

Çankırı Karatekin Üniversitesi

Türkiyat

Araştırmaları Dergisi

ÇANKIRI KARATEKİN UNIVERSITY
JOURNAL OF TURCOLOGY STUDIES



Aralık 2022 / Cilt 2 / Sayı 2
December 2022 / Volume 2 / Issue 2
ISSN: 2792-0631



ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ENSTİTÜSÜ

turkiyat@karatekin.edu.tr
+90 376 218 95 73 / Dahili: 8782



Çankırı Karatekin Üniversitesi

Türkiyat

Araştırmaları Dergisi

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi
(ÇAKÜTAD)
Çankırı Karatekin University Journal of Turcology Studies
(ÇAKUJTS)

Uluslararası Hakemli Dergi
International Refereed Journal

ISSN: 2792-0631

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü bünyesinde yılda 2 defa (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası, hakemli ve süreli bir elektronik dergidir. Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, iki alan uzmanının yayımlanabilir onayından sonra Yayın Kurulunun son kararı ile yayımlanır. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın yazarına iade edilmez.

Cilt / Volume 2
Sayı / Issue 2

Aralık 2022

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Adına Sahibi;
Owner on behalf of the Institute of Turcology;
Prof. Dr. Abdulselam ARVAS
(Enstitü Müdürü / Institute Director) – (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Dr. Öğr. Üyesi Serap ASLAN COBUTOĞLU

Baş Editör / Editor-in-chief
Prof. Dr. Abdulselam ARVAS

Yardımcı Editör / Assistant Editor
Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN

Yayın Editörleri
Doç. Dr. Gülnar KARA
Dr. Öğr. Üyesi Serap ASLAN COBUTOĞLU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdulselam ARVAS (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhsin MACİT (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Alan Editörleri / Area Editors

Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN (Tarih) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Barış TAŞ (Coğrafya) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar ÖZÜÇETİN (Tarih) (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Aida BABUÇU PAŞAYEVA (Filoloji) (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdal AYDOĞMUŞ (Filoloji) (K-T. Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Doç. Dr. Fatih SONA (Filoloji) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Gürbüz ÖZDEMİR (Siyaset Bilimi) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Metin EREN (Filoloji) (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Nursel ARSLANTÜRK (Arkeoloji) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Sadat DEMİRCİ (Uluslararası İlişkiler) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Çağdaş ÇAPKIN (Bilgi ve Belge Yönetimi) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Güner DOĞAN (Tarih) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Kadir TUĞ (Tarih) (Bingöl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi M. Sedat UĞUR (İktisat) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ARSLAN (İletişim) (İstanbul Medipol Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIRIM (Felsefe) (Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Pelin KOCAPINAR (Filoloji) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Salih M. ARÇIN (Filoloji) (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Süheyla BOZKURT (Eğitim Bilimleri) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tank Ziya ARVAS (Tarih) (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Prof. Dr. Hasan COŞKUN (Almanca) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Aydın GÖRMEZ (İngilizce) (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA (Rusça) (İ. Gaspralı Avrasya İnkışaf Enstitüsü)
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇELİK (Kazak Türkçesi) (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nina PETROVIÇI (Rusça) (Ardahan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şerife ÖZER (Almanca) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Ceerençe M. İSMAİLOV (Kırgız Türkçesi) (I. Arabayev Üniversitesi)
Dr. Muzaffarkhon JONİYEV (Özbek Türkçesi) (İmam Tirmizi Uluslararası Bilimsel Araştırma Merkezi)
Arş. Gör. Dr. Serkan CİHAN (Türkiye Türkçesi) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Arş. Gör. Esra ÜNLÜ (İngilizce) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Öğr. Gör. Salih POTUKOĞLU (İngilizce) (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

İstatistik Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Ebru DEMİRCİOĞLU (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Mizanpaj Editörü

Kadir ATEŞ

Son Okuma

Öğr. Gör. Sevim ÇİFTÇİ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Sekreteryaya / Secretariat

Mikayıl ARI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Danışma Kurulu

Advisory Board

- Prof. Dr. A. Emel KEFELİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülmecid CANATAK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet B. ERCİLASUN (Emekli) (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN (Trakya Üniversitesi)
Prof. Dr. Akartürk KARAHAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Alaattin KARACA (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir KOÇLAR (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Hoca Ahmet Yesevî Üniversitesi)
Prof. Dr. Coşkun POLAT (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. F. Gülay MİRZAÖĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. George KOUZAS (University of Athens, Greece)
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Hanifi VURAL (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin ODABAŞI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan YILDIZ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmet ÜZEN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Kubatbek TABALDİYEV (K-T. Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Fedai ÇAVUŞ (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet BEŞİRLİ (Samsun Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet MERCAN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Mete TAŞLIOVA (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin ARIKAN (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Mrinal K. BORAH (Gauhati University, India)
Prof. Dr. Muharrem KAYA (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa KURT (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ŞENEL (Ardahan Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa TANÇ (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Necdet Y. BAYATLI (Bagdad University, Irak)
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Prof. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ (Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Refiye ŞENESEN (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Selahattin TOLKUN (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Selma BAŞ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfullah YILDIRIM (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman T. KAYIPOV (Milli Bilimler Akademisi, Bişkek/Kırgızistan)
Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Prof. Dr. Turan KARATAŞ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Prof. Dr. Viktor Ya. BUTANAYEV (Hakas Devlet Ün., Hakasya/ Rusya)
Prof. Dr. Yeşim YASAK (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Z. Yonca ODABAŞI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Zeki TAŞTAN (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Zuhra ALTIMIŞOVA (K-T. Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Doç. Dr. Cengiz BUYAR (K-T. Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Doç. Dr. Dilek TÜRKİYİLMAZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Diloram HAMRAEVA (Özb. İlimler Akademisi, Özbekistan)
Doç. Dr. Elsev B. LEOPAR (Prizren Üniversitesi, Kosova)
Doç. Dr. Fatih GÜZEL (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Feruza DJUMANIYAZOVA (Özb. İlimler Akademisi, Özbekistan)
Doç. Dr. Gökçe Yükselen PELER (Erciyes Üniversitesi)
Doç. Dr. Gönül REYHANOĞLU (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim AKYOL (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim ONAY (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. İryna M. DRYGA (Tavriya Milli Üniversitesi, Ukrayna)
Doç. Dr. K. Sınaru ALIMKULOVA (I. Arabayev Üniversitesi, Kırgızistan)
Doç. Dr. Kadriye TÜRKAN (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat TANRIKULU (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Gürbüz BEYDİZ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Nesime CEYHAN AKÇA (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Nina SEMENOVNA (Hakas DTE Araş. Enstitüsü, Hakasya/Rusya)
Doç. Dr. Nuran M. MUAXERİ (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Doç. Dr. Nursel ARSLANTÜRK (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer KUL (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Özgür İLDEŞ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Şerife ÇAĞIN (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. Şirin YILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Tahir ZORKUL (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Uğur DURMAZ (Kocaeli Üniversitesi)
Doç. Dr. Zehra KADERLİ (Hacettepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ebru DOĞRUÖZ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdürrahim TUFANTOZ (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe KÖKÇÜ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Betül ÖZTOPRAK (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cavit GÜZEL (Amasya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erhan SOLMAZ (Uşak Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KALAYCI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nurdin USEEV (K-T. Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer DEMİRBAĞ (Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Seval KASIMOĞLU (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan DEMİRTÜRK (Gazi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şuayip TURAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Jenny BUTLER (University College Cork, Ireland)
Dr. Nadya ÇİSTOBAYEVA (Hakas DTE Araş. Enstitüsü, Hakasya/Rusya)
Dr. Negizbek ŞABDANALİYEV (K-T. Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Dr. Rabia ARIKAN AKSOY (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Ulanbek ALİMOV (K-T. Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Dr. Yula ÇAPTIKOVA (Hakas DTE Araş. Enstitüsü, Hakasya/Rusya)

İsimler unvanlara göre alfabetik sırayla düzenlenmiştir.
Names are arranged in alphabetical order by degree.

İletişim / Contacts

Adres/ Address:
Türkiyat Enstitüsü İslami İlimler Fakültesi Giriş Katı
Çankırı Karatekin Üniversitesi Uluyazı Kampüsü – Çankırı

Telefon: 0376 218 95 73/ 828 Belgeç / Fax: 0376 218 95 74
e-posta/ e- mail: cakatad@karatekin.edu.tr internet adresi/ web adress: turkiyat.karatekin.edu.tr

1. ve 2. Cildin Hakemleri

Volume 1/ Issue 1 Referees

Volume 2/ Issue 1 Referees

Volume 2/ Issue 2 Referees

Prof. Dr. Abdullah AYDIN (Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Aydın GÖRMEZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Ensar ÇETİN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet BEŞİRLİ (Samsun Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin SOYDAŞ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin SÖNMEZ (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet EROL (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Mutlu YILMAZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Prof. Dr. Nezir TEMUR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfullah YILDIRIM (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdülkadir ZORLU (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Ainur NOGAYEVA (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Doç. Dr. Aktan Müge YILMAZ (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe ÖZKAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Bülent AKIN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih SONA (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Gönül GÖKDEMİR (Mustafa Kemal Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülnar KARA (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Güner DOĞAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Hikmet DEMİRCİ (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim AKYOL (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal DİL (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Kürşat KOÇAK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat ÖZTÜRK (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Gürbüz BEYDİZ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Nazgül İSABAEVA (Kırgızistan Milli Üniversitesi)
Doç. Dr. Okan TÜRKAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Özgür İLDEŞ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Sadat DEMİRCİ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Şirin YILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Tahir ZORKUL (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Uğur DURMAZ (Kocaeli Üniversitesi)
Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAĞ (Akdeniz Üniversitesi)
Doç. Dr. Zehra KADERLİ (Hacettepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Abdurrahim TUFANTOZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Ali ÇAPAR (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Betül ÖZTOPRAK (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Bora YILMAZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Ü. Kıyal Kamchybekova ABDİRAlİM (Dicle Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Nina PETROVİCİ (Ardahan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Pelin KOCAPINAR (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Pelin KOCAPINAR (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Şalih Mehmet ARÇIN (Pamukkale Üniversitesi)
Dr. Öğr. Ü. Tark Ziya ARVAS (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şirin DEMİR (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Serkan CİHAN (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Sacide ÇOBANOĞLU (Araştırmacı- Yazar)
Dr. Seda GEDİK (Araştırmacı-Öğretmen)

Not: 1. cilt tek sayı olarak yayınlandığından dolayı hakemlere bu sayıda yer verilmesi uygun görülmüştür.

İçindekiler

Contents

Makaleler / Articles

ALİ FUAT OTAL

XIII. YÜZYILDAN XIX. YÜZYILA KADAR KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA KASİDE NAZİM ŞEKLİNİN ŞEKİL VE MUHTEVASINA DAİR.....171-197
ON THE FORM AND CONTENT OF KASİDE IN THE CLASSIC TURKISH LITERATURE FROM 13TH CENTURY TO THE 19TH CENTURY

HAKKI KALAYCI

KORUNMAYA MUHTAÇLIK OLGUSU VE TARİHSEL GELİŞİM SÜREÇLERİNİN SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRMESİ.....199-217
A SOCIOLOGICAL EVALUATION OF THE NEED FOR PROTECTION AND HISTORICAL DEVELOPMENT PROCESSES

SÜLEYMAN KAYIROV

ПАМИР КЫРГЫЗДАРЫНЫН ЭЛДИК ТАБЫШМАКТАРЫНДА АЙ МЕНЕН КҮН (ЭТНОФOLKЛОРИСТИКАДАН ЭТНОФИЛОСОФИЯГА КАРАЙ).....219-239
PAMIR KIRGIZLARININ HALK BİLMECELERİNDE AY VE GÜNEŞ (ETNO-FOLKLORESTİK TEN ETNO-FELSEFİYE)

HAKKI KALAYCI - GÜLŞEN İREM KALAYCI

KENT KİMLİĞİNİN GELENEKSELDEN MODERNE DEĞİŞİMİNİN SOSYO-KÜLTÜREL VE MORFOLOJİK BİR İNCELEMESİ (ÇANKIRI ÖRNEĞİ).....241-263
A SOCIO-CULTURAL AND MORPHOLOGICAL EXAMINATION OF THE CHANGE OF URBAN IDENTITY FROM TRADITIONAL TO MODERN (ÇANKIRI EXAMPLE)

ATILLA BAĞCI

ŞAMAN MİTLERİNDE DOĞAÜSTÜ VARLIKLARLA EVLİLİK İLİŞKİSİ.....265-294
THE MARRIAGE RELATIONSHIP WITH SUPERNATURAL CREATURES IN SHAMAN MYTHS

İLKNUR BAYRAK İŞÇANOĞLU

KIRGIZ MASALLARINDA ELMA VE ELMA AĞACI SEMBOLÜ.....295-306
APPLE AND APPLE TREE SYMBOL IN KYRGYZ TALES.

SÜLEYMAN KAYIROV

ПАМИР КЫРГЫЗДАРЫНЫН ЭЛДИК ТАБЫШМАКТАРЫНДА АСМАН МЕНЕН ЖЫЛДЫЗДАР307-317
PAMIR KIRGIZLARININ HALK BİLMECELERİNDE GÖKYÜZÜ VE YILDIZLAR

Çeviri / Translation

INKAR AKHMETOVA V - AJAR SHALDARBKOVA

ESKİ YAZILI BELGELERİN TARİH ARAŞTIRMALARINDA KULLANILMASI ÜZERİNE (KÜLTEPE ÇİVİ YAZILI BELGELER ÖRNEĞİNDE).....319-325

Kitap Tanıtımı / Book Review

İBRAHİM ONAY

ÇİN KAYNAKLARINDA ASYA HUNLARI (TARİH KAYITLARI VE HAN HANEDANI TARİHİ BİYOGRAFİLERİNE GÖRE) ADLI ESERİN TANITIMI.....327-330

Yayın İlkeleri/ Editorial Principles

Takdim

Değerli Bilim İnsanları,

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2. Cilt 2. Sayısı (Aralık 2022) ile karşınıza çıkmış bulunmaktadır. Bu sayıda da dergimiz Türk diline, tarihine, edebiyatına, toplumuna, coğrafyasına, kültürüne kısaca Türklük Bilimi'ne hizmet etmeye devam etmektedir. Dergimizin bu sayısı araştırma makaleleri (7 telif), çeviri yazısı (1 çeviri makale) ve kitap tanıtımı (1 tanıtım) olmak üzere farklı türdeki dokuz yazıdan müteşekkildir. Dergimize gelen makalelerin ise hem yurtiçinden hem de yurtdışından gönderildiğini ifade etmek gerekir. Yurtdışından gelen makalelerin bazıları önce e-posta üzerinden tarafımıza iletilmiş, yazarlarımızın Dergipark sistemine üye olmaları sağlanmış, kabul tarihleri buna göre aktarılmıştır.

Bu kapsamda *Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*'nin bu sayısında ilk makale Eski Türk Edebiyatı alanındaki olup, Ali Fuat Otal tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, "XIII. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla Kadar Klasik Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şeklinin Şekil ve Muhtevasına Dair" başlıklı makalesinde, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar kasidenin şekil ve muhtevasına dair olan araştırmalarda tespit edilen toplam 3995 kasideden elde edilen verileri bütün yüzyıllarla birlikte kapsamlı bir şekilde mukayese ederek incelemiştir.

Sosyolojik bir incelemeyi ele alan "Korunmaya Muhtaçlık Olgusu ve Tarihsel Gelişim Süreçlerinin Sosyolojik Değerlendirmesi" adlı çalışma dergimizin ikinci makalesini oluşturmaktadır. Hakkı Kalaycı, makalesinde her toplumun kendine özgü yapısı içerisinde geliştirdiği kurumsal uygulamalar ve modellerden hareketle günümüz toplumlarında çeşitli formlarda var olan birtakım yardımlaşma kurumlarının geçirmiş olduğu çeşitli tarihsel aşamaları irdelemiştir. Bu manada çalışmasında, özellikle korunmaya muhtaç çocukların toplumsal ve tarihsel olarak kurumsal bakımının geçirmiş olduğu aşamalar üzerinde durmuştur.

Yurtdışından dergimize gönderilen ve yazarı Süleyman T. Kayıpov olan "Pamir Kırgızlarının Halk Bilmecelerinde Ay ve Güneş (Etno-Folkloristikten Etno-Felsefeye)" başlıklı çalışma da çok kıymetli

bir yazıdır. Yazar, çalışmasında Pamir Kırgızlarının Ay ve Güneş hakkındaki etno-felsefi düşüncelerinin sonuçlarını, bilimsel gerekliliklere uygun olarak kaydedilmiş güvenilir halkbilimi metinleri temelinde analiz etmiş ve aynı zamanda, sosyal ve beşerî bilimler sisteminde yeni bir yön olan bu bağlam dâhilinde bilimsel araştırmalar ortaya koymanın zaruretini açıklığa kavuşturmuştur.

Ortak yazarlı bir makale olan “Kent Kimliğinin Gelenekselden Moderne Değişiminin Sosyo-Kültürel ve Morfolojik Bir İncelemesi (Çankırı Örneği)” başlıklı makale ise Hakkı Kalaycı ve İrem Kalaycı tarafından kaleme alınmıştır. Müellifler Çankırı’daki geleneksel konut dokusunu, morfolojik ve sosyo-kültürel özellikler açısından incelemektedir. Çalışma kapsamında morfolojik ve sosyo-kültürel farklılıkların belirlenmesinde, kentin, tarihî kent dokusu özelliği gösteren kentsel sit bölgesi ile kentsel dönüşüme uğramış bölgelerinden bir kesit seçilerek çeşitli yöntemler ışığında analizler yapmaya çalışılmıştır.

“Şaman Mitlerinde Doğaüstü Varlıklarla Evlilik İlişkisi” başlıklı makalesinde Atilla Bağcı ise Şaman mitlerinden hareketle, hangi doğaüstü varlıklarla, ne şekilde evlilikler yapıldığı ve kurulan bu ilişkilerde nelerin amaçlandığına dair tespitlerde bulunmuş ve bu konu hakkında çeşitli kaynaklardan örnekler vermeye çalışmıştır.

İlknur Bayrak İşcanoğlu tarafından yazılan “Kırgız Masallarında Elma ve Elma Ağacı Sembolü” başlıklı makalede, malzeme olarak Kırgızların “Karaç Baatır, Altın Kuş, Obozgerdin Kızı, Talkamış, Hanın Oğlu ve İki Erkek Kardeş” isimli masalları temelinde bir çalışma hazırlanmıştır. Bu masallarda geçen elmanın ve elma ağacının bir sembol olarak taşıdığı anlamlar üzerinde duran yazar, kullandığı malzemedeki elmanın sembolik anlam özelliklerini Anadolu sahasında oluşmuş çeşitli anlatılarda yer alan elma ve elma ağacının taşıdığı sembolik anlam özellikleriyle mukayese etmiştir. Böylece iki sahada elmanın göstermiş olduğu benzerlik ve farklılıklar incelenmiş, Anadolu sahasında oluşmuş bu sembolik anlam özelliklerinin Kırgız masallarında ne ölçüde yer aldığı tespit etmeye çalışılmıştır.

Süleyman T. Kayıpov tarafından Kırgız Türkçesiyle yazılan ve bir başka araştırma makalesi olan “Pamir Kırgızlarının Halk Bilmecelerinde Gökyüzü ve Yıldızlar” adlı çalışmada Pamir Kırgızlarının bilmecelerinde karşılaşılan gökyüzü ve yıldız

kavramları ele alınmaktadır. Makalenin ana muhtevasını halk bilimcilerinin sanatsal yapısında bu kavramların kullanılmasının sosyal-hayati, fikri temelleri, üstlendiği görevler, nicelik ve nitelik özellikleri hakkında ifade edilen görüş ve fikirler oluşturmaktadır. Çalışmada, incelenen metinlerin özelliklerine bağlı olarak, sadece gökyüzü ve yıldız kavramlarının her birinin tek tek ve birlikte ikili olarak kullanıldığı örnekler incelenmektedir.

İnkâr Akhmetova ve Ajar Shaldarbekova'nın birlikte kaleme aldıkları "Eski Yazılı Belgelerin Tarih Araştırmalarında Kullanılması Üzerine Bir Değerlendirme (Anadolu'daki Kültepe Çivi Yazılı Belgelerinin Örneğinde)" başlıklı çalışma Rusçadan Türkçeye bir çeviri makaledir. Bu çalışmada, Anadolu'dan gelen çivi yazılı belgeler karakterize edilmeye ve Avrasya halklarının eski tarihine ilişkin tarihsel çalışmalardaki kullanımları analiz etmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada antik çağa ait yazılı kaynaklar ile çalışmalar sırasında oluşan bazı sorunlara da değinilmiştir.

Dergimizin üçüncü sayısında telif ve çeviri makalelerin yanı sıra bir kitap tanıtımı yazısı da bulunmaktadır. İbrahim Onay, "Çin Kaynaklarında Asya Hunları (Tarih Kayıtları ve Han Hanedanı Tarihi Biyografilerine Göre) Adlı Eserin Tanıtımı" başlıklı yazısında, 2021 yılında Gülnar Kara tarafından kaleme alınan bu çalışmayı detaylı bir şekilde tanıtmıştır.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanan yazıların akademik çevreye ve Türklük Bilimi'ne ilgi duyan herkese yararlı olmasını dileriz. Dergimizin üçüncü sayısına katkıda bulunan değerli akademisyenlere, makale değerlendirmelerini yapan hakemlere, yayın ve danışma kurulu üyelerine teşekkürlerimizi sunarız.

Prof. Dr. Abduselam ARVAS
Türkiyat Enstitüsü Müdürü

XIII. YÜZYILDAN XIX. YÜZYILA KADAR KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA KASİDE NAZIM ŞEKLİNİN ŞEKİL VE MUHTEVASINA DAİR

ON THE FORM AND CONTENT OF KASİDE IN THE CLASSIC TURKISH
LITERATURE FROM 13TH CENTURY TO THE 19TH CENTURY

Ali Fuat OTAL 

Bilim Uzmanı, alifuat94@icloud.com

Makale Geliş Tarihi: 19 Ağustos 2022

Makale Kabul Tarihi: 16 Eylül 2022

Öz

Bu çalışmada XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar kasidenin şekil ve muhtevasına dair olan araştırmalarda tespit edilen, toplam 3995 kasideden elde edilen veriler, bütün yüzyıllarla birlikte kapsamlı bir şekilde mukayese edilerek incelenmiştir. Çalışmada ilk olarak XIII-XV, XVI, XVII ve XIX. yüzyılları kapsayan verilere ulaşılmıştır. Daha sonra da bu çalışmalarda tespit edilen veriler derlenerek, ilk kez XVIII. yüzyıldaki kasidelerden elde edilen verilerle birlikte karşılaştırılıp, kasidenin şekil ve muhtevasına dair yeni bir tespit ortaya konulmuştur. Bu çalışma giriş, üç bölüm ve bu bölümlerin alt başlıklarından meydana gelmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde Klasik Türk edebiyatında kasidenin yüzyıllara göre kullanım oranı verilmiştir. İkinci bölümde 3995 kaside ilk olarak beyit sayıları bakımından incelenmiştir. Daha sonra ise bu kasideler vezin, kafiye ve redif bakımından incelenerek elde edilen verilerden hareketle tarihi süreçte yazılan kasidelerin beyit uzunluğu, beyit aralığı yoğunluğu, kasidelerin en kısa ve en uzun beyit sayısı, kasidelerde en çok kullanılan vezinler, bahirler, manzumelerde en çok tercih edilen kafiye sesleri, kafiye türleri, redifler ve redif grupları hakkında elde edilen bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde de kasideler muhteva bakımından incelemeye tabii tutulmuştur. Bu süreçte kasideler, klasik kaside tertibine uyularak sırasıyla nesib, girizgâh, medhiye, tegazzül, fahiye, dua ve taç beyit gibi bölümlerine göre incelenmiştir. Bu bölümde ilk olarak kasidelerdeki nesib bölümünün beyit aralığı uzunluğu, nesib bölümünün türlerdeki kullanımı ve nesib bölümünde en fazla işlenen konunun adı verilmiştir. Çalışmada nesib bölümünden sonra kasidelerdeki girizgâh beyitlerinin kullanım oranı, bu beyitlerin en çok hangi bölümden hangi bölüme geçiş için kullanıldığı ve son olarak da kullanılan girizgâhların beyit sayısı hakkında elde edilen bilgiler paylaşılmıştır. Daha sonra ise kasidelerdeki medhiyelerin beyit sayısı aralığı, en çok hangi türlerde kullanıldıkları, medhiye kasidelerinin en çok hangi padişaha ve sadrazama sunulduğu, memduhların en

çok hangi isimlerle birlikte zikredildikleri ve medhiye bölümünün kasidedeki yeri hakkında veriler derlenip aktarılmıştır. Devamında da tegazzül, fahriye, dua ve taç beyitlerinin, uzunlukları, alt ve üst beyit sayıları, kasidelerde hangi bölümden sonra yer aldıkları, fahriye bölümünün en çok hangi türlerde kullanıldığı ve fahriye bölümünde şairlerin kendilerini en çok hangi isimle mukayese ettiği ve son olarak da şairlerin mahlaslarını genelde hangi bölümde zikrettikleri hakkında elde edilen veriler mukayese edilerek paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Beyit, Kaside, Kafiye, Vezin, 18. yüzyıl

Abstract

In this research, the data obtained from a total of 3995 eulogies, which were determined in the researches on the form and content of the qasida from the 13th to the 19th century, were examined in a comprehensive way with all centuries. In the study, firstly, data covering the 13th, 15th, 16th, 17th and 19th centuries were reached. Then, the data determined in these studies were compiled and compared with the data obtained from the 18th century eulogies for the first time, and a new determination was made about the shape and content of the eulogy. This study consists of introduction, three chapters and sub-titles of these chapters. In the first part of the study, the rate of use of the eulogy by poets in Classical Turkish literature according to centuries is given. In the second part, 3995 eulogies were first examined in terms of couplet numbers. Then, these eulogies were examined in terms of meter, rhyme and repeated voice, based on the data obtained, the couplet length of the eulogies written in the historical process, the density of the couplet spacing, the shortest and longest couplet numbers of the eulogies, the most used meters in eulogies, the most preferred rhyme in poems. information about sounds, rhyme types, repeated voices and repeated voice groups are given. In the third part, the eulogies were examined in terms of content. In this process, the eulogies were examined in accordance with the classical eulogy order, according to their sections such as nesib, girizgah, medhiye, tegazzül, fahriye, dua and taç beyit. In this section, firstly, the couplet interval length of the nesib section in the qasidas, the use of the nesib section in genres and the name of the most discussed topic in the nesib section are given. In the study, after the nesib section, the information obtained about the usage rate of the girizgah couplets in the eulogies, the number of couplets of the girizgahs used, and the lastly the number of the girizgahs used are shared. Then, the data about the number of couplets of the eulogies in the eulogies, which genres they are used in the most, which sultan and grand vizier the medhiye eulogies were presented to the most, which names the memduhs were mentioned with the most, and the place of the medhiye section in the eulogy were compiled and transferred. In the other part, the lengths of the tegazzül, fahriye, dua and taç beyit, the number of lower and upper couplets, the part after which they take place in the odes, the types of the fahriye part used the most, and the names with which the poets compare themselves the most, and finally the pseudonyms of the poets in which section they mentioned were compared and shared.

Keywords: Couplet, Ode, Prosody, Rhyme, 18th century.

Giriş

Klasik Türk edebiyatı başlangıcından gelişimine kadar olan süreçte Arap ve İran edebiyatı kaynaklarından, gelişiminden sonra ise geçmişe nazaran daha çok kendi içerisindeki kaynaklardan beslenerek meydana gelmiş 600 yıllık bir edebi dönemdir. Bu edebi dönem bünyesinde birçok nazım şeklini, nazım türünü, yüzlerce şairi ve bu şairlerin meydana getirmiş olduğu eserleri barındırmış ve bunların gelecek nesillere aktarılmasını sağlamıştır. Klasik Türk edebiyatı şairleri, divanlarını oluştururken hemen hemen birçok nazım şeklini kullanmışlardır. Şüphesiz ki bu nazım şekillerinin başında kaside gelmektedir. Kaside, ilk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkmış daha sonraysa İran edebiyatına ve İran edebiyatında gelişimini tamamladıktan sonra da Türk edebiyatına geçmiş bir nazım şeklidir. “Kasada” kökünden meydana gelen kaside kelimesi, sözlük manası olarak kastetmek, niyet etmek gibi anlamlar taşır (Kılıç, 2012: 208). Şekil özelliği olarak ise ilk beyti kendi arasında daha sonraki beyitleri ise ilk beyitle kafiyeli olan, kendi içerisinde kompozisyon olarak beş bölüme ayrılan bir nazım şeklidir. Araştırmacılar tarafından genellikle en az 31 en fazla 99 beyit aralığında yazıldığı öne sürülmüşse de kasidenin bu çerçevenin dışında örnekleri de mevcuttur (Pala, 2018: 259). Aynı zamanda kaside, Klasik Türk edebiyatı şairlerince genellikle devlet büyüklerini yahut değer verdikleri bir şahsı methetmek amacıyla kaleme alınmış edebi nazım şeklidir. Şairler, memduhlarına sundukları kasideler ile kendilerine hem hâmi bulmuşlar hem de almış oldukları câizeler ve hediyelerle geçimlerini sağlamışlardır. Bu sebeplerden ötürü kasideler, Klasik Türk edebiyatı şairlerinin divanlarında yer alan vazgeçilmez nazım şekillerinin başında gelmektedir.

1. Klasik Türk Edebiyatında Yüzyıllara Göre Kaside

XIII-XV. yüzyıllarda toplamda 143 şair tespit edilmiştir. Tespit edilen 143 şairin 49’unda kaside nazım şekliyle yazılmış şiirlere rastlanmıştır. Bu 49 şairin divanlarında toplam 264 kaside bulunmaktadır. 264 kasidenin 188’i medhiye, 58’i tevhîd, na’t ve münâcât, 18’i diğer konulardan meydana gelmiştir (Keskin, 1994: 7)

Görüldüğü üzere XIII. ve XV. yüzyıllarda 188 örnekle en çok medhiye türünde kaside kaleme alınmıştır. Bu sayı tespit edilen 264 kasidenin %71,21’ini oluşturmaktadır.

XVI. yüzyıl divanlarında kaside nazım şekliyle yazılmış şiirlerin olduğu 49 şaire rastlanmıştır. Bu 49 şairin divanlarında toplamda 743 kaside bulunmaktadır. Bu yüzyılda en fazla 554 örnekle medhiye türünde kaside kaleme alınmıştır. Daha sonra 90’ı muhtelif konular, 56’sı na’t, 19’u

tevhîd, 10'u münâcât, 9'u fahriye ve 5 tanesi de mersiye türünde yazılmış kasidelerle karşılaşmıştır (Çakıcı, 1996: 5-28). XVI. yüzyılda yazılan 743 kasidenin %74,56'sını medhiye türündeki kasideler oluşturmaktadır.

Daha sonra na't türündeki kasideler en fazla örnek verilmiş türlerdendir. Ayrıca XVI. yüzyıl şairlerinin divanlarında kaside nazım şekliyle kaleme alınan şiirlerde ciddi oranda bir artış olduğu gözlemlenmektedir.

XVII. yüzyılda ise toplamda 70 şairin divanında kaside nazım şekliyle kaleme alınmış şiirler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu divanların genelinde toplam 760 kaside bulunmaktadır. Bu kasidelerin 624'ü medhiye, 75'i na't, 30'u diğer konular, 11'i tevhîd, 10'u münâcât, 4'ü fahriye, 3'ü ise mersiye türünde kaleme alınmıştır (Aydemir, 1994: VII-XV). XVII. yüzyılda yazılan kasidelerin %82,10'unu medhiye türünde yazılmış kasideler oluşturmaktadır. Ardından da na't türünde kaleme alınmış kasideler gelmektedir.

Çalışmada tespiti esas alınan XVIII. yüzyılda toplamda 84 şairin divanında kaside nazım şekliyle kaleme alınmış şiirlere rastlanmıştır. Bu 84 divanda toplam 1404 kaside tespit edilmiştir. Tespit edilen bu 1404 kasidenin 1062'si medhiye, 262'si na't, 44'ü diğer konularda, 12'si tevhîd ve münâcât, 11'i mersiye ve 1'i de hicviye türünden meydana gelmektedir. XVIII. yüzyılda yazılan kasidelerin %75,12'sini medhiye türünde yazılmış kasideler oluşturmaktadır. İkinci sırayı ise na't türündeki kasideler oluşturmaktadır.

XIX. yüzyılda 76 divanda kaside nazım şekliyle oluşturulmuş şiirlere rastlanmıştır. 76 divanda toplamda 824 tane kaside nazım şekliyle yazılmış şiir tespit edilmiştir. Bu 824 kasidenin 466'sı medhiye, 125'i na't, 78'i diğer konular, 46'sı mersiye, 45'i münâcât, 37'si tevhîd, 27'si ise hicviye türünde yazılmıştır. XIX. yüzyılda tespit edilen kasidelerin %56,55'ini medhiye türünde yazılmış kasideler oluşturmaktadır (Babacan, 2001: iii). Yine bu yüzyılda da medhiye türünden sonra kaside nazım şeklinin en fazla kullanıldığı nazım türü na't kasideleridir.

Yukarıdaki verilerden hareketle Klasik Türk edebiyatının bütün yüzyıllarında, kaside nazım şekliyle, en çok medhiye türünde şiirler kaleme alınmıştır. Daha sonra ise na't türünde yazılan kasideler gelmektedir. Kaside nazım şekli, medhiye ve na't türlerinden sonra en çok diğer konularda kaleme alınmış kasidelerde yer almaktadır. Daha sonra da sırasıyla tevhîd, münâcât, mersiye ve hicviye gibi türlerde kullanılmıştır. Ortaya çıkan bu durum kaside denilince akla neden ilk başta medh mefhumunun geldiğini ya da kasidenin genellikle medh amacıyla kullanıldığını gösterir. Diğer bir husus ise Klasik Türk edebiyatı şairlerinin divanlarında, kaside nazım şekliyle kaleme alınan şiir sayısı,

XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar düzenli bir şekilde artarken XIX. yüzyılda ise düşmeye başlamıştır.

2. Klasik Türk Edebiyatında Yüzyıllara Göre Kasidelerde Beyit Sayısı, Vezin, Kafiye ve Redif

2.1. Beyit Sayısı

Klasik Türk edebiyatında kaside, gazel, mesnevi, kıt'a ve müstezat gibi nazım şekilleri beyitlerden meydana gelmektedir. Görüldüğü gibi kaside nazım şekli de beyit nazım birimi ile yazılmaktadır. Yazılan kasidelerin beyit aralığı hususunda ise geçmişten günümüze kadar fikir ayrılığı süregelmiş olup kasidelerin uzunluğu hakkında birçok görüş öne sürülmüştür. Bu görüşlerden bazıları şu şekildedir: Nihad Sâmî Banarlı, kasidenin uzunluğunun en az 33 ve en çok 99 beyitten ibaret olduğunu söylemiştir (Banarlı, 2004: 189). Muallim Naci ise kasidenin en az 31, en çok ise 99 beyitten ibaret olması gerektiğini savunmuştur (Naci, 2017: 109). Cemal Kurnaz ve Halil Çeltik ise ideal kaside örneklerinin 30-45 beyit aralığında olduğunu belirtmişlerdir (Kurnaz-Çeltik, 2013: 192). Bu görüşlerden hareketle kasidenin beyit sınırı hakkında araştırmacılar arasında kesin bir görüş birliği olduğunu söylemek mümkün değildir. Kasidelerin beyit uzunluğu hakkında en net çıkarımın ise XIII. ila XIX. yüzyıllar arasında yazılan kasidelerin genel beyit aralıklarının tespit edilip yeniden tanımlanması ile olacaktır. Bu yaklaşım sayesinde daha realist bir tanım ortaya çıkacaktır.

Aşağıda XIII. ve XIX. yüzyıllarda tespit edilen kasidelerin beyit sayıları verilmiştir.

XIII-XV. yüzyıllarda tespit edilen en kısa kaside 8, en uzun kasideyse 154 beyitten meydana gelmektedir. Dönemde en fazla 12 örnekle 41 beyitlik kasidelerin yazıldığı göze çarpar. Ayrıca bu yüzyılda yazılan kasidelerin beyit aralığının yoğunluğu ise 17-51 aralığındadır. On beşerli gruptaki beyit yoğunluğu da 31-45 beyit aralığıdır (Keskin, 1994: 9).

XVI. yüzyılda en fazla 27 örnekle 37 beyitli kasideler yazılmıştır. En kısa kaside 2, en uzun kaside 267 beyittir. Bu yüzyılda kaleme alınmış kasidelerin beyit aralığı yoğunluğu 10-51'dir. On beşerli gruptaki kasidelerin beyit yoğunluğu ise 16-30 beyitler arasındadır (Çakıcı, 1996: 7-9).

XVII. yüzyılda yazılan en kısa kaside 2, en uzun kaside 169 beyitlidir. Dönemde en fazla 30 örnekle 41 beyitlik kasideler yazılmıştır. Bu yüzyılda yazılan kasidelerin beyit aralığı yoğunluğu 40-45'dir. On beşerli

gruplardaki beyit yoğunluğu 248 örnekle 31-45 beyittir (Aydemir, 1994: X-IX).

XVIII. yüzyılda yazılan en kısa kaside 2 beyitlidir. En uzun kaside de 268 beyitlidir. Dönemde en fazla 39 örnekle 13 beyitlik kasidelerin yazıldığı dikkat çekmektedir. Bu dönemdeki kasidelerin beyit yoğunluğuysa 15-19 ve 31-33 beyit aralığındadır. On beşerli gruplardaki beyit yoğunluğu aralığı da 397 örnekle 16-30 beyit aralığıdır.

XIX. yüzyılda yazılan en kısa kaside 2, en uzun kasideyse 267 beyitlidir. Dönemde en fazla 40 örnekle 19 beyitli kasideler yer almaktadır. XIX. yüzyılda yazılan kasidelerin beyit aralığı yoğunluğu 5-7 ve 11-20'dir. Dönemde on beşerli gruplarda yazılan kasidelerin beyit yoğunluğu 257 örnekle 16-30'dır (Babacan, 2001: 5-6).

Yukarıdaki veriler kısaca toparlandığında ortaya şu bilgiler çıkacaktır: Klasik Türk edebiyatındaki kasidelerin beyit sayısı en az 2, en fazla ise 268 beyittir. XVIII. yüzyılda tespit edilen 268 beyitlik kaside Klasik Türk edebiyatında belgelenen en uzun kasidedir. Kasidenin sahibi XVIII. yüzyıl şairlerinden Diyarbakırlı Hâmî'dir. Eserinin başlığı ise "*Târîh-i Ra'nâ Berây-ı Feth-i Tebrîz der-Medh-i Sultân Ahmed Gâzî vü Vezîrân*"dır (Yılmaz, 2017: 33).

En fazla ise 40 örnekle 19 beyitli kasideler kaleme alınmıştır. Tüm yüzyıldaki kasidelerin beyit aralığı yoğunlukları farklılık göstermiştir. Lakin alt sınır 5 beyit, üst sınır ise 51 beyittir. Kasidelerin on beşerli gruplardaki beyit aralığı XIII-XV. ve XVII. yüzyıllarda 31-45 aralığı iken, bu aralık XVI, XVIII ve XIX. yüzyıllarda yerini 16-30 aralığına bırakmıştır. Elde edilen bu sonuçlardan hareketle kasidelerin beyit aralıklarının genellikle 16-45 beyit civarında olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Vezin

Divan şairlerinin manzumelerini kaleme alırken kullandıkları vezin, aruz veznidir. Şairler, manzumelerindeki ahengi, nadir örneklerin dışında aruz vezniyle sağlamışlardır.

XIII-XV. yüzyıllardaki 264 kasidede toplamda 12 ayrı vezin kalıbı kullanılmıştır. En çok kullanılan ilk üç vezin kalıbı 70 örnekle (%26,5) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün, 52 örnekle (%19,69) mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün ve 34 örnekle (%12,87) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün'dür. Türlerle göre ise en çok kullanılan kalıplar şu şekildedir: Medhiye, tevhid ve diğer türlerde en fazla kullanılan kalıp fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün'dür. Na't ve münâcât türünde en çok kullanılan kalıp ise mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün'dür. Mersiye türünde en çok

kullanılan kalıp mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün'dür (Keskin, 1994:18-19). Bu yüzyılda en çok kullanılan bahir 110 örnekle remel bahri (%41,66), 58 örnekle muzâri bahri (%21,96) ve 50 örnekle (%18,93) hezec bahridir.

XVI. yüzyıldaki kasidelerde de toplamda 22 farklı vezin kalıbı kullanılmıştır. Yüzyılda en fazla kullanılan ilk üç vezin kalıbıysa şu şekildedir: 229 örnekle (%30,8) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün mâ'ilün, 126 örnekle (%16,95) mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün ve 105 örnekle (%14,13) mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün'dür. Türlerle göre ise en çok kullanılan kalıplar şu şekildedir: Medhiye, na't, tevhîd, fahriye ve diğer türlerde fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıdır. Münâcât türünde de en çok kullanılan kalıp mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün ve fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün'dür (Çakıcı, 1996: 11-12). Dönemde en çok kullanılan bahir 339 örnekle (45,62) remel bahridir. İkinci sırada 130 örnekle (%17,49) muzâri bahridir. Üçüncü sırada ise 127 örnekle (%17,09) hezec bahridir.

XVII. yüzyıldaki 760 kasidede toplam 23 farklı aruz kalıbı kullanılmıştır. En çok kullanılan ilk üç kalıp 149 örnekle (%19,60) mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün, 139 örnekle (%18,28) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün ve 136 örnekle (%17,89) mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün'dür. XVII. yüzyılda kalıpların türlerle göre kullanımına dair herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bu yüzyıldaki kasidelerde en çok kullanılan ilk üç bahir ise şunlardır: 295 örnekle (38,81) remel bahri, 207 örnekle (27,23) hezec bahri, 136 örnekle (17,89) ise müctes bahri yer alır (Aydemir, 1994: XII-XIII-XIV).

XVIII. yüzyılda tespit edilen 1404 kasidede toplamda 26 ayrı aruz kalıbının kullanıldığı saptanmıştır. Yüzyılda en çok kullanılan ilk üç aruz kalıbı şunlardır: İlk sırada 393 örnekle (%27,99) mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün, ikinci sırada 287 örnekle (%20,4) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıdır, üçüncü sırada 277 örnekle fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün'dür. Türlerle göre ise medhiye, tevhîd, münâcât ve diğer türlerde mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün kalıbı ilk sırada yer alır. Na't türünde de fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbı kullanılmıştır. Yüzyılda en çok kullanılan ilk üç bahir 588 örnekle (%41,88) remel bahri, 468 örnekle (%33,33) hezec bahri, 167 örnekle ise (%11,89) müctes bahri olmuştur.

XIX. yüzyıldaki 824 kasidede toplamda 20 farklı aruz kalıbı kullanılmıştır. Bu aruz kalıpları içinde en çok kullanılan ilk üç kalıp şunlardır: İlk sırada 216 örnekle (%26,21) fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün kalıbı yer alır. İkinci sırada 207 örnekle (%25,12) fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbı gelir. Üçüncü sıradaysa 189 örnekle

(%22,93) mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün kalıbı yer alır. XIX. yüzyıldaki kalıpların türlere göre kullanımına dair de herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bu yüzyılda en çok kullanılan ilk üç bahir şu şekildedir: İlk sırada 416 örnekle (%50,48) remel bahri, ikinci sırada 263 örnekle (%31,9) hezec bahri, üçüncü sıradaysa 62 örnekle (%7,52) müctes bahri yer alır. Ayrıca diğer yüzyıllarda olmayıp sadece XIX. yüzyıldaki 6 kasidede kullanıldığı tespit edilen bir diğer ölçü ise hece ölçüsüdür. Lakin örnek sayısının yetersizliğinden ötürü kasidelerde kullanılan ölçüler hakkında genel bir çıkarım yapmak mümkün değildir (Babacan, 2001: 10-11).

Sonuç olarak bakıldığında Klasik Türk edebiyatında çeşitli vezin kalıbı kullanımı XIII-XV. yüzyıllardan XVIII. yüzyıla kadar düzenli bir şekilde artış göstermiştir. XIX. yüzyılda ise çeşitli aruz kalıbı kullanımında kısmî bir azalma görülmüştür. XIII-XV ve XVI. yüzyıllarda en çok kullanılan vezin kalıbı fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün olmuştur. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu kalıp yerini mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün kalıbına bırakmıştır. XIX. yüzyılda ise XIII-XV ve XVI. yüzyıllardaki fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla aynı bahirde yer alan fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün kalıbı en fazla kullanılan kalıp olmuştur. Kalıp kullanımında birbirine en çok benzeyen yüzyıllar XVIII. ve XIX. yüzyıllar olmuştur. Kalıpların yerleri değişmiş olsa da bu iki yüzyılda en fazla kullanılan ilk üç kalıp aynıdır. Diğer yüzyıllarda ise kendi aralarında kısmî benzerlikler söz konusudur. Bu veriler toplandığında Klasik Türk edebiyatında en fazla kullanılan kalıplar: fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün, mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün ve fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilâtün fe'ilün olmuştur. mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün ve mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün kalıpları da sıkça tercih edilen kalıplar arasındadır. Bütün yüzyıllarda en fazla kullanılan bahir, remel bahri olmuştur. XIII. ve XIX. yüzyıllarda en çok kullanılan ilk üç bahir kullanımında, XIII-XV ve XVI. yüzyıllar kendi aralarında, XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllar ise kendi aralarında benzerlik göstermiştir. Bütün yüzyıllardan hareketle Klasik Türk edebiyatında en fazla tercih edilen bahirler, remel, hezec, müctes ve muzâri bahirleridir.

2.3. Kafiye ve Redif

Edebi metinler içerisinde, bilhassa manzumelerde ahengi sağlayan en önemli unsur ses benzerliğidir. Bu benzerlikler sayesinde manzumeler kulağa daha hoş gelerek okurdaki edebi zevki artırmaktadır. Klasik Türk edebiyatı şairleri de buna istinaden bu hususa oldukça önem vermişlerdir. Aşağıda verilen manzumeler de sese ve ses tekrarlarına verilen önemi göstermeye yöneliktir.

XIII-XV. yüzyıllardaki 264 kasidede en çok kullanılan ilk beş kafiye şu şekildedir: 51 örnekle “-ân” (%19,31), 38 örnekle “-âr” (%14,39), 34 örnekle “â” (%12,87), 21 örnekle “-er” (%7,95) ve 17 örnekle “-âl” (%6,43) sesi kullanılmıştır. Redif olarsa 264 kasidenin 97’sinde (%36,74) redif bulunmaktadır. En fazla kullanılan redif grubu “kelime ve kelime grubu” halindeki rediflerdir (Keskin, 1994: 18).

XVI. yüzyıldaki 743 kasidede en fazla kullanılan ilk beş kafiye de şu şekildedir: 147 örnekle “-ân” (%19,78), 125 örnekle “-â” (%16,82), 111 örnekle “-âr” (%14,93), 71 örnekle “-er” (%9,55), 40 örnekle de “-âl” (%5,38) sesidir.

Ayrıca 743 kasidede en çok tam kafiye kullanılmıştır. Dönemde kullanılan kafiyeler en çoktan en aza doğru şu şekildedir: 599’u tam kafiye (%80,61), 125’i yarım kafiye (%16,82) ve 19’u (%2,55) zengin kafiyedir. XVI. yüzyıldaki 743 kasidenin 259’unda (%34,85) redif tespit edilmiştir. En çok kullanılan redif türü ise “kelime ve kelime grubu” halindeki rediflerdir. 259 redifin 203’ünü bu redif grubu oluşturmuştur (Çakıcı, 1996: 15-17).

XVII. yüzyılda en çok kullanılan ilk beş kafiye örneği şunlardır: İlk sırada 170 örnekle “-ân” sesi (%22,36), ikinci sırada 130 örnekle “-â” sesi (%17,10), üçüncü sırada 93 örnekle “-âr” sesi (%12,23), dördüncü sırada 54 örnekle “-âr/-er” sesi (%7,10) ve beşinci sırada da 36 örnekle “-am/-em” sesi (%4,73) yer alır. En çok kullanılan kafiye ise 596 örnekle (%78,42) tam kafiyedir. Ardından 136 örnekle yarım kafiye (%17,89) ve son olarak da 27 örnekle (%3,55) zengin kafiye gelir. Redif konusunda ise dönemde yazılan 760 kasidenin 405’inde (%53,28) redif kullanıldığı tespit edilmiştir. Kullanılan bu rediflerin 269’unu “ek, ek grubu ve ek kelime grubu” halindeki redifler (%6,41) oluşturmuştur. Geriye kalan 136 redif ise “kelime ve kelime grubu” halindeki rediflerden (%35,58) oluşmaktadır (Aydemir, 1994: XVII-XVIII).

XVIII. yüzyıldaki 1404 kasidede en fazla kullanılan ilk beş kafiye şu şekildedir: Birinci sırada 338 örnekle “-ân/-en” kafiyesi (%24,07) yer alır. İkinci sırada 321 örnekle “-â” sesi (%22,86), üçüncü sırada 138 örnekle “-âr” sesi (%9,82), dördüncü sırada 104 örnekle “-âm/-em” sesi (%7,40) son olarsa beşinci sırada 84 örnekle “-at/-et” sesi (%5,98) yer alır. Dönemdeki 1404 kasidenin 1063’ü tam kafiye (%75,71) meydana gelmektedir. İkinci sırada 324 örnekle yarım kafiye (%23,07) ve son olarak üçüncü sırada 17 örnekle zengin kafiye (%1,21) yer alır. Diğer bir konu ise rediflerdir. XVIII. yüzyıldaki 1404 kasidenin 808’inde redif (%57,54) kullanıldığı tespit edilmiştir. Tespit edilen bu 808 redifin 570’i “ek, ek grubu ve ek-kelime grubu” rediflerden (%70,54) meydana

gelmektedir. Geriye kalan 238 redifse “kelime ve kelime grubu” rediflerden (%29,45) meydana gelmiştir.

XIX. yüzyıldaki 824 kasidede en fazla kullanılan ilk beş kafiye sesi şu şekildedir: 175 örnekle “-ân/-en” sesi (%21,34), 144 örnekle “-â” sesi (%17,56), 126 örnekle “-âr/-er” sesi (%15,36), 70 örnekle “-âm/-em” sesi (%8,53) ve son olarak 55 örnekle “-ât/-et” sesi (%6,7) gelir. Dönemde kullanılan kafiye türleri ise 629 örnekle tam kafiye (%76,70), 163 örnekle yarım kafiye (%19,87) 28 örnekle de zengin kafiye (%3,41)’dir. Redif olarak 824 kasidenin 504’ünde redif (%61,16) bulunmaktadır. Bu 504 redifin 287’si “ek, ek grubu ve ek kelime grubundan” (%56,94) meydana gelmiştir. Geriye kalan 217 redif de “kelime ve kelime grubundan” (%43,05) oluşan rediflerden oluşturulmuştur (Babacan, 2001: 16-18).

Yukarıdaki verilerden hareketle bütün yüzyıllarda en fazla kullanılan kafiye sesi “-ân/-en” sesi olmuştur. Ayrıca XIII-XV. yüzyıllar hariç bütün yüzyıllarda en fazla kullanılan ilk üç kafiye sesi aynı olmuştur. Bunlar sırasıyla, “-ân/-en, -â ve -âr” sesleridir. Yüzyıllar arasındaki en büyük benzerlik XVIII. ve XIX. yüzyıllar arasında görülmektedir. Diğer dikkat çeken konu da bütün yüzyıllardaki kafiyelerin “â” sesini sıkça kullanmış olmalarıdır. Şairler hemen hemen bütün kafiyelerini ya “â” sesiyle ya da içerisinde “â” sesini barındıran diğer seslerle oluşturmuşlardır. Klasik Türk edebiyatında en çok kullanılan kafiye türleriyse XIII-XV. yüzyıllar hariç bütün yüzyıllarda aynı olmuştur. Yüzyıllarda yer alan kafiyelerin sıralaması şu şekildedir: İlk sırada tam kafiye, ikinci sırada yarım kafiye, üçüncü sıradaysa zengin kafiye tercih edilmiştir.

Redif konusunda da Klasik Türk edebiyatında XIII-XV ve XVI. yüzyıllarda kullanılan redif grubu kelime grubundan meydana gelirken, XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda ise kelime grubundan oluşan redifler yerini, “ek, ek grubu ve ek-kelime grubu” halindeki rediflere bırakmıştır.

XIII-XV. yüzyıllar hariç bütün yüzyıllarda en çok kullanılan ek, ek grubu ve ek-kelime redifi “-ı/-i” sesidir. Daha sonra ise “-dır/-dir” (“-dur/dür”) sesi gelir. Kelime grubundan oluşan rediflerde ise tek kelimedenden oluşanlar, XIII-XV. yüzyıllarda “şekil ve benefşe” redifi, XVI. yüzyılda “gül” redifi, XVII. yüzyılda “eyler” redifi, XVIII. yüzyılda “olur” redifi, XIX. yüzyılda ise “aşk” redifi yer alır. İki kelimedenden oluşan redifler, XIII-XV. yüzyıllarda “la ilâhe illallah”, XVI. yüzyılda “la ilâhe illallah”, XVII. yüzyılda “ya Resûlallah”, XVIII. yüzyılda “ya Resûlallah”, XIX. yüzyılda da “yâ Resûlallah” kelimeleri en fazla kullanılan redif olmuştur. Bütün yüzyıllardaki tek kelimedenden oluşan redifler birbirinden farklıyken, iki kelimedenden oluşan redifler ise XIII-XV ve XVI. yüzyıllarda aynı olan redif “la ilâhe illallah” redifidir. XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda aynı olan redif ise “ya Resûlallah” redifidir.

3. Kasidenin Yüzyıllara Göre Muhtevasındaki Değişim ve Gelişim

3.1. Nesib (Teşbib)

Nesib bölümü hakkında kaynaklar şu ifadelerle yer vermiştir: Kasidenin giriş bölümü olup, şiir yönünden en ağır bölümdür. Ekseriyetle 15-20 beyit uzunluğundadır (Dilçin, 2013:123). Bu bölümde bahar, hazan vb. konulardan bahsediliyorsa teşbib, içeriğinde âşıkane konuları barındırıyorsa nesib adı ile anılır (Pakalın, 1993: 207).

XIII-XV. yüzyıllarda tespit edilen 264 kasidenin 160'ında nesib bölümüne rastlanmıştır. Bu sayı genel kasidelerin %60,60'ını oluşturur. Türlelere göre nesib bölümündeysen, 30 tevhîd kasidesinin 7'sinde, 23 na't kasidesinin 8'inde, 188 medhiye kasidesinin 143'ünde nesib bölümü bulunmaktadır. Ayrıca bu yüzyılda herhangi bir türe dahil edilemeyen iki kasidede daha nesib bölümü tespit edilmiştir. Münâcât, mersiye ve hicviye kasidelerinde ise nesib bölümü tespit edilmemiştir. Görüldüğü üzere nesib bölümü en çok medhiye kasidelerinde yer almıştır. Bu yüzyıldaki nesib bölümlerinde en çok "bahar" konusuna yer verilmiştir (Keskin, 1994: 25-36). Nesib bölümünün beyit sayısı aralıkları ise 6-20 beyit aralığındadır (Keskin, 1994: 13).

XVI. yüzyılda 743 kasidenin 436'sında nesib bölümü tespit edilmiştir. Bu oran da kasidelerin genelinin %58,68'ini oluşturmaktadır. Bu yüzyıldaki nesib bölümlerinin beyit sayısı aralığı 277 (%63,53) örnekle 6-15 beyittir. Nesib bölümünün türlelere göre dağılımı ise şu şekildedir: 19 tevhîd kasidesinin 2'sinde, 10 münâcât kasidesinin 1'inde, 56 na't kasidesinin 14'ünde, 5 mersiye kasidesinin 3'ünde, 9 fahriye kasidesinin 1'inde ve 554 medhiye kasidesinin 410'unda nesib bölümü bulunmaktadır (Çakıcı, 1996:20-21). Bu yüzyıldaki medhiye kasidelerinin nesib bölümünde en çok işlenen konu ise "bahar"dır (Çakıcı, 1996: 43). Sonuç olarak bakıldığında en çok nesib bölümü bulunan tür, medhiye türüdür. Nesib bölümü bulunan medhiye kasideleri, nesibi olan genel kasidelerin %94,03'ünü oluşturmaktadır.

XVII. yüzyılda 760 kasidenin 444'ünde nesib bölümü tespit edilmiştir. Bu sayının genel kasideye oranı %58,42'dir. Bu yüzyıldaki nesib bölümünün beyit aralığı 5-20 beyittir. Nesib bölümünün türlelere göre kullanımını ise şu şekildedir: Tevhîd kasidelerinin 2'sinde, na't kasidelerinin 39'unda, medhiye kasidelerinin 388'inde, mersiye kasidelerinin 2'sinde ve son olarak diğer konulu kasidelerin 7'sinde nesib bölümü bulunmaktadır. Bu yüzyıldaki münâcât kasidelerinde ise nesib bölümüne rastlanmamıştır. Bu yüzyılda da en çok nesib bölümü medhiye kasidelerinde yer almıştır.

Nesibi bulunan bu medhiye kasideleri, nesibi olan genel kasidelerin %87,38'ini oluşturur (Aydemir, 1944: XXII-XXIII). Ayrıca nesib bölümü bulunan 388 medhiye kasidesinde en fazla işlenen konu 77 örnekle “bahar” konusudur. Bu sayı da nesibi bulunan medhiye kasidelerinin %19,84'ünü oluşturur (Aydemir, 1994: XLIII).

XVIII. yüzyılda 1404 kasidenin 818'inde nesib bölümünün varlığı tespit edilmiştir. Nesib bölümü bulunan kasidelerin bütün kasidelere oranı da %58,26'sıdır. Tespit edilen 818 nesib bölümünün kaside türlerine göre dağılımı şu şekildedir: Tevhîd türündeki kasidelerin 1'inde, na't türündeki kasidelerin 97'sinde, medhiye türündeki kasidelerin 704'ünde, mersiye türündeki kasidelerin 2'sinde, diğer kasidelerin de 14'ünde nesib bölümü bulunmaktadır. Hicviye ve münâcât türünde kaleme alınan kasidelere nesib bölümüne rastlanmamıştır. XVIII. yüzyılda nesib bölümü, 704 örnekle en çok medhiye türündeki kasidelere yer almıştır. Tespit edilen bu sayı nesibi bulunan bütün kasidelerin %86,06'sını oluşturmaktadır. Bu yüzyıldaki medhiye kasidelerinin nesib bölümünde en çok işlenen konu 110 örnekle “bahar” konusudur. Bu sayı da nesibi bulunan medhiye kasidelerinin %15,62'sini oluşturmaktadır. Daha sonra ise nesib bölümünde en çok şu konular işlenmiştir: 102 nesib (%14,48) bölümünde “memduhun gelişine sevinç ve ülkede sağlanan düzen”, 85 nesib (%12,07) bölümünde “sevgilinin tasviri, cefası, aşığın halleri ve aşk”, 57'sinde (%8,09) “iydiye” ve 53'ünde (%7,52) ise şairlerin, “felekten ve kötü giden talihlerinden şikayetleri” konusu işlenmiştir. XVIII. yüzyıldaki nesib bölümlerinin beyit aralığıysa 3-20 beyittir.

XIX. yüzyılda tespit edilen 824 kasidenin 316'sında nesib bölümü mevcuttur. Bu sayı genel kasidelerin %38,34'ünü oluşturmaktadır. Nesib bölümünün türler içerisindeki kullanımı şu şekilde olmuştur: 444 medhiye kasidesinin 210'unda, tevhîd kasidelerinin 20'sinde, na't kasidelerinin 40'ında, münâcât kasidelerinin 6'sında, mersiye kasidelerinin 20'sinde, hicviye kasidelerinin 5'inde, diğer kasidelerinde 15'inde nesib bölümü bulunmaktadır (Babacan, 2001:21). XIX. yüzyılda da en çok nesibi bulunan kasideler 210 örnekle medhiye türünde kaleme alınmış kasidelerdir. Bu sayı genel nesibi bulunan kasidelerin %66,45'ini oluşturmaktadır. Bu yüzyıldaki kasidelerin nesib bölümünün beyit aralığı 3-20'dir (Babacan, 2001: 23). Nesibi bulunan medhiye kasidelerinde en fazla işlenen konu ise “bahar” konusudur. 210 medhiye kasidesinin 45'inde bahar konusu işlenmiştir (Babacan, 2001: 52).

Sonuç olarak XIX. yüzyıl hariç bütün yüzyıllardaki kasidelere nesib bölümünün kullanımı %50'nin üzerindedir. XIX. yüzyılda tespit edilen kasidelere, nesib bölümünün kullanımı büyük bir düşüş yaşamıştır. Diğer bir çıkarımsa çalışmalara konu olan bütün yüzyıllarda nesib bölümünün en fazla kullanıldığı tür, medhiye türünde kaleme alınan

kasidelerdir. Daha sonra en fazla nesibi bulunan tür na't kasideleridir. Çalışmalardan hareketle nesib bölümünün beyit sayısının alt sınırı 3, üst sınırı ise 20 beyittir. Kaynaklar nesib bölümünün beyit sayısı aralığının 15-20 beyit olduğunu belirtmişlerse de XIII. ve XIX. yüzyılda kaleme alınan kasidelerin nesib bölümünün beyit aralığı 3-20 beyit aralığı olarak tespit edilmiştir. Bütün çalışmaların nesib bölümünde en fazla işlenen konu da “bahar” konusu olmuştur.

