiger Bausteine der kulturellen Kontinuität führen kann.

Nun stellt sich aber in diesem Zusammenhang vielleicht die Frage, was in Erinnerung bleiben soll. Die, die sich verändert haben? Die, die vergessen worden sind? Ist es aber auch möglich, jede Art von Andersartigkeit positiv oder negativ zu verhindern? Bis zu

einem gewissen Grad kann diese Frage mit einem Ja beantwortet werden. Denn, wie auch Çikla zum Ausdruck brachte, ist das soziale Gedächtnis das Zusammenkommen der Menschen und die Bildung des nationalen Bewusstseins (2004: 20). Da dieses Bewusstsein Vergangenheits- und Zukunftsorientiert ist und auch sein kann, kommt es hier vor allem darauf an, zu verhindern, dass die Faktoren, die diesen Prozess beeinflussen, das Gedächtnis negativ beeinflussen und dieses Bewusstsein nicht verloren geht und vergessen wird. Besonders sprechen uns die Medien auf all unsere Wahrnehmungen, insbesondere auf unsere visuelle und auditive Wahrnehmung an, und können unkontrolliert in unsere Welt eindringen und auf unser Gedächtnis, das auf sozialen Codes basiert, negative Auswirkungen haben. Halbwachs zeigt in seiner Arbeit "On Collective Memory" (1992), dass das besagte Gedächtnis durch Gruppenidentitäten strukturiert ist, dass Kinder der Individuen, Nachbarschaftsbeziehungen, Geschäftsleben usw. einen gemeinsamen Nenner, also das Gedächtnis bilden, und betonte auch, dass sich die Gestaltung von Erinnerungen aus gemeinsamen Erfahrungen und gemeinsamen Lebensstilen entwickeln. Schudson (1995: 348) hingegen lenkt die Aufmerksamkeit auf die Individuen, die das zuvor erwähnte soziale Gedächtnis bilden, und betont, dass individuelle Erinnerungen sowohl auf sozialen als auf kulturellen Formen aufgebaut sind. In diesem Zusammenhang wäre es angebracht, bevor wir auf die Beispiele eingehen, die Gedächtnisbildung und ihr Verhältnis zu den Medien zu geben.

### **Die Gedächtnisbildung und Medien**

Es ist bekannt, dass die Medien im Allgemeinen Mittel sind. Es kann gesagt werden, dass das Erste, was uns in den Sinn kommt, wenn wir Medien sagen, Massenmedien sind. Schon der Begriff Masse zeigt, wie wichtig die Rolle der Medien im Kommunikations- und Interaktionsprozess ist. Denn der Begriff Masse spricht hier eher die Gesellschaft als das Individuum an. Mit anderen Worten, die Medien dienen zwar eher der sozialen Kommunikation als der individuellen Kommunikation, können aber während den Kommunikationsaktivitäten diese Massen zusammenführen, in die mentale Welt der Individuen eintreten, und durch Übertragungen diese Welt beeinflussen und den Individuen diese Welt zeigen und sie auf fremde Wahrnehmungen vorbereiten. Der Erziehungswissenschaftler Werner Sesink definiert die Medien als Mittel, die eine Beziehung zwischen den Menschen und der Welt herstellen, als eine Autorität und teilt sie in 3 Gruppen ein: Die erste ist eine allgemeine Definition; d.h. alle Medien in der Vergangenheit, in der Gegenwart und sogar auch in der Zukunft (Fernsehen, Filme, Fotografien usw.), die zweite als Genre, also etwas abstrakter, beispielsweise Printmedien, elektronische Medien und die letzte Gruppe ist das Showbusiness, auf das wir konkret aufeinanderstoßen (Sesink, 2014: 12). Ein anderer Forscher, Hoffman, stellte fest, dass die Medien aus kultureller Sicht als Träger gemeinsamer Werte und Zeichen betrachtet werden, aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht hingegen wird dieses Mittel als Massenmedium betrachtet und aus pädagogisch-didaktischer Sicht umfasst es alle Arten von Phänomenen, die allen Arten von Lehr- und Lernmittel dienen, aber auch aus sozialpädagogischer Sicht umfasst es viele Bereiche, die Kreativität erfordern, wie Musik und Tanzen (Hoffmann, 2003: 14). Wie von hier aus zu verstehen ist, treten die Medien in allen Bereichen auf, in denen die Menschen eigentlich aktiv sind und existieren. Aus diesem Grund kann man sagen, dass es nicht richtig wäre, die Medien heute im Vergleich zu früher eingeschränkt zu definieren. Es ist ersichtlich, dass diese Grenzenlosigkeit auch zur sozialen Degeneration führen kann. Obwohl hier die Grenzenlosigkeit in Definitionen mit dem Prinzip der Freiheit identifiziert wird, entsteht

hier tatsächlich, wie Sözen festgestellt hat, aufgrund einer Erosion des Realitätsprinzips eine krankhafte Freiheit (Sözen, 1997: 25).

Der Bereich der Freiheit umfasst hier jede Sphäre unseres Lebens, wie die kulturelle, wirtschaftliche, ökologische usw. Eine weitere Gefahr besteht darin wie Vural festgestellt hat, dass die Medien sehr effektiv bei der Bildung und Gestaltung der neuen Lebensstile sind, die die Emanzipation aufgrund ihrer Natur mit sich bringt (Vural, 2000). Demzufolge kann gesagt werden, dass die Medien über die Macht verfügen, die augenblicklichen, individuellen und sozialen Codes, die in der mentalen Welt des Individuums, also in der Zeichenwelt existieren, in einen universellen Code umzuwandeln. Mit anderen Worten ausgedrückt, da die jeweiligen individuellen und gesellschaftlichen Codes eine Erinnerung widerspiegeln, können die Medien diese Vielfalt unter einer einzigen Erinnerung gestalten. Das wichtige dabei ist, welche Reaktionen wird die Erinnerung in diesem Gestaltungsprozess hervorrufen. Wie auch Kaplan betonte, bieten die Massenmedien, sei es das Fernsehen oder ein anderes Medium, eine Welt, die uns veranlasst, unser Gedächtnis zu erneuern und sogar ständig neu aufzubauen (Kaplan, 1991). Die Erinnerung, die dieser Welt ausgeliefert ist, kann eine bewusste Annäherung aufweisen, aber es kann auch unvermeidlich unbewusst einen unerwünschten Verlauf zeigen. Diese Veränderung kann sich nicht nur auf das individuelle, sondern auch bis auf das kollektive Bewusstsein erstrecken.

Da das kollektive Bewusstsein die kulturellen Zeichen repräsentiert, kann diese Situation eigentlich auch als kulturelle Interaktion bezeichnet werden. Schließlich ist dieser Prozess, den wir als "Medialität" bezeichnen, nichts anderes als eine Kommunikation oder eine Interaktion.

Laut Assman befindet sich in diesem Prozess das, was die Wahrnehmungswelt des Empfängers reflektiert, die Wichtigkeit der Verkörperung mancher Werte. Das heißt Konkretisierungsprozess ist hier sehr wichtig. Dies kann mit einem kollektiven Gedächtnis, Erinnerungsvermögen und der Merkfähigkeit in die Tat umgesetzt werden. Die Reflexion der zuvor angegebenen Medien erlaubt uns tatsächlich, uns selbst zu beobachten. Denn in dieser Reflexion ist der existierende gemeinsame Lebensraum oder die Ausübung, das Selbstbild und die Interpretation des Selbstbildes, der Ausgrenzung, Kritik und Zensur vorhanden (Assmann, 1988). Ein weiteres Thema, das betont werden sollte, ist die Unterteilung Assmans des kollektiven Gedächtnisses in zwei separate Faktoren. Einer davon ist das kommunikative Gedächtnis. Diese Art der Erinnerung wird durch die täglichen Interaktionen der Menschen geprägt und basiert auf ihren Erfahrungen. Da ein Dialog eines der wichtigsten Gegebenheiten des kommunikativen Gedächtnisses ist, bezeichnet es einen begrenzten Raum und eine begrenzte Zeit von nur 3-4 Generationen. Man erinnert sich an eine gemeinsame Vergangenheit. Mit seinen Veränderungen und den Veränderungen seines Inhaltes ist es die gemeinsame Vergangenheit, an die man sich erinnert (Assman & Assman, 1992: 56). Der andere Faktor ist das kulturelle Gedächtnis. Umgekehrt ist das kulturelle Gedächtnis eine Form des Gedächtnisses, das mit Übertragungen und einer fixierten Objektivierung verbunden ist und eine absolute Vergangenheit darstellt, in der aus der inhaltlichen Sicht gesehen die Ereignisse in der Gesellschaft als unterstützend interpretiert wurden. Im Gegensatz dazu ist das kulturelle Gedächtnis eine Form des Gedächtnisses, die durch eine bestimmte Inszenierung mit konstanten Konkretisierungen wie Ritualen, Traditionen verbunden ist. Im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis sind nicht alle Menschen Träger des kulturellen Gedächtnisses, daher wird es eher von Sachkundigen innerhalb



der Gemeinschaft weitergeleitet. Inhaltlich stellt das kulturelle Gedächtnis eine absolute Vergangenheit dar, in der die Ereignisse gesellschaftsfördernd interpretiert wurden (Assman & Assman, 1992, s. 56; Biçel, 2012).

Heute wird diese Vergangenheit durch die Medien der neuen Generation übermittelt und nicht wie früher durch die Familie, Verwandten oder den religiösen Festen. Die positive oder negative Art der Übertragung dieses kulturellen Gedächtnisses in die Medien beeinflusst ziemlich die Bildung im Gedächtnis. Anders ausgedrückt kann gesagt werden, dass das kulturelle Gedächtnis vor allem durch das mediale Gedächtnis geprägt wird. Mit anderen Worten, die Medien mit ihrer Grenzenlosigkeit haben begonnen, dieses Gedächtnis mit ihrer Kraft zu leiten (Neiger, Meyers ve Eyal, 2011: 11'den akt. Atik ve Bilginer Erdoğan 2011). Zusammenfassend steht fest, Medien können abgesehen von biologischen Faktoren allen Ansprüchen entsprechen, die eine wahrnehmungsbezogene Rolle bei der Bildung eines Gedächtnisses spielen. Darüber hinaus kann gesagt werden, dass das Gedächtnis drei grundlegenden Prozessen wie Kodierung, Speicherung und Erinnerungsvermögen entspricht. Wie Açıkgöz feststellte, kann das Gedächtnis (2003), das effektiv wie ein Kleber ist, unsere Gedanken, Wahrnehmungen und Erfahrungen zusammenhalten und beim Erleben der drei grundlegenden Prozesse viele Veränderungen vollziehen. Während das kulturelle Gedächtnis im Zuge des kollektiven Gedächtnisses die Universalität umfasst, kann es mit den gespeicherten Codes oder beim Ersuchen des Erinnerungssystems zu Undeutlichkeiten kommen. Diese Undeutlichkeit wird einen kulturellen und strukturellen Wandel in Form von Entwicklung oder Degeneration bewirken. Dies kann im internen System der Gesellschaft geschehen oder in Form einer Reflexion nach außen hin. In dieser Studie wird die Reflexion des jeweiligen globalen Gedächtnisses auf die Innen- und Außenwelt anhand von Beispielen aus den in den Medien reflektierenden traditionellen Codes erläutert und die Rolle der Medien bei der Veränderung und der Wahrnehmung dargelegt.

### **Beispiele kultureller Reflexion auf die Innen- und Außenwelt und der Wahrnehmungswandel**

Es ist bekannt, dass Medien einerseits technische Systeme und andererseits soziokulturelle Praktiken sind. Der wichtige Teil hier sind die soziokulturellen Praktiken. Denn hier befindet sich die Interaktion. Diese Interaktion ist die direkte Interaktion, welche als die Realität der Medien erfasst und definiert werden kann, auf der anderen Seite befinden sich die indirekten, also aufgezeichneten Interaktionen. Ausgehend von dem Interaktionsprozess wird der Sinn erfasst, dass Medien ein System kultureller Praktiken von Informationsvermittlung und -speicherung sind, die der Gestaltung von Kommunikation und Interaktion dienen und damit die kollektive Wahrnehmung und Erfahrung in der Lebenswelt mitbestimmen. Bis heute wurden und werden noch immer die Wechselwirkungen zwischen der Entwicklung oder dem Wandel der Kultur und den Medien geforscht und ob die kulturelle Entwicklung dazu neigt, sich mit der Medienentwicklung unter Einheit zu vereinigen (oder ob sie bereits vereinigt ist), das heißt, es bestehen Uneinigigkeiten darüber, ob die Kulturtheorie nun überwiegend (oder gar ausschließlich) als Theorie der Medienkultur betrieben werden soll. Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass durch die Entwicklung der oben genannten Informations- und Kommunikationstechnologien der Begriff Kultur explodiert ist und aufgrund dieser Explosion die sozialen Dilemmas in Bezug auf die Kultur für die Thematisierung, Bewertung und im normativen Sinne zu einem Programm umgewandelt worden sind.

Tatsächlich kann man sogar sagen, dass sich der Mensch eher zu einer Evolution in Form von künstlicher Intelligenz entwickelt hat als zur Verbreitung universeller Codes. McLuhans Aussage zufolge, dass das Fernsehen ein Medium sei, das die Reaktion des gemeinsamen Gestaltens verlangt, zeigt, dass es das Publikum sowohl im Hinblick auf das kommunikative als auch auf das kulturelle Gedächtnis anzieht (McLuhan, 1965: 336). Denn das Fernsehen appelliert an das kommunikative Gedächtnis, indem es das von ihm angebotene Alltagsleben und eigentlich sein eigenes Lebensrelikt zeigt und auf der anderen Seite appelliert es an das kulturelle Gedächtnis, indem es den Akt des Erinnerns durch die Präsentation von Ausschnitten aus der Vergangenheit aktiviert. Während der Exemplifizierung sehen wir klar und deutlich die Eistea Werbung vor uns. Der unentbehrliche Tee in der türkischen Gesellschaft wird in den Medien mit Eistea assoziiert und diese Assoziation führt zu einer Verbindung zwischen dem kulturellem und dem kommunikativen Gedächtnis. Die Bedeutung des Tees ist für die Türken, sowohl aus der kulturellen als auch aus der ethnographischen Sicht gesehen sehr offensichtlich. Es ist sogar bekannt, dass er in der Vergangenheit zu Heilzwecken verwendet wurde. Betrachtet man den Tee im kulturellen Kontext im Erinnerungsprozess aus der Sicht der heutigen Generation, so wird festgestellt, dass er nicht sehr bevorzugt wird. Darunter versteht man, dass die Medien versuchen, auf das globale Gedächtnis mit dem augenblicklichen kommunikativen Gedächtnis zu reagieren. Zudem wird diese Situation in der Eistea Werbung ziemlich deutlich. Obschon Lipton in seiner Werbung immer noch das alte Teebewusstsein als Mittel zum "in vollen Zügen sprechen" widerspiegelt, zeigt sich, dass darauf hinweisen wird, dass sich aufgrund der Auswirkungen des Lebensstils bestimmte Präferenzen geändert haben. In der Werbung von Eistea, ist der Slogan von Erdal Bakkal (Cengiz Bozkurt) – Ogeday: "Wir haben den in der Sonne gebrühten Teeblättern Früchte hinzugefügt" zu sehen (<https://www.youtube.com/watch?v=nXEjRa0vtHU>). Aus dieser Werbung kann klar eine Kritik herausgehört werden, denn obwohl die Beziehung zwischen dem Teeblatt und dem Teebrühen im kulturellen Gedächtnis erwähnt und durch visuelle Bilder unterstützt wird, wie etwa, dass es keine Kohlensäure enthält und in einem Atemzug getrunken werden kann und obendrein noch Erdal Bakkals Satz, wieso trinkt ihr nicht "das Neue," also das "so lala". Es ist eine Ablenkung vom kulturellen Gedächtnis und eine Fokussierung der Wahrnehmung auf das kommunikative Gedächtnis, sodass ein junger Mensch keine "so lala" Getränke bevorzugt und verweist auf die Vergangenheit und kritisiert sie. Der Altersvertreter des Bakkals, der hier die Frage stellt, konzentriert sich auf das kulturelle Gedächtnis, und die Kleiderwahl spiegelt das Bemühen um Anpassung an das Neue wider. Seine Aussage, warum er Lipton Icetea bevorzugt, begründet er, weil er es nicht auf die simple Weise machen will und es wird mit der Wahrnehmung der Generation assoziiert, die im Rahmen des kommunikativen Gedächtnisses bewertet wird und eine Veränderung des bestehenden kulturellen Gedächtnisses bewirkt. Dies ist eher ein Beispiel für die interne Reflexion als für externe. Während Erdal Bakkal hier die Wahl einer vergangenen Generation repräsentiert, kann gesagt werden, dass die Haltung der neuen Generation, "man hat es sich simpel gemacht" tatsächlich eine Kritik der Bevorzugten Sachen seiner Zeit ist. Eine weitere Werbung des gleichen Unternehmens, die sich auf das kulturelle Gedächtnis fokussiert, betont die Bedeutung des Begriffs "du" in der alltäglichen Menschenmenge und schließt das Gespräch über "du" mit dem Slogan "Let's talk now" ab

(<https://www.youtube.com/watch?v=G6LFg28NnrY>, Çalışır, 2020). Hier wird deutlich, dass man mit einem Widerspruch konfrontiert ist. In der zuvor erläuterten internen Reflexion wird darauf hingewiesen, dass bei einer Kritik desselben Produkts von einer Person, auf der anderen Seite ein traditioneller Code versucht wird herzustellen, der im kulturellen Gedächtnis existiert, indem auf seine kommunikative und interaktive Rolle aufmerksam gemacht wird. Eigentlich kommt aus diesem Zusammenhang zur Folge, dass die Funktion der Medien sowohl in der Veränderung und Entwicklung als auch in Richtung von Transfer und Verlust in der jeweiligen Werbung deutlich wird. Die angegebene Veränderung tritt in Richtung Entwicklung auch in Fernsehserien vor uns auf. Diese Serien beinhalten sowohl die Elemente, die das kulturelle Gedächtnis lebendig halten, insbesondere mit den Erinnerungszeichen, als auch die Zeichen, die im kulturellen Gedächtnis nicht vorhanden sind, aber als ob sie erlebt worden wären, im Lebensstil reflektiert werden. Demgemäß kann gesagt werden, falls diese Zeichen intensiv sind, kann dies aufgrund des Wesens des Gedächtnisses, wie Connerton festgestellt hat, dazu führen, dass die Vergangenheit vergessen wird und die in der jüngsten Vergangenheit verarbeiteten Zeichen im Gedächtnis bleiben können (Connerton, 2012).

Wenn wir diesen Prozess mit Kommunikationsmodellen assoziieren, kommt uns vielleicht in den Sinn, dass der Empfänger die Möglichkeit zum Ablehnen hat. Da sich der Empfänger als Gedächtnis hier leider eher in einer passiven als in einer aktiven Empfängerposition befinden kann, können die Nachrichten gezielt ankommen und sich unbemerkt in Verhalten verwandeln. Im Großen und Ganzen spiegelt sich die zuvor erläuterte kulturelle Erinnerung mit ihren konkreten Zeichen, Charakteren, Stilen und Diskursen in Serien der 80er Jahre wider. Die klassische türkische Familie, der Nachbarschaftsladen, die Möbel in den Häusern, Kleidungsstile, Nachbarschaftsbeziehungen, von der kleinsten Kernfamilie bis zum Kommunikations- und Interaktionsprozess in der Vergangenheit der Nation machen auf sich hier in den Serien aufmerksam. Wenn wir diesen Transfer jedoch mit dem Kommunikationsmodell von Lasswell verbinden, treten folgende Fragen auf. Wer sagt was zu wem mit welchem Mittel und welcher Wirkung? (Lasswell, 1948). Dabei ist bereits bekannt, um welches Mittel es sich handelt und wer es mit welcher Wirkung gesendet hat. Aber die Frage nach dem "Wem" bleibt hier offen. Denn wenn die Serie von der in dieser Zeit lebenden Generation verfolgt wird, ist der Zweck, diese Generation an das kulturelle Gedächtnis dieser Zeit zu erinnern, vielleicht sogar der Kontinuität eine Basis zu verschaffen, während es nicht bekannt ist, welche Auswirkungen dies auf die Generation haben wird, die diese Generation nicht kennt. In diesem Fall kann dieser Effekt nicht nur zur Erinnerung an das kulturelle Gedächtnis, sondern auch zu einer Neustrukturierung der Elemente führen, aus denen das kulturelle Gedächtnis besteht, und zum Ergebnis der Bewertung parallel bei einer Bewertung der Ära kann es bei einigen zu einem Verlust oder einer Umgestaltung führen. Wie auch Poyraz betont, entsteht hier eine neue Realität, die Fernsehrealität (Poyraz, 2002: 21-22). Da das zunehmende Interesse an kulturellen Unterschieden, insbesondere in zivilisierten Gesellschaften, das Verständnis von alltäglicher "Kultur" mit sich bringt, können Individuen statt des Begriffs nationaler Kulturträger auch aus verschiedenen internationalen Kulturen sein. Auch die Medien können eine wichtige Rolle bezüglich des transnationalen kulturellen Trägers im interkulturellen Austausch spielen. Mit anderen Worten, in einem Umfeld, in dem Kulturentwicklung in einer Weise mit Medienentwicklung betrieben wird und sogar in

einem Umfeld, in dem es Debatten gibt, ob Kulturtheorie heute überwiegend (oder gar nur) als Medienkulturtheorie verfolgt werden kann, ist diskutabel, ob eine Bewertung einer Serie an das kulturelle Gedächtnis einer Generation erinnert. Es kann gesagt werden, dass dieses Beispiel sich nur auf die interne Reflexion bezieht. Wenn man bedenkt, dass die Medien über die Macht verfügen, die Massen mit der Neuschöpfung von Kultur zu leiten, wird es einfacher sein, ihre Macht bei der Bildung des kollektiven Gedächtnisses zu verstehen. So wie die Gesellschaft versucht, eine Identität zu erlangen und einen Sinn zu finden, wird auch das Individuum versuchen, dies über Grenzen hinweg zu erreichen. Obwohl man versucht, grenzüberschreitend zu sein, berücksichtigen die Medien den Wandel oder die Innovation der Kultur dieser Gesellschaft nicht und betrachtet diese so, wie sie es sehen möchten. Das kommt dem zugleich, dass die Medien versuchen werden, eine Gesellschaft daran zu hindern, ihre Wahrnehmung über Generationen hinweg zu ändern, genauso wie sie die Gesellschaft als Ikone hervorgehoben haben.

Die besten Beispiele dafür lassen sich in Kontexten wie Zeit, Ort und Situation sehen, in denen in ausländischen Filmen alle Arten von Zeichen verwendet werden, die den Begriff "Türkisch" beschreiben. Weiter unten ist das Plakat von einem Ausschnitt eines Filmclips zu sehen. ([haberself.com/h/41654](http://haberself.com/h/41654)) Die Bosphorus Brücke und Moschee widerspiegeln eigentlich den universellen Code der Türkei. Mörser oder der Krug kann auch als ein kultureller Aspekt angegeben werden. Jedoch kann man hier das alte Radio, die es in fast jeder Gesellschaft gab und die Kleidungsstile, mit der die Charaktere abgebildet werden in Verbindung mit 20. Jahrhundert nicht begreifen. Es lässt sich daraus verstehen, dass sie bei der Bildung dieses gesellschaftlichen Gedächtnisses im führenden Rahmen dargestellt werden. Hier sollte betont, dass vorerst ein voreingenommener und zielgerichteter Übergang zu sozialen Codes auf der Grundlage universeller und korrekter Codes stattfindet und man versucht ist, eine bestimmte Wahrnehmung zu erzeugen.



Wie auf einem Bild eines anderen Filmabschnitts zu sehen ist ([haberself.com/h/41654](http://haberself.com/h/41654)), ist der Ort, an dem die türkische Flagge aufgehängt ist, und der Interpretationszusammenhang in einer negativen Struktur zu sehen. Das Thema ist die Unterkunft einer Drogenmafia und man kann sagen, dass die Assoziation so beschaffen ist, dass sie eine negative Wahrnehmung hervorruft.

DAS KULTURELLE WAHRNEHMUNGSVERMÖGEN IN GLOBALEN MEDIEN UND IHRE AUSWIRKUNG AUF DIE ÜBERTRAGUNG KULTURELLER INHALTE



Ein weiteres Zeichen ist wiederum in einem Filmtrailer zu sehen (haberself.com/h/41654).

Es ist zu sehen, dass ein türkisches Geschäft namens Star Çankırı angegeben wird und der Ausdruck "Teestube" darunter hinzugefügt ist. Bei einer erneuten Bewertung im Fokus des Zusammenhangs kann in Frage gestellt werden, zu welchem Zweck der Laden benannt wurde, als auch als Art des Geschäfts, da es überhaupt keinen Einfluss auf die Fiktion des Films hat.



Genauso wie in der 13. Folge der 16. Staffel der Simpsons im Jahr 2005, in dem ein Schiff namens Ankara Yıldızı nach Kahramanmaraş in See stach, an einen Ort, an dem es überhaupt kein Meer gibt. Der Fall hier ist, dass abgesehen von den Fehlern in der Zeitwahrnehmung, die Wahrnehmung selbst in Bezug auf die geografische Lage zu einem Missverständnis führen kann und es sollte nicht vergessen werden, dass ein visueller, auditiver oder diskursiver Effekt, einfach oder kompliziert, klein oder groß usw. einen sehr wichtigen Platz in der Welt der Wahrnehmung einnehmen kann.

## Schlussfolgerung

Man kann sagen, dass unsere Wahrnehmungswelt, die uns eine Beziehung zu der Welt, in der wir leben, bzw. der in der Welt, die uns umgibt, ein systematischer, aber gleichzeitig sehr komplex funktionierender Organismus als Teil der Sprache ist. Parallel zu der Zeit kann diese Wahrnehmung in den Zeichen variieren, die in unsere Welt eintreten. Aus diesem Grund können sie generell als existierend, aber sich im Laufe der Zeit verändernd, existierend und aber auch als vergessen und als neu klassifiziert werden. Wenn es sich um die Umgebung handelt, in der sich das Individuum befunden oder gelebt hat, genauer gesagt, seine Interessen, seine kulturelle Struktur usw. können seine Eigenschaften dazu führen, dass die Zeichen in einem Kontext wahrgenommen werden, den wir als Vorläufer und Nachfolger definieren können. Gefährlich ist hier jedoch, dass die Zeichen, die nach der Wahrnehmung verarbeitet werden, ohne zu bemerken, richtungsweisend verarbeitet werden und ihren Platz in der Wahrnehmungswelt einnehmen. In diesem Fall kann das Individuum in der Phase der Transformation in seiner Wahrnehmung irren, indem es sich an das Vergessene erinnert, anstatt sich der Veränderung bewusst zu sein, indem es in einem pragmatischen Vorgang über das eingeht, was es nicht weiß. Daher ist unvermeidlich, dass die Medien, für die Botschaften verantwortlich sind, die eine wichtige Rolle spielen. Aus diesem Grund kann gesagt werden, dass es wichtig ist, eine Fernsehserie, einen Film oder eine Werbung in einem kognitiven Kontext zu sehen oder anschauen zu lassen.

## Literaturverzeichnis

- Açıkgöz, K. Ü. (2003). *Etkili Öğrenme ve Öğretme*. (4. bs.). İzmir: Eğitim Dünyası Yayınları.
- Akın, B. (2018). Kültürel bellek ve Müzik. *Eurasien Journal of Music and Dance*, 13, 101-111.
- Assmann, J. (1995). *Kültürel Bellek*. (Çev. A. Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Assmann, J. und Czaplicka, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125-133.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek eski yüksek kültürlerde yazı hatırlama ve politik kimlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Assmann, J. (1988). Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. J. Assmann und T. Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis* innerhalb (9-19. ss.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Assman, J. und Assman, A. (1992). Das Gastern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. K. Merten, S. J. Schmidt und S. Weischenberger (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in Kommunikationswissenschaften* innerhalb (114-140. ss.). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Atik, A. und Bilginer Erdoğan, Ş. (2014). Toplumsal Bellek ve Medya. *Atatürk İletişim Dergisi*, 6, 1-16.
- Biçel, Ç. (2012). Dijital Toplumda Deneyim ve Sosyal Medya Belleği. P. M. Yelsalı Parmaksız (Ed.), *Neye Yarar Hatıralar?* innerhalb (47-78. ss.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Çalışır, G. (2020). Kişilerarası İletişim Bağlamında Televizyon Reklamlarında Söylem Analizi: Çaykur, Lipton ve Doğuş Çay Reklamları. *Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 4(7), 1-23.
- Çıkla, S. (2004). *Kültür Değişmeleri ve Servet-i Fünûn Romanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Connerton, P. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur*. (Çev. K. Kelebekoğlu). İstanbul: Sel Yayınları.
- Connerton, P. (2014). *Toplumlar Nasıl Anımsarlar*. (Çev. A. Şenel). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Doyuran, I. (2017). Televizyon ve Sosyal Medya Çerçevesinde Medya Aracılığıyla Kolektif Belleğin İnşası. *Erciyes İletişim Dergisi*, 5(2), 228-242.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. (Ed. Translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser). The Heritage of Sociology. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hoffmann, B. (2003). *Medienpädagogik Eine Einführung in Theorie und Praxis*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.
- Kaplan, Y. (1991). *Enformasyon Devrimi Efsanesi*. Kayseri: Rey Yayınları.

DAS KULTURELLE WAHRNEHMUNGSVERMÖGEN IN GLOBALEN MEDIEN UND IHRE  
AUSWIRKUNG AUF DIE ÜBERTRAGUNG KULTURELLER INHALTE

- Lasswell, H. (1948). Bryson, L. (Ed.), *The Structure and Function of Communication in Society. The Communication of Ideas*. New York: Institute for Religious and Social Studies.
- McLuhan, M. (1965). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
- Neiger, M., Meyers, O. und Eyal, Z. (2011). *On Media Memory, Collective Memory in a New Media Age*. London: Palgrave Macmillan.
- Poyraz, B. (2002). *Haber ve Haber Programlarında İdeoloji ve Gerçeklik*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Schudson, M. (1995). Dynamics of Distortion in Collective Memory. D. L. Schacter (Ed.), *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past* innerhalb (346-364. ss.). Cambridge: Harvard University Press.
- Sesink, W. (2014). Eine kritische Bildungstheorie der Medien. W. Marotzki und N. Meder (Hrsg.), *Perspektiven der Medienbildung* innerhalb (11-44. ss.). Wiesbaden: Springer.
- Sözen, E. (1997). *Medyatik Hafıza*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Vural, A. M. (2000). Medyanın Kültürel Kalkınmayı Sağlama ve Eğitim İşlevi. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 10, 105-113.

### Internet Ressourcen

- Haberself (2015). Erişim adresi: [haberself.com/h/41654](http://haberself.com/h/41654). „İçinde Türkiye ve Türklerle İlgili Muhabbetler Geçen 19 Yabancı Dizi ve Film”. [jakumetsu](http://jakumetsu.com). 10.07.2015. (Erişim tarihi 19.10.2020).
- YouTube (2018). Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=nXEjRa0vtHU>. Cengiz Bozkurt Lipton Ice Tea Reklamı (Erdal Bakkal-Ogeday). 25 Aralık 2018. (Erişim tarihi 19.10.2020).
- YouTube (2020). Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=G6LFg28NnrY>. Lipton Çay 2020 Reklamı Çaylar Hazırsa, Seni #KONUŞALIMARTIK. 21 Ocak 2020. (Erişim tarihi 19.10.2020).





## DÎVÂN-I HAYÂLÎ BEY NÜSHALARINDA ŞAİRE AİT OLMAYAN ŞİİRLER\*

Büşra ÇELİK VURAL\*\*

**Öz:** Hayâlî Bey, sadece 16. yüzyılın değil bütün Osmanlı Edebiyatı'nın en müstesna yerine sahip olan şairlerindendir. 1945 yılında A. N. Tarlan tarafından 13 nüshaya dayanılarak tenkitli neşir olarak çalışılan Hayâlî Bey'in Dîvân'ı neredeyse üç çeyrek asır sonra tarafımızdan tekrardan ele alınmıştır. Hayâlî Bey Dîvân'ının yurt içi ve yurt dışında toplam 53 adet nüshasına ulaşılmıştır. Bu nüshalarda seyrek şekilde yer alan bazı şiirlerdeki kelime seçimi, kullanılan imge/hayal ve üslup bakımından Hayâlî Bey'i yansıtmaması şüphesi üzerine şiirler üzerinde geniş çaplı bir inceleme yapılmıştır. Bu incelemenin neticesinde Hayâlî Bey'in Dîvân nüshalarına çeşitli sebeplerle eklenmiş bu şiirlerin esasen hangi şairlere ait olduğu tespit edilmeğe çalışılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Hayâlî Bey, 16. Yüzyıl, metin neşri, tenkitli metin

### *Poems That Do Not Belong to the Poet In Divân-i Hayâlî Bey Copies*

**Abstract:** Hayâlî Bey is one of the most exceptional poets not only of the 16th century, but of the entire Ottoman Literature. Hayâlî Bey's Dîvân, which was studied as a critical publication based on 13 copies by A. N. Tarlan in 1945, was reconsidered by us almost three quarters of a century later. A total of 53 copies of Hayâlî Bey's Dîvân have been reached in the country and abroad. Due to the suspicion that some of the poems in these copies do not reflect Hayâlî Bey in terms of word choice, image/imagination and style, a wide-ranging analysis was made on the poems. As a result of this examination, it will be tried to determine who actually belongs to these poems that were added to Hayâlî Bey's Dîvân copies for various reasons.

**Keywords:** Hayâlî Bey, 16th century, text publishing, textual criticism

### Giriş

Yazma eserlerin yüzyıllar içinde fiziksel olarak bozulmalara ve değişmelere uğraması doğal bir olaydır. Bununla birlikte yazma eserin içeriğindeki bazı bozulmalar ve hatta müdahaleler bilinçli bir şekilde müstensihler ya da şiire/metne ilgi duyan - işgüzâr- okur tarafından da yapılabilmektedir. Özellikle orijinal metin, kopyalanması esnasında birtakım ekleme, çıkarma ve silinmelere uğrayabilmektedir. Hatta nüsha kopyalama işi tamamlanmış olsa dahi bu değişme ve bozulmalar meydana gelebilmektedir. S. Polat, yazma eserin yaşayan bir varlık olduğunu belirterek şöyle söylemiştir: “Yazma bir eser, matbu bir eser gibi teşekkülü bitmiş bir varlık değil, yaşayan, sürekli müdahalelere uğrayan, değişen, gelişen bir varlıktır” (2015: 209). Diğer bir deyişle bir müellif eserini tamamladıktan sonra, eserin, matbaadan çıkmış bir kitap gibi sabit kalması mümkün değildir. Bundan dolayı zaman zaman şaire/yazara ait olmayan bir mısra, gazel, ya da satır orijinal metne dahil edilebilmektedir. Nâşirin

\* Bu makale Dr. Büşra Çelik Vural tarafından Doç. Dr. Furkan Öztürk danışmanlığında tamamladığı “Hayâlî Bey Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dil İçi Çeviri)” adlı doktora tezinden türetilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Haliç Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi. İstanbul/TÜRKİYE. E-mail: busra.celk@hotmail.com ORCID-ID: 0000-0002-5419-1805.

yapması gereken ise şair/yazara ait olmayan her birimi eserden çıkarmaktır. Zira güvenilir bir metin neşrinin kilit noktalarından biri budur.

Hayâlî Bey'in dîvân nüshalarının bazılarında, bütün nüshalara yayılmamış özellikle sadece birkaç nüshada seyrek şekilde yer alan şiirler göze çarpmaktadır. Bu şiirler, incelemeye alındığında kimilerinin başka şairlere ait oldukları görülmüştür. Bu nedenle nüshalarda yaygın olarak bulunmayıp sadece birkaç nüshada yer alan şiirler incelemeye tabii tutulmuştur.

### Hayâlî Bey'in *Dîvân*'ında Kendisine Şiir Atfedilmesinin Nedenleri

Osmanlı şairlerinin çoğu "sâhib-dîvân" olmakla övünmelerine rağmen bazı şairlerin sağlıklarında divan oluşturmadıkları ve dolayısıyla arkalarında güvenilir bir nüsha bırakmadıkları bilinmektedir. Bu şairlerin divanlarını oluşturan müstensihlerin veya şiirle uğraşan kişilerin ise şairlerin kendilerine ait olmayan şiirleri divanlarına ekleyebildikleri görülmektedir. Bu durum Hayâlî Bey *Dîvân*'ı söz konusu olduğunda daha da karışık bir hâl almaktadır. Esasen Âşık Çelebi'nin "dîvân tertip etmediği" şeklindeki iddiasına rağmen Hayâlî Bey'in en eski tarihli dîvân nüshası onun henüz hayatta iken dîvân tertip ettiğini göstermektedir (Çelik Vural: 2022). Buna rağmen Hayâlî'nin *Dîvân* nüshalarında da birtakım tutarsızlıklar göze çarpmaktadır. Bu tutarsızlıkların ilki ve en önemlisi 16. yüzyılda birden fazla Hayâlî mahlaslı şairin olmasıdır. Biyografik kaynaklara bakıldığında Hayâlî Bey dışında 16. asırda şiir yazmış Hayâlî mahlaslı 5 şair daha zikredildiği görülmektedir. Birincisi, Anadolu sahasında ilk defa Hayâlî mahlasını kullanan Abdülkerîm-zâde Hayâlî (ö. 1524)'dir. Hayâlî-i Evvel, Hayâlî-i Kadîm, Hayâlî-i Selef olarak da bilinen şairin mürettep divanı olmadığı için şiirleri dağınık şekilde mecmualarda yer almaktadır. Şairin, en meşhur şiirleri Hayâlî Bey'e isnat edilme talihsizliğine uğramıştır (Çelik Vural 2021: 28). Edirneli Mecdî bu durumu şöyle anlatmıştır:

"...lâkin ebnâ-yı zamânenen kendüyi suhan-şinâs zann edüp mecmû'a nâmına perîşân-evrâkda gazel cem' eyleyen bî-temyizler anuñ gazellerini hayâlî beg gazellerinüñ arasında sebt edüp bu iki şâ'ir-i suhan-âferînüñ eş'âr-ı âbdârını birbirine hâlt eyledi. Bu iki hı'âce-i bâzâr-ı fezâ'ilüñ başka başka le'âlî-i âbdârını bir silkde tanzîm edüp şâhiblerini fark etmediginden ikisini bir dürcde derc eyledi (1269: 334).

İkincisi, Halvetiyye tarikatının Gülşenîlik kolunu kuran İbrâhîm-i Gülşenî'nin oğlu Hayâlî-i Gülşenî (ö. 1570)'dir. Kaynaklarda adından övgüyle söz ettiren şairin mürettep bir *Dîvân*'ı bulunmasına rağmen Gülşenîliği savunan birçok gazelinin Hayâlî Bey *Dîvân*'ına müstensihler tarafından yanlışlıkla alındığı tahmin edilebilir.

Üçüncü şair, Çağatay lehçesiyle şiirler yazdığı için olacak Nevâyî nisbesiyle meşhur olan Hayâlî-i Nevâyî (ö. 1544-45)'dir. Fâ'izî eserinde, şairin mürettep bir divanı olduğunu söylese de henüz ortaya çıkmamıştır (Kayabaşı: 1997, 286). Dördüncüsü, Hayâlî-i Kâtibî olup Tuna sahilinden, geçimini katiplikle sürdüren, Latîfî'nin şiirlerini övdüğü bir şairdir (Canım: 253). Son olarak, Çıldır savaşına katılan yeniçeri Âşık Hayâlî bulunmaktadır (Nâfiz, 1929: 10).

Hayâlî Bey'in *Dîvân*'ına bir şekilde girmiş olan bu şiirlerin bazılarının da bizzat Hayâlî Bey'in sebep olduğu öne sürülebilir. Zira Hayâlî Bey'in beğendiği şiirlerin "sahibi çıkmazsa benimdir" diyerek sahiplendiğini Deli Birader Gazâlî şu kıtasıyla aktarır:

Şi'r okıdı Hayâli Beg pek pek

Didüm anuñ kulağına yap yap

Bu gazeller senüñ mi didi kim

İssi çıkmaz ise benümdür hep (Kılıç, 2010: 1656)

[=Hayâlî Bey hızlı hızlı/beylenerek şiir okuyordu. Kulağına yavaşça “Bu gazeller senin mi?” dedim. “Eğer sahibi çıkmazsa hepsi benimdir” dedi.]

Tüm bu hususlar dikkate alındığında hem Tarlan tarafından 1945 yılında yayımlanmış *Hayâlî Bey Dîvânı*'nda hem de daha sonradan elde edilen nüshalarda Hayâlî Bey'e ait olmadığı kesin olan ve kendisine aidiyeti şüpheli olan gazeller yer almaktadır. Bu şiirlerden en meşhuru “hârâb olupdur ol âbâd gördüğün gönülüm/gamuñla toptoludur şâd gördüğün gönülüm” matlalı gazeldir ki *Meşâi'ri's-Şu'arâ* sahibi bu şiirin Hayâlî Abdülkerim-zâde'ye ait olduğunu söylemektedir (Kılıç, 2010: 1540).

Hayâlî Bey'in *Dîvân*'ında yer almayan gazeller üzerine yapılan iki çalışma vardır. İlki S. Küçük tarafından 1984 yılında yayımlanan “Hayâlî Bey'in Yayımlanmamış Gazelleri” adlı makalesidir. Küçük, Hayâlî Bey'in *Dîvân*'ında (yani Tarlan neşrinde) olmadığı hâlde *Pervâne Bey Mecmûası*'nda (bundan sonra *PMN*) kayıtlı olan 8 gazelini neşretmiştir. Küçük, bu şiirlerin aynı yüzyılda yaşamış Hayâlî mahlaslı başka şairlere ait olabileceğini irdelemeden, dahası bu şairleri dahi anmadan hepsinin Hayâlî Bey'e ait olduğunu varsayımıştır. Ancak bu gazellerden tek bir tanesinin bile Hayâlî Bey'e ait olduğu kesin değildir. Örneğin aşağıdaki matla ve makta beyti verilen şiire bakıldığında;

“Bâde-i 'aşkunla gerçi cümle-i huşyâr mest

Lîk ben mahşerde de olam yine tekrâr mest

Dem-be-dem kan içmege meyl itse tan mıdur hüsâm

La'l-i mey-gûnun Hayâlî eyledi nâcâr mest” (Küçük, 1984: 418)

makta beytinde yer alan “hüsâm” kelimesine bakıldığında kelimenin herhangi bir yere dahil olmadığı, cümleden ayrı durduğu görülecektir. Zira, “Hüsâm” kelimesi şairin mahlasıdır (Gıynaş, 2014: 400). İkinci mısradaki yer alan “Hayâlî” ifadesi ise mahlas değil, “la'l-i mey-gûnun hayâlî” tamlamasına aittir. Ayrıca gazelin Hayâlî Bey'in hiçbir divan nüshasında bulunmaması şiirin Hayâlî Bey'e ait olmadığı düşüncesine delildir. Makalede yer alan diğer gazellerin de hangi şairlere ait olduğu kaynaklar doğrultusunda sunulmuştur:

### S. Küçük Neşrinde Yer Alan Gazellerin Matla Beyitleri ve Şairleri

Sıra	Matla	Şair	Nüshalar
1.	bâde-i 'işkuñla gerçi cümle-i huşyâr mest lîk ben mahşerde de olam yine tekrar mest	Hüsâm: <i>PMN</i> : G. 991 (Gıynaş, 2014: 400)	-
2.	hışm ile ol kâfir-i bed-kîş kurbân bağlanur vâlih ü ser-geşte dillerde kara çan bağlanur	Abdülkerim-zâde: <i>Mecmau'n-Nezair</i> (bundan sonra <i>MN</i> ): G. 1304 (Köksal, 2017: 478); <i>PMN</i> : Hayâlî Beg: G. 2559 (Gıynaş: 955)	Ü.2 <sup>1</sup>
3.	gamzeñ okından erişdi sîneme tîr-i ecel âferin bâzûña kim vërdün dil ü câna hâlel	Abdülkerim-zâde: <i>MN</i> : G. 2782 (Köksal: 936);	S.2 <sup>2</sup> , MC <sup>3</sup> , Ü.2

<sup>1</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 615, Ü.2.

<sup>2</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi 774/3, S.2

<sup>3</sup> İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, K. 554/4.

		Hayâlî Beg: <i>PMN</i> : G. 4748 (Gıynaş: 746)	
4.	fırâkuñ odı ile géceler yanar qandîl anuñla rüz-i vişâle érer seher qandîl	Hayâlî Beg <i>PMN</i> : G. 4767 (Gıynaş: 753)	-
5.	ben garîbe cevr édüp aqlatma ey şâhum benüm gün yüzüñ göster göreyin bir nazar mâhum benüm	Şehîdî: <i>MN</i> : G. 3131 (Köksal: 1044); Hayâlî: <i>PMN</i> : 5273 (Gıynaş: 939) (Aparatta Hayâlî Beg)	-
6.	türresi baş қоşmasun ol zülf-i müşk- efşânına bir haramîdür baş açuk n'eyler alup yanına	Kemâlpaşa-zâde: <i>Dîvân</i> : G. 293 (Saraç: 275); <i>MN</i> : G. 4181 (Köksal: 1374); <i>PMN</i> : G. 6333 (Gıynaş: 323) (Aparatta Hayâlî Beg)	-
7.	hamdüli'llâh bu dil-i miñnet-zed'êrdi yârına câm-ı mey şun sâkiyâ kalmaz bu demler yarına	Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 4137 (Köksal: 1361); <i>PMN</i> : Hayâlî Beg: G. 6630 (Gıynaş: 426)	Ü.2
8.	kaşı her tîr ki atar sînemüze yâlar ile bâğ-ı dil zeyn olur serv-i dil-ârâlar ile	Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 4390 (Köksal: 1440); <i>PMN</i> : Hayâlî Beg: G. 6720 (Gıynaş: 456)	Ü.2

Tablodan anlaşılacağı üzere dört şiir Hayâlî Bey'in elimizde bulunan dîvân nüshalarında dahi yer almamaktadır. Tabloda dîvân nüshalarında yer alan gazellerin hepsi Ü.2 numaralı dîvânlar mecmuasındandır. Ü.2 nüshasında çok sayıda Hayâlî mahlaslı şiirler vardır, ancak bunların Hayâlî Bey'e ait olduğu son derece şüphelidir. Ne üslup yönünden ne kelime seçiminden ne de şiir kurgusu ve konusu bakımından hiçbir şekilde Hayâlî Bey'in şiiri ve şiir anlayışıyla örtüşmemektedir. Dolayısıyla Ü.2 nüshasının üstünde büyük bir soru işareti vardır.

2. sırada yer alan “*hışm ile ol kâfir-i bed-kış qurbân bağlanur//vâlih ü ser-geşte dillerde kara kan bağlanur*” matlalı şiir, *MN*'de Abdülkerîm-zâde adıyla yer almakta iken, *PMN*'de Hayâlî Beg adına kayıtlıdır. Edirneli Mecdî'nin dikkati çektiği üzere Abdülkerîm-zâde Hayâlî'yi (ve belki diğer Hayâlî mahlaslı şuarâyı) bilmeyen şiir erbabı, nerede bir Hayâlî mahlaslı şiir görmüşse onu Hayâlî Bey'e mal etmişlerdir. Kanaatimizce *PMN* bu bakımdan pek de güvenilir değildir. Zira, 5. sırada yer alan “*ben garîbe cevr édüp aqlatma ey şâhum benüm// gün yüzüñ göster göreyin bir nazar mâhum benüm*” matlalı gazelin son beytinde geçen “şehîdî” ifadesinin bir mahlas olduğunu anlamayarak şiiri Hayâlî Bey'e ait göstermiştir. *MN* ise *PMN*'ye nazaran şiirlerin kime ait olduğunu belirlemede oldukça isabetli ve bu bakımdan daha muteberdir. Bunun sebebinin, *MN*'nin *PMN*'den daha erken bir tarihte derlenmiş olmasından kaynaklandığı düşünülebilir (Köksal: 6).

3. sırada yer alan “*gamzeñ okından erişdi sîneme tîr-i ecel// âferîn bâzûña kim vërdüñ dil ü câna halel*” matlalı gazelin kime ait olduğu hususunda *MN* ve *PMN* arasında yine bir ihtilaf vardır. Edirneli Nazmî'nin her iki şairi iyi bilmesinden dolayı şiirin hangi Hayâlî'ye ait olduğunu belirlemede daha isabetli olduğu kanısındayız. Buna ek olarak, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü 1031 numarada kayıtlı *Mecmû'a-i Nezâ'ir*'in 283v varağında olan gazel Abdülkerîm-zâde Hayâlî adına kayıtlıdır (Samancı, 2013: 134). Ayrıca gazelde yer alan bazı ibareler, tamlamalar ve hatta hayaller, Hayâlî Bey *Dîvân*'ında tarandığında herhangi bir eşleşme sağlanamamıştır. Örneğin, gazelin ikinci beytinde yer alan “dil urur na'ra-i ni'me'l-

bedel” ifadesi tarandığında Hayâlî Bey’in nara atmak fiilini *na’ra urur* şeklinde değil, *na’ra çeker* şeklinde (K. 7/17) kullandığı görülmüştür.

“*fîrâkuñ odı ile geceler yanar kandil// anuñla rûz-i vişâle érer seher kandil*” matlâlı 4. gazel *PMN*’de Hayâlî Beg adına kayıtlıdır. Ancak, gazelin şairin herhangi bir divân nüshasında bulunmaması bu şiirin ona ait olduğu fikrini bizden uzaklaştırmaktadır. Kaldı ki Hayâlî Bey’in *Dîvân*’ında kandil redifli, “*görürse göz yaşı içre beni yanar kandil// özini seng-i hased birle pâreler kandil*” matlâlı 7 beyitlik uzun bir gazelinin olması ilgili şiirin Hayâlî Bey’e ait olmadığı fikrini güçlendirmektedir.

5. sırada yer alan “*ben ğarîbe cevr êdûp ağlatma ey şâhum benüm// ğün yüzüñ göster ğoreyin bir nazâr mâhum benüm*” matlâlı gazel, *PMN*’de Hayâlî Beg’e, *MN*’de ise Şehîdî’ye ait olduğu kayıtlı olup elimizde bulunan hiçbir divân nüshasında kayıtlı değildir. Gazelin makta beytine bakıldığında, daha doğrusu dil içi çevirisi yapıldığında aslında şiirin kime ait olduğu ortaya çıkmaktadır:

“*Gurbete saldı Şehîdî zülfî sevdâsı beni*

*Dilerem Hak’dan hayâlî ola hem-râhum benüm*”

[=Ey Şehîdî, zülfünün sevdası beni gurbete saldı. (En azından sevgilinin) Hayalinin benim yoldaşım olmasını Hak’tan dilerim.]

6. sıradaki “*turresi baş koşmasun ol zülf-i müşk-eşşânına// bir harâmîdür baş açuk n’eyler alup yanına*” matlâlı gazel Kemâlpaşa-zâde’ye aittir. Bu bilgi *PMN*, *MN* ve Kemâlpaşa-zâde *Dîvân*’ında teyit edilebilmektedir. Ancak, dikkat edilirse *PMN*’de başlıkta şiirin Hayâlî Bey adına kayıtlı olduğu görülecektir.

7. sırada yer alan “*hamdüli’llâh bu dil-i miñnet-zed’êrdi yârına// câm-ı mey şun sâkiyâ kalmaz bu demler yârına*” matlâlı gazel ile 8. sırada yer alan “*kaşı her tûr ki atar sînemüze yâlar ile// bâĝ-ı dil zeyn olur serv-i dil-ârâlar ile*” gazel, *MN*’de Abdülkerîm-zâde adına kayıtlı iken *PMN*’de Hayâlî Beg adına kayıtlıdır. Ancak, *PMN*’nin daha önce de belirtildiği gibi bir şiirin aidiyetini belirlemede isabetli olmayışı ve bu iki gazelin sadece Ü.2 nüshasında yer alması her iki şiirin Hayâlî Bey’e ait olduğu görüşünü zayıflatmaktadır.

