

# Kazak Mitleri ve Mitik Efsaneleri Hakkında<sup>1</sup>

**Prof. Dr. Şakir İBRAYEV\***

(Aktaran: Yard. Doç. Dr. Metin ARIKAN<sup>\*\*</sup>)

**Özet:** Kazak halkının geleneksel dünya görüşü ile söz sanatının kaynağı diyebileceğimiz mitler; dünyanın yaratılışı, nelerin, nasıl, nereden meydana çıktığı, sebebi ve safhaları, etrafımızı kuşatan çevrenin sırları ve özellikleri hakkında söylenen, insanoğlunun ilkel düşüncesinin sonucu meydana gelen olağanüstü anlatımlar, belki de inanışlar, anlayışlar. En eski mitlerin arasında gökyüzü cisimleri - güneş, ay, yıldız ve gezegenler hakkında söylenen mitleri gösterebiliriz. Bu türdeki mitlerin başlıca farklılıklarını ve çok eski oluşlarını, gökyüzü cisimlerinin bir zamanlar insan olarak düşünülmesi ve onların birtakım sebeplerden (bazen de sebepsiz olarak) aya, güneşe, yıldızlara dönüşmüş olması şeklindeki inanışlardan anlamak mümkündür. Kazak mitlerinin arasında gökyüzü ile yerin, güneş ile ayın, yıldızlar ile gezegenlerin nasıl meydana geldiği, bunları kimlerin yarattığı ile ilgili olanlar oldukça azdır. Bunun sebebi, şüphe yok ki İslam dininin etkisindedir. Her şeyi yaratan sadece Allah olduğundan; ona ortak koşma olasılığı oldukça kısıtlı hâle gelmiştir. Halkın gökyüzü cisimleriyle kuşatılmış çevreleri hakkında anlatılan mitlerinden, onların yakından tanıdıkları, iç içe yaşadıkları hayat tarzları ve geleneklerinin görüntüsünü görebileceğimiz muhakkaktır. Kazak mitlerinin, Grek, Çin, Mısır mitolojileri gibi belli bir sisteme ve edebî bütünlüğe sahip olan, kölelik rejimindeki yönetici ve yönetilen ilişkilerini de içine alan diğer mitler gibi işlenmediği ortaya çıkmaktadır. Eski Türk boylarının kölelik rejimini tecrübe etmemeleri buna sebep olarak gösterilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak, Mitoloji, Mitik Efsaneler, Kozmoloji, Ritüel

Kazak halkının geleneksel dünya görüşü ile söz sanatının kaynağı diyebileceğimiz mitler; dünyanın yaratılışı, nelerin, nasıl, nereden meydana çıktığı, sebebi ve safhaları, etrafımızı kuşatan çevrenin sırları ve özellikleri hakkında söylenen, insanoğlunun ilkel düşüncesinin sonucu meydana gelen olağanüstü anlatımlar, belki de inanışlar, anlayışlar...

---

\* Ahmet Yesevi Türk Üniversitesi /TÜRKİSTAN

\*\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü/İZMİR  
metin\_uluborlu@yahoo.com

İnsanlar, etrafını kuşatan tabiat hakkında düşünmeyi, düşüncenin ve dilin kalıplaşmasıyla birlikte geliştirmiştir. Düşünme tarihi, sadece binlerce yıllık tarih süreci ile ölçülemez; bununla birlikte kendine has özellikleriyle de farklılaşıp, türlü türlü safhalar halinde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden dünyada tartışması en bol sorular yumağı böyle bir düşüncenin ve bu düşüncenin bire bir açık görüntüsü olarak kabul edilen mitlerin tabiatıyla ilgilidir. Bu soruların önemi, sadece mitin ne olup olmadığını belirlemek değil; daha ziyade arkaik kültür insanının “duyguları ile ruhanî dünyası, düşünme derecesi, algılama ve anlayışları nasıl meydana geldi” gibi sorulara cevap aramak ile ilişkilidir.

Kazak halkının eski tarihi de bu soruların içinde yer almalıdır. Çünkü atalarımızın geçmiş devriyle duygu ve düşüncelerinin aynası durumunda olan mitler ve mitik efsaneler sözlü miraslarının içinde oldukça büyük bir yer kaplamaktadır. Onlar Kazakların türkü-ezgileri, şiir-jırları, efsaneleri gibi asırlar boyunca ruhanî azık olmakla beraber bozkır hayatının gereksinim ve zevklerine göre değişiklikler gösterip durmuştur. Bu yüzden mitler belli bir devrin, dünya görüşünün geçmiş döneminin neticesi olmakla beraber tarihî- ruhanî miras olarak birçok neslin düşüncesine yerleşmiş; böylece meydana çıkma, gelişme, başkalaşma ve bazı durumlarda ise unutulma gibi olayları başından geçirmiştir. Hâlihazırda elimizdeki mitler ile mitik efsaneler bu zengin mirasın sadece bir bölümüdür. Toplanamayanı var, unutulmuşu var, başka türlere dönüşeni var; nihayetinde mit zamanına denk olan klasik örneklerden pek çoğu bizim devrimize sözlü olarak ulaşmamıştır. Buna rağmen bize kadar ulaşan mitler ile mitik anlatımların uzunluğuna ve mazmununa bakarak onların tipolojik özellikleri hakkında bazı genellemeler yapabiliriz.

Yeryüzündeki halkların mitleri ilmî araştırmaların konusu olmaya ve tarihî – karşılaştırmalı açıdan değerlendirilmeye başlayalı, onların da türlü türlü toplumsal-sosyal safhalarının, tarihî tabakalarının, türlerinin, konuları ve muhtevalarının olduğu saptanmıştır. Bu görüşler arasından halk tarafından benimsenmiş olanlara dayanarak Kazak mitlerinin bazı özelliklerini, ortaya çıkış süreçlerini belirlemeye çalışmak; halkımızın ruhanî mirası hakkında bilgi sahibi olmamıza yardımcı olacaktır.

Karşılaştırmalı araştırmaların sonuçlarına baktığımızda basit ve en eski mitler arasında gökyüzü cisimleri - güneş, ay, yıldız ve gezegenler hakkında söylenen mitleri gösterebiliriz. Bunların halkın arasına geniş ölçüde yayılması ve mit olarak adlandırılan bu anlatım türü içinde aldığı yerin önemi şundan kaynaklanmaktadır: *Güneş (solar mitleri)*, *Ay (lunar mitleri)*, *Yıldız (astro mitleri)* hakkında yukarıda da belirttiğimiz gibi çeşit çeşit ilmî terimler kalıplaşmıştır. Bir bu kadar da bunlar hakkında hatalı iddialar ortaya atılmıştır. Bu tür mitlerin farklılıklarını ve çok eski oluşlarını, gökyüzü cisimlerinin bir zamanlar insan olarak düşünülmesi ve onların birtakım sebeplerden (bazen

de sebepsiz olarak) aya, güneşe, yıldızlara dönüşmüş olması şeklindeki inanışlardan anlamak mümkündür. Bazı mitlerde onlar günümüze kadar hâlâ insan olarak anlatıla gelmiştir. Kazak mitlerinde insanların ne sebeple aya, güneşe ve yıldızla dönüştüğü hakkında bir bilgi yoktur; ama onların hâlâ insanların görevlerini yapmaya devam ettikleri açık olarak ifade edilmektedir. Mesela; Jetikarakşı<sup>3</sup> (yedi yıldız- yedi harami) Arkan yıldızları vasıtasıyla Temirkazık'a bağlı olan Akbozat ile Kökbozat'ı yakalamak için her gece ara vermeden atlarıyla uzaktan dolaşıp pusu kurar. Tan ışıklarıyla beraber hırslılar da saklanmış olmaktadır. Kuzey kutbuna yakın bir yere yerleşmiş olduğundan Demir Kazık sanki her zaman aynı yerde duruyormuş gibi görünür; bununla beraber diğer yıldızlar dünyanın dönüşüne bağlı olarak devamlı hareket halindeymiş gibi görünürler. Akbozat ile Kökbozat yıldızları Demirkazık'ın etrafında ve ona yakın olarak dolaşırlar. Jeti Karakşı'nın ise uzağından geçerler. Yıldızların mitlerde anlatılan bu tür hareketlerine bakarak bahsi geçen mitleri yaratan atalarımızın onları insan olarak düşündükleri açıkça ortaya çıkmaktadır.

Ay ile güneşi ikiz olan birer güzel kız; ablalı kardeşli iki kız kardeş, kız ile erkek iki kardeş olarak tasvir eden mitlerin önemi; "onlar bir zamanlar insandı" şeklindeki inancı açıkça ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. Güneş ışıklarının keskinliğini, onun inatçı ve kaba oluşuyla; ay ışığının halsizliğini, keskin olmayışını ise onun yumuşak karakterli olmasıyla ilişkilendirip anlatmak da onların insan olarak algılandıklarını ispat etmektedir. Anlatılan bir mite göre; Ay ile Güneş çok güzel olan iki kızmış. Birbirlerinin güzelliklerini kıskandıklarından güneş bir gün ayın yüzünü tırnaklamış. Bu yüzden ayın yüzünde lekeler oluşmuş. Önceleri hiç birbirlerinden ayrılmayan bu iki güzel kız, bu olaydan sonra hiç bir araya gelmemişler. Bir başka mit ise şöyledir: Kızın üvey annesi kızı bir gece su alması için kovayla göle göndermiş (İnanışlara göre gece su almaya gidilmezmiş). Kız göle vardığında yakışıklı bir delikanlı görmüş ve ona aşık olmuş. Meğer o görünen, ayın su üzerine düşen aksiymiş. Kız Ay'a yalvarıp kendisini de götürmesini istemiş. Ayla evlenip gökyüzüne çıkmış. Elinde kova tutan kız görüntüsünü ay yüzeyinde görmek de bu vakitten sonra mümkün olmuş. Bu mitlerin hepsinde de gökyüzü cisimlerinin insan olarak algılandıkları aşikardır.

Genel olarak dünyanın; onun içinde gökyüzü ve yeryüzü cisimlerinin yaratılışları ile ilgili anlatılan mitler, mitik düşüncenin bir sonraki merhâlesi olarak bilim aleminde kabul edilmektedir. Kültürel bakımdan geri olan toplumlarda dünyanın yaratılışı ile ilgili olan mitlere pek fazla rastlanılmaz; hatta hemen hemen hiç görülmez demek de mümkündür. *Kozmogonik mitler* olarak adlandırılan bu tür anlatımların kökleri, bizi kuşatan âlemin ne zaman, nasıl ve kim tarafından yaratıldığı gibi sorulara cevap aranmasına kadar gitmektedir.

Kültürel bakımdan geri kalmış toplumlarda ise, bu türden sorulara verilmiş cevaplara rastlanılmamaktadır. Kazak mitlerinin arasında gökyüzü ile yerin, güneş ile ayın, yıldızlar ile gezegenlerin nasıl meydana geldiği, bunları kimlerin yarattığı ile ilgili mitler oldukça azdır. Bunun sebebi, şüphe yok ki İslam dininin etkisindedir. Her şeyi yaratan sadece Allah olduğundan ona ortak koşma olasılığı oldukça kısıtlı hâle gelmiştir. Bunun başka bir sebebi ise; Kazak mitlerinin günümüze kadar ilgi çekici bir türe dönüşmemiş olması ve bu yüzden unutulmasıdır. Buna rağmen, yumurta gibi bir dünyayı boynuzlarında taşıyan Kök Öküz'ün, boynuzlarından birinden diğerine dünyayı aktarması sonucunda depremler oluşur; bütün dünya tarafından bilinen bir başka mitte ise, Nuh'un gemisinin karaya oturduğu yerde hayat yeniden başlar; hem gökyüzünün sahibi hem de yaratıcısı olan Tanrı, yer – ana, bazı Türk boylarının mitlerinde yerin sahibi olarak kadın tanrı Umay'ın gösterilmesi (belki de eski inanışlara göre Tanrı ve Umay karı koca olarak düşünülüyordu) göğü erkek, yeri dişi olarak düşünmek vb. düşünceler dünya yüzünde bir çok halkın inanışında mevcuttur. “Yeryüzündeki dağ ve taşlar, nehir ve göller bir zamanlar yaşayan alpların (Edil, Jayık, Tolagay vb.) iş ve hareketlerinin sonucunda (zıpladıklarında, haykırdıklarında, yatıp uykuya daldıklarında vb.) meydana gelmiştir” şeklindeki düşüncelerin köklerinde yatan gerçekler; kimler, nasıl yarattı gibi sorularla ilgilidir. Burada eski mitik yaratıcı Kudaylar ile ilk mitik (ilkleri yaratanlar, kültür kahramanları) kahramanların fonksiyonları arasına bir sınır konulmadığını fark edebiliriz.

Kazak mitlerinin en eski türlerinden birisi de hayvan ve bitkilerin nasıl meydana geldikleri hakkında anlatılanlardır. Bunların önemi insanlarla da ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle daha önceleri yaşayan insanların hayvanlara, böceklerle, kuşlara veyahut da onların insanlara dönüşmesi ile ilgili olarak anlatılan mitler sadece onların kendine göre alelâde oluşları ile değil; mantıksal-yapısal sistemlerinin sınırsız oluşlarıyla da farklılık arz ederler. İnsan ile hayvanların, insan ile tabiat olaylarının, genel olarak ifade edecek olursak canlı ile cansızların arasına ifade etmeye değmeyecek kadar bile sınır koymayan, akla-mantığa sığmayan eski bir düşüncenin sonucunda meydana gelen bu değişikliklerin, inanışların kökeninde kendisinin, hatta başkalarının bile sırlarını bilemediği, anlayamadığı bir dönem yatmaktadır. Bu gibi inanışların açık bir görünüşü, ilk atalarının ortaya çıkışlarını hayvanlara dayandıran totemistik inanışlardır. Geçmişteki totemistik inanışın bu şekildeki bir örneği olarak Kazakların Akkaskır (Ak Kurt) masalını gösterebiliriz. Bu masalda; insan ile kurdun evlenmesi, kurdun insana, ardından verilen vadenin bozulması sonucunda tekrar kurda dönüşmesi; genel bir ifadeyle, kurtlar âleminin insan âlemi ile aynı kategoride düşünülüp algılanması gibi mitik düşünceler yer almıştır. Belki de bu anlatmanın daha önceleri masal olarak değil de sistemli bir hâle gelmiş mit olarak anlatılmış olma ihtimali de

vardır. Eski Türklerin kutsal toteminin kurt olduğu herkesçe malûmdur. Mitik düşüncenin ilk zamanlarında ortaya çıkan insanların hayvanlara veya başka yaratıklara dönüşmesinin sebepleri anlatılmamıştır. Daha sonra bu dönüşümün lanet okumaktan, vadeyi yerine getirmemekten, yorulmaktan, cezalandırmaktan meydana geldiği yönünde açıklamalar yapılmış ve bu mitik düşünce sahasında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. “Kazak topraklarındaki yer ve sular, nehir ve göller, dağ ve taşlarla ilgili söylenen mitik ve toponomik anlatımların çoğunun bu şekilde bir değişim sonucunda meydana geldiği yönünde fikirler oldukça yaygınlaştı” (Kaskabasov 1984: 68-70). Bu değişime, dünya halklarının mitlerinde de oldukça sık rastlanır.

İnsanların kendilerini, çevrelerinden soyutlayamamaları, kopamamaları veya bir başka şekilde ifade edecek olursak; nesnel ile öznel, somut ile soyut, tekil ve çoğul, söz ile işaret, zaman ve mekan vb. gibi kavramların açık ve net olarak tasnif edilmemesinden dolayı sınırların belirlenememesi ve esasen sadece cisimler ile olayların dış görünüşlerine bakarak bir takım tezlerin ileri sürülmesi, mitik düşünce sisteminin başlıca özelliğidir.

“Esasında tekrarlanan, sadece, bir takım benzerlikler dikkate alınıp cisimler ile olaylar bir bütün halinde birleştirilmektedir. Farklılıklar çok olsa da benzerlikleri denkleştirerek inceleme yapmak mit için çok önemli bir şarttır. Böylece somut, elle tutulabilen bir cisim, kendisinin belirgin özellikleri ile birlikte yeni bir cismin sembolüne dönüşür; sonuçta onlar birbirlerine kolayca dönüşebilirler. Sembollerin bu şekilde dönüştürücülük niteliği; bir cismin özelliği ile biçimini, ikinci cismin farklılığı vasıtasıyla anlamaya, ortaya koymaya yardımcı olacaktır” (Tokarev vd. 1994).

Mitlerde, “cisimlerin meydana gelişini açıklamak demek onların özelliklerini açıklamak, ortaya koymak” veya tam aksine “onların farklılıklarını; kendileri yapan özellikleri ortaya koymak” şeklinde anlaşılabilir (Tokarev vd. 1994: 13). Öyleyse, her halkın gökyüzü cisimleriyle kuşatılmış çevreleri hakkında anlatılan mitlerden, onların yakından tanıdıkları, iç içe yaşadıkları hayat tarzları ve geleneklerinin tasvirini, görüntüsünü görebileceğimizi söylemek yanlış olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kazaklar arasında bilinen mitlerde göçebe hayat geleneği üzerine oturtulmuş görüntülerin de dünyaya, gökyüzü cisimlerinin nitelikleri ile hareketlerine ait tasavvurların içinde yer alması normaldir.

- Göçüp konan halk: Devamlı hareket halinde olan gökyüzü cisimleri
- Dört tülük malı (koyun, deve, at, sığır) hırsızlardan, eşkıyalardan korumak: Jetikarakşı, Akbozat, Kökbozat, Arkan yıldızları

- Yılın her mevsiminde farklı farklı ortaya çıkan av hayvanlarıyla diğer hayvanlar: Üş Arkar, Kambar, Ürker vb.yıldızları
- Birbirine bağlanıp da sağılmayı bekleyen koyunlar (kosaktap savgan koy-lar): Kempirkosak (Gökkuşağı)
- Geceleri yola çıkan çobanlara yönlerini ve zamanı gösteren çizelge: Temirkazık, Şolpan, Esekkırgan, Sümbile, Kus Joli
- Hava durumunun, mevsimin mallara uygun olup olmadığını tahmini: Ayın nasıl doğduğu, güneşin batışı, yıldızların görünüşleri vb.)

İşte bunların hepsi göçebe hayatının mitik düşüncelerle birleşmelerinin, iç içe girmelerinin görüntüleridir. Bütün bunlardan yola çıkarak Kazak mitlerinin mantıksal kuruluşu ile yaratılış sistemi diğer milletlerinki ile aynıdır, denilebilir. Kendine has özelliği olarak da mitik sembol ve kavramlara kendi hayatlarının görüntülerini yüklemelerini gösterebiliriz.

Kazak mitlerinin başka bir bölümü insanlar ve onların yaratılışıyla ilgili anlatılan *antropolojik* mitlerdir. Bunlar toplumsal düşüncenin ne kadar ileri gidebileceğinin kanıtıdır. Çünkü, insanın kendisinin, nereden ve nasıl meydana geldiği hakkında düşünmesi, mitik düşüncenin karmaşık olmaya başladığı döneme rastlar. İnsan ömrünün türlü safhalarında çeşitli hayvanlara benzedikleri veya onları Tanrının balçıktan yarattığı şeklindeki çeşitli inanışlar, birçok halka mal olmuş ortak motiflerdir. Kazak folklorunun tasvir etme usulüne göre yaratılan (bu usule dayanan) masal, efsane, epik jır gibi türlerinin hepsinde söylenmeye degecek kadar özel bir yere sahip olan olağanüstü doğum motifinin de kökeni mitlerden başlar. Bu gibi motiflere, mitik devir boyunca, başlangıçtan itibaren şöyle bir bakacak olursak; insanın hayvanlardan, balçıktan, taştan, nurdan, ışık kümesinden vb. meydana çıkışından başlayıp Kудay'ın yarattığına inanılan çağlara kadarki geçen zamanda, alelâde düşüncelerden başlayıp sistemli düşünce sistemine kadar birçok safhalardan geçtiğini uzun bir gelişme yolunu izlediğini görürüz. Sonraki zamanlarda böyle düşüncelere İslam dininin de etkileri olmuştur.

Normal olarak insanın yaratılışı ve onun hayatı hakkındaki mitler, ölüm ve ölümden sonraki hayat ve onunla ilgili inançlarla birleştirilmiştir. İslam'a kadarki Tenirlik dünya görüşünde, ervaha inanmak ve ölen insanların bizlerle beraber öbür dünyada yaşamaya devam ettiği yönündeki inanışlar yer almıştır. Ölen insanların arkasından verilen büyük, ihtişamlı yıl aşu merasimi onu, dönmek üzere olağanüstü bir hayata uğurlama geleneği ile aynı işlevi görmektedir. Böyle bir düşüncenin kaynağı elbette en eski mitik inanışlardır. Etrafımızı kuşatan dünyayı insan şeklinde algılamakla birlikte, ölen insanların da onların arasına katılacağı; yani kendisinin geldiği yere tekrar döneceği inancı eski, sistematik hâle gelmiş, birbirinden hiç bir zaman kop-

mamış inançların uzantılarıdır. Böylece dünyanın sonu dediğimiz “ahir zaman” inancını; insanın yaratılışı, ömür sürmesi, ölmesi ve öbür dünyada tekrar ömür sürmesi gibi belli bir sistemin, rutin bir tertibi olan takvimin sonu olarak değerlendirmemiz mümkündür.

*Eskatolojik (Eschatology)* mitler diye adlandırdığımız bu hikâyeler toplumsal düşüncenin karşılaştırmalı olarak seviyesinin yükseldiği zamanın, başka bir ifadeyle mitik düşüncenin klasik seviyeye ulaştığı zamanın ürünleridir. Ahiret zamanı henüz gelmemiş, fakat gelmesi de mümkün. Mit mantığına göre bütün dünyanın normal düzeni bozulduğu zaman ahiret zamanı gelecektir. Dünyanın normal düzeni, herhangi bir soyut kavram değil, mitte beyan edilen bir zamanlardaki Kudayların, alpların, demiurgların, ilk kahramanların yapıp yarattıkları düzen ve desturdur. Örneğin yukarıda söylenen Jetikarakşıl mitindeki Akbozat ile Kökbozat’ı yedi hırsız her gün kuşatırlarmış, eğer bu iki atı ele geçirirlerse o zaman ahiret zamanı gelirmiş. Bu, baştan kalıplaşmış, düzene girmiş, mitik zamanlarda yerleşmiş durumlar ile gökyüzü cisimlerinin her zamanki alışılmış düzenlerinden ayrıldıkları gün dünya alt – üst olur şeklindeki inanıştan doğmuş olmalıdır. Mitlerde geleceğin nasıl olacağı, mitik zamanlarda yerleşmiş veyahut da kalıplaşmış durumun bozulup bozulmamasına bağlıdır. Daha sonra bu düşünce eski dinlere de, evrensel klasik dinlere de esas olarak alınmıştır.

Miti mit yapan başlıca özelliklerden birisi; mitik zaman kavramıdır. Bu zaman tekrarlanmayan, çok eski zamanlardaki özel bir zaman veyahut da zaman mefhumunun başıdır. Mitik zaman ile şimdiki zamanın farkı; sadece aradan çok fazla zamanın geçmesi değil, en başta bizi kuşatan çevrede, dünyada meydana gelen ilk hareketin yapıldığı, ilk harekete başlandığı ve önemli işlerin başarıldığı vakit olarak kabul edilmesidir. Vakti bu şekilde algılamak, dinleyiciyi zamanın dışına çekip çıkarır. Üstüne üstlük “özel olay, özel bir zamanda meydana gelir” şeklindeki bir anlayış, dinleyicinin mitteki olayın ne kadar tuhaf olduğuna bakmaksızın onu gerçek olarak kabul etmesini sağlar. Mitik zamanın ilk ve bütün şeylerin yaratılış zamanı olduğunu bildirir. Oysa bundan sonraki, ya da şimdiki zaman olarak da adlandırabileceğimiz zaman o eski zamandaki kalıplaşmış durumların sonucudur; geleneği korumanın ve yerine getirmenin zamanıdır. Çünkü ata –babaların düzeni, onların yerleştirdiği gelenek- görenek en inanılır, en doğru yoldur; onların zamanı kutsal vakittir.

Mitte gökyüzü cisimlerinin hareketi, dağ, nehir, göl ve tabiat olayları, insanın kesin, kendisinin bildiği toplumsal ilişkiler düzeyine indirgenip, onların bazı ufak tefek benzerlikleri denkleştirilip tasvir edildiğinden, mit mekanı oldukça geniş ve genel olarak söyleyecek olursak evrensel ölçülerdedir. Anlatma yolu somut, anlamlı ise olabildiğince geniş ve yoruma açıktır. Olaylar ve insan

faaliyetlerinin bir arada olması, uluslararası ölçüm kavramını doğurur. Oysa gerçekte bu, insan düşüncesinin emekleme çağında soyut düşünme sisteminin güçsüzlüğünden, sadece somut olarak algılama ve sezme yoluyla dünyayı anlamaya çalışmanın sonucunda meydana gelen sınırsızlıktan kaynaklanmaktadır. “İnsanlar düşünebilirler” diyecek olursak, başka canlı cansız şeyler de öyledir. “İnsanlar birbiriyle ilişki içindedirler” diyecek olursak, gökyüzü âlemi de, başkaları da öyledir. İnsanlar doğup, büyür, ölür, başka dünyaya gider (yeniden doğar) dersek, ölüp - dirilen tabiat da öyledir. Bu şekildeki hem kesin, hem de sınırlı algılama; sınırsız evrene uygun kabul edildiğinden, aslında birbirinden oldukça farklı olan kavramlar eşitlenerek sonuçta sınırsız (uçsuz -bucaksız) mekan anlayışı ortaya çıkar.

Mitin bu şekildeki sınırsızlığı; dünyanın hepsini kapsamış, bütün sorulara cevap vermiş gibi oluşu; bizlere soyut düşüncenin de örneğini gösterir. Aslında bu tekil kavramı genele, parçayı bütüne, küçüğü büyüğe, kesini kesin olmayana dönüştürmenin ve o şekilde düşünmenin etkisidir sadece. Mitlerin bugüne kadar katman katman eklenip unutulmadan günümüze kadar gelişinin bir sebebi de budur.

Aslına bakarsak mit tamamen söz sanatının özel bir türü değildir. Mitler, sadece, dünya görüşü olma hizmeti azalmaya başladığı zaman söz sanatının başka türleri ile (efsane, masal vb.) yakınlaşıp folklorun bir türü olarak kabul gördü. Gerçeğine bakacak olursak; inanışlar, gelenek göreneklerle beraber doğup birlikte yaşayan mitin toplumdaki görünüşü, öncelikle onun türlü türlü dünya görüşünü ifade edici fonksiyondadır. Bunlardan birisi mitin ayin, ritüellerle ilgili meseleleridir. Dünyadaki birçok halkın mitleri dinî gelenek ve ayinlerle birlikte yaşayıp günümüze kadar gelmiştir. Özellikle kültürel gelişme yönünden geri kalan halklardaki ayinlerin, ritüellerin mânâsı ve hareketlerin sebepleri mitler vasıtasıyla açıklanır.

Kazaklar arasında mitin bu hizmeti unutulmuştur. Oysa İslam’a kadarki Tenirlik<sup>3</sup> dünya görüşüne mahsus mitik inanışların, belirli olaylar ile eski dinî törenler ve ritüellerin birbirini tamamladığını fark etmek zor değildir. Örnek verecek olursak; birçok hastalığın iyesini kovmak için söylenen, etkili sözler ile birlikte yapılan hareketler (kamçı ile vurmak, ateş ile tütsülemek, duman salmak, güneşin batışını gözetleyip oturmak) ve onlarla ilgili söylenen mitik efsaneler (Bedik, Albastı, Obır vb); baksı şiirleri ile baksılık geleneği, Korkut, Koylubay vb. büyük baksılar hakkında söylenen mitik efsaneler; aya, güneşe, ateşe tapınmanın izleri (yeni doğan aya selam verme, ay ışığının uyuyan insanların yüzüne düşmesine engel olma, güneşe dik bakmamak, ateşe tükürmemek ve bunlarla ilgili söylenen mitler vb. ), bunlardan başka, övgü - yergi sözleri ve onunla ilgili hareketler (dua etmek, tırnakları ve saçları kem gözlerden sakınmak), eski Kazak yaşantısının çeşit çeşit yasakları; yeşil bitki-



leri koparmamak, eşikte oturmamak, geceleri suyun üstünü açık bırakmamak, el ile mezarlığı göstermemek vb). İşte halk arasında bugüne kadar unutulmadan gelen bu gibi batıl inanışların temelinde o ilk başlardaki güçlü inanışların yattığı şüphesizdir. Yasaklar ile bunu böyle yap, şunu şöyle yap denilen şeylerin sebepleri unutulmuştur. Oysa bu unutulmaların, zamanında mitik mazmunla ilgili olarak yayıldığı şüphesizdir.

Kazak mitlerinin hâlâ daha halk arasından, el yazmalarından, er geç ele geçen kaynaklardan toplanarak etraflıca incelenmesine ihtiyaç vardır. Çünkü milletimizin manevî mirasının ilk kaynağı mitlerdir. Dünyadaki birçok halkın edebiyat tarihlerinin, söz sanatlarının genel olarak ifade edecek olursak, manevî miraslarının mitlerden başlaması rastlantı değildir.

Kazak mitlerini son yıllarda ele alınarak incelenmeye başladı. Folklorcu âlimler S. Kaskabasov ile N. Mınjanoğlu tarafından Kazak mitleri ve efsanelerinin tabiatı, tür özellikleri, konu yelpazeleri, tarihî gelişim yolları ilk defa sistematik olarak araştırıldı. Böylece Kazak mitlerinin, Grek, Çin, Mısır mitolojileri gibi belli bir sisteme ve edebî bütünlüğe sahip olan, kölelik rejimindeki ilişkiler ve yönetim sistemindeki farklılıklara uygun olarak işlenmediği, tarihî açıdan ortaya çıkarılmıştır. Buna sebep olarak da eski Türk boylarının köleliği tecrübe etmemeleri gösterilmiştir. Bununla beraber Kazak mitlerinin kölelik dönemine kadarki arkaik dönemden etkilendiği ve bu devrin manevî görüntülerini tam olarak yansıttığı bilim adamları tarafından ifade edilmiştir.

## Notlar

- 1 İBRAYEV, Şakir (2001), “Kazaktın Mifleri men Miftik Anızdanı Tuvralı”(Kazak Mitle-ri ve Mitik Efsaneleri Hakkında), *Kazaktın Miftik Eñgimeleri*, Almatı: Gılım Kitabevi, s. 3-11.
- 2 Jetikarakşı: Büyük ayı takım yıldızı.(a.n)
- 3 Yazar, eski Türk dinini“Şamanizm“ olarak adlandırmaktan özellikle kaçınmıştır. Bu terim yerine “Tenirlik” dünya görüntüsü demeyi uygun bulmaktadır. (aktaranın notu)

## Kaynakça

- KASKABASOV, Seyid (1984), *Kazaktın Halık Prozası*, Almatı
- TOKAREV, S.A, MELETINSKIY E. M. (1991), *Mifologiya* ( Mifi Naradov Mira. Ensiklopediya Dvuh Tomah, Moskova: C. I, s. 13.

# On Kazakh Myths and Mythical Legends

**Prof. Dr. Şakir İBRAYEV\***

(Trans. Assist. Prof. Dr. Metin ARIKAN<sup>\*\*</sup>)

**Abstract:** The Kazakh people's traditional world view from mythic oral art sources; explanations, understandings and beliefs associated with mankind's primitive thoughts; where, why, and how these thoughts came about; world creation myths; and finally personal questions of the Kazakh people will be explained.

We will be able to show the oldest myths which have been told about celestial objects such as, the planets, stars, moon, and sun. The differences of these myths and their origin sources can be understood if we remember that the celestial objects were thought of as actual human beings in ancient Kazakh tradition. The answers to how Kazakh myths were created in regards to the sky and the earth, the sun and the moon, the stars and the planets as well as who created these myths are very difficult to know. The reason we do not know the foundation of these ancient traditions must have something to do with Islam. That everything was created by God and that one must run in partnership to God certainly diluted the ancient Turkic shamanistic traditions from which our myths sprung. However we can make a series of conclusions based on traditional sources.

From the related myths it is certainly possible to see traditional views and life styles. In Greek, Chinese, and Egyptian mythology there is a clear system of literary entirety where we see slavery and the oppressor-oppressed dynamic. In comparison the Kazakh system has no clear literary organization but in Kazakh mythology we do not see slavery and/or relations of a repressive class system.

---

\* Ahmet Yesevi Turc University / TURKISTAN / KAZAKHSTAN

\*\* Ege Universty / İZMİR  
metin\_uluborlu@yahoo.com

## О казахских мифах и мифических легендах.

Проф. Доктор Шакир Ибраев

Перевёл: Помощник Доцента Доктор Метин Арыкан\*

**Резюме:** Мифы, которые можем назвать источником словесного искусства и традиционным взглядом на мир казахского народа- это , создание мира, что как и откуда возникло, причины и этапы, всё, что сказано о тайнах окружающей нас среды и её особенности, необычные сказания людей, возникшие в их примитивном сознании, понятия и даже верования. Среди древних мифов можно выделить мифы о небесных телах- солнце, луне, звёздах и планетах. Главное различие мифов такого типа и их древнее становление можно понять из веры людей в то что небесные тела в какое-то время были людьми и по ряду причин (иногда и беспричинно) превратились в звёзды, луну и солнце. Среди казахских мифов очень мало источников связанных с происхождением неба и земли, солнца и луны, звёзд и планет. Причиной этому без сомнения является влияние Ислама. Из-за того, что всё было создано Аллахом, возможность стать ближе к нему достаточно ограничена. Из народных мифов, рассказывающих о среде окружённой небесными телами безусловно можно увидеть изображение традиций и образа жизни, можно поближе узнать народ. Стало известно, что казахские мифы являются необработанными как другие мифы вобравшие в себя отношения господина и раба в рабовладельческом режиме и владеющие литературной целостностью и определённой системой как в мифологии Египта, Китая и Греции. Причиной этому может быть показано непринятие рабовладельческого режима древними Тюрками.

**Ключевые слова:** Казах, Мифология, Мифические Легенды, Космология, Ритуал

---

\* Казахско- Турецкий Университет Ходжа Ахмета Яссави /Туркестан  
Эгейский Университет, Институт Исследований Тюркологии/ Измир  
metin\_uluborlu@yahoo.com



# Köktürk Yazıtları'ndaki “Türük oğuz begleri bodun eşidiñ” ve “Oğuzı yeme tarkınç ol temiş” Cümlelerinde Geçen oğuz Kelimesi Üzerine

Ahmet KARADOĞAN\*

**Özet:** Köktürk yazıtlarının okunması ve anlamlandırılmasıyla ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Bu çalışmada *Türük oğuz begleri bodun eşidiñ* ve *Oğuzı yeme tarkınç ol temiş* cümlelerindeki oğuz kelimesi üzerinde durulmuş ve bu cümlelerin Türkiye Türkçesine aktarımı ile ilgili yeni teklifler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Köktürk yazıtları, oğuz kelimesi, aktarma

Köktürk yazısının çözümünün üzerinden yüz yıldan fazla zaman geçmiş olmasına rağmen okuma ve anlamlandırma çalışmaları devam etmektedir. Gerek Köktürk yazısının kendine has imlâ özellikleri gerekse herhangi bir metni anlamının genel zorluğu sebebiyle Köktürk yazıtlarındaki bazı kelime ve cümlelerin izahıyla ilgili farklı görüşler ve tartışmalar vardır. Bu metinlerin doğru biçimde okunması ve anlamlandırılması için bu tür tartışmalara ve farklı görüşlere ihtiyaç olduğu şüphesizdir.

Kanaatimizce, Köktürk yazıtlarındaki “*Türük oğuz begleri bodun eşidiñ*” (KT D, 22; BK D, 18) ve “*Oğuzı yeme tarkınç ol temiş*” (T I D, 5) cümleleri, oğuz kelimesinin kökeni ve anlamı dikkate alınarak yeniden yorumlanmalı ve anlamlandırılmalıdır.

Yukarıdaki cümlelerin ilki, araştırmacılar tarafından şöyle anlamlandırılmıştır:

türk, oğuz bağları budun, äsidiñ: (Thomsen 2002: 105)

Ecoutez, nobles et peuple des Ogouz turcs!: (Thomsen 2002: 105)<sup>1</sup>

Türk, oğuz beğleri budun, eşidin!: (Orkun 1994: 38)

Türk, Oğuz Beyleri; kavmi, işidin: (Orkun 1994: 40)

Türk, Oğuz begleri budun, eşiding: (Ergin 1994: 70)

Türk, Oğuz beyleri, milleti, işitin: (Ergin 1994: 24)

Türük, Oğuz beğleri bodun, eşiding!: (T. Tekin 1998: 44)

(Ey) Türk, Oğuz beyleri (ve) halkı, işitin!: (T. Tekin 1998: 45)

---

\* Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi / KIRIKKALE  
ahkaradogan@yahoo.com

Görüldüğü gibi, buradaki *oğuz* kelimesi araştırmacılar tarafından “Oğuz boyu” için kullanılan özel ad olarak değerlendirilmiş ve cümle bu doğrultuda anlamlandırılmıştır. Fakat, ilk bakışta dikkat çekmese de metnin önceki ve sonraki bölümlerine bakıldığında bu cümlenin tam olarak metnin bağlamına uymadığı görülmektedir. Çünkü, araştırmacıların aktarmalarına göre burada, Oğuz beylerine ve halkına hitap edilmektedir. Ancak, Köktürklere tâbi olan ya da Köktürklerle savaş hâlinde olan birçok boy ya da kavim olmasına rağmen Bilge Kağan neden sadece Oğuz’ beylerine ve halkına hitap etmektedir? Üstelik, metnin bu cümleden önceki bölümlerinde Türgiş, Kırkız, Kurıkan, Tarduş, Az, Otuz Tatar, Tokuz Oguz, On Ok gibi boy, kavim veya boy ittifaklarıyla yapılan savaşlardan ve savaşlar neticesinde bunların hâkimiyet altına alındığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla, burada, bu kavimlerin hiçbirinden bahsedilmeyip sadece “Oğuzlar”dan bahsedilmesi, hatta Oğuzların beylerine ve halkına hitap edilmesi düşündürücüdür.

Bilge Kağanın, sürekli savaştıkları ve savaşlarda çoğunlukla başarılı olmalarına rağmen tam olarak hâkimiyet altına alamadıkları bir boyun beyine ve halkına hitap etmesi; hatta “yukarıdaki gök çökmedikçe, aşağıdaki yer delinmedikçe devletini, töreni kim bozabilecekti” biçiminde övmesi normal değildir. Bilge Kağan, sürekli mücadele hâlinde oldukları ve çoğunlukla yendikleri bir boyu bu sözlerle neden övsün? Zaten metnin ilerleyen cümlelerinde Türk halkına ya da daha geniş ifadeyle Türklere bağlı boyların halklarına, Türk kağanına itaat etmedikleri için sitem edilmekte ve bunun sonucunda başlarına gelen felâketlerden “kanlarınız ırmaklar gibi aktı, kemikleriniz dağlar gibi yığıldı” biçiminde bahsedilmektedir. Anlaşıldığına göre, burada Köktürklere bağlı ya da bir zamanlar bağlı olmuş olan bütün boylara ve kavimlere hitap edilmektedir. Zaten, Kültigin yazıtının güney yüzünün başında kimlere hitap edildiği açıkça görülmektedir: Bazı askerî ve idarî unvanlar sayıldıktan sonra *Otuz Tatar...Tokuz Oguz begleri bodunı* biçiminde devam edilmektedir. Muhtemelen, okunamayan yerlerde *Türgiş, Kırkız, Kurıkan, Tarduş, Az, On Ok* gibi boy ve kavimlerden de bahsedilmektedir. Bu kısım, metnin başı olduğuna göre, burada Köktürklere bağlı bütün kavim ve boylara hitap edilmektedir, denebilir. Bilge Kağan, metnin başında, kendilerine bağlı bütün boy ve kavimlere seslendiğine göre daha sonra “Oğuzlar”ı diğer boylardan ayırarak onlara hitap etmiş olamaz.

Yazıtlarda Türk halkına veya beylerine hitap edilirken *türük bodun* (KT G 6; BK K 6) *türük begler* veya *türük begler bodun* (KT G 10; BK K 8) gibi ifadeler kullanılmakta; “Türk”e ortak olarak herhangi bir boy veya kavim adından “tek” olarak bahsedilmemektedir. Bir başka deyişle, hiçbir boy veya kavime ayrıcalık tanınmamaktadır. Ancak, bazı durumlarda yukarıda bahsedildiği gibi kendilerine bağlı olan boylara veya kavimlere toplu olarak hitap edilebilmektedir.

Bu durumda, *Türük oğuz begleri bodun eşidiñ* cümlesindeki *oğuz* kelimesinin "Oğuz boyu" için kullanılmadığı; dolayısıyla özel ad olmadığı sonucu çıkmaktadır. Bu sebeple, buradaki *oğuz* kelimesini izah etmek ve cümleyi yeniden anlamlandırmak gerekmektedir. Buradaki *oğuz* kelimesinin açıklamasına geçmeden önce diğer cümleye de bakıp her ikisini birlikte izah etmeye çalışmak daha doğru olacaktır.

İkinci cümle araştırmacılar tarafından şöyle anlamlandırılmıştır:

Oğuzı yeme tarkınç ol temiş; (Orkun 1994: 108)

Oğuzlara da isyan edin demiş. (Orkun 1994: 108)

Oğuzı yime tarkınç ol timiş. (Ergin 1994: 94)

Oğuzu yine sıkıntıda dır demiş. (Ergin 1994: 55)

"Oğuzı yeme tarkınç ol" temiş. (T. Tekin 1998: 86)

"Oğuz'ları da huzursuzdur" demiş. (T. Tekin 1998: 87)

Bu cümle, İtberiş Kağan zamanındaki olaylar anlatılırken geçmektedir. Çin, On Ok ve Kırgız kağanları, aralarında ittifak kurup Türklere saldırmayı düşünmektedirler. Türgiş kağanı da, Türklerin kargaşa içerisinde olduğundan bahsetmekte ve *Oğuzı yeme tarkınç ol* cümlesini kullanmaktadır. Araştırmacılar, buradaki *oğuz* kelimesini de özel ad olarak değerlendirmişler ve cümleyi o doğrultuda anlamlandırmışlardır. Bunun yanı sıra Orkun, metnin bağlamına ve cümledeki yüklem – tamlayıcı ilişkisine dikkat etmediği için cümleyi çok farklı biçimde Türkiye Türkçesine aktarmıştır.

Bu cümlede geçen *oğuz* kelimesindeki iyelik eki, bu kelimenin "Oğuz boyu" için kullanılmış olamayacağına işaret etmektedir. Çünkü, Türkçede şahıs adlarıyla birlikte iyelik eklerinin kullanımına rastlansa da etnik adlarda iyelik eklerinin kullanımına pek rastlanmamaktadır. Zaten, Türgiş Kağanının "Oğuz boyu"nu Köktürklere mal etmesi de pek akla yatmamaktadır. Ayrıca, Türgiş Kağanı burada gerçekten "Oğuz boyu"ndan bahsetmiş olsa bile neden Köktürklere bağlı diğer boyları anmayıp sadece "Oğuzlar"dan bahsetmiştir? Kanaatimizce, bu soruya mantıklı bir cevap bulmak pek mümkün değildir.

Köktürk yazıtlarında *türük* kelimesinin *türüküm* ve *türükümüz* gibi iyelik ekli kullanımlarına daha önce dikkat çekmiş ve bu gibi kullanımlarda *türük* kelimesinin özel ad değil tür adı olduğunu ortaya koymuştuk.<sup>3</sup> Gerek metnin bağlamı, gerekse kelimedeki iyelik eki, buradaki *oğuz* kelimesinin de özel ad değil tür adı olduğunu göstermektedir. Bu iki cümledeki *oğuz* kelimesinin anlamını izah edebilmek için öncelikle geniş anlamıyla *oğuz* kelimesine bakmak gerekir.

Bilindiği gibi Türkçede bir şahıs adı, bir de boy adı olarak kullanılan *oğuz* kelimesi vardır. Şahıs adı olan *oğuz*, Oğuz Kağanın adından gelmektedir.

Sinor, bu iki “oğuz”un aynı kelimeler olduğu görüşündedir (1949). Diğer taraftan, bu kelimelerin köken olarak bir olduğunu savunan çalışmalar olduğu gibi bunların ayrı iki kelime olduklarını savunan ve bu doğrultuda kökeni ve anlamıyla ilgili görüşler ileri süren çeşitli çalışmalar da vardır.<sup>4</sup> Ancak, bu durum henüz tam olarak açıklığa kavuşturulabilmiş değildir.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden cümlelerdeki *oğuz* kelimesinin kökeni ve anlamı ne olabilir? Boy adı olan *oğuz* kelimesinin kökeniyle ilgili birçok görüşten biri de bu kelimenin “boy, boy teşkilatı” anlamındaki Türkçe *ok* kelimesinden türemiş olduğudur. Dilaçar (1964: 87), Ligeti, Kononov ve Gumilyov gibi araştırmacılar bu kelimenin *ok* kelimesi ile *-uz* çokluk ekinde oluştuğunu ve “kabileler” anlamına geldiğini söylemektedirler (Bayat 2004).

Kanaatimizce, *ok-u-z* (isim kökü + yardımcı ses + çokluk eki) izahı, gerçekte yukarıda geçen iki cümledeki *oğuz* kelimesinin kökenini açıklamak için dikkate alınabilir. Fakat, bu cümlelerdeki *oğuz* ile özel ad olan *oğuz* kelimelerinin aynı olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemek şu an için mümkün değildir. Ancak, ad bilimine göre özel adların kaynağının tür adları olduğu da belirtilmelidir. Bu sebeple, *oğuz* kelimesinin özel ad olarak kullanımından önce, bir süre tür adı olarak kullanılmış olması gerekir. Önce tür adı olarak ortaya çıkan *oğuz* kelimesi daha sonra özel ad olarak kullanılmaya başlamış olabilir.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden cümlelerdeki *oğuz* kelimesinin *On Ok* boylar birliği adında da geçen *ok* kelimesinden *-z* çokluk ekiyle türetilmiş olma ihtimali mantıklı görünmektedir. Çünkü, Eski Türk yazıtlarında *On Ok* adının yanı sıra *Üç Oğuz*, *Altı Oğuz*, *Sekiz Oğuz*, *Tokuz Oğuz* gibi etnik adlar da geçmekte ve bu adlar ittifak kurmuş boylar için kullanılmaktadır. Bir başka ifadeyle, *On Ok* adının kuruluş mantığı ile Orhun yazıtlarında sıkça geçen *Tokuz Oğuz* adının kuruluş mantığı arasında bir fark yoktur; sadece birisinde *ok* kelimesi yalın hâlde, diğerinde çokluk ekiyle birlikte kullanılmıştır.

Bir araya gelen boylar, kurdukları ittifak için *oğuz* kelimesini kullanabildiklerine göre, bu kelimenin “boylar, boylar birliği” anlamında tür adı olarak da kullanımının olması gerekir. Aksi takdirde, bir araya gelen boylar için *oğuz* kelimesinin kullanılması açıklanamaz. Çünkü, bu kelime *Üç Oğuz*, *Altı Oğuz*, *Sekiz Oğuz*, *Tokuz Oğuz* gibi birbirinden farklı ittifaklar için geçici olarak kullanılmıştır.

Bu kelimenin *ok* “boy, boy teşkilatı” ve *-z* çokluk ekinde türeyip “boylar” anlamına geldiği kabul edilirse bahsi geçen cümleleri metnin bağlamına göre izah etmek daha kolay olur. Yukarıda da belirtildiği gibi *Türük oğuz begleri bodun eşidiñ* cümlesi, Bilge Kağanın kendilerine bağlı olan ya da bir zamanlar bağlı olmuş olan boylara hitap ettiği yerde geçmektedir. Bu durumda bu cümle Türkiye Türkçesine şu biçimlerde aktarılabilir:



Türk boylarının beyleri ve halkı, dinleyin:

Türlere bağlı (= tâbi) boyların beyleri ve halkı, dinleyin:

İkinci cümlede (*Oğuzı yeme tarkınç ol temiş*) geçen *oğuz* kelimesi de aynı şekilde "boylar" anlamında bir tür adı olarak düşünüldüğünde hem cümle daha anlamlı olmakta hem de metnin bağlamına uygun düşmektedir. Ayrıca yukarıda belirtildiği gibi *oğuz* kelimesindeki iyelik ekini yapı ve anlam bakımından izah etmek daha kolay olmaktadır. Bu cümle Türkiye Türkçesine şöyle aktarılabilir:

*(Kendisine bağlı) boyları da huzursuzdur, demiş.*

Bütün bunlardan sonra, Türkçede biri tür adı, biri boy adı, biri de şahıs adı olan üç tane *oğuz* kelimesinin olduğu söylenebilir. Ancak, bu üç kelimenin aynı mı yoksa farklı mı olduğu meselesi ayrı bir tartışma konusudur.

Bu üç kelime arasındaki köken ilişkisinin izahının, sadece dil verilerine dayanılarak yapılması mümkün değildir. Çünkü, öncelikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerini kuran Oğuzlar ile Tokuz Oguz boy ittifakının soy ilişkisi olup olmadığı meselesi tarihî olarak aydınlatılmalıdır. Ancak, bu meseleyi aydınlatmak da çok kolay görünmemektedir. Çünkü, Oğuzlar ve Oğuzca üzerine yapılmış çalışmalarda farklı görüşler vardır. Meselâ, Banguoğlu ve Korkmaz gibi araştırmacılar Tokuz Oguzlar ile Oğuzların "aynı" olduklarını kabul etmişlerdir (Banguoğlu 1988; Korkmaz 1975). Diğer taraftan, Sümer<sup>5</sup> ve Ercilasun Tokuz Oguzların Selçuklu ve Osmanlı'yı kuran Oğuzlarla aynı olmadıklarını söylemektedirler (Sümer 1999: 2, 45, 46; Ercilasun 2004: 222).

Kanaatimizce, Tokuz Oguzlar ile Oğuzların farklı oldukları görüşü daha mantıklıdır. Diğer ihtimal kabul edilirse şu sorulara cevap vermek gerekecektir:

"Tokuz Oguz", bir boy adı değil, federasyon adıdır. Oğuzlar ise soy birliğine sahip bir boy olarak bilinmektedir. Bu durumda Tokuz Oguzlar ile Oğuzlar arasındaki birlik nasıl izah edilebilir?

Tokuz Oguz federasyonu içinde ayrıca Oguz adında bir boy yoktur.<sup>6</sup> Öyleyse, önce Tokuz Oguz diye bilinen boylar federasyonu daha sonra ileri bir safhaya geçerek tek "boy" mu olmuştur?

Kanaatimizce, bu sorulara mantıklı cevaplar bulmak pek mümkün değildir. Bu sebeple Tokuz Oguzların bir boylar federasyonu, Oğuzların ise bunlardan ayrı bir boy olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Bu kabul doğrultusunda, Türkçedeki *oğuz* kelimelerinin birbirleriyle ilişkisi hakkında şu tahminlerde bulunulabilir: Eğer, boy adı olan *oğuz*, *Tokuz Oğuz* gibi kullanımlara dayanıyorsa, bu durumda tür adı olan *oğuz* ile boy adı olan *oğuz* köken itibarıyla ortaklaşır. Diğer taraftan, etnik adların şahıs adlarından kaynaklanabildiği dikkate alınırsa boy adı olan *oğuz*, şahıs adı olan *oğuz* ile de ilgili olabilir. Ancak, tür adı olan *oğuz* ile şahıs olan *oğuz*'un kökenlerinin ortak

olması mümkün görünmemektedir; çünkü, “boylar, boylar ittifakı” anlamındaki bir kelimenin şahıs adı olması uzak bir ihtimaldir.

### Açıklamalar:

- 1 Bu cümle V. Köken tarafından “Türk, Oğuz beyleri ve halkı, dinleyin!” biçiminde Türkçeye çevrilmiştir; bk. Thomsen 2002: 105.
- 2 Köktürk yazıtlarında sıkça kullanılan *Oguz* veya *Tokuz Oguz* kelimelerinin hangi boy için kullanıldığı meselesi tartışmalıdır. Ancak, bu yazıtları Türkiye Türkçesine aktaranların genel kanaati “Köktürkçe *Oguz* = Türkiye Türkçesi *Oğuz*” olduğu için şimdilik bu meseleyi görmezden gelmek daha doğru olacaktır.
- 3 *Türük* kelimesinin tür adı olarak kullanımıyla ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Karadoğan 2002.
- 4 Bu çalışmalar hakkında kısa bilgi için bk. Bayat 2004.
- 5 Sümer, görüşünü desteklemek için oldukça inandırıcı bazı deliller ileri sürmektedir. 1999: 45-46.
- 6 Tokuz Oguz ittifakı içindeki boylar için bk. Gömeç 1992: 213.

### Kaynakça

- BAYAT, F. (2004), *Uz ~ Ğuz ~ Oğuz Kavim Adının Etimolojisi, Karadeniz Araştırmaları 3: 71-77.*
- BANGUOĞLU, T. (1988), Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine, *TDAY-Belleten 1959: 1-26.*
- DİLAÇAR, A. (1964), *Türk Diline Genel Bir Bakış*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 227.
- ERCİLASUN, A. B. (2004), *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları 603.
- ERGIN, M. (1994), *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- GÖMEÇ, S. (1992), *Kök Türkçe Yazılı Metinlerin Türk Tarihi ve Kültürü Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- KORKMAZ, Z. (1975), Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler, *I. Türk Dili Bilimsel Kurultayına Sunulan Bildiriler*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 413: 433-446.
- KARADOĞAN, A. (2002), Köktürk Yazıtları'nda Türk Adının Türlü Kullanılışları Üzerine, *Türk Dili 604: 293-297.*
- ORKUN, H. N. (1994), *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 529.
- SİNOR, D. (1949), Oğuz Kağan Destanı Üzerinde Bazı Mülâhazalar, (çev.: A. Ateş), *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi IV, sayı 1-2: 1-14.*
- SÜMER, F. (1999), *Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- TEKİN, T. (1998), *Orhon Yazıtları. Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, İstanbul: Simurg Yayınları.
- THOMSEN, V. (2002), *Orhon Yazıtları Araştırmaları*, (çev.: V. Köken), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 815.

**Upon the Word of oġuz in the sentences of “Türük oġuz  
begleri bodun eřidiñ” and “Oġuzı yeme tarkıñ ol temiş”  
Taken from Köktürk Inscriptions**

**Ahmet KARADOĞAN\***

**Abstract:** Discussions on reading and giving meaning Köktürk inscriptions are still continuing. In this study I examine the word oġuz in the sentences *Türük oġuz begleri bodun eřidiñ* and *Oġuzı yeme tarkıñ ol temiş*, and present new proposals about translation of these sentences into Turkish.

**Key Words:** Köktürk inscriptions, word *oġuz*, *translation*

---

\* Kırıkkale University, Faculty of Sciences and Arts / KIRIKKALE  
ahkaradogan@yahoo.com

# **О слове огуз, которое встречается в предложениях "Огузы еме таркынч ол темищ" и "Тюрюк огуз беглери бодун эцигин" в древнетюркских памятниках.**

**Ахмет Карадоан\***

**Резюме:** Споры, связанные с чтением и пониманием древнетюркских памятников продолжаются до сих пор.

В этой работе рассматривается слово *огуз* в предложениях "Огузы еме таркынч ол темищ" и "Тюрюк огуз беглери бодун эцигин" и предлагаются новые варианты, связанные с передачей этих предложений на современный турецкий язык.

**Ключевые слова:** Древнетюркские памятники, слово *огуз*, передача

---

\* Университет Кырккале, Факультет Естественных и Литературы/ Кырккале  
ahkaradogan@yahoo.com

# Hakîm Ata'nın Ahir Zaman Kitabı

Araş. Gör. Münevver TEKCAN\*

**Özet:** XII. ve XIII. yüzyıllarda Orta Asya'da ve Türkistan'da Yesevîlik geleneğinin kurulmasında ve yayılmasında önemli yeri olan Süleyman Hakîm Ata, Ahmed Yesevî'nin üçüncü ve Türkler arasında en çok tanınan halifesidir. Daha çok Harezmi bölgesinde faaliyet gösteren Süleyman Hakîm Ata'nın eserlerinden biri de *Āhir Zamān Kitābı*'dır. Bu yazıda, eserin değişik nüshaları karşılaştırılarak transkripsiyonlu metni, nüsha farkları, gramer dizini ve sözlüğü verildi.

**Anahtar Kelimeler:** Yesevîlik, Süleyman Hakîm Ata, *Āhir Zamān Kitābı*.

## Giriş

Türk Tasavvuf Edebiyatı'nın yetiştirdiği Süleyman Hakîm Ata (ö. 582/1186-87), Ahmed Yesevî'nin (ö. 562/1166-67) üçüncü ve Türkler arasında en çok tanınan halifesidir. Doğum yeri ve tarihine dair kaynaklarda kesin bilgiler bulunmamaktadır. Onun daha ziyade mankabelere dayanan efsanevi bir hayatı olmuştur. Süleyman Hakîm Ata'nın hayatı ve eserleri ile ilgili olarak değişik kaynaklarda bilgiler yer almaktadır. Geniş bilgi için bk. Buhârî: vr. 97<sup>b</sup>-98<sup>a</sup>; Okuyucu: 1995-26, 46, 55; Lâhürî: 1312/1984- 534; Köprülü: 1981-88, 95; Eraslan: 1996-348; Hofman: 1969-227, 234; Hakkul: 1991; DeWeese: 2000-573, 574).

Ahmed Yesevî'nin hikmetleri tarzında yazdığı manzumeleriyle Orta Asya'da ve Türkistan'da hikmet geleneğinin yayılmasında, geliştirilmesinde etkili olan Süleyman Hakîm Ata'nın bilinen eserleri şunlardır: *Bakırgan Kitābı*, *Divān-ı Hikmet* tarzında dinî-sofiyane şiirleri içine alan değişik Yesevî şairlerinin de şiirlerinin yer aldığı bir eserdir. Geniş bilgi için bk. Hakkul: 1991; Tekcan: 1997. *Kıssa-i Hazret-i İmām-ı A'zam*, *Yarım Alma Kitābı* adıyla da bilinmektedir, bk. Tekcan 2003: 121-168. *Hazret-i Meryem Kitābı*, Hazret-i Meryem'in ölümünü konu alan manzum bir risaledir. *Vefāt-nāme-i Bibi Meryem* adıyla da bilinen bu eser, tarafımdan yayına hazırlanmıştır.

---

\* Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi / KOCAELİ muneverturkan@hotmail.com

Çalışmamıza konu olan *Āhir Zamān Kitābı*, *Takı ‘Aceb’* (Hofman: 1969-227, 231) ve *Kıyāmet-nāme*<sup>2</sup> adlarıyla da bilinmektedir. Eser, H. 1166, M. 1752/53 tarihlerinde istinsah edilmiştir (Hofman: 1969- 231). Bu nüshayı elde etmemiz mümkün olmadı. Ancak *Dīvān-ı Hikmet*’in İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan nüshasında bu eser, başlıksız bir manzume olarak yer almaktadır, İÜ TY 1260: 88<sup>b</sup>- 92<sup>b</sup> vr.

*Āhir Zamān Kitābı* ilk baskısı 1847’de olmak üzere farklı tarihlerde Kazan’da basılmıştır. E. A. Malov, *Āhir Zamān Kitābı*’nı 1847 ve 1860 Kazan baskılarını karşılaştırarak nüsha farklarını vermiş ve eseri Hristiyanlık inancı açısından tenkit ederek Rusça çevirisiyle yayımlamıştır. bk. Malov: 1897-1, 27.

Yesevîlik geleneğinde yazılmış hikmetler, yazılı edebiyata olduğu kadar sözlü geleneğe de ait olduklarından zamanla bu eserlerde yayıldıkları sahaya göre değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bu manzumelerin yazıldığı sahanın ve müstensihin dil özelliklerini yansıtmaları da gözönüne alındığında iki nüsha arasındaki farkların oldukça fazla olduğu görülmür. Ayrıca metnin farklı nüshalarında yer alan dörtlüklerin sıra ve sayı bakımından da farklılıkları bulunmaktadır. Her iki nüshada da kapalı /e/Arap harfli metinlerde yazılmış ya da yazılmamış olsun metnin transkripsiyonunda gösterildi. Hazırladığımız metnin ele aldığımız nüshalarında da ses, şekil ve kelime farklılıklarının dipnotta gösterilemeyecek kadar çok olması sebebiyle İstanbul Üniversitesi nüshası ile Kazan baskısının<sup>3</sup> transkripsiyonlu metinleri ayrı ayrı verildi. E. A. Malov neşri ile 1907 Kazan baskısı karşılaştırılarak iki basma nüshanın farkları dipnotta gösterildi. Metinlerin tam bir gramer dizini verildi.

Şimdiye kadar eserin vezni, kaynaklarda *Arüz’un hecez bahri* olarak ifade edilmişse de eser 12’li hece vezniyle yazılmıştır, bk. Hofman: 1969- 231; Arat: 1993-103. Metinde vezin bozuklukları mümkün olduğunca tamamlanarak [] içinde yazıldı. Bu aksaklıkların bir bölümü de dipnotlarda belirtildi.

Konusu, kıyamet gününün alâmetleri, kıyamet günü hakkında Müslümanlar arasında yayılmış inançlar olan eserde, gelecekte vuku bulacak bazı olayların kesin tarihlerinin verilmesi, bu bilgileri kabul edenlerle hurafe olarak bakanların

<sup>1</sup> Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümünde Nr. 2671 “Kul Süleyman’ın Taki Gacep Poeması” olarak kayıtlı olan eseri elde etmek şimdilik mümkün olmadı.

<sup>2</sup> T. S. Abuladze, Dr. Iluriadze, *Türkçe Yazmalar Kataloğu*, 2004 Tbilisi, s.142. Bu nüshayı da görmemiz şimdilik mümkün olmadı.

<sup>3</sup> *Āhir Zamān*, Kazan 1907.

arasında XIX. yüzyılda büyük tartışmaların çıkmasına yol açmıştır (Arat: 1993-103). Eserdeki olayların tasvirine, canlandırılmasına bakıldığında şairin zengin bir hayal gücüne sahip olduğu görülmektedir. Peygamber'in, ümmetinin günahlarını affettirmek için durmadan didinmesi, Allah'ın müslümanlara cenneti vaat ettikten sonra insanların ferahlık duyması, canlı tasvirlerle dile getirilmiştir. Deccal'ın, Dabbetü'l-arz'ın ortaya çıkması, Hz. Âdem'le Hz. Muhammed'in oğul-baba olarak bir araya gelmeleri ve Hz. Peygamberin öbür dünyada ümmetinin günahlarını affettirmek için yalvarıp yakarması konu edilmektedir.

### **Kısaltmalar**

Ar.: Arapça

bk.: bakınız.

c.: cilt.

Elr.: ENCYLOPAEDIA IRANICA

Far.: Farsça

H.: Hicrî.

*IOAIE*: İzvestiya Obşçestva Arheologii, istorii i etnografii pri İmperatorskom Kazanskom Üniversitete, Kazan.

*İÜ*: İstanbul Üniversitesi.

*K1*: *Âhir Zamân Kitâbı*, Kazan 1897, Kniga o poslednem vremeni (İli o koçine mira)", *IOAIE*, T. 14 Kazan.

*K2*: *Âhir Zamân*, Kazan 1907: Özbekistan Fenler Akademisi Ebu Reyhan Birunî Namındaki Şarkşinaslık Enstitüsü Taş Basmalar Bölümü Envanter Numarası: 18948

k.a.: kişi adı.

Ktp.: Kütüphanesi.

M.: Milâdî.

nr.: numara.

ö.: ölümü.

S.: sayı.

s.: sayfa.

vr.: varak.

y.a.: yer adı.

### **I. İÜ NÜSHASI**

1

**88b** Yérni néçük yarattı kökni hemân<sup>1</sup>  
Aynı néçük yaratdı künni hemân

### **II. KAZAN BASKISI**

**K21** Yérni nétek yarattı érse kökni hemân<sup>1</sup>  
Aynı nétek yarattı érse künni hemân

I

1 Bu dörtlükte 1. ve 2. mısraların vezni bozuk.

2 Bu mısraın vezni bozuk.

II

1 Bu dörtlükte 1. ve 2. mısraların vezni bozuk

Enbiyâ resüllerni ayıtsam tamâm  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar  
2  
Zamâne âhirî[î] bolsa néler bolğay  
‘Âlimler çağır içi[ben] zinâ kılğay tolğay  
Dünyâğa [hem] türlük türlük belâ tolğay  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar  
3  
[OI] ér hatun harâbâtda çağır içkey  
Bilip turup bilmes yanlıg işler kılğay  
Dünyâ içre mên-mên téyü kögsin  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar  
4  
Allâh téyü Hâk yâdını yâd kılmağay  
‘Âlimler ‘ilmin eşitip yalğan tégey  
Başığa [ol] ecel oqın kélmes bilgey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar  
5  
Mesâcid, mihrâb medrese qurup qalğay  
Pehrîzlik érenlerdin hiç qalmağay  
Zâlimler mazlûmlarğa [hiç] dâd bérmegey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar  
6  
Seyyid-i sâdât ‘âlimler çağır içkey  
Hêlâl koyup harâm işke harîş bolğay  
Hâk te‘âlâ belâ kamuğın tamâm açğay<sup>2</sup>  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar  
7  
Ne şad kavmi eger kélse néler bolğay  
Köp hatunlar élerige harâm bolğay  
**89a** İslâm bilmes bed-baht la‘în hêlâl dégey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

Enbiyâ mürsellerni ayıtsam tamâm  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var  
2  
Zamâne âhirî bolsa néler bolğay  
Dünyâğa [hem] türlük türlük belâ  
‘Âlimler çağır içi[ben] zinâ kılğay  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var  
3  
[OI] seyyid-zâde ‘âlimler çağır içkey  
Hêlâl koyup harâm işke harîş bolğay  
**K23** Hâk te‘âlâ belâ kapuğın tamâm kerğey açğay<sup>2</sup>  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var  
4  
[OI] bahtlılar harâm birle harîş bolğay  
Köp hatunlar élerine harâm bolğay  
[OI] İslâm bilmez bed-bahtlar şâd-mân bolğay  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var  
5  
Zamâne âhirî bolsa ‘âlimler azğay<sup>3</sup>  
Mü‘minlerniñ oğlı kızı yesir bolğay  
Kâfirler uftanmayın mên-mên tégey  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var  
6  
[OI] Deccâl mel‘ün çıkuban Rüm’ğa varğay  
Mehdî çıqdı déyü Deccâl’ğa haber bolğay  
Seksen miñ ceñüd pîri [anda] cem‘bolğay  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var  
7  
**K24** Deccâl mel‘ün Hırasân’ğa sefer kılğay  
[OI] İslâm bilmez bed-bahtlar şâd-mân bolğay  
Mehdî barup Bağdâd tapa uruş kılğay  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

<sup>2</sup> Bu mısraın vezni bozuk.