3.2. Girîzgâh

Girîzgâh, kasidelerde şairlerin, bir bölümden başka bir bölüme geçileceği haberini önceden verdikleri beyit ya da beyitler için kullanılan bir tabirdir. Şairler tabiri caizse girizgâh beyitlerini geçecekleri bölüme aracılık etmesi amacıyla kullanmışlardır. XIII-XV. yüzyıllardaki çalışmada girîzgâh beyitleri hakkında çok fazla bilgi verilmemiştir.

Aydemir de girîzgâhı bir bölüm olarak değil her bölümün başında yer alan ve genelde bir-iki beyitle o bölümü haber veren beyit veya beyitler olarak değerlendirmiştir (Aydemir, 2003: 145).

Çalışmada girîzgâh beyitlerinin, kaynakların belirttiği gibi sadece medhiyeye geçiş bölümü için kullanılmadığı, fahriye, dua ve tecdidi matla' gibi bölümlere geçileceğinin bilgisinin de önceden girîzgâh beyiti ile haber verildiği belirtilmiştir (Keskin, 1994:13). Girîzgâh beyiti diğer bölümlere geçişlerde her zaman kullanılmamışken genellikle medhiye bölümüne geçiş için kullanılmıştır (Keskin, 1994: 37).

XVI. yüzyılda nesib bölümü bulunan 436 kasidenin 357'sinde, medhiye bölümüne geçiş için girîzgâh beyiti bulunmaktadır. 71 tegazzül bölümünün de 67'sinde girîzgâh beyiti bulunmaktadır (Çakıcı, 1996: 31). Bu yüzyılda toplamda 424 girîzgâh beyiti ya da beyitleri bölümler arasında geçiş görevi üstlenmişlerdir.

XVII. yüzyılda medhiye bölümü bulunan kasidelerin, 429'unda medhiye bölümüne geçileceğinin haberini veren girizgâh beyitleri tespit edilmiştir. Bu 429 girîzgâh beyitinin 304'ü tek beyitli, 79'u iki beyitli, 28'i üç beyitli, 11'i dört beyitli, 3'ü beş beyitli, 3'ü altı beyitli ve 1'i de on beş beyitlidir (Aydemir,1994: XXV). Tegazzül bölümü bulunan 104 kasidenin 102'sinde girîzgâh beyiti bulunmuştur. Bu girîzgâh beyitlerinden 95'i tek beyitlidir. 7'si iki beyitli, 1'i üç beyitlidir (Aydemir, 1994: XXXI). Bu yüzyıldaki kasidelerde toplamda 531 girîzgâh beyiti tespit edilmiştir.

XVIII. yüzyıldaki 1404 kasidenin 85 tanesinde toplama 1321 girîzgâh beyiti bulunmaktadır. Bu 1321 beyitin 339'u medhiye bölümüne geçiş

için kullanılmıştır. 339 beyitin 292'si tek, 40'ı iki, 4'ü üç, 2'si dört ve 1'i beş beyitlidir. Fahriye bölümü içinse 107 tane girizgâh beyiti kullanılmıştır. Bu beyitlerin 98'i tek, 7'si iki, 2'si üç ve 1 tanesi de dört beyitlidir. Tegazzül bölümü içinse 216 girizgâh beyiti kullanılmış olup tamamı tek beyitlidir. Geriye kalan 658 girizgâh beyiti de dua bölümüne geçiş için kullanılmıştır. Bu beyitlerin 627'si tek, 28'i iki, 2'si üç ve 1 tanesi de beş beyitlidir.

XIX. yüzyılda tespit edilen 824 kasidenin 655'inde girizgâh beyiti bulunmaktadır. Bu 655 girizgâh beyitinin 241'i medhiye bölümüne geçiş için kullanılmıştır. Bu 241 girizgâh beyitinin 201'i tek beyitli, 37'si iki beyitli, 2'si üç ve 1'i de beş beyitlidir. Fahriye bölümünde ise 47 girizgâh beyiti bulunmaktadır. Bunların 35'i tek, 10'u iki ve 2'si de üç beyitlidir. Tegazzül bölümüne geçiş için toplamda 93 girizgâh beyiti kullanılmıştır. Bu beyitlerin 85'i tek, 8'i de iki beyitlidir. Son olaraksa 274 girizgâh beyiti dua bölümüne geçiş için kullanılmıştır. Bu 274 beyitin 256'sı tek, 12'si iki, 4'ü üç ve 2 tanesi dört beyitlidir (Babacan, 2001: 27).

Kaynaklar her ne kadar da girizgâh beyitlerinin genellikle medhiye bölümüne geçişlerde kullanıldığını ileri sürmüşseler de yukarıdaki çalışmalardan hareketle bu durumun böyle olmadığı görülmektedir. Medhiye bölümünün yanı sıra fahriye, tegazzül, dua, tecdid-i matla ve hatta XVIII. yüzyılda örnekleri bulunan kıt'a gibi nazım şekillerine geçiş için de girizgâh beyitleri kullanılmıştır. Çalışmalardan hareketle girizgâh beyiti en çok medhiye bölümüne geçişlerde kullanılmışken sadece XVIII. yüzyılda daha çok dua bölümüne geçiş için kullanılmıştır. Ayrıca bölümlere geçiş için kullanılan girizgâh beyitleri ekseriyetle tek beyit şeklinde kullanılmıştır. Daha sonra ise iki beyitli girizgâhlar yer almıştır.

3.3. Medhiye (Maksûd)

Medhiye, kasidenin yazılmasındaki asıl amacı oluşturan bölümdür. Şairler kasidelerini ekseriyetle methetmek maksadıyla kaleme alırlar ve bu bölümde ele aldıkları şahsiyetleri çeşitli yönlerden mübalağalı bir şekilde överek, göklere çıkarırlar.

Kaynaklar medhiye bölümünün kaside içerisinde genellikle nesib bölümünden sonra bir girizgâh beyiti ile yer aldığını ve şairlerin övdükleri kişileri birçok tarihi şahsiyetle birlikte zikrederek memduhu ile arasında bağ kurduklarını söylemiştir. Bununla birlikte, fahriye amacıyla yazılmış kasidelerin bazı örneklerinde medhiye kelimesi yerini, maksûd kelimesine bırakır. Bu sebeple övgü anlamına gelen medhiye kelimesi yerine maksad, maksûd (yazılış amacı) da denilmektedir (Kurnaz-Çeltik, 2013: 181).

Maksûd kelimesi kasıt, amaç anlamı taşıdığı ve kasidelerin medhiye bölümünün şairler tarafından genellikle bir amaç doğrultusunda yazıldıkları ele alınırsa medhiye bölümünün maksûd diye adlandırılmasında da bir sakınca olmayacaktır.

XIII-XV. yüzyıllarda tespit edilen 264 kasidenin 260'ında medhiye bölümü bulunmaktadır. Bu bölümlerin beyit aralığı 8-28 beyittir (Keskin, 1994:15). Bu 264 kasidenin 188'i ise medhiye kasidesidir. Bu 188 medhiye kasidesinin 140 tanesinin kimlere yazıldığı tespit edilmiştir. Bunların, 1 tanesi Hz. Ali'ye, 71'i padişahlara, 8'i Anadolu Beyliklerinin beylerine, 22'si şehzadelere, 21'si devlet adamlarına ve 5'i de ilim ve din adamlarına yazılmıştır. Padişahlara yazılan 71 kasidenin 40'ı II. Bayezid'e yazılmıştır. Geriye kalan 48 kasidenin ise kime yazıldığı tespit edilememiştir (Keskin, 1994: 47-48).

XVI. yüzyıldaki kasidelerde yer alan medhiye bölümlerinin beyit aralığı 6-30 beyit aralığındadır (Çakıcı, 1996:28-29). XVI. yüzyıldaki 554 kaside, medhiye türünde kaleme alınmıştır. Bu 554 kasidenin 257'si sultanlara sunulmuştur. Adına en çok kaside yazılan padişah 99 örnekle Kanuni Sultan Süleyman olmuştur. Adına en çok kaside yazılan vezir ise 20 örnekle İbrahim Paşa'dır (Çakıcı, 1996: 50-52).

XVII. yüzyıldaki 760 kasidenin 690'ında medhiye bölümü bulunmaktadır. Medhiye bölümlerinin beyit aralıkları ise 6-30 beyit aralığındadır (Aydemir, 1994: XXVI-XXVII). Medhiye bölümü bulunan 690 kasidenin 223'ü (%32,31) kasidenin başında, 425 tanesi (%61,59) nesib bölümünden sonra, 34'ü (%4,92) fahriye bölümünden sonra, 8'i (%1,15) ise tegazzül bölümünden sonra kaleme alınmıştır (Aydemir, 1994: XXVII). Bu yüzyılda 624 kaside, medhiye türünde kaleme alınmıştır. Bu kasidelerin 108'i sultanlara yazılmıştır. Adına en çok kaside yazılan padişah 43 kasideyle IV. Murad'dır. Bu yüzyılda 227 kaside ise vezirlere sunulmuştur. Adına en çok kaside yazılan vezir 15 kasideyle Mustafa Paşa'dır (XLIV-XLVIII). Bu dönemdeki padişahlar en çok Cem, vezirler ise Rüstem ismiyle birlikte zikredilmişlerdir (Aydemir, 1994: XLVI-XLIX).

XVIII. yüzyıldaki 1404 kasidenin 1312 tanesinde medhiye bölümüne rastlanmıştır. Bu medhiye bölümlerinin beyit aralığı 6-30 beyittir. 1312 kasidenin 458'i (%34,90) doğrudan medhiye bölümü ile başlamıştır. Geriye kalan 768'i (%58,23) nesib bölümünden sonra, 57'si (%4,34) fahriye bölümünden sonra, 29'u (%2,21) ise tegazzül bölümünden sonra başlamıştır. XVIII. yüzyıldaki 1404 kasidenin 1062'si medhiye türünde kaleme alınmıştır. Bu 1062 kasidenin 293'ü sultanlara yazılmıştır. Adına en çok kaside yazılan padişah 97 örnekle Sultan III. Selim'dir. 299 kaside ise sadrazamlara sunulmuştur. Bu 290 kasidenin 112'si Damad İbrahim

Paşa'ya yazılmıştır. Daha sonra ise 36 kasideyle Damad Ali Paşa gelmektedir. Sultanlar en çok Makedonya Kralı Büyük İskender ile sadrazamlar ise en çok Âsaf b. Berahyâ ve Hâtem Tâî ismiyle birlikte zikredilmiştir. Ayrıca padişahlar daha çok adil olmalarıyla, ilime ve bilime verdikleri değer ve ihsan sahibi kişilikleri ile anılırken, sadrazamlar daha çok cömertlikleriyle, adaletli oluşları ve hüner sahibi kişilikleri ile anılmışlardır. Bu dönemde 9 kaside de şehzadeler için kaleme alınmıştır. Adına en çok kaside yazılan şehzade Sultan Mehmed'dir. 18 kaside ise sultanların kızları ve diğer kadınlar adına kaleme alınmıştır. Adına en çok kaside yazılan sultanın kızı ise Beyhan Sultan'dır. 86 kaside de şeyhülislam ve kadınlara sunulmuştur. Adına en çok kaside yazılan kişi 13 kaside ile Şeyhülislam Esâd Efendi olmuştur. Ardına da 12 kasideyle Şeyhülislam Seyyid Mustafa gelir. Şeyhülislamlar daha çok akıllı, bilge kişilikleri ve temiz ahlakları ile zikredilirlerken kendileri en çok 24 kez Felatûn ve 23 kez Aristoteles ismi ile birlikte zikredilmişlerdir.

XIX. yüzyıldaki 824 kasidenin 500'ünde medhiye bölümü bulunmaktadır. Bu 500 kasidenin 164'ü (%32,8) doğrudan medhiye bölümü ile 318'i (%63,6) nesib bölümünden sonra, 13'ü (%2,6) fahriye bölümünden sonra, 5'i (%1) ise tegazzül bölümünden sonra başlamıştır. Medhiyelerin bölüm aralığı 6-20 beyittir (Babacan, 2001: 31-33). XIX. yüzyılda 466 kaside, medhiye türünde yazılmıştır. Bu 466 kasidenin 155'i sultanlara, 168'i de sadrazamlara yazılmıştır. Adına en çok kaside yazılan sultan 62 kasideyle II. Mahmud, sadrazam ise 42 kasideyle Mustafa Reşîd Paşa'dır (Babacan, 2001: 53-57). Dönemin padişahları Cem, Rüstem, İskender gibi isimler ile sadrazamları ise Cem ve Nizâmülmülk gibi isimlerle zikredilmiştir (Babacan, 2001: 55-59).

Medhiye bölümü kasidelerin vazgeçilmez ana bölümlerinden birisidir. Çalışmalara bakıldığında da bu durumun böyle olduğu anlaşılmaktadır. Bütün yüzyıllardaki kasidelere gerek medhiye bölümü bakımından gerekse medhiye türü bakımından bakıldığında tespit edilen kasidelerin genelinin %50'sinden fazlasını medhiyeler oluşturmaktadır. Beyit sayısı aralığı olarak bakıldığında ise çalışmaların genelinde alt beyit sınırı 6, üst beyit sınırı ise 30 beyittir. Klasik kaside tertibine göre medhiye bölümleri genellikle nesib bölümünden sonra yer almaktadır. XVII, XVIII ve XIX. yüzyıldaki kasidelere de medhiye bölümleri nesib bölümünden sonra gelerek klasik kaside tertibine uygun olarak kaleme alınmışlardır. Medhiye kasidelerinin yazılmasındaki asıl amaç memduhlarını övmektir. Bu bakımdan bakıldığında medhiye kasideleri genelde dönemin padişahlara yazılmış olmalıdır. XIII-XV, XVI, XVII ve XIX. yüzyıllarda bu durum böyle olmuş ve medhiye kasidelerinin geneli

padişahlara yazılmış, XVIII. yüzyılda bu durum değişerek en çok medhiye kasidesi sadrazam Damad İbrahim Paşa'ya yazılmıştır.

Çalışmalarda adına en çok medhiye kasidesi yazılan padişahlar ve sadrazamlar şunlardır: XIII-XV. yüzyıllarda padişah II. Bayezid'tir, fakat adına en fazla medhiye kasidesi yazılan sadrazamın kim olduğu tespit edilememiştir. XVI. yüzyılda adına en çok kaside yazılan padişah Kanuni Sultan Süleyman, sadrazam ise Pargalı İbrahim Paşadır. XVII. yüzyıldaki padişah IV. Murad, sadrazam ise Mustafa Paşa'dır. XVIII. yüzyıldaki padişah III. Selim, sadrazam ise Damad İbrahim Paşa'dır. XIX. yüzyılda adına en çok kaside yazılan padişah II. Mahmud, sadrazam ise Mustafa Reşid Paşa'dır. Ayrıca şairler memduhlarını överken onları birçok efsanevi kişilerle birlikte zikretmişlerdir. Eldeki verilerden hareketle XVII. yüzyıldaki padişahlar en çok Cem ismiyle, sadrazamlar ise Rüstem ismiyle birlikte zikredilmişlerdir. XVIII. yüzyıldaki padişahlar ise 126 defa Büyük İskender ismiyle anılırken, sadrazamlar ise 181 örnekle Âsaf b. Berahyâ, ikinci sırada ise 111 örnekle Hâtem Tâî ismiyle birlikte anılmışlardır. XIX. yüzyılda kaleme alınan medhiye kasidelerinde padişahlar Cem, Rüstem ve İskender gibi isimlerle anılırken, sadrazamlar ise Cem ve Nizamülmülk ile birlikte zikredilmişlerdir.

3.4. Tegazzül

Tegazzül bölümü, şairlerin kasidenin içerisinde, monotonluğu kırmak adına söylemiş olduğu gazelleri içeren bölümün adıdır.

XIII-XV. yüzyıllarda tegazzül bölümü çok fazla kullanılan bir bölüm değildir. İncelemelere göre XIII. yüzyıl kasidelerinde tegazzül bölümüne rastlanmamıştır. Tarihi süreç içerisinde tegazzül bölümüne ilk olarak XIV. asırda Ahmedî'nin kasidesinde rastlanmıştır. Daha sonra ise XV. yüzyılda kaleme alınan 239 kasidenin 56'sında tegazzül bölümü tespit edilmiştir. Toplamda 57 kasidede tegazzül bölümü bulunmaktadır. Bu oran %21,59'dur.

Bu tegazzüllerin 37'si medhiyeden sonra 19'u ise nesib bölümünden sonra yer almıştır. Tegazzül bölümünün beyit aralığıysa 5-20 beyit aralığıdır (Keskin, 1994: 15-16).

XVI. yüzyıldaki 743 kasidenin 71'inde tegazzül bölümüne rastlanmıştır. Bu, oran genel kasidelerin %9,55'ni oluşturur. Bu 71 tegazzül bölümünün 44'ü medhiye bölümünden sonra, 24'ü nesib bölümünden sonra, 3'ü ise fahriye bölümünden sonra yer almıştır. 71 tegazzülün 67'sine daha önceden geçileceği, girizgâh beyiti ile bildirilmiştir. Bu dönemde kaleme alınan tegazzüllerin alt sınırı 4, üst sınırı ise 15 beyittir. Yoğunluk ise 5-6 beyit (%49,26) aralığındadır (Çakıcı, 1996: 31-32).

XVII. yüzyılda kaleme alınan 760 kasidenin 104'ünde tegazzül bölümü tespit edilmiştir. Bu sayı genel kasidelerin %13,68'idir. Bu 104 tegazzülün 69'u medhiye bölümünden sonra, 16'sı nesib bölümünden sonra, 10 tanesi fahriye bölümünden sonra, 6'sı medhiye bölümünün içinde, 3'ü fahriye bölümünün içinde, 1 tanesi de nesib bölümünün içinde yer almıştır. Bu dönemde yazılan tegazzüllerin alt sınırı 3, üst sınırı ise 48 beyittir. Beyit yoğunluğu ise 5-7 (%81,73) beyittir. Ayrıca bu 104 tegazzül beyitinin 102'si girizgâh beyiti ile bildirilmiştir (Aydemir, 1994: XXX-XXXI).

XVIII. yüzyıldaki 1404 kasidenin 223'ünde tegazzül bölümü bulunmaktadır. Bu oran genel kasidelerin %15,88'ini oluşturmaktadır. Dönemde yer alan 223 tegazzülün 127'si medhiye bölümünden sonra, 53'ü fahriye bölümünden sonra, 40'ı nesib bölümünden sonra, 3'ü dua bölümünden sonra yer almıştır. 223 tegazzül bölümünün 216'sinde girizgâh beyiti bulunmaktadır. Bu 223 tegazzül bölümünün dışında 3 kasidenin nesib bölümünün tegazzül bölümü olduğu söylenmiştir. Lakin bu bölümler tegazzül değil nesib bölümü olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu dönemde sadece gazel nazım şekline yer verilmeyip kıt'a nazım şeklinin de kullanıldığı görülmüştür. Bu yüzyıldaki tegazzül bölümlerinin alt sınırı 4, üst sınırı ise 22'dir. Genel beyit yoğunluğu ise 5-7 (%73,09) beyittir.

XIX. yüzyıldaki 824 kasidenin 126'sında tegazzül bölümü bulunmaktadır. Bu verinin genel kasidelere oranı %15,29'dur. Bu tegazzüllerin 6'sı nesib bölümünden sonra, 63'ü medhiye bölümünden sonra, 54'ü fahriye bölümünden sonra, 2 tanesi dua bölümünden sonra, 1'i ise kasidenin başında yer almaktadır. Bu dönemdeki tegazzüllerin alt sınırı 4 beyit, üst sınırı ise 15 beyittir. Beyit aralığı yoğunluğuyca 5-7 (%66,66) beyittir. Bu dönemde kaleme alınan 126 tegazzül beyitinin 93'ü için girizgâh beyiti kullanılmıştır (Babacan, 2001: 35-36).

Yukarıdaki verilerden hareketle ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir: Bütün yüzyıllarda tegazzül bölümünün kasideler içerisindeki yeri çoğunlukla medhiye bölümünden sonradır. Daha sonra da XIII-XV, XVI ve XVII. yüzyıllarda nesib bölümünden sonra yer alırken, XVIII ve XIX. yüzyıllarda ise fahriye bölümünden sonra yer almışlardır. XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda tegazzül bölümlerinin %90'ı için girizgâh beyiti kullanılmışken bu durum XIX. yüzyılda %73'lere gerilemiştir. XIII-XV. yüzyıllar hariç olmak üzere ve XVI. yüzyıldaki küçük fark göz ardı edilirse XVI, XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda tegazzül bölümünün beyit aralığı yoğunluğu 5-7 beyittir. Tespit edilen tegazzüllerin beyit sayısının alt sınırı 3, üst sınır ise 48'dir.

3.5. Fahriye

Fahriye, şairin kaside içerisinde kendi sanatçılığını ve sanatını övdüğü yer olmakla birlikte kimi zaman ise içinde bulunduğu ağır koşullardan bahsederek memduhundan çeşitli taleplerde bulunduğu bölüme verilen addır (Mermer, 2014: 82).

XIII-XV. yüzyıllarda tespit edilen 264 kasidenin 188'inde (%71,21) fahriye bölümü mevcuttur. Bu dönemde yer alan fahriyelerin beyit aralığı 1-10 beyit arasındadır. Ayrıca 188 fahriye kasidesinin 36'sı tek beyitten ibarettir. Fahriye bölümünün türlere göre dağılımı ise şu şekildedir: 188 medhiye kasidesinin 150'sinde, 30 tevhîd kasidesinin 16'sında, 23 na't kasidesinin 11'inde, 4 mersiye kasidesinin 3'ünde, 1 hicviye kasidesinin 1'inde ve 11 diğer konulu kasidelerin 7'sinde fahriye bölümü bulunmaktadır. 5 münâcât kasidesinin hiçbirinde fahriye bölümüne rastlanmamıştır (Keskin, 1994: 16-17). Görüldüğü üzere fahriye bölümü en fazla medhiye türündeki kasidelerde yer almıştır.

XVI. yüzyıldaki 743 kasidenin 395'inde (%53,16) fahriye bölümü bulunmaktadır. Bu bölümlerin 1'i tevhîd, 2'si mersiye, 21'i na't, 367'si ise medhiye türündeki kasidelerde yer almıştır. Münâcât türündeki kasidelerde fahriye bölümüne rastlanmamıştır. Bu yüzyıldaki fahriye bölümleri 1-10 beyit arasında yoğunlaşmaktadır. En fazla beyit örneği ise 62 örnekle 3 beyitli kasidelere aittir. (Çakıcı, 1996: 33-35). Bu yüzyılda da fahriye bölümüne en fazla medhiye türündeki kasidelerde rastlanmıştır.

XVII. yüzyılda kaleme alınan 760 kasidenin 503 tanesinde (%66,18) fahriye bölümü tespit edilmiştir. Tespit edilen bu fahriye bölümlerinin 403 tanesinde fahriye bölümü medhiyeden sonra, 46 tanesinde tegazzül bölümünden sonra, 41'inde doğrudan, 11 tanesinde nesib bölümünden sonra, 1 tanesi dua bölümünden sonra ve 1 tanesinde ise medhiye bölümü içinde yer almıştır. Fahriye bölümünün türler içerisindeki dağılımı ise 2'si tevhîd, 41'i na't, 444'ü medhiye, 2'si mersiye ve 10'u da diğer kaside türlerindedir. Bu yüzyılda en fazla 43 örnekle 5 beyitli fahriyelere rastlanmıştır. Beyit aralığı ise 3-11 beyittir (Aydemir, 1994: XXXIII-XXXIV). Bu yüzyıldaki şairlerde fahriye bölümünü en fazla medhiye türündeki kasidelerde kullanmışlardır. Ayrıca bu yüzyıldaki fahriye kasidelerinde şairlerin kendilerini en çok mukayese ettiği isim Hz.İsâ-Mesîh ismidir. İkinci sırada ise İranlı şair 'Örfî yer almıştır (Aydemir, 1994: LIV).

XVIII. yüzyılda 1404 kasidenin 433'ünde (%30,84) fahriye bölümüne rastlanmıştır. Türlerle göre dağılımı ise 1'i tevhîd, 1'i münâcât, 49'u na't, 366'sı medhiye, 3'ü fahriye, 2'si mersiye ve 11'si diğer kaside türlerinde

bulunmaktadır. Görüldüğü üzere diğer yüzyılların hiçbirinde münâcât türündeki kasidelerde fahriye bölümüne rastlanmazken XVIII. yüzyıl şairi Yahya Nazîm'in "Münâcât-ı Diğer Li-Kâdiyü'l-hâcâtı Ekber ü Asgar" adlı münâcât türündeki kasidesinde fahriye bölümüne rastlanmıştır (Çakır, 2020: 313). Bu tespit, kasideler içerisinde bu yönüyle bir ilktir. Bu dönemdeki fahriye bölümlerinin 322'si medhiyeden sonra, 54'ü direkt fahriye ile, 26'sı tegazzülden sonra, 22'si nesibden sonra ve 9'u ise duadan sonra başlamıştır. XVIII. yüzyıldaki fahriye kasidelerinin beyit aralığı 1-10 olup en fazla örneğe 36 örnekle 4 beyitli fahriyelere aittir. Bu yüzyıldaki fahriye bölümlerinde şairlerin kendilerini en çok kıyasladığı isim XVII. yüzyıl şairi Nefî'dir. Nefî'den sonra ise Hz. İsa gelmektedir. Diğer yüzyıllarda olduğu gibi bu yüzyılda da fahriye bölümü en çok medhiye türündeki kasidelerde yer almıştır.

XIX. yüzyıldaki 824 kasidenin de 194 tanesinde (%23,54) fahriye bölümüne rastlanmıştır. Bu kasidelerin 183'ü medhiye, 3'ü na't, 1'i hicviye ve 7'si ise diğer türlerdeki kasidelerde yer almıştır. Bu yüzyıldaki fahriye bölümleri en fazla 23 örnekle 7 beyit şeklinde yazılmıştır. Beyit aralığı yoğunluğu ise 1-10 beyittir. Tespit edilen bu 194 kasidenin 25'i direkt fahriye ile, 136'sı medhiye bölümünden sonra, 33'ü tegazzül bölümünden sonra yer almıştır (Babacan, 2001:39-40). XIX. yüzyıldaki şairlerin fahriye bölümünde kendilerini en çok kıyasladıkları isim XVII. yüzyıl şairlerinden Nefî'dir (Babacan, 2001: 66).

Sonuç olarak bakıldığında fahriye bölümünün kullanımı XIII-XV, XVI ve XVII. yüzyıllarda %50'nin üzerindeyken XVIII. ve XIX. yüzyıldaki %50'nin altında kalarak ciddi bir düşüş yaşamıştır. Fahriye bölümünün beyit aralığı XVI. yüzyıldaki küçük değişim sayılmazsa bütün yüzyıllarda 1-10 beyit aralığındadır. Fahriye bölümünün türler içerisindeki en fazla kullanımı ise bütün yüzyıllarda medhiye türündeki kasidelerde olmuştur. Fahriye bölümü XVIII. yüzyıl hariç diğer hiçbir yüzyılda münâcât türündeki kasidelerde kullanılmamıştır. Sadece XVIII. yüzyıldaki bir münâcât kasidesinde fahriye bölümüne rastlanmıştır. Bu yönüyle Klasik Türk edebiyatı tarihinde araştırmalara konu olan kasideler içerisinde ilk olma özelliği taşır. Fahriye bölümünün kaside içerisindeki yeri ise XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda medhiye bölümünden sonra olmuştur. XIII-XV ve XVI. yüzyıllardaki çalışmalarda fahriyenin kaside içindeki bölümü hakkında veri olmadığından ötürü mukayeseye dahil edilmemiştir. Şairler fahriye bölümünde kendilerini birçok isimle mukayese eder, kendilerini o isimlerden üstün yahut o isimlere eşdeğer görürler. XVII. yüzyıl şairleri fahriye bölümünde kendilerini en çok Hz. İsa'ya benzetmişlerdir. Bilindiği üzere Hz. İsa'nın en yaygın mucizelerinin başında nefesiyle ölüleri diriltmesi gelir. Şairler de bu bakımdan kendi nefeslerini Hz. İsa'nın nefesi ile özdeşleştirmişlerdir.

İkinci sırada ise İran'ın ünlü Sebki Hindî şairi Örfî Şîrâzî gelmiştir. Sebki Hindî akımı Klasik Türk Edebiyatında özellikle XVII. yüzyıl olmak üzere XVII. ve XVIII. yüzyıllarda etkili olmuş bir akımdır. Hal böyle olunca şairler de kendilerini bu akımın temsilcileriyle birlikte zikretmişlerdir. XVIII. yüzyılda tespit edilen fahriye kasidelerinde adı en çok zikredilen isim XVII. yüzyılın ünlü kaside şairi Nefî'dir. Nefî, Klasik Türk Edebiyatında özellikle kasidedeki üstatlığı ile bilinmektedir. XVIII. yüzyıl şairleri de kendilerini İranlı kaside şairleri yerine onlar kadar başarılı buldukları Nefî ile kendilerini mukayese etmişlerdir. Sonra da şairlerin kendileri ile birlikte adını en çok zikrettikleri isim Hz. İsâ'dır. Nefî'nin ismi 42 kez, Hz. İsâ'nın ismi ise 25 kez geçmiştir. Daha sonra 24 kere Örfî Şîrâzî, 19 kere Hz. Musa, 18 kere Sâ'ib-i Tebrîzî, 15 kere Şevket-i Buhârî, 12 kere Enverî, 11 kez Bâkî ve Hassân B. Sâbî, 10 kere Vassâf, 9 kere Hâkânî gibi isimler zikredilmiştir. Bu isimler dışında birçok isim daha vardır. XIX. yüzyılda kaleme alınan fahriyelerde de şairler kendilerini en çok Nefî ismiyle birlikte anmışlardır. Son olaraksa fahriye bölümünde şairler sadece kendilerini övmeyip içinde buldukları durumdan da dem vurarak memduhlarından ihsan talebinde bulunmuşlardır.

3.6. Dua

Dua bölümü genellikle kasidelerin sonunda yer alan ve şairin kimi zaman devletinin devamlılığı için, ülkede hüküm süren adaletin ve huzurun devamlılığı için, hükümdarın yahut memduhun sağlığını için kimi zamanda kendisi için çeşitli temennilerde bulunduğu bölümdür.

XIII-XV. yüzyıllardaki 264 kasidenin 238'inde (%90,15) dua bölümü tespit edilmiştir. Bu yüzyılda tespit edilen 238 dua bölümünün beyit sayıları şu şekildedir: 62 kasidede 1 beyit, 47 kasidede 3 beyit, 31 kasidede 4 beyit, 15 kasidede 5 beyit ve 10 kasidede 6 beyitlidir. Geriye kalan dua beyitleri ise 7 ve 32 beyit aralığındadır. Genel olarak bakıldığında da dua beyitleri 1-6 beyit aralığında olup çoğunlukta ise 1-2 beyitlidir (Keskin, 1994:17). Ayrıca XIII-XV. yüzyıllarda tespit edilen 238 dua bölümünün 5'i (%2,10) münâcât, 26'sı (%10,92) tevhid, 18'i (%7,56) na't, 175'i (%73,52) medhiye, 4'ü (%1,68) mersiye ve 10 tanesi (%4,20) de diğer konulu kasidelerde kullanılmıştır (Keskin, 1994: 68).

XVI. yüzyıldaki 743 kasidenin 623'ünde (%85,06) dua bölümü bulunmaktadır. Bu dönemdeki dua beyitlerinin beyit aralığının en kısası 1, en uzununu ise 13 beyittir. En fazla beyit örneğinde de 282 örnekle 2 beyitli dualar yer alır.

İkinci sırada 126 örnekle 1 beyitli dualar ve üçüncü sırada ise 101 örnekle 3 beyitli dua örnekleri yer alır. Geriye kalan dua beyitleri ise 4-13 beyit aralığındadır. Genel yoğunluk ise 597 örnekle 1-5 beyit aralığıdır (Çakıcı, 1996:37-38). Ayrıca bu dönemde nesibi bulunan 436 kasidenin 182'sinin (%41,74) dua ve nesib bölümü arasında ilişkisi vardır (Çakıcı, 1996: 64).

XVII. yüzyılda tespit edilen 760 kasidenin 632'sinde (%83,15) dua bölümü bulunmaktadır. Bu dua beyitlerinin 103'ü 1 beyitli, 271'i 2 beyitli, 133'ü 3 beyitli, 77'si 4 beyitli, 27'si de 5 beyitlidir. Geriye kalan 21 dua beyiti ise 6 ila 33 beyit aralığında dağılım göstermektedir. En fazla beyit örneği 271 örnek sayısı ile 2 beyitli dualardır. Genel beyit aralığı yoğunluğu 1-4 beyit aralığındadır (Aydemir, 199: XXXVII). Diğer bir husus da bu dönemde nesibi bulunan 442 kasidenin 197'sinin (%44,57) dua ile ilişkisi vardır. Direkt medhiye ile başlayan 233 kasidenin 37'si ve doğrudan fahriye ile başlayan kasidelerinin 2'sinin dua bölümü ile ilişkisi vardır (Aydemir, 1999: LVI).

XVIII. yüzyılda tespit edilen 1404 kasidenin 1322'sinde dua bölümüne rastlanmıştır. Bu sayı genel kasidelerin %94,15'sini oluşturmaktadır. Bu 1322 dua bölümünün 658'sinde duaya geçileceği önceden girizgâh beyiti ile haber verilmiştir. 1322 dua beyitinin 405'i "1", 411'i "2", 260'ı "3", 127'si "4", 57'si ise "5" beyitlidir. Geriye kalan dua beyitleri ise 6 ila 14 beyit aralığındadır. Görüldüğü üzere en fazla beyit örneği 411 örnekle 2 beyitli dualara aittir. Genel beyit yoğunluğu 1-4 beyit aralığındadır. Bu yüzyılda tespit edilen hem dua hem de nesib beyiti mevcut olan 683 kasidenin 313'ünün (%45,82) dua bölümü ile ilişkisi bulunmaktadır. Kasideye direkt medhiye ile başlanan 281 kasidenin 93'ünün dua bölümü ile arasında uyum vardır. Kasideye direkt fahriye ile başlanan 32 kasidenin ise 1 tanesinin dua bölümü ile ilişkisi vardır. Dua bölümlerinin türlere göre kullanımı ise şu şekildedir: 1322 dua bölümünün 1019'u (%77,08) medhiye, 10 tanesi (%0,75) tevhîd, 245 tanesi (%18,53) na't, 8 tanesi münâcât (%0,60), 9 tanesi (%0,68) mersiye kasidelerinde, 31 tanesi (%2,34) ise diğer konulu kasidelerde yer almaktadır.

XIX. yüzyıldaki 824 kasidenin 537'sinde (%65,16) dua bölümü bulunmaktadır. Bu 537 dua bölümünün 128'i "1", 153'ü "2", 118'i "3", 69'u "4", 24'ü ise "5" beyitlidir. Geriye kalan 45 dua bölümünün beyit aralığı ise 6 ila 18 beyit aralığındadır. En fazla beyit örneği 153 örnekle 2 beyitli dualarda görülür. Genel yoğunluk 1-4 beyit aralığındadır. Bu yüzyılda tespit edilen 537 dua bölümünün 383 tanesi (%71,32) medhiye, 12'si (%2,23) tevhîd, 71'i (%13,22) na't, 15'i (%2,79) münâcât, 15'i (%2,79) mersiye, 4'ü (%0,74) hicviye ve 37 tanesi (%6,89) ise diğer konulu kasidelerde kullanılmıştır (Babacan, 2001: 43-44).

Sonuç olarak bakıldığında dua bölümünün XIII-XV, XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda %80'inin üzerinde kullanım oranıyla kaside nazım şeklinin vazgeçilmez bölümleri arasında olduğu görülmüştür. XIX. yüzyıldaki kasidelerde ise dua bölümünün kullanımı %65'lere gerilemiştir. Kasidelerde yer alan dua bölümlerinin beyitlerinin alt sınırı 1, üst sınırı ise 33 beyittir. Genel yoğunluk aralığı ise 1-4 beyittir. Ayrıca XIII-XV, XVIII ve XIX. yüzyıllardaki dua bölümleri %70'in üzerindeki kullanım oranı ile en çok medhiye türündeki kasidelerde yer almıştır. Klasik Türk edebiyatı şairleri kasidelerini kaleme alırken şiir boyunca konu bütünlüğüne dikkat etmeye çalışmışlardır. Özellikle nesib bölümünde işlenen konu ile kasidenin sonunda yer alan dua bölümü arasında ya da nesib bölümü yerine fahriye ve medhiye gibi bölümlerle şiire başlanan kasidelerde, bu bölümler ile dua bölümü arasında uyum ve konu birliği olmasına dikkat etmişlerdir. XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllardaki kasidelerin dua bölümü ile uyumu olan bölümler şu şekildedir:

XVI. yüzyılda nesib bölümü ve dua bölümü bulunan 436 kasidenin 182'sinin nesib ve dua bölümünün konusu birbiriyle uyumlu olacak şekilde kaleme alınmıştır.

XVII. yüzyılda da nesib ve dua bölümü bulunan 442 kasidenin 197'sinin nesib ve dua bölümü arasında konu uyumu söz konusudur. Nesib bölümü olmayıp direkt medhiye ile başlanan 233 kasidenin ise 37'sinin konusu dua bölümü ile uyumludur. Doğrudan fahriye ile başlanan kasidelerin de 2 tanesinin konusu dua bölümü ile uyum sağlamaktadır. XVIII. yüzyılda ise nesib ve dua bölümü bulunan 633 kasidenin 313'ü arasında konu uyumu vardır. Nesib bölümü yerine direkt medhiye ile başlanan 281 kasidenin de 93'ünün konusu dua bölümü ile uyumludur. Son olarak da direkt fahriye bölümü ile başlanan 32 kasidenin 1'inin konusu dua bölümü ile uyumludur. Bütün verilere bakıldığında kasidelerde dua bölümü arasında en çok konu uyumu olan bölüm nesib bölümüdür. Daha sonra ise medhiye bölümü yer alır. Şairler, daha çok nesib ve dua bölümü arasındaki konu benzerliğine dikkat etmişlerdir.

3.7. Taç Beyiti

XVII. yüzyıldaki 760 kasidenin 653 tanesinde (%85,92) taç beyiti bulunmaktadır. Bu 653 taç beyitinin 634'ü (%97,09) tek beyitten oluşmaktadır. 41 tanesi ise (%6,27) tegazzülün mahlas beyitinde yer almaktadır. 291'i (%44,56) dua bölümünün girizgâhı, 38'i (%55,81) ise dua beyitidir (Aydemir, 1994: XXXVIII).

XVIII. yüzyılda tespit edilen 1404 kasidenin 1253 tanesinde (%89,24) taç beyitine rastlanmıştır. 1253 taç beyitin 1147'si (%91,54) tek beyitlidir. Tespit edilen bu taç beyitlerin bölümlerdeki yerleri ise şu şekildedir: 126 tanesi (%10,05) tegazzül bölümünün mahlas beyitinde, 305 tanesi (%24,34) duaya girizgâh beyitinde, 260 tanesi (%20,75) dua bölümü içinde, geriye kalanlar ise kasidenin nesib, medhiye ve fahriye gibi çeşitli bölümlerinde tespit edilmiştir. Ayrıca 311 taç beyiti kasidenin sonunda, 99 tanesi ise kasidenin son beyitinden hemen önce söylenmiştir.

XIX. yüzyılda tespit edilen 824 kasidenin 662'sinde (%80,33) taç beyiti bulunmaktadır. Tespit edilen 662 taç beyitinin 1'i (%0,15) nesib bölümünde, 158'i (%23,86) girizgâh beyitinde, 44'ü (%6,64) medhiye bölümünde, 35'i (%5,28) fahriye bölümünde, 82'si (%12,38) tegazzül bölümünde, 138'i (%20,84) dua bölümünde, 204'ü (%30,81) ise bağımsız olarak yer almaktadır (Babacan, 2001: 47).

Yukarıda verilen verilere bakıldığında taç beyiti XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda ekseriyetle dua ve dua bölümüne girizgâhlarda kullanılmıştır. Kimi kaynaklar şairin, mahlasını genellikle kasidenin sonunda ya da sonlarına doğru söylediğini belirtmişlerdir (Dilçin, 2013:123, Pala, 2018:436). XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda elde edilen veriler de bu kaynakları doğrular niteliktedir.

XIII, XIV, XV ve XVI. yüzyıllarda taç beyit hakkında herhangi bir veri olmadığından dolayı ele alınmamıştır.

Sonuç

Sonuç olarak elde edilen bütün veriler derlendiğinde kaside nazım şeklinin muhteva ve şekil bilgisi hakkında şu bilgiler ortaya çıkar:

Kaside nazım şekliyle en fazla kaleme alınan şiir türü medhiye kasideleridir. Medhiye türündeki kasidelerden sonra sırasıyla na't, diğer konulu kasideler, tevhîd, münâcât, mersiye ve hicviye türündeki kasideler kaleme alınmıştır.

Kaside nazım şekliyle XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar kaleme alınan kasidelerin en kısa beyitlisi 2, en uzun beyitlisi 268'dir. Kaside nazım şeklinin beyit sayısı aralığı ise ekseriyetle 16-45 aralığındadır.

Vezin konusunda Klasik Türk edebiyatında kaside nazım şeklinde kullanılan vezin çeşitliliği XIII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar artış göstermiş olup, XIX. yüzyılda ise azalmıştır. Klasik Türk edebiyatında kaleme alınan kasidelerde en fazla kullanılan vezin kalıpları ise fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün, mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün ve fe'ilâtün fe'ilatün fe'ilâtün fe'ilün kalıplarıdır. mef'ûlü fâ'ilâtü mefâ'ilü

fâ'ilün ve mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün kalıpları da çok tercih edilen kalıplar arasındadır. Kasidelerde en fazla tercih edilen aruz bahirleri ise remel bahri, hezec bahri, müctes bahri ve muzâri bahirleri olmuştur.

Kafiye konusuna gelince Klasik Türk edebiyatında XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar en fazla kullanıldığı tespit edilen kafiye sesi “-ân/-en” olmuştur. Bütün yüzyıllarda genel olarak bakıldığında XIII-XV. yüzyılların dışında diğer bütün yüzyıllarda kullanılan en fazla kullanılan ilk üç kafiye aynıdır. Kullanılan kafiyelerin sıralaması ise şu şekildedir: “-ân/-en, -â ve -âr” kafiyeleridir. Kafiye türlerinde ise XIII-XV. yüzyıllar hariç bütün yüzyıllardaki sıralamalar aynıdır. Bunlar sırasıyla tam, yarım ve zengin kafiye türüdür. XIII-XV ve XVI. yüzyıllarda kullanıldığı en çok tespit edilen redif grubu kelime grubundan meydana gelmişken, XVII, XVIII ve XIX. yüzyılda kelime gruplarının yerini ek, ek grubu ve ek-kelime grubundan oluşan redifler almıştır. XIII-XV. yüzyıllar hariç diğer yüzyıllarda kullanıldığı tespit edilen ek, ek grubu ve ek-kelime grubunun redif sesi “-i/-i” olmuştur. İkinci sıradaki redif sesi ise “-dır/-dir” redifi olmuştur.

Nesib bölümünün XIX. yüzyılın dışında diğer bütün yüzyıllarda tespit edilen kasidelerin yarısından fazlasında kullanıldığı tespit edilmiştir. En fazla kullanıldığı kaside türü ise medhiye kasideleridir. Nesib bölümünün en fazla kullanıldığı ikinci kaside türü ise na't kasideleridir. Bütün yüzyıllarda tespit edilen verilerden hareketle nesib bölümünün beyit sayısı aralığı 3-20 beyittir. XIII. ve XIX. yüzyıl kasidelerinde tespit edilen nesib bölümlerinde en fazla tasvir edilen konu “bahar” konusudur.

Klasik Türk edebiyatında tespit edilen girîzgâh beyitlerinin en fazla kullanıldığı bölüm medhiye bölümüne geçişlerde tespit edilmiştir. Sadece XVIII. yüzyılda ise en fazla dua bölümüne geçişler için kullanılmıştır. Medhiye bölümünün dışında tegazzüle, fahriyeye ve tecdid-i matlaya geçişler içinde girîzgâh beyti kullanılmıştır. Kullanılan girîzgâh beyitlerinin büyük çoğunluğu tek beyitlidir. Daha sonra da iki beyitli girîzgâh beyitleri kullanılmıştır.

XIII. ve XIX. yüzyıllarda yazılan kasidelerin %50'sinden fazlasında medhiye türü ya da bölümü ele alınmıştır. Kasidelerdeki medhiye bölümlerinin beyit sayısı aralığı 6-30 beyitten meydana gelmiştir. XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllardaki medhiye bölümleri ekseriyetle nesib bölümünden sonra kaleme alınmıştır. XVIII. yüzyılın dışında bütün yüzyıllardaki medhiye kasideleri en fazla padişahlar adına kaleme alınmıştır. XVIII. yüzyılda ise en fazla medhiye kasidesi sadrazama yazılmıştır.

Medhiye kasidelerinden padişahlar genellikle Cem, Büyük İskender ve Rüstem gibi şahıslarla zikredilirken, sadrazamlar da Cem, Nizamülmük, Âsaf b. Berahyâ, Hâtem Tâî ve Rüstem gibi isimlerle birlikte zikredilmişlerdir.

XIII. ve XIX. yüzyıllarda tespit edilen 3995 kasidenin 581'inde tegazzül bölümüne rastlanmıştır. Bu tegazzüllerin ekseriyeti medhiye bölümünden sonra yer almıştır. Daha sonra ise nesib ve fahriye bölümlerinden sonra kullanılmıştır. Tegazzüllerin ortalama beyit aralığı 5-7 beyittir. En kısa tegazzül 3 beyit, en uzun tegazzül ise 48 beyittir.

Fahriye bölümünde ise 3995 kasidenin 1713'ünde fahriye bölümü bulunmaktadır. Fahriyelerin genel beyit aralığı ise 1-10 beyittir. Bu fahriyelerin çoğuna medhiye türündeki kasidelerde rastlanmıştır.

Klasik Türk edebiyatında tespit edilen fahriye bölümlerinden yalnızca birine münâcât kasidelerinde rastlanmıştır. Bu fahriye bölümü de XVIII. yüzyılda tespit edilmiştir. Ayrıca bu fahriye bölümlerinin geneli medhiye bölümünden sonra yer almıştır. Şairler fahriye kasidelerinde kendilerini en çok Hz. İsa, Örfî Şîrâzî, Nefî ve Hz. Musa gibi isimlerle birlikte zikretmişlerdir.

3995 kasidenin 3352 tanesinde dua bölümü bulunmaktadır. Dua beyitlerinin genel yoğunluk aralığı 1-4 beyittir. Tespit edilen en kısa dua beyiti 1, en uzun ise 33 beyitten meydana gelmiştir. Ayrıca XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllardaki dua beyitlerinin daha çok nesib bölümü ile uyumlu olduğu tespit edilmiştir.

Taç beyit konusunda ise XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllardaki 2955 kasidenin 2568'inde şairler mahlaslarını kullanmışlardır. Şairler genellikle mahlaslarını dua ya da dua bölümüne girizgâh beyitlerinde söylemişlerdir.

Kaynakça

Aydemir, Yaşar. (1994). XVII. YY. Türk Edebiyatında Kaside. (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Ankara.

Aydemir, Yaşar. (2002). Türk Edebiyatında Kaside. *Bilig*, Sayı: 22, s.133-168.

Babacan, İsrâfil. (2001). XIX. YY. Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şekli (Şekil ve İçerik). (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı. Ankara.

Banarlı Nihad, Sâmî. (2004). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I-II*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- Çakıcı, Bilal. (1996). Eski Türk Edebiyatında Nazım Şekli (XVI. Yüzyıl). (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Ankara.
- Çakır Sefa, Mustafa. (2020). *Yahyâ Nazîm Divanı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Dilçin, Cem. (2013). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Keskin Gülay, Ayşe. (1994). Klasik Türk Edebiyatında Nazım Şekli (XIII-XVI-XV. Asırlar). (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı. Ankara.
- Kılıç, Filiz. (2012). *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Mustafa İsen (Ed.), Nazım Şekilleri (s.208-245). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kurnaz, Cemal., Çeltik, Halil. (2013). *Divan Şiiri Şekil Bilgisi*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.
- Mermer, Ahmet., Deniz, Sebahat., Bayram, Yavuz., Alıcı, Lütfi., Eflatun, Muvaffak., Keskin Koç, Neslihan. (Haz.). (2014). *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Naci, Muallim. (2017). *İstlâhât-ı Edebiyye*. (M.A. Yekta Saraç (Haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pakalın Zeki, Mehmet. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-II-III*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pala, İskender. (2018). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Yılmaz Hüsni, Kadri (Haz.). (2017). *Diyarbakırlı Hâmî Ahmed Divanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara. (Erişim Tarihi: 06.05.2021). <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56082,diyarbakirli-hami--ahmed-divanipdf.pdf?0>.

KORUNMAYA MUHTAÇLIK OLGUSU VE TARİHSEL GELİŞİM SÜREÇLERİNİN SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRMESİ

A SOCIOLOGICAL EVALUATION OF THE NEED FOR PROTECTION AND
HISTORICAL DEVELOPMENT PROCESSES

Hakkı KALAYCI 

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi Sosyoloji Bölümü,
hakkikalayci57@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 6 Eylül 2022

Makale Kabul Tarihi: 16 Eylül 2022

Öz

Tarihsel gelişim süreçleri açısından incelendiğinde anlaşılmaktadır ki her toplumun kendine özgü oluşturduğu birtakım kurumlar ve bunlara özgü modeller vardır. Toplumda var olan her sosyal kurumun ortaya çıkması, gelişmesi ve modern anlamda var olan yeni birtakım kurumlara öncülük etmesi uzun bir tarihi sürecin sonucudur. Bütün sosyal kurumların tarihi, o toplumun yaşamış olduğu geçmiş tecrübeler ve uygulamalara dayanmaktadır. Zaten bir toplumsal kurumun işlevsel bir sürekliliğe sahip olarak içinde doğduğu topluma mâl olması, tarihsel kökenleri itibarıyla geçmişte kazandığı tecrübe ve o toplumun sosyokültürel yapısından beslenmesi ile doğru orantılıdır. Bu anlamda her toplumun kendine özgü yapısı içerisinde geliştirdiği uygulamalar çok çeşitlidir. Her toplumsal kurum içinde doğduğu toplumun sosyal yapısına uygun olarak meydana gelmiş ve o toplumun içinde kendini var edebilmiştir. Bu anlamda farklı kurumsal yapıların ortaya çıkması, toplumsal yapıların farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada da günümüz toplumlarında çeşitli formlarda var olan birtakım yardımlaşma kurumlarının geçirmiş olduğu çeşitli tarihsel aşamalar anlaşılmasına çalışılacaktır. Makalede özellikle toplumsal ve tarihsel açıdan sosyal hizmet kurumlarında korunmaya muhtaç çocukların toplumsal tarihsel olarak kurumsal bakımının geçirmiş olduğu aşamalar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Korunmaya muhtaçlık, dışlanma, yetim çocuklar, sosyal dışlanma, toplumsal yapı.

Abstract

When examined in terms of historical development processes, it is understood that each society has some institutions and models specific to them. It is the result of a long historical process that every social institution existing in society emerges, develops and leads some new institutions that exist in the contemporary sense. The history of all social institutions is based on the very old experiences and practices of that society. The fact that a social institution has a functional continuity and belongs to the society in which it was born is directly proportional to the experience gained in the past due to its historical origins and its nourishment from the cultural structure of that society. In this sense, the practices developed by each society within its unique structure are very diverse. Every social institution has formed in accordance with the social structure of the society in which it was born and has been able to exist in that society. In this sense, the emergence of different institutional structures is due to the difference of social structures. In this study, it will be tried to understand the various historical stages that a number of mutual aid institutions, which exist in various forms in today's societies, have gone through. In particular, the social and historical stages of institutional care of children in need of protection from social service institutions will be emphasized.

Keywords: Need for protection, exclusion, orphaned children, social exclusion, social structure.

Giriş

Günümüz modern toplumlarında farklı formlarda görünen çeşitli sosyal hizmet ve bakım kurumları, ortaya ilk çıktıkları modellerden çok daha karmaşık bir yapıda ve çeşitlenen fonksiyonları açısından daha da komplike yapıdadır. Her insan gibi her toplum da birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar içinden çıkmış oldukları toplumların geçirmiş oldukları tarihsel tecrübelerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Sosyolojik olarak bütün toplumlarda gözlenebilen en temel kurumların birliği ve benzerliği, her toplumun farklı olsa da temel ihtiyaçlarının benzerliğinin bir sonucudur. Örneğin, eğitim, sağlık, hukuk, din, aile, ekonomi gibi temel kabul edilen kurumlar her toplumda var olagelen gereksinimlerinin sonucunda ortaya çıkmışlardır. Ama bu kurumlar aynı zamanda her toplumsal yapı içinde farklı formlarda ortaya çıkmaktadırlar. Bu anlamda aile yapılarından eğitim ve hukuk sistemlerine kadar her toplumda farklı formlar görmek mümkündür. Günümüz modern toplumlarında toplumların yapısal farklılıklarına rağmen bu kurumsal formların da eskisinden daha çok birbirine benzemesi söz konusu olmaktadır. Toplumsal yapıların farklılaşmasına karşın kurumsal yapıların benzer olmasının sebebi, modernizmin bir ideolojik ajan olarak algılanması ve bütün dünyayı etkilemesi ile ilgili olduğu düşünülebilir. Tarihsel süreç içinde bütün bu farklı kurumsal yapıların değişerek günümüz formlarına

ulaşması ve daha çok birbirine benzeşmesi 19. yüzyıl sonrasında daha yoğun olarak görülmektedir. Bu kurumsal benzeşme, gelişmiş Batı toplumları ile kurulan ilişkilerin derinliğine göre farklılık arz etmektedir. Her kurum, içinde doğduğu toplumun ihtiyaçları çerçevesinde şekillenmektedir. Bugün genel anlamda dünyada bir kurumsal benzeşmeden bahsedilebiliyorsa bu, insanların ve toplumların ihtiyaçlarının benzeşmesinin de bir sonucudur. Acaba farklı kurumların tarihsel anlamda görünümüleri ve günümüze taşıdıkları yeni formların ilksel şekilleri nasıldı? Bu sosyal tarihçilerin cevaplayabileceği bir sorudur. Burada bu sosyal kurumlardan biri olan korunmaya muhtaç çocukların tarihsel olarak hangi kurumsal bakımlarla desteklendikleri konusunda yaşanan tarihi tecrübe ve bu tecrübenin günümüz modern toplumlarında aldığı yeni şekiller üzerinde durulacaktır.

Sosyolojik Açıdan Korunmaya Muhtaçlık Olgusu

Çocuk, insanlığın her tarihsel döneminde ve her toplumda korunmasız ve bakıma muhtaç bir canlı olarak dünyaya gelir. Diğer canlı ve hayvanlardan farklı olarak, onun yürümesi, konuşması, dünyaya ayak uydurması ve içinde yaşadığı toplumun kültür ve normlarına sosyalleşme süreciyle uyum sağlaması için çok uzun bir zamana ihtiyacı vardır. Ergenlik diye tabir edilen ve çocuğun doğru ile yanlış fark edebileceği bir yaş olarak kabul edilen çağa gelebilmesi, günümüzde yaklaşık on beş yıl kadardır. Değişik toplum ve coğrafyalarda farklı gelişim/ergen hale gelme aşamaları olsa da genel kabul edilen; çocuğun ergen olma yaşı ve genç tabir edilen çağa gelmesi ortalama on beş yaş gibi uzun bir süredir. Bu süreçte çocuk çoğu ihtiyacı için başkasına muhtaçtır. Bu anlamda çocuğun hayatında bebeklikten yetişkin bir birey oluncaya kadarki süreçte en büyük rol ve en büyük sorumluluk, ailesine düşmektedir. Bu süreçte ailenin yokluğu ya da var olduğu halde çocuğun ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz olduğu durumlarda; çocuk da yalnız ve yetersiz yetişmektedir. İşte tam da böyle bir süreçte başkasının ve özellikle de ailesinin bakımından ve korunmasından uzak kaldığında ‘korunmaya muhtaçlık olgusu’ kavramsallaştırması ile ifade edilen sosyolojik bir olgu karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun, toplumsal olarak çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ailenin ya bilinçli ya da kendi iradeleri dışında dağılması ile sonuçlanan, ailenin varlığını devam ettirememesi sonucunda ortaya çıkan bir sorundur. Toplumun en temel kurumu olarak değerlendirilen aile çeşitli sebeplerle birliğini yitirdiği veya dağıldığı zaman çocuklar için korunmaya muhtaçlık ve korunmaya muhtaç çocuklar ortaya çıkmaktadır.

Çocuğun korunması, evrensel normlar çerçevesinde ya da içinde yaşadığı toplumun idealize ettiği gibi bir birey ve bir kimlik/kişilik sahibi olmasını

sağlayacak bakım ve korunma ile mümkün olabilir. Bu süreç sosyolojide kısaca, ‘çocuğun, toplumun sosyokültürel normlarına uyum sağlayabilen bir birey olması beklentisi’ olan, sosyalleşme süreci ile gerçekleşir. Bu süreç, çocuğa gösterilmesi gereken sevgi, şefkatten, onun zihinsel bedensel, sosyal ve ahlaki yönden yeterli bir birey ve yaşadığı topluma uyum sağlayabilecek kişilik/kimlik ve gelişimini tamamlamasına kadar gelişimini gerçekleştirme açısından önemlidir.

Çocuğun hem güvenliğinin sağlanması ve hem de bir yetişkin hâle gelinceye kadar korunması açısından aile en önemli kurumdur. Ancak bu her zaman istenildiği gibi mümkün olamamaktadır. Endüstri devrimiyle başlayan geleneksel toplumun değişmesi sonucu belki de dünyada çok şeyin değişmesi gerçekleşmiştir. Sanayinin gelişimiyle zorunlu olarak kır ve köylerden kentlere göç, kentlerin kendine özgü ekonomik sosyal ve kültürel sorunları aile kurumunda köklü değişmelere sebep olmuştur. Yaşanan çok hızlı değişim ve dönüşümler sonucunda bütün bu değişime uyum sağlayamayan ailelerde toplumsal ilişkilerden aile içi ve akrabalık ilişkilerine kadar çok şey değişime uğramıştır. Bütün bunların yanında anasız-babasız yetişen ve hatta bir ailesi olmaksızın sokağa bırakılan bebek/çocuk sayısındaki artışlar benzer süreci yaşayan toplumlarda ‘korunmaya muhtaç çocuk olgusu’nu ortaya çıkarmıştır.

“Korunmaya muhtaçlık olgusu” çok geniş bir kavramdır. En genel anlamıyla korunmaya muhtaçlık olgusunun biri toplumsal diğeri de hukuki olarak ifade edilen alanları içeren bir kapsama sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çocuğun bedensel, ruhsal ve zihinsel olarak tam ve sağlıklı gelişmesini ifade eden toplumsal anlamı ile doğduğu ve bir kimlik sahibi olduğu andan itibaren, reşit yaşına gelinceye kadar olan korunmaya muhtaç olduğunu belirten ve çeşitli kanunlarla korunmasını emreden hukuken tanımlanan bir yanı vardır. Bu çerçevede hukuk açısından kavram, kısaca bir çocuğun kanunun emrettiği ölçüde özen ve bakım görmemesi sonucunda ruhsal bedensel ve zihinsel açıdan sağlık ve güvenliğinin tehlikeye düşmesini ifade etmektedir.

Korunmaya muhtaç çocukların bakım ve korunmasına ilişkin esaslar, 1983 yılında yürürlüğe giren 2828 sayılı SHÇEK Kanunu’na göre düzenlenmiştir. (Bu Kanunun adı “Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu” iken, 3/6/2011 tarihli ve 633 sayılı KHK’nin 35 inci maddesiyle metne işlendiği şekilde değiştirilmiştir).¹

¹<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2828&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>, Er. Tar. 08.09.2022

2828 sayılı SHÇEK Kanunu'nda; “korunmaya muhtaç çocuk” (‘Korunmaya ihtiyacı olan çocuk’ olarak değiştirilmiştir) ve şöyle tanımlanmıştır:

‘Beden, ruh ve ahlak gelişimleri veya şahsi güvenlikleri tehlikede olup;

1. Ana veya babasız, ana ve babasız,
2. Ana veya babası veya her ikisi de belli olmayan,
3. Ana ve babası veya her ikisi tarafından terkedilen,

4. Ana veya babası tarafından ihmal edilip; fuhuş, dilencilik, alkollü içkileri veya uyuşturucu maddeleri kullanma gibi her türlü sosyal tehlikelere ve kötü alışkanlıklara karşı savunmasız bırakılan ve başıboşluğa sürüklenen’ çocuklardır (SHÇEK, Madde 3).

Korunmaya muhtaçlık olgusunun ve özellikle de bir aile bakımından mahrum kalan çocukların her tarih ve toplumda var oldukları bilinmektedir. Bu mahrumiyeti telafi için geleneksel toplumlardan modern toplumlara kadar her seviyede birtakım kurumlar oluşturulmuştur. Bu kurumların, belgeler ışığında ortaya çıkan gerçeklerle, çok eski devirlerden beri çeşitli toplumlarda var olduğu da bilinmektedir. Bir olgunun özelliğini anlamak için tarihsel görünümüne bakmak, anlamak açısından önemlidir. Tarihsel olarak korunmaya muhtaçlık olgusunun ortaya çıkması ve toplumsal bakım kurumları tarafından sorumlulukların yerine getirilmesi devlete ait bir özellik olarak var olagelmiştir. Bu da ulus devlet öncesi yapılar da var olan kurumsal yapıların karşıladığı görevler arasında idi. Refah devleti, toplumda yaşayan bireylerin maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamak ve bireylerin doyumlarını sağlamak amacını güden bir sosyal devlet özelliğidir. Sosyal refah kavramı, geçmiş dönem toplumlarında farklı şekillerde var olagelmiş ve daha çok bir toplum ve devlet özelliği olarak ifade edilmiştir. Ama kavram daha çok modern ulus devletlerin ve onun motive ettiği anayasal hareketlerin yoğunlaştığı dönemlerde dolaşıma girmiştir. Sosyal refah uygulamaları aynı terimle ifade edilmese ve günümüz şartlarında ve imkânlarında olmasa da ve çeşitli toplumlarda farklı fonksiyonlar ifa ederek var olagelmiştir.