Hayâlî Bey’in Tarlan neşrinde yer almayan gazelleri üzerine bir diğer çalışma 2012 yılında S. C. Bahadır tarafından yapılmıştır. Bahadır, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşid Efendi 774 numaralı nüshadan yola çıkarak Hayâlî Bey’in 24 gazelini yayımlamıştır. Bu gazellerin bazılarının Hayâlî Bey’e aidiyeti yine şüpheli olmakla birlikte, aşağıda tabloda matla beyitleri verilen 6 gazelin Hayâlî Bey’e ait olmadığı anlaşılmaktadır:

#### Bahadır Neşrinde Yer Alan Gazellerin Matla Beyitleri, Şairleri ve Nüshaları

Sıra	Matla	Şair	Nüshalar
1.	kiyâmet kâd ile ol serv-kâmet turup şalinsa nâz ile kiyâmet	Helâkî: <i>Dîvân</i> : G. 15 (Çavuşoĝlu, 1982: 55)	S.2
2.	teşne-i câm-ı meyi mest-i ħarâbîler bilür lem’a-i envâr-ı mihrî âftâbîler bilür	Cenâbî: <i>Dîvân</i> : G. 33 (Kesik, 2018: 45); <i>PMN</i> : G. 2415. (Gıynaş, 2014: 903)	S.2

3.	mīm-i dehāmı n'edüğü zâhir degül midür mülk-i 'ademde menzili âhîr degül midür	Kemâl Paşa- zâde: <i>Dîvân</i> : G. 91 (Saraç: 118)	S.2 ve R <sup>4</sup>
4.	çözdükçe çın şeher o şanem zülfi bâğını bâd-ı şabâ mu'athtar êder cân dimâğını	Fiğânî: <i>Dîvân</i> : G. 91 (Karahan: 1966: 121)	S.2
5.	za'f-ı cismümden kaçan kim eylesem bir dem fiğân nây olur âheng êder yanumca her bir üstülh'ân	Mesîhî: <i>Dîvân</i> : G. 179 (Mengi, 2020: 231)	S.2 ve R
6.	görüben kıdd ü haddini dedüm bâğ-ı cinândur bu gümişden serv ile yâhod müzeyyen bustândur bu	Hayâlî-i Selef: <i>Mecmû'a-ı Eş'âr</i> : Ş. 203 (Öztürk, 2013: 125)	S.2

Kaynakların dahi zaman zaman güvenilir olmadığı bir sahada bir şaire ait olmayan şiiri çıkarmak ya da bunun tam tersini yapmak büyük sorumluluk gerektirmektedir. Zira her iki tablodan anlaşılacağı üzere bir şiirin kime ait olduğunu belirlemek mayın tarlasında yürümekten farksızdır. Hayâlî Bey'in divân nüshalarında olup da kendisine ait olmadığı kesin olan çoğu gazel olmak üzere 38 şiir tespit edilmiştir. En fazla şiiri Hayâlî Bey'e mal edilmiş şair, 12 şiirle Hayâlî Abdülkerîm-zâde'dir. Bunun yanı sıra 16. yüzyılda yaşamış diğer şairlerin gazelleri de Hayâlî Bey'in *Dîvân* nüshalarında yer almaktadır.

Hayâlî Bey'in başkalarına ait olan gazelleri kendisine mal edip meclislerde "benimdir" demesi, Sultan'ın makbulü olduğu için başkaları tarafından sorgulanmadan kabul görmesine sebep olmuş olabilir yahut belki de Zâtî gibi "hırs ve tama" yüzünden değil, şiirlerde geçen "ma'nîciği esirgediğinden" kendisine mal etmiştir (Kılıç, 2010: 1578). Aşağıda verilen tabloda Hayâlî Bey'in divan nüshalarında olup da başka şairlere ait olan gazellerin matla beyitleri ile birlikte şairleri ve şiirin geçtiği nüshalar verilmiştir:

#### Hayâlî Bey'in Dîvân Nüshalarında Yer Alan Başka Şairlere Ait Şiirlerin Matla Beyitleri ve Şairleri

Sıra	Matla	Şair	Nüshalar
1.	âyet-i muşhaf haţuñdur kaşlaruñ 'unvân aña zeyn için i'râbler çeşmünde her müjgân aña	Hayâlî-i Selef: <i>PMN</i> : G. 34 (Gıynaş, 2014: 62); Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 88 (Köksal, 2017: 100)	Ü.2
2.	bâb-ı dil-ber kim rakîb olmuş-durur derbân aña âsmândur şanki çıkar gâh geh şeytân aña	Mesîhî: <i>Dîvân</i> : G. 4 (Mengi, 2020: 115); <i>PMN</i> : G. 14 (Gıynaş: 54)	S.5 <sup>5</sup>
3.	dil bugün düşdi o mâh-ı nür-efzâdan cüdâ zerre gibi âftâb-ı 'âle-ârâdan cüdâ	Hayâlî-i Selef: 'Âşık Çelebi:	GHB <sup>6</sup> , Ü.8 <sup>7</sup> , RAS <sup>8</sup> , K.2 <sup>9</sup> ,

<sup>4</sup> Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, Revan Kitaplığı 784, R.

<sup>5</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi 2634, S.5.

<sup>6</sup> Gazi Hüseyin Bey Kütüphanesi, Türkçe Koleksiyon, 1079/2, GHB

<sup>7</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 9852, Ü.8

<sup>8</sup> Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Türkçe Yazmalar, 36, RAS

<sup>9</sup> Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 13213, K.2

DİVÂN-I HAYÂLÎ BEY NÜSHALARINDA ŞAİRE AİT OLMAYAN ŞİİRLER

Sıra	Matla	Şair	Nüshalar
		<i>Meşâ'irü's-Şu'arâ:</i> (Kılıç, 650)	K.3 <sup>10</sup> , K.4 <sup>11</sup> , Ü.5 <sup>12</sup> , S.1 <sup>13</sup> , S.2, S.3 <sup>14</sup> , S.4 <sup>15</sup> , S.5, R, V <sup>16</sup> , M.9 <sup>17</sup> , K.1 <sup>18</sup> , A.1 <sup>19</sup> , SÇ.2 <sup>20</sup> , ŞR <sup>21</sup> , İ.2 <sup>22</sup> , İ.4 <sup>23</sup> , E.1 <sup>24</sup> , E.2 <sup>25</sup> , S.7 <sup>26</sup> , S.6 <sup>27</sup> , S.8 <sup>28</sup> , Ü.3 <sup>29</sup> , Ü.4 <sup>30</sup> , Ü.6 <sup>31</sup> , Ü.7 <sup>32</sup> , M.1 <sup>33</sup> , M.5 <sup>34</sup> , M.6 <sup>35</sup> , M.7 <sup>36</sup> , M.8 <sup>37</sup> , S.9 <sup>38</sup> , S.10 <sup>39</sup> , Ç.1 <sup>40</sup>
4.	bir nazar yüziñ görüp divâne oldum 'ākıbet 'āleme <i>meçnün</i> gibi efsāne oldum 'ākıbet	Hayālî-i Gülşenî: <i>Divân:</i> G. 20 (Alvan, 1998: 120)	K.4
5.	ey nuql-ı leblerüñ ile şîrîn şarāb-ı telh güş eyleyen sözini görür kand-ı nāb telh	Resmî: <i>PMN:</i> G. 1305 (Gıynaş:	E.2

<sup>10</sup> Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 14514, K.3

<sup>11</sup> Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi, 13196/2, K.4

<sup>12</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 2923, Ü.5

<sup>13</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Erzincan 130, S.1

<sup>14</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir 526, S.3

<sup>15</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya 3915, S.4

<sup>16</sup> Vatikan Kütüphanesi, Türkçe Koleksiyon, Vat. Turco 218, V

<sup>17</sup> Moskova Devlet Diploması Enstitüsü Nadir Eserler Müzesi, Türkçe Yazmalar 197, M.9

<sup>18</sup> Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Bölge Yazmaları, 42 Kon 3447, K.1

<sup>19</sup> Avusturya Millî Kütüphanesi, Doğu Yazmaları, A.F. 386 (195)/2, A.1

<sup>20</sup> Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 578, SÇ.2

<sup>21</sup> İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Şevket Rado Yazmaları, 0012, ŞR

<sup>22</sup> İngiltere Millî Kütüphanesi, Doğu Yazmaları, Or. 8112, İ.2

<sup>23</sup> İngiltere Millî Kütüphanesi, Doğu Yazmaları, İ.4

<sup>24</sup> Atatürk Üniversitesi, Seyfettin Özege Koleksiyonu, 0105743, E.1

<sup>25</sup> Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 2102, E.2

<sup>26</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud 3451/2, S.7

<sup>27</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih 3823, S.6

<sup>28</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Lala İsmail 442, S.8

<sup>29</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 755, Ü.3

<sup>30</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 1849, Ü.4

<sup>31</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 2930, Ü.6

<sup>32</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 2945, Ü.7

<sup>33</sup> Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 45 Hk 7707/2, M.1

<sup>34</sup> Millî Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 78, M.5

<sup>35</sup> Millî Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 127, M.6

<sup>36</sup> Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 618/1, M.7

<sup>37</sup> Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2314, M.8

<sup>38</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertevniyal 803, S.9

<sup>39</sup> Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Uşşaki Tekkesi 127, S.10

<sup>40</sup> Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 19 Hk 2235, Ç.1

Sıra	Matla	Şair	Nüshalar
		510); <i>MN</i> : G. 716 (Köksal: 299)	
6.	kodum ben bir hişār-ı 'ışka bünyād kõparmaz bir taşın biñ olsa <i>ferhād</i>	Kıyāsī: <i>Kühü'l- Ahbār</i> (İsen: 263)	S.7
7.	her kaçan kim hāli şol yārūñ yañağın yaşdanur şanuram pervānedür düşmiş çerāğın yaşdanur	Necātī Beg: <i>Dīvān</i> : G. 195 (Tarlan, 1963: 265)	E.2
8.	tal'atūñ cennet tudağūñ selsebīl ırmağıdır 'arızuñda ruhlarıñ şu içre gül yaprağıdır	Kemāl Paşa-zāde: <i>Dīvān</i> : G. 51 (Saraç: 92)	E.2 ve Ü.3
9.	hañt-ı reyhān ol gül-endāmuñ yañağından çıkar bir giyāh-ı tazedür firdevs bāğından çıkar	Servī: Lañfī, <i>Tezkiretü 'ş-Şu'arā</i> , (Canım, 2000: 272)	V
10.	āh edersem n'ēdeyin şahñ-ı cihān oda yanar şabr edersem n'ēdeyin sīnede cān oda yanar	Hayālī-i Gülşenī: <i>Dīvān</i> : G. 43 (Alvan: 1998, 133)	S.1
11.	şu 'ālem tekyegāhında fedā bir cānumuz vardur gōñül abdāl-ı 'ışk olsun şehā kurbānumuz vardur	Şāh Hañāyī (Macit, 2017: 131) <sup>41</sup>	MC
12.	hışm ile ol kāfir-i bed-kış kurbān bağlanur vālih ü ser-geşte dillerde çara çan bağlanur	Abdülkerīm-zāde: <i>MN</i> : G. 1304 (Köksal, 2017: 478); <i>PMN</i> : Hayālī Beg: G. 2559 (Gıynaş: 955)	Ü.2
13.	mihr-i ruhuñla ten ki yoluñda türāb olur her zerresi kemāle erer āftāb olur	Qādīrī: <i>MN</i> : G. 1729 (Köksal, 609); <i>PMN</i> : G. 1766 (Gıynaş: 671)	Ü.2
14.	dil saña meyl ētdi cānum özge cānān istememez derd-i 'ışkuñ cānuma hoş geldi dermān istememez	Kemāl Paşa-zāde: <i>Dīvān</i> : G. 128 (Saraç: 142)	V
15.	nigārā şanma bir dem kim gōñül hāndān olur sensüz bugün feryād u zār ile işüm efgān olur sensüz	Ğınāyī Çelebi: Kābilī, <i>Sultān-ı Hübāna Münāsib Eş'ār</i> , (Gürbüz, 2018: 878)	E.2 ve M.6
16.	la'l-i nāb-ı dil-bere 'unnāb beñzer beñzemez eşküñ içre dīdeme ğark-āb beñzer beñzemez	Cenābī Paşa: <i>Dīvān</i> , G. 115 (Kesik: 98); <i>PMN</i> : G. 2954 (Gıynaş: 105).	E.2 ve A.1
17.	'ışk illerinde dāğ-ı belānuñ sipāhıyuz <i>meçnün</i> gibi diyār-ı ğamuñ pādşāhıyuz	Fiğānī: <i>Dīvān</i> : G. 32 (Karahan: 62); <i>PMN</i> : G. 3292 (Gıynaş: 225)	V

<sup>41</sup> Bu gazel Hatāyī'nin tek bir *Dīvān* nüshasında yer almakta olup, ona aidiyeti şüphelidir.



DİVÂN-I HAYÂLÎ BEY NÜSHALARINDA ŞAİRE AİT OLMAYAN ŞİİRLER

Sıra	Matla	Şair	Nüshalar
18.	ğonce-i nev-reste kim dërler dehānuñdur senüñ kırmızı gül yaprağı güyā zebānuñdur senüñ	‘İşretî: <i>PMN</i> : G. 442 (Gıynaş: 639)	S.3, K.1, SÇ.2
19.	resm-i ‘ışk u ‘āşıkı êtmekde mähîrdür gönül dā’imā derd ü belā çekmekde kâdîrdür gönül	Hayālî-i Gülşenî: <i>Dîvân</i> : G. 160 (Alvan: 202)	Ü.3
20.	ğamzeñ okından êrişdi sîneme fîr-i ecel âferîn bâzûña kim vërdüñ dil ü cāna hâlel	Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 2782 (Köksal: 936); Hayālî Beg: <i>PMN</i> : G. 4748 (Gıynaş: 746)	MC, S.2, Ü.2
21.	hârâb olupdur ol âbâd gördüğün gönüm ğamuñla toptoludur şâd gördüğün gönüm	Hayālî-i Selef: ‘Aşık Çelebi: <i>Meşâ’irü ‘ş-Şu’arâ</i> : s. 650; Kınalı-zâde Hasan Çelebi: <i>Tezkiretü ‘ş-Şu’arâ</i> : s. 343; Laîfî: <i>Tezkiretü ‘ş-Şu’arâ</i> : s. 218.	Ü.8, K.4, K.2, S.1, R, V, M.9, S.3, S.2, K.1, SÇ.2, ŞR, İ.1 <sup>42</sup> , İ.2, E.1, S.7, Ü.3, M.1, Ü.6, Ü.1 <sup>43</sup> , S.5, M.7
22.	süzân-ı fîrâk ile oldı bu ciger biryân dil teşne yürek yangın oñulmadı bu hicrân	Hayālî-i Gülşenî: <i>Dîvân</i> : G. 215 (Alvan: 235)	R ve S.8
23.	nice bir yaş dökeyin dîde-i giryānumdan nice bir ağlayayın hâl-i perîşānumdan	Bahārî: <i>PMN</i> : G. 5308 (Gıynaş: 951); <i>MN</i> : G. 3715 (Köksal: 1230)	Ü.9, S.1, SÇ.2
24.	bir belâdur bu rüzgâr şaķın gösterür zehri hoş-güvâr şaķın	Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 3881 (Köksal: 1281)	Ü.2
25.	hâttına beñzer mi yâ rab yâsemen zülfine beñzemedi misk-i hōten	Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 3665: (Köksal: 1214)	Ü.2
26.	kaşı her fîr ki atar sînemüze yâlar ile bâğ-ı dil zeyn olur serv-i dil-ârâlar ile	Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 4390 (Köksal: 1440); <i>PMN</i> : Hayālî Beg: G. 6720 (Gıynaş: 456)	Ü.2
27.	hâmdüli’llâh bu dil-i miñnet-zed’ërdi yârına cām-ı mey şun sâķiyâ kalmaz bu demler yarına	Abdülkerîm-zâde: <i>MN</i> : G. 4137 (Köksal: 1361); <i>PMN</i> : Hayālî Beg: G. 6630 (Gıynaş: 426)	Ü.2
28.	hayret alur ‘aqlumı baķsam gözine kaşına şâd-hezârân âferîn olsun anuñ naķķaşına	Abdülkerîm-zâde: <i>PMN</i> : G. 6226 (Gıynaş: 286);	GHB, K.2, R, V, M.9, S.2, SÇ.2, İ.2, İ.1,

<sup>42</sup> İngiltere Millî Kütüphanesi, Doğu Yazmaları, Or. 7146, İ.1

<sup>43</sup> İ. Ü. Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 457, Ü.1

Sıra	Matla	Şair	Nüshalar
		‘Aşık Çelebi: <i>Meşā’irü’ş-Şu’arā</i> ( <i>Kılıç</i> : 1540); Laṭīfī: Tezkiretü’ş- Şu’arā (Canım: 253)	E.1, S.7, S.8, Ü.6, Ü.1, Ü.2, S.5, Ç.1
29.	kāfirem āhum gibi özge kemendüm var ise şol gözi āhūlara bir ğayrı bendüm var ise	Ḳabūlī: <i>Şiirleri</i> : Ş. 72 (Duyar, 2009: 321)	R
30.	her kim ēerse zūlf ile bu serv-kāmete ‘ōmr-i dirāz ile eřişür ol kıyāmete	Rahmī: <i>Dīvān</i> : G. 195 (Erdoğan, 2017: 268); <i>PMN</i> : G. 7033.	R, S.8, Ü.1
31.	ḥayālūn şāhī geldükçe gönül tahtına ġamlarla aña karşı çıkar ‘izzet kıılır āhum ‘alemlerle	Nālī: <i>PMN</i> : G. 7077 (Gıynaş: 581)	V, SÇ.2, E.1
32.	ḥāl-i siyāhī beḳ’olalī ḥüsnī bāġına cān kuşlarını taḳdı kara saçı aġına	Müdāmī: <i>PMN</i> : G. 6177 (Gıynaş: 268)	GHB, RAS, K.3, K.2, Ü.5, S.1, R, V, S.3, S.2, K.1, SÇ.2, ŞR, İ.2, İ.1, İ.4, E.1, S.6, S.4, S.8, Ü.4, M.3 <sup>44</sup> , M.6, S.9, Ü.1, S.10, S.5, M.5, Ç.1
33.	kim ġeyürdi gül gibi bu cāme-i āli saña kimler öğretdi bu āli hey <i>hasan bālī</i> saña	Āhī: <i>Dīvān</i> : G. 6 (Kaçalın, ty: 5)	K.1, ŞR
34.	gönül şürīde-ḥāl oldı görelden sen dil-ārāyı düşüp şahrā-yı ‘ışk içre gezer aġlayı aġlayı	Necātī Beg: <i>Dīvān</i> : G. 630 (Tarlan, 1963: 543)	K.1, SÇ.2, SÇ.1 <sup>45</sup> , ŞR, E.2
35.	sevdi gönülüm bāġ-ı ḥüsnūn bir gül-i ḥandānını inledür ḥār-ı belāda bülbül-i nālānını	Fiġānī: <i>Dīvān</i> : G. 92 (Karahan: 122)	Ü.3
36.	dām-ı zūlfūne gönül murġı düşüp āh dedı ne kara günlere uğramışam eyvāh dedı	Likāyī: <i>PMN</i> : 7710 (Gıynaş: 801) <i>MN</i> : G. 5278 (Köksal: 1714)	K.4, S.2, SÇ.2, E.1, Ç.1, S.8
37.	ol nāzenīnlerūn şehi vü dil-güşācuġı ḥaste dilüm şifācuġı derdüm devācuġı	Şabāyī: <i>Dīvān</i> : G. 111 (Kavaklık, 2008: 89); <i>PMN</i> : G. 7456 (Gıynaş: 714)	S.2
38.	kühkenlikler ki <i>ferhād</i> etdi çekdi miḥneti ‘ışkbāzılıġ degülmiş bildüm anuñ niyyeti	Rahīkī: <i>Şiirleri</i> : G. 20; (Zülfe, 2009: 197) <i>MN</i> : G. 4807 (Köksal, 2017: 1570)	Ü.5, MC, S.2, SÇ.2, SÇ.1, S.8, Ü.3, S.5

<sup>44</sup> Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Ali Emiri, 34 Ae Manzum 134, M.3

<sup>45</sup> Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 369, SÇ.1.

Tablodan görüleceği gibi hangi nedenle, ne zaman ve kim tarafından nüshalara eklendiği bilinmeyen bu şiirler hem üslup hem de konu bakımından Hayâlî Bey'in şiir tarzına uymamaktadır. Hayâlî Bey'in sözden ziyade hayali önceleyen bir şair olması hasebiyle şiirlerinde öne çıkan unsur sözden ziyade mana olmalıdır.

### Sonuç

Osmanlı şiirinin en müstesna şairlerinden biri olan Hayâlî Bey (ö. 1557)'in *Dîvân*'ının mevcut olan tüm nüshaları incelenmiştir. İncelenen 53 *Dîvân* nüshasının neticesinde özellikle nüshalarda seyrek olarak yer alan şiirlerdeki kullanılan üslubun, hayalin ve kelime seçimi gibi şiir unsurlarının Hayâlî Bey'i yansıtmadığı şüpheinden yola çıkılarak bu şiirler çeşitli şiir mecmualarında ve yayımlanmış divanlarda taranmıştır. S. Küçük tarafından 1984 yılında yayımlanan "Hayâlî Bey'in Yayımlanmamış Gazelleri" adlı makalede yer alan 8 şiirden en az 4 tanesinin Hayâlî Bey'e ait olmadığı, diğer 4 şiirin de Hayâlî Bey'in hiçbir *Dîvân* nüshasında bulunmamasından dolayı ona ait olamayacağı düşünülmektedir. S. C. Bahadır tarafından 2012 yılında yayımlanmış "Hayâlî Bey'in Bilinmeyen Gazelleri" makalesinde ise yayımlanan 24 gazelin 6'sının Hayâlî Bey'e ait olmadığı sonucuna varılmıştır. Son olarak yeni elde edilen Hayâlî Bey nüshaları gözden geçirildiğinde *Dîvân* nüshasında yer alan ancak Hayâlî Bey'e ait olmayan 38 şiir tespit edilmiştir.

Kanuni Sultan Süleyman'ın "bir mecmua gibi yanında taşıdığı, güzellerin övgüsü gibi dilinden düşürmediği" Hayâlî Bey'in tek eseri olan *Dîvân*'ında kendisine atfedilen bu çok sayıda şiirin varlığı iki şekilde açıklanabilir. Birincisi bu şiirlerin bazıları bir şiir erbabı ya da bir müstensih eliyle *Dîvân*'a eklenmiş ve o nüshadan diğer nüshalara da yayılmış olabilir. Diğer bir ihtimal ise Hayâlî Bey bilinçli bir şekilde başkası tarafından yazılan gazelleri -belki de ününü daha da arttırmak için- sahiplenmiş olabilir. Deli Birader Gazâlî'nin Hayâlî Bey için söylediği kıta bu bakımdan dikkat çekicidir. Her iki varsayımda da bu şiirlerin Hayâlî Bey'e ait olmadığını tespit edildiği anda şairin *Dîvân*'ından çıkarılması sağlıklı bir tenkitli metin çalışması adına elzemdir.

### Kaynakça:

- Alvan (Çınar), T. (1998), *Hayâlî-i Gülşenî Dîvânı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bahadır, S. C. (2012), Hayâlî Bey'in Bilinmeyen Gazelleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7, 921-946.
- Canım, R. (2000), *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ ve Tabsıratu'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*. Müellifi: Latifi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. (1982), *Helâkî Dîvân Tenkidli Basım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Çelik Vural, Büşra. (2021), Hayâlî Bey Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dil İçeri Çeviri). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Antalya: Akdeniz Üniversitesi.
- Duyar, H. (2009), On Altıncı Yüzyıl Şairlerinden Kabûlî'nin Şiirleri, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4, 307-362.
- Erdogan, M. (2017), *Bursalı Rahmî Dîvânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (e-kitap). (Erişim tarihi: 28.02.2021).

- Erünsal, İ. E. (2006), *Divan Neşirlerinde Karşılaşılan Güçlükler I: Güvenilir Bir Metin Te'sisi, Osmanlı Araştırmaları*, 27, 17-45.
- Gıynaş, K. A. (2014), *Pervâne Bey Mecmuası*. Müellifi: Pervâne b. Abdullah. Eskişehir: Akademik Kitaplar Yayınları.
- Gürbüz, M. (2018), *Sultân-ı Hübâna Münasib Eş'âr*. Müellifi: Kâbilî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (e-kitap). (Erişim tarihi: 28.02.2021).
- İsen, M. (1994), *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Müellifi: Gelibolulu Âli Mustafa Efendi. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kaçalın, M. S. (\_\_\_), *Âhî (1476-1517) Dîvân*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (e-kitap). (Erişim tarihi: 28.02.2021).
- Karahan, A. (1966), *Kanunî Sultan Süleyman Çağı Şairlerinden Figanî ve Divançesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kavaklık, R. (2008), *On Beşinci Yüzyıl Şairi Sabâyî ve Divançesi (Transkripsiyonlu Metin-Açıklamalar-Dizin)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul.
- Kesik, B. (2018), *Cenâbî Dîvân*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (e-kitap). (Erişim tarihi: 28.02.2021).
- Kılıç, F. (2010), *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. Müellifi: Âşık Çelebi, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, İstanbul.
- Köksal, M. F. (2017), *Mecma'u'n-Nezâ'ir*. Müellifi: Edirneli Nazmî. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (e-kitap). (Erişim tarihi: 28.02.2021).
- Küçük, S. (1984), "Hayâlî Bey'in Yayımlanmamış Gazelleri". *Türk Dili Dergisi*, 394, 418-421.
- Macit, M. (2017), *Hatâyî Dîvân*. Müellifi: İsmâil b. Haydar el-Erdebilî (ö. 1524), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Mecdî Efendi (1269), *Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâ'atü'l-Âmire.
- Mengi, M. (2020), *Mesîhî Dîvân*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. (e-kitap). (Erişim tarihi: 28.02.2021).
- Nafiz, R. (1929), Tarihi Kıymeti Haiz Birkaç Manzume, *Hayat Mecmuası*, VI (135) 10.
- Öztürk, U. (2013), *Mecmû'a-ı Eş'âr (Muallim Cevdet K.479) (İnceleme-Tenkitli Metin)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Polat, S. (2015), *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Samancı, M. (2013), *Mecmû'a-i Nezâ'ir (vr. 150b-250a) (Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa 1031) İnceleme-Tenkitli Metin*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Saraç, M. A. Y. (\_\_\_), *Şeyhü'l-İslâm Kemal Paşa-zâde ve Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Tarlan, A. N. (1963), *Necatî Beg Divanı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Zülfe, Ö. (2009), Rahikî [ö. 953/1546] ve Şiirleri, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 21, 171-198.

# CİNGÖZ RECAİ'NİN AKIL VE GERİLİMLE HARMANLANMIŞ YENİ BİR SERÜVENİ: SİYAH PERVANELER

Seval ŞAHİN\*

**Öz:** Peyami Safa, Server Bedi takma adıyla 1924'ten 1960'a kadar Cingöz Recai'nin baş kahraman olduğu bir polisiye seri yazar. Bu seride yazarın, 1935-1952 tarihleri arasında yeni bir Cingöz Recai romanı yazmadığı düşünülüyordu, fakat Peyami Safa'nın II. Dünya Savaşı'ndan sonra, 1947'de, savaşı Avrupa ve Amerika'da geçiren Cingöz'ün ülkeye yeni döndüğünü belirten ve En Son Saat gazetesinde tefrika edilen Siyah Pervaneler adlı bir Cingöz Recai romanı yayımladığı görülüyor. Söz konusu romandan Peyami Safa ve Türk polisiye edebiyatı literatüründe bugüne kadar söz edilmemiştir. Bu makalede, Siyah Pervaneler romanı tanıtılarak eserin Cingöz Recai serisi içindeki yerinden ve Peyami Safa'nın bu kitap özelinde, polisiye türünde yarattığı anlatım tekniklerinden bahsedilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Peyami Safa, Server Bedi, Cingöz Recai, polisiye, Siyah Pervaneler  
**Cingöz Recai's New Adventure Blended With Mind And Thriller: Siyah Pervaneler**

**Abstract:** Peyami Safa has written many detective works under the pseudonym Server Bedi. The most famous of these are the Cingöz Recai series. The author continued to write this series, in which Cingöz Recai was the protagonist, from 1924 to 1960. However, Cingöz Recai's novel adventures were not published between 1935-1952. But meanwhile, it is seen that Peyami Safa published a serialized new Cingöz Recai novel called Siyah Pervaneler in the En Son Saat newspaper in 1947. In the novel, it is stated that Cingöz returned to his country after years spent in Europe and America. In this article, the novel Siyah Pervaneler will be introduced and its place in the Cingöz Recai series will be mentioned. In addition, it will be explained what kind of new narrative techniques Peyami Safa created in the detective genre in this book.

**Keywords:** Peyami Safa, Server Bedi, Cingöz Recai, polisiye, Siyah Pervaneler

## Giriş

Peyami Safa'nın Server Bedi takma adıyla yazdığı Cingöz Recai serisi, Türkçede en uzun süreli yayımlanan polisiye seridir (1924-1960). Cingöz Recai ile 1924'te yayımlanan ve serinin ilk kitabı olan *Cingöz'ün Kız Kaçırması* ile tanışırız.<sup>1</sup> 1924'ten 1960'a kadarki süre içerisinde Cingöz Recai'nin başkahraman olduğu 55 hikâye ve 6 roman yayımlanır.<sup>2</sup> 1935'ten 1954'e kadar geçen sürede Peyami Safa'nın yazdığı Cingöz Recai romanları arasında yirmi yıl bulunuyordu. Bu arada Güven Yayınları tarafından Cingöz Recai serileri 1944 yılında, Latin harfleriyle seri halinde yayımlandı. 1935

\* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İstanbul / TÜRKİYE. E-posta: sevals@gmail.com / ORCID ID: 0000-0003-1548-6763.

<sup>1</sup> Cingöz Recai romanları hakkında detaylı bilgi için bkz. Seval Şahin, *Kültürel Sermaye, Kibar Hırsız ve Şehir*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2011.

<sup>2</sup> Bunlardan *Cingöz Merih'te* ve *Sağdan Üçüncü Söğüt* romanları tefrika edilmiş, yazarın ölümünden sonra kitaplaştırılmıştır. Bkz. *Cingöz Merih'te*, Haz. Seval Şahin, Ötüken Neşriyat, 2019 ve *Sağdan Üçüncü Söğüt*, Haz. Seval Şahin, Ötüken Neşriyat, 2019.

yılında yayımlanan *Arsen Lüpen İstanbul'da*<sup>3</sup> romanının ardından 1954'te yayımlanan *Kral Faruk'un Elmasları Peşinde*'ye<sup>4</sup> kadar yeni bir Cingöz Recai romanına rastlanmamıştı. Fakat yazarın 1947 yılında *En Son Saat* gazetesinde *Siyah Pervaneler* isimli bir Cingöz Recai romanı tefrika ettiği görülüyor.<sup>5</sup> Tefrika, 19 Temmuz- 13 Kasım 1947 arasında 97 sayı devam eder. Roman Cingöz Recai kitapları içinde polisiyenin birden fazla alt türünü kullanması ve Cingöz'ün hırsızlıktan polisliğe soyunmaya uzanan serüvenini göstermesi açısından önemlidir.

Bu makalede, gerek polisiye edebiyat gerekse Peyami Safa ile ilgili çalışmalarda daha önce bahsedilmeyen *Siyah Pervaneler* romanı tanıtılarak eserin Cingöz Recai serisi içindeki yerinden ve Peyami Safa'nın bu kitap özelinde, polisiye türünde yarattığı anlatım tekniklerinden söz edilecektir.

### 1. Yardımcı Kadın Kahraman: Necla

*Siyah Pervaneler* 1947 yılında tefrika edilirken tüm dünyada etkili olan II. Dünya Savaşı sona ermiştir. Cingöz'ün savaş sırasında yurtdışında olduğu, bir süre önce döndüğüne dair gazetelerde haberler çıkmıştır. Bunun üzerine Cingöz de savaş sırasında Avrupa'da ve Amerika'da olduğunu ve ülkeye yeni döndüğünü belirten bir mektup yazar: "Harp yıllarını Avrupa'da ve Amerika'da geçirdiğim, Türkiye'ye dört ay evvel bir yabancı pasaportuyla geldiğim hakkındaki tahmininiz, dört ay kaydı müstesna doğrudur." (Safa 27 Temmuz 1947: 3) Üstelik bu mektupta Cingöz'ün Amerika'daki hayatı hakkında yeni bilgiler edinilir:

"Gençliğimin ve tahsil çağımın büyük bir kısmını Amerikada geçirdiğimi dostum Server Bedi, bana ait romanlarında vaktiyle yazmıştı. Amerika'yı avcumun içi gibi bilirim. Oranın siyasi polisinde de çalıştım. Artık ifşasında bir mahzur kalmadığı için, Mister Ruzveltin beni iki defa huzuruna kabul ettiğini ve ikincisinde, kendi imzası elmaslarla işlenmiş bir altın tabakayı bana kendi eliyle hediye ettiğini iftiharla söylemek isterim. Bu mükafatın sebebi, Kanadadaki atom casusluğu vakasında, hazırladığım ve Kanada Başbakanı Makezi King'e sunduğum raporun gerek Kanada ve gerekse Amerikan polisini en doğru yola sevk etmiş olmasıdır. Bu hadisedeki rolümü günü gelince bir kitapta izah edeceğim."<sup>6</sup> (Safa 28 Temmuz 1947: 3)

Ancak diğer serilerde olduğu gibi burada da Cingöz'ün yurtdışından döndüğü gizlidir ve bundan, kimsenin haberi yoktur; buna rağmen arada dönmüş olabileceğine dair gazetelerde dedikodular çıkar. Cingöz, orta yaşlı bir Amerikalı gazeteci kılığında sekreteriyle birlikte Suadiye'de işlenen bir cinayeti araştırmaya başlar. Bir süre sonra olaya Cingöz'ün hem baş düşmanı hem de baş dostu emekli komiser Mehmet Rıza da dahil olur. Cingöz, olaylar ilerledikçe kılığını gizleyemez ve ortaya çıkar. Bu arada cinayete yönelik esrarı da çözer ve her zamanki gibi polisi alt etmeyi başarır.

Romanın diğer Cingöz Recai kitaplarından ilk bakışta göze çarpan temel farkı Cingöz'ün yardımcısı olarak ortaya çıkan genç, güzel ve "polisiye bilimlerde ihtisas yapmış" yardımcısı Necla'dır. Necla, Cingöz ile Amerika'da tanışmış, onunla birlikte çalışmak için İstanbul'a gelmiş, tıpkı serinin önceki ve sonraki kitaplarından *Cingöz'ün*

<sup>3</sup> Bkz. Peyami Safa, *Arsen Lüpen İstanbul'da*, Haz. Banu Öztürk, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2021.

<sup>4</sup> Bkz. Peyami Safa, *Kral Faruk'un Elmasları Peşinde*, Haz. Seval Şahin, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2019.

<sup>5</sup> Beni bu tefrikadan haberdar eden Kaya Tanış'a çok teşekkür ederim.

<sup>6</sup> Bu ifadeler, Peyami Safa'nın 1947'den 1954'e kadarki süreçte başka bir Cingöz Recai romanı yayımlamış olabileceğini düşündürmektedir.

*Esrarı*’ndaki Mebruke ve *Allo... Allo... Yetişiniz!*’den itibaren romanlara giren Jale gibi, bu sihirli adamın peşine takılmaktan kendini alamamıştır. Necla, ailesiyle görüşmeyi bile istemez, tek başına Cingöz’ün varlığı onun için yeterlidir:

“Ben korkmuyorum, dedi, seni tanıdığım gündenberi bir rüya âlemi içinde yaşıyorum. İzmirde olan annemi, babamı, Samsundaki ablamı hiç göreceğim gelmiyor. Onlar beni ihtiyar bir Amerikalının kâtibi sanıyorlar. Hakikati belki de hiç öğrenemeyecekler. Ben onlara senden bahsedemem; ve kendilerine senden bahsetmiyeceğim kimselerle konuşmak bana manasız görünüyor. İçimi ve hayatımı o kadar dolduruyorsun. Senin yanında tehlike benim için de en büyük zevk.” (Safa 28 Eylül 1947: 3)

Cingöz için Necla, hem bir sevgili hem de ileride polis teşkilatına yardımcı olması için yetiştirmeyi düşündüğü biridir: “Onu ileride Türk polisine yararlı bir hale gelecek tarzda yetiştirmek istiyordu. Yirmi iki yaşını dolduran ve Cingözün uğruna ailesinden, arkadaş muhitinden, hattâ bütün meşru alâkalarından ayrılan Neclânın içindeki hisleri ezmek lâzım mıydı? Meslek bu kızın erkekleşmesini ve katılaşmasını istiyordu. Ne yazık!” (Safa 6 Eylül 1947: 3) Zaman zaman ona da bu fikrini belirtir. Bu da bize Necla’nın içinde olduğu başka Cingöz Recai romanlarının da bulunduğunu düşündürmektedir. Necla hakkında, diğer Cingöz Recai romanlarında yer alan yardımcı kadın kahramanlar Mebruke ve Jale’den daha çok bilgi verilir.

Cingöz’ün yardımcısı kadın kahramana ilk olarak *Cingöz’ün Esrarı* romanında rastlanır. Buradaki yardımcı kadın kahraman Mebruke, onun peşindeki komiser Mehmet Rıza’nın akrabasıdır ve Cingöz’ün büyüüne kapılarak ailesini terk eder ve onunla birlikte çalışır. Fakat Mebruke ile başka bir serüvende karşılaşılmaz. *Allo... Allo... Yetişiniz!*’de ortaya çıkan Jale karakterinin varlığı ise son Cingöz Recai romanı olan *Sağdan Üçüncü Söğüt* romanına kadar devam eder. Onun görevinin Cingöz’ün sekreterliği olduğu söylenir. Jale, Cingöz’ün maceralarında kılık değiştirerek hizmetçilikten tercümanlığa kadar bir sürü kişiliğe bürünür. Son derece atletik bir yapıya sahiptir, birden çok yabancı dil bilir, onun mektuplarını dikte eder, Cingöz’ün eylemleri için gazetelerden arşiv araştırmaları yapar; fakat ailesinin kim olduğu, Cingöz ile nasıl tanıştığı konusunda bir bilgi verilmez. Çünkü Jale’nin yer aldığı Cingöz Recai romanlarında Jale, sadece onun çetesinin çalışanlarından biri olarak görünür, bu macerada ise Necla, Cingöz’ün doğrudan yardımcısıdır ve roman, bir çiftin soruşturması şeklindedir. Bunun temel sebebi ise Cingöz’ün bu romanda daha baştan polisliğe, dedektifliğe soyunmasıdır.

## 2. Hırsız Değil Polis, Dedektif: Cingöz Recai

Romanda Cingöz Recai, Amerika’dan döndükten sonra hırsızlığı tamamen bırakmaya karar vermiş, ülkesinin polis teşkilatına hizmet etmek istemektedir. Karşısına da eski düşmanı ve dostu Mehmet Rıza çıkar: “Nerede bir yüksek zekâ eseri varsa orada benim bulunmam ihtimali zuhur ediyor. Sanki Türkiyede zekâ benim inhisarım altındadır. Haberde hoşuma giden bir şey de Mehmet Rızanın tekrar sahneye ve benim karşıma çıkacak olmasıdır. Onun emekliye ayrıldığını duymuştum. Fakat soy adını Peggöz diye aldığını şimdi öğreniyorum.” (Safa 31 Temmuz 1947: 3) Böylece Mehmet Rıza hakkında başta soyadı olmak üzere emekliliği, Cingöz söz konusu olduğunda polis teşkilatının kendisinden yardım istediği gibi yeni bilgiler ediniriz:

“Şimdi açık konuşalım. Hakkın varmış. Sana ihtiyacım olacağını söylemiştin. Bazı müşküllerim var. Ondan evvel bir şey söyleyeyim: Seni polisin hizmetinde görmek beni hem memnun ediyor, hem de etmiyor. Bizim emniyetin senin gibi bir zekâyâ muhtaç

olduğunu söylemeğe ne hacet! Eğer silinmesine imkân olmıyan bir mazi senin sicilini berbat etmiş olmasaydı, sen resmen Türk polisinin hizmetinde çalışır, büyük başarılar kazanırdın. Yazık ki buna imkân yok. Polisin sana muhtaç olması da beni.. hem şahsen hem de mesleğimin şerefi bakımından utandırıyor.” (Safa 14 Ekim 1947:3)

Eskiden beri peşinde olan emekli komiser Mehmet Rıza olaylara karışınca, Cingöz olaya dahil olma isteğini ve yardım teklifini ona da ifade eder. Benzer bir durum, *Arsen Lüpen İstanbul’da* romanında da yaşanmıştır.<sup>7</sup> Fransa’nın meşhur hırsız Arsen Lüpen’i yakalamak isteyen Mehmet Rıza’ya yardım teklif eder, fakat orada bu teklifi kabul edilmez. Cingöz de teklifi reddedilince Arsen Lüpen ile kendi savaşı/oyununu başlatır. *Siyah Pervaneler’de* ise Mehmet Rıza, Amerika’dan yeni dönen ve hayatını değiştirmek isteyen Cingöz’ün teklifini kabul eder, daha doğrusu kabul etmeye zorlanır. Çünkü Cingöz, Suadiye’de işlenen cinayet hakkında polisten çok daha fazla bilgi edinmiştir ve polisin de buna ihtiyacı vardır. Romanın sonunda Mehmet Rıza ve diğer polislerin Cingöz’ün Bebek’teki evinin salonunda neredeyse bir parti yapar gibi Cingöz ve Necla ile birlikte bulunmaları da bu işbirliğinin sonraki romanlarda da devam edeceğinin işaretidir, ancak henüz Necla’nın yer aldığı bir başka Cingöz Recai romanına rastlanmamıştır.

Cingöz Recai bu romanda, serinin diğer kitaplarının tersine hiçbir suç işlemez. Bundan önce *Sherlock Holmes’e Karşı Cingöz Recai*<sup>8</sup> serisinde, *Cingöz’ün Esrarı*<sup>9</sup> ve *Arsen Lüpen İstanbul’da* romanlarında polise yardım etmiş, fakat sonunda polisi bertaraf ederek kendi payına düşeni çalmayı da ihmal etmemiştir. *Siyah Pervaneler’de* kendine ayırdığı bir pay yoktur. Bu sebeple roman, Cingöz Recai romanları içinde ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Cingöz’ün tamamen dedektifliğe soyunduğu roman, onun gazeteci kılığına girdiği de ilk eserdir. Daha sonra, *Beyaz Cehennem’de*<sup>10</sup> meşhur bir gazeteci olarak, *Yıldırım* gazetesinin sahibi ve yazarı Nevzad kimliğinde, ortaya çıkacaktır. Fakat gazeteci kimliğinde her görüldüğünde, meşhur olduğu vurgusu da yapılır. Burada da Amerikalı meşhur, yaşlı bir gazeteci kılığına, fakat bu kez Türkiye’de değil Amerika’da, bürünür. Meşhurluğunun bilgisini veren de emniyet amiri olur: “Bahsettiğiniz gazeteci 1947 yılı eylül ayında Amerikadan Ankaraya, oradan da İstanbul’a gelmiş. Dokuz gündelik gazetenin, üç derginin muhabiridir. Bunlardan ikisi polis gazetesidir. Kendisi fevkalâde ciddi, nazik, mazbut yaşayan, akli başında bir adamdır.” (Safa 27 Temmuz 1947: 3)

Amerika, Cingöz Recai kitaplarında baştan beri, kahramanın Türkiye’den sonraki ikinci yurdu gibidir. Serinin ilk kitaplarında<sup>11</sup> onu tanıtırken Amerika’da hırsızlık

<sup>7</sup> Cingöz, Mehmet Rıza kabul etmese de *Kadın Cinayeti* ve *Tatavla Cinayeti’nde* de Mehmet Rıza’ya yardım eder. *Tütüncünün Ölümü’nde* ise suçluyu tek başına bulur. Bkz. Peyami Safa, *Cingöz Recai Kibar Serseri*, Haz. Erol Üyepazarcı, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2019.

<sup>8</sup> Bkz. Peyami Safa, *Sherlock Holmes’ Karşı Cingöz Recai*, Haz. Erol Üyepazarcı, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2019.

<sup>9</sup> Bkz. Peyami Safa, *Cingöz’ün Esrarı*, Haz. Didem Ardalı Büyükarman-Süheyla Ağan, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2019.

<sup>10</sup> Bkz. Peyami Safa, *Beyaz Cehennem*, Haz. Seval Şahin, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2020.

<sup>11</sup> Serinin ilk kitabı olan *Cingöz’ün Kız Kaçırması’nda* Robert Koleji bitirdikten sonra Amerika’ya gittiğini ve hırsızlık eğitimini orada tamamladığını söyler. Bkz. Peyami Safa, *Cingöz Recai’nin Harikulade Sergüzeşleri*, Haz. Erol Üyepazarcı, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 2019.



eğitimi tamamladığından, gangsterle birlikte çalıştığından bahsedilir.<sup>12</sup> Zaman zaman da bazı maceraların sonunda Amerika'ya kaçar. Sonuçta Türkiye'den gittiğinde yaşadığı yerler arasında Amerika ilk sıradadır. Amerika'da geçirdiği en uzun süre de bu romanda zikredilir zira romanda onun II. Dünya Savaşı süresince orada olduğu ifade edilir. Bu ifade de bize, Peyami Safa'nın savaş yılları olan 1939-1945 yılları arasında seriyeye ara verdiğini düşündürür. Yazar bu dönemde Server Bedi takma adıyla 1939'da tefrika edilip 1945'te kitap olarak basılan *Ben Casus Değilim!* başlıklı bir casus romanı kaleme almıştır.<sup>13</sup> Dönemin savaş ortamıyla bağlantılı olarak casusluğu önceleyen okur kamusu tefrika yazan yazarını da etkilemiş, kalemını Cingöz'den uzaklaştırarak polisliyenin başka bir alt türüne, casusluğa çevirmiştir. Bu da dönemin atmosferi ve tefrika okurunun ilgisine dair ipuçları sunmaktadır.

Roman, *Cingöz'ün Esrarı* romanındaki baş kahraman ve sevgilisi ilişkisinin daha detaylı bir boyutunu içerir. *Cingöz'ün Esrarı*'nda Mebruke ve Cingöz'ün ilişkisinin detayları çok belli değildir. Aralarında Mebruke'nin Cingöz'e kapılmasından kaynaklı bir ilişki ve Mebruke'nin de onun çetesine katıldığı, ona yardım ettiği bilgisi vardır. Cingöz'ün Mebruke ile ilişkisindeki temel özellik, Mebruke'nin, peşindeki polis Mehmet Rıza'nın akrabası olmasıdır. *Allo... Allo... Yetişiniz!* romanında Jale, sekreteri olarak ortaya çıkar. Bu romandan sonra ilk defa bir kadın, Necla, onun çok yakınındadır ve ilişkilerine dair detaylı bir bilgi edinebiliriz. Cingöz'ün hem iş ortağı hem de sevgilisi bu kadınla macerası, romanı diğer Cingöz Recai kitaplarından farklı olarak polisliyedeki Holmes-Watson gibi çiftlerin merkezde olduğu bir esere çevirir. Nitekim Cingöz, Necla'yı bir öğrencisi gibi de görür: "Stajın bittikten sonra, serbest olarak, emniyette çalışacaksın. Sana harikulade güzel bir büro açacağım, hususi bir dedektiflik bürosu. Polise yardım edeceksin. Türkiyede henüz bu usul yok. Fakat kabul ettireceğiz. Yalnız senin bu işi sevmeğe devam ettiğinden emin olmak isterim." (Safa 6 Eylül 1947:3)

Onunla beraber yaşar, sinemaya gider, duygusal yönlerini ona göstermekten kaçınmaz. "Taksim gazinosunda yemek yediler ve sinemaya gittiler. Bir aşk filmiydi. Cingöz iki defa ağladı." (Safa 25 Eylül 194: 3). Ona keman çalar, onun hakkında düşünür, acaba ona aşık mıyım, diye kendi kendine sorar, onu "biraz dostça, biraz âşıkça, biraz babaca" (Safa 6 Eylül 1947: 3) sever: "Neclâya alışmıştı. Hattâ onu sevdiğini kendi kendine itiraf ettiği dakikalar bile oluyordu. O zaman hemen kemana sarılıyordu ve Neclânın en sevdiği parçaları çalıyordu." (Safa 5 Kasım 1947: 3) Fakat vazife söz konusu olduğunda onu başka erkeklerle paylaşabileceğini de söylemekten geri kalmaz: "Bu genci bulacak ve onun kalbinin avunucun içine alacaksın. Pek ziyade lüzum görürsen onunla bana ihanet bile edebilirsin." (Safa 31 Temmuz 1947:3) Böylece bu ilişkide, Cingöz Recai'nin o zamana kadarki diğer serüvenlerinde görülmeyen bir kadın-erkek ilişkisiyle karşılaşılır. Cingöz'ün hem bir aşık hem de bir çete lideri olarak iki görünümü aynı anda sunulur. İki görünümün karıştığı yer de profesyonellik ile aşk arasında ayrım

<sup>12</sup> 1932-33 yılında tefrika edilen *Allo... Allo... Yetişiniz!* romanı şu şekilde açılır: "Cingöz Amerika'dan geleli üç ay olmuştu. Öteki evlerine, apartmanlarına pek az uğruyor ve çoğu vaktini bu apartmanda geçiriyordu. Üç senedir görmeyeli İstanbul ne kadar değişmişti." (s. 17)

<sup>10</sup> Ağustos-8 Ekim 1952 tarihleri arasında *Ulus* gazetesinde tefrika edilen ve 1955 yılında kitap olarak yayımlanan *Beyaz Cehennem*'de ise şöyle der: "Ben Amerika'dan üç buçuk ay evvel geldim. On seneden beri bu mis gibi topraklardan uzak kaldım, Jale." Bkz. Peyami Safa, *Beyaz Cehennem*, s. 43.

<sup>13</sup> Bu roman 9 İkinciteşrin 1939-22 Birincikanun 1939 yılları arasında 39 sayı olarak *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika edilmiş, 1945'te kitap olarak yayımlanmıştır.

yaparak, kadından vazife ne gerekiyorsa onu yapmasını istemektir. Bu, onun kadınlar konusunda alışılmış namus algılayışının dışında bir tavır sergilediği ilk kitaptır.

### 3. Ortaklar: Cingöz Ve Necla

*Siyah Pervaneler*, polisiye kurgu açısından daha sonraki Cingöz Recai romanlarında görülmeyen bir başka özelliğe, bir ortaklık ilişkisine dayanır. Cingöz'ün 1932'de tefrika edilen *Allo... Allo... Yetişiniz!* romanında sekreteri olarak ortaya çıkan bir başka yardımcı kadın karakter olan Jale, ona bütün bir çete ile birlikte yardım eder. Dolayısıyla o da diğer yardımcıları gibi çetenin bir üyesidir. *Siyah Pervaneler*'de ise Necla, romanda Cingöz ile tüm süreci birlikte yürütür. Çetenin dahil olduğu çok küçük bir olay dışında baştan sona olayı birlikte çözmeye ve tuzakları birlikte kurmaya çalışırlar. Bu da polisiye kurguda, diğer Cingöz Recai romanlarına göre fark yaratır. Çoğunlukla sansasyonel bir olayın ardından koşuşturmacalarla ilerleyen Cingöz Recai serilerindeki yapı, bu özelliğiyle gerilim türüne yakındır. Sansasyonel olayın ardından başlayan koşuşturmaca süreci, şehrin bir yerinden diğerine sıçramalar, takiplerle ilerleyen bu tür, kahramanın akıl yürütmelerini işin içine az dahil eder. (Glover, 2013: 134-136)

Cingöz Recai'nin peşinde dolaştığı, evin içindeki nesnelere, olay yerini detaylı bir şekilde incelediği bu roman, şehir içindeki oradan oraya koşuşturmalardan çok iç mekânlarda geçer. Dahası romanda suç kapalı bir mekânda işlenir ve olayın çözümü de bu mekândaki ayrıntılarda gizlidir. İç mekândaki bu ayrıntılardan yola çıkan Cingöz'ün kapalı oda muammasında yer verdiği ilk Cingöz Recai romanı, *Siyah Pervaneler*'dir. Evinin banyosunda öldürülmüş olarak bulunan avukat Fazıl'ın ölümünün ardındaki giz, banyodaki musluklarda saklıdır. Kapalı oda muammasında tüm esrar tek bir mekânda odaklanır. Bu da esrarın peşindeki dedektifin akıl yürütmeleriyle çözüme doğru yavaş yavaş ilerlemeyi beraberinde getirir. (Rzepka, 2010: 48)

Romanın kapalı oda muamması olması, Cingöz'ü bir dedektife dönüştürür. Eserin kurgusu da onun muammayı çözmeye yönelik eylemleri ve özellikle de akıl yürütmeleriyle ilerler. Tabii, hırsız dedektif olunca ona bir de yardımcı karakter gerekir, ki bu da Necla olur. Necla, dedektifliğe soyunan Cingöz'ün akıl yürütmelerinde onu sorularıyla yönlendirecek, olaylar karşısında kendisi yanlış sonuçlara ulaşarak okurun merakını canlı tutacaktır:

“Sen bu kadının bütün söylediklerine inanıyor musun?”

Cingöz Neclânın saçlarını okşayarak:

-Bu suali senin zekândan bekliyordum, dedi.

Neclâ parlıyarak:

-Bana öyle geliyor ki söylediklerinin hepsi yalan!

-Hayır, Neclâ, hepsi yalan değil.” (Safa 3 Kasım 1947:3)

Dedektif romanında çiftlerden dedektif olan her zaman yardımcının bir adım önündedir, fakat yardımcının varlığı onu tamamlar. Dedektif ve gerçekleri/izleri onun kadar iyi göremeyen yardımcı, kurguda iki katman yaratır: Dedektifin aslanı gördüğü ama okurlara tamamını göstermediği ve yardımcının yanlış soru ve çıkarımlarıyla dedektifin aslanı gördüğüne dair okura hissettirilen üstünlük. Yardımcının varlığı, aynı zamanda dedektifin mutlak surette başarıya ulaşacağına da kanıttır. O, dedektifin ona verdiği görevleri yerine getirirken çoğu zaman sorgulamaz.