<sup>3</sup> mü‘min مومين şeklinde yazılmıştır.

K2

<sup>4</sup> şehirlerde vezin gereği şehirlerde okundu.

<sup>3</sup> Bu mısraın vezni bozuk// yesir: yesir K2

<sup>4</sup> çıkup: çıkup K1//ravzasığa: ravzasığa



<p>8 Zamāne aḥīr[ī] bolsa néler bolğay Mü'minlerin<sup>3</sup> esīr oğul kıızı bolğay Kāfirlerini ölmeyin bendem degey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar</p> <p>9 Tokuz yüz toqsan dörd[d]e [ol] deccāl kélgey Uşal mel'ün Teñri-mén dép da'vā kılğay Uluğ kiçik şehirlerde<sup>4</sup> väveş bolğay Andın artuq taqı 'aceb künleri bar</p> <p>10 [OI] deccāl mel'ün çıkıban Rüm'ge kélgey Miskīn cehūd [u] tersā [anda] cem' bolğay İmām Mehdī çıktı dip deccāl haber bergey<sup>4</sup> <b>K25</b> Andın artuq taqı 'aceb künleri bar</p> <p>11 Deccāl mel'ün Ĥorāsan'ğa sefer kılğay İslām bilmes bedbaht la'īn şād-mān bolğay [OI] müselmānlar Mehdī<sup>5</sup> dében cem' bolğay Andın artuq taqı 'aceb künleri bar</p> <p>12 İmām-ı Mehdī Bağdād'da uruş kılğay Kün tutulup türlük қaranğuluk bolğay Muḥammed'niñ ümmetleri<sup>6</sup> feryād kılğay Andın artuq taqı 'aceb künleri bar</p> <p>13 İmām Mehdī Mekke sarı sefer kılğay [OI] ravzadın avāz çıkqay 'İsā degey Muḥammed[niñ] ravzāsına yüzün sürtkey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar</p> <p>14 <b>89b</b> 'İsā kélgey tamām tükel tokuz yüzde [OI] Deccāl'ni öltürgeyler biliñ anda [OI] Mehdī'ni imām kılğay 'İsā anda</p>	<p>8 [OI] müselmānlar Mehdī tapa cem'bolğay Kün tutulup ğavğā qopup hey-hāt bolğay [OI] Muḥammed ümmetleri nāliš kılğay Andın artuq taqı 'aceb deñleri var</p> <p>9 Mehdī çıkup<sup>4</sup> Mekke tapa sefer kılğay [OI] Muḥammed ravzasığa yüzün sürtkey [OI] ravzadın āvāz çıkup 'İsā tegey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var</p> <p>10 'İsā iney tamām tükel tokuz yüzde [OI] deccāl'ni öltürgeyler biliñ anda [OI] Mehdī'ni imām kılğay 'İsā anda Andın artuq taqı 'aceb deñleri var</p> <p>11 'İsā 'aleyh kökdin iney fermān birle Mehdī turup selām kılğay ta'zīm birle Ādemī zād oğlı aytur fermān birle Andın artuq taqı 'aceb deñleri var</p> <p>12 Tokqız yüzde on beşde [ol] Ye'cüc çıkqay Mehdī birle 'İsā barup Tūr'ğa aşqay<sup>6</sup> Ol kāfirler bu dünyāni tamām kılğay Andın artuq taqı 'aceb deñleri var</p> <p>13 Hevādın kuşlar ini[ben] taşlar atqay Ol taşlar [ol] Ye'cüclerni helāk kılğay Ol Uğanın heybet birle hūküm<sup>7</sup> kılğay Andın artuq taqı 'aceb deñleri var</p> <p>14 <b>K26</b> [OI] Tokqız yüzde hem yene bir iş qopqay Dābbetü'l-'arż çıkqay Qur'an köterilgey [OI] Muḥammed ümmetleri nāliš kılğay</p>
--	--

<sup>4</sup> Bu mısraın vezni bozuk

<sup>5</sup> *Mehdī* مهد biçiminde yazılmıştır.

<sup>6</sup> ümmet kelimesi او مت biçiminde yazılmıştır.

<sup>6</sup> *aşqay*, *aşğay* K1

<sup>7</sup> hūküm vezin gereği hūküm okunmuştur.

Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var
15	15
‘İsā anda kökdin kélgey fermān birle	[Ol] toqkuz yüzde yene bir ‘aceb kılgay
Mehdī yörüp selām kılgay ta‘zīm birle	[Ol] İsrāfīl fermān birle şürun ürgey
İmām-zāde ‘aleyk alğay ikrām birle	Yér kök ara tiriğ cānlar hīç kalmağay
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var
16	16
‘İsā yörüp [ol] deccālmı helāk kılgay	[Ol] İsrāfīl fermān birle şürun ürgey
[Ol] Mehdī birle ikkelesi cem‘ bolğay	[Ol] ‘Azrā‘īl öz cānını özi alğay
İmām-ı Mehdī dīn birle ‘amel kılgay	Meñü bākī ol Uğanım özi kılgay
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var
17	17
[Tükel] toqız yüz onbéşde Ye‘cüc çıqqay	Kırk yıldın soñ [ol] İsrāfīl şürun ürgey
‘İsā birle Mehdī qopup Tür‘ga aşqay	[Ol] ikinçi sūrını [sén] ürgil tégey
Ol kāfirler bu dünyāni tamām alğay	<b>K27</b> Bendelerim yéryüzine qopsun tégey
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var
18	18
Ol Uğanım heybet birle hüküm <sup>6</sup> kılgay	[Ol] İsrāfīl fermān birle şürun ürgey
[Ol] hevāda quşlar uç[ban] taşlar atqay	Qamuğ cānlar tenlerige kirüp kélgey
[Ol] quşlar Ye‘cüclerini helāk kılgay	Yaş olan ték ādem oğlı baş kötergey
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var
19	19
Toqız yüz toqsan yettide bir ün kélgey	Ol Uğanım qazī bolup hüküm <sup>7</sup> kılgay
Dābbetü‘l-‘arz hem taqı anda çıqqay	[Ol] Muḥammed şefā‘atke kélip turğay
Muḥammed‘niñ ümmetleri nāliš kılgay	Melā‘ikler peygamberler titrep turğay
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var
20	20
Toqız yüz toqsan béşde ‘aceb kélgey	Cebrā‘īl feriştelerni başlap kélgey
[Ol] İsrā‘fīl fermān birle şürni ürgey	İnançımız yā Muḥammed sén-sén tégey
<b>90a</b> Yér ü <sup>7</sup> kök tolup zamāne āḥir bolğay	Ḥaḳ qatında séndin ‘ināḳ yoqdır tégey
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var
21	21
[Ol] İsrā‘fīl fermān birle şürni ürgey	<b>K28</b> Ādem Ata özi yğlap yügrüp kélgey
Yér[de] kökde tiriğ cānlar [hīç] kalmağay	Mūsī-Kelīm mürsellerni başlap kélgey
‘Azrā‘īl [anda] öz cānını özi alğay	Muḥammedniñ boynun qucuq qardaş tégey
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar	Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

<sup>6</sup> *hüküm* vezin gereği *hüküm* okundu K1

<sup>7</sup> *İ* biçiminde yazılmıştır.

<sup>7</sup> *hüküm* vezin gereği *hüküm* okundu // *kélip*: *kélüp*

22  
 Kırx miñ yıldın soñ İsrāf'il'ni bérgüzgey  
 Üçinçi sümü [sén émdi] ürgil dégey  
 Bendelerim yéryüzige kélsün dégey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

23  
 [Ol] İsrāf'il fermān birle şürin ürgay  
 Qamuğ cānlar tenlerige kirip kélgey  
 Otlar dék ādem oğlı baş[ın] kötergey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

24  
 Ol Uğanım heybet birlen hüküm<sup>8</sup> kılğay  
 Kudret birle [ol] hālāyıklar cem' bolğay  
 Kélinj émdi namāz cevābni bérij dégey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

25  
 Ol Uğanım kāzī bolup su'āl sorgay  
 Melā'ikler peygamberler titrep turğay  
 Ol Muḥammed şefā'atke kélip turğay  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

26  
 Cebra'ıl feriştelemi başlap kélgey  
 Ol Ādem Atamız [özi] yıgılap kélgey  
 Muḥammed[ni] boynın quçup balam dégey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

27  
 90b Muḥammed'niñ 'aşābesin tikip turğay  
 Kamuğ ol maḥşer [halkı] yıgılıp kélgey  
 Muḥammed yörtüp anda'arz kılğay  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

28  
 Melā'ikler peygamberler dem urmağay

22  
 [Ol]İbrāhim Muḥammed'ke millet tégey  
 [Ol] Cebra'ıl Muḥammed'ke tavāf kılğay  
 Qamuğ<sup>8</sup> uluğ feriştelar yıgılap turğay  
 Andın artuq taqı 'aceb deñleri var

23  
 Ebū Cehil<sup>9</sup> otdın tonın kényüp kélgey  
 Şefā'atın bizdin dirīğ kılma tégey  
 Muḥammedniñ ḥāzretine kélüp turğay  
 Andın artuq taqı 'aceb deñleri var

24  
 [Ol] dünyāda bilmez boldum mén-mén tégey  
 Tamuğ içre 'azāb[lar]nı kördim tégey  
**K29** Raḥmet séndin bu kün méni tutğıl<sup>10</sup> tégey  
 Andın artuq taqı 'aceb deñleri var

25  
 [Ol] Muḥammed<sup>11</sup> secde kılğay başın urğay  
 Közlerindin qatre qatre yaşlar aqğay  
 Şefā'atın dirīğ kılma méndin tégey  
 Andın artuq taqı 'aceb deñleri var

26  
 'Abdü'l-muḥṭtalib 'Abdullāh'ğa balam Tégey<sup>12</sup>  
 Muḥammed'niñ élin tutup yüzün öpke  
 Tutup alu[ban] köterdim on kün tégey  
 Andın artuq taqı 'aceb deñleri var

27  
 [Ol] Muḥammed anasığa ta'zīm kılğay  
 Anasınıñ boynun quçup ana tégey  
 Kiçiklikdin yetim kaldım<sup>13</sup> séndin tégey  
 Andın artuq taqı 'aceb deñleri var

28  
 K210 Muḥammed 'Abdü'l-muḥṭtalib'ğa balam tégey<sup>14</sup>

<sup>8</sup> kamuğ: kamu K1

<sup>8</sup> hüküm vezin gereği hüküm okundu //bu dörtlükte, vezni bozuk

<sup>9</sup> ümmetiñge متتكه ; düşmen دو و شن

biçiminde yazılmış.

<sup>10</sup> kaldım: kaldım K2

<sup>11</sup> Bu mısraın vezni bozuk

<sup>9</sup> Cehl vezin gereği Cehil okundu, 3. 3. mısraın

<sup>10</sup> tutğıl: koyğıl K1

<sup>11</sup> Muḥammed: Muḥammed'e K1

<sup>12</sup> Bu mısraın vezni bozuk

Ağzın açıp söz aygalı had bolmağay  
Muhammed Rabbim Allāh Uğan degey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

29

Ol Uğanımdın nidā kélgey dostum degey  
Şarāb-ħor bī-namāznı qoyma degey  
Ümmetiñge<sup>10</sup> düşmenlerim uşal degey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

30

Muhammed öz halkını başlap bargay  
Ol şırātını körüben hayrān kalğay<sup>10</sup>  
Ümmetlerim hālī müşkil boldı degey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

31

Zebānīye halāyıkını kélgey sürüp  
Él aldıda otluğ gürzin tutup turğay  
Muhammed dép barı halklar feryād kılğay  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

32

Muhammed nidā ünin eşitip kélgey  
Vāy ümmetim dép alarnı yād kılğay  
Élgige ‘aşā alıp yügürüp yörgey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

33

Muhammed zebāniyetğa heybet kılğay  
Tamuğnı otığa [anda] hamle kılğay

**91a** Ümmetlerim köydürmegil aşe degey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

34

Tamuğdın [ol] melekler<sup>11</sup> çıkıp kélgey  
Muhammed’niñ hazretiğa kelip turğay  
Şefā’atın dirīğ kılma bizdin degey  
Andın artuq taqı ‘aceb künleri bar

[Ol] maħbüb cānlar körüben ‘ibret alğay  
Melā’ikler peygamberler şād-mān bolğay  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

29

[Ol] Cebra’il yarağını tutup turğay  
[Ol] İsrāfil sağ qolundın tutup turğay  
[Ol] ‘Azrā’ıl mizānını başup turğay  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

30

Ol Muhammed ‘alemin tiki[ben] turğay  
Kamuğ ol maħşer halkı kélü[ben] turğay  
Ol Muhammed [hem] turuban ‘arz kılğay  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

31

Melā’ikler peygamberler dem urmağay  
Ağız açıp söz aygalı hāl bolmağay  
Ol Muhammed Rabbim Allāh Uğan tegey  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

32

Şarāb içüp şeytān birlen harīş bolğan  
Bēş emr [birlen] fermānımğa hucet kılğan  
Mén ménlikidin ménim birlen dā’vā kılğan  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

33

Uftanmaqtın mañlayımdın térler aqğay  
Nedāmet eşitüp Muhammed koyı  
bağğay

Ümmetlerim ‘afiv<sup>15</sup> kılğıl Allāh tegey  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

34

Ol Uğanım heybet birlen ħüküm<sup>16</sup> kılğay  
Kamuğ ol maħşer halkın sürün tegey  
[Ol] tamuğ üzre şırātını tartın tegey  
Andın artuq taqı ‘aceb deñleri var

<sup>10</sup> Bu mısraın vezni bozuk.

<sup>11</sup> melekler ملائكة

<sup>15</sup> ‘afiv vezin gereği ‘afiv okundu

<sup>16</sup> ħüküm vezin gereği ħüküm okundu

35

Muhammed hazret yetip yugrup kelgey<sup>12</sup>  
 Ümmetlerim hali müşkil boldı degey  
 Va'dge [émdi] vefā kılgıl Mevlām degey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

36

Mūsā Kelīm kopuban yugurup kelgey  
 Muhammed'ge keliben pendler bergey<sup>12</sup>  
 Bu [kün] 'arasať künidür kaydağ degey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

37

[OI] Muhammed secde birlen meşgöl bolğay  
 Mūsā Kelīm Rabbim téyü du'ā kılgay  
 Ol çehār yār<sup>14</sup> barçaları amīn degey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

38

Ol Uğanım nidā kılıp dostum degey  
 On sekkiz miñ 'ālem fahrı<sup>15</sup> Resül degey  
 Hükümün seniñ bolsun émdi dostum degey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

39

Ümmetiñe tamuğ harām kıldım degey  
 Reyhān atlıg bostānlarım bérdim degey  
 Fāriğ tutğıl [sén] kōñliñni émdi degey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

40

**91b** Muhammed hazretidin söyünüp bağğay  
 Mūsā Kelīm koldaş bolup birle kelgey  
 Haq qaşıda sizdin 'ināk yoktur degey  
 Andın artuq taqı 'aceb künleri bar

35

**K212** [OI] Muhammed maşşer halkın başlap barğay  
 Şıraťnı körüben [anda] 'ibret alğay  
 Ümmetlerim hali müşkil boldı tegey  
 Andın artuq taqı 'aceb denleri var

36

Zebāniler halāyıkını sürüp kelgey  
 Éllerine otdın gürzi tutup turğay  
 Muhammed'ke maşşer halkı feryād kılgay  
 Andın artuq taqı 'aceb denleri var

37

Muhammed feryād ünün eşitüp turğay  
 Vāh [ol] ménim ümmetlerim qaıu tegey  
 Éline 'aşā alup yugurup kelgey  
 Andın artuq taqı 'aceb denleri var

38

[OI] Muhammed zebānīga heybet  
 urğay  
 Tamuğnıñ otığa [anda] hüküm<sup>17</sup> kılgay  
 K213 Ümmetlerim köydürmegil ātes tegey  
 Andın artuq taqı 'aceb denleri var

39

Tamuğ içre melā'ikler çıkıp kelgey  
 [OI] Muhammed hazretine kélüp turğay  
 Şefā'atın dirig kıılma bizden tegey  
 Andın artuq taqı 'aceb denleri var

40

Muhammed hazretine yugurup barğay  
 Ümmetlerim hali müşkil boldı tegey  
 'Ahdıña vefā kılgıl [sen] Mevlām tegey  
 Andın artuq taqı 'aceb denleri var

<sup>12</sup> metinde *kelgey yugurup* biçiminde geçiyor.

<sup>13</sup> Bu mısraın vezni bozuk

<sup>14</sup> metinde *yārlar* olarak geçen kelime vezin gereği *yār* olarak alındı.

<sup>15</sup> *fahr* فخر biçiminde yazılmış.

<sup>17</sup> *güküm* vezin gereği *güküm* okundu

41	Müsā Kelīm anda turup nidā kılgay Çamuğ ol maşşer halkı[ğa] yörün dégey Muḥammed'ge 'ināyetler boldı dégey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar	41	Müşā Kelīm çopuban yügürüp bargay Muḥammed'ke kélüben [hem] haber bérgay Ol heybet kün[ni] bu kün boldı tégey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var	
42	Çamuğ ol maşşer halkı şād-mān bolğay Atamız Ādem Ata yığılap kélgey Muḥammed'niñ boynın kuçup balam dégey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar	42	K214 [OI] Muḥammed secde birle meşğül bolğay Musā Kelīm Rabbim téyü du'ā kılgay Ol çār yār <sup>6</sup> barçaları ümmet tégey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var	
43	İbrāhim'ge Muḥammed yügürüp kélgey Cebra'ıl Muḥammed'ni çavāf kılgay Çamuğ ol maşşer halkı yığılap kélgey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar	43	Uğanımdın nidā kélgey dostum tégey On sekkiz miñ 'ālem faḥrī Resül tégey Ėmdi hüküm <sup>19</sup> sendin bolsun Aḥmed tégey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var	
44	Ebū Cehil <sup>16</sup> otdın tonlar kéyip kélgey Muḥammed'niñ ḥazretine kélip turğay Şefā'atıñ dirığ kıлма oğlum dégey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar	44	Ümmetiñe tamuğ ḥarām kıldı[m] tégey Reyhān athıḡ bostānlarını vérdim tégey Fāriḡ tutkı [sén] köñülni dostum tégey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var	
45	Bilmeslikdin saña münkir boldum dégey Tamuğ içre 'azāblarını kördüm dégey Kerem sendin bu kün méni kılgıl dégey <sup>17</sup> Andın artuq taqı 'aceb künleri bar	45	[OI] Muḥammed ḥazretine sunup baḡğay Müsā Kelisim yoldaş bolup birge kélgey K215 Çamuğ [ol] maşşer halkı [siz] kéliñ tégey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var	
46	Muḥammed'niñ ayağığa başın koyğay Közleridin қаtre қаtre yaşı aḡğay Şefā'atıñe sığınıp kélđim dégey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar	46	Çamuğ ol maşşer halkı [hem] şād-mān bolğay Atamız Ādem özi yügürüp kélgey Muḥammed'niñ boynun kuçup olğum tégey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var	
92a	47	'Abdullāh 'Abdü'l-muḥṭṭalib yügrüp kélgey İmine [ol] Muḥammed'niñ yüzin öpkey Toḡuz ay toḡuz kün köterdim dégey Andın artuq taqı 'aceb künleri bar	47	[OI] Muḥammed atam anam kéliñ tégey Çamuğ ümmetlerim yüzin körün tégey Uğanıñ 'ināyet kıldı bizge tégey Andın artuq taqı 'aceb deñleri var
48	48		48	

<sup>16</sup> Ebu Cehl vezin gereği Ebu Cehil okunmuştur

<sup>17</sup> Bu mısram vezni bozuk <sup>20</sup> 'avf vezin gereği 'afiv okundu

<sup>19</sup> hüküm vezin gereği hüküm okundu

Muhammed atasığa ta'zîm kılgay  
Atası boynın çuç[uban] balam dégey

Kiçiklikde séndin yetîm çaldım dégey

Andın artuğ taçı 'aceb künleri bar

49

Muhammed körüşüben atam dégey  
Muhib kullar yığlaşuban fiğân kılgay  
Melâ'ik peygamberler şād-mân bolğay  
Andın artuğ taçı 'aceb künleri bar

50

Cebra'îl behiştidin Burak alıp kélgey  
[OI] Miğā'îl çoltuğıdın tutup turğay  
[OI] 'Azrā'îl üzenğüsün basıp turğay  
Andın artuğ taçı 'aceb künleri bar

51

[OI] Muhammed atam anam kéliñ dégey  
Çamuğ barça evlâdlarım yörün dégey  
Ol Uğanım 'ināyetler kıldı dégey  
Andın artuğ taçı 'aceb künleri bar

52

Muhammed mahşer halkıdın başlap kélgey  
Çamuğ ol hür ğilmân [anda] çarşu kélgey  
Sekkiz uçmağ<sup>ks</sup> nûri birle pür-nür kélgey  
Andın artuğ taçı 'aceb künleri bar

53

**92b** Çul H'āce Aħmed tã'at kılgıl 'afv kılgay

Ol Uğanım tã'at birle raħîm kılgay  
Āħiret esbābını [hem] karār bérgey  
Andın artuğ taçı 'aceb künleri bar

Çamuğ mahşer halkın ol başla[ban] kélgey  
Çamuğ ol hür ğilmân [anda] çarşu  
kélgey

Sekkiz uçmağ nûri birlen pür-nür  
bolğay

Andın artuğ taçı 'aceb deñleri var

49

Çul Süleymân tã'at kılgıl 'afiv<sup>20</sup> kılgay  
[OI] Uğanım esbābını çavî vérgey  
Āħiretde tã'at birlen raħîm kılgay  
Andın artuğ taçı 'aceb deñleri var

<sup>ks</sup> او چماح biçiminde yazılmıştır.

A

‘**Abdullāh** *k.a.*: Hz. Muhammed’in babası

‘**A.** I/47; ‘**A.+ğa** II/26

‘**Abdü’l Muṭṭalib** *k.a.*: Hz. Muhammed’in büyük babası

‘**A.** I/26, I/47; ‘**A.+ğa** II/28

‘**aceb** *Ar.*: acaba

‘**a.** I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9, I/10, I/11, I/12, I/13, I/14, I/15, I/16, I/17, I/18, I/19, I/20, I/20, I/21, I/22, I/23, I/24, I/25, I/26, I/27, I/28, I/29, I/30, I/31, I/32, I/33, I/34, I/35, I/36, I/37, I/38, I/39, I/40, I/41, I/42, I/43, I/44, I/45, I/46, I/47, I/48, I/49, I/50, I/51, II/1, II/2, II/3, II/4, II/5, II/6, II/7, II/8, II/9, II/10, II/11, II/12, II/13, II/14, II/15, II/15, II/16, II/17, II/18, II/19, II/20, II/21, II/22, II/23, II/24, II/25, II/26, II/27, II/28, II/29, II/30, II/31, II/32, II/33, II/34, II/35, II/36, II/37, II/38, II/39, II/40, II/41, II/42, II/43, II/44, II/45, II/46, II/47, II/48, II/49

**aç-**: açmak

**a.-kay** I/6, II/3; **a.-ıp** I/28; **a.-up** II/31

**Ādem** *k.a.*: Ādem peygamber

**Ā. ata** II/21; **Ā. atamız** II/26, **Ā.** (ataımız **Ā.** ata) I/42; **Ā.** (Atamız **Ā.**) II/41, II/46

**ādem** *Ar.*: adam, kişi

**ā. oğlu** I/23, II/18

**ādemī** *Ar.*: insanoğlu, insanlık

**ā. zād oğlu** II/11

‘**afiv** < *Ar.* ‘**aff**: af; krş. ‘**afv**

‘**a. kııl-** “affetmek” II/33, II/49

‘**afv** < *Ar.* ‘**aff**: af; krş. **afiv**

‘**a.kıl-** “affetmek” I/53

**ağız**: ağız

**a.** II/31; **a.+m aç-** I/28

‘**ahd** *Ar.*: ant, yemin

‘a.+ıña vefā kııl- “sözünü yerine getirmek” II/40

‘**aleyhi** *Ar.*: onun üzerine

‘**a.** II/11

**āhir** < *Ar.*: son, sonunda; krş. **āhiri**

**ā.** I/2, I/20

**āhıret** *Ar.*: āhıret, öbür dünya

**ā. esbābını** I/53; **ā.+de** II/49

**āhiri** *Ar.*: sonunda; son krş. **āhir**

**ā.** I/2, I/8, II/2

**Aḥmed** *k.a.*: Hz. Muhammed

**A.** I/51, II/43

**ak-**: akmak

**a.-ğay** I/46, II/25, II/33

**alar**: onlar

**a.+mı** yād kııl- I/32

**ald**: huzur, ön, nezd

**a.+ıda** (il a.) I/31

‘**ālem** *Ar.*: ilim

‘**a.+in** ték- I/4

‘**ālem** *Ar.*: âlem, dünya

‘**ā.** (on sekkiz miñ ‘**ā.** faḥrı resül “Hz. Muhammed”) I/38, II/43

‘**aleyk** *Ar.*: “senin üzerine”

‘**a. al-** “selam almak” I/15

**al-**: almak

**a.-ğay** (‘aleyk a.) I/15, **a.-ğay** (cānnı a.)

**a.-ğay** (bu dünyāni a.) I/17; **a.-ğay** (öz cānnı a.) I/21, II/16

**a.-ğay** (‘ibret a.) II/28, II/35; **a.-ıp** I/32, I/50; **a.-up** II/37; **a.-uban** (tutup a.) II/26

‘**ālim** *Ar.*: ālim

‘**ā.+ler** I/2, I/4, II/5; ‘**ā.+ler** (seyyid sādāt ‘**ā.**) I/6, II/2; ‘**ā.+ler** (ol seyid-zāde ‘**ā.**) II/3

**Allāh** *Ar.*: Tanrı

**A.** I/4, II/33; **A.** (Rabbim **A.** Ugan) I/28, II/31

‘**amel** *Ar.*: iş, fiil

‘**a. kııl-** “iş yapmak” I/16

**āmīn** *Ar.*: “Öyle olsun; yâ Rab duamız kabul eyle.”

**ā.** I/37

**ana**: anne

**a.** II/27; **a.+m** (atam a.) I/51, II/47;

**a.+sığa** ṭā‘zīm kııl- II/27; **a.+sıñı** boynun kaç- II/27

**anda**: orada; o zaman



**a.** I/10, I/14, I/15, I/19, I/52, I/41, II/10, II/30, II/38, II/48  
**andın:** ondan  
**a. artuĝ:** I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9, I/10, I/11, I/12, I/13, I/14, I/15, I/16, I/17, I/18, I/19, I/20, I/21, I/22, I/23, I/24, I/25, I/26, I/27, I/28, I/29, I/30, I/31, I/32, I/33, I/34, I/35, I/36, I/37, I/38, I/39, I/40, I/41, I/42, I/43, I/44, I/45, I/46, I/47, I/48, I/49, I/50, I/51, I/52, I/53, II/1, II/2, II/3, II/4, II/5, II/6, II/7, II/8, II/9, II/10, II/11, II/12, II/13, II/14, II/15, II/16, II/17, II/18, II/19, II/20, II/21, II/22, II/23, II/24, II/25, II/26, II/27, II/28, II/29, II/30, II/31, II/32, II/33, II/34, II/35, II/36, II/37, II/38, II/39, II/40, II/41, II/42, II/43, II/44, II/45, II/46, II/47, II/48, II/49  
**ara:** ara, arasında  
**a.** (y r k k a.) II/15  
**'araŐat** *Ar.:* mahşer yeri  
**'a.** I/36  
**artuĝ:** artık, başkaca  
**a.** (andın a.) I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9, I/10, I/11, I/12, I/13, I/14, I/15, I/16, I/17, I/18, I/19, I/20, I/21, I/22, I/23, I/24, I/25, I/26, I/27, I/28, I/29, I/30, I/31, I/32, I/33, I/34, I/35, I/36, I/37, I/38, I/39, I/40, I/41, I/42, I/43, I/44, I/45, I/46, I/47, I/48, I/49, I/50, I/51, I/52, I/53, II/1, II/2, II/3, II/4, II/5, II/6, II/7, II/8, II/9, II/10, II/11, II/12, II/13, II/14, II/15, II/16, II/17, II/18, II/19, II/20, II/21, II/22, II/23, II/24, II/25, II/26, II/27, II/28, II/29, II/30, II/31, II/32, II/33, II/34, II/35, II/36, II/37, II/38, II/39, II/40, II/41, II/42, II/43, II/44, II/45, II/46, II/47, II/48, II/49  
**'arz** *Ar.:* sunma, sunuŐ  
**'a. kıl-** "sunmak" I/27, II/14, II/30  
**'aÇa** *Ar.:* deĝnek, baston  
**'a.** I/32; **'a.+sin** al- II/37

**'aŐabe** *Ar.:* baba tarafından akraba  
**'a.+sin** (MuŐammed'niş 'a.) I/27,  
**aş-** aşmak  
**a.-ĝay** I/17, II/12  
**ata:** baba  
**a.** ( dem a.) II/21; **a.+m** I/49,  
**a.+m** anam I/51, II/47; **a.+mız**  dem I/41,  
**a.+mız**  dem ata II/46; **a.+ dem** Ata I/26,  
I/41; **a.+sı** I/48; **a.+sıĝa** I/48  
** teŐ** *Far.:* ateş  
** .** I/33, II/38  
**at-** atmak  
**a.-ĝay** I/18, II/13  
**atlıĝ:** adlı  
**a.+lıĝ** (reyh n a. bost nlarını) I/39, II/44  
** v z** *Far.:* ses  
** .** I/13, II/9  
**ay:** ay  
**a.+m** I/1, II/1; **a.** (toĝuz a.) I/47  
**ay-** s ylemek; krş. **ayt-**  
**a.-ĝalı** I/28, II/31  
**ayaĝ:** ayak  
**a.+ıĝa** I/46  
**ayt-** söylemek, demek; krş. **ay-**  
**a.-ur** II/11; **a.-sam** I/1, II/1  
**'az b** *Ar.:* keder, eziyet; ahirette  
g nahk rlara bu dünyada işledikleri  
suĝlara karşılık verilecek ceza  
**'a.+larmı** k r- I/45, II/24  
**az-** azmak, yoldan çıkmak  
**a.-ĝay** II/5  
**'Azr 'il** *k.a.:* Azr il,  l m meleĝi  
**'A.** I/21, I/50; **'A.** (ol 'A.) II/16, II/29  
**B**  
**baba:** baba  
**b.+m** II/28  
**Baĝd d** *y.a.:* Baĝdat  
**B.** II/7; **B.+da** I/12  
**baĝil** *Ar.:* cimri  
**b.** (ol b.+ler) II/4  
**baĝ-** bakmak  
**b.-ĝay** I/40, II/33, II/45  
**b k ** *Ar.:*  l ms z  
**b.** (meŐu b. ol Uĝanım) II/16  
**bala:**  oĝuk

**b.+m** I/26, I/42, I/48, II/26  
**bar:** var  
**b.** I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9, I/10, I/11, I/12, I/13, I/14, I/15, I/16, I/17, I/18, I/19, I/20, I/21, I/22, I/23, I/24, I/25, I/26, I/27, I/28, I/29, I/30, I/31, I/32, I/33, I/34, I/35, I/36, I/37, I/38, I/39, I/40, I/41, I/42, I/43, I/44, I/45, I/46, I/47, I/48, I/49, I/50, I/51, I/52, I/53  
**barça:** hep, bütün  
**b.** (kamuğ b. evlâdlarım) I/51; **b.+ları** I/37, II/42  
**bar-:** varmak, gitmek; krş. **var-**  
**b.-ğay** (başlap b.) I/30, II/35; **b.-ğay** (yügrüp b.) II/40, II/41; **b.-up** II/7, II/12  
**barı:** bütün, hep  
**b.** halklar I/31  
**bas-:** basmak  
**b.-ıp tur-** I/50; **b.-up tur-** II/29  
**baş:** baş, öncü; başlangıç  
**b. köter-** “baş kaldırmak” I/23, II/18;  
**b.+ığa** I/4; **b.+ın koy-** I/46, **b.+ın ur-** II/25  
**başla-:** başlamak; komuta etmek, yol göstermek  
**b.-ban** II/48; **b.-p kél-** I/26, I/52, II/20, II/21; **b.-p bar-** I/30, II/35  
**bed-baht** Far. talihsiz  
**b.** la‘în I/7, **b.** (İslâm bilmes b. la‘în) I/11; **b.+lar** (ol İslâm bilmez b.) II/4, II/7  
**behişt** Far.: cennet  
**b.+din** I/50  
**belâ** Ar.: büyük felâket  
**b.** (türlük türlük b.) I/2, II/2; **b.** kapuğın aç- II/3; **b.** tamuğın aç- I/6  
**bende** Far.: köle  
**b.+m** I/8; **b.+lerim** I/22, II/17  
**bér-:** vermek; krş. **vér-**  
**b.-dim** I/39; **b.-gey** I/10, I/36, I/53; **b.-gey** (haber) II/41; **b.-iñ** (cevâbını) I/24; **b.-megey** I/5  
**bérgüz-:** verdirmek

**b.-güzgey** I/22  
**bés:** beş  
**b.** emr birle II/32; **b.+de** (toğuz yüz toğsan b.) I/19, I/20; **b.+de** (on b.) II/12  
**bil-:** bilmek  
**b.-gey** I/4; **b.-iñ** I/14, II/10; **b.-ip** turup bilmes I/3; **b.-mes** (İslâm b. bed-baht la‘în) I/7, I/11; **b.-mes** (bilip turup b. yañlığ) I/3; **b.-mez** (İslâmın b. bed-bahtlar) II/4, II/7; **b.-mez bol-** II/24  
**bilmeslik:** bilmezlik  
**b.+dın** münkir bol- I/45  
**bī-namâz** Far.: namazsız, namaz kılmayan  
**b.+mı** I/29  
**bir:** bir  
**b.** I/5; **b. ün** I/19; **b. nūr** I/50; **b.** iş II/14; **b.** ‘aceb kııl- II/15; **b.+ge** kél- II/45  
**birle:** ile, birlikte, beraber, krş. **birlen**  
**b. kél-** “birlikte gelmek” I/40; **b.** (fermân b. kél-) I/15; **b.** (ta‘zîm b. kııl-) I/15; **b.** (ikrâm b. ‘aleyk al-) I/15, **b.** (Mehdî b. ikkelesi) I/16, **b.** (İmâm Mehdî b.) I/16, **b.** (‘İsâ b. Mehdî) I/17, **b.** (heybet b. hüküm kııl-) I/18, II/13; **b.** (kudret b.) I/24; **b.** (fermân b. sürin ür-) I/20, I/21, I/23, II/18; **b.** (sekkiz uçmağ nūrı b.) I/52; **b.** (tâ‘at b.) I/53; **b.** (hârâm b. hârîs bol-) II/4; **b.** (fermân b. in-) II/11; **b.** (ta‘zîm b. kııl-) I/11; **b.** (fermân b. ayt-) II/11; **b.** (Mehdî b. ‘İsâ) II/12; **b.** (Mehdî b. ikkelsi) II/16; **b.** (bés emr b.) II/32; **b.** (secde b. meşgûl bol-) II/42  
**birlen:** ile, birlikte, beraber, krş. **birle**  
**b.** (heybet b. hüküm kııl-) I/24, II/34; **b.** (secde b. meşgûl bol-) I/37; **b.** (fermân b. sürin ür-) II/15; **b.** (şeytân b. hârîs bol-) II/32; **b.** (ménim b. dâ‘vî kııl-) II/32; **b.** (sekkiz uçmağ nūrı b. pür-nūr bol-) II/48; **b.** (tâ‘at b. rañîm kııl-) II/49  
**biz:** biz  
*bizge* II/47; *bizden* 39. II/39; *bizdin* I/34, II/23

- bol- (I)**: olmak; krş. **ol-**
- b.-ğay** I/2, I/7, I/8; **b.-sun** I/38, II/43; **b.-gan** II/32; **b.-sa** I/2, I/8, II/2, II/5; **b.-up** I/25, I/40, II/19, II/45; **b.-dum** (münkir b.) I/45; **b.-dum** (bilmez b.) II/24; **b.-dı** (müskil b.) I/30, I/35, II/35, II/40, II/41; **b.-dı** (inâyetler b.) I/41; **b.-ğay** (harâm b.) I/7, II/4; **b.-ğay** (esir b.) I/8; **b.-ğay** (vâveş b.) I/9; **b.-ğay** (cem' b.) I/10, I/11, I/16, I/24, II/6, II/8; **b.-ğay** (şâdmân b.) I/11, I/42, I/49; **b.-ğay** (karaçuluk b.) I/12; **b.-ğay** (âhır b.) I/20; **b.-ğay** (meşgûl b.) I/37, II/42; **b.-ğay** (haris b.) I/6, II/3, II/4; **b.-ğay** (şâd-mân b.) II/4, II/7, II/28, II/46; **b.-ğay** (yesir b.) II/5; **b.-ğay** (haber b.) II/6; **b.-ğay** (hey-hât b.) II/8; **b.-ğay** (pür-nür b.) II/48; **b.-mağay** (ağız açıp söz aygali hâl b.) I/28, II/31
- bostân** *Far.*: bahçe
- b.+larnı** (reyhân atlıg b.) II/44;
- b.+larmını** (reyhân atlıg b.) I/39
- boyun**: boyun
- b.+nın** I/26, I/42, I/48; **b.+nun** II/21, II/27, II/46
- bu (I)**: bu (zahir)
- b.** I/36,
- bu (II)**: bu (sıfat)
- b.** dünyânı I/17, II/12 **b.** künni I/45, **b.** kün II/24, II/41
- burak** *Ar.*: cennete mahsus binek
- b.** I/50
- C**
- cân** *Far.*: can, ruh; sevgili
- c.+nı** (öz c.) I/21; **c.+nı** al- II/16; **c.+lar** (tirik c.) I/21, II/15; **c.+lar** (kamuğ c.) I/23, II/18; **c.+lar** (ol mahbûb c.) II/28
- Cebrâ'îl** *k.a.*: Cebrâil, haber meleği
- C.** I/26, I/50, II/20, II/22, II/29
- cehüd** *Ar.*: yahudi
- c.** (miskîn c. tersâ) I/10; **c.** (seksen miñ c. pîri) II/6
- cem'** *Ar.*: toplanma

**c. bol-** "toplanmak" I/10, I/11, I/16, I/24, II/6, II/8

**cevâb** *Ar.*: cevap

**c.+nı** bér- I/24

**Ç**

**çağır**: şarap

**ç.** I/2, I/3, I/6, II/2, II/3

**çehâr-yâr** *Far.*: dört dost, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali

**ç.** I/37, II/42

**çık-**: çıkmak; ortaya çıkmak

**ç.-dı** II/6; **ç.-tı** I/10; **ç.-ğay** II/12, II/14;

**ç.-kay** I/13, I/17, I/19; **ç.-ıp** I/34, II/39;

**ç.-up** II/9, II/9; **ç.-ban** I/10; **ç.-ban** II/6

**D**

**dâbbetü'l-'arz** *Ar.*: kıyamet yaklaştığında ortaya çıkacağı söylenen yaratık.

**d.** I/19, II/14

**dâd** *Far.*: adalet

**d. bérme-** "adalet göstermemek" I/5

**da'vî** *Ar.*: dâva, iddia

**d. kal-** "iddia etmek" I/9, II/32

**deccâl** *Ar.*: Mesih'i kıyametten önce öldüreceğine inanan yalancı peygamber.

**d.** I/9, I/10, I/10, I/11, II/6, II/7; **d.+nı**

I/14, I/16, II/10; **d.+ğa** II/6

**dem** *Far.*: soluk, nefes, an, vakit

**d. ur-** "soluk almak; bahsetmek" I/28, II/31

**deñ** *Far.*: denk; benzer

**d.+leri** II/1, II/2, II/3, II/4, II/5, II/6, II/7,

II/8, II/9, II/10, II/11, II/12, II/13,

II/14, II/15, II/16, II/17, II/18, II/19,

II/20, II/21, II/22, II/23, II/24, II/25,

II/26, II/27, II/28, II/29, II/30, II/31,

II/32, II/33, II/34, II/35, II/36, II/37,

II/38, II/39, II/40, II/41, II/42, II/43,

II/44, II/45, II/46, II/47, II/48, II/49

**dé-** demek, söylemek; krş. **té-**

**d.+gey** I/7, I/8, I/13, I/22, I/22, I/24,

I/26, I/28, I/29, I/30, I/33, I/34, I/35,

I/35, I/36, I/37, I/38, I/38, I/38, I/39,

I/39, I/39, I/40, I/41, I/42 I/44, I/45,

I/46, I/47, I/48, I/49, I/51; d.-p I/9, I/10,

I/31, I/32; d.-ben I/11

**dék:** gibi; krş. **dék, tég, ték**  
**d.** (otlar d.) I/23  
**dürîğ** *Far.:* esirgeme  
**d.** I/34, I/42, I/44, II/23, II/25, II/39  
**dîn** *Ar.:* din  
**d.** birle ‘amel kı1- I/16  
**dost:** *Far.:* dost  
**d.+ım** II/44; **d.+um** I/29, I/38,  
I/38, II/43  
**dörd:** dört  
**d.+de** (tokuyüz toksan d.) I/9  
**du‘ā** *Ar.:* dua  
**d. kı1-** “dua etmek” I/37, II/42  
**dünyā** *Ar.:* dünya  
**d.** içre I/3; **d.+nı** (bu d. tamām al-) I/17;  
**d.+nı** (bu d. tamām kı1-) II/12; **d.+da**  
II/24; **d.+ğa** I/2, II/2  
**düşmen** *Far.:* düşman  
**d.+lerin** I/29  
**E**  
**Ebū Cehl** *k.a.:* Asıl ismi *Ebu Hikem* olup  
İslam’a karşı duyduğu kin nedeniyle Hz.  
Muhammed tarafından *Ebū Cehl* adı  
verilmiştir.  
**E.** I/44, II/23  
**ecel** *Ar.:* ömrün sonu  
**e.** oqın (başığa e. okın kél-) I/4  
**eger** *Far.:* eger  
**e.** I/7  
**emr** *Ar.:* emir, buyruk  
**e.** (bêş emr birle) II/32  
**enbiyā** *Ar.:* nebiler  
**e.** resüllerni I/1; **e.** mürsellerni II/1  
**esbāb** *Ar.:* sebepler  
**e.+nı** I/53, II/49  
**esîr** *Ar.:* tutsak  
**e. bol-** “tutsak olmak” I/8  
**evlād** *Ar.:* evlat, çocuk  
**e.+larım** I/51  
**él (I):** el; krş. **élig**  
**é.** II/36; **é.+in** (Muhammed’niñ é. tut-)  
II/26; **é.+ne** ‘aşāni al- II/37  
**él (II):** ülke, il; halk, yabancı  
**é.** aldıda I/31  
**élig:** el; krş. **él**

**é.** (élgige) I/32  
**émdi:** şimdi  
**i.** I/24, I/38, I/39, II/43  
**ér-** isim fiil  
**é.-se** (yarattı é.) II/1  
**ér:** er  
**é.** hatun I/3; **é.+lerige** harām bol- I/7;  
**é.+lerine** harām bol- II/4  
**éren:** eren  
**é.+lerdin** I/5  
**éşit-** iştirmek  
**é.-üp** II/33; **é.-iben** I/4; **é.-ip kél-**  
I/32; **é.-üp tur-** II/37

## F

**fahır** *Ar.:* övünme, kıvanç  
**f.+t1** (on sekkiz miñ ‘ālem f. resül) I/38,  
II/43  
**fāriğ** *Ar.:* rahat, huzurlu  
**f. tut-** “huzurlu olmak” I/39, II/44  
**ferişte** < *Far.:* firişte melek  
**f.+ler** II/22; **f.+lerni** başlap kél-  
I/26, II/20  
**fermān** *Far.:* buyruk, emir  
**f.** birle (kél-) I/15; **f.** birle (sürni ür-)  
I/20, I/21, I/23; **f.** birle in- II/11, **f.**  
birle ayt- II/11; **f.** birle sürun ür- II/15,  
II/16, II/18; **f.+ımğa** (hüccet kı1-) II/32  
**feryād** *Ar.:* feryat  
**f. kı1-** “feryat etmek” I/12, I/31, II/36  
**f.** ünün éşit- II/37  
**fiğān** *Far.:* inleme  
**f. kı1-** “figan etmek” I/49

## G

**ğavğā** *Far.:* kavga, karmaşa  
**ğ. kop-** “kavga çıkmak” II/8  
**ğilmān** *Ar.:* gençler, cennet uşakları  
**ğ.** (ol hür ğ.) I/52, II/48  
**ğürzī** *Far.:* ağır top; krş. **ğürz**  
**g.** II/36  
**ğürz** *Far.:* ağır top; krş. **ğürzī**  
g.+in I/31

## H

**haber** *Ar.:* haber

- h. bér-** “haber vermek” I/10; **h. bol-** “haber gitmek” II/6; **h. bér-** “haber vermek” II/41
- had** *Ar.*: sınır; tarif
- h.** (ağız açıp söz aygalı h. b.) I/28
- Hak** *Ar.*: Tanrı
- H.** yâdını I/4; **H.** te'âlâ I/6; **H.** kaşıda I/40, II/3, II/20
- hâl** *Ar.*: hal, oluş, bulunuş; durum
- h.** kalma- (ağız açıp söz aygalı) II/31;
- h.+1** (ümmetlerim h.) I/30, I/35, II/35, II/40
- halâyık** *Ar.*: yaratılmışlar
- h.+lar** I/24; **h.+nı** sürüp kél- I/31, II/36
- halk** *Ar.*: insanlar
- h.+1** (maşşer h.) II/30, II/36, II/45; **h.+1** (ol maşşer h.) II/46, I/27, I/41, I/42, I/43; **h.+ın** (ol maşşer h. sür-) II/34; **h.+ın** başlap bar- II/35; **h.+ın** (ol maşşer h. başlaban kél-) II/48; **h.+ını** (öz h. başlap bar-) I/30; **h.+ıdın** (ol maşşer h.) I/52; **h.+lar** (barı h.) I/31
- hamle** *Ar.*: hamle
- h. kıl-** “hamle yapmak” I/33
- harâbât** *Ar.*: meyhaneler
- h.+da** I/3
- harâm** *Ar.*: haram
- h. bol-** “haram olmak” I/7, II/4; **h. kıl-** “haram etmek” I/39, II/44; **h.** işke harîş bol- I/6, II/3; **h.** birle harîş bol- II/4
- harîş** *Ar.*: açgözlü, hırslı
- h. bol-** “hırslı olmak” I/6, II/3, II/4, II/32
- hâtün:** hanım
- h.** (ir. h.) I/3; **h.+lar** (köp h.) I/7, II/4
- hayrân** *Ar.*: şaşırmış, şaşakalmış
- h. kal-** “şaşırmak” I/30
- hazret** *Ar.*: sayın; huzur
- h.** (Muhammed h.) I/35; **h.+ığa** (Muhammedniñ h.) I/34, I/44; **h.+ige** (Muhammedniñ h.) II/23; **h.+ine** (Muhammed h.) II/39; **h.+ine** (ol Muhammed h.) II/40, II/45; **h.+idin** (Muhammed h.) I/40
- helâk** *Ar.*: öldürme, yok etme
- h. kıl-** “öldürmek” I/16, I/18, II/13
- helâl** *Ar.*: helâl
- h.** I/7, II/3; **h. koy-** “helâlden uzaklaşmak” I/6
- hem** *Far.*: hem, ve, aynı zamanda
- h.** I/19, I/2, I/53, II/14, II/15, II/30, II/741, II/46
- hemân** *Far.*: tıpkı
- h.** I/1, II/1
- hevâ** *Ar.*: hava
- h.+da** I/18; **h.+dım** II/13
- heybet** *Ar.*: korku, azamet
- h.** birle I/18; II/13, II/34; **h.** birlen I/24; **h.** (ol h. künni) II/41 **h. ur-** “korkutmak” II/38.
- hey-hât** *Ar.*: yazık, eyvahlar olsun
- h.** II/8
- hiç** *Far.*: hiç
- II/15
- Horâsân** *y.a.*: Horasan
- H.+ga** sefer kıl- I/11; II/7
- huccet** *Ar.*: karar
- h. kıl-** “karar vermek” II/32
- hür** *Ar.*: hürri, cennet kızı
- h.** (ol h. gûlmân) I/52, II/48
- hük(ü)m** *Ar.*: hüküm
- h.+ın** I/38; **h. kıl-** “hüküm vermek” I/18, I/24, II/13, II/19, II/34, II/38, II/43
- İ**
- İbrâhim** *k.a.*: İbrahim peygamber
- İ.** II/22
- İ.+ge** I/43
- 'ibret** *Ar.*: ibret
- 'i. al-** “ders almak” II/28, II/35
- iç-** içmek
- i.-key** I/3, I/6, II/3; **i.-ip** I/2, II/32, II/2
- içre:** içine
- i.** (dünyâ i.) I/3; **i.** (tamuğ i.) I/45, II/24, II/39
- ikinci:** ikinci
- i.** (ol ikinci sūruñı) II/17
- ikkele:** ikisi
- i.+si** I/16
- ikrâm** *Ar.*: ikram

- i. birle (‘aleyk al-) I/15  
 \*ilm Ar.: ilim  
 \*i.+in işit- II/30  
 imām Ar.: imam  
 i. Mehdī I/10, I/12, I/13, I/14, I/16; *i.*  
 kıl- “imam yapmak” II/10  
 imām-zāde Ar.+Far.: imam oğlu; imamların  
 soyundan gelen  
 i. I/15  
 İmine k.a.: Emine  
 İ. (ol. İ.) I/47  
 \*ināk Ar.: sarmaş dolaş olma; yakın  
 \*i. I/40, II/20  
 inanç: inanç  
 i.+ımız II/20  
 \*ināyet Ar.: yardım  
 \*i. kıl- “yardım etmek” II/47; \*i.+ler  
 I/51  
 in-: inmek  
 i.-gey II/10, II/11; i.-iben II/13  
 \*İsā k.a.: İsa peygamber  
 İ. I/13, I/14, I/14, I/15, I/16, I/17, II/9,  
 II/10, II/10, II/11, II/12  
 İslām Ar.: İslām dini  
 İ. bilmes bedbaht la‘īn I/7, I/11; İ. (ol. İ.  
 bilmez bed-bahtlar) II/4, II/7  
 İsrā‘fīl k.a.: İslām inancına göre kıyametin  
 kopacağını boru çalarak bildirmekle  
 görevli büyük melek.  
 İ. I/20, I/21, I/23, II/15, II/16, II/17,  
 II/18, II/29; İ.+ni bérğüz-I/22  
 iş: iş; olay  
 i. kop- “olay meydana gelmek” II/14;  
 i.+ke (harām i.) I/6, II/3; i.+ler (bilmes  
 yanlışlıg. i.) I/3  
**K**  
 kāfir Ar.: Tanrıtanımaz, küfreden  
 k.+ler I/17, II/5, II/12; k.+lerni I/8  
 kal-: kalmak  
 k.-dım I/48, II/27; k.-ğay I/5, I/30; k.-  
 mağay I/5, I/21, II/15  
 kamuğ: bütün  
 k. cānlar I/23, II/18; k. ol maşşer I/27; k.  
 ol maşşer halkı I/41, I/42, I/43; k.  
 barça evlādılarım I/51, k. ol hūr gilmān  
 I/52, k. uluğ feriştelar II/22, II/30, k.  
 ol maşşer halkı II/45, II/46, k. ol  
 maşşer halkın II/34, II/48, k. ol hūrlar  
 gilmānlar II/48  
 kop-: kalkmak  
 k.-ıp I/17  
 kapuğ: kapı  
 k.+ın (belā k.) II/3  
 karanlılık: karanlık  
 k. I/12  
 karar Ar.: karar  
 k. bér- “karar vermek” I/53  
 kardeş: kardeş  
 k. II/21  
 karşı: karşı  
 k. kél- “karşılama” I/52; k. kél-  
 “karşılama” II/48  
 kaş: huzur, karşı  
 k.+ıda (Hak k.) I/40  
 kat: huzur  
 k.+ında (Hak k.) II/20  
 katre Ar.: damla  
 k. katre yaş aq- (közleridin) I/46, II/25  
 kavī Ar.: sağlam  
 k. II/49  
 kavm Ar.: kavim  
 k.+i (ne şad k.) I/7  
 kaydağ: nerede  
 k. I/36  
 kayu: nerede  
 k. II/37  
 kazī Ar.: kadı  
 k. I/25, II/19  
 kelīm Ar.: konuşan, söyleyen; Musa  
 peygamber  
 K. (Mūsā K.) I/36, I/37, I/40, I/41, II/41,  
 II/42, II/45  
 kerem Ar.: iyilik  
 k. I/45  
 kél-: gelmek  
 k.-dım I/46; k.-gey I/10, I/14, I/20, I/23,  
 I/26, I/27, I/31, I/32, I/34, I/35, I/36,  
 I/40, I/41, I/42, I/43, I/44, I/47, I/50,  
 I/52; k.-gey I/9, I/15, I/19, I/29, II/18,  
 II/20, II/21, II/21, II/23, II/36, II/37,

II/39, II/43, II/45, II/46, II/48, II/48;  
**k.-iğ** II/45, II/47;  
**k.-iğ** I/24, I/51; **k.-se** I/7; **k.-sün** I/22;  
**k.-ip** I/25, I/34, I/44, II/19; **k.-üp** II/23,  
 II/39, II/30; **k.-iben** I/36 **k.-üben** II/41;  
**k.-mes** I/4  
**kéy-**: giymek  
**k.-ip kél-** I/44 **k.-ip** I/44, **k.-üp** II/23  
**kıl-**: kılmak, yapmak  
**k.-dı** ('ināyetler k.) I/51; **k.-dı** ('ināyet  
 k.) II/47; **k.-dım** (harām k.) I/39, II/44;  
**k.-ğay** II/16; **k.-ğay** (zīnā k.) I/2; **k.-ğay**  
 (bilmes yanlış işler k.) I/3; **k.-ğay**  
 (da'vī k.) I/9; **k.-ğay** (sefer k.) I/11,  
 I/13, II/7, II/9; **k.-ğay** (uruş k.) I/12,  
 II/7; **k.-ğay** (feryād k.) I/12, I/31,  
 II/36; **k.-ğay** (imām k.) I/14, II/10;  
**k.-ğay** (selām k.) I/15, II/11; ('amel k.)  
 I/16; **k.-ğay** (helāk k.) I/16, II/13, I/18,  
 II/19, **k.-ğay** (hüküm k.) II/13, I/18,  
 I/24, II/34, II/38, **k.-ğay** (nāliš k.) I/19,  
 II/8, II/14, **k.-ğay** ('arz k.) I/27, II/30,  
**k.-ğay** (yād k.) I/32, **k.-ğay** (hamle k.)  
 I/33; **k.-ğay** (heybet k.) I/33; **k.-ğay**  
 (du'ā k.) I/37, II/42, **k.-ğay** (nidā k.)  
 I/41, **k.-ğay** (ta'zīm k.) I/48, **k.-ğay**  
 (fiğān k.) I/49; **k.-ğay** ('afv k.) I/53,  
**k.-ğay** (raḥīm k.) I/53, II/49 (zīnā k.)  
 II/2, **k.-ğay** (tamām k.) II/12, **k.-ğay**  
 ('aceb)II/15, **k.-ğay** (ṭavāf k.) II/22,  
**k.-ğay** (secede k.) II/25, **k.-ğay** (ta'zīm  
 k.) II/27, **k.-ğay** ('afiv k.) II/49; **k.-ğıl**  
 (va'dege k.) I/35; **k.-ğıl** I/45, **k.-ğıl**  
 (tā'at k.) I/53, **k.-ğıl** ('afiv k.) II/33,  
**k.-ğıl** (vefā k.) II/40; **k.-ıp** (nidā) I/38;  
**k.-ğan** (ḥucce k.) II/32; **k.-ğan** (da'vī  
 k.) II/32; **k.-ma** (dirīğ k.) I/34, I/44,  
 II/23, II/25, II/39; **k.-mağay** (yād k.)  
 I/4  
**kırk-**: kırk  
 k. yıldın soğ I/22, II/17  
**kız-**: kız  
**k.+1** (mü'minlerin esir oğlu kızı) I/8;  
**k.+1** (mü'minlerin oğlu k.) II/5  
**kiçik-**: küçük

**k.** I/9  
**kiçiklik-**: küçüklük  
**k.+de** I/48; **k.+din** yetim kal- II/27  
**kir-**: girmek  
**k.-gey** I/3; **k.-ip** I/23; **k.-üp** II/18  
**ķoldaş-**: arkadaş  
**ķ. bol-**: "arkadaş olmak" I/40  
**ķol-**: el  
**ķ.+undm** II/29  
**ķop-**: ortaya çıkmak  
**ķ.-ķay** II/14; **ķ.-sun** II/17; I/17; **ķ.-ip**  
 I/17, **ķ.-up** II/8; **ķ.-uban** I/36, II/41  
**ķoltuk-**: koltuk  
**ķ.+ıdm** I/50  
**ķoy-**: koyu; sert  
**ķ. baķ-**: "sert bakmak" II/33  
**ķoy-**: vermek, bırakmak; ulaştırmak  
**ķ.-ğay** I/46; **ķ.-up** I/6, II/3; **ķ.-ma** I/29  
**kök-**: gökyüzü  
**k.** I/20, II/15; **k.+ni** I/1, II/1; **k.+de** I/21;  
**k.+din** I/15, II/11  
**kögüs-**: göğüs, bağır  
**k.+in** (kögün) I/3  
**könül-**: gönül  
**ķ.+iğni fārīğ tut-**: "gönlünü rahat  
 tutmak" I/39; **ķ.+ni fārīğ tut-**  
 "gönlünü rahat tutmak" II/44  
**köp-**: çok  
**k.** I/7, II/4  
**kör-**: görmek  
**k.-dim** II/24; **k.-düm** I/45; **k.-üben** I/30,  
 II/28, II/35; **k.-ün** II/47  
**körüş-**: görüşmek  
**k.-üben** I/49  
**köter-**: kaldırmak, yükseltmek  
**k.-dim** I/47, II/26; **k.-gey** (baş k.) I/23,  
 II/18  
**köteril-**: kaldırılmak, yükseltilmek  
**k.-gey** II/14  
**köydür-**: yakmak  
**k.-megil** I/33, II/38  
**köz-**: göz  
**k.+leridin** I/46; **k.+lerindin** II/25  
**ķuç-**: kucaklamak  
**ķ.-up** I/26, I/42, II/21, II/27, II/46

**küdrət** *Ar.*: güç, kuvvet

**ķ.** I/24

**ķul**: kul, köle

**ķ.** I/53, II/49; **ķ.+lar** I/49

**ķur'ân** *Ar.*: Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm

**ķ.** II/14

**ķuru-**: kurumak

**ķ.-p ķal-** I/5

**ķuř**: kuş

**ķ.+lar** I/18, I/18, II/13

**ķün (I): güneş**

**ķ. tutul-**: "gün tutulması" I/12, II/8;

**ķ.+ni** I/1, II/1, II/41

**ķün (II): gün**

**ķ.** (on k.) II/26; **ķ.** (bu k.) II/24, **ķ.+ni** I/45, II/41; **ķ.+de** (toķuz k.) I/47; **ķ.+idür** I/36; **ķ.+leri** ('aceb) I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9, I/10, I/11, I/12, I/13, I/14, I/15, I/16, I/17, I/18, I/19, I/20, I/21, I/22, I/23, I/24, I/25, I/26, I/27, I/28, I/29, I/30, I/31, I/32, I/33, I/34, I/35, I/36, I/37, I/38, I/39, I/40, I/41, I/42, I/43, I/44, I/45, I/46, I/47, I/48, I/49, I/50, I/51, I/52, I/53

## L

**la'în** *Ar.*: lan+etlenmişim, kovulmuş; Allah'ın rahmetinden mahrum kalmış.

**l.** (İslâm bilmes bedbaht l.) I/7, I/11

## M

**maĥbûb** *Ar.*: sevilen, sevgili

**m.** (ol m. cânlar) II/28

**maĥřer** *Ar.*: kıyamet günü; ölüerin dirilerek biraraya gelecekleri yer

**m.** (kamuğ ol m.) I/27, **m.**(ķamuğ ol m. ĥalkı) I/41, II/45, II/46; **m.** ĥalkıdın I/52, **m.** (ol m. ĥalkı) II/30, **m.** (ķamuğ ol **m.** ĥalkın) II/34, II/48, **m.** ĥalkın II/35, **m.** ĥalkı II/36,

**mağlay**: alın

**m.+mđın** tirlər aķ- II/33

**mażlûm** *Ar.*: zulüm görmüş, haksızlığa uğramış

**m.+large** I/5

**medrese** *Ar.*: medrese, derslik

**m.** I/5

**Mehdî** *Ar.*: doğru yola giren, hidayete eren

**M.** I/11, I/15; **M.** birle ikkelesi I/16; **M.** (îmâm-ı M.) I/10, I/12, I/13; **M.** (îmâm-ı M. birle) I/16, **M.** (İsâ birle M.) I/17; **M.+ni** imâm kııl- I/14; **M.+ni** II/10, II/6, II/7, II/8, II/9, II/11, II/12

**Mekke** *y.a.*: Mekke

**M.** sarı I/13; **M.** tapa II/9

**melâ'ik** *Ar.*: melekler

**m.+ler** I/25, I/28, I/50, II/19, II/28, II/31, II/39

**melek** *Ar.*: melek

**m.+ler** I/34

**mel'ûn** *Ar.*: lânetlenmiş

**m.** (uşal m.) I/9; **m.** (deccâl m.) I/10, I/11, II/7; **m.** (ol deccâl m.) II/6

**meñû**: ölümsüz

**m.** bākî ol Uğanım II/16

**mescid** *Ar.*: Allah'a secde edilen yer, namazgâh, küçük câmi

**m.** I/5

**meşğul** *Ar.*: meşğul, bir şeyle uğraşma

**m. bol-**: "meşgul olmak" I/37, II/42

**mevlâ** *Ar.*: efendi, sahip

**m.+m** I/35, II/40

**mén**: ben; krş. min

**m.**(Tépri m.) I/9; **méni** I/45, II/24

**méndin** II/25; **m.+im** bilren da'vî kııl- II/32; **m.+im** (ol m. ümmetlerim) II/37; **m.-men** I/3, II/5, II/24;

**ménlik**: benlik

**m.+đin** II/32

**mihrâb** *Ar.*: mihrap

**m.** I/5

**Mikâ'îl** *k.a.*: Mikail peygamber

**M.** (ol M.) I/50

**millet** *Ar.*: đin, đin mensupları; ulus

**m.** II/22

**miğ**: bin

**m.** I/22, I/38, II/6, II/43

**miskîn** *Ar.*: miskin

**m.** I/10

**mîzân** *Ar.*: terazı

**m.+mı** ('Azrâ'îl m.) II/29

**Muĥammed** *k.a.*: Hz. Muhammed



**M.** I/13, I/25, I/26, I/27, I/28, I/30, I/31, I/32, I/33, I/35, I/37, I/40, I/43, I/48, I/47, I/49, I/51, I/52, II/8, II/9, II/14, II/19, II/20, II/25, II/27, II/28, II/30, II/30, II/31, II/33, II/35, II/37, II/38, II/39, II/40, II/42, II/45, II/47; **M.+niğ** ümmetleri I/12, I/19, I/34; **M.+niğ** hazretige kél- I/42, I/44; **M.+niğ** ayağıra I/46; **M.+niğ** yüzün öp- I/47; **M.+niğ** hazretine kél- II/23; **M.+niğ** élin tut- II/26; **M.+niğ** 'aşâbesin tik- I/27; **M.+ni** boynun kaç- I/42, II/21, II/46; **M.+ni** tavâf kıl- I/43; **M.+ge** kél- I/36; **M.+ge** 'inâyetler bol- I/41; **M.+ke** tavâf kıl- II/22; **M.+ke** millet té- II/22; **M.+ke** feryâd kıl- II/36; **M.+ke** haber vér- II/41