Bugün kabul gören çağdaş anlayışlara göre bütün modern toplumların en temel sorun veya görev alanlarından biri; halklarının sosyal refah seviyelerini arttırmak, onun yol açabileceği çeşitli sorunlarla ve bu çerçevede yoksullukla mücadele stratejileri geliştirmektir. Hatta günümüzde bu sorunla mücadeleyi devletler kendi anayasal görevleri olarak yapmakta ve bunu bir sosyal devlet yükümlülüğü olarak görmektedirler. Modern toplumlarda, beklenenin aksine geleneksel

toplumlarda var olandan daha fazla yoksulluk ve yoksunlukların artması ve çeşitlenmesi söz konusu olmuştur. Toplumlarda yaşanan sosyokültürel ve ekonomik yapıdaki değişimler karşısında, sosyal korunmaya muhtaç olanların sayısında da artışlar olmuştur. Bu sorunlarla geleneksel toplumlarda, çeşitli şekillerde başa çıkma yöntemleri geliştirilmiştir. Modern toplumlarda ise bu fonksiyonları yerine getirecek çeşitli kurumlar ihdas edilmiştir. Bu gereksinimde ortaya çıkan artış ve çeşitlenme dolayısıyla da buna paralel olarak sosyal devlet anlayışının hizmet yelpazesinde de çeşitlenmeler meydana gelmiştir. Bu kapsamda yaşanan bu değişimlere uygun olarak yeni çözüm yolları arama ve bulma isteği ve stratejileri de artış göstermiştir.

Sanayi devrimi, önce Batılı ülkelerin toplumsal yapısında ve sonrasında genel olarak bütün diğer toplumlarda önemli değişimler ve dönüşümlere sebep olmuştur. Endüstrileşmenin getirmiş olduğu yeni zenginlik ve refah artışı, geleneksel toplumlarda var olmayan yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu sorunların en önemlileri; şehirleşmede yaşanan hızlı hareketlilik, göç hareketleri, çarpık kentleşme, gecekondulaşma, emek ve ücret dengesizlikleri, aile yapılarında oluşan değişimler, bireylerin ve toplumların yabancılaşması gibi en genelinden en bireyseline kadar birçok alandadır. Her sorun başka sorunlara da yol açarak geniş toplumsal kesimlerin bu sorunları farklı aşamalarda yaşamasına sebebiyet vermiştir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden korunmaya muhtaçlık olgusu, ülkemiz ve dünya toplumları için giderek artan bir yoğunluğa sahip olan ve aile parçalanması sonucu mağdur olan çocukların giderek toplumsal bir sorun olarak artmasıdır. Toplumda korunmaya muhtaçlık olgusunun kapsamı alanına parçalanmış aile çocukları, yaşlılar, bakıma muhtaç evsizler, fiziksel ya da ruhsal/mental engelliler öncelikle toplumsal olarak dikkat çeken gruplardır. Bu gruplar toplumsal olarak riskli gruplardır. Bu risk grupları bir taraftan bireysel zorluklarla baş etmeye çalışırken diğer taraftan da toplumun dışlama potansiyeli olan gruplardır. Risk grupları olarak da ifade edilen bu sosyal grupların yaşadıkları yoksulluk ve yoksunlukların yanında toplumsal dışlanma da yaşamaları, içinde buldukları zor durumu daha da güçleştirmektedir.

Çünkü sosyal dışlanma birey ya da toplumsal grupların fiziksel, ruhsal ya da toplumsal bir engelliliğe maruz kalma durumunu ifade etmektedir. Sosyal dışlanmaya maruz kalmış birey veya gruplar; eşitsizliğe uğramış, her türlü riske karşı korunmasız, savunmasız ve zayıf kişiler ve gruplardır. Modern dönemler, her türden dışlanmayı daha açık hale getirmiş, zenginlik ve refah toplumlarına rağmen risk gruplarındaki bireyleri daha fazla korumasız hale getirmiştir.

Korunmaya Muhtaçlık Olgusunun Tarihsel Gelişimi

Sosyolojik analizde korunmaya muhtaçlık, çeşitli sosyoekonomik ve kültürel yapının ürettiği bir olgudur. Her toplum birbirinden farklı olduğu gibi insan ilişkilerinin düzenlenmiş bir formu olan kurumlar da farklılık arz etmektedir. Korunmaya muhtaçlık olgusu da her toplumsal yapıda var olabilen bir olgu olmakta temel olarak benzerlikler gösterse de olgunun ortaya çıkmasına sebep olan faktörler ve sonuçları açısından önemli farklılıklar gösterebilmektedir.

Toplumda, belirli insan gruplarının istihdam sahalarından dışlanması ve gelişen zenginlik ve refahtan daha az pay almaları olarak tanımlanan 'sosyal dışlanma', bireysel hataların sonucu değil ama daha çok yapısal sorunların bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Cılgı'ya (1986:31) göre de korunmaya muhtaçlık olgusu, insan-insan ilişkileri ve insan-doğa ilişkilerden ve bu ilişkiler sonucu ortaya çıkabilecek çelişkilerden kaynaklanan toplumsal bir sorundur. Bu ilişkilerin ortaya çıkardığı muhtemel çelişkiler, toplumsal sorunların kaynağı olmaktadır. Bu çerçevede korunma olgusu; insan, toplum ve doğa ilişkilerinin sonucunda ortaya çıkan ve bütün bu yapılara özgü bir sorunlar seti olarak dikkat çekmektedir.

Korunmaya muhtaçlık olgusu çok boyutları olan bir sorundur. Özellikle bu sorunun çocuklarla ilgili boyutu, toplumsal yapı içerisinde aile üyelerinin isteyerek dağılması ya da aile üyelerinin özellikle de anne babaların çoğu zaman ölmeleri sonucu aile bütünlüğünün korunamaması halinde ortaya çıkan bir olgudur.

Toplumsal olarak en temel bir kurum olan aile, psikososyal anlamda birçok fonksiyonu olan bir yapıdır. Aile kurumu çeşitli sebeplerle birliğini yitirdiği ve dağıldığında yapının en zayıf halkası olarak nitelendirilebileceğimiz en korunmasız üyeleri çocuklar olmaktadır.

Korunmaya muhtaçlık olgusu, sorunu bireysel ve toplumsal sonuçları açısından, alınması gereken birçok tedbir alanına işaret etmektedir. Hem toplumsal ve hem de bireysel sonuçları ile toplumsal yapıyı etkileyen sosyal dışlanma olgusu kapsamına giren risk gruplarında bulunan insanların ortak özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. İçinde yaşadıkları topluma yabancılaşma,
2. Kendilerini, başıboş, zayıf, sahipsiz, hamisiz ve çaresiz hissetmeleri,
3. Toplum içinde çeşitli sosyal gruplara dahil olmakta uyum zorlukları yaşamalarıdır.

Bütün bunların yanında risk grubu içinde bulunan bu insanları tehdit eden ve toplumda gayri meşru işler olarak da ifade edilen fuhuş, alkol, hırsızlık gibi ahlak dışı yollara sapma halleri ile de karşı karşıyadırlar (Seyyar, 2004b:47). Sosyal hayatta karşılaştıkları zorluklar nedeniyle oluşan dışlanma ve sosyal risk grupları, bireysel özellikleri açısından da içinde buldukları risk gruplarını besleyen bir yapı oluşturmaktadır. Bu çerçevede toplum içinde dışlanma sonucu ortaya çıkan çeşitli davranış özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Kişinin yetersizlik duygusu sonucu özgüvenini yitirmesi ve bununla oluşan aşağılık kompleksi yine benliğini yetersizlik duygusuyla aşağı görmesi ya da hissetmesi ve bütün bunların sonucunda da oluşan kaygı bozukluğu, belirsizlik ve güvensizlik duygularının beslediği davranış bozuklukları, bunlardan birkaçıdır (Seyyar, 2003: 54).

‘David Gordon ve arkadaşları, yaptıkları bir araştırmada, toplumsal dışlanmayı dört boyutta incelemiştir:

- 1-Yeterli kaynak ve gelirden yoksun olma ve dışlanma,
- 2-İş piyasalarından dışlanma,
- 3-Toplumsal ilişkilerden dışlanma ve
- 4-Sosyal hizmetlerden dışlanma” (Gordon ve diğerleri; 2000 Akt.: Anthony Giddens, 2008, 402-403).

Bu risk gruplarının içinde en zayıf halka ve korunmaya en muhtaç olanlar ise çocuklardır. Toplumsal yapı içinde mağdur olan çocukların korunmasına yönelik faaliyetler çok eski zamanlara kadar uzanan bir tarihsel derinliğe sahiptir. Hatta yapılan kazılarda M.Ö. Sümer, Eti, Uygur ve Hun dönemine ait çocukların korunması ile ilgili belgelere rastlanmıştır. Bugünkü Moğolistan’da kurulan Hun Devletinde çocukların korunması için birçok kurum kurulmuş ve çalışmalar yapılmıştır. Ortaya çıkan belgeler ışığında M.Ö. 1280’li yıllarda Etiler’in kurdukları çeşitli vakıf niteliğindeki kurumlardan bir kısmının da çocukları koruma ile ilgili olduğu ve bu anlamda ilk vakıf faaliyetlerine sahip oldukları ifade edilmektedir. M.Ö. 12. yüzyılda ise Uygurlar, çocuk korunmasına dair ikinci vakfi kurmuşlardır. Yine tarihi kaynaklara göre M.Ö. 8. yüzyılda Mezopotamya’da Sümer Devletinin korunmaya muhtaç çocuklarla ilgili çeşitli tedbirler aldığı da bilinmektedir (Enç, Çağlar ve Özsoy, 1975).

Özellikle Selçuklular döneminde, 12. ve 13. Yüzyıllarda (bimaristan veya darüşşifa adı ile) Anadolu’da birçok hastane veya rehabilitasyon merkezleri açılmıştır. Açılan bu şifa merkezleri hasta, engelli ve rehabilite edilmesi gereken kişilere hizmet vermekte ve bu anlamda verdikleri bu hizmetleri ile bu kurum ve kuruluşlar tıp ve psikiyatri tarihinde anlamlı bir hizmet gerçekleştirmektedirler. Bimaristanlar, kurumsal yapılarında miskinler tekkesi denilen (âciz, zavallı, yoksul anlamında) ve halktan ayrı tutulan cüzzamlıların barındırıldığı müstakil

binalara yani tedavi, bakım ve koruma merkezlerine de sahiptiler. Bu merkezlerde özellikle, bakıma ihtiyacı olan ve akıl sağlığı bozulmuş olan bireylerle terapi ve tedavi amaçlı olarak hizmet verilmekte ve hatta bu kişilere özel olarak müzik terapisi uygulanmaktaydı (Güreşsever, 2004:28).

Bu kurum ve kuruluşların en eskilerinden kabul edilen ve İlhanlı prensi Gazan Mahmut Han'ın hükümdarlık döneminde (1271-1304) Tebriz yakınlarında kurulan birçok vakıf arasında kimsesiz ve öksüz çocuklar için kurulan kurumların da olması dikkat çekmektedir (Kut, 1988: 138-139). Eytamhâne (yetimhane) denilen ve yüz yetim ve metruk çocuklara bakmak üzere kurulmuş müesseseler de aynı dönemin eserleri arasındadır. Hatta aynı dönemde dul kalan kadınlar, fakirler ve kimsesizlerin cenazelerini kaldırmak, yolları temizlemek, efendilerden korkan kölelerin kırdıkları çanak-çömlek gibi şeylerin tazmin edilmesi, kışın aç kalan kuşların beslenmesi için ayrı ayrı hizmetler için bile kurum ve kuruluşlar kurulmuştur (Canan, 1991:59).

Osmanlılarda korunmaya muhtaç kişilerin, kimsesiz, yoksul, talebe ve misafirlerin kalabilecekleri kurumlar ve adına 'imarethane' adı verilen kurumlar kurulmuştur. Evliya Çelebi Seyahatname'sinde '*18 krallık ve padişahlık gezdiğini ve Osmanlıdaki kadar imarete hiçbir yerde rastlamadığını*' ifade etmektedir (Şeker, 1991:157-163). Bütün bu hizmetlerin yerine getirilmesi için Osmanlı Devleti'nde zekât ve vakıf kurumları adı altında iki yapının varlığı önemli bir yere sahiptir (Doğan, 1999: 81). Hayır kurumları kurmakta önemli eserler ortaya koyan Osmanlıların sosyal güvenlik sistemleri örf (hars) ve İslam olmak üzere iki kaynaktan beslenmektedir (Doğan, 1999: 48).

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde fethedilen şehirlere, Selçuklu devlet geleneğinin bir devamı niteliğinde özellikle devlet adamlarının ve zengin hayırseverlerin katkılarıyla vakıf niteliği ile ihtiyaç sahibi olanların barınma ve bakım hizmetlerini gören kurum ve kuruluşlar yapmışlardır. Osmanlılar, Anadolu Selçuklu Türklerinin Selçuklular tarafından kurulan birçok sağlık ve sosyal hizmet kuruluşunun vakfiyesini aynen benimsemişler ve bunların gelecek dönemlerde de hizmetlerini yerine getirebilmeleri için vakıflar kurmuş ve bu kurumların gelirlerini sürekli arttırmışlardır (Seyyar, 2004: 28).

Vakıfların hizmetlerini ve Osmanlı toplumundaki yerlerini anlamak için Canan'ın (1991: 57) makalesinde ifade ettiği şu görüşleri dikkat çekicidir. Canan, vakıfların yaptığı hizmetler arasında bir fikir verebilmek amacıyla 18. yüzyılda var olan vakıflar içinden ihtimali sondaj yöntemiyle seçilen 330 tanesi üzerinde yapılan incelemelerden edinilen birkaç noktaya işaret etmektedir:

“Söz konusu araştırmaya göre, bu vakıfların toplam bütçesinin %28,16’sı eğitim-öğretim hizmetlerine harcanmaktadır; %30,75’i dini hizmetlere geri kalanı da başka hizmetlere. Dini hizmetler deyince öncelikle camiye bağlı hizmetler kastedilmektedir. Günümüzde olduğu gibi, her devirde camilerin çocuklara da hizmet verdiği göz önüne alınırsa, vakıfların çocuklara yönelik hizmetlerinin nispetinde daha da artma olacağı söylenebilir. Bu noktanın anlaşılması için, vakıfların bütçesine bakmak bilgilenmek açısından önemlidir. Canan aynı makalesinde devamla vakıfların bütçelerine de temas ederek şu tespitleri yapmaktadır: ‘Bu mevzuda kesin bir rakam vermek zor. Ancak, konuya ışık tutacak, kısmen tahmin, kısmen hesaba dayanan bazı açıklamalar kaydedebiliriz:

1-18. ve 19. asırlarda Osmanlı İmparatorluğunu gezen bazı batılılar imparatorluk dâhilindeki gayr-ı menkul emlakın dörtte üçünün vakıf olduğunu tahmin etmişlerdir.

2- Cezayir, Fransızlar tarafından işgal edildiği zaman, buradaki emlakın yarısının vakıf olduğu görülmüştür.

3- Keza, Tunus arazisinin üçte ikisinin vakıf olduğu tespit edilmiştir.

4- 1925’te yapılan bir hesaplama Mısır’da ekilen arazinin sekizde birinin vakıf olduğunu göstermiştir.

5- 18. yüzyıla ilgili olarak vakıfların ifa ettikleri hayır hizmetleri, devlet bütçesinin en az üçte birine eşit bir miktara ulaştığı söylenebilir. Bu, elbette büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Hatta bizzat vakfiyelerdeki rakamlara dayanarak, vakıfların bütçesinin neredeyse imparatorluk bütçesinin yarısına eşit olduğu söylenebilir”

Orta çağda Avrupa’da şeytani hastalıklara yakalandıklarına inanılan yaşlı ve engellilerin yakıldığı bilinmektedir. Aynı dönemde Osmanlılar, cüzzamlıları, cüzzam hane (Leprozoryum) denilen bakım merkezlerinde koruma altına alıyorlardı. Bakıma muhtaç cüzzamlıların geçimleri ise vakıf gelirleri ile sağlanıyordu. Sosyal ilişkiler ve doğal meşguliyetlerle terapisi gerçekleştirilen cüzzamlılar, çevresi duvarlarla çevrilmiş yeşil bahçelerde kümes hayvanları ve keçi gibi küçükbaş hayvanlar besleyerek hayatlarını sürdürüyorlardı (Seyyar, 2004: 29).

Osmanlı Devleti, birçok hayır faaliyetleri ve uygulamalarıyla, bir sosyal refah devleti olmanın gereğini yerine getirmesiyle dikkat çeken bir devlettir. Hatta Osmanlı Devleti’nde bugünkü anlamda sosyal yardım kuruluşlarına benzer sosyal güvenlik ve sosyal yardım teşkilatlanmalarının varlığına rastlanmaktadır. Bu anlamda bu amaca uygun olarak açılmış imarethane, şifahane, aşhane ve vakıflar toplumun geneline yayılmış ve ihtiyaç sahibi insanların hizmet alabildiği hayır kurumlarıdır. Bu kurumların ihtiyaçları kurulan vakfiyelerin gelirleri vasıtasıyla karşılanarak zengin ve fakirler arasında bir köprü gibi

işlevlerini yerine getirmişlerdir. (Doğan, 1999: 84), Vakıfların çoğu, insanların, ekonomik hayatta karşılaşacakları risklere karşı onlara güvence sağlamak amacıyla kurulmuş ve bu hizmet kurumlar tarafından yapıldığından, tek tek bireylere yapılan iane ve sadaka şeklindeki yardımların bireylerin küçük düşürülmeden gizli yapılmasına dikkat edilirdi. Vakıf ile yardım alanlar arasında birlik ve dayanışma duyguları gelişmekte ve bu da sınıflar arası çatışma ve kıskançlıkların önlenmesine ve hatta sınıfların kaynaşmasına sebep olmaktadır.

Ayrıca bu yolla insanlar hayır ve hasenatta bulunmanın ruhsal hazzını ve huzurunu yaşayarak bir nevi rehabilite oluyorlardı. Özellikle günümüz modern toplumlarında insanlar, topluma ve hatta kendilerine yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan anomik bir durumdan da korunmaktadırlar. Osmanlı Devleti'nde günümüzdeki emekli aylığı gibi bir maaş ödeme sisteminin varlığı da dikkat çekmektedir. Bu maaş yardımından yaralananlar; ileri yaşlı, engelli veya yaşlı olup iş yapamaz halde olanlar, güçsüzlüdür (DPT, 1991: 9).

Osmanlı'da Yetim Çocuk Vakıflarının Gelişimi

Osmanlıda kurulan vakıfların en önemlileri, çocukların korunmasına ilişkin özel hükümlerin bulunduğu Fatih vakıflarıdır. Osmanlılar döneminde hayır işleri yapmak üzere bütün padişahlar hanedan vakfiyeleri kurma ve işletme geleneği oluşturmuşlardır (Kut, 1988: 138-139). Fatih Sultan Mehmed Vakfı, 370 sayfalık vakfiyesinin özellikle çocuklara ait kısmında özetle yetimlerin ve fakir çocuklarının yetiştirileceği bir dâru'ttâlim'den bahsedilmektedir. Eğitim işleri ile ilgilenen öğretmenlerin maaşları ile yetim ve fakir çocuklara nakdi ödenmesi kararlaştırılan yardımlar da aynı vakfiyede zikredilmektedir. Bu ödenekler, her bir yetim çocuğa, hidane yaşından (hidane; çocuk ve çocuk hükmünde olan kişilerin bakım ve himayesini, eğitimi içeren bir kavramdır) çıkıp öz bakım işlerini görebileceği gelişim yaşına girene kadar (yani yeme, içme, giyinme gibi temel ihtiyaçlarını kendi kendine yapabildiği 7-8 yaşına kadar) verilmelidir. Bu yaşa gelince de kesilerek bir başka yetime bağlanmalıdır (Canan, 1991: 59-60). Her yetim çocuk için aylık 15 akçe olarak dağıtılan ödeneklerin, her sene sonunda da görevlilerin görevlerini tam olarak yapıp yapmadıklarına dair kontrollerinin yapılması esasa bağlanmıştır. (Canan, 1991: 59-60).

18. yüzyılın başlarında, öksüz ve yetim çocuklara dağıtılmak üzere, hayvan sahiplerinden, tacirlerden ve maden işletmesi sahiplerinden vergiler alınmış ve 1860'lardan sonra da bakıma muhtaç, yetim ve öksüzler için yuvalar açılmaya başlanmıştır. Bu yuvalarda, çocuklara yeteneklerine göre çeşitli sanatlar öğretilmiş ve onların kısa zamanda

hayata hazırlanmaları için faaliyetler yürütülmüştür (Öğülmüş, 1991). Yapılan her çeşit yardımlar, bir sosyal sistem içinde kurumsal olarak fonksiyon icra etmekteydi. Günümüzde bakanlıklar, belediye ve diğer kamu kurumlarının yapmış olduğu sosyal yardım ve bakım hizmetlerinin büyük bir kısmı, Osmanlılar zamanında vakıflar aracılığıyla yerine getirilmekteydi (Yediyıldız 1982:5). Vakıflar vasıtasıyla yerine getirilen hizmetlerden yoksullar, engelliler, yetimler, dullar, kimsesizler, hastalar ve güçsüzlere yönelik olarak yapılan hizmetler, ancak Osmanlı Devleti'nde 19. asra kadar modern anlamda sosyal güvenlik kurumları tarafından yerine getirilmişlerdir. Sosyal Hizmetler, vakıf ve imaretler çatısı altında ifa edilmiş ve bu vakıflar aracılığıyla kimsesiz, dul, yetim ve engellilere yardım etmek devam eden bir anane haline gelmiş ve idareciler de bu alana özel bir değer vermişlerdir (Ballar, 1988: 5).

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıla gelindiğinde çocukların korunması ile ilgili hükümler alınmış, kurum ve kuruluşlar kurulmuş ve onları işletmeye yönelik nizamname ve kanunlar da çıkarılmıştır. Bu kapsamda 1858 yılında çıkarılan Eytam Nizamnamesi ile yetimlere koruma ve bakım hizmetlerinin daha iyi yürütülmesine çalışılmıştır. Bu Nizamnameye göre; yetimlerin işleri, onlara bırakılan malların yazılması ve satılıp parasal bir değere kavuşuncaya kadar gerekenlerin yapılması ve bu paradan yetimlerin her türlü ihtiyaçları karşılandıktan sonra geriye kalan meblağın yine yetimler adına korunması olarak ifade edilmiştir. Eytam Nizamnamesinden önce yetim çocuğun bu sayılan hizmetlerini yerel memurlar yapar, ancak yetime kalan malların miktarı çoksa bütün bu işleri yapmak üzere 'Nazır' denilen bir kişi atanırdı. Sonrasında Eytam Nizamnamesi ile bütün bu hizmetleri yürütmek için Emval-i Eytam Nezareti adı ile bir kurum ihdas edilmiştir (Okur, 1996: 1). Aynı yapılanmayı Mithat Paşa'nın, Tuna Valisi iken kurduğu çocuk ıslahaneleri ile ilgili 1868 tarihli nizamnamede de görmek mümkündür (Kocacık, 1984: 142). Bu çerçevede 1873'te Darüşşafakanın kurulmasıyla, yetim çocukları eğitmek için 1875'te Sultan Abdülaziz'in yardımıyla İstanbul Fatih'te 'Darüşşafakat'ül İslamiye' adıyla bir kurum ihdas edilmiş ve 1896'da da Darülaceze adıyla kimsesiz ve yardıma muhtaçlara yönelik bakım evleri ve yurtları kurulmuştur (Bilgin, 1997). II. Abdülhamit döneminde ise Maarif Nezareti'ne bağlanan ve II. Meşrutiyet döneminde ise bağımsız bir statü kazanan Darüşşafaka hızla gelişmiştir. (Bilgin, 1997; Türk Ansiklopedisi, 1964: 326).

Darülaceze, 1895 yılında çıkarılan yönetmelikle, kimsesiz çocukların bakım, eğitim ve barınma hizmetlerini üstlenmiş, bunun yanında dilencililiğin ortadan kaldırılarak hasta, engelli ve kimsesizlere iş imkânı sağlanması da hükme bağlanmıştır. Darülaceze kurumu, bu çerçevede din, mezhep ve millet gibi unsurların ayrımı gözetilmeksizin,

çalışamayacak durumda olan düşkün, hasta erkek, kadın ve çocukların himayesinden sorumluydu. Kurum bu hizmeti sadece İstanbul için değil İstanbul dışından gelenlere de veriyordu.

1914 yılında hazırlanan iç tüzüğe göre Darülaceze için toplam kapasitesi 1000 yataklı olan bir yurt yapıldı. Bunun 400'ü erkek, 200'ü kadın, 300 yatak erkek yetimlere ve 50 yatak da kız yetimlere idi. Bunlar arasında 50 yataklık bir tesis de yeni doğmuş çocuklar için kurulmuştur (Koçu, 1974: 74). Şişli (Etfal) Çocuk Hastanesi de yine aynı dönemde ve yalnızca çocuklara mahsus olarak kurulan ücretsiz bir hastanedir. Kamu yararına olan dernekler gibi yönetilmesine karar verilen bu kurum, 1896 yılında II. Abdülhamit zamanında Dâhiliye Nezareti'ne (İçişleri Bakanlığı) bağlanmıştır.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti, girdiği çeşitli savaşlardan yenilgi ile çıkması nedeniyle sosyal ve ekonomik açıdan olumsuz olarak etkilenmiş ve özellikle de halk arasında '93 Harbi' olarak bilinen ve 1877-1878 yıllarında yapılan Osmanlı-Rus savaşı, devlete büyük kayıplar verdirmiştir. Bu savaşta asker ve sivillerden toplamda yaklaşık beş yüz bin Müslüman Türk şehit olmuş, bir milyonu aşan insan da mülteci olarak başta İstanbul olmak üzere Anadolu'ya sığınmak zorunda kalmıştır. Savaşta babaları şehit olan çocuklar ve göç ederek gelenlerin barınma ve himayesi, devlet için büyük bir yük oluşturmuş ve bu yetim çocuklar da Darüşşafaka'ya yerleştirilmişlerdir (İpek, 1994: 232).

Korunmaya muhtaç çocuklarla ilgili sorunların büyümesi sonucu toplum içinde sivil insiyatiflerin de katılımıyla çözümler aranmış ancak bu çabaların yetersiz olması üzerine devlet marifetiyle çözüm yolları aranmıştır. Devletin bu alanda yaptığı çalışmaların ilki 1903 yılında, II. Abdülhamid'in tahta çıkışının yıldönümü sebebiyle açılan, Darülhayr-ı Ali'dir. Bu kurumda bakımı ve korunması yapılan çocukların sayısı 400 kadardır. Ancak bu kurum 1909 yılında kapatılmıştır (Çavuşoğlu, 1995:8). Devletin ve ülkenin o dönem yaşadığı zor şartlar çerçevesinde, bir de girilen Balkan Savaşları ve sonrasında 1. Dünya Savaşı ile Osmanlı Devleti'nin birkaç cephede savaşmak zorunda kalması sebebiyle cephelere sürekli asker sevk etmek zorunda kalması ve giden askerlerin büyük çoğunluğunun şehit düşmesi ile ülkede kimsesiz çocuklar sorunu katlanarak büyümüştür. Savaş sonrasında yaşanan toprak kayıpları ile İstanbul başta olmak üzere diğer başka illere büyük kitlesel göçlerin gelmesi ve bütün bunların üst üste gelişmeler olması, devletin ve ailelerin bu manzaradan olumsuz etkilenerek sosyoekonomik yönden çöküşüne sebep olmuştur (Çavuşoğlu, 1995: 7-8).

Osmanlı Devleti, aynı dönemde girdiği savaşlarda, çok sayıda şehit vermiştir. Birinci Dünya Savaşında açlık ve sefaletin hâkim olması,

düşmanın işgal ettiği yerlerde öksüz ve yetim sayılarının yüksek olması sebebiyle bu alanda hizmet veren Darülaceze'nin hizmetlerinin yetersiz kalması sonucu, devlet yeni tedbirler almak zorunda kalmıştır. Bu durumda özellikle savaşlarda şehit düşenlerin eş ve çocuklarına devlet korunması bir zorunluluk haline gelmiştir. İşte bütün bu sebeplerle sadece şehit çocuklarını barındırmak, eğitmek ve bir meslek sahibi yapmak üzere zanaat öğretmek amacıyla 1915'te darüleytamlar (yetimhane) açılmaya başlanmıştır. Savaşın ortaya çıkardığı fakirlik ve sefaletler sonucu İstanbul'daki kimsesiz ve korunmasız çocuklara yönelik olarak İttihat ve Terakki Fırkası da ilgi göstermiştir. Bu çocuklar için Tophane'deki Yamalı Hamam, belediye tarafından kiralanarak “Yamalı Hamam Barındırma Yurdu” adıyla hizmete sokulmuştur. Ancak yetimlerin sadece şehit çocuklarıyla sınırlı olmadığı ve bunun dışındaki yetim çocukların sayısının da fazla olması sebebiyle bu alanda yeni bir düzenleme yapılmıştır. Buna göre, öncelikle şehit çocuklarını, sonraki aşamada da Balkan Harbinden sonra göç ederek gelen yetimleri, barındırıp himaye etmek, eğitmek ve bir zanaat öğretmek amacıyla İstanbul başta olmak üzere ülkenin çeşitli yerlerinde yetimhaneler açılmıştır.

Yeni kurulan Cumhuriyet döneminde ise Atatürk'ün talimatlarıyla ‘Himaye-i Etfal Cemiyeti’ (Çocuk Esirgeme Kurumu) 10 Haziran 1921 tarihinde kurulmuştur. Çocukların yaşaması muhtemel sorunları çok daha geniş bir açıdan ele alan Himaye-i Etfal Cemiyet-i Umumiyesi, Nizamname-i Esasisinde kurumsal faaliyet alanlarını özetle şu şekilde belirlemektedir (Okay, 1999):

- Çocuklara eziyet edilmemesi,
- Anne ve babaları dâhil, hiç kimse tarafından, çocukların bedensel ve ruhsal durumlarını tehlikeye düşürecek hizmetlerin gördürülmemesi,
- Fakir ve hasta çocukların tedavilerinin sağlanması,
- Çocukların tütün ve bağımlılık oluşturacak maddelerden korunması,
- Okulların tatil zamanlarında fakir çocukların kırlara ve yazlıklara gönderilmesinin sağlanması,
- Hizmetçi, besleme ve evlatlıklara kötü muamele edilmemesi,
- Himaye-i Etfal'e ilişkin kütüphaneler kurulması,
- Anne ve babaları tarafından terbiye edilemeyen veya mahkûm olan çocuklar için ıslahhaneler kurulması,
- Çocukların sağlıklı bir şekilde yetiştirilmeleri için oyun alanlarının kurulması,
- Himaye-i Etfal ile uğraşan uluslararası kuruluşlarla bağlantı kurulması

Bu anlamda Türk Medeni Kanunu'nda çocukların korunmasına ilişkin hükümler, 1926 yılında 743 sayılı yasa ile kabul edilmiştir. 1926 yılında

ise 765 sayılı Türk Ceza Kanunu ile de çocukların korunmasına yönelik, onları her türlü istismardan koruyacak önleyici hükümler getirilmiştir. 1933 yılında İstanbul Belediyesi tarafından yönetilen 'Galata Çocukları Kurtarma Yurdu' açılmış ancak bu yurt, 1943 yılında kapatılmıştır (Kocacık, 1984: 143). Himaye-i Etfal Cemiyeti'nin adı 1935 yılında 'Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu' adını almıştır. Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu Tüzüğü'nde, 'yoksul okul çocuklarına, eğitim araç ve gereçleri ve giyim eşyaları temin etmek; beslenmeleri için aşevleri ve öğrenci sofraları kurmak' gibi hizmetler görevleri arasında sayılmıştır (Çavuşoğlu, 1995: 49-50). 1949 yılında, 33 maddelik '5387 sayılı Korunmaya Muhtaç Çocukları Koruma Kanunu' ile kurum, günün gereklerine ve değişen ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmiştir. Bu kanunla 0-6 yaş grubu arasındaki çocukların bakımı Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'na verilirken; 7-18 yaş arası çocuk ve gençlerin bakım ve yetiştirilmesi ise Millî Eğitim Bakanlığı tasarrufuna verilmiştir (Gökçe, 1971, 64-75; Akol, 1950: 68).

1982 Anayasası'nın 61. Maddesi ile harp ve görev şehitlerinin yakınları ile malûl, gazi, engelli ve yaşlıların yanında, çocuklarının da korunması sağlanmıştır. 1983 yılında kabul edilen 2828 sayılı 'Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu' ile çocukların korunması tekrardan güncellenerek değişikliğe uğramış ve ilgili kurumların bir devamı olarak faaliyete başlamıştır (Kocacık, 1984: 143). Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak hizmet veren kurum daha sonra 2011 yılında kurulan Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na görevlerini devretmiş, günümüzde ise Çocuk Hizmetleri Genel Müdürlüğü çatısı altında aynı görevleri ifa etmektedir.

Ailede Değişim ve Çocuk Mahrumiyeti

Ailenin, geleneksel aile yapısından çekirdek aile formuna dönüşmesi süreci, genel olarak toplumun değişimiyle paralel bir değişim süreci içinde gerçekleşmektedir. Toplumsal sorunlar, toplumsal kurumların değişimi ve işlevlerinin farklılaşması ile toplumun yapıtaşısı ve en temel kurumu olan ailenin de değişimine sebep olmaktadır. Toplumsal sorunları birbirinden bağımsız düşünmek sosyolojinin temel prensiplerine uygun bir düşünce değildir. Bir alanda var olan bir değişim ya da sorun diğer alanları da etkilemektedir. Toplumsal değişim süreci içinde yaşanan birtakım sorunların, onun en küçük bir parçası olan aileyi de etkilemesi her zaman mümkündür. Mesela kırsal alanda ve tarımsal üretim araçlarında yaşanan değişimler, tarımsal mekanizasyon ve teknolojilerin değişmesi ya da toprak mülkiyetindeki değişmelerin hepsi aile yapısı üzerinde de belirli değişim ve farklılaşmaları da beraberinde

getirmektedir. Hızlı değişim ve dönüşümlerin yaşandığı günümüz modern toplumlarında, geleneksel toplumsal yapı içerisinde örneğine az rastlanan aile yapılarına da rastlanmaktadır. Toplumsal değişim ve sonrasında oluşan sorunların aileyi etkilemesi ile aile yapısında da değişimler meydana gelmiş ve aile geçmişten farklı form ve aile içi norm ve rollerin değişimi ile yeni duruma ayak uydurmaya çalışmıştır. Bu anlamda Jersild (1978: 19), çeşitli özellikler nedeniyle toplumsal bir sorun oluşturma potansiyeline sahip aile yapılarını sekiz grupta toplamaktadır:

- 1) Ebeveynlerden biri ya da ikisinin de çocuğu reddettiği evler,
- 2) Anneliğin çeşitli sebeplerle geçici bir ayrılıkla (hastaneye yatma gibi) sürekli kesintiye uğradığı evler,
- 3) Dul bir annenin tek başına yönettiği evler,
- 4) Ayrılık veya boşanma sonucu bütünlüğü dağılmış evler,
- 5) Babanın vefatı veya uzun süre ayrılması ile babasız kalmış evler,
- 6) Annenin çalışması sonucu günün belli saatlerinde evde bulunmadığı için kısmi zamanlı annesiz sayılabilecek evler,
- 7) Birden fazla annenin bulunduğu evler,
- 8) Bakımevlerinde bulunan ve bu sebeple evsiz duruma düşmüşlerin yaşadıkları evler ve aileler”

Sorunlu ya da parçalanmış aile modelleri olarak dikkat çeken bu aile tipleri, aynı zamanda içinde yaşayan çocukların korunmaya muhtaçlığının öne çıktığı aileler olarak da görülmektedir. Korunmaya muhtaçlık olgusu ve sorunu; toplumsal değişme sürecinin bir sonucu olarak hem kırsal ve hem de kentsel aile yapılarında görülen bir olgudur (Cılga, 1986: 36-37). Korunmaya muhtaç aile yapısı içinde bulunan çocuklar ve gençler, toplumsal yapıda görülen hızlı ve anomik değişimler sonucu ortaya çıkmaktadırlar.

Sonuç ve Değerlendirme

Tarihsel değişim içinde varlıklarını sürdüren ve bu değişim süreçleri içinde çeşitli formlarda görünen sosyal hizmet ve destek kurumlarının, genel anlamda her dönem ve bütün toplumlarda var olduğu bilinmektedir. Toplumsal kurumların oluşması ve çağdaş anlamda yeni formlara ve yapılara öncülük etmesi kısa bir tarihi süreç içerisinde olmuş değildir. Bilakis tarihsel olarak çok eski tecrübeler ve uygulamalara dayanmaktadır. Zaten bir kurumun çağdaş anlamda işlevlerini tam olarak yerine getirmesi; tarihsel derinliği ve geçirdiği süreçler, geçmişte kazandığı tecrübe ve toplumun kültürel birikimlerinden beslenmesi ile doğru orantılıdır. Bu anlamda her toplumun kendi tarihsel şartlarının ürünü olarak toplumsal kurumların da kendine özgü formlarının ortaya

çıkması; içinde olduğu toplumun tarihsel tecrübe ve birikimlerinin bir ürünü olmalarıyla mümkündür.

Günümüz modern dönemlerinde Türkiye’de korunmaya muhtaç olarak yaşayan fakat resmi istatistiklere girmeyen çok sayıda çocuk nüfusundan bahsedilmektedir. Bu anlamda sadece yuva, yurt ve evlerde barınan çocuklara bakıldığında bile bu sorunun çözümü için toplumsal ve ailevi değerlerin yaşatılması ve korunmasının önemi daha da iyi anlaşılabilir. Ailedeki değişim geleneksel toplum ve aile yapısının çözülmesi, modern toplum ve ona uygun çekirdek aile formunun yaygınlaşması süreci, toplumsal diğer değişimlerle iç içe gelişmektedir. Kırsal ve kentsel alanların kendilerine özgü yapıları ve bu yapılardan ortaya çıkan çeşitli sorunlar, üretim yapısındaki değişimler, tarımsal üretimdeki yeni uzmanlıklar ve toplumsal ilişkilerdeki yeniden örgütlenme süreci gibi çok çeşitli faktörler; aile yapılarının da bu durumdan etkilenmesini kaçınılmaz olarak etkilemektedir. Bu anlamda tarımsal alanın kendine özgü yapısından kaynaklanan çeşitli gelişmeler de aynı sorunun farklı boyutlarda var olmasına sebep olmuştur. Örneğin toprakla ilişkileri süren ailelerin farklı sorunlar yaşarken toprakla ilişkileri kopan ve ücretli olarak çalışma durumunda olan ya da işsiz kalan ailelerin de farklı tonlarda da olsa bu sorunları yaşadıkları görülmektedir. Tarımsal üretimin, toprak mülkiyetinin ve tarımsal işletme yapısının değişmesi ile aile, bu çok yönlü değişimlerden de etkilenmektedir (Timur, 1972: 43-65; Tekeli, 1977: 34-39).

Aynı şekilde kent hayatında da ailenin kentsel kökenli sorunlar yaşadığı görülmektedir. Her yerleşim biriminin kendine özgü toplumsal ve kültürel dokusu, ona uygun kurumsal bir form oluşturmaktadır. Bu forma uygun gelişim sağlayamayan yapılar da ya çözülmeye ve dağılmaya ya da yeni duruma uyum sağlamaya çalışmaktadır. Bu durumda toplumun yapısal sorunlarının etkilediği en temel kurum olan ailenin de değişimi kaçınılmaz olmaktadır. Ailenin yapısal olarak değişip küçüldüğü şehir hayatında korunmaya muhtaçlık sorunu daha da büyümüştür. Ailedeki bu yapısal değişiklik, geleneksel aile yapılarından çekirdek aileye doğru değişim, ailenin parçalanmasını ve çözülmesini de hızlandırmıştır. Bu durum, küçüldükçe birbirine daha çok bağlanan aile bireylerinden ziyade, aile bağları daha da zayıflayan bir yapı ortaya çıkarmıştır. Geleneksel toplum ve aile yapılarındaki kontrol mekanizmalarının modern toplumsal yapılarda işlevlerini yitirmesi ya da yerine getirememesi korunmaya muhtaçlık sorununu daha da arttırmış ve işlev ve görevlerini çeşitli kurumsal yapılara devretmiştir.

Toplumsal, kültürel ve ekonomik faktörlerin etkisiyle meydana gelen değişim, ailenin hem yapısında ve işlevlerinde hem de aile içi rollerin ve

duygusal bağların da değişimine sebep olmaktadır. Yapısal olarak değişen ve dönüşen toplum, aile içindeki ilişkileri de değiştirmiştir. Babanın geleneksel toplumdaki otoritesi modern toplumda zayıflamış, kadınların toplumsal statüleri yükseldikçe aile içinde daha eşitlikçi ilişkisel yapılar ortaya çıkmıştır. Burada bu hızlı değişimden en çok etkilenen ve korunması gereken kurumun da ailenin kendisi olduğunu düşündürülen örnekler toplumda çoğalmaktadır. Bu anlamda ailenin, toplumsal ve ekonomik alanlarda meydana gelen değişimlerden etkilenmesini en az zararlı atlatabileceği bir korunma mekanizmasına dâhil edilmesi, aile birliğinin ve yapısının da korunmasını içerecek uygulama ve tedbirlerin alınması önem kazanmaktadır. Sonuçta asıl korunması gerekenin toplumsal ve ekonomik değişimlerden en az zararlı korunması gereken aile kurumu olduğu düşünülmektedir. Bu anlamda ailenin varlığını koruması, sürdürmesi ve sağlıklı gelişmesi, toplumsal yapı içerisinde en temel bir kurum olarak muhafaza edilmesi, toplumların geleceği açısından önemi her geçen zamanda artan bir değere sahiptir. Aksi halde bu sorunlar bütün toplumların gelecekte en yakıcı sorunları olarak tartışılmaya devam edecektir.


Kaynakça

- Akol, O. (1950). *Kimsesiz Çocuklar*. Ankara: Örnek Matbaası, s. 68.
- Ballar, S. (1998). *Türk Hukukunda Sosyal Hizmetler ve Çocuklar*. İstanbul: Cem Ofset.
- Bilgin, B. (1997). Yetim ve Kimsesiz Çocuklarla İlgili Tesis Kurmanın ve Yaşatmanın Önemi. *Diyanet İlmî Dergi*, C:33, S:3, Temmuz-Eylül
- Canan, İ. (1991). Vakıfların Çocuğun Korunmasına Yönelik Fonksiyonel Yapıları. *Aile ve Toplum Dergisi*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Dergisi, 1(2), 56-62.
- Cılga, İ. (1986). Korunmaya Muhtaçlık Olgusunun Sosyolojik Analizi. *Cumhuriyet Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:7, s.31-45.
- Çavuşoğlu, T. (1995). *Sosyal Hizmetlerin Yakın Tarihinden Sayfalar, Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu Yaprakları 1917-1983*. Ankara: Sabev Yayınları.
- Doğan, M. S. (1999). *Sosyal Tarih Açısından Osmanlılarda Sosyal Güvenlik Kurumları (Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yılı Anısına)*, Sakarya Üniversitesi Basımevi, Yayın No:41, Sakarya.
- DPT (Devlet Planlama Teşkilatı) (1991), "Sosyal Güvenlik Hizmetlerinin Rasyonalizasyonu", VI. Beş Yıllık Kalkınma Planı, Ö.İ.K. Raporu, D.P.T. Yayını, Ankara.
- Enç, M., Doğan Ç. ve Özsoy Y. (1975). *Özel Eğitime Giriş*, Ankara: Kalite Matbaası, Aktaran: Necla TUZCUOĞLU, yayınlanmamış Yüksek Lisans

- Tezi, “Korunmaya Muhtaç Çocukların öğrenim Problemleri”, Ankara, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ağustos 1989, s.11.
- Giddens, A. (2008). Sosyoloji (Cemal Güzel, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gökçe, B. (1971). Memleketimizde Cumhuriyet Döneminde Kimsesiz Çocuklar Sorunu ile İlgili Tutumun Sosyolojik Mukayeseli Tahlil ve İzahı. Ankara: Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Güreşsever, G. (2004), ‘İstanbul Tıp Kurultayı’, 25-30 Eylül 1977, İstanbul, ss. 14-22, Aktaran: Seyyar Ali, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla Sosyal Bakım, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Genel Müdürlüğü, Genel Yayın No: 44, Kilim Matbaacılık, İstanbul, s.28.
- İpek, N. (1994). Rumeli’den Anadolu’ya Türk Göçleri (1877-1890). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Jersild, A. (1978). Çocuk Psikolojisi (Gülseren Günçe, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Kocacık, F. (1984). Korunmaya Muhtaç Çocuklar Sivas Kız ve Erkek Yetiştirme Yurtları- I. C.Ü.F.E.F. Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 2, Dilek Matbaası, Sivas, s.87-121.
- Kocacık, Faruk (1984), Korunmaya Muhtaç Çocuklar Sivas Kız ve Erkek Yetiştirme Yurtları- II, Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:3, Kasım, Dilek Matbaası, Sivas.
- Koçu, R. E. (1974). Darülaceze (1895-1974). İstanbul: Darülaceze’ye Yardım Derneği.
- Kut, S. (1988). Sosyal Hizmet Mesleği; Nitelikleri, Temel Unsurları, Müdahale Yöntemleri. Ankara,
- Okay, C. (1999). Belgelerle Himaye-i Etfal Cemiyeti (1917-1923). İstanbul: Şule Yayınları.
- Okur, Y. (1996). Darüleytamlar. Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Öğülmüş, S. (1991). Yetiştirme Yurtları, Türk Aile Ansiklopedisi. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Seyyar, A. (2004). Teorik ve Pratik Boyutlarıyla Sosyal Bakım. İstanbul: Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Şeker, M. (1991). İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Türk Ansiklopedisi (1964), ‘Darüşşafaka’, Ankara, C.XII).
- Yediyıldız, B. (1982). Vakıf Müessesesinin 18. Asır Türk Toplumundaki Rolü. Vakıflar Dergisi, Sayı:14, s.5.
- <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2828&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> Er. Tar. 08.09.2022

ПАМИР КЫРГЫЗДАРЫНЫН ЭЛДИК ТАБЫШМАКТАРЫНДА АЙ МЕНЕН КҮН (ЭТНОФОЛЬКЛОРИСТИКАДАН ЭТНОФИЛОСОФИЯГА КАРАЙ)

PAMİR KIRGIZLARININ HALK BİLMECELERİNDE AY VE GÜNEŞ (ETNO-
FOLKLORİSTİKTEN ETNO-FELSEFEYE)

Sulayman Turduyevič KAYIPOV 

Prof. Dr., Kırgız Cumhuriyeti Milli Bilimler
Akademisi, A. A. Altmışbaev Felsefe,
Hukuk ve Sosyal-Politik Araştırmalar
Enstitüsü, Baş Araştırmacı,
sulayman_kayipov@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 12 Aralık 2022

Makale Kabul Tarihi: 21 Aralık 2022

Өзөкчө

Бул макалада көздөлгөн *максат* памир кыргыздарынын *Ай менен Күн* жөнүндөгү этнофилософиялык ойлом натыйжаларын жаңыдан, илимий талаптарга ылайык жазылып алынган, ишенимдүү фольклордук тексттердин негизинде талдап көрсөтүү, ошону менен бирге, социалдык-гуманитардык илимдер тутумундагы мына ушул жаңы багытка таандык илимий изилдөөлөрдү жүргүзүүнү колго алуунун зарыл экендигин ыспаттоо болуп саналат.

Макаланын *булактык негизин* автордун Түркияда жашап жаткан памир кыргыздарынын арасынан 1997-жылдын май айынан тартып ушул күнгө чейинки жыйнап, иреттеп келген, азырынча жарыялана элек элдик табышмак тексттери, анын ичинен *Ай менен Күн* жөнүндө айтылган табышмак өрнөктөрүнүн белгилүү бир тобу гана түздү. Илимий талдоолор жекеден жалпыга, жөнөкөйдөн татаалга карай сыпаттоо усулуна ылайык ишке ашырылып, акырында жалпылаштырылган этнофилософиялык корутунду чыгарылды.

Урунттуу сөздөр: Ай, Күн, этнофилософия, памир кыргыздары, табышмак.

Мукамбаев-Таштемиров, 1971; Rémy Dor, 1980; Başgöz-Tietze, 1999). Табышмактар көлөмүнүн салыштырмалуу кыска жана сан жагынан өтө арбын болбогон паремиологиялык жанр экендигине карабай, социалдык-гуманитардык илим тармактарынын ар биринин өкүлдөрү тарабынан терең жана кылдат изилдөөгө алынышы керек болгон этнофольклордук мурас (Садовников, 1996: 335; Кравцов, 1983: 448; Сендерович, 2008: 208).

Табышмактар оозеки көркөм сөз өнөрүнүн паремиологиялык бир жанры, көркөм ойлоонун өзгөчө туундусу, баарыдан мурда, элдин дүйнөтааным тажрыйбаларына негизделген, жалпы адамзаттык маданий феноменге айланган, көп функциялуу рухий мурас экендигин илимий-теориялык деңгээлде таануунун, мындан кийинки аткарыла турган илимий изилдөөлөрдүн парадигмаларын да ошого жараша ыкчам жаңылоонун мезгили келди (Сендерович, 2008: 208; Кауиров, 2010).

2. Жекеден жалпыга, жөнөкөйдөн татаалга

Жазуу маданияты анча өнүкпөгөн элдерде салттуу оозеки чыгармачылыкка өзгөчө милдеттер жүктөлө тургандыгы маалым; ал мектеп, университет, театр, адабият, ал турсун, музей жана архивдердин вазыйпасын да аткарууга мажбур болгон. Памир кыргыздарынын фольклору да, бардык жанрдык ар түрдүүлүгү менен бирге, коомдук аң-сезимдин компоненти катары келип чыгып, мезгил талабына жараша өнүгүп, өзгөрүп отурган (Кауиров, 2010: 181-189). Жердеги кубулуштарды да космостук объектилердин абалы аркылуу түшүндүрүүгө, аныктоого көнгөн памир кыргыздары, албетте, *Ай* менен *Күн* сыяктуу негизги космологиялык объектилер жөнүндө ой жорушкан, алардын көркөм образдарын түзүшкөн. Ал көркөм образдар элдик табышмактардан да орун алган. Ошондуктан, табышмактар памир кыргыздарынын аалам жөнүндөгү түшүнүктөрүн, аны таанып-билүү тажрыйбаларын камтып, этнофилософиялык багыттагы изилдөөлөр үчүн ишенимдүү булак кызматын өтөп бере алат. Табышмактарды жалпы этнологиялык планда изилдөө иштеринин да оңдуу жолго коюла электигин белгилөөгө тийишпиз (Кайыпов, 1916: 173–177; Кайыпов, 2011: 162–166).

2.1. Ай

Ай – памир кыргыздарынын баамына эң көп чалдыгып, мифтик түшүнүктөр менен курчалган; ырым-дарым, жөрөлгө жана диний ишенимдерден да өз ордун тапкан, ал эми, элдик лирикада салттуу

Мындай табышмактар башка, жаңы табышмактардын жаралышы үчүн калып, үлгү кызматын да өтөгөн. Ушул эле табышмактын *Айдын* жарым абалына карата өзгөртүлүп, жаңыча айтылгандыгын да көрүүгө болот. Толук, 15 күндүк *Айдын* көрүнүшү *тегерек пәтир* (тегерек патир) түрүндө элестелсе, ал эми анын толо элек, же толгондон кийинки кемиген абалы *жэрти пәтир* (жарты патир) шекилин көз алдыга келтирген:

Жар башында *жэрти пәтир*,
Өлөмгө татыр –
Муну билет чыгарсын,
Билвесен, башыңы сээл катыр.

(*Жарим Ай*, М.-Ө.К., 05.10.1997).

Ал эми төмөнкү табышмактын жайы бир аз башкараак. Башкараак болушу, биринчи иретте, анын көркөм формасы/мазмуну менен байланыштуу. Бул табышмак текстинде ушул эле *пәтир* образынын кыскача сюжет аркылуу берилгендигине күбө болобуз:

Саар туруп базарга бардым,
Бир *тегерек пәтир* алдым,
Алдым дэ, койнума салдым,
Кеч кирди эде,
Түндүкө асып койуп,
Худаа деп жатып калдым –

Тапкыла! (*Толгон Ай*, М.Т., 26.06.1997).

Бул үч табышмактын денотаты менен аны белгилеген *образ* канчалык бирдей болсо да, үчөө үч башка көркөм туунду болуп эсептелет жана паремиологиялык стилдин өнүгүү жолун, демек, этностун көркөм ойлоо тарыхынын ар башка этаптарын көрсөтөт.

Айдын көктөн – аларды курчап турган тоолордон да бийик жерден орун алышы аны убактылуу асылып турган, учуру келгенде “жашырынып” (*жэшинит*) калган нерсе менен салыштырууга жол ачкан. Айрым табышмактарда асылып турган нерсе конкреттүү буюмдардын аты менен аталгандыгын, мисалы, алтын күзгүгө (*алтын айнек*), күмүш табакка (*гүмүш тавак*) окшоштурулгандыгын көрөбүз. Алсак:

Алтыннан айнек астым,
Айдыңы ээлөмгө жетти –

Бу не? (*Ай*, М.Э., 18.05.1997).

Үй үстүндө *гүмүш тавак* –
Бу нимине, ойлон, тап.

(*Толгон Ай*, Ж.Йу., 20.09.2001).

Космологиялык объектилердин канчалык кол жеткис, зор жана сакралдуу, кээде алар жөнүндө кеп салуу, же аларга орунсуз мамиле жасап алуу тагдыр өзгөртүүчү таасирлерди жаратышы мүмкүн делип эсептелип келгендигине карабай, *Ай*, *Күн* баш болгон асман телолорунун элесин элдин күндөлүк турмушунда дайыма колдонулуп келген, таанымал, башка бир нерсе менен чаташтырып алууга мүмкүн болбогон, салттуу буюмдардын образдары аркылуу берүү табышмак метафорасын/салыштыруусун жаратуунун мыйзам ченеми десе болот.

Айдын адеп жаңырган убагындагы жана акыркы күндөрүндөгү көрүнүштөрү да памир кыргыздарынын эстетикалык баамынан сыртта калган эмес. *Жаңырган Айды* жаркыраган кылыч (*гылыч*) сыпатында көрүшкөн:

Кырда *гылыч* жаркырайт –
Бу нимне, билсең айт.

(*Жаңырган Ай*, Б.К., 09.06.2003).

Айдын ар кандай абалы жана көрүнүштөрү сыяктуу эле, анын негизги атрибуту болгон жарыгы да табышмактардан өз ордун тапкан. Төмөнкү кош жандырмактуу табышмакта толгон *Ай* менен анын жарыгы метафоралаштырылган:

Ээлэмгә *эйрэн* төктүм,
Синэр-синбес болуп турат,
Алагай көз чакчайып көрүп турат.

(*Айдын жарыгы*, *Ай*, М.Ч., 16.05.1997).

Бул табышмакта толуп турган *Айдын* көрүнүшү *алагай көз*, ал эми анын айланага тегиз тийип турган жарыгы болсо, төгүлгөн айран (*эйрэн*) менен ассоциалаштырылган. Айта кетүүчү нерсе, *Айдын* жарыгын сүткө салыштыруу (“*Ай сүттөй жарык*”) кыргыз тилинде кеңири колдонулса да, аны *төгүлгөн айранга* окшотуучу тилдик факт али каттала элек болучу. Бул окшотууну табышмак жанрынын стилдик мүмкүнчүлүгү менен гана түшүндүрүүгө болот – демек, тилде анчалык белгилүү болбогон, же такыр эле учурабаган сөз же сөз айкаштары да, табышмак айтышуу салты жараткан дискурста жаңыча колдонулуп, мааниси туура кабыл алына берет.

Ошентип, буга чейин *Ай* жөнүндөгү эң жөнөкөй, тек жандырмактуу (бирөө гана жуп жандырмактуу) табышмактар жөнүндө сөз кылдык. *Айдын* ар түрдүү абалын, көрүнүшүн айрым-айрым образдар аркылуу көркөм чагылдырган төмөнкү татаал жандырмактуу табышмак көркөм ассоциациясынын байлыгы жагынан атайын бөлүп айтууга татыйт:

Овалыда – колдогу гылыч,
Ортосуда – жууган май,
Ахырыда – алтын така –
Муну тапбаганнын,
Бэдэни адэм болсо дэ,
Башы – бака. (Ай, Эб.А., 18.09.2002).

Айдын эми эле жаңырган учурун (*овалыда*) колдогу кылычка (*гылыч*), он беши болуп толгон чагын (*ортосуда*) жууган майга³, акыркы күндөрдөгү көрүнүшүн (*ахырыда*) алтын такага окшоштуруп келип, жаңы, татаал курамга ээ табышмак жаратышкан. Бул табышмакты стилдик жактан кыйла өнүккөн, метафоралуу ой жүгүртүүнүн жогорку деңгээлге жеткендигин күбөлөгөн табышмак катары бааласа болот. Табышмактын акыркы үч сабы, алардын лексика-стилистикалык уюштурулушу, көркөм мазмуну жагынан жанр жаратуучу касиетке ээ.

Дагы бир атайын белгилене турган нерсе, памир кыргыздарынын табышмактарында *Ай* статикалык, кыймылсыз, сырткы окшоштуктун констатацияланышы менен эле чектелген образ эмес. Ал, көбүнчө, динамикалуу, кыймылда турган, жандуу образ. Мисалы, *Ай* төмөнкү табышмакта: уктап калсаң кайтарып турган, түндөсү келип калган, күндүзү кетип калган күмүш түстүү (*гүмүш раң*) жылкы катары сыпаталат:

*Гүмүш раң байтал ат,
Уктап калсаң кайтарат,
Түндөсү бар, күндүз жок –
Бу нимне, ким тават?*
(Ай, Ж.Йу., 04.07.1997).

Нурун чачып турган *Айды* күмүш түстүү *байтал аттын* элеси аркылуу сыпаттоонун канчалык оригиналдуулукка ээ экендиги, ошол эле мезгилде, образ катары салттуу, кабыл алууга жеңил болгону айтпаса да белгилүү. Памир кыргыздарынын тилдик практикасынан кайсы бир жылкы түсүнүн *гүмүш раң* деп сыпатталышын али учурата элекпиз. Респонденттерден “Ушундай деп айтылабы?” деп сураганыбызда: “Ээ, табышмакта шонтип эйтәверет анан” [Ж.Йу., 04.07.1997] деген жообу көп нерсенин башын ачат. Демек, табышмактар – жаңы образдуулук жаратуу үчүн тилдик каражаттарды жаңыча колдонууга жөндөмдүү, жаңы, мурда

³ *Жууган май, жууган май* – каймакты чалып, майын түшүрүп алгандан кийин аны муздак сууга салып мыжыгып жууп, сүтүн калдыктарынан арылтып туруп тоголоктоп коюшкан; тоголоктолгон, сызгырыла элек сары май толгон Айдын көрүнүшүнө окшотулган, же тескерисинче толуп турган Ай тоголоктолгон сары майга оешотулган.

болуп көрбөгөн көркөм элестерди жарата ала турган көркөм система, сырткы дүйнөнү таануу жана таанытуунун салттуу жолу, куралы, каражаты.

Айдын образынын сөз болгон табышмактардагы динамикалуулугунун төмөнкү мисалдарда андан да өрчүгөндүгүн көрөбүз:

*Бассам, басат,
Турсам, турат –
Бу нимне,
Муну билвесенер,
Силерди худай урат.
(Ай, М.А., 12.07.2003).*

*Маңсаң, маңгандай болот,
Турсаң, тургандай болот,
Жарыгы бар, ылыгы жок –
Бу не болот, тапкыла.
(Ай, С.А., 01.07.2002)*

*Бир жолу бар, айывайт да, жаңылвайт,
Түндөсү кычыртбай келип,
Күндүзү издесең тавылвайт –
Бу нимине, таап айт!
(Ай, М.Э., 18.05.1997).*

*Он бешинде толот,
Отгузунда өлөт –
Бу не деген болот?
(Ай, Э.Э., 13.08.2001).*

Келтирилген төрт табышмакта тең *Ай* кыймылдуу: басат-, турат-, баскандай (*маңгандай*) болот-, токтогондой (*тургандай*) болот-, адашпайт- (*айывайт-*), жаңылбайт- (*жаңылвайт-*), чакыртпай (*кычыртбай*) келет-, жетилет- (*толот*), өлөт- ж.б. Ушул эле табышмактардын катарына образдуулугу этиш сөздөр аркылуу жаратылган төмөнкү 2 (эки) табышмакты да кошууга болот:

*Кеч киргенде асылат,
Жарык киргенде жэшинэт –
Бу нимне болот, тап!
(Ай, К.Ол., 30.09.2001).*

*Түндөсү түндүкө асылып калат,
Күндүзү көрүнбөй жэшинип калат –
Бу нимне деген галат?
(Ай, М.А., 13.08.2001).*

Ай тууралуу айтылган табышмактар ушуну менен эле чектелип калбайт. Биз буга чейин *Айдын* жеке өзү (же анын белгилери) жөнүндө айтылган табышмактар жөнүндө гана кеп кылдык. Кийинчерээк анын *Күн* менен бирге, жанаша, параллел, айкалыша айтылган табышмактар жөнүндөгү сөзгө да орун бермекчибиз. Азыр, жөнөкөйдөн татаалга карай баруу усулуна ылайык, жеке эле *Күн* (кээде анын белгилери) жөнүндө айтылган тек жандырмaktuу (*Күндүн* өзүнө таандык белгилер айтылган учурларда кош же, көп жандырмaktuу) табышмактар тууралуу сөзгө кезек берели.