Necla, genç bir kadın yardımcı olarak sadece onun akıl yürütmelerine yardım etmez aynı zamanda Cingöz'ün aşk hayatını aydınlatmak görevini de üstlenir. Bir diğer görevi

de bir kadın olarak Cingöz'e olan hayranlığını dile getirmesi, onun erkekliği ve bu erkekliğin zekâ ve kabiliyetini takdir etmesidir. Bu kadar genç ve akıllı bir kadının Cingöz'den etkilenmesi, onun cinsel çekiciliği ve gücünü de göstermek içindir. Benzer bir durum Cingöz'ün daha önceki Cingöz Recai romanlarındaki sekreteri Jale ve *Cingöz'ün Esrarı* romanındaki karısı Mebruke'de de vardır. Bu kadınlar, onun hayranı, erkekliğinin kanıtı olarak eserlerde yerlerini alırlar. Genç, güzel ve yetenekli olmaları hem Cingöz'ün erkekliğinin, cinsel cazibesinin kanıtı hem de onları başka erkekleri etkilemek için rahatlıkla kullanabilmesini sağlar. Dolayısıyla onlar, Cingöz onları sevdiğini, hatta zaman zaman aşık olup olmadığına dair düşünse de birer cinsel obje olmaktan ileri gidemezler. Güzel, çekici, akıllı ve yetenekli bir obje olarak biriktirdiği pek çok şeyin yanına onları da koyar. Mebruke, *Cingöz'ün Esrarı*'ndan sonra bir daha görünmez. Necla da sadece *Siyah Pervaneler*'de ortaya çıkar. Jale, içlerinde Cingöz'ün en uzun süre eşlikçisi kadın olacaktır.

Cingöz'ün yardımcı kadın karakterle aşk yaşamayı, esrarengiz maceralarında başka kadınlarla karşılaştığında, onları kıyaslamayı beraberinde getirir. Çoğu zaman da kıyaslamayı yapanın kendisi olmasına rağmen neden kıskanıldığı üzerinde kafa yorar. Böylece cinsel cazibesi katmerlenir, çünkü çekici olan her kadın onu arzulamaktadır. Bu şekilde polisiye ve kadın kahraman üzerine uzun yıllar devam edecek, tipik örneğini Spillane'in Mike Hammer ve Ian Fleming'in James Bond kitaplarındaki çekici güzel kadın ve akıllı araştıran erkek klişesi sürekli tekrar edecektir. Bu klişe, Cingöz Recai romanlarında Jale'nin ortaya çıktığı *Allo... Allo ...Yetişiniz!* romanından itibaren son Cingöz Recai romanı olan *Sağdan Üçüncü Söğüt*'e kadar devam etmiştir.

Kadın ve erkek kahraman arasında, kadının güzelliği ve cinsel çekiciliği ile erkeğin öncelikle zekâsı ve cazibesi üzerine kurulan bu birliktelik polisiye roman türünün, özellikle gerilim ve heyecan alt türlerinde ortaya çıkar. Kapalı oda muamması gibi her şeyin tek bir kapalı mekânda geçtiği türlerde bu tarz bir kadın-erkek klişe ilişkisi görülmez. *Siyah Pervaneler*'de Peyami Safa, kapalı oda muamması ile gerilim alt türlerini birleştirerek hem bir dedektif ve yardımcısından oluşan çiftlerin bulunduğu bir polisiye yaratır hem de yardımcı kahramanı kadın yaparak polisyedeki kadın-erkek klişesini yeniden üretir. Kapalı oda muamması ona kurguda muamma içinde muamma yapmayı da mümkün kılar.

#### 4. Muamma İçinde Muamma

*Siyah Pervaneler*, başlangıçta yeni evlenmiş mutlu bir çiftin evlerinde, akşam vakti gizlice eve giren kişilerin tedirginliğiyle açılır. Bunun hemen ardından da evdekilerden biri öldürülür. Bu şekilde şüphe, önce evi gözetleyen, siyah karaltılara çevrilir. Cinayetin onlar tarafından işlendiği şüphesiyle tanıştırılan okurun ilgisi, yazar tarafından sürekli bu karaltılara doğru itilecek, bir taraftan da Cingöz Recai aracılığıyla aslında böyle olmayabileceği izlenimi uyandırılacaktır. Cingöz Recai romanlarında Peyami Safa, kitapların ilk açılışlarında eğer suçu kullanıyorsa çoğunlukla bunun suçlusu ilk başta işaret edilenler çıkmaz, fakat bu şekilde bir açılış, okurda her zaman acaba ilk ima edilen suçlu/lar asıl suçlu/lar mı sorusunu da canlı tutar. *Siyah Pervaneler*'de çoğu Cingöz Recai romanı gibi suç olayıyla açılmış ve bu şekilde okurda bir "acaba" sorusu yaratılmıştır (Şahin, 2011: 89).

Romanda, evi izleyen ve akşamları ortaya çıkan siyah karaltılardan, bunların hırsız olabileceklerinin bahsedilmesinin ardından cinayet şüphesinden bahsedilir, ama cinayetin dışarıdan gelmediği söylenerek evin içi işaret edilir. Bunu yaparken de evin üst

katında oturan emekli ve huysuz bir adama gözler çevrilir. Komşu Rasih Bey'in Talat Paşa'nın eski şifrecisi olması, askeri bilgilere sahip olması gibi bilgiler de bu kahramanın kimliği hakkında şüpheler uyandırır. Böylece bir Cingöz Recai romanı okuduğunun farkında olan okur, bir taraftan da, acaba Cingöz Recai şimdi kimin kılığına büründü, diye düşünür. Okur için tanıdık olan kahraman, yeni eserde tanınmaz bir şekilde ortaya çıkacak, romandaki esrar da katlanarak ilerleyecektir. Muammanın benzer şekilde kurulduğu *Beyaz Cehennem* romanında Peyami Safa, bu tekniği daha ileri bir boyuta taşıyacak, *Yıldırım* gazetesinin cevval ve zeki gazetecisi Nevzad'ın aslında Cingöz olduğu, romanın ileriki sayfalarında ortaya çıkacaktır. *Siyah Pervaneler*'den önce *Cingöz'ün Esrarı* romanında polisin yerine geçen ve Mehmet Rıza'nın yardımcılığına kadar yükselen Necati'nin aslında Cingöz olduğu da romanda çok geç verilir. Bu şekilde göz önünde olan kahramanın asıl kimliğinin okurdan gizlenmesi şeklinde yapılan yabancılaştırma, muammaya bir ikinci boyut daha kazandırılır. Bu romanda Cingöz'ün Amerikalı gazeteci kılığına girdiği yazar tarafından daha eserin başlarında belirtilir. Fakat açılışla ve sonrasındaki soruşturma süreciyle muammaya ikinci bir boyut katılmış, baş kahramanın okurun gözünde yazarın eserde başka birinden bahsediyormuş gibi yaptığı *Cingöz'ün Esrarı*, *Beyaz Cehennem*, *Kral Faruk'un Elmasları Peşinde* romanlarındaki boyutta bir yabancılaştırmadan kaçınılmıştır. Bunun sebebi halihazırda evin etrafında dolaşan siyah karartılardan bahsedilmiş olmasıdır. Siyah karartılarla yaratılan bir muğlaklığın ardından serinin baş kahramanının da yabancılaştırılması eseri anlaşılır olmaktan uzaklaştıracaktır. Bu sebeple romanda, muammada muğlaklık ve yön değiştirmeye yer verilmiş, yabancılaştırma sadece eserin başlarında yer almıştır. Öldürülen Fazıl'ın evinde araştırma yapmaya gelenler arasında Cingöz Recai'nin Amerikalı bir gazeteci kılığında girdiği tefrikanın 8. sayısında belli olur: "Şimdi de bir Amerikalı gazeteci geldi. Seninle mutlaka konuşmak istiyor. Kendisi Amerika'da sırf cinayet işleriyle uğraşan iki gazetenin muhabiri imiş. 'Faydam dokunur.'" diyor." (Safa 26 Temmuz 1947: 4). Böylece önce olay ile açılış yapılır, ardından baş kahraman inceleme başlar başlamaz araştırma sürecine dahil edilir.

### Sonuç

*Siyah Pervaneler*, Cingöz Recai romanları için olduğu kadar Peyami Safa'nın edebiyatı ve Türk polisiye edebiyat tarihi açısından da önemli bir eserdir. Yazar, bu eserde, diğer Cingöz Recai romanlarında kullanmadığı kapalı oda muamması türüne yer vermiş, gerilim türündeki sansasyonellik bu şekilde akıl yürütmeye evrilmiştir. Polisiye romanda güzel kadınlar ve baş kahraman arasındaki ilişki burada bir çift ilişkisine dönüşmüş, bu da romanın kurgusunu değiştirerek faraziyelerin ardı ardına farklı şekillerde sıralanmasını sağlamıştır. Muamma yaratımında Necla'nın araştırmaları, Mehmet Rıza'nın Cingöz'e, Cingöz'ün Mehmet Rıza'ya kurduğu tuzaklarla bir çeşitlilik yaratılmıştır. Romanın sonunda suçluyu haklı bulan Cingöz, adaleti yine polisin eline bırakmaz. Suçlu, cinayet işlemiştir, ama bir sebebi vardır: İntikam. Cingöz bunu destekler, haklı bulur. Böylece birçok Cingöz Recai kitabındaki gibi adaleti kendisi sağlayarak kanunların üstünde olduğunu ispatlar.

Kadınlar, romanda polisiye kurgudaki temel gerilim unsurunu oluşturur. Necla'nın Cingöz'ün yardımcısı olması kadar araştırma sürecinde Cingöz'ün dikkatini çeken Melahat ve Belkis'in etrafındaki ilişkiler de bu gerilimi besler. Necla'nın kâtip Memduh'u kandırmak için onunla yaptığı Büyükdere'deki buluşmanın romanda uzun bir yer kaplamasının sebebi de budur. Romanda sadece Cingöz'ün değil Necla'nın da akıllı ve becerikli olduğu gösterilmek istenir. Bu şekilde kadınların erkeklere göre daha zayıf

ve daha az akıllı olduğu söylemine sahip Cingöz'ün varlığı, yazarın romandaki her kadının ona olan hayranlığıyla dengelenir. Böylece Cingöz de onlar üzerinde yarattığı kapılma etkisiyle kendisini herkesin önünde görünmez kılabılır, istediği zaman ortaya çıkabilir. Romanın adının *Siyah Pervaneler* olması da bununla ilgilidir. İlk başta her şeyin karartılara, gölgelere çekilmesi, sonrasında tüm düşüncelerin bir pervanenin etrafında dağılması, eserin kurgusunun sembolünü de verir.

## Kaynakça

- Büyükarman, D. A., Türkçe polisiyenin karakteristik özellikleri 1884-1928. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/k24/yazi/turkce-polisiyenin-karakteristik-ozellikleri-1870-1928,388>. (Erişim tarihi: 31/03/2022).
- Glover, D. (2003) The Thriller. M. Priestman (Ed.) *The Cambridge companion to crime fiction* içinde (135-136. ss.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rzepka, C. J. ve Horsley, L. (2010). *Companion to crime fiction*. London: Wiley-Blackwell.
- Safa, P. (1947). Siyah pervaneler. *En Son Saat*. 19 Temmuz-12 Kasım.
- Safa, P. (2019). *Cingöz Merih'te*. (Hzl. S. Şahin). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2019). *Cingöz Recai kibar serseri*. (Hzl. E. Üyepazarcı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2019). *Cingöz Recai'nin harikulade sergüzeşleri*. (Hzl. E. Üyepazarcı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2019). *Cingöz'ün esrarı*. (Hzl. D. Ardalı Büyükarman ve S. Ağan). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2019). *Kral Faruk'un elmasları peşinde*. (Hzl. S. Şahin). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2019). *Sağdan üçüncü söğüt*. (Hzl. S. Şahin). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2019). *Sherlock Holmes'e karşı Cingöz Recai*. (Hzl. E. Üyepazarcı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2020). *Allo...allo.. yetişiniz!*. (Hzl. S. Şahin). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2020). *Beyaz cehennem*. (Hzl. S. Şahin). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2021). *Arsen Lüpen İstanbul'da*. (Hzl. B. Öztürk). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Şahin, S. (2011). *Kültürel sermaye, kibar hürsüz ve şehir*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Şahin, S. (2017). *Cinai meseleler -Osmanlı-Türk polisiye edebiyatında biçim ve ideoloji 1884-1928-*. İstanbul: İletişim Yayınları.



## TÜRKMEN YAZAR ÇARI AŞIROV'UN GÖREŞ (GÜREŞ) ADLI ROMANINDA GELENEĞİN İZLERİ

Onur BELLİ\*

**Öz:** 1924'te Stalin'in iktidara gelişiyile birlikte, Sovyet rejimine karşıt olan vatansaver yazarlar birer birer yok edilmiş ve bu dönemde folklor veya edebiyat yeni rejimi halka benimsetmek için bir araç olarak kullanılmıştır. 1980'li yılların ortalarında Sovyet Birliği, dağılma dönemine girmesiyle birlikte ideolojinin Türkmen edebiyatı üzerindeki etkisi azalmaya başlamıştır. Edebiyatın ideolojinin etkisinden sıyrılmaya başlamasıyla edebiyat aracılığıyla geçmiş ve bugünü birleştirmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda geçmişten günümüze aktarılan tarihsel ve kültürel miras, Türkmen edebiyatında yeniden ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu çalışmada, 1986 yılında yayımlanan ve sosyalist gerçeği anlayışla kaleme alınan Çarı Aşırov'un Göreş adlı romanında yer alan Türkmen yaşayışı, kültürüne ve geleneğine ait unsurlar incelenecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Göreş, Çarı Aşırov, gelenek, kültür, Türkmen edebiyatı.

### *Turkmen Writer Chary Ashyrov's Novel Named Göreş (Güreş) Traces Of Tradition*

**Abstract:** With the coming to power of Stalin in 1924, patriotic writers opposed to the Soviet regime were destroyed one by one, and folklore or literature was used as a tool to make the people accept the new regime. In the mid-1980s, when the Soviet Union entered the disintegration period, the influence of ideology on Turkmen literature began to decrease. With the beginning of literature to get rid of the influence of ideology, it was aimed to unite the past and the present through literature. In this context, the historical and cultural heritage transferred from the past to the present has started to come to the fore again in Turkmen literature. In this study, the elements of Turkmen life, culture and tradition in the novel of Chary Ashyrov's Göreş, which was published in 1986 and written with a socialist realist understanding, will be examined.

**Keywords:** Göreş, Chary Ashyrov, tradition, culture, Turkmen literature.

### Giriş

1917 Ekim ihtilali, bütün Türk Dünyası'nı etkilemiştir. Ekim ihtilaliyle birlikte gelen rejim değişikliği siyasi, iktisadi, toplumsal, edebi alanlarda bir çözülüşü beraberinde getirmiştir. Özellikle 1924'te Stalin'in iktidara gelişinin ardından yalancı bahar havasının ortadan kalkmasıyla birlikte, kısa sürede despot bir çehreye bürünen iktidarın karşısında duran isimler, sürgün ve idam yoluyla susturulmuş ve Sovyet vatandaşı yaratma projesi kapsamında Türk dünyasını küçük farklılıklara rağmen birbirine yakın tutan ve ortak tarih, dil vb. ortaklıklardan kaynaklanan köprülerin tahribi ve yıkımı projesi uygulamaya konulmuştur. Türk dünyasındaki köprülerin yıkımı projesinde öncelikli unsur, en önemli tutunma alanlarından biri dildir. Duymaz'ın ifadesiyle: "Çarlık ve Sovyetler Birliği özel bir dil, tarih, coğrafya ve etnik kimlik kurgulayarak hâkim olduğu coğrafyayı yönetmiştir. Özellikle toprağa bağlı yurt anlayışı ve mahalli ağızlardan türetilen dil, Sovyet politikasının belirleyici unsurları olmuştur" (2015: 21). Millî bilinç yaratmanın en önemli araçlarından biri olan dilin, Türk dünyası arasındaki

\* Doktora Öğrencisi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Balıkesir / Türkiye. E-posta: onur.belli59@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-4628-7962.

ortaklığın en önemli aracı olduğunun farkında olan Sovyet iktidarı, özellikle 1920’li yıllardan sonra Türk lehçelerini ayrı diller hâline getirmek için önemli adımlar atmışlardır (Buran, 2011: 329). Dil aracılığıyla tarihsel ve kültürel mirasın yıkımı gerçekleştirilmiş ve ardından bu mirasla hiç ilgisi olmayan yeni bir tarihsel ve kültürel yazım ortaya konmuştur. Şahin’in ifadesiyle: “Halkbilimi ürünleri, bilimsel bir tutumla değil, ideolojik bir bakış açısının ürünü olan Marksist-Leninist yöntemle, halkbilimi ürünlerinin doğal yapısı yerine istenilen yönleri incelenmiştir” (2015: 244). Tarihin, kültürün, geleneğin bozularak, yerine yabancı bir kültür kodunun işlenişi romanlarda, hikâyelerde, şiirlerde ve anlatılarda da karşımıza çıkmaktadır. Sosyalist gerçekçi anlayışla yazılan her eser, Sovyet ideolojisinin birer ütopyası niteliğindedir. Bu eserlerde ideolojiyi benimseyen/savunan kahramanlar birer Sovyet vatandaşıdır. Bu bilinçte yetiştirilen insanlar, ideolojiye zarar oluşturmayan bir gelenekten gelmektedir.

70 yıl boyunca ideolojiye angaje olmak zorunda kalmış tarihin, kültürün, edebiyatın kendine dönüşü 1980’li yıllardan itibaren başlayacaktır. 1980’li yılların ortalarında hayata geçirilen açıklık politikasıyla beraber Komünist Partisi ve Sovyet idaresiyle ilgili gizli bilgiler yayımlanmaya başlayınca Sovyet Birliği dağılma sürecine girmesiyle (Karakaş, 1996: 286) edebiyat da ideolojinin dar gerçekliğinden uzaklaşarak yeni bir istikamette ilerlemeye başlar.

Türk dünyasında edebiyatın perestroyka gibi yeniden yapılanmaya başlaması, kısa sürede Türkmen edebiyatında da karşılığını bulur. Özellikle 1980’li yıllarda ortaya çıkan yeni ve genç bir nesil ile beraber, edebiyata kaybettiği canlılığı yeniden kazandırmak ve edebiyat aracılığıyla geçmişi ve bugünü birleştirmek amaçlanır. Çonoğlu’nun ifadesiyle:

“Yeni Nesil ifadesi 1980’li yıllara aittir. Perestroykanın başlamasıyla birlikte her yerde yeni kıvılcımların ateşlenmesi, edebiyatta da yeni bir neslin oluşumuna katkı sağlamıştır. Edebiyat halka ait olacak ve halka geri verilecektir. Halkın çok eskilere dayanan dili, romantikleşme ve evrensel edebiyat arayışları, edebiyatta gerçek insanı görme, ortaya çıkarma meselesini ön plana çıkartmıştır” (2011: 343).

1980’li yıllarda edebiyat dünyasında görünen yeni nesle mensup olmamakla birlikte, geçmişten getirdiği birikimini bu devirle paylaşarak edebiyatın yeniden yapılanmasına katkı sağlayan isimlerden biri de Çarı Aşirov’dur. Çarı Aşirov, 10 Aralık 1910 tarihinde Aşkabat’ın Köşi obasında dünyaya gelmiştir. Fakir bir ailenin çocuğu olan Çarı Aşirov, dört yaşında yetim kalmıştır. Aşirov, amcası Aydogı sayesinde Mahtumkulu’nun şiirleri, Şabehram Destanı gibi Türkmen edebiyatından birçok eserle tanışmıştır. 1922’de Aşkabat’ta bir yatılı okula başlayan Aşirov, okuryazar olması sebebiyle bir yıl içinde üçüncü sınıfa geçmiştir. 1925’te Aşkabat Pedagoji Koleji’ne girmiş, buradan 1929 yılında mezun olmuştur. Liseden mezun olduktan sonra 1930’da Aşkabat’ta İlmi Pedagoji Enstitüsü’ne girmiştir. Bu okuldan 1935’te mezun olan Aşirov, 1935 ve 1937 tarihleri arasında Moskova’da yüksek lisans eğitimi almıştır (Sarykow, 2008: 36; Yeğin, 2018: 8).

Çarı Aşirov, sanat hayatına çocuklar için şiirler kaleme alarak başlamıştır. “Gözüm düşse”(1929), “Ýykarlar”(1929), “Tâze adamlar nâhili ösýarler”(1934) adlı şiirleri bu dönemde yazdığı çocuk şiirlerine örnektir. 1937-1941 yılları arasında Türkmen Devlet Neşriyatı’nda çalışmıştır. 1941’de II. Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle askere giden Aşirov, bu dönemde de şiirler kaleme almayı sürdürmüştür. “Menih”(1942), “Ermeni gyzy”(1942), “Atam”(1944), “Watan”(1944), “Ejegyz”(1945) vb. şiirlerini bu dönemde kaleme almıştır. 1946’da savaştan dönen Aşirov, 1967-1971 tarihleri arasında *Tokmak*



dergisinde baş redaktör olarak çalışmıştır. Çarı Aşırov, 1970 yılında “Türkmenistan’ın Halk Yazarı” unvanını almıştır (Sarykow, 2008: 37-42; Kara, 1996: 870).

Roman türünde de eser üreten Aşırov’un “Yzçy”(1970), “Ekizler”(1978), “Garry Serdar”(1980), “Garryçyralylar” (1981) vb. romanları bulunmaktadır. Aşırov’un Hemra Beşimov ile birlikte yazdığı “Ogul takdyry”, “Alñasama, Annamyrat” adlı tiyatroları sahnelenmiştir. Aşırov; Puşkin, Lermontov, Mayakovski, Marşak, Gogol, Tolstoy, Çehov gibi Rus yazarlardan çeviriler de yapmıştır. Ömrünün son yıllarına kadar eser üretmeyi sürdüren Çarı Aşırov, 2003 yılında vefat etmiştir (Sarykow, 2008: 41-42; Yeğın, 2018: 9).

*Göreş* romanında sosyalist gerçekçi anlayışın izleri görülse de, romanda asıl ön plana çıkarılmak istenen Türkmen gelenekleri, kültürü ve yaşam tarzıdır. Aşırov, bu romaniyle Türkmen coğrafyasının bu metinlere tutunarak geçmişiyile bağ kurmasının ve oradan edindiği bilgiyle bugünü anlamlandırabilmesinin yolunu göstermiştir.

### **Çarı Aşırov’un Göreş Romanı Üzerine**

Gelenek, kültür, değerler, inançlar, alışkanlıklar ve yaşam tarzı vb. kısacası geçmişle kurulan bağ ile ancak bugün anlamlandırabilmektedir. Edebiyat, geçmişten günümüze taşınan bu bağın veya mirasın yayılmasına aracılık etmekte ve yeni nesle aktarılmasını sağlamaktadır. Edebiyat aracılığıyla geçmişten günümüze aktarılan bu miras, Sovyet iktidarının baskıları tarafından yok edilmiş, engellenmiş veya ideolojiye hizmet için dönüştürülmüştür. 70 yıl ideolojiye angaje olmak zorunda kalmış bir edebiyatın yeniden geçmişle bağ kurması bir süreç almıştır. Rejimin yumuşama sinyalleri verdiği yıllarda yazılan *Göreş* adlı romanda, ideolojiden izler görülmesi de bu nedenledir. Romanda ideoloji geri plana atılmış ve Türkmen gelenekleri, yaşam tarzı, kültürü, inançları, değerleri vb. tarihsel ve kültürel mirasa ait unsurlar ön plana çıkarılmıştır. Romanın isminin Dede Korkut Kitabı’nda yer edinen ve Türk dünyasının geleneksel sporlarından biri olan *Göreş* (Güreş) olarak tercih edilmesinin nedeninde de bu sebep yatmaktadır. Nitekim romanda, Türkmen geleneklerinin gelecek nesillere aktarılmasının önemi ve gerekliliği “Güreş meydanına sonra gençler çıktı” (Aşyr, 1986: 229) ifadesiyle dile getirilmiştir. Romanda geleneğe karşıt kahramanlar, Akmırat ve İtalmaz örneklerinde görüldüğü gibi, birer antikahraman olarak tasvir edilmiştir. Geleneğe karşıt olan bu antikahramanlar, romanda cezalandırılmaktadır.

Türkmenlerin hayatına, değerlerine, inançlarına, ideoloji ve gelenek arasındaki çatışmaya ışık tutan Aşırov, romanda Türkmen kültürüne ve geleneğine dair birçok unsurdan yararlanmaktadır. Yazar bu unsurları kullanarak ideolojinin kimliksizleştirmeyi çalıştığı insanların hafızasında gelenek, kültür, değerler vb. kısacası geçmişten gelen mirasla nesilden nesle aktarılarak günümüze ulaşan ve eskiden beri varlığını sürdüren ortak kimliği yeniden yeşertmeyi amaçlamıştır.

### **Yedi Sayısı**

Halk inanisında belirli sayılar ayrı ve özel bir önem taşımaktadır. “Halk inanisında kimi sayılara özel bir önem verildiği, onların sık sık kullanılmasından, tam ve gerçek bir rakam yerine, bildirmek istenen miktarın böyle bir sayı ile gösterilmesinden de anlaşılır. 1, 3, 5, 7, 9, 12 gibi ilk sayılarla, 40, 70, 72, 99, 300, 360, 366, 101, 18.000 gibi daha yüksek sayılardan her biri kutluluk, hayırlılık, uğurluluk anlamı taşırlar” (Boratav, 1984: 90). Bu bağlamda yedi sayısının da halk inanisında önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Yedi sayısına çeşitli destanlarda rastlanılmaktadır. Manas Destanı’nda, Er Kıyaz ile Külçora yedi gün savaşır, Seyrek Külçora’yı yedi gün tedavi eder, yedi gün sonra

Külçora eski sağlığına kavuşur. Yedi yerde dalgalanan sancak, yedi pars, yetmiş yiğit, yetmiş gün yağan yağmur, yetmiş dil bilen Acıbay, yedi boy, yedi gün süren savaş, yedi tümen düşman, yedi suda yerleşmiş il, yedi yüz asker, yetmiş yerinden yaralanma gibi yedi ve katlarını ihtiva eden kullanımlar Manas Destanı'nda yer almaktadır (Yücel, 2011: 59-61). Ayrıca Dede Korkut Kitabı'nda da yedi sayısına rastlanılmaktadır: Yedi dere, yedi yol, yedi kâfir, Beyrek'in yedi kız kardeşini yedi yiğitle evlendirmesi, Kan Turalı'nın yedi gün yedi gece at koşturması, Oğuz'un Tepegöz'den yedi defa ürkmesi, Basat'tan yardım isteyen ihtiyar kadının Tepegöz'ün yedi kez Oğuz'u yerinden sürdürdüğünü söylemesi, kümbette yedi yerden kapı açılması, Beyrek'in ölüm haberini alan Kazan'ın yedi gün divana çıkmaması, Uruz ve Salur Kazan'ın tutsaklıktan kurtuluşlarında yedi gün yedi gece düğün yapılması vb. gibi (Yücel, 2011: 74-77).

Türk dünyasının yanı sıra Türkmen halk inanışında da yedi sayısı önem taşımaktadır:

“Türkmen halk inançları gereğince yedi sayısının kültürel bir takım özellikleri olup, Orta Asya Türk kozmolojisi ve mitolojisine dair önemli referansları içerir. Yedi kata sahip olan gökyüzünde halk arasında ‘yedi eşgiya’ ya da ‘yedigen’ adı verilen yıldız bulunur. Ayrıca yedi sayısına ilişkin, Türkmen göçebe yaşam biçimine ilişkin vurgulardan oluşan anekdot ve şiirler mevcuttur” (Kılıç, 2016: 751).

Çarı Aşırov'un kaleme aldığı *Göreş* adlı bu romanda yedi sayısı, romanın daha ilk cümlesinde karşımıza çıkmakta ve romanın genelinde yedi sayısına ilişkin ifadelerle rastlanılmaktadır: Nurmırat'ın yedi oğlunun her birine yedi dakikalık su kullanma hakkı düşmesi (Aşyr, 1986: 1), kan davasından dolayı obadan göç etmek zorunda kalan, yedinci ve en küçük kardeş olan Nazar'ın kendini Yedi olarak tanıtmaması, yedinci çocuk olan Nazar'a babası Yedinazar ismini vermesi (Aşyr, 1986: 22) vb. gibi. Ayrıca romanda, toyda pehlivan olarak kendini kanıtlayan Nazar için “Adı Yedi ise, aferin, isminin gücüyle bizim yedi pehlivanımıza denkmiş!” (Aşyr, 1986: 22) ifadesi kullanılmıştır.

Romanın “Yedi Doğan” bölümünde, kadim zamanlarda ormanlık bir yer olan Pövrize'de yaşayan Baharlı'nın ve Aycemal'in hikâyesi anlatılmaktadır. Romanın bu bölümünde de yedi sayısına ilişkin ifadelerle rastlanılmaktadır: “Bunların kırk yaşına kadar, yedi oğlu olur, amma bu fakirlerin kızı olmamış. (...) Ulu oğulları ekin eker, ortanca oğulları ava gider, en küçük – yedinci oğulları Yedi, Pövrize çayının içinde balık tutarmış” (Aşyr, 1986: 169).

Yazar, yedi sayısının, mitolojik dönemden beri süregelen bu halk inanışının roman aracılığıyla yeniden su üstüne çıkarılmasını sağlamıştır. Türkmen halk inanışı gereğince kültürel birtakım özelliklere sahip olan yedi sayısına dair bu inanışın bir leitmotif gibi romanda sürekli tekrar edilmesi, eserin bu kültürel zeminden beslenmesini sağlamıştır.

### **Güreş Tutma ve Pehlivanlık**

Güreş, Türk dünyasının geleneksel sporlarından biridir. *Dîvânü Lugâti't-Türk*'teki bir atasözünde güreş kelimesine şöyle rastlanılmaktadır: “Kız birle küreşme, kısrak birle yarışma” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2015: 207). Dede Korkut Kitabı'nda yer alan Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Destanı'nda güreş müsabakasına yer verilmektedir. Bay Bican Bey ile Banı Çiçek arasında at yarışması, ok atışması ve daha sonra güreş müsabakası yapılmaktadır: “Kız aydur: Mere yigiy menüm atımı kimse kiçdügi yok ohımı kimse yarduğı yok, imdi gel senün-ile güreş turalım didi. Haman Beyrek atdan indi. Karvaşdılar, iki pehlivan olup bir birine sarmaşdılar” (Ergin, 2014: 123). Güreş hakkında Goçmyradow, “Aslını Korkut Ata devrinden alan güreş tutmak, pehlivanların güç sınavışı bizim şu günlerimizde de devam etmektedir” (Goçmyradow, 2010: 116) ifadesini kullanmaktadır.

Pehlivanlık vasıfla ön plana çıkan Nazar, romanda şöyle tasvir edilmektedir: “Nazar, küçüklüğünde çok yaramazdı. Obanın çocuklarıyla güreşir, haylaz çocuklarla kavga ederdi. (...) Güreş, iş gücü, ağır hayat şartları Nazar’ı daha da güçlendirdi. Yirmi yaşına geldiğinde, o artık obanın en güçlü pehlivanları ile güreş tutmaya başladı. Bazı toylardan eşi Şirin’e şal, gömleklik keten, elbiselik kumaş gibi şeyler getirirdi” (Aşyr, 1986: 1).

Romanda pehlivana verilen değere dair ve Türk toplumunun ata sporlarından biri olan güreşe ilişkin ifadelerle rastlanılmaktadır: Mövlam Ağa’nın düzenlediği toyda güreş tutacak pehlivanların ak ev içinden çıkması (Aşyr, 1986: 20), Hangulu pehlivan ile güreşini kazanan Yedi/Nazar ak atla, Motduk pehlivan ile güreşini kazanan Yedi/Nazar kırmızı donla ve Yassı pehlivan ile güreşini kazanan Yedi/Nazar şalla ödüllendirilmesi (Aşyr, 1986: 21-25), Garlı pehlivan, Yedi pehlivana güreşte kazandığı koyunu ikram etmesi (Aşyr, 1986: 27), Hangulu’na misafir olarak gelen Nazar, hem misafir olması hem de pehlivan olarak kendini kanıtlaması nedeniyle Hangulu onu kanlılarına karşı koruması (Aşyr, 1986: 29) vb. gibi.

Türk toplumunun ata sporlarından biri olan güreş, toplumun eskiden beri süregelen sosyokültürel düzenin izlerini içerisinde barındırmaktadır. Aşirov, pehlivanlığa verilen önemi ve güreşin toplumdaki değerini işleyerek Sovyet iktidarının kurduğu yeni düzenle birlikte kimliksizleşen, mankurlaşan insanların hafızasından silinen bu değerini yeniden kazandırılmasını amaçlamıştır. Yazar, roman aracılığıyla yıllar boyunca rejimin altında ezilmiş, açlık ve sefalet içinde yaşamak zorunda bırakılmış ve kültürüyle açlık ve sefalet arasında bir seçim yapılmaya itilmiş insanların yeniden geçmişle bağ kurabilmesini sağlamıştır.

### **Toy Geleneği**

Toylar, Türk kültüründe önemli bir yer tutmaktadır. Eski dönemlerden beri süregelen toylar, birlik, beraberlik ve dayanışmayı sağlamaktadır. Duymaz’ın ifadesiyle: “Toyların en vazgeçilmezlerinden biri il künün çağırılması, beylerin sohbetle derilmesi, yıgnak olmasıdır. (...) Fakir veya zengin, halk veya devlet adamı herkes toylara çağırılmaktadır. Bu toylara katılmamak ve çağırılmamak töreye aykırı bir iş olarak algılanmaktadır” (Duymaz, 2005: 42).

Romanda birleştirici bir mekân rolünü üstlenen toya, toyun kurallarına ve toyun yapılma nedenlerine ilişkin ifadelerle rastlanılmaktadır: Kanlılarından kaçarken bitkin düşüp Hangulu’nun evine misafir olan Nazar’ı Hangulu toya davet etmesi, Nazar, toya davet edilmeden gitmenin uygun düşmeyeceğini belirtmesi, Hangulu, toyu düzenleyen benim yakın bir büyüğüm, benim toya davet etme yetkim var diyerek, hiç tanımadığı birisi olan Nazar’ı toya davet etmesi, Mövlam tarafından düzenlenen bu toyun yapılma sebebi çocuğu olmayan Mövlam’ın son aldığını eşinden bir oğlu olması olarak belirtilmesi (Aşyr, 1986: 14-15) vb. gibi. Ayrıca Nazar’ın kanlısı İtalmez pehlivan, dünürü Mövlam’dan intikam için Nazar’ı vermesini istediğinde Hangulu Nazar’ı kendisinin davet ettiğini söyleyip ve Nazar’ı koruması romanda öne çıkan bir husustur. Hangulu, İtalmez’a “Toyu kana buladığın vakit kendin de kana bulaşırın” (Aşyr, 1986: 18), diyerek hem geleneğine hem misafirine sahip çıkmaktadır.

Romanda, geleneğin uygulanmadığı durumlar açıkça vurgulanmaktadır. Kan parası olarak Akmırat Beylere verilen Gıtca, Akmırat ile zorla evlendirilir. Bu evliliğin gelenek dışı bir evlilik olduğu romanda şu cümleyle ifade edilmektedir: “Toy da yapılmadı, türkü de söylenmedi, at da koşurulmadı. On üç yaşındaki kız altmış yaşındaki beyin hanımı olup çıktı” (Aşyr, 1986: 64).

Nazar'ın katıldığı ikinci toysa İtalmaz'ın tutuklanmasından sonra gerçekleşmiştir. Toyun yapılması sebebi başkanın en küçük çocuğu Çarı'yı evlendirmesi olarak belirtilmiştir. Bu toyda yapılan güreş müsabakasında Nazar, Hangulu'ya bilerek yenilmiştir. Bu yaptığına öfkelenen Hangulu: "Öfkelenmek hem de toyda öfkelenmek mert adama yakışmaz" (Aşyr, 1986: 199) ifadesini kullanmıştır. Romanda üçüncü toy, Kakacan ile Tilla'yı; Ayna ile Novruz'un evlendirilmesi sebebiyle tertip edilmiştir.

### **Misafir Ağır lama ve Sofra Açma Geleneği**

Romanda göze çarpan bir gelenek de misafirperverliktir. Türk kültürünün bir mirası olan ve Dede Korkut Kitabı'nda "Konuğı gelmeyen kara ivler yıkılsa yığ" (Ergin, 2014: 74) şeklinde ifade edilen misafirperverlik ve misafir ağır lama, Türkmen toplumunda bir onur kaynağı olarak görülmektedir. Yabancı ya da tanıdık misafir, en iyi şekilde ağır lanmakta ve sofr a açılmaktadır. Tanrı misafiri ifadesiyle adeta kutsal olarak addedilen misafir, en güzel yerde, en güzel şekilde ve en güzel yemeklerle ağır lanır.

Romanda açlık ve susuzluktan bitkin düşen Nazar, hava iyice karanlıklaştığında Govşut obasına gelir. Obanın ortasında göze çarpan büyük ak evi görür (Aşyr, 1986: 12). Nazar'a ev sahibi sofr a açmaktadır:

"-Ekmeğimiz de mısır unundandır, kusura bakmayın, canınız istediğı kadar afiyetle yiyiniz!" deyip iyi bir şekilde ikramda bulunamadığı için utanarak Nazar'ın yüzüne baktı.

-Ayıbı yok, Ekmek olsun yeter ki çok da severim, kendi evimizde de yediğimiz şey ekmektir, az çok buğday unu bulduğumuz vakit mısır unuyla karıştırır ekmek yaparız diye Nazar ev sahibine cevap verdi. Bu arada bir tabak yağlı kavurma ile iki bardak çay geldi.

Misafirin yağlı kavurma ile lokmasını doldurup, üzerine sıcak çayını içip, bir tam ekmeğı iri beyaz dişleri ile ısırıp, yağ ile çayı karıştırdığını gören ev sahibi gülümsedi" (Aşyr, 1986: 12-13).

Hangulu, Nazar'ı Tanrı misafiri olarak kabul etmekte ve evini açmaktadır:

"-Aaa Hangulu, tanımadığın biri ise, bu tür misafirlere dikkat et mutlaka! Geçtiğimiz yıl komşumuz Arçaların evine işsiz güçsüz bir adam misafir olmuş. Sabah kalksalar ki misafir yok! O misafir Arça'nın atını kaçırdıktan sonra Arça ne yapsın! Arça, zavalıcık, kederle kendini yerden yere vurdu.

-Hayır, bu adam hırsızlık yapacak bir yiğide benzemiyor. Güzel giyimli, görülmemiş bir yiğit. Ben de yemek yiyişini görünce çekindim. Bir tabak kavurmayı bir anda yedi. Silahı da oldukça kaliteli ha! diyerek ev sahibi kendi misafirini övdü" (Aşyr, 1986: 14).

Hangulu, Nazar'dan intikam almak isteyen İtalmaz'a misafirini teslim etmemektedir: "O yiğidi toya ben getirdim. O benim misafirim. Türkmen kendi evine gelen misafirine hiç kimseyi dokundurtmaz. O senin kanlın olsa bile ben misafirimi sana öldürtmem" (Aşyr, 1986: 18).

Romanın ilerleyen kısımlarında Nazar, Tecen obasında Akmırat diye bir kişinin ak evine girer. Akmırat, Nazar'ın kanlısı Akmırat çıkar. İtalmaz ve Annalı yerinden kalacakken, Tanrı misafiri kapıya geldiğinde, her kim olursa olsun dokunulmaz deyip onlara oturmalarını işaret eder. Nazar'a arta kalan yemekten verirler. Nazar'ın kanlıları dahi Nazar'ı misafir olarak geldiğı için öldürmezler (Aşyr, 1986: 35-36). Nazar'a ve ailesine zulmeden Akmırat bile, kapısına gelen Nazar'ı Tanrı misafiri olarak kabul eder.

### **Halı Dokuma**

Her bireyin yaşanmışlıklarını yansıtarak oluşturduğu el işlemesi ürün, halkbilimsel birer eser niteliği taşımaktadır. Taner'in ifadesiyle: "Halkın ürettiği bu kültürel ve halkbilimsel yapıtlar aynı zamanda insana özgü, sıcak, içten sevginin evrensel bildirisini yansıtma görevini de yüklenirler. Her el sanatı ürünündeki (Halı, kilim, cecim, heybe, ot yastık,... vb.) motifsel olgular, kültür emekçisi binlerce insanın sonsuzluğa ilettiği değerler birikimini oluşturur" (Taner, 1979: 9).

Evrensel düzeyde tanınan Türkmen halıları (Azemoun, 2020: 24) Türkmen geleneğini, yaşam tarzını, tarihini dokusunda barındırmaktadır. Türkmenler halılarına avlarını, zaferlerini, göçlerini, inanışlarını, çevresindeki hayvanları, sembolik ve mitolojik motiflerini kısaca tüm yaşanmışlıklarını dokumuşlardır (Türkmen, 2001: 27). Türkmenler, yaşanmışlıklarının izlerini motifleştirmiş ve kültüre ait bu motifleri, geçmişten günümüze değişmeden gelen halı sanatıyla nesilden nesle aktarmışlardır. Halıcılık, Türkmen kültürünün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Türkmenler, devletlerinin, bağımsızlıklarının en önemli temsilcisi olan bayraklarına, halılarını işlemiş ve işledikleri bu halı, Türkmenistan'daki beş büyük boyunun ve motiflerinin temsilcisi olmuştur. Aynı zamanda Türkmenlerin, bağımsızlık döneminden itibaren her yıl kutladıkları Halı Bayramı, Türkmen halkının geleneklerine ve kültürel miraslarına olan bağlılıklarının bir göstergesidir. Türkmenlerin kültürel belleğini içerisinde barındıran halılar, yaşanmışlıklarıyla geçmişle günümüz arasındaki bağı inşa etme noktasında önemli bir rol oynamaktadır.

Romanda halı dokuma geleneği, hem bir geçim kaynağı olarak, hem de bireysel yaşanmışlıkların işlendiği bir unsur olarak kullanılmıştır. Şirin ile Ayna Tutluga'dan getirdikleri ipeklerden halı dokumaktadır (Aşyr, 1986: 33). Nurberdilerin halılarını dokuyan Gıtca ile Ayna karşılığında ücret almaktadır (Aşyr, 1986: 42). Ayna, ölmeyecek kadar yemeği yine İtalmaz'ın küçük hanımı Cahan'a halı dokuyarak kazanmaktadır:

"Ayna örtüyü iyice bürünüp, incecik kara parmaklarını hızlıca kımıldatarak dokumaya başladı. Onun dokuma makasının hızlı hareketine, kuması Cahan da Nenegül de hayran kaldı. Sonra Ayna makası alıp, düğümleri düzgünce kesti ve çift tarak ile sıkıştırdı.

Az önce Ayna'ya kızıp öfkeyle bakan kuması 'Elinden inci dökülen kızmış, ama kaderi kötü yazılmış,' diye acıyarak söyledi. Ayna karanlık çökene kadar, yarım günde, anne-kızın bir günde dokuduğundan fazla kumaş dokudu.

(...)

Ayna sabah erkenden kalkıp, halı dokumaya başladığında daha Cahan bile yatıyordu. Onlar kalkıp, yıkanıp tarandıktan sonra Ayna'ya çay çörek verdiler" (Aşyr, 1986: 70).

Eski çağlardan günümüze değişmeden gelen bir el sanatı olan halı dokuma romanda, özellikle zorlu yaşantısını ilmek ilmek işleyen Ayna, üzerinden anlatılmıştır. Halı dokumadaki becerisi ve çalışkanlığıyla ön plana çıkan Ayna, bu çabasının karşılığında mükâfatlandırılmıştır.

### **Sihirli Taş: Pövrize**

Türkmenlerin hayatında ve tarihinde takılar önemli bir yere sahiptir. Bu takıların nakışlarında rastlanan motifler; hayvanlar ve bitkiler dünyasından, ayrıca gök cisimlerinden alınmış şekiller, geçmişteki atalarımızın dini inançlarının ve toplumun dünya görüşlerini yansıtmaktadır. Kuyumculuk sanatında kullanılan metallerin veya taşların Türkmencede insan adları veya yer adları olarak kullanıldığı görülmektedir (Dinç ve Çakır, 2010: 25-30).

Baharlı ve Aycemal'in yedi tane oğlu vardır. Ancak hiç kız çocukları yoktur. Baharlı ve Aycemal, kız çocuklarının olmasını çok ister. Fakat bir türlü kız çocukları olmaz. Günlerden bir gün yedinci ve en küçük oğlu Yedi, Pövrize çayında balık tutarken gözü suyun içinde parlayan bir taşta takılır. O taş suyun içini aydınlatıp ışık saçmaktadır. Yedi, taşı annesi Aycemal'e verir. Taşı alan annesi hemen boynuna takar. Bu ışıltılı taş hakkında sözler yayılır ve yayılan bu sözler dağın dibinde yaşayan ihtiyarların kulağına kadar gider. Bu sözleri işiten ihtiyar falcının biri, aileyi taş hakkında uyararak ister. İhtiyar falcı, Aycemal'e taşı hemen boynundan çıkarmasını söyler ve taşın ailelerine kötülük getireceğini söyler. Baharlı ve Aycemal, ihtiyar falcıya bu kötülüğün ne olduğunu sorarlar. İhtiyar falcı, anlatmaya başlar ve henüz sözlerinin başında, bu taşı boynuna takan kadının çok güzel bir kızı olacağını söyler. Ancak bu sözü söyler söylemez Baharlı ve Aycemal, falcının sözünü keserler ve kızları olacağını düşünüp çok heyecanlanırlar. İhtiyar falcının bahsettiği kötülüğü dinlemez ve görmezden gelirler. Aylar günler sonra bir kız çocuğu dünyaya gelir. Çocuğun ismini o taşın dünyaya geldiği için Pövrize koyarlar. Pövrize on altı, on yedi yaşına geldiğinde güzelliğinin ünü herkese yayılır. Gelen görücüleri geri çeviren Pövrize'nin ünü büyük hükümdara kadar gider. Sonunda baş vezir ve askerleri yedi kardeşi öldürür ve bu duruma dayanamayan Pövrize, kendi canına kıyar (Aşyr, 1986: 169-174). Bu bağlamda aileye güzel bir kız çocuğu bahşederken aynı zamanda birçok kişinin ölümüne sebep olan sihirli bir taş özelliğini taşıyan Pövrize taşı, önce özel isim sonradan bir yer ismine dönüşen bir taş olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Halk Hekimliği**

Halk hekimliği, günlük hayatımızda varlığını sürdüren modern tıbbın yetişmediği yerde başvurulan bir yöntemdir. Halk hekimliğinin Türk kültüründeki yeri hakkında Alptekin, şu ifadelerle yer vermektedir: “Günlük hayatımızın vazgeçilmezleri arasında yer alan halk hekimliği, Türk kültüründe o kadar etkili olmuştur ki, hayatın her dalında kendisine yer bulmuştur. Bu husus sadece halk edebiyatında değil, zaman zaman eski Türk edebiyatı ve günümüz edebiyatında da insanların ilgisini çekmiştir” (Alptekin, 2010: 6).

Romanda, Akmırat'ın hastalığı gitgide kötüleşmektedir. Hekim, iç ilacını ben anlatayım, on gün boyunca baykuş eti yiyeceksin, yine on gün boyunca da koyun ve kirpinin etini yemelisin, böylece uzun bir vakit yaşarsın, diyerek Akmırat'ı tedavi eder (Aşyr, 1986: 128). Fakat hekimin dediklerini uygulamasına rağmen Akmırat'ın durumu kötüleşmeye devam eder. Fakirlerden fazla ücret almayan, yetim ve esiri ücretsiz tedavi eden, zenginden çok fazla ücret alan Üzümgül adlı hekim, Akmırat'a şunları söylemektedir:

“-Neren ağrıyor? diye sordu.

-İçim.

-Kirpi, baykuş, mayıs böceği yersen için tabi ağrır. Aslında senin için ağrımıyor, kalbin ağrıyor. Sol tarafın zaman zaman ağrıyor mu?

-Ağrıyor.

-Kalbin ağrıyor. Kalbin ağrımamasının sebebi de bir zavallıya çok zulmedip, öldürmüşsün, onun ahı seni iyi etmez. Yüreğin ağrır, ciğerini kurt yer.

(...)

-Sen bu hastalıktan kurtulamazsın, doktorun da hocanın da sana faydası olmaz, hastalığın gittikçe ağırlaşacak o zavallının çektiği gibi sen de acı çekerek

öleceksin! Hoşça kalın ben gidiyorum, gelin beni yolcu et! diyerek doktor yerinden kalktı. Nenegül, doktoru faytona bindirip gönderdi” (Aşyr, 1986: 130-131).

Üzümgül, Akmırat'ı tedavi ederken onun haksızlık yapan ve zulüm eden birisi olduğunu anlar. Bu durum Üzümgül'ün bir halk hekimi olmasının yanı sıra, aynı zamanda falcı olduğunun bir göstergesidir. Eski dönemlerden beri süregelen fal ile hastalıkların nedeninin öğrenebileceğine olan inanç, romanda Üzümgül üzerinden yansıtılmıştır. Fal ile hastalığının sebebini öğrenen Üzümgül, Akmırat'a acı çekerek öleceğini söyler. Böylelikle Nazar'a ve ailesine zulmeden aynı zamanda geleneğe karşı bir antikahraman olan Akmırat, cezalandırılmıştır.

### **İdeolojinin Kimliksizleştirme Çabası Karşısında Geleneğin Rolü**

Kişi/birey, doğup büyüdüğü çevreden, kültüründen, değerlerinden, dininden hareketle bir kimlik kazanmaya başlar. Sovyet ideolojisi, değerleri, inançları ve milliyeti olamayan birer Sovyet vatandaşı/homosovyetikus yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında ideoloji, bir kişinin kimlik kazanmasını yani bir birey olmasını engellemektedir. Bu durumda, bir kişinin kültürünü, dinini, alışkanlıklarını, değerlerini öğrenerek büyümesi ideoloji için zarar teşkil etmektedir.

Romanda Nazar'ın oğlu Kakacan, kendi geleneğine ait sözlü veya yazılı eserleri okuyan zeki bir çocuk olarak tasvir edilmektedir: “Kuran'ı ve babasıyla beraber ‘Zöhre-Tahir’i ve ‘Gül-Bilbili’i okumuştur. Kakacan'ı Begenç Molla da çok seviyor, onun zekiliği ile gurur duyuyordu. Türkmen destanlarını incecik çocuk sesi ile hatasız okumasından dolayı mutlu oluyordu” (Aşyr, 1986: 72-73).

Kakacan, zeki ve okuma aşkı romanda şöyle anlatılmaktadır:

“Kakacanlarda, ‘Aileyi belalardan korusun,’ diye atalarından kalan Kuran'dan başka kitap yoktu. O da okunmadan, çanta içinde saklanıyordu. Şirin, Kakacan'a Sofu Allayar'ın kitabını bulup verdi. Kakacan da onu okudu. Babalarının evinden ‘Nevayi’ kitabını buldular. Sonra Kakacan, Hoca Hafız'ı ve Câmi'yi okudu. Sonrasında da ‘Bidil’ adında bir kitabın varlığını öğrendi” (Aşyr, 1986: 73).

Kakacan, gündüz Tutlğalga'da Sovyet okuluna giderken gece de Begenç'ten Arapça ve Farsça öğrenmektedir. Kakacan, Sovyet okuluna giderken aynı zamanda Türkmen edebiyatındaki eserleri takip etmesi onun geleneğine olan bağlılığının bir göstergesidir:

“Begenç Molla'nın evinde Mahtumkulu ve onun tüm kıssaları vardı. Kakacan incecik çocuk sesi ile güzel bir tonda Mahtumkulu hikâyelerini okurdu. Bazen Kakacan, ‘İmamların Kıssası'nı’, ‘Edhem Divanı'nı’, ‘Yusuf ve Züleyha'yı’, ‘Tahir ile Zöhre'yi’... Kakacan, okuduğunda, etrafında onu dinleyenlerin bir kısmının gözleri yaşla dolardı. Kimi zaman Begenç Molla ile Oraz Ağa Kakacan'a ‘Kıssa-ı Enbiya’ okutup dinlerlerdi” (Aşyr, 1986: 74).

Geleneği bilen Kakacan, daha sonra Aşkabat'taki Sovyet okuluna yatılı olarak eğitim almak için gider: “Okulun öğrencileri Kakacan'a bakıyorlardı. Kendileri de önceden onun gibi giyiniyor olsalar da Kakacan'ın kıyafetini, kalpağını garipsiyorlardı. Tombik bir oğlan gelip dişlerinin arasından fişkirtarak Kakacan'nın yüzüne tükürük attı” (Aşyr, 1986: 79-80). Romanda yer alan bu ifade Sovyet vatandaşı olmayan bireylere karşı verilen savaşın bir göstergesi kabul edilebilir. Nitekim Kakacan'da Sovyet okulunda okumaya başladıkça geleneğin izleri Kakacan'ın zihninden yavaşça silinmeye başlar. Rus dilini öğrenmeye başlayan Kakacan'a ve ailesine Sovyet ideolojisince üstün kabul edilen Sovyet tipi insanlar yardım eder. Böylelikle geleneğe ve Sovyet ideolojisine düşman olarak kabul edilen kötüler yenilgiye uğrar. Gelenek ve ideoloji arasındaki çatışma Halmırat'ın yazdığı şiir üzerinden romanda dile getirilir:

“Sahradaki atlı, develi beyler,  
Beylik sizden gider, bu devran döner.  
diye, incecik sesiyle söylemeye başladığında, kızlar da ona saz çalıp, türküyü söylediler.  
Dükkâncıdan kurtulduk,  
Ölümden iyi kurtulduk,  
Elleri koltuğunda  
Kalmıştır dükkâncı...  
Bizi borçta bırakan dükkâncı  
Bizi acı içinde bırakan dükkâncı  
Halmırat şarkının sözlerini İvan İvanoviç’e tercüme etti. O şarkıyı neşeyle dinlediler, güldüşüler. Antonina İvanovna misafirleri çaya davet etti. Çay içerlerken Halmırat konuşmaya başladı:  
-Yoldaş Berdiyeva, eski bahşılarn söylediği şarkıları bu genç kızlar söyleyemez, şimdi yeni türkü de yok. Bu yüzden kızlara Rus şarkılarını ve komşu cumhuriyetlerin şarkılarını da öğretmelisiniz” (Aşyr, 1986: 112).