**muhib** *Ar.*: seven

**m.** kıllar I/49

**Musâ Kelfim** *k.a.*: Musa peygamber

**M.** I/40, I/41, II/41, II/42, II/45, I/36, I/37, II/21

**mü'mîn** *Ar.*: mümin, Allah'a iman etmiş olan

**m.+lerniğ** esîr oğul kıızı I/8; **m.+lerniğ** oğlı kıızı II/5

**münkir** *Ar.*: inkâr eden

**m.** I/45

**mürsel** *Ar.*: gönderilmiş; peygamber

**m.+lerni** II/1; **m.+lerni** (enbiyâ-yı m.) II/21

**müselmân** *Far.*: Müslüman

m.+lar (ol m.) I/11, II/8

**müşkil** *Ar.*: müşkil

**m. bol-** "müşkül olmak" I/30, I/35, II/35, II/40

## N

**nâliš** *Far.*: inilti, inleme

**n. kıl-** "inildemek" I/19, II/8, II/14

**namâz** *Far.*: namaz

**n.** I/24

**nedâmet** *Ar.*: pişmanlık, pişman olma

**n.** II/33

**né:** ne

**n.+ler** I/7, I/2, I/7, I/8, II/2

**nécük:** nasıl

**n.** I/1, I/1

**nétek:** nasıl

**n.** II/1, II/1

**nidâ** *Ar.*: nida, çağırma, ses verme

**n.** I/29, II/43; **n. ünin** I/32, **n. kıl-** "seslenmek" I/38, I/41

**nür** *Ar.*: nur, aydınlık, parlaklık

**n.+ı** (sekkiz uçmağ n. birle) I/52

## O

**oğul:** oğul, çocuk, erkek evlat

**o. kıızı** I/8; **o.+tum** (*oğlum*) I/44, II/46;

**o.+ı** (âdemoğlı) I/23, II/18; **o.+ı** (mü'mînlerin *oğlı* kıızı) II/5; **o.+ı** (âdemî zâd *oğlı*) II/11

**ok:** ok

**o.+ın** (ecel o.) I/4

**ol:** o (zamidir)

**o.** II/48

**ol:** o (sıfat)

**o.** ecel oğın I/4; **o.** pehrîzlik érenlerdin I/5, **o.** müselmânlar I/11, **o.** Īmine I/47, **o.** kâfirler I/17; **o.** zâlimler I/5, **o.** Uğanım I/18, I/24, I/25, I/38, I/51, I/53, II/13, II/16, II/19, II/34, II/49; **o.** kuşlar I/18; **o.** atamız Âdem Ata I/42, **o.** Âdem Atamız I/26; **o.** (kaumuğ o. maşşer I/27; **o.** Uğanımdın I/29, II/43; **o.** şırâtmı I/30, II/35; **o.** çehâr yâr I/37, II/42; **o.** (kaumuğ o. maşşer halkı) I/41, I/42, I/43, II/45; **o.** hür gülümân I/52; **o.** seyyid-zâde II/3; **o.** behillar II/4, **o.** İslâm bilmez bed-bahtlar II/4, II/7; **o.** kâfirler II/12; **o.** deccâl mel'ün I/10, II/6; **o.** müselmânlar II/8; **o.** Muhammed I/25, I/35, I/48, I/51, II/8, II/9, II/14, II/19, II/9, II/22, II/25, II/27, II/30, II/31, II/38, II/39, II/42, II/43, II/45; **o.** Muhammed'ni I/43; **o.** deccâlını II/10; **o.** mehdîni II/10; **o.** Ye'cüc II/12; **o.** Ye'cüclerini helâk kıl- II/13; **o.** taşların II/13; **o.** tokuz yüzde **o.** İsrâfil II/15, II/15, II/16, II/17, II/18, II/29, II/18; **o.** 'Azrâ'îl I/50, II/16, II/29; **o.** ikinci sūriyn II/17; **o.** dünyâda II/24; **o.** maşşüb cânlar II/28;

**o.** Cebrā'īl II/29; **o.** mahşer halkı II/30, II/46; **o.** tamuğ üzre II/34; **o.** (kamuğ o. mahşer halkım) II/34; **o.** méni ümmetlerim II/37; **o.** 'ahdıña II/40; **o.** heybet künni II/41; **o.** hūrlar ğılmānlar II/48

**ol-**: olmak; krş. **bol-**

**o.-an** II/18

**on**: on

**o.** I/38, **o.** kün II/26, II/43; **o.** béşde I/17, **o.** béşde (toğkuz yüzde o. béşde) II/12, **o.** sekkiz miñ 'ālem fahrı

**ot**: ateş

**o.+dın** I/44, II/23, II/36; **o.+ığa** I/33, II/38; **o.+lar** I/23

**otluğ**: ateşli

**o.+luğ** gürzin tut- I/31

**Ö**

**öl-**: ölmek

**ö.-meyin** I/8

**öltür-**: öldürmek

**ö.-geyler** I/14, II/10

**öp-**: öpmek

**ö.-gey** II/26; **ö.-key** I/47

**öz**: kendi

**ö.** I/21, I/30, **ö. cānnı** II/16; **ö.+ı** I/21, II/16, II/16, II/21, II/46

**P**

**pend** *Far.*: öğüt

**p.+ler** I/36

**peygamber** *Far.*: peygamber

**p.+ler** I/25, I/28, I/49, II/19, II/28, II/31

**pīr** *Far.*: yaşlı; tarikat kurucusu

**p.+ı** (ol seksen miñ cehūdñıñ p.) II/6

**pūr-nūr** *Far.+Ar.*: çok nurlu

**p.** I/52; **p. bol-** "nurla dolmak" II/48

**R**

**Rabb** *Ar.*: Tanrı

**R.+ım** I/37, II/31 ; **R.+ım** Allāh Uğan I/28, II/42

**rahīm** *Ar.*: çok merhametli

**r. kıt-** "merhemet etmek, acımak" I/53, II/49

**rahmet** *Ar.*: acıma, merhamet

**r.** II/24

**ravzā** *Ar.*: bahçe

**r.+dın** I/13; **r.+dın** (ol r.) II/9; **r.+sığa** (ol Muhammed r.) II/9; **r.+ıña** (Muhammed r.) I/13

**resül** *Ar.*: resul, elçi, peygamber

**R.** I/38, II/43; **r.+lerni** I/1

**reyhān** *Ar.*: fesleğen

**r.** atlıg bostānlarımı I/39; **r.** atlıg bostānları II/44

**Rüm** *y.a.*: Anadolu

**R.+ğa** (kél-) I/10, **R.+ğa** (var-) II/6

**S**

**şad** *Ar.*: yüz

**ş.** I/7

**sādāt** *Ar.*: seyyitler

**s.** I/6

**sağ**: sağ taraf

**s.** II/29

**saña**: sana

**s.** I/45

**sarı**: taraf; tarafına, taraf -a doğru

**s.** (Mekke s.) I/13

**secde** *Ar.*: secde, yere kapanma

**s. kıt-** "secde etmek" II/25; **s.** birle meşğül bol- II/42, I/37

**sefer** *Ar.*: yolculuk

**s. kıt-** "yolculuğa çıkmak" I/11, I/13, II/7, II/9

**sekkiz**: sekiz

**s.** (on s. miñ 'ālem ) I/38, II/43; **s.** uçmağ nūrı birlen I/52, II/48

**seksen**: seksen

**s.** (ol seksen miñ cehūdñıñ piri) II/6

**selām** *Ar.*: selam

**s. kıt-** "selam vermek" I/15, II/11

**seyyid** *Ar.*: efendi, bey

**s.** sādāt 'ālimler I/6

**seyyid-zāde** *Ar.+Far.*: beyoğlu

**s.** II/3

**sén**: sen

**s.** II/17; **s.-sén** II/20, II/44; *séndin* I/45, I/48, II/20, II/24, II/27, II/43; *séniñ* I/38

**sıgın-**: sığınmak

**s.-ıp** I/46

**şurâf** *Ar.*: yol, sırat köprüsü  
**ş.+ı** II/34, II/35; **ş.+ını** I/30  
**siz**: siz  
**s.** II/47, II/45; *sizdin* I/40  
**soñ**: son  
**s.** (kırk ydın s.) I/22, II/17  
**sor-**: sormak  
**s.-ğay** I/25  
**soyun-**: soyunmak  
**s.-up** I/40  
**söyün-**: sevinmek  
**s.-üp** I/40  
**söz**: söz  
**s.** I/28, II/31  
**su'âl** *Ar.*: soru  
**s.** I/25  
**sun-**: sunmak  
**s.-up** II/45  
**şür** *Ar.*: kıyamet günü İsrâfil'in üfleyeceği boru  
**ş.+ın** I/21, I/23; **ş.+ını** I/20, I/22; **ş.+un** II/15, II/16, II/17, II/18; **s.+ıñını** II/17  
**Süleymân** *k.a.*: Hakîm Süleyman  
**S.** II/49  
**sür-**: sürmek, çıkarmak  
**s.-üñ** II/34; **s.-üp** I/31, II/36  
**sürt-**: sürtmek  
**s.-key** I/13, II/9  
**Ş**  
**şād-mān** *Far.*: sevinçli, mutlu  
**ş. bol-** "mutlu olmak" I/11, I/42, I/49, II/4, II/7, II/28, II/46  
**şarāb** *Far.*: şarap  
**ş.** II/32  
**şarāb-ħor** *Far.*: şarap içen  
**ş.** I/29  
**şefā'at** *Ar.*: bağışlanma aracılığı  
**ş.+ke kél-** I/25, II/19; **ş.+ıñ** I/34, I/44, II/23, II/25, II/39; **ş.+ıña** sığın- I/46  
**şeh(i)r** *Far.*: il, kent  
**ş.+lerde** I/9  
**şeytān** *Ar.*: şeytan  
**ş.** II/32

T

**tā'at** *Ar.*: ibadet etme, Tanrı'nın emirlerini yerine getirme  
**t. kıl-** "Tanrı'ya kulluk etmek, emirlerini yerine getirmek" I/53, II/49,  
**t. birle** rahîm kıl- I/53, **t. birlen** rahîm kıl-II/49  
**tağı**: dahi  
**t.** I/1, I/2, I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9, I/10, I/11, I/12, I/13, I/14, I/15, I/16, I/17, I/18, I/19, I/20, I/21, I/22, I/23, I/24, I/25, I/26, I/27, I/28, I/29, I/30, I/31, I/32, I/33, I/34, I/35, I/36, I/37, I/38, I/39, I/40, I/41, I/42, I/43, I/44, I/45, I/46, I/47, I/48, I/49, I/50, I/51, I, 52, I/53, II/1, II/2, II/3, II/4, II/5, II/6, II/7, II/8, II/9, II/10, II/11, II/12, II/13, II/14, II/15, II/16, II/17, II/18, II/19, II/20, II/21, II/22, II/23, II/24, II/25, II/26, II/27, II/28, II/29, II/30, II/31, II/32, II/33, II/34, II/35, II/36, II/37, II/38, II/39, II/40, II/41, II/42, II/43, II/44, II/45, II/46, II/47, II/48, II/49  
**tamām** *Far.*: tamam, bütün  
**t.** I/1, I/6, I/14, I/17, II/1, II/3, II/10, II/12  
**tamuğ**: cehennem  
**t.** I/39, II/44; **t. içre** I/45, II/24, II/39; **t.** (ol t. üzere) II/34; **t.+nuñ** otığa I/33, II/38; **t.+dın** I/34; **t.+ın** (belā t.) I/6  
**tapa**: -a/-e doğru  
**t.** (Bağdād t.) II/7, t. (Mehdī t.) II/8, t. (Mekke t.) II/9  
**tart-**: çekmek  
**t.-ıñ** (tamuğ üzere şirātını t.) II/34  
**taş**: taş  
**t.+lar** I/18, II/13, II/13  
**tavāf** *Ar.*: tavaf, etrafını dolanma  
**t. kıl-**: "tavaf etmek" I/43, II/22  
**ta'zīm** *Ar.*: yüceltme, ululama  
**t. kıl-**: "ululamak, yüceltmek" I/48, II/27  
**t. birle** I/15, II/11  
**te'ālā** *Ar.*: yüce olsun  
**t.** (Hak t.) I/6, II/3  
**ten** *Far.*: ten, vücut, beden  
**t.+lerige** I/23, II/18

**tersā Far.:** Hirstiyan, kâfir

t. I/10

**té-:** demek, söylemek; krş. **dé-**

t.-gey I/4, II/5, II/9, II/17, II/17, II/20, II/20, II/21, II/22, II/23, II/24, II/24, II/24, II/25, II/26, II/26, II/27, II/27, II/28, II/31, II/33, II/34, II/34, II/35, II/37, II/38, II/39, II/40, II/40, II/41, II/42, II/43, II/43, II/43, II/44, II/44, II/44, II/45, II/46, II/47, II/47, II/47; **t.-p** I/27, II/30; **t.-yü** I/3, I/4, I/37, II/42

**Téñri:** Tanrı

T. I/9

**ték:** dik

t. (yaş olan t.) II/18

**tirig:** diri

t. cānlar I/21, II/15

**tér:** ter

t.+ler II/33

**titre-:** titremek

t.-p tur- I/25, II/19

**toğuz:** dokuz

t. yüz toğsan dörd I/9; tamām tükel t. yüzde I/14, II/10; t. yüz onbêşde I/17, t. yüz toğsan bêşde I/19, I/20; t. ay t. künde I/47; t. yüzde II/12, II/14; t. (ol t. yüzde) II/15

**toğsan:** doksan

t. (toğzyüz t. dörd) I/9, (toğzyüz t. bêşde) I/19, (toğzyüz t. yettide) I/20

**tol-:** dolmak

t.-ğay I/2, II/2

t.-up I/20

**ton:** don, giysi

t.+m (otdın t. kény-) II/23

t.+lar (otdın t. kény-) I/44

**Tür Ar.:** Tur dağı

T.+ğa (aş-) I/17, II/12

**tur-:** durmak; kalkmak; (yardımcı) fiil olarak devamlılık ifadesiyle bildirme kipini teşkil eder

t.-ğay (titrep t.) I/25, (kélip t.) I/25, I/44, II/19, (tikip t.) I/27, II/30, (tutup t.)

I/31, I/50, II/29, II/36, (kélip t.) I/34, I/42, (basıp t.) I/50, (basup t.), (tutup t.) I/31, I/48; II/29, (titrep t.) II/19, (yığlap t.) II/22, (kélüp t.) II/23, II/39; (kélüp t.) I/30, (éşitüp t.) II/37; **t.-up** I/4, II/11; **t.-up** (bilip t.) I/3

**tut-:** tutmak, sunmak, yerine getirmek

**t.-ğıl** I/39, II/24; **t.-kıl** II/44; **t.-up turğay** I/31, I/50; **t.-up** (élin t.) II/26, **t.-up aluban** II/26, **t.-up turğay** II/29, **bas-up turğay** II/29, II/36; **t.-uban** II/30

**tutul-:** tutulmak

t.-up (kün t.) I/12, II/8

**tükel:** tam, bütün

t. I/14, I/17, II/10

**türlük:** türlü

t. türlü belā I/2, I/12, II/2

U

u Far.: ve

cehüd u tersā I/10

**uçmağ:** cennet

u. (sekkiz u. nürin birle) I/52, u. (sekkiz u. nürin birlen) II/48

**uç-:** uçmak

u.-uban I/18

**uftan-:** utanmak

u.-may II/5

**uftan-:** utanmak

u.-mayın II/5

**uftanmak:** utanma

u.+tın II/33

**Uğan:** Tanrı

U. (Rabbim Allāh U.) I/28, II/31; **U+ım** II/13, II/47; **U.** (meñü bākī ol U.) II/16, II/19; **U+ım** (ol U.) I/18, I/24, I/25, I/38, I/51, I/53, II/34, II/49; **U.+ımdın** nidā kél- II/43; **U.+ıñdın** nidā kél- I/29

**uluğ:** büyük

u. kiçik şehrlerde I/9, u. (şamug u. feriştelere) II/22

**ur-:** vurmak; koymak

u.-ğay II/31; **u.-ğay** (başın u.) II/25, **u.-ğay** (heybet u.) II/38; **u.-mağay** (dem u.) I/28

**uruş:** savaş  
**u. kıt-** “savaşmak” I/12, II/7  
**uşal:** işte o  
**u.** I/29; **u.** mel’ün I/9  
**Ü**  
**üç:** üç  
**ü.** (on sekkiz miş ‘âlem fâhri Resül ü.) I/38  
**üçünçü:** üçüncü  
**ü.** I/22  
**ümmet** *Ar.:* ümmet  
**ü.** II/42; **ü.+im** (vây ü.) I/32; **ü.+iye** I/39, II/44; **ü.+leri** (Muhammed’niş ü.) I/12, I/19, **ü.** (ol Muhammed ü.) II/8, II/14; **ü.+lerim** I/33, **ü.+lerim** hâli I/30, I/35, II/40; **ü.+lerim** II/33, II/35, II/38; **ü.+lerim** (kamuğ ü. yüzün kör-) II/47; **ü.+lerim** (ol ménim ü.) II/37  
**ün:** ses  
**ü.** I/19, I/32; **ü.+ün** (feryâd ü.) II/37  
**ür-:** üflemek  
**ü.-ğay** I/20, I/21, I/23; **ü.-gey** II/15, II/16, II/17, II/18; **ü.-ğıl** I/22; **ü.-gil** II/17  
**üzengü:** üzengü  
**ü.+sin** basıp tur- I/50  
**üzre:** üzere  
**ü.** (ol tamuğ ü.) II/34  
**V**  
**va’de** *Ar.:* vâde; bir iş için önceden belirlenen zaman  
**v.+ge vefâ kıt-:** “sözünü yerine getirmek” I/35  
**vâh** *Ar.:* yazık  
**v.** II/37  
**var:** var  
**v.** II/1, II/2, II/3, II/4, II/5, II/6, II/7, II/8, II/9, II/10, II/11, II/12, II/13, II/14, II/15, II/16, II/17, II/18, II/19, II/20, II/21, II/22, II/23, II/24, II/25, II/26, II/27, II/28, II/29, II/30, II/31, II/32, II/33, II/34, II/35, II/36, II/37, II/38, II/39, II/40, II/41, II/42, II/43, II/44, II/45, II/46, II/47, II/48, II/49  
**var-:** varmak

**v.-ğay** II/6  
**vâveş** *Far.:* karışıklık  
**v.** I/9  
**vây:** vay  
**v.** I/32  
**vefâ** *Ar.:* vefâ, sözünde durma, sadık olma, dostluk gösterme  
**v. kıt-** “sözünde durmak” I/35, II/40  
**vér-:** vermek; krş. **bér-**  
**v.-dim** II/44; **v.-gey** II/49  
**Y**  
**yâ** *Far.:* veya, yahut  
**y.** II/20  
**yâd** *Far.:* hatırlama, anma  
**y. kıt-:** “hatırlamak, anmak” I/32; **y. kıtma-:** “anmamak” I/4; **y.+mı** (Hâk y.) I/4  
**yalğan:** yalan  
**y.** I/4  
**yañlıg:** gibi, benzer  
**y.** (bilip turup bilmes y.) I/3  
**yâr** *Far.:* yar, sevgili, dost  
**y.** (ol çehâr y.) I/37  
**yarak:** hazırlık; silah  
**y.+mı** (Cebra’îl y. tut-) II/29  
**yarat-:** yaratmak  
**y.-dı** I/1, II/1, II/1; **y.-tı** I/1  
**yaş (I): gözyaşı**  
**y.+tı** (kaşre kaşre y.) I/46; **y.+lar** (kaşre kaşre y.) II/25  
**yaş (II): genç**  
**y.** olan ték II/18  
**Ye’cüc** *Ar.:* kısa boylu kavim; kıyamet gününü haber vermek için ortaya çıkacak yaratık.  
**Y.** I/17, II/12; **Y.+lerni** I/18, II/13  
**yene:** yine  
**y.** II/14, II/15  
**yesîr** <*Ar. esîr:* tutsak  
**y. bol-** “tutsak olmak” II/5  
**yetîm** *Ar.:* yetim  
**y.** I/48, II/27  
**yetti:** yedi  
**y.+de** (toğuz yüz toğsan y.) I/20  
**yét-:** yetişmek, ulaşmak

**y.-ip** yügrüp kél- I/35  
**yér**: yer, yeryüzü  
**y.** I/21, II/15; **y.+ni** I/1, II/1; **y. +de** I/20  
**yéryüzi**: yeryüzü  
**y.+ge** I/22; **y.+ne** II/17  
**yıgla-**: ağlamak  
**y.-p kél-** I/26, I/42; **y.-p tur-** II/22  
**yıglaş-**: ağlaşmak  
**y.-uban** I/49  
**yıgıl-**: yığılmak  
**y.-ip** I/27, I/43  
**yıl**: yıl, sene  
**y.+dın** (kırk y. son) I/22, II/17  
**yok**: yok  
**y.+dır** II/20; **y.+tur** I/40  
**yoldaş**: yoldaş  
**y.** II/45  
**y.-ıj** I/49  
**yörü-**: yürümek; gezinmek  
**y.-gey** I/32; **y.-ıj** I/41, I/51; **y.-p** I/15, I/16  
**yügür-**: hızlıca gitmek  
**y.-üp** I/35, I/36, I/43, I/47, II/21, I/32, II/37, II/40, II/41, II/46  
**yüz (I)**: yüz  
**y.+in** (kamuğ ümmetlerim y. kör-) II/47;  
**y.+in** sürt- I/13; **y.+in** sürt- (ol Muḥammed ravzasığa) II/9; **y.+in** öp- I/47; **y.+ün** öp- II/26  
**yüz (II)**: yüz  
**y.** (toquzy. toqsan dördde) I/9; **y.** (toquz y. onbeş) I/17; **y.** (toquzy. toqsan) I/19; **y.+de** (toquz y.) I/14, II/14;  
**y.+de** (tamām tükel toquz y.); II/10;  
**y.+de** (toquz y. on béşde) II/12; **y+de** (ol toquz y.) II/15

## Z

**zād** <Far. *zāde*: doğmuş  
**z.** II/11  
**zālim** Ar.: zulüm eden  
**z.+ ler** I/5  
**zamāne** Ar.: şimdiki zaman, yaşanılan günler  
**z.** I/2, I/8, I/20, II/2, II/5  
**zebānī** Ar.: cehennem görevlisi; krş.  
**zebāniye**

**z.+ğa** II/38; **z.+ler** II/36  
**zebāniye** Ar.: cehennem görevlisi; krş.  
**zebānī**  
**z.** I/31  
**zebāniyet** Ar.: cehennem görevlisi  
**z.+ğa** I/33  
**zinā** <Ar. *zinā*?: evlilik dışı cinsel ilişki  
**z. kıI-** “zina yapmak.” I/2, II/2

## Kaynakça

- Āhīr Zamān*, Kazan 1907: Özbekistan Fenler Akademisi Ebu Reyhan Birunī Namındaki Şarkşinaslık Enstitüsü Taş Basmlar Bölümü Envanter Numarası: 18948
- ARAT, Reşit Rahmeti (1979), *Kutadgu Bilig, III İndeks*, İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- ARAT, Reşit Rahmeti (1993), “Hakim Ata” maddesi, *İA*, 5/1: 101-105, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- ATA, Aysu (1997), *Nasrū'd-dīn Bin Buhanū'd-dīn Rabgūzī Kısasū'l Enbiyā (Peygamber Kıssaları), II Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ATALAY, Besim (1986), *Mahmud Kaşgari Divanü Lûgati't Dizini IV*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- BUHÂRÎ, Muhammed Şerîf ĩ, *Hüccetü'z-Zâkirîn li reddi'l-münkirîn*, Süleymaniye Ktp., Reşit Efendi, nr. 372, vr. 97<sup>b</sup>-98<sup>a</sup>
- CAFEROĞLU, Ahmet (1984), *Türk Dili Tarihi II*, İstanbul: Enderun Yayınları.
- CLAUSON, Sir Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-Century Turkish*, Oxford: Oxford University Press.
- DEWESE, Devin (2003), “Hakim Ata” *Elr.*, Volume XI: 573-574.
- Divan-ı Hikmet* (H.1260), İstanbul Üniversitesi Ktp. Türkçe Yazmalar, nr: 3898.
- ECKMANN, Janos (1988), *Çağatayca El Kitabı*, (çev. Günay Karaağaç), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ERASLAN, Kemal, (1996), *Alī-şīr Nevāyī: Nesāyimü'l- Maḥabbe min Şemāyimi'l-Fütüvve I Metin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ERASLAN, Kemal (1991), *Ahmed-i Yesevî Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERASLAN, Kemal (1992), “Divan-ı Hikmet Nüshalarının Dili”, *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri 26-27 Eylül 1991*, s. 21-23, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERASLAN, Kemal (1996), *Mevlânâ Safiyü'd-dīn Neseb-nâme Tercümesi*, İstanbul: Yesevî Yayıncılık,
- ERASLAN, Kemal (1977), “Yesevî'nin Fakr-nâmesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XII: 45-120, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Hakim Ata Kitabı*, Özbekistan Fenler Akademisi Ebu Reyhan Birunī Namındaki Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmalar Bölümü, nr. 1552, vr. 25<sup>a</sup>- 36<sup>a</sup>.

- Hakīm Ata Kitābı* (1846): Kazan.
- HAKKUL, İbrahim, Seyfeddin Refiddin (1991), *Süleyman Bakırganıy: Bakırgan Kitabı*, Taşkent: Yazuvçı Neşriyatı.
- HOFMAN, H. F. (1968), *Turkish Literature, A Bio-Bibliographical Survey, Section III, Part I*, Volume 1-3, Utrecht.
- KAYA, Önal (1998), “Süleymān Hākīm Ata Bakırganī ve Şiirleri”, *Türk Dilleri Araştırmaları*, 8:73-209, İstanbul: Simurg Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1981), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- LĀHŪRĪ, Mevlāna Ğulām Server (H.1312/M.1984), *Hazīnetü’l-aşfiyā*, Kānpūr (Cownpore)
- MALOV, E. A. (1897), Kniga o poslednem vremeni (İli o koçine mira) “Âhır Zaman Kitābı,” *IOAIE*, T. 14 Kazan.
- OKUYUCU, Cihan (1995), *Cevāhirü’l- Ebrār min Emvāci’l- Bihār*. Müstensihi, Mahmud bin Hasan bin Şeyhu’n- Nakşibendī’dir (H.1002/M. 1593), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- ÖLMEZ, Zühal (1995), “Eyyüb ve Çağatayca Şiirleri” *Türk Dilleri Araştırmaları*, 5: 105-170, Ankara: Simurg Yayınları.
- STEINGASS. F. (1975), *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, (New Reprint), Beirut.
- ŞEYH ŞÜLEYMAN EFENDİ (H.1298), *Lügat-ı Çağatay ve Türkî-i Oşmānī*, İstanbul.
- ŞÜKÜROV, Resul Muhammed Aşırbay Oğlı (1992), *Ahmed Yeseviy: Dıvan-ı Hikmet*, Taşkent.
- TEKCAN, Münevver (1997), *Hakim Ata ve Bakırgan Kitabı*, Seçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, Konya.
- TEKCAN, Münevver (2003), “İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe’nin Kıssası”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15: 121-168, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık.
- TEKİN, Talat (1988), *Orhon Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- YÜCE, Nuri (1988), *Mukaddimetü’l-edeb*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.







کربما صفا السیب کو یوں چوں کلاہی  
 حریص ہوا رہتا ہے کھلنے کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی

کربما صفا السیب کو یوں چوں کلاہی  
 حریص ہوا رہتا ہے کھلنے کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی  
 اور ہم کلاہی سے کھلی کی کھلی

IÜ 91a/90b

شفا عشق که سست کعبه کیم اولمکلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	شعر شکر سینه بی با گوهر و زیور شعر شکر سینه بی با گوهر و زیور
عبدالله عبد الله کوی کوی ککلی اکیش شکر شکر شکر سطل اولمکلی	عبدالله عبد الله کوی کوی ککلی اکیش شکر شکر شکر سطل اولمکلی
نوروز کوی نوروز کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	نوروز کوی نوروز کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی سطل سطل سطل سطل اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی سطل سطل سطل سطل اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
کیمی ککلی ککلی ککلی ککلی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	کیمی ککلی ککلی ککلی ککلی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
طلال کک لار سطل سطل سطل سطل سطل اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	طلال کک لار سطل سطل سطل سطل سطل اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی
محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی	محمد کوی کوی کوی کوی کوی ککلی اشرف از فوق نغمه کوی سطل سطلی

IÜ 92a/91b

15120924b.jpg

قوله جاهدوا الله على قدر عقولكم  
آخرت اسبابي من شرار بربري  
اول ما جاهدنا على قدر عقولنا  
الذي ازلتني عن عيب لا تاركي بار

مجلس حضرت خواجه

بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
فان اول ما جاهدنا على قدر عقولنا  
بجهت نیک با او بودم که او با ما  
بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
بجهت نیک با او بودم که او با ما  
بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
بجهت نیک با او بودم که او با ما  
بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
بجهت نیک با او بودم که او با ما

بهر حال که منتهی یک عالمه که بودم  
تا کمال اسبابم دور از او بودم  
فان اول ما جاهدنا على قدر عقولنا  
بجهت نیک با او بودم که او با ما  
بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
بجهت نیک با او بودم که او با ما  
بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
بجهت نیک با او بودم که او با ما  
بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
بجهت نیک با او بودم که او با ما  
بهر چه با او بودم که بودم در بر او  
بجهت نیک با او بودم که او با ما

IÜ 93a/92b

# The Book of Ahir Zaman Kitab by HAKİM ATA

Research Assist. MÜNEVVER TEKCAN\*

**Abstract:** During the XII- XIII centuries in Central Asia and Turkistan HAKİM Suleymān Ata played an important part in establishing and spreading the Yesevi tradition. He was third successor of Yesevī and well known among the Turks as a successor of Yesevi. Most HAKİM Suleymān Ata's activities were based around Harezm. One of the his works is *Āhir Zamān Kitābı*. This paper compares three different versions of *Āhir Zamān Kitābı* providing transcriptions and a grammatical index containing a dictionary.

**Key Words:** Yesevi tradition, HAKİM Suleymān Ata, *Āhir Zamān Kitābı*.

---

\*Kocaeli University, Faculty of Science and Letter / KOCAELİ  
munevertেকcan@hotmail.com

# "Книга О Последнем Дне Мира" Хаким Ата

Мюневвер Текджан\*

**Резюме:** Сулейман Хаким Ата, занимающий важное место в создании и распространении традиции Яссави в Туркестане и Средней Азии в 12 и 13 веках, является наиболее известным среди Тюрков и третьим преемником Ахмета Яссави. Одно из произведений Сулеймана Хаким Ата является "Книга О Последнем Дне Мира" которая была активной в Хорезмском регионе. В этом произведении имеются транскрипция текста, сравнённая с различными версиями произведения, разница версий, индекс грамматики и словарь.

**Ключевые слова:** Традиция Яссави, Сулейман Хаким Ата, Книга О Последнем Дне.

---

\* Университет Коджаели Факультет Естественных Преподователь Отделения Турецкий Язык и Литература/ Коджаели  
munevvertekan@hotmail.com





# Anadolu ve Kıbrıs Ağızlarında Bir Dilde Tekinsiz (Tabu) Örneği: “Dulunmak”

Dr. Rıdvan ÖZTÜRK\*

**Özet:** Dilde birçok anlam olayının ortaya çıkmasının temel sebeplerinden birini, “dilde tekinsiz (tabu)” anlayışı oluşturmaktadır. Bu anlayış bazı kelimelerin ölümüne yol açabildiği gibi bazı kelimelerin de kalıp ifadelerde uzun süreli yaşamasını temin etmiştir. *dulunmak* fiilinin edebî Türkçede kullanımını yitirmesine rağmen, birçok Anadolu ağzında olduğu gibi, Kıbrıs ağzında da arkaik kelimelerden birisi olarak varlığını hâlâ sürdürmesi bu tabu anlayışının bir yansımasıdır.

Bu fiil daha önceki dönemlerde Türkiye Türkçesinin yazılı metinlerinde kullanılmıştır. Özellikle on dört ile on altıncı yüzyıllar arasında “dulunmak” fiilinin kullanıldığı birçok örneğe rastlamaktayız. “Kaybolmak, görünmez hâle gelmek; batmak, gurup etmek” anlamlarında kullanılmış olan kelimenin benzer anlamlarda türevlerini de görmekteyiz.

Günümüzde bazı edebî metinlerde arkaik olarak geçen bu kelime algılanmadığı için ses çağrışımı yaptığı benzer kelimelere dönüştürülmüş, hatta bu hâlleri esas kabul edilip etimolojik olarak izah edilmeye çalışılmıştır. Bu yazıda dilde tekinsiz anlayışı belirtilerek, kelimenin doğru anlamlandırılmasına katkıda bulunulacak yol gösterilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** tekinsiz, Anadolu ağzları, Kıbrıs ağzı, *dulunmak* fiili, kelime ölümü

## Giriş

İfadenin hafifletilmesi, nezaket ve saygıdan başka sebeplerle de olabilir. İnsan “belâyı davet etmekten”, yani nahoş ve tehlikeli şeyleri direkt olarak söylemekten çekinir. Öte yandan güzel şeyleri de, gizli güçlerin hasedini uyandırmamak (nazar değmesi) için, yüksek sesle vurgulayarak ifade etmekten kaçınır. Kötü güçlerin asla “uyandırılmaması, çağrılmaması” gerekir. Ölüm ve ölmek ile ilgili *Hinschied* (vefat, üful) *Heimgang* (rahmete, rahmana kavuşma; aslında “yuvaya dönmek”), *Ableben* (terki hayat etme) gibi birçok dolambaçlı ifade bu davranış biçimiyle açıklanabilir. İnsan *krank* (hasta) değildir, *unwohl* (rahatsız)dır ya da *leidend* (dertli) (Porzig 1986: 113).

Dilde birçok anlam olayının ortaya çıkmasının temel sebeplerinden birini, “dilde tekinsiz (tabu)” dediğimiz bu anlayış oluşturmaktadır. Bu anlayış bazı kelimelerin ölümüne yol açabildiği gibi bazı kelimelerin de kalıp ifadelerde

\* Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili, Edebiyat Bölümü / KONYA  
ozturk@selcuk.edu.tr

uzun süreli yaşamasını temin etmiştir. “dulunmak” fiilinin edebî Türkçede kullanımını yitirmesine rağmen, ağızlarda varlığını hâlâ sürdürmesi bu tabu anlayışının bir yansımasıyla doğrudan alâkalıdır.

### **Türkçede tekinsiz (tabu) kelime örnekleri**

Türkçede “börü” kelimesi tekinsiz kabul edildiği için, bu adın yerine Anadolu’da korunma amaçlı “kurt” denilmiş, bu ad, sonraları söylene söylene yaratığın cinsine ad olmuştur. Tekinsiz kabullenmeden kaynaklanan bu durum, diğer Türk toplumlarında da görülmektedir. Tubalar (Soyot) “uzun kuyruklu” veya “gök gözlü”, Yakutlar “kuturuktax” (kuyruklu), Başkurtlar “kuş-kurt”, Kırgız-Kazaklar “kaskır” demişlerdir. Çuvaşlar “kaşkır” adını da börünün gerçek adı sayarak bunu da tabu yapmışlar ve “kaşkır”a “peygambar iti” demeye başlamışlardır. Çuvaşlar, “uzun kuyruk (vırın hüre) dahi derler. Yine “hayır” kelimesinin de “yok” yerine olumsuzluk ifade eder tarzda kullanılmasında da aynı anlayış etkili olmuştur. Olumsuzluk ifade eden kelimenin yerine daha olumlu veya tamamen olumlu anlamda bir kelimenin kullanılması da “korunma” amaçlı kabul edilmektedir (İnan 1987: 626).

Korunma anlayışının dışında, eski ekzogaminin ve pederşahi toplumsal yaşayışın izi olarak da yasaklanmış kelimeler olabilmektedir. Kadınların yasak olan kelimelerin arkaik karşılıklarını bulup kullanmaları dikkat çekicidir. Anadolu köylerinde süt, kaymak ve ayran gibi şeyleri ifade eden ürün kelimesinin yaşaması da kadın lûgatının muhafazakârlığından dolayıdır (İnan 1987: 359–361).

Başka kelime ile ifade etmenin bir diğer sebebi ise, kötü güçlerin uyandırılmaması, çağrılmamasıdır. Bu anlayış gereği güzel ve olumlu şeyleri ifade ederken olumsuz anlamlı kelimeler seçilmektedir. Çocukların sevilirken “çirkin, yaramaz, pis vb.” gibi hep olumsuz kelimelerin kullanılması, onları koruma amaçlı olarak şuur altına yer etmiş bir anlayışın yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **“Dulunmak” örneğinde tekinsizlik**

*dulunmak* fiili bugün Türkiye Türkçesinin edebî dilinde bulunmamaktadır. Ancak bu fiil daha önceki dönemlerde Türkiye Türkçesinin yazılı metinlerinde kullanılmıştır. On üçüncü yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar dönemin kelime hazinesini yansıtan Tarama Sözlüğü’nde *dulunmak* fiilinin kullanıldığı birçok örneğe rastlamaktayız. Bu örnekler özellikle on dört ile on altıncı yüzyıllar arasında yoğunlaşmaktadır. “Kaybolmak, görünmez hâle gelmek; batmak, gurup etmek” anlamlarında kullanılmış olan kelimenin benzer anlamlarda türevleri de kullanılmıştır. *Dulunacak* “Mağrip”, *dulundurmak* “gözden

kaybetmek", *dulunmalıcı olmak* "batmak üzere bulunmak" (Tarama II: 1250-1253).

### "Dulunmak" fiilinin arkaikleşme süreci

Eski Anadolu metinlerinde *dulunmak* fiiline rastlanmakla birlikte, dönemin sonlarında veya Osmanlı Türkçesinin başlangıç safhasında kelimenin kullanım alanından çekilmeye başladığına dair bazı belirtileri de tespit edebilmekteyiz. Bu konuda bize nüsha farklılıkları yol göstermektedir. Süheyl ü Nevbahar adlı eserin XIV. yüzyılın ikinci yarısında yazıldığı belirtilen Berlin nüshası ile XVI. yüzyılın başlarında yazıldığı belirtilen Dehri Dilçin nüshası (Dilçin: 3) arasında *tulunmak* fiilinin arkaikleşmesine dair bir geçiş örneği görülmektedir:

1455 *İşitdüm öğüdüñi itdüm yavuz*

*Gözümnden **tulındı** şunuñ bigi yüz*

(*Gözümnden **tulındı** şunuñ bigi: Gözüme **yavundı** anuñ gibi*) (Dilçin: 292)

beyitinin tenkitli metin kısmında *tulınmak* "kaybolmak, görünmez olmak", *tulunmak* "gurup etmek, batmak" (Dilçin, 641) fiili, *yavınmak* "gözden kaybolmak, görünmemek", *yavunmak* "kaybolmak, yitmek" (Dilçin, 649 ?) fiiline yerini bırakmıştır. Fiillerden anlaşılacağı üzere *tulınmak* fiili tıpkı *yavınmak* fiili gibi "kaybolmak, görünmez olmak, görünmemek" anlamlarında da kullanılmaktadır. Fiilin bu anlamı Dilçin nüshasında görüldüğü üzere yerini *yavınmak* fiiline bırakmış olmalı. *tulınmak* fiilinin "güneşin veya ayın gözden kaybolması, görünmez hâle gelmesi, gurup etme" anlamı güneş veya ayı ifade eden bir kelime ile kullanılmaya devam etmiştir.

### Anadolu ağzlarında "dulunmak" fiili

Türkiye Türkçesinin tarihî dönemlerinde örneklerine rastladığımız bu fiil; bugün edebî dilin aksine, ağzılarda varlığını sürdürmektedir. Derleme Sözlüğü'nde kullanıldığı bölgelere göre bazı ses değişiklikleriyle "dolonmak, dulunmak, dunulmak, dundumak" şekillerinde tespit edilmiştir:

*dolonmak* (I) [*dulunmak* (1) -I] 2. Batmak (Sekiyaylası- Isp.) (DS. IV: 1548); *dulunmak* (1) [*dolonmak* (1) -1, *dundumak*, *dunulmak* -1, 2] 1. Ay ve güneş batmak. (Köke \*Gelendost-Isp.; \*Seferihisar\_İz.; \*Kandıra -Kc.; \*Bartın, Balkur Devrek-Zn.; -Ks.; -Çr.; Merzifon-Ama.; \*Niksar-To.; Karakuş-Ünye-Or.; -Tr. İlçe ve köyleri; Karayemiş-Rz.; \*Koyulhisar,-Sv.; Yanpelit \*Bey pazarı-Ank.; -İç.; \*Bodrum-Mğ.; Girne-Kıbrıs. (DS IV,1599);

*Dundumak* [ *dulunmak* (1)-2] (DS. IV: 1603); *Dunulmak* 1. [ *dulunmak* (1)-1] 2. [ *dulunmak* (1) -3] (DS. IV:1604)

Türkiye Türkçesinin söz varlığını art zamanlı ve eş zamanlı bir bakış açısı ile ele alan Tietze'nin sözlüğünde de fiilin artık ağızlarda kullanıldığı belirtildikten sonra tarihî kullanımlarından örnekler verilmiştir:

“AD. *dolun-/dulun-* ‘gözden kaybolmak; batmak (güneş, ay vs. hakkında)’ DS 1548, 1599–1600, TS 1260–53, A. Topaloğlu 1978 II, 580 <Çağ. tulın-a.m. A.Pavet de Courteille 1972 s.245. Krş. Dulın- Reflexivum hâli yapan – (i)n- için b. Acın- II. \* *Kaddung hamide olduğu ‘ömr ahırına dal / Zira ki tizrek dolanur dideden hilal* (Zati 1970 [16. yy.’in ilk yarısı] II, 331. \* *Dulundi güneşi, karardı günü,/ ne ğayret şahlıkda var, ne günü.* (Fahri, 1974 [1367] s. 374 no. 2416)” (Tietze 2002: 642)

### **Kıbrıs Ağzında “dulunmak” fiili**

Derleme Sözlüğü’nde diğer ağız örneklerinin yanı sıra Kıbrıs’ın Girne bölgesinden yapılan bir derlemeye de yer verilmiştir. *dulunmak* fiili sadece Girne bölgesinde değil, Dipkarpaz, Lefkoşa, Gazimağusa gibi Kıbrıs’ın başka bölgelerinde de örneklerine rastlanan arkaik kelimelerden biridir. Gerek manilerde gerekse halk ağzındaki günlük kullanımda karşımıza çıkmaktadır. Kelimenin Kıbrıs ağzında kullanımına ait bizim tespit ettiğimiz örnekler şunlardır:

“Ay dovar **dulunmaz mı?**  
Banga yar bulunmaz mı?  
Ben bu derdden ölürsam  
Cenazem gılınmaz mı?” (Gökçeoğlu 1998: 106)

“Ay doar **dulunmaz mı?**  
Bana yar bulunmaz mı?  
Senin için a canım  
Cenazem gılınmaz mı?” (Rauf Ali 1973: 43)

**dulunmak (dulunmak):** Ay veya güneş gurup etmek (batmak)

Ay doğar *dulunmaz mı?*  
Bana yar bulunmaz mı?

O yar için ölürsem  
Cenazem kılınmaz mı? (Hakeri 1992: 102)

**Dulunmak (dulunmak):** Ay veya güneşin batması. Ör. Neyisa güneş *dulunur, ne buba var ne muba.* (Hakeri 1992: 104)

“Ay dovar aya gider

Gün **dulunmaya** gider” (Gökçeoğlu 1998: 106)

**Dulunmak**(Ç): Güneş batmak.- Ben köye girerken güneş dulunuyordu. Güneş dulunmadan köye yetişmeliyim. (Gözaydın 2003: 143)

Fiil, örneklerden anlaşılacağı üzere “gün”, güneş” ve “ay” kelimeleri ile birlikte ve “batmak, gözden kaybolmak” anlamı ile kullanılmaktadır. Kelimenin ay ile kullanımında tekinsiz anlayışının yavaş yavaş kaybolduğunu, ancak gün veya güneş kelimesi ile kullanımında hâlâ devam ettiğini söyleyebiliriz. Dulunmak fiilinin yerini şu örnekte “batmak” fiilinin aldığı görülür:

Ay gidior badmaya

Selam söyle Hadmaya

Ongarsın gargolayı

Geliorum yadmaya (Rauf Ali 1973: 44)

Lefkoşa bölgesinden yapılan şu tespitte güneş kelimesi ile ilgili tekinsiz anlayışı açıkça ifade edilmektedir. “dulunmak” fiili söylendiği takdirde şahıslastırılan güneşin de ona benzer şekilde cevap vereceği söylenilerek fiilin kullanılmaması istenilmektedir:

“Güneş baddı” tabiri kullanılmamalıdır. Güneş de sana “Gözüng badsın” der. Onun için “Güneş **dulundu**” demek icap etmektedir.” (Belevi 1974: 113)

## Sonuç

“Türk ve Rumlar bu kötü ruhlardan söz ederlerken onlardan “bin daneliler”, “yanımızdan uzaklar” veya “yanımızdan ıraklar” diye söz ederlerdi. Bunun nedeni ise adları anılmasıyla bu kötü ruhların orada bulunacakları inancıydı” (Bağışkan 1997: 53). Bu inancın bir benzerini yukarıda Belevi’den aldığımız aktarmada da olduğu gibi “dulunmak” fiilinde görmekteyiz. Bu özellik, Kıbrıs ağzında “dulunmak” fiilinin arkaik de olsa varlığını sürdürmesini sağlamıştır. Bazı Anadolu ağzlarında da görülen bu özellik Kıbrıs örneğinde olduğu gibi sebebi açıkça söylense de söylenmese de dilimizdeki bir tekinsiz örneğidir. Kıbrıs ağzında nasıl ay kelimesinde “batmak” fiilinin de kullanılabilmesi tekinsiz anlayışının silikleştiğini gösteriyorsa, Anadolu ağzlarında bu daha ileri bir seviyede karşımıza çıkmaktadır. “dulunmak” fiilinin unutulması, anlamının zihinlerde kalmaması, kelimenin en yakın ses çağrışımı yaptığı şekillerin onun yerine kullanılmasına sebep olmuştur.

“Ay dolunaydı, gün dolanaydı

Yârin ipek saçları bende olaydı”

sözleriyle söylenen halk türküsünün herhâlde orijinal şeklinde “dolanaydı” yerine “dolunaydı” şeklinin olması daha makul ve mantıklıdır.

Kelimede meydana gelen bu anlam olayı kavranamadığı zaman, etimolojik sözlük iddiasında olan bazı sözlüklerde “*Ay’ın yusuvarlak duruma gelmesine de dulunmak denir (bk.dolunay).Ki gezdim yeri, göğü bulamadım / Ne var zerre isem dolunamadım -Yunus-dizelerinde dolunamadım sözcüğü ay gibi yusuvarlak olmadım (ar. Bedir) demektir*” (Eyüpoğlu 1991: 198) gibi bilimsel ciddiyetten uzak uydurma halk etimolojileri karşımıza çıkar.

### **Kaynaklar**

- BAĞIŞKAN, Tuncer (1997), “Karşılaştırma Yöntemiyle Kıbrıslı Türk Ve Rumlarda Ortak İnanç ve Uygulamalar”, *Halkbilimi Sempozyumları II*, Ankara, s.33–110.
- BELEVİ, Hatice (1974?), *Lefkoşa Türk Folkloru*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, TDK tez nu: 308.
- DİLÇİN, Cem (1991), *Mes’ud bin Ahmed, Süheyl ü Neubahar*, İnceleme-Metin-Sözlük, Ankara.
- DS: *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, C. 1–12, Türk Dil Kurumu Yayınları: 211/ 1–12, Ankara 1963–1982.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki (1991), *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 2.bs. İstanbul.
- GÖKÇEOĞLU, Mustafa (1988), *Tezler ve Sözler 1*, Lefkoşa.
- GÖZAYDIN, Nevzat (2003) , “Kıbrıslı Türklerin Dili ve Gelenekleri Üzerine”, *Türk Dili*, sa. 614. Ankara, s.138
- İNAN, Abdülkadir (1987), *Makaleler ve İncelemeler*, 2.bs, Ankara.
- Hakeri, Bener Hakkı (1992), *Kıbrıs Türk Ansiklopedisi*, c.I-II, Lefkoşa
- PORZİG, Walter Porzig (1986), *Dil Denen Mucize*, C. II, (Çev. Vural ÜLKÜ), Ankara.
- RAUF ALİ (1973), *Kıbrıs’ın Magusa İlçesi Karpaz Bölgesi Türk Folkloru*, Ankara Üniversitesi DTCF Türkoloji Kürsüsü Bitirme Tezi, Ankara.
- TARAMA II (1965), *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu yayınları: 212, Ankara
- TİETZE, Andreas (2002), *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, C.I, İstanbul-Wien, s. 642

# The Taboos in Language Example in The Anatolian and Cyprus Dialects: “Dulunmak”

Dr. Rıdvan ÖZTÜRK\*

**Abstract:** One of the basic reasons of appearing several meaning events in language constitutes understanding of “taboos in language”. This understanding causes of dying some words, and provides some words living in patterns for a long time. Although “dulunmak” lost its literary usage in Turkish, as in many Anatolian dialects, these words living as an arhaic word. In Cyprus dialect is a reflection of this understanding.

This verb has been used in written texts of Turkey Turkish former terms. We encounter lots of samples used “dulunmak” verb between 14 th and 16 th centuries. We also see the derivatives of this verb’s similar meanings which is used as “Disappear, to become unseen, sunset, sundown”.

As this word can not be understood as an arhaic word in some literaty texts today, it is converted similar words wich associates sounds, in addition, it is attempted to explain etymologicaly accepting these forms. In this study, it is guided to help true understanding of this verb stating taboo form.

**Key Words:** Taboo, verbs “dulunmak”, Anatolian dialects, Cyprus dialect, dying of word,

---

\* Selçuk University, Faculty of Education / KONYA  
ozturk@selcuk.edu.tr

## Один пример слова- табу в языке Анатолии и Кипра: "дулунмак"

Рыдван Озтюрк\*

**Резюме:** Одной из главных причин появления в языке многозначности слов является понятие "табу в языке". Это понятие наряду с отмиранием некоторых слов в некоторых случаях приводит к сохранению значения. Несмотря на то, что глагол "дулунмак" потеряло свое значение в литературном турецком языке, во многих наречиях Анатолии и Кипра, продолжая существовать как одно из архаических слов, является отражением этого понятия табу.

Этот глагол использовался ранее в турецком языке в письменных текстах. В особенности между 14-16 ми веками встречаются случаи употребления глагола "дулунмак".

В словах использованных в значении "Исчезнуть, стать невидимым; закат" мы можем видеть производные в схожих по значению словах.

В наши дни встречающиеся в литературных текстах это слово, являющееся архаическим, вследствие того, что оно не воспринимается, было преобразовано в схожие по звучанию слова, в некоторых случаях даже были попытки доказательства этого путём этимологического анализа. В данной работе был показан путь к поиску правильного использования слова, подчеркивая значение табу в языке.

**Ключевые слова:** табу, Анатолийские наречия, Кипрские наречия, глагол "дулунмак", игра слов.

---

\* Сельджуковский Университет Образовательный Факультет Преподаватель Турецкого языка и Литературы / Кония  
ozturk@selcuk.edu.tr



# Tarihsel Romanın Eğitimsel İşlevi

Araş. Gör. Ahmet ŞİMŞEK\*

**Özet:** Tarih eğitiminde, örgün öğretim yanında okul dışı etkinlikler çerçevesinde yapılan çalışmaların da önemi büyüktür. Okullarda öğretilen tarihin, okul dışında da desteklenmesi gerekir. Tarihsel roman, özellikle orta öğretimde (lise) okuyan ergenlik dönemindeki gençlerin, ulusal bir tarih bilinci kazanmaları için etkili bir araçtır. Türkiye’de, çeşitli tarihsel dönemleri ele alan pek çok tarihsel romanın yazılmış olması bunların eğitimsel değerlendirmelerini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmada; tarih ile edebiyat ayrımında bir ortak alan ürünü olarak tarihsel roman, tarihsel roman kavramı, tarih bilinci yaratımında tarihsel romanın rolü, ergen ve tarihsel roman ilişkisi, tarih eğitimi açısından tarihsel romanın yeri ve önemi, fayda ve sınırlılıklarıyla ele alınarak tartışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tarih eğitimi, tarih öğretimi, okul dışı tarih eğitimi, tarihsel roman, sosyalleşme, özdeşleşme, ulusal bilinç.

## Giriş

Bugün, insanlık tarihinde hiç görülmemiş bir hız ve yoğunlukta üretilen bilginin, yine aynı hız ve yoğunlukta iletişim aracılığı ile dönüştürüldüğüne şahit olunmaktadır. Bireysel anlamda, internet ve diğer kitle iletişim araçları vasıtasıyla, günlük yaşantıda sayısız etkileşimler yaşanmaktadır. Artık, bilginin bir merkezden yayılmasının ortadan kalktığı, bunun da merkezîyetçi anlayışların ürünü olan yönelimleri kökten değişime zorladığı bilinmektedir. Bu durum, “bilgi”nin evrensel anlamda paylaşımını ya da tüm ulusların evrensel anlamda “bilgi”ye katkı sağlamaları fırsatını ortaya çıkarması yönüyle, demokratik çoğulcu katılımı vurgular gibi görünse de, aynı zamanda küreselleşen/tek kutuplu siyasal faaliyetlerin önünü açmasına meşru zemin yaratmakta gibidir. İşte insanlığın, bu küreselleşen faaliyetlerin karşısında yeniden bir yapılanma ve dönüşüm sürecine girmek için, yaşanan çağı çok iyi kritik ederek bu yeni düzende konumlanma çalışmaları yapması gerekli görülmektedir.

Türkiye gibi üniter yapıya sahip ulus devletlerin, yaşamın çeşitli alanlarında dalgalar hâlinde yayılan ve sınırları belirsiz bir değişimi/dönüşümü vurgulayan küreselleşme olgusuna yönelik cevabı, kendi sistemleri içinde yapacak-

---

\* Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi / KIRŞEHİR  
asimsek@gazi.edu.tr

ları makûl değişim ve evrimlerle verebilmeleri mümkündür. Bu bağlamda, ulusal devletlerin bir biçimlendirme aracı olarak gördükleri eğitimin; işleme-  
yen, çağa hitap etmeyen yönlerini gözden geçirerek, çağdaş anlamda “birey-  
sel bilgi ve beceri öğrenimi”ne dayalı bir vatandaş yetiştirme sistemini geliş-  
tirmelerinin gereği ortaya çıkmaktadır.

Ulus devlet anlayışını güçlendirici bilgi ve bilim dallarından biri olarak görül-  
düğü için devletlerin ulusal eğitim dizgisine alınan tarih eğitimi/öğretimi ala-  
nına da bu bağlamda yeniden eğilmek gerekecektir. Çünkü, çağdaş eğitim-  
ciler; bilgi ve beceri temelli programlar geliştirirken, amaçlanan hedeflere  
sağlıklı ulaşılmasının ve öngörülen bilgi ve becerilerin kalıcı olmasının bireyin  
*ihtiyaçlarına göre* anlam kazanmasıyla mümkün olduğunun altını çizmişler-  
dir. Bunun için, tarih eğitiminin/öğretiminin, Türkiye’deki öğretim kademele-  
rinin her bir aşamasında bariz olarak göze çarpan “sıkıcı”, “*kuru bilgi yığı*”,  
“*yaşama ilişkisi kopuk*” (bk. Safran 199; 1993) olarak tanımlanabilecek  
durumundan çok, öğrenim konularının, bireylerin ihtiyaçlarına göre düzen-  
lenmesine doğru zorunlu bir değişim görülmektedir.

Tarih gibi soyut olan ve sözel anlatıma dayanan bir dersin, gerekli öğretim  
materyalleri ile yeterince görselleştirilemediği, çocuğın aldığı bilgileri muhay-  
yilesinde canlandırarak bugün ile ilişkilendiremediği durumlarda, ulaşılması  
amaçlanan ilgili hedefler sadece öğretim programlarının sayfalarında yazılı  
olarak kalmıştır. Bu sebepten, örgün tarih öğretiminde, uygun olan tüm öğ-  
retim araç ve gereçlerinden faydalanılması yanında, okul dışı tarihe eğitime  
katkı sağlayıcı vasıtaları da dikkate almak gerekmiştir. Okul dışı tarih eğiti-  
minden beklenen, örgün eğitim yoluyla verilmeye çalışılan tarih bilincinin  
oluşmasına katkı yapmasıdır. Bunu sağlaması muhtemel eğitim araçlarının  
bir grubu da şüphesiz tahkiyeli tarihsel eserlerdir. Bunlardan tarihsel hikâye-  
lerin örgün eğitimde, özellikle ilköğretim düzeyinde tarih konularının öğreti-  
minde bir yöntem olarak kullanılmasının, bilişsel (zihinsel) alana ilişkin başa-  
rıcıyı yükseltici (Şimşek 2002) ve çocukluğa özgü soyut düşünceyi harekete  
geçirilebilecek (Dilek ve Yapıcı 2003) bir etkiye sahip olduğuna açıklanmıştır.  
Aynı şekilde, Türk efsane ve destanlarının tarih öğretimindeki rolü, çocuğın  
zihinsel, duyuşsal, sosyal ve ahlâkî gelişim evrelerine olan olumlu etkileri  
çerçevesinde tartışılmıştır (bk. Şimşek 2001). Buna benzer şekilde, Sosyal  
Bilgiler öğretiminde yazılı edebiyat ürünlerinin ders aracı olarak kullanılmasın-  
nın, öğrencilerin duyuşsal alana yönelik kazanımlarında anlamlı bir etkiye  
sahip olduğuna ortaya koyulmuştur (Otluoğlu 2001:47).

Uzun tahkiyeli tarihsel eserler olarak tanımlanabilecek tarihsel romanların ise,  
genel anlamda eğitime sağlayabileceği katkıları konusu şimdiye dek edebi-  
yatçılar tarafından dolaylı şekillerde pek çok defa dile getirilmesine rağmen  
(bk. Tural 1991), tarih eğitimi özelinde tartışılması eksik kalmıştır<sup>1</sup>. Bu çalış-

mada, tarihsel romanın ulusçu tarih öğretimi açısından önemine değinilerek, okul dışı tarih öğretimi için neyi ifade ettiği tartışılacaktır.

### **Tarih-Edebiyat Ayrımında Ortak Kapsama Alanı: Tarihsel Roman**

Tarih, Sümer'deki Gılgamış destanından, eski Yunan'daki İlyada ve Odessa epizotlarına, Herodot Tarihi'nden, eski Roma'daki Virgilius'a değin (Türkeş, 2002:169-171), 19. yüzyıla kadar, edebiyatla iç içe geçmiş durumdaydı.

Ranke'nin kanıta dayalı çalışmalarıyla sınırları çizilen modern tarih, objektif bir bilim alanı oluşturulması kaygılarından dolayı, zamanla edebiyat alanından tamamen kopmuştur. Daha sonraları devam edecek olan bu kopuşla birlikte, tarihçilerin, edebiyat alanı ve ürünlerine karşı doğrudan ya da dolaylı tepkilerini daha da keskinleştirerek sürdürmelerine sebep olduğu da söylenebilir. Belki de bu yüzden hikâyeci anlayış, tarihçiler arasında tepki çekmiş, tarih yazımı ve eğitimi alanlarında çokça eleştirilir olmuştur. Ancak, nesnel olma iddiasına karşı, tarihin de metinselliğinden dolayı bir yeniden üretim şekli olduğu (Opperman 1999:4), bu anlamda kurgusalıktan kendini kurtaramadığı, tarihçinin bakış açısının yazdığı tüm eserlere yansıdığı, dolayısıyla tarihin kendini yorumsal olma durumundan kurtaramayacağı, bu anlamda tarihin bir bilim dalı olarak nesnellüğünün ciddi bir şekilde sorgulanması gerektiği gibi eleştiriler, tarih ile edebiyat arasındaki ilişkiyi yeniden gündeme taşımıştır. Bu durumun belki de tarih lehine olabilecek tek olumlu tarafı, tarih-edebiyat ilişkisine çekilen dikkatten faydalanan tarihçinin, metindeki kurgusalılığı göz önüne alarak bazı analiz ve değerlendirme aşamalarından sonra, edebî ürünlerdeki tarihsel bilgi kırıntılarından hem tarih araştırmaları hem de tarih öğretimi açısından yararlanma düşüncesine olmalıdır. Bir tarih araştırmacısı olarak edebî ürünlerden – özellikle romandan- yararlanarak bir takım bulgulara ulaşmak mümkün olabilir. Örneğin, bir dönemin edebiyat ürünlerinin, o devrin insanının *değerler sistemine bakışını ve gelecek zamanlarının müstakbel eşkalini içerdığı* (Şahin 2000, 46) için bu durumun zihniyet tarihi araştırmalarında olduğu kadar tarih öğretimi açısından da bir değer taşıdığı söylenebilir. Zaten, sosyal bilimler öğretimi alanlarına ilişkin çağdaş öğretim ilkelerinin, “yaşamın bir bütün olduğu, dolayısıyla buna bağlı ortaya çıkan problemlerin de bütüncül bir bakış açısı ile çözülebileceği” düsturundan hareket etmesi, problem çözümede interdisipliner yaklaşımı zorunlu kılmış, bu bağlamda *tarih ve edebiyat alanları arasında var olan bu izolasyonu ve kompartımanlaşmayı gidermeye* (Ata 2000:159) yönelik düşüncelerin daha da gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu amaçla tarihsel efsane, destan, menkıbe, gazavatname, cenkname ve bunların modern uzantısı tarihsel romanların<sup>2</sup> tarih araştırmaları ve eğitimi/öğretimi için birer araç olarak kullanılması gündeme gelmiştir.

## Nedir Tarihsel Roman?

Tarihsel romanın ne'liği ve ne olması gerektiği üzerine, literatürde pek çok görüş sunulmuş, ancak bunlardan hiçbirinin tarihsel romanın, ne tanımı, ne de ne olması gerektiği üzerinde anlaşamadıkları görülmüştür. Öyle ki; bu tür romanlar “tarihî roman”, “tarihten söz açan roman”, “tarihe dayanmış roman”, “tarih romanı”, “tarihsel roman” gibi terimlerle anılmıştır. Terimleştirmedeki bu güçlüğün, romancının tarihe bakışından, tarihe mesafesinden kaynaklandığı kadar, tarihsel romanların değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkan özelliklerinden de kaynaklandığı sonucuna ulaşmıştır (Doğan 2000: 142).

Yine de konunun somut bir şekilde tartışılabilmesi için bir tanım denemesinden yola çıkmak gerekecektir. Tarihsel roman yazımının ilk kez İngiltere’de Sir Walter Scott’la ortaya çıktığı ön kabulünden hareketle, Oxford Edebiyat Terimleri Sözlüğü’ne bakıldığında konuyla ilgili şunların söylenmiş olduğunu görülür (Baldick 1990): “Bazı yazarların, geçmişe ait özel bir tarihsel dönemde yer alan eylemleri, devrin hakim düşüncesi ve giyinişini gerçeklikle ele almaya çalıştıkları bir roman tarzı. Tarihsel roman, kişisel talih ile toplumsal çatışma arasındaki ilişkinin önemli bir çalışmasını yapmaya kalkışırken, tarihsel roman için popüler bilineni ya da macera romanı için yalnızca konunun geçtiği dönemin lider karakterini arka planda sadece dekor olarak kullanılır”. Argunşah (1990) ise “tarihsel roman”ı; temelleri maziye dayanan, yani başlangıcı ve sonucu geçmiş zaman içinde gerçekleşmiş olan hadiselerin, devirlerin ve bu devirde yaşamış kahramanların hayat hikâyelerinin edebî ölçüler içerisinde yeniden inşa edilmesi, şeklinde tanımlamıştır. Görüldüğü üzere bu tanımlarda, tarihsel romanların tam olarak ne olduğuna ilişkin iki tarz yaklaşım ön plana çıkmıştır. Bunlar; tarihsel romanın diğer sanat eserlerinde olduğu gibi kurgusallığının ön planda olması gerektiği tezinden hareketle, içinde barındırdığı tarihsel unsurları birer dekor olarak ele alan yaklaşım ile tarihsel romanın tarihe ait unsurlarını olgulara dayandıran yaklaşım dır. Bu bağlamda tarihsel kurguları, “ortamın tarihsel, ancak hikâyede tarihsel olay veya kişilerin olmadığı” ve “ortam ve karakterlerin olgulara dayandığı” iki türde ele alan Hoffman’ın, yaklaşımıyla (Ata 2000: 162) paralellik kurmak mümkündür. Buna göre, Oxford Edebiyat Terimleri Sözlüğü’ndeki yaklaşımı birinci türe, Argunşah’ın tanımını ise ortam ve karakterlerin olgulara dayandığı ikinci türe dahil etmek mümkündür. “Tematik”<sup>3</sup> olarak adlandırılabilir, sanat değeri yüksek olmayan türe giren bu tarihsel romanlar, hem içlerinde barındırdıkları tarihsel bilgiden faydalanma hem de kitlelere (halk yığınlarına) ve gençlere tarihi sevdirmek, onlarda tarihe yönelik olumlu tutum ve ilgi oluşturabilmek amacıyla hazırlanmış eserler oldukları için tarih öğretimi açısından büyük önem taşırlar. Bu sebeple, öncelikle tarihsel roma-

nın tarih araştırmaları ve yazımı açısından değerine kısa da olsa değinmek, sonrasında tarih öğretimi açısından değerini ele almak gerekecektir.

### **Tarihsel Bilgi Açısından Tarihsel Roman**

Tarihsel roman yazarı için tarih, bitmez-tükenmez malzeme yığıdır. Her sanatkar, bu kaynaktan kendi görüşüne, mizacına, temayüllerine göre seçmeler yapar ve seçtiklerini yorumlar. Ancak, sanatkar eserini, tarihsel olayları anlatmak için yazmaz (Kaptan 1988: 31). Zaten edebî eser demek; bir takım kurallar tespit etmek ya da bir bilim dalına ait bilgileri öğretmek düşüncesinden yola çıkmayan, ele aldığı konu ve temanın kıymetini okuyucunun tercihihine bırakan (Tural 1986: 24) değil midir? Bu bağlamda tarihsel roman yazarının tarihsel olgu ve olayları olduğu gibi aktarması beklenemez. Biraz da edebî bir tavırla, *tarihsel roman yazarının, tarihçinin belgeler, tarihselci tutum ve yordam ile tarih bilincinin ışığında tarihin derinliklerine doğru çıktığı yolculuk sırasında temizlediği döşenmiş taşları bir de kendisinin parlattığını ve tozların yerine rengarenk tozlar serptiğini, siyah-beyaz görünen tarihi renklendirdiğini* (Gümüş 1999: 21) söylemek mümkündür.