2.2. Күн

Күн – памир кыргыздарынын аалам таануу, этнофилософия тажрыйбасында түшүнүк, концепт, категория, ой, идея, көз караш, пикир жана идеологиялар системасынын жаралышына түрткү берген өзгөчө космологиялык объект. Элдин түшүнүгүндө ал – бардык нерсенин себепкери, булагы. Памир кыргыздарынын элдик оозеки чыгармачылыгында бул көз карашты тастыктай турган мисалдар арбын. Ал өз алдынча, атайын изилдөөнү талап кылган олуттуу илимий маселе. Бул жерде *Күндүн* элдик табышмактарда учураган өрнөктөрү жөнүндө гана сөз болмокчу.

Күн тууралуу айтылган табышмактар сан жагынан *Ай* жөнүндө айтылган табышмактарга караганда кыйла аз. *Күндүн* жалгыз өзү жөнүндө айтылган жөнөкөй табышмактардын саны – 7 (жетөө) гана. Ошентсе да, элдин түшүнүгүндө негизги планета делип эсептелген *Күн*, памир кыргыздары үчүн тандануунун, кыялдануунун, ой жоруунун, көркөм ойлоонун, жаңы образдар жаратуунун булагы болуп келгендиги көрүнүп турат. *Күндүн* сырдуу, акыл жеткис жактары аны бир укмуштуу (*бир эжэйип*) космостук объект кылып көрсөткөн. Менин 1997-жылдын 18-майында Мэмэзийэ Эртүрк Нэжмидин уулунун айтуусу боюнча кагазга түшүрүп алган табышмагым бул жагынан көп сырдын ачкычы болуп бере алат. Ал төмөндөкүчө:

Бир эжэйип неме көрдүм,
Күйүп жатат – жыты жок,
Жылып жүрөт – путу жок,
Бэдэни бар, башы жок,
Жыл сүргөнгө жэши жок,
Атасы, энеси жок,
Агасы, жеңеси жок,
Көгөргөн көлдө үзөт кемеси жок,
Муну билвегеннин,
Карны толо пок, –

Күн баш болгон космологиялык объектилер мына ошол чексиз таңдануу, коркуу, сыйынуу, ой жоруу, окшотуу жана даңктоолордун булагы болуп келген. Натыйжада, алардын көркөм образдары түзүлүп, улам кийинки муундарга оозеки берилип отурган; бара-бара алардын варианттары келип чыккан жана башка элдердин маданияттарынын таасирине да кабылып, байыган, өзгөрүүлөргө учураган. Ошентип, байыркы адамдардын ачкан чындыктары (мифтер) кийинчерээк метафорага, андан стилистикалык калыпка түшкөн көркөм салыштырууга, кээде эпитетке ж.б. тилдик каражаттарга айланып отурган.

Күндү кызарып бышкан анар (*кызарып пышкан нэр*) аркылуу метафоралаштырган табышмак кызыгууну туудурбай койбойт. Ал 2001-жылдын 20-сентябрында Жээнбек Йурдакул Пэрмэн уулунун оозунан жазылып алынган:

*Кызарып пышкан нэр,
Менин бир шондойум бар,
Жерде жатса чиривейт,
Сүда жатса эривейт,
Муну кыргыз нимне дейт?*

Бул табышмактын негизин түзгөн образ – *нэр* азыркы кыргыз адабий тилиндеги *анар* дегенди билдирет. Демек, *Күн* памир кыргыздарынын көркөм элестетүүсүндө *кызарып* (накта *кызыл* эмес) бышкан, Памир экосистемасынын элементи болбогон анар менен түспөлдөштүрүлгөн. Бирок, бир кызык нерсе, *нар/нэр* лексемасынын моңгол тилинде *Күндү*, арап тилинде отту билдиргени, эгерде *Күндүн сары атанга* окшоштурулганын эске алсак, *нар* сөзүнүн парс тилинде эркек төөнү билдиргени да өзүнчө кызык. Бул метафора бир гана этностун эмес, маданий алакалаштыкта болгон бир нече элдин түшүнүктөрүнүн, элестөөлөрүнүн айкалышынан, жуурулушунан келип чыккан болушу да мүмкүн.

Күн менен *Ай* кээде, ички мазмуну айрымалуу болсо да, сырткы көрүнүшү жагынан окшош образдар аркылуу табышмакка айландырылгандыгын учуратууга болот. Мисалы, *Күндүн* сырткы көрүнүш жагынан тегерек (айлана) түрүндө кабыл алынышы аны *Ай* сыяктуу эле, патир (*пәтир*) нанга окшотулушуна жол ачкан. Мисалы:

*Бир ыссык пәтир,
Элэмгә татыр –
Тавәлсаң әйт,
Тавәлвасаң, тамтаңдавай,
Тайыңды бер дә, шүк отур.
(Күн, А.О., 09.02.2003).*

Бир караганда, эки планета тең бир эле образ аркылуу берилип жатат. Бирок талдай келгенде когнитивдик пландагы айырмачылыктардын бар экендигине күбө болобуз. Бул жерде образдын өзүнөн да, ага жалганып айтылган эпитеттер чечүүчү роль ойногондугун көрүүгө болот. *Ай* жөнүндө айтылган табышмактарда ал *тегерек* жана *жэрти* деген сыпаттары аркылуу элестетилсе, бул табышмакта *Күн* анын маңызын, негизги өзгөчөлүгүн түзүп турган ысык табы (*ыссык* эпитети) аркылуу көркөм туюнтулат. Биринчисинде элестүү (изобразительный) образ келип чыкса, экинчисинде туюмчул (выразительный) ассоциация ишке ашууда. *Образ* бирөө болгону менен, анын функционалдык жагы эки учурда эки башка, бири-биринен айырмаланып турат.

Күндүн суткалык абалы – калыбынан жазбай чыгып-батып, күндүзгү жана түнкү убакытты аныктап туруу өзгөчөлүгү да элдин көркөм ойлоо элегине түшпөй койгон эмес. Төмөнкү эки табышмакта *Күн* өзүнүн абалын, ордун мезгил талабына ылайык улам өзгөртүп турган, “көз каранды” объект катары көрсөтүлөт:

Караңгыдан качат,
Каратоону ашат,
Күндүз кайтып келет –
Муну ким билет?

(*Күн*, М.-Ө.К., 07.06.1998).

Саар күлүп келет,
Кеч ийләп кетет –
Бу нимне, тавыңар

(*Күн*, П.А., 07.04.2003).

Тексттерден көрүнүп тургандай, караңгылыктын түшүшү *Күндүн* батышынын, же жарыктын жайылышы *Күндүн* чыгышынын натыйжасы эмес, тескерисинче, *Күндү* “караңгыдан качат”, “күндүз кайтып келет” деп, себеп менен натыйжанын орундары алмаштырыла сыпатталууда. Бул сыпаттоо реалдуу-логикалык негизге таянган сыпаттоо эмес, поэтикалык эффект жаратуу максатын көздөгөн көркөм ойлоо ыкмасы болуп саналат.

Эки табышмакта тең колдонулган, адамдын эмоциялык абалын билдирген этиш сөздөрдүн (*качат-*, *кайтып келет-*, *күлүп келет-*, *ийләп келет-*) колдонулушу, ыргак жана уйкаштык алардын көркөм чыгарма катары таасирлүүлүгүн, ошону менен бирге эле элестүүлүгүн арттырып турат.

Күндүн үй айбандарынын образдары аркылуу табышмак объектисине айландырылышы да абдан кызык. *Күн* төмөнкү эки

табышмактын биринде *атан*, биринде *тоок* менен салыштырылып, экөөндө тең *сары* эпитетинин колдонулгандыгын көрөбүз:

Узун бойлуу *сары атан*,
Мойнун салып сў ичет –
Бу нимне, ким билет?
(*Кун*, К.С., 29.04.2001).

Сары тоогум сўда ойнойт –
Ҳич болвосо шуну тап,
Тапбасаң ойун болвойт.
(*Кун*, М.Т., 21.06.1997).

Күн планетасынын түсүн дүйнөнүн бардык эле этностору бирдей өңдө көрө бербестиги маалым. Жогорудагы табышмактарга таянсак, памир кыргыздары *Күндү* сары түстөгү асман телосу деп таанып келген. Ушунун өзү эле, аталган этностук топтун табышмактарда сакталаган дүйнө тааным тажрыйбасына байланыштуу маанилүү маалымат болуп эсептелет. Бирок, мына ушул жерден, жогоруда сөз болгон, *Күндү* кызарып бышкан анар (*кызарып пышкан нар*) менен түспөлдөш көргөн табышмактагы образ жаратуучу хроматикалык белгини да эске салуунун жөнү бар; аталган табышмакта *Күн* өң жагынан алганда *сары* эмес, *кызарып бышкан анар* түстөнүп тургандыгы айтылууда. *Күндүн*, болгондо да, этностун космологиялык түшүнүктөрүнүн чордонун ээлеген объектилердин биринин, түс жагынан эки башка көрүлүшү когнитивдик маселеби, же этностор аралык байланыштардын натыйжасыбы, аны атайын изилдөөлөр гана көрсөтө алат.

Ошентип, *Ай* менен *Күн* дүйнөнүн баарыга маалым, дайыма көңүл борборун ээлеп турган бөлүктөрү болгондугунан улам, памир кыргыздарынын табышмак жаратуу практикасында активдүү урунулган космологиялык объектилер болуп саналат. Табышмак айтууда, канчалык жакын жана таанымал болсо да, оңойчулук менен эске түшпөгөн, айтар замат элеси көз алдыга келе калбаган нерселерди “жашырып” айтып, жандырмагын табууну кыйындатуу, ошону менен жеңишке жетишүү максаты көздөлөт эмеспи. *Күн* менен *Ай* да элдик чыгармачылыктын бул жолунан обочо калган эмес, алардын бештен белгилүү сыпат жана өзгөчөлүктөрүн каймана айтуу, башка жандуу, жансыз нерселер аркылуу метафоралаштыруу жолу менен жаңы табышмактар түзүлгөнүн көрүүгө болот.

Ай тууралуу айтылган табышмактардын *Күн* жөнүндө айтылган табышмактардан сан жагынан арбын болушунун негизги себеби, *Айдын* көрүнүшүнүн, сырткы формасынын, түсүнүн көп түрдүү болуп, *Күнгө* караганда дайыма өзгөрүп, жаңыланып тургандыгында деп айтсак туура болот. Демек, бул эки асман телосунун

табышмактарда жаратылган образдарындагы аталган айырмачылыктар алардын адамдар тарабынан таанып-билип өздөштүрүлүш процессинде калыптанган элес-түшүнүктөрүндөгү (представление) туруктуулук менен өзгөрүлмөлүлүктүн (постоянное и переменное) катышынан келип чыккандыгы анык.

2.3. Ай менен Күн

Табышмактардын *тек* жандырмактуу, *жуп* же *көп* жандырмактуу болушу, бир жагынан, элдин көркөм ойлоосунун жөнөкөйдөн татаалга көздөй өнүккөндүгүн күбөлөсө, экинчи жагынан, табышмактардын поэтикалык стилинин, жанрдын көркөм өздөштүрүү кудуретинин арткандыгын билдирет. Албетте, ушунун баары, биринчи иретте, элдин дүйнөтааным тажрыйбасынын байышы, тереңдеши менен байланыштуу ишке ашат. Жуп жана көп жандырмактуу табышмактарда аны айткан адам да, жандырууга киришкен адам да тек бир нерсе жөнүндө эмес, эки же андан көп объект жөнүндө жана алардын ортосундагы ар түрдүү байланыштар тууралуу да ой жүгүртүүсү, акыл калчоосу, элестетүүсү керек болот. Төмөндөгү *Ай* менен *Күндү* бирге, катар айткан жуп жандырмактуу табышмактар көркөм түзүлүшү гана эмес, дүйнө тааным жагынан да кызыгууну туудурбай койбойт. Алсак, мисалга тартылып жаткан төрт табышмакта тең *Ай* менен *Күн* параллел коюлуп, мартабасы бирдей, жарыш түшүнүктөр катары сыпатталат. Бир табышмакта *Ай* менен *Күн* түбөлүктүү, түгөнбөгөн, берекелүү эки бирдей *нандын* образы аркылуу берилет:

Жавыктагы *жэрти нан*,
Жатып жесем түгөвөйт,
Керегедеги *кесик нан*,
Кетип жесем түгөвөйт –
Кана, муну ким билет?

(*Күн, Ай*, С.Г., 23.09.2003).

Тексттен көрүнүп тургандай, *Ай* менен *Күн* стилистикалык параллелизм ыкмасы аркылуу, бир катардагы, бир кылка түшүнүктөр катары табышмактатылып айтылганына күбө болуудабыз.

Табышмактардын ичинде, азыркы доор адамдарынын кабылдоосуна ылайык, *Ай* менен *Күндү* киндиктеш, ажыралгыс биримдикте, тек-жайы бирге нерселер катары көрсөтүү үчүн, бул эки асман телосу эки бир тууган (*акэ-үкэ*) кишиге салыштырылып айтылган өрнөктөр да бар:

Эки экэ-үкэ бирини бири кувалайт –
Бу нимине, тап дэ эйт.

(*Күн, Ай*, Б.К., 09.06.2003).

Экэ-үкэ кувалашып,
Качканы кетэлвайт,
Кууганы жетэлвайт –
Бул экөү нимне эке,
Билсең, билгендей эйт.

(*Күн, Ай*, Ж.Йу., 20.09.2001).

Эки табышмакта тең бири экинчисине жетиш үчүн жасаган кыймыл-аракетти билдирген бир эле этиш сөздүн *кувала-*, *кувалаш-* деген диалектилик формалары колдонулат. Демек, памир кыргыздарынын көркөм элестетүү тажрыйбасынан *Ай* менен *Күн* биринин артынан бири урма-дурма, калып-калбай, бирдей аралыкта куушуп жүрүп отурган (“Качканы кетэлвайт, Кууганы жетэлвайт...”)) бир мартабадагы нерселер түрүндө орун алган. *Ай* менен *Күндү* параллел, эштеш маанидеги нерселер катары элестетүүнүн, ошондой деп саноонун эң жогорку көркөмдүктөгү, кайталангыс үлгүсүн төмөнкү табышмактан көрө алабыз:

Худайым берген белек –
Дүйнөгө түркүк болгон
эки терек,
Бири алтын, бири гүмүш
болсо керек –

Тап! (*Күн, Ай*, М.Т., 21.06.1997).

Эч бир сөзүн алып коюуга, же арасына бирди-жарым сөз кошууга мүмкүн болбогон бул табышмакта орун алган метафоралардын оригиналдуулугу бүгүнкү күндүн адамын да таң калтырбай койбойт: *Ай* менен *Күндү* түбөлүктүү, дүйнөгө түркүк болгон, бири алтындан, бири күмүштөн жаратылган, жарыша өсүп турган эки терек аркылуу туюнтууга жетишүү үчүн элдин көркөм ойлоо тажрыйбасынын канчалык бай жана терең болушу керектигин атайын изилдөөлөр гана көрсөтө алат. Демек, памир кыргыздары *Ай* менен *Күндү*, дүйнөнү түзүп турган объектилердин ичинен бири-биринен ажыралгыс, бирисиз бири болбогон нерселер катары да эсептешкен. *Ай* менен *Күндүн* ар бирин өз алдынча таануу менен бирге экөөнүн биримдиги, керек болсо, бүтүндүгү тууралуу да ой жүгүртүүгө жетишишкен.

Ушул эле катарга *Ай* менен *Күндү* удаама-удаа, чаң чыгарбай келе жаткан эки жоргого салыштырган, стилдик жактан кыйла өнүктүрүлгөн бир табышмактын варианттарын да кошумчалоого болот. Мисалы, Жээнбек Йурдакул Пэрман уулунун айтуусунда 2003-жылдын 29-декабрында жазылып алынган:

Эки жорго жол жүрөт,
чаң чыгарвай,
Эки касап кой сойот,
кан чыгарвай,
Эсим кетти сырыны,
мен билэлвай,
Жол жүрсө – чаң чыкбаса,
Кой сойсо – кан чыкбаса –
бу кандай? –

деген табышмактын жандырмагы: *Күн, Ай, Эзрэйил, Жебрэйил.* Көрүнүп тургандай, эки жорго – *Ай* менен *Күн*, эки касап – *Азрейил* менен *Жебрейил*. Ушул эле табышмактын 2002-жылдын 26-июлунда *Эйдэр Эрдем Орозмамбет уулу* менен *Абдулгафур Эржийес Эдил уулунун* айтуусунда жазылып алынган варианты да бар:

Эки жорго тең келет
чаң чыгарвай,
Эки бөөрү жеп келет
кан чыгарвай -
Жовавыны билгендер
эйтэ койсун,
Билвегендер отурсун
дөм чыгарвай.

Келтирилген табышмактын бир кыйла татаалдаштырылган, кошумча образдар менен байытылган, стилистикалык жактан кыйла такшалган айтылышы 2004-жылдын 12-июлунда *Учу (Жакут) Гүвен Толубай Эжи* кызынын айтуусунда кагазга түшүрүлгөн:

Эки жорго тең келет
чаң чыгарвай,
Эки бөөрү бир койду
жеп келет
кан чыгарвай,
Оң колумда беш жүздүк,
ал чыгарвай –
Ону тапкан жигитке
мен тийемин,
мал чыгарвай.

Бул табышмактын жандырмагы да кыйла татаал: *Күн, Ай, Азрейил (Эзрэйил), Жебрейил (Жебрэйил),* адамдын өмүрү (*эдэмнин омуру*), беш убак (*вакыт*) намаз болуп, 6 (алты) жандырмактан турат. Стилистикалык параллелизм принцибинде курулган бул табышмакта *Ай* менен *Күндү* өз ара жарышып, чаң чыгарбай, удаалаш келе жаткан *эки жоргонун* динамикалуу, метафоралык образы аркылуу көркөм туюнтат.

Жыйынтыктап айтканда, табышмактар *Ай* менен *Күндүн* ар бирин өз алдынча, жалгыздан чагылдырган болсо, анда бир эле объектинин бир же бир нече белгиси гана алынат да, алардын башка объектилер менен болгон ар түрдүү байланыштары көңүлдүн сыртында калат. Тескерисинче, бул эки космостук объектилер бирге айтылган учурда алардын ортосундагы байланыштар алдыңкы планга чыгып, дүйнөтааным дагы бир баскычка жогорулаган болот.

Ушул жерден, кыстарма иретинде, таанып-билүү, образдардын иштелип чыгышы тууралуу маселелерге байланыштуу дагы бир кептин башын ача кетпесек болбойт. *Ай* менен *Күн* жогоруда келтирилген табышмактарда канчалык эгиз, жуп, параллел түшүнүктөр түрүндө көрүнүп жатса да, арткы планда алардын бир учурда семантикалык оппозициялар шекилинде да колдонулгандыгын каңкуулаган белгилер, бүдөмүк да болсо, сезилип турат. Мисалы, *Ай* менен *Күн*: (1) чыгышы боюнча – күндүз↔түндөсү, (2) жакындыгы боюнча – экэ↔үкэ (ага↔ини), (3) курамы боюнча – алтын↔күмүш, (4) табы боюнча – ысык↔суук, (5) күндүк циклы боюнча – качкан↔кууган ж.б. Ошондой болсо да, кең мааниде ала турган болсок, табышмактарда бул эки асман телосунун ортосундагы байланыштарды көрүү аракети жасалгандыгын көрөбүз.

3. Корутунду: этнофольклористикадан этнофилософияга

Эң алды менен айтылчу жыйынтык, жогорудагы ырааттуу жүргүзүлгөн илимий сыпаттоо жана талдоолордун натыйжасында, памир кыргыздарынын кылымдап оозеки айтып келген элдик табышмактары сырткы дүйнөнү, анын ичинде космосту, турмуштук-практикалык, ойломдук-логикалык жана кыялый-эстетикалык жактан өздөштүрүүнүн эң урунттуу артефакттарын камтыган; сыйымдуу, бай көркөм дүйнө түрүндө калыптанып, өнүгүп, коомдук вазипасын муңбай аткарып келген, сакталган; ошону менен бирге эле, бүгүнкү күндө, өзүн жараткан жана ушул кезге чейин алып жүргөн кыргыз этностук тобунун дүйнөтаанымын, этнофилософиялык көз караш жана ой корутундулар системасын изилдөөдө орчундуу булак катары колдонулууга жараган этнофольклордук, этнофилософиялык, этнологиялык казына экендиги белгилүү болду.

“Космостук” табышмактарда камтылган маалыматтарга таянсак, памир кыргыздары Памир тоолорун ислам дини менен тааныша элек чактарда өздөштүрүшкөн. Маселенин бул өнүгү өз алдынча изилдөөнү талап кылса да, азырынча, асман телолорун кабылдоо

жана элестетүүдө исламга чейинки ишенимдерге таандык белгилер арбын учурагандыгын айтууга болот. Алардын негизгиси анимисттик көз караш – ар бир асман телосун жандуу дүйнө катары кабыл алуу практикасы орун алган. Айрыкча, асман телолоруна антропоморфтук шекилдин ыроолонушун мүнөздүү көрүнүш десе болот.

Памир кыргыздарынын акыл-оюн көбүрөөк алагды кылган асман телосунун *Ай* экендиги аныкталды. Памир кыргыздары аны үй буюмдарынан: *колдогу кылыч, кырдагы жаркыраган кылыч, алтын күзгү, алтын така, күмүш табак, бир домпой* (6); азык заттардан: *жууган май, тегерек патири, жарты патири, айран, керегедеге кесик нан, конок загара* (6); жаныбарлардан: *күмүш түстүү байтал, жөжөсү көп өрдөк, сары тоок* (3); адамзаттан: *миң кою бар бир койчу, алагай көз* (2); мифологиядан: *галат* (1) болуп, баары 18 заттык образдардын жардамы менен элестеткен.

Айдын образынын заттык гана эмес, кыймыл аракетти, абалды билдирген этиш сөздөр аркылуу элестетилгендиги да абдан кызык: *басат-, турат-, асылат-, жашынат-, маңгандай болот-, тургандай болот-, адашпайт-, жаңылбайт-, келет-, кетет-, табылбайт-, асылып калат-, жашынып калат-, толот-, өлөт-* болуп, баары биригип, 15 (он беш) этиш сөз колдонулган.

Күн – памир кыргыздарынын элестөөсүндө, баарынан мурда, ажайып, таң калыштуу нерсе: *жыты жок күйөт, буту жок жылат, дениси бар башы жок, жашы белгисиз, ата-энеси жок, агасы-жеңеси жок, көлдө кемеси жок сүзөт* (1); үй буюмдарынан: *алтын дагара* (1); азык заттардан: *ысык патири, жабыктагы жарты нан, кызарып бышкан анар* (3); жаныбарлардан: *суу ичкен сары атан, сууда ойногон сары тоок, жөжөсү жок сүзгөн өрдөк* (3) болуп, баары 8 заттык нерсе *Күндүн* элесин берүү кызматын өтөгөн.

Кыймыл-аракетти, абалды билдирген этиш сөздөр аркылуу элес түзүү ыкмасы *Күнгө* карата да колдонулган: *качат-, кайтып келет-, күлүп кетет-, ыйлап кетет-, муз тешет-* – баары 5 (беш) этиш сөз колдонулган. *Айдын* көрүнүшүнүн улам өзгөрүп турушу памир кыргыздарынын баамына көбүрөөк чалдыккан да, анын ар кыл абалын, көрүнүшүн көркөм чагылдыруу үчүн заттык түшүнүктөр да, этиш сөздөр да арбын колдонулган. *Күн* менен *Ай* бирге айтылган табышмактарда алар: *ага-ини, дүйнөгө түркүк болгон бири алтын, бири күмүш эки терек, чаң чыгарбаган эки жорго, эки каз, эки өрдөк* (5) түрүндө, бири-бири менен эштеп, параллел, жупташкан түшүнүктөр катары берилет.

Мына ушул келтирилген маалыматтардан белгилүү болгондой, табышмактын денотаты болгон асман телолору адамдардын турмушунда кеңири белгилүү, таанымал жандуу, жансыз нерселер, ал гана эмес, кыймыл-аракетти билдирген сөздөр аркылуу да элестетилген. Затты кыймыл-аракет аркылуу элестетүү образдардын динамикалууулугун арттыраы белгилүү, ошону менен бирге эле, сырткы дүйнөнүн элесин көркөм образга айландыруунун тажрыйбасы бай экендигинин көрсөткүчү боло алат. Этиштер заттын сырткы көрүнүшү менен бирге анын ички абалын да кошо билдирет. Бул жерде, таанып билүүнүн бир жактуу эмес экендиги да байкалат. Мисалы, денотаттын жеткиликтүү элесин тартуу үчүн урунулган жандуу, жансыз нерселердин аталыштары жана этиш сөздөр маанисинин терендиги, көркөмдүгү, ассоциациялуулугу жагынан кыйла байыт.

Кийинки жылдары, салыштырмалуу жаңы башталыш болуп эсептелсе да, этнофилософиялык изилдөөлөрдүн маанилүүлүгүн баса белгилеген пикирлер байма-бай айтылууда жана анын идеялары, айрыкча, электрондук талаага тездик менен жайылтылууда. Философия илими этнофилософиялык изилдөөлөрсүз толук болбой турган доорго карай бара жатканыбызды канчалык тезирээк моюнга алсак, ошончолук пайдалуу болобу деген ойго келесин.

Акыркы жылдарда социалдык-гуманитардык илим тармактарын биротоло каптап бара жаткан, мурдагы этнология, этнография, этнососоциология терминдеринин калыбын колдонуу менен пайда болгон: этнолингвистика, этнофольклористика, этнопедагогика, этнопсихология, этноантропология, этноэкология, этноспорт, ал турсун, этнополитика ж.б. жаңы аталыштар, терминологиялык система, илимий изилдөө багыттары пайда болуп, алардын тездик менен өрчүп жатышы симптомдуу көрүнүш. Ушул, аталышы мурдагы көнүмүш терминдин баш жагына *этно-* приставкасын жайгаштыруу жолу менен жаратылган жаңы илимий багыттардын жекече, тармактык табылгаларын жалпылай турган, өзүнүн изилдөө ыкма, усул жана методологиясына ээ, жаңы философиялык багыттын этнофилософия деген рубрика менен академиялык турмушубузга кирип келиши табигый көрүнүшкө айланганы турат. Ушундан улам, жогоруда айтылган маалыматтарга таянуу менен, эгерде аталган жаңы багытка баш байлаган, этнофилософия маселелерин изилдөөгө белсенген окумуштуулар болуп калса, синкреттик табиятка ээ элдик табышмактардын сөзсүз колго алышы керектигин кайрадан дагы бир жолу белгилөөнү артыкбаш көрбөйм.

4. Колдонулган адабияттар:

- Кауыров, S. (2010). Ethnological Review of the Van Kyrgyz. *International Journal of Central Asian Studies*, Seoul, 14, 181-199.
- Rémy Dor. (1980). *Si Tu Me Dis: Chante! Chente!... / Documents pour Servir a la Connaissance de la Tradition Orale des Kirghiz du Pamir Afghan [Text]* T. 1. These pour le Doktorat Es-Lettres par Rémy Dor Presentee le 22 Desembre, Paris.
- Türk Halkının Bilmeceleri Birleştirilmiş 2. Baskı.* (1999). İlhan Başgöz, Andreas Tietze (Ed.), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Абдыракунов, Т. (1973). *Киргизские народные загадки.* Автореф. дисс. ... канд. филол. Наук, Фрунзе.
- Аникин В. П. (1988). К мудрости ступенька. А. Бисти-В. П. Бисти (Рис.). *О русских песнях, сказках, пословицах, загадках, на родном языке: очерки.* М.: Дет. лит.
- Быкова А. А. (1996). *К вопросу об определении загадки // Паремнологические исследования.* М.: Наука.
- Кайыпов С. Т. (1916). *Памир кыргыздарынын тамак-аш маданияты. 2-т.* Үрүмчү: Шинжаң эл баш басмасы/Шинжаң илим-техника басмасы. (памир кыргыздарынан жыйналган 34 табышмак колдонулган).
- Кайыпов С. Т. (2011). *Памир кыргыздарынын тамактануу системасы: ритуал жана турмуш, салт жана жаңылануу: Этнографиялык изилдөө.* Бишкек: Бийиктик. (памир кыргыздарынан жыйналган 32 табышмак колдонулган).
- Кравцов Н. И. (1983). *Русское устное народное творчество: учеб. для фил. спец. ун-тов.* (2-е изд. Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин). М.: Высш. шк.
- Кыргыз эл табышмактары, жаңылмачтары, калптары.* (1971). Ж.Мукамбаев, Ж.Таштемиров (Түз.). Фрунзе: Мектеп.
- Садовников, Д. (1996). *Загадки русского народа: сб. загадок, вопросов, притч и задач/ сост.* (вступ. ст. и примеч. В. Аникина). М.: ГЕРРА.
- Сендерович С.Я. (2008). *Морфология загадки.* М.: Школа «Языки славянской культуры».

5. Респонденттердин тизмеси

- А.Ә. – Абдулгапур Эржийес Эдил уулу
 А.О. – Атабек Окан Абдилхадыр уулу
 Әб.А. – Әбдижәпәр Айдоган Артыкбай уулу
 Ә.Э. – Әйдәр Эрдем Орозмамбет уулу
 Б.К. – Бүбүхава (Ова) Кутлу Толубай Әәжи кызы
 Ж.Йу. – Жээнбек Йурдакул Пәрмән уулу
 К.Ол. – Кәмәл Олгун Әәмәт уулу
 К.С. – Козубай Санжактар Касым Әәжи уулу
 М.А. – Мәхәммәд Акын Осмонбай уулу
 М.Т. – Мәмәтжума Долунай Төрөбек уулу

- М.Ч. – Мама Чагры Шермээмэт кызы
М.Э. – Мәмэзийэ Эртүрк Нәжмидин уулу
М.-Ә.К. – Мамыт Әәжи Фырат Козубай уулу.
П.А. – Патмахан Айдемир Тагай кызы
С.А. – Сәйитбай Арыкан Хадырберди уулу
С.Г. – Сәнәм Гүчлү Суванкул кызы
У.Г. – Учу (Жакут) Гүвен Толубай Әәжи кызы

KENT KİMLİĞİNİN GELENEKSELDEN MODERNE DEĞİŞİMİNİN SOSYO- KÜLTÜREL VE MORFOLOJİK BİR İNCELEMESİ (ÇANKIRI ÖRNEĞİ)

A SOCIO-CULTURAL AND MORPHOLOGICAL EXAMINATION OF THE
CHANGE OF URBAN IDENTITY FROM TRADITIONAL TO MODERN (ÇANKIRI
EXAMPLE)

Hakkı KALAYCI 

Dr. Öğr. Üyesi Çankırı Karatekin
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü,
hakkikalayci@karatekin.edu.tr

İrem KALAYCI 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Düzce
Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü,
iremkalayci.1998@gmail.com

Makale Geliş Tarihi: 30 Temmuz 2022

Makale Kabul Tarihi: 19 Eylül 2022

Öz

Çankırı kenti, Anadolu konut mimarisinin karakteristik özelliklerini büyük oranda göstermektedir. Çankırı, tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış, tarihi, kültürü ve mimari mirasıyla önemli bir yerleşim yeridir.

Çankırı geleneksel konut mimarisi ve kültürü açısından Anadolu'nun zengin şehirleri arasındadır. Ancak her geçen gün sayıları artan ve kentin kültürel dokusuna uymayan bir şehirleşme geleneksel yapının deforme olmasına sebep olmaktadır. Sosyolojik anlamda günümüz modern toplum biçimlerinin gerektirdiği şekilde yeni yaşam alanları ve konut tipleri her geçen gün artmaktadır. Bu bir anlamda geleneğin yitimi olarak da değerlendirilebilir. Toplumlarda modern yaşamın özendirildiği günümüzde yeni yaşam biçimlerinin gerektirdiği ihtiyaçlara cevap verebilen konutlar şehirlere hâkim olmaktadır. Bu durum da geleneksel yapının çözülmesine ve terk edilmesine sebebiyet vermektedir. Modern yaşam tarzlarının özendirilmesi, rahat ve konforlu yaşama isteği ve şartların daha iyi olması talepleri gibi faktörler de geleneksel konutların terk edilmesinde etkili olmaktadır.

Bu çalışmada; Çankırı'da geleneksel konut dokusunu barındırılan kentsel sit alanı ve kentsel dönüşüm alanı morfolojik ve sosyokültürel özellikleri açısından incelenmektedir. Çalışma süresince gözlem, mülakat ve kaynak tarama yöntemleriyle veri toplanmıştır. Ayrıca incelemede harita, fotoğraf ve röleve teknikler de kullanılarak veriler oluşturulmuştur. Çalışma kapsamında morfolojik ve sosyokültürel farklılıkların belirlenmesinde, kentin tarihi kent dokusu özelliği gösteren kentsel sit bölgesi ile kentsel dönüşüme uğramış bölgelerinden bir kesit

seçilerek analizler yapılmaya çalışılmıştır. Kentin fiziksel oluşum ve gelişim dönem ve süreçleri resim–fotoğraf, hava fotoğrafları ve dokusal harita analizleri gibi görsel materyallerden faydalanılarak karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu çalışmada sahaya yönelik yapılan araştırmalar doğrultusunda fiziksel ve sosyal yapının incelenmesiyle görülen kentte geleneksel konutların yerini günümüz modern yapılarına bıraktığı gözlemlenmektedir. Çankırı, kent kimliği açısından geleneksel ve modern arasında kalmış ancak tam anlamıyla ne geleneksel ne de modern olabilmiştir. Aynı anda her iki kent kimliği özelliğini de gösteren melez bir kent kimliği görünümündedir.

Anahtar Kelimeler: Kent, Morfoloji, Sosyokültürel, Kentsel Dönüşüm

Abstract

The city of Çankırı shows the characteristic features of Anatolian residential architecture to a large extent. Çankırı has hosted many civilizations throughout history and is an important settlement with its history, culture and architectural heritage.

Çankırı is among the rich cities of Anatolia in terms of traditional residential architecture and culture. However, an urbanization that is increasing day by day and does not fit the cultural texture of the city causes the traditional structure to deform. In the sociological sense, new living spaces and housing types are increasing day by day as required by today's modern social forms. In a sense, this can also be considered as the loss of tradition. Today, where modern life is encouraged in societies, houses that can meet the needs of new lifestyles dominate the cities. This situation causes the dissolution and abandonment of the traditional structure. Factors such as the encouragement of modern lifestyles, the desire to live comfortably and comfortably, and the demands for better conditions also affect the abandonment of traditional houses.

In this study; the urban protected area and urban transformation area in Çankırı, which houses have the traditional housing texture, are examined in terms of morphological and socio-cultural characteristics. During the study, information was collected by observation, interview and source scanning methods. In addition, data were created by using maps, photographs and survey techniques. In the scope of the study, in determining the morphological and socio-cultural differences, analyzes were tried to be made by selecting a section from the urban protected area, which has the characteristics of the historical urban texture, and the urban transformation areas of the city. The physical formation and development periods and processes of the city were examined comparatively by using visual materials such as painting-photographs, aerial photographs and textural map analyses. In this study, it is observed that the traditional houses in the city, which is seen by examining the physical and social structure in line with the field researches, have left their place to today's modern structures. Çankırı has remained between traditional and modern identity, but it has not been able to be either traditional or modern. It has the appearance of a hybrid urban identity that shows both urban identity features at the same time.

Keywords: Urban, Morphology, Sociocultural, Urban, Transformation

1.Giriş

Toplumsal yapı içinde bulunan bütün bileşenler birbirini az ya da çok etkiler. İnsanlar bu yapı içinde doğarlar ve sosyalleşirler. Karşılıklı ilişkiler içinde yaşanan toplumsal hayat, çoğunlukla karşılıklı bağımlılıklar da üretir. İnsanın toplumun bir parçası olarak yaptığı her eylem toplumsal yapıdan etkilenir. Yapı ve eylem faktörleri ilişkisel olarak etkileşim halindedir. Yapı, eylemi inşa ettiği gibi eylem de yapıyı dönüştürebilir. Bu dikotomi sosyolojik teorilerin süregiden tartışma konularından birisidir. Gerçek şudur ki, toplumsal yapı içinde her iki faktör de birbirinden etkilenecek varlıklarını devam ettirirler. Toplumsal yapıyı, toplumun yerleştiği toprak parçası üzerinde yaşayan insanların duygu birliğine dayanan ilişkileri sonucunda oluşan ve toplumsal ilişkileri düzenleyen kurumların karşılıklı etkileşimi sonucu oluşan bir örüntü olarak düşünebiliriz. Nitekim Kalaycıoğlu'na göre “toplumsal yapı, toplumlarda var olan toplumsal kesimler ve kurumlar arasındaki ilişkiler bütününe işaret eder ve bu ilişkiler toplum üyelerinin davranışlarını biçimlendirir” (Kalaycıoğlu, 2017). Bu ilişkilerin sürekliliği sonucu geçmişi uzun tarihsel derinliklere dayanan ve bugünü de şekillendiren adına kültür dediğimiz yapılar, her toplumu diğerinden ayıran bir kimlik unsuru olarak yapılaşırlar. Kültür, insanın bir toplumun üyesi olarak oluşturduğu tecrübeleri ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan yaşam tarzlarını ifade etmektedir.

Kültür kavramı ile toplumsal yapı arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kültür, bir toplumsal yapıda varlığını devam ettiren ve toplumun bir üyesi olarak insanın ürettiği maddi ve manevi bütün faktörleri içine alan bir kavramdır. Bu anlamda kültürün kapsamına, içinde yaşanılan binalardan her türlü duygu, düşünce, dil ve sanat gibi insani eylemler ve bilgilere kadar her şey girmektedir. Kültür, en geniş anlamıyla insanoğlunun doğada yaptığı değişim olarak da tanımlanmaktadır.

E.B.Taylor'a göre “kültür; toplumun üyesi olarak, insanın öğrendiği, edindiği bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür” (Güvenç, 1996). Aslında tanımdan da yola çıkarak kültürün, geçmiş kuşaklardan öğrenilen ve gelecek kuşaklara sosyalleşme süreciyle aktarılan bir yapı olduğu dikkatleri çekmektedir. Kültürün maddi unsurları arasında sayılan konut tipleri de tarihsel olarak geçmişin izlerini taşıyan somut kültürel varlıklardır. İnşa edilen bir binanın yuva olması, içinde yaşanılan kültürün bir sonucudur. Bu anlamda kurulan binalar da kültürel kimliğin bir parçasını oluşturmaktadır. Bu çalışmada da yapı-insan-kültür ilişkisinin bir sonucu olarak şekillenen evler ve oturma düzenlerinin bir kültür unsuru olarak nasıl şekillendiği üzerinde durulacaktır.

Rapoport (1969) şöyle demektedir:

“Konut biçimlenişleri sadece fiziksel etkilerin ya da etkenlerin sonucu değil, tüm sosyokültürel faktörlerin de sonucudur. Konutların formlarını etkileyen faktörleri tartışırken, onları ideal çevrenin birer fiziksel bileşeni olarak düşünmek yararlı olacaktır. Aynı zamanda konutlar, dünya görüşünü yaratmaya ve yansıtmaya yarayan bir fiziksel mekanizma olarak düşünülebilirler”

Bu çalışmada, morfolojik ve sosyokültürel değerler, geleneksel konut mimarisi ile günümüz çok katlı modern konut mimarisi arasındaki farklılıklar ve değişimlerin analizleri ile sosyokültürel faktörlerin, konut mimarisinin şekillenmesindeki rolü anlaşılmasına çalışılacaktır.

“Kent morfolojisi, insan yerleşmelerinin formunu, oluşum ve dönüşüm süreçlerini, mekânsal yapı ve karakterini tarihsel gelişim süreçleri ve yerleşmeleri oluşturan bileşen parçalarını analiz ederek anlamayı sağlayan bir yaklaşım olarak tanımlanabilir. Bu niteliği ile kent morfolojisi; kentsel dokuların değişim-dönüşüm süreçlerinin belirlenmesinde, mekânsal ve işlevsel yapıların, tarihsel köklerinin anlaşılmasında ve bugüne aktarılmasında önemli bir değerlendirme aracı ya da yöntemi olarak kullanılmaktadır” (Kubat ve Topçu, 2009: 336). Bu çerçevede farklı tarihsel ve kültürel yapıların etkisinde şekillenmiş bir Anadolu şehri olan Çankırı'nın seçilen iki farklı alanı, sosyokültürel ve tarihsel süreç içindeki fiziksel değişimleri, karşılaştırmalı olarak morfolojik analizler yoluyla incelenmiştir. Çalışmada Çankırı'da incelenen alanın örneklem olarak seçilmesinin nedeni; sahanın hem sosyokültürel değerler açısından farklılık göstermesi hem de fiziksel gelişim süreçlerindeki farklılıkların belirgin bir şekilde görülmesidir (Kubat ve Topçu, 2009).

1.1. Metot

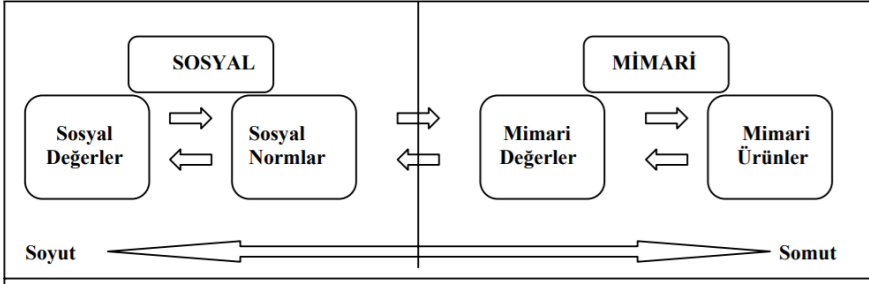
Mazumdar ve Mazumdar (1994), kültür ve morfoloji ile mimarlık arasındaki bağın sosyofiziksel bir modelini oluşturmuşlardır. Bu çerçevede dört bölümden oluşan bir model ortaya çıkmakta ve bu modelin 4 ana faktörü görülmektedir:

a. mimari ürünler, b. mimari değerler, c. sosyal değerler ve d. sosyal normlar.

Aşağıdaki şekil 1, bu ilişkiyi göstermektedir. Bu da bize kültür ve mimarlık arasındaki ilişkiyi anlamamızı sağlayacak bir model sunmaktadır (Atik ve Erdoğan, 2007).

1.2. Model (İnsan ve Mekân İlişkisi)

Çalışılan bu modelde, insan, toplum ve mimarlık arasındaki ilişkiyi daha basit bir yöntemle anlamak için bağlar arası ilişki, dört evrede incelenmiş ve esnek bir yapıya sahip olup kültürün, mimari ürünlerin seçim ve değişimini nasıl etkilediğinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Model, burada sadece mimari ürünler ve sosyal değerler arasındaki ilişkiye değil aynı zamanda kendilerine yansıyan uygulamalara ve davranış kalıplarına da dikkat çekmektedir (Atik ve Erdoğan, 2007).



Şekil 1: Mimarlık ve Sosyal Değerler Arasındaki İlişki Modeli (Mazumdar ve Mazumdar, 1994)

İnsanoğlunun tarihsel gelişimi göz önüne alındığında, kadim toplumlardan günümüz modern toplumlarına kadar bireyler, her zaman mekân/uzam ile farklı ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Basit kır/köy yerleşmelerinden, kente ait kompleks geniş bir nüfus ve yerleşmelere kadar, tek katlı basit donanımlı evlerden, çok katlı ve çok donanımlı evlere kadar, mekân içerisinde yaşam alanları oluşturmuşlardır. Bu anlamda, bireylerin hayatında mekânsal yapılar, içinde yaşadıkları sosyal, ekonomik ve kültürel faktörlerden etkilendiği kadar, kendi var oluşlarına uygun olarak mekânları da ayrı birer kültür kimlik ögesi olarak oluşturmuşlardır. Toplumsal alan, toplumla ilgili olan, mekâna yansıyan özellikler sayesinde vücut bulur. Bireylerin ya da toplumların yaşadıkları mekânlar, sadece şehrin gözlemlenebilen somut varlık alanları değil, aynı zamanda bu yapının arkasında yaşanan hayatları da içinde barındıran soyut kültürel yapılarıdır. Bu bağlamda, sosyal yaşam ile mekân arasında dolaylı olmayan karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Zira birey yaşamsal alanını oluşturabilmek için bir mekânı, bir yuvaya dönüştürürken ve onu kurarken, aynı zamanda bireyin aile bağları, akrabalık ilişkilerinden, yaşaması için gerekli olan bütün ekonomik faaliyetlere kadar sosyal örüntülerinin de şekillendiği bir yapıyı da kurmaktadır. Ancak bütün bu sosyal örüntüler, toplumsal mekânlar sayesinde vücut bulabilecek ve bir anlam kazanabilecektir. Mekân ve birey arasındaki bu ilişki nedeniyledir ki, mekânı salt kendi kendine oluşan bir olgu değil, bireyin onu bir

yaşamsal forma dönüştürülebileceği bir alan olarak görmek de gerekir. Bir başka ifadeyle, “mekânsal olan toplumsal olandan ayıramamakta” ve birbirini bütünler bir düzlem oluşturmaktadır (Urry, 1999). Mekân, varlığını toplumsala borçlu olduğu kadar toplumsal olan da mekânsal olanda varlığını ortaya çıkarabilmektedir. Toplumsal olanın en iyi şekilde mekânsal düzlemde gerçekleştiği yer ise kenttir. Bir başka ifadeyle, “toplumsal potansiyellerin, gelişim evrelerinin, geleneklerin, kültürün ve yerleşik bir insan topluluğuna ait özelliklerin birikimli gelişimi” kentte ortaya çıkabilmektedir (Bookchin, 1998).

İnsanlar var olduğundan bu yana beslenme, barınma, güvenlik gibi temel fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak ve aynı zamanda var oluşlarını anlamlı kılan inanç sistemlerini yaşamak için yerleşim ve yaşam alanları kurmuşlardır. Bu birliktelik alanları insanlığın ilk dönemlerinde tarihin verilerine göre mağara gibi doğal ve basit alanlar iken, zamanla yeni yerlerin bulunması ve kullanılan tekniklerin gelişmesi sayesinde daha gelişmiş, daha korunaklı ve güvenli mekânlara dönüşmüşlerdir. Tarihsel süreç içerisinde toplumların yaşam alanları, geçim yöntemlerinin değişmesiyle dönüşüme uğramıştır. Bu süreçte toplumlar göçebelikten yerleşik tarımsal alanlara geçiş yapmış ve basit zirai aletlerle toprağı işlemeye başlamışlardır. Süreç içerisinde toprağı yerleşmiş ve geliştirdiği yeni araçlar ile sahip olduğu yetenekler sayesinde kendi inşa ettiği yapıları daha güzel ve kullanışlı bir mekâna dönüştürmüşlerdir. Zamanla yaşam biçimlerinin bir düzene kavuşmasıyla da süreç içerisinde günümüzün yaşam alanları olan sokak, meydan ve mahalle gibi daha büyük yerleşim yerlerini meydana getirmişlerdir (Kuban, 1995).

Yaşanılan her coğrafyada, insanlığın yaşadığı ortak ve benzer tecrübelerden geçerek yaşam alanları ve mekânlar oluşturulmuştur. Binlerce yıllık yaşam tecrübesi sayesinde oluşan yaşama yön veren değerler, mekâna da biçim vermeye başlamıştır. Bütün insanlık tarihinin birikimsel olarak gelişmeye başlaması gerçeğinden hareketle, bütün toplumlar genel olarak birbirleriyle kültürel alışverişlerde bulunmuşlardır. Aslında tam olarak başka kültürlerden etkilenmeyen bir toplum örneği tarihte nerdeyse hiç görülmemiştir. Az veya çok toplumlar birbirlerini etkilemişlerdir. Uygarlıkların etkileşimi ile benzer yapıların ortaya çıkmasının yanında her kültürün kendine özgü farklı formlarda var olması ile toplumsal ve kültürel yapılarda birtakım farklılıklar da meydana gelmiştir.

2. Çankırı Şehri

2.1. Çankırı'nın Kent Dokusunun Oluşumu

Her yörede hâkim olan inanç sistemi, ekonomik şartlar, yaşam tarzı gibi nedenlerin bir araya gelmesiyle, Anadolu'nun farklı yerlerinde mimari alanda farklı formlar oluşmuştur. İçerisinde barındırdığı konut dokusu korunan ve korunamayan yapıların genel özellikleri incelendiğinde Çankırı kenti, Anadolu konut mimarisinin karakteristik özelliklerini büyük oranda göstermektedir. Çankırı, "tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmış, tarihi, kültürü ve mimari mirasıyla önemli bir yerleşim yeridir. Onlarca medeniyetten günümüze ulaşan bu birikimin yaşatılması ve korunarak gelecek nesillere aktarılması, tüm toplum kesimlerinin özellikle aydınların önemli görevleri arasında yer almaktadır" (Demirbağ ve Urfalıoğlu, 2019: 72).

Demirbağ ve Urfalıoğlu'dan (2019: 74) aktararak Çankırı kentinin ilk yerleşim alanı, Tatlı Çay Vadisi ile Acı Çay Vadisi'nin birleştiği yerde, vadi içinde kurulmuştur. Yerleşmenin kuzeyine doğru eğim çok artmakta ve yaklaşık 100 metre sonra düzleşen alanda tarihi kale yer almaktadır. Yerleşmenin doğusundaki eğimli ve engebeli alanlar ise mezarlıklardır. Kentsel sit alanı Tatlı Çayın kuzeydoğusunda yer almaktadır.

Yeni kurulan mahallelerde ve aynı zamanda kentsel sit alanında yer alan modern yapım teknikleri ile inşa edilmiş konutlar, en fazla dört ya da beş katlı betonarme binalardır. Binaların genelinde ısı yalıtımı yoktur. Çoğunlukla, konutlar dört veya beş odalı, 90-130 m² büyüklüğündedir. Konutlarda çoğunlukla balkon yer almaktadır. Duvar malzemesi düşey delikli tuğla bloktur. Duvarlar ve tavanlar çimento bazlı sıvayla kaplanmış ve boyalıdır.

Çankırı ilinin sokakları incelenirse görülecektir ki, bunlar eski dokuyu oluşturan kuzey kesimin dar sokakları ve güney kesimi oluşturan yeni dokunun geniş sokaklarıdır. Eski dokuyu oluşturan, kentin kuzey kesiminde, Çankırı Kalesi'nin eteklerinde yer alan mahallelerin sokaklarının oldukça dar olduğu görülür. Uzunyol Caddesi, eski ve yeni dokunun ayrışmasında önemli bir yere sahiptir. Eski doku alanındaki sokaklar ve meydanlar genelde taş döşemedir ve hala bu şekildedir. Bu kesimde evlerin yerleşimleri, sokakların dar olması, evlerde zaman zaman görülen çıkmalar, sokaklara farklı bir görünüm kazandırmaktadır. Yeni dokuya sahip kent merkezinin ise daha kuzeye açıldığı görülmektedir (Demirbağ ve Urfalıoğlu, 2019).



Şekil 2: Çankırı İli Merkezinin Eğimini Göstermek için 3D Program ile Çizilmiş Hali



Şekil 3: Çankırı İline Kaleden Bakış

2.2 Çankırı İli Uygulama Alanı

Çankırı ilinde morfolojik ve sosyokültürel analizin mekâna en iyi yansıttığı düşünülen alan olarak kentsel sit alanında bulunan yapı adası ve hemen yanında bulunan kentsel dönüşüm alanı inceleme konusu olarak ele alınmıştır.



Şekil 4: Çankırı 1/5000 ölçek



Şekil 5: Çankırı ili seçilen alan 1/500 ölçek



Şekil 6: Kentsel Dönüşüm ve Sit Alanına Perspektif Bakış

3. Alan Çalışması Bulgu ve Analizleri

Alanda yapılan çalışma modeli basitleştirilerek dört aşamada incelenmiştir. Kullanılan model, mimarlık-kültür ilişkisinin morfoloji ile ilişkisini anlamak üzere tasarlanmış bir modeldir. Mimari ürün ve değerlerin yanında sosyal değerler, sosyal norm ve davranışlar da modele eklenmiştir.

3.1 Sosyal Değerler

Sosyal değerler, bir toplum içinde yaşayan bireylerin davranış ve ilişkilerini düzenleyen ve bu ilişkilere bir ölçü getiren, toplumun ideal standartlarını gösteren kurallar sistemidir. Bu anlamda sosyal değerler bir toplumun en genel anlamda soyut, ideal ve kültürel öğelerini oluştururlar. Toplumsal yapı içinde önemleri dönemsel olarak değişebilen değerler, toplumların maddi ve manevi ihtiyaçlarını gidermeye yarar ve toplumları

diğerlerinden ayıran temel ilke ve araçları oluştururlar. Toplumsal değerler, her toplumda farklı olsalar da özellikle küreselleşmenin getirdiği yeni değerler sistemi ile bütün toplumlarda bir benzeşmeye gidildiği de görülmektedir. Örnek olarak ifade edilebilecek olan değerlerden, sevgi-saygı, hoşgörü, özgürlük, adalet-eşitlik, kardeşlik, yardımlaşma, doğruluk, çalışkanlık, misafirperverlik, şefkat ve merhamet sahibi olmak ve kültürel mirasa sahip çıkmak gibileri sayılabilir.

3.1.1. Kadın-Erkek İlişkileri

Seçilen alandaki geleneksel konutlarda dini inancın, sosyal yapıyı etkilemesiyle meydana gelen kadını ve erkeği ayırma düşüncesi konutlarda haremlik – selamlık ayırımının oluşmasına neden olmuştur. Misafir geldiğinde evin hanımlarının gelen yabancı erkeği görmeden yemek servisi yapmasını sağlayan ‘dönerli dolap’lar bazı konutlarda halen bulunmaktadır. Günümüzde yeni inşa edilen konutlarda, kadın-erkek ilişkilerine dayalı cinsiyet ayrımı çok dikkate alınmamaktadır. Ama toplumdaki bazı adet ve gelenekler hala devam etmektedir. Örneğin, ibadetler, mevlitler gibi kadın ve erkeğin bir arada bulunmasının dinen uygun görülmediği faaliyetler, bu alanda yerleşmiş toplumsal kurallar ile varlıklarını devam ettirirler. Ancak bu durum, evin mimari planında bir değişikliği gerektirecek bir durum değildir.

3.1.2 Aile Yapısı

Geniş aile olgusu, toplumda ve konutta önemlidir. Aile, geçmişte de günümüzde de büyük önem taşımaktadır. Eskiden günümüze göre gündelik yaşamlarının daha çoğunu ev içi faaliyetlerle sınırlı olan geniş aile üyeleri arasında sıkı bağlar mevcuttu. Ailelerde de iki-üç nesil aynı evde yaşanırdı. Geleneklerine bağlı olarak kendi inançları ve değerleri doğrultusunda yaşayan bu aileler, modern zamanlarda, artık giderek küçülmüş ve yerini çekirdek aileye bırakmıştır. Değişen bu aile yapısıyla birlikte onların yaşadığı mekanlar da modern zamanlara uygun olarak değişim geçirmektedir. Artık çok geniş aile üyelerinin yaşadığı geniş mekanlardan daha küçük ailelerin yaşadığı daha küçük mekanlara doğru bir değişim görülmektedir. Eskiden çok az rastlanan az odalı evler günümüzde daha çok örneklerine rastlanan evler haline gelmişlerdir.

3.1.3 Mahremiyet

Konut tarihi açısından bakıldığında, mahremiyet her dönemde farklılaşarak varlığını sürdüren bir olgu olmuştur. Farklı kültürler

tarafından farklı olarak yaşanılsa da mahremiyet, konutun tasarımı ve kullanım pratiklerinin kalıplara dökülmesinde her zaman en etkili faktörlerden biri olmuştur. “Geleneksel Türk evinin biçimlenmesinde de mahremiyet olgusu önemli bir yere sahiptir. Türk kültüründeki mahremiyet olgusunun temelinde İslam dini inancının öğretileri yatar. İslamiyet’in konutlar üzerindeki en büyük etkisi, kadının dış dünyadan gizlenmesi gerektiği” (Zorlu ve Keskin, 2017: 87) düşüncesidir. “Ailenin ve özellikle kadının mahremiyetini sağlama ihtiyacının yansımaları, konutun yerleşim düzeninde, plan kurgusunda, cephe karakteristiğinde farklı düzenlemelerle gündeme gelmiştir. Yerleşim düzeninde özellikle konutun yönelişi, plan şemalarında ise mekân çeşitlilikleri, dizilimleri, mekanlar arası hiyerarşi, mahremiyeti sağlamaya yönelik özelliklerdir” (Zorlu ve Keskin, 2017: 87). Alanların işlevlerinin mekân girişleri, katlara dağılımı, yönelişi vb. mahremiyete göre tasarlanmaktadır. Cephe kurgusunda ise, sınır elemanlarının doluluk boşluk oranlarında, niteliklerinde, konumunda yapılan özel düzenlemeler yine mahremiyet esas alınarak yapılan işlevlerdir.

Seçilen çalışma alanındaki günümüz modern konutlarında ise ailenin ve evin mahremiyetini dini açıdan etkileyen bir düzen yoktur. Kadın ve erkek ayrımı günümüzde eskiye nazaran pek önemli olmadığından mahremiyeti sağlayacak özel düzenlemeler nadir görülmektedir.

3.2 Sosyal Normlar

Geleneksel Çankırı evlerinde haremlik-selamlık ayrımı bazı konutlarda vardır ama çoğunda mimari düzenlemelere rastlanmamıştır. “Genellikle iç sofalı plan tipine sahip bu konutların giriş katı ortak yaşama katı olarak ayrılmıştır. Üst katlarda ise daha çok oturma, yatma, misafir ağırlama gibi eylemlere yönelik odalar bulunmaktadır. Odaların bir ailenin oturma, uyuma, yıkanma gibi farklı gereksinmelerine cevap verebilecek şekilde düzenlenmesi ailenin kendi içindeki mahremiyetini sağlamaya yöneliktir” (Zorlu ve Keskin, 2017: 81).

Geleneksel aile yapısında kadın-erkek ilişkileri günümüzdekinden daha farklı normlarda biçimlenirdi. Mesela rol paylaşımı açısından kadınlar evin içinden, erkekler evin dışından sorumluydu. Komşuluk ilişkileri, yardımlaşma, misafirperverlik gibi değerler önemliydi.

Günümüzde Çankırı’da geleneksel yapı ve değerlerin varlığına şahit olmaktayız. Geleneksel değerlerin yaşatılmasına rağmen modern zamanların değerleri ile iç içe geçerek hem toplumsal yapıda hem mekânsal yapıda eski ve yeniye ait melez desenler ortaya çıkmıştır. Mesela geleneksel toplumda olduğu kadar modern toplumda kadın

mahremiyeti hususu da değişirken geleneksel toplumdaki mahremiyete yapılan vurgu artık günümüzde modern konutlar içerisinde önemi azalmıştır. Bunun gibi komşuluk da geleneksel toplumdaki formuyla kalmamış, ilişkiler giderek zayıflamıştır. Apartman katlarında sosyal ilişkilere ve komşuluk münasebetlerine kapalı olan insanlar, diğer insanlarla iletişim kurmaktan çekinebiliyorlar. Modern toplum güvenlik sorunlu bir toplumdur. Bunun sınırları aynı apartmandaki komşudan sokaktaki ve mahalledeki diğer komşulara kadar uzanmaktadır. Hatta pompalanan korku yüzünden evlerinde bile güvende olmadıkları vehmine kapılmaktadırlar. Eskiden dükkânın kapısının açık bırakılıp gidilirkenki güven, yerini çelik kapılar ve sağlam kepenklerle tahkim edilen modern yapılara bırakmıştır.

3.3 Mimari Değerler

Modern dönemlerde toplumun değişip dönüşmesi ile insanların konutları ve bunların tasarımları da değişip dönüşmüştür. Ailedeki birey sayısının düşmesi ile ortaya çıkan çekirdek aile artık sözüm ona üreten bireylerin içinde yaşadığı bir form olarak konut biçimlerinin de değiştiği bir model ortaya çıkmıştır. Ailenin küçülmesi özellikle büyük şehirlerde konutların da küçülmesine neden olmuştur.

Çalışma alanında bulunan günümüz konutlarında mahremiyeti gözeten bir mekânsal ayırım görülmemektedir. Geleneksel dünyada yaşam alanlarını mahremiyet esasına göre dizayn eden anlayış ve tasarımlar artık eski önem derecelerini yitirmişlerdir. Modern mimari, Avrupalı tarzda iç içe geçmiş bir sosyal yaşamın ifadesi iken, tamamen farklı değerler atmosferinin ürünü olan toplumumuz da bu durumdan etkilenmiştir. Mekânlar bireylerin kendi ihtiyaçlarına göre dizayn edilen özgün tasarım eserleridir.