Sovyet ideolojisinin temel amaçlarından biri, geleneğe yabancılaşan insanlar yetiştirmektir. Bu duruma karşılık olarak romanda, Kadim Türkmen Edebiyatı (Mâmmetjumaýew ve Täjimow: 2011) olarak adlandırılan ve 19. yüzyılda yazılı ve sözlü geleneğin iç içe geçtiği döneme ait (Şahin, 2010: 60-61) ve gelenekte önemli yeri olan Zöhre-Tahir, Gül-Bilbili, Yusuf ile Züleyha, Edhem Divanı vb. eserler ön plana çıkarılmıştır. Romanda bu eserlerin ön plana çıkarılması ideolojiye karşıtlığı simgelemektedir. Kakacan kendi kültürünü, dinini, alışkanlıklarını, değerlerini öğrenerek büyümüş bir çocuktur. Bu bakımdan dini, kültürü, değerleri reddeden Sovyet ideolojisinin tam zıddıdır.

### **Sonuç**

Sonuç olarak, küçük yaştan beri Türkmen edebiyatı eserleriyle büyüyen Aşirov, Türkmen geleneklerine, edebiyatına, değerlerine, inançlarına, yaşam tarzına hâkim bir şahsiyettir. Bu bağlamda Aşirov’un eserlerinde Türkmen geleneklerinden, yaşam tarzından, kültüründen, değerlerinden, inançlarından izler görmek mümkündür. 1910’da doğan ve 2003’te vefat eden Çarı Aşirov, yaşamının büyük bir kısmını Sovyetler Birliği’nin baskıcı döneminde geçirmiş olması nedeniyle sosyalist gerçekçi anlayışın izleri, eserlerinde görülmektedir. Baskı içinde geçirdiği onca yıla rağmen Aşirov’un Türkmen geleneğini, kültürünü, değerlerini eserlerinde işlemesi dikkatte değer bir husus olarak değerlendirilmelidir.

1980’li yıllarda Türkmen edebiyatının ideolojiden kurtulma çabalarının ve geçmişle bugünü gelenek ile birleştirme fikrinin izleri Aşirov’un kaleme aldığı *Göreş* adlı romanda karşımıza çıkmaktadır. Romanın özünü geleneğin oluşturması, ideolojinin arka plana atılmasına yol açmıştır. Sözlü geleneğe veya sözlü ve yazılı geleneğin içi içe geçtiği dönemlere ait eserlere detaylıca yer edinirken Sovyet ideolojisini temsil eden yazarlara veya şairlere dair hiçbir ifadeye yer verilmemesi yazarın geleneği ön plana çıkarmak istediğinin bir göstergesidir. Romanda kahramanlar, birer örnek Sovyet vatandaşı olmaktan ziyade kendi kültürünü, dinini, alışkanlıklarını, değerlerini bilen ve bu değerlere saygı duyan bir yapıdadır. Romanda karşımıza çıkan bütün bu göstergeler, romanın yazılış amacının ideolojiye hizmet etmekten çok Türkmen geleneğini gelecek nesillere aktarmak olduğu kanısını güçlendirmektedir.



*Göreş* adlı roman içerisinde, güreş ve pehlivanlığın kültürdeki yeri ve önemi, toyun kuralları ve toyun gelenek içerisinde barındırdığı yer, misafirperverlik, halk hekimliğine dair inanışlar gibi Türkmenlerin kültür ve yaşam tarzına ait pek çok zengin bilgiyi barındırmaktadır. Bu bağlamda geleneğe ve yaşam tarzına ait unsurlarla geçmişle bugünü birbirine bağlamıştır. 1986 yılında yayımlanan *Göreş* adlı roman, Türkmen kültürüne, alışkanlıklarına, değerlerine, inançlarına ve geleneğine ait unsurları içermesi bakımından geçmişle bir bağ kurarak hem bugünün anlamlandırılabilmesine, hem de ideolojinin kimliksizleştirmeyi çalıştığı insanların hafızasında nesilden nesle aktarılan ortak kimliğin yeniden canlanmasına olanak sağlamıştır.

## Kaynakça

- Alptekin, A. B. (2010). Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği. *Milli Folklor*, 22(86), 5-19.
- Aşyr, Ç. (1986). *Göreş*. Aşgabat: Türkmenistan Neşriyatı.
- Azemoun, Y. (2020). Türkmen Halısından Yansıyanlar. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tarih Dergisi*, 3(2), 23-58.
- Buran, A. (2011). *Kurşunlanan Türkoloji*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Boratav, P. N. (1984). *Türk Halk Bilimi II. 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çonoğlu, S. (2011). Türkmen Edebiyatı: Onsekizinci Yüzyıldan Bağımsızlık Dönemine. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, 333-347.
- Diñç, A. ve Çakır, R. (2010). Türkmenlerde Kuyumculuk Sanatının ve Takıların Tarihi Gelişimi ve Türkmen Kadını. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 10(1), 23-34.
- Duymaz, A. (2005). Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut'a Toy Geleneğinin Simgesel Anlamı ve Türk Paylaşım Modeli. *Karadeniz Araştırmaları*, 5, 37-60.
- Duymaz, A. (2015). Türkmenistan'da Kültürel Kimliğin Kaynağı Olarak Dede Korkut Geleneği. *Milli Folklor*, 27(107), 19-33.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu Z. (2015). *Kaşgarlı Mahmud Divânı Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergin, M. (2014). *Dede Korkut Kitabı - I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Goçmyradow, H. (2010). *Türkmen Halk Döredijiligi*. Aşgabat.
- Kara, M. (1996). Çağdaş Türkmen Şiiri. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 531, 852-889.
- Karakaş, Ş. (1996). 20. Yüzyıl Türk Dünyası Üzerine Bir Deneme. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3, 279-317.
- Kılıç, S. (2016). Eski Türk Topluluklarında Sayı Sembolizmi ve Türkmen Takılarına Yansıması. *Turkish Studies*, 11(2), 733-754.
- Mämmetjumaýew, A. ve Täjimow, A. (2011). *Gadymy Türkmen Edebiýaty*, Aşgabat: Türkmen Neşriyatı.
- Sarykow, A. (2008). *XX. Asyr Türkmen Edebiýaty Dersinden Lektisiýa Teksti*. Nöküs.
- Şahin, H. İ. (2010). *Türkmen destanları ve destancılık geleneği*. Konya: Kömen Yayınları.
- Şahin, H. İ. (2015). Türkmenistan'da Halkbilimi Araştırmalarının Dönemleri: Problemler, Yöntemler ve Eğilimler. *Türklük Bilimi Araştırma Dergisi*, 32, 229-252.
- Taner, N. (1979). El sanatlarında motiflerin insancılığı. *Halkbilimi*. Erişim adresi: <http://www.halkbilimi.com/dergi-makale/328> (Erişim tarihi 10.01.2022)
- Türkmen, N. (2001). *Orta Asya Türkmen Halıları İle Tarihî Anadolu-Türk Halılarının Ortak Özellikleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Yeğün, Ç. (2018). *Çarı Aşırov'un "Göreş" Romanı (Aktarma-Muhteva İncelemesi)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yücel, Ü. (2011). *Türk Halk İnanışlarında Sayılar*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



# AHMET MİTHAT EFENDİ’NİN ROMANLARINDA DOĞU NOSTALJİSİNİN GÖRÜNÜMLERİ\*

Özlem ÖZTOK\*\*

**Öz:** Geçmişe duyulan özlem olarak bilinen nostalji 17. yüzyılda askerlerde ortaya çıkan bir hastalık durumu şeklinde kendini göstermiştir. Diğer yüzyıllarda kavram sadece nörolojik bir hastalık olmaktan çıkmış; psikoloji, sosyoloji, reklam, tüketici ilişkileri gibi farklı birçok alana hitap eder hâle gelmiştir. İçerisinde barındırdığı çeşitli duygu durumları sayesinde nostalji kavramı kişilerde ya da toplumdaki geçmişin şimdiden daha iyi olduğu hissini uyandırmaktadır. Bu nedenle nostalji hem ideolojik hem de ütöpik boyutuyla şimdi ve gelecek tasavvurunun inşasında etkilidir. Özellikle derin toplumsal olayların yaşandığı süreçte bir tür kimlik arayışına dönüşür. Bu durum Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerinde oldukça belirgindir. Yapılan çalışmada nostalji kavramının kimlik inşasındaki rolü ve Doğu’yu yüceltmede kullanılan bir savunma mekanizması olduğu üzerinde durulacaktır. Ahmet Mithat Efendi’nin anlatılarında Doğu nostaljisinin nasıl ele alındığı ifade edilecektir.

**Anahtar Sözcükler:** Ahmet Mithat Efendi, nostalji, kimlik, Doğu medeniyeti, Doğu nostaljisi

## *A Synthesis of Eastern Nostalgia In Ahmet Mithat Efendi’s Novels*

**Abstract:** Nostalgia, known as the nostalgia for the past, manifested itself in the 17th century as an illness that emerged in soldiers. In other centuries, the concept ceased to be just a neurological disease; It has come to address many different fields such as psychology, sociology, advertising, and consumer relations. Thanks to the various emotional states it contains, the concept of nostalgia makes people or society feel that the past is better than the present. For this reason, nostalgia, with its ideological and utopian dimensions, is effective in the construction of the imagination of the present and the future. Especially in the process of deep social events, it turns into a kind of search for identity. This situation is quite evident in the works of Ahmet Mithat Efendi. In the study, it will be emphasized that the concept of nostalgia is a defense mechanism used to glorify the East and it will be expressed how Eastern nostalgia is handled in Ahmet Mithat Efendi’s narratives

**Keywords:** Ahmet Mithat Efendi, nostalgia, identity, Eastern civilization, Eastern nostalgia

## Giriş

### Nostalji Kavramı ve Nostaljinin Tarihsel Temellerine Bakış

Modern Batı kültürünün temelini oluşturan *Odyseia*, kendinden sonra birçok yazarı etkilemiş önemli bir metindir. Truva Savaşı’ndan sonra eşi Penelope ve oğlu Telemakhos’a kavuşmak için eve dönmeye çalışan Odysseus’un maceraları anlatılır. Homer’ın anlatımıyla Odysseus ile Penelope’nin arasında geçenler zamanla ev ve dönüş gününe duyulan özlem hâline gelir. Aslında bir eve dönüş hikâyesi olarak da nitelendirilebilecek destan nostaljinin en kuvvetli yansıması olarak kabul edilir. Nostalji teriminin tarihin en ünlü gezginlerinin ilham kaynağı olduğu, en eski metinlerin içinde bile yer aldığı görülebilir. Batı’nın antik Yunan’daki eski dayanak

\* Çalışma ‘Öztoç, Ö. (2020). *Ahmet Mithat Efendi’nin Romanlarında Doğu Nostaljisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Eskişehir.’ künyeli doktora tezinden hareketle meydana getirilmiştir.

\*\* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Eskişehir TOKİ Şehit İsmail Tetik Anadolu Lisesi. Eskişehir / Türkiye. E-posta: ozlemoztoç7@gmail.com / ORCID ID: 0000-0001-5590-2894.

noktasına kadar giden nostalji literatürde farklı biçimlerde ele alınmıştır. Nostalji teriminin anlamı nostos (return) ile algos<sup>1</sup> (pain)un birleşiminden gelir. Nostaljinin harfi harfine *evsizlik özleminden muzdarip olma* anlamında olduğu belirtilir (Sedikides vd., 2008: 304).

Svetlana Boym *Nostalgia and Its Discontents* makalesinde nostaljiyi var olmayan veya hiç var olmamış bir eve duyulan özlem olarak tanımlar. Böylece nostalji kavramı, zaman ve mekândan uzaklaşan bireyin/ toplumun gittikçe şiddeti artan ve güçlenen özleminin de ifadesi hâline gelir. Kavramın şaşırtıcı bir şekilde modasının geçmeyip esrarengiz bir hâl aldığını belirtir. Çünkü ona göre bir kayıp ya da yer değiştirme duygusunun ötesinde nostalji, bireyin kendi fantazisiyle yaşadığı bir romanıdır. İçinde sinematik bir görüntü taşır. Bu görüntü ev ya da ev dışı, geçmiş ile şimdi, rüya ile günlük yaşam gibi iki görüntünün üst üste binmesi gibidir (2007: 7). Kişinin zihninde beliren bu görüntü evreninin bir bakıma palimpsest olarak *şimdide* belirdiği söylenebilir. Altta yatan metni diriltmek ya da açığa çıkarmak (Dillon, 2017: 92) anlamında yüzyıllardır kullanılan bu terim nostaljinin oluşturduğu görüntü evrenini açıklamada yardımcı olacaktır.

Palimpsest üretiminin Mısırlılar dönemine kadar gitmesine rağmen zirve noktasının 7 ile 9. yüzyıllar olduğu bilinmektedir. Palimpsest yöntemi eski yazı ile yeni yazının üst üste, aynı doğrultuda ya da satır aralarında birleştirilmesi işlemine dayanmaktadır. Tırşeler bu yolla defalarca yeniden kullanılarak ikili, üçlü palimpsestler dolayısıyla farklı anlam katmanları oluşturulmaktadır (Dillon, 2017: 30). Nostalji aynı palimpsestler gibi geçmiş ve *şimdinin* bazen üst üste binerek bazen birbirinin yerine geçerek anlam katmanlarını meydana getirmesidir. Nostalji zihni bir palimpsest olarak kullanırken birey seçmece bir tavırla *şimdiyi* geçmişin ağırlığında yeniden oluşturur. Nostalji de palimpsest gibi *muhafaza*, *ortaya çıkarma* ve *yeniden inşa* sürecine dayanır. Hatırlar, geçmiş ya da geçmişten parçaları diriltir ve özgün bir *şimdi* ya da gelecek tasavvuru kurar. Daha geniş anlamda söylenecek olursa nostalji gelecek tasavvurunu kurarken geçmişe çoğu zaman özel bir anlam yükleyerek onu yüceltir, anıtlştırır, geçmiş zamanı mit hâline getirir. Bu noktada onun olumlu ve olumsuz anlamlarından bahsetmek mümkündür. Taşdığı anlam evreni bireye, parçası olduğu topluma hatta nesnenin kendisine bağlıdır. Geçmiş -ya da geçmişin yerine konulan her şey- özelleştirilerek üzerinden yeni anlamlar üretilen bir palimpsest zemine hâline gelirken nostaljinin sadece bunlarla yetindiğini söylemek yanlış olacaktır. Aynı zamanda modernin, ilerleme ve ütopyanın bir parçası olacak şekilde geniş bir zaman dilimine yayılır.

Nostalji, hayat kadar eski bir fenomendir. Holbrook ve Schindler bu fenomenin temelini Âdem ve Havva'nın cennetten kovulması ve insanoğlunun cennet bahçesinde geçirdiği eski güzel günlere duyduğu güçlü özleme kadar götürür.<sup>2</sup> Âdem ile Havva'nın yeryüzüne inmeden önceki prelapsiyen dünyada kayıp masumiyeti arama ve cenneti

<sup>1</sup> *Nostaljinin Geleceği* kitabında nostalji kavramını Svetlana Boym ve *Yearning for Yesterday* kitabında Fred Davis, nostos (eve dönüş) ve algia (özlem) olarak açıklamıştır. Detaylı bilgi için bk. Svetlana Boym, *Nostaljinin Geleceği*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 14; Fred Davis, *Yearning for Yesterday*, The Free Press, 1979, s. 1.

<sup>2</sup> Bu tür bilgiler Tannock ve Stewart'ın eserlerinde de benzer şekilde yer alır. Detaylı bilgi için bk. Susan Stewart, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Durham, Duke University Press, 1993; Stuart Tannock, "Nostalgia Critique", *Culturel Studies*, 9(3), 1995, ss. 453-464.

yeniden kazanma arzusu birçok yazar tarafından konu edilir. *The Odyssey* dışında John Milton’ın *Paradise Lost*, Joyce’un *Ulysses*, Proust’un *Remembrance of Things Past* eserleri benzer temalar taşır (Holbrook ve Schindler, 1991: 330). İnsanın dünyadaki varlığının bir arzu ile başlayıp nostaljiyle devam etmesi, geçmişle uğraşısını da anlatır. Ancak yine de tarih, hatırlama, anımsama gibi geriye bakmanın ifade şekillerinden hiçbir kelime nostalji ile eş anlamlı değildir. Aynı duygu durumunu yansıtmaz. Bireyi nostaljik hissettirmez. Dolayısıyla nostalji *sadece geçmişten* daha fazlasıdır (Davis, 1979: 13).

Nostalji kavramı tek bir disiplinin inceleme alanına girmemektedir. Tıp terimi olarak ortaya çıkıp psikolojik bir bulgu hâline gelen ve üzerinde çeşitli araştırmalar yapılan kavram, bir tarihsel duygu, eve dönüş özlemidir. Başlarda vatan hasreti ya da yurt özlemi olarak görülen nostalji; 17. yüzyılda Johanness Hofer tarafından anlam kazanmıştır. Hofer; nostaljiyi medikal ya da nörolojik bir hastalık olarak kavramsallaştırmıştır (Wildschut vd., 2006: 975). Paralı askerlerin yaşadıklarından yola çıkılarak tıp terimi olarak kullanılmıştır. Bu hastalık ağlama krizleri, düzensiz kalp atışları ve iştahsızlık şeklinde kendini göstermektedir. 20. yüzyılın başlarına kadar endişe, mutsuzluk, uykusuzluk belirtilerini içeren psikiyatrik kargaşa olarak tanımlanmaya başlanmıştır. 20. yüzyılın ortalarında erken yaşam ortamına dönüş isteği içeren zorlayıcı ve dürtülerle oluşan kargaşa olarak belirtilmiştir. Wildschut ve arkadaşları 17-18. yüzyıllarda bir hastalık olarak kabul gören nostaljinin tanımının değiştiğini ve artık onun melankoli ya da depresyon olarak düşünüldüğünü söylemiştir (Wildschut vd., 2006: 975). Stauth ve Turner bu görüşe yakın saptamalarına *Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi* yazılarında yer verir. Batı’da nostaljinin iki ayrı gelenek hâlinde ele alındığını belirtirler. Bunlardan ilki melankoli ile ilişkilendirilen kavramın tıbbi bir yaklaşım olarak literatürde yer alması, diğeri 17. yüzyıldan beri nostaljiyi melankoliye gömülen dâhilerin moral değeri olarak gören yaklaşımdır. Aristoteles’in dâhilerin daha çok melankolik olduğu görüşünü de içeren bu saptamalarda nostalji kavramının melankoli problemiyle beraber çok eski zamanlardan beri tartışıldığını da gözler önüne sermektedir. Sosyolojik boyutuyla değerlendirildiğinde nostalji ve melankolinin, insanın geçen zamanın farkında olması ve kayıplarına şahit olmasından kaynaklı bir bilinç taşımasından ortaya çıktığı görülebilir (1992: 63-64).

Svetlana Boym *Nostaljinin Geleceği* isimli kitabında 17. yüzyılda hastalık olarak kendine yer bulan nostaljinin insanın eviyle, kendisiyle, geçmişle ilişkisini anlatan iki türü olduğunu belirtir: Yeniden kurucu ve düşünsel nostalji (2009: 76). Bu iki tür aslında nostaljinin ne psikolojik sürecini ne de doğasını anlatmaktadır. Sadece nostaljinin sıra hasretini anlamlandırma çabasına yardımcı olmaktadır.

Yeniden kurucu nostalji kendini nostalji olarak değil; hakikat ve gelenek olarak görür. Mutlak hakikati korur (Boym, 2009: 20). Dolayısıyla içerisinde sürekli bir endişe taşımaktadır. Bu endişe geçmiş ve şimdi arasındaki uyumsuzlukları, gelenek ve devamlılığını sorgulayan kesime dairdir (Boym, 2009: 81). Çünkü kompo teorisini içinde barındıran yeniden kurucu nostalji sürekli topluma karşı olacak yeniden inşaların kaygısını içinde barındırmaktadır (Boym, 2009: 79).

Yeniden kurucu nostalji kayıp duygusunun verdiği hassasiyetle olmayanı sürekli yeniden inşa sürecine dayanır. Bu duygu göçmenlerin yaşamı ya da anlatılarında belirgin olarak görülmektedir. Miyazawa göçmenler üzerine yaptığı çalışmasında, nostaljinin özellikle anavatanlarından uzakta yaşayan göçmenlere uygun bir kavram

olduğundan bahseder. Onlar nostaljiyi kayıpları için başa çıkma stratejisi olarak kullanmışlardır. Kendi dillerini, konuşmalarını, dinî ritüellerini devam ettirmeye çalışmaları ve geleneksel düğün adetlerini yerine getirmeleri bu yönde değerlendirilebilir (Miyazawa, 2012: 59). Göçmen anlatılarında görülür ki yeniden kurucu nostalji yaygın olarak tanıdıkların kaybıyla başa çıkmada kullanılan bir stratejidir ve insanların diğerlerinden üstünlükleri, milletlerin/etnik grupların saf kökenlerini vurgulayan semboller içeren ritüeller ve anlatılar yaratmayı içeren vatanın resmî anılarını inşa etmeyle başlar (Anderson, 1983; Domonosh and Seager, 2001; Hall 1992'den aktaran Miyazawa, 2012: 60).

Düşünsel nostalji ise yeniden kurucu nostaljiden farklı olarak eve dönüşü erteler (Boym, 2009: 76- 77). Onun amacı hiçbir zaman yeniden kurucu nostalji gibi inşa süreci olmamıştır. Daha çok bireysel ve kültürel hafızanın peşindedir (Boym, 2009: 87).

Holak, Havlena ve Matveev (2006: 196) *Exploring Nostalgia in Russia: Testing the Index of Nostalgia- Proneness* isimli makalelerinde nostaljik deneyimin doğasını; kişiye karşı toplumsal, dolaylı deneyime karşı doğrudan deneyim şeklinde ele almışlardır. Nostaljinin kişisel ya da kolektif olma durumu ile doğrudan ya da dolaylı bir deneyimin ürünü olup olmadığını tartıştıkları makalede kişisel, kişiler arası, kültürel ve sanal olarak dört kategoriye ayırdıkları nostaljiyi tabloşturmuşlardır:

<b>Sosyal Deneyim</b>			
		<b>Kişisel</b>	<b>Toplumsal</b>
<b>Deneyimin Doğası</b>	<b>Doğrudan</b>	Kişisel Nostalji	Kültürel Nostalji
	<b>Dolaylı</b>	Kişiler arası Nostalji	Sanal/Canlandırılmış Nostalji

**Tablo 1: Nostalji Kategorileri**

Nostalji hakkındaki bir diğer sınıflandırmayı da Fred Davis *Yearning for Yesterday* kitabında yapmıştır. Sınıflandırmayı yaparken nostaljik reaksiyonları mantıksal bir çerçeveye oturttukları bunları *nostalji hissediyorum, hissettiğim nostaljiyi düşünüyorum, hissettiğim nostaljinin yansımaları üzerine düşünüyorum* gibi bazı cümlelerle somutlaştırmıştır (1979: 17). Somutlaştırılmış bu cümleler aslında bireyin nostaljik reaksiyonlarının ifadesidir. Dolayısıyla bu ifadeler bireyin nostalji durumunda buldukları duyuş ve biliş seviyelerini göstermektedir. Fred Davis buradan yola çıkarak duygusal ve bilişsel bir karışıklık içerdiğini düşündüğü kavramı basit, yansıtıcı ve yorumlanmış nostalji olarak üçe ayırmıştır.

### **Nostalji: Güvenli Eve Dönüş ve Şimdinin Telifisi Üzerine**

Modernleşmenin ve sıkışmışlığın güçlü etkisiyle yeni yolların tükendiği hissi, geçmişe özlemi ya da güvenli ev görülerek sınırlanmış nostaljiye olan isteği daha da arttırmıştır. Değişimi yaşayan ama ayak uyduramama kaygısıyla beklentilerini tarihin köklerinde arayan insanoğlu *şimdinin* telifisini anılarıyla ya da idealleştirdiği geçmişle telafi etmeye çalışmaktadır. Bu durum bir süre sonra nostaljinin ideolojik boyutuna dayanır.

İdeolojiler toplumsal yaşamı düzenler, bu yaşamı belirli etkinlikler doğrultusunda yönlendirir ve uygulamalarını meşru ya da gayri meşru kılarlar (Freeden, 2011: 20). Nostalji de bu yönden ideolojik bir tavır olarak toplumdaki hakikati yeniden ele alır ve düzenler. Seçmecî bir tarih anlayışıyla oluşturduğu şimdi tasavvuruna nostaljik bakış açısında sıkça rastlanır. Örneğin altın çağlara özlem bu yönde değerlendirilebilir. Tüm zamanlar için mükemmel ve ideal olan adeta mitleştirilerek bu tarihsel süreç meşruluk kazanır. Sonsuz güven hissiyle bireyde deneyimlemediği ama mükemmele erişeceğini düşündüğü bir tarihsel sürece ulaşma arzusu doğar.

Modern dünyada nostalji, içe kapanıp sadece geçmişe sığınma hissinden farklı olarak toplumun ve bireyin hangi geçmiş ve geleceğe ilerleyeceğini belirleyebilen güçtedir. Nostaljinin bahsettiğimiz ideolojik boyutu bir milletin geleceğine yön verirken aynı zamanda o toplumun kodlarını belirleyerek somut bir kimlik sunar. Toplumlar kendilerine ritüeller, tarihi yapılar, anıtlar, sanat eserleri ya da edebî eserler yoluyla bir aidiyet oluştururlar.

Nostalji geçmişe özlemdir. Bir yanıyla unutma ve hatırlama eylemlerine bağlı olarak özlem duyulacak geçmişi belirler; bir yanıyla kendine unutma ve hatırlama, geçmiş ve gelecek arasında bir mücadele alanı inşa eder. Bu nedenle nostalji *geçmiş*, *gelecek* ve *şimdi* ile ilgili her türlü ilişki ağının yeniden düzenlenmesidir.

Nostaljinin ideolojik boyutu millî kimlik inşasına kadar uzanabilir. Sürekliliğin sağlanamadığı durumlarda (savaşlar, ölümler, kayıplar, kişisel ya da toplumsal travmalar) kavram önemli rol oynar. Riskin daha az olduğu bir ortama dönüş karışık bir *şimdi* ve bilinmeyen bir *gelecekte* daha güven vericidir. Makalede nostaljinin *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* ilişkisinden yola çıkılmış; nostaljinin Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerinde kimlik inşa aracı olarak nasıl yer aldığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Türk, Türklük, Türklere ait görüşleri, Osmanlı ve İslam dinine ait vurguları ele alınmıştır.

### **Nostaljik Yolculuk: Kökene Dönüş**

Tanzimat Dönemi’nde geçmişin yeniden inşasına dayalı süreç Ahmet Mithat Efendi’nin ideolojisinin bir parçasıdır. Bu ideolojik tavrın içerisinde tarih başvurduğu önemli bir dayanak noktasıdır. O, şu an muhtaç olduğu Batı terakkisinin, yüzyıllardır fazlasına sahip olduğunu düşündüğü büyük Osmanlı’nın temellerindeki varlığına inanır ve bu gücü ortaya çıkarmaya çalışır. Tarih onun için önemli bir bağdır. Ahmet Mithat’ın tarihe verdiği önem, onu *medeniyet-i nev’-i beşerin tercüme-i hali* (Ahmet Mithat Efendi, 2013a: 214) olarak görmesi ve hakikate dayandığını savunmasından gelir. Bu nedenle hem gittiği Şarkiyatçılık Kongresi’nde hem de birçok eserinde Osmanlı tarihini sık sık öne çıkarmış, Batı medeniyetinin temellerinde yatan güçlü bir Doğu medeniyeti algısını vurgulamıştır.

*Ahmet Metin ve Şirzat* romanı güçlü Doğu medeniyeti inşasında bahsedilmesi gereken en önemli eserdir. Roman boyunca seyahatleriyle okuru dünyanın birçok yerine götüren Ahmet Metin, ideal Osmanlı vatandaşı olarak tarihinin izlerini sürer. Roman Ahmet Metin’in okuduğu İtalyanca kitabın kahramanının izini takip etmesiyle şekillenir. Pire Limanı’nda karşılaştığı Neofari isimli bayanla roman boyu Türkler, Osmanlılar, İslam dini hakkında konuşarak adeta Batı karşısında kendini savunur. Ahmet Mithat Efendi, Doğu’nun ideal tipi Ahmet Metin ile hem Batı’ya kendi gücünü gösterme gayreti içinde hem de Osmanlı’nın ne kadar güçlü bir tarih, medeniyet ilişkisi içinde olduğunu Türk’ü, Türklüğü, Osmanlılığı yücelterek okura sunma ve Osmanlı’nın

yıllardır hissederek gururlandığı ihtişam duygusunu tekrar canlandırmaya çalışmaktadır.

Ahmet Metin, romanda Türk olmayı Hz. Nuh'a kadar götürmüş; Türk'ün dünyadaki yerinin çok eskilere dayandığını ve Osmanlı'nın sahip olduğu bu kutsal temellerin büyüklüğünü ifade etmiştir<sup>3</sup>: “*Nihayet ilk Türk unvanını alan zat, Hazret-i Nuh'un hafidi olup Nuh Aleyhisselam doğrudan doğruya bizim ağa babamızdır*” (2013a: 72). Yazara göre bu durumun herkes tarafından eskilerden beri bilinen bir gerçek olduğu açıktır: “*Ahfad-ı Nuh'tan birisinin ismi Türk olduğu, bundan dokuz asır kadar mukaddem telif olunmuş bulunan Arap ve Acem kitaplarına yazılmıştır*” (2013a: 217). Türkler en kadim medeniyetleri bile tesis etmiştir: “*Medeniyetin en kadim sureti olan medeniyet-i Çiniye'nin elbette Türkler tarafından tesis edilmiş olduğu meydana çıkacaktır*” (2013a: 72). İlerleyen sayfalarda Ahmet Metin Avrupa'nın içinden bir bilim adamı olan İtalyalı Sezar Kanto'nun tarih kitabını Fransızca olarak okuyup Türklerin kadim tarihinden örnekler verir. Uzun uzun Türklerin, Türk namını nasıl ve ne zaman aldıklarını anlatır:

Bunların ism-i kadimleri Hyung olup Hyunaglardan birkaç tayfa, Lyanag Şimalî Hükümeti tarafından firara mecbur edildiklerinde Sihal yani “Baykal” Nehir ve Gölü kenarlarına iltica etmişler idi. Orada iken vahşi bir halk bunları katliam eyledi. Yalnız on yaşında bir çocuk kaldı ki onun da elleri ayakları kesilmiş idi. Bir su başına kadar sürüklenerek orada bir dişi kurda tesadüf eyledi. Kurt ile ünsiyet ederek, kurt çocuğu beslediği gibi çocuktan hamil dahi kaldı. Nasılsa bir dağa kadar çekilerek orada on nefer oğul tevlid eylediler. Badehu bunlar civardan birtakım kadınları igtisab eyleyerek çoğalmaya başladılar. Hasena isminde birisi bu yeni kabilenin başı oldu ki bu kelime ‘kurt’ manasınadır. Ve aslı nesli kurt olduğunu göstermek için de bayrağına bir kurt kafası resmeyledi. Bunların adetleri çoğalarak Altay Cibali'nin vadilerine yayıldılar. O zaman Türk namını aldılar ki, Çinliler bu ismi “Tukiyu” diye tesmiye eylediler (2013a: 215).

Türk tarihinin başlangıcından bahseder. İslamiyet öncesi Türklerin üstünlüklerini anlatır:

Türk kavmi pek kadim, pek büyük, pek ali-haslet bir kavimdir. Abbasiyenin daha mebadi-i şöhretinde bunlar askerlik hizmetiyle memalik-i İslamiyeye gelerek İslamın asıl seyf-i satvetini, Türk bazuları sallamış oldukları gibi İslamdan evvel dahi Türklük hem terakkisiyle hem ulüvv-i şanıyla en büyük milletlerden idi. “Sitya” namıyla coğrafya-yı kadime üzerinde tahdid-i hududuna bile Yunanlıların muktedir olamadıkları memalik, işte şimdiki Türkistan olup, her millet İskender-i kebare mağlup olmamışlar idi. Bundan üç dört bin sene evvel Anadolu'yu da Mısır'a kadar feth ve birçok yıllar idare edenler bunlardır (2013a: 72).

Türkler Ahmet Mithat Efendi'ye göre birer şövalye ruhu ve niteliğini taşır. *Ahmet Metin ve Şirzat* romanında *Kırk Ambar*'da yazdığı *Tarih-i Osmani'nin Kısm-ı Şairanesi* isimli yer almış birkaç makalesine atıfta bulunarak orada Gazi Osman, Gazi Orhan,

<sup>3</sup> Ahmet Mithat Efendi; *Ahmet Metin ve Şirzat* romanından önce *Avrupa'da Bir Cevelan* kitabında Türk, Osmanlı ve Müslümanlığı tanıtmak amacıyla önemli bilgilere yer verir. Türklerin temellerini Hz. Nuh'a kadar götürerek Doğu medeniyetinin nostaljik izlerini sürer (2015: 223).



Gazi Abdurrahman Hazretleri’nin okunmasını tavsiye eder (2013a: 72-73). Romanın birçok yerinde tarihî kişiler ve olaylardan bahsetmeye devam eder: Beyazıt Han’ın kahramanlıkları (s. 293, 352), Navarin Deniz Savaşı (s. 333), Kaptan-ı Derya Hayrettin Paşa ve Şark tarihinin önemli olayı olarak nitelendirdiği Körfez Deniz Savaşı (s. 371-372) bunlardan birkaçıdır. Aslında anlatmak istediği şey Osmanlı tarihinin büyük kahramanlar ve kahramanlıklarla dolu olduğu ve bu konuda Batı’dan eksik bir yanının olmadığıdır. Ahmet Mithat’a göre büyük milletler için bir iftihar vesilesi sayılabilecek büyüklü küçüklü birçok zafer, Osmanlının tarih sahnesinde dolup taşar (2013a: 352). Batı’nın bugünkü seviyeye ulaşmasında Türk ve Müslümanların olduğunu sürekli vurgulayarak 19. yüzyılda görülen bu hızlı ilerleme sürecinin temellerini attıklarını belirtir. Bu büyük öz güvenin altında yatan; Türklük, Osmanlılık ruhu ve İslam diniyle yükselen bir medeniyetin yüzyıllardır dünya coğrafyasındaki izleri ve her alandaki tarihî başarılarıdır. Ahmet Metin, Sicilya gezisi sırasında Neofari’ye önemli ve tarihî yerleri gezdirirken birçok eserde Müslümanların izi olduğunu ifade eder. İslam medeniyetinin ilim ve sanayiye ettikleri hizmetlerin Avrupa için ilk ders olduğu ve önemini hâlâ koruduğunu belirtir: “*Milel-i İslamiyenin ulûm ve sanayie ettikleri vaktiyle Avrupa için ilk ders ve meşk makamına kaim olduğu gibi hâlâ dahi o ehemmiyet-i âliyyeyi muhafaza etmekte bulunduğunu düşünüyor idi*” (2013a: 490-491). Sicilya Müslümanlarının, Avrupalıların henüz zaman hesabı yapma usulünden habersizken güneş saatleri yapıp takvim düzenlediklerinden bahseder. İlim ve fenleriyle denizciliği de çok ileri götürmüşlerdir. Avrupalıların onlardan aldıkları ilmi kat kat ileri taşıdıklarını anlatır. Ahmet Mithat Avrupa’nın bugünkü terakki ve çalışmasını takdir ederken onların bu yolda ilerlemesinde temeli Müslümanların attığını vurgular (2013a: 491).

Yukarıda ele aldığımız bilgilerden yola çıkarak Ahmet Mithat Efendi’nin Türklük ve Türk’e ait olan her şeyi önemseydiği, kimliğin bir parçası ve kimliğin devamı olarak hem İslam dini hem de Osmanlılığın ayrılmaz bir parçası olarak ele aldığını söylemek yerinde olacaktır. Bu nedenle Türk’e, Türklüğe ve Türk diline vurgusunu eserlerinde de görmek mümkündür ancak hiçbir eserinde Türk’e yapılan atıflar *Ahmet Metin* ve *Şirzat*’taki kadar derli toplu değildir<sup>4</sup>. Bu romaniyle yazar Türklerin varlığının insanlığın ve tarihin her yerinde bulunduğunu sıkça vurgular.

Ahmet Mithat Efendi’nin Türklük ile ilgili hassasiyeti, Türklüğü yüceltmesi; isminde bile Türk kimliğini vurguladığı eseri *Paris’te Bir Türk*’te de açıkça görülmektedir. Özellikle farklı milletlerin bir arada bulunduğu gemi yolculuğuna yer verilmesi sanki Türk’ün meziyetlerinin ortaya konması ve ihtişamını tekrar kazanmak isteyen Osmanlının kendini, geleneklerini anlatması için oluşturulmuş bir mekândır. Romanın kahramanı ahlaki değerlerini koruyan, ideal özellikler taşıyan, Batı’nın her kesimini kendine hayran bırakan Nasuh Efendi’dir. Zamanla Nasuh Efendi tüm Paris tarafından tanınacak bir Osmanlı hâline gelecektir ki bu hem Türk hem Osmanlı kimliği ve gelenekleri adına Doğu nostaljisinin bir yansımasıdır. Nasuh Efendi sahip olduğu üstün meziyetlerle Türklerin *mabihü’l-iftiharı*, Avrupa’nın *nadirü’l-emsal âlimi* olarak okura sunulur (2000n: 412). Bir zamanlar Osmanlının padişahlarının sahip olduğu birçok üstün özellik romanda Nasuh Efendi’ye atfedilir. Nasuh Efendi *feylesof*,

<sup>4</sup> Fazıl Gökçek, Ahmet Mithat Efendi’nin bazı eserlerinde rastlanabilecek olan Türkçü tavrının romanlarından sadece *Ahmet Mithat ve Şirzat*’ta bulunduğunu belirtir. Bk. Fazıl Gökçek, Ahmet Mithat Efendi ve Türk Dünyası. *Küllerinden Doğan Anka*, (2. bs.), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 226-240.

*muharrir, şairdir* (2000n: 320). Tarih, siyaset, gelenek, yabancı dil, yabancı ülkelerin edebiyatları, müzik gibi birçok alanda söz sahibi olacak kadar bilgilidir. Neredeyse dünya hâkimi Osmanlının birçok ferdinin zaten Nasuh karakterinde vücut bulduğu algısı ve onun yüceltilmesi yine aynı romanın kahramanı Zekâ Bey tarafından da adeta gözler önüne serilir. Zira Zekâ Bey gibi milletine ait değerlerden yoksun kalmış, yanlış Batılılaşarak aykırı tip hâline gelen şıkların varlığı Nasuh'u bir kez daha gerçek Osmanlı kimliğiyle yücelterek idealleştirmiştir.

Ahmet Mithat Efendi'nin Nasuh gibi ele aldığı ve yücelttiği bir diğer Türk *Mesail-i Muğlaka* (2003c) romanındaki Abdullah Nahifi olarak okur karşısına çıkar. O da Nasuh gibi birçok kişi tarafından tanınmış, Paris'te şöhrete kavuşmuştur. Özellikle cesaret ve adalet anlayışıyla Osmanlı ahlakını en iyi şekilde temsil eden Türk roman kahramanlarından.

Osmanlı ahlakını en iyi şekilde temsil eden bir diğer Türk/Türkler *Acâyib-i Âlem* (2000a) romanıyla okur karşısına çıkan Suphi ve Hicabi Beylerdir. Çıktıkları uzun gemi ve kara yolculukları sonrası Türk ve Osmanlı kimliğini en iyi şekilde temsil etmiş, merak edilen konular hakkında Türkleri ve Osmanlılığı yücelterek anlatmaya çalışmışlardır.

Ahmet Mithat Efendi Türklük kavramını dağılmaya yüz tutmuş Osmanlı coğrafyasının yaşadığı zaman diliminde etnik kimlik unsuru olarak hiçbir zaman vurgulamamıştır. O her zaman Osmanlı üst kimliğinin bir savunucusu olmuş; Tüzer'in ifadesiyle Türkleri ahlak, kimlik ve insanî değerlerle kimlik bilinci etrafında tutmaya çalışmıştır (2014: 284). Türklüğü her zaman övmüş, Osmanlılığın önemli bir yanı olarak görmüş ve yüceltmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin roman ve hikâyeleri değerlendirildiğinde eserlerinde Türkleri öne çıkardığı görülmektedir.<sup>5</sup> Bu konuyu ele alırken eserlerindeki kahramanların büyük çoğunluğunun Türklerden oluştuğunu ve genellikle Türklerin olumlu özellikleriyle ele alındığını söylemek mümkündür. *Firkat (Memduh)*, *Felatun Bey ve Rakım Efendi (Rakım Efendi)*, *Paris'te Bir Türk (Nasuh)*, *Karnaval (Resmi Efendi)*, *Henüz On Yedi Yaşında (Ahmet Bey)*, *Acâyib-i Âlem (Suphi, Hicabi)*, *Vah (Necati)*, *Hayret (Mirza İsmail)*, *Mesail-i Muğlaka (Abdullah Nahifi)*, *Bahtiyarlık (Şinasi)*, *Para (Vahdeti)*, *Demir Bey yahut İnkişaf-ı Esrar (Mustafa Kamareddün)*, *Gürcü Kızı yahut İntikam (Hüseyn Kulihan)*, *Müşahadat (Ali Osman Topuz)* özellikle Türk'ün yüceltildiği eserlerdir.

### **Kimliğin Sürekliliğine Özlem: Osmanlı Üst Kimliği ve Tezahürleri**

Osmanlı, içerisinde farklı dil ve inanca sahip pek çok milleti barındıran çok uluslu bir devlettir. Fransız İhtilali sonrası çok uluslu devlet yapısının özgürlükçü yeni fikirler karşısında tehdit altında kalması, devletin bekası yönünden farklı yolların aranmasına sebep olmuştur. Osmanlıcılık, var olan tehditin gerçekleşmesinin önlenmesi adına 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ortaya çıkan siyasi bir akımdır (Özcan, 2007: 485-486). Bu siyasi akımın etkisiyle Osmanlı topraklarında yaşayan her bireyin kendini bu tebaa içinde hissederek yaşamaya devam etmesi beklenmiş ancak Osmanlı

<sup>5</sup> Ali Yıldız doktora tezinde Ahmet Mithat'ın eserlerinde ele aldığı tipleri milletlere göre tasnif etmiş ve *Süleyman Müsli*, *Kafkas*, *Arnavutlar* ve *Solyotlar* kitapları dışında Türklerin diğer eserlerinde büyük ölçüde yer aldığını tespit etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ali Yıldız, *Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye, Roman ve Tiyatrolarında İnsan*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999.

topraklarındaki halkların kendi bağımsızlıklarını kurma isteğine engel olunamamıştır. Bu yüzyıldaki hareketli sosyal ve siyasi hayatla birlikte aydınların Osmanlı üst kimliğini savunması, yıllardır gelenek ve kökleriyle kendilerini bağlı hissettikleri devleti ayakta tutma çabasına büründükleri gözlenir. Bu aydınlardan biri olan Ahmet Mithat Efendi; yazar, gazeteci, aile babası ya da toplumun bir ferdi olarak kendini Osmanlı hisseder ve Osmanlıya ait görür. *Avrupa'da Bir Cevelan*'da Yahudi misiniz sorusuna verdiği cevap onun kendini nasıl gördüğünün de somut ifadesidir: “*Hayır efendi! Yahudi değilim. Osmanlıyım. Hem de Osmanlının en halisi olmak üzere...*” (2015: 116). Osmanlı, onu Ahmet Mithat yapan tüm değerleri taşıyan, tarihi ve güçlü kökleriyle zengin bir medeniyeti ifade eder. Bu nedenle kimliğine ait her şeyi savunur. Osmanlılığı yüceltir. Ahmet Mithat Efendi, ideolojisinin temelinde Osmanlıyı yücelten bir Doğu nostaljisi barındırır.

Ona göre Osmanlılık, Türklüğü ve Müslümanlığı da içinde barındıran önemli bir kavramdır:

Bizim Osmanlılığımızda iki şan vardır ki bunların yalnız birisi bile bizim için teşerrüfe kafi iken Hak Teala Hazretleri bizi onların ikisiyle birden mübcecel eylemiştir. Bunların da birisi Müslümanlık, diğeri Türklük. Bu iki şeyin ikisinin de tarihleri cihanda hiçbir milletin, hiçbir halkın tarihine kıyas kabul edemeyecek derecelerde kahramanane ve şairanedir (2013a: 46).

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlının sahip olduğu şan Müslümanlık ve Türklüğün bir getirisidir. Müslümanlık ve Türklüğün Osmanlı üst kimliğinde yer alması Osmanlının diğer devletlerden farklı olarak sahip olduğu/ bundan sonra da olacağı bir zenginliktir. Bu zenginlik sayesinde dünyanın en güçlü ve döneminin en modern devletleri arasında yer almıştır. Özellikle askeri gücü ve teknik bilgisi yüzyıllarca Batı'yı peşinden sürükleyecek ve kendine hayran bırakacak nitelikte olmuştur. Osmanlılar düşmanlarına karşı kullandıkları yatağanları kendileri yaptıkları gibi Venediklilerden öğrendikleri top yapımını ilerletmiş ve Avrupa'ya bunu öğretip satmaya başlamıştır. Havan topu, yağlı paçavra ve muhasara topunu bir Osmanlı padişahının icat ettiği, devlet yönetimi yanında icat yapacak kadar teknik bilgiye sahip olduğu ve bunları örnek olarak Avrupalıların müzelerinde sakladıkları onun bakış açısıyla gözden kaçmaması gereken hususlardır. Zira Ahmet Mithat'a göre Osmanlı şanının bu getirileri hâlâ zihinlerde, savaş sahneleri ise kendi tabiriyle Batı'nın *çehresinde* görünmektedir (2002c: 60-61). *Menfa*'da açıkça ortaya koyduğu bu fikirlerin yansımaları *Ahmet Metin ve Şirzat* kitabında görülmektedir. *Yeni Hasan Mellah* olarak başlayan kitabın ilk bölümde yazar İstanbul'da yapılan kayıkların dünyanın hiçbir yerinde yapılamayacak kadar güzel olduğunu anlatır. Sandal ve kayık yapımındaki karşılaştırmalarından yola çıkarak Osmanlının zamanında fen konusunda herkese nasıl örnek teşkil ettiğini vurgular. Fen işlerinde gösterilen başarı gemi ve gemicilik ile dokuma alanında da kendini belli etmiş; her şeyle Avrupa'ya örnek teşkil etmiştir. Gemi ve gemicilerimiz emsalsiz konuma gelmiştir. Adeta Akdeniz'de Osmanlı sancağından başka bayrak dalgalanmaz olmuştur: “*Akdeniz'de Osmanlı sancağından başka bayrak temevvüic ettirmemek derecesine varmışlar. Mensucatımız, menkuşatımız, her şeyimiz Avrupa'ya örnek meşk olmuş. Hala bunları taklitten izhar-ı acz ederler*” (2013a: 11).

Osmanlılığın devletin bekası ve bireyin refahı için bir çatı görevi gördüğü açıktır. Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlılık kavramının Türklük ve Müslümanlıktan oluşması, bu kavramı güçlendirmekten öte diğerleri için de bir ön koşul niteliğindedir:

Çünkü bence hasbe'd-dünya Osmanlılık İslamiyet'ten evvel şayeste-i itinadır. İslam'ın bekâ-yı istiklâli, te'min-i selâmeti, rahatı, terakkisi dahi Osmanlılık sayesinde hasıl olabilir. İmdi İngiltere'de, Amerika'da İslamiyet'in çoğaldığını farz ettiğiniz zaman bir de bu halin Acem ve Hindistan şubeleri semeresiyle husûle geldiğini tahayyül ediniz bakayım! Hamiyet-i Osmaniyemiz hasebiyle yüreğiniz titremez mi? O halde bu İslamiyet bizim Osmanlılığımız için nâfi olacağına muzır olur. Ben evvel be evvel Osmanlıyım kızım! (2011b: 173-174).

Ahmet Mithat Efendi her şeyden önce kendini Osmanlı görür. Osmanlı tebaasının dinini ve kimliğini yaşayabilmesi için önce Osmanlılığın var olması, devletin bekasını sürdürmesi gereklidir. *Üss-i İnkılap* bu yönden Osmanlılığın açıklaması gibidir. Özellikle 1. cildinin ilk kısımları ele alındığında Tanpınar'ın da söylediği gibi Osmanlı ideolojisinin bir beyannamesi gibi işlev görmektedir (2012: 444). Ahmet Mithat'ın Osmanlıcılık düşüncesinin temel noktalarını içerir.

Osmanlı kimliği; hâkimiyeti altındaki milletlere, önceden sahip olduklarından daha fazla hürriyet vererek onları Devlet-i Aliye-i Osmaniye çatısı altında toplayıp birçok milleti içeren bir kardeşlik ağı içerisinde yaşam hakkı sunar. Bu durum Ahmet Mithat Efendi için Osmanlı medeniyetinin ne kadar üstün özelliklere sahip olduğunun açık bir göstergesidir (2013b: 24).

İngilizler tarafından maruz kaldıkları baskılardan kurtulmak isteyen Necidîlerin Osmanlılardan yardım isteği ve Osmanlı tebaası altına girmek için gösterdikleri çaba devletin gücü ve adaletli tavrından yararlanmak isteyen farklı milletlerin de varlığını ortaya koymaktadır (Ahmet Mithat Efendi, 2002c: 61). Bunun gibi durumların Osmanlı tarihinde sıkça yer aldığı, Osmanlı'nın birçok devlete yetebilecek, koruyabilecek gücünün olduğu açıktır. Osmanlı gibi şanlı bir milletin diğer devletler için övünç kaynağı olabilecek kadar çok zaferi vardır (Ahmet Mithat Efendi, 2013a: 352). O, Osmanlı şanını sonuna kadar muhafaza etmek ve bunu Osmanlı padişahı yönetimiyle gerçekleştirmek istegindedir. Bu yönden padişaha memnuniyeti açıktır (Ahmet Mithat Efendi, 2000d: 30, 151; 2000b: 15; 2000h: 116). Osmanlı kimliğine sonuna kadar bağlıdır, her fırsatta kimliğini ve devletini yüceltmekten geri durmaz. Bu tavrını sıkça dile getirdiği "*Biz Osmanlıyız!*" (2000h: 8; 2002b: 137) söyleminde görmek mümkündür. Özellikle *Kafkas, Gönüllü, Ahmet Metin ve Şirzat, Acâyib-i Âlem, Paris'te Bir Türk, Demir Bey yahut İnkışafı Esrar* romanlarında Osmanlı ve Osmanlılığa ait birçok şeyi kuvvetle savunduğu görülür.

Ahmet Mithat Efendi'ye göre Osmanlı kimliği, gayrimüslimlere sağladığı haklar açısından Batı'dan daha iyi koşullar altında yaşamayı taahhüt eden bir yaşam biçimidir.<sup>6</sup> Bu yönüyle Osmanlı yönetim biçimi ve padişahlığın en medeni toplumlarda yer alan idare şekline farksız olduğunu savunur. *Paris'te Bir Türk* romanında bu konu birkaç sayfa boyunca ele alınmıştır. Roman karakteri Nasuh, Fontainebleau'yu gezerken Batılı arkadaşları ile aralarında geçen konuşmalar doğrultusunda cumhuriyet

<sup>6</sup> Ahmet Mithat Efendi'nin satırlarından anlaşılan bu durumu destekleyen bir nokta da *Muhacirin Kanunnamesi*'yle birçok mültecinin Osmanlı topraklarına gelmeleri, onlara tanınan haklardan memnun olmalarıdır. Belli süreler vergi ve askerlikten muaf tutulmaları, yerleştikleri yerlerde din özgürlüğünün sağlanması Avrupa'da baskı altında bulunan gruplarda sevinçle karşılanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Standford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, (Çev. M. Harmancı). Cilt 2, E Yayınları, İstanbul, 1983, ss. 151-152.

ve sultanlık arasındaki farkı hürriyet, eşitlik kavramları üzerinden tartışmıştır (2000n: 298-306).

Nasuh “*Hiçbir hükümet olamaz ki hakk-ı hükümet milletin olduğunu teslim etmesin.*” (2000n: 305) diyerek hükümet ve millet ilişkisini vurgular. Yedi asır öncesi Müslüman bir hâkimin hakikati nasıl tasvir ettiğinden yola çıkarak sultanın olduğu yönetim şeklinin hakları korumaya yönelik olduğu ve diğer yönetim şekillerinden eksik olmadığı yönünde görüş bildirir: “*Hükümet-i cumhuriyye halka olan vesayasını ne ile tebliğ eder? Kanun vasıtasıyla değil mi? Ya Hükümet-i sultanıyye ne ile tayin eder?*” (2000n: 306). Anlaşılmaktadır ki Nasuh bu konuda sultanın yönetim şekline bağlı bir hükümette hak kaybının olmadığını savunmakta, dolaylı yoldan Osmanlı Devleti’ni ve yönetim şeklini de yüceltmektedir. Devlet şekliyle beraber İslamiyet’in hoşgörü sınırlarının da insan haklarına uygun olduğunu belirtir: “*Ol İslamiyeti ki hiçbir kavmin hürriyet-i dinine ve kavmiyyesine halel gelmeden, mes’udiyet-i medeniyyesini tekeffül edebilir. Nasıl ki bin iki yüz seneden beri etmiştir de*” (2000n: 306). Bu cümlelerle Nasuh’un vurgulamak istediği gerek yönetim şekli gerek inançlar konusundaki hassas tavrı sayesinde Osmanlı’nın birçok gayrimüslüm milletin yaşaması için cazip bir coğrafya olduğu ve bu durumun yüzyıllardır devam ettiğidir. Osmanlı bu yönüyle yaşamak için arzu edilen mekân ve devleti temsil eder: “*İşte Şarkta bu kadar milel-i gayr-i Müslime vardır. Cümlesi bu saadetle mes’ut oluyolar*” (2000n: 306).