Tarihçi ile romancının durumunu başka bir anlatımla şu şekilde ortaya koymak mümkündür: Tarihçi olayların fotoğrafını çekerken tarihsel roman yazarı kendi ifadesi ve yorumuyla tarihsel kişi, olay ya da olgulara ilişkin bir resim çizer. Çizilen resimde sanatçının üslubu ve yorumu çok belirgin olarak kendini hissettirir. Çekilen fotoğrafta ise, her ne kadar gerçeğe en yakın bir görüntü sağlanmış gibi görünse ya da fotoğrafın gerçeği bir aynadaki görüntü gibi yansıttığı düşünülse de, netice itibarıyla fotoğrafçının seçiminin, felsefesinin, dünyaya bakışının ve olayı algılayışının esere yansması söz konusudur. Dolayısıyla, tarih yazımı ve kurmaca anlatılar arasındaki en büyük farklılığın, onların yorumsal yapısında, epistemolojik konumlarında ve geçmişî kendilerine özgü biçimde nasıl kavramsallaştırdıklarında bulunduğundan bahsedilebilir (Opperman 1999: 81).

Kaptan (1988: 38), Orhan Asena'nın, tarihin iki, sanatın ise bir üçüncü boyutlu olduğunu, tarihte en önemli boyut olan can boyutunun eksikliğini belirterek, "*Tarihin kuş bakışı fotoğrafında kabartılar da, çöküntüler de gözükmez. Ormandaki ağaç gözden kaçır. Oysa sanatçı, haritayı, haritada(ki) ormanı değil, o ağacı görür; ağaca kuş dalışı yapar. Kısaca, o ağacın yaşamını canlı bir süreç olarak yakalar...*" diyerek, tarihsel romanın, bilimsel ve objektif olmak iddiasındaki tarihin içindeki insan faktörünü tekrar canlandırabileceğine ilişkin görüşünü belirtmiştir. Böylelikle tarihsel romanın, tarihin derinliklerine gömülmüş olan insanları unutulmuşluktan kurtarması, büyük anlatılar yerine sıradan insanların hayatlarını tarihselleştirmesi, böylece daha demokratik bir tarih yazımına katkıda bulunabilmesi (Türkeş 2002: 210) mümkün olabilecektir. Türk edebiyatında buna cevap verecek yeterince ta-

rihsel roman varlığından söz etmek mümkündür<sup>4</sup>. Taner Timur (2002: 10-12) da katıldığı bu görüşle ilgili şunları söylemiştir: “*Tarihçiler ve kamu gözlemcileri eserlerini daha çok siyasal hayatla sınırlı tutarken, romancılarımız topluma daha geniş açıdan bakabilmişler ve gerek örf ve âdetlerdeki, gerekse Braudel’in ‘maddi uygarlık’ dediği karmaşık bütünlükteki evrimi daha iyi anlamamıza yardımcı olmuşlardır*”. Belki de tarihsel romanın barındırdığı tarihsel bilgi açısından değeri, bu yaklaşımla ele alınmadığı için hâlâ anlaşılammıştır.

### **Tarih Bilinci ve Tarihsel Roman**

Levstik (1995: 114)’e göre, bir tarihsel roman; tarih ders kitaplarının geniş incelemelerinin dışında, bir yazarın tarihin bir parçasını ele alarak onu derinleştirmesi sonucunda insan yaşamına dair ayrıntıları sunar. Bu ayrıntılar, kültürel bütünlük mesajının bir parçasıdır. Kültürel mesajları iletme noktasında araçsallığı kabul edilen tarihsel roman, demokratik vatandaşın yaratımında ona moral değerler aşılmasında önemli bir araç olarak inşa edilmiştir (Şirin 2000: 171). Bu durum, en nihayetinde oluşturulmaya çalışılmasının kavgası verilen “tarih bilinci” kavramı çerçevesinde tartışılabilir.

Tarih bilinci, bireyin tarihsel zaman içinde kendini konumlandırabilmesi, sosyal olayları bu konum ve konumun getirdiği değerler sistemi ile oluşan perspektiften yorumlayabilmesini sağlayan zihinsel beceri olarak anlaşılabilir. Daha basit bir ifadeyle, “geçmişin yorumu, günün algılanması ve gelecek beklentisi” (Tekeli 1998: 23) şeklinde formüle edilebilir. Tarih bilinci aynı zamanda tarihin akışı hakkında belli bir görüş sahibi olmak demektir. Furrer (2000), bu bilincin tam olarak oluşabilmesi için bugün ve geçmiş zaman arasında (farkında olarak) bir bağlantı kurulması, yani tarihsel anlatı olarak tespit edebildiğimiz zihinsel bir faaliyet gerektiğini (Türkeş 2002: 198) söylemiştir. Bu bağlamda, *gençlere bir tarih bilinci verebilmek, objektif tarih olaylarıyla sübjektif tarih anlayışı(nı) mümkün olduğu kadar birbirine yaklaştırmaya çalışmakla başarılacak bir iştir* (Güngör 1995: 86). Burada kastedilen sübjektif tarih anlayışına, tarihin belirli bir dünya görüşüne, göre yorumlanması, örneğin tarihsel roman aracılığıyla bir değer sisteminin benimsenmesi sonucunda elde edilen kişisel kanaat da dahil edilebilir. Zira, tarihin yorumlanarak, insanlık için anlam kazanmasının kaçınılmaz olduğunu hepimiz kabul etmek zorundayız. Bu yüzden, sadece bilim adamları, filozoflar, mütefekkirler değil, halk yığınları da tarihi yorumlarlar (Güngör 1995: 72). Zaten bu yorumlar dışında tarih bilgisinin kıymeti tartışılır. Çünkü her zaman, tarihsel bilgiyi, tarih bilincine dönüştürmeyi programlanmış bir biçimde alamayız. Bu yüzden öğretilmeye çalışılan bazı tarih bilgileri yukarıda değindiğimiz gibi kuru, sıkıcı ve anlamsız gelirler. Oysa tarihsel roman, hikayede betimleme doğayı ve eşyayı olduğu gibi kopya etmediği, betimlenen emgen ideolojinin içinde yeniden ürettiği (Eşitgin 1998: 114), dolayısıyla tarih

bilgisi yazarın bakış açısıyla yorumlandığı için bilim yüzünün yapamadığını yapabilir.

Tarihsel romanlar aracılığıyla toplumda bazı kavramların yerleştirilmesi, bazı değerlerin telkin edilmesi, bazılarının ise hicvedilmesi mümkündür. Bu sebepten tarihsel roman, bir misyonu yüklenmiş olmaklığı ile didaktiktir (Argunşah 1990: 384). Dolayısıyla her ulusal kimlik tasarımı, tarih yazımı kadar o tarihi popülerleştirecek romana da ihtiyaç duymuştur (Türkeş 2002: 207).

Türk edebiyatında Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze kadar, bu amaçla bir çok tarihsel romanın yazılmış olduğu görülür. Tanzimat'tan önce-sinde destan, şehname ve masallarla tarih bilinci oluşturulmaya çalışılırken, daha sonra Genç Osmanlıların Batı tarzında kaleme aldıkları ilk tarihsel romanlar ortaya çıkmıştır. Ancak, II. Meşrutiyet'le birlikte daha çok Ziya Gökalp'in "Kızılma", Ömer Seyfettin'in Milliyetçi/Türkçü tarihsel (kurgu) hikâyeleri ile bu devam etmiştir (Koloğlu 2000: 40).

Cumhuriyetle birlikte ise dini temaların dışında, toplumsal ve ulusal konulara ağırlık verilmiştir. Özellikle Kurtuluş Savaşı yıllarını, bu süreçteki Batılılaşma ve kalkınma çalışmalarının sancılarını ele alan *Çağ romanlarını*<sup>5</sup> da bu çerçevede ele almak mümkündür. Bu eserleri, Samim Kocagöz'ün, "*Temelsiz bina olmaz. Cumhuriyetimizin tarihsel temelini sadece tarih kitaplarına bırakırsak, kupkuru kalırız*" (Argunşah 1990: 13) uyarısı doğrultusunda değerlendirmek, hatta o dönem için tarihsel roman yazmayı da bu çerçevede ele almak mümkündür.

1945'lere kadar tarihsel roman anlayışının tarihsel serüven romanı tarzıyla kendini gösterdiğini söylemek mümkündür (Yalçın 1998: 205-224). Özellikle Abdullah Ziya Kozanoğlu'nun yazdığı eserler bu çerçevede ele alınabilir. İkinci Dünya Savaşından 1990'lı yılların başına kadar macera tarzı tarihsel roman örneklerinin artarak sürdüğü görülmüştür. Bunun sebebinin, 45 yıllık süreci etkileyen soğuk savaş dönemi olarak adlandırılan durumun getirmiş olduğu siyasal kutuplaşma ve gerginliğin Dünya'daki sosyal çalışmaları biçimlendirdiği gibi Türkiye'deki edebiyat ürünlerini, dolayısıyla tarihsel romanları da en azından konuları itibarıyla etkilemesi olduğu söylenebilir. Çünkü, Cumhuriyet döneminde Osmanlı tarihi üzerine yazılan tarihsel romanlar sınıflandırıldığında, konu itibarıyla birinci sırada "fetih", ikinci sırada da "Osmanlı'nın çöküşünü hazırlayan nedenler" in işlendiği görülmüştür (Çeri 2000: 21). Bu veriden hareketle tarihsel romanlarda ele alınan Osmanlı-Türk kahramanlığı'nın, yazarların kültürel, felsefi ve siyasal tercihleri olduğu kadar, o dönemin bahsedilen siyasi nezaketiyle de ilişkili olarak ön plana çıktığı yorumuna varılabilir. Soğuk savaş döneminin kapanmasıyla, küreselleşme çabalarının hız kazandığı 1990'lı yıllarda durumun değişmiş olduğu görül-

müştür. Artık, yazılan romanlarda, “Osmanlının kaynağını Türklükten aldıkları”, “kahramanlık veya Türklükten uzaklaşmaları ile yıkılışa neden olan zaafı” konularından çok, Osmanlının toplumsal, kültürel, ekonomik yaşamı, sanatı, mimarisi, eğitim ve bilimi romanlarda önemli yer tutmaya başlamıştır (Çeri 2000: 25). Bu anlamda, tarihsel serüven romanların yerini kültürel, sosyal içerikli tarihsel romanlar almıştır.

Buraya kadar ele aldığımız şekliyle tarihsel romanın kavram olarak neyi ifade ettiği, yüklendiği işlevin ne olduğu ve Türkiye’deki serüvenine kısaca değinilmeye çalışılmıştır. Şimdi ise, lise (orta öğretim) öğrencilerinin tarihsel romanla ilişkilerine değinilecektir. Ya da, “*Ergenlik dönemindeki genç için tarihsel roman neyi ifade eder?*” sorusunun cevabı tartışılmaya çalışılacaktır.

### **Ergen ve Tarihî Roman**

Genel olarak, insanları tarihsel roman okumaya yönelten sebeplerin, geçmişin ayrıntılarına inerek yeni geçmişler keşfetme, geçmişi gözden geçirme ve geçmişe inanma istekleri olduğu söylenebilir (Bolat 1999: 27). Özelden ise gelişim psikologları, 13 ve sonraki yaştaki gençlerin doğa yasalarıyla, tarihsel ve edebî kişiliklerin akla uygun davranışlarını içeren, eğitici çizgi romanları okuduklarını belirtmişlerdir (Elkin 1995: 102). 14 yaş grubu -ki bu ergenlik döneminin içindedir- gençlerde, ülkesi ile ilgilenme, idealistlik, yurt sevgisi konuları ağır basmaktadır. Bu çağ gençleri tarih konulu romanlara büyük ilgi göstermektedir (Aşılıoğlu 1986: 35). Bu sebepten, 13 ve sonraki yaş grubundaki gençlerin tarihsel romana bu denli ilgi göstermesinin sebepleri tartışılmaya değer bir konu olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Ergenliği yaşayan birey, bazen ailesinin ve çevresinin uyguladığı denetimden kaçabilmek için (Aşılıoğlu 1986: 5), bazen de büyüklerin değer dünyasını anlamlandıramamasının verdiği sıkıntıdan ya da bulunduğu mekânın sıkıcılığından kurtulmak için tarihsel romana yönelir. Çünkü kurgusal olan her metnin ayırt edici özelliği burada iken, başka bir yerde olmak isteğidir (Doğan 2000: 141).

Ergenin tarihsel romanı tercih sebepleri üzerine Amerikalı ünlü eğitimci Linda Levstik şu sıralamayı yapmaktadır (aktaran, Ata 2000: 160):

- \* Tarihsel romanda insanların hislerinin tasviri gibi insancıl ayrıntılar vardır.
- \* Daha çok ahlâkî değerlerin çevresindeki çatışmalar etkileyicidir.
- \* İnsan deneyimlerinin sınır bölgelerini keşfetmelerini sağladıkları için ilgi çekicidirler.

Tarihsel romanların kolay okunur olması, özellikle gençlere tarihi sevdirmek için yazılmış olanlarda öğretici niteliğinin daima göz önünde tutulması, ideal kahraman arayışı içinde olan okuyucunun aradığı örnek insanı orada canlı



bir hayat tablosunun içinde bulması da ergeni tarihsel romana yöneltilir. Ergeni, tarihsel roman okumaya yönelten bir diğer sebep de, yaşadığı dönemin problemlerinden sosyalleşme süreci sorunlarından çıkış için kendine bir idol (ideal model) aramasıdır. Çünkü ergenlerde, kendi kendilerine geliştirmek istedikleri idealist tipleri roman kahramanlarında bulmak, onunla özdeşim kurmak ihtiyacı ağır basmaktadır (Aşlıoğlu 1986: 34).

Ergenlik dönemini yaşayan çocuğun bir romanı seçmesinde gelişim ile ilgili gereksinimleri önem taşır. Gereksinim ne denli fazla olursa, ilgi de o denli kuvvetli olur (Yavuzer 2002: 185). Böylece, güçlü tarihsel kurgulu gençlik kitapları (tarihsel romanlar), öğrencilerin sosyal bilim kavramları ve geçmiş, şimdi ve gelecek konuları arasında canlı tartışmalar üretebileceği ilişkiler sunar (Middendorp ve Lee 1994: 117).

### **Bir Eğitim Aracı Olarak Tarihsel Romanların Yararları ve Sınırlılıkları**

M. Tunçay, “Romancının kötü bir oyun oynaması çok daha önemli, çünkü ortaokulda okuduğu tarihi herkes unutuyor, ama romanda okuduğu taş gibi sağlam kalıyor” (Tunçay 2000: 5) demiştir. Gerçekten de tarihsel romanda ortam ve karakterlerin olgulara dayanarak sanat kaygısı ile ele alınıp işlenmesinin güçlüğü ortadaysa da, bu tarz romanların tarih öğretimi açısından değeri büyüktür.

Tarihsel romanların eğitimsel değerini bilişsel (zihinsel) ve duyuşsal (duygu ve hisler) alanlarda değerlendirmek mümkündür. Örneğin Ata (2000: 161), Norton’un yaptığı bir araştırmadan faydalanarak, “biyolojik ve zihinsel yaşa uygun olmak şartı ile, kronolojik yazılmış bir tarihsel romanın tarih konularının kavranışını güçlendirdiğini” belirtmiştir. Bunu, bazı tarihsel olay, olgu ve kavramları hikayenin bir olay örgüsü içinde fark ettirmeden sunmasıyla açıklamak mümkündür (Şimşek 2000: 72).

Toprak (1997: 119), tarihin öğretim noktasında bir takım eksikliklerinin tarihsel romanla giderebileceğini şöyle ifade etmiştir: “*Selanik hakkında tarih bilgisi son derece kıttır. Ama Atilla İlhan’ın ‘Dersaadet’te Sabah Ezanları’ (ile) Selanik’i anlamak, benim için en iyi bilimsel kitaptan daha iyidir. Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki (devrim tarihi açısından) çatışmayı görebilmek için, Kemal Tahir’in ‘Kurt Kanunu’nu okumak son derece faydalı bir şey. Hakikaten yakalarsınız olayı*”. Son cümlesinde, “*Benim akademik olarak yapmadığımı Kemal Tahir yapmıştır*” şeklindeki değerlendirmesi ile de tarih öğretiminde tarihsel romanın önemini belirtmiştir. Gerçekten de, tarihsel dönemleri ve olayları iyi bilen bir romancı, bunları okul çalışmalarının yapamayacağı biçimde canlı olarak tasvir edebilir. Bir çok tarihsel roman, içerdikleri tarihsel malzemede nakledilen zamanın hissedilmesini sağlar (Benjamin

1998: 21). Ancak, ergenlerin bilişsel ve duyuşsal alanlarında pek çok olumlu etkiye sahip tarihsel romanların bazı olumsuz etkileri de söz konusudur.

Tarihsel romanların eğitimden açıdan olumsuzlukları ya da sınırlılıklarının en başında, tarihsel roman okuyan çocuğun sürekli olarak muhayyilesine yöneldiği için bazı konuların gerçek/hayal ayrımında yanlıya düşmesi ihtimali gelir. Bu durum, esas unsurları hayale dayanan tüm sanatsal ürünler için geçerli olmasına rağmen, tarihsel romanlarda tarihsellik ve kurgusallık iç içe geçtiği için hayal/gerçek karmaşasının yaşanması belki biraz daha fazla olabilir.

Hosbawn, “İnsanların genel olarak tarihi, roman yazarları, din adamları, öğretmenler, tarih kitaplarının yazarları, dergi makalelerinin editörleri ve televizyon programlarında öğrendiklerini” söylemiştir (Türkeş 2002: 198). Bu bağlamda, tarihsel roman yazarının gerçek tarihsel olgu ve kişilikleri tahrif etmesi okuyucunun zihninde silinmez yanlış tasarımlar, ön yargılar oluşturabilecektir. Benzer biçimde tarihsel romanın, istenen tarihsel durumları kurgulayarak oluşturduğu idealize edilmiş kahramanları, okuyucu için bir prototip (Şirin 2000: 176) olarak sunması; olayın ele alındığı dönemin, romanının kurgusundaki bu ideal tiplerle özdeşleşmesini beraberinde getirecektir. Bu ise çocuğun, ilgili tarihsel döneme ilişkin olarak “ideal dönem” algılaması gibi yanlış bir tarih düşüncesine/yargısına yönelmesine yol açabilecektir.

Tarihsel romanın eğitim-öğretim açısından bir diğer olumsuzluğu ise, tarihsel romanın öznel bir dünyaya bakışın ürünü olması sebebiyle çocuğun eleştirel düşünmesini sekteye uğratabilecek olmasıdır (Ata 2000: 160). Bu durumda tarihsel roman, tarih öğretiminin kazandırmayı amaçladığı çağdaş becerilerin öğrencide gelişmesini engelleyebilecektir. Çünkü tarihsel romanların, yazarlarının öznel dünyalarını yansıtmaları ve onların değer dünyalarını sunmaları, öğretim açısından “yazarın gözlüğü ile bakma” tehlikesini beraberinde getirebilecektir. Böylelikle, iyi ve güzel gibi bir takım olumlu değerler yüklenen “biz” ile, bunun karşısında olabildiğince olumsuz bir “öteki”nin ortaya çıkması daha muhtemel görülmektedir. Bu da, çağdaş tarih öğretimi açısından önemli bir sorun olarak görülen “öteki”ci anlatımları desteklemesi yönüyle olumsuz bir durumdur.

Tarihsel romanların eğitim-öğretim açısından doğurabilecekleri bu olumsuzlukları engellemenin bazı yollarının olabileceği düşünülmektedir. Örneğin, bireye sadece bir tarihsel romanı değil, tüm okumaları eleştirel bir gözle yapmasını öğretmek ve böylelikle metindeki bakış açısı ile vurgulanan mesajları doğru değerlendirebilecek bir yeterlilik sunmak bu olumsuzlukların ortadan kaldırılmasını sağlayabilir. Bir diğer yol ise, tarihsel roman yazarlarının, kitaplarının girişinde, “bunun bir tarih kitabı değil, içinde bir takım tarihsel unsurları barındıran sanatsal bir eser olduğunu” vurgulamalarıdır. Ya da tarihsel romanların gençlerin tarih öğrenimi için neyi ifade edebileceğinin,

özellikle edebiyat ve tarih öğretmenlerince açıklanması, bir edebiyat ürünü ile bir tarih ürünün farklarının belirtilmesinin yararlı olacağı söylenebilir.

## Sonuç

Geçmişteki günlük yaşantıların tasvirini yaparak tarihsel figürleri daha canlı kılan tarihsel roman, değer aktarımı ve ulusal bir tarih bilincinin yaratımında okul dışı tarih öğretimi için etkili bir eğitim/öğretim aracı olabilir. Bireylerin eleştirel düşünce becerilerini sekteye uğratmayacak, kaba ideolojik yaklaşımların dışında bir söylemle tarihsel gerçeklere atıfta bulunacak, onların zihinsel ve özellikle de duygusal gelişimlerine katkı sağlayabilecek tarihsel romanlar, eğitim açısından önemli bir değere sahiptir.

Günümüzde, Internet ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının, ses ve hareketli görüntüyü ön plana çıkaran yönleri, genel anlamda insanların kitap okumalarına, özelde ise gençlerin tarihsel roman okumaya zaman ayırmalarına pek fırsat tanımamaktadır. Çünkü, görüntülü ve sesli eserlerin takibi, metne dayalı bir esere göre hem daha kolay olması, hem de insanın pek çok beklentisini kolayca karşılaması açısından çokça tercih edilmektedir. Diğer yandan, ergenlik dönemindeki gencin, ortaöğretimde tarihsel romana yönelik ilgisini üniversiteye giriş sınavına yönelik yapılan hazırlıkların yoğunluğunun engellediği da söylenebilir.

Ortaöğretim tarih derslerinde, öğretilmesi planlanan konulara paralel olarak okunması için öğrenciye tavsiye edilebilecek tarihsel romanlardan; eğitimsel değerinin yeterince anlaşılabilmesi, öğretmenlerin bu konuda yeterli deneyime sahip olmamaları, bakanlığın bu konuya ilişkin somut bir önerisinin bulunmaması gibi çeşitli sebeplerden dolayı pek yararlanılamamasına rağmen, ergenin macera arayan ruhunu tatmin etmesi, ona tarihi sevdirmesi, onun tarihsel olana ilgi ve dikkatini çekebilmesi gibi yararlarından dolayı okul dışı tarih eğitiminin önemli bir aracı olarak faydalanılabilir.

## Notlar

- 1 Türkiye’de, tarihsel romanların, tarih eğitimi/öğretimi alanında bir araç olarak kullanılmasına ilişkin ismi zikredilebilecek pek az çalışma vardır. Bunlardan konuya ilişkin derli toplu bilgi ve düşünce sunması açısından bk. Ata, 2000: 153-154
- 2 Tarihsel romanların tarih araştırmalarında bir kaynak olarak kullanılması örneği için bk Timur 2002
- 3 Literatürde “tematik tarihsel roman” kavramına rastlanılmamış, burada bir teklif olarak dile getirilmiştir. Bu kavram, Ahmet Refik Altınay ve Reşat Ekrem Koçu’nun açtığı yolda verilen tarihsel romanlarında olduğu gibi *sanat yapma kaygısından ziyade tarihi sevdirmek* (Argunşah 1990:25) amacı taşıdığını belirtir.
- 4 Türk edebiyat tarihinin ilk tarihsel romanı olarak kabul edilen N. Kemal’in *Cezmi*’sinden bugüne kadar pek çok tarihsel roman yazarı eser vermiştir. Cumhuriyet dönemi Türk

edebiyatının ilk tarihsel macera romanı olan *Kızıl Tuğ* (1923) Abdullah Ziya Kozanoğlu'nundur. Turhan Tan'ın ilk benzer romanı 1931 tarihini taşır. Sonra sırasıyla, Feridun Fazıl Tülbentçi, Reşat Ekrem Koçu, Oğuz Özdes, Nizamettin Tepedelenlioğlu, Ragıp Şevki Yeşim, Nihal Atsız, M. Necati Sepetçioğlu, Murat Sertoğlu gibi yazarların, tarihsel macera türünde yazdıklarını görürüz. Elbette, bu yazarların hepsi, aynı düşüncecinin paralelinde eserler vermemişlerdir. Mesela, M. Sertoğlu ve O.Özdes, işin macera kısmını öne çıkarmışlar, F.F. Tülbentçi ve R.Ekrem Koçu ise tarihi esas almışlardır. Bu yazarların, daha çok Ahmet Refik Altınay gibi, tarihsel konuların okuyucunun ilgisini çekmesi için eski olayları, kişileri, dönemleri öyküselledikleri görülmüştür (A. Ömer Türkeş, <http://www.pandora.com.tr>. 18. 06. 2003 tarihinde alınmıştır). Bunlardan başka, özellikle Kemal Tahir'in, Tarık Buğra'nın, Atilla İlhan'ın, Sevinç Çöküm'un romanlarını da unutmamak lazımdır.

5 Çağ romanları, aslında tarihsel roman kategorisine girmeyen, ancak yazıldıkları dönemde güncel olmalarına rağmen bugün tarihsel olan eserlerdir. İşledikleri konular, ele aldıkları tipler ve dekor yazıldığı dönem için güncel olsa da bugün için geçmişe ait olmaklığı ile tarihseldir.

### **Kaynakça**

- ARGUNŞAH, Hülya Eraydın (1990), *Türk Edebiyatında Tarihî Roman*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- AŞILIOĞLU, Bayram (1986), *Çocuk Romanlarının Çocuk Eğitimindeki Yeri ve Önemi*, Ankara: A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ATA, Bahri (2000), "Tarih Öğretiminde Bir Araç Olarak Tarihî Romanlar", *Türk Yurdu*, S.153-154: 158-166.
- BALDİCK, Chris (1990), *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press.
- BENJAMIN, Jules R (1998), *Student Guide to History*, (Seventh Edition), Bedford Books.
- BOLAT, Semih (1999), "Hayatımız ve Tarihî Roman", *E*, S.3.
- ÇERİ, Bahriye (2000), "Cumhuriyet Romanında Osmanlı Tarihinin Kurgulanışı", *Tarih ve Toplum*, S.198: 19-27.
- DİLEK, Dursun ve Gülçin SOĞUCAKLI YAPICI (2003), "Öykülerle Tarih Öğretimi Yaklaşımı", I. Sosyal Bilimler Eğitimi Kongresi, (15-17 Mayıs), Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi, İzmir.
- DOĞAN, M. Can (2000), "Tarihî Romanın Dinamikleri ve Son Onbeş Yılın Tarihî Romanları", *Türk Yurdu*, S.153-154: 140-158.
- ELKIN, Fredrich (1995), *Çocuğun Sosyalleşmesi*, Gündoğan Yayınları, İstanbul.
- EŞİTGİN, Dinçer (1998), "Bir Kurtuluş Savaşı Kurmacası Olarak Küçük Ağa", *Der-gâh*, VIII. (95).

- GÜMÜŞ, Semih (1999), “Tarihsel Roman”, *E*, S.3.
- GÜNGÖR, Erol (1995), “*Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*”, Ötüken Yayınları (9. Baskı), İstanbul.
- KAPTAN, Mehmet Saim (1988), *Tarihî Romanımız Açısından Türklerin Anadolu’ya Yerleşmesi (1071-1345)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- KOLOĞLU, Orhan (2000), “Tarih ve Sanatın Birlikteliği”, *Tarih ve Toplum*, S.198: 39-42.
- LEVSTIK, Linda (1995), “Narrative Constructions: Cultural Frames For History”, *The Social Studies*, May/June.
- MEB (1998), *İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretim Programı*, Tebliğler Dergisi, S. 2487.
- MEB (1987), *Orta Öğretim Kurumları Tarih Programı*, “Lise Müfredat Programı” *Tebliğler Dergisi*, S.2146.
- MIDDENDORP, Judy E. Van ve Sharon LEE (1994), “Literature for Children and Young Adults in a History Classroom”, *The Social Studies*, May/June.
- OPPERMAN, Serpil (TUNÇ) (1999), *Postmodern Tarih Kuramı: Tarih Yazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman*, Ankara: Evin Yayınları.
- OTLUOĞLU, Rahmi (2001), *İlköğretim Okulu 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Öğretiminde Yazılı Edebiyat Ürünlerini Ders Aracı Olarak Kullanmanın Duyuşsal Davranış Özelliklerini Kazandırmaya Etkisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- SAFRAN, Mustafa (1992), *Ortaöğretim Kurumlarında Tarih Öğretiminin Yapı ve Sorunlarına İlişkin Bir Araştırma*,. Ankara: (Yayımlanmamış Araştırma).
- ..... (1993), “Değişik Öğrenim Basamaklarında Tarih Becerisine İlişkin Tutumlar Üzerine Bir Araştırma”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.4.
- ŞAHİN, İbrahim (2000), “Türk Romanının Tarihî Gelişimi”, *Türk Yurdu*, S.153-154: 45-65.
- ŞİMŞEK, Ahmet (2000), *İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersinin Öğretiminde Hikâye Anlatım Yönteminin (Storytelling) Kullanımı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ..... (2001), “Tarih Eğitiminde Efsane ve Destanların Rolü”, *Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2(3).
- ..... (2002), “İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi Tarih Konularının Öğretiminde Hikâye Anlatım Yönteminin Etkililiği”, XI. Eğitim Bilimler Kongresi, Yakındoğu Üniversitesi, Lefkoşa, KKTC.
- ŞİRİN, İbrahim (2000), “Kollektif Kimlik İnşaa Aracı Olarak Tarihî Roman”, *Türk Yurdu*, S.153-154: 170-179.
- TEKELİ, İlhan (1998), *Tarih Bilinci ve Gençlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

- TİMUR, Taner (2002), *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum, ve Kimlik*, İstanbul: İmge Yayınları.
- TOPRAK, Zafer ve Diğerleri (1997), *İnkılap Tarihi Dersleri Nasıl Okutulmalı*, İstanbul: Sarmal Yayınları.
- TUNÇAY, Mete (2000), “Tarihî Roman Açıkoturumu”, *Tarih ve Toplum*, S.198: 4-16.
- TURAL, Sadık Kemal (1986), “Edebiyat Tarihi Kuramı Etrafında”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S.1.
- TURAL, Sadık Kemal (1991), *Zamanın Elinden Tutmak*, Ankara: Ecdad Yayınları.
- TÜRKEŞ, A.Ömer (2002), “Romana Yazılan Tarih”, *Toplum ve Bilim*, S.91: 166-213.
- YALÇIN, Alemdar (1998), *Sosyal ve Siyasal Değişim Açısından Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı*, (3. Baskı), Ankara: Günce Yayınları.
- YAVUZER, Haluk (2002), *Çocuk Psikolojisi, Remzi Kitabevi* (23.basım), İstanbul: Remzi Yayınevi.

# Educational Function of Historical Novel

**Research Assist. Ahmet ŞİMŞEK\***

**Abstract:** In teaching history not only activities in class but also activities out of school have great importance. The history which has been taught in the school should be supported out side. Historical novel especially for high school students who are teenagers is an effective mean to have national historical consciousness. Being written many historical novels in Turkey which are related with different historical ages, leads to evaluate from the point of education. In this study, the term of historical novel, historical consciousness and the role of it creating historical novel, teenagers and historical novel relation have been held and the importance and the place of historical novel as an activity out of school have been discussed.

**Key Words:** Education of history, history teaching, education of history out of school, historical novel, socialization, identify, united consciousness.

---

\* Gazi University, Faculty of Kırşehir Education / KIRŞEHİR  
asimsek@gazi.edu.tr

# Воспитательная Функция Исторического Романа

Научный исследователь Ахмет Шимшек\*

**Резюме:** В обучении истории наряду с организованным образованием большую роль играет и работа вне учебных заведений. Процесс обучения истории в школах должно поддерживаться и вне школы.

Исторический роман в особенности в среднем образовании(старшие классы) является эффективным средством в приобретении знаний национальной истории совершеннолетней молодёжью.

В Турции наличие большого количества исторических романов, включающих различные исторические периоды предполагает необходимость их воспитательной оценки. В этой работе исторический роман берётся как продукт сферы между историей и литературой и ведётся спор о понятии исторического романа, роли исторического романа в создании исторического сознания, отношений между историческим романом и подрастающим поколением, месте и значении исторического романа с точки зрения обучения истории, а также о его пользе и ограничениях.

**Ключевые слова:** обучение истории, воспитание историей, обучение истории вне школы, исторический роман, социализация, равноправие, национальное сознание.

---

\* Университет Гази Кыршехир Образовательный Факультет  
asimsek@gazi.edu.tr



# Beyaz Gemi Adlı Romandaki Yüce Birey Arketipi

Sema ÖZHER\*

**Özet:** Cengiz Aytmatov, Beyaz Gemi adlı romanında küçük bir çocuğun bireyleşim sürecini anlatmıştır. Roman yüce birey arketipi olan Maral Ana üzerine kurulmuştur. Maral Ana kavramsal düzeyde Kırgızlara ait ana dil, milli kültür, kendisi olma kavramlarını temsil eder. Maral Ana'nın kişisel düzlemdeki görünüşü Mümin Dede'dir. Mümin Dede çocuğun bireyleşim sürecini tamamlamasında ona yol göstermiştir. Cengiz Aytmatov, Beyaz Gemi adlı romanıyla bir çocuğun yaşamındaki değerlerden bir milleti var eden değerlere ulaşmayı istemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kazak edebiyatı, Cengiz Aytmatov, yüce birey arketipi, bireyleşim süreci, ana dil, milli kültür

## Giriş

Bir edebi metnin bünyesinde barındırdığı simgeler okunduğu takdirde o metnin okuyucuya iletmeyi amaçladığı evrensel mesajlara ulaşılmış olur. Cengiz Aytmatov'un *Beyaz Gemi* adlı romanı olaylar dizgesi bağlamında ele alındığında oldukça yalındır. Roman Isık-Göl dağlarında dedesi Kıvrak Mümin ile onun ikinci karısı; halası Bekey ile eşi Orozkul ve onların komşusu Seydahmet ile karısı Gülcemal'den oluşan küçük bir grup içerisinde yaşayan yedi yaşındaki bir çocuğun hayatını konu alır. Anne ve babası tarafından dedesinin yanına adeta *bırakılan* çocuk, romanın hiçbir yerinde bu durumdan açıkça şikayet etmemiştir. Yıkandığı Isık-Göl'ün sularında bir "beyaz gemi" hayali kuran çocuğun bu gemiye ulaşmak için bir gün kendini sulara bırakmasıyla son bulur roman.

Romanın yalın olaylar dizgesi içerisine yazar bir *Maral Ana Efsanesi* yerleştirmiştir. Metin bildirişim düzeyinde okunduğu zaman bu efsane dedesinden çocuğa anlatılan bir masaldan ibaret kalırken; olaylar-kavramlar-simgeler boyutunda ele alındığında bu efsanenin, romanda anlatılan olayların çekirdeğini oluşturduğu görülür. Efsanede Kırgızların iki kez yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaları ve tekrar çoğalmaları anlatılır. Tükenişin nedeni toplumların kendilerini var eden değerleri ihlal etmeleridir. Efsane ile olay örgüsü Orozkul'un bu ihlali üçüncü kez gerçekleştirdiği yerde çakışır.

---

\* Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / ELAZIĞ  
semaozher@yahoo.com

Orozkul, tıpkı efsanede anlatıldığı gibi bir tükenişle karşı karşıya kalır ki bu tükeniş onun kısırlığıdır. Orozkul toplumun dinamiğini oluşturan değerleri çığnediği için çocuk sahibi olamamakla lanetlenmiştir.

Jung, ortak bilinçdışını oluşturan yapısal ögelere “arketipler” adını vermiştir. Jung’a göre kökensel bilinçdışı bireysel bilinçleri çepeçevre sarmıştır. Benlik bilinci, tıpkı bir gemi gibi kökensel bilinçdışının engin alanı üzerinde yer alır (Jung 2001:43). Yani benlik bilinci kökensel bilinçdışının küçük bir yansıtıcısıdır. Kişi bilincinde kökensel bilinçdışına ait bütün yaşama biçimleri ve soya sopa bağlı kalımsal işlevlerle doğmaktadır (Jung 2001: 29). Jung’a göre mitoslar arketiplerin simgesel biçimi olup ortak bilinçdışının kendine özgü dilini oluşturmaktadır (Gökeri 1979:31). Bununla birlikte Joseph Campbell evrenin “monomyth” (Campbell 2000:350) dediği tek bir Tanrısal mit üzerine kurulu olduğunu ileri sürmüştür. “Kahramanlık mitosu” diye adlandırılan bu düşünce anlatı metinlerinin çözümlenmesinde kullanılmıştır (Özcan 2003a: 103-116; Özcan 2003b: 76-81). Ayrıca arketipler “gölge arketipi”, “anima-animus arketipleri”, “yüce ana arketipi”, “yüce birey arketipi” (Gökeri 1979: 18-26) ve “Oğuz arketipi” (Korkmaz 2003: 73) gibi farklı şekillerde adlandırılmıştır.

Cengiz Ayytmatov’un Beyaz Gemi adlı romanı arketip teorisine göre incelendiği takdirde Maral Ana Efsanesi’nin hem romanda anlatılan olayları tarihsel bir mekâna oturttuğu hem de yapılan yanlışların cezasını önceden haber verir nitelikte olduğu görülecektir. Olaylar dizgesinin açılmasında efsaneden yararlanmanın, bizi bu metinle iletilmek istenen gerçek mesajlara ulaştıracağı düşüncesindeyiz.

### **A. Yüce Birey Arketipi Maral Ana**

Jung’a göre iç benlik, her şeyi düzenleyen, kişiliğin ve ruhsal bütünlüğün merkezci noktasıdır. İç benlik arketipi kavramsal düzlemde “kendisi olma” mesajını iletir (Gökeri 1979: 23). Kişinin bireyleşim sürecini tamamlayabilmesi iç benlik ile arasındaki uzlaşmaya bağlıdır. Neumann’a göre iç benlik arketipinin bir yansıması olan yüce birey arketipinde grubun ruhsal ortaklığının bilinçdışı bütünlüğü algılanır (Gökeri 1979: 75). Beyaz Gemi adlı romanın içerisine bir masal olarak yerleştirilen Boynuzlu Maral Ana, Kırgız toplumunun ortak bilinçdışı değerlerini yansıtan yüce birey arketipidir. Masalda Enesay nehri kıyısında yaşayan Kırgızların uğradığı soykırımdan arta kalan biri kız diğeri erkek iki çocuğun Isık-Göl kıyısına yerleşerek yeniden Kırgız toplumunu yaratmaları anlatılır. Maral Ana Kırgızlara şu öğütleri vermiştir:

*“...barış ve huzur içinde binlerce yıl yaşayın... Sizden gelenler sizin dilinizi hiç unutmasınlar. Analarının, babalarının diliyle konuşmaktan, şarkı söylemekten zevk alsınlar...”* (Aytmatov 1995: 64)

Burada ana dil, barış ve milli kültür (şarkı söylemek) üç temel yol gösterici olarak ortaya konulmuştur. Bir milletin ana dilini unutmaması bilinç yitimine uğramasına neden olacaktır. Bunun sonucunda da o millet parçalanır, yok olup gider. Millet barıştan uzaklaştığı zaman da kendi soyunun tükenişini hazırlamış olur. Milli kültüründen uzaklaşanlar yine sindirilmek suretiyle yok edilirler. Bu üç değer Kırgızların ortak bilinçdışını yansıtan kavramlardır. Bu sebeple birisi dahi ihlal edildiği zaman milleti yaratan “öz”deki güç tükenir. Efsanede Maral Ana'nın bulunduğu yeri terk etmesinin sebebi, üç temel yol göstericiden birinin ihlal edilmiş olmasıdır.

Bir anne nasıl ki var eder, korur ve sürekliliği sağlarsa ortak bilinçdışını yansıtan kavramlar da onları öne süren toplumu öyle var eder. Bu nedenle efsanede yüce birey arketipi bir dişil imge olan maral (geyik) ile öne sürülmüş ve “boynuzlu” sıfatı eklenerek de pekiştirilmiştir. Çünkü Türk mitolojisinde boynuz, rahmi simgeler (Ateş 2002: 113). Kırgızlar ortak bilinçdışını oluşturan değerlerden uzaklaştıkları zaman Boynuzlu Maral Ana onları terk etmiştir. Bu terk ediş kökensefilogenetik mirastan mahrum kalmaz. Bu bir tükeniştir.

Bir edebi metinde dramatik aksiyonu sağlayan şey, “ülkü değer” ile “karşı değer” arasındaki çatışmadır. “Ülkü değer”, ruhunu eserin merkezine yerleştiren yazarın benimsenmiş değerlerini, doğrularını, özlemlerini, arzularını, varlık kaygısını, kısaca anlaticının yaratıcı “ben”ini temsil eden bir varoluş dizgesi içerir. “Karşı değer” ise sanatkarın olumsuzladığı değer, kabul ve inanışların oluşturduğu gücün varlık alanını temsil eder (Korkmaz 2003: 273). Ülkü değer ile karşı değer arasındaki çatışmanın görüntü seviyesi kişiler-kavramlar-simgeler düzleminde gerçekleşir. Bu KORA şemasıdır. Bir edebî metni bu şekilde görüntülemek metnin taşıdığı mesajların daha iyi kavranmasını sağlayacaktır.

Beyaz Gemi adlı romanında dramatik çatışmayı sağlayan değerleri KORA şeması biçiminde şöyle gösterebiliriz:

	Ülkü değer	Karşı değer
Kişisel görünüş	Mümin Dede, çocuk, Kulubeg, Bekey Hala, Gülcemal, nine, Seydahmet	Orozkul, Koketay, rüşvetçiler
Kavramsal görünüş	Kendisi olma, ana dil, barış, milli kültür, doğa/doğal kaynakları koruma, çocuk sahibi olma	Yozlaşma, Rusça, savaş, rüşvet, şehirleşme, kısırlık
Simgesel görünüş	Maral Ana, kuş, oman, Buğu aşireti, beyaz gemi, yas şöleni	Kesik maral boynuzu, tipi

Maral Ana efsanesinde Kırgızlar Enesay nehri kıyısında yaşarken milli kültürlerinden ve barıştan uzaklaşarak paranın kölesi olmuşlardır. Tam bu sırada geceleri sabaha kadar insan sesiyle şarkı söyleyen, acı acı ağlayan tuhaf bir kuş çıkmış ortaya ve kötü şeylerin olacağını söylemiştir (Aytmatov 1995: 55). Kuş, milli kültürün unsurlarından olan ana dilin, masalın ve türkünün arketipsel simgesidir. Kolektif bilinçdışına ait bu değerleri bilmek, kişinin bireyleşim sürecini tamamlanmasını sağlayacaktır. Yüce birey arketipinin kişisel görünüşü olan Mümin Dede, çocuğa sürekli olarak masallar anlatarak çobanların söylediği türkülerini dinletir. Doğal yaşamın içerisinde gelen çobanlar, kökense mirasa ait değerlerin en saf biçimde taşıyıcılarıdır. Mümin Dede, köle olarak yaşamayı kabul etmeyen tutsak hanın efsanesinde hanın son arzusunu şöyle aktarır:

“ ‘... öldürmeden önce, benim vatanımdan herhangi bir çobanı buraya getirtmeni istiyorum.’ –‘Ne yapacaksın o çobanı?’ –‘Ölmeden önce ondan bir türkü dinlemek istiyorum.’”(Aytmatov 1995: 43)

Ana dil öne sürdüğü sözcük dağarcığı, deyim ve atasözleriyle toplumun tinsel dokusunu yansıtır. Ana dil ile tarih arasında sıkı bir ilişki vardır. Ana diline sahip çıkanlar tarihine de sahip çıkmış olacaktırlar. Romanda bu durum çocuğun cümleleriyle şöyle aktarılmıştır:

“*Dedem diyor ki, eğer insanlar atalarının adlarını bilmezlerse bozulur, kötü olurlarmış... Atalarının adlarını unutanlar, kötülük yapmaktan utanmazlarmış. Çünkü o zaman insanın nasıl biri olduğunu ne çocukları bilirmiş ne de çocuklarının çocukları.*”(Aytmatov 1995: 112-113)

Milli kültürüne, ana diline, tarihine sahip çıkanlar “kendisi olma”yı başarsaklar; sahip çıkmayanlar ise yozlaşacaklardır. Yozlaşma beraberinde menfaat düşkünlüğünü ve tamahkarlığı getirecektir. Karşı gücün kişiler düzlemindeki temsilcisi olan Orozkul, ana dilini “kaba” olarak niteleyen (Aytmatov 1995:75), maddi şeylere düşkün, büyüklerinin yaptıklarını küçümseyen bilinç yitimine uğramış birisidir. Orozkul, atalarının yaptıklarını reddettiği için (Eliade 2001: 49) “kökene dönüş”ü gerçekleştirememiş, kendisi olmayı başaramamıştır.

“Kendisi olma” ve “milli kültür” kavramlarının simgesel düzlemdeki görüntüsü “yas şölenleri”dir. Buralar, hem Tanrı inancının pekiştirildiği hem de geçmiş (yaşlılar) ile geleceğin (çocuklar) buluştuğu yüce değerlerin iletim mekânlarıdır. Yüce birey arketipinin kişiler düzlemindeki görünüşü olan Mümin Dede, olay örgüsü içerisinde yas şölenlerinin bilinçlenme mekanları olduğu düşüncesini davranışlarıyla yansıtmaktadır. O, Buğu aşiretinin yas törenlerinde ev sahipliği yarar. Aşiret üyelerinin tamamını “kardeş” sayar (Aytmatov

1995:15). Çocuğu da kalabalık yerlere götürerek onun atalarının mirasçısı olmasını sağlar. Böylece Kırgızların geçmişı ile geleceğı uzlaşmış olur.

Efsanede ortak bilinçdışını oluşturan değerler ihlal edildiğı zaman topluluk yok olmakla karşı karşıya kalmıştır. Romanda Orozkul kesimi yasak ormandan çam tomruklarını kesip doğaya zarar vermekle ve bir maral öldürmekle ortak bilinçdışı değerlerini ihlal etmiştir. Bu noktada romanda anlatılan asıl olayın sonucu ile efsanede imlenen son çakışmış olur. Kırgızların yok olma tehdidi, Orozkul'un çocuk sahibi olamaması şeklinde bireysel bir görünüş kazanmıştır.

### **Doğal Kaynakların Tahrip Edilmesi ve Kısırlık**

Toplumlar arketiplerle kendilerini var eden değerleri öne sürüp var oluş kesinliğini sağlarken doğa da kendi yasaları ile devinimini sürdürerek hem yaşar hem de bünyesinde barındırdıklarına yaşam kaynağı olur. Türk mitolojisinde orman kültü, dağ ve su kültü ile birlikte yer alır. Bu “yer-su” anlayış ve birleştiriciliğinin bir sonucu olarak düşünülür (Ögel 1995:436). Toprak ve su yaşamın kaynağı olduğu için kutsaldır. Roman boyunca orman, dağlar (Karavul dağı) ve sular (Enesay nehri, Isık-Göl) iç içedir. Maral Ana efsanesinde Enesay nehri kıyısında yaşayan Kırgızlar ve diğer toplulukların sapkınlıkları baş gösterdiğinde nehrin suları çekilirken; Maral Ana'nın kızı doğum yaparken (Kırgızların ikinci türeyişleri) Isık-Göl çırpınmaya başlar. Doğa kişiöğlunun edimlerinden doğrudan etkilenir. Yaşamın kutsal yanı tehdit altına girdiğinde varoluş kaynaklarının kişiöğlunu terk ettiğini görülür. Romanda bu “orman” olarak arketipsel simgeye dönüşmüştür.

Ormandan ağaç kesimi yasaktır. Ormanın bir mahremiyeti vardır. Bu mahremiyet insanı var eden yüce değerler topluluğudur. Karşı gücün kişisel görünüşü Orozkul, küçük rüşvetler karşılığında nadide çam tomruklarının kesilmesine göz yumunca orman tükenişle karşı karşıya kalır. Simgesel yorumuyla söylesek bu toplumun çözülüşü ve tükenişidir.

Çocuk, kişinin kendi kanı ve bedeniyle öldükten sonra da yaşama devam etmesidir. Çocuk sahibi olmanın kutsanmışlığı Türkler arasında oldukça eski bir düşüncedir. Dede Korkut Kitabı'nın Dirse Han Oğlu Boğaç Han adlı öyküsünde bu durum vurgulanmıştır. Hanlar hanı Bayındır Han yılda bir kere Oğuz beylerini toplayıp ziyafet verir. Gene ziyafet düzenlemiştir. Ancak bu kez beylerin ziyafet sofrasında yer almalarını kurala bağlamıştır:

Yukarıda alıntı yapılan cümlelerde “kara” sözcüğünün olumsuz anlamlarının vurgulandığı dikkati çeker. Türk mitolojisinde “kara” “yer ve toprak” demektir (Ögel 1995:256). Toprak bir anlamda ölümü çağırıştır. Yani hikayenin çocuğu olmayan kişilerin ölümlülüğünü vurguladığını, Allah Teala'nın da o kişileri hor gördüğü için onlara böyle bir ceza verdiği ortaya çıkmaktadır.

Karşı gücün kişisel görünüşü olan Orozkul ortak bilinçdışı değerlerini reddettiği için çocuk sahibi olamamakla cezalandırılmıştır. Bu cezanın farkına varamayan Orozkul, “unvan” ve “para”nın iyi bir insan olmak için yeterli olduğunu sanır:

“... nesi eksikti onlardan? İşinde bir başarısızlığı mı görülmüştü? Allah’a şükür orman korucularının başıydı o!... O, adı sanı belli olmayan biri miydi? ...her şeyi de vardı. Altında eyerli atı, elinde kırbağı vardı ve her yerde şeref konuşu yaparlardı onu.” (Aytmatov 1995:51-52)

Orozkul’un sürekli dövmesi ile artık karısı Bekey hala da lanetlendiğini düşünmektedir:

“Yeryüzünde koyun gibi doğuran ne çok kadın var, ben ise lanetlenmişim! Niçin, niçin? Neydi benim günahım da böyle kısır bırakıldım!” (Aytmatov 1995: 49)

Orozkul’un ölünce kendi kanından ve canından birisinde yaşayamayacak olması doğanın kendini korumak için aldığı bir tedbirdir.

### **Tinsel Doğuş Mekânı Olarak Beyaz Gemi**

Çocuklar saf ve bozulmamış bir bilinç taşırlar. Çünkü çocuk mitik anlamda cennete özgü bir zamanda yaşar (Eliade 2001:105). Baş kahramanın 6-7 yaşlarında bir çocuk olması ortak bilinçdışını oluşturan değerlerin bireyleşim sürecinde oynadığı rolün önemini göstermesi bakımından derin bir anlam ifade eder. Çocuk, Mümin Dede’nin yol göstericiliği ile ait olduğu toplumun değerlerini öğrenir. Ancak Mümin Dede’nin öğrettikleri “olması gerekenler”dir. Gerçek ise “olanlar”da gizlidir. Orozkul ve onun gibiler küçük menfaatleri için kutsal sayılan şeyleri yok ederler. Bu tarz davranışlar çoğaldığında toplumda bir çözülme meydana gelir. Bunun sonucunda kişi, yaşadığı yerden uzaklaşma ihtiyacı duyar.

Romanda anne ve babası tarafından dedesinin yanına bırakılan çocuk, öğrendiği doğruların yaşamdan ne kadar uzaklaşmış olduğunu gördükçe içe kapanır. Bu içe kapanma çocuğun zihninde balık olup beyaz gemiye ulaşma düşü olarak dışa yansımıştır:

“Tam bir balığa dönüşmek, balık olmak istiyordu çocuk. Vücudu da, kuyruğu da, yüzgeçleri de, pulları da olsundu. Yalnız ince boynunun üzerindeki kafası, sarkık kulakları, sıyrıklarla dolu burnu değişmesindi. Gözleri de değişmesindi ama pek de oldukları gibi kalmasındı, biraz balık gözünü andırınsındı.” (Aytmatov 1995: 38)

Metin dikkatli okunduğu zaman duyu organlarından burun, göz ve kulağın değişmesinin istenmediği fark edilir. Bu görme, işitme ve koku alma duyularının korunması anlamını vurgular. En önemlisi başın aynen kalmasıdır.

Bilincin yeri beyindir (Jung 2001: 71). Düşünme, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliktir. Çocuğun sahip olmak istediği vücutta kendisinde bulunmasını istediği nitelikler, anne karnındaki bebeğin ilk şeklini imler. Anne karnı sonsuz huzurun yaşandığı, kişinin erginleşmesini sağlayan yerdir.

Yüce birey arketipi olan Maral Ana, Kırgız toplumunda kutsal olan her şeyi bünyesinde barındırır. Efsaneye göre toplum yüce değerlerini ihlal ettiği zaman marallar orayı terk etmiş ve ancak çok uzun bir zaman sonra geri gelmiştir. Mümin Dede'nin kesimi yasak ormanda maralları görmesi, olay örgüsü ile efsanenin çakışma noktasıdır. Marallar çok uzun bir zaman sonra toplumu kucaklamıştır. Simgesel anlatımı yorumlarsak toplumu ayakta tutacak güç artık mevcuttur. Ancak "Maral Ana" Orozkul'un emriyle öldürülmüştür. Çocuğun gözünde bu eylem, kutsal olanın katledilmesidir. Kavramsal düzlemdeki yorumuyla söylersek yozlaşma, rüşvet, şehirleşme ve Rusça toplumun sonunu hazırlamaktadır.

Maral Ana'nın yerde duran kesik başını görmek, etinin büyük bir iştahla yendiğine tanık olmak, çocuğun inandığı bütün değerlerin çiğnenmesi anlamına gelir. Çocuk bu sebeple ölümü tercih etmiştir. Ancak onun ölümü bir son değil, erginleşme mekanına çekilmedir. Bu ikinci bir doğuş/tinsel bir doğuş olacaktır. Romanda yazar "İnsandaki çocuk vicdanı, tohumdaki öz gibidir." (Aytmатов 1995: 168) cümlesiyle bu düşünceyi vurgulamıştır. Anne karnı, bu özü barındırıp güçlendirecek olan bir aşama yeridir (Campbell 2002: 107). Toplum ancak bu şekilde sürekliliğini koruma altına almış olur.

## Çıkarım

Anlatı metinlerini kavramsal ve simgesel düzlemlerde yorumlamak metinlerden daha geniş ve evrensel çıkarımlara ulaşmayı mümkün kılar. Cengiz Aytmатов'un *Beyaz Gemi* adlı romanı arketipsel sembolizm açısından çözümlendiği zaman yazarın bir milleti ayakta tutan ortak bilinçdışı değerlerini yüce birey arketipi olan Maral Ana'nın göstereninde öne sürdüğü görülür. Maral Ana kavramsal düzlemde ana dil, milli kültür, barış ve "kendisi olma" ilkeleriyle; kişisel düzlemde ise Mümin Dede ile temsil edilir. O, baş kahramanın bireyleşim sürecini tamamlamasında ona yol gösterir.

Yüce birey arketipinin karşı gücünü simgesel düzlemde "kesik maral boynuzu" ve şiddetli "tipi"; kavramsal düzlemde yozlaşma, rüşvet, şehirleşme; kişisel düzlemde ise Orozkul (ve ona rüşvet verenler) temsil eder.

Çocuk sahibi olmak, kutsanmış bir değerdir. Varoluş kaynaklarını tehdit edenler çocuk sahibi olamamakla cezalandırılmışlardır. Çünkü çocuk öldükten sonra başka bir bedende yaşama devam etmektedir. Çocuk, atalar ruhunun mirasçısıdır. Ortak bilinçdışı değerlerini benimseyen nesiller toplumlarını geliştirecekler; yozlaşanlar ise toplumlarının tükenişine neden olacaklardır.

“Beyaz gemi” baş kahramana mutsuz olduğu mekandan kaçma imkanı sağlayan bir düş ve “anne karnı” anlamında arketipsel simgedir. Kişioğluna sonsuz huzur mekanı sağlayan tek yerdir anne karnı. “Maral Ana”nın öldürülüp etinin yenmesi, kesik başının yere atılması kutsalın metalaştırılmasıdır. İnanıldığı bütün değerlerin çiğnendiğini gören çocuk, bu sebeple ölümü tercih etmiştir. Ancak bu ölüm, tinsel anlamda ikinci bir doğuşun kapısıdır. Tıpkı efsanede Kırgızları terk eden Maral Ana’nın uzun bir süre sonra onlara tekrar dönmesi gibi ortak bilinçdışı değerleri de uygun zaman ve şartlar oluşuncaya kadar bekler. Bu bekleme süreci içerisinde bu yüce değerler daha güçlenir. Toplumun bireyleri tarafından benimsendiği zaman ise uzun yıllar o toplumu ayakta tutacak potansiyel güçle yayılmış olur.

### **Kaynakça**

- ATEŞ, Mehmet (2002), *Mitolojiler ve Semboller*, Alfa Yayınevi, 2. basım, İstanbul.
- AYTMATOV, Cengiz (1995), *Beyaz Gemi*, (Çev. Refik Özbek), Ötüken Yayınları, 3. basım, İstanbul.
- CAMPBELL, Joseph (2000), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (Çev. Sabri Gürses), Kabalıcı Yayınları, 1. basım, İstanbul.
- ELIADE, Mircea (2001), *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), Om Yayınları, 2. basım, İstanbul.
- GÖKERİ, A.İ. (1979), *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması*, Ankara Üniversitesi DTCF, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara.
- JUNG, Carl Gustav (2001), *İnsan Ruhuna Yöneliş*, (Çev. Engin Büyükinial), Say Yayınları, 4. basım, İstanbul.
- KORKMAZ, Ramazan (2002), “Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler”, *Scholarly Depth and Accuracy, A Festschrift to Lars Johanson*, (Editör: Nurettin Demir, Fikret Turan), Grafiker Yayınları, Ankara.
- KORKMAZ, Ramazan (2003), “Oğuz Yurdu Romanında Toplumsal Bilinçdışının Görüntü Düzeyleri”, *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 27, Ankara.
- MİYASOĞLU, Mustafa (1999), *Dede Korkut Kitabı*, Akçağ Yayınları, 3. basım, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi*, C:2, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- ÖZCAN, Tarık (2003a), “Osmancık Romanının Arketipsel Sembolizm Bakımından Çözümlemesi”, *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S: 26, Ankara.
- ÖZCAN, Tarık (2003b), “Oğuz Kağan Destanının Kahramanlık Mitosu Bakımından Çözümlemesi”, *Milli Folklor Dergisi*, S:57, Ankara.



## The Great Individual Archetype in The Novel Named Beyaz Gemi

Sema ÖZHER\*

**Abstract:** Cengiz Aytmatov tells individual process of a little child in his novel Beyaz Gemi. The novel is established on “Maral Ana” (Deer Mother) which is great individual archetype. Maral Ana represents, in the conceptual level, the concepts; Kyrgyzs’ mother language, national culture and to be of himself. “Mümin Dede” is the appearance of Maral Ana in the individual level. Mümin Dede has shown the way to the child for complementing his individualizing process. With his novel Beyaz Gemi, Cengiz Aytmatov wishes to reach from the values in a little child life to the values creating a nation.

**Key Words:** Kyrgyz literature, Cengiz Aytmatov, the great individual archetype, individualizing process, mother language, national culture

---

\* Fırat University, Institute of Social Sciences / ELAZIĞ  
semaozher@yahoo.com

# Культ Великой Личности в Романе Белый Пароход

Сема Озхер\*

**Резюме:** Чингиз Айтматов в романе "Белый Пароход" описывает процесс индивидуализации маленького ребёнка. Роман построен на образе Марал Ана, которая является культом Великой Личности. Марал Ана представляет собой понятия быть самой собой, национальная культура, родной язык Киргизов на уровне восприятия. Индивидуальность Марал Ана выступает в лице Мумин Деде. Мумин Деде показал основной путь в завершении процесса индивидуализации мальчика. Чингиз Айтматов своим романом "Белый Пароход" пытался достичь ценностей, составляющих нацию исходя из ценностей жизни ребенка.

**Ключевые слова:** Казахская литература, Чингиз Айтматов, культ великой личности, процесс индивидуализации, родной язык, национальная культура.

---

\* Фратский Университет Институт Социальных Знаний, Новая Тюркская Литература США/ Элазиг  
semaozher@yahoo.com

# “Köruğli Men Bezergen” Destanındaki Özel Adlara Dair

Aşur ÖZDEMİR\*

**Özet:** Köroğlu Destanı, Türk ulus ve boylarının ortak değerlerinden biridir. Kazak sahasındaki Köruğli men Bezergen (Köroğlu ile Bezirgân) destanı bu açıdan incelendiğinde, destandaki özel adların Kazak Türkçesinin kurallarına uyduğu görölmektedir. Köruğli men Bezergen destanı, Türkmen sahasındaki Bezirgen destanıyla karşılaştırıldığında Köruğli-Köruğli, Bezergen-Bezirgen, Ğalıy Xaydar-Hezretaly, Qıdır İliyas-Hydyr Ylıas, Jämbil/Jämbilbel-Çandybil gibi esas adların aynı olduğu görölmektedir.

“Köruğli men Bezergen” destanındaki özel adlardan hareketle Köroğlu destanının Türklerin etnik ve siyasî olarak bir bütün olduğu dönemde ortaya çıktığı ve bundan sonra farklı coğrafyalara yayıldığı söylenebilir. Destanın değişik kollarında yer alan özel adlar, bu ortaklığı açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü her kol, doğduğu coğrafyanın ve devrin, onu meydana getiren topluluğun özelliklerini yansıtmaktadır. Değişik coğrafyalarda ortaya çıkan Köroğlu kollarının devamlı bir etkileşim içinde olduğunu da belirtmek gerekir. İncelediğimiz Türkmen sahasına ait “Köruğli men Bezergen” destanı ile Türkmen sahasına ait “Bezirgen” destanı arasındaki benzerlik de bunu doğrulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Köroğlu, Destan, Özel Adlar, Kazak Türkçesi, Türkmen Türkçesi

## Giriş

*Batırlar Jırı* dizisinin dördüncü cildi Köruğli destanlarına ayrılmıştır.<sup>1</sup> Bu ciltte yedi Köruğli destanı bulunmaktadır: I. Köruğli: Bu destanın dört kolu vardır. 1. Rawşanbek (s. 19-49), 2. Körde Tuwğan Köruğli (s. 50-68), 3. Ğıyrat Jayı, Köruđlinin Rayxan Arabpen Soğısı (s.68-100), 4. Köruđlinin Qızılbas Şağdat Xanmen Soğısı (s. 100-123). II. Qıyssa Köruğli: Köruđlinin Qızılbas Qaldarxannın Balası Rayxanmen Soğısı (123-163). III. Xıykayat Köruğli. Bu destanın iki kolu vardır. 1. Köruđlinin Qızılbas Künxar Xanmen Soğısıp Ğawazdı Äkelgeni (s. 163-203), 2. Köruđlinin Qızılbas Künxar Xanmen Ekinşi Ret Soğısıp Jeñgeni, Ğawazdı Zındannan Bosatqanı (s. 203-250). IV.

\* Kazakistan Süleyman Demirel Üniversitesi / KAZAKISTAN  
ozdemirasur@hotmail.com

Köruğli men Bezergen (s. 253-268). V. Köruğli (Bozayxan) (s. 269-308). VI. Qıyssa Ğawazxan (s. 309-348). VII. Türikmen Qasımxañ (s. 349-395).

Adı geçen kitapta dördüncü sırada yer alan *Köruğli men Bezergen* (Köroğlu ile Bezirĝan) destanı, A. S. Puşkin Merkez Kütüphanesine 1925 yılında Temirbayulı adlı kişi tarafından el yazısıyla bir dosya içinde teslim edilmiştir. Destan bu dosyadan alınarak yayına hazırlanmıştır (Batırlar Jırı, 1989: 397).

*Köruğli men Bezergen* destanı giriş ve bağlantı cümleleri nesir olmak üzere 2 ikilik, 129 dörtlük, 1 beşlik ve 1 altılıktan oluşmaktadır. Destanın aslında dörtlüklerden kurulmuş olduğu, ikilik, beşlik ve altılıkların müstensih veya derleyici hatası sonucu meydana geldiği açıkça görölmektedir. Destan on birli hece ölçüsüyle yazılmıştır.

*Köruğli men Bezergen* destanının konusu şöyledir:

Yüz yirmi yaşına gelen Köruğli'nın iki tehlikeli düşmanı vardır. Biri Qızılbas Bezergen Batır, ikincisi Qalmaq Köbikti. Köruğli, Tekejawmit ilini ele geçirmek üzere Bezergen'in on iki bin askeriyle yola çıktığını işitir. Köruğli "Gücüm yeterse ne âlâ, yetmezse çok ayıp olur. Ne olursa olsun, karşısına çıkayım." diyerek Ğıyratı'na biner, tanınmamak için yüzünü ipek bir kumaşla örterek Bezergen'in karşısına çıkar.

Bezergen, Ğıyratı'ı tanır. Fakat üstündekini tanıyamaz. Kendisinin Türikmen ilini yağmalamak için geldiğini söyler. Köruğli'nın nerede olduğunu sorar. Köruğli kendisini "Ben Köruğli'nın kölesiyim, hizmetçisiyim; adım Qaşamşam." diye tanıtır. Köruğli için canını bile feda etmekten çekinmeyeceğini söyler.

İkisi biraz atışırlar. Sonra atlarından inerek güreşmeğe başlarlar. Bezergen, Köruğli'nı tuttuğu gibi göğe fırlatır. Fakat Köruğli pes etmez. Bezergen Köruğli'nı tekrar göğe fırlatır. Köruğli "Bu yaptığın hiçbir şey değil, beni asla yenemezsin." diyerek yenilgiyi kabul etmez.