3.4 Mimari Ürünler

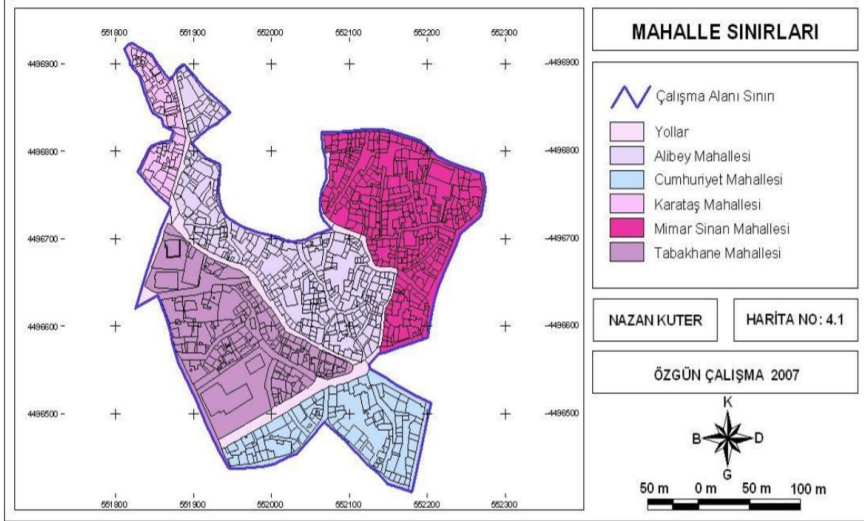
“Çankırı’daki geleneksel konutlar kalenin eteğinde yoğunlaşmıştır. Evler dışı kapalı olmak üzere iç ve orta sofalı plan tipindedir. Yapılar genellikle iki katlı olarak inşa edilmekle birlikte üst kat dışı çıkıntılı olarak yapılmıştır. Bu çıkıntılar yer yer sokağı örter biçimdedir. Üst kat çıkıntılarını alttan ahşaptan yapılmış konsollar desteklemektedir. Üst örtü iki ya da dört yöne eğimli olup içten ahşap kaplamalı düz, dıştan ise kiremit örtülü kırma çatılıdır. Pencereler dikdörtgen formda olup giyotindir. Bazı pencereler günümüzde kapalı vaziyettedir” (Demirbağ ve Urfalıoğlu, 2019: 99).

Kentsel dönüşüm alanında yer alan modern yapım teknikleri ile inşa edilmiş konutlar, en fazla dört ya da beş katlı betonarme binalardır. Binaların genelinde ısı yalıtımı yoktur. Çoğunlukla, konutlar dört veya beş odalı, 90-130 m² büyüklüğündedir. Konutlar genelde balkonludur. Duvar malzemesi düşey delikli tuğla bloktur. Duvarlar ve tavanlar sıvayla kaplanmış ve boyalıdır.

Çankırı ilinin sokakları incelenirse görülecektir ki: Bunlar eski dokuyu oluşturan kuzey kesimin dar sokakları ve güney kesimi oluşturan yeni dokunun geniş sokaklarıdır. Eski dokuyu oluşturan, kentin kuzey kesiminde, Çankırı Kalesi'nin eteklerinde yer alan mahallelerin sokaklarının oldukça dar olduğu görülür. Eski doku alanındaki sokaklar ve meydanlar şekil 7'de de görüldüğü üzere genelde taş döşemedir ve hala bu şekildedir. Bu kesimde evlerin yerleşimleri, sokakların dar olması, evlerde zaman zaman görülen çıkmalar, sokaklara farklı bir görünüm kazandırmaktadır. Yeni doku kent merkezinin daha kuzeye açıldığı görülmektedir (Demirbağ ve Urfalıoğlu, 2019).



Şekil 7: Geleneksel Çankırı Evlerinin Cephe Görünüşü

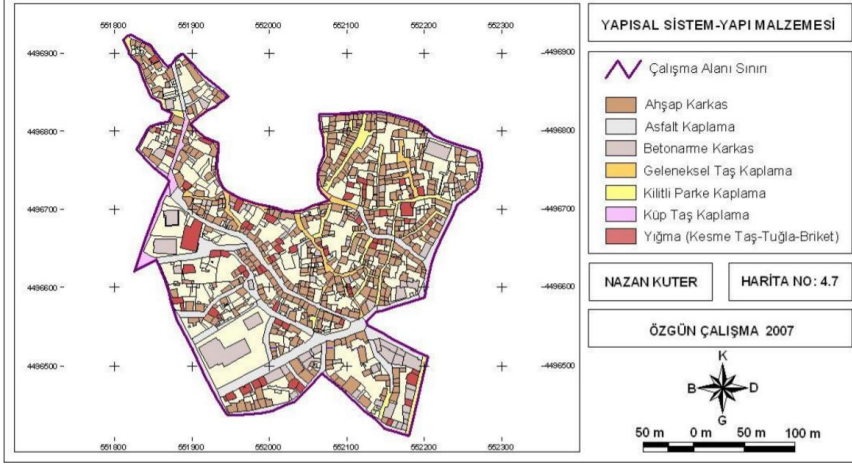


Şekil 8: Kentsel Sit Alanındaki Mahalle Sınırları Analizi (Erdoğan, 2008)

3.4.1 Morfolojik Analizler

3.4.1.1 Malzeme

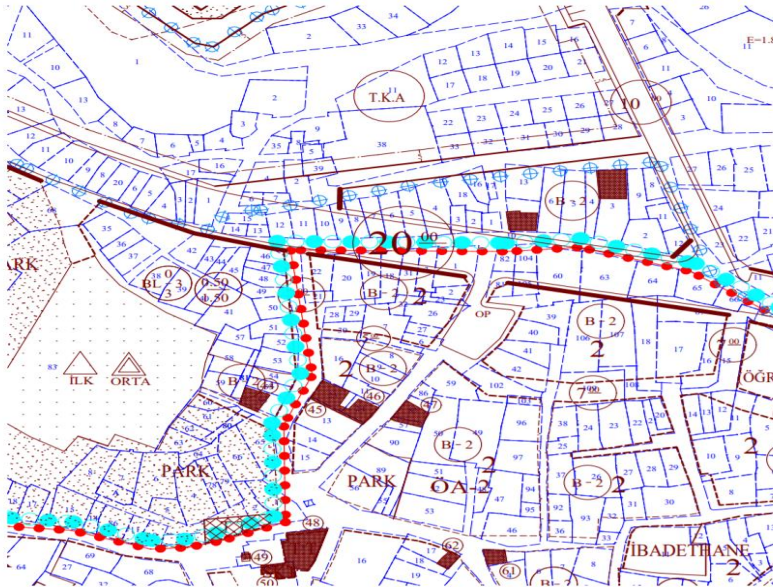
Çalışma alanında bulunan geleneksel konutlarda kullanılan malzeme yerelden elde edilen kerpiç veya ahşap olurken, günümüz modern konutlarında ise sanayi ürünü olan işlenmiş malzemelerden oluşmaktadır. Çalışma alanında ev yapımında kullanılan kerpiç, ekonomik, geri dönüşümü olan ve doğaya zararı bulunmayan bir malzeme olup nefes alabilen ve yeterli kalınlıkta ısı yalıtımını sağlayabilen bir niteliğe sahiptir. Geleneksel konutlarda, kullanılan malzeme, iklimsel, kültürel ve sosyal faktörler açısından yapı sistemi ve mekân organizasyonu üzerinde daha fazla etkindir. Çalışma alanı içindeki konutlarda, malzemenin ulaşımının kolay olması gerekliliğinden dolayı yakın çevrelerden getirilmesi zorunluluğu; bu malzemenin iklim ve endemik çevreyle bir bağ kurmasına da sebep olmaktadır. Dolayısıyla da bu geleneksel konutların, varlıklarını devam ettirdikleri dönemler süresince, çevreye verdikleri zarar, günümüz konutları açısından oldukça düşüktür. Günümüz konutlarındaki enerji kaybını engellemek ve aynı zamanda mekânlarda konforu oluşturmak amacıyla yeni teknoloji arayışlarına girilmiş ve bu alanda etkili sonuçlar da elde edilmiştir.



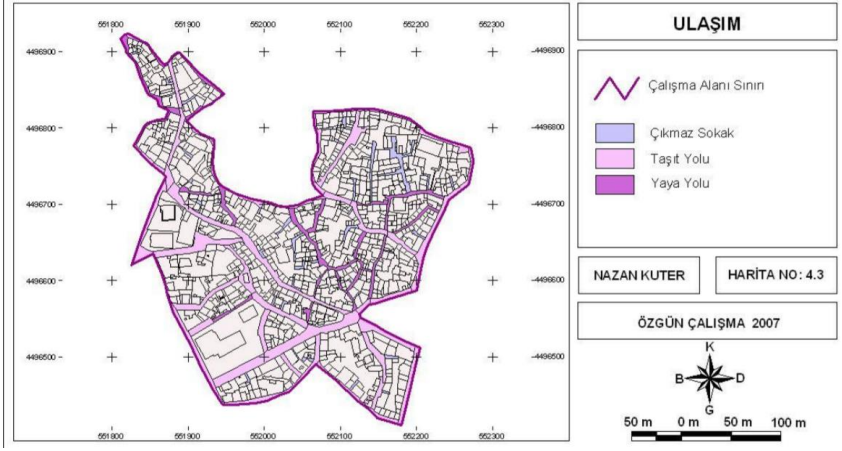
Şekil 9: Kentsel Sit Alanında Yapısal Sistem-Yapı Malzemesi Analizi (Erdoğan, 2008)

3.4.1.2 Sokak Düzeni Karşılaştırılması

Seçilmiş kentsel dönüşüme uğrayan alanda sokak düzeninin gridal ve geniş olduğu, kentsel sit alanında bulunan alanın ise sokakları organik yapıda, dar ve çıkmaz sokaklı olduğu görülmektedir.



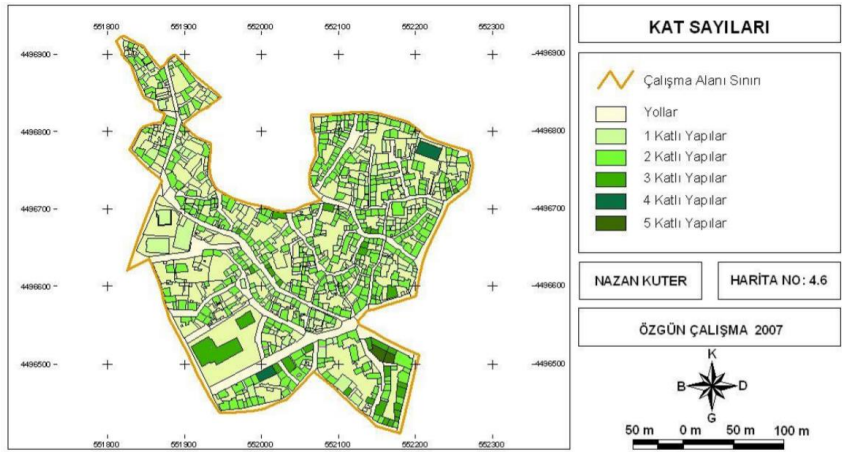
Şekil 10: Çankırı'nın Yeni Yerleşim Alanlarındaki Parsel-Sokak Paftası



Şekil 11: Kentsel Sit Alanında Ulaşım Analizi (Erdoğan, 2008)

3.4.1.3 Kat Analizi Karşılaştırması

Seçilen kentsel Sit alanında şekil 12'deki analizden de görüldüğü üzere bir-iki katlı yapıların çoğunlukta olduğu görülmektedir. Ancak kentsel dönüşüme uğrayan seçilmiş diğer parselimizde ise şekil 13'te görüldüğü üzere beş kat ve üstü yüksek katlı binalar dikkat çekmektedir.



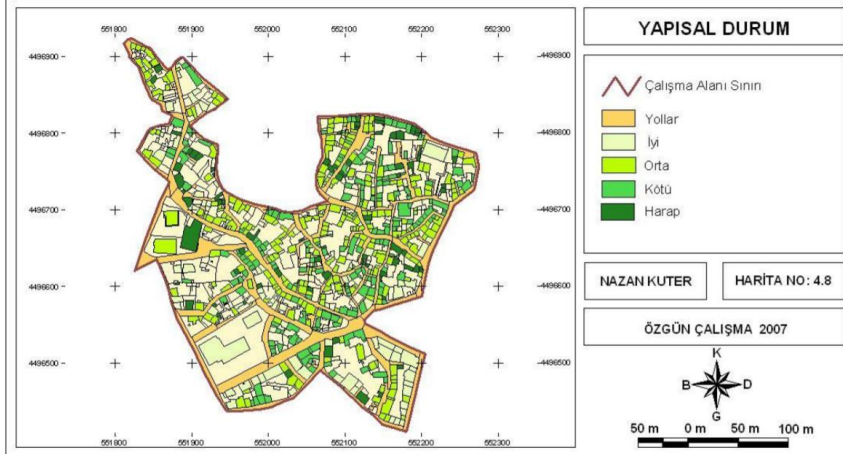
Şekil 12: Kentsel Sit Alanında Kat Analizi (Erdoğan, 2008)



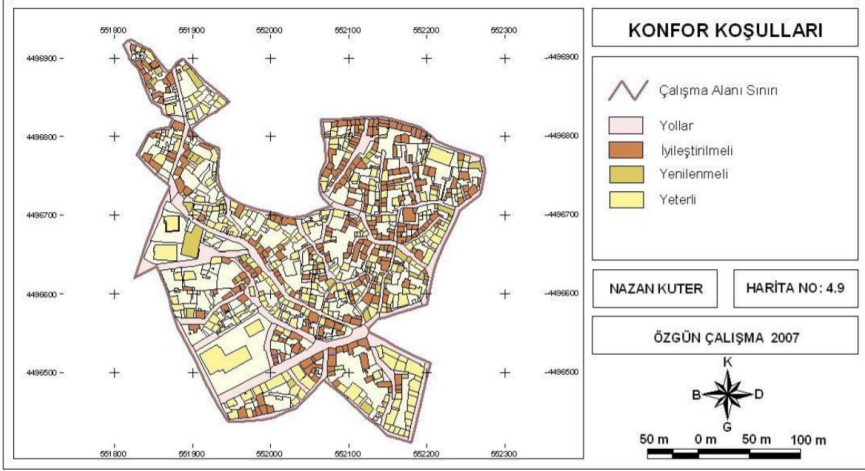
Şekil 13: Kentsel Dönüşüm ve Sit Alanından Perspektif Bakış

3.4.1.4 Konutların Yapısal Durumu

Kentsel sit alanında seçilen bölgedeki yapılar incelendiğinde çoğunun kötü durumda olduğu ve iyileştirilmesi gerektiği görülmektedir. Kentsel dönüşüme uğramış yapılar ise henüz çok yeni olup ve iyi durumda olduğu dikkat çekmektedir.



Şekil 14: Kentsel Sit Alanındaki Yapısal Durum Analizi (Erdoğan, 2008)



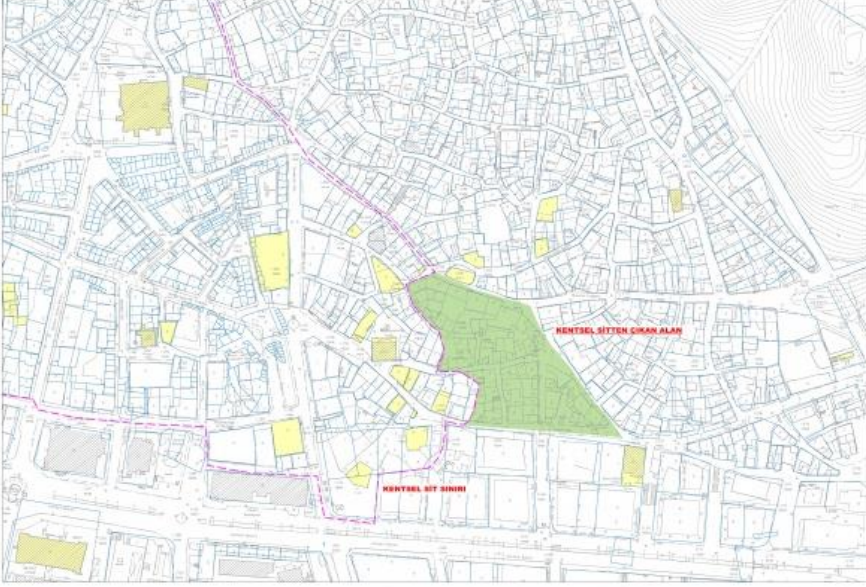
Şekil 15: Kentsel Sit Alanındaki Konutların Konfor Analizi (Erdoğan, 2008)

3.4.1.5 Parsel Büyüklükleri Karşılaştırılması

Kentsel sit alanındaki parsel boyutları tabanı çok küçüktür (ortalama 150 m²). Miras yoluyla babadan çocuklara geçen bu araziler bölünerek küçülmüştür. Kentsel dönüşüme uğramış alanda parseller birleştirilerek geniş alanlar oluşturulmuş.



Şekil 16: Çankırı İli Yeni Yerleşim Alanlarına Ait Parsel Paftası



Şekil 17: Kentsel Sit Alanına Ait Parsel Paftası

4.Sonuç ve Değerlendirme

Mazumdar ve Mazumdar'ın (1994) dört aşamalı modeline dayanan araştırma metodunu uygulayarak tespit edilen bazı sonuçlara göre mimari ürünlerin sadece fiziksel özelliklerini anlatmak, konutun yapısını yeterince açıklayamamaktadır. Bunun için mekânın kültürle olan ilişkisini de ortaya koymak gerekmektedir. Bu da kültürün, kültür değerlerinin ve kültür normlarının da daha çok anlaşılması ile mümkündür. Bu çerçevede bütünsel bir yaklaşımın ve araştırmanın gerekliliği görülmektedir. Bu çalışmada da bu bütünsel yaklaşımın gereklilikleri içerisinde kurgulanan metodolojik formla mekânın fonksiyonel ve sembolik ilişkileri araştırılmıştır (Atik ve Erdoğan, 2007).

Bu çalışmada Çankırı ilinde geleneksel ve günümüz modern konutlarının bir arada bulunduğu bir parsel adası seçilerek sosyokültürel ve morfolojik olarak dört ana başlıkta incelenmiştir. Farklı yüzyıllarda inşa edilen bu farklı yapıların zamanla gösterdiği değişiklikler görülmüştür. Bu fiziksel değişimin en önemli sebeplerinden birinin kültürel değerler ve toplumsal yapıdaki değişimle açıklanması gerekliliği çok açıktır. Çankırı ili, mekânsal olarak böyle bir dönüşüm içerisinde yer almaktadır. Geleneksel şehir tipolojisinde cami etrafında şekillenen kent, artık modern zamanlarda daha çok resmi binalar ve kamusal alanlar etrafında kümelenmektedir. Geleneksel şehri şekillendiren sosyal, dini ve kültürel

değerlerden yoksun olan bu yapılanma modeli ülkemizin diğer şehirlerinde de aynı formda yükselmektedir. Merkez artık geleneksel toplumda olduğu gibi bir cami etrafında kümelenen yapılar değil, yeni üssü modern hayatın belirlediği ve merkeze taşıdığı yeni mekânlardır. Mekânlar ve onların fonksiyonları tarihsel bir zaman süreci içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu tarihsel tecrübeler her coğrafi ve farklı kültür bölgelerinde farklı formlarda gelişmektedir. Batıda geniş bir meydanın etrafında kümelenen şehir, İslam dünyasında cami ve pazar etrafında şekillenmiş ve gelişmiştir. Toplumumuzun modernleşme sürecinde, geleneksel şehir ve mekân modelimizi terk ederek modernizmin ilkelerine uygun yapıda yaşam tarzları ortaya koyarken, mekanlarımız ve şehirlerimiz de buna uygun olarak modern mimarinin eserleri biçiminde ortaya çıkmaktadır (Kalaycı ve Yanık, 2009).

Son dönemlerde geleneksel mimari formlarının önemi anlaşılmış, şehirlerimizde geleneksele uygun formlar oluşturulmaya başlanmıştır. Bu kapsamda kültürümüzü oluşturan geleneksel Çankırı evleri için tescil, tespit ve koruma çalışmalarının yapılmasının gereği anlaşılmış ve bu alanda çalışmalara başlanmıştır. Bu anlamda toplumsal bilinç ve farkındalığın gelişmesi için eğitsel faaliyetlere ağırlık verilmesine gereken ihtiyaç her geçen gün daha da artmaktadır. Çalışma alanı içerisinde incelenen geleneksel ve modern yapıların yan yana durması Çankırı’da her iki mimarinin varlığı, mekânsal ve kimliksel açıdan çoğulcu bir harmoni ortaya çıkarmaktadır. Çankırı’da eski yerleşim yerlerinde bulunan yapıların günümüz şartlarına uyum sağlamadaki zorlukları sebebiyle varlıkları tehdit altında bulunmaktadır. Eskinin faydalısı ve çevre dostu yapılarının korunması ve yaşatılması, bireysel tercihlere bırakılmaksızın desteklenmeli ve aynı zamanda ona uygun kültürel yapıların da desteklenip yeniden günümüz şartlarına uygun olarak üretilmesine yönelik araştırma ve çalışmalar yapılmalıdır.

Ekler

Şekil 1 Mimarlık ve Sosyal Değerler Arasındaki İlişki Modeli (Mazumdar ve Mazumdar,1994)	245
Şekil 2 Çankırı İl Merkezinin Eğimini Göstermek İçin 3D Program ile Çizilmiş Hali	248
Şekil 3 Çankırı iline Kaleden Bakış	248
Şekil 4 Çankırı 1/5000 ölçek	249
Şekil 5 Çankırı İli Seçilen Alan 1/500 Ölçek	249
Şekil 6 Kentsel Dönüşüm ve Sit Alanına Perspektif Bakış	250
Şekil 7 Geleneksel Çankırı Evlerinin Cephe Görünüşü	254
Şekil 8 Kentsel Sit Alanındaki Mahalle Sınırları Analizi (Erdoğan, 2008)	255

Şekil 9 Kentsel Sit Alanında Yapısal Sistem-Yapı Malzemesi Analizi (Erdoğan, 2008)	256
Şekil 10 Çankırı'nın Yeni Yerleşim Alanlarındaki Parsel-Sokak Paftası	256
Şekil 11 Kentsel Sit Alanında Ulaşım Analizi (Erdoğan, 2008)	257
Şekil 12 Kentsel Sit Alanında Kat Analizi (Erdoğan, 2008)	257
Şekil 13 Kentsel Dönüşüm ve Sit Alanından Perspektif Bakış	258
Şekil 14 Kentsel Sit Alanındaki Yapısal Durum Analizi (Erdoğan, 2008)	258
Şekil 15 Kentsel Sit Alanındaki Konutların Konfor Analizi (Erdoğan, 2008)	259
Şekil 16 Çankırı İli Yeni Yerleşim Alanlarına Ait Parsel Paftası	259
Şekil 17 Kentsel Sit Alanına Ait Parsel Paftası	260

Kaynakça

- Atik, D. ve Erdoğan, N. (2007), Geleneksel Konut Mimarlığını Etkileyen Sosyokültürel Faktörler: Edirne'de Şinasi Dörtok Evi, Trakya Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi, 8(1), 21-27.
- Bookchin, M. (1998). Ekolojik Bir Topluma Doğru, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bozkurt, V. (2015), Değişen Dünyada Sosyoloji, Bursa: Ekin Yayınları.
- Demirbağ, U. ve Urfalıoğlu, N. (2019). Çankırı Merkez İlçe Geleneksel Konutlarının Cephe Biçimlenişi. Art-Sanat Dergisi, 11, 71-100.
- Erdoğan, N. K. (2008). Çankırı Kentsel Sit Alanı Kaynak Potansiyelinin Saptanmasında Bir Yöntem. Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi, 5(1), 35-44.
- Gür, Ş. G. (2000). Doğu Karadeniz Örneğinde Konut Kültürü, İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Güvenç, B. (1996). İnsan ve Kültür, İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Kalaycı, H. (2020). Aile ve Toplum. (Ed. Cihat Yaşaroğlu-Fazlı Ergül) Etik ve İnsani Değerler (26-46), Ankara: Nobel Yayınları.
- Kalaycı, H. ve Yanık, C. (2009). Mekansal Özellikler ve Kentsel Değişim: Çankırı, Çankırı Araştırmaları Dergisi, 4(4), 221-238.
- Kalaycıoğlu, S. (2017). Toplumsal Yapı: Toplumsal Kurumlar, Gruplar ve Toplumsal Değişme (Ed. Memet Zincirkıran) Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı (3-17), Bursa: Dora Yayınevi.
- Karahan, E. E. (2017). Geleneksel ve Günümüz Konutunda Sürdürülebilirlik ve Yaşam Alışkanlıkları: Osmaneli Örneği, Megaron Dergisi, 12(3), 497-510.
- Kuban, D. (1995). Mimarlık Kavramları, İstanbul: Yem Yayınevi.

- Kubat, A. S. ve Topçu M. (2009). Antakya ve Konya tarihi Kent Dokularının Morfolojik Açından Karşılaştırılması, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 6(2), 334-347.
- Kuter, N. (2007). Çankırı Kenti Açık ve Yeşil Alan Varlığı İçinde Tarihi Kent Merkezinin Kentsel Peyzaj Tasarımı Açısından Değerlendirilmesi. Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Rapoport, A. (1969). House Form and Culture, New Jersey: Prentice Hall.
- Rapoport, A. (1985). Thinking About Home Environments, In Home Environments (pp. 255-286). Springer, Boston, MA.
- Urry, J. (1999). Mekânları Tüketmek. (Çev. R. G. Öğdül), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Uşma, G. (2018). Geleneksel Van Evlerinin Cephe Özellikleri ve Tipolojisi Üzerine Bir İnceleme, Çukurova Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi, 33(1), 1-16.
- Zorlu, T. ve Keskin, K. (2017). Kültür-Konut Etkileşiminde Mahremiyet Olgusu: Geleneksel UrfaAkçaabat/Ortamahalle Evleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz, Online Journal of Art and Design, 5(2), 72-89.

ŞAMAN MİTLERİNDE DOĞAÜSTÜ VARLIKLARLA EVLİLİK İLİŞKİSİ

THE MARRIAGE RELATIONSHIP WITH SUPERNATURAL CREATURES IN
SHAMAN MYTHS

Atilla BAĞCI 

Dr., Halkbilimci, Araştırmacı
atilla_bagci@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 1 Ağustos 2022

Makale Kabul Tarihi: 23 Eylül 2022

Öz

Bazı konuların genel ahlak kuralları ve dinî dogmalar nedeniyle uluorta konuşulması pek hoş karşılanmamaktadır. Özellikle cinsellikle ilgili konular herkesin ilgisini çekmesine rağmen konuşulması ayıp olarak nitelendirilmektedir. Dinî açıdan da adlarının açıkça zikredilmesinden kaçınılan cin, peri vb. gibi bazı varlıklar tabu olarak değerlendirilmektedir. Doğaüstü varlıklarla evlilik ve cinsel ilişki kurulması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Doğaüstü varlıklarla irtibatı ancak özel meziyetlere sahip olan kişiler kurabilmektedir. Şaman mitlerinde bu tür ilişkilerin kurulduğunu gösteren derlemeler mevcuttur. “Şaman Mitlerinde Doğaüstü Varlıklarla Evlilik İlişkisi” başlıklı bu çalışmada hangi doğaüstü varlıklarla, ne şekilde evlilik ve cinsel ilişki kurulduğu ve kurulan bu ilişkilerden neler amaçlandığına dair deliller tespit edilmiştir. Özellikle şaman başta olmak üzere tanrılar sınıfından Ülgen, Erlik, Uлуу-Toyon vb. gibi doğaüstü varlıkların kızları ve oğullarıyla, Esrel, Şulbus, Albıs, Ayılar ve Abaaslar gibi tinsel ruhlarla, dağ, ırmak, toprak, su ve ağaç gibi coğrafi varlıkların iyeleri olan ruhlarla, gökten inen ışıkla, aşağı ve yüksek dünyadan orta dünyaya gelen atlar ve boğalarla sıradan insanlar ve hayvanlar da evlilik veya cinsel ilişki kurabilmektedir. Bu ilişkilerin kuruluş şekli farklılık göstermektedir. Bazen şaman kendi isteğiyle, bazen de istemediği halde zorla veya kandırılarak böyle bir ilişkinin içinde yar alabilmektedir.

Doğaüstü varlıklarla evlilik veya cinsel ilişki kurma fikrinin temelinde tabiatı kontrol ettiğine, onun zenginliklerini, bolluk ve bereketini, doğurganlık ve üreme gücünü yönettiğine inanılan varlıklara hoş görünme, onları memnun etmek ve ihسانlarını elde etme amacı yatmaktadır. Bu varlıklarla ilişki kurarak dünya nimetlerinden kendilerine bolca vermelerini sağlamak; insanlar ve hayvanlar için üreme ve doğurganlık gücü kazanmak hem refah içinde bir yaşamı hem de kendi boylarının devamını garanti altına almak demektir.

Her canlı var olmak, gelişmek ve yarına kalma güdüsüne sahiptir. Hayatın merkezinde üremek ve çoğalmak suretiyle yaşamın devamını sağlamak vardır. İnsanların ve hayvanların doğurganlığı, tabiattaki varlıklar toprak, dağ, orman, nehirler ve denizlerin verimliliği bunu temin edecektir. Yeni doğan insan yavruları geleceğin garantisi ve aynı zamanda yeni iş gücü demektir. Şamanizm inancına göre tabiattaki varlıkları ve meydana gelen olayları kontrol ettiklerine, zenginlik ve ganimetleri istedikleri şekilde taksim ettiklerine inanılan doğaüstü varlıklarla kurulan bu ilişki ve bunun yanında yapılan diğer sunu ve ritüellerle bahse konu zenginliklerden bolca istifade edileceğine ve üreme gücü alınacağına inanılmaktadır. Doğaüstü varlıklarla iyi ilişkiler kurulması, onların memnun edilmesi zenginlik, refah ve boyun devamının garantisini sağlayacağına, memnun edilememesinin ise sefalete, kötülöklere ve yok olmaya neden olacağına inanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Altay, Yakut, Ülgen, Erlik, kut, kült, mit, şaman, tabu.

Abstract

Some issues are not welcome to be talked about in public due to general ethics and religious dogmas. Although issues related to sexuality, in particular, are of interest to everyone, it is considered a shame to talk about it. Jinn, fairy, etc., which also avoid explicitly mentioning their names from a religious point of view. some assets such as are considered taboo. Sexual intercourse with supernatural beings can also be evaluated in this context. Only people with special virtues can establish contact with supernatural beings. There are compilations that show that such relationships are established in shaman myths. In this study entitled “**The Relationship of Marriage with Supernatural Beings in Shamanic Myths**” evidence was found about which supernatural beings, how marriage or sexual intercourse was established and what was intended from these established relationships. Especially shaman, especially from the class of Gods Ülgen, Erlik, Uluu-Toyon, etc. ordinary people and animals can also have marriage or sexual relations with the daughters and Sons of supernatural beings such as Esrel, Shulbus, Ayııs Albis and ancestors, with the spirits that are the gods of geographical beings such as mountains, rivers, earth, water and trees, with the light that descends from the sky, with horses and bulls from the lower and upper world to the Middle world. The way these relationships are established varies. Sometimes the Shaman can get injured in such a relationship by force or deception, sometimes by his own will, and sometimes by unwillingness.

At the heart of the idea of marriage or sexual relations with supernatural beings is the purpose of appearing pleasant, pleasing them and obtaining their bestowals to beings who are believed to control nature, control its wealth, abundance and fertility, power of fertility and reproduction. By associating with these beings, ensuring that they give themselves plenty of World blessings; gaining reproductive and fertility power for humans and animals means guaranteeing both a life of prosperity and the continuation of their own height.

Every living being has the drive to exist, thrive and stay tomorrow. At the center of life is to ensure the continuation of life by reproducing and reproducing. The fertility of humans and animals, beings in nature, the productivity of land, mountains, forests, rivers and seas will ensure this. Newborn human Cubs are a guarantee of the future, as well as a new workforce. Shamanism beliefs, entities and events in nature to check the riches and spoils the way they want this relationship with supernatural beings and the rituals they believed Taksim and in addition other offerings of the wealth and power will be in question with urume it is believed that a big benefit will be received. It is believed that establishing good relations with supernatural beings, their satisfaction, will guarantee wealth, prosperity, and the continuation of the neck, while their inability to be satisfied will lead to misery, evil, and extinction.

Keywords: Altay, Yakut, Ulgen, Erlik, kut, cult, myth, shaman, taboo.

Giriş

Her toplumda tabu olan, ulu orta konuşulması, adlarının zikredilmesi uygun olmayan konular ve varlıklar vardır. Genel ahlak kuralları ve dinsel kaideler bu konuların ve varlıkların tabu olarak kalmalarını gerektirir. *Tabu, yasak, ayıp* olarak nitelenen konular halk arasında daha fazla ilgi çekmektedir. Erkek - kadın, genç - yaşlı, köylü - kentli, toplumun hangi kesiminden olursa olsun cinsellikle ilgili konular bütün bireylerin ilgisini çeker, zira her bir birey bir cinsiyete sahiptir ve kendisi iki farklı cinsiyetin (erkek ve dişi) birleşmesiyle oluşmuştur. Her canlı, insan, hayvan ya da bitki, mutlak surette hayata tutunmak, yaşamını devam ettirmek ve neslini sürdürmek güdüsüne sahiptir. Bu güdü sonradan kazanılmayıp, bizzat yaratılışa canlılığın cevherine yerleştirilmiştir. Bu güdü aynı zamanda varlığın canlılık cevheridir. Canlılardan sadece insanları bağlayan inanç konusu da yine insanın fitratında olan bir cevherdir; inanç insan dışındaki canlılar için yoktur, varsa da onların nasıl bir inanç dünyasına sahip olduklarını insanlar olarak asla bilemeyeceğiz.

Hemen hemen her insan mutlak surette çevresinde meydana gelen olayları, bütün tabiatı, evreni kontrol ve idare eden çok güçlü varlık veya varlıkların olduğuna inanmaktadır. İnanılan bu varlık ya da varlıklar farklı isimlerle adlandırılmış, soyut ve somut olarak muhtelif şekillerde ve fevkalade özelliklere sahip olarak betimlenerek onlara olağanüstü güçler atfedilmiştir. Atfedilen tüm bu özelliklere ve güçlere sahip oldukları inancı, bu varlık/varlıklara karşı insanlarda hem merak hem de korku duygusunu oluşturmuştur.

Cinsellik ve dinî içerikli bazı terimler ve konuların tabu olması, bu konulara olan merakı daha da artırırken aynı zamanda biraz temkinli

durmayı da telkin etmektedir. Cinsellik konusu uzman hekimler için tabu olamaz. Dinî alanda ise, özellikle olağanüstü güçlere sahip olan ama fiziki cisimleri olmadığına inanılan doğaüstü varlıkların adlarının açıkça zikredilmesi tabudur. Belki söz konusu doğaüstü varlıklarla irtibat kurabildiğine, hatta onlara hükmettiğine inanılan kişiler için bu durum geçerli olmayabilir. Bahse konu kişilerin bu minvalden meziyetleri haiz olduklarına kendileri ve çevrelerindeki insanlar inanmaktadır. Dünya üzerindeki hemen her kültürde ve dinî inanç sisteminde doğaüstü varlıkların varlığına, o varlıklarla da bazı ehil kimselerin irtibat kurduklarına inanılır. Bu irtibat ve ilişkinin çok farklı amaçlar için kullanıldığı noktası da herkes tarafından bilinir ve öyle inanılır.

Evlilik veya cinsel ilişki ve dinî inanç sisteminde uluorta adlarının zikredilmesi tabu olan doğaüstü varlıklar, yani ikisi birden söz konusu olursa, oluşan merak ve ilgi daha fazla olacaktır. Çünkü ifade edildiği üzere cinsellik ve doğaüstü varlıklar her toplumda hemen her bireyin ilgisini çeker, zira bunlar insanların *yumuşak karnı* tabir edilen konulardır. Ancak halkbilim açısından ne cinsellik, ne de doğaüstü varlıklardan bahsetmek, bahse konu varlıklarla cinsel ilişki yaşanması bir tabu, dinî ve ahlaki açıdan yasak, mahrem konu olamaz, olmamalıdır. Halkbilimi var olan, var olduğuna inanılan bir durumu, inancı, ritüeli yargılama ve doğruluğu ya da yanlışlığına dair hüküm verme mekanizması olmayıp, problem olan durum, inanç veya ritüeli bütün unsurları, bağlamı ve sebepleriyle, bağlantıları ve temelleriyle tespit etmek, ortaya çıkartmak gayesi güden bir bilim disiplini. Bu araştırmada *Şaman Mitlerinde Doğaüstü Varlıklarla Evlilik İlişkisi* konusu üzerinde durulmuştur. Halkbilimi penceresinden bakılarak bahse konu ilişkinin hangi doğaüstü varlıklarla nasıl kurulduğu, kuruluş şekli ve amacı, dünyevi hayata yansımaları gibi noktalara ışık tutulabilecek veriler tespit edilmiştir.

Doğaüstü Varlıklarla İlk İlişki Tesisi

Şamanlık inanç sisteminde kesin sınırları tespit edilmiş tanrı veya tanrılar hiyerarşisi, bir tanrılar panteonu değil, tabiattaki her varlığı ve meydana gelen olayları kontrol eden *ıye, aazi*, yani ruhların olduğu felsefesi vardır. Şaman daha ziyade bu ruhlarla irtibata geçebilir, onlarla istişare edebilir, onlardan bilgi ve talimat alabilir, onlara farklı talepler için başvurabilir. Şamanlık inancında şaman olan kişi henüz sıradan bir insan iken ruhlar tarafından şaman adayı olarak mimlenir, adaylık sürecine tabi tutulur, bu süreçte farklı tecrübeler yaşar, ruhsal sıkıntılara düşer olur, histeriye kapılır, şuurunu kaybeder, süreç sonunda ise ruhlar tarafından *şamanlık vazifesine* yeterli ve uygun bulunursa, kendisine ruhlar "*şamanlık bağıışı*" ihsan ederler, o, şaman olur ve ayin icra etmeye başlar. Şamanın ruhlarla,

yani doğaüstü varlıklarla ilk ilişkisi bu şekilde kurulmuş olur. Bundan sonra gerektiğinde şaman, gerekli olan ruhla veya ruhlarla ilişki kurabilir. Bu ilişkide irtibat şaman ayinlerinde gerçekleşir.¹

Orta Dünya insanı, şaman ya da sıradan insan Yüksek Dünya'ya ve Aşağı Dünya'ya ait varlıklar olan tanrılarla, tanrıların çocuklarıyla, ruhlarla ve bunların dışında muhtelif varlıklarla ilişki kurarlar. Bu ilişki talebi bazen Orta Dünya insanından, bazen de diğer dünya varlıklarından gelmektedir. Orta Dünya insanı, özellikle de şaman hem göksel hem de yeraltı dünyası varlıklarıyla irtibat halindedir.

Şamanlar muhtelif gerekçeler ve amaçlar için şamanlık ayinleri icra ederler. Ayinin amacına uygun olarak da görüşülmesi gereken ruhla irtibat kurarlar. Şaman kimi zaman göksel ruhlarla görüşmek için Yüksek Dünya'ya uçuşlar gerçekleştirir, kimi zaman yeraltı dünyasının ruhlarıyla görüşmek için Aşağı Dünya'ya seyahatler yapar. Şaman tarafından kurulan bu irtibatlar neticesinde söz konusu doğaüstü varlık/varlıklara talebini sunar, söyleyeceklerini söyler veya onlardan malumatlar ve talimatlar alır. Burada araştırma konusu olan ilişkinin niteliği şaman ya da sıradan bir kişinin ruhlarla, ya da farklı adlarla tanımlanmış ve nitelenmiş olsa da, var olduklarına inanılan, hatta adlarının zikredilmesi tabu olan varlıklarla evlilik veya cinsel münasebet kurmalarıdır. Bu noktada dinî ve ahlaki açıdan tabu olan iki konu: “doğaüstü varlıklar” ve “cinsel ilişki” inceleme konusu olmuştur.

Bilindiği üzere her canlı üreyebilmek için kendisine biyolojik olarak uygun canlıya gereksinim duyar: bazı canlılar istisna, canlıların üremesi erkek-dişi cinsin ilişkisiyle ancak mümkündür. Bir canlı türü hem anatomik hem de biyolojik olarak farklı canlı türlerinden biriyle cinsel münasebet kursa dahi normal şartlarda üremeyi sağlamak mümkün olmaz; laboratuvarlarda yapılan genetik denemeler bu kaideyi etkilemez.

Şamanlık inanç sistemi içinde doğaüstü varlıklarla insanların, ezcümle şamanların evlilik veya cinsel ilişki kurdukları, hatta bu ilişkinin meyveleri dahi olduğu bilgilerine rastlanmaktadır. Benzer duyular İslam dairesi içinde olan Anadolu coğrafyasında da mevcuttur.² Benzer inançların Anadolu'da görülmesi Şamanizm geleneklerinin yansımaları ve kalıntıları olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.

¹ Bu ilişkiler hakkında alanda yapılmış sayısız yerinde gözlem ve derlemeler mevcut olup şaman ayinleri hakkında çok geniş bir külliyat oluşmuştur; Şamanizm inanç sistemi, özellikle Sibiryaya ve Sayan-Altay'ın Türk boylarının Şamanizm'i yapılan saha çalışmalarıyla yerinde tespit edilmiştir. Türkçeye çevirisi yapılan çok sayıda kaynağa da kolaylıkla ulaşmak mümkündür.

² Bkz. Çobanoğlu Ö. “*Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*”.

Şamanizm inancında bu araştırmaya delil niteliğinde değerli bilgiler vardır. Bu ilişkiler farklı şekillerde kurulmaktadır. Bazen şaman veya sıradan insan anılan varlıklara yaklaşmakta, bazen de doğüstü varlık yaşanmaktadır. Kurulan ilişkilerin kuruluş biçimleri de farklılık göstermektedir. Bütün bu detaylar kaynaklara müsteniden izah edilecektir.

Bu noktada çok iyi bilinen Dede Korkut Hikâyelerinden “*Basat’ın Tepegöz’ü Öldürmesi*” hikâyesinde Basat, Aruz’un çobanının pınar başında peri kızı ile temas etmesinden sonra doğan Tepegöz’ü öldürmesi işlenmektedir.

“...Oğuz bir gün yaylaya göçtü. Aruz'un bir çobanı var idi. Adına Konur Koca Sarı Çoban derlerdi. Oğuz'un önünce bundan evvel kimse göçmezdi. Uzun Pınar denmekle meşhur bir pınar var idi. O pınara periler konmuştu. Ansızın koyun ürktü. Çoban kızdı, ileri vardı. Gördü ki peri kızları kanat kanada bağlamışlar, uçuyorlar. Çoban, keçesini üzerine attı, peri kızının birini tuttu. Koyun ürmeğe başladı. Çoban koyunun önüne koştı. Peri kızı kanat vurup uçtu, der: Çoban yıl tamam olunca, bende emanetin var, gel al dedi. Amma Oğuz'un başına felaket getirdin dedi. Çobanın içine korku düştü. Amma, kızın derdinden benzi sarardı.

Zamanla Oğuz yine yaylaya göçtü. Çoban gene bu pınara geldi. Gene koyun ürktü. Çoban ileri vardı. Gördü ki bir kütle yatıyor, parıl parıl parlıyor. Peri kızı geldi, der: Çoban emanetini gel al, amma Oğuz'un başına felaket getirdin dedi. Çoban bu kütleli görünce dehşete düştü. Geri döndü, sapan taşına tuttu. Vurduka büyüdü. Çoban kütleli bıraktı kaçtı. Koyun ardına düştü.

Meğer o sırada Bayındır Han beylerle gezinti için ata binmişlerdi. Bu pınarın üzerine geldiler. Gördüler ki bir alamet şey yatıyor. Etrafına toplandılar. İndi bir yiğit bunu tepti. Teptikçe büyüdü. Bir kaç yiğit daha indiler teptiler. Teptiklerince büyüdü. Aruz Koca da inip tekmedi. Mahmuzu dokundu, bu kütle yarıldı. İçinden bir oğlan çıktı, gövdesi adam, tepesinde bir gözü var. Aruz aldı bu oğlanı eteğine sardı. Der: Hanım bunu bana verin, oğlum Basat ile besleyeyim dedi. Bayındır Han senin olsun dedi.

Aruz Tepegözü aldı evine getirdi. Buyurdu, bir dadı geldi. Memesini ağzına verdi. Bir emdi, olanca sütünü aldı. İki emdi kanını aldı, üç emdi canını aldı. Bir kaç dadı getirdiler, helak etti. Gördüler olmuyor, sütle besleyelim dediler. Günde bir kazan süt yetmiyordu. Beslediler büyüdü, gezer oldu, oğlancıklar ile oynar oldu. Oğlancıkların kiminin burnunu, kiminin kulağını yemeğe başladı. Hâsılı, halkın bunun yüzünden çok canı yandı, aciz kaldılar. Aruza şikâyet edip ağlaştılar. Aruz Tepegözü dövdü, sövdü, men etti, o dinlemedi. Nihayet evinden kovdu.

Tepegözün peri anası gelip oğlunun parmağına bir yüzük geçirdi, oğul sana ok batmasın, tenini kılıç kesmesin dedi. Tepegöz Oğuz'dan çıktı, bir yüce dağ vardı. Yol kesti, adam aldı, büyük

harami oldu. Üzerine bir kaç adam gönderdiler, ok attılar batmadı, kılıç vurdular kesmedi, mızrak sapladılar işlemedi. Çoban çocuk çoluk kalmadı hep yedi. Oğuz'dan dahi adam yemeğe başladı...” (Ergin, 2009:206-225)

Bu hikâyede Tepegöz'ün annesi doğaüstü bir varlıktır ve Aruz'un çobanı sonucunun ne olacağını düşünmeden peri ile temas etmesi sonucunda peri gebe kalmış ve vakti gelince doğaüstü özelliklere sahip bir emaneti doğurmuştur. Zamanla bu emanet Oğuz boyunun karşısında büyük bir tehdit ve tehlike oluşturmuştur. Burada görüldüğü üzere çoban, doğaüstü varlık olan peri ile temas etmesi sonucunda başka mitlerde görüleceği üzere sakat veya olağan dışı bir varlık dünyaya gelmiştir.

Yüksek Dünya Varlıklarıyla İlişkiler

Yakut Şamanlığı'nda şamanın “*ine-kıla* “ (vahşi anası) inancı vardır. “Vahşi ana” olağanüstü bir varlık olarak şamanın ilk ilişki tesis ettiği doğaüstü varlıktır, zira henüz doğumunda *ine-kıla* ile ilişki içindedir. Müstakbel şamanı *ine-kıla* doğurmamaktadır, onun doğumunda bulunmaktadır, ancak bazen de yumurtlamak ve üzerinde yatmak suretiyle şamanı dünyaya getirdiği mitler mevcuttur. Burada bir cinsel münasebet olduğuna dair kaynaklarda bilgi tespit edilememiştir, ancak konunun bağlamı açısından bu doğaüstü varlık fevkalade önemlidir. Zira bu varlık anadır, dolayısıyla doğrudan doğurganlığı ve üreme gücünü temsil etmektedir; yani şamanın vahşi-anası yaşamın merkezinde olan bir figürdür.

“Anlatılanlara göre her şamanın “*ine-kıla*” (vahşi-ana) adında, demir buz kırıcısına benzeyen bir gagası, iyi tutan çengel gibi tırnakları ve üç sajen³ uzunluğunda kuyruğu olan vahşi bir anası varmış. Vahşi-ana şamanın ruhunun doğumu, eğitimi aşamasında ortaya çıkarmış ve daha sonra da ancak onun ölümünde geri dönüyor(görünüyor)muş. İne-kıla'nın dönüp şamana görünmesi şamanın öleceği anlamına gelirmiş. Bütün şaman *ine-kıla*'larının aynı renkte ama değişik işaretlere sahip oldukları söylenir. İne-kıla, şamanın “*kutun-sürün*” (ruhu) ile beraber en alt ülkede oturarak, onu akçam ağacının dalında eğitirmiş. Büyük şamanın ruhu ise dokuzuncu (yukarıdan aşağıya doğru) dalda eğitilirmiş (Ksenefontov 2011: 56).”⁴

“Birçoklarının söylediklerine göre Tungus şamanının ‘vahşi-anası’ tüyü dökülmüş, tırnaklı ve sekiz ayaklı, ön tarafından bakınca karnı şiş bir çubuk (dağ karacasına benzer), dişi bir geyik veya ayıya benzermiş. Her şamanın köpek görünümünde 2 tane cini

³ Eskiden Rusya'da kullanılan 3 arşın ya da 2.13 metre değerindeki uzunluk ölçüsü birimi.

⁴ Kaynak kişi: Pyotr İvanov Toyön-Arı Adası. Cobulga, 13 Ocak 1925.

olmuş. Bazen kötü ruhların yaklaşmasını istemediği hastanın yanına köpeklerini, yani cinlerini bekçi olarak bırakmış (Ksenefontov 2011: 59)”⁵

“Şamanlar kuzeyde, uzaklarda kötü hastalıkların kaynağında doğarlarmış. Orada dallarında kuş yuvalarının olduğu melez ağacı olmuş. En büyük şamanlar bu ağacın zirvesinde, orta şamanlar ağacın orta dallarında ve küçük şamanlar ise ağacın en alt dallarında yetiştirilirmiş. Anlatılanlara göre en başta bu ağaca demir tüyleri ve telekleri olan kartal görünümülü büyük bir kuş gelip yuvaya konar ve yumurtlarmış. Daha sonra bu kuş yumurtanın üzerinde, eğer büyük şaman doğacaksa 3 yıl, küçük şaman doğacaksa 1 yıl yatarmış.

Bu kuş vahşi-ana adıyla anılır ve toplam 3 defa ortaya çıkarmış: şaman doğarken, şamanın vücudunun yarılması, yani şaman olma zamanında ve üçüncü kez de şamanın ölümünde.

Şaman (ruhu) yumurtadan çıktığı zaman bu kuş onu eğitilmesi için tek bacağı, tek eli ve tek gözü olan Bürgestey-Udagan adlı kadın şaman-şeytana verirmiş. Bu kadın şaman, şamanı demir bir beşiğe yatırır, onu sallar ve kurumuş kan pıhtısı ile beslemiş.

Beşikteki eğitim tamamlandıktan sonra, geleceğin şamanı onun etlerini parçalara ayıran 3 tane kuru cine verilmiş. İlkönce şamanın başını kesip bir sırığın ucuna asarlarmış. Daha sonra parçaladıkları etlerini sunu olarak her yöne dağıtırlarmış. Burada bulunan başka 3 cin ise şamanın çene kemiği ile hastalık ve kötülüklerin başlangıç kaynağı için fal bakarlarmış. Eğer fal gerektiği gibi çıkarsa o zaman şaman insanları hastalıktan kurtarabilecek demektir. Derler ki, bazen şamanın eti bütün hastalıklar ve kötülükler için yeterli olmazmış, o zaman da şaman o hastalıkla ilgili olarak vücudunun eksik kalan parçası için ancak bir kez *kamlık ayini* yapabilirmiş.⁶

Şayet vücudunun yarılması sırasında onun kemiklerinin eksik olduğu tespit edilirse, o zaman onun eksik kalan kemiklerine karşılık akrabalarından bazılarının ölmesi gerekirmiş. Bazen 9 kişinin öldüğü söylenir.

Bizde Bologur Mihail adında biri vardı. O da (ruhlar tarafından) şamanlık hizmeti için çağrıldı. O, güya kendisinin 5 tane kemiğinin yeterli olmadığını, bunun için de o kadar sayıda kişinin ölmesi gerektiğini söylemiş ve bu kadar insanın ölmesini istemediği için bu daveti kabul etmemiş.

⁵ Nikolay Pavlov Toyön-Arıı adası. Yakut, 2.Maljegar naslegine mensup; eskiden Ulus’un bir takım hizmetlerinde bulunmuş, gençliğinde iyi bir şarkıcı ve hikâyeci olup, hoş sohbet ve eğitimsiz ama saygı duyulan yaşlı biri. Börte, 16 Ocak 1925.

⁶ Şaman kültüründe ruhlar tarafından şaman adayının vücudunun yarılması, kendisine tevdi edilecek göreve yeterli olup olmadığını kontrol edilmesi inancı, İslam kültüründe Hz.Muhammed’in göğsünün melekler tarafından yarılması ve kalbinde bulunan küçük bir pıhtı benzeri şeyin temizlenmesi inancını çağrıştırmaktadır.

Daha sonra o kör olmuş. Kör olduktan sonra bir keresinde ormanda içi kof bir melez ağacını devirmiş ve orada çukura şaman kuşu düşmüş (Şaman harmanisine tutunan demir kuş figürü) ve kuş üç kere ötmüş. Mihail kuşu almış ve baltanın dövdüsü (arka kısmı) ile onun kanatlarını ve ayaklarını ezmiş, sonra da onu kütük çukuruna atmış; “Bundan dolayı ruhlar benim ellerimi ve ayaklarımı sakatladılar” diye kendisi söyledi (Ksenefontov 2011: 69, 70).⁷

Burada şamanın “ine – kıla”sı (vahşi anası) mitolojik bir varlıktır. Şamanın doğumu, eğitimi ve son kez ölümü öncesinde peyda olması, açık şekilde hayatın üç geçiş dönemini (doğum, üreme, ölüm) sembolize ettiği görülmektedir. Fiziksel tasviri insanların çevresinde bildikleri bazı nesnelere benzetilmektedir ve bu şekilde insanlar var olduğuna inandıkları bahse konu mitolojik varlığı kafalarında tahayyül edebilmektedir. Bu tasvirler mitolojik bir “varlık”ı, doğaüstü bir “şey”i tanımlamak için kullanılan imgelerdir. Buz kırıcı bir gagaya sahip olması, kuyruk uzunluğunun 3 sajen (2.13 m) olması, ine-kıla'nın bilinen, sıradan bir varlık olmayıp başka bir âleme ait olduğunun kanıtlarıdır. İne-Kıla olağanüstü özelliklere ve güçlere sahip mitolojik bir varlık olduğu için dilediği zaman bulunduğu mekândan insanların dünyasına gelmekte ve işi bitince gitmektedir. Şamanın şaman atalarının bu varlıkla nasıl bir ilişkisi olduğu hakkında mitlerde herhangi bir bilgi henüz tespit edilememiştir. İne-kıla özellikleri bakımında Yüksek Dünya'ya ait bir varlıktır.

Göksel varlıklarla evlilik kurmak Türk mitolojisinde en sık görülen ana motiflerdendir. Bunun temeli de Gök Tengri inancının varlığı, Tengri'den kut alınması inancıdır. Ülgen'in kızıyla evlilik, Oğuz Kağan'ın gökten ışık huzmesiyle gelen kızla evlenmesi, gökten gelen kurttan gebe kalma motifi bu minvaldedir. Örneğin bir Hun efsanesine göre Şanyuyu küçük kızını göklere sunmuş ve kız gökten gelen ata kurttan hamile kalmıştır (Potapov 1983: 100; İnsan ve Toplum 2013: 43).

Yakut şamanlığında da “Uluu Oyun”, yani Büyük Şaman'ın doğuşu efsanelerinde efsanevi şamanların Yüksek Dünya'dan gelmiş olan “Uluu Toyon'un oğlu” ruh ile bakirenin cinsel birlikteliğinden, ya da kocalık vazifesini yerine getiremeyen ihtiyar kadının kocasını öpmesinden doğdukları anlatılarına rastlanmaktadır. Buryatlarda ve eski Moğol step halklarında büyük krallar ve şamanlar bir kızdan veya kadından, dolu tanesinden, güneş ışığından, gökten gelen kurtla ilişkiye giren kadından doğarlar (Ksenefontov 2011: 143, 144).

⁷ Aleksandr Lukin, Batı-Kangal ulusu, Matsık naslegine mensup, 66 yaşında, kendi boyu arasında yaşamış, eğitimsiz bir Yakut. 11 Şubat 1925.

Yakut şaman mitlerinden birinde anlatılanlara göre eski zamanlarda Mitahtsah'da⁸ çok güzel bir kız yaşamış. Bu kız onurunu korumuş ve uzun süre evlenmemiş. Bir sabah kırsak yılkısını aramak için evden uzaklaştığında aniden, daha önce hiçbir yerde görmediği bir adam ile karşılaşmış; adam beyaz bir atın üzerinde olduğu halde doğu tarafından geliyormuş. Atın üzerindeki yolcu kızın etrafında dolanmış ve “Nereye gittiğini?” sormuş. “Kırsakları eve götüreceğim” diye cevap veren kıza, adam “Senin kırsakların çok uzaklarda, işte oradalar. Haydi oraya kadar sohbet edelim” demiş adam ve kızın evli olup olmadığını sormuş. Kız da “Hayır evli değilim, ama bunu neden soruyorsun?” diye karşılık vermiş. Adam bunun üzerine: “Ben de evli değilim. Sen benimle evlenir misin?” diye sormuş. Kız ise “Benim bunu anneme ve babama sormam gerekir, eğer onlar kabul ederlerse neden olmasın!” demiş. Böyle karşılıklı olarak hoş bir bağlantı kurmuşlar. Daha sonra adam: “Sen, beni yakın çevrene kabul ettin, kendini biraz acele vermiyor musun? Sen evlenmek için kimi kabul ettiğini biliyor musun? Beni tanıyor musun?” demiş. Kız adama “tanımıyorum, ama sen benimle evleniyorsun!” deyince, adam “Hayır ben yurduma dönüyorum, sadece senin adın için indim! Ben dünyanın yukarısında yaşayan Hara-Suorun'un⁹ öz

⁸ Mitaah, Lena ve Sina nehir akıntısı Viluy arasındaki platoda yerleşmiş olan Batı Kangal naslegi (köyü).

⁹ “Hara-Suorun” kadim Yakutların çok sayıdaki tanrılarından birinin adıdır: “Hara-Kara, Suorun” (suor - karga) kelimesinden teşekkül etmiştir. Bahadırılık hikâyelerinde bu Tanrı “Menge-Suorun” ya da “Beke-Suorun” diye adlanmaktadır. “Menge (Beke)” genellikle gökten davet edilenin sıfatıdır; “menge” veya “mengie hallaah” derler. Eski devirlerde “menge-tangara” (Tangara, şimdi Tanrı olarak kullanılmaktadır ancak bir zamanlar gökyüzü manasını taşımaktaymış) derlermiş. Betling bu kelimeyi haklı olarak Moğolca “mungke” yani “sonsuz” kelimesine dayandırmaktadır; ondan sonra Pekarskiy ise bu kelimeyi kendi sözlüğüne almıştır. Ancak günümüz Yakutlarında “menge” kelimesi anlamını yitirmiş; “mengei hallaah”a “yüksek, yüce, erişilmez” anlamını vermektedir. Eğer bir kuş çok yüksekte uçarsa ona “mengie hallaangnga tagısta” yani “yüksek gökyüzüne uçtu (ulaştı)” diyorlar. Yakut mitolojik tasavvurları bu kelimenin “minge” - boğa, at vs. gibi canlıların sırtında giden “miiner” (üstünde giden) anlamına gelen kelimedenden türetildiğini kabul etmeye zorlamaktadır. Bir zamanlar mavi gökyüzü bir aygır görünümündeymiş. İnanışa göre bütün hayvanlar tanrının çift çocuklarını tasvir etmektedir; boğa-gökyüzü ve inek-yeryüzü, daha geç dönemlerde ise bu figürler aygır ve kırsığa dönüşmüş. Burada eski hayvancılık ekonomisine sahip toplumların totem dünya görüşleri görülmektedir. Bu kelime sığırın koruyucusu “Mongol-Toyon” Tanrısı'nın adı olan “Mongol” kelimesinin değişime uğramış hali olmalıdır (Buryatlarda “Mongol”, at ve boynuzlu sığırın koruyucusu olan tanrının adıdır). Efsanelerde anılan tanrıya “Hasıtır-Hara-Suorun, Uluutuyar-Uluu-Toyon” yani “Çılgılık atan (öten) Kara Karga (Kargalar)” ve “Azamet Gösteren Efendi” (bir çoğu Toyon'u, Efendi diye çeviriyor) sıfatlarını taşımaktadır. “Menge” sıfatının daimi olarak kabul edilmesi sonucunda buradan “Menge-Suorun” yani “Gökyüzü Tanrısı” ve daha sonraları yeni tanrı “Ayı Toyon” (birincisinin küçük kardeşidir) ile yaklaştığı sonucuna varılabilir. Günümüzde “Uluu Toyon” Tanrı ile antipod (taban tabana zıt) rolünde olan iblis vahşi gücü temsil etmektedir, yani tanrı iyi gücü, iblis kötü gücü. Fakat bütün dini içerikli efsaneler ve

oğluyum. Sen benden iki tane erkek çocuğa hamile kalacaksın. Birini 10 ay, diğerini 12 ay sonra doğuracaksın. Alacalı bir at derisini saklamalı ve üzerinde yatıp yatmayacağına sen karar vermelisin. Yerleşim yerinde ırmak var, onun altında tayga ile göl arasında sarp bir burun göreceksin. Orada 3 çatallı bir akağaç büyüyor. Ona ulaş ve orada doğur. 2 kuş, kara karga doğacak. Doğar doğmaz öten kargalar uçacaklar ve hemen o akağacın alt dalına konacaklar. O zaman sen elbisenin eteği ile ağaca vurarak etrafını 3 defa dolaş; kargalar takla atarak serilmiş olan derinin üstüne inerler.¹⁰ Bu çocukları deriye sar, iple onu bağla ve kendi yurta'nın (çadırının) sol köşesine, yatağının başındaki *söbürgene*'ye (kiriş) sıkıştır.¹¹ Üç gün sonra onlar artık bebek gibi ağlamaya başlayacaklar ve her ikisi de erkek çocuklara dönüşecekler. Onlardan büyük olanın adını "Caanay-Bıçinkıy"¹² küçüğünün adı ise "Yöksöküleeh-Yörgön"¹³ olacak. İlki 41, ikincisi 40 yaşında şaman olacak. Yöksöküleeh-Yörgön büyüçülük gücüyle kuru otu havada 10 sajenlik bir mesafeyi uçarak geçirecek, Caanay-Bıçinkıy ise geyiği yavrularıyla birlikte oturduğu yerden havaya fırlatacak."