Ahmet Mithat Efendi Osmanlı Devleti içerisinde Müslüman ya da gayrimüslim olarak yaşamının önemli bir ayrıcalık olduğunu düşünmektedir. Osmanlı yönetim biçimini, toplumsal yapısını savunur. Batılı roman karakterlerine bu konular hakkında ikna edici açıklamalar yapmaya çalışır. Bunları; Türklerin Osmanlıda hâkim millet olarak üstünlük kurmaya çalışmamları (2000a: 106; 2000h: 55; 2013b: 23-27), Osmanlı’nın dine saygısı (2013a: 389; 2002a: 77), farklı dinlerin evliliği konusundaki hoşgörüsü (2000a: 304; 2013a: 712; 2000m: 365; 2000n: 523), kişisel hürriyete verilen önem (2000c: 74; 2011a: 111), Osmanlı insanının centilmenliği (2013a: 246), iffeti (2013a: 346; 2000a: 172), kahramanca ve medeniyete uygun tavırları (2002b: 219; 2000d: 194), esarete karşı duruşları (2000d: 194) gibi örneklerle çeşitlendirmek mümkündür.

Gayrimüslimler Osmanlı topraklarında onlar kadar hür yaşamakta, her türlü hakları korunmaktadır: “*Devlet-i Aliyye ülkesinde Hristiyanlar âdeta Osmanlılar kadar hürdür, serbesttir*” (2000h: 55). Bu açıdan Ahmet Mithat Efendi’nin Osmanlılığı iki temel noktada yücelttiği görülmektedir: *Gayrimüslim olarak Osmanlı himayesinde yaşayanların memnuniyeti ve Osmanlı himayesinde yaşamayıp himaye altına girmeyi isteyen gayrimüslimlerin arzusu.*

Ahmet Mithat Efendi eşitlik ilkesi üzerinde durur. Bu, Osmanlılığın da temel noktasıdır. Özellikle Osmanlılık ve eşitlik ilkesinin uygulanması konusunda Ahmet Mithat Efendi tarafından Gazi Sultan Hamit olarak belirtilen Sultan Abdülhamit ön plana çıkarılır. Abdülhamit Osmanlılığın en iyi şekilde uygulanmasını sağlayan hürriyetperver olarak *Kafkas* romanında betimlenir. Onun bir işaretiyle birçok Türk’ün zor durumdakilere yardım için hemen koşacağı vurgulanır (2000h: 116).

Ahmet Mithat’a göre aynı coğrafyaya ait farklı milletlerin dil, din gibi haklarına saygı duyularak yaşaması ve bunun devamı için gösterilen çaba Osmanlı’nın diğer medeniyetlerden üstünlüğünü de göstermektedir:

Yalnız Türkün değil, şimdi Osmanlı toprağında Türk, Çerkez, Ermeni, Rum lakırdısı kalktı. O azimü’ş-şan padişah hepsine evladım, hepsine Osmanlı dedi. Bütün Osmanlılar padişahlarının kendilerine ihsan ettiği hürriyeti öyle bir minnetle telakki ettiler ki esir-i atıfet ve ihsanı oldular. Müdafaa-i vatan için açılan bayraklar altına İslam, Hristiyan denilmeyip herkes Osmanlı namıyla koştu (2000h: 116).

Ahmet Mithat’ın tespitlerine göre ister arzuladıkları için ister mağlubiyetle olsun Osmanlı hâkimiyetine girenler Osmanlılığı içten kabul etmiş, savaşlarda da Müslümanlardan farklı davranmayarak kardeşliği muhafaza etmişlerdir. Osmanlılığın kurulmasından Timur’un yaptıklarına kadar Osmanlı hükümetine dâhil olmuş gayrimüslimler devletin yaşadığı zor zamanlar ve taht kavgaları anlarında bile devletten kopmamışlardır<sup>7</sup> (2013b: 27).

Türk ve Müslüman kimliklerinin Osmanlı Devleti’ne kazandırdığı kahraman tavırların başka hiçbir millette olmaması ve bunların Osmanlı kimliğiyle de birleşiyor olması, Ahmet Mithat’ın gözünde Osmanlıyı adalet ile hoşgörünün merkezi hâline getirmiştir. Çünkü Osmanlı hiçbir zaman bir İslam devleti gibi teşekkül etmemiş, kendi bünyesindeki gayrimüslimlere saygı duymuş, onlara eşitlik ilkesi içinde Osmanlılığa mahsus şekilde uygun davranmıştır. Osmanlı içinde barındırdığı diğer halkları da kabul etmiş, gayrimüslim halk Osmanlı kimliği içerisinde varlığını devam ettirebilmiştir (2013b: 22-23).

Ahmet Mithat Efendi Osmanlılığın Oğuz Karahan soyundan Gazi Ertuğrul Beyzade Osman Gazi’ye ve diğer büyük hükümdarlara dayandığını belirtir. O, böyle köklü ve güçlü bir devletin; himayesindeki diğer milletlere Osmanlılık vasıtasıyla hangi milletten olurlarsa olsunlar kendi devletlerinden daha hür yaşama imkânı ve dini faaliyetlerini daha serbest bir şekilde yerine getirme olanağı sağladığını ifade eder. Bu durumu Osmanlı Devlet anlayışının ve Osmanlılığın temeli sayar (2013b: 22-24). *Üss-i İnkılap*’ta Osmanlılık sıfatında gizli medeniyet nimeti ve hürriyetin olduğunu söyleyen Ahmet Mithat, dünya saadetinin ancak böyle olabileceğini düşünüp gayrimüslim tebaanın içten inanarak Osmanlı olup kaldıklarını vurgulamaktadır (2013b: 25).

Yazar Osmanlılığın kuvvet ve şevketini (2000d: 87), Osmanlı askerinin savaş esnasındaki medeniyete uygun, mükemmel tavırlarını (2000d: 192, 194, 196), gayrimüslimlerin rahat yaşam koşullarını (2013a: 603), Osmanlıların sahip oldukları kahramanca davranışları (2002b: 219) Osmanlı gibi muazzam ve şanlı milleti (2013a: 351), sahip olduğu hamiyeti, kudsiyetini (2013a: 541) eserlerinde dile getirir.

Ahmet Mithat Efendi’nin değindiği bir diğer nokta Osmanlı Devleti’nin sahip olduğu toplumsal yapının Doğu dışı milletlerin arzuladığı bir model olduğudur. Özellikle, toplumsal ilişkilerini asaletten vazâata dönüştürme çabasındaki Avrupa milletlerinin ulaşamadığı toplum yapısına Osmanlı uzun yıllardır sahiptir: “*Vazaat denilen asaletin mukabili olan şey Avrupa’ca yüz seneden beri vaz’ ve tesis edilmeye çalışıldığı halde muvaffakiyetin çehresi nümeyan bile olmaya başlamamıştır*” (2003c: 306).

---

<sup>7</sup> Yazar; gayrimüslim Osmanlıların İskender Bey’in Arnavutluk meselesi dışında göze batacak önemli bir sorun teşkil etmediklerini, iç karışıklıkların Müslüman Osmanlılar vasıtasıyla çıktığını belirtir. Bk. Ahmet Mithat Efendi, *Üss-i İnkılap*, (Hzl. İ. N. Uysal). İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013b, s. 30.

Diğer toplumlar tarafından bir çeşit arzu nesnesi hâline gelen Osmanlı toplum yapısı, Ahmet Mithat Efendi’ye göre Allah tarafından sadece Osmanlıya nasip edilmiş bir durumdur:

Ne sandınız ya? Vazâat-ı samime üzerine müesses olmak üzere Osmanlılıktan başka bir hey’et-i ictimaiyye daha bulunduğu cidden inanıyor musunuz? Aman etmeyiniz. Sonra bunu safderunluğunuza hamlederler. Hak taâla bu nimeti dahi yalnız Osmanlı denilen kavm-i bahtiyara nasip eylemiştir (2003c: 307).

## Din

İslamiyet içerisinde taşıdığı kurallar bütünüyle *ilerici bir toplum sistemini* önermektedir (Mardin, 1992: 26). Muhtevasında bulunan demokrasi, adalet kavramı onu modern zamanların ihtiyaç duyduğu sistem hâline getirmektedir. Bu yönüyle İslamiyet, Ahmet Mithat’ın eserlerinde geniş yer kaplamaktadır. Bu konuda *Müdafaa, İstibzar, Beşair ve Nizâ-ı İlm ü Din* isimleriyle kitaplar da kaleme almıştır (Okay, 2017: 283).

Ahmet Mithat birçok eserinde İslam’ı öne çıkaran, onu yücelten bir tavır içindedir. Sosyal hak ve sorumlukların, siyasi yükümlülüklerin İslamiyet’in içerisinde doğduğu, İslamiyet’in terakki yolunu açtığı, ilerlemenin önünde İslam’ın bir engel olmadığını yeri her geldiğinde savunur<sup>8</sup>. *Avrupa’da Bir Cevalan*’da İslamiyet’in terakkiyi desteklediğini belirtir: “*Terakkiyat-ı hazıra-i medeniyete İslamiyet’in muhalif olması şöyle dursun bilakis İslamiyet terakkiyat-ı mezkûreyi tavsiye ve tervicde dahi bulunuyor*” (2015: 303).

Ahmet Mithat için İslam toplumları zaten medeniyete ulaşmış ve ilerlemiş milletlerdir. Medeniyete sahip olmak için İslam dinine sahip olmak yeterli görülmektedir. Yazara göre İslamiyet, medeniyetin ruhunu teşkil eder. Müslüman olmak ise medeni olmak için yeterlidir (1288: 2-3). Avrupa sadece Müslümanlardan öğrendikleri bu medeni hâlleri taklit ederek kendilerini ileri taşımıştır. Bu düşüncesinin en güçlü ifadesi *Ahmet Metin ve Şirzat* romanıdır. Romanda Müslüman izleri Avrupa’da aranır. Bilim ve teknikte bir zamanlar ne kadar ileri olunduğu vurgulanır (2013a: 490-491). *İstibzar*’da ise Avrupa ülkelerinden medeni olarak tanımladığı Müslümanları, şu an Hristiyanların sahip oldukları ilerlemenin başlangıç noktası başka bir ifadeyle medeniyetlerinin kurucusu sayar. Henüz Hristiyan âlemi sekizinci yüzyılda cehalet ve vahşet içindeyken İspanya’daki Müslümanların şimdiki medeniyetin temelini kurduklarını söyler: “...*daha sekizinci asırda Hristiyanlık a’lemi henüz zalam-ı cehalet ve vahşet içinde iken İspanya’daki Müslümanlar bu şimdiki medeniyetin esasını kurmuşlardır* (Ahmet Mithat Efendi, 2018: 35).”

*Paris’te Bir Türk* romanında din-medeniyet ilişkisi Zekâ Bey ile bir madam ve Varonski, Belarbre arasındaki diyalogda Nasuh Efendi üzerinden ele alınmıştır. Nasuh Efendi bilimi takip eden örnek bir Osmanlıdır. Bu bağlamda Ahmet Mithat Efendi’nin Varonski’ye medeni milletlerin mutlaka Hristiyan olup olmadıklarını sorgulayan cümleler söyletmesi, onun medeniyetin Hristiyanlıktan bağımsız ele alınması gerektiği olgusunu taşıdığını göstermektedir (2000n: 349-350). Bu durum karşısındaki tavrını da

<sup>8</sup> Namık Kemal bu konu ile ilgili, Fransız düşünür Ernest Renan’ın *İslamiyet ve Bilgi* makalesine karşılık İslamiyet’in bilime engel olmadığı görüşünü savunan ve Avrupa’nın İslamiyet’i tam olarak tanımadığını ifade ettiği reddiyesini kaleme alır. Bk. Namık Kemal, *Renan Müdafaaamesi*, (Yay. M. Fuat Köprülü), Ankara, Milli Kültür Yayınları, 1962.

çok net ortaya koyan Ahmet Mithat, İslamiyet hâkimiyetindeki Doğu toplumlarını önde görerek hem İslamiyet'i hem de İslam medeniyetini yüceltmektedir. Ahmet Mithat'ın temel aldığı nokta medeniyetin ilk sahiplerinin İslam toplumları olduğu, bu vasıtayla Osmanlının eski zamanlardan beri medeniyet temelleri üzerine kurulduğudur.

Ahmet Mithat Efendi İslamiyet'teki özgür düşünce ve gerçekliğe dayanarak İslamiyet'in insana dair her şeye hitap etmesi yönünü öne çıkarır: “*Yaşasın hikmet-i hukuk! Yaşasın hürriyet-i İslamiyye! Her hükmü positivisme (müsbet-i kat'îyye), her fıkrası realisme (hakikiyye) mezheb-i hikmetleri üzerine kurulmuş. Biz Avrupalılar ise idealisme (hayalî) mezhebi içinde dolaşıp ne ucunu bulabilmekteyiz, ne de ortasını!*” (2000n: 151-152). *Avrupa'da Bir Cevalan*'da Profesör Gottwald'ın Ahmet Mithat'a tavsiyeleri de bu yöndedir. İslam dininin faziletlerinin farkında olan Profesör, Ahmet Mithat'a Batılı bilim adamlarının bu konularda derin bilgilerinin olmadığı ve bu konularda bilgilendirilmeleri gerektiğini söyler. Bu söylemlerinin temeli ise terakkiyat yolunda büyük ilerleme gösteren Avrupalıların ahlaki eksikliklerini Müslümanlardan öğrenebilmeleri düşüncesidir. Ona göre Avrupa'ya ancak Müslümanlar yol gösterebilir: “*Bu çalışkan Avrupa'yı siz Şarklılar, Müslümanlar irşad eyleyeceksiniz*” (2015: 214-215). Anlaşıyor ki yazara göre Batı'nın aydınlanmasının temelinde Doğu vardır. Diğer bir deyişle Doğu ile özdeşleşen İslamiyet'in akılcılığı, özgür düşünce ortamı ve gerçeklik ilkesine dayanması; Batı ve Hristiyanlığın da kendi aydınlanmasını sağlamasının bir nedenidir.

Ahmet Mithat Efendi, İslamiyet'in insanca yaşamı önemsemesini hürriyet kavramı üzerinden de ele alır. Özellikle *Letâif-i Rivayat*'ta (2017) birçok hikâyesinde hürriyete verdiği önem ve bulunduğu yüzyılda hürriyeti sorgulama girişimi açıkça görülmektedir. Yazar hürriyeti, şahsî hürriyet olarak da değerlendirmiş; esaret, kişinin bireysel hakları, evlilik kurumu gibi konularda hürriyetle ilişkili görüşlerini okurlarına sunmuştur.

İslamiyet'te şahsî hürriyet boşanma konusunda oldukça önemlidir. Ahmet Mithat Efendi, evlilik ilişkilerini konu aldığı *Karı Koca Masalı*'nda boşanma konusunu İslamiyet'in Hristiyanlık'tan üstün yanı olarak göstermektedir: “*Elhamdülillah Hristiyan değilim ki bir karının esiri olayım veyahut karı benim esirim olsun*” (2011a: 111).

Yazara göre boşanmanın Hristiyanlık'ta olmaması toplumda gayri meşru ilişkilerin yaşanmasına yol açar. İslamiyet ise insanlık hâllerine verdiği değerle bu tür ilişkilerin önüne geçer. Mariage libre, feminizm, boşanma, drahoma, meşru olmayan ilişkilerden doğan çocukların durumunun sorgulandığı *Jön Türk* (2003b: 74, 75) romanı dışında, *Acâyib-i Âlem de* bu konulara detaylı değinen eserlerindedir. Romanda Mist Haft evlilik kurumu, boşanma ve farklı dinlerin birlikteliğini sorgular. O, evliliği esaret olarak değerlendirir. “*Bizim şeriat-ı Nasraniyyede bir kere teehhülden sonra bir daha ayrılamamak mecburiyeti ne kadar facialara sebep oluyor*” (2000a: 111). Kadın-erkek ilişkilerinin gayri meşru düzeyde yaşanmasına ve doğacak çocukların yaşadığı kötü durumlara bakılarak boşanmanın olmamasının Hristiyan toplumunu nasıl bir ahlaki çöküntüye sürüklediği vurgulanır.

Ahmet Mithat Efendi, iki tarafın da razı olması koşuluyla kadın ve erkeğin boşanabilmesinin insanın birey olarak kendi hayatına ve toplum olarak sosyal hayata katkısının farkındadır (2011a: 110-111). Çünkü hayatın insana getirilerini hesaplamak mümkün değildir ve İslam dinine göre yapılan her davranışın telafisi mümkündür.



Ahmet Mithat Efendi taaddüd-i zevcatı da İslam’ın toplumsal hayata getirdiği bir düzenleme olarak görmektedir. *Paris’te Bir Türk* romanında Nasuh taaddüd-i zevcatla ilgili bilgi verirken bu durumun İslam dininin hoşgörüsünden ve insana verdiği değerden kaynaklandığını vurgular. Ailenin devamının sağlanması, kadınları koruma çabasıyla yazar çok eşliliği meşru bir zemine oturtmakta; fuhuş olaylarını engellediği için yüceltmektedir ancak çok eşliliği bir zorunluluk değil gerekli olduğu takdirde uygulanabilecek bir eylem olarak savunmaktadır. Ama en önemlisi yazar bu kavramla İslam’ın temelindeki insanı anlama ve onu hatalarıyla kabul etme felsefesini vurgulayarak hem İslamiyet’i hem de taaddüd-i zevcatı yüceltir: “*Evet! Bu da hikmet-i İslamiyyenin nazar-ı dikkatinden uzak kalmamıştır. Kur’an hayal aleminde gezinmez. Hakikat aleminde gezinir. Binaenaleyh şimdi arz eylediğim gibi insanı, insanlığının fevkinde tasavvur etmez*” (2000n: 151).

Ahmet Mithat Efendi şahsi hürriyeti evlilik kurumu üzerinden daha belirgin biçimde ortaya koymaktadır. İslam dininin farklı dine mensup kişilerin evlenmesinde hoşgörülü davranması Ahmet Mithat tarafından İslam dininin yüceliğini gösteren bir unsurdur. Bir Müslüman’ın bir Hristiyan’la evlenmesine karşı gelinmeyeceği gibi kişi din değiştirmek zorunda da bırakılmaz. *Paris’te Bir Türk* romanında bir gayrimüslim kadın olan Virginie’nin ağzından bunun ne büyük bir hürriyet olduğu ifade edilerek diğer dinlerden üstünlüğü vurgulanmaktadır:

Nasuh: ...Sen Hristiyan olduğun halde seninle tezevvüce benim dinimin müsaadesi vardır. Hatta o halde senin Hristiyanlığını muhafazaya dahi dince borçlu olurum.

Virginie: Ne güzel mezhep! Ne büyük hürriyet! (2000n: 523).

Bu durumun güzel örneklerinden biri *Müşahedat* romanında Siranuş’un ihtida üzerine söylediği sözlerde görülür. Siranuş’un din değiştirmesinde, babasının vasiyetinde Müslümanlığa geçmesini istemesi ve evlenmek için bir Müslüman olan Refet’i seçmesinin bir tesiri olmamıştır. Çünkü Müslümanların bu konuda bir baskı uygulamadığı ve evlilik kurumu bünyesinde bunun zorunlu olmadığını bilmektedir. Bu nedenle hür iradesiyle düşünüp karar vermiş ve Müslümanlığı her yönden kabul etmeyi istediği için din değiştirdiğini belirtmiştir: “*İhtida bir başkası tarafından bende ika edilecek bir hâl değildir. İhtida doğrudan doğruya bende vuku bulacak olan ve hatta işte vukua da gelmiş olan bir hâldir*” (2000m: 365). Bu konuda diğer örnek de *Arnavutlar ve Solyotlar* romanında birbirine âşık iki genç olan Rüstem ve Eftimi arasındaki ilişkide görülür. Eftimi’yle evliliği ile ilgili Maryola’yla konuşan Rüstem “*Benim Müslümanlığım Eftimi’yi almak için asla mâni değildir. Pek çok Müslümanlar Hristiyan kızlarıyla izdivaç ediyorlar. Ali Paşanın bile Vasilgi isminde bir Hristiyan zevcesi vardır.*” (2002a: 77) cümleleriyle bir Müslüman erkek ile gayrimüslüm kadının evliliklerinin nasıl olabileceği hakkında bilgi verir. Dolayısıyla İslam dininin hoşgörüsü vasıtasıyla iki genç âşık, evlilik ve inançları çerçevesinde düşünüp karar verebilme şansını yakalamışlar (2002a: 111).

Görüldüğü gibi Ahmet Mithat Efendi’nin eserlerinde İslam dini önemli rol oynamaktadır. Toplumsal yaşamın sürdürülebilirliği noktasında İslam’ın dinî doktrinlerine ihtiyaç duyan, dinin birleştirici etkisine başvuran ve İslami ahlak öğretilerinin sağladığı sosyal faydayı benimseyen yazar İslam’ı birçok eserinde vurgulamıştır. Eserlerinden hareketle Avrupa medeniyetinin Müslüman medeniyeti üzerine kurulu olduğu, Hristiyanlığın temelini oluşturan değerlerin İslamiyet’le geldiği,

İslamiyet'te özgür düşünce ve hürriyet kavramlarının varlığı ile İslamiyet'in yarattığı hoşgörü ortamının vurgulandığı açıkça görülmektedir. O; İslam dininin terakkiye engel olmadığı, Batı medeniyetinin temellerini İslam dininin oluşturduğu, İslam adaleti ve hoşgörüsüyle bireye özgür hareket etme ortamı sağladığı; bu nedenle İslam dininin Doğu topraklarını cazibe merkezi hâline getirdiğini ele alır ve güçlü bir şekilde savunur.

### Sonuç

Nostalji, Ahmet Mithat anlatılarında *şimdi* ve *geleceğin* inşa aracı olarak kullanılmaktadır. Tarih onun için önemli bir bağıdır. Yazarın Osmanlı'nın güçlü tarihi anlarını, tarihe mal olmuş kişileri şimdiye taşıyarak ihtişamlı Osmanlı tarihinin sürekliliğini arzuladığı ve bu sürekliliğin Osmanlı kimliği ile güçlenebileceği anlayışını taşıdığı belirgindir. Bu tespitler doğrultusunda geçmişin yeniden inşasına dayalı bu sürecin yazarda *şimdi* ve *geleceği* kurgulama davranışına dönüştüğü gözlenmektedir. Osmanlı ve Türklerin kökenlerinin dayandığı noktalar, Osmanlı üst kimliği, Osmanlı toplum yapısı, Osmanlı bireyinin ele alınışı ve İslam dininin topluma sağladığı hoşgörünün vurgulandığı; yazarın bu konularda Doğu'yu yücelttiği tespit edilmiştir.

Ahmet Mithat Efendi Doğu medeniyetinin her şeyin temelini oluşturduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Doğu medeniyeti diğer medeniyetlerin de zeminini oluşturur. *Ahmet Metin* ve *Şirzat* romanı bu fikrin savunulduğu en önemli metinlerdendir. Ahmet Metin Osmanlı kökleri, İslam medeniyeti ve Türk'ün izlerini, geniş bir coğrafya ve derin bir tarih içerisinde arar. Türklerin kökenlerini Hz. Nuh'a kadar götürür. Türk ve Türklük kavramlarını yüceltir.

Ahmet Mithat Efendi Osmanlılığı devletin bekası ve ferdin refahı için elzem olarak görmektedir. Ona göre Türklük ve Müslümanlıkla birleşince daha da güçlü hâle gelen kimlik; köklü bir geçmişi, adaleti, hoşgörü ortamını ifade etmektedir. Bu nedenle yazar her fırsatta Osmanlı ve Osmanlıya ait gördüklerini yüceltir. Osmanlı yönetim biçimi ve padişahlığı medeni toplumlara uygun bir idari mekanizma olarak vurgular. Hürriyet, eşitlik ve kanunlar arasındaki dengeye dayanarak medeni bir oluşum olarak tabir ettiği Osmanlı yönetimini savunur.

Yazara göre Osmanlı Devleti; yönetimi ve İslamiyet'e dayalı hoşgörü sistemiyle Doğu dışı toplumlara oranla hem kendi vatandaşı hem de gayrimüslimlere daha iyi bir hayat taahhüt eder. Bunun kanıtı olarak farklı milletlerin yüzyıllarca bir arada yaşamasını örnek göstermektedir. Hâkimiyeti altındaki milletlere hürriyet, adalet ve yaşanabilir bir coğrafya ile güçlü bir medeniyet sunar. Bu özelliklerinden dolayı gayrimüslimler için cazibe merkezi hâline gelen devlet; birçok gayrimüslimin yaşamayı arzuladığı toprakların timsalidir.

Ahmet Mithat Efendi, Osmanlılığı ele alırken kimlik ve bireyin yanında toplum yapısına da dikkat çeker. Ona göre Osmanlı; bireyin soyluluk ve asalete dayalı olarak konumlandırılmadığı insancıl bir sisteme sahiptir. Sosyal tabakalar arası geçişler mümkündür. Bireyler özelliklerine göre farklı statülerde bulunabilir, yükselebilir, devletin önemli teşkilatlarında yer alabilir. Bu özelliğiyle yazar Osmanlıyı diğer devletlerin arzuladığı bir konumda görmektedir.

Türklük, Osmanlı kimliği, Osmanlı toplum yapısı, esarete bakış konuları dışında yazarın özellikle üzerinde durduğu konulardan biri de İslamiyet'tir. İslamiyet'in terakkiye engel olmadığı, adalet ve hoşgörü ortamı yarattığını savunarak; İslamiyet-

terakki ilişkisi, hürriyet, çok eşlilik, ihtida konularını ele alır. İslam dinini bireye sağladığı insani yaşam şartları ve ahlaki unsurları bakımından yüceltir.

Yukarıda da görüldüğü gibi nostalji yazarın hem fikrî eserleri hem de kurgu metinlerinde güçlü bir inşa aracı olarak yer almaktadır. Yazar ihtişamlı Doğu medeniyeti algısının devamını arzulamaktadır.

### Kaynakça

- Ahmet Mithat Efendi. (2000a). *Acâyib-i Âlem*. (Hzl. K. Yetiş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000b). *Çengi*. (Hzl. E. Ülgen). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000c). *Felâtn Bey ile Râkım Efendi*. (Hzl. N. Birinci). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000d). *Gönüllü*. (Hzl. E. Ülgen). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000e). *Hasan Mellah yahut Sır İçinde Esrar*. (Hzl. A. Ş. Çoruk). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000f). *Hayret*. (Hzl. N. Sağlam). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000g). *Henüz 17 Yaşında*. (Hzl. N. Sağlam). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000h). *Kafkas*. (Hzl. E. Ülgen). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000k). *Karnaval*. (Hzl. K. Yetiş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000m). *Müşahedat*. (Hzl. N. Birinci). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000n). *Paris'te Bir Türk*. (Hzl. E. Ülgen). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2000p). *Vah*. (Hzl. K. Yetiş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2002a). *Arnavutlar Solyohtar*. (Hzl. N. Sağlam). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2002b). *Demir Bey yahut İnkişaf-ı Esrâr*. (Hzl. M. F. Andı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2002c). *Menfa*. (Hzl. H. İnci). İstanbul: Arma.
- Ahmet Mithat Efendi. (2003a). *Gürcü Kızı yahut İntikam*. (Hzl. K. Yetiş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2003b). *Jön Türk*. (Hzl. K. Yetiş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2003c). *Mesail-i Muğlaka*. (Hzl. K. Yetiş). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2011a). *Beliyat-ı Mudhike ve Karı Koca Masalı*. (Hzl. N. Esen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2011b). *Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar*. (Hzl. F. S. İnceoğlu ve Z. Süslü Berktaş). İstanbul: Klasik.
- Ahmet Mithat Efendi. (2013a). *Ahmet Metin ve Şirzat*. (Hzl. F. Gökçek ve Ö. Nemutlu). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2013b). *Üss-i İnkılap*. (Hzl. İ. N. Uysal). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2015). *Avrupa'da Bir Cevelan*. (Hzl. N. A. Pala). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2017). *Letaif-i Rivayat*. (Hzl. F. Gökçek ve S. Çağın). İstanbul: Çağrı.
- Ahmet Mithat Efendi. (2018). *İstibşar*. (Hzl. K. Savaş). İstanbul: Çizgi.
- Ahmet Mithat Efendi. (24 Eylül 1288). İttihad-ı İslam Hakkında Gerek Osmanlıların Gerek Avrupalıların Yanlılıkları ve Aldanıları, *Bedir*, 1. Sene, 8 Numara, 1-8.
- Boym, S. (2007). Nostalgia and Its Discontents. *The Hedgehog Review*, 9(2), 7-18.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. İstanbul: Metis.
- Davis, F. (1979). *Yearning for Yesterday*. The Free Press.
- Dillon, S. (2017). *Palimpsest*. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Freedon, M. (2011). *İdeoloji*. (Çev. H. Gür). Ankara: Dost.
- Gökçek, F. (2017). *Küllerinden Doğan Anka*. (2. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Holak, S. L., Havlena, W. J. ve Matveev, A. V. (2006). Exploring Nostalgia in Russia: Testing the Index of Nostalgia-Proneness. *European Advances in Consumer Research*, 7, 195-200.
- Holbrook, M. B. ve Schindler, R. M. (1991). Echoes of Dear Departed Past: Some Work in Progress on Nostalgia. *Advances in Consumer Research*, 18, 330-333.
- Homeros. (2020). *Odysseia*. (11. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. (2. bs.). İstanbul: İletişim.
- Miyazawa, K. (2012). The More She Longs for Home, The Farther Away it Appears: A Paradox of Nostalgia in a Fulani Immigrant Girl's Life. *Journal of Curriculum Theorizing*, 28(1), 59-72.
- Namık Kemal. (1962). *Renan Müdafaaanamesi*. (Yay. M. F. Köprülü). Ankara: Milli Kültür.
- Okay, O. (2017). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*. (5. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Özcan, A. (2007). Osmanlılık. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (C. 33; 485-487. ss.). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sedikides, C., Wildschut, T., Arndt, J. ve Routledge, C. (2008). Nostalgia: Past, Present, and Future. *Current Directions in Psychological Science*, 17(5), 304-307.
- Shaw, S. J. ve Shaw E. K. (1983). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye. C. II*. (Çev. M. Harmancı). İstanbul: E Yayınları.
- Stauth, G. ve Turner, B. S. (1992). Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi. (Çev. M. Küçük). *Birikim Dergisi*, 33, 62-70.
- Stewart, S. (1993). *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham: Duke University Press.
- Tannock, S. (1995). Nostalgia Critique. *Culturel Studies*, 9(3), 453-464.
- Tanpınar, A. H. (2012). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. (19. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tüzer, İ. (2014). *Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Wildschut, T., Sedikides, C., Arndt, J. ve Routledge, C. (2006). Nostalgia: Content, Triggers, Functions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(5), 975-993.
- Yıldız, A. (1999). *Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye, Roman ve Tiyatrolarında İnsan*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

# MODERN TÜRK ŞİİRİNDE 2000'Lİ YILLAR: 2000'LER ŞİİRİ

Sinan BAKIR\*

**Öz:** Kavramsal olarak 2000'ler şiiri yeni bir neslin dünya görüşünü, estetik arayışını/yönelişini simgeler. Söz konusu süreçte ortaya çıkan farklı eğilimler ya da bireysel poetikalar çağdaş şiirin yöneldiği istikameti göstermesi bakımından önemlidir. Bu makalede ilk kitaplarını 2000'lerin başından itibaren yayımlayan, estetik, politik ortaklık ya da farklılık gösteren şairlerin sanat anlayışları üzerinde durulmuş, yenilik ve gelenekle ilişkileri ortaya konulmuştur. *İmge Şiiri*, *Toplumcu Gerçekçi Şiir*, *Dini Duyarlıklı Şiir*, *Anlatımcı Şiir*, *Somat/Görsel-DeneySEL Şiir* alt başlıklarında modern Türk şiirinin son yirmi yılda geçirdiği değişim ve dönüşümün izleri teknik, imge, imgelem ve izlek üzerinden gösterilirken bireysel ve toplumsal var oluş alanlarına da dikkat çekilmiştir. İmge şiirine yönelik şairlerin ana akım lirik anlayışı İkinci Yeni üzerinden temsil ettikleri görülür. Toplumcu gerçekçi şiir estetik düzlemde imgesel, anlatsal ve deneysel düzeyde temsil edilir, politik bir içerik üzerinden kurgulanır. Metafizik yönelimi olan dini duyarlıklı şiir anlatsal türlerden gelen etkiyi imge şiiriyle dengeler. Bu üç eğilimin şiirsel kurgu ve teknikleri, imge dünyaları geleneğin çağdaş şiir algısı dışında değildir. Geleneğin şiirsel duyumunu, ritmini, anlam ve gerçeklik kurgusunu, güzel algısını, imge dünyasını hedef alan, deneysel arayışlara yönelen şairler ise şiiri postmodern bir çizgiye yaklaşırlar. Yabancılaştırma duygusu hayata yabancılaşan bireyin değişen algı mekanizması üzerinden gösterilir, şiirsel imgenin yerini görsel efektler, göstergeler alır.

**Anahtar Sözcükler:** 2000'ler şiiri, kuşak, imge şiiri, toplumcu gerçekçi şiir, dini duyarlıklı şiir, anlatımcı şiir, somat/görsel-deneysel şiir.

## *The 2000s In Modern Turkish Poetry: The 2000s Poetry*

**Abstract:** Conceptually, the poem of the 2000s symbolizes a new generation's worldview, aesthetic search/orientation. Different tendencies or individual poetics that emerged in the process in question are important in terms of showing the direction in which contemporary poetry is headed. In this article, the artistic understanding of poets who published their first books since the beginning of the 2000s, who showed aesthetic, political partnership or difference, was emphasized, and their relations with innovation and tradition were revealed. In the sub-titles of Image Poetry, Socialist Realistic Poetry, Religiously Sensitive Poetry, Narrative Poem, Concrete/Visual-Experimental Poetry, the traces of the change and transformation that modern Turkish poetry has undergone in the last twenty years have been traced from aspects such as technique, image, imagination and theme. It is seen that the poets who turn to image poetry represent the mainstream lyrical understanding through the İkinci Yeni. Socialist realist poetry is represented at the imaginative, narrative and experimental level on the aesthetic level, and is constructed over a political content. Religiously sensitive poetry with a metaphysical orientation brings the influence of narrative genres closer to image poetry. The poetic fiction and techniques of these three tendencies, their worlds of images are not outside the contemporary poetry perception of the tradition. Experimental poets, who destroy the poetic sense of the tradition, its rhythm, the fiction of meaning and reality, its beautiful perception, and the world of images, bring poetry closer to a postmodern line. The sense of alienation is shown through the changing perception mechanism of the individual who is alienated from life, and the poetic image is replaced by visual effects and indicators.

\* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul Bağcılar Edip İplik Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi İstanbul / Türkiye. E-posta: sinanbakir1985@hotmail.com / ORCID ID: 0000-0002-7128-523X.

**Keywords:** *Poetry of the 2000s, generation, image poetry, socialist realist poetry, religiously sensitive poetry, narrative poem, concrete/visual-experimental poetry.*

### **Kuşak Kavramı Bağlamında 2000’ler Şiiri**

Kuşak yakın tarihlerde doğmaktan kaynaklı nedenlerle benzer toplumsal, siyasal, kültürel süreçlerden geçen ve birtakım estetik ortaklıklar gösteren yeni bir nesli tanımlamada kullanılır. Böyle olmakla birlikte kavramdan tam olarak neyin anlaşılması gerektiği hâlâ tartışma konusudur. 1970’lerden itibaren edebî terminolojide sıkça kullanılan kuşak kavramı “yaklaşık olarak aynı yıllarda doğmuş, aynı çağın şartlarını, dolayısıyla birbirine benzer sıkıntıları, kaderleri paylaşmış, benzer ödevlerle yükümlü olmuş kişilerin topluluğu”dur (TDK, 2005: 1268). Veysel Çolak söz konusu tanımın aksine kavramı “estetik ortaklık” ve “ideolojik birliktelik”le açıklar: “Kuşak kavramı, bir bütünü oluşturacak estetik arayışları sürdüren, geliştiren şairlere yakıştırılabilir. Bu noktada estetik düzey ve katkı belirleyicidir. Böyle derken ideolojik birliği de gözetiyorum” (Çolak, 1985: 23; akt. Asiltürk, 2013: 18). Tuğrul Tanyol ise kavrama doğum tarihleri çerçevesinde yaklaşır. Ona göre, “kuşak, yakın tarihlerde doğmuş insanlar topluluğunu dile getirmek için kullanılır. Onların kendi aralarında bir benzerliğe sahip oldukları var sayılır” (Tanyol, 2015: 41). Söz konusu kavram üzerinden 1970’lerden sonraki şiirin sınırları her on yılda bir oluşan yeni kuşaklarla belirlenir. Böyle bir sınır toplumsal şartlar bağlamında mümkün görünse de şiirde başka faktörlerin de (örneğin estetik kopuş, yeni bir dünya görüşü, gerçeklik kurgusu, güzel algısı) gözetilmesi gerektiği açıktır.

2000’li yıllarda kuşak kavramı etrafında oluşan tartışmalar ilgi çekicidir. Dönemin şiir ağırlıklı dergileri yeni bir neslin varlığını belirtmek için 2000’lerin başından itibaren kavramı kullanmaya başlar. *Üç Nokta*, konuyu dosyalar hâlinde tartışmaya açar, *Mühür* dergisi “2000 Kuşağı” başlıklı dosyalar hazırlar. *Şiirimizde Milenyum Kuşağı* adlı çalışmada yaş faktöründen kaynaklı nedenlerle dönemi “2000 Kuşağı” olarak adlandıran Utku Özmakas bireyselleşmenin şiirsel arayışlarda etkili olduğunu belirtir (Özmakas, 2008: 45-46). 2000’li yıllarda yayımlanan bireysel manifestolara dikkat çeken Bâki Asiltürk de dönemi “bireyler kuşağı” olarak adlandırır: “2000’ler, bireyler çağıdır, bireysel çıkışlar ve manifestolar dönemidir, ileride de öyle anılacaktır. Paradoksal bir tanım gibi gelebilir ama 2000’lerde yetişen şairlere ‘bireyler kuşağı’ demek gerekir” (Asiltürk, 2016: 356-358). Cenk Gündoğdu yeni neslin oluşmasında estetik kopuşun değil, toplumsal kırılmaların belirleyici olduğunu ileri sürer, değişen toplumsal şartlara dikkat çeker: “Bugün 2000’lerde, bir kırılmanın içindeyiz. Bazı zamanlarda kırılma dille, kuşakla hesaplaşarak, çatışarak olur bazı zamanlarda da toplumsal değişimlerle. Bugün şiirdeki değişimi bir kuşaktan daha çok toplumsal kırılma ortaya koyuyor” (Gündoğdu, 2016). 2000’li yıllarda ortaya çıkan anlayışların temsilcileri arasında kısmî estetik ortaklıklar ya da farklılıklar söz konusu olsa da dönemin estetik bir kopuşu temsil ettiğini söylemek güçtür. Örneğin şiirsel duyumda imgenin belirleyici olduğu metinlerde İkinci Yeni’nin etkisine rastlamak daima mümkündür. Lirik şiire karşıt yönelim gösteren görsel/deneysel örneklerde ise kısmî bir yeniliğe rastlanır. Söz konusu eğilimin de kökleri gelenekte bulunabilir. Hilmi Yavuz 2000’li yıllardaki bireysel oluşumların yenilikle ilişkilendirilmesine karşı çıkar: “2000’lerin yenilik şiirine gebe olduğu savına gelirim, bunlar Nostradamus kehanetleridir. 2000’li yıllarda yazmaya başlayan şairlerden, bana göre elbet, şimdilik öne çıkamı görünmüyor” (Yavuz, 2016: 385). Abdülkadir Budak dönemin İkinci Yeni

üzerinden yoluna devam ettiği görülmektedir: “Zaman zaman kimi dergilerde kümelenirse de herkes kendi şiirini yazmaya koyuldu. İkinci Yeni temelli şiirin yaygınlıkla sürdüğü görülüyor” (Budak, 2016: 393). Modern bir şiir geleneği oluşturan İkinci Yeni sonraki kuşakları anlam ve gerçeklik kurgusu, güzel algısı, söz dizimi, dil, imge, imgelem, ritim, teknik, alışılmamış bağdaştırmalar yönüyle derinden etkilemiş bir harekettir. Özellikle imge şiirine yönelen şairlerde bu etkinin yoğunluğu fazladır. 2000 sonrası toplumcu gerçekçi anlayış ile dinî duyarlıklı şiir de kurgu ve teknik, imge ve imgelem yönüyle İkinci Yeni etkisine açıktır.

## 2000'ler Şiirinde Arayışlar

### 1. İmge Şiiri

İmge, İkinci Yeni ile birlikte şiirin yörüngesine yerleşirken bu tarihten itibaren şiir imge sanatı olarak görülmeye başlanır. Artık duygular, düşünceler, sözcükler, kavramlar, olaylar, durumlar ancak imgenin çağrışım mekanizması üzerinden var olabilir. Kişiliğin en önemli gösterenine dönüşen imge daha çok bireyci şiirle ilişkilendirilir. Böyle bir algının oluşmasında imgenin kişisel tarihi dokuyan yapısının yanı sıra toplumcu gerçekçi şiirin anlatsal sınırları aşamamasının da payı vardır. Oysaki İkinci Yeni şiirinde bireyci-toplumcu ayrışmasına imge üzerinden son verilmiştir. Bireysel var oluş alanlarını belirleyen toplumsal dinamikler olduğundan bu alanlarla çatışma içine giren bireyin varlık, var olma problemi salt bireysel bir yönelim göstermez, aksine toplumu ilgilendiren hemen her problem bir şekilde imgenin çok boyutlu mekanizması üzerinden çağrışım alanına sokulur. Bu başlık altında incelenen şairler ağırlıklı olarak kişisel yaşantılardan gelen ve kurgusal yapıda imgenin belirleyici olduğu bireyci bir şiire yönelmiş, lirik geleneği ritim üzerinden sürdürmüşlerdir.

### Yeni Lirikizm Arayışında: İlhan Kemal (d. 1968)

İlhan Kemal yaşadığı coğrafyanın/Çukurova'nın söz varlığını şiirsel duyumda işlevsel kılan imgelemiyile dikkat çeker. İlhan Kemal'de dil gibi duygunun oluşum aşamaları da sahicidir, bireysel ve toplumsal zemine sahiptir. Biçimsel arayışların yoğun olduğu ilk dönem şiirlerinde anlam ve gerçeklik kurgusu kelimelerin çağrışım, ses değerleri üzerinden oluşturulur. Cemal Süreya'nın çağdaş şiirin kelimelerle yazıldığı, yeni şairlerin kelimeleri sarsarak yeni anlam örüntüleri oluşturduğu yönündeki değerlendirmeleri (Cemal Süreya, 2017a: 192) İlhan Kemal şiirine nasıl yaklaşılabileceği hakkında da fikir verir. Kelimelerin imgeleşme sürecinde etkin rol oynayan müzikal yapı anlamın seslerden oluşmuş bir kompozisyon olduğunu gösterir. Sözlü kültür geleneğinden de etkilendiği anlaşılan İlhan Kemal'de imgenin işitsel yönüne yoğunlaşılır. İlk dönem şiirlerinde (*Mağmum, Hiç, Kimsenin Bildiği*) uzun, parçalı dizeler noktalama işaretleriyle bölünür, belirli bir kalıba sahip bu metinlerde şiirsel yükü kuran kelimelerdir. Kelimelerin sıra dışı örgütlenişi aykırı bir dize anlayışını ortaya koyar:

“5. bunca (...) hırgür içinde. kalırsa takvimleri sızan, deli girdap; gülüş,

4. günlere esmer sureler dök! dudaklarına karşındır bu. yüzün mü? –zaman yansıması!

kurşun, çeşmelere. adres, soradursun yolcusu! avuçların, su kuruması! iyi mi?!

3. söylev; kıraç uçurumlarda zambak okşayan. elin göğe sesiyle yazdığı

Şarkı. yılların nasır olduğu parmaklar. tut ki, kıyı isyan. diyelim

kıyı, تنها adamlar durağı. çığ düşmüş yollar. sonsuz vakit ciddi yara!

...”

(Kemal, 2007: 15).

İlhan Kemal'in şiirleri aşk ve hüznün çerçevesinde gelişir. Her iki duygunun tarihsel kökeni insanda, doğada ve nesnede aranır. Tarihsel akış içinde duyguların değişim süreçleri kelimelerin duygu ve düşünce değerleri üzerinden aktarılrken yeni çağrışım alanlarıyla da bugünkü insanın duygu haritası çizilir. Değişen yazgıya, zamana rağmen insanın özünde hep var olan evrensel sevgi anlayışı iyimser bir dünya görüşünün oluşmasında rol oynar. Dünyanın insan eliyle yok edilmesi, doğanın ve insanın ötekileştirilmesi birçok şiirde eleştiri konusu yapılır. İlhan Kemal'de duygunun ajite edici boyutuna rastlanmaz. Onda aşk, hüznün, yalnızlık gibi duygular bireysel var oluş alanlarına işaret eder.

### **Modern Bir Geleneği: Bâki Ayhan T. (d. 1969)**

Edebî çevrelerde daha çok eleştiri yazılarıyla tanınan Bâki Ayhan T. imge şiirine yönelen şairlerdendir. Yalnızlık, hüznün, sıkıntı, yabancılaşma, intihar, ölüm, çocukluk, zaman, aşk, kadın, tarih gibi konuları işleyen şair, daha çok bilinçaltı boşaltımına hizmet eden çocukluk dönemlerini işlediği şiirlerinde psikolojik gerilime ulaşır. “Çocukluğun, şairin psikolojisini ve şiirini yönlendiren psikodinamikleri anlamak açısından da önemli bir işlevi vardır” (Sümer, 2016: 39). Bu tarz şiirlerde bölünmüş kişilik yapıları arasındaki uzaklık iç konuşma üzerinden aşılır: “bakışların terk edilmiş bahçeler gibiydi/sevgili çocukluğum/sevgilim, çocukluğum benim/başımından atamadığım paslı bir taşın/dallarında korkuyla gezindiğim tekinsiz bir ağaç” (T., 2015: 28). Bâki Ayhan'ın biçimsel arayışlarının merkezinde dize yer alır. İmge ve dize onda şiirsel kurguya varmada itici güçtür. Simgeci ve gerçeküstücü şairlerden etkilenmesi bu anlayışların dizeye verdikleri önemden kaynaklanır. Şiirlerinde “sinematografi, görsellik ve müziğe geniş yer veren” (Yetkin, 2013: 29) Bâki Ayhan T.'nin yayımlanan ilk dört kitabında (*Hileli Anılar Terazisi*, *Uzak Zamana Övgü*, *Fırtınaya Hazırlık*, *Kopuk*) bireyci eğilimin baskın izlekleri hâkimdir. Simgeden imgeye evrilen anlatımın fütürist etkilerle ironik bir düzleme taşınmasına ise *Bilet Geçmez Gemisi*'nde rastlanır. Şairin ironik ve eleştirel bir anlatıma yönelmesi 2000'li yıllarda siyasal ve toplumsal hayatın etkisiyle değişen şiirde kendine alan açma çabasıyla açıklanabilir. Buna karşın Bâki Ayhan'da ironi siyasal ve toplumsal hayata değil, şairin düşünceleriyle karşıtlık oluşturan kişilere, durumlara yönelir, böylece imge gibi ironi de bireysel alanın dışına çıkmaz. *Uzak Zamana Övgü* ve *Fırtınaya Hazırlık* kitapları biçim yönüyle Bâki Ayhan T.'nin “Soylu Yenilikçi Şiir” başlığıyla duyurduğu “simetrik yapı”ya, başka bir ifadeyle 1+2+3+4+3+2+1 yatay simetrik kalıba uygunluk gösterir. Şekil oyunundan ibaret kalan yapı, izleksel ve ritimsel açıdan bir yenilik getirmeyiz. Söz konusu kalıbı var eden anlatılamaz bir öz ya da ruh değildir çünkü. Dahası “şair, biçim peşinde iken, ruhunu yitirmemek, geometrinin, şemanın tutsağı ve kurbanı olmamak durumunda ve zorunda[dır]” (Karakoç, 2007: 71). Bu bildiri üzerinden şiir anlayışını kuramsal bir çerçeveye yerleştirmeye çalışan Bâki Ayhan T., Garip öncesi simgeci anlayışın “dize” ve “kelime istifçiliği”ni “soyly yenilikçi şiir” ifadesiyle sahiplenir. Esasında Bâki Ayhan şiiri 80 Kuşağı'nın bir süregidir, özellikle Tuğrul Tanyol şiiriyle yakın bir duyarlığa sahiptir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Sevdalar Tünemiş Şu Yüreğime* adlı ilk şiir kitabını 1985 yılında yayımlayan Bâki Ayhan T., 90'lı yılların edebî dergilerinde yoğun biçimde görünmesine rağmen kendini 2000 sonrası anlayışlar içinde değerlendirir. “Bireyler kuşağı” olarak tanımladığı 2000'lere öncülük etme girişimi yazdığı eleştiri yazılarına ve yaptığı mülakatlara da yansır. Sanat anlayışında ise *Türk Şiirinde 1980 Kuşağı* adlı akademik çalışmada izini sürdüğü 80'ler şiiri belirleyici olur. Bâki Ayhan'ın şiire yaklaşımında Tuğrul Tanyol'un yoğun etkisi söz konusudur.



Ulusalçı-milliyetçi bir dünya görüşüne sahip olmasına rağmen Bâki Ayhan T., *Bilet Geçmez Gemisi*'ne kadarki döneminde ideolojik söylemden kaçınarak bireysel konuları dar bir çerçeveden ele alır. Modern bir gelenekçi olan şairin modern zihniyet bağlamındaki duygu ve düşünceleri geleneğin olumsuzlanmasıyla oluşur. İmge, imgelem, metinlerarasılık, söz varlığı, duygu, düşünce, duyuş, algılayış ve yansıtış gibi yönlerden geçmişin birikimiyle etkileşime giren şair, karşıt sanat anlayışını ya da nostaljik zamanlara duyulan özlemine yine gelenek çerçevesinde oluşturur. Modernliği geleneksel anlayışın salt karşıtı olarak algılayan Bâki Ayhan T., birçok defa yüzeysel, kolaycı bir söyleyişe başvurmadan kendini alıkoyamaz. “Gürültülü Gemi” bu ifadeleri doğrulayan şiirlerdendir. Düşünsel anlamda modern insanın huzursuzluğuna yoğunlaşan metin, Yahya Kemal Beyatlı'nın kolektif ruhun tezahürü olan “Sessiz Gemi” (Beyatlı, 2016: 51) şiirini hedef alırken onun yerine modern insanın bilinen hazır duygularını, korkularını, kuşkularını, bunaltısını, yalnızlığını zayıf bir dize kurgusuyla yerleştirir: “ıslanınca sallanamaz kâğıt mendiller/dökülen hayatın parçaları/bitişir/bu ayrılıştadır/gürültülü gemiye/gelmemiş demir atmak zamanı/öpüşmeler darmadağın/yalnızlığın geçilmez okyanusunda/gözyaşlarının tuzunda/işte gürültülü gemi/kimse memnun değil yerinden/gemiden başka” (T., 2015: 16). Bâki Ayhan'ın birçok metninde bu bakış açısının izlerine rastlamak mümkündür. Bazen de modern bir şiirin duygu dünyasıyla buluşmak istenir. Örneğin Ece Ayhan'ın “Fayton” (Ece Ayhan, 2017: 37) şiirinde intihar eden bir kadının psikolojik travması ile kendi ruhsal dünyası arasında ilişki kuran anlatıcı figürün söz konusu eylemi anlama çabası Bâki Ayhan'a “Bir Kadını Astım” şiirini yazdırır: “ayrılık: Cezayir menekşesi taşıyan bir fayton/onunki intihar karasıydı beninki cinayet kırmızısı/tek tek saydım soluklarını akşamla ikinci arasında/aşkın nedensiz bir cinayete eklenen sızısı” (T., 2015: 135). Şiirde intihar yerini öldürmeye ve eylemin anlatıcı figürdeki etkisine bırakır. Metnin imge ve imgelemi “Fayton” şiirinin özgün çağrışım, tasarım dünyasından gelmektedir, bu yüzden de eylemin yol açtığı duygusal yük kurgusal olmaktan öteye geçmez. Yalnızlık, sıkıntı, hüznün, aşk gibi duygular da ancak sanatsal kaygılarla var olur. Bunun önemli bir nedeni duygusal atmosferi kuran imgelemin başka şairlerin dünyalarını çağrıştırmasıdır. Duygunun kurgusal olarak yansıtıldığı bir başka şiirde Gülten Akın'ın imge dünyasından yararlanır. “Ah, kimselerin vakti yok/Durup ince şeyleri anlamaya” (Akın, 2000: 120) dizeleri Bâki Ayhan'da “anlaşıldı, zaman yok nesnelere sevmeye/güneşin kalbine girmeye zaman yok” (T., 2015: 85) biçimine dönüşür. Kitabı, öğrenilmiş şiir kurgusu hazır duygu ve düşünceler içerir. Geleneksel algının olumsuzlanmasıyla oluşan şiirlerde ise başka şairlerin imge, söz varlığı, duygu ve düşünce dünyası üzerinden kurgulanan yapı karşıt bir yönelim içine girer. Şair kendi adının hazır çağrışım alanlarını dahi bu algıyı yerleştirmek için kullanır: “fani değil Bâkiyim” (T., 2015: 222). Bâki Ayhan'ın hem “Soylu Yenilikçi Şiir” bildirisi hem de imge ve söz varlığının etkilenme sahası gelenektir. Başka şairlerin imge ve söz varlığına eklenme çabası bir kişilik ve imge sanatı olan şiirin özgünlüğünü zedelediği gibi şairin özgün bir dünyadan seslenmesine de imkân tanımaz. Birçok metnin geleneğin düşünce dünyasına karşıt bir anlayışı temsil etmesi, var olanı tersten yansıtma çabası şiirin sınırlarını belirler. Metinlerarasılık ilişkisinin yoğunluğu etki boyutunun aşılmasına yol açar. Hemen her şiirde başka şairlerin söz varlığına, imge dünyasına, duygu ve düşünce evrenine rastlanması Bâki Ayhan T.'yi şiirsel kurgu ve teknik, imge ve imgelem yönüyle çıkmaza sokar.