Köruğli "Üç kere güreşeyim, eğer yenecek olursam öldürüp giderim." diye düşünür. Fakat Bezergen'i yenediği için Qaşamşam değil, Köruğli olduğunu açıklar. Bezergen, iyi bir pehlivan olmadığını, lâkin korkusuz, er yürekli bir yiğit olduğunu söyleyerek Köruğli'nı över.

Bezergen, Köruğli'nın doğruyu söylemesine çok memnun olur. Daha sonra iki kahraman birbirinin erliklerini överler. Bundan sonra kucaklaşarak dost olurlar. Bezergen vatanına dönmek üzere yola çıkar. Bu sırada Köruğli "Bundan evvel hiçbir düşmanım la dost olmamıştım. Şimdi korkmuş gibi düşmanım la dost oluyorum. Bu çok utanç verici bir şey." diye düşünür. Sonra ardından yetişerek Bezergen'i yaralar. Fakat Bezergen'in serzenişi üzerine "Seni geceleyin dolaşan bir uğru sandım, sana onun için saldırdım."

diyerek yalan söyler. Bezergen gerçeği anlar. Ölmeden önce Körüğli'na "On bir kardeşim var. Seni bulup mutlaka öcümü alacaklardır." der.

Körüğli iline döner. Fakat dost olduğu Bezergen'i öldürdüğüne pişman olur. Üzüntüden beş gün yemek yemez. Yaptığı erliğe sığmayan kötü işi ve bundan duyduğu pişmanlığı halkına anlatır.

Körüğli evine gelir. "On bir kardeşi mutlaka gelip beni bulur." diye düşünür. Hemen kırk yiğidin serdarı Sapabek'i huzuruna çağırır. Sapabek'e Boztarlan'ın eyerleyip, silahlanarak hazır beklemesini, akşama kendisini sefere göndereceğini söyler. Sonra Qızılbas'ı kendine düşman ettiğini, düşmanın öç almak için mutlaka yola çıkmış olacağını, onları yolda karşılayıp gerekeni yapması gerektiğini söyleyerek Sapabek'i uğurlar. Sapabek, başına bir iş gelirse karısı ile oğlunu ona emanet ettiğini belirtir, helâllik isteyerek yola çıkar. Sapabek o vakte kadar hissetmediği tuhaf bir duygu ile Jämlibel'in dağı taşıyla vedalaşır.

On iki gün sonra Adırlı tepesine çıkar. Etrafı iyice gözden geçirir. Hiç kimseyi göremeyince dağlarda avlanmağa başlar. Avlanırken çok kalabalık bir kola rastlar. Meğer bunlar Bezergen'in on bir kardeşinin serdarlık ettiği on iki bin kişilik bir orduymuş. Bezergen'inen küçük kardeşi Qaldarxan, Sapabek'in altındaki atı ister. Sapabek razı olmaz. Qaldarxan kim olduğunu sorar Sapabek'e. Sapabek kendisini Körüğli olarak tanıtır. Fakat Qaldarxan "Sen Körüğli olamazsın. Körüğli'nin boz atı yoktu. Senin altındaki boz at Ğıyrat'a benzemiyor." diyerek Sapabek'e inanmak istemez. Sapabek ise altındaki Boztarlan'ın da Ğıyrat'tan geri kalır yanı olmadığı için onu evde bıraktığını söyler ve kendisinin Körüğli olduğunda ısrar eder.

Qaldarxan, Sapabek'e saldırır ve onu yaralar. Sapabek de ondan geri kalmaz, Qaldarxan'ı öldürür. Ağır yaralanan Sapabek de atından düşerek ölür. Düşman Boztarlan'ı alarak gider.

Bu sırada altın evde yatmakta olan Körüğli bir düş görür ve kırk yiğidini çağırır. Kırk yiğide hemen at binerek yola çıkmalarını söyler. Ğabıybolla, Ğawazxan, Xasanxan, Ersaıyıya ve Körüğli hep birlikte düşman üstüne yürürler.

Silahlı kırk yiğit gece gündüz yürüyerek Adırlı'ya varırlar. Burada Sapabek ile düşmanın vuruştığı yere rastlar. Körüğli on iki bin atın izini görür, bunların içinden Boztarlan'ın izini bulamaz. Kan dökülen yerleri arar, üç bin ölü sayar, fakat Sapabek'in ölüsünü bulamaz. Xasanxan, Sapabek'in kargısını dağın bir köşesinde bulur. Bir başka köşede Ğawazxan, Sapabek'in İsfahan işi kılıcını bulur. Ersaıyıya ise bir başka yerde altın yayını bulur.

Bundan sonra Körüğli, kırk yiğide düşmanı takip emri verir. Yiğitler öç almak için düşmanın peşine düşerler. Düşmana yaklaşıncı Boztarlan'ı uzaktan tanırlar. Boztarlan da onları tanır, düşmanın elinden kurtularak yanlarına

gelir. Sonra kırk yiğidi Sapabek'in cesedinin olduğu yere götürür. Köroğlu, yiğitlere öç almak için emir verir. Bu arada Bezergen'in bir kardeşi gelir ve Köroğlu'na kim olduğunu sorar. Köroğlu kendisini tanıtır. Sonra Sapabek'in acısıyla düşman üstüne atılır. Qızılbas, atından iner. Köroğlu o hırsla Qızılbas'ı tuttuğu gibi göğe fırlatır. Qızılbas yere düşünce kemikleri un ufak olur. O öldükten sonra Bezergen'in başka bir kardeşi gelir. Köroğlu, bu adamın karşısına oğlu Xasan'ı çıkarır. Babasının duasını alan Xasan, Qızılbas'ın başını keser. Xasan onu öldürdükten sonra başka biri çıkar meydana. Köroğlu onun karşısına ise oğlu Ğawaz'ı çıkarır. Ğawaz, Köroğlu'nın Ğıyrat'ına binerek saldırır ve Qızılbas'ı öldürür.

Bundan sonra kırk yiğit birden düşman üstüne atılır. Köroğlu, yiğitlerinin kahramanlığını büyük bir memnuniyetle seyreder. Kırk yiğit bütün Qızılbas'ı kırarak malını ve mülkünü alır. Köroğlu, Qızılbas'ın on iki bin at ve Sapabek'in cesedini alarak Jämbilbel'e döner.

## Kişi Adları

### Köroğlu (Köroğlu)

Köroğlu, bütün Köroğlu destanları ve hikâyelerinde olduğu gibi *Köroğlu men Bezergen* destanının da baş kahramanıdır. Destanda *Köroğlu ve Köroğlibek* olmak üzere iki şekilde geçmektedir.

Köroğlu, *kör* ve *uğıl* sözcüklerinden kurulmuş bir birleşik isimdir. *Uğıl* eski Kazak Türkçesinde oğul demektir. Kelime bugünkü Kazak Türkçesinde *ul* şeklinde kullanılmaktadır (*Qazaq Tiliniñ Sözdigi* 1999: 682).

Köroğlu isminin ortaya çıkışını izah eden ikisi Köroğlu varyantlarında olmak üzere üç görüş vardır.

1. Destanın başkahramanının babasının iki gözü de kördür. Bundan dolayı kahraman Köroğlu yani Köroğlu adıyla meşhur olmuştur. Kazak ve Türkmen rivayetlerinin birçoğunda bu bilgi mevcuttur. "Bu nüshaların ortak yanı, Köroğlu'nun İran şahıyla mücadele etmesidir ve gösterdiği kahramanlıklardır. İran Şahı, Köroğlu'nun babasının gözlerini oyduğunu için Rawşan isimli oğlu Köroğlu olarak anılmağa başlamıştır" (Qoñıratbay 2000: 370). *Batırlar Jırı, Törtinşi Tom*'daki Köroğlu Destanı'nın *Rawşanbek* kolunda (*Batırlar Jırı* 1989: 19-49) aynı bilgi mevcuttur. Köroğlu'nun babası Rawşanbek<sup>2</sup>, Qızılbas şahı Şağdat'ın (veya Şahiydat) seyisidir. Rawşanbek, şahın yüzüne ve tavırlarına bakarak bütün geçmişi anlatır. Bunu Şağdat kendisi istemiştir. Ancak geçmiş bütün çıplaklığı ile ortaya çıkınca öfkelenir ve Rawşanbek'in gözlerini oydurur:

*Şağdat xan endi sonda aşuwğa boydı urıptı,*

*Sınawdı endi tipti qoydıırıptı.*

*Sınağan sonı körıp köziñ ğoy dep,*

*Eñiretip eki közin oydırıptı (Batırlar Jırı 1989: 35).*

2. 'Kör' kelimesi Kazak Türkçesinde 'mezar, kabir' 'gözleri, görmeyen, kör' anlamı vardır. Bundan dolayı *Sözlük*'te iki kör kelimesi yer almaktadır. "*Kör I Qaytı bolğan adamdı jerlew üşin qazılğan jer, qabir.*" "*Kör II Suw qarañğı, soqır.*" (*Qazaq Tiliniñ Sözdigi 1999: 328*). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Kazak Türkçesinde 'gözleri hiç görmeyen' anlamındaki 'Kör II' yerine 'kör soqır' yani 'mezar gibi kapkaranlık, kör' ifadesi daha çok kullanılmaktadır.

Bu bilgilerden sonra Körüğli isminin nereden çıktığına dair en çok kabul gören ikinci izaha geçebiliriz. Körüğli, *körün* (Farsça *kūr* veya *gūr*) yani mezarın oğlu, *körde* doğmuş, *körden* çıkmış demektir. Bu husus Körüğli'nin birçok varyantında dile getirilmektedir.

*Batırlar Jırı, Törtinşi Tom*'da yer alan Körüğli'nin ikinci kolunun adı *Körde Tuwğan Körüğli*'dir (*Batırlar Jırı 1989: 50-68*). Gözü Şağdat tarafından oyulduktan sonra Rawşanbek, hamile karısı *Aqanay*'ı Qızılbas memleketinde bırakarak kayın pederi Ğäjdambek ile birlikte *Türikmen Eli*'ne döner. Düşman memleketinde kalan *Aqanay* bir zaman sonra hamile olarak ölür. Karnındaki çocukla gömülür. *Aqanay* *körde* yani mezarda doğurur. Hak Tealâ, '*Şiltender*'i<sup>3</sup> çocuğa ad koymaları için gönderir. Onlar da *Körüğli* adını koyarlar:

*Köterip mazaratqa qoydı aparıp,  
Küläyim Babalimen muñlı ğarip.  
Aqanay kör işinde tuwdı bala  
Saqtalar qudiretpen sol bala anıq.*

*Aqanay körde jatıp tuwdı bala,  
Şiltender orap aldı kele sala.  
Süt şığıp quwrap qalğan emşeginen,  
Bala östi körde jatıp qasında ana...  
Balanıñ körge barıp atın qoy dep,  
Jibergen şiltenderdi xaq tağala.*

*Balağa jemis berdi şiltender kep,  
Qurmetpen bağıp jatır osında köp.  
Keñesip, aqıldasıp pirlirimen,*

*At qoydı: Körde tuwğan Körüğli dep. (Batırlar Jırı 1989: 51).*

Yine *Qazaq Ertegileri, Tom 2<sup>4</sup>* adlı kitapta yer alan *Körüğli* adlı masalda da Körüğli'nin mezarda dünyaya geldiği anlatılmaktadır:

*Begäli sınşı xanğa at sınap beretin sınşı eken. Birneşe ret at sınap beredi.  
Tağı bir küni at sınawğa ketedi. Ol ketkende äyeli jükti eken, jükti äyeli*

*Beğäli ketken soñ, dünüyeden ötedi. Bir künderi: Äyeliniñ qabırınan bala şığıp jür degen söz boladı. Beğäli äyeliniñ qabırınan bala şığıp jür degendi estip: Ne isteymin? dep xanğa baradı. (Qazaq Erteğileri 2000: 189).*

3. Bazı bilim adamları ise Köruğlı sözünün kör (kör, mezar, kabir) ile hiçbir alakası olmadığı görüşündedir. Bunlardan birisi Ä. Qoñıratbayev'dir. Qoñıratbayev, *Qazaq Eposı jäne Türkologiya* adlı kitabında şu görüşlere yer vermektedir:

“Kör sözünün anlamı mezar değildir. Bu söz, Oğuz-Oks, Uğır, Gorş, Uğış, Xoyxor (Uygur) adı verilen Oğuz boylarının adlarından doğmuştur. Bütün Asya ve Kafkasya'daki destanlar bu Oğuz devrinde meydana gelmiş, fakat değişik isimler almışlardır. Kör, Oğuz (Oğır) demektir; uğıl (oğul) ise Türkçe batır (kahraman) anlamına gelmektedir. Binaenaleyh Bozoğlan, Köroğlu, Alpamış, Manaş, Kubahanbay, Kuba Kıpçak (Gobi İli), Kuboğlan, Kazan, Kosay, Gökçe, Kuzu, Bemış, Huniyhar sözlerinin kökü birdir. Oks ve Oğuz isimleri Sak-Hun devrinden sonra (M.Ö. II., M.S. VII. asırlar) ortaya çıkmış sözlerdir ve sonra bunlar bütün Altay Türklerinin ortak adı olmuştur. Bundan dolayı biz *Köroğlu* sözünün etnik bir isme dayandığını ve 'Oğuz Batırı (Kahramanı), *Ulu Batır* anlamlarına geldiğini düşünüyoruz. Bunu, destanda tasvir edilen göçebe hayat, inanışlar, özellikle coğrafi isimler ve özel adlar da ispat etmektedir.” (Qoñıratbayev 1987: 131)

Qoñıratbay(ev), Türkistan ansiklopedisindeki Köruğlı maddesinde de bu görüşünü A. Gafurov'dan yaptığı alıntı ile desteklemektedir: “Köruğlı sözünü oluşturan iki sözün de başka dillerden geldiği fikrine karşı çıkan A. Gafurov, Köruğlı isminin korkusuz, er yürek anlamına geldiğini belirtmiştir. Kelimenin aslının Türkçe olduğunu da ifade etmiştir. Şeybanînâme'de *gür* birkaç oymağın idarecisi anlamında kullanılan bir unvandır.” (Qoñıratbayev 2002: 371).

Bu son görüş, Köruğlı veya Köroğlu isminin kökenini ilmî olarak izah etmeğe çalışan en önemli görüştür. Lâkin bu görüşün tarihî dayanaklarının tam olarak ortaya konması gerekmektedir. Destan metinlerindeki iki izah ise belli bir dayanağı olduğu için daha doğru gibidir.

### **Bezergen**

Destanda *Bezergen Batır*(Bahadır), Köroğlu'nun iki tehlikeli düşmanından birisi olarak tanıtılmakta. İsmi başında ise *Qızılbas* kelimesi yer almaktadır (*Batırlar Jırı* 1989: 253). Yine *Bezergen*, Köruğlı'na kendisini tanıtırken şöyle diyor:

*Qızılbasta Bezergen er bolamın*

*Şapsam kerek türikmeniñ xalıqtarın. (Batırlar Jırı 1989: 253).*



Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Bezergen, Qızılbaş'ın yani Kızılbaşların önderidir. Ancak, Bezergen'in tarihî bir şahsiyet olup olmadığı belli değildir.

Kızılbaş olduğu için Bezergen'in Körüğli tarafından Müslüman sayılmaması da çok manidardır:

*Ey, Bezergen, ölmey dinge kirsersiñ,*

*Nur sıypatın erdiñ tanıp bilersiñ. (Batırlar Jırı 1989: 255).*

Kelimenin kökenini tespit etmek de zordur. Köroğlu'nun Türkiye rivayetlerinde geçen Bezirgân ile incelediğimiz Körüğli men Bezergen'deki Bezergen'in bir kelimenin iki ayrı söyleyişi olduğu açıktır.

*Bezergen*, tüccar anlamına gelen *bezirgân* sözünün Kazak Türkçesindeki telâffuzudur. Nitekim konusu ana hatlarıyla aynı olan Türkmen rivayetinin adı da *Bezergen*'dir. Bu destanın baş kahramanlarından olan *Bezergen*, gerçekten bir *bezirgân* yani tüccardır (Nurmemmet 1996). Kazak nüshasında ise *Bezergen* bir tüccar değil *Qızılbaş*'ın önderidir. Bunu dikkate alarak *Bezergen*'nin Kazak Türkçesindeki *bezer-* fiilinden *-gen* ekiyle türetilmiş bir isim olduğu da düşünülebilir. Zira *Qazaqşa-Orısşa Sözdik*'te yer *bezer-* fiiline şu karşılıklar verilmiştir: "*BEZER- 1) dik dik ve öfkeyle bakmak, düşmanca bakmak. 2) mec. ses çıkarmamak, susmak, somurtmak.*" (*Qazaqşa-Orısşa Sözdik*, 2001: 137). Görüldüğü gibi *bezer-* fiilinin birinci anlamı *öfkeyle bakmak, düşmanca bakmaktır*. Dolayısıyla *bezergen* sözünün ise *düşmanca bakan, yani düşman* anlamına geldiğini söyleyebiliriz. *Qızılbaş Bezergenin*, Körüğli'nin en tehlikeli iki düşmanından birisi olması bu görüşü desteklemektedir.

### **Qaşamşam**

*Qaşamşam* ismine diğer Körüğli destanlarında rastlanmamakta. *Körüğli men Bezergen*'de Körüğli, kendisini 'Körüğli'nin hizmetçisi, kölesi *Qaşamşam*' olarak tanıtmaktadır:

*Perzentsizdiñ süyip alar ulımın.*

*Qarnı aşqannıñ bazarğa satar qulımın.*

*Meniñ atım Qaşamşam boladı,*

*Qızmetçisi Körüğliniñ, qulımın. (Batırlar Jırı 1989: 253).*

Bu mısralardan da anlaşılacağı üzere Körüğli, Bezergen tarafından tanınmamak için anlamsız bir isim uydurmuş ve kendisini o isimle tanıtmıştır.

### **Köbikti**

*Köbikti* ismi destanın giriş kısmında geçmektedir. Burada *Köbik*'in Körüğli'nin tehlikeli iki düşmanından biri olduğu belirtilmekte: "*Körüğliniñ jüz jıyıрмаğa kelgen kezinde eki qawıptı jawı bar eken. Biri – qızılbaş Bezergen batır. Ekinşi – qalmaq Köbikti eken.*" (*Batırlar Jırı*, 1989: 253).

*Köbikti* kelimesinin Türkiye Türkçesindeki karşılığı *köpüklü*dür. Yukarıdaki satırlarda *Köbikti*'nin Kalmuk olduğu da belirtiliyor. Kazaklar, topraklarını işgal eden Kalmuklarla yıllarca savaşmışlardır (bkz. *Qazaq Sovet Entsiyklopediyası*, 6 1975: 427). Dolayısıyla *Köruğli*'nin tehlikeli iki düşmanından birinin Kalmuk olması gayet tabiidir.

*Köbikti*'nin tarihî bir şahsiyet olup olmadığını tespit etmek güçtür. Ancak *Köruğli*'nin Kalmuk düşmanının isminin Türkçe olması çok manidardır. Bu ismin *Köbikti* oluşu ise düşündürücüdür. Halk muhayyilesi Kalmuk savaşçısına *Köbikti* ismini koyarak onu küçümsediği, *köbik* gibi kabarık, fakat üfle-yince sönecek kadar boş biri olduğunu belirtmek istemiş olabilir. Bundan dolayı da *Köruğli*'nin düşmanına *Köbikti* adını lâyük gördüğü düşünülebilir.

### **Sapabek**

*Sapabek* destanda *qırıq jigittiñ bastığı yani kırk yiğidin başı* (*Batırlar Jırı* 1989: 258) olarak tanıtılmakta. *Sapabek*'in, destanın ileriki dörtlüklerinde *Köruğli*'nin en güvenilir, fedakâr ve sadık, vefalı, kahraman dostu olduğu anlaşılakta.

*Sapabek* sözü *sapa* ve *bek* sözlerinden oluşmuş bir birleşik sözdür. *Sapa* Arapça *saḫā* sözünün Kazak Türkçesindeki söylenişidir. Kazak Türkçesinde 'f' sesi yoktur. Bundan dolayı yabancı dillerden geçen kelimelerdeki *f* sesleri *p* sesine dönüşmüştür. Meselâ, hafta>apta, farz>parız, felâket>pâleket gibi. Dolayısıyla *saḫā* sözünün de *saḫā* sözünden çıktığı kesindir. *Bek* Osmanlı Türkçesinde *beg* imlâsıyla yer alan, Türkiye Türkçesinde *bey* şeklinde kullanılan kelimenin Kazak Türkçesindeki şeklidir.

*Sapabek* ismini incelerken *sapa*>*saḫā* kelimesinin anlamına da dikkat etmekte fayda vardır. *Sapa* sözü bugünkü Kazak Türkçesinde *nitelik*, *kalite*, *keyfiyet* anlamında (*Qazaq Tiliniñ Sözdigi* 1999: 554), Türkçe'de ise *sefa* yahut *saḫā Gönül rahatlığı*, *rahatlık*, *kaygısız ve sakin olma*, *saḫā* anlamında kullanılmaktadır.<sup>5</sup> *Sapabek*'in, *Köruğli*'nin yaranı, kırk yiğidinin serdarı, güvenilir bir adam olduğu gözönünde tutulursa, bu isim ile şahıs arasındaki münasebet daha iyi anlaşılır.

### **Däwitulı Süleymen**

*Däwitulı Süleymen* (Davutoğlu Süleyman), Süleyman peygamberdir.

*Köruğli*, *Sapabek*'i düşman üstüne *Däwitulı Süleymen*'e ısmarlayarak gönderir:

*Qızılbastıñ xalqın mağan qas qıldıñ,  
Aş-arıqtı däwletimde mas qıldım,  
Gelgeniñşe qoş aldiyar, Sapabek,  
Däwitulı Süleymenge tapsırdım. (Batırlar Jırı 1989: 258).*

Birini *Davut Oğlu Süleyman'a ısmarlamak* Kazak destanlarında pek rastlanmayan bir durumdur. Bunda Hz. Süleyman'ın savaşı ve hükümdar bir peygamber oluşunun rolü olduğu muhakkaktır.

### **Qaldarxan**

Destanda *Qaldarxan*, *Bezergen*'in on bir kardeşinin en küçüğüdür (*Batırlar Jırı* 1989: 260). *Qaldarxan*, *Sapabek*'le *Adırlı*'da karşılaşır. Uzunca bir vuruşmadan sonra *Qaldarxan* ve askerleri *Sapabek*'i öldürür:

*Sapabekke duşpan saladı nazıyasın,  
Tawday qılıp eki batır aylasın.  
Qaldarxan men er Sapabek alıstı,  
Köruğlına tiygizsem dep paydasın.*

.....  
*Bir Alla(h)ğa er Sapabek jıladı,  
Esin tanıp Boztlarlanan qıladı,  
Qulağan soñ tamam duşpan jıynalıp,  
Öltirip tastap, atın alıp baradı. (Batırlar Jırı 1989: 261).*

*Qaldarxan*'ın tarihi bir şahsiyet olup olmadığı belli değildir. *Qaldarxan* sözünün *benli han* anlamına geldiği açıktır. *Qal* sözü Kazak Türkçesine Farsça'dan geçmiştir. Aslı *khāl* olan kelime, Kazak Türkçesinde de Farsça'daki gibi 'ben' anlamında kullanılmaktadır (*Qazaq Tiliniñ Sözdigi* 1999: 363). *Qaldarın* ise 'khāl' sözüne *dār* (-li) eklenmesiyle yapılmıştır.

*Qal* kelimesinden türemiş *Qaldıbek* (*Benlibek*), *Qaldayaq* (*Benliayak*), *Qaldıbay* (*Benlibay*), *Qalıbek* (*Benibek*) gibi kişi isimleri Kazak Türkçesinde bugün de mevcuttur.

### **Xasan**

*Köruğlı*, *Sapabek*'in öldürüldüğünü düşünde görünce yiğitlerini toplar ve düşman üstüne yürürler:

*Qayrat sınar künder bügin, jigitter!  
Xasanuğlım, jıldam jürşi palwanım. (Batırlar Jırı 1989: 262).*

Bu mısralardan da anlaşılacağı üzere *Xasan*, *Köruğlı*'nın oğludur.

Düşmanla karşılaştıklarında *Bezergen*'in bir kardeşini *Köruğlı* öldürür. Fakat sonra diğer kardeşi meydana çıkar. *Köruğlı*, onun karşısına oğlu *Xasan*'ı çıkarır. Tabii *Xasan*, hasmını öldürür:

*Köruğlıbek öltirgen soñ birewin  
Jäne şıqtı Bezergenniñ bir inisi.  
Köruğlıbektiñ Xasan balasına aytqanı:*

*- Xasan edi meniñ süyer perzentim,  
Qatarıñnan artıq edi aybatıñ.  
Qartayğanda atañızdı qıynama,  
Öltirüwge bar ma mını qayratıñ? (Batırlar Jırı 1989: 266).*

### **Ğabıybolla**

Ğabıybolla, Habibullah demektir. Kazak Türkçesine Arapça'dan geçen bazı isimlerdeki *h* sesi *g* (Ғ) veya *ğ* (Ғ) sesine dönüşebilmektedir. Meselâ Muhammet sözü Mağamet, İbrahim sözü İbragim şeklinde de yazılmaktadır. Yine Arapça'dan geçen bazı kelimelerin sonundaki yumuşak 'h' sesi de düşmektedir. Meselâ Allah sözü Kazak Türkçesinde Alla; Abdullah sözü Abdulla, Abdolla, Âbdilda şekline girmiştir. Bu tür Arapça birleşik kişi isimlerindeki 'u' sesi de çoklukla *o* sesine dönüşmektedir. Dolayısıyla Habibullah isminin Ğabıybolla şeklini alması gayet tabiidir.

Destanda Ğabıybolla'nın kim olduğu belirtilmemekte, Ğabıybolla ismi sadece bir yerde geçmektedir. Köruğlı, Sapabek'in öldürülmesi üzerine bütün yiğitlerini düşman üstüne yürümeye çağırırken onun da adını anar:

*Ğabıybolla, jıldam jürgil, Ğawazxan,  
Biz ayrıldıq Sapabektey danadan.  
Ey, jığitter, aytamın men zarımdı,  
Ayamaymın Sapabekten barımdı.  
Sapabegim bende bolğan narım-dı. (Batırlar Jırı 1989: 262).*

### **Ğawazxan**

Ğawazxan ismi yukarıdaki mısralar da dâhil olmak üzere destanın birçok yerinde geçmektedir.

Köruğlı, düşman üstüne yürürken kırk yiğidin içinde Ğawazxan da vardır. Ğawazxan, Xasan'nın bir Qızılbas batırını öldürmesinden sonra meydana çıkan başka bir batırın karşısına Köruğlı tarafından çıkarılır. Sonunda Ğawazxan düşmanını öldürür. Destanda Ğawazxan'ın Köruğlı'nın oğlu olduğu da açıkça belirtilir:

Duşpandardıñ köñili qarağan,  
Ölgenine qızılbastar qarağan,  
Xasan batır öltirgen soñ birewin,  
Jäne şıqtı jarday birew jarağan.  
Körüğli Ğawaz balasın şaqırıp alıp aytqanı:

- Bir qudayım bolar ma eken qaharman,  
Qızır, İliyas pirlere sıyıñan,  
Duşpandar köp, bizder azbız bul jerde  
Kezekpege barsañ qayted, Ğawazxan?! (Batırlar Jırı 1896: 266).

Ğawaz sözünün Arapça 'ivāz' sözünün Kazak Türkçesindeki söyleyişi olduğu açıktır. Çünkü kelime başındaki 'ayn sesi Kazakça'da çoklukla 'ğayn yani kalın ğ (Ғ) sesine dönüşmüştür. Bunun misâlleri çoktur: 'İlm>ğılım, 'âlem>ğalam, 'ibret>ğıbrat, 'âlim>ğalım... 'İvāz kelimesi de ğawaz şeklini almıştır. Destan kahramanı Ğawaz'ın Äwez ve Awaz şekilleri de mevcuttur (Qoñıratbay, 2000: 371). 'İvāz'ın Äwez ve Awaz şekilleri de Kazak Türkçesinin ses yapısına uygundur. Zira kelime başındaki 'ayn sesinin Kazak Türkçesinde a veya ä seslerine dönüştüğü görülmektedir: 'âlem>âlem, 'amel>amal...

### **Ersaqiya**

Ersaqiya ismi destanda iki yerde geçmektedir. Destandan anlaşıldığı kadarıyla Körüğli'nin kırk yiğidinden biridir. "Ğawazxan, Xasanxan, Ersaqiya, Körüğli qırıq jığitpen jawğa attandı." (Batırlar Jırı 1989: 262).

Düşman tarafından öldürülen Sapabek'in altın yayını Ersaqiya bulur:

"Ersaqiya jürip edi bir jaqtan,  
Tawıp aldı altın sadaq balağın." (Batırlar Jırı 1989: 263).

Ersaqiya sözünün kökenini tespit etmek ise mümkün olmamakla birlikte bunun 'er' ve 'saqiya' sözlerinden kurulmuş birleşik bir isim olduğu söylenebilir.

### **Ğalıy Xaydar**

Ğalıy Xaydar Hz. Ali'dir. Ğawaz ismini izah ederken de belirttiğimiz gibi söz başındaki 'ayn sesi Kazak Türkçesinde 'ğayn sesine dönüşmektedir. Ğalıy sözünde de aynı durum söz konusudur. Uzun i sesi ise Kazak Türkçesinde ıy veya iy okunan u harfiyle karşılanmaktadır. Dolayısıyla 'Alî ismi Ğalıy şekline dönüşmüştür.

Xaydar, Hz. Ali'nin lâkabıdır. Köruğlu, Xasan'ı düşman karşısına çıkarırken şöyle der:

*Xasan uğlim, qızılbastı tas qıl, – dep  
Aş-arıqtı dâwletiñe mas qıl, – dep,  
MälİKäjdär serik quday patşa, – dep,  
Ğalıy Xaydar – ekewine tapsırdım! (Batırlar Jırı 1989: 266).*

Ğalıy Xaydar da Qızır, İliyas, Dâwıtulı Süleymen, Qırıq Şiltender gibi zor durumda kalındığında yardıma geleceğine inanılan şahıslardan biridir. Z. Karadavut'un tespitine göre 'olağanüstü varlıklar', Köruğlu'nun bütün Türkistan varyantlarında mevcuttur (Karadavut 2002: 162).

### **MälİKäjdär**

*MälİKäjdär serik quday patşa, – dep,  
Ğalıy Xaydar – ekewine tapsırdım! (Batırlar Jırı 1989: 266).*

MälİKäjdär ismi, MälİK (Melik) ve Äjdar (Ejder) kelimelerinden meydana gelmiştir. Kelimenin, ejder(ler)in meliki, ejder(ler)in sultanı anlamına geldiği açıktır.

Kazak kaynaklarında MälİKäjdär hakkında hiçbir malumat yoktur. *Batırlar Jırı*'nin sonunda yer alan *Sözdik* (Sözlük) bölümünde MälİKäjdär "peygamber adı" olarak izah edilmiş. Ancak, MälİKäjdär isimli veya lâkaplı bir peygamber olmadığını biliyoruz.

### **Qıdır, İliyas**

Qıdır ve İliyas, Türkçe'de Hıdırellez olarak da kullanılan Hızır ve İlyas peygamberlerdir. Qıdır, İliyas isimleri destanda bir yerde geçmektedir. Köruğlu, oğlu Ğawaz'ı düşmanın karşısına çıkarırken şöyle der:

*Bir qudayım bolar ma eken qaharman,  
Qızır, İliyas pırlerine sıyınğan,  
Duşpandar köp, bizder azbız bul jerde  
Kezekpege barsañ qayted, Ğawazxan?! (Batırlar Jırı 1989: 267).*

Görüldüğü gibi Qızır ve İliyas tıpkı Dâwıtulı Süleymen, Qırıq Şiltender, Ğalıy Xaydar ve MälİKäjdär gibi zor anlarda yardıma çağrılan, kahramanlar tarafından pir kabul edilen olağanüstü şahsiyetlerdir.

### **Qırıq Şilten**

*Qırıq Şilten(der)* de zor anlarda yardıma çağrılan olağanüstü şahsiyetlerdendir. *Qırıq Şiltender* ifadesi destanda bir yerde geçmektedir. Köruğlu, düşman üstüne gönderdiği Sapabek'e en son *Qırıq şiltender* her zaman yardımcın olsun diye dua eder:

*Adırlınıñ şıqsañ eger basına*

*Mıyxnatqa joldas boldıñ jasıñda.*

*Däwletimde qapalanba Sapabek,*

*Qırıq şiltender kömek bolsın qasıñda. (Batırlar Jırı 1989: 259).*

Kazak destanlarında *Qırıq şilten* ismi *Ğayıp eren*, *qırıq şilten* şeklinde de kullanılmaktadır.

“Müslümanlar arasında tasavvuf etkisiyle yayılan inanışa göre olağanüstü özelliklere sahip velilerdir. Kazak halk edebiyatındaki kahramanlar, Allah ile birlikte *Ğayıp eren*, *qırıq şilten*, *ğawsıl-ğıyas* gibi veli ve pirleri yardıma çağırırlar. ... Tasavvuf öğretisine göre dünyada bir veliler hiyerarşisi vardır. Allahütealâ bu veliler vasıtasıyla insanları insan-ı kâmil seviyesine çıkarır. Bu veliler manevî derece katederek bir sırra vâkıf olmuşlardır. Bunların sayısı 355 veya 356’dır. Manevî derecelerine ve yaptıkları işe göre bu veliler birkaç bölüğe ayrılırlar. Üç yüz veliye axıyyar adı verilir. Ondan sonrakilere abdal denir (Farsça çihilten, Kazaklar şilten veya qırıq şilten diye isimlendirirler.). Bunların sayısı kırktır.” (Nurtaziyna 2001: 97).

Görüldüğü gibi *Qırıq şilten* Anadolu’da *Kırklar* diye adlandırılan veli topluluğudur.

## **Millet ve Boy Adları**

### **Qızılbas**

*Qızılbas* yani *Kızılbaş* ismi destanda birçok yerde geçmektedir. Destanda *Kızılbaş*, hem bir yer (ülke) hem de bu ülkede yaşayan halk anlamında kullanılmıştır.

Destanın giriş kısmında Tekejävmit iline saldıracak kişi *Qızılbas Bezergen* olarak tanıtılır (*Batırlar Jırı* 1989: 253).

Bezergen de kendisini *Qızılbasta* (*Kızılbaş* ilinde) veya *Qızılbastan* (*Qızılbaş* ilinden) kelimeleriyle tanıtır:

*Qızılbasta Bezergen er bolamın,*

*Şapsam kerek türikmenniñ xalıqtarın.*

.....

*Qızılbastan Bezergen er keledi,*

*Qarşığaday ‘Körüğlini’ köredi. (Batırlar Jırı 1989: 253)*

*Qızılbas* sözü *Qızıl* (*Kızıl*) ve *bas* (*baş*) sözlerinden meydana gelmiştir. Güncel Türkçe Sözlük’te *Kızılbaş* kelimesi şöyle izah edilmektedir: “Şîî mezhebinin bir kolundan olanlara verilen ad.”<sup>6</sup>

Qazaq Sovet Entsiklopediyası'nda ise iki tane Qızılbastar maddesi mevcuttur:

“Kızılbaşlar: Kazak destanlarında tarif edilen istilâcı milletin adı. Meselâ Marabay, Mergenbay ve Birjan gibi destancıların söylediği Kobılandı Batır varyantında Kobılandı Batır'ın vuruştuğu düşmanlar Kızılbaş diye isimlendirilir. ... Destanda anlatılan vakalar, aslında tarihî gerçeklerle de örtüşmektedir. Cengiz Han komutasındaki istilâcı Moğolların, on üçüncü asrın başında Kuzey İran, Kafkaslar ve Orta Asya'yı da istilâ ettikleri bilinmektedir. Bu saldırılar sırasında istilâcılar, kendilerini başkalarından ayırmak için kızıl börk giyerek savaşmışlardır. Bunlara Kızılbaş denmesinin sebebi budur. Sonradan Kıpçak iline defalarca saldıran eski İranlılara da Kızılbaş denmiştir.” (Qazaq Sovet Entsiklopediyası, 7 1975: 82).

“Kızılbaşlar: (On iki şehit imama hürmet için giyilen on iki dilimli başlıktan dolayı böyle adlandırılmıştır.) Asya, Suriye ve Azerbaycan'da yaşayan Türk soylu göçebe topluluk. On beşinci asrın ortasına doğru Kızılbaşlarının askerî ve dinî teşkilatı sayılan Safevî hanedanının en büyük destekçisi hâline geldiler. ... Kızılbaş askerleri 'cihat' diyerek devamlı surette komşu topluluklarla savaşmışlardır. ... On altıncı, on yedinci asır Rus resmî evraklarında Safevî idaresi altındaki herkes Kızılbaş diye adlandırılmıştır.” (Qazaq Sovet Entsiklopediyası, 7 1975: 83)

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere destanda geçen *Qızılbas* Moğol askerleri de, İran'da yaşayan Kızılbaşlar da, İranlılar da olabilir. Destanların her devirde yeniden yaratıldığı gerçeğini unutmamak gerekir. Zira bütün Kızılbaşlar, Türkmenlerle savaşmışlardır.

Körüğli'nin Kızılbaş Bezergen'e “Ey, Bezergen, ölmey dinge kirersin” yani “Ey Bezergen, ölmeden dine girersin.” (*Batırlar Jırı* 1989: 255) demesi çok manidardır. Çünkü Moğollar Müslüman değildir, Kızılbaşlar ve İranlılar ise Şiî mezhebine mensuptur. Körüğli'nin mensup olduğu Türkmenler Sünnî'dir. Yani *Qızılbas*'ın dine girmesi gereken biridir. Meseleye dinî açıdan bakıldığında da *Qızılbas*'ın Moğol askerleri, Türk soylu Kızılbaşlar, İranlılar yahut bunların hepsinin olma ihtimali vardır.

## Qalmaq

Qalmaq sözü Körüğli men Bezergen destanında bir yerde geçmektedir. Destanın giriş kısmında yüz yirmi yaşına gelen Körüğli'nin iki tehlikeli düşmanından birinin Qalmaq Köbikti olduğu anlatılır: “Körüğlimin jüz jıyırmağa kelgen kezinde eki qawıptı jawı bar eken. Biri – qızılbas Bezergen batır. Ekinşisi – qalmaq Köbikti eken.” (*Batırlar Jırı* 1989: 253).



Qalmaqtar yani Kalmuklar, Oyrat diye adlandırılan bir Moğol halkıdır (Meydan-Larosusse, 6.c. 1990: 815). Kalmukların Kazaklarla ilgisi ise Qazaq Sovet Entsiklopediyası’nda şöyle anlatılmaktadır:

“Kalmuklar, on üçüncü, on dördüncü asırlarda Cengiz Han’ın kurduğu Moğol İmparatorluğu’nun bir parçası oldular. On beşinci ve on altıncı asırlarda Oyratlar, bazı boylarla birlikte Moğolistan’ın batısındaki Cungar bölgesinde yeni bir siyasî birlik kurdular. Kalmukların ayrı bir millet hâline gelmeye başlamaları da bu döneme rastlar. On altıncı ve on yedinci asırlarda iyice güçlenen Cungar Hanlığı topraklarını genişletmeğe başladı. Batıda İdil Irmağına kadar ulaştılar. On sekizinci asırda Kazaklar ile Kalmuklar arasında vuku bulan çarpışmalar, Kazak tarihinde derin izler bırakmıştır. 1723 yılında başlayan Cungar saldırıları yüzünden Kazaklar yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu dönem Kazak tarihinde ‘Aq taban şubırını’<sup>7</sup> olarak anılmaktadır. İç çekişmeleri çok iyi değerlendiren Çin İmparatorluğu, on sekizinci asırda Cungar Hanlığı’nı yıktı. Bu yüzden Kalmukların mühim bir kısmı İdil Irmağının ağzında kaldı ve Rusya’nın sömürgesi hâline geldi.” (Qazaq Sovet Entsiklopediyası, 6 1975: 427).

Kazak kahramanlık destanlarının çoğu, Kalmuklarla yapılan mücadeleler üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla, Kazak bozkırını istilâ ederek Kazaklarla yüz yüze yakın savaşan ve onları tarih sahnesinden silinme tehlikesiyle karşı karşıya bırakan Qalmaq (Kalmuk) milletinin adının *Körüğli men Bezergen* destanında da geçmesi çok tabiidir.

### **Tekejäwmit**

Destanın girişinde şu cümle yer almaktadır: *Tekejäwmit elin şawıp almaq bolıp Bezergenniñ on eki miñ qolımen kele jatqanın Körüğli estiydi...* (Batırlar Jırı 1989: 253)

Yine Körüğli’nin Teke-Yomut yahut halkından olduğunu düşmanı Bezergen belirtmektedir. Körüğli, dost olduğu Bezergen’e ihanet eder ve onu arkadan vurur. Bezergen ölmeden önce Körüğli’na şunları söyler:

*Tekejäwmit seniñ halkıñ er edi*

*Ğarıpterge pana bolğan jer edi.*

*Qazir seni öltirer em, Körüğli,*

*Jalğız tuwğan aldı-artıñ kem edi. (Batırlar Jırı 1989: 257).*

*Tekejäwmit* sözü aslında iki sözden yani *Teke* ve *Jäwmit* sözlerinden meydana gelmiştir. *Teke* ve *Jäwmit* (Yomut), büyük Türkmen oymaklarından ikisidir. Qazaq Sovet Entsiklopediyası’na göre başlıca Türkmen oymakları ise şunlar: *Teke*, *Jawmut*, *Ersarı*, *Salır*, *Sarıq*, *Göklen*, *Çovdor* (Qazaq Sovet Entsiklopediyası, 11 1977: 132). *Yomut* sözü Kazak Türkçesinin ses özellik-

lerine uyarak Jawmut olmuştur. Çünkü Eski Türkçe’de söz başında bulunan y sesi Kazak Türkçesinde j sesine dönüşmüştür. Yomut isminin destandaki *Jäwmit* ise ya bir ağız özelliğidir yahut ‘Teke’ sözünün etkisiyle ortaya çıkmış bir şekildir.

Destanda Köroğlu’nın ilinden, yurdundan bahsedilirken hem Tekejäwmit (Teke-Yomut) hem de Türikmen (Türkmen) ismi kullanılmaktadır. İki büyük Türkmen boyu olan *Teke* ve *Yomut*’un birleştirilerek *Tekejäwmit* (Teke-Yomut) biçiminde söylenmesi, kelimenin *Türkmen* anlamında kullanıldığını göstermektedir.

### **Türikmen**

Destanda Qızılbas Bezergen kendisini Türkmen’in halk(lar)ını basmaya gelen er olarak tanıtır:

*Qızılbasta Bezergen degen er bolamın,  
Şapsam kerek türikmeniñ xalıqtarın. (Batırlar Jırı 1989: 253).*

Sapabek de memleketiyle vedalaşırken ‘*türikmen el*’ (Türkmen İli) ifadesini kullanır:

*Jatqan jerim meken etip Jämbilbel,  
Jaw degende jaranadı türikmen el. (Batırlar Jırı 1989: 259)*

*Türkmen* sözü, destanda Kazak Türkçesinin ses özelliklerine uyarak *Türikmen* olmuştur. Zira Kazak Türkçesinde *Türk* sözü de *Türik* biçimini almıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi destanda *Türikmen* ismi, tıpkı *Tekejäwmit* ismi gibi Köroğlu’nın ilini ve milletini belirtmek için kullanılmıştır.

### **Yer Adları**

#### **Jämbilbel, Jämbil**

Köroğlu’nun Türkiye varyantlarında *Çamlıbel* olarak geçen yer ismi *Köroğlu men Bezergen* destanında *Jämbilbel* bir yerde ise *Jämbil* (*Batırlar Jırı*, 1989: 253) şeklinde geçmektedir. Kazak rivayetlerinde *Şämbil* biçimine de rastlanmaktadır (Qoñıratbay 2000: 371).

*Jämbilbel/Jämbil/Şämbil*’in neresi olduğunu tespit etmek güçtür. Qoñıratbay, ‘*Şämbil qala*’nın Türkmen ili olduğunu söyler (Qoñıratbay 2000: 371). Köroğlu men Bezergen’de de bir yerde *Jämbilbel*’den ‘*şahar*’ yani ‘*şehir*’ diye söz edilir. Bezergen, Köroğlu ile dost olduktan sonra onu memleketine uğurlarken şöyle der:

*Qoş-aman bol, Köroğlıday asılzat,  
Jämbilbeldey şaharına keyin qayt. (Batırlar Jırı 1989: 256).*

Fakat tarihî kaynaklarda böyle bir şehre rastlanmamaktadır. Bundan dolayı *Jämbilbel/Jämbil/Şämbil*'in bir bölgenin adı olması ihtimali daha yüksektir.

Türkiye rivayetlerinde *Çamlıbel*, Türkmen rivayetlerinde *Çandybil* olarak geçen ismin bazı Kazak rivayetlerinde *Şämbil* şeklinde görülmesi gayet tabiidir. Zira Eski Türkçe'deki 'ç' sesleri Kazak Türkçesinde 'ş' sesine dönüşmüştür. Bugünkü Kazak Türkçesinde Rusça'dan geçen bazı kelimeler istisna tutulursa aslında 'ç' sesi mevcut değildir. Dolayısıyla *Çamlıbel* veya *Çandybil* sözü Kazak Türkçesinin ses özelliklerine uyarak *Şämbil* olmuştur.

Burada esas üzerinde durulması gereken *Çamlıbel* veya *Çandybil*'in *Jämbilbel* veya *Jämbil*'e nasıl dönüştüğüdür. Bunu iki şekilde izah etmek mümkündür: 1. *Jämbilbel* veya *Jämbil* söyleyişleri yanlış telâffuz olarak yaygınlaşmış olabilir. 2. *Jämbil* ismi ile *Jambıl* ismi arasında bir bağlantı vardır. Jambıl, Kazakistan'ın güneyinde bir dağ adıdır. Qazaqstan: *Ulltıq Entsiklopediya*'da *Jambıl Dağı* ile ilgili şu bilgiler mevcuttur: "Şu-İle Dağlarının kuzeybatı kısmındaki dağ. Ortalama yüksekliği 972 metre. Kuzeybatıdan güneydoğuya doğru 45-50 km uzanır. Eni 10-15 km." (Mäwlenov 2001: 507).

Kazak jırşıları (destancıları) komşu Türkmenlerden öğrendikleri Körüğli destanını yerlileştirerek yeniden yaratmışlardır. Körüğli men Bezergen'de Körüğli'nin iki büyük düşmanından birinin Qalmaq (Kalmuk) oluşu da bu görüşü desteklemektedir. Zira Kalmaklar, Türkmenlerle değil daha ziyade Kazaklarla savaşmışlardır. Türkmen rivayetinde *Çandıbil* (Nurmemmet, 1996: 183) sözünü de Kazakların, yaşadıkları coğrafyadaki dağın adına yakın bir şekilde söylemiş olmaları çok muhtemeldir. Yani *Jämbil* ile *Jambıl* arasında bir bağlantı olduğu açıktır.

Karadavut, bütün varyantlar arasında ortak olan tek yer isminin *Çamlıbel/Çenlibel/Jämbilbel* olduğunu belirtir (Karadavut 2002: 161). Fakat bu isim bile lehçelere göre değişik şekiller almıştır.

## Şükirli

*Şükirli* ismi destanda bir yerde geçmektedir. Sapabek yurduyla vedalaşırken *Şükirli* ismini de anar:

*Meken ettim Şükirlidey biyikti,*

*Bawırında awlawşı edim kiyikti. (Batırlar Jırı 1989: 259).*

"Mekân tuttım Şükirli gibi bir zirveyi." mısrasından Şükirli'nin yüksek bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Fakat Şükirli'nin neresi olduğunu tespit etmek zordur. Zira kaynaklarda böyle bir yer adına rastlanmıyor.

*Şükirli*, *şükir* sözüne *-li* eki getirilerek yapılmış bir isimdir. Arapça *şükür* sözü Kazak Türkçesinin özelliklerine uyarak *şükir* şekline dönüşmüştür.

Qazaq Tiliniñ Sözdigi'nde iki tane *şükir* kelimesi yer almaktadır: “*ŞÜKİR I bot. Kumlu yerlerde yetişen, kökü şeker pancarına benzeyen bitki. ŞÜKİR II 1. Allah'a duyulan minnet. 2. Şükür (Mutlu bir olaydan ve durumdan sonra hoşnutluğu bildirme.)*” (1999: 744).

Burada *ŞÜKİR II*'nin Türkiye Türkçesindeki *şükür* kelimesiyle aynı olduğu açıktır. *ŞÜKÜR I* ise Türkiye Türkçesinde *kökboyası, kızılkök, kızılboya* denen bitkinin adıdır.<sup>8</sup> *Şükirli* ise şükir bitkisinin çok yetiştiği yer anlamında vermektedir. Dolayısıyla şükir bitkisi çok yetiştiği için destandaki yere *Şükirli* denmiş olabilir.

*Şükirli* şükreden anlamında da olabilir. Nitekim *Türkmen Diliniñ Sözlüğü*'nde *Şükürli* sözü kanaat eden, şükreden, kanaatli, sabırlı şeklinde izah edilmiştir (*Türkmen Diliniñ Sözlüğü* 1962: 776).

### **Adırlı**

Sapabek, düşmanı uzun süre gözler, hiç kimseyi göremeyince *Adırlı*'nın başına çıkar ve avlanır: “... *on eki künde Adırlınıñ basına şığıp, qarawıl qarap, eşnärse körinbegen soñ añ awlap jata berdi.*”

*Adırlınıñ tawları bar biyikti,*

*Awlay bedri er Sapabek kiyikti. (Batırlar Jırı 1989: 260).*

*Adırlı*'nın tam olarak neresi olduğu belli değildir. Ancak kelimenin anlamından hareketle nasıl bir yer olduğunu tespit etmek mümkündür. *Qazaq Tiliniñ Sözdigi*'nde *adır* sözü '*tepe, tepecik, engebe, engebeli yer*' olarak izah edilmiştir (*Qazaq Tiliniñ Sözdigi* 1999: 16). *Adırlı* tepeciklerle kaplı, engebeli arazi demektir (*Qazaq Tiliniñ Sözdigi* 1999: 16). Türkmen Türkçesindeki *adırlık* sözü de aynı anlamı ifade etmektedir (*Türkmen Diliniñ Sözlüğü* 1962: 26).

Bu bilgilerden *Adırlı* isminin tepeciklerle kaplı engebeli yer anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

### **Hawadaq Köl**

*Hawadaq Köl* (*Hawadak Gölü*) destanda bir yerde geçmektedir. Sapabek, yurduyla vedalaşırken doğduğu, gezdiği, avlandığı yerlerin isimlerini sayar. Bunlardan biri de *Hawadaq Köl*'dür:

*Köremin be, körmeynin be qaytadan,*

*Qoş-aman bol, körgenimşe Hawadaq Köl. (Batırlar Jırı 1989: 259).*

*Hawadaq Köl*'ün neresi olduğunu tespit etmek çok zordur. Bu, sadece çevresinde yaşayan insanlarca bilinen küçük bir göl olabileceği gibi jırının muhayyilesinden doğmuş bir göl de olabilir.

## Köhiy Qap

Körüğli, Bezergen'in bir kardeşine kendisini tanıtırken *Köhiy Qaptı peri* (Kaf Dağlı peri) ile evlendiğini belirtir:

*Şığıp edim türikmendey elimnen,  
Qatın aldım Köhiy Qaptı periden. (Batırlar Jırı 1989: 264).*

*Köhiy Qap*'ın Kaf Dağı olduğu açıktır. Farsça *Küh-i Qāf* terkibi Kazak Türkçesinin ses özelliklerine uyarak *Köhiy Qap* olmuştur.

## Hayvan Adları

### Ğıyrat

*Ğıyrat* (Kırat), Körüğli'nin atının adıdır. *Ğıyrat* ismi destanda birçok yerde geçer. Bezergen, *Ğıyrat*'ı tanır, fakat üstündekinin Körüğli olduğunu bilemez:

*Ğıyrat minip qaysı jaqqa barasıñ,  
Körüğliniñ jayın bayan qılasıñ? (Batırlar Jırı 1989: 253)*  
Daha sonra Körüğli, Bezergen'e şöyle der:  
*Astımdağı sen tanıdıñ Ğıyrattı,  
Üstindegi tanımadıñ bezattı. (Batırlar Jırı 1989: 255).*

*Ğıyrat*, Türkmen Türkçesinde *gır* (Bkz. *Türkmen Diliniñ Sözlüğü*, 1962: 227) yani *kır* ve *at* kelimelerinden meydana gelmiş bir birleşik isimdir. Kazak Türkçesinde at donu olarak *kır* anlamında *aq boz* birleşik sözü kullanılmaktadır (bkz. *Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi I* 1974: 129). Görüldüğü gibi Türkmen Türkçesindeki *Gırat* ismi Kazak Türkçesine imlâsıyla olmasa bile söyleyişle *Ğıyrat* şeklinde aynen geçmiştir. Halbuki *Gırat*>*Ğıyrat* ismi Kazak Türkçesine *Ak Boz At* şeklinde aktarılabildi.

## Boztarlan

Körüğli, Sapabek'i düşmanı takibe gönderirken şöyle der:

*Ey, Sapabek, aytar sözim berik te,  
Keşke qalmay Boztarlandı eritte, (Batırlar Jırı 1989: 258).*

Sapabek, Bezergen'in Qaldarxan adlı kardeşiyle karşılaşınca kendisini Körüğli diye tanıtır. Fakat altındaki at *Ğıyrat* olmadığı için Qaldarxan buna inanmaz. Sapabek onu inandırmak için *Boztarlan*'ın da *Ğıyrat*'tan geri bir at olmadığını belirtir:

*Ğıyratıma altın aqır soqtırıp,  
Arqanına altın qazıq qaqtırıp,  
Boztarlanım Ğıyratımdan kem emes,  
Ğıyratımdı üyge kettim baqtırıp. (Batırlar Jırı 1989: 260-261).*

Bu mısralardan *Ğıyrat*'ın *Köroğlu* ile ne kadar bütünleştiği de anlaşılmaktadır. *Boztarlan*, *Köroğlu*'nın kırk yiğidinin başı *Sapabek*'in atıdır. *Boztarlan* ismi tamamen Kazak Türkçesine aittir. Kazak Türkçesindeki *boz* sözü Türkiye Türkçesindeki *boz* sözü ile aynı anlamdadır (Bkz. Koç 2003: 68). *Tarlan* ise *benekli*, *alacalı*, *çapar* demektir (Koç 2003: 488). Dolayısıyla *Boztarlan* ismi de *bozu ağır basan çapar* anlamına gelmektedir.<sup>9</sup>

## Sonuç

*Köroğlu men Bezergen* destanındaki özel adların büyük bir kısmı, Kazak Türkçesinin kurallarına uymuştur. *Köroğlu men Bezergen* destanına benzeyen bir destan, Türkmen sahasında *Bezergen* ismi ile mevcuttur (Bkz. Nurmehmet 1996: 178-249). İki destanın olay örgüsü ana hatlarıyla birbirine benzemektedir. İki destanda geçen isimleri şöyle sıralayabiliriz: Kazak rivayetinde *Köroğlu*, Türkmen varyantında *Görogly* (Nurmehmet 1996: 180); Kazak rivayetinde *Bezergen*, Türkmen rivayetinde *Bezergen* (Nurmehmet 1996: 185); Kazak rivayetinde *Ğawaz*, Türkmen rivayetinde *Öwez* (Nurmehmet 1996: 196); Kazak rivayetinde *Qıdır İliyas*, Türkmen rivayetinde *Hydyr Ylias* (Nurmehmet 1996: 217); Kazak rivayetinde *Ğaly Xaydar*, Türkmen rivayetinde *Hezretaly* (Nurmehmet 1996: 230); Kazak rivayetinde *Jämbilbel*, Türkmen rivayetinde *Çandybil* (Nurmehmet 1996: 183). Bunlardan başka *Köroğlu*'nın yiğidi *Sapabek*'in atının adı *Boztarlan*, *Görogly*'nin adamlarından *Köse*'nin atının adı ise *Bozduman*'dır (Nurmehmet 1996: 196). İki isimde benzer olan sadece *boz* kelimesidir. *Görogly*'nin atı *Gyrat*'ın adı ise Türkmen sahasındaki *Bezergen* destanında hiç geçmemektedir.

Görüldüğü gibi iki rivayette de esas kahraman ve mekân adları aynıdır. Bu aynılık *Köroğlu* destanının bütün Türk dünyasına bir merkezden yayıldığını gösteriyor. Türk toplulukları ve boyları *Köroğlu Destanı*'ni yaşadıkları coğrafyalarda yeniden yaratmışlardır. Ancak, eski ve yeni bütün kolların birbiriyle devamlı bir etkileşim içinde olduklarını da unutmamak lâzım.

Yıldırım, D. (1983), "Köroğlu Destanı'nın Orta Asya Rivayetleri", *Köroğlu Semineri Bildirileri*. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

## Notlar

- 1 Ğumarova, M., Äbişev, J. (Haz.), *Batırlar Jırı, Törtinşi Tom, Köroğlu*, Almatı, 1989.
- 2 Bu varyantta *Rawşanbek* yani *Ruşen*, *Köroğlu*'nın gerçek adı olarak değil de babasının adı olarak geçmektedir.
- 3 Masallarda ve destanlarda üç şekilde kullanılır: *Şiltender*, *Qırıq Şilten*, *Ğayıp Eren Qırıq Şilten*. Anadolu'da 'Kırklar' olarak bilinen velilere benzeyen veliler topluluğudur.
- 4 *Qazaq Ertegileri, Tom 2, Batırlıq, Tapqırlıq Jaylı Ertegiler*, (Haz. Q.Tolıbayev), Almatı, 2000. Kazak halk edebiyatında *Batırlıq Ertegiler* (Kahramanlık Masalları)

diye bir tür vardır. Bu kitapta yer alan ertegilerin (masallar), büyük bir kısmı da Batırlıq Erteğilerdir. Bunlar aslında kahramanlık destanlarının mensur biçimleri gibidir. Bu yönleri itibarıyla Türk halk edebiyatındaki halk hikâyelerine benzerler. Ancak Batırlıq Jırlarda masal unsurları da mühim bir yer tutar.

- 5 Bkz. *Güncel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.org.tr/tdksozluk.htm> (20.04.2004)
- 6 Bkz. *Güncel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.org.tr/tdksozluk.htm> (09.05.2004)
- 7 ‘Aq taban şubırındı, alqaköl sulama’ olarak da isimlendirilen bu dönemde Kazak bozkırı Rusya ve Çin’in desteğini de arkasına alan Kalmuklar yani Cungarlar tarafından istilâ edilmiştir. Tarih sahnesinden silinme tehlikesiyle karşı karşıya kalan Kazaklar, Abılay Han (1713-1781) önderliğinde yeniden toparlanmışlar ve Cungarlara karşı büyük zaferler kazanmışlardır.
8. Bkz. *Güncel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.org.tr/tdksozluk.htm> (09.05.2004)
9. Köroğlu’nun Orta Asya rivayetleri ve destandaki kahramanlarla ilgili şu kaynaklara da bakılabilir: Özkan, İ. (1997), “Köroğlu Destanı’nda Kahraman ve Atının Doğuşu ile İlgili Motiflerin Tahlili”, *Türk Dili*, 1997/ II. cilt, No 549.

## Kaynakça

- Batırlar Jırı, Törtinşi Tom, Köroğlu* (1989), Haz. Ğumarova, M., Äbişev, J., Almatı: Jazuşşı Yay.
- Boratav, Pertev N. (1931), *Köroğlu Destanı*, İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Güncel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.org.tr/tdksozluk.htm>
- “Kalmuklar”, *Meydan-Larousse, Altıncı Cilt*, İstanbul: Meydan Larousse Yay., 1990.
- Koç, Kenan (2003), *Qazaqşa-Türükşe Sözdik*, Türkistan: Turan Mat.
- Karadavut, Zekeriya (2002), *Köroğlu’nun Ortaya Çıkışı (Türk Dünyasındaki Varyantları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*, Bişkek: Manas Üniversitesi Yay.
- Mäwlenov, M. (2001), “Jambıl”, *Qazaqstan: Ulttıq Entsiklopediya*, 3, Almatı: Almatı: Qazaq Entsiklopediyası Yay.
- Nurmemeet, Annagılı (1996), “Bezirgen”, *Göroğlu: Türkmen Halk Destanı*, Ankara: Bilig Yay.
- Nurtaziyna, N. (2001), “Ğayıp Eren”, *Qazaqstan: Ulttıq Entsiklopediya*, 3, Almatı: Qazaq Entsiklopediyası Yay.
- Qazaq Erteğileri, Tom 2, Btırlıq, Tapqırlıq Jaylı Erteğiler* (2000), (Haz. Q.Tolıbayev), Almatı: Jazuşşı Yay.
- Qazaq Sovet Entsiklopediyası*, 6 (1975), “Qalmaq”, Almatı: Qazaq Sovet Entsiklopediyası Yay.
- Qazaq Sovet Entsiklopediyası*, 7 (1975), “Qızılbastar”, Almatı: Qazaq Sovet Entsiklopediyası Yay.
- Qazaq Sovet Entsiklopediyası*, 11 (1977), “Türükmen”, Almatı: Qazaq Sovet Entsiklopediyası Yay.

- Qazaqşa-Orısşa Sözdik* (2001), Red. Sızdıqova, R. Ğ. ve Xusayın, K. Ş., Almatı: Dayk-Press Yay.
- Qazaq Tiliniñ Sözdigi* (1999), Haz. Bolğanbayev, Äset vd., Almatı: Dayk Pres Yay.
- Qazaq Tiliniñ Tüsindirme Sözdigi, I* (1974), Red. Isqaqov, A. I., Almatı: Ğılım Yay.
- Qoñıratbay, T., “Köruĝlı” (2000), *Türkistan: Xalıqaralıq Entsiyklopediya*, Almatı: Qazaq Entsiyklopediyası Yay.
- Qoñıratbayev, Ä. (1987), *Qazaq Eposı jäne Türkologiya*, Almatı: Ğılım Yay.
- Türkmen Diliniñ Sözlügi* (1962), Haz. Xamzayev, M., Aşgabat: Türkmenistan SSR Ilımlar Akademiyası Yay.



# On The Proper Names in The Legend of Koroglı Men Bezergen

Aşur ÖZDEMİR\*

**Abstract:** The Legend of Koroglu is a part of the shared values belonging to Turkic nations and clans. The proper names in the Legend of Koroglu and Bezirgan found on the Kazakhs' area, when studied in this respect, are seen to be conforming with language rules of Turkic Kazakh Language. When the Legend of Koroglu men Bezergen is compared to the Legend of Bezirgen found on the Turkmens' area, certain main names like Koroglı-Koroglı, Bezergen-Bezirgen, Galiy Xaydar-Hezretaly, Qidir Iliyas-Hydyr Ylias, Jambil/Jambilbel-Candybil are defined to be similar.

Associating the proper names in the Legend of Koroglı men Bezergen, it may be said that the Legend of Koroglu emerged at a time when the Turks lived as united ethnically and politically and it later travelled to other distinctive areas. Obviously, the proper names found in different branches of the legend reveal that assumption. Every branch reflects the properties of their native people, land and period. It is also necessary to state that branches of the legend emerging in different areas were influenced by one-another. The studied similarity between the Legend of Koroglı men Bezergen found on the Kazakhs' area and the Legend of Bezirgen found on the Turkmen soil actually confirm that mutual influence.

**Key Words:** Koroglu, Legend, Proper Names, Turkic Kazakh Language, Turkic Turkmen Language

---

\* Kazakhstan Süleyman Demirel University / KAZAKHSTAN  
ozdemirasur@hotmail.com

## Касательно имён собственных в поэме "Кёроглу и Безерген"

Ашур Оздемир\*

**Резюме:** Поэма Кёроглу является общей ценностью Тюркской нации. В поэме Кёроглу и Безерген на Казахском пространстве при исследовании с этой точки зрения можно увидеть, что имена собственные в поэме соответствуют законам Казахского языка. При сравнении поэмы Кёроглу и Безерген с поэмой Безирген на Туркменском пространстве мы можем увидеть, что имена собственные такие как Кёроглы- Кёруглы, Безерген- Безирген, Галий Хайдар- Хезреталы, Кыдыр Ильяс- Хыдыр Йльяс, Жамбил/Жамбилбел- Чандыбил являются одинаковыми.

Можно сказать, что исходя из имен собственных в поэме "Кёроглу и Безерген" поэма Кёроглу возникла в период когда Тюрки появились как этническое и политическое целое и впоследствии проникает в различные географические точки. Об этом родстве можно судить по именам собственным, имеющим место в различных частях поэмы. Так как каждая часть отражает особенности общества из которого возникла, географию и эпоху рождения. Так же необходимо отметить и постоянное взаимодействие частей поэмы Кёроглу, возникших в различных географических точках. Это подтверждает и схожесть между рассматриваемой нами поэмы "Кёроглу и Безерген", возникшей на Туркменской территории и поэмы "Безирген" также относящейся к Туркменской зоне.

**Ключевые слова:** Кёроглу, Поэма, Имена Собственные, Казахский Язык, Туркменский Язык.

---

\* Университет имени Сулеймана Демиреля/ Казахстан  
ozdemirasur@hotmail.com

## Bireyleşim / Kemalat Sürecinde Kapalı ve Dar Mekânlar

Araş. Gör. Ahmet DOĞAN\*

**Özet:** İnsanlığın ortak hafızası konumunda olan mitler, masallar ve benzeri bir çok anlatıda, dönüşüm sürecindeki bireyin içsel değişimi, sembolik anlamda bir mekân değişikliğini zorunlu kılar. Bu durum, zulemat (karanlıklar) ülkesine yolculuk, çile ve/ya uzlet gibi oldukça farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir.