Bu konuşmadan sonra yüksek dünyanın ruhu aniden kaybolmuş, kız ise onun nereye gittiğini anlamamış.

Şimdi oraya yakın bir yerde Bagaragtsah'ta dağlık Mıtaşkiy boyundan Yakutlar yaşamaktadır. İşte tam orada o yıl iki şaman, yani o çocuklar doğmuş. Aynen yüksek dünya ruhunun, yani babalarının anlattığı şekilde eğtilmişler ve ikisi de şaman olmuş. (Ksenefontov 2011: 92, 93).¹⁴

hikâyelerde o, tanrı manasıyla görülmektedir. Yakutlarda çok yaygın olan efsanelere göre karga Uluu-Toyon'un oğlu sayılmaktadır. Eski devirlerde ona tanrı gibi tapınırlarmış; kargayı öldürmenin cezası da ağırılmış. Ölen bir karganın leşini Yakut yerden kaldırarak bir ağaca koymak ve ona hürmet etmek zorunda imiş. Soğuktan ölmüş bir kargaya ateş ve çakmaktaşı getirilirmiş. Kuzey Yakutlarının hikâyelerine göre o süslendikten sonra yolda kendi kendini yaralayarak ölümden kurtarırmış.

¹⁰ Hikâyecinin açıklamasına göre iç elbisenin altında "sıallıya" (kısa kadın donu) olduğu anlamı çıkıyor.

¹¹ "Söbürgene" Yakut yurtasında (çadır) duvara boylu boyunca konulan iki kiriştir, çünkü Yakut çadırının tavanı meyilli olur ve çadırın ortasında sağlam bir kirişin üzerine kalın bir kütük yerleştirilir; "söbürgene" de çadırı, muhtelif eşyaların konulduğu iki bölmeye ayırır.

¹² "Caanay" Mıtaş naslegi ana boylarından birinin adıdır.

¹³ "Yöksöküleeh - Yörgön" Yakutların arasında, her yerde bilinen efsanevi şamanın adıdır. Bu isim cins isim özelliği taşır. "Yöksökü" - kutsal Şaman kuşu olan kartalın adıdır, "Yörgön" ise sığır derisinden yapılan kamçının (ip) sesi anlamındadır.

¹⁴ İnnokentiy İvanoviç Danilov, 71 yaşında. Batı-Kangal ulusu, 3.Maljejar naslegine Yakut, okur yazarlığı olmayan, hep kendi halkı içinde yaşamış ve gençliğinde bir kez Lensk maden ocağına gitmiş; G.V.Ksenefontov 1.Maljejar naslegine yaptığı seyahatinde onunla karşılaşmış. O ileri yaşına rağmen oldukça dinç ve eskileri iyi bilen usta bir hikâyeciymiş.

Uluu Oyun (Büyük Şaman), Yüksek Dünya'dan gelen Uluu-Toyon'un oğlu olan ruh ile bakirenin birlikteliğinden doğmaktadır. Oğuz Kağan gökten inen bir ışık huzmesi içindeki kızla evlenip üç tane erkek çocuk sahibi olduğu anlatılır destanda. Yakut şaman mitinde Uluu-Toyon'un oğlu, Oğuz Kağan Destanı'nda ise kız gökten inmektedir. Her ikisi de doğaüstü, gerçek dünya dışından başka bir mekâna ait varlıklardır. Gökten gelme motifi kut getirmektedir. Gök Tengri'den kut alınması motifi Göktürk Bengü taşlarında da görülmektedir. Türk budunu üzerine Kağan olarak oturacak kişiye Gök Tengri tarafından kut bahşedilir. Yani Gök Tengri, Türk milleti yok olmasın diye Türk budunu üzerine kut verdiği kişiyi kağan olarak yükseltmektedir. Kağan kaldırma/yükseltme ritüelinde kağan adayını tarafından *yagış* adıyla tanrıya kurban sunulur, bu şekilde tanrı ile iletişim kurulmuş olur, yani aday Tanrı'ya takdim edilir. Tanrı, kağan adayını uygun bulursa onu başından tutar ve yanına yükseltir, bunun amacı da *yarlık, kut, küç, ülüg* ve *il* beratı vermektir. Bu şekilde tanrı tarafından adaya berat verilir ve kağan yapılır, akabinde Tanrı buyruğu ile yeryüzüne indirilir ve halkın kağanı olarak tahta çıkmış olur (Yıldırım 1998: 102-111). Burada tanımlanan Kağan kaldırma ritüeli, şamanın tefini onaylaması için kimi boylarda Ülgen'e, kimi boylarda yüksek ruha sunması ritüeli ile aynılık göstermektedir (Potapov 1947: 139). Hem kağanlık hem de şamanın tefi için tanrı veya yüksek ruhun oluru, onayı alınmaktadır.

Yüksek Dünya iyiliği, aydınlığı, Aşağı Dünya ise kötülüğü ve karanlığı temsil etmektedir. Böyle olmasına rağmen bazen göksel varlıklar insanlara zararlar da vermektedir. Örneğin bir Yakut mitinde gökyüzünün dokuz tane bakire şamanı vardır ve bunlar insanlara bazı akıl hastalıkları musallat ederler:

Bir zamanlar Çömçöy adında bir prens yaşarmış. Onun oğlu şamanmış ve adı Yüyölen-Kunnaas imiş. Bir yaz mevsiminde "ısiyah" bayramında Şaman Yüyölen-Kunnaas'a kumıs dolu ilk kâseyi vermişler (akabinde tanrılara ve ruhlara ikram). Onun kumısı içtiği anda yukarıda, kıpkırmızı bulutlarda yaşamakta olan kötü ruh "*Deva Iria – Duyaak* [(dişi) Şarkıcı-Duyaak] *arkan* inmiş. (Hikâyeci "eski dönemlerde insanlar kötü ruhların nefes alış-verişlerini *arkan* diye adlandırdıklarını, Iria-Duyaak'ın ise değişik donlu atların kendilerine kurban edilmesini isteyen ve insanlara delilik (akıl hastalıkları) veren gökyüzünün 9 tane bakire-şamanlarından biri olduğunu söylemiş). O anda Şaman Yuyölen-Kunnaas kanatlı gök donlu kısırağından fırlamış (Nereye olduğu hakkında hikâyeci bir şey belirtmiyor-G.V.K.). Kendi kısırağından alacalı (beyaz ve kara at kılından yapılmış) koşumunu sıyırap çıkardıktan sonra kendini bir akağaca asmış. İnsanlar onun cesedini bulup gömmüşler.

Iria-Dyuaak bu şamanın ruhunu yukarı götürmüş ve orada kendine koca yapmış. O günden beridir de bu şamanın ruhu insanlardan her sunum gününde kanatlı, beyaz bir kısrakın kurban verilmesini talep edermiş. Eğer tarif edildiği gibi bir kısrak bulunamaz ise, o zaman karnının yanında “emegetteh buuttaah” (özel bir işaret) taşıyan, kanatlı benzer bir kısrak da olabilirmiş. Yüyölen-Kunnaas, sunu olarak talep eden yukarı (yüksek) ruhlarının en korkuncu olarak kabul edilir. Ona baş hastalıkları bazen de boğaz ya da sırt (omurilik?) olduğu zamanlar başvuruyorlarmış (Ksenefontov 2011: 187, 188).

Bu mitte ilişkinin başka bir boyutu görülmektedir. Doğaüstü varlık, yani Yüksek Dünya sakini Orta Dünya sakini olan insanı, şamanı kendi dünyasına alarak kendisine koca yapmaktadır. Iria-Dyuaak’ın şamanın ruhunu götürmüş olması yaşanan ilişkinin boyutunu değiştirmeyecektir, zira Orta Dünyaya ait olan şamanın ruhu ile Yüksek Dünya varlığının cinsel birlikteliği görülmektedir. Doğaüstü varlıklardan cinsel arzu, şehvet duygusu ve doğurganlık da alınabilmektedir. Doğaüstü varlık üremenin, üremeyi sağlayan cinsel arzunun ocağı, kaynağı durumundadır, zira dünyadaki iktisadi değeri olan ürünleri, hasatları ve meydana gelen olayları onlara hükmeden ruhlar-iyeler tarafından kontrol edildiklerine inanılmaktadır. Burada bahse konu cinsel arzu ve üreme gücü de yine bahse konu varlıkların uhdesinde bulunmaktadır.

Üreme sağlayan cinsel arzunun alınması için şaman özel ayin yapmaktadır. Yakut şaman inancında “Calın Ilıta” (Cinsel Arzu) ayini¹⁵ şamanın önderliğinde halktan olan katılımla gerçekleşmektedir. Bu ayinin amacı insanlar veya hayvan sürüleri için toprak ananın ruhundan “calın”ın, cinsel arzunun, yani üreme gücünün alınmasıdır. Toprağın ana ve doğurgan özelliğinden faydalanılarak, kadınlar vasıtası ile bu üreme gücüne sahip olunmaya çalışılmaktadır. Toprak ve kadın ne kadar doğurgan-üretken olursa, hayat o kadar güzel, bolluk ve bereketli olacak, bu da zenginlik ve refahı getirecektir. Bu ritüelin temelinde de birçoğunda olduğu gibi iktisadi faaliyet kaygısı yatmaktadır. Bu ayine bütün kadınların katılmadıkları, hatta ayine katılan kadınlarında bazılarının kocaları tarafından tepkiyle karşılandığı, dövüldüğü anlatılmaktadır (Ksenefontov 2011: 243). Kaynak kişinin anlattığına göre şaman ayini şu şekilde icra etmektedir:

Anlatılanlara göre, eskiden şamanlar kadınlara "calın" (cinsel arzulanma gücü) hediye edilmesine atfedilen yer ruhuna özel bir ayin gerçekleştirirlermiş. Ayin yazlıkta yaşayan birkaç ev sahibiyle gerçekleştirilmiş. Ayin hazırlıkları başlamadan haberi

¹⁵ Ayin şamanın torunu olan Mihail Gavorov tarafından (kendisi 61 yaşında olup 2. Oltek nasleği Borogon ulusuna mensup) 21 Şubat 1924 tarihinde G.V.Ksenefontov’a anlatılmıştır.

yayılmış, (ikram etmek için gerekli) yemekler tedarik etmişler ve özel hazırlıklar yapmışlar.

Büyük dalları olan bir ağacın altını ayin yeri olarak seçmişler. Burada toprağın anasının ruhunun onuruna kırmızı kâsesi şeklinde, üst kısmı törpülenerek oyulmuş, yan yana üç direk, direklerin etrafına ağaç filizleri dikerek arasına beyaz ve siyah bükülü ip germişler. Toprak ananın ruhu için ipe hediyeler, at kılı demetleri ve küçük dana ağızlığı asmışlar. Direklerin çevresine “Urasu” (akağaç kabuğuyla kaplı koni biçiminde çadır) dikmişler, bunlar da çitle çevrilmiş.

Belirlenen zamanda halk toplanmış ve davet edilen şaman gelmiş. Kana susamış ve kötü ruhlara sahip olan şaman bu töreni gerçekleştirmiş. Şamana toprağın anasının ruhuna yaptığı seyahatte dokuz kız ve delikanlıdan oluşan dansçılar eşlik etmiş. Bu kızlar ve delikanlılar ellerinde ağaç sopalar tutarak, şamanla beraber dans etmişler. Şaman cübbesini giymiş ve tefini almış. Şaman kamlık (dans) yaparak toprağın anasının ruhuna gitmiş ve "calın"ı hediye etmesi için yalvarmış. Şaman, ilahe'den "calın"ı aldığı anda tokmakla tefi elinde tutarak, at gibi kişneyip dönmeye başlamış ve “horru horru!” diye çılgınlık atmış (“Horuutur” - kısarak veya at sürülerinin kişneme sesleridir). Bu sırada toplanan kadınlar birden gürültülü bir kahkaha atarak at gibi kişnemeye başlamışlar -"inne-sasah!" Kadınlar da at gibi kişneyerek şamana saldırmışlar ve "Oyunu kibingneen barallara yusu", yani onun üzerinde ihtiraslı vücut hareketleri yapmışlar. Onu toprağa devirmişler. Buradaki erkekler şamanı kadınlardan kurtarmış. Ayağa kalkan şaman ısıklık çalmış ve tokmakla daire çizmiş. O zaman kadınlar "Suu dien uoskuyan olorollar yusu", yani kendilerine gelmiş, sakinleşmiş ve yerlerine oturmuşlar. Bu olayda kadınların kan ter içinde kaldıkları, yüzlerinin, kan hücumundan dolayı bakır gibi kızardıkları anlatılır. Bu "calın" almayı şaman, onlarla üç kere tekrar etmiş. Anlatılanlara göre (kızıymış) kadınlar soyunmuş, çıplak olarak şamana saldırmışlar.

Bu insan veya sürü için toprağın ruhundan, "Ol aata daydı iççititten calın ılar, imeng ogustarar" - cinsel ihtirasın veya diğer bir deyişle üreme gücünün alınmasıdır.

Anlatılanlara göre, ağırbaşlı kadınlar böyle bir törene katılmamışlar. Bazı erkekler de karılarını dövmüşler (Şaman törenindeki davranışları yüzünden).

Ayinden sonra at derisinden şapkası olan şaman sırtını şömineye dönerek sedire uzanmış. İçeri girenler diğer sedire oturmuşlar. Babam, şamanın yaşlı karısıyla sohbet etmiş, onun çoğalan ihtiyaçlarını karşılamış. Yaşlı kadın cevaben şöyle demiş: “İşte onun halini görün!” Yaşlı şaman yatar halde, oradakileri önemsemeden kısık sesle konuşmuş. Dedem ise yüksek sesle “İhtiyarı uyandırın, tüccar dostunun oğlu geldi!” demiş. Yaşlı kadın şamanı uyandırmaya çalışmış, birkaç kez seslenmiş. Sonunda yaşlı adam kendisine gelmiş ve sedire otururken “Cuo,

Caa?" (Tam karşılığı değil, ama "Ne, Ne? Ne söylediklerini duyuyorum" demektir) diye bağırır. Sedirde otururken bir atı andırıyormuş (Yakutlar, insanın önemini, sahip olduğu at veya sığır sürülerinin büyüklüğü ile kıyaslarlar).

Şaman birden ocaktan çıplak elleriyle kızgın ökseotunu almış ve şu duayı okuyarak, onu çadırın tavanına vurmaya başlamış:

"Bili min, Suon beeley oyohpun, Körsüyüleser, Bahsi suruksuta, Suon Bayusap, Kelle diyetigit duu?"

Bili Sah kusa, Saru Tangalay, Yölüyü kusa, Yösöh-Bergese, Nalbaan-Tuosakta, Sarasin-Sray?..."

İrer İlbis-a Han tördö, Bu yus nileeh, sagalaah, Kieng Duulaga Hotungna, Hollogos saga kutaalaah uotunan, İlgistieh buolbukut?, Ol hanna tiyde?"

Çevirisi: Şişman Baişev, Benim şişman ve boodur hanımım, zina ilişkisine girdi mi?

Ey gür ve dolgun sesli, Sahova kızı neredesin, başına şapka yerine, kan pıhtısı, gümüş güneş diski, yerine bakır maşrapa, geçiren şeytan kızı, sarı benizli neredesin?..

Sen ki, insanların aklından, gözlerini alamayan İlbis-Han, çeşitli kıyılarla kuşatılmış, saygıdeğer Duulaga yangının alevini söndürmek, için bana gerçekten, söz vermedin mi?"

Bahsitskiy yazıcısı geldi demediler mi? Herkes nereye kaybıldı?

Şamanın bu ayını akşamdan güneşin doğuşuna kadar bütün gece devam etmiş. Dedem de benzer dualar etmiş, ama daha sonraları böyle ayınlar çok nadiren gerçekleşmiş. Daha çocukluğumda Kurbusahsk Naslegi'nde Şaman Muoçay'ın "Habıgal" adındaki bir yazlıkta yetişen çam ağacının altında ayın gerçekleştirdiğini duymuştum.

Toprak ananın ruhuna, sığırların döllü olması için, yaz mevsiminde özel bir ayın icra edilmektedir. (Ksenefontov 2011: 243-244-245).

İktisadi şartların daha iyi olması, hasatta bolluk ve akabinde refah elde edilmesi ancak onları yöneten ve taksim eden doğaüstü varlıkların hoşnutluğunun kazanılmasıyla mümkün olmaktadır. Burada doğaüstü varlık olan toprak ananın ruhunun dışı olması nedeniyle gözetilen bolluk ve döl bereketi için şaman ayın icra ederek, o ruhun *calın*'ı ihsan etmesini sağlamaya çalışır. "Calın" ayında bulunan kadınlara ruh tarafından bahşedilmiş, şaman da erkek figür olarak bu *calın*, yani cinsel arzu ve üreme gücüne sahip olan kadınların cazibe merkezi olmuştur. Kadınlara yansıyan bu cinsel ihtiras özünde toprak ananın ruhunun cinsel isteği, yani üreme isteğinin cisimleşmiş halini temsil etmektedir. Ruh, Orta Dünya kadınlarının bedenlerine kendi *calın*'ını yerleştirmiş, şaman ile birleşmeye çalışmıştır.

Yakut mitlerinde gök tanrılar grubuna dâhil olan Uлуу-Toyon'un kızları ve oğulları vardır. Uлуу-Toyon en kudretli Yakut şamanlarının atası ve eğiticisi sayılır (Alekseyev 2013: 39). Yakutların inanışına göre tanrılar sınıfında olan ayı'lar göklerde yaşamaktadır. *Ayı* 'lar kendilerine sunulan kurbandan memnun kalırlarsa kut'unu alarak hastalık musallat ettikleri kişinin kut'unu geri verebilir, yani iyilikler de yapabilirler (Alekseyev 2013: 38). Göklerde yaşayan ayı'lardan erkek olanların yeryüzüne inerek kadınlarla cinsel birliktelik yaşayabildikleri, bu tür ilişkiden de genellikle zihinsel engelli çocukların doğduğuna inanılmaktadır (Alekseyev 2013: 40, 83). Göklerde yaşayan ayı'ların atlarından biri yeryüzündeki bir atla çiftleşince "*çiççik*", çirkin tay doğarmış, doğan tayın cinsinin erkek olması evin erkeğinin, dişi olması ise evin kadınının öleceğine delalet edermiş (Alekseyev 2013: 40, 84). Yakut *olonho*'larında adı geçen "Ölör-Ölüyü Luo-Haan" yani "ölüm ve felaket kaynağı Boğa Luo Haan" yeraltı dünyasında yaşamaktadır. Yakut inançlarındaki buna benzer epik yaratık, alında tek boynuzu olan şeytan, iri bir boğadır. Bu boğa-yaratık abaası'ların yaşadığı Aşağı Dünya'dan Orta Dünya'ya çıkarak ineklerle çiftleşir. Bu çiftleşme sonucunda çirkin buzağı doğar, doğan buzağı erkek olursa evin erkeği, dişi olursa evin kadını ölecek demektir (Alekseyev 2013: 64, 83). Boğa ve at motifi aynı motiftir; boğa Aşağı Dünya'dan, ayı'ların atı ise Yüksek Dünya'dan Orta Dünya'ya gelerek cinsel birleşme yapmakta, bu birleşmenin sonucunda doğan yavrunun cinsine göre evin erkeği veya kadının öleceğine inanılmaktadır.

Bir başka mite göre Orta Dünya insanları Aşağı Dünya'ya giderlermiş. Aşağı Dünya varlıkları da aynen Orta Dünya'daki insanlar gibi yaşar, iktisadi faaliyetlerle uğraşmış ama Orta Dünya'dan gelen insanları göremezlermiş. Aşağı Dünya'ya düşen bir insan buradaki kızlara kur yaparmış, kur yapılan kız da hasta olurmuş. Aşağı Dünya halkının da şamanları varmış ve şaman ayin yaparak hasta olan kızı iyileştirir, ona musallat olan Orta Dünyaya ait insanı geldiği yere kovarmış (Alekseyev 2013: 66). Aşağı Dünya şamanı da çok bilinen bir tedavi yöntemini uyguluyor, yani cin, ruh çıkartıyor ve "kötü ruhları" kovuyor, buradaki cin veya kötü ruh ise Orta Dünya insanıdır. Bu tedavi yöntemi birçok inanç sisteminde olduğu gibi Anadolu İslam geleneğinde de çok yaygındır.

Kuzey Yakutlarında *ayı*'lar tarafından şaman olarak seçilen kişi "*Yukarıdan duyulan çingirak sesleri beni rahatsız eder, düşlerim ve fikirlerim dokuz dallı, yedi başlı kayın ağacı etrafında dolaşır. Ben ilk olarak yaratılan Orta Dünya'da şaman seçilmişim*" diyerek kendisini doğuracak anasını ve babasını aramaya başlar ve bir şahine dönüşürmüş. Anasını bulunca da onun bedenine girer ve vakti gelince bebek olarak doğarmış (Alekseyev 2013: 148-149). Burada şamanı doğuracak kadının

gebeliği de yine olağanüstü bir gebeliktir. Müstakbel şaman anasının bedenine girer, ancak bu giriş şekli ve yöntemi belli değildir, yani babası olacak kişi vasıtasıyla mı veya ne şekilde kadının gebe kaldığı bilinmemektedir. Müstakbel şamanın ayı'lar tarafından başka bir dünyada seçilmiş olması, onun doğumunun ve öncesinde anasının gebeliğinin yine doğaüstü yöntemlerle olduğu görülmektedir.

Aşağı Dünya Varlıkları

Şamanlar sadece Yüksek Dünya varlıklarıyla değil aynı zamanda Aşağı Dünya varlıklarıyla da ilişki kurmaktadır. Örneğin Altay şamanlık inancında Aşağı Dünyanın hâkimi olan Erlik Han'ın kızları vardır; rivayetlere göre Erlik'in kızlarının sayısı farklılık gösterir, kimi mitlerde iki tane ve adları *Segis Köstüü Kıştey Ene* (Sekiz Gözlü Kıştey Ana) ve *Erke Soltan* (Nazlı Sultan)dır; kimi mitlerde ise kızların sayısı “Erlik Piydin tokuş kızı” dokuzdur (Anohin 2006: 9). Erlik Hanın kızları vakitlerini eğlence ile geçirirlermiş. Ayın yapan şaman onların yanından geçerken şamanı ayartmaya ve onunla yatmaya çabalarlar, sunulan bütün kurbanların da kendilerine ait olduğunu şamana telkin ederlermiş. Eğer şaman Erlik'in kızlarının cilvelerine kanarsa Erlik ve diğer tösler tarafından ölümle cezalandırılırmış. Şaman bu durumu bildiği için Erlik'in kızlarından uzak durmaya, onlarla cinsi bir münasebet kurmamaya özen göstermiş. Fiziksel olarak Erlik'in kızları bir erkeğin kolay kolay arzulamayacağı şekilde tasvir edilmektedir. Şamanı ayartmaya ve yataklarına çekerek onunla ilişkiye girmeye çalışan Erlik'in kızları ifade edildiği üzere çirkindirler, aynı zamanda da “utanmazlar” diye nitelendirilmektedir (Anohin 2006: 9). Erlik'in kızlarının fiziksel tasvirleri şöyledir:

<i>Tamugu yok tolgoştor</i>	- Topuğu yok topuksuzlar,
<i>Şalbarı yok şaltandar</i>	- Şalvarı yok çıplaklar,
<i>Yelim kara keptüler</i>	- Yapışık kara yüzlüler,
<i>Yeltek kara cactuular</i>	- Kara kıvrıkcık saçlılar,
<i>Peş orolgon tulunduu</i>	- Beş örgülü duluklular,
<i>Uyadı yok kajın</i>	- Hayâsız maskaralar,
<i>Yer yarık poloktuu</i>	- Yer yarığı gibi (cinsel) organlı,
<i>Yer mecelik emcektüü</i>	- Tepe gibi tümsek emcekliler (memeliler)
<i>Ködündörüü tatpandajıp</i>	- Götlerini oynatırlar,
<i>Emçekleri pelçendeyip</i>	- Emceklerini sallayıp,
<i>Erlik toğus tüney kara kıs</i>	- Erlik'in dokuz kara kızı (Anohin 2006: 10).

Maaday-Kara destanının kahramanı Erlik'in kızına karısı olmasını teklif eder, hile ile onu almaya çalışır, kendisini babasından, yani Erlik'ten isteyeceğini söyler (İnsan ve Toplum 2013: 225).

Erlık Han'ın kızları ayinde şamanı baştan çıkarmaya çalışırken, Kumandı inancına göre şaman Ülgen'in kızıyla evlilik yapmıştır. Kumandı şaman mitinde büyük şaman Kamenek, Ülgen'in kızını Yüksek Dünya'dan kaçıırır, Orta Dünya'ya getirir, onunla birleşir ve Ülgen'in kızı bu birleşmeden gebe kalır. Ülgen kızının Orta Dünya insanı ile evlenmesine hiddetlenir ve kızını üç kere tekmeler, kız üç tane erkek çocuk doğurur. Çocuklardan *Keley* – kekeme, *Koçu* – iri (koca), *Kurultay* ise aksak olarak doğar. Kurultay, Ülgen'in tarafından Kumandılara usta demirci ve şamanlar vermekle vazifelendirilmiştir (Aleksyev 2013: 50, 103, 133). Kumandı şaman mitlerine göre üreme-bereket ayini *Koça-Kan* adına yapılır. Ayinde akağaç kabuğundan yapılmış *Koça-Kan* maskesini takan kişi ayine toplanan insanlara üreme gücü dağıtır, bu ritüelde kişi bir aygırı temsil eder. *Koçigan* (Koça-Kan), Şorlarda ve Kaçınlerde Ülgen'in oğluyla Gök Tengri'ye sunulan kurbanlık aygırın adıdır. Mite göre Ülgen, onu muvakkat süre için Orta Dünya'ya göndermiştir. Törene katılan boy üyeleri ayinde akağaçtan maskeler ve aygır penisini temsil eden kayın ağacından çubuklar hazır ederler (Simge ve Ritüel 2013: 140). İfade edildiği üzere Yakut şaman mitinde *calın* ritüeli de havanlar ve insanlar için topraktan, taygadan, hâsılı dünyada üreme ve semereli olma gücünü elde etme temeline dayanmaktadır, zira iktisaden semereli olmak her şeyden önemlidir.

Burada görüldüğü üzere şaman Erlık Han'ın kızlarından uzak durmaya, onların cilve ve tuzaklarına kanmamaya çalışırken, Ülgen'in kızıyla evlenme, onunla birlikte olmaya gayret etmektedir; hatta Ülgen'in kızını kaçıırır ve onunla evlenir, doğan çocuklar özürlü olurlar. Çocukların özürlü olması motifi Yakut şaman mitlerinde görülen abası'larla olan birliktelikten kaynaklı özürlü doğum motifiyile örtüşmektedir. Aşağı Dünya veya Yüksek Dünya olması fark etmeksizin, oralara ait varlıklarla cinsel birleşmeden olan meyvelerin tam sağlıklı olmadıklarını söylemek mümkündür. Bir noktanın altını çizmek gerekir, özürlü olma durumu Orta Dünyanın değerlerine göredir, belki de bahse konu doğumlar Aşağı ve Yüksek Dünya varlıkları için özürsüz olarak değerlendirilmektedir.

Altay'ın kimi Türk kabilelerinin ekonomik yaşamı avcılığa dayalıdır. Avcılıkla hayatlarını idame ettiren kabilelerin inancına göre ormanın, dağın, göllerin, hâsılı av hayvanlarının iyeleri onların avda başarı veya başarısızlığını doğrudan etkilemektedirler. Bahse konu iyeleri memnun etmek ve karşılığında da bol av ganimeti elde etmek için avcılar zikredilen iyelerle evlilik ilişkisi kurarlar ve bu evlilik doğanın üretkenlik gücünü, av hayvanlarını kontrol eden ruhlardan bol av ganimeti elde etmeye yönelik sembolik oyun olarak değerlendirilebilir (Simge ve Ritüel 2013: 139).

Dağ Kültü

Türk kültüründe dağ kültü başat kültlerden olup, özellikle Altay Türk boylarının mitlerinde dağ kültünün teşekkülü Şamanizm'in teşekkülünden daha önce olduğu ifade edilmektedir. Altaylılardaki dağ kültünde dağların "tagdag azi" veya "tundıg azi", yani iyeleri/ruhları vardır. Dağ "tagdag azi, tundıg azi", iyesi, yaşlı ve genç kadın ve erkek suretindedir. Onlar sık sık taygada avlanan avcılarını ziyaret ederlermiş. Tagdag azi/ tundıg azi genellikle avcılara genç, çıplak ve iri memeli kadın ve kız suretinde, sırtüstü yatmış halde, yani cinsel birleşmeyi arzular ve hazır halde görünürlermiş. Tagdag azi/ tundıg azi, özellikle avda başarı sağladığı avcılarla cinsel ilişki kurarmış (Potapov 2014: 89-107).

Şor ve Sagay mitlerinde söz konusu doğaüstü varlıklar, insana çıplak kadın suretinde görünmektedirler. Sagay mitlerinde kadın donuna bürünen ruhtan söz edilen anlatılar mevcuttur. Bu ruh Aşağı Dünya varlığıdır ve kendisini gören iki avcıdan birinin peşine düşer, avcıya cilve yapar, onun gıdıklar. Ruh avcıya çırılçıplak kadın suretinde görünür. Avcılar ateş edince kaybolan kadının bir kayanın içine girdiğini görürler ve kayanın yana giderek kayanın içindeki varlıkların konuşmalarını dinlerler. Kayanın içindekilerden birisi yaralanmış azarlamış ve öcünü alacağını söylemiş. Avcılar da oradan kaçmışlar. Bu olayı yaşlı bir adam "o çıplak kadın, yani ruh, avcılarının karşısına çıkar, onlara görünür, adama cilve yapar, eğer bu kadının cilvesine kapılırsa, o adamı öldürür ve öldürdükten sonra onu kendisine koca yapar" diye izah etmiştir (Katanov 1907: 425). Aşağı Dünya varlığı olan ruh don değiştirerek Orta Dünya insanına şehvetli bir kadın suretinde görünmektedir. Çıplak kadın olarak görünme motifi Şor mitlerinde de sıkça görülen bir motiftir. Şor mitinde *sug eezi* (su iyesi, su ruhu) insana çıplak kadın suretinde görünürmüş (Direnkova 1940: 273, Alekseyev 2013: 95).

Tuva şaman mitlerinde doğaüstü varlıklar insanlarla ilişkiye girmeye çalışmakta ve inanişe göre bu varlıklar istedikleri surete bürünebilmektedir. Genellikle bu varlıklar ıssız ve kumluk bölgelerde yaşar, yolcuları gözetler ve karşılıklarına çıkarlar; yolcu eğer erkek ise ona güzel kadın, yolcu kadın ise ona da yakışıklı erkek suretinde görünür ve yolcuyu ayartarak birlikte olmaya çabalamış. Bu doğaüstü varlıklar ön taraftan bakınca gerçek insan gibi görünürmüş, ancak arka taraftan bakınca içleri görünecek şekilde şeffaf imişler (Kon 1934: 23, 24; Alekseyev 2013: 96).

Şor Şamanizm'inde Erlik Han şaman olacak kişiyi tayin eder, ona yardımcı ruhlar verir, vakti gelince de şaman kendisine gerekli olan aksesuarları edinir, bunlar arasında en önemlilerinden biri tef

edinmektedir. Şaman, Erlik'in verdiği ruhları Ülgen'e göstermek durumundadır, kendisine Ülgen de yardımcı ruhlar verebilir. Şamanın edindiği tefin iyesi olan ruhu vardır. Eğer tefin iyesi olan ruh dışı ise şamanın mitolojik karısı sayılmaktadır. Bu ruh Ülgen'in yanında yaşar, Ülgen tarafından şamana yardımcı olarak verilir ve ayin esnasında şamanın yardımına iner. Bu varlık açık tenli ve beyaz saçlı olarak tasvir edilirmiş (Aleksyev 2013: 109). Şamanın mitolojik eşi sayılan Ülgen'in verdiği ruh ile şamanın gerçek karısı arasında kıskançlık ve husumet olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Şor Şaman Apıs tefin iyesi olan eşini karısına göstermiş, karısı kıskançlık yaşamış, bunun üzerine bir süre sonra şamanın karısı ölmüş, tefin iyesi de Ülgen'in yanına Yüksek Dünya'ya çıkmış (Aleksyev 2013: 164, 283). Burada akla gelen soru şudur: Şamanın mitolojik eşi sayılan tefin iyesi ruhla bir cinsel münasebet kurup kurmadığıdır. Gerçek karısının kıskandığına göre böyle bir ilişki söz konusudur, zira şamanın birkaç tane yardımcı ruhları olabilmekte, bunların ayin sırasında şamana yardım ettikleri bilinmektedir, tefin iyesi ruh da onlardan biridir, ancak anlatıya göre şamanın karısı şamanın yardımcı ruhlarından sadece mitolojik eşi olan ruhu kıskanmaktadır.

Katanov'un verdiği bilgilere göre tinsel ruhlar sınıfından olan *şulbus*, tek gözlü ve küçük burunlu bir varlıktır, bunların erkekleri ve dişileri vardır; erkeklerin karşısına dişi şulbuslar, kadınların karşısına ise erkek şulbuslar çıkarmış. Şulbuslar karşısına çıktığı insan ile cinsel ilişki kurmayıp, amacı ona doğrudan zarar vermekmiş. Ancak iyi bir şaman şulbus'a karşı koyabilirmiş (Katanov 1907: 16; Aleksyev 2013: 96).

Şor şaman mitlerinde şulbus olarak adlandırılan doğaüstü varlık Tuva şaman mitlerindeki albıs ile aynılık göstermektedir. Albıs kimi rivayetlere göre çok çirkindir, üst dudağı tavşan dudağı gibi yarık, alt dudağında yaralar vardır. Bu şekilde yapılan fiziki tasvirler Erlik Han'ın kızlarını çağrıştırmaktadır. Albıs erkekle karşılaşınca ona kadın olarak, kadın ile karşılaşınca ise erkek suretinde görünürmüş. Bu da Türk folklorunda yaygın olan *don değiştirme* motifidir. Don değiştirme veya farklı şekil ve bedenlere dönüşebilme doğaüstü varlıkların bir özelliğidir; seslerini de farklı şekillerde kullanabilirler.

Çöön-Hemçik kazası Çıraa Bahı köyünden Kuular Çanzan-Ool isimli kişinin anlattığına göre Sug Bajı köyünden Kuular Tgodugaş adlı şaman derenin sığ yerinden geçerken ansızın iki tane güzel kadınla karşılaşmış ve kadınlar şamanı ortalarına alıp birlikte yatmışlar. Uyanınca kadınlar şamanı Sug Bajı tepesine götürmüşler. Orada bu kadınların ait olduğu albıs'ların köyü varmış. Bu albıs'ları şamandan başka kimseler göremezmiş (Barayeva 2013: 26, 27).

Şulbuslar sahip olmak istediklerine iyi niyetli görünerek yaklaşır ve onu oyuna, eğlenceye çekmeye çalışırlarmış. Eğer ki, bunu başarırlarsa o kişiyi öldürüp kendilerine alırlarmış. Tuva mitinde Bahadır Tevege-Mögö nişanlısını almak için gittiği korkunç Kavında Han'ın yurdunda dokuz yol ağzında dokuz çadırın olduğu yerde dokuz tane sarışın güzel kadın görmüş, kadınlar onu birlikte gölde oynamaya, eğlenmeye çağırmış, Tevege-Mögö de kabul etmiş. Ancak bahadırın atı “*Dur! Ruhunu şulbuslara mı kaptırmak istiyorsun?*” diyerek uyarılmış, kendine gelen bahadır sarışın güzel kadın donunda kendine görünen şulbusları kılıcıyla ikiye kesmiş (Simge ve Ritüel 2013: 154). Bahadır oyun ve eğlenceye kanarak bunun karşılığında ruhunu şulbuslara vermemiş; ruhunu şulbuslara kaptırması kıtlık, ölüm, yoksulluk, sefalet anlamına gelmektedir. Yüksek Dünya ruhları ile kurulan ilişki bereketi, bolluğu, üremeyi, zenginlik ve refahı sembolize ederken, Aşağı Dünya varlıklarıyla birleşmek sefaleti, hastalıkları, kötülük ve ölümü sembolize etmektedir.

Yakut Şamanizm’inde şaman “oyun”, “uluu oyun” büyük şaman demektir. Şaman aslında oynamaktadır. Sahip olduğu doğaçlama yeteneği, entelektüel temeli, dansa, müziğe yatkınlığı onun bu mistik ritüel icra etmesine imkân vermektedir. Şaman ayın sırasında evrenin gizemlerine vakıf olan ruhlarla irtibat kurmak için evrenin derinliklerine, yüksekliklerine seyahatler gerçekleştirir. Şamanın ayinlerini, ayinlerinde yaptığı uçuşları, seyahatleri, yani gizem dolu bu oyunu aslında şamanın “dişi ruhlarla evlilik” kurduğu ve doğanın üretkenliğini içinde barındırdığı şeklinde yorumlanmaktadır (Simge ve Ritüel 2013: 154). İfade edildiği üzere Orta Dünyanın üretkenliğini, bolluk ve bereketini, aynı zamanda kıtlığını ve yoksulluğunu etkileyen, kontrol eden doğaüstü varlıklarla iyi ilişkiler kurarak onların üreme-üretme gücünü alma gayesi her zaman ön planda olmuştur, bu ilişkiyi de ehil olarak şaman gerçekleştirmektedir.

Doğadan üreme gücünü almak için doğayı, doğaya hâkim olan güçleri bir şekilde memnun etmek gerekir. Doğaya hâkim güçlerin rızasını kazanmak, üreme, bolluk ve bereket gücünü almak için onlara kurbanlar sunulur. Bundan başka aynı amaca ulaşmak için toplum adına seçilen erkeklerin sembolik olarak doğa ile evlilik yaptıkları, bu şekilde doğayı kontrol eden varlıklarla yakın ilişki içine girildiği, o varlıklardan hem hayvanların hem de insanların, özünde de mensubu olduğu boyun çoğalmasına, zenginleşmesine ve devamını sağlayacak üreme gücünün alınacağına inanılmaktadır. Bütün bunlar dinî inanç çerçevesinde bir takım sistematik eylemlerle yapılmaktadır.

Türk kültüründe “saban toy” geleneği bu bağlamda değerlendirilebilir, zira bu ritüelle toprak anayı, toprağın hâkim iyisi ruhu memnun ederek

bol hasat kaldırılması gözetilmektedir. Çuvaşlar bolluk ve bereket için ekim öncesinde *saban toy* kutlar (Magnitski 1881: 21, 23); yine aynı amaçla kendi tarlalarının verimi düşük olan köy halkı, komşu ve civar köylerde toprakları verimli olan arazilere gece yarısı giderek, daha önceden damat olarak belirledikleri birini bahse konu verimli araziden, arazinin sahiplerinin haberi olmadan bir miktar toprak çalarak, çaldıkları bu toprakla “*bereketli ve zengin nişanlı, işte akıllı ve yakışıklı damat ile sana geldik; senin zenginliğinin hesap edilemeyeceğini biliyoruz, bizim de damadın sana karşı duyduğu sevginin ve coşkunun derecesini ölçmek mümkün değil*” diyerek sembolik olarak evlendirerek geline, yani toprağa özünde ise toprağın üreme gücüne hâkim olan varlığa yönelmektedirler. Magnitski Çuvaşlardaki toprakla evlen(dir)me geleneğinin şu şekilde icra edildiğini bildirmektedir:

Sin’ze, oy çuge ve s’umur çuge icra edilmesine rağmen yerleşim yerlerinde hasadın verimsizliği devam ederse, Çuvaşlar düğün alayı olarak geceleyin toprağı verimli yakın bir yerleşim yerine, örneğin Şumatov prihodu Yadrinsk kazasına buğday başağı,¹⁶ aynı kazaya bağlı Abızov köyüne ise toprak çalmaya, yani damat ile toprağı evlendirmeye giderler. Bu toprak çalmanın detaylarını rahip D.Hrustalev’in makalesinden aldım.¹⁷ Birkaç yıl mühletince devam eden hasadın verimsizliği nedeniyle yaşlılar büyük pazarlardan birine giderler, yabancı köylülerden uzak bir yerde sohbet etmeye başlarlar, sohbetin mevzusu kesinlikle hasatsızlıktır. Oldukça fazla mülahazalardan sonra yerli üfürükçüler bu işi düzeltmek için uzak yerlerden malum yöntemlerle kendi topraklarına ürün, yani bolluk getirebileceklerini telkin ederler. Bunun üzerinde fazla düşünmeden müşterek kararlar toplumsal çıkar gözetilen bu işe girerler. Öncelikle başkalarına ait araziye gidiş hazırlıkları yapmaya başlarlar ve içki (bira) kaynatmak için köyden malt¹⁸ toplanır; burada önemli olan gidecekler için içki ve meze hazırlığı değil, gelenek icrasında geline, yani toprağa gitmesi gereken dürüst, ahlaklı bir genç, yani damat bulunmasıdır; o olmadan herhangi bir başarı elde edilmesi mümkün değildir. Çuvaşlar bu delikanlının talihtli olmadığını söylerler. O fiziki bakımdan güçlü, sağlam olsa da yaşamının sonraki döneminde pek gün yüzü görmeyeceğine, çok uzun yaşayamayıp erken öleceğine inanırlar. Ancak bu gelenek müthiş (korkunç) olmakla beraber damatlık vazifesi için avcılar bulunur. Gerçek hayatta pek tesellisi olmayan bu korkunç gelecek için damat genellikle yoksul, evsiz yurtsuz yetimlerden olmaktadır. Uygun damat adayı bulununca köyün ileri gelen yaşlılarından birinin evinde yapılan toplantıya

¹⁶ Rus. Ved. 1867 g. No.9.

¹⁷ İzvestia po Kazanskoy Yeparhii. 1874 g., No.1.

¹⁸ Çimlendirildikten sonra kurutularak filizleri ayıklanmış durumda bulunan, bira yapımında kullanılan arpa.

davet ederler, damatlara yapılan iyi geleneğe göre ona giysiler hazırlarlar ve geline/toprağa gidiş için uygun bir zaman tayin ederler. Gidiş gününde yeniden ikramlar başlar ve gece çokünce şarkıcı, müzisyen ve birkaç tane arabadan müteşekkil olan merasim alayı geline, yani komşu yerleşim yerinin verimliği topraklarına gitmek için yola çıkar. Çuvaşlar kendi topraklarının sınırına gelince şarkı ve müzik sesleri kesilir, hatta onlar duyulup, yakalanma ve öldürüleseye sopa yeme tehlikesinden kurtulmak için boyunduruk ve yaylardaki çingırakları dahi ses çıkarmaması için bağlarlar. Ekin ekili tarlaya yaklaştıklarında grup durur ve öndeki arabadan toprağın nişanlısı damat gelenlerin elinin altından sıyrılıp çıkar. Sonra herkes toprağı, yani gelini kaldırmak için kürek ve bellerle hazırlanırlar. En yaşlı Çuvaş, damadın babası yerine geçerek onunla beraber ekili toprağa varır ve konuşmasına başlar: *“İşte yakışıklı ve akıllı damat ile sana geldik, zengin ve değerli gelin senin zenginliğinin sayılamayacağını biliyoruz, damadın sana karşı olan ateşli sevgisine kıymet vermemen olmaz!”* Damat eğilerek toprağı selamlar. İhtiyar konuşmasına devam eder: *“Kıymetli gelin sen de damadı sev ve bizim dileklerinizi reddetme!”* Damat yeniden gelini-toprağı selamlar. *“Değerli gelin, bütün çeyizlerini, çayırlarıyla tarladan, ırmaklarıyla ormandan yanına al!”* Müteakiben selamlama yeniden yapılırken Çuvaşlar kürek ve bellerle kendi arabalarına toprağı doldururlar, ondan sonra damadı kolları altına alırlar ve öndeki arabaya bindirirler, hepsi köye dönmek için yola çıkar. Kendi arazilerine gelince “valdayçıkları” (çingırakları) çözerler ve tekrar müzik eşliğinde neşeli şarkılar söylemeye, alkışlamaya başlarlar.

Belirlenen yere geldikten sonra yeni evli damat arabadan iner, küreğı alır, önce kendi arabasına, daha sonra diğer arabalara yaklaşır, şöyle der: *“Merhaba benim kıymetli taze gelinim, seni altından, hatta kendi hayatımdan bile daha fazla seviyorum; aşkımdan sen çeyizini bizim tarlalarımızda, çayırlarımızda, orman ve nehirlerimizde aç!”* Sonra her arabadan kürekle toprak alır ve tarlaya serper/savurur, kalan toprağı diğerleri giderken yol boyunca tarlalara serperler. Bu evlilik geleneğinin devamı akşam ziyafet sırasında sürdürülür, pek sonrasına sarkıtılmaz.

Yadrinsk kazasında aynı yöntemle su da kaçırlılır. Onlar da su kaçırmak/çalmak için uzun yaşayamayacak olan yaşlı birini damat olarak seçerlermiş (Magnitski 1881: 42, 43).

Yine aynı amaç gözetilerek su çalındığı, bu geleneğin icrası için fazla yaşamayacağını düşündükleri yaşlı bir erkek damat olarak tayin edilmiş (Magnitski 1881: 43). Bu geleneklerin icrasında şeklen toprak ve suyla bir evlilik ilişkisi gözetilse de özünde toprağın ve suyun iyesi ruhla bir ilişki kurulmaya çalışılmaktadır. Yani Yer-Su inancı görülmektedir. Temsiller ve semboller fiziki ve cismani olarak herkesin farkında olamayacağı, ancak var olduklarına inanılan güçlere giden vasıtalarıdır.

Fiziki varlık olan tarladan alınmış toprak aracılığıyla toprağın iyisi ruha ulaşmaya, onunla evlilik yapmaya, onun ihsanını elde etmeye çalışılmaktadır. Çuvaşlarda başka dünya varlıklarıyla evlilik veya ilişki konusunda ilginç başka inanışlar da vardır, örneğin evlenmeden ölen kızları öteki dünyada dehşetli bir koca ve sonsuz bir yaşam beklemektedir:

Tsivilsk kazası, Stary Şigaley köyü Papazı G.F.Filippov'un anlattığına göre Türlema ve Stary Şigaley ve diğer birçok yerleşim yerlerinde Çuvaşlardaki inanca göre "Eğer bir kız bekareti bozulmadan ölürse, o kız öteki dünyada Esrel'in (ölüm meleği, Azrail) karısı olup onun yanında kalacağına ve çamaşırlarını yıkayacağına, böyle bir geleceğin olacağına inanılmakta; bu inanç nedeniyle de her kız kocaya varana kadar mutlaka herhangi biriyle aşk/cinsel ilişkisi kurmaya ve bekaretini bozmaya yönelmektedir. Çuvaş anneler, bakire olarak ölen kızları için şöyle ağıt yakarlar:

"Ah, Tor, Tor, hirim Esrel arime bol'çe!" (Ey Tanrım, Tanrım, benim kızım Esrel'in karısı oldu!).

Eğer kız bekaretini bozar ama kocaya varmadan ölürse, öteki dünyada kız kocaya varıp çocuk doğuruncaya kadar o kızın memelerini yılanlar emecekmiş, işte bundan dolayı da her kız kocaya varmalı ve bebek doğurmalıdır.

Kız bekaretini kiminle bozduysa öteki dünyada da onun karısı olacağına inanıldığı için her kız evlenmek istediği kişi ile beraber olmaya çabalar. Ancak ailesi onu istemediği biri ile evlendirmek isterse öteki dünyada da istemediğinin karısı olmamak için kız bekaretini kaybetmeyi bir çıkış yolu olarak kullanmış" (Magnitski 141-142).

Çuvaşlarda görülen bu inançların temelinde neslin devamını sağlama gayesi olduğu açıktır. Kızın evlenip çocuk doğurması için dinî motifler kullanılmaktadır. Bunu etkili kılmak için farklı bir dünya varlığı olan Esrel gibi dehşetli bir varlık motifinden yararlanılmaktadır. Esrel, yani Azrail ölüm meleğidir, onun karısı olmak, sonsuza dek onun yanında kalmak, onun işlerini yapmak bir genç kız için oldukça dehşet verici ve fantastik bir gelecek.

Evlenerek çocuk doğurmak hem neslin devamını garanti altına almakta, hem de iş gücüne doğrudan katkı yapmaktadır. Halkın içtimai hayatı sağlam bir ekonomik yapı olmadan pek kolay olmamaktadır. Onun için modern zamanlar öncesinde, makineleşmenin olmadığı dönemlerde insan gücüne dayalı ekonomik sistemde iş gücü önemlidir. Bu iş gücünü sağlayacak kişi de çocuk doğuracak olan kızlar, yani müstakbel annelerdir. Dolayısıyla bir kız ne kadar erken evlenir ve çok çocuk doğurursa, hem ailesinin hem de klanının ekonomik sistemine büyük katkı yapmış olacak ve toplumdaki saygınlığı da daha fazla olacaktır. Bu

noktadan hareketle dinsel motiflerden faydalanılarak, özellikle genç kızlar evlenmeye ve bebek doğurmaya özendirilmektedir, aksi halde kendilerini Esrel'in yanında bir yaşam beklemektedir.

Güney Sibiryalı Türkleri şaman mitleri cinselliği bireysellikten çıkartarak onu mitolojide hayatın kutsal kaynağı ve kozmik merkez olarak değerlendirmektedir. Yani cinsellik elbette ki, iki cins arasında yaşanan bireysel ve özel bir ilişki biçimidir, ancak bu ilişkinin asıl önemi ifade edildiği üzere klanın devamını garanti altına almak ve aktif işgücü şeklinde topluma yapacağı etkidir.

Şaman mitlerinde var olan kültleri birbirinden ayırmak çok da doğru olmasa gerektir. Yani dağ kültürü, ağaç ve su kültürü, orman veya göl kültürü, kuş veya ayı kültüründen bağımsız olarak düşünmek, değerlendirmek isabetli olmayacaktır. Örneğin avcı mitlerine göre mitolojik dağın zirvesinde avcılarının atalarının yaşadıklarına inanılan süt gölüyle, yeryüzü ve göğün merkezinde biten altın kavak ağacının doğu yönünde kızıl bir göl bulunmuş, ama bu göl gözle görülmemiş. Bu gölde içinde ruhlarla *kut* ve *yula* yani hayvan ve çocuk ceninlerine sahip “ker balık” yaşamaktaymış. Ker balık, nefesi ile *kut* ve *yula*'yı yer-su'ya (yeryüzünün iyisi ruh), yer-su da onları çadırlarda yaşayan ruhlara vermekte ve bu şekilde insan ve hayvanların soyunun devamı sağlanmaktadır (Karunovskaya 1935: 161-162; İnsan ve Toplum 2013: 80).

Altay şaman mitinde hayatın devamlılığını sağlayan kaynak da yine mitolojik dağdır. Özünde tabiatta bulunan birçok cisim canlıların üremesini etkileyen kaynak ve güç olarak görülmektedir. Altay mitinde bu kaynak dağ iken, Yakut şaman mitinde ise bu kaynak ağaçtır. Evli olmasına rağmen gebe kalamayan kadınlar ormandaki kutsal melez ağacı “arık mas”ın yanına gider ve “*Sana nazar ettim, sana karşı sevgi besledim. Bebeklere ihtiyacım var, bana bebeğini ver. Haydi, sevişelim!*” diyerek bu ağacın iyisinin kendisine doğurganlık vermesini gözetir, bu şekilde ağacın altında yatar uyur, uyandığında ise “kurtçuk, yağla karıştırılmış *çoron*'una (kab) düşer, kadın bu kızı kurtçukla birlikte içer, ayrıca *hamıyah*'tan (kımız) ağaca da serper. Bazı yerlerde beyaz at derisi üstüne üç tane *çoron* konur, gelen kadın ağacın etrafını üç kere dolaşır, sonra altına oturur. Kadının yanında şaman bulunur ve dualar okur. Eğer *arık mas*'ın iyisi kadına erkek cenin vermişse kımızın içine beyaz kurtçuk, kız vermiş ise yeşil kurtçuk düşer. Bazı yerlerde ise kadın kendisi ağaca dokunarak “*uzun ömürlü, sağlıklı ve mutlu evladım olsun!*” diye dua okur, sallanır ve gebe kalacağına inanır (Hudyakov 1969: 191, 192; İnsan ve Toplum 2013: 86). Bu mitteki kurtçuk döllenen yumurtayı, içine düştüğü *çoron* ise kadının rahmini sembolize ettiği açıktır.

Teleüt inancına göre insan kut'u 4. göksel katta yaşayan gökyüzü sakini-iyesi Enem Yayıçı (Ana Yaratıcı) tarafından insana verilmektedir. Kut, Enem Yayıçı tarafından ana rahmine yerleştirilir ve kızıl kurt (kızıl kurt, solucan) görünümü alır. Bu herkesin malumu olan cenindir; cenin sonraki dönemde doğal gelişimiyle normal bir insana dönüşecektir. Teleütlerde çocuk olması kut'un gelişi, çocuk olmaması ise kut'un olmayışı şeklinde açıklanmaktadır. Çocukları olmayan anne-baba, Enem Yayıçı'nın isteğiyle kut'tan mahrum edilmiş sayılır ve onlara *Kudı yok kiji* denir. Böyle aileler çocukları için kut hediye vermeleri ricasıyla başka boyların Ülgen'lerine ya da yer ruhları *Ada Kiji* ve *Yö Kan*'a başvururlar. Böyle durumlarda evdeki nüfusun çoğalması *Üytolo baş uçun* (ev dolu baş için) için kanlı kurban sunarlar (Anohin 1929).

Oyrat halk destanında Bahadır Kara-Maas doğumdan itibaren kendisine eş olarak seçilen kadınla eğer birleşmezlerse bu durumun her ikisinin de ölümüne sebep olacağı inancı vardır. Bahadır sedir ağacının gövdesindeki güzel Kümüş-Tana'yı kurtarır, kız da Kara-Maas'a şöyle seslenir:

*Göbek bağımız aynı gün kesilmiş,
Kirpiklerimiz bir titremiş,
Ruhlarımız aynı,
Bahadır, hayatlarımızı birleştirmeliyiz,
Gözlerimin ateşi, göğsümün kanısın,
Kara atlı Bahadır Kara-Maas”* (Oyrat Halk Destanı 1940: 238-241; İnsan ve Toplum 2013: 225)

Sadece kadınlar değil erkeklerin de ağaç ile cinsel olarak birleştiği görülmektedir. Kumandılarda Koço-Kan'da ağaçla birleşme motifi görülmektedir. Ayinde bir erkek, akağaçtan yapılmış maske takar ve elinde de yine ağaçtan yapılmış cinsel organı temsil eden bir figürü tutar. Karşılaştığı insanlarla sembolik şekilde cinsel ilişkiye girer, bu şekilde onlara da kendi doğal erkek üreme gücünden bir miktar vermiş olur (Satlayev 1971: 134, 135, 138; İnsan ve Toplum 2013: 41, 42).



Resim 1. Kumandılarda akağaçtan yapılan ve göksel tanrının oğlu Koço'yu tasvir eden maske (Vadetskaya 2009: 19).

Türk kültüründe ağaç kutsaldır ve hayatın kaynağıdır, yani doğurandır. Şamanizm inancına göre şamanlar mitolojik şaman ağacında yetişirler (Ksenefontov 2011; 47, 59, 69, 81). Şamanizm inancında ağaç evreni kavramaktadır: kökleriyle toprağın altına, gövdesiyle toprağın üstüne ve dallarıyla gökyüzüne uzanır, yani kökleriyle Erlik Han'ın avenesiyle yaşadığı Alt Dünyayı, gövdesiyle insanların ve hayvanların yaşadığı Orta Dünyayı ve dalları ve yapraklarıyla Ülgen'in avenesiyle meskûn olduğu Yüksek Dünyayı temsil etmektedir. Şaman yaptığı ayinlerinde her iki dünyaya uçuşlar, seyahatler gerçekleştirir, oralarda kurduğu cinsel ilişkiler dâhil her türlü ilişkiler vasıtasıyla hayvanlar ve insanlar için üreme gücünü, hastalıkların sağaltılması ve benzeri şekilde insanların yaşamlarına doğrudan etki ettiğine inanılan ihsanlar almaktadır, ya da gelebilecek bazı musibetleri engellemektedir. Çocuğu olmayan kadının gebe kalabilmek için ağaca yönelmesi, yine erkeğin de ağaç vasıtasıyla üreme gücünden insanlara dağıtması inancının kökleri ağaç kültüne dayanmaktadır.

Sonuç

Tespit edilen şaman mitlerinde doğaüstü varlıklarla cinsel ilişki kurulması motifi Türk kültüründeki önemli motiflerden biridir. Bu bağlamda ışık, dağ, toprak, su ve ağacın iyisi ruhlar, Ülgen ve Erlik'in kızları, ruhlar cinsinden şulbus, albıs, şaman tefinin iyisi, Alt Dünya'dan çıkan tek boynuzlu boğa, göklerde yaşayan ayı'ların atları, ayılar, erkek ve kadın suretine bürünebilen varlıklar, şamanın vahşi anası gibi varlıklar, sıkça cinsel ilişki kurulan varlıklardır. Bunların ortak özellikleri tamamen Orta Dünya dışındaki mekânlara ait varlıklar olmaları, istedikleri biçime bürünebilmeleri, insanların ve hayvanların üremesine,

insanların iktisaden refahlarını olumlu veya olumsuz şekilde etkileme gücüne sahip olmaları, kendi istedikleri vakit bazı insanlara görünebilmeleri ve istedikleri nesne ve varlıkları kendilerine mekân edinebilmeleridir. Kendileri memnun edilir, istekleri ve talepleri karşılanırsa insanların refahını sağlayacak bol ganimet ve hasat verebilmeleri, aksi durumda ise sıkıntılar, hastalıklar, yokluklar musallat edebilmeleri de yine onların belirgin özellikleridir.

Bütün bu vasıflar, sebepler ve sonuçlara yönelik inançlar değerlendirildiğinde doğaüstü varlıklarla evlilik veya cinsel ilişkinin asıl amacı, insanların iktisadi bağlamda refahını tesis edecek, soylarının devamını sağlayacak, onların zenginleşmesi için hayvan ve hasat bereketini verecek ve artıracak olan, Orta Dünyanın nesnelere ve meydana gelen olayları yönlendirip kontrol ettiklerine inanılan güçlerin hoşnutluğunu sağlamak ve onlardan ihsanlar ve üreme gücü almaktır. Şamanizm felsefesine göre üremenin, çoğalmanın, bolluk ve bereketin, zenginlik ve refahın, iyi ganimet ve hasadın, aynı şekilde hastalıkların, sıkıntılarının, yoksulluğun, zilletin ve başarısızlığın kontrolü bahse konu güçler olan tanrıların, ruhların, iyelerin uhdesindedir.

Dünyadaki birçok canlı düşünebilmekte, çok basit de olsa alet kullanabilmektedir, insan da bu canlılardan biridir, ancak insanı diğer tüm canlılardan farklı kılan en önemli özellik inançtır. İnsan dışında hiçbir canlının dine ve inanca ihtiyacı yoktur. İlk ve ilkel insandan modern çağın insanına kadar tarihin hiçbir döneminde insanlar dinî inanç olmadan yaşayamamışlardır. Mutlak surette görmedikleri ancak çok güçlü Varlık/Varlıklar olduğuna inanmışlardır. İnsanın cevherinde olan bu inanç belki de sayılamayacak kadar çok çeşitli olmuştur. Bu oluşumlar *din* diye tanımlanmıştır. Buradan hareketle var olmuş her dinî inancın ve felsefenin temelinde insan yaşamının bilinçli ve kontrollü bir düzen içinde insanlara hem iyilik verip yardım eden, hem de zarar verip kötülük eden, insanın bağımlı olduğu güç veya güçler vardır (Şternberg 1936: 3; Potapov 2012: 48). Bu felsefe Şamanizm inancı için de geçerlidir, buna göre Orta Dünyada var olan insan, ağaç, ekin, toprak, su, ateş, dağ, tayga, ırmak, at, balık, kuş vb. gibi her bir varlığın, aynı şekilde yangın, sel, yıldırım, fırtına, deprem ve benzeri gibi meydana gelen her olayın kontrolünü sağlayan bir iyesi, ruhu olduğuna inanır (Potapov 2012: 49). Bu iyeler sürekli olarak Orta Dünya insanlarını takip ederler, onların eylemlerine göre onlara verecekleri döl bereketi, av ganimeti veya benzeri hasadı, sağlığı, iyilikleri veya tam tersi hastalıkları, musibetleri, zararları artırır veya azaltırlar. Onların hoşnutluğunu kazanmak için ise özellikli kişiler ve şamanlar aracılığıyla onlarla farklı surette ilişkiler ihdas ederek anılan varlıkların ihsanlarını almayı gözetirler. Bu varlıklara insanlar tarafından ancak sunular, kurbanlar, saçılar yapıp ikramlarda

bulunulur, istekler ve beklentiler onlara iletilir, kesinlikle onlara karşı bir tehdit, korkutma, zarar verme gibi bir tavır söz konusu olamaz.

Anadolu İslam geleneğinde benzer vasıflara sahip olduğu tasavvur edilen cin, peri, kara conguluz, iblis gibi varlıklara karşı tehdit, korkutma, zarar verme, kovma, öldürme, yakma gibi birtakım eylemler o varlıklar hakkında ehil olduğunu iddia eden kimseler tarafından yapıldığı yaygın şekilde görülmektedir (Çobanoğlu, 2003:50, 75, 78, 115, 230).¹⁹ Ancak Şamanizm inancında ve felsefesinde doğaüstü varlıklara karşı bu türden tavırlar sergilendiği yaygın olarak görülmemektedir. Şaman ancak ruhların yardımıyla insan bedenine hastalığa sebebiyet veren ruhlara karşı tedavi yöntemleri uygulamaktadır. Hayatın gayesi refah ve esenlik içinde yaşamak, klanın devamını sağlamak, yani yarına kalabilmektedir. Bunun da yolu iyi ve kötü olduklarına inanılan doğaüstü varlıkların ihsanını kazanmak ve onların hiddetinden uzak durmaktır. Bahse konu doğaüstü varlıklarla evlilik veya cinsel münasebet kurabilmek de, hem onların ihsanını, hem de zarar gelmemesini temin etmeye hizmet etmektedir. Şamanlar da ve bazen sıradan bir insan da bu ilişkiyi kurabilmektedir.