### İmgenin Kadımsal Çağrışımları: Nilay Özer (d. 1976)

İmgesel anlatıma yönelen şairlerden biri de Nilay Özer'dir. Özer'in sanat anlayışı iki dönem üzerinden yorumlanabilir. *Zamana Dağılan Nar* ve *O!* kitapları ele aldığı konular, gerçeklik kurguları ve güzel(lik) algıları bakımından *Korkulara Giysi Yardımı*'ndan ayrılır. Şair, ilk iki kitabında kişisel tarihin imgeleriyle ördüğü şiirini lirik bir söyleyiş üzerinden kurgular. Kelimelerin etkileşim biçimi sağlam bir dize kurgusunun varlığını mümkün kıldığı gibi müziği metni var eden bileşenlerin çıkış noktası yapar:

“keşmekeş geldim sana tutarsız ve ağırlı  
al bendeki dehayı avunmanın göğü say  
bir kuş tut ağzıma düş uçurduğum ömre say  
dudaklarım yatışmaz ellerim çok küfürlü  
susarsam yanılırım beni dürter o şeytan  
merak ettim öylesine aldatmakta nasılım  
çevikliğimi aşka küstahlığımı ölüme  
bir parça masumiyet bulursan yüreğimde  
hırsızın kaçarken düşürdüğü güle say” (Özer, 2016: 50).

Nilay Özer'de kelime ve dize psikolojik atmosfer oluşturmada, bireysel gerilim alanları yaratmada işlevseldir. İlk şiirlerinde çoklukla dış dünyanın nesnel gerçekliğine bağlı kalan, onu deformasyona uğratmadan varoluşunun toplumsal dinamiklerini sorgulayan şairin anlatı figürleri, *Zamana Dağılan Nar*'daki edilgen konumlarına karşılık *O!*'da sorgulayıcı ve eleştirel bir tutuma sahiptirler. Dış dünyayı algılama ve entelektüel bilincin varoluşsal dinamiklerini sorgulama açısından *O!* daha estetik bir düzeyi temsil eder. Bireyi baskılayan toplumsal ve dinsel normlarla hesaplaşma alanları yaratılırken öfke bir karşı koyuşu simgeler. Sorgulayan öznenin trajik görünüşleri acı ve yoksulluğu azaltmaz, aksine çelişkileri yoğunlaştırır. Nilay Özer kadının toplumsal statüsünü, konumunu, onu baskılayan normların dinsel ve tarihsel kökenini sorguladığı bu şiirlerde kadının bireyleşme, var olma çabasının sonuçsuz kalması öznelerin bilinçli eylem hallerinin düşünsel boyutta kaldığını gösterir.

Yoksulluk, aşk, cinsellik, acı, pişmanlık, yalnızlık, hüznün, çocukluk, aile gibi konuları işleyen Nilay Özer'in ilk iki kitabında çevresel şartlardan kaynaklı bireysel gerilimler toplumsal hayatla ilişkileri çerçevesinde ele alınır. Şairin ilk dönem şiirlerinde imgenin toplumsal içerikli çağrışımlara sahip olması yoksulluk olgusu üzerinden gerçekleşir. Yoksul insanlar ve onların alelade yaşam alanları yer yer ajiteye varan duygu patlamalarıyla verilir. İnsanların değişmeyen yazgısı, ev iş arasında tüketilen hayalleri edilgenliği ve umutsuzluğu hayatın her alanına yaydığı gibi duygu ve düşünceyi de aleladeleştirir. Şiirin anlatıcı figürleri bu yoksul hayatları gözlem ve deneyim düzeyinde temsil ederler. Anılar ve geçmişe yönelen tanıklıklar kurgunun fenomenolojik boyut kazanmasında rol oynar. Tasviri imgenin yakın çevreye (mahalle, sokak, ev) yönelmesi nesnel gerçeklik kurgusuyla ilişkilidir. Yoksulluğun hazır çağrışım alanlarından daha çok görsel açıdan yararlanan Özer, bu tarz şiirlerinde nesnel gerçeklikle çatışma, onu değiştirme çabasında olmaz: “yoksulların çocukluk fotoğrafı az olur/ hiç olmaz belki de avuntunun bez bebeği/misketler yuvarlanır yokuş aşağı/her şey masallar kadar yakınen gerçeğe/sabahları umuda yoran babalar/akşamları yarı bunak ve kambur/ yokuşu sırtlanıp da gelirler eve” (Özer, 1999: 55). Bu tarz pasajlar, şiire uygun bir atmosfer oluşturmak için ödünç alınmış gibidir. Söz konusu dizeler, yoksulluğun olgusal sonuçları üzerinde durur. Yoksulların çocukluk fotoğraflarının az

olması, işsiz babaların iş bulma, çalışma çabası, hayal kırıklıkları, yokuşlu yolun yaşam alanlarını betimlemesi ya da yoksul insanların kambur olma, kötü beslenme durumları bilinen hazır kalıplardır. Bu tarz insanların günlük hayatı Garip Akımı'nın çıkışına zemin hazırlamıştı. Nilay Özer'i ise ilgilendiren günlük hayattan ziyade yoksulluğun sanatsal imge gücüdür, dolayısıyla da yoksullukla ilişkili olarak resmedilen insan ve yaşam alanları bir dekordan, malzmeden, kurgudan ibarettir. Didem Madak şiirindeki acı ve yoksulluk hâlleri Nilay Özer'de yaratıcı bir imgelemin çıkış noktası olur. Özer, yoksulluğun kanıksanan bir şey olduğunu dile getirdiğinden bu hayatları yaşamak zorunda bırakılan insanları da edilgen olarak tasvir eder. Yoksulluğun baba figürü üzerinden sorgulandığı anlatılarda ise duygunun ajite edici boyutu üzerinden oluşan imge, şairin kişisel tarihindeki kırılmaları dile getirir.

*Korkuluklara Giysi Yardımı*'yla alt kültürün yaşam alanlarından uzaklaşan şairin imgeleminde birlikte dünyayı algılama biçimi ve temsil düzeyi de değişir. Ancak kurgusal olarak var olabilecek yapay bir dünya tasarımına yer veren Özer'in alışılmışın dışına çıkan bağdaştırmaları dilin doğal oluşumuna aykırılık gösterir:

“ben o içi görünen balıkları da/okunaksız kıldım yağmurun el yazısıyla” (s. 29).

“sadece kelebekler ve kollarım düşerken/yükselen bir rüyanın ömürsüz harareti” (s. 32).

“çiftleş karanlığın sarı sabrıyla/seçilmişler yazıyorsa gülün ömrünü/harflerin derimin altında kökleri var” (s. 50)

“yağmurun uzak ihtimallerden dokunmuş ipliğini/çekmekle alçalmıyor gök unut/soğut bu ateş bu gövdeye hırçınlık/ve ölüm çağırıyor gülün felaketinden” (s. 52).

“bırak çevirsin rüzgâr denizin sayfasını” (Özer, 2015: 55).

Nilay Özer'in bu tarz deneysel çıkışları şiir dili için yeni değildir. Kitabı bir şiir kurgusu üzerinden yeni bir dil oluşturma çabasının en uç örnekleri daha önce Ece Ayhan tarafından verilmiştir. Özer'in bu şiirlerinde dilin kurgusal olarak var olduğu, dış dünyada karşılık bulamadığı söylenebilir. Aklın, mantığın zorlanmasına ya da bu iki alanın dışına çıkma çabasına rağmen şiirleri oluşturan mekanizmayı yönlendiren itici güç bilinç kaybı ya da delilik değildir, aksine bizzat akıldır. Aklın akla karşı ürettiği imgelemin yapay dünya tasarımında yer alan insan ve onun duygusal, düşünsel serüveni de gerçek dünyadaki karşılıklarına benzemez. Söz konusu donuk bağdaştırmalar gibi insan da ölüdür bu şiirlerde. T. S. Eliot duyguların öznel olamayacağını, nesnel bir zemine yerleştirilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, “sanatta yaşayan duygu şahsi değildir, objektiftir” (Eliot, 2007: 10-11). Eliot, salt şairini ilgilendiren, öznel alandan çıkamayan ya da yeni duygular peşinde koşan bir şiirin varoluş nedenine eleştirel yaklaşır. *Korkuluklara Giysi Yardımı*'nda Eliot'ın bu uyarısının karşılığını bulmak mümkün değildir. İnsana, topluma, doğaya, eşyaya yeni bir bakış getirememesi şairi dil ile oynamaya, ilginç ama dış dünyada karşılığı olmayan bağdaştırmalara götürür. “İnsanlığın başına bela olan ve korkuluk olarak nitelenenler ile bunların yüzünden acı çekenlerin çatışma alanları oluşturulmadığı gibi ne korkuluklar ne de onların neden olduğu sonuçlar yeterince işlenir” (Bakır, 2018). Edip Cansever, Cemal Süreya, Sezai Karakoç ve Turgut Uyar gibi İkinci Yeni'nin öncü şairlerinde gerçeküstücü imgelerin dahi metnin hem kurgusal yapısında hem de dış dünyada karşılık bulduğu söylenebilir. Gerçeğin heyecan yönüne yoğunlaşan bu şairlerde nesnel gerçeklik alanları ile şiirsel gerçeklik kurgusu çatışma hâlinindedir, ne var ki ilki ancak diğeri üzerinden var olabilir. Etki sahası İkinci Yeni olan Nilay Özer'in birçok bağdaştırması kitabî ve öğrenilmiş olmakla birlikte oluşturulma biçimi yönüyle de öykünmeye açıktır. Örneğin, Edip Cansever'in “Elmas Yüklü Bir Gemi”

şiiirinin başlangıç dizeleri “Yeniden bulduk tapınağımızı. Başlıyoruz/Çevirmeye ağır ağır sayfalarını günün” (Cansever, 2017: 575) Nilay Özer’de “bırak çevirsin rüzgâr denizin sayfasını” (Özer, 2015: 55) biçimini alır. Küçük İskender’in “Ben Ölüsem” şiirinde geçen “yağmurun ölüsü” (Küçük İskender, 1991: 68) bağdaştırması Özer’in “Peron 28” başlıklı şiirinde “yağmurun el yazısı” (Özer, 2015: 29) olarak yeniden kurgulanır. Cemal Süreya’nın ünlü dizesi “gülün tam ortasında ağlıyorum” (Cemal Süreya, 2017b: 12) Nilay Özer’de “bir gülün tam ortasından geliyoruz”a (Özer, 1999: 20) dönüşür. Bu tarz öykünmeleri çoğaltmak mümkündür. Bu olumsuz öykünmelere rağmen Nilay Özer’in şiirin varoluşsal dinamiklerini kendi kişisel tarihini sorgulamada, kadınsal duyarlılığı dış dünyayı anlamada/algılamada işlevsel kılmaya çalışan imgelemi arayışının devam etmekte olduğunu gösterir.

### **Her Ayinde Hasara Uğrayan Ben’in Trajik Görünümü: Seyyidhan Kömürcü (d. 1978)**

İlk kitabı *Hasar Ayini* ile Yaşar Nabi Nayır Ödülü’ne değer görülen Seyyidhan Kömürcü’de imge, kişisel tarihin yüzleşme/hesaplaşma alanlarını şiirsel bir gerilim içinden aktarır. Bireyin varoluşsal yönelimi sınırları belirlenmiş bir coğrafyanın yazılı olmayan normlarını hedef alır. Kitabın ismi içerikle uyumlu çağrışımlara sahiptir. Bireyin varlık-yokluk savaşı dinsel, siyasal ve toplumsal boyutları olan simgesel ayinleri aşmakla ilişkilendirilir. Hayatın her alanında rastlanan bu ayinlerden dinsel kökenli olanda birey lanetlenir. Toplumsal hayatı düzenleyici normlara eleştirel yaklaşılsa da esasında bireyin kişilik çözülmesinde etkin rolü olan anne ve baba figürleri etrafında oluşan ayinlere yoğunlaşılır. Kurgusal yapının fenomenolojik boyut kazanmasında ya da bireysel gerilimin zamansal yolculuklar üzerinden kesintisiz olarak yansıtılmasında işlevsel olan imge, kişisel tarihi oluşturan figürlerle hesaplaşma alanları yaratır. Kişilik bölünmesi kullanılan kiplere yansır: “büydün tekmeyle girdiğin avludan/tokatla çıktığın eve kadar/büydün eyyub bir kuyuya öğüt/ceylan bir yüze hatip” (Kömürcü, 2021a: 19). Öznenin katıldığı ya da katılmak zorunda olduğu her ayinden hasarlı çıkması mutlak yalnızlık duygusuna yol açar. Bireyleşmenin varoluşsal dayanakları her ayinde yok edilir. Kendini yineleyen bu kısır döngü, yoğun bir bunalıntı ve yalnızlığı haber verir. Şiirlerde kelimelerin çağrışım katmanı geniş tutulur, sesler üzerine bina edilen dizeler ruhsal karmaşaya uygun ritmin oluşmasında etkili olur. “Kuyu”, soyutlaşan bireyin yaşam alanını simgeler. Aile, din, devlet gibi bireyi baskılayan, onu herkesleştiren otokratik kurum ve yapıların mutlak ayinlerinde maddî manevî hasara uğrayan özne, her seferinde çıkmak istediği kuyuya yeniden atılır:

“zaman uzundur buradayım  
 burası çatık zamanda ısrar  
 burası çukur/hem taş hem telaş  
 kime nemlensen kendi kendine zaten ıslak  
 babadan kalma oyuk babadan kalma surat  
 aslında burası özenle hasar  
 hayat ince devlet dalgın sabır sıkılğan  
 ortasından yırtılan yırtıldığı yerden usulca dikilen dikkat  
 yarısı dua  
 üç kardeş dört kuyuyduk biz o avluda  
 parçalı bulut annem bir oyuk biçimiydi babam

kendiliğinden ikiz yağış biri diğerine kesin hasar” (Kömürçü, 2021a: 24).

Kuyu, yalnızlığa itme, ötekileştirme, kapatılma mekânı olarak lanetli birey ile söz konusu yapılar arasındaki mesafe ve çatışmanın boyutunu gösterir. İmgenin bu şiirlerde psikolojik gerilimle yüklü olmasının yanında ironik ve eleştirel bir içeriğe de sahip olması, aynı zamanda, kişisel tarihin özel hesaplaşma alanlarını açığa çıkarması çok boyutlu olarak kurgulandığını gösterir. Seyyidhan Kömürçü, İkinci Yeni ile gelen ilerici/çağdaş şiirin kazanımlarını kendi kişisel tarihini oluşturmada yeniden günceller. İlk şiirlerinde Edip Cansever ve Ece Ayhan etkisi görülmesine rağmen Kömürçü, kişiselliğin ağır bastığı özgün bir dünyadan seslenir. Bireyin travmatik hâlleri simgesel ayınlar üzerinden sahnelenirken çağrışım alanına sokulan her olay, durum âdeta yok edilir. Buna karşın Kömürçü'nün anlatı öznesinin monologlarında bilinç ya da bellek kaybı söz konusu değildir. Yaşamla deneyimlenen hayatın bireydeki etkisi oldukça şahsi ve yer yer de bulanık imgelerle aktarılır.

*Dünya Lekesi* kitabındaki şiirlerde de varoluşun bireysel ve toplumsal boyutları üzerinde durulur. Bireyin benlik/kimlik kurgusu önündeki engeller ya da iktidar alanları ve figürleri değişmediği gibi sorgulayan bakış açısı imgelemin düşünsel boyutunu temsil etmeye devam eder: “sonra madem insan kal adında bir beladır/insan dalgın bir belgedir kendisiyle hayat arasında/neden eve dönmekten ibarettir hayat/neden bazen simsiyah bir doğruyla denilir/devletin ve Allah'ın en iyi fikridir kış/bütün evlerin en mükemmel hatasıdır baba” (Kömürçü, 2021b: 12). Doğu'nun yazılı olmayan normları, insanı aynileştiren dinsel ve töresel değerleri bireyleşmenin önündeki engellerden sayılır. Kulluktan bireyciliğe geçişi simgeleyen varoluşsal bunaltı bu yüzden en çok iktidar alanlarını hedef alır.

*Kendinin Ağacı* kitabı şiirsel teknik ve kurgu yönünden mektuplar ve iç monologlar üzerine kuruludur. Yapının işleyişini tayin eden itici güç yalnızlaşan, düşünsel yanı ağır basan imgelerdir. Anlatıcı figürün muhatabı sevgilidir. Şiirlerin genelinde “sen” adılı kullanılmasına rağmen esasında iç konuşmalar ben'in anlam oluşturma, var olma çabasına işaret eder. Anlamsızlık, söz konusu çabanın bir sonuca ulaşamadığını gösterir. Aşk ya da sevgili bireysel varoluşun dinamiklerinden olsa da insanın yalnız bir varlık olduğu düşüncesi şiirlerin genel dokusuna hâkimdir. *Kendinin Ağacı*, bireyleşme sürecini varoluşsal bir yönelimle irdeler. Ben'in var olma çabasını simgesel düzeyde temsil eden “kendinin ağacı”, mutlak yalnızlık duygusuyla ilişkili tasarımları algılama alanına sokar. İç konuşmalar, yaşanan hayatı deneyim ve gözlem düzeyinde aktarırken hayatın küçük ayrıntılarına yoğunlaşılır. Varlıkla ilişkili ötekilik bilinci sevgili üzerinden gösterilir, buna karşın “kendinin ağacı” olma düşüncesi aidiyet duygusunu yok eder: “herkesin herkesten biraz almak istediği bu çağda/sen birinin her şeyi olmak istiyorsun/birinin/ama her şeyi” (Kömürçü, 2021c: 13). Bireyin uyumsuzluk hâlleri “kendinin ağacı” olamama durumuyla açıklanır. Şiirin ismi bu yönüyle varoluşsal çağrışımlar uyandırır. “Devam eden bir fotoğrafın içinde/olmaya olmaya büyüyen bir ağaçtım” (Kömürçü, 2021c: 21) dizeleri hayatın soyut alana ittiği bireyin varoluşsal sıkıntısına işaret eder. “Bir ağaç nasıl kendinin olur/neresinden diye diye” (Kömürçü, 2021c: 23) sorularının yanıtı ise yalnızlıktır. Şiirlerde yalnızlık varoluşsal bir duygu olarak yansıtılır: “atlar yalnız kalmamak için bu kadar koşarlar diyen o at/yalnızlar koşarken de yalnızdır diyen o at/yalnızlar öperken de yalnız/ben sana sınımsı sarılırken de/o at buramdaydı” (Kömürçü, 2021c: 33). Edip Cansever'in toplum içindeki bireyin içsel ve dışsal dramına yönelen ve psikiyatrik veri işlevi gören imgeleminin mutlak yalnızlık ve varlıkla ilişkili anlamsızlık düşüncesinden etkilendiği

anlaşılan Seyyidhan Kömürcü, yeni bir imge, imgelem sistemi içinden ben'in var olma çabasını işlerken çıkışını kişisel yaşantılardan yapar.

### **Kayıp Çocukluğun İzinde: Zeynep Köylü (d. 1978)**

Zeynep Köylü şiirinde acı, hüznün, yalnızlık, korku gibi duygular varoluşsal yönelim gösterir. Çocukluğun travmatik hatıraları içinden çağrışım alanına sokulan bu duygular toplumsal zeminden yoksundur. Varoluşsal tutamakların çocukluk zamanlarında yitilmesi kayıp ben'in kimlik arayışının fenomenolojik boyut kazanmasında rol oynar. Celal Soycan'a göre Zeynep Köylü şiirinde "dramatik yapı, psikanalizin adlandırmasıyla, fenomenolojik bilinç üzerinde yükselir" (Soycan, 2008: 1). Sayıklayan zihnin iç konuşmaları, ben'e yönelen çatışma alanları psikolojik gerilimi kendiliğinden doğurur. Bilinçaltı karmaşa, soyutlama, imgelemin içe dönüklüğü ve kişilikle ilişkili söz varlığı metinlerin çok katmanlı bir yapı üzerinden kurgulanmasına zemin hazırlar. Çocukluğun travmatik bir imge olarak yansıtıldığı bu şiirlerde her duygu, olgu ve eylem geçmişe dönük çağrışımlarla algılama alanına sokulur. Acı ve hüznü kanıksamış ben'in kimlik kurgusunda odalara, kuyulara hapsedilen, yitirilen çocukluğu bulma, onarma, yüzleşme senaryoları belirleyici olacaktır. "Yitirilmiş olanı geri almak, kopuş öncesinin birliğini ve dolaysızlığını yeniden bulmak" (Koçak, 1999: 61) için kurgulanan her yüzleşme senaryosu nesnel gerçekliğin katı sınırıyla karşılaşır. Birey, her yüzleşmede yenik düşer, varoluşun engelleyici figürlerini aşamaz. Seyyidhan Kömürcü şiirinde kapatılma mekânı olarak olumsuz çağrışımlar uyandıran "kuyu" imgesi, Zeynep Köylü şiirinde yaşamsal alanın ve özgürlüğün ihlali olarak sunulur. Ne var ki kuyuya hapsolan ben'in çığılığı karşılıksız kalır. Kömürcü, benlik kurgusu önündeki engelleri ya da iktidar alanlarını her ayinde teşhir etmesine karşılık Zeynep Köylü bu alanları muğlak bırakır. Kuyularda, odalarda, duvar aralarında unutulmuş çocukluk tutsak bir zaman dilimine işaret eder. Özgürlük ve esaret "kuş" ve "kuyu" göstergelerinin çağrışımsal karşıtlığında gösterilir. Çocukluk, sahip olunamayan ve bulunamayan "uçurtma" gibi yitip gitmiştir. Sevgisizlik ve terk edilmişlik duyguları, acı ve hüznün kanıksanmasının önemli bir nedenidir. Çocukluğun korkunç hatıralarıyla yüzleşme, hesaplaşma hiçbir zaman mümkün olmadığı, olamayacağı gibi anlatıcı figürün bölünmüş kişilik yapısı da anlamsal bir bütünlüğe varamaz. Kendinden bir başkası olarak söz eden anlatıcı figürün varoluşsal bunaltısı, sıkıntısı ya da yalnızlık ve hüznü mutlaktır:

"yalnızlığa benzedi penceredeki yüzün  
çoğu zaman karanlığımı  
aydınlamadı hiçbir güneş  
ve hiçbir ayna gösteremedi  
içimde çırpınan güvercini" (Köylü, 1998: 15).

"bilmiyorum, umudum nerede kaldı  
hangi dişsiz çocuğun bakışlarında  
evimizin renksiz duvarlarında  
yalnızlık" (Köylü, 1998: 62).

"kim bilir nerede uçuyor şimdi  
bana hiç kimsenin almadığı uçurtma" (Köylü, 1998: 67).

"acının aynasında unutulmuştu yüzüm"(Köylü, 2007: 5).

"kuyularda bıraktım ışığı ve acıyı

bir ağacın gövdesiz kalışıyla ürperdim” (Köylü, 2007: 39).

Zeynep Köylü bireyin bilinçaltı karmaşasını gerçek ve gerçeküstü yöntemlerle algılama alanına sokarken biyografik olguları imgesel gerçekliğin önemli kaynaklarından biri yapar. Anılarla ilişkili çağrışımlara sahip imgeler ve geçmişe yönelen beklentiler “artık var olmayanın yokluğunu vahşi ve vazgeçilmez bir varlığa dönüştürebilmek için” (Levi, 2017) zamanı âdeta dondurur. Zeynep Köylü şiirinde çocukluk varoluşsal bir imge olarak kurgulandığından bilinçdışı gelişen imgelemin gösterge değerleri de yitirilen zamanın travmatik ânlarına yoğunlaşır.

### **Duygunun Sahnelenmesi: Gökhan Arslan (d. 1979)**

2000’li yılların öne çıkan şairlerinden Gökhan Arslan ilk dönem şiirlerinde sinematografiden gelen etkilerle gerilim yüklü sahneler üzerinden duygusal atmosferi oluşturur. Bu tarz şiirlerde Attilâ İlhan etkisine rastlanır. Gökhan Arslan şiiri etkilenmeye açık olsa da kurgu, imge ve imgelem yönüyle özgündür. Duygusal atmosfer, şiirsel gerilim, bireysel çatışma alanları, lirizm ve imgesellik şiirinin karakteristik özellikleridir. Duygusal atmosfer, kurgu, gözlem ve yaşamdan gelen etkilerle oluşturulur. *Yaraya Tutulan Ayna*’nın ilk bölümünde sinemanın kadın yıldızları anlatıcı figürde bıraktıkları etkilerle şiirin öznesi hâline gelirler. Görsel imgeler duygusal atmosferi somut bir zemine taşırken şiir cümleleri parçalı bir yapı üzerinden kurgulanır:

“âh marilyn monroe, güneşe çırilçıplak  
uzanmış sarı at. küçük, siyah bir  
intihar lekesi bileğinde. Kendinden  
içeri sözcük, iç sularında kaybolmuş  
yelkenli. yükleyip anlamı suskunluğun  
sırtına, hiç dönülmeyecek bir yolculuğa  
çıkılmışın da sanki, tuzlu bir sevişmenin  
anısında saklamışsın kırılan inceliği” (Arslan, 2010: 9).

Gökhan Arslan şiirinde imgenin görsel boyutu sinemadan gelen etkilere bağlanabilir. Sahneleme şiirsel kurgunun önemli tekniklerindedir. Yoğun görsel unsurlar, imgenin tasvirî boyut kazanmasında rol oynar. Duygusal atmosferin kaynağı sevgili ve ondan gelen tasarımlar iken şairin kişisel hayatındaki kırılmalar da yoğun bir gerilime yol açar. Evren Kuçlu ve Seyyidhan Kömürçü’de otoriter bir imge olarak kurgulanan baba, Gökhan Arslan’da varoluşsal alanın önemli bir ögesidir. Gökhan Arslan şiirinde aşk, sevgi, ayrılık, hüznün, anlamsızlık, uyumsuzluk gibi bireysel duygular yoğun işlenir. Şairin poetik arayışında olgun bir evreye karşılık gelen *Güzel Hastalık*’ta mekân-insan diyalektiğini kuran itici güç sevgiliden gelen çağrışımlardır: “sana dokununca uzadı dağların ömrü, sana bakınca kaplanlar indi/pınarın başına/böylesini görmemiştim daha önce. ne ayaklarıma dolanan pınar/çalılarını ne de bu kadar sıcak bir yazı, kalbim işte! sonunda eridi/ve kalbine kaynadı” (Arslan, 2013: 10). Gökhan Arslan’da dize psikolojik muhteva ve gerilim yüklüdür. Çatışma senaryoları ben’in duygusal kırılmalarını dolaysız aktarır.

### **Yoğunlaştırılmış Anlam Arayışında: Gonca Özmen (d. 1982)**

Gonca Özmen bireysel alanla sınırladığı yalnızlık, hüznün, acı, sıkıntı, bunalım, ayrılık, kaçış, ölüm, aşk gibi duyguları yaşamdaki karşılıklarından çok kurgusal yönüyle işler. Söz konusu duyguların toplumsal zemini yoklanmaz. Şiirin öznesinin

hangi aşamalardan geçerek yıkıcı duygulara ulaştığına yer verilmez. Doğadan gelen “su”, “rüzgâr”, “deniz”, “göl”, “ses” gibi imgelerle varoluşsal bunaltıyı simgesel düzleme taşıyan “zaman” ve “gövde” göstergeleri yoğun biçimde kullanılır. Su, göl, gövde gibi imgelerin yoğun kullanılışı İlhan Berk şiirini hatırlatsa da Gonca Özmen yeni bir şiirsel kurgu üzerinden söz konusu imgeleri dönüştürmeyi başarır:

“Kaçardı ses/korkusunu yankısında çoğaltarak/Hüznünü büyütürdü yalnız odaların” (Özmen, 2011a: 19).

“Beni bir avuntudan oldurmuşlar/De ki bir sıkıntının içini oymuşlar” (Özmen, 2011b: 13).

“Sonra bir yalnızlığı denemek oluyor her şey/Üç beş sandalye yetiyor hüznü ağırlamaya” (Özmen, 2011b: 16).

“Korkuyu getirdi rüzgâr/Öylece koydu aramıza” (Özmen, 2011b: 25-26).

“Suyun akışında sınıandı hayat/Ninelerin ahşap kuluncunda” (Özmen, 2011a: 27).

Gonca Özmen şiirinde duygunun lirik boyutu dikkat çekicidir. Sözcük ekonomisini sağlayan imgesel ve eksiltili aktarımlar ile çağrışımsal boyuta ulaşan müzikalitedir. Fazlalıklarından arınmış, yalın, açık yapıta uygunluk gösteren imgeler, bir iki kelimeyle oluşmuş ama müzikal değer taşıyan dizeler ve göstergelerin geniş tutulmuş çağrışımları şiirsel kurgunun yoğunlaştırılmış anlama uygun olarak tasarlandığını gösterir. “Özellikle Yeni Eleştiri akımının, en başta Ezra Pound olmak üzere birçok sözcüsü, şiirin yoğunlaştırılmış anlam olduğunu sık sık belirtmiştir. Burada söz konusu edilen yoğunluk, metinde belli bir sözcüğün ya da anlam biriminin, birçok anlam alanıyla ilişkili olması durumudur” (Göktürk, 2016: 47). Gonca Özmen’in etkilenme sahasını da açıklayan bu görüş, sanatsal arayışında belirleyici olur. Şiirsel duyumda rastlantısallık yerine bilinçli bırakılan boşlukların işlevsel olması aynı amaca hizmet eder. Gonca Özmen şiirinde şiirsel yük kelimelere işlerlik kazandırma yoluyla oluşur.

Şairin ikinci kitabı *Belki Sessiz*, kültürel, düşünsel birikim ve şiirsel teknikler, imgeler yönüyle olgun bir aşamayı temsil eder. Üçüncü kitabı *Bile İsteğe*’de ise belirgin bir düşünüş göze çarpar. Sınırlı bir söz varlığıyla yazan, kelimelerin daha çok uyandırdığı çağrışımlara, tasarımlara odaklanan ve bir yönüyle sayıca fazla olmayan imgeleri kullanmaktan kaynaklı tekrara düşen Özmen, son kitabında basit söyleyişten gelen kolaycılığa kaçır. *Belki Sessiz*’deki şiirler kelimelerin doğada ve insanda hemen fark edilmeyen çağrışımlarına odaklanırken *Bile İsteğe*’de yüzeysel yapı üzerinden kurgulanır:

“Portakalı soydum Mustafa/Başucuma koydum/Bak mezar genişliğinde bir yatak/kendimi dibe öylece sundum” (Özmen, 2019: 45).

“Şimdi neyi nasıl yapalım Koray/Nerde seksek oynayalım/Hem ayazda, açta, açıkta kaldık/Gel birbirimizi azıcık ısıtalım” (Özmen, 2019: 47).

Gonca Özmen’de söz varlığı gibi konular da sınırlıdır. Toplumsal zeminden yoksun bırakılan imgenin bireysel alanla sınırlanması hep aynı şiirin çoğaltıldığı algısına yol açar.

## 2. Toplumcu Gerçekçi Şiir

Tanzimat, diğer edebî türlere (roman, öykü, tiyatro vb.) olduğu gibi şiire de toplumsal işlevler yüklemesi bakımından bir kırılmayı haber verir. Bireysel ve toplumsal eğilimler Tanzimat’tan itibaren karşıt iki anlayışı, bakış açısını temsil eder. Bireyci anlayış şiirin varoluşsal dinamiklerini onu var eden bileşenlerin kompozisyonunda arar, estetik bakış açısını önceler. Uzun yıllar bireysel, dar bir alanla sınırlanan bu eğilim güzellik arayışını her türlü mesaj/ileti ve ideolojik söylemden



soyutlar. Toplumcu anlayış ise “günün ve hayatın emirlerini sanatın üstünde” (Tanpınar, 2015: 29) tutar. Ben’in kimlik kurgusu ideolojik, politik bir yönelim gösterir. “Şiirin güzelliğini bağlandığı ideolojide ve bu ideolojinin değerlerinde bulan toplumcu anlayış, içerdiği kaba düşünce, açık mesaj, umut ve gelecek güzellikleri ile slogancı ve söylevci üslup nedeniyle yoğun biçimde eleştirilir (Bakır, 2021: 209). Nâzım Hikmet’in özgün metinler üzerinden sistemleştirdiği toplumcu anlayış, diyalektik materyalizmin kalıplaşmış bakış açısından kaynaklı nedenlerle uzun yıllar kendini yenileyemez. Nâzım Hikmet sonrası dönemde bu anlayışın özgün örnekleri Attilâ İlhan, Ahmed Arif, Ece Ayhan, İsmet Özel, Ataoğulları Behramoğlu, Refik Durbaş, Ahmet Telli gibi şairler tarafından verilir. Garip ve İkinci Yeni hareketleri döneminde bireyci-toplumcu ayrışması son bulur. Yeni şiirde bireyin varoluşsal travmalarının toplumsal zemini evrensel bir duyarlılığa sahiptir. 2000’li yıllarda ise toplumcu anlayış imgesel, anlatsal ve deneysel düzeyde temsil edilir. Cenk Gündoğdu şiirinde bireysel ve toplumsal varoluş alanlarını temsil düzeyi olan imge kurgusal yapıda belirleyici ögedir. Toplumcu anlayışı anlatsallık üzerinden kurgulayan Ali Özgür Özkarcı’da ise deneysellik, imgelemin ironik ve sabitlenemez oluşu göze çarpar.

### Yeni İmgeci Toplumcu Şiir: Cenk Gündoğdu (d. 1976)

Kuşağının öncü şairlerinden Cenk Gündoğdu, yayımladığı iki kitap (*İssiz ve Harap*) ve hazırladığı *2000’ler Şiiri Antolojisi* ile edebiyat çevrelerinde geniş yankı uyandırır. Savaşlar, acılar, yozlaşan değerler, toplumsal kırılmalar, travmalar, zulümler, baskılar, kırımlar, hak ihlalleri, siyasî olaylar ve bunların bireydeki yansımaları kişisel yaşantılardan, tanıklıklardan gelen etkilerle aktarılır. Gerçeklik algısı bireyin bilinçaltı karmaşasını dışlamadığından toplumsal hayatla ilişkili olaylar ve durumlar imgenin çok boyutlu mekanizması üzerinden kurgulanır. *İssiz ve Harap*, içerikle uyumlu başlıklara sahip kitaplardır. Anlamsızlaşan bireyin değer kaybının toplumsal dinamikleri *İssiz*’de savaş olgusu üzerinden işlenir. Kitabın başında epigraf olarak verilen “harbi gören bir aynaydım/ kör oldum” dizeleri savaş psikolojisini sarsıcı biçimde açıklar. Savaşın yol açtığı toplumsal travmanın dünyayı ıssız hale getirmesi insanın varoluş gereğini ortadan kaldırır. Vahşetin boyutları parçalanmış bedenler, patlayan bombalar, kurşunlar, çarpışmalar üzerinden gösterilir. Zamansal yolculuklar, hatıralar, trenler, mektuplar ya da ayrılık, yalnızlık, aşk gibi duygular insanî değerleri, beklentileri, yaşama isteğini somut bir zemine taşırken “bütün haritaları kırmızı”laştıran savaş ölümü toplumsal yazgı hâline getirir. Savaş psikolojisi onu deneyimleyen insanların bakış açısıyla aktarılır. Olay, kişi, zaman, mekân, çatışma gibi anlatsal türlerin yapısal malzemeleri üzerinden kurgulanan şiirlerde değişen bakış açıları ile kullanılan teknikler imgesel anlatıma hizmet eder:

“ikisi oturmuş altısı yatakta, dinledi,  
akşama tırmanan tozlu bir kamyonu ilk kez görmüş  
gibi dikkatle gibi korkuyla  
tutamadı... patladı kekeme olan  
son top vurduğundan beri büyüttüğü gözleriyle

düşmüş bir bulutun gölgesinde  
önce kalbini sonra künyesini aradılar  
cebinde kurumuş zeytin  
yarım tahin, ucu sönmüş tütün

ve mürekkebi dağılmış mektupla  
durmuş bir yazda tanıdılar” (Gündoğdu, 2014: 13).

Hiçbir şeyin insan yaşamından daha değerli ve kutsal olmadığı düşüncesi şiirlerin genel dokusuna hâkimdir. Yaşamın yüceliği karşıt eylem ve sonuçlarla gösterilir. Gündoğdu, *Harap*'ta daha eleştirel ve ironik bir tavır sergiler. İmgeleşen sözcüklerden olan “harap”, hayatın maddî yönünü, harabeye dönmüş evleri, köyleri, mekânları betimlediği gibi ötekinin acısına, ölümüne kayıtsız kalan yığınları/vicdanları da hedef alır. Karşıtlık duygusu uyandıran sahneler imgenin sert, teşhir edici boyutu üzerinden eleştirel bir zemine taşınır. “Ölü Yaz” bu tarz şiirlerdendir. “Akşam Ölüsü” şiirinde ise ölü bir imge olarak tasarlanan zaman gibi insan ve onun yaşam alanları da ölgün olarak tasvir edilir:

“ben bir zamana açılsaydım yenilmezdim  
taşın oğullarına yakarıp  
güneşin boğulduğu kıyılarda  
dili dağılmış kederimle  
anlatsaydım çocukluğumun atlarını  
ölülerin doğurduğu kahrını  
elbet dağılmazdım bu sulara  
bir dağın sözüyle  
akşamı getirdim size ölmüş  
varın, beni süsleyin güzelleyin bir aşka götürün ölmüş!” (Gündoğdu, 2016: 72).

Cenk Gündoğdu şiirinde dizinin ve imgenin sabitlenemez oluşu toplumsal hayatta meydana gelen olayların bireyin bilinçaltı karmaşasına yön vermesiyle ilişkilidir. İktidarın baskı mekanizmaları ve neden olduğu acılar, haksızlıklar, özgürlük gasbı, savaş gibi sonuçları ağır olaylar, durumlar, travmalar karşısında varoluşun toplumsal dinamiklerini yitiren anlatıcı figürün varlık sorgulaması “niçin yaşadım ben korkunç/ dünyanın alamadığı o ıssız mihman” (Gündoğdu, 2016: 52) dizelerine yansır. Gündoğdu şiirinde bireysel çatışma ya da var olma alanlarıyla oluşan duygusal atmosfer toplumsal bir zemine sahiptir. İnsana yalnız bir varlık olduğunu hatırlatan, onu bu duyguya iten toplumsal dinamiklerdir: “uzun ve zayıftım/unutulmuş bir adamda/boşluktan oyduğum zamandım/oturup kendime baktım/büyüdüğünü gördüm bir yalnızlığın” (Gündoğdu, 2016: 76). Cenk Gündoğdu şiirinde bireysel gerçeklik kurgusu nesnel gerçekliğin temsili olan iktidar alanlarıyla çatışma hâlinindedir. Umut ya da gelecek güzellemelerine yer verilmeyen bu şiirlerde birtakım olaylar, durumlar üzerinden sahnelenen vahşetin eleştirisi de aynı şekilde ironik ve sert biçimde yapılır. Gözlem ve deneyim imgenin bireysel ve toplumsal çağrışımlarını dış dünyada nesnel bir zemine yerleştirir.

### **Toplumcu Şiirin Anlatısal ve Deneysel Düzeyde Temsili: Ali Özgür Özkarcı (d. 1979)**

Toplumcu gerçekçi şiirin örneklerini veren Ali Özgür Özkarcı'da benlik kurgusunu tayin eden itici güç siyasal ve toplumsal hayatın yol açtığı travmalardır. İktidarın temsil ettiği değerlere karşıt bir yönelim gösteren öznenin varoluşsal tavrını politik kimlik kurgusu belirler. İnsana, topluma, nesneye yönelen bakış açıları bu yüzden politik bir içeriğe sahiptir. Özkarcı, Cenk Gündoğdu'nun aksine imgenin gerçeklik kurgusundan hareket etmez, nesnel gerçekliği sert, politik, ironik bir zemine yerleştirir. Özkarcı'da

teknik ve deneysellik, bireyin algılama süresini uzatan ya da nesneye, olaya, duruma, dış dünyaya yeni bakış açıları getiren şiirsel imgenin yerini tutar. Turgut Uyar şiirinde görülen dipnot yöntemi, Özkarcı'da dizeler arasındaki devingenliği açıklama işlevi görür. Nesnel gerçeklik kurgusu lehine işleyen bu yöntem, ironik ve alaycı anlatımdaki söyleyişe ciddi bir boyut kazandırır. İlk kitabı *Kırbaç*'ta ben'in kimlik arayışı biyografik olgulardan gelen etkilerle kişisel tarihe yönelir. Ben'in ötekini var eden her türlü değerden ayrışması, anlam oluşturma çabası iç konuşmalar üzerinden gösterilir. Bu tarz şiirlerde İsmet Özel ve Ece Ayhan etkisine rastlansa da öznenin varoluşsal kaygılarına yönelen söz varlığı yeni çağrışımlar uyandırır:

“Ben fermuarcı yani Özgür terzi olmayan  
Bir tasarım olarak değil kendi tıpkısı  
Şiirlerinizi kapatın lütfen!  
Baştan söyleyeyim arsızım kapatırım!  
Diplomamı yırttım az önce attım bir şiir  
Gövdemdeki bütün kermeslere katıldım.  
Arsızım.  
Zapta geçirin!” (Özkarcı, 2006: 10).

...

“Fermuarcı yani Özgür uzun boylu olan hermes eşrafından bir salı günü Mısır çarşısında dükkanında makasla kestiği bileklerini kapatacak bir fermuar bulamayınca beraber gözündeki en büyük çocukla ölü bulundu” (Özkarcı, 2006: 13).

*Bi Müddet Aranızda Olamayacağım* kitabında da biyografik malzemeler yoğun kullanılır. Güneyli çocuğun şehirde tutunma çabası, kültürel değerlerle çatışması kır-kent arasındaki gerilimi yoğunlaştırırken modernizmin bireydeki etkileri değişen mekân algısı üzerinden gösterilir. Ironik ve alaycı tavır şairin insan, toplum ve mekân kurgusunda belirleyicidir. Gerçeklik intibamı yoğunlaştıran dipnottaki cümleler ana metindeki dizelerle metinlerarasılık ilişki kurar. Ali Özgür Özkarcı'da dizenin sabitlenemez devingenliği şiir ve düzyazı türlerinin ihlaliyle sonuçlanır. Bilimsel ve öznel çatışma alanları kullanılan yöntemlerin değişmesinde rol oynarken bireysel ve toplumsal gerçeklik kurgusu biteviye yer ve yön değiştirir. Özkarcı'da alaycı ve ironik tavır *Yamuk*, *Yetmez Ama Hayır*, *Dikkat Köstebek Çıkabilir* gibi kitaplarda sertleşerek iktidar alanlarına yönelir, söz konusu şiirlerde varoluşun toplumsal dinamikleri sorgulanır. Alaycı tavrın kara mizaha varan boyutu hem kişisel hem de toplumsal zeminde korunur. Yakın tarihin güncel, politik, travmatik olayları, dizenin birdenbire değişen, çatışan, ele geçirilemeyen devingenliği içinden çağrışım alanına sokulur. Dize gibi düşünceler de değişkendir, anlık yön değiştirir. Simgesel katmana sahip *Dikkat Köstebek Çıkabilir*'de ezilmiş, ötekileştirilmiş insanların var olma çabası siyasal ve toplumsal süreçler içinden aktarılır:

“Bizler, görülmek istenmeyenler yani köstebekler  
Kırmızı ışıktaki camları silenler, kot taşıyanlar,  
Eskiden seyyar tablalarda teneke peynir satanlar  
Şimdi Migros'larda rafları düzeltenler  
Okul harçlığı ayağına mendil satarak ev geçindiren çocuklar  
Bu yüzden hepimizin ismi aslında aynıdır,  
Siz, çekinmeyin, bize köstebek diyebilirsiniz kısaca” (Özkarcı, 2012: 19).

Toplumcu gerçekçi şiire deneysel boyut kazandırma şiirin nesnel gerçeklik kurgusunu daha ileriye taşıma kaygısından kaynaklıdır, gerçeğe benzerlik yerine gerçeğin kendisini ele geçirme, gösterme şiirin teknik boyutunu, anlatsal iskeletini yeniden yapılandırır.

### 3. Dinî Duyarlıklılı-Metafizik Şiir

Din, medeniyet düşüncesi ya da uygarlık tasarımı olarak bireyin dış dünya algısının oluşmasında önemli rol oynar. Dinî değerler, motifler, söz varlığı, insan ve hayat modeli bu eğilimdeki şairlerin varoluşsal tutamakları arasındadır. Metafizik yönelim de gösteren dinî duyarlıklılı şiir, çelişkiyi iki dünya arasındaki çatışmada değil, uyumda arar. Bu eğilimdeki şairlerde metafizik alana yönelimin dinsel kökeni vardır, dolayısıyla da kavramın imlediği değerler dünyasını oluşturan birincil faktör dindir. Kozmik âlemin gizemi yahut çekiciliği arayışı dünyevî alandan ötelere taşır, dinî göndermeler ise daha çok içinde bulunulan dünyayı ilgilendirir. Celal Fedaî, Ercan Yılmaz, Atakan Yavuz, Zeynep Arkan, Mehmet Sümer bu anlayışın olgun örneklerini verirler.

#### Neo Klasik Şiir: Celal Fedaî (d. 1972)

İçerik düzlemde dinî ve insanî değerleri öne çıkaran Celal Fedaî’de İsmet Özel etkisine rastlanmakla birlikte bu etki zamanla olgun bir şiire varmada itici güce dönüşür. Düşünce ve uygarlık tasarımı olarak din şiirlerin özünü oluşturur. Evren içindeki konumunu sorgulama ya da anlamlandırma çabası varoluşun dinsel boyutu üzerinden gerçekleşir, tevekkül ve inançla gelen içtenlik bütün bir şiire yayılır:

“Dilinin ucundan denize atlayan o adamı getirdim efendim

Kayalara çakıldı mı bilmem efendim ben sadece getirdim efendim

Siz istediniz diye değil siz istersiniz diyedir her eylediğim efendim

Efendim baş aşağı sallandım mağaralar içre yarasalarla efendim

Ayak ucuma düşse de getirirdim zor olsa da yaşarken sevmek efendim

Karşılama çıkardım deseydiniz kucaklarınıza düşerdi belki bu ölü efendim” (Fedaî, 2016: 144)

İnanmış bir insanın duygu evreni, eşya ve dış dünya ile ilişkisi konuşma dilinden gelen rahatlık içinden aktarılır. Celal Fedaî, geleneğin kolektif ruhunu temsil eden değerleri insanı anlamada, anlamlandırmada, varoluşun dinsel kökenini sorgulamada işlevsel hâle getirir. Geleneği var eden dinamikler salt biçime indirgenmez bu yüzden, bugünkü insanı ve problemlerini anlatmak için geleneğin ruhundan, onu var eden gerçeklik ve güzellik kurgusundan yararlanır. Celal Fedaî’de benlik kurgusu ya da şairlik tavrı Müslüman kimliğinden soyutlanamaz. Bireysel ve toplumsal varoluş alanları ideolojik bir zemine sahiptir, buna karşın “Fedai için şiir bir yüksek sanat olduğu kadar bir varoluş biçimidir de” (Asiltürk, 2016: 361). Şiirsel kurgu ve teknik yönünden hitabet, anlatsallık öne çıksa da dizinin imgesel ve göstergesel değerleri anlamın çok boyutlu olarak tasarlanmasında rol oynar.

#### Dünyayı Anlama Biçimi Olarak Aşk: Atakan Yavuz (d. 1974)

Atakan Yavuz şiirinde tasavvufun inanç, insan ve dış dünya algısının izlerine rastlanır. “Dünyayı bir kez tattım, dilim hâlâ sargıda” (Yavuz, 2014: 7) imgelemi dünyaya yaklaşımı ortaya koyar. Bireysel varoluş alanları dünyanın nesnel gerçekliği

içinde anlamlandırılmadığından arayışın metafizik boyutuna geçilir. Dünyaya ait olamama insanı maddî bir varlık olmaktan çıkarır. Yabancılaşma duygusu, yadırgama ve yok olma mekanizması üzerinden gösterilir: “Diyorsun kırgınım bu dünyaya, kızgınlım/zaman kaybediyorum sanki kan kaybediyorum bunca eşya arasında/bunca eşya, bunca yalan, bunca korku arasında/bulamıyorum işte beni nereye koymuşlar/kimim ben, diyorsun; bu kuşların adı ne” (Yavuz, 2014: 60-62). Yurtsuzluk düşüncesi, yoğun bir yalnızlık duygusuyla işlenir. Dünyanın maddî boyutunu görsel alana taşıyan eşyalar, metafizik gerçekliği perdeler. Tanrısal hakikatin izini sürmekle aşılınan maddî alan varoluşsal engel olmaktan çıkar. Atakan Yavuz şiirini var eden iki ana duygu ilahî ve beşerî aşktır. Geleneğin kalıplaşan aşk üçgenini yeni buluşlarla imgesel bir zemine taşıyan “Düşman Kalalım” şiiri Yavuz’un sanatsal imge gücünü ortaya koymasını bakımından önemlidir: “Bana yenilmek için bir devlet aramış sevgili/mushafı yüzünü yıkayanları geçmiş/bedestende biriken serinliği/balkonunda afyon yetiştirilen bir şehirde/ikinci el bir cumhuriyette bulmuş/bana yenilmek için bir devlet aramış sevgili.” (Yavuz, 2014: 52). Aşkın coşkusal yoğunluğunu lirik düzeyde göstermesine rağmen Atakan Yavuz’da duygunun yozlaşmış hâllerine rastlanmaz.

### **Varoluşsal Tutamak Olarak Merhamet: Zeynep Arkan (d. 1975)**

İnsancıl değerleri öne çıkaran Zeynep Arkan, insana sevgi ve merhamet duyguları çerçevesinde yaklaşır. Her iki duygunun dinsel kökeni okuru şiirleri var eden özün kaynağına götürür. Toplumsal travmalara yol açan savaşlar, yozlaşmalar, acılar, merhamet ve sevgi duygularını yitiren insanın varlık nedenini ortadan kaldırır. Varoluşun dünyevî boyutu insanın nerede ve nasıl konumlandığıyla açıklanır. Tüketme/yok etme olgusuna karşın insancıl değerleri tutamak olarak gösteren şair dünyayı yaşanılan bir yer olmaktan çıkaran insanlık dışı eylemlere eleştirel yaklaşır. “Modern dünyanın, modern ilişkilerin, eşyanın ve bunlar arasına sıkışmış insanın” (Kutlu, 2007) var olma çabasına yoğunlaşan şiirlerde yalınlaşan dil, söz ve anlam sanatlarından, kelime oyunlarından uzaklaşır. Zeynep Arkan modern bireyin yalnızlık, uyuşmazlık, kaçış duygularını dışlamadan bireyin varoluşsal arayışına dinsel bir tutamak bulur. Sevgi ve merhamet duyguları anlatıcı figürün bireysel varoluş alanlarından toplumsal ruhun kolektif değerlerine uzanışına zemin hazırlar. Dinî duyarlılık şiirlerde görülen yersizlik/yurtsuzluk düşüncesine Arkan şiirinde de rastlanır. “Yersizlik senin yazgın ey insan” (Arkan, 2015: 16) dizesi maddî hayatın ötesinde bir mekân kurgusunu haber verir. Dünyanın yaşanılan bir yer olmaktan çıkması, insanın varoluşsal gereksesi olan duyguları yitirmesiyle açıklanır:

“Dünyaya çıkartma yapalım, dünya çıkılan bir yer  
Ne öpen ne söyleşen bir hâli var, ansızın bir felâket  
Ansızın bir buluşma, ansızın bir ayrılık  
-Bütün bu yapma çiçekler ansızın yok olsa ya!  
Dünya bir yokuş gibi çıktıkça hepimiz bir arada  
Tek kişilik sıkılmanın şiirini söyleyen bir ağızla  
Aşk bile üretilen bir şeyse eğer  
Yalnızlık yalnızlığı yer ikimiz kalırız, böylece” (Arkan, 2015: 29).

*Orada Merhamet Varmış*’la sanatını olgunlaştıran Zeynep Arkan yaşayan Türkçenin söz varlığından yararlanarak lirik bir şiir dili kurar. Estetik bakış açısı, ideolojik söylemin belirgin bir kalıba yerleşmesine izin vermediği gibi duygu ve düşüncüyü de evrensel bir zemine taşır. Merhametsiz, sevgisiz kalplerin dünyayı yaşanmaz hâle getirmesi mekânsal bir karşı koyuşla ifade edilir. Merhametin Tanrısal

bir duygu olarak var olması ise şiirin dinî duyarlıklı bir zemine yerleşmesinde rol oynar.