Bu bağlamda, insanın farkındalığını idrak ederek bunu aşkın (transandantal) bir boyuta taşınması ve nihayet mistik bütünleşmeyi elde etmesinde 'kapalı ve dar mekânlar' yaptığı çağrışımlarla birlikte büyük bir rol oynar. Birey, kendisinde saklı olan gizil güçleri tanıma noktasında girdiği kapalı ve dar mekânlardan bir fark edişle çıkarak sonsuzluğa açılmış yayılmış olur.

**Anahtar kelimeler:** Bireyleşim, erginleşme, yolculuk, dip nokta, kapalı ve dar mekânlar

Analitik psikolojinin insanın kendisini gerçekleştirmesi yolundaki bireyleşme süreci ile sufilerin insan-ı kâmile uzanan serüvenlerindeki seyr-i sülûk arasında bazı paralelliklerin bulunduğunu söylemek mümkündür. İnsanı olgunlaştırma ameliyesi olarak görebileceğimiz bu iki süreçte de bireyin nihaî hedefi olan 'mutluluğa' ulaşması için bir sınavlar yolu / çileden geçmesi kaçınılmaz bir olgudur.

Bireyleşim süreci Jung'un kolektif bilinçdışı olarak tanımladığı yapısal öğelerle bilincin etkileşimi sonucunda doğan ruhsal gelişim aşamasıdır. Bu sürecin amacı ruhsal bütünlüğe ulaşmaktır. Bu çaba bir anlamda bilincin aşamasını genişletip bilinçdışını açığa kavuşturmak, onunla bütünleşmek demektir. Bir başka deyişle insanın kendi ruhsal yapısının en karanlık köşelerine kadar bilincine varabilmesidir (Gökeri 1979: 16). Bireyleşim, ayrılış-erginlenme-dönüş ekseninde bir "aşama arketipi"ni zorunlu kılar. Kendisini en çok ritler ve mitoslarda açığa vuran aşama arketipini Campbell, kahraman mitosu (the hero-myth) ile izah eder. Kahramanın mitolojik macerasının standart yolu, geçiş ayinlerinde sunulan formülün büyütülmüş hâlidir: 'ayrılma-erginlenme-dönüş' buna monomitin çekirdek birimi denebilir (Campbell 2000: 41).

---

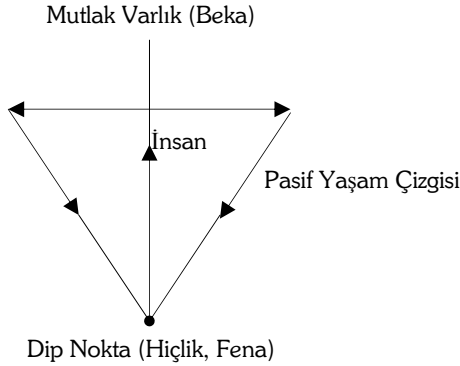
\*Fırat Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / ELAZIĞ  
ahmetdg@mynet.com

Bireyleşim, kahramanın içsel serüvenini gerçekleştirmek üzere kopuşun sürekliliği olmadığı bir ayrılığı zorunlu kılar (Özcan 2003a: 106). Ayrılış bir çağrıyla başlar. Bu çağrıya kulak veren kahraman, kutsal bir eylemi ifa etmek üzere oldukça tehlikeli bir yolculuğa çıkar. Yol zahmetlidir, tehlikelerle doludur, çünkü kahraman geçici ve yanıltıcı olandan gerçeklik ve ebediyete, ölümden yaşama, insandan tanrıya geçişi gerçekleştirmektedir (Eliade 1994: 21). Aşamanın yolu, birçok tehlikenin bulunduğu karanlık, sıkıcı, kuşatıcı mekânlardan geçer. Bu tehlikelerle dolu mekân uzak bir ülke, bir orman, yeraltında bir krallık, bir kuyu, bir düş hali olarak; fakat her zaman tuhaf, doğa üstü ve çok biçimli varlıkların, hayal edilmez eziyetlerin, insanüstü görevlerin ve olanaksız zevklerin yeridir (Campbell 2000: 72). Genel anlamda “balinanın karnı” olarak isimlendirilen kahramanın serüven mekânı karanlık, dar ve kuşatıcı imgeleriyle kahramanın ruh hâlini yansıtan ve onun çıkış noktasını tekrar tekrar teğet geçeceği labirent halinde bir mekândır. Ruhsal aşama kat etmek üzere karanlık ve dolambaçlı yollardan geçmek zorunda olan kahraman, meçhulü kucaklayan bu mekân içerisindeki sembolik seyahatinde bir çok şifrelerle karşılaşmakta ve bu şifreleri bir bir çözerek macerasını örmektedir (Özcan 2003b: 80). Kahraman, yürüdüğü bu amansız yolda kolektif bilinçdışının yapısal unsurları olan ve Jung’un arketip olarak adlandırdığı “gölge, anima, animus, yüce birey vb.” ile yüzleşmek ve onlarla karşılaşmak şartıyla kendisini gerçekleştirecektir.

Varoluşsal anlamını idrak edecek olan kişinin bu amacına ulaşmak için kendisine rehabet veren ortamlardan uzaklaşarak yalnız kalması büyük bir önem arz eder. Zira olağan hayatın bilinçaltı mücadeleleri, kişinin gelişme göstermesi gereken bir dönemde çoğunlukla ona engel olur. İstenmeyen toplumsal güçler onun yanlış değerler edinmesine ve dolayısıyla yanlış ilgiler geliştirmesine sebep olur. Böylece kişi gerçek benliğinden uzaklaştırılır ve gelişim sürecinden mahrum bırakılır (Arasteh 2000: 34). Geleneksel yaşam, toplum ve çevreyle uyum, insanın kendisini gerçekleştirmesinde olumsuzluk arz edeceğinden yalnızlık, bireyin olgunlaşma serüveninde oldukça önemli bir yer tutar. Yalnızlık bir uçurum, korku, cisimleşen hayaller, büyüyen gölgeler, yoğunlaşan karanlık, dipsiz bir kuyudur (Lekesiz 1997: 89). Yalnızlığın muhayyilemizde uyandırdığı karanlık, kapalı ve darlık imgesi ideal insan olmak için girilecek erginlenme mekânının özelliklerini de yansıtır. Kahramanın bu mekâna girmesi yaşamın kaynağına, başlangıcına (regressus ad uterum) dönüşü simgeler. “*Örneğin eski Hindistan’da, inisiyasyon töreninin arketipi olan “Diksa” ritüeli ayrıntılı olarak bir “regressus ad uterum” (ana rahmine geri dönüş) temsilidir. Aday, ana rahmini simgeleyen bir kulübeye kapatılır; kulübeden çıkış rahimden çıkan dölütü simgeler ve adayın ‘tanrılar evrenine doğduğu’ söylenir*” (www.hermetics.org). Şamanizm’de ise şaman adayları, bedene ve dünyaya hapsedilen ruhun tahliyesi ve yeniden sonsuzluğa yaka-

layabilmesi adına, kendilerini kapalı ve karanlık bir mekâna hapsederek ölümü simgesel boyutta tecrübe ederler (Aça 2004: 10). İslamî gelenek içerisinde ‘ölmeden önce ölmek’ olarak zikredilen bu ölüm, “şeriatın tarikata geçişin anahtarıdır ve başlangıçların mükemmelliğini çağırır. Bir ötekine geçiş olan ilk ölüm” (Çamuroğlu 1999: 86), bekaya ulaşmak için mutlak surette geçilmesi gereken fena sürecinin sembolik ifadesi olarak yorumlanabilir. Fena, insan-ı kâmil olma sürecinde bireyin mevcut halini çözmesi, parçalaması ve düşmesi; beka ise yeniden yükselmesi ve bütünleşmesidir. Fena bilinen benliğin ölüp gitmesine işaret ederken beka Kozmik Ben’de yeniden doğuş anlamına gelmektedir (Sayar 2003: 53).

İnsan-ı kâmil olma yolundaki bireyin bir tür ölüm olan bu dağılma, düşme, acı çekme ve yalnızlığa dalma tecrübesinin hemen ardından toparlanarak mutlak varlıkla bütünleşme– yeniden doğma– serüvenini, dikey yönüyle aktifliğin, yatay yönüyle pasifliğin sembolü durumundaki haç işaretiyle göstermek mümkündür. Tradisyonel öğretilerin bir çoğu insan-ı kâmilin tahakkukunu aynı işaret ile sembolize eder. Bu işaret doğrudan ilk tradisyon ile bağlantılıdır. Bu işaret bu tahakkuka varlığın yatay (genişlik) ve dikey (yükseklik) yönlerde uygun biçimde hiyerarşikleştirilmiş açılımı içindeki hallerin tümünün tam birlikteliği ile nasıl ulaşıldığını çok net ifade eder (Guenon 2001: 23)



Kökende mutlak varlıkla bir olan ve doğal olarak dikey eksenin uç noktasında olan insan normal, sıradan bir yaşamın maceracısı olarak yatay ve dikey eksenin kesişim noktasında bulunmaktadır. Kesişimin bir ayağını oluşturan dikey eksen insanda var olan aşkınlık boyutunun bir tezahürüdür. Bu bağlamda aşkınlığın ve pasifliğin birleştiği noktada geleneksel beni ile var olan insan, kendi gerçeğini bulma çağrısına kulak vermediği takdirde yatay düzlemin tekdüzeliği içerisinde bir uçtan diğer uca uzanan kısır gelgitler arasında farkında olunmayan bir yaşam sürecektir. Yatay eksen boyunca gelgitler yaşayan birey ancak dikey eksenin dip noktasına düştüğü takdirde ye-

niden, geldiği aşkın âleme, Kozmik Ben'e ulaşma şansı bulacaktır. Dip nokta, Mircea Eliade'nin kutsallaşmaya, erginleşmeye hak kazanmak anlamına gelen *merkeze ulaşma* kavramına denk bir durum arzeder. Bu noktadan sonra dünün dindişi ve yanıltıcı varoluşunun yerini yeni bir varoluş, gerçek, kalıcı ve etkin olan yeni bir yaşam alır (Eliade 1994: 31). Bu nedenle yatay boyut, bireye anlık ve niceliksel bir değişim imkânı sunarken, dikey boyuta yönelen birey daha evrensel ve niteliksel bir değişim yaşar. Bu değişim öze bağlı ve geri dönüşü olmayan bir özellik arz eder. Dikey boyutta bir değişime uğramak üzere düşülmesi 'gerekli' olan dip nokta kapalı, dar ve karanlık imgeleriyle insanın zorluk, sıkıntı, acı, keder, yalnızlık ve sabır mefhumlarını içselleştireceği ve hiçliğini idrak edeceği bir farkındalık mekânıdır. Bu mekân, "*bir sıfır noktası olarak, başlangıç, yoktan başlangıç anlamını taşıyan*" (Çamuroğlu 1999: 63) ve insana hiçlik bilinci veren bir mekan olma özelliğine sahiptir. Hiçbir şey olmama varlık düzeyi yeniden bütünleşmenin başlangıcı demektir (Arasteh 2000: 102). Kendi varlığını ve hareketlerini "hiç"e indirgeyen bireyi, yatay eksenin keşmekeşi ve zıtlıkları etkileyemez. O artık nötrleşmiş bir durumda hiçbir çekime kapılmaksızın sonsuzluğa yönelir (Yıldırım 2003: 128). Bir hiçlikle birlikte bütünleşmenin dikey boyutuna yönelen birey, dairesel bir yolculuk yaparak "*döngüsel zamanın varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa dönüşünde*" (Çamuroğlu 1999: 63) nihayet geldiği uç noktaya tekrar ulaşır ve böylece varlık halkasını tamamlamış olur.

İnsanın kendisinden içeri olan beninin farkındalığı olarak yorumlayabileceğimiz kemalat sürecindeki "*yolculuğu temelde aynı şeyi, ruhsal varlığın içinde bulunduğu ortamdan değişik bir ortama kaymasını simgeler*" (Gökeri 1979: 64). Kahramanın değişen ruh hâli ve değişimin meşakkati mekânın kapalı, dar, karanlık ve kuşatıcı olmasıyla ortaya konulur. Bu durumda oldukça korkutucu ve çetin bir süreci kapsayan erginlenme için dünya, beden, mahzen, kuyu, zindan, köşe, mağara gibi, her zaman bir "dip nokta"yı imleyen yerler, tıpkı "balinanın karnı" gibi kapalı, dar ve karanlık imgeleriyle ideal bir aşama mekânı olur.

## **Erginlenmenin Kapalı ve Dar Mekânları**

### **1. Dünya**

Dünya, eşref-i mahlukat olan insanın bir sürçme neticesinde aşkın (transdantal) âlemden düştüğü sınırlı bir mekândır. Düşüş, ilk insan olan Âdem'in cennette bulunduğu sırada kendisine yasak kılınan kutsal ağacın meyvesini yemesi ile vuku bulur. Âdem'in bu yasak meyveyi yemesi genel İslâmî bakış açısına göre bir günahattan ziyade bir 'sürçme' olarak değerlendirilir. Kur'an-ı Kerim'de Âdem ile Havva'ya "*İnin oradan!..*" (Kur'an, Bakara: 38) denilmesinin bu düşüşün özel olarak algılanmasında önemli bir yeri vardır. Düşüşün bütün hikâyesini, Allah'ın lütuf ve rahmeti içinde, onun sayesinde gören

Ahmed Sem'anî, cennette iken Allah'ın sadece cemel ve rahmet isimlerini bilen Âdem'in, onun celal ve gazap isimlerini de öğrenmek üzere yeryüzüne indirildiğini söyler (Chittick 2003: 242). Âdem'in yeryüzüne indirilmesiyle birlikte tatmış olduğu ilk gazap, düştüğü aşkın (transandantal) mekâna ve mutlak güzele duyduğu özlem ile bekleyişin getirdiği bir ıstırap duygusu olarak tecelli eder. Böylece dünya, ayrılığın tadıldığı ve kederin yaşandığı bir mekân olarak, sınırlı bir varlık olan insan için kaosa dönüşür. Yaşamın bir kaos olarak algılanması daha çok varoluşçuların bakış açısıyla insanın dünyaya atılması, bırakılmasının bir tezahürüdür. Âdem'in doğduğu ev konumundaki aşkın (transandantal) âlemin dinginliğinden uzaklaştırılarak, kapı önüne konulması düşüncesiyle dünya hayatı bir çile olarak görülür. Ancak başlangıçta Tanrı tarafından verilen dünyadaki mahrumiyet ve hapis cezası, yeniden kutsallaşabilme ve Tanrı ile bir olma adına zamanla gönüllü bir mahrumiyete dönüşür (Aça 2004: 11).

Muhayyileye gelmeyen iki sınırsız/meçhul arasında, zamanın sıkıştırılmasıyla var olduğumuz, istem dışı geldiğimiz ve istemeden gideceğimiz bir mekân olan dünya, ezel ve ebed uçları arasında hep bir sıkıştırılmışlığı, darlığı, kuşatıcılığı ve içinden hiç çıkamayacağımız bir labirenti imler, başımıza dar gelen bir mekân halini alır. Dünyanın kapalı ve dar bir mekân olarak algılanması, fiziksel bir kavrayıştan ziyade içsel bir algılamadan kaynaklanır. Mekânın dışarıdaki içerilik olması nedeniyle çoğu zaman büyük mekânlar, bizi yeteri kadar büyük olmayan mekânlardan daha çok boğar, sıkar ve kuşatır (Bachelard 1996: 234). Dünya bu darlık ve kapalılık imgesiyle ilk bakışta olumsuzlayıcı bir değer olarak karşımıza çıkar. Ancak yaratılmış tüm varlıklar içerisinde insanın Allah'ın halifesi makamını elde etmesi, Mutlak Varlık'ın cemel ve celal sıfatlarını mündemiç bir varlık olarak kemal bulması, bir acı ve kederi zorunlu kılar. Bu bağlamda Âdem'in dünyaya inişi, yalnızlık ve eleme terk edilışı gerçekte bir olgunlaştırma ameliyesi yarımından tama, azdan çoğa, eksikten tüme geçiştir. Dünya, insanın mükemmelin basamaklarında yürüdüğü, inerken çıktığı, düşerken kalktığı (Lekesiz 1997: 84) bir erginlenme mekânıdır.

İnsan (Âdem)'in dünyaya bırakılmasıyla sonuçlanan yasak meyveye el uzatması veya günah işlemesi noktasında, bir ilahî teşvikten bahsedilmektedir. Burada muazzam bir ilahî hikmet söz konusudur. Zira Âdem'in günah işlemeyerek cennette kalması, onun bir melek olması demektir. Oysaki insan olmanın özünde hata ve yanlışlıklar yapabileme seçkisinin olduğu açıktır. Zaten bu durum, insanın 'eşref-i mahlukat' çizgisinden 'esfel-i safilin' çizgisine kadar olan geniş yelpazesini bize izah etmektedir. 'Eşref-i mahlukat' derecesi, 'esfel-i safilin' derekesinin bir sonucudur. 'Esfel-i safilin' olmadan 'eşref-i mahlukat' olmanın imkânı yok gibidir. Bu durumda düşüşün veya inişin mahiyet ve özü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İnsan dışındaki diğer

bütün varlıklar, Allah'ın onlara takdir kıldığı bir eksen üzerinde varlıklarını devam ettirirlerken sadece insan, kemalata giden yolda düşe kalka ilerleme seçkisine sahiptir (Yıldırım 2004: 161). Nitekim cennetteki yasak meyveye “el uzatma” noktasında da insanın bir ihtiyarı söz konusudur. Ancak el uzatma eylemini müteakip vuku bulan “iniş”te, daha çok gayr-ı iradî bir durum söz konusu iken, “çıkış” tamamen insanın inisiyatifinde olan bir durumdur. Bu iniş-çıkıştaki “dip nokta”, dünyayı karşılamaktadır. Zaten dünya kelimesi “deni” yani alçak, en düşük yer anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “düşüş”le bir cezalandırmanın yanı sıra, insan olmanın önemli bir rüknü de tamamlanmış olur. İniş yayınının dip noktası konumundaki bu erginlenme mekânı, çıkış yayınının nihayetindeki aşkın âleme giden bir mükemmelliğin tamamlayıcı unsurudur. Bu tamamlanma ve Mutlak Varlık'a doğru yol alma duygusu içerisinde artık dünyaya bırakılmış değildir. İnsan verilmiş bir cennette farkında olmadan yaşama yerine, dünyaya gelerek Allah'ın celal sıfatlarını müşahade etmeyi tercih etmiştir, bu evrensel insan olmanın, insanın farkındalığının farkına varmasının (Korkmaz 2000: 316) ilk basamağıdır.

Dünyanın bir imtihan yeri olması nedeniyle, onun hep bir mihneti imlemesi kaçınılmaz bir olgudur. İnsanın sıkışmışlık ve kuşatılmışlık duygusundan kurtulması bu imtihanlar/mihnetler dizgesinin şifrelerini çözmesi ve kozmosun ritmine ayak uydurmasıyla mümkün olacaktır.

## **2. Mahzen**

Mahzen, evin dinginlik veren yapısı içerisinde onun toprağın altında kalan kısmı, bir yer altı deposudur. Toprağın altında kalması nedeniyle gece gündüz daima karanlık olan mahzen, insan muhayyilesinde hep bir korkuyu, bilinmeyen doğaüstü güçleri, cinleri vb. olumsuzlayıcı özelliğe sahip şeyleri çağırıştırır. Bu sonu gelmez çağrışımlar dünyası içerisinde mahzen karanlık, sınırlayıcı, kuşatıcı, dar ve kapalı bir mekân özelliği arz eder. Mahzenin, karanlığında meçhulü ve müphemliği beslediği için bilinç tarafından varlığının sürekli gözardı edilişiyle, metruk eşya deposu oluşu arasında doğrusal bir bağlantı vardır (Lekesiz 1997: 41). Kullanılmayan eşyaların terk edildiği bir mekân olan mahzen, bir yönüyle de eşyanın ruhuna sinen anıların saklandığı bilinçaltı dünyamızın karanlık bölgesidir. Bu iki mekânda da her an gün yüzüne çıkartabileceğimiz bize ait değerler saklanır. Mahzen kullanılmayan, eski, unutulmuş eşyaların atıldığı bir yer olmakla insanın, geçmiş ve bilinçaltındaki bilgi kırıntılarını sembolize etmektedir. İnsanın dönüşüm ve oluşumunda mutlaka bilinçaltıyla hesaplaşması gerekmektedir. Böylece mahzene inişi, bilinçaltının bilinç seviyesine çıkarılmasıyla değerlendirmek her zaman için mümkün gözükmemektedir.

Mahzen, evin diğer bir parçası olan çatıyla kıyaslandığında çatının ussallığıyla mahzenin usdışılığı neredeyse hiçbir açıklama getirmeksizin karşı kar-



şıya konulabilir (Bachelard 1996: 45). Çatı, evin ve dolayısıyla içinde yaşayan insanın göklerin sonsuzluğuna açılımını sağlayan bir sükûnet bölgesi olurken, mahzen yerin dibine açılmış bir çukurdur. Her zaman bir inişi zorunlu kılarak insanı boğan, kuşatan, dar ve kapalı, labirent bir mekânın tüm özelliklerini kendisinde barındırır. Mahzen, yaptığı olumsuz çağrışımlar nedeniyle itici, zorunlu olmadıkça inilmek istenmeyen bir özellik arz eder. Ancak evin dışından gelen herhangi bir tehdit karşısında sığınabileceği en güvenli ve en ideal barınak olarak bizi kendisine çeker. Bu durumda mahzen sadece bedenî varlığımız için değil aynı zamanda terk ettiğimiz anılar arasında kendisini yeniden bulan ruhumuz için de bir düş ve dinginlik merkezi olur. Mahzeni düşlerken derinliklerin usdışılığıyla uzlaşırız (Bachelard 1996: 46). Böylece kendi mahzenlerimizin karanlığı kucaklayan dar koridorlarında kendimizi yeniden keşfe dalmanın düşsel zevkini duyarız.

### 3. Zindan

Zindan, tutuklu veya hükümlü kimselerin işledikleri suçların cezasını çekmek üzere içine konuldukları kapalı yerdir. Mecaz bağlamında çok karanlık ve sıkıcı yer anlamıyla kullanılan zindan, bir yeri birine zindan etmek, başına zindan kesilmek, zindan olmak gibi deyimler içerisinde korku, kapalılık ve kuşatıcılık gibi negatif özellikler imler.

Kapalılık ve kuşatılmışlık imgesiyle insan muhayyilesinde hiç de iyi olmayan çağrışımlar yapan zindan, dışarının ahengine ayak uyduramayan bireyin uyumsuzluğunun ve suçunun muhasebesini yapacağı, ıslah edileceği, toplumla kendisi arasında kopan bağlarını yeniden inşa edebileceği bir ara mekân, bir eşiktir. Bu durumda insanın evrendeki zindanı olan dünyanın bir eğretilmesi olarak düşünebileceğimiz zindan, bireyin farkındalık mekânı olarak da yorumlanabilir. Zindan yaşayana mezar ve keder evi, dostların tecrübesi, düşmanların sevincidir (Settâri 2000: 105). Settâri'nin açılmadığı ve şairlerin sıklıkla telmihte buldukları Hz. Yusuf'un zindan tecrübesiyle, ikbâl basamaklarındaki yükselişinin başlangıcı arasındaki olay dizgesi, zindanın bir olgunlaştırma mekânı, bir "medrese-i Yusuf" olarak algılanmasına sebep olur. Zindandaki birey bilinçdışının kaotik varlığı içerisinde farkındalığının inşâ sürecini yaşar.

Zindan kapalı, dar, karanlık, hapsedici özellikleriyle barındırdığı insanın, sonsuzluğa açılan bir pencereye en çok ihtiyaç duyduğu anların sıkıştırıldığı bir mekândır. Eksikliğini fark edişiyile dağılma süreci yaşayan insan için zindan, onun dar ve kuşatıcı özelliği içerisinde kendisinde bulunan sonsuz büyüklük, genişlik ve açıklığı dolayısıyla tinsel kurtuluşunu keşfedebileceği ideal bir mekândır.

#### **4. Köşe**

Köşe, en çok bir köşeye sığınmak deyimi içerisinde kendi gerçeğini ifşa eder. Bir sıkıştırılmışlık ve yalnızlık imgesiyle bizi kendisine çeken köşe bütün içtenliğimizin yayıldığı düşlerimizle kaplanan daracık bir mekândır.

Yarısı duvar, yarısı kapı olan ve bu yönüyle bir tür yarı hücre konumunda olan köşe, insanın sıkışıp büzüşmek istediği dar bir mekân ve imgelem için bir yalnızlıktır (Bachelard 1996: 154). Bir köşenin muhayyilemizde beslediği yalnızlık duygusu çok köşeye birlikte kendisini genişlik, rahatlık ve paylaşım olgularına terk eder. Çok köşe ele avuca sığmazlığa, çok yönlülüğe, aşırı yoğunluğa işaretler. Bu sebeplerdir ki kırk köşeli evler, hep bereket ve zenginliğin göstergesi olur (Lekesiz 1997:29).

Kendimiz için yalnızlık imgesi olan köşe, kendimiz tarafından başkalarına tahsis edildiğinde paha biçilmez bir değer ifade eder. Bu yönüyle köşe, ciğrimizin köşesi, aklımızın köşesi, başköşe olarak kıymetlendirilir.

Bizi bir yalnızlık hissiyle kendisine çeken köşe yaşamı yadsır, kısıtlar, gizler ve böylece evrenin bir yadsıması halini alır (Bachelard 1996: 154). Dünyanın sıkıntı ve dağdağasından bunalan birey, yaşadığı kaosu sınırlayarak aşma düşüncesiyle bir köşeye kaçırır. Bu durumda köşe, hem öznel bir sığınak hem de dünyanın küçültülerek zapturapt altına alındığı bir mekân olur (Lekesiz 1997: 30). Evrenin, dünyanın, evin ve kendisinin köşesine, terkedilmişlik ve yalnızlık duygusuyla sinen birey, köşeye sığınmakla aynı zamanda kendi kendisinin sonsuzluğuna da açılmış, yayılmış olur.

Bir tür hareketsizlik olgusuyla köşeye sığındığımızda, kendisini iyice gizlenmiş olarak duyumsayan bedenimizin çevresinde düşsel bir oda oluşur (Bachelard 1996: 155). Oluşan bu düşsel oda, bütün mahremiyetiyle kendimizin temaşa edildiği bir fark ediş, uyanış mekânıdır. Köşenin sınırlılığı, darlığı ve kuşatıcılığı kendisini keşfe çıkan bireyin sonsuzluk düşlerine açılan kapısıdır.

#### **5. Mağara**

Dağ, tepe, yamaç veya kaya gibi yerlerin oyukları, yer kovuğu olan mağara, ilk insanların korunmak ve barınmak için saklandıkları kapalı bir mekândır. Mağaranın kapalı ve karanlık olması nedeniyle insanlar daha çok onun çıkışa yakın ve aydınlık kısımlarında kalmayı tercih etmişlerdir. İnsanların, hayatın tekâmülü neticesinde mağaraları terk edip evlerde yaşamaları birlikte mağaralar ilkelik, karanlık ve bazen de yalnızlık çağrışımı yapan mekânlar halini almıştır. Ancak medeniyetin getirdiği kaos, problem ve tehditler karşısında mağara, hep ilksel özelliği olan sığınma işlevini yerine getirebilecek ideal bir mekân olarak hayal edilmiştir.

İnsanlığın ortak hafızası konumundaki mitlerde ve söylencelerde mağara “kendi içine eğilerek düşlerini çoğaltıp buradan kendine– varlığının anlamına– erişerek meçhulü maluma, müphemî kesine dönüştüren ve bu sayede ulaştığı hikmeti, düşünceyi mağara karanlığından dünya aydınlığına taşıyan” (Lekesiz 1997: 42) kahramanların erginlenme mekânı olmuştur. İllellik, karanlık ve karanlığın getirdiği darlık, kuşatılmışlık ve kapalılık imgeleriyle, bazen de söylencelerin hafızamıza kazıdığı doğa üstü yaratıklarla mağara, istenmeyen bir mekân halini alır. Ancak mağaranın koruma ve barındırma olan ilk işlevi onu bu yönüyle hep cazip kılar. Bu cazibe daha çok insanın kendisini toplumun kargaşasından kurtarıp bireysel sonsuzluğunu keşfe çıkmak istediğinde, içtenlik düşlerinin kurulduğu ıssız ve dinginlik veren bir mekân olarak mağaranın seçilmesiyle kendisini gösterir. İslam peygamberi Hz. Muhammed, bir mağarada vahye mazhar olarak insanlığın son kurtarıcısı olur. Ashab-ı Kehf (yedi uyurlar), bir mağarada kalarak değişimin simgesel boyutunu yaşarlar. Mağara, “insanın kuluçkaya yatıp yenilenmek üzere içine girdiği oyuktur. Her kim içindeki mağaraya girerse ilkin ne olduğunu anlamadığı bir dönüşüme uğrar. Bu durumda bilinçdışına inerek bilincin dışında olan şeylerle bağlantı kuran kişide büyük bir değişiklik meydana gelir” (Jung 1993: 202). Mağaraya girmek tinsel anlamda yeniden doğmak demektir. Bu sebeple sufiler, kemalata ulaşma yolunda mağarada kalarak şikaftis (mağaralı) olurlar (Sayar 2003: 46). Eflatun’un anlatısında mağara dünyanın eğretilmesi olarak insanın dönüşümünü yaşayacağı mekân olur. Daha çoğaltılabilecek bu gibi örneklerde mağaraya çekilen insan kendi gerçeğine ulaşarak mağaradan farklı/farkında olarak çıkar. Bu bağlamda, kapalı dar ve karanlık imgeleriyle zihnimizde yer edinen mağarayı, insanın kendi gerçeğinin farkına vardığı bir dönüşüm mekânı olarak değerlendirmek mümkündür.

## 6. Kuyu

Toprağa kazılan dar ve derince bir çukur olan kuyu, toprağın dibindeki karanlığı, derinliği ve darlığı dolayısıyla içinden çıkılamayan durum ve yer olarak tasavvur edilir. İçinden çıkılmaz zor bir durumla karşılaştığımız zaman, bu sıkıntılı halimizi kör kuyularda kalmakla ifade ederiz. Bununla birlikte kuyu, dibinde bulunan su nedeniyle her zaman bir yaşam kaynağını imler.

Varoluş gerçeğimizin evrensel bir dille anlatıldığı efsanelerde ve masallarda kuyu oldukça sık rastlayabileceğimiz bir motiftir. Bu anlatılarda her zaman, kahraman sonsuz derinlikte bir kuyuya düşer. Bu düşüş karanlık ve dar bir koridorda yürümek gibidir. Kuyunun dibinde kahramanı kocaman ve karanlık bir dünya bekler. Kahraman bu karanlık yer altı dünyasından değişim geçirerek çıkar.

Mezar kuyusuna giren ölüm dahi, daha görkemli bir biçimde geri dönecek olan canın geleceğini gösterir (Settari 2000: 169). Jung, baharı karşılayan ilkel bir

kabilenin toprağa kazdığı çukuru, gelen baharla birlikte toprağın bereketlenmesi nedeniyle bir rahmin sembolü olarak yorumlar (Fordham 2004:23). Kuyu her zaman bir doğumu imleyecek şekilde karşımıza çıkar. Bunun en güzel örneğini Kur'an-ı Kerim'de kıssaların en güzeli olarak değerlendirilen Yusuf Suresi'nde görürüz. Hz. Yusuf, Mısır azizliğine uzanan hayat serüveninde evvela bir kuyuya düşer. Elde edilen izzet ve şeref, bir mihnet çekmeden gerçekleşemeyeceğinden dolayı Yusuf, kuyuya düşer ve hakikat Yusuf'u, imtihan kuyusundan kendisini gösterir (Settari 2000: 168). Hz. Yusuf'un kuyuda başlayıp Mısır azizliğine uzanan serüvenindeki kuyunun üstlendiği fonksiyonu, Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk mesnevisinde de aynı işlev doğrultusunda görmek mümkündür. Mesnevîde içsel bir dönüşüm geçirmekte olan Aşk, serüveni esnasında hiç beklenmedik bir anda kuyuya düşer ve buradan- benliğinin değişik boyutlarıyla yüzleşerek- mesafe kat etmiş olarak çıkar.

Kuyuya giriş, dış dünyadan iç dünyaya yönelik anlamına geldiğinden dolayı kuyuyu, her zaman için bilinçaltının sembolü olarak okumak mümkündür. Bu durumu Hz. Ali'nin Peygamberimizden aldığı ilahî aşk sırrını Medine dışındaki bir kuyuya söylemesinde görebiliriz. Hz. Ali'nin kendisine söylenen sırrı kimseyle paylaşmamak adına kör bir kuyuya söylemesi ve kuyunun da bu sırla taşarak 'ney'e hayat vermesi, gerçekte bilinçaltına atılan sırrın daha bir büyüterek tüm benliği sarması anlamına gelmektedir.

Kuyu bir cezanın çekileceği kapalı, dar ve karanlık bir mekândır. Bu bağlamda dünya insanın ceza çekmek üzere indirildiği bir kuyu olarak tasavvur edilir. Mevlana'nın mesnevisinin aslan ve tavşana ayrılan bölümlerinde aslan, akse aldanıp kendisini tanımaması ve kuyunun dibini boylamasıyla tecziye edilir. Babil efsanesinde Allah'a verdikleri sözü tutamadıklarından dolayı Hârut ve Mârut adlı melekler kıyamete dek bir kuyuda baş aşağı sarkıtılmış olarak beklemeye mahkûm edilirler. Suçlarının cezasını çekmek üzere bekletilen bu iki melek, kıyamet günü oradan çıktıklarında bağışlanmış, arınmış ve bir değişim geçirmiş olacaktırlar. Zira bir değişim, dönüşüm yaşanmadan girilen kuyudan çıkmak mümkün değildir.

## **7. Beden**

Beden, Allah'ın kendi nefesinden üflemeyle var olan ruhumuzun içinde oturduğu bir evdir. Ruhumuzun Allah'ın nefesinden bir parça olması nedeniyle beden, aynı zamanda Tanrı Ruhunun da evidir (Nasr 2002: 270). Evrenin bir kopyası olmamız nedeniyle bedeni bir dünya olarak değerlendirmek mümkündür. Âlem aracılığıyla bilinen "Gizli Hazine" gibi ruh da ancak beden vasıtasıyla izhar edilebilir (Chittick 2003: 188). Beden ruhun mevcudiyetinin çekirdeği olması nedeniyle kutsal olarak görülür. Ancak bunu genellenebilir bir kabul olarak görmek mümkün değildir. Zira beden çamur olması nedeniyle ruha göre aşağılık olarak değerlendirilir. Elest yurdundan

inen ruh saf ve yaşayan bir nur, beden ise karanlık ve ölü bir çamurdur (Chittick 2003: 188). Bu durumda beden ruhumuzun içinde oturduğu bir ev olmaktan ziyade, onu hapsedici bir özellik arz etmesinden dolayı ruhun zindanı olarak karşımıza çıkar. Bedenin bu olumsuzlayıcı imgesi, onun bir gayya (cehennem çukuru) olarak görülmesi ile en üst düzeye taşınır. “Göksele muhabbetin öznesi ruhun, varlığın cehennemî çukuruna bırakılması, ruha ürküntü veren bir bunaltıyı sürekli körükler” (Korkmaz 2004: 133).

Bedenin ruh için kuşatıcı, karanlık bir yapı arz etmesine rağmen insan, ancak bu iki unsurun terkihiyle emaneti taşıyarak, Allah’ın halifelîği makamını elde edebilmiştir. Ruh, ancak bedenın kesafeti dahilinde kemal bularak aşkınlığı elde edebilir. “Allah’ın lütuf ve ceberutu Âdem’in tabiatının iki boyutunda, gelenegin ruh ve çamur olarak isimlendirdiği boyutlarında yansır. Lütuf sıfatı ruhla bağlantılı olduğu halde ceberut ve hiddet sıfatı çamurla daha sıkı birlik kurmuştur. Ancak, bunu söylemek çamurun değerini düşürmek değildir; ceberut veya hiddet de ilahî bir sıfattır. Çamur olmasaydı Âdem, insan değil bir melek olurdu ve kendisi için yaratılmış olduğu fonksiyonu ifa edemezdi” (Chittick 1997: 91). İnsanın varoluş sırrı bedeni zorunlu kılmış ve insan beden sayesinde meleklerden ayrılmış onlardan daha üstün olmuştur.

Beden ruha nazaran daha önemsiz gibi görünse de ruh kadar elzemdir. Ruh katışıksız anlaşılabilir bir nur, beden ise zifiri bir karanlıktır. Işıklı karanlık birbirine karışınca, ışııkta bulunan özellikleri sergileyen alabildiğine çok sayıda renk ortaya çıkar (Chittick 2003: 188). Bu durumda herkesin kendi rengine bürünmesine vesile olan beden, insan tekini anlamlı kılan bir yapı arz eder.

### **Muhayyel/Mitik Mekânlar**

İnsanın kendisini gerçekleştirme noktasında yukarıdaki fizikî mekânların yanı sıra Zulemat Ülkesi gibi muhayyel mekânlar da vardır. Ölümsüzlük suyu olarak bilinen “âb-ı hayat”ın bulunduğu bir mekân olan Zulemat Ülkesi, kelimenin anlamından anlaşıldığı üzere karanlık bir mekândır. Efsaneye göre İskender yanına Hızır ve İlyas’ı da alarak “âb-ı hayat”ı bulmak üzere karanlıklar ülkesine gider. Orada, “âb-ı hayat” bulunduğu takdirde birbirlerine haber vermek üzere İskender bir yöne Hızır ve İlyas da başka bir yöne ayrılırlar. Bu iki gruptan Hızır ve İlyas aradıklarını bulur ancak İskender’e söyleyemezler. Burada “âb-ı hayat” sembolik anlamıyla ilahî aşktır ve onu elde edebilmenin yolu Zulemat Ülkesi gibi oldukça çetin ve karanlık bir süreci kapsamaktadır. Bu bağlamda ölümsüzlük suyu olarak değer biçilen ve ilahî aşkın sembolü olan “âb-ı hayat”ı elde etmekteki müşkülü, insanın kemalatına yapılan bir atıf olarak değerlendirmek mümkündür. İnsanın kendisini daha üst bir düzlemde var etmek, farkında olabilmek için karanlık ve meçhulü beslemesi nedeniyle- kapalı bir mekâna uğraması gerekmektedir.

Zulemat Ülkesi'nde içtikleri “âb-ı hayat”la geldiklerinden farklı olarak oradan ayrılan bir nevi ölümsüzlüğe doğan Hızır ve İlyas'ın durumuna benzer bir başka durumu, Ergenekon destanında görmek mümkündür. Ergenekon'da dağların kuşaticılığı ve aşılamazlığıyla karşı karşıya gelen Türk'ün, dağı demirle delerek o sıkışmışlıktan kurtulmasına ve dolayısıyla oradan taze bir ruh kazanarak çıkmasına şahit oluruz.

İnsanın kendisini daha yakından tanımak ve bireyleşmek üzere; “O Belde, cilvegah, tecellîgah, kutsal coğrafya” gibi muhayyel mekânlara girdiği de görülmektedir. Bütün bunları, *uterusa geri dönüş* bağlamında tinsel bir doğuş olarak ruhumuzun, “Kaf Dağı”nda konaklaması ve Yunus'un “balık”ın karnına girdiği gibi bilinçaltımızın mitik ve arketipikal derinliklerine girmesinin sembolik ifadeleri olarak değerlendirmek mümkündür.

## Sonuç

Yazıcısının zaman karşısında yitime uğrayan varlığını, tinsel boyutta ölüm-süzleştirme endişesi ile vücuda getirilen edebî metinler, farklı gelenekler içerisinde de olsa aynı anlam örüntülerine sahip olabilmektedir. Bu durum özellikle mecaz- hakikat bağlamında, mecazî bir varoluş sergileyen dünyanın algılanması hususunda kendisini göstermektedir. Buna göre aşkın bir âlemden, “denî”, alçak bir mekân olan dünyaya inen insan, kendisinde ezelden var olan aşkın bir boyutun verdiği ilhamla her zaman “ebedî” olanın peşine düşmüştür. İnsanda var olan ebedîlik tutkusu, onun kendisini tanıması ve gerçekleştirmesi noktasında, bir arayışlar dizgesi içerisinde düşe kalka ilerlemesini zorunlu kılar. İnsanın dünyaya bırakılmakla başlayan ve bir çok güçlük ve zorluğu beraberinde getiren aşkınlık iştiağı ve arayışlar dizgesi onun hiçliğini kavradığı noktada en üst seviyeye ulaşır. Ancak bu duruma gelen birey, bir iniş- çıkış düzleminde çıkış yayına yönelmiş olur.

Bireyin bu arayışlar dizgesi dahilinde, hiçliğini idrak edebilmesi ve daha üst bir düzlemde yeniden varolabilmesi, onun –yeniden doğuş imgesi nedeniyle–“rahmin” sembolü sayabileceğimiz kapalı ve dar bir mekâna girmesini zorunlu kılar. İnsanlığın ortak hafızası konumunda olan ritlerde, mitlerde ve efsanelerde sıklıkla rastladığımız bu erginlenme mekânına girişi, Âdem'in dünyaya düşüşü sebebiyle, insanlığın ortak kaderi olarak düşünmek mümkündür. Bu aynı zamanda erginlenmenin insanlığın ortak kaderi olduğu anlamını da taşır.

Birey, geldiği aşkın (transandantal) aleme giden yolu açmak üzere girdiği kapalı ve dar mekânlarda, bu mekânların sıkıcı ve kuşatıcı imgeleriyle evvela bir dağılma süreci yaşar. Bir dağılma süreci ile hiçliğini idrak eden birey, bu ruhi refleks sayesinde kendisine gelerek farkındalığının bilincine varabilir. İnsanın bu farkındalığını aşkın bir boyuta taşıyarak mistik bütünleşmeyi elde etmesinde kapalı ve dar mekânlar oldukça önemli bir özellik arz eder. Mağara, mahzen,

kuyu vb. kapalılığı ve darlığı imleyen mekânlar, bilinçaltının sembolik yansıması olarak, bireyin kendisinde saklı olan gizli güçleri tanınması noktasında, uğranılması zorunlu olan mekânlardır. Girilen kapalı ve dar mekânlardan bir fark edileşle çıkan birey böylelikle sonsuzluğa açılmış, yayılmış olur.

### **Kaynakça**

- Aça, Mehmet (2004), “Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş Mahrumiyet ve Hapis”, *Milli Folklor*, Yaz S.62, s.8-18
- Arasteh, A. Reza (2000), *Aşta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* (Çev. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir), Kitabiyat Yayıncılık, Ankara
- Bachelard, Gaston (1996), *Mekânın Poetikası* (Çev. Aykut Derman), Kesit Yayınları, İstanbul
- Campbell, Joseph (2000), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (Çev. Sabri Gürses), Kabalıcı Yayınları, İstanbul
- Chittick, William (1997), *Varolmanın Boyutları* (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul
- Chittick, William (2003), *Tasavvuf* (Çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul
- Çamuroğlu, Reha (1999), *Dönüyordu*, Om Yayınevi, İstanbul
- Eliade, Mircea (1994), *Ebedî Dönüş Mitosu* (Çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi, Ankara
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (1986), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
- Fordham, Frieda (2004), *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, (Çev. Aslan Yalçınler) Say Yayınları, İstanbul
- Gökeri, A. İ. (1979), *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğindeki Yapıtlara Uygulanması*, Ankara Üniversitesi, DTCF, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara
- Guenon, Rene (2001), *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi* (Çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Jung, C. G. (1993), *Dönüşüm Sürecini Canlandıran Örnek Simgeler* (Çev. Ender Gürol), Türk Dili, Sayı 500, Ağustos, s. 203, Ankara
- Korkmaz, Ramazan (2000), “Kara Kitap’taki Simgesel Dönüş İmgelerinin Postmodernist Açıdan Yorumu”, *Türk Yurdu, Türk Romanı Özel Sayısı*, s.153
- Korkmaz, Ramazan (2004), *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara
- Lekesiz, Ömer (1997), *Sevgilinin Evi, Yedi Gece Kitapları*, İstanbul
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2002), *Tabiat Düzeni ve Din* (Çev. Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul
- Özcan, Tarık (2003a), “Osmancık Romanının Arketipsel Sembolizm Bakımından Çözümlemesi”, *Bilig*, Yaz, S.26, s.103-116
- Özcan, Tarık (2003b), “Oğuz Kağan Destanının Kahramanlık Mitosu Bakımından Çözümlemesi”, *Milli Folklor Dergisi*, Bahar, S.57,s.76-81

- Sayar, Kemal (2003), *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Settari, Celal (2000), *Züleyha'nın Aşk Derdi* (Çev. Mehmet Kanar), İnsan Yayınları, İstanbul
- Spiegelman, J. Marvin – Pir Vilayet İnalet Han – Tasnim Fernandez (1997), *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, (Çev. Kemal Yazıcı – Ramazan Kutlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Yıldırım, Ali (2003), *Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi*, *Bilig*, S. 25, s. 125-138
- Yıldırım, Ali (2004), *İslamın Tabiat Anlayışı ve Divan Şiirine Yansımaları*, İlmî Araştırmalar, Güz S.17, s.155-173
- [www.hermetics.org](http://www.hermetics.org) *Simyanın Öyküsü*



## **Close and Narrow Spaces in Mature / Individualism Period**

**Research Assist. Ahmet DOĞAN\***

**Abstract:** In myths, folk tales and narrations which are the common memory of mankind, inner changing of an individual in the transformation period needs a change of space symbolically. This situation we face to face with has various types like a journey to country of darkness, suffering, and/or isolation.

In this meaning, close and narrow spaces and their associations play a great role for a person's being aware of himself/herself, perceiving this awareness and carrying this perception to a higher dimension and finally getting the mystic maturity. An individual who has gone to close and narrow spaces to recognize his/her hidden potential abilities comes back and reaches eternity.

**Key Words:** Individualism, maturation, journey, deep point, close and narrow spaces

---

\*Firat Univerity, Faculty of Science and Letters / ELAZIĞ  
ahmetdg@mynet.com

# Закрытые и Тесные Пространства в Процессе Индивидуализации

Научный Исследователь Ахмет Доан\*

**Резюме:** В мифах, сказках и подобных сказаниях, находящихся в положении совместной памяти всего человечества, внутреннее изменение личности в процессе преобразования в символическом значении обязывает изменение пространства. Это положение может предстать перед нами в различных формах таких как путешествие в страну тьмы, страдание и/ или уединение.

В этой связи "закрытые и тесные пространства", понимая значение человека, наряду с ассоциациями играют большую роль в переносе в превосходную(трансданталь)форму и наконец в приобретении мистической целостности. Личность после того как осознает скрытые в нём тайные силы, заметив то тесное и закрытое пространство, в котором он находился, открывается в бесконечность.

**Ключевые слова:** Индивидуализация, совершеннолетие, путешествие, основная точка, закрытые и тесные пространства.

---

\* Фратский Университет, Факультет Естествознания и Литературы, Отделение Турецкого языка и Литературы/ Элазиг  
ahmetdg@mynet.com

# İçsel Pazarlama ve Toplam Kalite Yönetimi “Türkiye’deki Ulusal Basın İşletmelerinin Değerlendirilmesine Yönelik Bir Araştırma”

Yrd.Doç.Dr. İ.Pelin DÜNDAR  
Doç.Dr.F. Belma GÜNERİ FİRLAR\*

**Özet:** İçsel pazarlama anlayışı, işletme içi çalışanın da müşteri olarak fark edilmeye başlaması ile doğan bir süreçtir.Bu sürece etkinlik kazandırmak ise; sürecin toplam kalite yönetimi ile bütüncül düşünülmesi suretiyle mümkündür. Adı geçen çalışma da içsel pazarlama kavramı açıklandıktan sonra, toplam kalite yönetimi ile olan bağlantısı üzerinde durulmaya çalışılmış ve sonrasında ifade edilenlerin pratikte de uygulanabilirliğini ispat etmek açısından Türkiye’deki ulusal basın işletmelerine yapılan anket sonuçları değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İçsel pazarlama, toplam kalite yönetimi, basın işletmeleri

## Giriş:

Değişen ve gelişen şartlar bireyleri, kurumları hatta ve hatta toplumları farklı düşünmeye ya da sahip olunan bakış açılarını değiştirmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda, değişimin yaşandığı önemli noktalardan biri de pazarlama anlayışıdır. Eskiden üretim sonrası, tamamen dış çevreye yönelik olarak işlerlik kazanan bu anlayış, artık günümüzde yerini çalışanın da müşteri olarak görülmesi gerektiği bir başka anlayışa bırakmıştır. İfade edilen durum yeni bir pazarlama anlayışının doğuşunu getirmiştir ki bu; “İçsel Pazarlama Anlayışı”dır.

Yukarıda adı geçen çalışma öncelikle içsel pazarlamanın gerekliliği üzerinde durmakta, daha sonra insan kaynakları, içsel pazarlama ve toplam kalite yönetimi ilişkisini açıklamaktadır. Çalışmanın devam eden kısmında, yine içsel pazarlama ile ilintili olarak toplam kalite yönetimini etkin kılan kriterlere yer verilmekte ve son olarak da çalışma Türkiye’deki ulusal basın işletmelerinin değerlendirilmesine yönelik olarak gerçekleştirilen araştırma sonuçlarıyla tamamlanmaktadır.

---

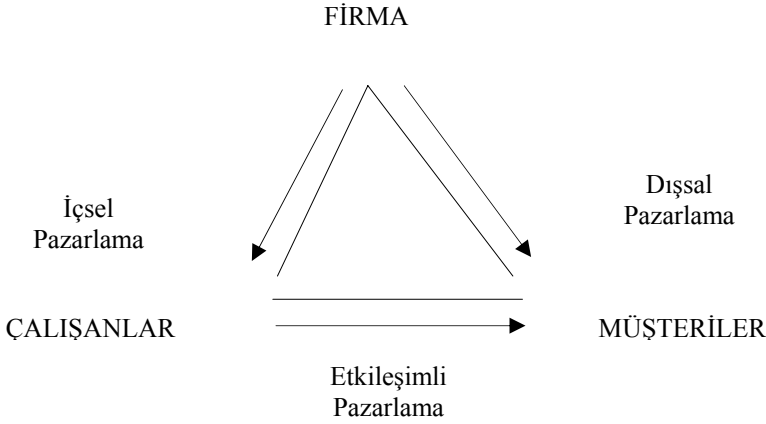
\* Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Reklamcılık ve Tanıtım Ana Bilim Dalı / İZMİR  
guneri@iletisim.ege.edu.tr  
ismet.pelin.dundar@ege.edu.tr

## İçsel Pazarlama

Günümüzdeki oluşum ve değişimlere bakılacak olursa; geçmişte pazarlama stratejilerinin uygulama alanının sadece dış müşteriler olduğuna ilişkin yaklaşımın bir hayli revizyona uğramış olduğu ve artık işletmelerin büyük bir çoğunluğunun pazarlama stratejilerini belirlerken firma çalışanları yani iç müşteriler için de uygulanabilirliğini dikkate almaya başladıkları görülür. Bu genel anlamda önemli bir adımdır. Çünkü verilen kararların doğruluğunun iç müşteriler nezdinde denendikten sonra dışa açılma politikasının benimsenmesi işletmelere zaman, maliyet, prestij ve daha pek çok açıdan artılar getirecektir. Bunun dışında şayet herhangi bir hata yapılmışsa, işletmelerin geriye dönerek hatalarını bertaraf etme şansının artma olasılığının mevcudiyeti de bir başka olumlu faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. İfade edilen gerekçeler sebebiyle başarılı firmalar müşterilerine ulaşmadan önce, çalışanları ürettiklerinden kullanmaya sevk edip, çalışanların tatminine öncelik vermektedir. Nedeni ise; içsel pazarlamaya işlerlik kazandırmanın yolu motive olmuş ve aynı zamanda müşteri odaklı çalışanı ele geçirmekten başka bir deyişle kazanmaktan geçmektedir. Çünkü içsel pazarlama, *“firma faaliyetlerini gerek iç gerek dış müşterilerin tatminini sağlayacak şekilde organize etmek, nihai firma misyonuna ulaşmak amacı ile yetenekli personeli istihdam ve muhafaza etmek, firmanın tüm çalışanlarını içsel iletişimi ve motive edici diğer unsurları kullanarak dış müşteri tatminini sağlamaya yönleltmektir”* (Yapraklı, Özer, 2001: 59).

## İnsan Kaynakları ve İçsel Pazarlama

Tanımından da anlaşılabilirliği üzere içsel pazarlama, dış müşterilerin beklentilerini karşılama açısından kilit bir role sahiptir. Ancak bu sürecin işlerliğinin sağlanmasının bazı hususlara işletmelerin gerektiği gibi önem vermesi paralelinde mümkün olabileceği de kritik bir noktaya işaret etmektedir. Açıklanacak olursa; işletmenin bünyesi içerisinde çalışan herkesin işbirliği içerisinde olması ve dolayısıyla en alttan başlayarak en üst seviyeye kadar herkesin müşteri istek ve ihtiyaçlarını gözönüne alan pazarlama anlayışını cesaretle uygulama konusunda üzerine düşeni yapması gerekmektedir. Belirtilen gerekliliğin temel nedeni ise, içsel pazarlamanın çalışanların beklentilerini karşılamaya yardımcı olan, sadece bölümler arası değil, aynı zamanda yönetim ve çalışanlar arasında içsel etkileşimi işler kılan bir süreç olduğundan kaynaklanmaktadır.



**Şekil 1:** İşletmelerde Farklı Pazarlama Türleri

**Form 1:** *Different Marketing Kinds In The Organizations*

**Kaynak:** Gürdal Sahavet, Arslan F. Müge, Gegez A.Ercan,

**İçsel Pazarlama "Internal Marketing"**, 21.Yüzyıla Girerken Enformasyon Olgusu Sempozyumu, Hatay, 19-20 Nisan 2001, s.103

Yukarıda vurgulanan nokta; şekil 1 den de görüldüğü üzere firma çaba ve çalışmalarının odak noktasının sadece dış müşteriler değil, aynı zamanda iç müşteriler olarak ifade edilen firma içi çalışanlar olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yüzden de yukarıda ifade edilen gereklilikleri rasyonel bağlamda hayata geçirebilmek için öncelikle işletmede hizmet kültürü ve hizmet yönlü bir yönetim felsefesinin oluşturulması, bu anlayışın çalışanlar tarafından benimsenmesi ve sürdürülmesinde veya pazara yeni ürün/hizmet sunumu söz konusu olduğunda dış müşteriler olduğu kadar iç müşterilere de yeni pazarlama kampanyaları ve faaliyetleri konularında bilgi verilmesi gerekmektedir.(Çiçekdağ 2000: 20; Gürdal, Arslan, Gegez 2001: 105'den) Ancak bu gereklilik arzeden gerçekler, belli bir birikimi, eğitimi, sağduyulu olmayı sözün kısası nitelikli olmayı gündeme getirmektedir ki bu bağlamda odak noktası çalışanlar olan içsel pazarlamaya işlevsellik kazandırabilmek için sadece nitelikli tarzdaki çalışanların işletmeye kazandırılmasını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda mevcut çalışanların kaybedilmesini önleyici tedbirleri almaya yönelik bir yapılanmanın temellerini işletme içerisinde atmayı kaçınılmaz hale getirmiştir. Çünkü tüketiciye yani dış müşteriye istenen yerde ve zamanda ulaşabilmenin yolu nitelikli çalışanı istihdam etmekten geçmektedir. Piyasaya henüz yeni giren işletme için bunun maliyeti şehir dışında düzenlenen eğitim seminerleri, katılımı gereklilik arzeden kongre, toplantı v.b. nedeniyle yüksek olabilir. Ancak işletme uzun vadeli düşünerek bu harcamaların

kendisine olumlu sonuçlar şeklinde döneceğinin bilincinde olmalıdır. Sözün kısası işletmeler insana yatırım yapmaktan asla kaçınmamalı ve toplam kaliteyi yakalamak için insan ögesine hak ettiği değeri vermenin gerekliliğini anlamak durumundadır.

### **İnsan Kaynakları, İçsel Pazarlama ve Toplam Kalite Yönetimi**

Yukarıda da belirtildiği üzere, toplam kalite yönetiminin başarısı, insan ögesinin ne ölçüde merkezde konumlandırılabilirdiği ile ilişkilidir. Çünkü toplam kalite yönetimi üzerinde hemfikir olunmuş müşteri gereksinimlerini (Tozluyurt, Şenel, Özcan 1994: 10; Akın, 2001: 34'den);

Rekabetten daha hızlı, sürekli ve hatasız olarak, İşgörenlerin katkısıyla ve Uygun bir fiyata gerçekleştirmektir.

Diğer taraftan toplam kalite yönetimi(Ultima Yönetim Danışmanlık Şirketi,Turtel Sorgun Kalite El Kitabı, 1993: 11; Ersen, 1997: 20'den)

- Yalın bir örgüt yapısı içinde,

İşgörenlerin aktif katılımının sağlanarak, yetkilendirilmesi ve sorumluluk verilmesi,

- İnsan kaynakları verimliliğinin artırılması,

- Örgüt çapında etkin bir iletişim ağı kurulması,

- Süreç bazında çapraz işlevsel grupların takım çalışmasına yönlendirilmesiyle,

- Kaliteli mal ve hizmet üretilmesidir.

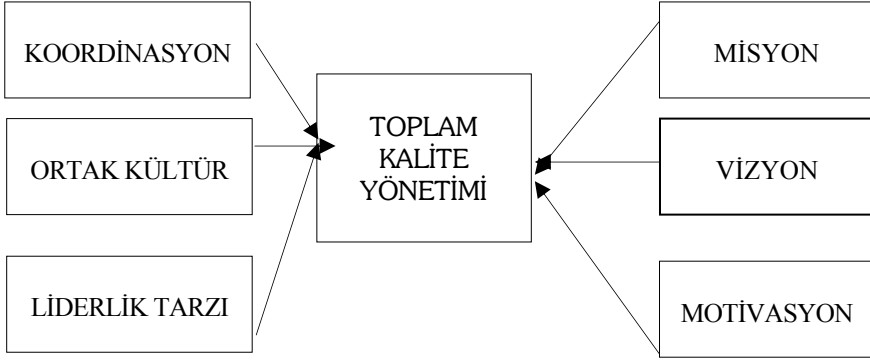
Bir başka tanıma göre toplam kalite yönetimi, ortak hedefi paylaşarak ekip halinde çalışmayı, müşterilere en üstün değerler yaratmayı, değişimi desteklemeyi, yaratıcılığı ödüllendirmeyi ilke edinerek, gücünü insanlardan alan ve mükemmelliğin sağlanmasının tüm çalışanların sorumluluğu olduğunu savunan bir yönetim felsefesidir (Johanson 1994: 18).

Belirtilen tanımlar analiz edildiğinde, şu sonuca varmak mümkündür: İşletmelerde toplam kalite yönetiminin amacı tüketici/müşteri beklentilerinin karşılanması, yöntemi yapılan işlerin sürekli iyileştirilmesi, öznesi ise başta üst yönetim olmak üzere tüm çalışanlardır.

Yukarıda belirtildiği üzere, “toplam kalite bir yönetim biçimi olduğuna göre yönetimin her aşamasında yerini alan insan unsuru, toplam kalitenin de her aşamasında vardır ve kaliteye yönelik sorumluluk işletmede görev alan herkese aittir. Lafta son derece basit görülen bu söylem, pratikte oldukça zordur. İşletme içinde görev yapan herkesin işin kalitesi üzerinde hemfikir olmasını ve bunun için çalışmasını gerektirir. Ayrıca bu, bireysel bir çalışma değildir; bir ekip bir grup işidir. Kişiler işlerini yaparken diğerlerinden destek alır, herkesin işi bir diğ-

rine bağlıdır ve birbirinden etkilenmek durumundadır. İşletme içinde görev yapan işgörenin çoğu kalite kavramında hemfikir olsa bile hemfikir olmayan bir grubun varlığı, diğer grupların üretimini etkileyeceğinden toplam kalite yaklaşımına uygun düşmeyen üretimin oluşmasına fırsat tanıyacaktır” (Göztaş 1997: 50)

Bütün bu anlatılanlara bağlı olarak şu gerçeği ifade etmek gerekmektedir: İçsel pazarlama faaliyetlerine işlevsellik kazandırmak ve istenen sonucu yakalamak insan kaynakları sürecinde toplam kalite uygulamalarını etkin kılmak sayesinde mümkün olacaktır. Çünkü toplam kalite yönetimi işletme çalışanlarına yön verecek görev ve amaçları, ileriye yönelik olarak ulaşılması düşünülen hedefleri, işletmede çalışanları pozitif yönde etkileyecek liderlik anlayışını, çalışanları işe yönlendirecek, onları heyecanlandıracak motivasyonu, çaba ve çalışmaları birleştirmeyi hedef alan koordinasyonu ve çalışanları aynı inanç, davranış ve değerler etrafında bütünleştiren ortak kültürü özünde barındıran bir yönetim anlayışıdır. Bu sebeple de şekil 2 den de görüldüğü üzere toplam kalite yönetiminde etkinliği sağlama konusunda önde gelen kriterler denince akla sadece motivasyon, koordinasyon, liderlik, ortak kültür değil, aynı zamanda vizyon, misyon gibi işletmeleri ileri çizgiye taşımak açısından kilit rol üstlenen olgular da gelmelidir.



**Şekil 2 :** Etkin Toplam Kalite Yönetiminin Kriterleri

**Form 2:** Critics Of Effective Total Quality Management

Misyon : “Misyon şirket çalışanlarına yön vermesi ve anlam kazandırması amacıyla belirlenmiş ve şirketi diğer şirketlerden ayırt etmeye yarayacak uzun dönemli görev ve amaçlar olarak tanımlanabilir. Bu tanım doğrultusunda kalite, şirket misyonunun bir parçası olmak zorundadır” (Şimşek 2002: 46).

Bu bağlamda da işletmelerin varlık nedeni, müşterilerine kaliteli ürün/hizmet sunmak olmalıdır. İşte bu noktada da, içsel pazarlama faaliyetlerinin etkinliği önem taşımaktadır. Ancak bunu sağlamak çalışanları yönlendiren görev ve amaçların ne derece ve ne şekilde yerine getirildiği ile ilişkilidir. Bu konuda istenilen sonucu yakalamak toplam kalite yönetiminin kritik öğelerinden sürekli iyileştirme ve sürekli eğitimin çalışanlar tarafından benimsenmesi ve cesaretle uygulama sürecine dahil edilmesi sayesinde mümkün olacaktır.

**Vizyon:** İşletmeler açısından vizyon, ileriye yönelik olarak ulaşılmaya arzulan hedefler doğrultusunda tüm çalışanları birleştiren bir süreçtir.

Vizyonun gelecekte olması olası dahilinde bir durumun, düşüncede bugünden yaratılması olduğu düşünülecek olursa; bir örgütü birarada tutan vizyon, örgütün geleceğe yönelik değer ve amaçlarının belirlenmesine katkıda bulunmakla kalmayıp, tüm çalışanların işletmenin yüklediği misyonları kavrayıp aynı zamanda içselleştirmesini kolaylaştıracak sağlam bir zemin hazırlamaktadır ki bütün bunların içsel pazarlamaya ait işlevleri kolaylaştıracağı son derece açıktır.

**Liderlik Tarzı:** “Grupların yapısı ister formal ister informal olsun, adlarına ister departman ister bölüm, ister çember, ister ekip denilsin, insanlardan oluşur. İnsan, diğer üretim faktörlerinden farklı olarak psikolojik ve sosyolojik etkiler altındadır. Grupların özelliklerini dikkate alıp onları pozitif yönde etkileyerek bir yöne çekecek liderlere ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bir grubun görev yapması imkansızdır.” (Göztaş 1997: 50-51)

Bütün bu anlatılanlar paralelinde ise şunu söylemek mümkündür: Nasıl ki dışsal pazarlama dış müşterinin yani işletme dışında işletmenin ürettiği mal ya da hizmeti satın almaya niyetli grubun ihtiyaçlarının belirlenmesi ile başlıyorsa, içsel pazarlama da iç müşterinin istek ve ihtiyaçlarının belirlenmesi ile başlamaktadır. İç müşterinin istek ve ihtiyaçları ise aynı dışsal pazarlamada olduğu gibi pazarlama araştırması yapılarak tespit edilebilir. Diğer bir ifadeyle, çalışanlar ile sohbet edilerek, anket yapılarak, raporlar ve iç yazışmalar dikkate alınarak, çalışanlardan gelen şikayet ve öneriler değerlendirilerek çalışanların tavırları, istekleri ve ihtiyaçları öğrenilebilir (Gürdal, Arslan, Gegez 2001: 105). Tüm bu söylenen noktalara işlevsellik kazandırmak, liderlik olgusunun gerekliliğini benimsemek ve etkin bir liderlik tarzına hakimiyet kazandırmak sayesinde mümkün olacaktır.

İster dolaylı yani aracı kurumlardan faydalanmak suretiyle gerçekleştirilen pazarlama anlayışı benimsensin, isterse direkt yani aracı kurumlar olmaksızın tüketiciye ulaşma yolu tercih edilsin, amaç, önce içsel pazarlamaya yönelik çalışmalara ivme kazandırmak olmalıdır. Bunun içinde liderlere, ancak gerçek liderlere ihtiyaç vardır. Bu açıdan bakıldığında liderler, işletmeye vizyon



kazandıracak, işletmenin yeni yapılanmalara yelken açmasını sağlayacak kararlar vermelidir. Bunun içinde liderler toplam kalite yolunda işletme içinde sıradan ya da basit işlerle uğraşmayı bırakmalı, katılımcılık ve yetki devrine işlevsellik kazandırma yolunda cesaretli olmalı ve bunun otoritelerine ve/veya statülerine gölge düşüreceğini kesinlikle düşünmemelidir.

Motivasyon: İşletmelerde toplam kalitede hedef, tüketiciye en uygun maliyetle en kaliteli ürünü tam zamanında sunmak olduğuna göre, üretimde görev alan tüm birimlerin belirtilen hedefe işlerlik kazandırmak adına yönlendirilmeleri gerekmektedir.