Kaynakça

- Alekseyev N.A. (2013) “*Türk Dilli Sibirya Halklarının Şamanizm’i*”, Çeviren: Metin Ergun, Kömen Yayınları, Konya.
- Anohin A.V. (2006) “*Altay Şamanlığına Ait Materyaller*”, Çeviren: Zekeriya Karadavut-Jannet Mayermanova, Kömen Yayınları, Konya.
- Anohin A.V. (1929). “Teleütlerin Tasavvuruna Göre Ruh ve Özellikleri”, Çeviren: Atilla Bağcı, TDK Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, 2017, sayı 44, sayfa 19-34.
- Barayeva J.M. (2013). “*Tuva Şamanizmi*”, Kömen Yayınları, Konya.
- Çobanoğlu Ö. (2003) “*Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*”, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Ergin, M. (1995). *Orhun Abideleri*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 19. Baskı.
- Ergin, M. (2009). *Dede Korkut Kitabı - I*. Ankara, TDK Yayınları.
- Hudyakov İ.A. (1969). “*Kratkoe Opisane Verhoyankogo Okrug*”, Moskova.
- Karunovskaya L.Y. (1935). “Predstavlenia Altaytsev o Vselennyoy”, Sovetskaya Etnografia, 4-5.
- Katanov N.F. (1907) “Nareçie Uranhaytsev, Abakinskih Tatar i Karagasov” Obraztsı Literaturı Turksih Plemen W.V.Radlova.

¹⁹ Bu tarz kişilerin olduğuna dair haberler sık sık yazılı ve görsel basında da yer almaktadır.

- Kon F.Y. (1934). “Predvaritel’nyy Otçot o Poyezdek Soyotiyu”, Leningrad.
- Lvova Y.L.-Oktyabrskaya İ.V.-Sagalayev A.M.-Usmanova M.S. (2013) “*Güney Sibirya Türklerinin Dünya Görüşleri: Simge ve Ritüel*”, Çeviren: Metin Ergun, Kömen Yayınları, Konya.
- Lvova Y.L.-Oktyabrskaya İ.V.-Sagalayev A.M.-Usmanova M.S. (2013) “*Güney Sibirya Türklerinin Dünya Görüşleri: İnsan ve Toplum*”, Çeviren: Metin Ergun, Kömen Yayınları, Konya.
- Potapov L.P. (1947). Obryad Ojivlenia Şamanskogo Bubna u Turkoyazıcnıh Plemen Altaya. // “Trudı İnstituta Etnografii Akademi Nauk SSSR”. Cilt 1, Moskova - Leningrad, ss. 139-183. Çeviren: Atilla Bağcı, Bitig Türkoloji Araştırmaları Dergisi, Bahar 2021 / 1: 153-180.
- Potapov L.P. (1983). “Mifi Altaye-Sayanskıh Narodov kak İstoriçeskiy İstoçnik”, Gorno-Altaysk.
- Potapov L.P. (2012). “*Altay Şamanizmi*”, Çeviren: Metin Ergun, Kömen Yayınları, Konya.
- Potapov L.P. (2014). *Altaylılar, Makaleler*. Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Çeviri Eserler Dizisi 03, Çeviren ve hazırlayan: Atilla Bağcı.
- Satlayev F.A. (1971). “Koço-Kan, Starinnie Obryad İsprasenia Plodorodia u Kumandintsev”, Religioznie Predstavlenia i Obryadı u Narodov Sibiri v XIX – naçale XX. veka, Leningrad.
- Şternberg L.Y. (1936) “Pervobitnaa Religia v Svete Etnografii”, Leningrad.
- Vadetskaya E.B. (2009) “*Drevnie Maski Yeniseya*” Krasnoyarsk-St. Petersburg, Rossiyskaya Akademia Nauk İnstitut İstorii Material’noy Kulturu.
- Yıldırım, D. (1998). *Türk Bitiği*, Araştırma/İnceleme Yazıları, Ankara, Akçağ Yayınları, I.Baskı.

KIRGIZ MASALLARINDA ELMA VE ELMA AĞACI SEMBOLÜ

APPLE AND APPLE TREE SYMBOL IN KYRGYZ TALES

İlknur BAYRAK İŞCANOĞLU 

Öğr. Gör., Gazi Üniversitesi, Rektörlük
ilkcan04@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 23 Eylül 2022

Makale Kabul Tarihi: 14 Ekim 2022

Öz

İnsan yaşamının devamında insanın temel ihtiyaçlarından biri olan yiyecek ve içecekler dünya halkları arasında sembolik olarak farklı anlamlar yüklediği görülür. Örneğin zeytin ve zeytin ağacı dünya halkları arasında barışı, saflığı, bilgeliği temsil eden ortak sembollerden biridir. Elma da insanlar tarafından farklı sembolik anlamların yüklediği sıklıkla karşılaşılan yiyeceklerdendir ve dünya üzerinde en yaygın meyvelerden biridir. Pek çok coğrafyada elma üreticiliği yapılmaktadır. Coğrafi olarak yaygınlığı ile birlikte farklı pek çok kültürün mitolojisinde ve anlatılarında da yaygın olarak elmanın ve elma ağacının taşıdığı farklı sembolik anlamlar ile karşılaşılır. Elma ile ilgili Tevrat kaynaklı ve yasaklı bir meyve olduğunu anlatan, Hz. Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasına sebep olan ve bu sebeple elmanın ve elma ağacının cennette olduğunu düşündüren dinî bir hikâye sebebiyle de elmanın diğer meyvelerden farklı olarak daha derin anlamlara sahip olduğu ve bu durumun elmanın pek çok kültürde kutsal olarak nitelendirilmesine yol açtığı da görülmektedir. Yunan mitolojisinde anlatılarda düğünde, güzellik yarışmasında ödül olarak altın elmanın verildiği görülür. Bu anlatılarda elmanın altın olması durumu onu diğer meyvelerden de farklı kılmaktadır. Elma mitolojik anlatılarla birlikte özellikle Türk kültüründe destanlarda, masallarda, halk hikâyelerinde de sıklıkla kullanılmakta ve farklı anlamlara sahip bir sembol olarak görülmektedir. Elma ağacının da diğer ağaç türleri arasında farklı görüldüğü özellikle Türk kültüründe kutsal bir ağaç olarak kabul edildiği mitolojik çalışmalarda belirtilmektedir. Bu çalışmada Kırgız masallarından "Karaç Baatır, Altın Kuş, Obozgerdin Kızı, Talkamış, Hanın Oğlu ve İki Erkek Kardeş" isimli masallarda geçen elmanın ve elma ağacının bir sembol olarak taşıdığı anlamlar üzerinde durulmuştur. Bu sembolik anlam özelliklerinin Anadolu sahasında oluşmuş çeşitli anlatılarda yer alan elmanın ve elma ağacının taşıdığı sembolik anlam özellikleriyle benzerlik ve farklılıkları incelenmiş, Anadolu sahasında oluşmuş bu sembolik anlam özelliklerinin Kırgız masallarında ne ölçüde yer aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece hem Anadolu sahası anlatılarında hem de Kırgız sözlü geleneğinin önemli bir ürünü olan masalların içerisindeki elma ve elma

ağacı ile ilgili sembolik anlamlar, Türk insanının farklı coğrafyalarda da olsa bu semboller karşısındaki düşünüş ve algılayış ortaklıkları tespit edilmiş, elma ve elma ağacı ile ilgili tespit edilen sembolik anlamların Türk Dünyası masallarının farklı açılardan sınıflandırılmasında ve bu masalların motif çerçevesinin belirlenmesinde son derecede önemli olduğu üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Elma, elma ağacı, mitoloji, masal, sembol

Abstract

As among the basic human needs in the continuity of human life, it is seen that food and beverage are symbolically attributed to different meanings by communities around the world. For instance, the olive and olive trees are common symbols representing peace, purity, and wisdom. An apple is also one of the frequently met foods attributing different symbolical meanings, and it is one of the most common fruits across the world. Apples are produced in several countries around the world. Together with their geographical prevalence, in the mythologies and expressions of several cultures, different symbolical meanings carried by the apple and apple tree are also commonly observed throughout several cultures. Due to a Torah-based religious story that states an apple is a forbidden fruit, which led Adam and Eve to get kicked out of heaven, and therefore it was considered that the apple and the apple tree were included in heaven. It is seen that the apple has deeper meanings than other fruits, and this qualifies the apple as holy to several cultures. In Greek mythology, it is seen that the golden apple is given as a prize in the wedding, beauty contest. The fact that the apple is golden in these narratives makes it different from other fruits. Together with mythological narratives, the apple is frequently used, particularly in epics, tales and folk stories in Turkish culture as well, and is seen symbolically with different meanings. It is stated in mythological studies that the apple tree is seen differently among other tree species, especially in Turkish culture, where it is seen as a sacred tree. In this study, the meanings of the apple and the apple tree as a symbol in the tales of Kyrgyz tales “Karaç Baatır, Altın Kuş, Obozgerdin Kızı, Talkamış, Hanın Oğlu and İki Erkek Kardeş” are emphasized. The similarities and differences of these symbolic meaning features with the symbolic meaning features of the apple and apple tree in various narratives formed in the Anatolian field were examined, it has been tried to determine to what extent these symbolic meaning features formed in the Anatolian field are included in the Kyrgyz tales. Thus, the symbolic meanings of apple and apple tree in both Anatolian field narratives and tales, which are an important product of the Kyrgyz oral tradition, and the common thinking and perception of Turkish people against these symbols even in different geographies have been determined, it has been emphasized that the symbolic meanings of the apple and apple tree are extremely important in the classification of the tales of the Turkish World from different perspectives and in determining the motif frame of these tales.

Keywords: Apple, apple tree, mythology, tale, symbol

Giriş

İnsan yaşamının devamında insanın temel ihtiyaçlarından biri olan yiyecek ve içecekler dünyada halkları arasında insan yaşamını devam ettirmesi özelliğinin yanı sıra yaşanan kültürler çerçevesinde sembolik olarak da farklı anlamlar yüklediği görülür. Elma da sembolik anlamların yüklendiği yiyecekler arasındadır ve dünyadaki en yaygın meyvelerden biridir. Sembolik anlamların yüklenmesi sadece elma için değil genel olarak meyvelerin içerisindeki tanecikleri sebebiyle meyvelerle ilgili farklı yorumların ortaya çıkması durumudur. Şöyle ki meyveler çekirdekli yiyeceklerdendir ve çekirdek de bir tohumdur. Meyveler tohumlarını içlerinde muhafaza etmektedir, tohumlar; toprağa düştüğünde tekrar meyveye dönüşecektir. Bu durum akla doğup, büyüüp, yaşlanıp sonrasında toprağa dönen insanı ve insan yaşamını getirmektedir (Gültekin, 2008, s.11). Bu anlayış içerisinde elmaya ve diğer meyvelere de farklı sembolik anlamlar yüklenmektedir. Elma üretimi dünya üzerinde coğrafya olarak pek çok yerde yapılmaktadır hatta elmanın dünya üzerinde en çok üretimi yapılan meyve olduğu söylenmektedir (Şimşek, 1996, s.203). Elmanın üretim açısından yaygınlığının yanı sıra tür olarak da en çok türü olan meyve olduğu da bilinmektedir (Karakurt, 2011, s.26). Türkiye’de de pek çok bölgede ve şehirde elma ve elma ağacı türlerini görmek mümkündür. Dünya üzerinde yaygın bir şekilde pek çok coğrafyada bulunan elma ve elma ağacı türlerinin Türkler tarafından çok eski çağlardan beri tanındığı ve bunun neticesinde de elma ve elma ağacının maddi ve manevi kültür unsurlarında oldukça fazla yer aldığı düşünülmektedir (Altun, 2008, s. 263). Elmanın yeryüzüne Orta Asya’dan yayıldığı ve Altay ile Kafkas kökenli olduğu söylenmektedir (Karakurt, 2011, s.26). Bugün Kazakistan’da Alma-Ata isimli bir şehir bulunmaktadır ki rivayete göre Alma Ata yeryüzündeki ilk elma ağacını diken kişidir ve şehrin adını da buradan geldiğine inanılmaktadır (Karakurt, 2011, s.26). Coğrafya olarak bu kadar geniş bir alanda görülen elmanın yaygınlığının yanı sıra elmanın farklı toplumların kültürlerinde de sembolik olarak yaygın olduğu ve farklı anlamlar kazandığı, Türk ve Yunan mitolojileri gibi farklı mitolojilerde farklı anlamlara sahip olduğu görülmektedir. Bahaeddin Ögel’e göre elma ile elma ağacının Türklerde ayrı bir yeri vardır. Ardiç, çam, kavak, çınar, kayın ağaçları gibi elma ağacı da kutsal bir ağaçtır (1995, s.159). Bu kutsallık anlayışının temelini Tevrat kaynaklı dinî bir hikâyede bulmak mümkündür. Bu dinî hikâyenin benzer özellikleri ile Altay Yaradılış Efsanesi’nde olduğu da bilinmektedir. Yaradılış Efsanesine göre dalsız budaksız bitmiş bir ağaç vardır. Tanrı bu ağacı görür ve “dalları olmayan ağaca bakmak hoş bir şey değil; buna dokuz tane dal bitsin!” der ve ağaçta dokuz dal biter. Tanrı yine şöyle der: “Dokuz dalın kökünden dokuz kişi türesin ve bunlardan dokuz ulus

olsun!” Bu sırada Erlik bir kalabalığın gürültüsünü işitir ve bu gürültüyü sorar. Bunun üzerine Tanrı “sen de bir hakansın ben de bir hakanım. Bu gürültü yapan kalabalık benim ulusum.” der. Erlik bu kavmin kendisine verilmesini ister ama Tanrı ona kalabalığı vermez. Bunun üzerine Erlik Tanrı’nın kalabalığına doğru bakmak ister ve kalabalığa doğru yürür. Bir yere gelir. Burada insanlar, yabancı hayvanlar, kuşlar ve başka canlı yaratıklar görür ve sonra tüm bu canlıları Tanrı’nın nasıl yarattığını ve onların nasıl beslendiğini düşünür. Buradaki insanlar bir ağacın meyvesi ile beslenmektedirler, ağacın bir tarafındaki meyveyi yerken diğer tarafındaki meyveye dokunmamaktadırlar. Erlik bunun hemen sebebini sorar ve insanlar da “Tanrı bize bu dört dalın meyvesini yemeyi yasak etti. Güneşin doğduğu yanda bulunan beş dalın meyvelerinden yemeyi buyurdu. Yılan ile köpeğe de bu ağacın dört dalından yemek isteyenleri bırakma diye emretti. Sonra da göğe çıktı. Beş dalın meyveleri bizim aşımız oldu.” derler. Erlik bunları duyduktan sonra Törüngey denilen bir kişi bulur ve ona “Tanrı yalan söylemiş, siz bu dört dalın meyvelerini de yiyiniz.” der. Bu sırada bekçi yılan uyumaktadır ve Erlik onun ağzına girer, yılanın ağaca çıkmasını söyler. Bunun üzerine yılan ağaca çıkar ve yasak meyveyi yer. Törüngey adındaki kişi ile karısı da o sırada gezmektedirler. Erlik onlara “Bu meyveden yiyiniz!” der. Törüngey istemez fakat karısı meyveden yer ve meyve çok tatlı gelir. Kadın meyveyi alıp kocasının ağzına sürer. O anda her ikisinin de tüyleri dökülür ve utanırlar. Ağaçların altına saklanırlar. Sonra Tanrı gelir ve haykırır, Törüngey ve karısını arar. Onlar tüyleri döküldüğünden Tanrının yanına gelemezler. Yılan, köpek, Törüngey, Eje suçu hep birbirlerine atarlar. Tanrı Törüngey’e onu dinlemediği için karanlık dünyada olacağından ve artık kişi yaratmayacağından ve kişileri onun doğuracağını söyler (İnan, 2000, s.15-16). Bu yaratılış efsanesinde yasak ağaçtaki yasak meyvenin elma olduğu söylenmemekle beraber pek çok kültürde bu meyvenin ve ağacının elma ve elma ağacı olduğu kabul edilmektedir.

Farklı Kültürlere Ait Çeşitli Anlatılarda Elma

Elma, dünya üzerindeki pek çok mitolojik anlatıda bir sembol olarak bulunmaktadır. Bir Yunan mitine göre elma ilk güzellik yarışmasında verilen bir ödüldür. Yarışmayı kazanana altın bir elma verilir (Gümüş, 2022, s. 603). Ayrıca Yunan mitolojisinde Hesperidlerin bahçesinde yetişen altın elmalardan bahsedilmektedir ve Herakles’in, Zeus’un evlenirken düğün hediyesi olarak Hera’ya verdiği altın elmaları bu bahçelerden getirdiği söylenmektedir (Ögel, 1995, s.165). Türk kültüründe de elma; destan, masal, halk hikâyeleri ve efsane gibi anlatılarda bulunmaktadır (Şimşek, 1996, s.205). Bahsi geçen türler içerisinde özellikle masal içerisinde elma ve elma ağacı sembolü ile

sıklıkla karşılaşılır. Masalarda elmanın farklı anlamlar taşıdığı yapılan pek çok çalışmada ifade edilmiştir. Örneğin bereket ve doğurganlık elmanın taşıdığı sembolik anlamlar arasındadır (Koca, 2012, s.62). Elmanın doğurganlık sembolü olarak yer aldığı Anadolu sahasında oluşmuş masalarda genellikle çocuğu olmayan bir çifte bir derviş gelir ve derviş çifte bir elma verir. Çiftin bu elmayı yediklerinde çocuk sahibi olacaklarını derviş çifte söyler. Elma yeme sonucunda çocuk sahibi olma motifi Stith Thompson tarafından hazırlanan Motif İndeks'te "Conception From Eating Apple" (Elma yiyerek hamile kalma) şeklinde bir motif olarak kayıtlarda yerini almıştır (Thompson, 2016: 2294). Ayrıca aynı eserde elmanın ve elma ağacının çeşitli İrlanda mitlerinde, Hint anlatılarında olmak üzere uyku veren, dilekleri yerine getiren, âşık eden, ölümsüzlük veren, insan vücudunu başkalaştıran vb. olmak üzere farklı pek çok sembolik anlam taşıdığı da görülür. Gerçekten de bilimsel olarak elma kabuğundaki östrojen maddesinin çocuk sahibi olmada önemli olduğu yapılan çalışmalarda ispat edilmiştir (Şimşek, 1996, s.210). Bilimsel bir gerçeğin çeşitli mitolojik ve olağanüstü anlatılarda gerçek özelliği ile yer alması da oldukça dikkat çekicidir. İnsanoğlunun cennetten kovulmasına neden olan elmanın cennette var olan bir ağacın meyvesi olması elmayı insanoğlunun gözünde kutsal kılmıştır. Bu kutsallık sonucu da özellikle masalarda yenilen elma sonucunda çiftler bebek sahibi olmaktadır. Elma yemenin haricinde elma ağaçlı yerlerde dolaşmak, elma ağacının altında oynamak da çocuk sahibi olmada anlatılar içerisinde geçen elma ve elma ağacı ile ilgili diğer uygulamalardandır (Koca, 2012, s.62). Ayrıca bu kutsallık halk inançlarında da farklı uygulamaların ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Örneğin Anadolu'da Erzurum'da düğünlerde saç olarak elma atıldığı görülmektedir (Üstünova, 2011, s.150). Anadolu'da düğünlerde bayrak direğinin tepesine elma dikerek çoğalma sembolü, eşe dosta elma gönderilerek de bir düğün davetiyesi anlamına da gelmektedir (Yeşil, 2015, s.377). Masalarda anlatımın içerisinde bir sembol olarak yer alan elmanın masal sonunda anlatıcının hem kendisini hem de dinleyenleri de sürece dâhil ettiği "gökten üç elma düştü." şeklindeki masal bitiş formeli de bünyesinde elmayı barındırması açısından dikkat çekicidir. Anlatıcı kendisini masal kahramanlarının arasına katar ve masaldaki herkes muradına ererken gökten üç elma düşer (Altun, 2008, s.265). Elmanın masal bitiş formelinde gökten düşmesi elmanın cennette olduğu inancını akla getirmektedir. Elmaya böylece bir kutsallık da masal sonunda verilmektedir. Dünya halkları arasında çeşitli anlatılarda elmaya ve ağacına yüklenen sembolik anlamların benzer şekilde Türk Dünyası'nda özellikle de elmanın köken olarak Orta Asya kaynaklı olması, Alma Ata isimli bir evliyanın kaynaklarda yer alması ve bugün Alma Ata şehrinin Kazakistan sınırları içerisinde bulunması gibi sebeplerle var olduğunu ve

elmanın yaygın bir meyve olması sebebiyle de bir sembol olarak farklı anlamlarda ve farklı türlerde anlatılarda bulunduğunu söylemek mümkündür. Kırgız sözlü geleneğinde önemli bir yeri olan Manas Destanı'nda elma sembolü ile karşılaşılmaktadır. Bu destanda da elmanın Anadolu sahasında oluşmuş anlatılarda ve halk inanışlarındaki anlayışa benzer bir şekilde çocuk sahibi olma ile ilgisi görülmektedir. Elma, Manas'ın doğumunda etkili olmuştur. Destan metninde Manas'ın babası Cakıp Han, eşi Çıırçı'yla çocuk sahibi olamadıklarının sebebinin sıralar. Bu sebepler arasında elma ağacı da bulunmaktadır:

Cakıp Han:

Belini sağlam bağlamadı,

Bu Çıırçı erkek bala doğurmadı.

Bu Çıırçı alalı,

Yazı kışı tam on dört yıl oldu

Bu, mezarlı yeri ziyaret etmiyor,

Bu, **elmalı yerlerde** yuvarlanmıyor (Yıldız, 1995, s.537).

Kırgız sözlü geleneğinin bir başka önemli ürünlerinden biri olan Er Töştük Destanında da elma sembolü ile karşılaşılır. Elma destanda ilk olarak yine çocuk sahibi olmaya bir derman olarak görülür. Destana göre Er Töştük'ün babası Eleman ve karısının dokuz oğlu, malı mülkü vardır. Ancak yilkıların peşinden giden dokuz oğlu geri dönmez, oğullarını arar ama bulamaz. Daha sonra Eleman ve karısı yeniden çocuk sahibi olmak için mezarlı yerleri ziyaret ederler, mallarından sadaka verirler. Bir gün “Çuk Terek” denen yere gelirler ve buradaki pınarda abdest alırlar. Daha sonra uykuya dalarlar. Uykuda Eleman'ın rüyasına Hızır girer ve ona bir elma verir. Elmayı yediği takdirde bir çocuğu olacağını ve çocuğunun adını Töştük koymasını söyler. Uyandığında elmayı yer ve evinin yolunu tutar. Çok geçmeden de bir oğlu olur (Kulbarakova, 2011, s.36). Destanda Hızır'ın geldiği kısım şu şekilde geçmektedir:

Hızır:

Bizden istediğini

Vermeye geldim Eleman.

Hanımınla beraber,

Kederlenip ağladığımda

Kabul oldu dileğin.

Elindeki **boz elma**

Sayarsan dokuz tanedir,

Bunu yersen dokuz oğul,

Sağ elindeki **büyük elma**,

Bunu yersen tek oğul.

Çarpıştığın düşman yok olur,

Allah'ın sana vereceği çocuğun

Adı Töştük olacak (Yeşil, 2015, s.478-479).

Er Töştük Destanı'nda da aynı Manas Destanı'nda olduğu gibi elmanın çocuksuzluğa çare olduğu görülür. Kırgızlarda elma ağacının kadınlarda doğurganlığı artırdığına inanırlar (Yeşil, 2015, s.201).

Er Töştük Destanı'nda çocuksuzluğa çare olan elma sembolünün yanı sıra evlilikle ilgili bir gelenekte de elma sembolü ile karşılaşılır. Destanda elma atma ile eş seçimi yapılmaktadır. Elma atma geleneği daha çok destanlarda ve masalarda görülmekle beraber Kırgızlarda erkeğe elma vurularak eş seçildiği de ifade edilmiştir (Üstünova, 2011, s.150). Er Töştük Destanı'nda da Abazhan isimli bir hanın üç kızı vardır ve üç kız babalarına evlenmek istediklerinin sembolü olarak elmayı kullanırlar. En büyük kız için çürümek üzere olan elma seçilirken ortanca kız için olgun elma, en küçük kız için de henüz olgunlaşmamış bir elma seçerler. Abazhan'a elmaların kızlarını sembolize ettiği fikrinde hanımı yardımcı olur. Bunun üzerine han herkesi toplar ve kızlarının ellerine verdiği elmaları atarak evlenecekleri damatları seçmelerini ister. Elma kime değerse hanın kızları onlarla evlenecektir (Yeşil, 2015, s.37).

Elma Kırgız bilmecelelerinde de kullanılan sembollerden biridir. Sembollerde cevabın elma, elma ağacı olduğu bilmece örneğinin yanı sıra cevabı buldurmak için bilmecelelerde soru kalıplarında elmanın kullanılan bir sembol olduğu da görülmektedir. Cennetteki bir ağacın meyvesi olduğu düşüncesiyle insanlar arasında kutsal görülen elmanın bir Kırgız bilmesinde soru kalıbı içerisinde geçtiği anlamı dikkat çekicidir. Cevabın Zebur, Tevrat, İncil, Kur'an olduğu bir bilmede elma şu şekilde geçmektedir:

Cannatta bardır tört tal	Cennette vardır dört dal
Biri alma , biri bal,	Biri elma, biri bal,
Biri kurma, biri şeker,	Biri hurma, biri şeker
Bayımın çetse üçön koyup birön tap	Gücün yeterse üçünü bırakıp birini al!

(İbrahimov ve Akmataliyev, 2002, s.154).

Cevabın “*kor, köz halindeki odun*” şeklinde olduğu bir başka bilmede de kor ile renk benzerliği noktasında elmanın bilmedenin soru kalıbında kullanıldığı görülür:

Aldım tolo kızıl alma ,	Aldım dolu kızıl elma,
Baatır bolsõj, baarın karma.	Yiğitsen hepsini topla.
Aldında kızıl anar,	Önünde kızıl nar,
Karmarga adıj barbı?	Toplamaya haddin var mı?

(İbrahimov ve Akmataliyev, 2002, s.116)

Cevabın elma ağacı, yaprağı, elma ve dikenini olduğu bir bilmece ise şu şekildedir:

Atası- Aalı bükür	“Babası lanetli bir kambur	(Elma ağacı)
Enesi- Kaman kulak,	Annesi vahşi bir kulak	(Yaprağı)
Kızı- Tatuu biykeç,	Kızı tatlı bir güzel,	(Elma)
Uulu- aramza börü	Oğlu alçak bir kurt”	(Dikeni)

(İbrahimov ve Akmataliyev, 2002, s.68).

Kırgız Masallarında Elma ve Elma Ağacı Sembölü

Kırgız Türkçesinde *comok*, *cöö comok* şeklinde ifade edilen masal, Kırgız sözlü geleneğinin önemli ürünleri arasındadır. *Comok* ifadesi hem destan hem de masal için kullanılırken *cöö comok* ifadesinin sadece masal için kullanıldığı görülür (Doğan, 2009, s.8). Kırgız masalları; hayvan masalları, sihirli masallar ve realist masallar olmak üzere sınıflandırılmıştır (Karadavut, 2006, s.9). Elma ve elma ağacının bu sınıflandırma içerisinde özellikle sihirli masallar içerisinde sıklıkla yer aldığı görülür. Kırgız masalları içerisinde sihirli nesnelere arasında sayılan elmanın özellikle ısırıldığında sihrinin ortaya çıktığı görülmektedir (Uluşık, 2019, s.433). “Karaç Baatır (*Karaç Bahadır*), Altın Kuş, Obozgerdin Kızı (*Vezirin Kızı*), Talkamış, Hanın Oğlu, İki Erkek Kardeş” içerisinde elma ve elma ağacının geçtiği Kırgız masallarındandır. Bu masalarda elma ve elma ağacının sembolik olarak benzer ve farklı anlamlara sahip olduğu görülür. Özellikle elmanın masallar içerisinde taşıdığı sembolik anlamların Anadolu sahasında oluşmuş anlatılarla benzerliği dikkat çekicidir. Masallar içerisindeki benzer sembolik anlamlar ortak algılayış ve düşünüşü göstermesi açısından önem taşımaktadır. İncelenen Kırgız masalları içerisinde elmanın ve elma ağacının çocuksuzluğa ilaç, eş seçmede kullanılan bir yöntem, fiziksel güzelliğin tasvirinde kullanılan bir sembol, ölüyü diriltme, gençlik ve ihtiyarlık verme, bolluk, zor anlarda koruyucu olmak üzere farklı işlevleri olduğu görülür. İncelenen Kırgız masallarında tespit edilen elmanın ve elma ağacının farklı işlevleri ve masallardaki olay örgüleri içerisindeki yerleri şöyledir:

Çocuksuzluğun İlacı Olan Elma

Anadolu sahası anlatılarında sıklıkla karşılaşılan elmanın çocuksuzluğa çare olma işlevi ile Karaç Baatır (*Karaç Bahadır*) isimli Kırgız masalında karşılaşılmıştır. Masala göre devler tarafından çocukları kaçırılan karı koca, çocuksuz kaldıklarında Anadolu sahasında oluşmuş masalarda olduğu gibi masaldaki ihtiyarın rüyasına bir derviş girer ve ona çocuk sahibi olması için “*Ağlamakla hiçbir şey elde edemezsin, Şu yukarıda bir çeşme var, o çeşmenin yanındaki kutsal ağaca git, dibinde adak kurbanı kesip karınla birlikte bir gece orada yat. Gece yarısı gökyüzünden beyaz bir elma düşer, onu sen ye. Aradan zaman geçip tan yeri ağarmaya*

başladığında kızıl elma düşer. Onu da karına ver. Aradan zaman geçince çocuğunuz olur.” der ve gözden kaybolur (Karadavut, 2006, s.263). Gerçekten de dervişin söylediği gibi gökten elmalar düşer, karı koca bu elmaları yer ve çok zaman geçmeden kadın hamile kalır, bir erkek çocukları dünyaya gelir.

Eş Seçim Yöntemi Olan Elma

Elmanın Kırgız masallarında taşıdığı bir diğer işlevi de yine Anadolu sahası anlatılarında sıklıkla karşılaşılan ve ayrıca halk inanışları içerisinde de görülen eş seçim yöntemi işlevi ile karşılaşılmıştır. *Talkamış* isimli Kırgız masalında elmanın eş seçiminde kullanılan elma atma yönteminde yer aldığı görülür. Masala göre ihtiyar bir karı kocanın üç kızı ve bir oğlu vardır. Oğlan bir gün eline bir elma alır ve *“kime değerse onunla evleneceğim.”* der (Karadavut, 2006, s. 275).

Fiziksel Güzelliğin Sembolü Olan Elma

Talkamış isimli masalda yanağın kırmızılığı ve güzelliğinin tasvirinde elma kullanıldığı görülür: *“Orta boylu, derin düşünceli, kara kaşlı, uzun saçlı, küçük ağızlı, elma yanaklı, gözleri çıra gibi yanan kızı gördün mü, yolcum?”* (Karadavut, 2006, s.277).

Ölüyü Dirilten Elma

Obozgerdin Kızı (*Vezirin Kızı*) masalında hiç konuşmayan ve kimsenin de konuşuramadığı Sıypa isimli bir padişah vardır. Sıypa’yı konuşurabilmek için ona anlatılan bir hikâyede geçen üç nesneden biri elmadır. Masal içerisinde anlatılan bu hikâyeye göre zengin bir beyin bir kızı vardır ve bu kıza aynı günde üç ayrı hanın oğlu dünürcü gelir. Kızın babası kızını kime vereceğine karar veremez ve bir müddet düşündükten sonra üç adaydan farklı nesnelere getirmesini ve bu nesnelere hangisi iyi olursa kızını ona vereceğini söyler. Aradan çok zaman geçer ve adaylardan biri elma, diğeri kilim, bir diğeri de ayna getirir. Elmanın sahibi anlatmaya başlar: *“Bunun özelliği ölüyü diriltmektir.”* der (Karadavut, 2006, s.325). Hikâyeye göre adayların evlenmek istediği kızın ölmesi üzerine birinci adayın getirdiği elmayı kızın burnuna dokundururlar ve elma kızın burnuna dokunur dokunmaz kız dirilir (Karadavut, 2006, s.327). Bu masalda elmanın yenmeden sihri ortaya çıkmıştır. Ayrıca elma yine eş seçiminde damat adaylarının evlenebilmek için yanlarında getirdikleri ve padişaha sundukları bir nesne durumunda masal içerisinde yer almıştır. Masal içerisinde elmanın eş olabilmek için damat adaylarının yanlarında getirdikleri nesnelere biri olması durumu elmanın yine eş seçim yöntemi işlevini de akla getirmektedir.

Gençliğin Sembolü Olan Elma

Altın Kuş isimli Kırgız masalında sihirli gücü ile bir elma ağacı vardır. Masala göre yaşlı bir adamın üç oğlu ve bir de elma ağacı vardır. Bu elma ağacı sıradan bir ağaç değildir. Yaşlı adam her yıl onun meyvesini yer ve yedikçe gençleşir. Ancak bir yıl elma henüz olgunlaşmadan biri elmayı yer. Bunun üzerine ihtiyarın üç oğlu her yıl elma ağacında nöbet tutmaya başlar ama her yıl elmayı kimin aldığını bir türlü bulamazlar. Üç yılın sonunda ihtiyarın küçük oğlu ağacı bekler ve elmayı altın bir kuşun gelerek yemeye başladığını fark eder. Altın kuşu yakalamaya çalışır ama başaramaz (Karadavut, 2066: 203). Masala göre ağacın sahibi kendisini gençleştiren elmayı yemediği sürece yaşlanmaktadır:

“Babamın bir elma ağacı vardı, babam onu yedikçe gençleşiyordu, kuşunuz üç yıldan beri o elmayı yiyor. Bu yüzden de babam ihtiyarlayıp gidiyor” (Karadavut, 2006, s.205).

İki Erkek Kardeş isimli Kırgız masalında elmalar renkleri ile farklı özellikler taşımaktadır. Masalda ak elma, al elma ve yeşil elma geçmektedir. Al elmanın yiylene gençlik verdiği görülür: *“Onu ısırın al yanaklı olur”* (Uluşık, 2019, s.435).

Yedikçe Yerine Başkası Gelen Elma

Hanın Oğlu isimli Kırgız masalında elma ve elma ağacı yine olağanüstü özelliklere sahiptir. Bu masalda özellikle elmaların renkleri ile farklı özellikleri olduğu görülür. Yeşil elma, ak elma ve kırmızı elma masalda geçmektedir. Masaldaki genç, ölen babasının mezarına geldiğinde babası onunla konuşur: *“Sessizce gidip elma ağacının yanına yaklaş ve atını serbest bırak. Yeşil elmaya dokunma yanından sessizce geç, ak elma ağacının yanına yaklaş, onun başındaki kırmızı elmadan birini koparıp ye, sonra elmayı köküyle çekip al”* (Doğan, 2009, s.225). Genç babasının dediklerini yapar ve ağacı kardeşine getirir. İkisi elmadan yedikçe yerine başkası gelir. Hanın oğlu isimli masalda yedikçe yerine başkası gelen elma ağacı olağanüstü özelliği ile bolluğu ve bereketi sembolize etmektedir.

İhtiyarlık Veren Elma

İki Kardeş isimli masalda yeşil renkteki elmanın onu yiyeni yaşlandırdığı görülür: *“Onu ısırın yeşil yanaklı olur”* (Uluşık, 2019, s.435). Masalda elmanın renginin elmaya farklı anlamlar ve özellikler yüklediği görülmektedir.

Zor Durumda Koruyucu Olan Elma Ağacı

Babasının ağacındaki elmayı yiyen kuşu arayan ihtiyarın en küçük oğluna yol boyunca bir kurt yardım eder. Zorlu yolculuğu sırasında kurt zor durumdayken etrafındakilere görünmemek için bir elma ağacına saklanır (Karadavut, 2006, s.207).

Kırgız masalları içerisinde elma ve elma ağacına ait sıralanan bu işlevler arasında özellikle elmanın rengi itibarıyla farklı özelliklere sahip olduğu bu özellikleri neticesinde elmanın kendisini yiyeni bazen gençleştirdiği bazen de yaşlandırdığı görülmüştür. Anadolu sahasında sıklıkla görülen ve elmanın çocuksuzluğun çaresi olma özelliği, destanlarda ve halk uygulamalarında karşılaşılan elma atma uygulaması ile de Kırgız masallarında karşılaşılmıştır. Olağanüstü özelliklere sahip olan elmanın ısırıldığında tılsımının ortaya çıkmasının yanı sıra elmanın kişiye dokundurulması ile de tılsımının ortaya çıktığı görülmüştür. Ağacından yedikçe yerine yenisi çıkan elma olağanüstülüğünde bolluk ve bereketi ifade etmiştir. Aynı şekilde dallarında altın elma taşıyan elma ağacı da Kırgız masallarında halk arasında elma ağacının diğer ağaçlardan farklılığını muhafaza etmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak Anadolu sahasında oluşmuş anlatılarda elmanın ve elma ağacının taşıdığı olağanüstü özellikler ile Kırgız masallarında da karşılaşılmıştır. Anadolu sahasında oluşmuş anlatılarda elmanın ve elma ağacının taşıdığı sembolik anlamların Kırgız masallarında da benzer şekilde olduğu tespit edilmiştir. Anadolu sahası anlatılarındaki sembolik anlamların Kırgız sözlü gelenek ürünlerinden masallarda korunmuş olması Türk Dünyası'ndaki ortak algının ve anlayışın farklı coğrafyalarda da olsa devam ettirildiğinin bir göstergesi olarak önem taşımaktadır. Kırgız masallarındaki elma ve elma ağacı sembolü ile olaylar, durumlar ve nesnelere karşısındaki ortak tavır böylece tespit edilmeye çalışılmıştır. Türk Dünyasının zengin sözlü gelenek ürünlerinden biri olan masalların içerisindeki semboller ve bu sembollerin taşıdıkları anlamlar ile farklı coğrafyalarda da olsa bu semboller karşısındaki düşünüş ve algı ortaklıklarının tespiti, Türk Dünyası masallarının farklı açılardan sınıflandırılmasında ve Türk Dünyası masallarının motif çerçevesinin belirlenmesinde son derece önemli görülmektedir.

Kaynaklar

Altun, I. (2008). Türk Halk Kültüründe Elma. *Electronic Turkish Studies*, 3(5). , s. 262-281.

- Doğan, S. (2009). Kırgız Masalları (Metin-İnceleme) . Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Gültekin, R. E. (2008). Türklerde Bereket Sembolü Olarak Kullanılan Meyve Motifleri ve Mimaride Değerlendirilmesi. Turkish Studies. Volume 3/5, s. 9-27.
- Gümüş, İ. S. (2022). Mitolojide, Sembol Biliminde ve Marka Göstergesinde Elma Meyvesi. Academic Social Resources Journal, Sayı 7, s. 602-606.
- İbrahimov K. , Akmatiev A. (2002). Tabısmaktar. El Adabiyatı Seriyasının 14-Tomu. Bişkek: Şam Basması.
- İnan, A. (2000). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karadavut, Z. (2006). Kırgız Masalları. Konya: Kömen Yayınları.
- Karakurt, D. (2011). Türk Söylence Sözlüğü. Açıklamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü, Ağustos.
- Koca, S. K. (2012). Türk Kültüründe Sembollerin Dili. Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Kulbarakova, Z. (2011). Manas Cana Er Töştük Dastanarında Ters Obrazdardın Ordu Cana Körküm Sıpatoo Özgöçölüğü. Magistrdik Dissertatsiya. Kırgız Türk Manas Üniversitesi Koomduk İlimder İnstitutu Türkologiya Bağıtı Adabiyat Adistigi, Bişkek.
- Motif Index of Folk Literature (2022, 2 Ekim). Erişim Adresi:
https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf
- Ögel, B. (1995). Türk Mitolojisi 2. (Kaynaklar ve Açıklamaları İle Destanlar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şimşek, E. (1996). Türk Folklor ve Halk Edebiyatında Elma. Türk Dünyası Araştırmaları, 105, s.203-216.
- Uluişik, Y. P. (2019). Brudnyı ve Eşmambetov'un Derlediği Kırgız Masallarında Sihirli Nesnelere. Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi. Sayı 20, s. 431- 445.
- Üstünova, K. (2011). Erzurum Düğünlerinde Elma Atma Geleneği. Milli Folklor, 23(90), 145-155.
- Yeşil, Ü. Y. (2015). Er Töştük Destanı (İnceleme Metin). Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yıldız, N. (1995). Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ПАМИР КЫРГЫЗДАРЫНЫН ЭЛДИК ТАБЫШМАКТАРЫНДА АСМАН МЕНЕН ЖЫЛДЫЗДАР

PAMİR KIRGIZLARININ HALK BİLMECELERİNDE GÖKYÜZÜ VE
YILDIZLAR

Sulayman Turduyevič KAYIPOV 

Prof. Dr., Kırgız Cumhuriyeti Milli Bilimler
Akademisi, A. A. Altmışbaev Felsefe, Hukuk
ve Sosyal-Politik Araştırmalar Enstitüsü, Baş
Araştırmacı
sulayman_kayipov@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 12 Aralık 2022

Makale Kabul Tarihi: 21 Aralık 2022

Өзөкчө

Бул мақалада Түркияда жашап жаткан памир кыргыздарынын табышмактарында учураган *асман* жана *жылдыздар* концептери тууралуу сөз болмокчу. Макаланын негизги мазмунун бул концепттердин элдик оозеки табышмактардын көркөм түзүлүшүнөн орун алышынын коомдук-турмуштук, ойломдук негиздери, аткарган милдеттери, колдонулушунун сандык жана сапаттык өзгөчөлүктөрү тууралуу айтылган пикир жана көз караштар түзөт. Талдоого алынып жаткан тексттердин өзгөчөлүгүнө жараша, *асман* жана *жылдыздар* концептеринин ар биринин жалгыздан, жеке-жеке колдонулган жана алардын бирге, жупташа колдонулган өрнөктөрү гана изилдөөнүн объектиси боло алды. Аталган эки концептин тең башка космостук объектилер, мисалы, Ай, Күн, Жер ж.б. менен бирге табышмак денотатынын ролун аткарган учурлары кийинки, өз алдынча аткарыла турган изилдөөлөр үчүн калтырылды.

Урунттуу сөздөр: памир кыргыздары, табышмак, этнофилософия, асман, жылдыздар, концепт.

Öz

Bu yazıda Türkiye'de yaşamakta olan Pamir Kırgızlarının bilmecelerinde karşılaşıldığı gökyüzü ve yıldız kavramlarından bahsedilecektir. Makalenin ana muhtevasını halk bilmecelerinin sanatsal yapısında bu kavramların kullanılmasının sosyal-hayati, fikri temelleri, üstlendiği görevler, nicelik ve nitelik özellikleri hakkında ifade edilen görüş ve fikirler oluşturmaktadır.

Çalışmada, incelenen metinlerin özelliklerine bağlı olarak, sadece gökyüzü ve yıldızlar kavramlarının her birinin tek tek ve birlikte ikili olarak kullanıldığı örnekler araştırma konusu olmuştur. Bu kavramların her ikisi de Ay, Güneş, Yer vb. gibi diğer uzay nesnelere ile birlikte bilmecenin belirteç işlevini gördüğü durumlar, daha ileride yapılacak olan bağımsız çalışmalar için bırakılmıştır.

Anahtar kelimeler: Pamir Kırgız, bilmece, etnofelsefe, gökyüzü, yıldızlar, kavram.

1. Киришүү

Ар бир элдин, Жер шарынын кайсы чөлкөмүн жердеп турганына карабай, космос жана анын көрүнүш, кубулуштары менен турмуштук: чарбалык-практикалык жана рухий-маданияттык байланыштар түзүү жолу менен гана өмүр кечире ала тургандыгы табигый көрүнүш. Байыркы замандан тартып эле, элдин асман телолорун таанып-билүү, ал жөнүндө ой жүгүртүү жана көз караштар түзүп, бүтүмдөр чыгаруу тажрыйбаларынын негизинде анын космологиялык түшүнүктөрүнүн системасы келип чыгат жана өнүгөт. Памир кыргыздарынын космос мейкиндиги жана ал мейкиндикте жайгашкан объектилер тууралуу ой-жоруулары, бүтүмдөрү, айрыкча, аны көркөм өздөштүрүү тажрыйбасынан келип чыккан натыйжалар кыйла бай жана анын артефакттары азыркы күнгө чейин сакталып калган (Rémy Dor, 1980: 7).

Аталган кыргыз этностук тобунун көк жүзү, асман мейкиндиги, Ай, Күн, жылдыздар ж.б. космологиялык объектилер тууралуу көз караштары, ой-бүтүмдөрү элдик оозеки чыгармачылыктын ар кыл жанрларында ар кандай деңгээлде чагылдырылган. Фольклордук-этнографиялык материалдарды мүмкүн болушунча толук камтыган академиялык изилдөөлөрдүн негизинде памир кыргыздарынын, кененирээк алсак, байыркы кыргыздардын элдик космологиясын реконструкциялап чыгуу толук мүмкүн.

Бул макалада, космологиялык объектилердин ичинен, бар болгону, *Асман* жана *жылдыздар* концепттеринин памир кыргыздары айткан элдик табышмактардын концептосферасынан алган орду тууралуу гана сөз болмокчу. Болгондо да, *асман* менен *жылдыздардын* жалгыздан жана экөөнүн бирге айтылган өрнөктөрү гана каралат. Алардын башка космостук объектилер менен кошулуп, татаал жандырмактуу табышмактардын денотаттарын түзгөн учурлары бул макалада колго алынбайт.

Памир кыргыздарынын табышмактарындагы *Ай* менен *Күн* концепттери тууралуу өз алдынча сөз болууга тийиш. Анткени, бул

эки планетанын өз-өзүнчө жана бирге, жупташа табышмак денотаты болуу өрнөктөрү бир топ өз алдынчалыктарга ээ; алар этностун этнофилософиялык оюнун өнүгүү жолун изилдөөдө маанилуу булак милдетин аткара алышат. *Асман* жана *жылдыздар* тууралуу айтылган табышмактар да сандык, курамдык, мазмундук жана образдуулук жактарынан өзгөчө болуу менен бирге, памир кыргыздарынын элдик космологиясынын, дүйнөтаанымынын составдык бир бөлүгү, логикалык уландысы катары, алар тууралуу түшүнүктөрдү байытат жана тереңдетет.

Макаланын *булагын* автордун өзү Түркияда жашаган памир кыргыздарынын арасынан стационардык, экспедициялык ж.б. жолдор менен, илимий талапка ылайык, кылдат жыйнап алган табышмак тексттери түздү. Ушул жерден тактоо жана чектөө иретинде айтыла турган нерсе, эл оозунан жазылып алынган 761 (жети жүз алтымыш бир) табышмактын ичинен, варианттары менен кошо алганда, 57 (элүү жети) табышмактын космостук табышмак экендиги маалым болду. Ал эми, алардын ичинен *Асман* менен *жылдыздар* өз-өз алдыларында (тек жандырмактуу) жана жанаша, кош түшүнүк катары (жуп жандырмактуу абалда) айтылган табышмак тексттеринин сандык көрсөткүчүн аныктоо учурунда бул макалада талкууланып жаткан маселеге түздөн-түз тиешеси болгон 12 (он эки) табышмак жыйналып алынгандыгы белгилүү болду. Калган кыйыр тиешеси болгон космостук табышмактардын башка, өз алдынча жүргүзүлүүчү изилдөөлөрдө каралышы керектиги туура көрүлдү.

Усулдук жактан алганда сандык, сапаттык талдоо ыкмалары айкалыштыра колдонулуп, ойдун жүрүшү жекеден жалпыга, жөнөкөйдөн татаалга карай ырааттуу өнүктүрүлдү.

2. Жылдыздар тек жандырмактуу табышмактарда

Дүйнөнүн төбөсүндө (“на Крыше мира”), орто эсеп менен алганда, деңиз деңгээлинен төрт-төрт жарым миң метрдей бийик жерде кылымдап өмүр сүрүп келген памир кыргыздарынын (Кауиров, 2010; Özdemir, 1997; Кайыпов, 2020; Маанаев-Плоских, 1983), негизинен, элдик салтка таянуу менен жүргүзүлгөн коомдук турмуш агымынан, аң-сезим формалары жана анын компоненттери болгон диний түшүнүктөрү менен көркөм ойлоо чабыттарынан Памир калкы компас, календарь, метеорологиялык объект ордуна колдонуп келген *жылдыздар* өз ордун ээлебей калмак эмес.

Кайсы бир жылдыздын, же жылдыздар тобунун көктөгү жайгашышына, чыгып-батканына, түсүнө, бири-бири менен тогошконуна карап, ошого жараша тиричилик кылууга көнүп алган; күндүк, апталык, айлык, ал эмес жылдык жасала турган чарбалык иштерин да ошого карап долбоорлоого кандим болгон памир кыргыздарынын арасынан атактуу жылдыз саноочулар – эсепдандар¹ да келип чыккан. Ошол себептен, *жылдыздар* тууралуу ар кыл мазмундагы маалыматтардын фольклордук чыгармалардан жыш орун алышы – табигий көрүнүш.

Жөнөкөйдөн татаалды көздөй улантуу принцибине ылайык, адегенде жылдыздар жөнүндөгү тек жандырмактуу, жандырмагы жылдыздар же алардын кайсы бир белгиси гана болгон табышмактарды алып көрөлү. Андай табышмактардын саны – 6 (алтоо). Алты табышмактын экөөндө *жылдыздардын* көркөм элеси мылтыктын огунун көрүнүшү аркылуу берилет. Мисалы:

Түндө чэчкэн² окторум,
 Саар менен топтодум –
 Бу не деген ок эде?
 Муну тапбас бекенсиңер,
 Паамыңар ончо жок эде.

(*Жылдыздар*, А.О., 30.04.2003)³.

¹ *Эсепдан* – астроном, элдик метеоролог; “Келдибек – эсепдан, Келдибектен да келиндери – эсепдан” деген лакап сөз (Кайыпов, 2017).

² Тексттен учураган кээ бир диалектилик сөздөрдү жана адам аттарын айтылышына жакын жазуу максатында, кыргыз алфавитинде болбогон айрым тамгалар колдонулду. Мисалы, памир кыргыздарынын говоруна мүнөздүү, [a] жана [e] тыбыштарынын ортосундагы ачык, ичке үндүү [ə] тыбышын, анын кыска [ə], жарым созулма [ə̃] жана созулма [əə] түрлөрүн жазуу үчүн Ə, ə, ɛ тамгалары, ошондой эле, артчыл, жумшак [h] тыбышын жазуу үчүн X, x тамгалары урунулду. Анан да: [a], [ы], [o], [y], [e], [ү], [э], [и] тыбыштарынын жарым созулма түрлөрү Ā ā, Ы ы, Ō ō, Ү ү, Ө ө, Ү ү, Э э тамгалары менен жазылды.

³ (*Жылдыздар*, М.Э., 18.05.1997) – Макалада текстинин тыкан жана кыскача болушун көздөп, мисалга алынган табышмактар тууралуу маалыматтарды көбүнчө ушул тартипте берүүнү туура көрдүк. Ар бир табышмак текстинен кийин кашаанын ичинде, салыштырмалуу кичиртилген ариптер менен (9,5 п) берилген бул маалыматтар үч бөлүктөн турат: табышмактын жандырмагы (карайтылган жантык тамгалар менен), табышмакты айтып берген кишинин аты-жөнү (кыскартылган баш тамгалар менен), табышмактын жазылып алынган датасы (күнү, айы, жылы сандар менен). Мисалы, келтирилген кыскартууну: “Табышмактын жандырмагы – *Жылдыздар*, ал 1997-жылдын 18-майында Мәмәзийэ Эрүрк Нэжмидин уулунан (кыскартылып берилген, толук окулушун макаланын аягында алфавит тартиби боюнча жайгаштырылган “Респонденттер” аттуу тизмеден таба аласыз) жазылып алынган” деп чечмеленет.

Сандыгыма миң *ок салдым*,
Саар карасам, бири жок,
отуруп калдым.
(*Жылдыздар*, М.Э., 18.05.1997).

Бул эки табышмак бир эле табышмактын стилдик жактан эки башка курулушу болуп эсептелет. Жан багуунун негизги жолдорунун бири мергенчилик болгон памир кыргыздары көп сандагы чачылып жаткан, же топ болуп турган мылтыктын огунун көрүнүшү менен абдан тааныш болгондуктан, анын көрө-көрө көнүмүшкө айланган, жалпыга маалым элесин жылдыздарды табышмак объектисине айландырууда *образ* катары колдонушкан.

Памир кыргыздарынын негиги өндүрүшү – мергенчилик жана мал чарбачылык болгон. Ошондуктан, ар кыл үй айбандарынын элестери да жылдыздарды билдирүүчү каймана образ (метафора) ордуна колдонулган. Биз жазып алган табышмактардын ичинде *кой* менен *жылкынын* образдары катышкан 3 (үч) табышмак болуп, алардын экөө *жылдыздар* менен *көп койду* параллел койгон бир эле табышмактын эки башка айтылышы болуп эсептелет:

Түгөл, түгөл, түгөл бай,
Түгөл байдын *көп койун*,
Жокшо десем жокшовойт,
Таңга маал токтовойт –
Тапкыла! (*Жылдыздар*, Э.Э., 05.08.2001).

Ыргытбайдын *көп койу*,
Таң аткычаң жокшовойт,
Таң атканнан кийин,
Бэйлэсэң дэ токтовойт.
(*Жылдыздар*, С.Г., Л.Г., 23.09.2003).

Өзү, эти, сүтү, жүнү, териси дайыма эң өтүмдүү товар катарынан түшпөгөн койлор, памир кыргыздарынын экономикалык турмушунда гана эмес, рухий турмушунда да өзүнүн активдүү ролун ойноп келген. Койго байланыштуу келип чыккан фольклордук чыгармалар өз алдынча узун сөздүн бутасы болууга татыйт.

Мурдараак ишке ашырылган изилдөөлөрүбүздүн биринде белгиленгендей, Памир тоолоруну койнунда үйүр-үйүр жылкы күтүп, кулун байлап, бээ сааганга, саба-саба кымыз кылганга мүмкүн болгон эмес. Кычкыл тектин таңсыктыгынан, жаңы туулган кулун тороло албай, ошол замат түтөктөн мерт болуп турган. Ошондуктан, төмөн жактарда жетилген, даяр миңги жылкыларды Памирге тандап алып келип, адаптациядан өткөрүп, андан соң унаа, көлүк катары пайдаланышкан; пөйгө, улак чабыш, эңиш сыяктуу ат оюндарында колдонушкан (Кауров, 2022: 1141–1142).

Ошого карабастан, памир кыргыздарынын эс тутумунда, көркөм ойлоосунда күтүрөп турган *миң жылкы* элесинин сакталып калгандыгы, анын көктөгү жайнаган *көп жылдыз* менен ассоциацияланышы бул кыргыз этностук тобунун курамында башка экосистемадан келип кошулган этнокомпоненттердин бар экендигин, же жалпы эле бул кыргыз тобунун алыскы өтмүшүндө табышмакта элестетилген ошол турмуш көрүнүшүнүн жандуу түрдө жашатылгандыгын күбөлөйт. Ал табышмак төмөндөгүчө айтылат:

*Миң жылкым бар,
жэйилип, тозуп кетбейт,
Жэришип, бир-биринен
озуп кетбейт –
Мана шунун жовавын
тапчы, досум,
Тавāрыңа, чын айтсэм,
көзүм жетбейт.
(Жылдыздар, Б.Э., 11.06.2001).*

“Дегинкисинде, кыргыз тилиндеги *миң жылкы*, *сан жылкы*, *топ жылкы* деген концепттердин этномаданий маанисинин жалпы улуттук масштабга ээ экендиги талашсыз. Алар кайда болсо да, качан болсо да, ЧМТ курамында орду болгон же болбогонуна карабай, этностун/улуттун эстутумунда жандуу сактала берчү, ыгы келген учурда образ жаратуучу концепт, стилистикалык каражат катары урунулууга даяр турчу универсалдуу, коддук түшүнүктөр болуп санала” тургандыгын белгилеген элек [Кауров, 2022: 1142].

Памир кыргыздары жылдыздарды дайыма кыймылдап турган, жандуу дүйнө катары көргөн. Ошондуктан, анын образын жайылып, бирок тозуп, таркап кетпеген, жарышып бараткансыя да, эч качан орундары алмашып калбаган, биринен бири озуп кетпеген, ыгып турган *миң жылкынын* динамикалуу образы аркылуу туюнтушкан.

Элдин эстетикалык ойломунун өтө кылдат экендигин *жылдыздарды* табышмактын объектисине айландырууда колдонулган үй буюмдарынын образдарынан да көрүүгө болот. Мисалы:

*Энем чэчкэн шурусун,
Элге айтбэй, тымызын,
Тердим, тердим – түн узун,
Терлегеним бекерге –
Терэлвадым, курусун –
Тап! (Жылдыздар, М.Т., 12.06.1999).*

Бул табышмакта көркөм элес жаратуучу түшүнүк – чачылгын шуру (*чэчкэн шуру*), ал эми ал аркылуу көркөм образга айланган объект –

көктөгү жылдыздар. Өз алдынча алганда, белгилүү бир абалды (*чэчкэн*) туюнтса да, кыймыл-аракетти билдирбеген чачылган шуру образы табышмак текстиндеги *эйтбэй-*, *тердим-*, *тердим-*, *терлегеним-*, *тералвадым-* деген этиш сөздөрдүн түзгөн семантикалык талаасынан улам, жылдыздардын образынын жандуулугу алда канча арткандыгын байкоо кыйын эмес. Натыйжада, денотаты менен образы бири-бирине төп түшкөн, стилдик каражаттары мыкты уюштурулган табышмак өрнөгү келип чыккандыгын көрүүдөбүз.

Памир кыргыздары кымбат баалуу металл жана кымбат баалуу табигий таштарга зор маани беришкен. Бийик тоодон гана эмес, деңиз тереңдигинен алынган жогорку сапаттагы, баалуу заттарды да таап келишип, келин-кыздардын мойнуна, чачына, кулагына жана кийим-кечелерине жасалга катары тагышкан. Алар бул кымбат баалуу заттарды эстетикалык гана максатта эмес, ден соолукту сактоо жана чыңдоо максатында да колдонушкан. Ошондуктан, памир кыргыздарынын турмушунда өзүнүн кооздугу жана жагымдуулугу менен кеңири таанымал шурунун жылдыздарды көркөм чагылдырууда образ катары колдонулушу бекеринен эмес.

Памир кыргыздарынын табышмактар казынасында бир эле образдын ар башка объектилердин көркөм элесин түзүүдө колдонулгандыгы байкалат; бул – чындыгында, бардык элдердин табышмак жаратуу салтында кеңири учураган универсалдык көрүнүш. *Жылдыздардын* метафоралык элесин түзүүдө, кайсы бир айтылыштарында жандырмагы *тиш/тиштер* болгон табышмак текстинин колдонулгандыгын көрөбүз. 1997-жылдын 18-майында Мэмэзийэ Эртүрк Нэжмидин уулуна жазылып алынган табышмак – мына ушундай мисалдардын бири:

Биз биз эдек, биз эдек,
Миң бир эки кыз эдек,
Түнү менен жэйнэдик,
Таң атканда жэйрэдик –
Бу нимне, тапкыла!

Бул табышмактын варианттарынын жандырмалары Кыргызстандан жыйналган табышмактарда да ар түрдүү (Ибраимов- Акматалиев, 2002). Ошондой эле, анын башка түрк элдеринин табышмак айтуу салттарынан да учуратууга мүмкүн (Rémy Dor, 1980).

Ошентип, макаланын бул бөлүгүндөгү айткан сөздөрүбүздү кыскача корутундулай турган болсок, жылдыздардын памир кыргыздарынын турмушунда өз орду болгондугу үчүн алардын көркөм ойлоосунан да өз ордун таба алган. Жылдыздар, алардын тобу, же кайсы

бирөөсү памир кыргыздарынын көркөм элестөөсүнө, кыялдануусуна дуушар болуп, табышмак жанры аркылуу эстетикалык концептке айландырылган. Айтылган, колдонулган табышмактар аркылуу коом мүчөлөрү менен космологиялык объектилер (бул жерде жылдыздар) арасында рухий көпүрөлөр курулган, ошентип, таанып билүү процесси андан ары тереңдеген.