### **Mistik Metafizik Dünyadan Seslenen Şair: Ercan Yılmaz (d. 1977)**

Asaf Halet Çelebi ile Hilmi Yavuz'un şiirsel soykütüğünden gelen ve sahih şiirin olgun örneklerini veren Ercan Yılmaz mistik metafizik dünyanın gizemini aralarken tasavvufun işaretler sisteminden yararlanır. Dilin göstergesel simgeleri konumundaki işitsel ve görsel imgeler, söz ve anlam sanatları ile metinlerarasılık ilişkiler derinlere itilen anlamın çok katmanlı yapılar hâlinde belirmesinde rol oynar. Ercan Yılmaz şiirinde dilin mecaz ve çağrışımsal boyutu şiirsel duyumda etkin olan kelimelerle kurulur. Kelimelerin göstergeler dünyasının geniş tutulması, hem gelenek hem de hâl ve gelecek ile ilişki kurulması ya da seslerin yeni hayaller, tasarımlar uyandıracak biçimde kurgulanması estetik bakış açısının salt yapıyla ilişkili olmadığını, duygusal ve düşünsel derinliğe de aynı estetik yaklaşımdan hareketle gidildiğini gösterir:

“Âherlenmiş zamanlardı, en dışı  
aynalarda ebrûyken rumuz  
varlıkla yokluk arasına, rüyadan,  
asma köprüler kurduğumuz...”

Sesinin ahşap sıcaklığındaydım,  
yalnızca yedi renkten ibaretti sur  
ve bir kulağı aşkla delinmiş  
mevsimlerin küpesiydi yağmur.

İslanırdım, kokusu âmâ  
her sahifende ve köprü dardı.  
maviyle yeşildik, vahdet bulmuştuk;  
âh yaşadığımız âherli zamanlardı!..” (Yılmaz, 2002: 15).

Kitaba adını veren “âherli zamanlar”, Ercan Yılmaz'ın sanat anlayışını ortaya koyan metinlerdendir. Tasavvuf inancının kavramları ve dünya görüşü üzerine kurulu şiirde “aynalarda ebrûyken rumuz” imgelemi metne nasıl ve nereden yaklaşılması gerektiği hakkında fikir verir. Sırlarla dolu âlemin işaretler ve ilişkiler ağı arayışın metafizik yönelim göstermesinde rol oynar. Maddesel alanı aşma çabası bakma eylemi üzerinden gerçekleşir. “Vahdet-i vücud” düşüncesini ortaya koyan şiirde ayna ile ebrûya bakmak arasında fark yoktur, her ikisinde de bakma eylemi bir kez gerçekleşir. Şiirde “âh”larla geçen arayışın “bir”e varma çabası konu edilir. Metafizik gerçekliğin sorgulandığı bu şiirlerde tasavvufun simgesel katmana sahip söz varlığına imgesel boyutlar kazandırılır. Ahmet Haşım, Behçet Necatigil, Hilmi Yavuz ve Rilke gibi şairlerden etkilenen Ercan Yılmaz, “dağ”, “yaz”, “rüya”, “göl”, “çöl” gibi kavram ve metaforların fizik ve metafizik boyutlarını sorgularken varlık, yokluk, zaman, ölüm, yalnızlık, çile, arayış ve aşk izleklerinden hareket eder. Mutlak varlığa ulaşma, kozmik âlemin var olma nedenine yoğunlaşmayı gerektirir. Maddî hayatın her nesnesi işaretler sistemi olarak algılanır. Maddeye biçim veren ruhun özünü idrak etme, somut nesnelerin fark edilmeyen çağrışımlarına ulaşmayı mümkün hâle getirir.

Ercan Yılmaz şiiri teknik ve kurgu yönüyle özgün bir dünyadan seslense de kitabî olması yönüyle eleştiriye açıktır. Anlam, ses, ritim, çağrışım ve metafizik gerçeklikten

kaynaklı nedenlerle günlük hayatta karşılığı olmayan/kullanılmayan bir dilin yazınsallaşması söz konusudur.

#### **Kendi Göğünün Altında: Mehmet Sümer (d. 1984)**

Mehmet Sümer şiirinde dünyevî hayat ile metafizik evreni uzlaştıran göstergelerin anlam katmanı düşünsel bir zemine sahiptir. Şairin imgeleri doğa, zaman ve dış dünya kaynaklıdır. Sümer'in hakikat arayışı ya da insana varma çabası belirsizlikler üzerine kurulu değildir; hem bu yönüyle hem de metafizik eğilimi dünyevî alanla uzlaştırma çabasıyla şairin Tanrısal hakikatten gelen ve insana yönelen inancın olumlu etkisi üzerinden dış dünyaya açıldığı söylenebilir. *Bir Gökyüzüne Önsöz* malzemesini yaşanan hayattan almasına rağmen gerçeklik kurgusu yönüyle metafizik yönelim gösterir. İnsanın var olma çabası kendi göğünü kurmakla ilişkilendirilirken toplumsal yaşam alanları ise aynı imgenin metafizik çağrışımları üzerinden kurgulanır.

“Bir Gökyüzüne Önsöz”de yolculuk arketipinin kutsal olana göndermede bulunduğu açıktır. Şiirde göğün Allah'ı gösteren bir tanık olarak işlenmesi, kozmik âlemin kutsallık ya da sonsuzluk atfedilen uzak bir ögesi olması, aynı zamanda dünyevî hayatla da bağımlı koruması göğün anlam katmanının çok boyutlu olarak tasarlandığını gösterir: “gökyüzünü buradan anlatmaya başla/Buradan iki omzumun bulunduğu yerden mesela/Göğsümün altında kaynayan o tufandan/O bütün kitapların ilk ve son sözü/Bitmez çalkantıdan, dinmez uğultudan/Oradan başlar çünkü büyük yolculuk/Oradan, o gökyüzüne önsöz olan.” (Sümer, 2020: 10). Çağdaş şiirin dil ve dize kurgusundan etkilenen Mehmet Sümer'de imge ağırlıklı olarak düşünsel yönüyle dikkatlere sunulur.

#### **4. Anlatımcı Şiir**

Modern zamanlar türleri kesin çizgilerle ayırmanın imkânsızlaştığı bir döneme işaret eder. Şiirsel kurgu ve teknik arayışlar başka türlerin sınırlarının ihlaliyle sonuçlanır. Anlatsal özellikler gösteren bir metinde anlatıcı ve olay şiirsel kurgunun öğeleri arasındadır. Böyle olmakla birlikte şiirin varoluş nedeni herhangi bir olaya/öyküye dayanmaz. “Şiirde öykünün başlı başına bir değer hâline getirilmesine, şiirin bu öyküye araç edilmesine ve öykünün şiirde bir tahkiye sağlamlığına ulaşmasına karşı” (Uyar, 2014: 98) çıkan Turgut Uyar, “yaşanmış, içe sindirilmiş, şiirin altında gizlice gelişen ve şiiri yöneten öykü”yü (Uyar, 2014: 98) ise gerekli bulur. Çağrışıma uygun olarak algılama alanına sokulan olay/öykü dış dünya ile kurulan bağı somut bir zemine yerleştirirken nedenselliğini yitirir. 2000'li yıllarda şiirin anlatsal yönelim göstermesi türler arası geçişle açıklanabilir.

#### **Milenyum Çağındaki İnsanın Trajik Hâlleri: Aslı Serin (d. 1977)**

2000'li yılların değişen insan ilişkilerini gerçekçi estetikten gelen etkilerle işleyen Aslı Serin, milenyum çağındaki insanın düşünsel ve eylemsel çözümlerini, küreselleşen dünyanın yeni dengeler oluşturmadaki etkilerini, sosyal paylaşım sitelerine bağımlı bireyin varoluşsal çıkmazını yeni bir söz varlığıyla aktarır. Devasa bir endüstriye dönüşen internetin yol açtığı insanî krizlerin işlendiği bu şiirlerde Google, Facebook, web sayfaları, mail, blok gibi sosyal paylaşım ve arama siteleri, günlük hayatın akışını, ikili ilişkileri, duygu ve düşünceleri tümünden değiştirir. Sosyal paylaşım sitelerinin yapay dünya tasarımında her şeye bir “tık”la ulaşmaya, hayallerini gerçekleştirilmeye çalışan insan varoluşsal nedenini yitirerek âdeta robotlaşır:

“ürküyorum başımıza geleceklerden  
ya sayfa açılmazsa kalbim kadar temiz

ya ağılantı kesilirse birdenbire ya her şey  
sistem omuzlarımı çöküyor burada birdenbire  
sitemsiz bir topluluk burası her şey oluveriyoruz

oysa **buraya** tıklarız hayallerimiz gerçek olur  
zemzem akar musluklarımızdan  
bush'a ayakkabı fırlatırız Gazze kurtulur  
yorum yaparız giriş yaparız grup yaparız  
*İkimiz birden **buraya** tıklayabiliriz, akşama bağlanalım  
nasıl bağlıyız birbirimize ve kablolar!"* (Serin, 2012: 36-37).

Deneyselliğin görsel boyutu üzerinden kurgulanan şiirlerde gerçeğin keskin, gözlenebilir, ele geçirilebilir hâle gelmesi için lirik söyleyişe karşıt bir anlayıştan hareket edilir. Hayatın farklı yapılarıdaki katmanlarının denek olarak kullanıldığı bu şiirler, toplumsal bir zemin üzerinden kurgulanır. Şiirsel kurgu ve teknik iç monologlarla gelişir. Küreselleşen dünya bireysel kimlik kurgusunu yok eder. Akıllı telefon, bilgisayar, tablet çağına rağmen insanı tanımlayan duygular yalnızlık, uyumsuzluk, sıkıntı, kaçış ve intihardır. Sahih olanın sahteyle yer değiştirdiği bir toplumsal yapıda bireysel varoluş alanları inşa edilemez. Buna karşın bireyleşme çabasındaki kadının toplum içindeki yerinin sorgulandığı şiirlerde ev iş arasında sıkışan ben'in kimlik kurgusu eril söylemin iktidar alanlarını hedef alır. Toplumsal yapının işleyişinde kadına yüklenen anlam ve işlevlerin reddi alaycı, ironik ve eleştirel bir anlatımın oluşmasında rol oynar:

“ben senin bildiğin kızlardanım Kerem  
alıcı gözle seyredirim kendimi vitrinlerde  
ışığı kapatman yeter bozulmam kotla sevişebilirim  
acıtırsa fermuarım yarın sevmeyebilirim

işte söyledim, nihayet söyledim, oh be söyledim  
ben senin bildiğin kızlardanım sevgilim” (Serin, 2014: 59).

Metinde kadının iktidar alanları tarafından belirlenen ve genetik kodlar hâlinde nesilden nesile aktarılan toplumsal statüsü, ilişkileri, duygu ve düşünce evreni, eylemleri varoluşsal bir yönelim göstermesine imkân tanımadığından bu alanların ihlali kişi ve durum ironisi üzerinden gerçekleşir. Eril söylemin iktidar alanları olarak yansıtılan iş ve ev gibi yerler kapatılma mekânları olarak olumsuz çağrışımlar uyandırır. Kadının varoluşsal çabası direnme ve yüzleşme senaryolarıyla hayatın her alanına yayılır.

### **Sıradan Hayatların Şiiri: Mustafa Atapay (d. 1977)**

Anlatsal özellikler gösteren şiirlerinde Mustafa Atapay, günlük hayat içindeki bireyin iddiasız, sıradan yaşamına, duygu ve düşünce evrenine yoğunlaşır. Hayatı anlama/anlamlandırma çabası bireysel varoluş alanlarının ötekiyle ilişkisini sorgulamayı gerektirir. Kara mizaha varan alaycı anlatımın benlik kurgusu otobiyografik alanla sınırlanır. Atapay şiiri yakın çevre, aile şiiridir. Seyyidhan Kömürcü, Evren Kuçlu gibi şairlerde iktidar alanlarını temsil eden baba figürü Mustafa Atapay'da da varoluşun dinamiklerindedir. Sevinç, hüznün, acı, keder, intihar, yalnızlık, bunalım gibi duyguları işleyen Atapay'ın şiirlerinde zamansal yolculuklar çocukluğun fenomenolojik kurgusuyla algılama alanına sokulur. Psikolojik



huzursuzluk ya da varlığı anlama/anlamlandırma çabası imgelemin iç konuşmalar üzerinden kurgulanmasına zemin hazırlar. Atapay şiiri günlük konuşma dilinin rahatlığı içinden oluşmasına, söz ve anlam oyunlarına mesafe koymasına rağmen içerik düzlem yönüyle düşünsel derinliğe sahiptir. “Bilgiç, muzip ve arzulu” (Atapay, 2006: 17) öznenin kişiliği ya da var olma biçimi şiirlere dolaysız olarak yansır:

“Dünyaya dair bildiğim tek şey döndüğüdür  
Bunu bana başkaları söyledi inandım. Onlara da  
Kim söylemişse söylemiş  
Bundan başka bildiğim bir şeyse yaşadığımdır. Bunu bana  
başkaları  
Söylemedi ben inandım  
Ağaçların güzelliği, kuşların çeşitleri ve gökyüzünün renkleri  
Bir akşam vakti kafamın içinde suyun donması gibi  
başkalaştığında  
Artık onlar bildiğimiz ağaçlar, kuşlar ya da gökyüzü değildi  
Sonra sadece şunun ayrımına vardım: İnsanların toprakla  
Güneş arasındaki uzunlukları aynı değildir.  
Tıpkı narın içi gibi  
Anladım ki içinin ve dışının” (Atapay, 2006: 15).

Hayatı alaya alan, onunla oyun oynayan öznenin kara mizaha yaklaşan alaycı tavrı hem biçim hem de içeriğin benzer yönelim göstermesinde rol oynar.

### **Lirizm Çağında Bir Epik Şair: Mehmet Erte (d.1978)**

2000'li yılların lirik şiir kurgusuna mesafe koyan Mehmet Erte anlatisallığın ön planda olduğu düşünce şiirine yönelir. “Varlık, varoluş, dünyaya fırlatılmışlık, dil cehennemine düşüş, çevrelediğimiz çıkışyok demirkafes, birey kurgusuna ve dolayısıyla da bireyin ilerlemeci tarihsel serüvenine itiraz, öfke şiirinin düşünsel damarını oluşturmaktadır”dır (Susam, 2016). Bireysel ve toplumsal varoluş alanlarının tarihsel kökeni Tanrı-bilici anlatıcının epik/destansı söylemiyle aktarılırken insanın varlık nedenini ortadan kaldıran iktidar alanları, yozlaşmış, tüketilmiş değerler ile toplumsal yapı hedef alınır. İnsanın var olma çabası ilkel dönemlerden bugüne mitik olay ve olgulardan hareketle işlenir. Sorgulayan bakış açısı Tanrısal imtiyazlara sahip anlatıcı figürün öfkeli, sert ve bilge tonuna yansır. Bu ses kimi zaman çıplak gerçeği dolaysız aktarırken kimi zaman da gerçeği ironik düzleme taşır. Ali Özgür Özkarcı, söz konusu şiirleri “ironik, öykülemeci, itirafçı olarak” (2016) değerlendirir. Şiirsel ve bireysel gerilim ve çatışma alanları Mehmet Erte şiirinin bir atmosfer şiiri olarak algılanması gerektiğini ortaya koyar. Hikâye etme yöntemi şiirsel kurgunun önemli yöntemlerinden olsa da nedensellik ilkesi geçerliğini yitirir. Sarsıcı yok oluş senaryoları, yozlaşan, varlık nedenini yitiren insanı dolaysız biçimde görüntü alanına sokar. Erte, duygusal coşkunluk yerine aklın nesnel gerçeklik algısından hareket eder. Öznenin varlıksal alanı silikleşirken toplumsal varoluşun tarihsel serüveni sansürsüz biçimde aktarılır:

“Dişlenmeyi uman etler, yalanmayı bekleyen kemikler.

Ölü kayaların kuru kanı üzerinde yıldızların cengi; su.

Dinlendirilmiş su, öfkesini belli edemez,

Oyulmuştur gözleri onun.

Suyun kandıramadığı, ancak çamurlaştırabildiği bedenler.

Asasız Musa, çarmuhsız İsa. Gökyüzüne sığmayan gece.

(...)

Bir sözcük de yok! çarpılmış yüzümüzün yerine koyalım.

Diz çökelim ve dua edelim, Meryem Anamız korusun bizi.

Kimlerdi onlar, gece gündüz kayra buldular ve

onlardan sorulurdu neymiş iyilik, güzellik?

Şimdiyse biri bile yok: Yalnızca toz, yalnızca kuraklık.

Tanrı bir ihstanda bulunur da şu kayalar dirilir mi?

Şu bulutlar bir daha duaların hizmetine girer mi?

Yıldırımları bekliyorum, evet, fırtınaları; ve tufan.

Ve her yıldırıma bir adımım eşlik edecek...

Ateşi diliyorum,

suyu diliyorum, tufanı diliyorum.” (Erte, 2003: 13).

Mehmet Erte insanlığın travmatik dönemlerini bugüne taşıırken kent merkezli modern hayatın yol açtığı tahribata, çıkara ve tüketmeye dayalı ilişkilere, toplumsal yapıdaki yozlaşmaya sert eleştiriler getirir. Biz ile ötekiler arasındaki çatışma alanları toplumsal zemine sahiptir. Öyle ki toplumsal kaygı ya da mesaj/ileti benlik kurgusunun önünde kendine yer bulur. Bu yüzden de Mehmet Erte şiirinde modern ben'in değil, herkes adına konuşan tanrısal konumdaki anlatıcı figürün sesi işitilir. Anlatıcı figürün baskın/egemen sesi anlatısal düzlemde epik etkiler taşımakla birlikte ben'in görüş alanlarını sınırlaması ya da yok etmesi lirik ben'in ölümü olarak algılanır. Mehmet Erte'nin anlatısal türlerden gelen öğeleri yoğun kullanması şiiri roman ve öykü gibi anlatma sanatı olarak algıladığını gösterir. Dize imgeselliği dışladığından sözel bir yönelim gösterir.

### **Yeraltından Sesler: Onur Sakarya (d. 1981)**

Onur Sakarya'nın (1981) şiirleri anlatısallığın yeraltı çağrışımları üzerinden kurgulanır. “Eksik Adam”ların günlük hayatını merkeze alan Onur Sakarya, iktidar alanları tarafından ötekileştirilen, yoksul bırakılan tabakanın var olma, yaşama tutunma çabalarını işler. İktidarın resmi kayıtlarından düşmüş, yeraltına itilmiş toplumsal azınlığın günlük hayatı dil, duygu ve eylem düzeyinde kaba yönlerle yansıtılır. Yoksul, varoş semtlerin suça meyilli insanların doldurduğu arka sokaklardaki hayatın sahiciliğini duygusal ve düşünsel boyutlarla işleyen Sakarya'nın nesnel gerçeklik kurgusunu biyografik olgu, gözlem, deneyim, hayat, argo ve jargona açık günlük konuşma dili doğrular. Ben'in temsil düzeyi geniş tutulur. Yeni duygulardan ziyade var olanı genelleştirme, nesnel bir zemine yerleştirme kaygısı söz konusudur:

“Ağla Tacı ağla

Ben çok ağladım

Köşede odanın boş bebek arabası

Parçalanmış kasetler, kağıtlar, yumruklanmış duvarlar

Alamanyadan getirdiydi amcam porselen tabaklar

Acil servislerde uzuvlarım

Yüzler, yüzler, yok mu, hep o boktan yüzler

Yüzlerine gülen adamlar çizen yüzler

Kuyunu kazan, helvanı kaynatan kazan

Neymiş?

Paraymış; gördün cebimde bir kuruş yoktu  
Neymiş?  
Ben acıyı yüz görümlülüğü diye sakladım  
Neymiş?  
Sevmiyormuşum  
Nasıl sevemez Taci?  
On beş yıl oldu  
Sırtımda onun kalça boşluğu  
Koskoca on beş yıl

Beni bu sevdadan sökemezsin lan  
Çevik kuvvet çağırın, tımarhaneyi hazırlayın  
İsyanım var laaaan” (Sakarya, 2012: 8-9).

Uçlarda dolaşan marjinal figürlerin iletişim kurma, düşünme, duygulanma biçimleriyle afyon ve alkole düşkünlükleri, toplumsal değerlerin ötesinde marjinal kimlik kurguları, eylem ve söylemleri ya da yaşam alanlarını betimleyen imgelerin, göstergelerin çağrıştırdıkları şiirlerin marjinalite ve yeraltı kavramlarıyla da okunmasına imkân tanır. Ece Ayhan’a göre, “marjinalite sözcüğü, yeri gelince kafayı bulmak uğruna uyuşturucu ya da aynı işlevi gören hap kullanma alışkanlığı, sakarlık, derbederlik ve hatta düpedüz serserilik anlamını da içerebilir” (Ece Ayhan, 2016: 66). Marjinalite, Sakarya’nın şiir kişilerini duygusal, düşünsel ve eylemsel olarak anlamada, anlamlandırmada işlevseldir. Söz konusu kavram toplumsal hayatın dışına itilmiş, ötekileştirilmiş azınlığı da simgeler. Yaşamla doğrulanmış duygu ve düşüncelerin eylem düzeyine taşınması gerçeklik intibamı yoğunlaştırır. Söz varlığının yaşanılan hayatlar gibi uçlarda olması, imgenin sansürleme boyutundan soyutlanması aynı amaca hizmet eder. “Sakarya’nın şiirinin şaşırtıcı bir başka özelliği ise bu şiirde insanın karanlık yüzünün, kötü alışkanlıklarının ya da bağımlılıklarının kolayca söylenivermesidir: Karanlık tarafa dair akla gelebilecek veya hiç gelmeyecek her türlü ayrıntı; kötü, izbe, alkolik, keş detay rahatlıkla yer bulur bu şiirde” (Karahan, 2017: 16). Anlatısal türlerin sınırlarını ihlal eden söz konusu şiirler günlük konuşma dilinin kabalıklarının da içeren alaycı ve ironik ifadelerle doludur.

### 5. Somut/Görsel ya da Deneysel Şiir

Somit/görsel ya da deneysel şiir Türk edebiyatında müstakil bir akım olarak belirmese de türü temsil eden örnekler 1950 sonrası dönemde rastlanır. Gonca Gökbalp Alpaslan’a göre, “somit şiir, şiirin sözcüklerinin sadece imgesel olarak değil, aynı zamanda görsel olarak da kullanılmasını amaçlayan bir şiir anlayışıdır” (Gökbalp Alpaslan, 2005: 3-4). Duygusal coşkunluk yerine gerçeği gözlenebilir, ele geçirilebilir olarak kurgulayan ve farklı disiplinlerden gelen yöntemleri kullanan bu eğilimdeki şairlerde postmodern anlatıların teknik ve çoklu bakış açılarından yararlanılır. “Görsel şiir kendi içinde kaligrafi, grafik desen, kolaj, nesih vb. türlere ayrılmaktadır” (Ünal, 2008). Görsel efektlerin, göstergelerin çağrışımsal değeri üzerine kurulu yapı gündelik hayatın pratiğinde kendine yer bulan birçok dili (reklam, bilgisayar, yazı, konuşma vd.) aynı bağlam içine sokar. Türk şiirinin lirik damarına karşıt bir yönelim gösteren deneysel şiir anlatısal türlerin sınırlarını ihlal eder. Şiirsel imgenin yerini alan görsel figürler dilsel bir gösterge olarak göreceleşen anlamı açık yapıya uygun hâle getirir. Bu türde “görüntü, imgesellikten çıkar, ‘somit’laşır. Böylece şair, şiirin iç ve dış boyutlarını genişletir, derinleştirir; duyularını ve algılarını karıştırarak okuru şaşırtır,

düşündürür; eserinin yorum ve okuma olanaklarını artırır, çeşitlendirir” (Gökbalp Alpaslan, 2005: 3-4). “Türk Edebiyatında Görsel Şiir” başlıklı makalede görsel şiiri farklı açılardan inceleyen ve türün örneklerini çözümleyen Gökhan Tunç, Menezes’in konu ile ilgili sınıflandırmasına dikkat çeker: “Sözel matrisi görsel matrisle birleştiren bu şiir türünün, üç başlıkta sınıflandırılabilirdiği de ileri sürülebilir. 1. Sözel göstergenin görselliği, 2. sözel hâlin dışında kalan görsellik, 3. görsel sözel karşılıklı etkileşimi” (Tunç, 2015: 262). 2000 sonrası görsel şiir örneklerinin her üç özelliği de barındırdığı söylenebilir. Serkan Işın’ın *Dada Korkut* kitabındaki birçok metin sözsüz/yazısız şiir örnekleri olarak dikkat çeker. Görsel efektlerin, göstergelerin, fotokopinin, resmin, harfin sözün yerini aldığı bu tarz örnekler, geleneksel şiir algısına uygun iş gören kayıtların dışında bir yapıya ve kurguya sahiptir. Şiiri var eden kayıtların sözün sınırları içinde düşünülmediği bu anlayışta sözel olmayan görsel figürler kelimenin yerini tutar, böylece kelime ve dize şiirin en küçük yapı birimi olmaktan çıkar. Dizesiz şiir örnekleri çağdaş şiirin geldiği yeri göstermesi bakımından önemlidir.

### **Kapitalist Dünyada Şiirin Gösterdikleri: Serkan Işın (d. 1976)**

Şiirsel kurgu ve teknik yönüyle özgün şairlerden olan Serkan Işın, içerik düzlemde de çağın değer yargılarını temsil eden konulara yönelir. Söz varlığının yeni ve anlamlı oluşu milenyum çağındaki insanın duygu ve düşünce evreninin gerçekçi biçimde yansıtılmasına zemin hazırlar. Işın, kapitalist düzenin günlük hayat üzerindeki etkisini işlediği şiirlerinde tüketim toplumunun kuşatılmışlığını, modern bireyin bunaltısını, çıkmazını ele alır. Kapitalizmin temsili olan figürler, kavramlar, terimler, kelimeler, kurumlar, bankalar, krediler, mağazalar, bonuslar, barkodlar, pof cihazları ve her türlü sanayi ürünleri söz varlığını oluştururken bunların günlük hayat üzerindeki tahribatı ironik bir anlatım üzerinden aktarılır. Kapitalizmin yoksullaştırma, aynileştirme, kendine bağımlı kılma aygıtları toplumsal hayatın her alanına yayılmış, sistemi var eden değerler bireyin varlık nedenini ortadan kaldırmıştır. Bir cinnet hâlini alan bu kırsıldöngüde bireyin varlık alanları kapitalizmin kuşatmasını aşamaz. Bunun önemli bir nedeni insanın da kapitalist sistemin bir parçası olması, hatta merkezinde yer almasıdır. Şiirlerde bilinç akışına uygun işleyen yapısal mekanizma, alay, ironi ve satir üzerinden kapitalizmin gizli niyetini açığa çıkarır:

“bakkallar koku yayar, un kokusu  
her şeyi elle yapmanın estetiği  
çöp öğütme makinaları, IKEA  
burayı istimlak ediyoruz, hadi  
kırçılı kazağını giymelisin  
seni daha ciddi yapıyor  
yürek yasasını 12 eşit taksitle  
hizmete sunmaktan şeref duyabil  
diye bu borcu sana takıyorum  
eskiden senet şimdi kefil  
bu yiğitliğin çetinceviz tahlili  
çoluk çocuk ağa kardaş  
giydircez hepimizi” (Işın, 2018: 17-18).

Geleneksel birikimde şiirsel değeri olmayan kelimelerin yoğun kullanılması şairin gerçeklik algısı, günlük hayatı dolaysız aktarma, yansıtma çabasından kaynaklanır.

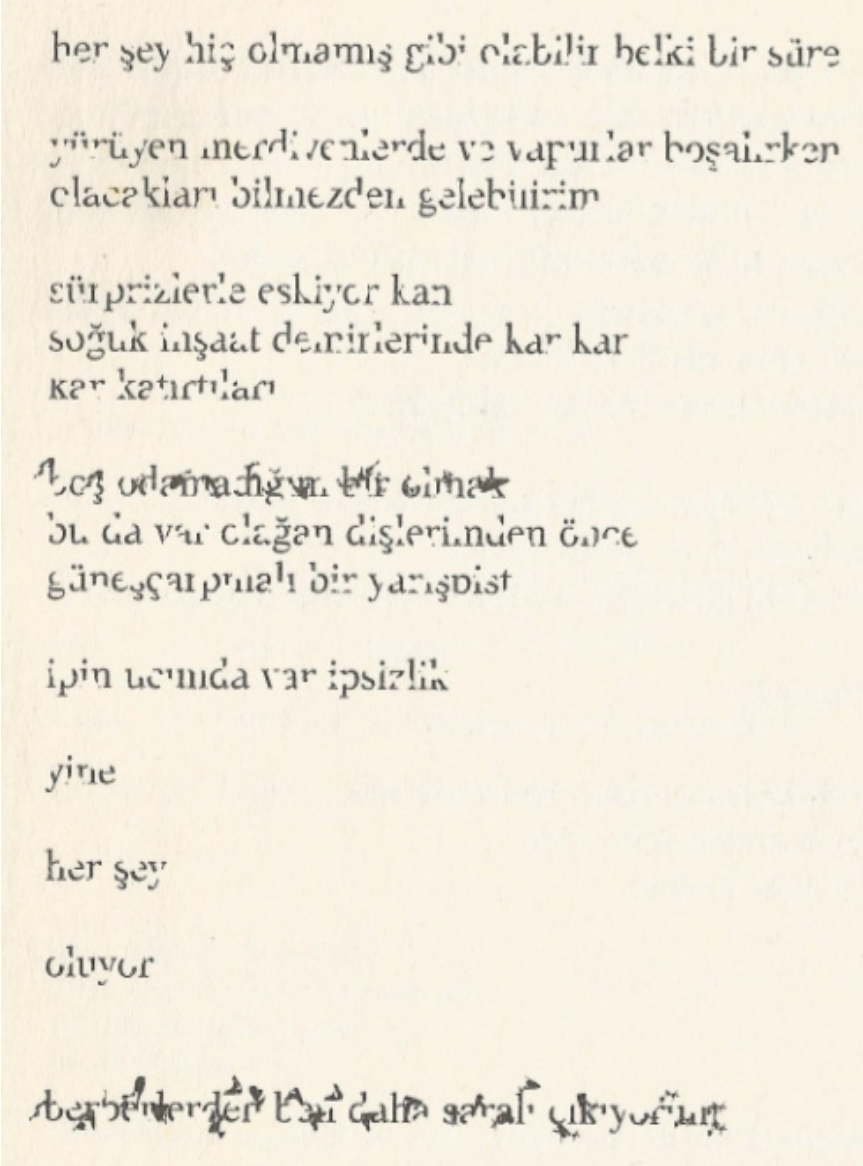
Kitabî şiir kurgusuna hizmet eden kelimeler yerine toplumsal hayatta karşılığı olan söz varlığına yer verilmesi kelimelerin kullanılma/değiş tokuş değerinin öncelendiğini gösterir. Bu tercih *Dada Korkut* kitabında söz ve dizinin yerini günlük hayatta belirleyici olan nesnelere almasına yol açacak, kelime ve dizeden daha uygun bir kullanım pratiğine sahip olduğu düşünülen görsel figürler olacaktır. Klasik şiir algısı ve tekniğine karşı gelişen bu tarz örnekler nesnel gerçeklik kurgusunu yabancılaştırma duygusuyla beraber algılama alanına sokar. Gerçeğe benzerliği değil, bizzat kendisini hedefleyen yeni bakış açısı geleneksel şiirin kayıtları dışındaki türlere ve metinlerarasılık ilişkilere yoğunlaşır, kelimelerin görseelliğiyle yetinmez, bizzat görüntünün kendisini kelime yerine koyar.

Dadaist anlayıştan gelen etkilerle mektepleşme olgusuna mesafe koyan ve kitaplarında farklı tarzlar deneyen Serkan Işın'ın ustalık göstergesine dönüşen şiirden yana olmadığı aksine şiiri yapma ve yıkma üzerinden eylemsel, deneysel bir etkinlik olarak algıladığı söylenebilir. Çok tartışılan *Dada Korkut* kitabı görsel şiirin örneklerini izler çevreye sunarken işaretler sistemi olarak kurgulanan dil kümesinin göstergeler dünyası geniş tutulur. Kitaptaki metinlerin “konvansiyonel şiirden görsel şiire geçişi” simgelediğini belirten Gökhan Tunç'a göre “Işın avangardistlerin yaptığı gibi Dada ve *Dede Korkut*'u, var olan bağlamlarından soyutlar, onları yalıtıp fragmana dönüştürür ve son noktada organik olmayan bir şekilde bu iki sözcüğü birleştirir (2021: 15). Görsel/deneysel şiire toplumsal bir ivme kazandıran Serkan Işın, klasik şiiri var eden kayıtların dışında şiirsel kurgu arayışına girer. Bunun önemli bir nedeni insan ilişkilerini ya da toplumsal hayatın işleyişini yönlendiren kapitalizmin kuşatıcı aygıtları karşısında konvansiyonel şiirin yerleşik kayıtlarıyla varlıksal bir karşı koyuşun mümkün olamayacağı düşüncesidir. Bu yüzden de sadece dize değil kelimeler de varlık nedenini yitirir. Bilgisayar dili, görsel efektler, göstergeler söz ve sözsüz sesin yerini alırken nesnenin adı ya da çağrışım alanları değil bizzat kendisi şiirsel bir materyale dönüşür. Serkan Işın'da göstergelerin temsil düzeyi ya da şiirsel kurgu ve teknik değişse de kapitalist sistemin, makine ve teknoloji çağının yol açtığı problemler değişmez. Sanal ve dijital ortamlar bireyin yeni varoluş alanları olarak sunulur. Kapitalist düzene hizmet eden sanayi çağının yol açtığı insanî krizler bireysel kimlik kurgusunun önündeki engellerdendir. İnsanın varoluşunu değersizleştiren tüketim toplumunun, teknoloji çağının modern bireyin sorunlarına çözüm üretmediği hem *Bonus* hem de *Dada Korkut*'ta sözel ve sözel olmayan göstergeler, efektler üzerinden aktarılır, Nâzım Hikmet'in makinalaşmak isteyen anlatı figürünün yeni binyıldaki son hâli görsel alana taşınır. “Değerli Müşterilerimiz” ve “Makinalaşmak İstiyorum”da (Işın, 2009: 38-39) metinlerarasılık ilişki makine ile düşünülen insan imgesini hedef alır: “trum trak kalp tersi plak/trum trak olur mu hiç/çalışmamak, çalış mamak/çalış mamak olur mu hiç/olur mu hiç olur mu hiç/değer mi hiç değer mi hiç/trum trak tr” (Işın, 2018: 22). Serkan Işın'ın görsel figürlerden oluşan, sözü ya arka plana iten ya da tümünden yok eden *Dada Korkut* kitabı dışında kalan metinlerinde şiirsel yük kelimelerin kullanılma biçimiyle işlerlik kazanır.

### **Deneysel Bir Tür Olarak Şiir: Ömer Şişman (d. 1980)**

Ömer Şişman, şiiri lirik bir tür olmaktan çıkarırken deneysel bir sürecin sonunda oluşan yapısal bir form hâline getirir. Sözel ve sözel olmayan her türlü malzemeden yararlanan Şişman, duygu ve düşüncenin nesnel gerçeklik kurgusunu kelimelerin görseelliği üzerinden oluşturur. Duygu ve düşüncenin gözlemlenebilir somut bir alana taşınması söz konusudur. Şiiri var eden coşkusal duygular, heyecanlar değildir artık.

İzlenebilir süreçler içinden oluşan şiir yapılabılır bir nesne hâlini alır. Şiirin çağrışım mekanizması imgeler üzerine kurgulanmasa da başvurulan postmodern yöntemler ve çoklu görsel göstergeler anlamı açık yapıta uygun hâle getirir. “Parçalı yapı; pastiş, parodi, montaj gibi metinlerarası ilişkiler; ironik ve çok sesli anlatım, kapalılık, belirsizlik, rastlantısallık ve deneysellik gibi postmodern anlatıların tipik özellikler”ini (Bingöl ve Timur, 2016: 1291-1292) taşıyan şiirlerde yabancılaştırma duygusuna yadırgatıcı yapılar üzerinden varılır. Metinlerin kurgulanma aşaması okura âdeta gösterilir:



(Şişman 2005: 16)

Şiirde hasara uğrayan bilincin düzeyi sözün görselliği üzerinden yansıtılır. Hasarlı her sözcük, harf ve figürün gösterge değeri hayata ve bilinçdışı gelişen karmaşaya işaret eder. Eksiltilen, deforme edilen harfler gibi tamamlanmayı bekleyen boşluklar, kareler, grafikler, şekiller, çizelgeler alışılmış şiir algısını bozarken algılama süresini uzatır. Metni yapısal bir form olarak gören Ömer Şişman'ın yazı, görüntü ve bilgisayar dilini aynı bağlamda kullanması yerleşik şiir algısını bozar. Nesnel gerçekliğin deforme edilme sürecinde dilin işleyiş biçimi konvansiyonel şiire karşıt bir yönelim gösterir. Ömer Şişman şiirinde anlatı öznesinin yerine dilin ve göstergelerin varlık alanları yerleşir, sözün görsel boyutu öne çıkarılır. Sınırların ihlali şiiri dil, anlatım, teknik, biçim ve içerik düzeyde etkiler. Geleneğin anlam ve gerçeklik kurgusunu, şiiri lirizmle eşitleyen coşkunluğunu hedef alan Şişman, şiirin varoluşsal nedenini onu var eden öğelerin işleyiş biçimiyle açıklar. Bir harf, nokta, şekil, tablo, grafik, çizelge, fotokopi var olan durumun, olayın açıklaması olur.

### Sonuç

Modern Türk şiirinin son yirmi yıllık dönemi (2000-2020) şiirsel kurgu, teknik, izlek, imge ve imgelem yönüyle geleneksel akışa uygunluk gösterir. Çağın değer yargıları, teknolojik gelişmeleri, siyasal ve toplumsal kırılmaları bireysel var oluş alanları korunarak ele alınır. Bireysel kimlik kurgusu bu tarz şiirlerin varoluş nedenidir. Toplum içinde sıkışan, bunalan, kimlik krizi yaşayan bireyin dramına, var olma çabasına yoğunlaşan şiirlerde imgenin şiirsel duyumdaki etkisi üzerinden çatışma alanları yaratılır. İnsanı baskılayan normların tarihsel kökenine inilirken bireyin bilinçaltı karmaşası yalnızlık, acı, sıkıntı, hüzn gibi mutlak duygular çerçevesinde işlenir. İmge şiirine yönelen şairlerde gerçeğin heyecan yönünü temsil eden bireysel var oluş alanları ile nesnel gerçeklik kurgusunun karşılığı olan iktidar alanları çatışma hâlidir. Şiirsel kurgu ve teknik, imge ve imgelem yönüyle bu eğilim İkinci Yeni şiirine bağlanabilir.

2000'li yılların bir başka eğilimi olan toplumcu gerçekçi şiir politik içeriğe sahiptir, böyle olmakla birlikte kurgusal yapının işleyiş ideolojik kalıba girmeyi çoklukla reddeder. Slogandan uzaklaşan, umut ve gelecek güzellemleri gibi hazır duygulara mesafe koyan bu anlayış ideolojik ortaklığı şiirsel kurguya taşımaz. Cenk Gündoğdu'da toplumsal travmaların bireydeki etkileri imgenin çok boyutlu mekanizması üzerinden algılama alanına sokulurken Ali Özgür Özkarcı'da sert politik ayrışma anlatsal ve deneysel düzeyde temsil edilir. Her iki yöntemde ironi var olanı dolaysız ve sarsıcı biçimde aktardığından olaylar, durumlar ve kişilerle kinaye mesafesi korunur. Güncel politik olayların eleştirisi ağırlıklı olarak bu eğilimdeki şairlerin şiirlerinde kendine yer bulur, siyasal ve toplumsal hayatın baskılayıcı normları hedef alınır.

Dini duyarlıklı şiir metafizik bir yönelim gösterse de esasında ilgilendiği problem alanları çağdaş şiirin ilgi alanı dışında değildir. Bireyin var oluşsal tutamaklarının dinsel bir kökene sahip olması, dünyevî hayat ile metafizik dünya arasında bir uzlaştırma çabasına rastlanması söz konusu eğilimi diğerlerinden ayırır. Modern bireyin sıkıntılarını ya da toplumsal hayatın çelişkilerine İslamî değerler, motifler, söz varlığı, insan ve hayat modeli çerçevesinde yaklaşılır. Bireyin kimlik kurgusunu tayin eden itici güç dinsel bir kökene sahiptir. Hayatın içinde olması, çağın değer yargılarını taşımaya, şiirsel duyumda imgesel anlatıma yönelmesi dinî duyarlıklı şiiri modern bir zemine yerleştirir. Bu tarz şiirlerde yersizlik/yurtsuzluk duygusu arayışın metafizik yönelim göstermesinde etkili olur.

Somut/görsel-deneyisel şiir, geleneğin dışında şiirsel kurgu ve tekniğe sahiptir. Lirik anlayışa mesafe koymakla kalmayan bu eğilim aynı zamanda onu var eden değerleri ve kültürel zemini de hedef alır. Coşkusal duygular yerine şiiri izlenebilir süreçler içinden oluşan nesnel bir yapı hâline getiren görsel şiirde kurgusal yapıyı var eden geleneksel kayıtlar değiştiği gibi şiirden beklenen işlevler de değişir. Geleneğin güzel algısı, ritmi, anlam ve gerçeklik kurgusu yerine daha çoğulcu ve klasik şiirin doğasında olmayan kayıtlara (harf, fotokopi, resim, çizgi, çizelge, görsel nesnelere, gazete kütürleri) yer verilir. Görsel şiire bitmemişlik duygusu ve çoğulcu bakış açısı hâkimdir. Türler ve metinlerarasılık ilişkisine açık olan bu anlayışta görsel efektler, göstergeler ya da nesnelere görsel boyutu şiirsel imgenin yerini alırken dijital çağın değerlerini temsil eden göstergelerin bireydeki etkileri bilgisayar dilinden yararlanılarak yansıtılır. Sözel ve görsel göstergelerin etkileşimi ya da sözün yok edilerek nesnelere salt görselliği üzerinden oluşturulan yapının içerik düzlemi farklı okumalara açıktır.

2000'ler şiiri içinde kendine geniş yer bulan/alan açan kadın yazımına da dikkat çekmek gerekir. Kadının bireysel kimlik kurgusunun ya da var olma biçiminin engelleyici figürleri ve toplumsal hayatın düzenleyici normları hedef alınırken kadının statüsünü eril söylem üzerinden sınırlayan/belirleyen iktidar alanları kötücül bir imge olarak yansıtılır. Modern kadın imgesi düşünsel olduğu kadar eylemsel olarak da hayatın her alanında varlık gösterir. Yerleşik toplumsal yapıda işlevsizleştirilen ya da erkek iktidarının nesilden nesile aktarılmasında yardımcı bir figüre dönüştürülen kadın yeni dünya düzeninde var oluşunun toplumsal zeminini kadınsal bir duyarlılıkla inşa eder.

### Kaynakça

- Akın, G. (2000). *Bütün Şiirleri I*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Arkan, Z. (2015a). *İkrar*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Arkan, Z. (2015b). *Orada Merhamet Varmış*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Arslan, G. (2010). *Yaraya Tutulan Ayna*. İzmir: Mayıs Yayınları.
- Arslan, G. (2013). *Güzel Hastalık*. İstanbul: İkaros Yayınları.
- Asiltürk, B. (2013). *Türk Şiirinde 1980 Kuşağı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Asiltürk, B. (2016). 2000 Kuşağı. *2000'ler Şiiri Antolojisi*. (Hzl. C. Gündoğdu). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Atapay, M. (2006). *Eski Kalp*. İstanbul: Yitik Ülke Yayınları.
- Atapay, M. (2013). *Ruh Tabancası*. İstanbul: İkaros Yayınları.
- Bakır, S. (2021). *Garip ve İkinci Yeni Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul.
- Bakır, S. (2018). Korkuluklara Giysi Yardımı ya da Şiirin Üzerindeki Korkuluklar. Erişim adresi: <https://www.ekdergi.com/korkuluklara-giysi-yardimi-ya-da-siirin-uzerindeki-korkuluklar/> (Erişim tarihi: 07/12/2021).
- Beaytlı, Y. K. (2016). *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Bingöl, U. ve Timur, K. (2016). Postmodern Şiir Nedir?. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(3), 1288-1304.
- Budak, A. (2016). İkinci Yeni Temelli Şiir Sürüyor. *2000'ler Şiiri Antolojisi*. (Hzl. C. Gündoğdu). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Cansever, E. (2017). *Sonrası Kalır I*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cemal Süreya (2017a). *Şapkam Dolu Çiçekle*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cemal Süreya (2017b). *Sevda Sözleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ece Ayhan (2016). *Bir Şiirin Bakır Çağı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ece Ayhan (2017). *Bütün Yort Savul'lar!*. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Eliot, T. S. (2007). *Edebiyat Üzerine Düşünceler*. (Çev. S. Kantarcıoğlu). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Erte, M. (2003). *Suyu Bulandıran Şey*. İstanbul: Varlık Yayınları.



- Erte, M. (2010). *Alçalma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fedai, C. (2016). *İç*. İstanbul: İnsanart Yayınları.
- Gökbalp Alpaslan, G. (2005). Türk Edebiyatında Somut (Görsel) Şiir. *Türkbilig*, 10, 3-16.
- Göktürk, A. (2016). *Okuma Uğraşı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gündoğdu, C. (2012). *Issız*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Gündoğdu, C. (2016). *Harap*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Gündoğdu, C. (2016). Şair Cenk Gündoğdu: Dağlarca'nın Avlusunda Buluşmak Kıvançtır (Mülakat: Neslihan Kılıç). Erişim adresi: <https://www.birgun.net/haber/sair-cenk-gundogdu-daglarca-nin-avlusunda-bulusmak-kivanctir-139970> (Erişim tarihi: 12/11/2021).
- Işın, S. (2009). *Dada Korkut*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Işın, S. (2018). *Büt'an Şiirleri*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Karahan, H. (Ocak-Şubat-Mart 2017). Onur Sakarya Niye Okunmalıdır?. *Kurşun Kalem*, 43, 15-16.
- Karakoç, S. (2007). *Edebiyat Yazıları I*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kemal, İ. (2006). *Mağmum*. İstanbul: Kora Yayın.
- Kemal, İ. (2007). *Hiç, Kimsenin Bildiği*. İstanbul: Başak Ofset Yayıncılık.
- Kemal, İ. (2009). *Ücra Söz*. Ankara: Hayal Yayınları.
- Kemal, İ. (2011). *Değişik*. İstanbul: Mühür Kitaplığı.
- Kemal, İ. (2012). *Yağmur Konalgası*. Ankara: Kanguru Yayınları.
- Kemal, İ. (2014). *Beni Gözlerimden Öp*. İstanbul: Mühür Kitaplığı.
- Kemal, İ. (2016). *Ağır Çıvgın*. İstanbul: Mühür Kitaplığı.
- Koçak, O. (Mart 1999). "İlk Kitaplar". *Virgül*.
- Kömürücü, S. (2021a). *Hasar Ayini*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Kömürücü, S. (2021b). *Dünya Lekesi*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Kömürücü, S. (2021c). *Kendinin Ağacı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Köylü, Z. (1998). *Son Arzum Gül ve Kedi*. İzmir: Mayıs Yayınları.
- Köylü, Z. (2007). *İlk Ağacı Öperek*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Köylü, Z. (2017). *Yırtılış*. İstanbul: Edebi Şeyler.
- Kutlu, M. (Ocak 2007). İkrar. Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafakutlu/ikrar-3210> (Erişim tarihi: 27/12/2021).
- Küçük İ. (1991). *Erotika*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Levi, M. (2017). Direnen Parçalarla Nasıl Uzlaşacağız? *Gazete Duvar*. Erişim adresi: <https://www.gazeteduvar.com.tr/kitap/2017/07/13/255602> (Erişim tarihi: 23/12/2021).
- Özer, N. (1999). *Zamana Dağılan Nar*. İstanbul: Hera Kitaplığı.
- Özer, N. (2016). *Ol!*. İstanbul: Yasakmeyve Komşu Yayınları.
- Özer, N. (2015). *Korkuluklara Giysi Yardımı*. İstanbul: Yasakmeyve Komşu Yayınları.
- Özkarıcı, A. Ö. (2006). *Kırbaç*. İstanbul: Yom Yayınları.
- Özkarıcı, A. Ö. (2009). *Yamuk*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Özkarıcı, A. Ö. (2011). *Yetmez Ama Hayır*. İstanbul: 160. Kilometre Yayınları.
- Özkarıcı, A. Ö. (2012). *Dikkat Köstebek Çıkabilir*. İstanbul: 160. Kilometre Yayınları.
- Özkarıcı, A. Ö. (2015). *Bi Müddet Aranızda Olamayacağım*. İstanbul: 160. Kilometre Yayınları.
- Özkarıcı, A. Ö. (2016). Mehmet Erte: Dört Elli Zangoç Hikâyesi. *Kitap-lık*, 183.
- Özmkas, U. (2008). *Şiirimizde Milenyum Kuşağı*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Özmen, G. (2011a). *Kuytumda*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Özmen, G. (2011b). *Belki Sessiz*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Özmen, G. (2019). *Bile İsteye*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Sakarya, O. (2011). *Eksik Adam*. İstanbul: Camgöz Kitap.
- Sakarya, O. (2012). *Yancının Aşkı*. İstanbul: Artshop.
- Sakarya, O. (2013). *Zula*. İstanbul: Hayal Yayınları.
- Sakarya, O. (2015). *Kamyon*. İstanbul: Mu Yayınları
- Soycan, C. (Mayıs 2008). Zeynep Köylü Şiiri ya da Eksik Bir Kelebek. *Cumhuriyet Kitap*, 952.
- Susam, A. (2016). Şair Mehmet Erte. *Kitap-lık*, 183.
- Sümer, M. (2016). Bâki Ayhan T. Şiirinde Benliğin Görünümleri. *Edebiyatta Üç Nokta*, 20.
- Sümer, M. (2020). *Bir Gökyüzüne Önsöz*. Ankara: Hece Yayınları.
- Şişman, Ö. (2005). *Hata Devam Ediyor*. İzmir: Sardes Yayınları.

- Şişman, Ö. (2010). *Bitkiben*. İstanbul: Pan Yayıncılık Heves Kitaplığı.
- T., B. Ayhan (2015). *Hayat ve Hayal Müzesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanyol, T. (2015). *İyi Şiir Koalisyonu*. İstanbul: Mühür Kitaplığı.
- Tunç, G. (2015). Çağdaş Türk Edebiyatında Görsel Şiir. *Bilig*, 73, 249-270.
- Tunç, G. (2021). Avangart Kuramı, Marcel Duchamp ve Serkan Işın'ın 'Dünyanın En Güzel Dört Dizesi' Adlı Şiiri. *Söylem Filoloji Dergisi*, 1, 9-18.
- Türkçe Sözlük* (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uyar, T. (2014). *Korkulu Uсталık*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,
- Ünal, H. (2008). Deneysel Şiir Ne Kadar Şiir. (Mülakat: Hatice Saka). Erişim adresi: <https://www.yenisafak.com/amphtml/hayat/deneysel-siir-ne-kadar-siir-99537> (Erişim tarihi: 12/11/2021).
- Yavuz, A. (2014). *Bakış Talimi*. Ankara: Ebabil Yayınları
- Yavuz, H. (2016). Geleneksel Şiirimiz Sahih Şiiri Beslemeye Devam Ediyor. *2000'ler Şiiri Antolojisi*. (Hzl. C. Gündoğdu). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Yetkin, F. (2013). *Bâki Asiltürk (Bâki Ayhan T.) Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa.
- Yılmaz, E. (2002). *Âherli Zamanlar*. İstanbul: Can Yayınları.
- Yılmaz, E. (2007). *İncire Yemin*. İstanbul: Aşına Kitaplar Yayınları.
- Yılmaz, E. (2013). *Nurusiyâh*. İstanbul: Timaş Yayınları.

# BAHTİYAR VAHAPZADE'NİN İKİ ĞORĖU ADLI MANZUMESİNDE KOLONİYALİZM VE MEKÂNSAL KARŞITLIK

Selcuk TÜRKYILMAZ\*

**Öz:** 1990'ların başından itibaren Sovyet hâkimiyeti altındaki Türk toplulukları bağımsızlıklarına kavuştu. Sovyet dönemi yaklaşık yetmiş yıl devam etmişti. Sovyetlerden önce aynı coğrafya Çarların hâkimiyetindeydi. İki dönemi birçok açıdan birbirinin devamı olarak görebiliriz. Türk coğrafyasında derin etkileri olan bu iki dönemi kolonyalizm başlığı altında incelemek gerekir. Kolonyalizm yaklaşık beş yüz yıl süren bir sistemdi ve dünyanın her bir bölgesinde derin etkileri oldu. Kolonyalist devletlerin uygulamaları birbirine göre farklılıklar arz etmektedir fakat sistemin ve sürecin yapısı gereği benzerlikler dâba fazladır. Batı'nın kendi dışındaki toplumlara bakışındaki ortaklıklara karşı olarak kolonyal hâkimiyete maruz kalan toplumların tepkilerinde benzerliklerin olması gayet tabiidir. Türkiye'de oryantalizm eleştirilerinde genel olarak Batı'nın Doğulu algısına odaklanma olduğunu söyleyebiliriz. Hâlbuki kolonyalizm bir mekân olarak Doğu'nun ele geçirilmesi fikri üzerine kurulmuştur. Bu ayrımı fark eden Edward Said, İngiliz ve Fransız edebiyatını Doğu'nun ele geçirilme isteği bakımından ele almıştır. Bu isteğin bir karşıtlığa sebep olması kaçınılmaz bir durumdur. Ruslar için de aynı durum geçerlidir. Onlar da toprak isteği ile Türk coğrafyasına yöneldiler. Türklerin de kolonyalist taleplere karşıtlık üretmesi gayet tabiidir. Bu makalede karşıtlık üretenlerden Bahtiyar Vahapzade'nin İki Ğorhu adlı manzumesi incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Bahtiyar Vahapzade, Azerbaycan, Türk edebiyatı, Rus edebiyatı, kolonyalizm, oryantalizm.