“Karar almada işgörenin katılımının sağlanması, ekip çalışması atmosferinin oluşturulması, uygun çalışma koşullarının sağlanması, akla gelen ilk motivasyon ölçütleridir. Pek çok ihtiyaç kuramında belirtildiği üzere insanların yeme, içme, barınma, güvenlik, aidiyet, prestij gibi ihtiyaçları vardır. Karşılanan gereksinimler motivasyona konu olmaktan çıkarken, karşılanmayanlar motivasyon bozukluğuna sebep olmaktadır. Gerek pozitif, gerek negatif motivasyon unsurları ancak bir kez etkili olur. Dolayısıyla değerlerinin sürekli arttırılması gerekir; kalıcı motivasyon kişinin içinden kaynaklanır. Bu yüzden üst yönetim insanları geliştirmeyi hedeflerken, işgören motivasyonunu bozan unsurları kaldırmakla yetinmemeli, işgörenin iç motivasyonunu da geliştirmelidir. Toplam kalite yönetim sisteminin benimsetilmesi, ekip ruhunun yaratılması ve iş güvencesi ile adil bir ücret politikası, işgörenin toplam kalite sürecine katılımının sağlanmasında üç ana motivasyon başlığıdır” (Kavrakoğlu 1992: 2-3; Göztaş, 1997: 52’den).

Bütün bu anlatılanlara bağlı olarak varılması gereken nokta; gerek yönetim gerekse üretimin her basamağında insan olgusunun varlığının kaçınılmaz oluşundan dolayı, kaliteyi etkileyen en önemli unsurun çalışanların bilgi ve beceri düzeyi olduğudur. Çünkü motivasyon, kişiyi harekete geçiren, potansiyel gücünü kullanmaya yönelten bir işlemdir. Ortaya çıkan bu sonuç da kalitenin yakalanmasında, yönetimden işgörelere dek ekip halinde çalışılması gerekliliğine dikkat çekmektedir. Aksi takdirde sürekli ve tam zamanında üretimi uygun maliyete katlanmak suretiyle gerçekleştirmek her zaman mümkün olmayacaktır.

Yukarıda belirtilen sonucun oluşumuna imkan vermemek adına, işletmelerde toplam kalite yönetimine yönelik çalışmalara gönüllü olarak katılımı teşvik etmek gerekmektedir. Bunun için;

Öncelikle net bir amaç beraberinde görev tanımının yapılması,

Sürekli öğrenmeye uygun bir zeminin hazırlanması,

Çalışanların fikirlerinin dikkate alınması,

Çalışanların faaliyetlerini etkin kılacak bir iletişim ortamının yaratılması, Otokontrolün işlerlik kazanması için uygun bir yapının oluşturulması gerekmektedir.

Bütün bu sıralananlardan şu sonucu varmak mümkündür. Yöneticilerin her nokta da işgörenleri yönlendirmelerini beklemek yanlış bir eğilim olarak değerlendirilmelidir. Bunu tersi bir yaklaşımın işletmede işlevsel kılınmasını sağlamak için ise, işgörenlerin sistemin sorunlarına daha hassas bakabilmeleri ve çözüme yönelik adım atabilmeleri için cesaretlendirilmelerini sağlayacak bir ortamın yaratılması şart gözükmektedir.

Belirtilen noktalara işlerlik kazandırabilmek için ise;

Çözüme yönelik olarak getirilen eleştirilerin, rasyonel esaslar dikkate alınmak suretiyle değerlendirilmesi,

Takım çalışmasına öncelik vererek, ait olma olgusunun geliştirilmesine özen gösterilmesi,

Yeni fikirler üretme konusunda, çalışanların cesaretlendirildiği bir ortamın hazırlanması gerekliliğine paralel olarak katılımcı yönetim anlayışının benimsenmesi,

Katılımcı yönetimin işlerlik kazanmasını takiben, başarıların koşullara uygun olarak değerlendirilmesi ve takdir etmeye uygun ortamın hazırlanması,

Gerek süreklilik, gerekse etkinliği sağlamak adına, uygulamaların geliştirilmesi yolunda adımların atılması,

Uygun bir organizasyon yapısının oluşturulması ve yetki devri konusunda çalışanlara fırsat verilmesi öncelik taşımaktadır.

Koordinasyon : İşletmelerde “koordinasyon belirlenen amaçlara ulaşmak ve işlerin daha etkin bir şekilde yapılmasını sağlamak için, çalışanların çabalarını birleştirmek ve gerekli işbirliğini en uygun ortam, zaman, eleman ve malzeme ile gerçekleştirmektir. Bütünlüğü sağlamak ve bütün birimler arasındaki uyumu en üst seviyeye çıkartmak, toplam kalite yönetiminin başarısını direkt olarak etkilemektedir” (Şimşek 2002: 46)

İşletmelerde toplam kaliteyi yakalamak, bireysel çabalardan doğan sinerjiyi elde etmek ve hedeflenen amaca yönelmek neticesinde mümkün olmaktadır. Bu sebeple de amaç ya da hedefe ulaşma yolunda işletmede çalışanlar ve doğal olarak bölümler arasında sağlanacak uyum kalite açısından istenen çizgiye ulaşma yolunda önemli bir noktaya işaret etmektedir.

Ortak Kültür : Ortak kültür, işletme içerisinde geliştirilen inançlar, değerler ve davranışlar bütünüdür. Toplam kalite kültürü ise, dar görev tanımlarının yerine işlevsel esnekliğe yer veren, self (salt) motivasyon öncelikli bir konu-

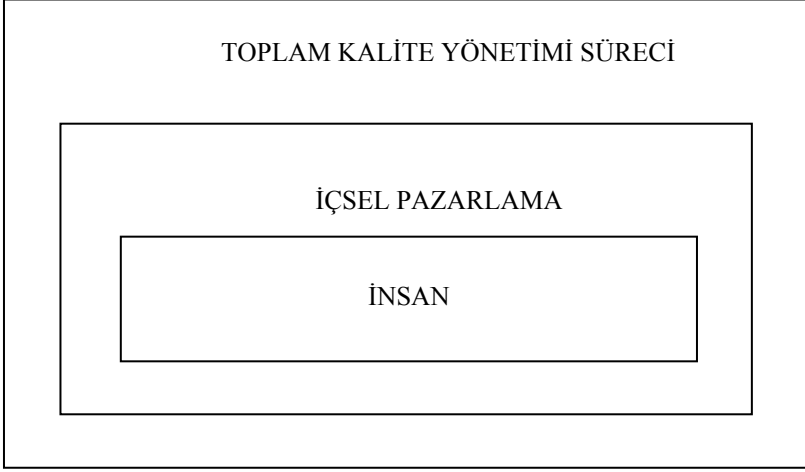
mun gerekliliğini ortaya çıkaran ve denetimin asgari seviyeye inmesine zemin hazırlayan bir yapılanma üzerine şekillenmektedir.

İşletmelerde ortak kültürde buluşmadan önce yapılacak şey, var olan kültürü anlamaktır. Çünkü kuruluş içinde yapılan herşeyi inanç, davranış ve değerlerin biraraya gelmesi ile oluşan mevcut kültür belirler ve yönlendirir. Kısaca ortak kültüre kavuşabilmek mevcut değer, inanç ve davranışların beklentilere yönelik olarak revizyona uğramasını gerekli kılmaktadır. Nedenine gelince ise; çalışanlar ancak böyle bir ortamda motive olabilir ve yaratıcılıklarını kullanabilirler.

İşletmelerde oluşumuna hassasiyet gösterilen, gözardı edilmeyen, hatta üzerinde çalışılan bir kültür; pazardaki başarıyı arttırmakla kalmayıp, tüketiciye sunulan hizmetlerin kalitesinin yükselmesine ve beraberinde hem verimli hem de tatmin edici bir çalışma ortamının oluşmasına zemin hazırlamaktadır ki bütün bunların içsel pazarlama faaliyetlerinin işlerliğine olumlu katkı yapacağı son derece açıktır. Bu anlamda da firma kültürünü değiştirmek, planlanmış bir süreç dahilinde ve tutarlı olmak suretiyle yapılmalı ve belirtilen değişim gerçekleştirilirken, kültürü benimseyecek, özümseyecek insan unsurunun varlığı ihmal edilmemelidir.

Bütün bunlara bağlı olarak şunu söylemek mümkündür: Dışsal pazarlama çalışmalarına yönelik olarak istenen sonuçlara ulaşmanın yolu işletmelerde içsel pazarlama çalışmalarını uygulayabilecek ortamı yaratmaktan geçmektedir. Bu ortam odaklaşmanın örgüt üzerinde gerçekleştiği, bireysel değil grupsal başarımın önemli olduğu, çalışanlar açısından siyasal ve sosyal eşitliğin sağlandığı, değişime açık ve katılımı öngörmektedir. Bu sebeplede yaratılan ortam sadece bilgi ve becerinin yapılan işte kullanılabilirdiği bir ortam olmanın ötesinde, takım ruhunun yaşandığı bir ortam olmalıdır. Bunun da tek bir yolu vardır: O da örgütte tüm çalışanları ayırt etmeksizin sisteme dahil etmektir. Çalışanları sistemin bir parçası haline getirmek, onların fikir ve değerlerine sahip çıkarak uygulama şansı vermek, şüphesiz şeffaflığı beraberinde getirecektir. Bu sayede çalışanlardaki eksiklikler kolayca gözlemlenerek bertaraf edilme yoluna gidilecek, işletmeyi ileriye taşıyıcı yeni stratejilerin geliştirilmesinin yanısıra çalışanların kendilerini yenileme ve geliştirmesine yönelik yöntemler belirlenecek ve bütün bunların paralelinde de işletmeler toplam kaliteyi yakalama yolunda ilerleme keyfiyetini yaşayabileceklerdir.

## İŞLETME



**Şekil 3:** *Toplam Kalite Yolunda İçsel Pazarlama Faaliyetlerinin Odak Noktası: İnsan*  
**Form 3:** *Focus Of Internal Marketing Activities At Total Quality : Human*

Tüm bu vurgulanan noktalar, şekil 3'te de ifade edildiği üzere bizi şu sonuca götürmektedir: Madem ki toplam kalite yönetimi, müşteri odaklı bir anlayışı özünde barındırmaktadır, o halde içsel pazarlamada ki başarı da aynı mantıkla firma çalışanı ya da iç müşteriyi merkeze oturtabilmekten yani çaba ve çalışmaların odak noktası, başka bir ifadeyle çaba ve çalışmalara işlerlik kazandırma nedeni yapabilmekten geçmektedir. Sözün kısası, ihmal edilmemesi gereken ve bütün faaliyet ve kararların sebebi olan tek bir olgu var ki, o da sadece ve sadece, *İnsan*...

### **Araştırma Konusu ve Amaç**

Ekonomik yapıdaki sektörel dağılımlar ve bunların çalışma mantıkları, süreçleri irdelendiğinde temelde paralellik arz ettikleri belirlenmektedir. Farklı bir şekilde ifade edilecek olursa çalışma konusu veya alanı her ne olursa olsun sonuçta üretimi yapan insandır ve bu üretimler yine insanlara yönelik olarak gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte sektörlerin çıktısı olan ürünlerin nitelik boyutundaki farklılaşmaları gözönüne alındığında, özellikle pazara arz etmekte olduğu ürünle belli bir noktadan sonra sosyal sorumlulukları daha belirgin ve üst düzeyde olan işletmeler yani kitle iletişim sektöründe faaliyet gösterenler açısından "*İnsan*" konum itibarıyla hem ayrı bir noktada yer almakta hem de yaklaşım bağlamında farklılaşmayı gerekli kılmaktadır. Do-

layısıyla konunun teorik kısmı ile kitle iletişim sektöründeki işletmelerin “İnsan” a yaklaşımı bütünleştirildiğinde araştırma değişkenlerinden biri olarak “Kitle İletişim Sektörü” belirginleşmektedir. Tüm bunların yanısıra Türkiye’deki kitle iletişim sektörü, medya bazında irdelendiğinde de karşımıza sadece ülkemizin değil tüm dünyanın en eski, geleneksel ve kemikleşmiş iletişim araçlarından biri olarak gazeteler diğer bir deyişle yazılı basın işletmeleri karşımıza çıkmaktadır. Dayanaksız ürün üreten yazılı basın işletmelerinin gerek zamanında okuyucu kitleye ulaşabilmeleri gerekse potansiyel okuyucu kazanmaları pazarlama sürecinde sağlayacakları etkinlik dahilinde mümkündür. Ancak sözü edilen etkinliği yakalamak öncelikle yazılı basın işletmelerinin içsel pazarlama anlayışına önem vermeleri ve bunun paralelinde müşteri odaklı çalışanı sistemin önemli bir parçası olarak görmeleri, tüm bunlara bağlı olarak da çalışana, başka bir ifadeyle insana yatırım yapabilmeleri sayesinde mümkün olabilecektir. Sayılan noktaları benimsemek ve hassasiyetle uygulayabilmek ise, toplam kalite sürecine katkı sağlayacak ve bu sayede yazılı basın işletmeleri kendilerini daha ileri çizgiye taşıma keyfiyetini yaşayabileceklerdir.

Tüm bunlara bağlı olarak da, sözü geçen katkıyı ve tabii ki katkının boyutunu belirtebilmek amaçlarının yanısıra, çalışmanın teorik kısmıyla pratik boyutunu bütünleştirmek hedefi doğrultusunda araştırma konusu “*Türk Yazılı Basın İşletmelerinde İnsan Kaynakları Faaliyeti Olarak İçsel Pazarlamadaki Etkinliğin Toplam Kalite Sürecine Olan Katkısı*” olarak belirlenmiştir. Yapılan araştırmada yazılı basın işletmelerinin içsel pazarlamaya bakış açısını değerlendirmek, süreçte ön plana çıkan faktörlere açıklık kazandırmak ve tüm bunların toplam kaliteye katkısını tespit etmek temel olarak alınmıştır.

## **Yöntem ve Teknik**

Yöntem ve teknik olarak beş tanesi seçmeli, dört tanesi de öncelik sıralamalı olmak üzere toplam dokuz soruyu içeren anket formu hazırlanarak araştırma evrenini oluşturan deneklere internet kanalıyla ve elektronik posta aracılığıyla uygulanmıştır.

## **Örneklem**

Örneklem belirlenirken yerel gazetelerin hitap ettikleri kesimin sınırlı kalması nedeniyle ulusal gazeteler, araştırma evreni olarak tespit edilmiştir. Ayrıca elektronik gazete olan NTV MSNBS, Türkiyede ki internetin kullanım yaygınlığı ile biçimi nedeniyle örneklem dışında bırakılmıştır. Bunun dışında Turkish Daily News, Milli Gazete, Türkiye Gazetesi, Evrensel, Zaman, Vakit, Vatan, Önce Vatan, Ortadoğu, Cumhuriyet, Yeni Asya, Yeni Şafak, Yeni Mesaj, Ülkede Özgür Gündem, Halka Olaylara Tercüman, Yeni Çağ ve Gün Boyu gazetelerinin yanısıra Sabah yayın grubuna ait Sabah, Fotomaç, Tak-

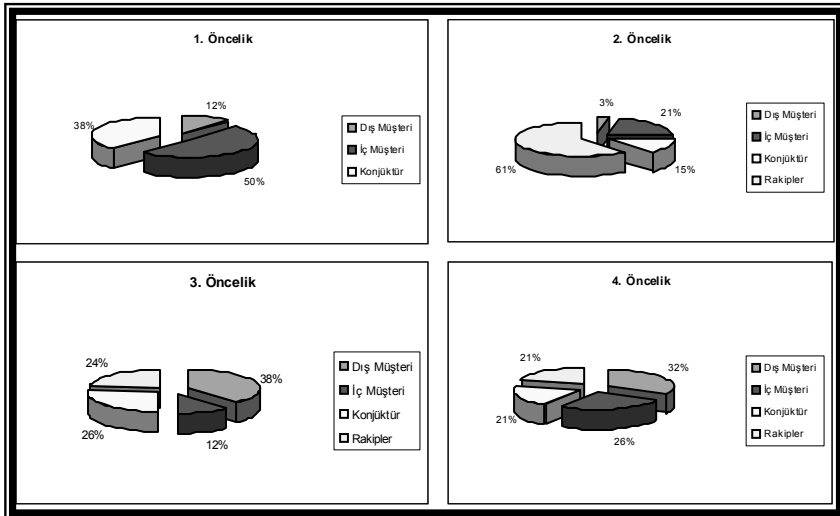
vim, Şok ve Pas Spor gazetesi, Akşam yayın grubuna ait olan Akşam, Güneş ve Bulvar gazetesi, Star Yayın grubuna dahil olan Star ve Damga gazetesi, Hürriyet yayın grubunda ise Hürriyet ve Gözcü gazeteleri, Milliyet yayın grubuna ait olan Milliyet, Radikal, Posta, Finansal Forum ve Fanatik gazetelerinin insan kaynakları departmanlarına önce telefonla ulaşılarak, elektronik posta adresleri alınmış, daha sonra ilgili kanallara anket formları gönderilmiş ve gönderilen anketlerden iki gazete hariç tümünden yanıt alınmıştır.

Toplam 22 yöneticiye anket uygulanmış ve aynı yayın grubuna ait gazetelerin insan kaynakları boyutundaki sorumluluğu tek kişiye ait olduğu için, alınan sonuçlar, yayın grubundaki tüm gazeteler açısından dikkate alınmıştır.

### Araştırmanın Sınırlılıkları

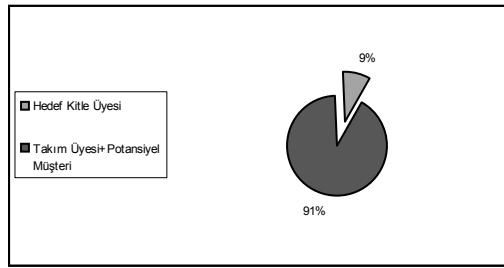
Zamana karşı yarış, insan kaynaklarından sorumlu kişilere ulaşmada yaşanan zorluklar, bazı gazetelerin internet sistemine sahip olmaması, son dönemde yeni çıkan gazetelerin sayıca artması ve gerek telefon gerekse, internet ağıyla iletişim kurma güçlüğüne bağlı olarak artan maliyetlerin yanısıra, Dünya ve Dünden Bugüne Tercüman gazetelerinin anketimize yanıt vermek istememeleri, araştırmanın sınırlılıklarını oluşturmaktadır.

### Araştırma Sonuçlarının Tablolaştırılarak Yorumlanması



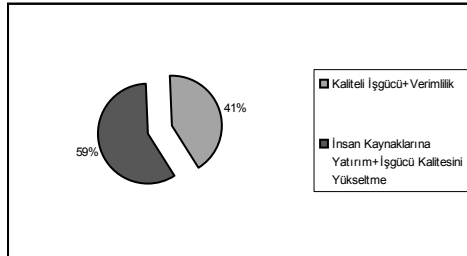
**Tablo 1:** Basın İşletmelerinin Yönetim Karar Sürecindeki Belirleyici Veri Kaynakları

Yazılı basın işletmelerinde dış pazara açılmadan önce yönetsel kararların alınmasında çalışanlar diğer bir ifadeyle iç müşteriler önemli bir veri kaynağı olma misyonunu üstlenmektedirler. Bu durum uzun dönemde kademeli olarak pazarı ele geçirmek diğer bir deyişle pazara derinlemesine nüfuz etmek isteyen yazılı basın işletmeleri için dikkate değer bir noktadır. Nitelikim yukarıdaki dağılım ifade edilen konudaki bilinçlenmenin uygulamada da varlığını ispat etmek açısından dikkate değerdir. Buna ilaveten iç müşteri olgusunu 2. öncelikte rakipler izlerken, 3. ve 4. sırada ise dış müşteri takip etmektedir.



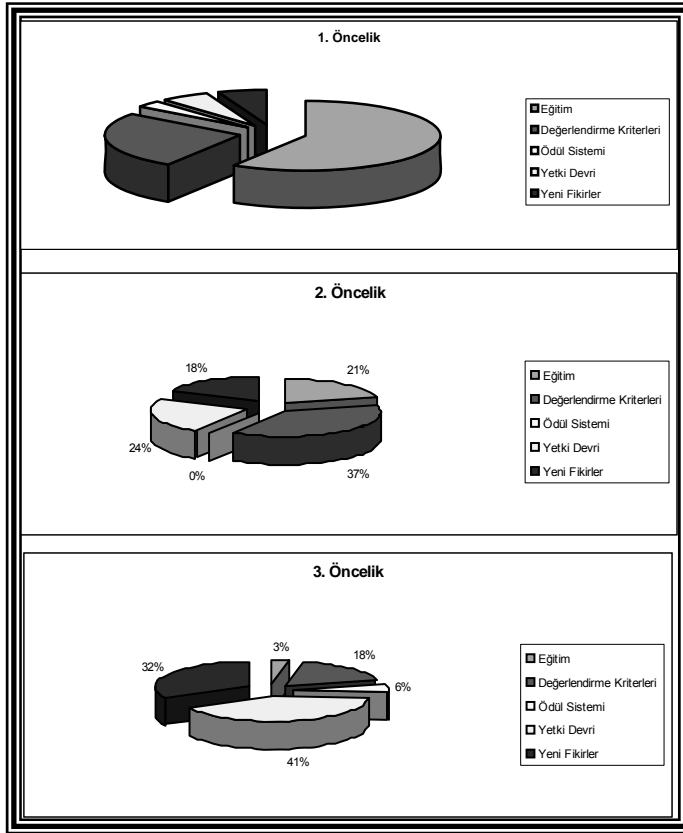
**Tablo 2:** Basın İşletmelerinde Çalışana Bakış Açısı

Bütün işletmelerde olduğu gibi yazılı basın işletmelerinde de dışsal pazarlamadaki başarının içsel pazarlamaya önem vermek suretiyle olacağını farkında olmak, çalışanı sadece hedef kitle üyesi olarak değerlendirmekle değil, aynı zamanda ona yetki vererek hatta ve hatta kararlarının uygulanabilirliğini sağlayarak dolayısıyla sistemin bir parçası olarak görerek mümkün olabilecektir. Bütün bu ifade edilenlere işlerlik sağlama yolunda efor sarfederken de çalışanın şu anda olmasa dahi, gelecekte işletmenin müşterisi olma ihtimali gözden ırak tutulmamalıdır. Yukarıdaki şekilde de belirtilen %91'lik oran anlatılanları doğrular niteliktedir.



**Tablo 3:** Basın İşletmelerinde İşgücü İstihdam Politikalarının Belirleyicileri

Yazılı basın işletmelerinin işgücüne yönelik olarak kaliteyi yakalamalarının yolu, hiç şüphesiz işgücüne rasyonel bağlamda yatırım yapmaktan ya da direkt olarak kaliteli işgücünü işletme bünyesine kazandırmaktan geçmektedir. %41'lik oran direkt kaliteli işgücünü tercih etmek suretiyle çalışmalarına işlerlik kazandıran işletmeler, %59'luk oran ise mevcut işgücüne yatırım yaparak, bu konuda bütçesinden gereken payı ayırarak işgücünün kalitesini yükseltmeyi tercih eden işletmelere aittir.

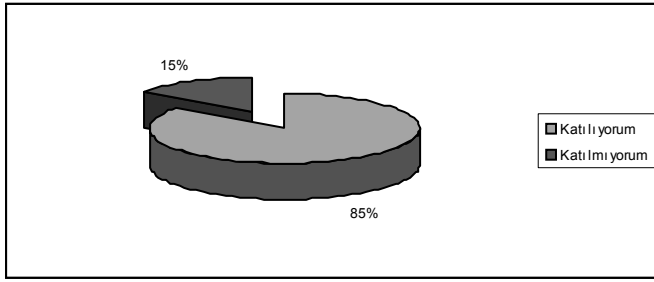


**Tablo 4:** Basın İşletmelerinde Önceliklerine Göre İşgücü Kalitesini Yükseltme Araçları

Bütün işletmelerde olduğu gibi yazılı basın işletmelerinde de sahip olunan değerlerle yaşama devam etmek düşüncesi, uzun vadede işletme yaşamının son bulmasıyla sonuçlanacaktır. Çünkü globalleşen dünyada değişim olgusu süratle her noktada tesirini göstermektedir. Değişen şartlara uyum sağlamak

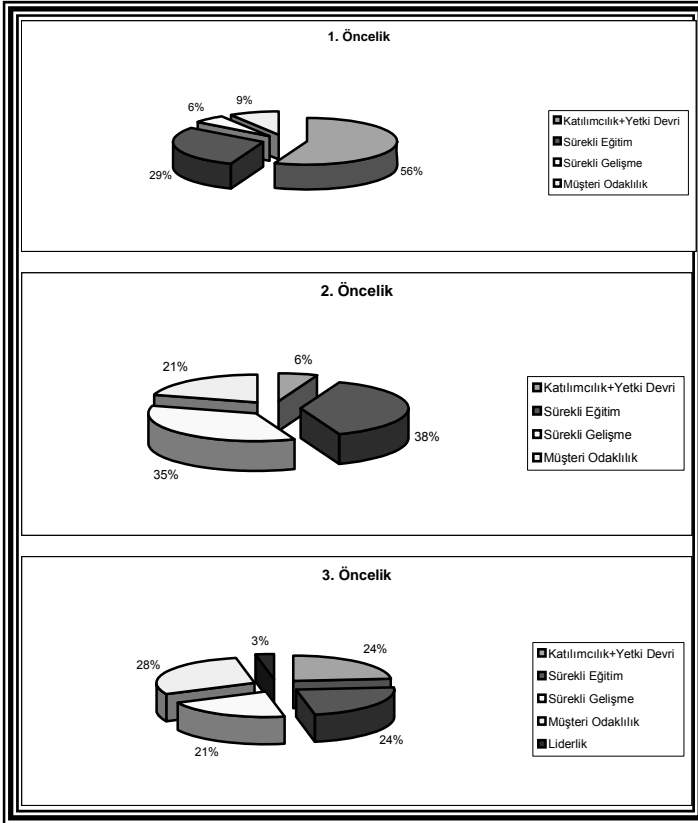


başka bir ifadeyle değişen ve gelişen okuyucu beklentilerini karşılama yolunda efor sarfetmek, yazılı basın işletmelerinin görevi olmalıdır. Nedenine gelince yazılı basın işletmesi, güvenilir olduğu sürece, rakiplerle savaşabildiği sürece ve okuyucu yerine geçebildiği sürece yaşama şansını yakalayacaktır. Bunun yolu da hiç şüphesiz öncelikle eğitimden geçmektedir. Yukarıda belirtilen oran da bunun en güzel ispatıdır. Bunun yanında işletme değişen dünyada yeniliklerin peşini bırakmamanın yanısıra, çalışanlarına yetkinin verildiği bir atmosferde hayat bulmalıdır. Belirtilenler dikkate alındığında da 2.sırada yeniliklerin, 3.sırada da yetki devrinin olması tesadüf değildir.



**Tablo 5:** Basın İşletmelerinde Çalışanları Veri Kaynağı Olarak Değerlendirilmesi ve Dış Pazara Uygulama

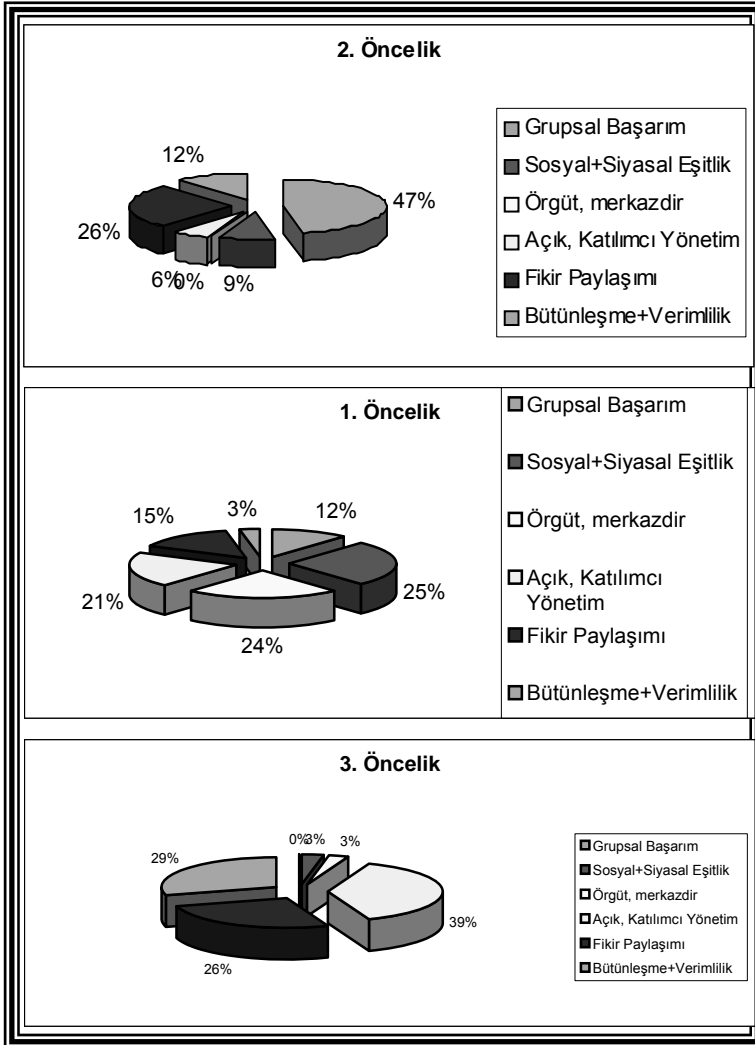
Birinci tabloda da belirtildiği üzere çalışanlar, iç müşteri olarak yönetsel kararların alınmasında önemli bir veri kaynağı olma misyonunu üstlenmiş bulunmaktadır. Ancak elde edilen veriler, hiç şüphesiz sadece yönetsel kararların alınmasında değil, dış pazara yönelik kararların alınmasında da geçerlidir. Çünkü işletme içinde yönetsel kararların alınmasında çalışanlardan gelecek önerilerin dikkate alınması sadece iç boyutta değil, aynı zamanda dış boyutta da işletmeye artılar getirecektir. İşletme çok fazla piyasaya açılmadan küçük bir pazarda yani içsel pazarda sunum yaparak, kendini test etme ve hatalarını vakit kaybetmeden düzeltme şansını yakalarken, diğer taraftan umulanın ötesinde maliyete katlanmaktan da kurtulma keyfiyetini yaşayacaktır. %85'lik oranda, çalışanın kararlarının dış pazara yönelik olarak dikkate alınması gerekliliğini doğrulamaktadır.



**Tablo 6:** Basın İşletmesi Çalışanlarının Pazarlama Yönetimi Sürecine Katkılarını Belirleyici Kritik Ögeler

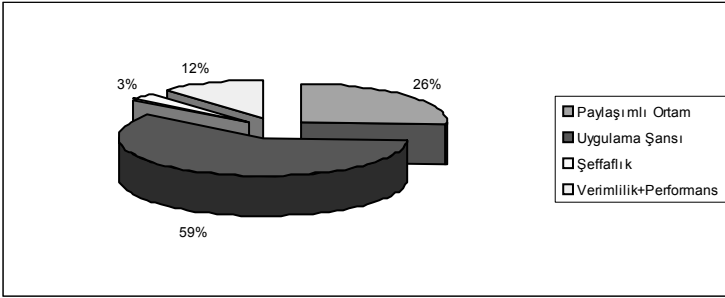
Yazılı basın işletmelerinde çalışanların işletmeye katkısının olabileceği gerçeğini kabul etmek, onları durağanlıktan kurtarmak ve dayanıksız ürün üreten yazılı basın işletmelerinin pazarlama sürecine ivme kazandırabilmek, toplam kalite olgusunu benimsemek, daha doğrusu işletmenin merkezine oturabilmekten geçmektedir. Çünkü toplam kalite yönetimi liderlik olgusuna farklı bir format kazandıran, müşteri odaklı bir zihniyetin öncülüğünü yapan, katılımçılık ve yetki devrinin kaçınılmaz olduğunu savunan, bunun için eğitim olgusunu dar kalıpların dışına taşıran ve tüm bunlar için de sürekli gelişmeyi tartışılmaz bir olgu olarak gören bir yönetim anlayışıdır. O halde tüm süreç-

lerde olduğu gibi pazarlama sürecinde de ifade edilen kiritik öğelere işlerlik kazandırmak, dakikalarla ifade edilebilen sürede dahi okuyucu kaybetme tehlikesi içinde olan yazılı basın işletmeleri için kaçınılmaz bir gerçektir. Yukarıda verilen oranlar söylenenlerin uygulamada da var olduğu göstermektedir.



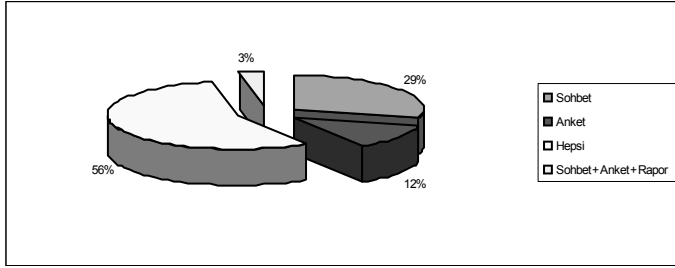
**Tablo 7:** Çalışma Ortamı Olarak Basın İşletmeleri

Yazılı basın işletmelerinin dışa açılma yani okuyucuyu elde tutma ve potansiyel okuyucuyu kazanma yolunda sağlam adımlarla ilerlemesi için, çalışanlarına değer vermesi gerekmektedir. Çünkü müşteri odaklı zihniyeti işletme bünyesinde egemen kılmak, sürekli gelişme trendini kaçırmamak bütün bunların sonucunda da hem karlılığı hem de manevi prestiji yakalamak çalışanların sayesinde mümkün olabilecektir. Bu sebeple de çalışanlara yönelik motivasyonu sağlama da işletmelere çok şey düşmektedir. Yukarıdaki oranlara da bakıldığında, 1.öncelikte olan çalışanlar arasında siyasal ve sosyal eşitliğe özen göstermek, 2.öncelikte olan grupsal başarımın önemini dikkate almak ve 3.öncelikte olan katılımcı yönetim anlayışının vücut bulmasını sağlamak, çalışanlara yönelik olarak yapılması gerekenler irdelendiğinde dikkate değer bir boyut teşkil etmektedir.



**Tablo 8:** TKY Başlamında Etkinlik ve Çalışanları Sistemin Bir Parçası Kılmak

Daha önceki açıklamalarımızda da yazılı basın işletmelerinin pazarda başarıya ulaşabilme yolunun çalışanlardan geçtiğine değinmiştik. Bu husus ilerlemek isteyen başka ifadeyle sürekli gelişmeyi kafasına koymuş bütün işletmeler için geçerlidir. Ancak bunu sağlamak çalışana sadece fikrini sormaktan değil, fikir ya da fikirleri ciddiye alarak uygulama şansı vermekten geçmektedir. Çünkü fikirlerinin ciddiye alındığını gören çalışan boş durmayacak, kendini ileri çizgiye taşıma yolunda efor sarfedecektir. Çalışanın bu anlamda yeniden yapılanmaya gitmesi işletmeyi de hiç şüphesiz ileriye taşıyacaktır. Yukarıda ifade edilen %59'luk oran da pratikte de böyle düşünüldüğünü göstermektedir.



**Tablo 9:** Basın İşletmelerinde İçsel Pazarlama Faaliyetlerinin Etkinliğini Belirleyici Veri Toplama Teknikleri

Buraya kadar kritize edilenlerden sonra ortaya çıkan reel bir gerçek var ki: o da içsel pazarlamanın odak noktasının çalışanlar olduğudur. Ancak ne var ki yazılı basın işletmeleri içsel pazarlamada etkinliği sağlamak için çalışanlara istinaden verilere ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada da tablodan da görüldüğü üzere sohbet, anket, raporlar ve iç yazışmalar sözü edilen verilere ulaşmada önemli misyon üstlenmektedir.

## Sonuç

Araştırma sonuçlarından elde edilen reel veriler, bütüncül bir zihniyetle değerlendirildiğinde, sevindirici olan bir nokta var ki; o da yazılı basın işletmelerinde, uygulamada içsel pazarlama anlayışının öneminin benimsendiğidir. Bu bağlamda da İç Müşteri diye nitelendirdiğimiz çalışanlar, yazılı basın işletmelerinin yönetim karar sürecindeki belirleyici veri kaynaklarından en önemlisini teşkil etmektedir. Diğer taraftan toplam kalitenin yakalanmasının yolunun çalışana farklı bir bakış açısı geliştirmekle mümkün olduğu düşünülecek olursa, yazılı basın işletmelerinin çalışana sadece potansiyel müşteri gözüyle değil, aynı zamanda takımın bir parçası olarak bakması, içsel pazarlama anlayışına yönelik etkinliği yakalama konusunda yazılı basın işletmelerinin son derece bilinçli olduğunu göstermektedir. Bütün bunlara bağlı olarak da yazılı basın işletmelerinin insan kaynaklarına yapılacak yatırımın en değerli yatırım olduğunun farkında oluşları ve bağlantılı olarak da işgücü kalitesini yükseltmeye yönelik eğitim sürecine öncelikli faktör olarak önem vermeleri işletmelerin uzun vadeli düşündüğünün ispatıdır. Diğer taraftan çalışanların çabalarından ve çalışmalarından pazarlama sürecine yönelik olarak yararlanmak ve tabiki bu doğrultuda kaliteye yaklaşmak isteyen yazılı basın işletmelerinin katılımcılık/yetki devri, sürekli eğitim ve müşteri odaklılık gibi öğelere öncelikli konumda önem vermeleri de dikkatleri başka bir noktaya çekmektedir. Bütün bunları sağlama yolunda efor sarfeden yazılı basın işlet-

melerinin radikal ve de rasyonel bir çalışma ortamı hazırlarken çalışanlar arasında siyasal ve sosyal eşitliğin sağlandığı bir yapılanmanın temellerini atma konusunda bilinçli olmaları gerektiğinin farkında oluşları da bir başka önemli noktadır. Çünkü bu durum çalışana değer verildiğinin bariz bir göstergesidir. Çalışana değer verildiğinin gösterilmesinin bir yolu da hiç şüphesiz onun fikir ve değerlerine uygulama şansı vermektir. Yazılı basın işletmelerinde toplam kaliteyi yakalama yolunda ifade edilen gerekliliğin lafta kalmadığını pratikte de vücut bulduğunu görmekteyiz. Bu noktada da veri toplama teknikleri olan çalışanlarla yapılan sohbetlerin, çalışana yönelik olarak yapılan anketlerin, hazırlanan raporların ve iç yazışmaların birbirinden ayırt etmeksizin aynı yoğunlukta öneme sahip olduğu genel çoğunluğun görüşüdür. Tüm buraya kadar aktarılanların genel bir değerlendirilmesi yapıldığında toplumu bilinçlendirme, topluma doğru, tarafsız, güvenilir ve de zamanlı haberler vermek suretiyle aydınlatmak misyonunu üstlenlenen yazılı basın işletmelerinin üstlenmiş oldukları sosyal sorumluluğun bilincinde olmasının yanısıra toplam kaliteyi yakalama yolunda içsel pazarlama anlayışının yani çalışana değer vermeye yönelik bir yapılanmanın gerekliliğinin farkında olmaları dikkat çekmektedir.

### **Kaynakça**

- ACUNER, Taner; ACUNER Akın Şebnem (2001); "Toplam Hizmet Kalitesi Yönetimi ve Müşteri Memnuniyeti Sağlamadaki Rolü", *İstanbul: Pazarlama Dünyası*, Y:15, S:4
- ACUNER, Taner; KESKİN, Dilara (2000); "Toplam Kalite Yönetiminde Pazarlamanın Yeri", *İstanbul: Pazarlama Dünyası*, Y:14, S:02
- AKDERE, Fırat; AKSOY, M.Hakan; CANDAŞ, Erhan; POLAT, M. Hamza; PSAROPULOS, Markos; YILMAZ, İ.Hakan (1994); *Toplam Kalite Yönetiminin de Türkiye Perspektifi*, İstanbul:Uniform Matbaacılık,
- AKIN Özcan (2001); *Toplam Kalite Yönetimi ve İnsan*, Bursa:Ezgi Kitabevi
- BOLAT, Tamer (2000); *Toplam Kalite Yönetimi*, İstanbul:Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş.
- BRAWN Warren B., MOBERG Dennis J. (1980); *Organization Theory and Management*, USA:Johnn Wiley and Sons Inc.,
- CHRISTOPHER Martin (1992), *The Customer Service Planner*, Butterworth-Heinemann Ltd., Oxford
- DÜREN, Zeynep (2000); *2000'li Yıllarda Yönetim*, İstanbul:Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd.Şti.
- ERSEN, Haldun (1997); *Toplam Kalite ve İnsan Kaynakları Yönetimi İlişkisi*, İstanbul : Sim Matbaacılık

- GÖZTAŞ, Aylin (1997), *İşletmelerde Toplam Kalite Felsefesinin İyileştirilmesinde İnsan Kaynaklarının Geliştirilmesi Açısından Halkla İlişkilerin Rolü*, İzmir:E.Ü.S.B.E. Yayınlanmamış Doktora Tezi
- GÜRDAL, Sahavet; ARSLAN Müge; GEGEZ Ercan (2001); *İçsel Pazarlama "Internal Marketing"*, Hatay:21.Yüzyıla Girerken Enformasyon Olgusu Sempozyumu
- JOHANSON, Gunnar (24 aralık 1994); *Toplam Kalite Yönetimi*, İstanbul:Dünya Gazetesi
- KANJI Gopal K.(2000); *Total Quality Management*, Number:3, UK:Sheffield Hallam University
- KAVRAKOĞLU, İsmet(1992); *Başarı- Motivasyon İlişkisi: Kalite Dergisi*, S:14
- KONDO Yoshio (1999); *İşletmede Bütünsel Kalite*, Çev: Ayşe Bilge Dicleli, İstanbul:BZD Yayıncılık
- KOTLER Philip (1980); *Principles of Marketing*, New Jersey:Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs
- KOVANCI Ahmet (2001); *Toplam Kalite Yönetimi Fakat Nasıl?*, İstanbul:Sistem Yayıncılık
- PFEFFER Jeffrey (1995); *Rekabette Üstünlüğün Sırrı: İnsan*, Çev:Sinem Gül, İstanbul : Sabah Kitapları Dizisi Gençlik Yayınları A.Ş.
- RUST T. Roland, OLIVER L. Richard (1994); *Service Quality*, U.K.:Sage Publications Ltd.
- ŞİMŞEK Muhittin (2002); *Toplam Kalite Yönetiminde Başarının Anahtarı: İnsan Faktörü*, , İstanbul:Babıali Kültür Yayıncılığı
- YAPRAKLI, Şükrü; ÖZER, Sevtap (2001); *Çağdaş Pazarlamada Yeni Bir Yaklaşım "İçsel Pazarlama"*, İstanbul: Pazarlama Dünyası, Y:15, S:6

# **Internal Marketing and Total Quality Management “A Research Which Related Evaluation of National Press Organizations in Turkey”**

**Assist.Prof.Dr. İ. Pelin DÜNDAR**  
**Assoc.Prof.Dr. F. Belma GÜNERİ FİRLAR\***

**Abstract:** Internal marketing intelligence's a interaction process which's start with notice organization workers as customers. For to active this process, first of all it must be conditioned with total quality management process. From this perspective in that study, previously explained internal marketing and than explained it's relation with total quality management. And study's completed with a research which to confirm theoritical and practice.

**Key Words:** Internal marketing, total quality management, pres organizations

---

\* Ege University / İZMİR  
guneri@iletisim.ege.edu.tr  
ismet.pelin\_dundar@ege.edu.tr



# **Внутренняя Торговля и Руководство за Итогами Качества "Исследование направленное на оценку национальных издательских домов в Турции"**

**Помощник Доцента, Доктор И.Пелин Дюндар  
Доцент, Доктор Ф.Бельма Гюнери Фырлар\***

***Резюме:*** Понятие внутренней торговли возникло как процесс, возникший в результате восприятия рабочего предприятия как клиента. Придание эффективности данному процессу возможно путём руководства над итогами качества и цельностью мысли. В вышеуказанной работе после раскрытия понятия внутренней торговли, были испробованы возможности её связи с итогами качества и были оценены результаты анкет, проведённых в национальных издательских домах Турции с целью доказательства применимости этих результатов на практике.

***Ключевые слова:*** Внутренняя торговля, руководство за итогами качества, издательские дома

---

\* Эгейский Университет, Факультет Коммуникаций Кафедра Рекламного Дела и Презентации/ Измир  
guneri@iletisim.ege.edu.tr  
ismet.pelin.dundar@ege.edu.tr



# İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Beceriler

Yrd.Doç.Dr. Zühal ÇUBUKÇU\*  
Yrd.Doç.Dr. Mehmet GÜLTEKİN\*\*

**Özet:** Ülkemizde ilköğretimin amaçlarından biri, her Türk çocuğuna iyi bir vatandaş olmak için gerekli olan temel bilgi, beceri, davranış ve alışkanlıkları kazandırmaktır. İlköğretimde, öğrencilere kazandırılması gereken temel becerilerden biri de sosyal becerilerdir. Bireyin başkaları ile iyi ilişkiler kurmasında, toplumsal kurallara uymasında, sorumluluk yüklenebilmesinde, başkalarına yardım etmesinde, haklarını kullanabilmesinde sosyal becerilerin önemi büyüktür. Çünkü, bireyin içinde yaşadığı toplumun bir üyesi haline gelmesi, toplumun bir parçası olduğunun bilincine varması ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesi bireyin sosyal yaşamda gerekli olan sosyal becerileri kazanması ile olanaklıdır. Öğrencilerde sosyal becerilerin geliştirilmesi, pekiştirilmesi ve bu becerilerin değişik ortamlarda uygulamaya dönüştürülmesi ilköğretimin önemli işlevleri arasında yer almaktadır. Bu çalışmada, ilköğretim öğretmenlerine göre öğrencilere kazandırılması gereken temel sosyal becerilerin neler olması gerektiği saptanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İlköğretim, Sosyal beceriler

## Giriş

İlköğretim, toplumdaki bütün vatandaşların sahip olmaları gereken asgari ve ortak temel bilgi ve becerilerin kazandırıldığı önemli bir örgün eğitim aşamasıdır. İlköğretim, bireylere karşılaştıkları sorunları çözmede, toplum değerlerine uyum sağlamada ve toplum kurallarını uygulamada temel yeterlik kazandırır. Daha yalın bir anlatımla toplumu oluşturan bireylerin çevrelerini tanıyabilmeleri, geniş bir dünya görüşüne sahip olabilmeleri, içinde yaşadıkları topluma sağlıklı bir şekilde uyum yapabilmeleri, yurttaşlık haklarını kullanmak için gerekli bilgileri edinebilmeleri ve asgari düzeyde temel bilgi ve becerileri kazanmaları ilköğretimin önemli işlevlerindedir.

---

\* Osmangazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi / ESKİŞEHİR  
zclubukcu@ogu.edu.tr

\*\* Anadolu Üniversitesi, Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü Öğretim Üyesi / ESKİŞEHİR  
mgultekin@anadolu.edu.tr

Toplumdaki tüm bireylerin sahip olmaları gerekli olan temel bilgi, beceri, davranış ve alışkanlıkları kazandırmakla sorumlu olan ilköğretimde, öğrencilere kazandırılması gereken temel becerilerden biri de sosyal becerilerdir. Bireyin başkaları ile iyi ilişkiler kurmasında, toplumsal kurallara uymasında, sorumluluk yüklenebilmesinde, başkalarına yardım etmesinde, haklarını kullanabilmesinde sosyal becerilerin önemi büyüktür. Çünkü, bireyin içinde yaşadığı toplumun bir üyesi haline gelmesi, toplumun bir parçası olduğunun bilincine varması ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesi bireyin toplumsal yaşamda gerekli olan sosyal becerileri kazanması ile olanaklıdır. Öğrencilerde sosyal becerilerin kazandırılması, pekiştirilmesi ve bu becerilerin değişik ortamlarda uygulamaya dönüştürülmesi ilköğretimin önemli işlevleri arasında yer almaktadır.

### **Sosyal Gelişim ve Sosyal Beceriler**

Bireyin gelişiminde en önemli süreçlerden biri sosyalleşmedir. Sosyalleşme, bireylerin özellikle çocukların belirli bir grubun işlevsel üyeleri haline geldikleri ve grubun diğer üyelerinin değerlerini, davranışlarını ve inançlarını kazandıkları bir süreçtir. Her ne kadar bu süreç, doğumdan hemen sonra başlayıp bireyin yaşamı boyunca sürmekle birlikte, etkilediği davranışların çoğu ilk çocukluk döneminde belirgin duruma gelmektedir (Gander vd. 1993: 274).

Eğitimin önemli amaçlarından biri, bireylerin içinde buldukları topluma uyum yapmasına yardım etmektir. Bireyin içinde bulunduğu topluma istenilen bir biçimde uyum sağlaması diğer bir deyişle, toplumun etkin bir üyesi olabilmesi için sosyal gelişimini sağlıklı bir biçimde tamamlaması gerekir. Bireyin içinde yaşadığı toplumun kendisinden beklediği ve yapmasını istediği davranışları gösterecek biçimde yetişmesi onun sosyal gelişimi ile ilgilidir. Çünkü, çocuğun ilk yıllardaki sosyal gelişimi onun daha sonraki sosyal davranışlarının temelini oluşturur.

Sosyal gelişim, bireyin doğumundan yetişkin oluncaya kadar başka insanlarla olan ilişkilerinin ve onlara karşı geliştirdiği, ilgi duyduğu davranışların tümüdür. Çocuğun içinde yaşadığı toplumun bir üyesi haline gelmesi, toplumun bir parçası olduğunun bilincine varması, öğrenmesi onun sosyalleşmesidir. Başka bir deyişle, bireyin sosyalleşmesi, duygularını olduğu gibi tanımlama, onu yansıtmaya, ona zaman verme, dış dünya ile arasında köprü görevini görme, özdeşim kurabileceği bir kişi olmasıdır. Bireyde çeşitli tutum ve davranışların oluşması sosyal gelişiminin bir ürünüdür. Kişilik özellikleri sosyal çevrenin etkisi altında gelişir. Yaşam boyu devam eder. Daha yalın bir deyişle, sosyal gelişim bireyin toplum içinde insanlarla iyi ilişkiler kurması ve toplum yaşayışına uygun davranışlar sergilemesidir.

Çocuğun içinde bulunduğu topluma uyum sağlayabilmesi ve toplumla bütünleşebilmesi, toplumda geçerli olan davranışları kazanmasıyla olanaklıdır. Çocuk sosyal davranışları kazanarak, ailesinin, akrabalarının, arkadaşlarının kısaca toplumun bir parçası olduğunun bilincine varır ve sosyalleşmiş olur.

Bireyin yaşadığı toplumun yaşam biçimini ve toplumdaki rolünü öğrenerek toplumla bütünleşmesi anlamına gelen sosyalleşme, öğrenme yoluyla gerçekleşir. Çocuklar gözleyerek ya da model alarak sosyalleşirler.

Sosyal yönden gelişmiş yani sosyalleşmiş bir birey, içinde yaşadığı toplumun normlarına ve beklentilerine uygun davranışlar gösterir, kendi gereksinim ve istekleri ile toplumun istek ve beklentileri arasında denge sağlayabilir. Yine, birlikte yaşadığı insanlarla yardımlaşmayı, paylaşmayı, işbirliği yapmayı başarır ve duygularını yaşadığı kültüre uygun bir biçimde ifade edebilir (Çağdaş vd. 2002: 35-36). Öte yandan, bireylerin sosyal gelişimlerini tamamlayamamaları ya da sosyal gelişiminde eksikliklerinin olması onların gelecekteki sosyal davranışlarını olumsuz yönde etkilemektedir. En azından, bu bireylerin ileride sosyal ve duygusal sorunlarla karşılaşma olasılığı artmaktadır.

Bilişsel görevlere koşut olarak, eğitimin dolayısıyla okulun bireye kazandırması gerekli olan sosyal görevler de vardır. En önemli sosyal görevler, kişisel bağımsızlık kazanma, yaşlılarla geçinmeyi öğrenme ve bir cinsiyet rolü öğrenmedir (Gander vd.1993: 274).

Çocuklar öncelikle sosyal dünyalarını, daha sonra iç dünyalarını kavramaya başlarlar. Sosyal düşünce çocuğun yaşıyla da ilgilidir. Yaşla birlikte orantılı olarak daha iyi organize olur. Örneğin: Çocuğun kişiliği, kimliği. Çocuklar giderek sadece sosyal realite hakkında düşünmezler, fakat aynı zamanda kendileri ve diğerlerine ilişkin sosyal düşüncele de yer verirler (Berk 1997:432).

Gelişim teorileri içerisinde, Freud, psiko-analiz teorisiyle, beş aşamalı psiko-sosyal yapıya dayalı olarak gelişimle ilgili bir model oraya koymuştur. Bu modele göre sosyal nitelikler, pozitif tutumlar ya da çocuklar tarafından gösterilen davranışlardır. Gelişim teorileri içerisinde Piaget, bilişsel gelişim üzerine odaklanan bir teori ortaya koymaktadır.

İnsanların sosyal gelişimlerini açıklayan pek çok kuram bulunmaktadır. Bunların içerisinde Erikson'un psikolojik açıdan geliştirdiği kuram adından en çok sözü edilen kuramlardan birisidir. Erikson'a göre, bireyin psiko-sosyal gelişimi doğumdan ileri yaşlara doğru uzanan sekiz dönemde gerçekleşmektedir. Birbiriyle ilişkili olan bu dönemlerin her birinde birey, o döneme adını veren gelişim çatışması ya da karmaşası ile karşılaşmaktadır. Daha sonraki dönemlere sağlıklı olarak geçebilmek için bireyin bulunduğu dönemin gelişim çatışması ya da karmaşasını başarı ile atlatması gerekmektedir. Birey bu

karmaşa ya da çatışmalarla başa çıkabildiği oranda daha sağlıklı bir kişilik geliştirebilecektir (Eripek 1993: 155; Can 2000: 59).

Kholberg (1969), ben merkezci düşüncelerden denge ve düzeni korumaya, bireyin kendi ilkelerine sadık kaldığı en yüksek düzeylere, yasalar ve düzenden ziyade, bilinç ve düşünceler bağlamında davranışları tanımlamaya ilişkin, ahlaki gelişimi destekleyen altı aşamalı bir gelişim teorisi ortaya koymuştur (Akt. Cartledge, G vd. 1992: 10).

Bireyin topluma ve sosyal yaşantılara karşı tepkilerinin biçimi, başkalarıyla nasıl iletişim kuracağı, yaşamının ilk yıllarındaki öğrenme deneyimlerine bağlıdır. Bu deneyimler de, çocuğa sunulan olanaklara, bu olanakları değerlendirebilmek için sahip olduğu motivasyona, öğretmen ve yetişkinlerin rehberliğine bağlıdır. Bütün bu etkenler onun sosyal becerileri kazanarak sosyalleşmeyi öğrenmesini, grup içindeki yerini ve sosyal gelişimini etkiler. Başkalarıyla ilişkiler kurmanın olumlu ve olumsuz yönlerinin gelişimi, sosyal davranışlar açısından önemlidir.

Sosyal öğrenme kuramlarına göre de davranış, kişisel ve çevresel değişkenler arasındaki sürekli bir etkileşimin sonucudur. Çevresel koşullar, öğrenme yoluyla davranışı şekillendirir; buna karşılık kişinin davranışı da çevreyi şekillendirir (Atkinson, vd. 1995: 535). Sosyal öğrenme kuramcıları, davranışları belirlemede çevresel etmenler kadar bilincin de önemli bir rolünün olduğunu belirtmektedirler. Sosyal öğrenme kuramı, çevresel koşullanmalar karşısında bireyin edilgen olmadığını, aksine bireyin düşünerek, plan yaparak, karşılaştırmalarda bulunarak, yorum ve değerlendirmeler yaparak tepkide bulunduğunu savunmaktadırlar (Can 2000: 59).

Sosyal öğrenme kuramları, sosyal beceri eğitiminde çok yaygın olarak kullanılan prosedürlere ilişkin çerçeveyi ortaya koymaktadır. Sosyal öğrenme modeline göre bir birey, diğer bireylerin davranışlarını gözler ve sonra benzer koşullarda benzer bir biçimde davranarak davranışını sergiler. Bu modele göre pek çok sosyal davranış, öğrenilir. Özellikle gelişim yıllarında çocuklar yaşamlarındaki diğer bireylerin (aile, öğretmen akranları vb.) davranışlarını taklit ederek öğrenirler ( Cartledge, G vd. 1992: 73).

Albert Bandura tarafından geliştirilen sosyal öğrenme kuramına göre öğrenme, modelden alma ya da gözleyerek gerçekleşmektedir. Bandura'nın sosyal bilişsel öğrenme kuramının dayandığı altı temel ilke vardır. Senemoğlu (1997: 228-230) bunları şu biçimde özetlemektedir:

**1. Karşılıklı Belirleyicilik:** Bandura'ya göre, bireysel faktörler, bireyin davranışı ve çevre, karşılıklı olarak birbirlerini etkilemekte ve bu etkileşimler bireyin sonraki davranışını belirlemektedir. Davranış çevreyi, çevre ise davranışı değiştirebilir.

2. *Sembolleştirme Kapasitesi*: İnsanoğlu, düşünme ve dili kullanma gücüne sahip olduğundan, geçmişi kafasında taşıyabilmekte, geleceği ise test edebilmektedir.

3. *Öngörü Kapasitesi*: İnsanlar, gelecekte başkalarının kendilerine nasıl davranacaklarını tahmin edebilmeli, hedeflerini belirleyebilmeli, geleceğini planlayabilmelidirler.

4. *Dolaylı Öğrenme Kapasitesi*: İnsanlar özellikle çocuklar, genellikle başkalarının davranışlarını ve davranışlarının sonuçlarını gözleyerek öğrenirler.

5. *Öz Düzenleme Kapasitesi*: İnsanlar, kendi davranışlarını kontrol edebilme yeteneğine sahiptirler. Elbette ki insanların davranışları, başkalarının gösterdikleri tepkilerden etkilenmektedir. Ancak, yine de davranışlarından kendileri sorumludur.

6. *Öz Yargılama Kapasitesi*: İnsanlar kendileri hakkında düşünme, yargıda bulunma, kendilerini yansıtma kapasitesine sahiptirler.

İnsanların kendilerini anlatma ve başkalarını anlama istekleri, duygusal ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için değişik sosyal becerileri gerektirir. Bu beceriler onların davranışlarını oluşturur. Bazı insanlar bu becerilere sahip değildir. Bu durum onların kendi ihtiyaçlarını karşılamada çeşitli güçlüklerle karşılaşmalarına neden olmaktadır. Utangaçlık, yalnızlık, atılgan olmayan davranışlar, duygularını ifade edememe yetersizlik bu güçlüklerden bazılarıdır (Yüksel 1997).

Sosyal beceriler, çeşitli etkileşimlerde, bireyin hem kendisinin ve hem de diğer bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarını anlama ve o anlayışa uygun davranışlar gösterebilme olarak tanımlanmaktadır. Trower (1980), “sosyal beceriler” kavramı ile “sosyal beceri” kavramını birbirinden ayırmaktadır. Sosyal beceriler, “sıradan insanların sosyal etkileşimde kullandıkları ve kurallar tarafından yönetilen gerçek normatif öge davranışlar veya eylemler (bakış, sözcükler, vb.), ve tekil ögeler (selamlaşma) gibi ögelerin, eylemlerin veya senaryoların belirlenebilir ardışıklığı”, sosyal beceri ise, “bir hedefe yönelik, becerikli davranışın ortaya konması süreci” olarak tanımlanmaktadır. Genelde sosyal beceriler, sosyal olarak kabul edilebilen diğer bireylerle etkileşimde kişiyi yetkili kılan öğrenilmiş davranışlardır. Morgan’a göre (1980) sosyal beceriler, sadece diğer insanlarla etkileşimde pozitif ilişkileri başlatmak ve sürdürmek değil, fakat aynı zamanda amaçları doğrultusunda başarılı olma yeteneğini de kapsar (Akt. Cartledge, G vd. 1992: 7).

Cartledge ve Milburn (1983), sosyal beceri tanımlarının çoğunda şu ögelerin ortak olarak bulunduğunu belirtmektedir. Bu ögeler:

1. Başkalarından olumlu tepkiler getirecek ve olumsuz tepkilerin gelmesini engelleyecek, başkalarıyla etkileşimi olanaklı kılacak, sosyal olarak kabul edilebilir olan öğrenilmiş davranışlar olarak sosyal beceriler,

- 2.Çevrede etki bırakan, hedefe yönelik davranışlar olarak sosyal beceriler,
- 3.Duruma özgü ve sosyal içeriğe göre değişen sosyal beceriler,
- 4.Hem belirli gözlenebilir davranışlar, hem de gözlenemeyen bilişsel ve duygusal öğeler içeren davranışlar olarak sosyal beceriler (Cartledge, G vd. 1992: 7).  
Akkök (1996: 2-3) ise, sosyal becerileri altı grupta toplamaktadır.

1. *İlişkiyi Başlatma ve Sürdürme Becerileri* : Dinleme, konuşmayı başlatma-sürdürme, teşekkür etme, kendini takdim etme, iltifat etme, yardım isteme, özür dileme, yönerge verme, ikna etme.

2. *Grupla Bir İş Yürütme Becerileri*: Başkalarının görüşlerini anlamaya çalışma, sorumluluk alma, şikayeti iletme.

3. *Duygulara Yönelik Beceriler*: Kendi duygularını anlama, duygularını ifade etme, başkalarının duygularını anlama, karşı tarafın kızgınlığı ile başetme, olumlu duygularını ifade etme, korku ile başetme.

4. *Saldırgan Davranışlarla Baş Etmeye Yönelik Beceriler*: İzin isteme, paylaşma, diğerlerine yardım etme, kızgınlığa uygun ifade etme ya da kontrol etme.

5. *Stres Durumlarıyla Başa Çıkma Becerileri*: Başarısız olunan durumla başetme, grup baskısıyla başetme, yalnız bırakılma ile başetme.

6. *Problem Çözme ve Plan Yapma Becerileri*: Çevreden bilgi toplama, amaç oluşturma, işe yoğunlaşma.

Bugün eğitim sürecinde, bireyin sosyal gelişimi, diğer gelişim alanları kadar önemli görülmektedir. Kendini ifade etme, kendine güven, çevresindeki insanlardan kabul görme, sosyal bağımsızlık vb. tüm bu becerilerin geliştirilmesi çabalarının temelinde, sosyal davranışları geliştirebilmek ve çocukların uygun davranışta bulduklarında desteklenmesi yer almaktadır (Akkök 1999: 20). Nitekim, R. Keitz (1987), eğitimin gelecekte daha iyi bir yaşama rehberlik edebilmesi için öğrencinin gereksinim duyacağı kimi becerileri kazandırması gerektiğini belirtmekte; bu becerilerin ise eleştirel düşünme becerisi, insan ilişkileri becerisi, kişisel beceriler ve sosyal beceriler olduğunu, bu nedenle insanlar kendi davranışlarından sorumlu olmayı ve başkalarını da düşünmek için sosyal becerileri öğrenmelidirler ( Akt. Cartledge vd. 1992: 72).

Sonuç olarak çocukların kendisini ifade edebilmesi, özgüven kazanması, ailesi ve çevresindeki bireylerle ilişki kurabilmesi, arkadaşları tarafından kabul görmesi, sosyal anlamda bağımsızlık kazanması gibi becerilerin geliştirilmesi çabalarının temelinde öğrencilere sosyal davranışlar kazandırmak, uygun davrandıklarında onları desteklemek ve onları motive etmek bulunmaktadır. Bu nedenle, öğrencilere örgün öğretimin her bir basamağında, sosyal becerilerin kazandırılması, pekiştirilmesi ve geliştirilmesi için çaba sarf edilmelidir. Öğretmenler, öğrencilerin bu becerileri kazanabilmelerini sağla-



yabilecek nitelikte ne kadar çok etkinliklere ve düzenlemelere yer verirse o oranda sosyal becerileri kazandırma oranları yükselecektir. Çünkü, bu becerilerin kazanılması, öğrencinin akademik başarısında, sosyal ilişkilerinde, sosyal uyumlarında etkili bir faktör olabilmektedir.

### **Araştırmanın Amacı**

Bu araştırmanın temel amacı, ilköğretim öğretmenlerine göre ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesini saptamaktır. Bu temel amaç doğrultusunda, alt amaçlar şu şekilde saptanmıştır.

1.İlköğretim öğretmenlerine göre, ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesi (ilköğretimde öğrencilere öncelikle kazandırılması gereken beceriler) nedir?

2.İlköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesi, öğretmenlerin branşlarına göre farklılaşmakta mıdır?

### **Araştırmanın Önemi**

Eğitimin temel amaçlarından birisi olan bireyin içinde bulunduğu topluma en iyi biçimde uyum yapması, büyük ölçüde bireyin toplum yaşamında kendisine gerekli olan sosyal becerileri kazanmasına bağlıdır. Bu nedenle günümüzde, bireylerin toplum yaşamı için gerekli olan temel sosyal becerileri kazanmaları, örgün eğitimin önemli işlevi arasında yer almaktadır. Bu işlevin gerçekleşmesinde temel sorumluluk da, ilköğretime düşmektedir. Çünkü ilköğretim, toplumdaki tüm vatandaşların sahip olmaları gereken temel bilgi, beceri ve alışkanlıkların kazandırıldığı önemli bir eğitim basamağıdır.

Bu çalışmada, ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken temel sosyal becerilerin önem derecesinin saptanması amaçlanmıştır. Elde edilen bulgular, ilköğretim öğretmenlerinin hangi sosyal becerileri daha fazla önemsediklerini dolayısıyla, ilköğretimde öğrencilere hangi becerilerin öncelikle kazandırılması gerektiğini ortaya koyacaktır.

### **Sayıtlar**

1.Araştırmada kullanılan veri toplama aracında yer alan sosyal beceriler, ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken temel sosyal becerileri içermektedir.