3. Жылдыздар жана Асман жуп жандырмактуу табышмактарда

Биз буга чейин табышмактардын *жылдыздарды* гана бөлүп айткан, же жандырмагы *жылдыздар* гана болгон, тек жандырмактуу өрнөктөрү жөнүндө сөз кылдык. Жалаң жылдыздар гана эмес, анын жайгашкан жерин – *асманды* кошо чагылдырган жуп жандырмактуу табышмактар да жок эмес. Биздин колубуздагы андай табышмактардын саны – 5 (бешөө). Алардын ичинен алгачкы экөөнү бир эле көөнө табышмактын кийинки убактардагы ар башка айтылышы десе болот. 2001-жылдын 18-августунда Ибадатхан Хорасан Мээткабыл кызынын айтуусунда жазылып алынган:

*Көк чапанда нит кымылдайт,
Терилвейт дө сыгылвайт –
Бу нимне, билсең айт. –*

деген табышмакта *асмандын* элеси *көк чапан*, жылдыздардын элеси болсо, чапанга жайылып кеткен биттин (*нит*) көрүнүшү аркылуу берилген. Кийинки табышмакты ушул эле тексттин бир аз өзгөртүлгөнү, стилдик жактан толукталганы десе болот. Ал 2001-жылдын 13-августунда Жамалбүбү Кутлу Токтомэхэммет кызынын айтуусунда жазылып алынган:

*Көк чапаным ниттеп кетти,
Терейин десем терилвейт,
Сыгайын десем сыгылвайт –
Бу нимне, билэрсин,
Билэр болсоң чыныңны айт.*

Алгач келтирилген табышмакта көрүлгөндөй эле, бул мисалда да: асман – *көк чапан*, жылдыздар – *чапанга жайылган бит*. Көркөм стили жагынан алганда, биринчи мисалда: “Терилвейт дө сыгылвайт” деп, кыскача айтылган ой, кийинкисинде: “Терейин десем терилвейт, Сыгайын десем сыгылвайт” деп, ал эми, тексттин жанр жаратуучу бөлүгү биринчи мисалда: “Бу нимне, билсең айт” деген болсо, экинчисинде: “Бу нимне, билэрсин,

Билэр болсоң чыныңны айт” деп, өнүктүрүлүп, интонация жана басымды колдонуу менен угуучу тарапка эмоциялуу, таасирдүү жеткирүүгө ылайыкташкан.

Асман менен *жылдыздардын* бирдиктүү образын түзүүдө дыйканчылыкка байланыштуу түшүнүктөрдүн урунулгандыгын да көрүүгө болот. Андай табышмактарда асман талаага, музга, жылдыздар болсо, тарууга, буудайга окшотулат. Мисалы, төмөнкү эки текст бири-бирине көп жагынан жакын турат:

Талāга тарык чэчтим,
Таңга маал жыйып алдым –
Билсең эйт, билвесең,
Бор жегенге калдың.

(*Асман, жылдыздар*, Ж.Йу., 30.09.2001).

Талāга тарык чэчтим,
Талпаңдап кайта качтым –
Бу не, тапкын!

(*Асман, жылдыздар*, К.С., 29.04.2001).

Ушул эки текстке байланыштуу бир нерсени атайын белгилей кетүү кажет. Алгачкы келтирилген табышмак “Таңга маал жыйып алдым” деген саптан улам, жандырмагынын жылдыз экендиги ачык көрүнүп турат. Ал эми экинчи табышмактагы “Талпаңдап кайра качтым” деген сап жылдыздан башка нерселерди да ассоциациялашы мүмкүн. Анткени, ушул сыяктуу тексттин жандырмагы *мөндүр* болгон учурлар да бар (Ибраимов-Акматалиев, 2002). Бул жерде бир эле табышмактын ар башка жандырылышына жанрдын табияты жол бергендигин көрөбүз.

Ал эми үчүнчү текст, жогоруда келтирилген эки табышмактын бириктирилгени, кошундусу, татаалдаштырылганы сыяктуу көрүнөт:

Музга бұдай чэчтим,
Буркурап үйгө качтым.
Талāга тарык чэчтим,
Таркырап үйгө качтым –
Тай керекби –
Мана шуну тапкын.

(*Асман, жылдыздар*, А.А., 14.05.2001).

Демек, табышмактардын бири-бирине кошулуп, же бир табышмактын бир нечеге бөлүнүп, кыскартылып, же кошумчаланып айтылышы анын жанрдык табияты берген чыгармачылык мүмкүнчүлүк болуп саналат. Тарыхый жактан алганда, албетте, жөнөкөй, бир составдуу табышмак түрүндө айтылган шекилин, көбүнчө, көөнө формасы деп эсептеп, ал эми татаалдашкан, стилдик жактан өнүктүрүлгөн өрнөгүн кийинки мезгилдерге таандык паремиологиялык калып десе болот.

Ушул жерден сөзсүз белгилениши керек болгон бир өзгөчө жагдай бар. Ал *асман* жана *жылдыздар* жөнүндөгү табышмактарда денотаттар менен образдардын ортосундагы байланыштын жөнөкөйлүгү – бир гана эстетикалык алака менен чектелгендиги. *Асман: көк чапан, талаа, муз*; ал эми жылдыздар болсо: *нит, таруу, буудай* образдары аркылуу көркөм дүйнөгө айландырылат.

Асман концепти башка космологиялык түшүнүктөр менен табышмак түзүүгө активдүү катышса да, ал жөнүндө өз алдынча айтылган, тек жандырмактуу табышмактын катталбагандыгы атайын түшүндүрүүнү талап кылбай койбойт. Демек, *асман* памир кыргыздарынын дүйнө таанымында, көркөм ойлоосунда өзү “камтып” турган жылдыздардын “мекени” катары эсептелип, алар менен ажыралгыс бир бүтүндүктө элестетилген, бирдиктүү талаа катары кабыл алынган. Этнофилософиялык ойлом *асманды* жана анын кендигинен орун алган космологиялык объектилерден дайыма эле бөлүп, ажыратып, жекече караган эместигинин күбөсү болуудабыз.

4. Кыскача корутунду

Жыйнтыктап айтканда, *асман* менен *жылдыз* түшүнүктөрү памир кыргыздарынын дүйнө таанымында маанилүү орун ээлегендиги үчүн, элдик паремиянын салттуу жанрларынын бири болгон табышмактарда активдүү чагылдырылган. Памир тоолорунун *асманы* толгон *жылдыздар* жалпысынан бирдиктүү көркөм элес түзө алса да, *асман* өз ичине сыйдырып турган космостук телолор менен бирге гана, алардан ажыратылбай элестетилген.

Турмушта *асман* мейкиндиги канчалык маанилүү өз алдынча түшүнүк болсо да, фольклордук эстетикага негизделген табышмак жанрынын көркөм өздөштүрүү системасы аны жеке, өз алдынча денотат катары өздөштүргөн эмес – ал тууралуу тек жандырмактуу табышмак түзүлгөндүгүн көрсөткөн маалымат азырынча каттала элек.

5. Колдонулган адабияттар

Кагуров, С. Т. (2022). Табышмактар памир кыргыздарынын элдик оозеки салтында (Этнофилософиялык интерпретациялоо тажрыйбасы). *I. Uluslararası Türkiyat Kongresi Bildiri Tam Metin Kitabı*. Çankırı, 1127–1146.

- Кауиров, S. (2010). Ethnological Review of the Van Kyrgyz [Text]. *International Journal of Central Asian Studies*, Seoul, 14, 181-199.
- Özdemir, T. (1997). Türkistan'dan Anadolu'ya Bir Göç ve Tarımsal Üretim Amaçlı İskan Örneği: Ulupamir. *Türk Coğrafya Dergisi*, (32), 161–185.
- Rémy Dor. (1980). *Si Tu Me Dis: Chante! Chente!... / Documents pour Servir a la Connaissance de la Tradition Orale des Kirghiz du Pamir Afghan [Text]* T. 1. These pour le Doktorat Es-Lettres par Rémy Dor Presentee le 22 Desembre, Paris.
- Кайыпов С. Т. (1916). *Памир кыргыздарынын тамак-аш маданияты. 2-т.* Үрүмчү: Шинжаң эл баш басмасы/Шинжаң илим-техника басмасы. (памир кыргыздарынан жыйналган 34 табышмак колдонулган).
- Кайыпов С. Т. (2020). Экосистема жана Адам: (Ч. Айтматовдун сабактары). “Манас”, Ч. Айтматов ааламы: Манастаануу-фольклортаануу, айтматовтаануу илимий журналы. 2 (8), 83–91.
- Кайыпов С. Т. (2017). *Түркияда жашаган памир кыргыздарынын макал, лакаптары: Лингвофольклористикалык булак катары.* Бишкек: Борбордук Азия Университети.
- Маанаев Э.-Плоских В. М. (1983). *На “крыше мира”: Исторические очерки о памиро-алайских киргизах.* Фрунзе: Мектеп.
- Табышмактар.* (2002). К. Ибраимов, А. Акматалиев (Түз.). Бишкек: Шам.

6. Респонденттердин тизмеси

- А.А. – Аашым Адыгүзел Дәрийэбай уулу
А.О. – Атабек Окан Абдилхадыр уулу
Ә.Ә. – Әйдәр Эрдем Орозмамбет уулу
Ж.Йу. – Жээнбек Йурдакул Пәрмән уулу
Ж.К. – Жамалбүбү Кутлу Токтомэхэммэт кызы
И.Х. – Ибадатхан Хорасан Мээткабыл кызы
К.С. – Козубай Санжактар Касым Әэжи уулу
Л.Г. – Ләлә Гүчлү Эшенкул уулу
М.Т. – Мәмәтжума Долунай Төрөбек уулу
М.Э. – Мәмәзийә Эртүрк Нәжмидин уулу
С.Г. – Сәнәм Гүчлү Суванкул кызы
Ы.Э. – Ыдырыс Эрчетин Курбанәли уулу

ESKİ YAZILI BELGELERİN TARİH ARAŞTIRMALARINDA KULLANILMASI ÜZERİNE (KÜLTEPE ÇİVİ YAZILI BELGELER ÖRNEĞİNDE)

Inkar AKHMETOVA 

Doktora öğrencisi, L. N. Gumilyov
Avrasya Ulusal Üniversitesi, Uluslararası
İlişkiler Fakültesi, Türkoloji Bölümü
inkarakhmetjanova@gmail.com

Azhar SHALDARBEKOVA 

Doç. Dr., L. N. Gumilyov Avrasya
Ulusal Üniversitesi, Uluslararası
İlişkiler Fakültesi, Türkoloji Bölümü
ajars@mail.ru

Makale Geliş Tarihi: 23 Eylül 2022

Makale Kabul Tarihi: 26 Ekim 2022

Öz

Yazının ortaya çıkışı ve kullanımı insanlık tarihinin en önemli dönemlerinden biridir. Yazılı belgeler, araştırmacıların geçmiş olayları yeniden yapılandırđı en güvenilir kaynaklardır. Bir işaretler sistemi olan çivi yazısının özel bir yazı olarak ortaya çıkması (ilk önce resim şeklinde, daha sonra ideograma dönüşerek hecesel bir anlam kazanmıştır), Sümer halkının en önemli icatlarından biridir. Eski çağda Doğu halkları arasında geniş bir şekilde yaygınlaşan Sümer çivi yazısı, üç bin yılı aşkın bir süredir çeşitli halklar tarafından kullanılmıştır.

MÖ 2. bin yılda eski Eski Asur dili ve yazısı eski Anadolu topraklarında kullanılmaya başlamış ve böylece ilk yazılı belgeler ortaya çıkmıştır. Eski Asur yazısı, Sümer yazısının doğrudan bir devamıydı ve bazı Sümer ideogramlarını daha önceki bir dönemde kullandıkları biçimde korumuştur. Bununla birlikte, bazı işaretler basitleştirilmiştir, yani geliştirilmiştir. Unutulmamalıdır ki Eski Asurca, Sami dil grubuna ait olan Akad dilinin lehçelerinden biridir. Eski Doğu halkları sadece Sümer yazısını kullanmakla kalmamış, aynı zamanda manevi ve kültürel geleneklerini de (dini sistem, sözlü ve yazılı edebiyat, kronoloji sistemi, hükümet gelenekleri, sosyal kurumlar, vb.) miras almıştır. Bu, Anadolu'daki eski Kültepe şehrinde açığa çıkarılan ve bu bölgenin MÖ 20.-18. yüzyıllardaki siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal durumunu aydınlatan çivi yazılı belgelerle kanıtlanmıştır.

* Bu makale, Azhar Shaldarbekova tarafından 2014 yılında “Nauçnyy Rukovoditel” isimli dergide yayınlanan Rusça “Клинописные документы как важнейшие источники по истории древних государств (на примере древнеассирийских табличек из Кюльтепе, Анатолия)” başlıklı çalışmadan ortak yazarlı olarak Türkçeye çevrilmiştir.

Bu çalışmada Kültepe’de bulunmuş çivi yazılı belgelerin genel olarak değerlendirilmesi ve Avrasya halklarının eski tarihine ilişkin tarihsel çalışmalarda kullanılması analiz edilmiştir. Ayrıca Eski çağa ait yazılı kaynakların tarih araştırmalarında kullanımıyla ilgili bazı problemlere de değinilmiştir.

Anahtar kelimeler: Anadolu, Sümerler, Kültepe, çivi yazısı.

Abstract

The emergence of writing and its use is one of the most important periods in human history. Written documents are the most reliable sources on the basis of which researchers can reconstruct past events. The emergence of cuneiform writing as a special script, which is a system of signs (initially in the form of drawings, later transformed into ideograms and given a syllabic meaning), is one of the most important inventions of the Sumerian people. Widely used in the ancient world, Sumerian cuneiform was used by different peoples for more than three millennia.

In the second millennium BC, the Old Assyrian script began to spread in the territory of ancient Anatolia and the first written documents were produced. The Old Assyrian script was a direct continuation of the Sumerian script and retained some of the Sumerian ideograms in the form in which they were used in an earlier period. However, some of the characters were simplified, i.e. improved. It should be noted that the Assyrian language is one of the dialects of the Akkadian language, which belongs to the Semitic language group. The ancient Eastern peoples not only used the Sumerian script, but also adopted its intellectual and cultural traditions: the religious system, oral and written literature, chronological system, governmental traditions, social institutions and so on. This is evidenced by cuneiform sources from the ancient settlement of Kültepe in Anatolia, which allow us to understand the political, economic, cultural and social condition of this region in the 20th-18th centuries.

This article attempts to characterise the cuneiform documents from Anatolia and to analyse their use in historical studies of the ancient history of the peoples of Eurasia. It also addresses some problems in working with written sources from antiquity.

Keywords: Anatolia, Sumerian, Kültepe, cuneiform.

Tarih araştırmaları için en değerli kaynaklar yazılı belgelerdir. Yazılı anıtlara dayanarak, dünya uygarlık tarihi genellikle iki büyük döneme ayrılır: 1) Prehistory / Tarih öncesi (o dönemle ilgili bilgiler yalnızca arkeolojik kaynaklardan ulaşılmıştır, 2) Tarih (tarihsel dönem), yazılar ve yazılı kaynakların ortaya çıktığı dönem (Memiş, 2012: 11). Yazının ortaya çıkışı ve kullanımı insanlık tarihinde çok önemli bir aşamadır. Antik çağda toplumun siyasi, ekonomik, sosyal, manevi ve diğer alanları hakkında en önemli bilgiler yazılı kaynaklardan alınmaktadır. Bu

çalışmada Anadolu'dan gelen çivi yazılı belgeler karakterize edilmeye ve Avrasya halklarının eski tarihine ilişkin tarihsel çalışmalarda kullanımları analiz edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca antik çağa ait yazılı kaynaklarla ilgili bazı problemlere değinilmiştir.

İlk yazılı kaynaklara ve tarih yazıcılığının doğuşuna işaret ederek Avrupa'da medeniyetin doğuşu ideolojisini yayan Avrupa merkezli tarihçilik, Yunan gezgin Herodotus'un "Tarih" adlı eserini ve Yunan düşünürlerinin diğer eserlerini örnek olarak sık sık verir. Ancak, 19. yüzyıldan beri, Doğu'nun eski yazılarının deşifre edilmesiyle, Avrupalı uzmanların dünya medeniyetinin merkezi hakkındaki görüşleri büyük ölçüde değiştirdi (Bottero, 1987). Bunun nedeni, geçmiş olayların analizi ve yeniden inşası için uzmanlara eski dillerde yazılmış ve MÖ 3. bin yıldan çağımızın ilk yüzyıllarına kadar uzanan çok sayıda yazılı materyal sağlanmasıydı. Bu kapsamlı materyal, Avrasya topraklarındaki eski uygarlıkların ortaya çıkması ve gelişiminin önemli dönemlerini incelememize izin veriyor.

Çivi yazılı belgelerin ilk örnekleri Mezopotamya'daki Cemdet-Nasr şehrinin kültür tabakalarında bulunmuştur (MÖ 3 200 yıllar). Sümer yazısı daha sonra siyasi halefleri olan Akadlar (Sami kabileleri) tarafından benimsenmiş ve kullanılmıştır.

Çivi yazısının bir işaret sistemi olan (başlangıçta resim biçiminde olan, daha sonra ideogramlara dönüşerek hecesel bir anlam kazanan) özel bir yazı olarak ortaya çıkışı Sümer halkının en önemli icatlarından biridir. Çağımızın en yaygın alfabesi olan Latin alfabesi, çağımızdan kısa bir süre önce ortaya çıktıysa ve geniş anlamda iki bin yıldan daha az bir süredir kullanılıyorsa, antik dünyada yaygınlaşan çivi yazısı çeşitli halklar tarafından üç bin yıldan fazla bir süredir kullanılmıştır.

Bu nedenle, yazılı çivi yazısı kaynaklarının deşifre edilmesi ve analizi, antik dünya tarihinin, özellikle de eski Doğu'nun Sümer, Akad, Babil, Asur, Hitit, Urartu, Elam gibi büyük devletlerinin tarihinin incelenmesi için çok önemliydi. Bu devletlerin çoğu eski Anadolu'da kurulmuş veya siyasi ve ekonomik etkilerini genişletmiştir, yani Mezopotamya ve Mısır'dan sonra dünya medeniyetinin eski merkezi olarak da adlandırılabilir Küçük Asya bölgesi. Bu devletlerin çoğu, eski Anadolu'da, yani Mezopotamya ve Mısır'dan sonra dünya medeniyetinin eski merkezi olarak da adlandırılabilir Küçük Asya topraklarında kuruldu veya siyasi ve ekonomik etkilerini genişletti.

Asur tüccarları Anadolu topraklarında ticaret faaliyetlerini başladıklarında, mallarıyla birlikte yazılarını da yaymaya başladılar, böylece Anadolu sınırları MÖ 2. bin yılda «tarih» dönemine ayak basıyor. Bu süreçte Anadolu'da çivi yazısıyla eski Asur dilinde yazılmış

ilk yazılı belgeler ortaya çıkmaya başlar. Bu yazı, Sümer yazısının doğrudan bir devamıydı ve daha önceki bir dönemde kullandıkları Sümer ideogramlarının bir kısmını korudu. Bununla birlikte, bazı işaretler basitleştirildi, yani geliştirildi. Unutulmamalıdır ki Asur dili Sami dil grubuna ait olan Akad dilinin lehçelerinden biridir.

Görüldüğü gibi, eski Asur yazısı Sümerlerin çivi yazı damga sistemini koruyarak, sümer dilinden çok farklı olan bir dilin yazı dili için kullanılmıştır. Şu anda farklı halklar tarafından kullanılmakta olan Latin alfabesi gibi. Fakat, Sümerlerin yazısını kullanan halklar, siyasi arenada genellikle onların halefiydiler ve Sümer uygarlığının büyük kültürel etkisi altındaydılar. Bu halklar sadece onların yazısını değil, aynı zamanda manevi ve kültürel geleneklerini de (dini sistem, sözlü ve yazılı edebiyat, kronoloji sistemi, hükümet gelenekleri, sosyal kurumlar, vb.) miras almıştır. Bu, Anadolu'daki eski Kültepe şehrinde bulunmuş ve bu bölgenin MÖ 20.-18. yüzyıllardaki siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal durumunu karakterize etmeyi mümkün kılan çivi yazılı kaynaklarla kanıtlanmıştır.

Kültepe çivi yazılı belgeler, yerel köylüler tarafından keşfedilen kil tabletlerin turistler ve gezginler tarafından antika olarak satın alınmaya ve böylece ülkeden ihraç edilmeye başlandığı 1880'lerin başlarında antik dil uzmanlarının dikkatini çekti. Eski belgelerin yeri, arkeologlar tarafından 1925 yılında, daha önce Hitit yazısını deşifre etmiş olan Çek bilim adamı B. Hrozny'nın Kültepe'de (kaynaklara göre eski adı Kaniş) kazılara başlamasıyla belirlendi. Kültepe (Kaniş), modern Kayseri şehrinin (Türkiye) yakınında yer almaktadır. Kültepe'de sistemli kazılar 1948 yılında Prof. T. Özgüç başkanlığında başlamıştır. Arkeolojik çalışmalar sonucunda yaklaşık 18 bin kil tablet çıkarılmıştır. Kültepe'den bugüne kadar toplam çivi yazılı belge sayısı, yerel halk tarafından arkeolojik kazılardan önce bulunan belgeler (yaklaşık 4 bin) ve B. Hrozny tarafından bulunan yaklaşık bin tablet ile birlikte 23 bindir (Michel, 2003: 5). Çivi yazılı tabletlerin bir kısmı bir zamanlar yabancı ülkelere götürülmüş ve dünyanın ünlü müzelerinde (Paris, Londra, Jena, Leipzig, Dresden, St. Petersburg) sergilenmiş olsa da, belgelerin büyük kısmı Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde korunmaktadır (Türkiye).

Burada eski yazılı anıtlarla kaynak araştırmasının nasıl yapıldığını daha ayrıntılı olarak anlatmak istiyoruz. Arkeologlar, antik çağın yazılı anıtlarını dikkatlice çıkardıktan sonra, anıtların durumunu tam olarak analiz eder, yaklaşık tarihlerini belirler, yerlerini tanımlar, üzerlerindeki mühürler ve resimler gibi çeşitli verileri incelerler. Eski yazı uzmanları, yazılı metinler üzerinde çalışmaya başlar. Kültepe'den çivi yazılı metinler üzerinde çalışan uzmanların Sümerce, Akadca ve bunların lehçesi olan Babilce ve Asurca bildikleri ve okuduklarını belirtmek gerekir. Bu bilgi,

genellikle yukarıdaki dillerin tümünün unsurlarını içeren metinleri okumalarına ve alınan bilgileri analiz etmelerine olanak tanır. Ancak bir belgeyi analiz etmek için sadece eski dilleri derin bilmek her zaman yeterli değildir. Bir uzmanın belirli bir dönemin ansiklopedik bilgisine sahip olması, çalışılan zamanın toplumunun ve yaşamının tüm yönlerini bilmesi gerekir. Aksi takdirde mektupta belirtilen olgular kendisi tarafından tam olarak anlaşılmayacak ve doğru yorumlanmayacaktır. İşaretleri deşifre etmek, metni yorumlamak, onu diğer belgelerle karşılaştırmak ("kaynağın iç ve dış eleştirisi" olarak adlandırılır) vb. çok fazla zaman almaktadır, bu nedenle, eski yazılı kaynaklar üzerinde çalışmak, yüksek hazırlık ve büyük sabır gerektirir. Bazı belgeler bir kişi tarafından değil, bilgilerini yeni materyallerle arttıran birkaç kuşak bilim insanı tarafından deşifre edilir. Bu, özellikle antik dönemin siyasi olayları hakkında ilginç bilgiler içeren belgeler için geçerlidir.

Bu belgelerin deşifre edilmesi ve detaylı bir şekilde analiz yapılması MÖ 2. bin yılda Anadolu'da bir Asur ticaret kolonileri ağı oluşturulduğu hakkında araştırmacıların sonuç çıkarmasına imkân sunmuştur. Bu nedenle, antik Anadolu tarihinde bu dönem Asur ticaret kolonileri adını almıştır. Yazılı belgelerde ticaret koloni ağları k̄arum ve wabartum'dan oluştuğu belirtilmektedir. K̄arum terimi Sümerce 'sahil' demektir (Akkadisches Handwörterbuch), bu ad ticaretin ilk önce nehir kıyılarında başlamış olabilir düşüncesini getiriyor. Belki de daha sonra ticaret için sadece su değil, kara yolları da kullanılmaya başlandı ve böylece tüccarlar Orta Anadolu'ya ulaştı. Wabartum, Akad dilinde "misafir" anlamına gelir (Akkadisches Handwörterbuch), belki de ticaret kervanlarının dinlenmek için uğradıkları bir yer, bir tür otel bahçesiydi.

Anadolu'daki ticaret kolonilerinin merkezi, kaynaklardan da anlaşıldığı gibi, ekonomik ve siyasi gücün Anadolu'daki tüm Asur kolonileri üzerinde toplandığı Kaniş şehrinin k̄arum'uydu. K̄arum ve wabartum'un sadece ticaret için değil, aynı zamanda tüccarların yaşadığı yerler olduğu bilinmektedir. Yani sadece alışveriş pasajları ve eşya depoları değil, aynı zamanda tüccarların ve ailelerinin günlük yaşamlarını sürdürdükleri yaşam alanları da vardı. Arkeolojik kazılar, Anadolu'nun antik kentlerinin, hükümdarların sarayları ve yerleşim yerleriyle birlikte, tepelerde veya tepelerde surlarla çevrili olduğu mekanlarda olduğu sonucuna varmamıza imkan sağlıyor. K̄arum ve wabartum ticaret kolonileri ise bu tepelerin eteğinde düz bir alanda bulunuyordu.

Yazılı kaynaklara göre k̄arum ve wabartum hem Asurluların kendi aralarında hem de Asurlular ile yerel halk arasındaki ticari ve hukuki ilişkileri düzenleyen kurumlar olarak da görev yapmaktadır. Kültepe tabletlerinde Anadolu'da faaliyet gösteren 40 k̄arum ve wabartumdan bahsedilmektedir (Günbattı, 2012: 22). Bunlardan bugüne kadar sadece

iki kārūm'un tam yeri bilinmektedir: Kaniş (Kültepe) ve Hattuş (daha sonra Hitit devletinin başkenti olan Boğazköy).

Anadolu'dan gelen belgelerin çoğu o dönemde Asurlu tüccarların yaptıkları ticaret hakkında bilgi verse de yine de bölgedeki siyasi durum hakkında sonuçlar çıkarmamıza, burada yaşayan halklar, kültürel gelişimleri ve sosyal ilişkileri hakkında bilgi vermemize olanak sağlıyor. Çivi yazılı tabletler, MÖ 2. bin yılda Anadolu topraklarında bir dizi irili ufaklı şehir devletinin var olduğunu tespit etmemizi sağlar. Politik ve ekonomik açıdan en güçlü şehirler, karşılaştırmalı olarak daha zayıf komşularına boyun eğdirmeye çalıştı. Belgelerden de görülebileceği gibi, bazı eyaletler başarılı oldu ve ardından birkaç şehirden oluşan az çok birleşik bir devlet yaratıldı. Bu devlete ana şehrin adı veriliyordu.

Böyle bir devletin idari ve siyasi merkezi de komşu şehirleri ekonomik ve siyasi gücü altında birleştiren kentte bulunuyordu. Bu tür devlet birlikleri, kaynaklarda Akad dilinde “vatan, ülke, devlet” anlamına gelen mātum (Akkadisches Handwörterbuch) olarak geçmektedir. Anadolu'daki şehir devletlerinin devlet yapısı hakkında en değerli bilgileri veren en önemli belgelerden biri olan “Kral Anum Hirbi'nin Mektubu”nun da kanıtladığı gibi, Kaniş tam da bu kadar büyük bir siyasi dernekti. Yukarıdaki belge, Anadolu devleti şehrinin hükümdarlarından birinin komşu hükümdara yazdığı bir mektuptur. Bu mektuptaki bilgiler sayesinde tarihçiler eski Anadolu'nun siyasi yapısını karakterize edebildiler (Balkan, 1957). Kaniş'in yanı sıra tabletlerde Puruşhanda, Wahşuşana, Luhuzatiya, Şarla, Zalpa, Kuzzi, Elme(e)me şehirleri de mātum olarak geçmektedir (Günbattı, 2012: 23).

Asurluların ticaret ağı, kaynaklara göre eski Anadolu'nun büyük bir kısmını kapsıyordu. Ticaret kolonilerinin merkezi Kaniş şehriydi. Kaniş'in koloni sisteminin merkezi olarak atanması, stratejik konumundan kaynaklanıyor olabilir. Nitekim şehir, tüm Anadolu'yu birbirine bağlayan önemli ticaret yollarının kavşağında bulunuyordu.

Kaynaklardan da görüleceği üzere, bağımsız şehir devletlerinin kralları rubā'um “kral” unvanını taşıırken, bağımlı şehirlerin yöneticilerine çeviride “kral” anlamına gelen šarrum adı verilmiştir (Akkadisches Handwörterbuch). Yazılı kaynaklardaki çok sayıda örnek, şehir devletinin sadece ruba'um tarafından değil, aynı zamanda rubātum “kraliçe” tarafından yönetildiğine işaret etmektedir. "Büyük kral" (Akkadisches Handwörterbuch) anlamına gelen rubā'um rabium unvanı, şehir devleti Purushhattum'un hükümdarı tarafından verildi. Daha sonraki bir dönemde bu unvan, Hitit devletinin kurucusu olan Kral Anitta tarafından takdim edilmiştir.

Yerel Anadolu halkı, eski Asur belgelerinde nuwā'um olarak anılır. Bu kelime Asurlular tarafından yerel halkla ilgili olarak kullanılmış ve Akad dilinden çeviride "cahil, barbar" anlamına gelmektedir (Akkadisches Handwörterbuch). Belki de Asurluların yerlileri böyle adlandırmalarının temel nedeni yazı bilmemeleriydi. Bilim adamları, o dönemde Anadolu halkının Luvi, Hurri, Palla ve diğer birçok kavimlerden oluştuğunu söylemektedir. Bunların en eskisinin Hattiler olduğu düşünülmektedir. Bildiğiniz gibi, eski çağlarda Anadolu'dan sıklıkla Hatti ülkesi olarak söz edilirdi, belki de bu nedenle MÖ 2. bin yılda bu topraklara gelen Hitit kavimleri devletlerine aynı adı verdiler (Akurgal, 1997).

Bu nedenle Kültepe çivi yazılı belgeleri Eski Anadolu tarih araştırmaları için zengin bir malzemedir. Bu belgelerin analizi, Anadolu toplumunun siyasi yapısını, şehir devletlerinin ekonomik gelişimini, bu dönemin uluslararası ticaretini ve siyasi ilişkilerini, manevi kültürün gelişimini belirlememize olanak tanır. Antik çağın yazılı kaynaklarının daha fazla araştırılmasının Avrasya uygarlıklarının oluşumunun eski aşamalarına ilişkin bilgilerimizi daha da zenginleştireceğini umuyoruz.

Kaynakça

- Akkadisches Handwörterbuch (Словарь аккадского языка)
- Akurgal, E. (1997). *Eski Anadolu Kültür Tarihi*, Ankara.
- Balkan, B. (1957). *Mama Kralı Anum-Hirbi'nin Kaniş Kralı Waršama'ya Gönderdiği Mektup*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bottero, J. (1987). *Mesopotamie L'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard.
- Günbattı, C. (2012). *Kültepe-Kaniş. Anadolu'da İlk Yazılı Belgeler*. Kayseri.
- Memiş, E. (2012). *Eski Çağ Medeniyetler Tarihi*. Bursa.
- Michel, C. (2003). *Old Assyrian Bibliography of Cuneiform Texts, Bullae, Seals and the Results of the Excavations at Aşşur, Kültepe/Kaniş, Acem Höyük, Alişar and Boğazköy*. Nederlands Instituut Voor Het Nab Ije, Oosten.

ÇİN KAYNAKLARINDA ASYA HUNLARI (TARİH KAYITLARI VE HAN HANEDANI TARİHİ BİYOGRAFİLERİNE GÖRE) ADLI ESERİN TANITIMI

Kara, Gülnar. (2021). Çin Kaynaklarında Asya Hunları (Tarih Kayıtları ve Han Hanedanı Tarihi Biyografilerine Göre). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

İbrahim ONAY 

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi Tarih Bölümü
ibrahimonay06@hotmail.com

Makale Geliş Tarihi: 25 Ekim 2022

Makale Kabul Tarihi: 15 Kasım 2022

Sayın Gülnar Kara, eserinin ilk bölümünde (s. 2) ifade ettiği üzere; 1995 yılında Kazakistan'daki Uluslararası Türk-Kazak Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi'nin Şarkiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olmuştur. Aynı yıl başladığı Yüksek Lisans eğitiminin bir yıllık bölümünü Çin'in Urumçi şehrinde eğitim alarak geçirmiştir. Dolayısıyla Çin diline hâkim olduğu bilinmektedir. 2009 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Anabilim dalından mezun olarak doktor unvanını almış olan yazar, Çankırı Karatekin Üniversitesi Tarih bölümünde çalışmaktadır.

Bu eser, Genel Türk Tarihi Anabilim dalıyla ilgili bir konu olan Asya Hunlarını esas alan bir çalışma olup eserde kaynak dili olarak Çincenin kullanıldığı görülmektedir. Esasen, eski Türk tarihi bakımından önemli bir dönemi oluşturduğunu bildiğimiz Asya Hunları hakkında bilgi veren kaynaklar son derece sınırlıdır. Bahsettiğimiz dönemle ilgili ana kaynaklar bakımından Çince metinlerin önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. Bu kaynaklar, Türk tarihinin erken dönemlerindeki; toplumsal, siyasi, iktisadi ve askeri hayatı anlamak konusunda son derece önemli bilgiler verdiği gibi geçmişte gerçekleşen Türk-Çin ilişkilerini anlamlandırma ve değerlendirme açısından da kıymetlidir. Bu sayede, Çinli kaynakların ifadelerinde geçmişte çeşitli Türk topluluklarının nasıl isimlendirildiği ve tarif edildiğini de öğrenme imkânı bulunmaktadır.

Bu nedenle, bahse konu eserin ilk bölümünde Asya Hunlarının ilk ataları, ecdatları ile ilgili bilgiler, çeşitli Çin kaynakları ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu hususla ilgili olarak; M.Ö 21-16. Yüzyıllar arasında gösterilen efsanevi Xia hanedanıyla, Hunlar arasında var olduğu iddia edilen bağlantılar hakkındaki bilgilere değinilmiştir. Yine Çin hanedan kayıtlarında Xiongnu ismiyle bilinmeden önce Hunların; Xianyun, Xunyu, Guifang, Kunyi gibi çeşitli isimlerle adlandırıldığı üzerinde durulmuştur. Bu konuyla ilgili Çin klasik eserlerinden olan; *Lie Nü Zhuan*, *Guo Yu*, *Lü Shi Chun Qiu*, *Zhan Guo Ce*, *Shuo Yuan*, *Shi Jing* vs. incelenerek Xiongnu'ların eskiden kimler oldukları ve nerede yaşadıkları araştırılmıştır. Bu yönüyle eser, Asya Hunları hakkındaki eski Çince metinleri inceleyerek elde ettiği bulguları kronolojik olarak okuyucuya sunmakta ve Hunların tarihi geçmişi göstermektedir.

Esasen Çin hanedan kayıtları, Asya Hun Devleti'nin tarihini öğrenmek açısından çok önemli kaynaklar olarak kabul edilmektedirler. Bu kaynakların bir kısmının daha önce incelenerek değerlendirildiği ve Türkçeye kazandırıldığı bilinmektedir. Yazarın, eser önsözünde belirttiği üzere (s. 9); bununla ilgili olarak bahsedilen kaynaklar Çin hanedan kayıtlarından olan *Tarih Kayıtları* (bölüm 110) ve *Han Hanedanı Tarihi*'nin (bölüm 94 a/b) “Hunlar” bölümüdür. Bahsettiğimiz *Tarih Kayıtları*'nın (Shi Ji) “Hunlar” bölümü daha önce P. Otkan (haz. G. Fidan) ve *Han Hanedanı Tarihi*'ndeki (Han Shu) bölümü ise; A. Onat, S. Orsoy, K. Ercilasun tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu eserlerin Asya Hunları üzerinde çalışma yapan araştırmacılar için son derece önemli olduğu ve bu alanda temel bilgiler sağladığı açıktır. Bununla birlikte, söz konusu Çince kaynakların doğrudan Hunlardan bahsetmediğini bildiğimiz diğer bölümleri üzerinde ise henüz pek tatmin edici çalışmalar bulunmamaktadır.

Dolayısıyla Türk tarihi, Hun-Çin ilişkileri için son derece kıymetli olduğunu bildiğimiz Çince kaynakların kullanımı konusunda bir takım eksiklikler olduğu görülmektedir. Bu eksikliklerin giderilmesi ve Hunlarla ilgili bilgilerin daha sıhhatli değerlendirilebilmesi için, söz konusu Çince kaynaklarda bulunan ve daha önce değerlendirilmemiş olan birtakım bilgilere ulaşılması gereklidir. Bu konuda şahıs biyografilerinin anlamlı bir yeri olduğunu değerlendirmek mümkündür. Zira; bazı Çinli devlet adamları, askeri komutan ve kimi elçilerin hayatlarını konu edinen bu biyografiler, sadece Çin tarihi için değil Hun tarihi ve Hun-Çin ilişkileri bakımından da önemli bilgiler barındırmaktadır. Söz konusu biyografilerde; Çinli devlet adamlarının çeşitli gerekçeler altında Hunlarla kurdukları ilişkilerden ve bu devlet adamlarından nasıl istifade edildiğinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen devlet adamlarının, Hunlar hakkındaki görüşleri, raporları, tavsiyeleri gibi

hususlara da ulaşmak mümkündür. Yine askeri komutan ve elçilerin karşılıklı olarak ele geçirilmesi, tutsak veya sürgün edilmesi gibi hususlara dair bilgiler de vardır. Bu biyografilerde; Çinlilerin Hunlara karşı diğer topluluklar ve devletlerle kurduğu, kurmaya çalıştığı ittifaklara da değinilmektedir. Bu sayede Asya Hunları döneminde var olan diğer topluluklar ve bu toplulukların Hunlarla ve Çinlilerle olan ilişkileri hakkında da bilgiler edinmek mümkün olmuştur. Bu yönleriyle söz konusu biyografiler Asya Hunlarının tarihini anlama ve anlamlandırma noktasında önemli kaynaklar arasında yer alırlar.

Bu nedenle, bahse konu eserin diğer bölümlerinde; *Tarih Kayıtları (Shi Ji)* ve *Han Hanedanı Tarihi (Han Shu)* adlı hanedan tarihleri içerisindeki; çeşitli Çinli komutanlar, bürokratlar ve elçilerin biyografilerinde yer alan Asya Hunlarıyla ilgili bilgilerin, Hun siyasi ve kültürel tarihini anlamamıza katkı sunduğu görüldüğü gibi, Hun-Çin ilişkilerinin gelişimi ve yaşanan mücadelenin niteliklerini de kavramamıza yardım ettiği değerlendirilmektedir. Özellikle Çin tarihinde de önemli bir yer tutan; Li Guang, Huo Qubing, Li Guangli, Su Wu, Liu Jing vs. şahsiyetlerin biyografileri, Çin-Hun ilişkilerini anlamamıza rehberlik edecektir. Küçük yaşlarda Çinlilere esir düşerek sonrasında Han Hanedanı imparatoru Wu'nun sarayında önemli makamlara yükselen Hun asıllı Jin Midi'nin biyografisi ve Hunlara esir düşerek 20 yıldan fazla Hunlara hizmet etmiş olan Çinli komutan Li Ling'in biyografileri de bu manada okuyucuların dikkatini çekecek bölümlerdendir. Söz konusu biyografilerde yer alan tarihi şahsiyetlerin, yaşadığı dönemin özellikleri, o zamanki Hun-Çin ilişkilerinin niteliği gibi hususlardaki tamamlayıcı bilgiler de eser içerisinde verilmiştir. Böylece biyografilerde bahsedilen kişilerin tarihi rolü ile Asya Hunları tarihini anlamadaki yeri gösterilmiş olmaktadır.

Sayın Gülnar Kara, Çin diline ve söz konusu alana hâkim olduğu için, çalışmada orijinal metinleri kullanmaya sadık kaldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte gerekli görülen yerlerde anlamı kolaylaştırmak amacıyla birtakım ilavelerin bulunduğu ve bu ilavelerin metodolojik açıdan uygun bir biçimde verildiği görülmektedir. Eserin tamamında dipnotların verimli biçimde kullanıldığı ve metin içerisinde anlaşılması güç bir takım isim, unvan, olay ve süreçlerin dipnotlarda açıkça ve birbirini tamamlayıcı biçimde ifade edildiği görülmektedir. Bu suretle, okuyucular için yoğun bir bilgi sağlandığı değerlendirilmektedir. Uygulanan metot okurlar için, hem okuma kolaylığı sağlaması hem de çalışmaya kattığı ilmi değer bakımından da önemlidir. Bu nedenle çalışma, ana kaynaklar esas alınarak hazırlanmış ve bu alanda çalışacak araştırmacılar için önemli katkı verecek niteliktedir.

Çalışmanın tarihi kayıtlara dayanan bilgilerle tertibi dışında, gerekli görülen bölümlerinin; haritalar, şemalar ve resimlerle zenginleştirildiği

görülmektedir. Bu yöntemin, okuyucu açısından bahsedilen tarihi hadiselerin kavranması bakımından katkı sağlayıcı bir nitelik taşıdığı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla incelediğimiz eser, bahsedilen alandaki eksikliği doldurmak amacıyla yapılmış bir kaynak çalışması olarak nitelendirilebilir ve bir bütün olarak değerlendirildiğinde; biyografilerde Hunlarla ilgili bilgi ve görüşlerin bulunmasının, Hun-Çin ilişkilerinin anlaşılması ve kaynakların değerlendirilmesi bakımından büyük bir önem taşıdığı söylenebilir.

ÇAKÜTAD YAYIN İLKELERİ

Dergimiz Hakkında

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (ÇAKÜTAD), Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'nün yayın organı olarak, 2021 yılında yayın hayatına başlayan ve yılda 2 sayı olarak (Haziran-Aralık) yayımlanan hakemli akademik bir elektronik dergidir. ÇAKÜTAD'ın yayın dili Türkçe (Çağdaş Türk Lehçeleri de dâhil), İngilizce, Rusça ve Almancadır.

Amaç

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (ÇAKÜTAD), farklı coğrafyalardan bilim insanlarını bir araya getirerek, akademik iş birliğini arttırmayı ve Türkoloji ile ilgili çalışmaları bilim dünyasının dikkatlerine sunmayı amaçlamaktadır. Dergimiz, yayınlacağı araştırmalar vasıtasıyla, Türk dünyası hakkında yapılacak olan kuramsal ve karşılaştırmalı çalışmalar için fikri bir zemin oluşturmayı hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda, ÇAKÜTAD Türk dünyasına yönelik bilimsel araştırma, inceleme, derleme, fikir yazısı, tanıtım, söyleşi, haber, bibliyografya, metin neşri ve çeviri gibi çalışmaları hakem sürecinin ardından yayımlamaktadır.

Kapsam

ÇAKÜTAD, Türklük bilimi alanında, özgün ve telif çalışmalar öncelikli olmak üzere, uygulamalı ve kuramsal çalışmalara (sosyal, kültürel, ekonomik, teknolojik vb.) yer vermektedir. ÇAKÜTAD'da yer alacak çalışmalar yerel, ulusal ve evrensel düzeyde Türklük bilimini ilgilendiren konuları kapsamaktadır.

Değerlendirme

Dergiye gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olmalıdır. Bu şarta uyan yazılar, ön değerlendirme için Yayın Kurulu'na alınır. Yayın Kurulu'nun ön değerlendirmesi sonucunda uygun bulunan yazılara alan editör atılır. Alan editörlerinin ön incelemesinden geçen yazılar için çift taraflı kör hakemlik süreci başlatılır ve incelenmek üzere iki alan uzmanına gönderilir. İki hakem raporu "olumlu" olursa, yazı dergiye kabul edilir. Süreci tamamlanan yazılar gelişi sırasına göre yayımlanır. Raporlardan biri "olumsuz" olursa, yazı üçüncü hakeme gönderilir. Yazı, iki raporda da yayımlanmaya "uygun" bulunmazsa bu durum yazara bildirilir. Yazarlar, Yayın Kurulu'nun ve editörlerin değerlendirmelerini dikkate alırlar ancak yazılarının savunma hakkına da sahiptirler. Yazılarda, yayımlanmaya engel oluşturan bir durum tespit edilirse, yayın süreci dondurulabilir. Yazılar gönderilmeden önce yazarları tarafından intihal programlarında raporlanmalıdır. Benzerlik oranı %20'yi geçmemelidir. Bu oranı geçen yazılar tespit edilirse değerlendirme sürecine alınmaz. Çalışmalar "cakutad@karatekin.edu.tr" adresine e-posta aracılığıyla iletilmelidir. Yazarlar, yazılarını gönderirken e-postanın konu kısmına sadece yazının başlığını yazmalıdır.

Dil ve Yazım

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin dili Türkiye Türkçesidir. Ancak dergide Türk Lehçeleri, İngilizce, Rusça ve Almanca yazılara da yer verilmektedir. Derginin yoğunluğuna ve iş yüküne göre, her sayıda Yayın Kurulu'nun karar vereceği miktarda yazılara yer verilir. Yazılar, APA 6 tekniğine uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazılarda ve kısaltmalarda Türk Dil Kurumu'nun Yazım Kılavuzu'na uyulmalıdır.

Yazım Kuralları

Başlık

İçerikle uyumlu 12 punto, tamamı büyük, koyu harflerle yazılmalıdır ve 12 kelimeyi geçmemelidir. İkinci başlık bir satır altına **kalm**, *italik* ve sadece ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Metin içi başlıklar -kaynakça dâhil- 11 punto olmalı, başlıklardan önce bir satır boşluk bırakılmalıdır.

Yazar Adı

Yazar adı başlığın altında sağa yaslı, ilk harfleri büyük ve koyu yazılmalıdır. Unvanı, çalıştığı kurum, e-postası ve ORCID bilgileri ismin hemen altında sağa yaslı ve 9 punto olarak verilmelidir.

Örnek: Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı/ Türkiye, aarvas@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0000-0000-0000.

Öz

Öz, 10 punto büyüklüğünde Times New Roman ile yazılmalıdır. Metin iki yana yaslı olmalıdır. Öz, en az 250 en çok 500 kelime olacak şekilde hazırlanmalı ve çalışmayı tanımlayıcı ve tanıttıcı nitelikte olmalıdır. Öz altında bir satır boşluk bırakılmalı ve burada 5 anahtar kelimeye yer verilmelidir. Türkçe yazılarda, ikinci özet İngilizce olarak hazırlanmalıdır. Eğer yazı başka bir dilde hazırlanmışsa, ikinci özet Türkçe yazılmalıdır.

Yazının Ana Metni

Yazılar, Word sayfasında 11 punto, Times New Roman tipi ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfanın üst kenarından 2,5 cm, diğer kenarlarından ise 2 cm boşluk bırakılmalıdır. Paragraf başlarında girinti olmamalı, makale metni iki yana yaslı olarak verilmelidir. Paragraf aralarındaki boşluk önce 0 nk, sonra 6 nk olmalıdır. Şiir, madde, alıntı gibi ifadelerin arasında boşluk olmamalı ancak

paragrafın öncesi ve sonrasında 6nk boşluk olmalıdır. Yazının içindeki ara başlıkların ilk harfleri büyük, sola yaslı ve koyu renkte hazırlanmalıdır. Başlıklardan önce 1 satır boşluk bırakılmalıdır. Metin içinde vurgulanan yerler ve eser isimleri italik olarak gösterilmelidir. Metin içinde yer alacak fotoğraf, tablo, şekillere numara ve isim verilmelidir. Bunlar yazının üçte birini aşmamalıdır. Ayrıca fotoğraflar yüksek çözünürlükte olmalıdır. Metin içinde açıklamalar için dipnot kullanılmamalıdır. Dipnotlar 9 punto Times New Roman karakteriyle yazılmalıdır. Yazılarda metin içi atıf yöntemi kullanılmalıdır. **Örnek:** (Çobanoğlu, 2015, s.12). İki veya daha çok yazarlı alıntılarda ilk göndermede tüm yazarların soyadı gösterilir. Diğer göndermeler için ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ifadesi kullanılır.

Alıntılar turnak içinde verilmelidir. Uzun ve blok alıntılar ise sağ ve sol taraftan 1 cm içeride, 10 punto olarak gösterilmelidir. Makaleler 10.000 kelimeyi geçmemelidir.

Kaynakça

Kaynaklar 10 punto ve 1 cm asılı olarak hazırlanmalıdır. Yazıda kullanılan kaynaklar, metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Yazar isimleri kısaltma yapılmadan yazılmalıdır. Yazıda aynı yazara ait birden fazla çalışma kullanılırsa, bu çalışmaların yayın tarihine harf eklenmelidir. (2015a), (2015b)

Kaynakça bilgisi aşağıdaki şekillerde verilmelidir:

Kitaplar için;

Türkeş Günay, U. (2011). *Elazığ Masalları ve Propp Metodu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

İki veya çok yazarlı kitap;

Bauman, R. ve Joel S. (1989). *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.

Çeviri kitabı için;

Propp, V. (2011). *Masalin Biçimbilimi* (M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kitap bölümleri için;

Elçin, Ş. (1996). Yeşil Abdal ve Karaca Oğlan Üzerine Notlar. Ö. Çobanoğlu ve M. Özarslan (Ed.), *Prof. Dr. Umay Günay Armağanı* (ss. 10-12) içinde. Ankara: Feryal Matbaacılık.

Makaleler için;

Çobanoğlu, Ö. (2018). Kazak Halk Kültüründe “Kam”dan “Baksi” ve “Emçi”ye Dönüşümler. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6 (7), 1-9.

Çok yazarlı makale;

Arvas, A., Tonkut Yılmaz, D. ve Zengin Z. (2017). At Çabış” Bir Oyun Mu? (Bir Örnekleme Olarak Kırgız Türklerinin Destanları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 10 (19), 1- 14.

Bildiri Kitabı için;

Taş, B. (2019). Kültürel Coğrafya Açısından Patasana Romanı. Eyüp Artvinli (Ed.), *II. Uluslararası Coğrafya Eğitimi Kongresi Bildiriler Kitabı* (ss 1612- 1617) içinde. Eskişehir.

Tez için;

Özarslan, M. (1999). *Erzurum ve Çevresinde Aşıklık Geleneğinin Bugünkü Durumu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Kaynak Kişi için;

Adı, Soyadı, Doğum Yeri, Doğum Tarihi/ Yaşı, Öğrenimi/ Mesleği. (1 Ocak 2012 tarihinde Ankara’da yapılmış olan bu derleme ... kişinin şahsi arşivindedir.)

İnternet Alıntısı için;

ÇAKÜ Türkiyat. (2022, 20 Nisan). I. Uluslararası Türkiyat Kongresi Hakkında Duyuru. Erişim adresi: <https://turkiyat.karatekin.edu.tr/tr/i-uluslararasi-turkiyat-kongresi-hakkinda-duyuru-29754-duyurusu-icerigi.karatekin>

Telif Hakkı

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi’nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazar, çalışmasının yayımlanmaya kabulünün ardından, yazısının telif hakkını *Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*’ne devretmiş olduğunu kabul eder. Yazılar için telif ücreti ödenmez. Derginin tüm süreçleri ücretsizdir. Yayın öncesi ve sonrasında herhangi bir ücret talep edilmez. Yazılar, yazarın kendisi tarafından elektronik ortamda paylaşılabılır. Dergide yayımlanan yazılar açık erişim olarak sunulacaktır. Dergide yayımlanmış yazılar; yayıncının izni olmaksızın çoğaltılamaz, kopyalanamaz. Ancak kaynak gösterilmek suretiyle yazılardan alıntı yapılabilir.

Etik Beyan

ÇAKÜTAD etik görev ve sorumluluklar hakkında Yükseköğretim Kurulu ve Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikaları ilke edinmektedir. Dergiye gönderilecek olan yazılarda, “Etik Kurul” raporu istenen çalışmaların

“Etik Beyan Raporu” da gönderilmelidir. “Etik Beyan” raporunun sorumluluğu yazara aittir. Çeviri yazılarda, yazarından izin alındığını gösteren “Çeviri İzin Belgesi” gerekmektedir. Belge sistemden elde edilebilir veya yazarın kendisinin hazırladığı bir formatta kabul edilebilir.

Yayın Kurulu ve Hakemlerin Sorumlulukları

Yayın Kurulu, yazıları derginin amaç ve kapsamı açısından değerlendirir ve yazıların dergiye uygun olup olmadığına karar verir. Yayın Kurulu ayrıca alan editörü, hakem ve yazar arasındaki ilişkiyi düzenler. Dergide yayımlanacak yazılara karar vermek ve hakem atamaları yapmak hususunda tam yetkiye sahiptir. Bu anlamda yayın kurulu, dergiye gönderilen yazılar için alan editöründen hakem belirlemesini talep edebilir. Yayın Kurulu, alan editörleri ve hakemler dergiye gönderilen yazıları bilimsel etik ve ilkeler çerçevesinde objektif olarak değerlendirir. Yayın Kurulu, gönderilen makalelerde düzeltme yapabilir ve yazının bütünlüğüne uygun olan ekleme ve çıkartmaları yazardan talep edebilir. Alan editörü ve hakem, üzerine atanan yazı hakkında kendini yeterli bulmazsa veya zamanında değerlendirme imkânına sahip olmazsa, bunu hemen Yayın Kuruluna bildirmelidir.

ÇAKUJTS EDITORIAL PRINCIPLES

About Our Journal

Çankırı Karatekin University Journal of Turcology Studies (ÇAKUJTS) is a peer-reviewed academic electronic journal that started publishing in 2021 and published twice (June-December) in a year as the official publication organ (agency) of Turcology Institute of Çankırı Karatekin University. The publication languages of ÇAKUJTS are Turkish (including Modern Turkic Languages), English, Russian and German.

Aim

Çankırı Karatekin University Journal of Turcology Studies (ÇAKUJTS) aims to present researches on Turcology to the attention of the world of science / academic world and to increase academic collaboration by bringing together scientists from different geographies. Our journal purposes to create an intellectual basis for theoretical and comparative studies about the Turkic world through with help of the researches that will be published. For this purpose, ÇAKUJTS publishes studies for the Turkic world such as; scientific research, review, compilation and opinion post, introduction, interview, news, bibliography, text publication, translation after the referee process.

Scope

ÇAKUJTS give places to applied and theoretical studies (social, cultural, economic, and technological, etc.) in the field of Turcology, primarily original and copyrighted studies. The studies that will take place in ÇAKUJTS cover the issues related to Turcology both at local, national and international arena.

Evaluation

Articles submitted to the journal must not have been published anywhere before or it must not be in a publication process at the moment. Articles that meet this requirement are taken to the Editorial Board for preliminary evaluation. As a result of the preliminary evaluation of the Editorial Board, a field editor is appointed for the appropriate articles. Double-blind peer-review process is initiated for the articles that passing the preliminary review by the field editors and are sent to two field experts for review. If two referee reports are "positive", the article is accepted to the journal. Completed articles are published in order of arrival. If one of the reports is "negative", the article is sent to the third referee. If the article is not found "appropriate" for publication in both reports, this situation is reported to the author. The authors take into account the evaluations of the Editorial Board and the editors; however, they also have the right to defend their articles. If a situation that prevents publication is detected in the articles, the publication process can be suspended. Articles should be reported checked for plagiarism by the authors before submission. The similarity rate should not exceed 20%. If it is detected that this ratio is exceeded, the manuscripts will not be included in the evaluation process. Studies should be sent to "cakutad@karatekin.edu.tr" via e-mail. Authors should write only the title of the article in the subject part of the e-mail while sending their articles.

Language and Spelling

The language of Çankırı Karatekin University Journal of Turcology Studies is in Turkish. However other Turkic languages, English, Russian and German articles are also accepted. According to the workload of the journal, the number of articles in each issue is to be decided by the Editorial Board. Articles should be prepared in accordance with the APA 6. In the articles and abbreviations, the Spelling Guide of the Turkish Language Institution should be followed.

Spelling Rules

Title

It should be written in 12font size and bold letters which are compatible with the content and shouldn't be more than 12 words. The second heading should be written in bold, italic and the first letters in capitals one line below. In-text titles -including the bibliography- should be 11 font size. One line space should be left before headings.

Author Name

Author's name should be written under the title, justified to the right, with the first letters capitalized and bold. The information of title, institution, e-mail and ORCID should be given just below the name, justified to the right and in 9 font size.

Example: Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı/ Türkiye,
aarvas@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0000-0000-0000.

Abstract

It should be written in font size 10, Times New Roman font character. The text should be justified on both sides. The abstract should be prepared with a minimum of 250 and a maximum of 500 words and should be descriptive and introductory of the research. One line space should be left under the abstract and 5 keywords should be included in here. In Turkish articles, the second abstract should be prepared in English. If the article is prepared in another language, the second abstract should be written in Turkish.

Main Text of the Article

Articles should be typed in font size 11, Times New Roman font character and single line spacing on the Word page. A margin of 2,5 cm from the top edge of the page and 2 cm from the other edges should be left. Paragraph beginnings should not be indented. The text

of the article should be justified on both sides. The space between paragraphs should be 0 nk first and then 6 nk. There should be no spaces between expressions such as poem, item, quote, however, 6 nk spaces should be left before and after the paragraph. The first letters of the subheadings in the text should be capitalized, aligned to the left and in bold. It should be one space left before and after the headings. Highlighted places and book names in the text should be remarked in italics. Author should give numbers and names to photographs, tables and figures in the text. These must not exceed one third of the text. In addition, the photos must have high resolution. Footnotes should be used for explanations in the text. Footnotes should be written in font size 9, Times New Roman font character. The in-text citation method should be used in the articles. **Example:** (Çobanoğlu, 2015, p. 12). In quotations with two or more authors, the surname of all authors is shown in the first reference. For other references, "etc." expression is used after the surname of the first author.

Quotations should be given in quotation marks. Long and block quotations should be written in 10 points, 1 cm inside from the both sides. Articles should not exceed 10.000 words.

Bibliography

References should be prepared in 10 font size and 1 cm hanging. The sources used in the article should be arranged alphabetically according to the surnames of the authors at the end of the text. Author names should be written without abbreviations. If more than one study used in the article belonging to the same author, the writer should add a letter at the end of to the publication year of these studies: (2015a), (2015b).

Bibliography information must be given in the following forms:

For books;

Türkeş Günay, U. (2011). *Elazığ Masalları ve Propp Metodu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

For book with two or more authors;

Bauman, R. ve Joel S. (1989). *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.

For translated books;

Propp, V. (2011). *Masalın Biçimbilimi* (M. Rifat ve S. Rifat, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

For the book chapters;

Elçin, Ş. (1996). Yeşil Abdal ve Karaca Oğlan Üzerine Notlar. Ö. Çobanoğlu ve M. Özarslan (Ed.), *Prof. Dr. Umay Günay Armağanı* (ss. 10-12) içinde. Ankara: Feryal Matbaacılık.

For articles;

Çobanoğlu, Ö. (2018). Kazak Halk Kültüründe “Kam”dan “Baksi” ve “Emçi”ye Dönüşümler. *AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6 (7), 1-9.

For multiple authors article;

Arvas, A., Tonkut Yılmaz, D. ve Zengin Z. (2017). At Çabış” Bir Oyun Mu? (Bir Örneklem Olarak Kırgız Türklerinin Destanları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 10 (19), 1- 14.

For papers/ symposium books;

Taş, B. (2019). Kültürel Coğrafya Açısından Patasana Romani. Eyüp Artvinli (Ed.), *II. Uluslararası Coğrafya Eğitimi Kongresi Bildiriler Kitabı* (ss 1612- 1617) içinde. Eskişehir.

For thesis;

Özarslan, M. (1999). *Erzurum ve Çevresinde Aşıklık Geleneğinin Bugünkü Durumu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

For interviewee;

Name, Last name. Birth place. Birth date/ age. Education level/ Occupation. (This interview made in Ankara on January 1, 2012, is in the personal archive of)

For internet;

ÇAKÜ Türkiyat. (2022, 20 Nisan). I. Uluslararası Türkiyat Kongresi Hakkında Duyuru. Erişim adresi:

<https://turkiyat.karatekin.edu.tr/tr/i-uluslararasi-turkiyat-kongresi-hakkinda-duyuru-29754-duyurusu-icerigi.karatekin>

Copyright

The responsibility of the opinions expressed in the studies published in the *Çankırı Karatekin University Journal of Turcology Studies* belongs to the authors. Submitted articles are not returned whether they are published or not. The authors accept that they have transfer the copyright of their article to *Çankırı Karatekin University Journal of Turcology Studies*, after their works are accepted for publication. No royalty fees are paid for the articles. Articles can be shared electronically by the authors themselves. All processes of the journal are free of charge. There is no charge before or after the publication process. Articles published in the journal will be presented as open access. Articles published in the journal may not be reprinted or copied without the permission of the publisher. However, it can be cited from the articles by showing the source.

Ethical Statement

ÇAKUJTS adopts guidelines and policies published by the Turkish Council of Higher Education and Committee on Publication Ethics (COPE) on ethical duties and responsibilities. In the articles which sent to the journal, it should also be sent that "Ethics Statement Report" of the studies for which an "Ethics Committee" report is requested. The responsibility of "Ethics Statement" report belongs to the authors. In translated articles, it's required "Translation Permission Document" showing that permission has been obtained from author. This document can be obtained from the system or accepted in a format prepared by the authors themselves.

Responsibilities of Editorial Board and Reviewers

The Editorial Board evaluates the articles in terms of the purpose and scope of the journal and decides whether the articles are suitable for the journal or not. Editorial Board also regulates the relationship between the field editor, the reviewer and the author. It has full authority to decide on the articles to be published in the journal and to appoint reviewers. In this sense, the editorial board may request the field editor to determine a referee for the articles sent to the journal. Editorial board, field editors and reviewers evaluate the articles submitted to the journal objectively within the framework of scientific ethics and principles. They can make corrections in the submitted articles and request additions and deletions from the author in accordance with the integrity of the article. If the field editor and the referee do not find them competent enough about the assigned article or do not have the opportunity to evaluate it in a given time, they should immediately report this to the Editorial Board.

Çankırı Karatekin Üniversitesi

Türkiyat

Araştırmaları Dergisi

ÇANKIRI KARATEKİN UNIVERSITY
JOURNAL OF TURCOLOGY STUDIES

Aralık 2022 / Cilt 2 / Sayı 2
December 2022 / Volume 2 / Issue 2
ISSN: 2792-0631