## **Colonialism and Spatial Resistance in Bahtiyar Vahapzade's İki Ğorhu**

**Abstracts:** Turkic societies under Soviet rule gained independence since the beginning of the 1990s. The Soviet era lasted for about seventy years. Before the Soviets, these societies were under the rule of the Tsars. We can see the two periods as the continuation of one another in many aspects. These two eras, which had a profound influence on Turkic societies, should be analyzed in the context of colonialism. Colonialism was a system that lasted for around five hundred years and affected every part of the world immensely. The practices of colonialist states differ from each other, but there are more similarities in terms of the structure of the system and process. It is quite natural that there are similarities in the reactions of the societies exposed to colonial rule, as opposed to the commonalities in the West's perspective of the other societies. It can be said that the critique of Orientalism in Turkey generally focus on the West's perspective of the East. However, colonialism was founded on the idea of subjugating the East as a place. Recognizing this distinction, Edward Said dealt with English and French literature in terms of the desire to subjugate the East. It was inevitable that this desire would create an opposition. The same is true for the Russians. They too turned to the Turkic societies with the same desire for land. And it was quite natural for the Turks to create resistance to the colonialist demands. In this article, one of the resistance figures Bahtiyar Vahapzade's poem named İki Ğorhu has been examined.

**Keywords:** Bahtiyar Vahapzade, Azerbaijan, Turkish Literature, Russian Literature, Colonialism, Orientalism.

\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. İzmir/ TÜRKİYE. E-posta: selcuk.turkyilmaz@ikcu.edu.tr / ORCID ID: 0000-0002-1953-9394.

## Giriş

Rusya’da Çarlık ve Sovyet dönemlerini birbirini takip eden iki imparatorluk olarak tanımlayanlar vardır. Bu iki imparatorluk, aralarındaki birtakım farklılıklara rağmen sahip oldukları coğrafi alanlar bakımından büyük ölçüde örtüşür ve bu alanlarda aynı topluluklar yaşar. Üstelik iki imparatorluğun stratejik bakış açıları da ortaktır. Dolayısıyla Sovyet imparatorluğu Çarlık döneminin tarihî ve kültürel mirası ile hareket etmiştir (Gill, 2008: 176). Çarlık döneminde imparatorluk kurumları büyük ölçüde Ruslara dayalı bir yönetim anlayışı üzerinde gelişmişti ve imparatorluk içinde Slav unsurlar öne çıkmıştı. İmparatorluğun genişlemesiyle birlikte Avrupa Rusya’sında yaşayan unsurlar, ele geçirilen yeni bölgelere taşındı. Rusların daha önceden Rus kimliği taşımayan bölgelere göç etmesine önem verildi (Gill, 2008: 180). Bunlara Rus kökenli olmayan Hristiyan unsurlar da dâhildir. Onlar da Müslüman Türk topluluklarından gasp edilen bölgelere göç etmeye teşvik edildi ve Rusya’da sahip olmadıkları bazı dinî, iktisadî vaatlerde bulunuldu. Müslüman Türk bölgelerine yapılan bu göçler Rus imparatorluk geleneğinde kolonyalizm olarak tanımlanmıştır. Çarlık döneminde Rus yayılma siyasetinin itici güçleri arasında iktisadî ve dinî sebeplerin en ön sırada yer aldığını söyleyebiliriz. Bu dönemde Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma siyasetinde kilise devlete yardımcı olmuştur. Sovyet döneminde ise sadece Ruslaştırma siyaseti takip edilmiştir. Dolayısıyla Rus yayılmacı siyasetini kolonyalizm başlığı altında incelemek gerekir.

## Çarlık Rusya’sında İmparatorluk Anlayışı ve Kolonyalizm

Çarlık Rusya’sı genişledikçe imparatorluk sınırları içinde gayr-i Rus milletlerin oranı artmıştı. Zaman içinde yeni Türk-Müslüman toprakları gasp edildiğinden, imparatorluk sınırları içinde yaşayan Türk ve Müslüman unsurların oranı artar. Hem bu oranın artması hem de kolonyalizmin yapısal özelliklerinin bir sonucu olarak kolonilerle emperyal merkez arasındaki ilişkiler önem kazanmıştır. Bu ilişkiler tek boyutlu değildir. Çarların döneminden itibaren yüz yıllara yayılan münasebetlerin çok boyutlu olması gayet tabiidir. Fakat kolonyalist yönetimlerin bir özelliği olarak ortaya çıkan emperyal merkez ile koloniler arasında “ötekileştirme” sorunu Rusya için de geçerlidir. Emperyal merkez ile koloniler arasındaki sorunların farklı alanlara yansıyan çok önemli sonuçları olmuştur. Çarlık döneminde özellikle belirli dönemlerde Türk ve Müslüman topluluklarına yönelik kimlik siyaseti güdüldüğü bilinmektedir. Bunun neticesinde Türkler ve Müslümanlar vatan, millet, dil ve kültür meselelerinde yeni bir kavrayışa ulaşmışlardır.

Kolonyalizmde belirli bir etnik grubun hâkimiyet altına alınan ve gasp edilen yeni topraklara taşınması en önemli özelliktir. Asıl sahiplerinden zorla alınan toprakların dışarıdan gelenlerin yerleşimine açılması anlamını vermesi bakımından “müstemleke” daha doğru bir tercihtir. Çarlık dönemlerinde Rus ve Slav kökenliler ya da Avrupalı milletlere mensup olan diğer unsurlar bütün Türk dünyasına ve Güney Kafkasya’ya taşınmıştı. Bu siyaset Sovyet döneminde devam ettirildi. Dolayısıyla emperyal merkez ile koloniler arasındaki ötekileştirme sorununun temelinde müstemleke siyaseti yatmaktaydı. Fakat Çarlık döneminden farklı olarak Sovyetler, emperyal merkez ile çevre yani koloniler arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmak gibi ideolojik bir hedefe de sahipti. Sovyet ideolojisinin evrenselci niteliği bir baskı unsuruna dönüşmüş ve kolonilerde değişimin bölgesel kültürel dinamikler üzerinde yaşanmasına müsamaha gösterilmemiştir. Tek tip insan ve tek tip toplum yaratmak isteği, Sovyet döneminin ayrıncı özelliğidir fakat Batı Avrupa kolonyalizmi ve genel olarak Rus kolonyalizmi

arasındaki benzerliklerin ilgi çekici olduğunu söyleyebiliriz. Burada elbette en genel hatlarıyla bir benzerlikten bahsediyoruz.

Sovyetler büyük ölçüde Çarların toprakları üzerinde inşa edilen bir imparatorluktu. Bu yeni imparatorluk da ağırlıklı olarak Ruslar tarafından yönetilmekteydi (Gill, 2008: 187). Sovyetleri oluşturan cumhuriyetler belirli bir etnik topluluğa yurt oluşturmaktaydı fakat bu yurtlara taşınan farklı etnik unsurlar koloni merkezlerinde kozmopolit bir yapının ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Yönetici sınıflar genellikle Rus ve Slav unsurlara dayandığı için emperyal merkezden kolonilere nüfus akışında bir devamlılık vardı. Sanayileşme de nüfus akışı üzerinde belirleyici bir faktördü. Yönetici sınıflardan sonra sıradan halkın da kolonilerde yoğunlaşmasıyla cumhuriyetlerdeki yerli etnik topluluklar üzerinde tahrip edici sonuçlar gün yüzüne çıkmaya başladı. Ekim İhtilali’nde devrimciler çok uluslu yapı arz ediyordu ve bu kırıldı. Emperyal model cumhuriyetlerde Rus işçi sınıfları oluşmasına zemin hazırlamıştı (Sanborn, 2016: 187).

Gürcistan ve Azerbaycan gibi bazı cumhuriyetler az-çok tarihî bir toprağa sahiptiler ama Tacikler, Ermeniler, Dağıstan halkları gibi ortaya yeni çıkan “halklar” tarihî bir toprağa sahip değildi. Türkmen, Kazak, Kırgız ve Tatarlar ise az-çok tarihî topraklara sahiplerdi ama ortak devletlerde birlikte yaşamışlardı. Sovyet döneminde ayrılıyorlardı ama sınırlar çizilecekti. Bu halklar birbirinin içinde karışık yaşıyordu. Bunu bilen yerli aydınlar Türkistan Cumhuriyeti kurmak istediler ama Ruslar buna izin vermedi, onları parçaladı. 1920’lerde Ruslar tarafından Sovyet Cumhuriyetlerinin sınırları öyle çizildi ki hemen her cumhuriyet, çevresindeki diğer cumhuriyetlerle arazi ihtilaflarına sahip oldu. Bu kasıtlı olarak yapılmıştır. Tacik-Özbek, Kırgız-Özbek, Kırgız-Kazak, Tatar-Başkurt vs. sınırları günümüzde dahi ihtilaflıdır ve bu ihtilaflar her zaman Rusları hakem konumunda tutmaktadır. Günümüzdeki Azerbaycan-Ermenistan çatışmasında da bu görülmektedir.

Sovyet döneminde cumhuriyetleri oluşturan yerli etnik topluluklarda bölgesel kimliklerin teşvik edilmesi ve halkların milletleştirilme süreci kolonyal siyasetin bir gereği idi. Örneğin Türkistan yerine Kazak, Kırgız, Özbek, Türkmen ve Tacik kimlikleri teşvik edildi. Böylelikle daha kuşatıcı millî kimliklerin yaygınlaşması engellendi. Bunun bir sonucu olarak kolonilerde yani cumhuriyetlerde yaşayan unsurlar emperyal merkezin siyasetine karşı birlik oluşturamadı. Basmacı hareketinde olduğu gibi millî kimlikler oluştu fakat Ruslara karşı direnemediler. Bu da onları dışarıdan gelen nüfusun tahrip edici baskılarına açık hâle getirdi. Bilindiği gibi “medenileştirme misyonu” ve “ilerleme” düşüncesi Avrupamerkezci kolonyalizmin 19. yüzyıldan kalma ideolojisiydi. Sovyetleri oluşturan cumhuriyetlerde medenileştirme misyonunu ve ilerleme fikrini Ruslar temsil etmiştir. Ruslar ve Slavlar üst düzey görevleri tamamen ele geçirdi (Gill, 2008: 190). Bu dönemde Rusların kışkırtmasıyla yerel kimliklerde bir canlanma vardı hatta bu kimlikler birçok yerde kışkırtılmıştı. Böylelikle daha kuşatıcı Türk kimliği parçalanmak istenmiştir. Avrupa kolonyalizmi ile benzerlikler zannedilenden daha fazlaydı. Birtakım farklılıklara rağmen Çarlık ve Sovyet dönemlerinin kolonyalist siyasetleri de birbiriyle belli ölçüde örtüşmektedir. Bu siyasetlerin edebiyattaki yansımalarını ise dönemin koşullarıyla ilişkilendirerek açıklığa kavuşturabiliriz.

Kolonyalizm bir millete veya topluluğa ait toprağın başka devletler ve milletler tarafından ele geçirilmesi ve mülk edinilmesi vatan haline getirilmesidir. Türkçede kolonyalizmi karşılamak üzere yaygın olarak kullanılan kavram sömürgeciliktir. Hâlbuki sömürgecilik kavramında daha çok iktisadî istismar anlamı öne çıkmaktadır. Dolayısıyla

kolonyalizmi karşılamak üzere eskiden olduğu gibi müstemleke kavramı tercih edilmelidir. Müstemleke kavramı, ele geçirilmek istenilen toprakta yaşayan insanlar ve kültürlerle kurulan yeni ilişki tarzı hakkında genel bir kanaat oluşturacak anlama sahiptir. Bu kavram temlik etme, zorla ele geçirme ve mülksüzleştirme gibi anlamları vermek bakımından çok daha kapsayıcıdır. Kolonyalizmde toprağın ele geçirilmesi ve sahiplenilmesi anlamı öne çıkarken sömürgecilikte bu anlam kaybolmaktadır. Bunun da bir anlam belirsizliğine yol açtığı çok açıktır. Anlam belirsizliği müstemlekelerde yaşanan karşıtlıkların bütün yönleriyle görülmesini imkânsız hâle getirmektedir. Çünkü sömürgecilik kavramı sınıf temelli analizlere dayanırken müstemleke kavramında toprağa ve mekâna dayalı anlamlar öne çıkmaktadır.

Akademik kariyerini İngiliz edebiyatı sahasındaki çalışmalarıyla elde eden Edward Said, Oryantalizm başlıklı kitabıyla bütün dünyada çok haklı bir üne kavuşmuştur. Onun bu eserinde dile getirilen düşüncelerin Türkiye’de tam olarak anlaşılmadığını söyleyebilirim. Said, hem “Oryantalizm”de hem de “Kültür ve Emperyalizm”de İngiliz ve Fransız edebiyatında Doğu algısının mekân ile özdeşleşmesi üzerinde durmuştur. Özellikle “Kültür ve Emperyalizm”de, İngiliz ve Fransız edebiyatında Doğu’nun ele geçirilmesi gereken bir mekân olarak yer almasının Doğuluların nasıl gösterildiğinden daha öncelikli bir mesele olduğu anlatılmıştır. Buna bir örnek olarak Verdi’nin Aida operasının sahne dekorunu şu şekilde yorumlamıştır:

*“Napolyon’la uzman bilginleri oraya aynı zamanda Mısır’ı Avrupa huzuruna getirmek, bir anlamda Mısır’ın antik dönemini, çağrışım zenginliklerini, kültürel önemini ve benzersiz havasını Avrupalı izleyiciler için sahnelemek üzere gitmişlerdi. Ancak, bunun için siyasal niyetler kadar, estetik niyet de gerekiyordu. Napolyon ve ekibi, karşılarında antik boyutları perdelenmiş bir Mısır, her yerde işgalci Fransız ordularıyla eski Mısır’ın arasına dikilen Müslüman, Arap, hatta Osmanlı varlığını buldular. Perdenin arkasındaki o diğer, eski ve daha saygın tarafa nasıl geçilecekti”* (Said, 1998: 191).

Bu yorumdan Batılı olmayanların imgesinin çarpıklığından çok bir mekân olarak Doğu’ya ulaşmanın öncelikli olduğu anlaşılır. Fransız ve İngiliz edebiyatında Doğu ulaşılması ve ele geçirilmesi gerekli bir yerdirdi. Aynı şey Çarlık ve Sovyet dönemi için de neredeyse birebir geçerliydi. Nitekim Vahapzade İki Görüşü’de “Müstemlebede değişti tarihimizi, Biz kâh Midyalı, kâh filan olduk” dizesinde Sovyetlerin de Türklüğü yok sayarak eski kültürü öne çıkarma isteğini göstermiştir.

Said bir mekân olarak Doğu üzerinde durmuştur fakat Türk edebiyatında Batı’nın Doğu algısı üzerinde bir yoğunlaşma vardır. Zeynep Çelik, Osmanlı-Türk entelektüellerinin Avrupa’nın oryantalist söylemine itirazının, temsil edilmiş biçimlerine ve ötekileştirmeye duydukları tepki üzerine kurulu olduğunu söylüyor (Çelik, 2020: 14). Bu, iki farklı yaklaşımın sonucudur. İngiliz ve Fransız edebiyatında Doğulu imgesi bir araç olarak kullanılmıştır. Batı, esas olarak Doğu’nun mekânsal temellükü ile ilgilenmekteydi. İngilizler ve Fransızlar Doğu’da yeni müstemlekeler oluşturmak istemiştir. Bu istek Haçlı Seferlerinden itibaren hiçbir şekilde gündemden düşmemiştir. Bunun sonucunda imparatorluklar Türk ve İslam coğrafyasını da kapsamına aldı. Bu açıdan Said’in imparatorluk kavramını emperyal merkez ile koloniler arasındaki ilişkiler bağlamında yeniden ele alması ve imparatorlukların kültürle ilişkisini sorgulaması oldukça önemlidir (Said, 1998: 37-114).

Sovyetlerin de bir imparatorluk olduğunu ve Çarlık dönemlerinin kolonyalist siyasetini takip ettiklerini belirtmiştik. Kolonyalizm bir sistemdir ve Rus kolonyalizmi ile Avrupa ülkelerinin kolonyalizmi arasında birçok açıdan benzerlikler vardır. Kolonyalizmde bir milletin başka bir ülkenin toprağına taşınması ve anavatan ile bağların güçlü tutulması en belirgin özelliklerdendir. Göç edenler yeni mekânı kendine göre yeniden düzenler, iktisadî ve kültürel ilişkileri yeniden yapılandırır. Yeniden yapılandırma özellikle dil ve kültür hayatı üzerinde yıkıcı etkilere yol açar. Kolonyal yayılmanın bir sonucu olarak emperyal dilin etkinlik sahası genişler ve yerel dil gerilmeye başlar. Kullanım alanı daraldığı için yerel dil zamanla zayıflar, kabiliyeti azalır.

Sovyetler ideolojik düzeyde çok güçlü iddialara sahipti. İdeolojik baskıları ve Lenin dili/Oktaybr İhtilalinin dili gibi kavramları göz önünde bulundurulduğunda Sovyet döneminde kolonyalist siyasetin çok güçlü bir şekilde tatbik edildiği anlaşılır. Dil, ideoloji, edebiyat sahasında ortaya çıkan bu baskıları kolonyalizmin içinde düşünmemiz gerekir. Bu sisteme kolonilerin vereceği cevap veya karşıtlık oldukça önemlidir. Bu bakımdan kolonilerde yaşayan etnik unsurların emperyal merkeze göre karşıtlık üretebilecek bir konum elde etmeleri “suç” sayılmıştır. Azerbaycan’da Tar adlı şiirden sonra Mikail Müşfik’in yaşamına son verildiği bilinmektedir. Sovyet döneminde yerel düzeyde kültürel öğelerin yaşatılması veya millî kimlik inşasına imkân verecek şekilde işlenmesi sakıncalı görülmüştür. Sovyetlere göre şekilce millî, ruhça beynelmilel edebiyat ortaya çıkmalıydı. Sovyet dönemi ideolojisinin yaygınlaştırılması açısından Lenin dili Rusça emperyal merkez açısından önemliydi. Rusça, halklar için birleştirici ve eşitleyici bir unsur olarak düşünülmüştü. Sovyet ideolojisi sınıfsal bir bakış açısına sahipti ve bu sebeple evrenselci bir yaklaşımı benimsemişti. Sınıf ayrımı veya çatışması her millet ve toplum için geçerli olacağından millî bakış açısı reddedilmiştir. Bu, ideolojinin bir gereğidir. Millî diller evrenselci ideoloji ile uyuşmuyordu. Aynı şey millî kültür için de geçerliydi. Kolonyal merkeze göre çevrenin yeniden düzenlenmesi ve yapılandırılması çok kapsamlı bir siyaset gerektirmektedir.

19. yüzyıl kolonyalizminde meşrulaştırıcı bir araç olarak işlev gören medenileştirme misyonu 20. yüzyılda farklı coğrafyalarda devam ettirildi. Sovyet ideolojisi, medenileştirme misyonu paralelinde düşünebiliriz. Lenin diline öncelik verilmesi, görünüşe göre, halkların kalkınması, refahı ve eşitliği bağlamına dâhil edilmiştir. Yerel farklılıkların ortadan kaldırılması aynı zamanda yeni bir eşitlik düzleminin oluşturulması anlamını taşır. Rusçanın eğitimde de bir baskı aracına dönüştürülmesi, halkların gelişimi açısından düşünüldüğünde, 19. yüzyılın Hindistan’ı ya da Afrika’ında emperyal merkezin dilinin baskı unsuruna dönüşmesiyle paralellik arz eder. İfade etmeye çalıştığımız gibi bu, oryantalist bakış açısına göre Doğuların algılanma biçimindeki yanlışlıklarla izah edilecek bir durum değildir. Kolonyal hegemonya hâkim unsurun fiilî varlığına dayanmaktaydı ve yerliler üzerindeki etkisi de doğrudandı. Dolayısıyla ortaya çıkan sorunlarda fiilî durumun etkisini göz önünde bulundurmak gerekir.

Gill, Emperyal Çağ’da, Sovyet kolonyalizminin en belirgin özelliklerini şu şekilde anlatmıştır:

*“Her cumhuriyetin belirli bir etnik topluluğa yurt oluşturması anlamında, cumhuriyetler etnik esasa göre tanımlanmıştı; bununla birlikte her cumhuriyet aslında çok etnik yapıydı ve oldukça büyük bir Rus topluluğunu barındırmaktaydı. (...) Yaygın bir siyasal eğitim sistemi temelinde, bütün Sovyet yurttaşlarının resmi*

*ideolojinin değerlerini özümsemesi ve böylece temsil ettiği şeylere bağlı kalması beklenirdi” (Gill, 2008: 189).*

Alıntılanan metinden Sovyetlerin kolonilere bakışında mekân, kültür ve ideolojinin birbirine sıkıca bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Sovyetler, kolonilerin emperyal merkeze bağlılığına devamlılık kazandırmak istemektedir. Bunun için etnik çeşitliliği bir araç olarak kullanmıştır. Böylelikle koloniler emperyal merkeze bağlı kalmaya devam edecektir. İdeolojinin yaygınlaştırılması için de eğitim bir araçtı. Böylelikle kolonilerde çok katmanlı bir değişim ortaya çıkacaktı.

Hem Çarlık hem de Sovyetler döneminde Kafkasya Türkleri ve Müslümanları edilgen bir konumda olmamışlardır. Rusya Türklerinin millî mücadele tarihi her iki dönem bakımından birtakım devamlılıkların varlığına işaret etmektedir. Rusya Türkleri veya daha dar bir kategori olarak Kafkasya Türklerinin mücadele tarihindeki devamlılıkların tespit edilmesi ve izahının yapılması oldukça önemlidir. Fakat bu makalede sadece Bahtiyar Vahapzade'nin İki Görüşü başlıklı şiiri Sovyet dönemi kolonyalist siyasetine bir karşıtlık oluşturulması bakımından ele alınacaktır.

### **İki Görüşü ve Mekansal Karşıtlık**

Bahtiyar Vahapzade'nin “İki Görüşü” başlıklı şiiri poemadır. Yavuz Akpınar, poemayı manzum hikâye diye tanımlar (2011b: 13). Dolayısıyla bu manzumenin bir öykü olarak düşünülmesi de mümkündür. İki Görüşü’de anlatılan öyküyü şu şekilde özetleyebiliriz:

Şair, bestekâr dostu Gember Hüséynli ile karşılaşır. Şair, bestekârın geçmişte uzun bir müddet hapis yattığını bilmektedir. Bestekâr, halkların babası bilinen Stalin’i “bu boyda ülkeyi” yani kocaman ülkeyi kötü bir hâle düşürdüğünü söylediğinden hapse atılmıştır. Şair, bestekâr dostunun kederli olduğunu görür ve onun kederli olmasına yol açan hadise üzerine konuşurlar. Gember Hüséynli, serbest bırakıldıktan sonra da sanatkâr olduğu hâlde görmezden gelinmiş veya değerden düşürülmüştür.

Şair ile bestekâr dostu Stalin dönemini eleştirerek dertleşirler fakat birbirlerinden ayrıldıktan sonra şair, kendi sözlerinden pişmanlık duyar. O, bütün gece derin bir korku yaşar çünkü bestekâr dostundan şüphe etmektedir. Sabah erkenden bestekâra gidip sözlerini tevil edecek ve kendi tutumunun Sovyet yönetimine aksetmesini engelleyecektir. O, dışarı çıkacağı sırada evin kapısı vurulur ve gelenin Gember Hüséynli olduğu anlaşılır. Bestekâr da şairle konuştuğu için pişman olmuş, o da şair dostunun kendisini ihbar için polise gideceğinden korktuğu için gelmiştir.

Manzum hikâyede anlatılan öyküyü kısaca özetledik. Manzumenin giriş bölümü olarak kabul edebileceğimiz kıtalarında, öykünün kahramanı olan bestekâr Gember Hüséynli hakkında bilgiler verilmiştir. Bu kıtalarda aynı zamanda Vahapzade'nin manzumesinin bütününe yayılan temel fikirler de ifade edilmiştir. Şiirin anlaşılmasına temel teşkil edeceği için bu kıtaları alıntılarla istiyoruz:

*İKİ GÖRÜŞÜ<sup>1</sup>  
Merhum bestekârımız  
Gember Hüséynli'nin hatiresine*

*Menim dostum idi, mahnılarından*

<sup>1</sup> İki Görüşü’den yapılan diğer alıntılarla birlikte bu kıtalar için bkz: Akpınar, Y. (2011b). Bahtiyar Vahapzade'nin ‘İki Görüşü’ Adlı Manzumesi. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 31, 241-256. Şiirin Türkiye Türkçesindeki karşılıkları için de aynı kaynağa müracaat edildi.



*Torpag etri gelen bestekâr Gember.  
Dillerde gezerdi, bizim bir zaman  
Göşa yazdığımız şirin neğmeler.*

*Hoşuna gelende yazdığım şe’r  
Sözün alovuna bürünirdi o.  
Bir anın içinde tamam deyişer,  
Başğa bir sifetde görünirdi o.*

*Şe’ri dene dene o, oğuyardı,  
Sözün neğmesine dalar, uyardı.  
Sonra dindirirdi astadan tarı,  
Muğam nağışları, muğam halları*

*Süzülüp ahardı, barmağlarından  
Külçe götürirdi ses dağlarından.  
Alardı ilhamı sözden, şe’rden  
Senet méydanında çapan bestekâr;*

*Muğamdan neğmeye kécerdi birden  
Şe’rin neğmesine tapan bestekâr.*

Yukarıda manzum hikâyenin özetini verirken de belirttiğimiz gibi İki Görüşü’nun kahramanlarından Gember Hüseyinli, şairin arkadaşı ve kudretli bir bestekâr olarak tanıtılmış. Bestekârın hapsedilmesine sebep olan da besteleridir. O, sanatını, Azerbaycan’da geleneksel halk musikisini temsil eden tar ile yaptığı için suçlanmıştır. Çünkü tarın sesi “zamanın ahengine uyuşmamakta”dır.

Bestekâr eserleri yüzünden hapsedilmiş ve dışlanmış fakat şairin bu eserlerle ilgili düşünceleri tam aksi yöndedir. Şair, bu eserlere olan alakasını ve sevgisini toprağın kokusuna benzeterek ifade eder. Bu, şairin bestelerle ilgili ilk beğeni ifadeleridir. Bestelerin güzelliğini anlatabilmek için toprağın kokusuna öncelik verildiği çok açıktır. Şiirde geçen “torpag etri” ve “bu boyda ölke” gibi ifadelerin İki Görüşü’da bütün unsurları birbirine bağladığını söyleyebiliriz. Bu da şiirde, toprak ve ülke kelimelerinin kavram olarak kullanıldığı fikrini kuvvetlendirir. Koku ve ülke ifadelerinin açıkça memleket ve yurt sevgisine karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Bir kimsenin bir toprağın kokusunu alabilmesi için o topraklara ait olması gerekir. Aynı şekilde toprağın kokusunu alabilmek için şehirden uzakta, toprakla iç içe geçen bir yaşam akla gelir. Bu şiirde koku ve ülke; memleket ile alakalı hisleri ifade ederken aynı zamanda mekân bağlamında bir karşıtlığın kurulmasına imkân vermiştir. Bu, kırsal kesim ve kolonyal merkez karşıtlığıdır. Öykünün zamanında Azerbaycan’da mekânların, farklı nitelikleri ile birbirinden ayrıştığını düşünebiliriz. Vahapzade, Şekli bir aileye mensuptur ve bu şehrin ahali Sovyetlerin kolektifleştirme siyasetine isyan etmiştir. İsyanın bastırılmasından sonra Vahapzade’nin ailesi önce Türkistan’a sonra da Bakü’ya yerleşir (Akpınar, 2011a: 12). Şeki’nin Türk kimliğini muhafaza eden şehirlerden biri olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir. Vahapzade’nin zihin dünyasında kolonyal merkezin kozmopolit yapısı ile kırsal kesimin sadeliğinin karşıtlık oluşturacak şekilde konumlandığını söyleyebiliriz.

Manzumenin sonraki bölümlerinde İsmihan, Azer ve Gülhüseyin adlarını taşıyan üç öğrencinin tutuklanma olayından bahsediliyor. Bu öğrencilerin muhalif oldukları ve

eleştirel bir tutum takındıkları anlaşılıyor. Şu mısralar bunu açıkça gösteriyor: “Yoh, men de onlar kimi sahlamadım dilimi.” Yavuz Akpınar, yukarıda künyesini verdiğimiz kaynakta şiirde adları zikredilen bu üç öğrenci ile 1947’de yaşanan tarihî hadiseye telmih yapıldığını yazmıştır. Öğrencilerin tutuklanma olayı manzumede anlatılan öykünün zamanı hakkında önemli bir veri sunar. Şairin, bestekâr dostu ile sohbeti aynı zamana tekabül eder. Şair, öğrencilerin başına gelenleri yaşamaktan korkuya düşer. Bu mısralarda inanç ile korku arasındaki gerilimin ustaca işlendiğini söyleyebiliriz.

İki Görüş’de bestekârın eserlerinin geniş halk kitleleri tarafından beğenildiği ve benimsendiği özellikle vurgulanmıştır. Bestelerin “dillerde gezmesi” buna işaret etmektedir. Hâlbuki şiirin sonraki bölümlerindeki “uyuşmur zamanın öz ahengine” mısrasında bestelerin zamanın gerisinde kaldığı gerekçesi ile bestekârın görmezden geldiği ifade edilmiştir. Bu mısralar kurulan karşıtlığın ideolojik düzeyini gösterir. Halkın benimsediği bir şeyi döneme hâkim olanların dışladığı çok açıktır. Dillerde gezen bu şarkıların, en azından bazılarının, Vahapzade’nin şiirleri olduğunu da manzumeden öğreniyoruz. Bu bilginin önemi sonraki mısralarda anlaşılıyor. “Başga bir sifetde görürerdi o” mısraı, şiirin yeni anlam katmanlarına işaret eder. Bu da bestelerin şiire, şairin dile getirdiklerinden başka yeni anlamlar kazandırdığını gösterir. Şaire göre bestekâr, önce “sözün neğmesi”ni hissettiği için bu başarıyı yakalıyor. Sözün nağmesini yani ahengini hissetmenin sonucu bestelerde toprağın kokusunun duyulmasıdır. Bir şiirin ahengini yakalayabilmek için o şiirin yazıldığı dilin içinde doğmanın ve büyümenin şart olduğunu söyleyebiliriz. Hem o topraklara ait olmak ve sevmek hem de dilinin içinde doğmak ve büyümek romantik tutuma işaret eder. Dil ve toprak bir bütünlük oluşturacak şekilde dile getirilmiştir. Bestelerin millî bir saz aleti olan “tar” ile yapılması da millî kimliğe işaret eder. Zira şiirde tara karşıtlık oluşturulacak şekilde piyano gibi Batı ve Rus kültürünü temsil eden müzik aletleri de verilmiştir. Bestekâr, zamanın zevk anlayışına yani dünya görüşüne karşıtlık oluşturduğu için gözden düşürülür. “Senet méydanında çapan (sanat meydanında at koşuran)” mecazı ile de bestekârın sanat alanında güçlü bir temsilci olduğu söylenmiştir. Şiirin bütününde toprak, dil, kültür ve sanat bağlamında ideolojik karşıtlık oluşturulduğunu söyleyebiliriz.

Vahapzade, mekân olarak Azerbaycan’ı öne çıkarmakta ve bu mekân ile özdeşleşen millî kültür unsurlarını bilinçli bir siyasî tercihe işaret edecek şekilde kullanmaktadır. Yukarıda Stalin döneminde öğrencilerin tutuklanması olayına atıfla Sovyetlerin oldukça erken sayılabilecek bir döneminin bağlam olarak kullanıldığını belirttik. Bilindiği gibi onun en meşhur eserlerinden biri olan “Gülistan” poeması 1960’ta yayımlanmıştı. Bu şiiri, bir açıdan, 1988’de yayımlanan İki Görüş’nun habercisi sayabiliriz. Çünkü “Gülistan” poemasında İki Görüş’nun bütün unsurlarını vardır. Fakat İki Görüş’de mekân, kültür ve ideoloji unsurları Sovyet dönemi ile karşıtlık oluşturacak şekilde çok daha kapsamlı işlenmiştir. Bilindiği gibi Sovyet ideolojisi her alanı kuşatma iddiasındaydı. Vahapzade’nin de zaman içinde bu karşıtlığı geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bu da Vahapzade’nin bütün eserlerini yeni bir bakış açısı ile yeniden ele almamız gerektiğini gösterir. Fakat bu çok daha kapsamlı bir çalışmayı mecbur kılmaktadır. Dolayısıyla bu makalede diğer eserleriyle ilişki kurmaya lüzum görülmedi.

Said, İngiliz ve Fransız edebiyatında Doğu’nun bir mekân olarak değerini ortaya koymuştu. Bahtiyar Vahapzade de bu kolonyal hegemonyanın karşısına toprağın kokusu ve “bu boyda ölke” ifadelerinde olduğu gibi kendi mekân anlayışını koyar. Bunu da Sovyet ideolojisi ile karşıtlık oluşturacak şekilde yapar. Bahtiyar Vahapzade’nin İki Görüş başlıklı şiirinde öne çıkan toprağımızın kokusu, halk şiiri, halk dili kavramlarının

tesadüfen kullanılmadığını belirtmemiz gerekir. Bunlar, şairin emperyal merkezin ideolojik hedeflerine karşıtlık oluşturacak bir konumlanmayı tercih ettiğini gösterir. Manzum hikâyede geçen zaman, mekân, kişi ve olaylarla birlikte verilen kültür unsurlarının düzenlenme biçimi emperyal merkeze sistemli bir karşıtlığa işaret eder. Bu da şiirde öne çıkan duygu ve düşüncelerin Sovyet kolonyalizmini ve genel olarak kolonyalizm sistemini iyi analiz ettiğini gösterir. Böylelikle Sovyet döneminin hâkim söyleminin dışına çıkmakla yetinmemiştir. Ania Loomba, edebiyatın başat temsil araçlarını ve kolonyal ideolojileri temellük etmenin, tersine çevirmenin ya da bunlara itiraz etmenin önemli bir aracı olduğunu söylemiştir (Loomba, 2000: 93). Bahtiyar Vahapzade, İki Görüş manzumesi ile mekânsal bir karşıtlık kurar. Mekânsal karşıtlığın, kimlik dâhil olmak üzere birçok unsuru birbirine bağladığını söyleyebiliriz.

Sovyet döneminde şekilde millî, ruhça beynelmilel edebiyat görüşü benimsenmişti. İki Görüş'un manzum hikâyeye türünde yazıldığını belirttik. Bu tür, mesnevi geleneğinin devamı olarak kabul edilir. Edebî türün kendisi de millî bir duyarlılığı yansıtabilir, zira geleneği temsil eder. Kolonyalist siyasetlerin millî kültür unsurlarını tahrip ettiği ve bu sebeple yerel direnişin çözüldüğü bilinen bir husustur. Şair, Batı edebiyatından ithal edilmiş bir türü de seçebilirdi ve bu, dönemine göre yadırganacak bir seçim de olmazdı. Vahapzade'nin hem şekil hem de ruhça millî edebiyat görüşüne bağlı kaldığı anlaşılıyor.

### Sonuç

Sovyetlerin, kolonilerine bakışını en kaba hatlarıyla tespit etmeye çalıştık. Sovyetler için de koloniler hâkim olunması gerekli toprak parçalarıydı. Sovyet döneminin katı ideolojik tutumunu hegemonyanın devamını sağlama gayesi şekillendirmiştir. Onlar için de ideoloji hegemonyanın bir aracıydı. Kolonyalizm yayılmacı bir sistemdi ve kendi ideolojisini üretmişti. Bu sebeple Sovyet ideolojisinin Çarlık dönemi ve genel olarak kolonyalizmin ideolojileri ile birçok yönden benzerlikler taşıması gayet tabii bir durumdur. Bu da Sovyet ideolojisini 19. yüzyılın kolonyalist ideolojileri ile karşılaştırmalı olarak incelememiz gerektiğine işaret eder. Buradan hareketle Aleksandr Puşkin, Mihail Lermontov, Fyodor Dostoyevski, Lev Tolstoy ve Aleksandr Beily gibi büyük Rus ediplerinin, seyyahlarının eserlerini koloniler bağlamında yeniden değerlendirdiğimizde farklı sonuçlara ulaşacağımızı söyleyebiliriz.

Bahtiyar Vahapzade, Sovyetlerin Azerbaycan'da kendini kabul ettirdiği bir dönemde şiir yazmaya başlamıştı. Onun şiirlerini Sovyet ideolojisine bir karşıtlık oluşturması bakımından ele almamız oldukça önemlidir fakat bu, Vahapzade'nin şiirlerinin değerini tam manasıyla ortaya çıkarmak bakımından yeterli olmayacaktır. Onun eserlerini kolonyalizm sonrası eleştiri geleneği içinde de ele almak gerekir. Bu bağlam, bize çok daha geniş bir çerçeve sunacaktır ve birtakım karşılaştırmaların yapılmasını gerektirecektir. Bu karşılaştırma hem Sovyetleri oluşturan cumhuriyetleri hem de Afrika, Asya veya Latin Amerika koloni ülkelerini kapsayabilir. Böylelikle Bahtiyar Vahapzade'nin ve benzer niteliklere sahip sanatkarların eserlerinin farklı bir gözle ele alınması ve eserlerinin değerinin daha iyi anlaşılması mümkün olacaktır. Yukarıda belirttiğimiz gibi kolonyalizm bir sistem olarak dünyanın her bir bölgesini ilgilendirmektedir.

Bahtiyar Vahapzade'nin kolonyal ideolojiye neredeyse birebir karşıtlık üretmesi oldukça önemlidir. Bu yazıdaki tespit ve değerlendirmelerle Vahapzade'nin, Doğuluların veya Azerbaycan Türklerinin Rus veya Batı edebiyatındaki temsil biçimi ile ilgilenmediğini ortaya koymaya çalıştık. O diğerlerinin gözünde Azerbaycan'ın nasıl

görüldüğü, doğru ya da yanlış aksettirilmesi ile uğraşmıyor. Vahapzade, ana vatanını temel mesele olarak görmüş, yurt bilincini canlandırmak istemiştir. Bunun da postkolonyal son eleştirinin mahiyetini anlamak açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz.

### **Kaynakça**

- Akpınar, Y. (2011a). Bahtiyar Vahapzade: Hayatı, Eserleri, Türkiye’de Tanınması. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 31, 11-22.
- Akpınar, Y. (2011b). Bahtiyar Vahapzade’nin İki Görüşü Adlı Manzumesi. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 31, 241-256.
- Çelik, Z. (2020). *Avrupa Şark’ı Bilmez Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gill, G. (2008). Rusya: İki İmparatorluk. R. Aldrich (Hzl.), *Emperyal Çağ içinde (176-195. ss.)*. İstanbul: Oğlak Güzel Kitaplar.
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm Postkolonyalizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, E. (1991). *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. İstanbul: Pınar.
- Said, E. (1998). *Kültür ve Emperyalizm*. İstanbul: Hil Yayın.
- Sanborn, J. (2016). Rus İmparatorluğu. E. Manela ve R. Gerwarth (Der.), *Savaşta İmparatorluklar 1911-1923 içinde (163-189. ss.)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sinan YAMAN, **Tuna Kürsüsü Edit Tásnadı Kitabı**. Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2022, 240 sayfa. ISBN: 978-625-408-245-0.

## Deniz DEPE\*

Macaristan-Türkiye ilişkileri söz konusu olduğunda anılan ilk isimlerden biri olan Türkolog ve çevirmen Edit Tásnadı ile yapılan biyografik söyleşi, 2022'nin Şubat ayında Ötüken Yayınları tarafından *Tuna Kürsüsü Edit Tásnadı Kitabı* adıyla yayımlanmıştır.



Sinan Yaman'ın gerçekleştirdiği söyleşi, "Türkiye dışından bir Türkologla yapılan ilk nehir söyleşi" olma özelliğini taşıyor.

Eser; "Sunuş", "Giriş", "Yaşam Öyküsü", "Bibliyografya", "Albüm" ve "Dizin" dışında yedi bölümden oluşmaktadır. Yaman, "Eserin 7 bölümden oluşması, içinde Macarların da bulunduğu Karpat Havzası'na gelen 7 kavme atıf yapmamızı sağlayan hoş bir tesadüftür" (s. 17) der. Bölümlerin isimleri, kitabın akademik bir dilde olmadığını ilk işaretleri olarak yorumlanabilir: "Macar Tarihinde Editler Bitmez", "Beni Değil Ama Türkçe Öğrenmeyi Bıraktı", "Burası Budapeşte, Yayımımıza Haberlerle Başlıyoruz", "Ve Ankara", "Türk Yazarlarının Parmakları Uluslararası Edebiyat Akımlarının Damarlarında" gibi.

*Tuna Kürsüsü'nün* "Sunuş" yazısı Ahmet Bican Ercilasun tarafından kaleme alınmıştır. "Türk-Macar Edebi İlişkilerinin Yorulmaz Emekçisi Edit Tásnadı" başlığını taşıyan yazı, öncelikle Türk-Macar ilişkilerinin tarihsel sürecinden bahseder. "Türk-Macar ilişkileri Attila ve Bulgar Türkleriyle sadece bir başlangıç yapmıştır" (s. 9) diyen Ercilasun, daha sonra Macar Türkolojisinin tarihini anlatır ve Vámbéry başta olmak üzere önemli Macar Türkologlarını anar. Ona göre "Edit Tásnadı işte bütün bu ilişkilerin sözcüsü gibidir" (s. 10). Yazısının devamında Edit Hanım'ı ve çalışmalarını överek onu bir "emekçi" ve "dil işçisi" olarak takdim eder.

\* Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Eskişehir/TÜRKİYE. E-posta: depedeniz@gmail.com. ORCID No: 0000-0003-3183-4617.

Türk romanı ve öyküsü, tarihî roman, Türk dünyası edebiyatı, Yabancı dil olarak Türkçe öğretimi ve dil-kültür-imge alanlarında çalışmalarını sürdüren yazar Sinan Yaman<sup>1</sup>, Budapeşte’de yaşadığı dönem tanıştığı Edit Tásnadi ile bir söyleşi kitabı fikrini başlatan sorunun “Ankara’daki okutmanlık döneminizle ilgili bir söyleşi yapalım mı?” olduğunu söyler (s. 13). Giriş yazısına, o da A. Bican Ercilasun gibi Türk-Macar ilişkilerini anlatarak başlar ve Türkiye dışından Türkologlarla ilgili yapılan çalışmaları bir “vefa” olarak niteler. Nehir söyleşi niteliğinde olan bu çalışmanın, Covid-19 salgın dönemine denk gelmesinden kaynaklanan sıkıntılara değinen yazar; yüz yüze başlayan görüşmelerin telefonla devam ettiğine, en sonunda da parkta “sosyal mesafe” ile tamamlandığına değinir. *Tuna Kürsüsü*’nün birkaç defa Edit Hanım’ın tashihinden geçtiğinin ve Macarca isimlerin hatasız yazılmasına özellikle dikkat edildiğinin de altını çizer. Bu husustaki hassasiyetini, Macarca isimlerin okunuşlarını parantez içinde vererek de gösterir. Yaman’ın çalışması ile ilgili dikkat çektiği bir diğer mesele, dipnotların çokluğudur. “Söyleşi metninde bu kadar çok dipnotun olması ilk başta sizler tarafından yadırganabilir” (s. 15) diyen yazar, bu konuda gelebilecek eleştirileri peşinen cevaplar: “Bu durumun metnin akıcılığını etkileyen olumsuzluktan ziyade, nehir söyleşiyi zenginleştiren özellikler arasında değerlendirilmesi yarar sağlayacaktır” (s. 15). Bu ifadesinden de anlaşıldığı üzere, Yaman’ın asıl niyeti akademik bir çalışma ortaya koymak değil, akıcı ve okunabilir bir yayın hazırlamaktır.

“Edit Tásnadi Kitabı” altbaşlığında da anlaşılacağı üzere, söyleşinin amacı bir Edit Tásnadi biyografisi -hatta söyleşi olduğu için otobiyografisi de denebilir- ortaya koymaktır. Neden bir biyografi yazmaktansa söyleşiyi tercih ettiğini, Yaman şu cümlelerle açıklar: “Biyografinin bilgi, üslup, bakış açısı gibi konulardaki tekdüzeliğiyle nehir söyleşilerde karşılaşmak pek mümkün değildir. Soru soranın diğer tabirle söyleşi nehrindeki ‘nehirci’nin soruları; bakış açısına, olumlanmak istenen yaşanmışlıklara ve üsluba müdahaledir. Bu zat nehrin yatağına her daim müdahale eder, yer yer suyu bulandırır da. Ne olayın öznesi olan ‘anlatıcı’yı yalnız bırakır ne de kendisinin unutulmasına izin verir” (s. 16). Giriş metninin sonlarına doğru fazla duygusallaşan üslubu ile yazar, okurların “*Tuna Kürsüsü*”ne doğru olan yolculuktan keyif almasını” diler.

“Macar Tarihinde Editler Bitmez” başlıklı birinci bölüm, bir öykü metni gibi başlar. Buluşma günü hikâye edilmiş; duygular, mimikler, jestler tasvir edilmiştir. Bu, okurun metne girişini kolaylaştıracak hoş bir detay olarak değerlendirilebilir. Bu bölümde Edit Hanım’ın doğumu, çocukluğu ve ailesi odağa alınmıştır. Tásnadi’nin sorulara verdiği cevaplar kişisel olmasının yanı sıra tarihsel bir nitelik de taşımaktadır. Hikâye anlatır gibi bir üslupla çocukken içine doğduğu savaşı, Macar tarihi ile birleştirerek anlatması; çalışmayı hem “zevkle okunur” kılmış, hem de okurun Macaristan’ın yakın tarihi hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Şüphesiz *Tuna Kürsüsü*’nün en can alıcı özelliği de bu birlikteliktir. Eksik kalan detaylar da Sinan Yaman’ın dipnotlarıyla tamamlanmış, böylece bütünlüklü bir hayat hikâyesi ortaya çıkmıştır.

İkinci bölüm, üniversite hayatına ayrılmıştır. Bölümdeki hocalardan bahsedilir, bazı hatıralar dillendirilir. Eşiyle de bu dönemde tanışmıştır. Türkoloji bölümünde derslerin nasıl işlendiği, okuma alışkanlıkları, bakış açıları gibi sorular; Edit Tásnadi özelinde genel olarak Macar Türkolojisini de aydınlatır. Yaman, bu bölümde Edit Hanım’a onu tanımaya yönelik kişisel sorular da yöneltir. Kendisini nasıl tanımladığı; spor, müzik ve

<sup>1</sup> Bu ifade, yazarın kitaptaki kısa özgeçmişinden alınmıştır.

resim ile olan ilişkisi konuşulur. Bu bölümün sonunda da ellili yıllardaki sıkıntılar dile getirilir ve o dönem Macaristan’da olanlar, Türkiye gazetelerine yansıyan haberlerle desteklenir.

Üçüncü bölüm, radyo yıllarından bahseder. Edit Tásnadi biyografisinin kıymetli bir bölümünü Macar Radyosu’nun Türkçe servisindeki yıllar oluşturur. Türkiye’nin oradan nasıl görüldüğü, seksen darbesine Edit Hanım’ın Türkiye’de denk gelişi gibi anılar, bu bölümün odak noktalarını oluşturur. Dördüncü bölüm, radyonun Türkçe servisinin kapanması sebebiyle, Tásnadi’nin Ankara Üniversitesi Hungaroloji Bölümü’nde okutmanlık yaptığı yıllarla başlar. Burada iki bölüm (Macaristan’daki Türkoloji ve Türkiye’deki Hungaroloji) karşılaştırılır. Daha sonra Ankara izlenimleri, burada edindiği dostlar, Türkiye, Türkler ve Türk akademisi hakkındaki düşünceleri gündeme gelir. Beş yılın ardından buradaki görevi sona eren Edit Hanım, ELTE’de okutman olmak üzere Budapeşte’ye dönecektir.

Beşinci bölüm, salgın sebebiyle karantina dönemine girildiğini ve artık söyleşinin telefonda devam ettiği notuyla başlar. Bu bölümde Edit Tásnadi’nin Çağdaş Türk Edebiyatı hakkında düşünceleri dile getirilir. Çeviri meselesi ile ilgili düşünceleri ve bu hususta yaşadığı sıkıntılar, yayınevlerinde karşılaştığı problemler, Macarların Türk edebiyatına ilgisi, Türk dizileri, sözlük çalışması, rehberlik dönemi ve resmi heyetlerdeki çevirmenlik günleri gibi çok çeşitli konular hakkında konuşulur. Sohbet havası hakimdir ve kronolojik olarak dağınıktır. Altıncı bölüm, Attila József’ten bir epigrafla başlar. Türk-Macar ortak ilişkileri hakkında Edit Hanım’ın fikirleri odak meseledir. Dil ve kültür ortaklığından bahsedilir. Dursun Ayan ile birlikte çevirdiği Arany János’un “Kutlu Geyik Efsanesi”ne de bu sayfalarda yer verilir. Yaman, Atatürk imajı hakkında da sorular yönelterek onun hakkındaki çeviri ve telif kitaplara değinilmesini sağlar.

Son bölüm, “Meslektaşlarının, Dostlarının ve Öğrencilerinin Gözüyle Edit Tásnadi” başlığını taşır. Burada birçok ismin *Tuna Kürsüsü*’ne Edit Hanım için yazdığı kısa yazılara yer verilmiştir. İçindekiler bölümünde tek tek anılmayan isimleri burada sıralayabiliriz: Sevgi Can Yağcı Aksel (Hungarolog), Ender Arat (Eski Budapeşte Büyükelçisi), Dursun Ayan (Sosyolog), Sina Baydur (Emekli büyükelçi), Gábor Fodor (İstanbul Macar Kültür Merkezi Müdürü), Mária Ivanics (Türkolog), Zsuzsa Kakuk (Türkolog), Erika Kertész (Editör), Sabri Koz (Editör, halk bilimci), Viktor Mátis (Macaristan’ın Ankara Büyükelçisi), İrfan Ünver Nasrattinoğlu (Halk bilimci, yazar), Kemal Özer (Şair, yazar), Laura Pál (Çevirmen), István Szabó (Macar-Türk Dostluk Derneği Başkanı), Erika Sólyom (Dilbilimci), Balázs Szöllőssy (Çevirmen, şair), Nail Tan (Halk bilimci, şair), Yalvaç Ural (Yazar), István Vásáry (Türkolog, Macaristan Eski Ankara Büyükelçisi), Muhsine Helimoğlu Yavuz (Halk bilimci).

Çalışmanın bundan sonraki kısmını ekler oluşturmaktadır. “Yaşam Öyküsü” başlığını taşıyan bölümde Edit Tásnadi’nin hayatının kronolojik çizelgesi verilmiştir. Burada tercih edilen başlığın, kronolojiye çok da uygun olmayan bir imgesi olduğunu söylemek gerekir. Ardından gelen “Bibliyografya” bölümü ise tematik bölümlere ayrılmış ve titizlikle hazırlanmıştır. Eserler; hem telif ve çeviri, hem tür, hem de Türkçeden Macarcaya/ Macarcadan Türkçeye olarak tasnif edilmiştir. Sahnelenen tiyatro oyunları, editörlük ve danışmanlık çalışmaları, katıldığı kongre ve sempozyumlar da bu bibliyografyada yer almaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalar için muazzam bir kaynakça niteliği taşıyan yirmi sekiz sayfalık bu bölümde, Edit Tásnadi ile yapılan söyleşilerin olmaması tek eksiklik olarak anılabilir.

*Tuna Kürsüsü Edit Tásnadi* kitabı, zengin bir fotoğraf albümü ile sona erer. Ailesi, arkadaşları, öğretmenleri yanında yazarlar ve siyasiler de bu karelerde yer alır. Yaman, söyleyişi yaptığı günlerde Edit Hanım'ın evini ve çalışma ortamını da fotoğraflayarak bu albüme eklemiştir. Fotoğraflar sadece albüm bölümünde değil, içerikte de (evraklar, mektuplar, gazeteler ile birlikte) kullanılmıştır.

Türkolog ve çevirmen kimliği ile akademik çevrenin tanıdığı bir ismi, akademik bir içerikle ancak söyleşi formatında ve sohbet üslubuyla (her söyleşi formatının sohbet üslubunda olmadığını hatırlamak gerekir) kaleme alınması, Türkoloji'nin kısıtlı döngüsü için kıymetli bir adımdır. Akademisyenlerin “kendi yazar kendi okur” çemberine hapsolmasının eleştirildiği günümüzde, genelde akademi dışından yazarların kaleme aldığı biyografilerin dikkat çektiğini unutmamak gerekir. Her ne kadar zaman zaman abartıya kaçan duygusal sorular ve detaylarla (Edit Hanım'ın kötü bir hatırayı anlatırken yüzünde oluşan ifadenin tasviri gibi) metnin ciddiyeti zarar görmüş olsa da, *Tuna Kürsüsü*'nün hem Edit Tásnadi için güzel bir seksen yaş armağanı hem de Türkoloji için kıymetli bir eser olduğunu söylemek gerekir.