2.Araştırmaya katılan ilköğretim öğretmenlerinin veri toplama aracına verdikleri yanıtlar, öğretmenlerin gerçek görüşlerini yansıtmaktadır.

### **Sınırlılıklar**

Bu çalışma, araştırmaya katılan ilköğretim öğretmenlerinin veri toplama aracına verdikleri yanıtlarla sınırlıdır.

## **Tanımlar**

*Sosyal Gelişim*: Bireyin doğumundan itibaren tüm yaşamı boyunca başka insanlarla olan ilişkilerinin ve onlara karşı geliştirdiği ve ilgi duyduğu davranışların tümüdür.

*Sosyal Beceri*: Çeşitli etkileşimlerde bireyin hem kendisinin ve hem de diğer bireylerin duygu düşünce ve davranışlarını anlama ve o anlayışa uygun davranışlar gösterebilme.

*Sosyal Davranış*: İnsanların çevrelerindeki diğer insanlara karşı bilinçli ya da bilinçsiz olarak gösterdikleri tepkidir.

## **Yöntem**

Bu bölümde, araştırmanın modeli, evren ve örnekleme, veri toplama aracının hazırlanması ve uygulanması ile veri toplama aracı yoluyla elde edilen verilerin çözümlenmesi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

## **Araştırmanın Modeli**

Bu araştırma, ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesini, ilköğretim öğretmenlerine uygulanan bir ölçme aracından elde edilen bilgilere dayalı olarak saptamaya çalıştığından tarama niteliğinde bir çalışmadır.

## **Evren ve Örneklem**

Çalışmanın evrenini, Eskişehir il merkezindeki ilköğretim okullarında görevli öğretmenler oluşturmaktadır. Evrenin sayı bakımından büyük olması nedeniyle evrenden örneklem alma yoluna gidilmiştir. Bunun için il merkezindeki okullardan “oransız küme örnekleme” yöntemi ile 10 ilköğretim okulu saptanmıştır. (Karasar 1998: 120). Bu 10 ilköğretim okulunda görevli öğretmenler çalışmanın örneklemini teşkil etmiştir.

Araştırmaya katılan öğretmenlerin kişisel özellikleri çizelge 1’de gösterilmiştir.

Çizelge 1’de görüldüğü gibi, araştırmaya katılan öğretmenlerin %58.7’sini kadın, %41.3’ünü de erkek öğretmenler oluşturmaktadır. Öğretmenlerin mesleki kıdemlerine göre bakıldığında örneklemin %45.7’si 20 yıl ve üzerinde kıdeme sahip öğretmenlerden oluşmaktadır. En son bitirdikleri öğretim programı yönünden de eğitim önlisans mezunu öğretmenler grubun %43.3’ünü oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan öğretmenlerin branşlarına göre dağılımlarına bakıldığında öğretmenlerin %51.1’nin sınıf öğretmeni, yüzde 49.9’unun da branş öğretmeni olduğu görülmektedir. Branş öğretmenleri içinde grubun %8.2’sini Fen Bilgisi yine %8.2’sini ve Türkçe ve %8’sini de Matematik öğretmenleri oluşturmaktadır.

### Çizelge 1. Örneklem Grubunun Kişisel Özellikleri

Personal Characteristic of Sample Group

Özellik	Grup	N	%	
Cinsiyet	Erkek	257	58.7	
	Kadın	181	41.3	
Mesleki Kıdem	1 yıldan az	7	1.6	
	1-5 yıl	35	8.0	
	6-10 yıl	50	11.4	
	11-15 yıl	66	15.1	
	16-20 yıl	80	18.3	
	20 yıl ve üzeri	200	45.7	
En Son Bitirilen Program	Eğitim Önlisans	181	43.3	
	Lisans Tamamlama	59	13.5	
	Lisans	118	26.9	
	Yüksek Lisans	3	0.7	
	Doktora	--	--	
	Başka	57	13.0	
	Yanıtsız	20	4.6	
Branş	Sınıf Öğretmeni	224	51.1	
	Fen Bilgisi öğretmeni	36	8.2	
	Sosyal Bilgiler Öğretmeni	24	5.5	
	Türkçe Öğretmeni	36	8.2	
	Matematik Öğretmeni	35	8.0	
	Yabancı Dil Öğretmeni	25	5.7	
	İş Eğitimi Öğretmeni	17	3.9	
	Din Bilgisi Öğretmeni	9	2.1	
	Resim Öğretmeni	9	2.1	
	Müzik Öğretmeni	6	1.4	
	Beden Eğitimi Öğretmeni	5	1.1	
	Başka	12	2.7	
	N=438			

### Veri Toplama Aracı

Araştırmada kullanılan veri toplama aracı, sosyal becerilere ilişkin çeşitli kaynaklar taranarak ve uygulanmış ölçeklere dayalı olarak hazırlanmıştır. Araç dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, kişisel bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde, ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal beceriler yer almıştır. İlköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin saptanmasında ve ölçme aracının hazırlanmasında şu çalışmalar yapılmıştır.

Sosyal becerilerle ilgili çeşitli kaynaklar taranarak (Senemoğlu 1997; Akkök 1998) sosyal becerilerle ilgili beceriler ortaya çıkarılmıştır. Burada özellikle Akkök (1998), tarafından ilköğretim için saptanmış olan sosyal becerilerden büyük ölçüde yararlanılmıştır.

Saptanmış olan sosyal beceriler, gerekli düzeltme, kısaltma ve ayırıştırma çalışmaları yapıldıktan sonra, ana başlıklar altında listelenmiştir. Daha sonra birbiriyle çelişen, örtüşen ve bir başka başlık altında yinelenen beceriler ayıklanarak 6 ana başlık altında 50 maddelik bir beceri listesi oluşturulmuştur.

Elde edilen beceri listesi, önce bir ilköğretim okulundaki öğretmenlere uygulanarak bir ön denemesi yapılmıştır. Liste, daha sonra alandaki öğretim üyeleri tarafından incelenmiş ve onların görüşleri doğrultusunda gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Bu düzeltmeler sonucunda listeden kimi maddeler çıkartılmış ve liste 6 ana başlık ve 49 maddeden oluşmuştur. Son aşamada liste, yeniden incelenmiş ve gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra uygulamaya hazır duruma getirilmiştir. Liste, “ilişkiyi başlatma ve sürdürme becerileri”, “grupla iş yapma becerileri”, “duygulara yönelik beceriler”, “stres durumuyla başa çıkma becerileri”, “plan yapma ve problem çözme becerileri”, ve “özdenetimini koruma becerileri” ana başlıkları içermektedir.

İlköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesinin belirlenmesi için, öğretmenlerden ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerden 10 tanesini kaçınıcı sırada önemli gördüklerini 1 ile 10 arasında bir değer vererek işaretlemeleri istenmiştir.

Veri toplama aracı, Haziran 2003 tarihinde saptanmış olan okullardaki öğretmenlere araştırmacılar tarafından uygulanmıştır.

### **Verilerin Çözümlemesi**

Veri toplama aracı ile toplanan verilerin çözümlemesine geçilmeden önce, veri toplama araçları tek tek incelenmiş, gerektiği biçimde doldurulmamış olanlar “geçersiz” sayılarak değerlendirmeye alınmamıştır. Geçerli sayılan veri toplama araçlarındaki yanıtlar bilgisayar ortamına aktarılmıştır.

Öğretmenlerin listedeki maddelere verdikleri yanıtların puanlarını hesaplamak için her bir madde için öngördükleri puanların toplamaları hesaplanmıştır. Veriler, bu toplam puanlar üzerinden değerlendirmeye alınmıştır.

### **Bulgu ve Yorumlar**

Bu bölümde veri toplama aracı yoluyla toplanan verilerin çözümü sonucu elde edilen bulgulara ve yorumlarına yer verilmiştir.

#### **1. İlköğretim Öğretmenlerine Göre, İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Becerilerin Önem Derecesi**

Araştırmanın amacı kapsamında yanıtı aranan ilk soru, ilköğretim öğretmenlerine göre öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesinin belirlenmesidir. Bu amaçla, ilköğretim öğretmenlerinin öğrenci-

lere kazandırılması gereken sosyal beceri alanlarının önem derecesine ilişkin verdikleri yanıtların puanları çizelge 2 'de gösterilmiştir.

Çizelge 2 İlköğretim Öğretmenlerine Göre, İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Beceri

### Alanlarının Önem Derecesi

According to the primary school teachers, the importance degree of the skills that need to be gained by primary school

Sıra	Sosyal Beceriler	Puan
1	İlişkiyi Başlatma ve Sürdürme Becerileri	2638
2	Grupla İş Yapma Becerileri	2225
3	Plan Yapma ve Problem Çözme Becerileri	1906
4	Özdenetimini Koruma Becerileri	1573
5	Stres Durumu ile Başa Çıkma Becerileri	1283
6	Duygulara Yönelik Beceriler	1140
N=438		

Çizelge 2'de görüldüğü gibi ilköğretim öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri alanı “ilişkiyi başlatma ve sürdürme becerileri”dir. Bunu sırasıyla “grupla iş yapma becerileri”, “plan yapma ve problem çözme becerileri”, “özdenetimini koruma becerileri”, “stres durumu ile başa çıkma becerileri” ve duygulara yönelik beceriler izlemektedirler. Çizelgedeki verilerden, ilköğretim öğretmenlerinin “ilişkiyi başlatma ve sürdürme becerileri” ile “grupla iş yapma becerileri”nin kazandırılmasını daha fazla önemli gördükleri duygulara yönelik becerileri ise diğer beceri alanları kadar önemsemedikleri söylenebilir.

İlköğretim öğretmenlerine göre, öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesi çizelge 3'te gösterilmiştir.

Çizelge 3 İlköğretim Öğretmenlerine Göre, İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Becerilerin

### Önem Derecesi

According to the primary school teachers, the importance degree of the skills that need to be gained by primary school

Sıra		Puan
1	Haklarını koruma ve savunma	590
2	Başarısız olunan bir durumla başa çıkma	576
3	İşbirliği yapma	557
4	Özür dileme	451
5	Ne yapacağına karar verme	439
6	Başkalarının haklarına saygı gösterme	432
7	Dinleme	425
8	Problemin nedenlerini araştırma	390
9	Duyularını ifade etme	370
10	Araştırma ve öğrenme isteği içinde olma	350
N=438		

Çizelge 3'te görüldüğü gibi ilköğretim öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri "haklarını koruma ve savunma" becerisidir. Bunu sırasıyla "başarısız olunan bir durumla başa çıkma", ve "işbirliği yapma" becerileri izlemektedir. Bunların dışında "özür dileme", "ne yapacağına karar verme", "başkalarının haklarına saygı gösterme", "dinleme", "problemin nedenlerini araştırma", "duygularını ifade etme" ve "araştırma ve öğrenme isteği içinde olma" becerileri de ilköğretim öğretmenleri tarafından önemli görülmektedir.

## **2. İlköğretim Öğretmenlerinin Branşlarına Göre, İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Becerilerin Önem Derecesi**

İlköğretim öğretmenlerinin branşlarına göre, sosyal becerilerin sosyal beceri alanlarına göre önem derecesi çizelge 4'de gösterilmiştir.

Çizelge 4 Öğretmenlerin Branşlarına Göre, İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Beceri Alanlarının Önem Derecesine İlişkin Puan Dağılımları

Scattering of the points of the importance degree of the social skills that need to be gained by primary school according to the primary school teachers' branch

<b>Branş</b>	<b>Sıra</b>	<b>Sosyal Beceriler</b>	<b>Puan</b>
Sınıf Öğretmeni	1	İlişkiyi Başlatma ve Sürdürme Becerileri	1395
	2	Grupla İş Yapma Becerileri	1149
	3	Plan Yapma ve Problem Çözme Becerileri	835
	4	Özdenetimini Koruma Becerileri	777
	5	Stres Durumu ile Başa Çıkma Becerileri	610
	6	Duyulara Yönelik Beceriler	582
Branş Öğretmeni	1	İlişkiyi Başlatma ve Sürdürme Becerileri	1243
	2	Grupla İş Yapma Becerileri	1076
	3	Plan Yapma ve Problem Çözme Becerileri	1071
	4	Özdenetimini Koruma Becerileri	796
	5	Stres Durumu ile Başa Çıkma Becerileri	673
	6	Duyulara Yönelik Beceriler	558
N=438			

Çizelge 4’de görüldüğü gibi, ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal beceri alanları, ilköğretim öğretmenlerinin branşlarına göre farklılık göstermemektedir. Gerek sınıf öğretmenleri ve gerekse branş öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri alanı “ilişkiyi başlatma ve sürdürme becerileri”dir. Bunu sırasıyla “grupla iş yapma becerileri”, “plan yapma ve problem çözme becerileri”, “özdenetimini koruma becerileri”, “stres durumu ile başa çıkma becerileri” ve duygulara yönelik beceriler izlemektedirler. Çizelgedeki verilerden, gerek sınıf öğretmenleri ve gerekse branş öğretmenlerine göre, sosyal beceri alanlarının önem derecesinin birbirine benzer olduğu söylenebilir.

İlköğretim öğretmenlerinin branşlarına göre, öğrencilere kazandırılması gereken sosyal becerilerin önem derecesi çizelge 5’de gösterilmiştir.

Çizelge 5’de görüldüğü gibi, ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal beceriler, ilköğretim öğretmenlerinin branşlarına göre farklılık göstermektedir. Sınıf öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri “haklarını koruma ve savunma” becerisi iken, branş öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri “başarısız olunan bir durumla başa çıkma” becerisidir. Bunun yanında gerek sınıf öğretmenleri ve gerekse branş öğretmenlerinin ilk üç sırada önemli gördükleri sosyal beceriler benzerdir. Aynı biçimde “özür dileme” “ne yapacağına karar verme” ve “problemin nedenlerini araştırma” becerileri her iki grubun da önemsedikleri beceriler arasında yer almaktadır. Bunların dışında “teşekkür etme”, “duygularını ifade etme”, “bir gruba katılma” ve “başkalarının görüşlerini anlamaya çalışma” sınıf öğretmenleri tarafından önemli görülürken; “dinleme”, “araştırma ve öğrenme isteği içinde olma”, “başkalarının haklarına saygı gösterme”, “araştırma ve öğrenme isteği içinde olma” ve “soru sorma” becerileri de branş öğretmenleri tarafından önemli görülmektedir.

Çizelge 5 İlköğretim Öğretmenlerine Göre, İlköğretimde Öğrencilere Kazandırılması Gereken Sosyal Becerilerin Önem Derecesi

According to the primary school teachers' branches, the degrees of importance of the social skills that need to be gained by primary school students

Branş	Sıra	Sosyal Beceriler	Puan
Sınıf Öğretmeni	1	Haklarını koruma ve savunma	295
	2	Başarısız olunan bir durumla başa çıkma	271
	3	İşbirliği yapma	253
	4	Özür dileme	246
	5	Ne yapacağına karar verme	208
	6	Problemin nedenlerini araştırma	186
	7	Teşekkür etme	185
	8	Duyularını ifade etme	175
	9	Bir gruba katılma	168
	10	Başkalarının görüşlerini anlamaya çalışma	159
Branş Öğretmeni	1	Başarısız olunan bir durumla başa çıkma	305
	2	İşbirliği yapma	304
	3	Haklarını koruma ve savunma	295
	4	Dinleme	270
	5	Ne yapacağına karar verme	231
	6	Araştırma ve öğrenme isteği içinde olma	226
	7	Başkalarının haklarına saygı gösterme	211
	8	Özür dileme	205
	9	Problemin nedenlerini araştırma	204
	10	Soru sorma	193
N=438			

## Sonuç ve Öneriler

### Sonuçlar

1. İlköğretim öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri alanı “ilişkiyi başlatma ve sürdürme becerileri”dir. Bunu sırasıyla “grupla iş yapma becerileri”, “plan yapma ve problem çözme becerileri”, “özdenetimini koruma becerileri”, “stres durumu ile başa çıkma becerileri” ve “duygulara yönelik beceriler” izlemektedirler.

2. İlköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal beceri alanları ilköğretim öğretmenlerinin branşlarına göre farklılık göstermemektedir. Gerek sınıf öğretmenleri ve gerekse branş öğretmenlerine göre, sosyal beceri alanlarının önem derecesi değişmemektedir.

3. İlköğretim öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri “haklarını koruma ve savunma” becerisidir. Bunu sırasıyla “başarısız olunan bir durumla başa çıkma”, ve “işbirliği yapma” becerileri izlemektedir. Bunların dışında “özür dileme”, “ne yapacağına karar verme”, “başkalarının hakla-



rına saygı gösterme”, “dinleme”, “problemin nedenlerini araştırma”, “duygularını ifade etme” ve “araştırma ve öğrenme isteği içinde olma” becerileri de ilköğretim öğretmenleri tarafından önemli görülmektedir.

4. İlköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken sosyal beceriler ilköğretim öğretmenlerinin branşlarına göre farklılık göstermektedir. Sınıf öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri “haklarını koruma ve savunma” becerisi iken, branş öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceri, “başarısız olunan bir durumla başa çıkma” becerisidir. Bunun yanında gerek sınıf öğretmenleri ve gerekse branş öğretmenlerinin ilk üç sırada önemli gördükleri sosyal beceriler benzerdir. Aynı biçimde “özür dileme”, “ne yapacağına karar verme” ve “problemin nedenlerini araştırma” becerileri her iki grubun da önemsedikleri beceriler arasında yer almaktadır. Bunların dışında “teşekkür etme”, “duygularını ifade etme”, “bir gruba katılma” ve “başkalarının görüşlerini anlamaya çalışma” sınıf öğretmenleri tarafından önemli görülürken; “dinleme”, “araştırma ve öğrenme isteği içinde olma”, “başkalarının haklarına saygı gösterme”, “araştırma ve öğrenme isteği içinde olma” ve “soru sorma” becerileri de branş öğretmenleri tarafından önemli görülmektedir.

### **Öneriler**

1. Öğretmenler ilköğretimde öğrencilere kazandırılması gereken temel sosyal beceri alanlarının önem derecesini belirlemişlerdir. Buna göre, önce ilişkiyi başlatma ve sürdürme becerilerinden başlayarak, grupla iş yapma becerileri, plan yapma ve problem çözme becerileri, özdenetimini koruma becerileri, stres durumu ile başa çıkma becerileri ve duygulara yönelik becerileri ilköğretim öğrencilerine mutlaka kazandırılmalıdır.

2. İlköğretim öğretmenlerinin en çok puan verdikleri sosyal beceriler olan haklarını koruma ve savunma, başarısız olunan bir durumla başa çıkma, işbirliği yapma, özür dileme, ne yapacağına karar verme, başkalarının haklarına saygı gösterme, dinleme, problemin nedenlerini araştırma, duygularını ifade etme ve araştırma ve öğrenme isteği içinde olma becerileri ilköğretimde öğrencilere öncelikle kazandırılmalıdır.

### **Kaynakça**

- AKKÖK, Füsün (1996), *İlköğretimde Sosyal Becerilerin Geliştirilmesi*, Öğretmen El Kitabı, Ankara: MEB. Basımevi.
- ATKINSON Rita, ATKINSON Richard C., HILGARD Ernest R. (1995), *Psikolojiye Giriş - I*, Çeviren: Kemal
- Atakay, Mustafa Atakay, Aysun Yavuz. Sosyal Yayınlar.
- BERK, Laura.E. (1997), *Child Development*, London: Allyn and Bacon.
- CAN, Gürhan (2000), “Çocuk Gelişimi Kuramları”, *Çocuk Gelişimi ve Psikolojisi*, (Editör: Esra Ceyhan).

- Eskişehir: Anadolu Üniversitesi A.Ö.F: Yayınları.
- ÇAĞDAŞ, Aysel, SEÇER, Zarife (2002), *Çocuk ve Ergende Sosyal ve Ahlak Gelişimi*, Birinci Baskı. Ankara: Nobel Yayınevi.
- CARTLEDGE, G. and MILBURN, J. F. (1992), *Teaching Social Skills to Children*, New York:Pergamon Press.
- ERİPEK, Süleyman (1993), “*Gençlik Döneminin Bedensel Zihinsel ve Psiko-Sosyal Gelişim Özellikleri*”,
- Eğitim Bilimlerinde Çağdaş Gelişmeler, Eskişehir:Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları No: 208.
- GANDER, Mary J., GARDİNER, Harry W. (1993), *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Çeviri: Ali Dönmez, Nermin
- Çelen, Bekir Onur. 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.
- GÜÇLÜ, Nezahat (1998), “*Okul Müdürlerinin Sosyal Beceri Düzeylerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Araştırma*”. VII: Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi, Cilt.II. s.739-742.
- GÜLTEKİN, Mehmet (1999), *Temel Eğitim İkinci Kademe İçin Alternatif Program Modelleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları. No:52.
- GÜRKAN, Tanju (1993), *İlkokul Öğretmenlerinin Öğretmenlik Tutumları ile Benlik Kavramları Arasındaki İlişki*, Ankara.
- KARASAR, Niyazi (1998), *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Sekizinci Baskı. Ankara: Nobel Yayınevi.
- SENEMOĞLU, Nuray (1997), *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Ankara:1997.
- TOFFLER, Alvin (1981), *Gelecek Korkusu “Şok”*, (Çeviren Selami Sargut), Altın Kitaplar, 1981.
- YÜKSEL, G. (1997), “*Sosyal Beceri Eğitiminin Üniversite Öğrencilerinin Sosyal Beceri Düzeyine Etkisi*”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi. Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- VARIŞ, Fatma (1981), *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Eğitimde Program Geliştirme “Teori ve Teknikler”*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları.
- \_\_\_\_\_ ve diğerleri (1994), *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Atlas Kitabevi.

Sosyal Beceriler	Puan
<b>I. İlişkiyi Başlatma ve Sürdürme Becerileri</b>	<b>2638</b>
1. Dinleme	425
2. Konuşmayı başlatma	75
3. Konuşmayı sürdürme	105
4. Soru sorma	347
5. Teşekkür etme	280
6. Kendini tanıtmaya	119
7. Başkalarını tanıtmaya	48
8. İltifat etme	69
9. Yardım isteme	264
10. Özür dileme	451
11. İkna etme	107
12. Yönerge verme	56
13. Yönergelere uyma	108
14. İzin isteme	184
<b>II. Grupla İş Yapma Becerileri</b>	<b>2225</b>
15. Bir gruba katılma	292
16. İşbirliği yapma	557
17. Grup düzenine saygı duyma	142
18. Gruptaki iş bölümüne uyma/uzlaşma	198
19. Grup çalışmasında etkin olma	150
20. Grupta sorumluluğunu yerine getirme	284
21. Başkalarının görüşlerini anlamaya çalışma	280
22. Gruptaki tüm arkadaşlarına aynı ölçüde değer verme	195
23. Gruba güven verme ve inandırıcı olma	127
<b>III. Duygulara Yönelik Beceriler</b>	<b>1140</b>
24. Kendi duygularını anlama	177
25. Duygularını ifade etme	370
26. Başkalarının duygularını anlama	252
27. Kendini ödüllendirme	53
28. Arkadaşlarına iltifat etme, onları ödüllendirme	167
29. Korkusunu dile getirme	121
<b>IV. Stres Durumuyla Başa Çıkma Becerileri</b>	<b>1283</b>
30. Başarısız olunan bir durumla başa çıkma	576
31. Grup baskısı ile başa çıkma	115
32. Utanılan bir durumla başa çıkma	126
33. Yalnız bırakılma ile başa çıkma	70
34. Karşı tarafın tahrikleri (kızgınlıkları) ile başa çıkma	124
35. Alay etme ile başa çıkma	162
36. Korku ve kaygı ile başa çıkma	110
<b>V. Plan Yapma ve Problem Çözme Becerileri</b>	<b>1906</b>
37. Ne yapacağına karar verme	439
38. Problemin nedenlerini araştırma	390
39. Amaçlarını ortaya koyma	249

40. Bilgiyi toplama	211
41. Karar verme	182
42. Bir işe yoğunlaşma	85
43. Araştırma ve öğrenme isteği içinde olma	350
<b>VI. Özdenetimini Koruma Becerileri</b>	<b>1573</b>
44. Haklarını koruma ve savunma	590
45. Başkalarının haklarına saygı gösterme	432
46. Kızgınlığını kontrol etme	117
47. Coşku ve heyecanını kontrol etme	69
48. Tahriklere kapılmama	186
49. Kavgadan uzak durma	179

## **Social Skills That Need to be Gained by Primary School Students**

**Assist. Prof. Dr. Zühal ÇUBUKÇU\***  
**Assist. Prof. Dr. Mehmet GÜLTEKİN\*\***

**Abstract:** Context. One of the objectives of primary school in our country is to furnish students with necessary basic knowledge, skills, behaviours, and habits to make them good citizens. One of the basic skills that need to be gained by students is social skill in primary education. Social skills have crucial importance for an individual to make good relationship, obey the social rules, take responsibility, help others, and use his/her rights. Because, being a member of society, being conscious that he/she is part of the society and, doing social responsibility can only be come true by individual's gaining social skills. Improvement, reinforcement of these skills and converting them into practice in different conditions, are important functions of the primary education. In this study, according to primary school teachers, necessary basic social skills that need to be gained by students are tried to be established.

**Key Words:** Primary education, Social skill

---

\* Osmangazi Universty, Faculty of Education / ESKİŞEHİR  
zcubukcu@ogu.edu.tr

\*\* Anadolu University, Faculty of Education / ESKİŞEHİR  
mgultekin@anadolu.edu.tr

## Социальные навыки необходимые для привития ученикам начальной школы

Помощник Доцента Доктор Зухаль Чубукчу\*  
Помощник Доцента Доктор Мехмет Гультекин\*\*

**Резюме:** Одной из целей начального образования в нашей республике привить каждому турецкому ребенку необходимые для развития в нем полноценного гражданина основные навыки и привычки в поведении и необходимые знания. Одним из основных навыков, необходимых для привития ученикам в начальном образовании это социальные навыки. Социальные навыки играют большую роль в построении отношений личности друг с другом, в соблюдении им общественных норм, в помощи другим людям и в правильном использовании своих прав. Так как для того чтобы личность стала членом общества, в котором живет, для осознания того, что она часть этого общества и для исполнения всех своих обязанностей перед этим обществом возможно лишь с приобретением социальных навыков. Развитие, укрепление социальных навыков и применение этих навыков в различных ситуациях является одной из немаловажных функций начального образования. Эта работа является попыткой прилаживания с точки зрения педагогов необходимых основных социальных навыков для учеников начальных классов.

**Ключевые слова:** начальное образование, социальные навыки

---

\* Университет Османгази Образовательный Факультет, Отделение Образовательных Наук/ Эскишехир  
zcubukcu@ogu.edu.tr

\*\* Анатолийский Университет Образовательный Факультет, Отделение Начального Образования  
Эскишехир  
mgulteki@anadolu.edu.tr

## XX. Yüzyıl Türkistan Edebiyatının Anıtı: Muhtar Evezov (1897-1961)\*

Prof. Dr Mustafa ÖNER\*\*

**Özet:** Muhtar Evezov, Kazak Türklerinin çağdaş edebiyatının kurucusu ve en önde gelen ismidir. Muhtar Evezov, Sovyet döneminde ortadan kaldırılan veya karalanan Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursın, Mirjakıp Dulat, Magjan Jumabay, Mustafa Çokay gibi aydınların yanı sıra, ömrü boyunca Türkistan'daki Türk edebiyatının SSCB döneminde varlığını sürdürmesi, yeni kuşaklara ulaşacak biçimde yayımlanması ve üniversitelerde araştırma konusu hâline gelmesi yolunda çok emek veren bir yazar ve bilim adamıdır. Makalede yazarın hayat hikâyesinde Sovyet dönemi boyunca karanlık kalan noktalar, 1990'lı yıllarda yayımlanan yeni kaynaklara dayanarak ele alınmış ve eserleriyle bağlantıları değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Muhtar Evezov (Avezov), Türkistan, Kazak, Kazak edebiyatı, Orta Asya, Stalin, Repressiya, Sovyetler Birliği

Türkistan'da Türk edebiyatı ve Türk dili, XX. yüzyılda, Sovyet çağında devam edebilmişse, bunun Muhtar Evezov gibi kalem erleri vardır. Pek çoğu dil bayrağını düşürmemek uğruna hayatlarını feda etmişken, Muhtar Evezov gibileri de hayatta kalmanın belki daha zor olduğu bir dönemi zorluklarıyla, acılarıyla yaşamışlardır.

Orta Asya'da önce askerî bir işgal olarak başlayan ve Sovyet devriminden sonra da “enternasyonal” başlığı altında süren Ruslaştırmanın önüne dikilen bayrak, edebiyat, dil, okuma, kendini ve dünyayı öğrenme, kısacası “millî aydınlanma” hâlinde var olmuştur. İşte bu yolla, Omarhan oğlu Muhtar'ın, Kunanbay oğlu Abay'dan alıp XX. yüzyıla ulaştırdığı bayrağın altında, Türkistan Türk edebiyatı yaşayabilmiş ve Cengiz Aytmatov gibi dünya çapında sevilen yazarlarımız Türk dünyasına hizmet edebilmiştir. Aytmatov'un kendisine “usta” bellediği Muhtar Evezov'un Türkistan'daki etkisini, Puşkin'in Rus edebiyatındaki etkisiyle karşılaştırması derin bir anlam taşır (bk. Aytmatov 1998: 382-390; Berdibay 1988: 47).

28 Eylül 1897'de, Semey'de, yani Kazaklığın merkezlerinden birinde doğan yazarın babası Evezov Omarhan'dır; ataları XIX. asrın başlarında buraya yerleşen Tobıktı uruğundandır. Yazarın dünya çapında tanıtacağı Kazak

---

\*\* Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / İZMİR  
mustafa.oner@ege.edu.tr

akını Abay da bu Tobıktı uruğundandır. Abay Kunanbayulı'nın Kazak kültüründeki yerini ayrıca vurgulamaya gerek yoktur her hâlde. Ancak Muhtar için de bir başka yeri vardır; Evezov 1967'de yayımlanan on iki ciltlik külliyyatının girişindeki “*Meniñ Ömirbayanım*” başlıklı otobiyografisinde, bunu kendi ağzından şöyle anlatmıştır:

“Çocukluk çağım obada (*avılda*) geçti, dedemiz Evez bizzat okuma yazma öğretiyordu. Beş-altı yaşlarındayım. Bir gün akşam yemeğinden evvel yanına çağırdı, okumamı sınamak istiyor. İçinde *r* sesi olan bütün sözleri söyletmeye başladı. Bu sese dilin yatmıyorsa okumayı biliyorum deme hiç. Mesela en birinci ders Kuran'ın Bismillahirrahmanirrahim sözünü ezberlemekle başlar. Bu kadirli söze dilin dönmese buna hangi molla dayanır. Dedemin pek içine sinmedi galiba, ertesi gün yine aldı karşısına. Hâlâ aklımdadır: Baharın güzelim bir günü. (...) Ama bahar gününün bu kerameti çok geçmeden kayboldu. Dedemiz daracık alçak çadırına çağırıyor bizi. Elindeki kalın el yazmasını görür görmez niye çağırıldığını anlayıveriyorum. Eskisinden daha beter sıkılıyorum. Bana kitaptaki Arap harflerini göstermeye başlıyor. Birini söylemek yetse iyi, her biri ötekenden zor. Bu kitap Abay şiirlerinin mecmuası. Abay ile dost olan ve ozanın kabiliyetine hayran kalan dedem Evez, onun şiirlerini kitaplaştırıp bir kopya çıkarmış ve bize bununla okumayı öğretmek istiyor. Torunları büyük ozanın şiirlerini severek büyüsün diye düşünüyordu.”

Burada yazarın kendi ağzından da anlattığı gibi Muhtar Evezov okuma yazmayı, bir kültüre ulaşmayı, Abay'ı okuyarak başarmıştır. Ancak Abay'ı, Ahmet Baytursın'ın dediği gibi Kazaklığın “baş akını” olarak kabul etmesi (Baytursunulı 1996: 378-385) ve *Abaycılık* denebilecek kültürü geliştirmesi, sadece çocukluk nostaljisiyle açıklanamayacak kadar büyük bir bilinçtir.

“Onbir yaşıma geldiğimde babamdan ayrıldım. Beni Kasımbek öğretmen kendi himayesine aldı. Bu adam genç yaşında Kemaletdin Hazret'in bedduasına rağmen, medreseyi bırakıp Rus mektebine geçmiştir. Bu öğretmen beni de Semey'deki beş sınıflı şehir ortaokuluna soktu. Bizim Şıngıs ilçesinden tayin edilen bir bursu aldım. Çar Hükûmeti, Rus mektebinde tercümanlar ve devlet teşkilatının ufak tefek memurlarını yetiştirmek maksadıyla bozkırlı Kazaklardan burs için gereken harcı toplamaktaydı. Ancak Kazakların kendi çocuklarını mektebe vermeye pek rızası yoktu. Pederşahi aşiret kalıntıları ile mollaların dedikodusu Rus mektebine bir güvensizlik duygusu veriyordu. Bundan ötürü, çoğu kimse, Rus mektebinin Kazak çocuklarının gavurlaştırılması için açıldığını düşünüyordu. (...) Ben Semey Öğretmenler Semineri'ni 1919 başlarında bitirdim ve Semey'de Sovyet



Hükûmeti yerleştikten sonra kamu hizmetine başladım. Önce Semey Vilayeti İcra Komitesinde, sonra da Orenburg Merkez Komitesinde çalıştım. Bu arada oyun yazarlığı ve gazetecilikte kalemimi denedim. 1922 yılı güzünde Taşkent'teki Orta Asya Devlet Üniversitesine dışarıdan öğrenci olarak girdim. Çolpan dergisi ile bağlantı kurup burada eski Kazak obasındaki hayatın çelişkilerini anlatan birkaç hikâye yayımladım.”

Evezov'un yirmili yıllarda yazdığı *Korgansızdın Küni* (= Zavallının Hayatı, 1921); *Kim Kineli* (= Kim Suçlu, 1923); *Eskilik Köleñkesinde* (=Eskiliğin Gölgesinde, 1925) gibi hikâyelerinden, yazarın daha gençlik yıllarından beri, Kazak toplumunun zavallı hâlini, çektiği cefayı anlatma gücüne sahip olduğunu görmek mümkündür. Bunlarda Kazak obası, bozkır tabiatı güçlü bir realizm diliyle tasvir edilmiştir.

Yine o yıllara ait *Jetim* = Yetim (1925); *Juvandık* (= Şişmanlık, eserdeki mecaza göre “feodalizm”, 1926); *Barımta* (=Yağma, 1925) adlı hikâyelerinde halk içinden çıkan, sıradan insanların hayatı yansıtılmıştır. Yazar, *Okırgan Azamat* (=Okumuş Vatandaş, 1922) ; *Kiñeşil Boyjetken* (=Günahkâr Genç, 1925); *Sönip-Janu* (=Sönüp Yanmak, 1923) gibi bu türden hikâyelerinde, şehre gelip kültür kazanan Kazak gençlerinin hayatındaki değişiklikleri, ahlakî meseleleri anlatır (Düysenbayev ve Bazarbayev, 8-9). İlk hikâyesi olan *Korgansızdın Küni*'ndeki Gaziza adlı yetim kızla *Jetim*'deki Kasım adlı yetim oğlanın başkahraman olarak öne çıkması tesadüf olmamalıdır. Sovyet döneminin ilk yıllarındaki kıtlığın, açlığın ve yıllarca süren kargaşanın, gerçekçi edebiyat yolundaki genç yazarı etkilediği açıktır. Evezov'un yirmili yıllardaki edebiyatında, kadınların eşitliği konusuna da eğildiği görülmektedir: Anababasının istediği gençle evlenip kaderine boyun eğen kızı *Sönip-Janu* hikâyesinde anlatan yazar, *Üylenüv* adlı eserinde ise annesinin emrine karşı gelip sevdiği gençle kaçan bir kızı tasvir eder.

Evezov'un, yirmili yılların sonlarında yazdığı *Karaş Karaş Okıygası* (1927) ve *Kökserek* (1929) hikâyeleri, konu bakımından öncekilerde olduğu gibi, bozkırın adaletsiz sosyal yapısını ortaya koymuş olsa da, tasvir güzelliği bakımından, bu ikisi, diğerlerinden öne çıkar. Yazarın bu kahramanlarında psikolojik derinlikleri de yansıttığını görmek mümkündür. *Kır Suretteri* (1922) ve *Kır Engimeleri* (=Bozkır Hikâyeleri, 1923) gibi başlıca tabiat tasvirlerine ayrılmış hikâyeler yazan Evezov'un, edebiyatın zemininde, Kazak bozkırını tablolattığı göze çarpmaktadır (Öner 1998: 27-80).

Muhtar, bir yıl sonra, 26 yaşında genç bir yazar olarak Leningrad Devlet Üniversitesine gider ve 1928'e kadar orada okur. Bu eski payitaht, kütüphaneleri ve 1724'te Çar Petro'nun açtığı üniversitesi ve XIX. asrın ilk çeyreğinden beri gelişen İmparatorluk Bilimler Akademisi ile Doğu Avrupa'nın ve

Avrasya'nın önde gelen merkezlerindendi; 1920'li yılların, henüz Stalin damgasını yemeyen Sovyet döneminde ise, eski şarkiyatçılığın misyoner izlerine rağmen büyük bilginlerin oluşturduğu bir mahfel idi: A. N. Samoyloviç, K. K. Yudahin, S. İ. Rudenko gibi ünlü Türkologlar, 1925'e kadar Rusya Bilimler Akademisi diye anılan ve sonra yeni devletin tasarladığı şekliyle adı da "Sovyet Bilimler Akademisi" olan bu merkezde, araştırma tarihine geçecek çalışmalarını yazıyorlardı. Bu değişim, tam da Muhtar'ın orada bulunduğu yıllarda gerçekleşmiştir. Okuduğu filoloji bölümünde bilim disiplini alan Evezov, 1928'de Taşkent'teki Orta Asya Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesine asistan olarak gider. Kazak gencini Türkistan'ın o günkü kültür ve bilim merkezi çekmiştir. Bu, Rusya içinde kalan eski millî kültür merkezlerinden, diğer aydınların da, birkaç yıl içinde esmeye başlayacak devlet teröründen kurtulmak ve biraz gözden uzak kalıp nefes alabilmek için, Bakü ve Taşkent'e gitmelerine benziyor. Evezov'un iyi bilinen resmî biyografisinde veya "Meniñ Ömirbayanım"da bu tercihinin dair bir bilgi yoktur. Bunun yanında, Sovyet sonrası araştırma literatürü ise, Evezov'un, Taşkent'te Orta Asya Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesinde doktora çalışmasını bitirmesine az bir zaman kala 1 Ekim 1930'da tutuklandığını ortaya koymaktadır. Kazakistan'da uygulanan *repressiya* ("baskı, zulüm") üzerine çalışmaları olan Dosjan Dükenbay, Evezov hakkındaki belgelere dayanarak o dönemdeki takibatla toplam 32 kişinin "milliyetçilik, Alaş Ordacılık, basmacı faaliyet ve Japon ajanlığı" gibi suçlamalarla tutuklandığını belirtmektedir (Dükenbay 1997: 21).

Burada adı geçen Alaş Orda partisi, 1905'te gizli olarak kurulmuş ve 1905 Haziran'ında Karkaralı'da yapılan ilk kurultaydan sonra, 1917 ilkbaharına kadar faaliyetini gizli olarak devam ettirmiştir. Bu arada Alaşçıların *Aykap* dergisi ve *Kazak gazetesi* gibi süreli yayınlarda fikirlerini duyurma gayreti vardır (Oraltay 1973: 24-30). Alihan Bökeyhan'ın başkan seçildiği bu millî Kazak partisi ve hükûmeti, Kazak halkını, Rusya'da özerk bir cumhuriyet, bağımsız bir ülke hâline getirmek amacını gütmüştür. Millî Kazak kültürünün, Sovyet devrinin ilk on yılı boyunca bir çekirdek oluşturmasında Alaşçıların payı çoktur. 1917 İhtilali sonrasında gelişen sosyal hareketler çerçevesinde her türden süreli yayın çıkarken, millî aydın sınıfının oluştuğu bu dönemde Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursın, Mirjakıp Dulat, Magjan Jumabay, Cahanşa Dosmuhamed, M. Tınışbay, Mustafa Çokay gibi lider şahsiyetler çok etkili olmuştur (Jurtbayev 1997: 136-137). 1920 yılı sonuna kadar süren Alaş Orda Hükûmeti, yapılan anlaşma çerçevesinde hükûmet liderlerine, asker ve subaylarına dokunulmayacağı teminatıyla Sovyetlere katılırken, Stalin'in iktidarını pekiştirdiği devirden itibaren ilk tutuklananlar ve ortadan kaldırılanlar ise onlar olmuştur (Oraltay 1973: 36).

Evezov'un tutuklamasında sorgulamayı yapan OGPU (KGB'nin eski adı) tarafından tutulan evrakta Muhtar Evezov'un "parti üyesi olmadığı, evli, iki çocuk babası olduğu ve maaşıyla geçindiği" kaydedilmiştir. Yazarın sorguda verdiği ifadeden şunları aktarmak istiyoruz:

"Baytursinov'u 1918 yılından beri tanıyorum. Kendisiyle 1922 yılından beri yakından tanışıyoruz. Orenburg'a iş için gittiğimde tanışmıştık. Tınışbayev ile 1922 yılının güzünde Taşkent'e geldiğimden beri tanıştık. Ayrıca Taşkent'te Dosmuhamet'le karşılaştık. M. Jumabayev'le de 1925 yılından beri tanışıyoruz. Postayla "Tabaldırık" adındaki edebî topluluğun deklarasyonunun yazılı olduğu bir mektup geldi. O mektupta "Alka" adıyla 6-7 kişiden oluşacak bir derneğin kurulmasının düşünüldüğü belirtiliyordu. Jumabayev, bu konudaki fikrinizi belirtin, uygun görürseniz bu gruba katılın diye yazmıştı. Bu deklarasyonun muhtevasından anladığım kadarıyla, dernek, serbest faaliyet göstermek ve yayınlar vasıtasıyla fikirlerini rahatça duyurmak hakkına sahip olmak istiyordu. (...) Jumabayev'le bu konularda mektuplaşıp yazarlar toplantısını gerçekleştirmek gerekir diye düşünürken "Alka"nın faaliyetleri kendi kendine yavaşlayıp bitti."

Belgeden bu bilgileri aktaran araştırmacı, sayfanın her yanına damlayan mürekkepten ve aceleyle yazılıp karalanan yerlerden, Evezov'da 'Bu yazdıklarım nasıl değerlendirilir' diye bir tedirginliğin sezildiğini söylemektedir (Dükenbay 1997: 22).

Yeni yayınlarla ulaştığımız bu noktada, biraz önce aradığımız "Evezov'un Taşkent'e gitmesi tesadüf müdür" sorusu da cevabını bulmaktadır:

"Leningrad Üniversitesini üstün başarıyla tamamlayan Evezov'un Taşkent'e gelmesinin esas sebebi doktora yapmak değildi. Kazak âlimlerinin, aydınlarının ileri gelenleri, 1920'li yıllardan başlayarak Taşkent'te toplanmaya başlamıştı. Çünkü burada "Çolpan", "Kedey Aynası" gibi yayınlar çıkıyordu. Moskova'dan taşınan Doğu halklarının ortak yayınevi de buradaydı. Başka bir ifadeyle, Taşkent o dönemde Müslüman halkların başkenti durumundaydı." (Dükenbay 1997: 34).

Genç Muhtar'ın yazar hâlinde oluşumunda, daha Semey'deyken Alaş Orda'nın gençler kolunu meydana getirmesi ve Jusupbek Aymavıt ile birlikte Abay dergisini çıkarması çok önemlidir. Şekerim Kudayberdi, Sabit Dönentay ve S. Toraygır gibi Kazak edebiyatının klasiklerinin toplandığı *Sarı Arka* gazetesi onun fikir yapısında ve yazarlığında önemli bir zemin olmuştur (Jurtbayev 1997: 136-137).

Sorgusunda “Edebî eserlerimde hiçbir zaman isyanı teşvik etmek istemedim.” diyen Evezov, fikir yapısı ile ilgili şunları eklemiştir: “Niye gizleyeyim, milliyetçilik duygusu bende vardı, eserlerimde yer aldı. Fakat bu hisler ve fikirler hiçbir zaman gizli kapaklı programlara dönüşmedi. Üniversitede, Marksist âlimlerin, sanatçıların eserleriyle derinlemesine tanıştığım dönemde sosyal fikirlerimin yavaş yavaş değişikliğe uğradığı, edebiyatla ve sanatla ilgili çalışmalarımın tamamen değiştiği malumdur.” (Dükenbay 1997: 25). Yazar cep defterinden koparılmış dört sayfalık notta kurşun kalemle şunları yazmış:

“Milliyetçilik suçlamasıyla hapse atılmamın üzerinden bir yıldan fazla zaman geçti. Bu konudaki suçlamaların hepsi kalemimden çıkan iki eserle *Endik Kebek* ve *Karaköz* isimli piyeslerimle ilgili. Bu piyeslerde geçmişin yüceltildiği, tarihî kahramanlara gösterilen saygının, bugünün gerçeklerinden daha yüksek olduğu doğrudur. Çünkü bugünün gerçeklerini geçmişle karşılaştırarak vermek doğrudur. Edebiyatla ilgili insanlar, Rus Çarlığı'nın bizi işgal ettiği döneme kadarki genel durumun daha iyi olduğunu bilirler. Edebiyat, tarih boyunca olduğu gibi bugün de cemiyetin şuurunu uyandırmaya hizmet etmektedir.

Mağan Jumabayev'in ‘Alka’ adlı edebî topluluğunda, Popov (sorgucu) yoldaşın şüphelendiği gibi düzen bozucu, belli kalıplara sokulan cemiyeti ters yöne götürecektir bir fikre rastlamadım. Böyle edebiyat platformları, Rus edebiyatında, Rus'un birçok edebî akımlarında, simbolistlerden başlayarak proleter kültür mektebine kadar eskiden beri vardır.” (Dükenbay 1997: 27-28).

29.10.1931 tarihinde bir dilekçeyle bütün durumunu, haksız yere suçlandığını anlatan Evezov'a altı ay hiçbir cevap verilmemiştir. 7 Mayıs 1932 tarihli kararla salıverilen yazar, hürriyetine kavuşsa da sosyalist toplum içinde “milliyetçi, karşı devrimci, burjuva” suçlamalarını yıllarca boynunda taşımış ve ancak Kazakistan SSC. Yüksek Mahkemesi'nin 28 Şubat 1958'de çıkardığı kararla “aklanmıştı”. Yazar 1 Ekim 1930 tarihinden itibaren başlayan 28 yıllık dönem boyunca repressiyanın gölgesi altında tutulmuştur.

Bu durumun Evezov'un daha sonra yazdığı eserlere nasıl yansıdığına dair ilgi çekici bir ayrıntıyı burada aktarmak uygun olur: Dönemin kaynaklarında, yazarın, Stalin'in dil, alfabe üzerindeki Sovyetleştirmelerine ve genel olarak kültürel temizliğe muhalif oluşuyla ilgili pek malumat yoktur. Ancak, 1993 yılında basılan, Prof. Dr. Mekemtas Mirzahmetov'un *Kazak kalay orıstandırıldı* (“Kazak nasıl Ruslaştırıldı”) adlı eserine dayanarak şu bilgiyi verebiliriz: *Enbekşi Kazak* gazetesinin 24.6.1931 tarihli sayısında basılan bir dörtlükte şu kayıt vardır:

“Arapşı, jana elipşi;

Eki jak bop tartıstı:

*Ahmet, Eldes, Muhtarlar*

*Arapka jumsap bar küşti*” (Mırzahmetov 1993: 22).

[Arap alfabesi yanlısı ve Yanalif (Latin) alfabesi taraftarları; iki taraf olarak tartıştı; Ahmet (Baytursun), Eldes ve Muhtar; Arap yazısına koyup bütün gücü... ]

Prof. M. Mırzahmetov, Kazakistan Cumhuriyeti bağımsızlığını aldıktan sonra yayım imkanı bulan adı geçen kitabında, Evezov’un “*Akın Ağa*” adlı romanında otosansür uyguladığına da değinmektedir.

“Evezov, romanının 1951 baskısında şöyle bir ifade kullanmaktadır: ‘*Eski Rus kilisesinin akıllı ve bilgili temsilcileri misyoner İlminskiy, Ostroumov, büyük eğitimci misyoner Alektorov...*’ Yazarın, misyonerlik fikrinin tarihi hakkında çok malumatlı olduğu, halka yabancı bu ideolojik siyasetin maskesini sıyırmak niyeti sezilmektedir. Ancak günün şartları onu otosansüre mecbur etmiştir. Bunda tek adam diktatoryasının acı tadını bilen yazarın tecrübesi etkili olmuştur. Kendini iyice kontrol eden yazar, bu ifadede yer alan güçlü fikir çekirdeğini geliştirememiş ve Çarlık emperyalizminin çok zararlı, binlerce örneği olan misyonerlik siyasetinin köklerini ortaya koymasına çağının şartları izin vermemiştir. Bunu derin derin tahlil edip gerçekleri ortaya koysa, emperyalist hükûmetin düsturu hâline gelen siyasî maksatların Stalin tarafından tekrarlandığını apaçık göstermiş olabilirdi.” (Mırzahmetov 1993: 35).

Evezov’un edebî eserlerinin yanı sıra, bilim adamlığından da söz etmek gerekir. Kazak edebiyatı araştırmaları tarihinde, metin çalışmalarının ilk adımı, Abay’ın eserlerinin araştırılmasıyla atılmıştır. 1924’ten itibaren Abay’ın eserlerinin tam bir külliyatını yapmaya girişen Evezov, büyük ozanın mirasını derinden tahlil ederken, esas nüsha endişesinden kalkarak, tekstoloji disiplininin ihtiyacını ortaya koymuştur (Abay-Entsiklopediya 1995: 129-130). Bunun yanında, ömrü boyunca hiç uzaklaşmadığı öğretmenlik vasfı dolayısıyla, daha 1925’te, bir ders kitabı olarak “Kazak Edebiyatı Tarihi”ni yazar. Kazak edebiyatı öğretiminde bu ilk tecrübe çok etkili olmuştur (Tanabayev 1997: 73).

Kazakistan Bilimler Akademisinin üyesi olan Muhtar Evezov, Dil ve Edebiyat Enstitüsü içinde Folklor Bölümünün açılmasını sağlamıştır. Onun bu çerçevede, Türk dünyasının büyük destanı Manas üzerinde de katkısı büyük olmuştur. Daha otuzlu yıllar başında ilgilendiği bu destan hakkında, 1935’te, Rusça olarak yazdığı geniş monografi *Kırgızdın batırlık eposu Manas* (“Kırgızın kahramanlık destanı Manas”) adıyla Kazakçaya çevrilmiş ve ölümünden sonra çıkan ilmi araştırmalar cildinde yayımlanmıştır. Aynı kitaba

giren *Manas eposının halıktık nuskasın jasav kere* (“Manas destanının popüler baskısını yapmalı”) adlı makalesinde çağdaş halk bilimi metodlarının kullanıldığını görüyoruz. (Evezov 1962: 175 - 244). Cengiz Aytmatov, Manas Destanına karşı çeşitli suçlamaların yapıldığı bir dönemde, üstadı Muhtar Evezov’un “taş yaran bilgisi” ile destanı koruduğundan saygıyla söz eder (Aytmatov 1988: 389).

Evezov’un ve belki de bütün Kazak edebiyatının en büyük eseri olan *Abay Jolu*, aynı zamanda destan roman türünün de çığır açan ilk örneği olmuştur. Eserde, XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Kazak halkı geniş bir şekilde tasvir edilirken, kahramanların hayatları da halkın tarihindeki karmaşık değişimlerle iç içe verilmiştir. Abay’ın içinden çıktığı toplumla mücadelesi, iyilikle zulmün çekişmesi, var oluşun elenmiş, süzölmüş gerçekliğini ifade etme problemleri destan romanda güzel bir üslupla yansıtılmıştır. “Abay Jolu”nda, büyük ozanın ferdi faaliyeti, devrin hayati meseleleriyle, nesillerin kaderinin çarpışması zemininde ifade edilir. Romanda, olayların objektif akışı, insanların kaderlerinin toplumun yaşayışına bağlılığı, beylerin şahsi statüsü, zalimliğin ortaya konması ile iyiliğin yüceltilmesi hayat gerçekliğiyle bir arada gösterilir.

Destanın olay örgüsünü kuran esas mecra, Abay’ın ve ona yakın çevrenin, toplumda hakim olan kişilerin şiddetine karşı mücadelesidir. Abay’ın başlattığı yenilikçi kuşağın halkın geleceği için cesur bir mücadeleye giriştiği anlar çoktur. Dışarıdan bakıldığında, romandaki her bir bölümün hikâyesi müstakildir; fakat bunları içeriden birleştiren esas bağlantı her zaman sezilir: İnsanlar için, halkı için acı çeken, güçlülere karşı, korkmadan mücadele eden Abay’ın hayatı, onun edebî faaliyeti, Abay’ın aracılığı ile çözülen meseleler. Romanın kuruluşu, Abay’ın uzun süren, güçlü *akınlık* (ozanlık) hizmetini tanıtmaya dayanmıştır. Romandaki esas figür olan Abay tipini yaratmakta, ozanın kendi eserlerinin çok yardımı olduğunu yazar bizzat ifade etmektedir. Romancı, büyük ozanın eserlerini doğuran şartların tabiatına derin bir sezgiyle yaklaşmış ve onun hayatına dahil olmuş gibidir. Abay, halkın gözünde hangi yüksek basamakta duruyorsa, roman da onun görkemli imajını o yüksek düzeyde göstermiştir (Kazak Edebiyeti 1992: 95-96).

“Abay Jolu” edebî bir eser olmaktan öte, her yönüyle bir Kazak ansiklopedisine dönüşmüştür: Bir filolog, onda, Kazak folkloru, Kazak edebiyatının temeli, sözlük yapısının gelişmesi hakkında bol malzeme bulabilir. Gündelik hayatta yaşayan veya artık unutulmuş gelenekler, avcılık, Kazak toyu ve ziyafet verme âdetleri vb... Bunların yanı sıra, eserin dili üzerinde de birçok çalışma yapılmıştır (bk. Janpeyisov).

Romanın ilk kitabı 1938-40 yılları arasında “Telgara” adıyla yazıldı. “Okudan Kaytkanda” ve “Kat-Kabatta” adlı bölümleri 1939 yayımlandı. 1940 sonbaharında “Telgara” adlı birinci kitap bitti, önce eski alfabeyle mat-

baaya verildi; fakat Kiril alfabesiyle dizilen eser, iki yıl aradan sonra 1942 yılı Temmuz ayında “Abay” adıyla çıktı. II. Dünya Savaşı şartlarında bir çok kültür ameliyatını yapan Sovyet devletinin tüm engellerine rağmen, Beysembay Kenjebayev matbaa elemanlarına gizlice bastırıldığı romanın ilk nüshasını Muhtar’a gösterince “Unutmayacağım, unutmuyacağım, Abay’ı dirilttin.” diye ağlamıştır. 1947’de ikinci kitap, 1950’de de “Akın Aga” adıyla da üçüncü kitap çıkmıştır. Eser Sovyet sisteminin baskısına maruz kaldı ve büyük değişiklikler yapıldı. Tarihî olaylara, Abay’ın dünya görüşüne, göçebe hayatına, gelenek ve göreneğine, Kunanbay imajına karşı tahrik edici fikirler söylendi. Yazarın hayatı tehlikeye girdi ve esere 1951-54 yılları arasında yetersizlik verdiler, zorunlu olarak yazması gereken sınıf mücadelesi, zengin-fakir çekişmesi, Rus-Kazak dostluğu, milliyetçileri eleştiren olaylar, yalan idealleri savunan bölümler eklendi (Jurtbayev 1997: 146).

1953 yılı Haziran-Temmuz aylarında Kazakistan Cumhuriyeti Devlet Güvenlik Komitesi, Kazakistan KP Merkez Komitesinden, Muhtar Evezov’u hapsedmek için izin istedi. Kendisi için o kararın verileceği gün, güvendiği dostu SSCB milletvekili Kanibek Kunışbayev’in kimliğini kullanarak gizli şekilde, uçakla Moskova’ya gitti. Orada bazı etkili yazarların yardımıyla resmî olmayan bir siyasi sığınma almaya mecbur oldu. Takibat, siyasi baskı, provakatörlük bitinceye kadar Moskova Devlet Üniversitesinde profesör olarak çalıştı. Evezov eğer siyasi açıdan aklanmazsa veya hapse atılırsa, zaten 25 sene hapse mahkum olan hemfikir arkadaşlarına idam cezası uygulanacaktı. Bunu iyi anlayan Muhtar onları kurtarma amacına da ulaştı. 1954 başlarında Almatı’ya döndü, eserleri tekrar yayımlanmaya başladı. 21 Haziran 1961’de Moskova’da ameliyat sırasında vefat etti (Jurtbayev 1997: 150).

Muhtar Evezov’un, bu eseriyle, tek adam diktatörlüğü hâlinde gelişen yeni devletin şekillendirdiği Sovyet kimliği içine, millî bir çekirdek yerleştirdiğini anlayabiliyoruz. Zaten sevilen bir ozan olan Abay, artık Muhtar’ın bu romanı sayesinde bir millî bayrak olmuştur. Evezov’un sağladığı bu büyük birikim, kendi zor döneminde ve çağımızda, Rus olmayan Asyalı “Sovyet ulusları” için bir kalkış noktasıdır ve kendisinden sonraki kuşaklar tarafından değerlendirilmiştir, gelecekte de değerlendirilecektir.

### **Muhtar Evezov’un Başlıca Eserleri**

**Hikâyeler:** (Muhtar Evezov’un 12 ciltlik külliyyatının 1. cildindedir) *Korgansızdın küni* “Kimsesizin hayatı” (1922); *Okıgan Azamat* “Aydın Yurttaş” (1923); *Kır Suretteri* “Bozkır Tabloları” (1922-1923); *Kır engimleri* “Bozkır sohbetleri” (1923); *Üylenüv* “Evlenme” (1923); *Sönip-januv* “Sönüp yanma” (1923); *Kim kineli* “Kim Suçlu” (1923); *Eskilik köleñkesinde* “Eskiliğin gölgesinde” (1925); *Jetim* “Yetim” (1925); *Barımta* “Ganimet” (1925);

*Kineşil boyjetken* “Suçlu Kız” (1925); *Bürkit aňşılıgınıň suretleri* “Kartallı avcılık tabloları” (1925); *Karalı suluw* “Yaşlı güzel” (1925); *Juwandık* “İktidar” (1925); *Karaş – Karaş Okıygası* “Karaş Karaş Vakıası” (1927); *Kökserek* “Genç Kurt” (1929); *Üş kün* “Üç Gün” (1934); *Bilekke bilek* “Bilek Bileğe” (1934); *Kasenniň kubilistarı* “Kasen’in Değişimleri” (1934).

**Denemeler:** (Külliyat’ın 3. cildindedir) *Türkistan solay tuvgan* “*Türkistan böyle doğdu*” (1955); *Öntüstik saparınan* “*Güney seferinden*” (1959); *Amerika eserleri* “*Amerika izlenimleri*”(1964).

**Romanlar:** *Ösken örken* “*Yetişkin Filiz*” (1962) (Külliyat’ın 3. cildindedir) *Abay Jolu* “*Abay Yolu*” (1942-1947) (Külliyat’ın 4.,5., 6., 7. ciltlerindedir)

**Piyesler:** (Külliyat’ın 8.-10. ciltlerindedir) *Eñlik – Kebek* “*Allık – Kepek*” (1956); *Beybişe, Tokal* “*Hanımağa- Kuma*” (1923); *Karaköz* “*Karagözlü (Genç Kız)*” (1926); *Oktyabr Üşin* “*Ekim İçin*” (1933); *Tüngi Sarın* “*Gece Rüzgârı*” (1934); *Ayman – Şolpan* (1934); *Tas Tüle* “*Dört Yaşındaki Kartal*” (1935); *Sın Sagatta* “*Dar Vakitte*” (Zor Günde) (1941); *Kara Kıpşak Koblandı* “*Kara Kıpçak Koblandı Bahadır*” (1943); *Asıl Nesilder* “*Asil Nesiller*” (1969); *Bes Dos* “*Beş Dost*” (1947); *Alva* “*Helva*” (1953); *Asavga Tusav* “*Kısağa Tuşak=Bukağı*” (1957); *Abay* (1957).

**Makaleler – İncelemeler:** (Külliyat’ın 11-12. ciltlerindedir) *Adamdık negizi – eyel* “*İnsanlığın esası: Aile*” (1917); *Gılım tili* “*Bilim dili*” (1918); *Kazak okıgandarına aşık hat* “*Kazak aydınların açık mektup*” (1919); *Kazaktıñ kalam kayratkerlerine aşık hat* “*Kazak kalem emekçilerine açık mektup*” (1922); *Jalpy teatr öneri men kazak teatrı* “*Genel Tiyatro sanatı ve Kazak tiyatrosu*” (1926); *Kazakstan memleket teatrı* “*Kazakistan ülke tiyatrosu*” (1964); *Teatr, muzıka kadrı* “*Tiyatro müzik saygısı*” (1933); *Üzindiler* “*Parçalar*” (1934); *Jaksı piyesa – sapalı edebiyet belgisi* “*Güzel piyes: Kaliteli edebiyat işareti*” (1934); *Elübay Ömirzakov* (1936); *Puşkindi kazakşaga avdaru tecribeleri turalı* “*Puşkin’i Kazakçaya çevirme tecrübeleri hakkında*” (1936); *Kırgızdıñ batırlık eposı – Manas* “*Kırgız kahramanlık destanı Manas*” (1936); “*Manas*” eposınıñ halıttık nuskasın jasav kerek “*Manas destanının popüler baskısını yapmalı*” (1959); *Yevgeniy Oneginniñ kazakşa nuskası turalı* “*Yevgeniy Onegin’in Kazakça baskısı hakkında*” (1937); *Meñgi jasyatın akın – Şota Rustaveli* “*Ebediyen yaşayan ozan Şota Rustaveli*” (1937); *Kazak sahnasındaki avdarma piyesalar* “*Kazak sahnesindeki tercüme piyesler*” (1937); *Jumbak Turalı* “*Bilmece hakkında*” (1938); *Kazak halkınıñ eposı men folklorı* “*Kazak halkının destanı ve folkloru*” (1939); *Abay jayın zerttevsilerge* “*Abay konusunu araştıranlara*” (1940); *Kazak edebiyetiniñ tariyhın jasav meseleleri* “*Kazak edebiyatı tarihini hazırlama meseleleri*” (1948); *Elişer Navaiy* (1948); *Ertegiler*



“Masallar” (1948); “Kozı Körpeş – Bayan Suluv” (1927); “Kız Jibek” (1948); Aytıs ölenleri “Atışma türküleri” (1948); Keybir ult jazuvşılarınıñ romandarı turalı “Başı millî yazarların romanları hakkında” (1962); Ebdilla Tecibayev (1949); İbray Altınсарın – Kazak medeniyetiniñ zor kayratkeri “Kazak kültürünün büyük emekçisi İbray Altınсарın” (1938); Til jene edebiyet meselesi “Dil ve edebiyat meselesi” (1951); Öner örinde “Sanat hedefinde” (1952); Dramaturgiya zañı turalı keybir oylar “Dramaturgluk kuralları hakkında bazı düşünceler” (1953); Abay romanınıñ jazıluv jayınan “Abay romanının yazılması durumu” (1955); Körkem avdarmanıñ keybir teoriyalık meseleleri “Estetik çevirinin bazı teorik meseleleri” (1955); Meñgilik kepili “Ebediyet teminatı” (1955); Ömir men şıgarma “Ömür ve eser” (1956); SSSR halıqtarı edebiyetiniñ örkendevi “SSCB halkları edebiyatının gelişmesi” (1962); Abay (İbrahim) Kunanbayulı (monografiya) (1959); Zaman şartı (1960); Kazirgi roman jene onıñ geroyı “Çağdaş roman ve kahramanı (1961).

## Notlar

\* Bu çalışmada kullanılan Kazakça kaynakların çoğu, Hocam Prof. Dr. Günay Karaağaç'ın kullanımımıza açtığı müteveffa Macar Türkoloğu İstvan Mandoky Kongur'un ve değerli dostum Maksut Jakıp'un armağanlarıdır. Onları saygıyla anıyorum.

\*\* Prof. Dr. Beysembay Kenjebayev (1904 -1987), edebiyat araştırmacısı, yazar, mütercim, filolog. Özellikle Abay'ın eserlerinin incelenmesi ve yayımı üzerinde çok çalışmıştır. (bk. Abay – Ensiklopediya, 276).

## Kaynakça

- Abay - *Ensiklopediya* (1995), Almatı: “Atamura”.
- Aytmatov, Çingiz (1988), *Biz düynönü canırtabız, düynö bizdi canırtat* (Makalalar, Mayekteşüülör, Süylöngön Sözder) Frunze, 382-390.
- Baytursunulı, Ahmet (1996), “Kazakların Başşairi” (Aktaran: M. Öner) *TDK Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 2, 378-385.
- Berdibay, Rahmankul (1997), “İlk Kazak Epopesi Büyük Bedii Abide” *AÜ Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Dergisi*, 14.
- Dükenbay, Dosjan (1997) “Muhtar Evezov Davası” (Aktaran:Kayan G.) *Bilig*, 5.
- Düysenbayev, I – Bazarbay, M. (1967), *Muhtar Omarhanulı Evezov, Şıgarmalar*, birinşi tom, Almatı.
- Evezov Muhtar (1962), *Vakit jene Edebiyet*, Almatı.
- Janpeyisov, Erbol (1976), *M. Evozovtıñ “Abay jolı” epopeyasınıñ tili*, Almatı.
- Jurtbayev, Tursın, (1997) *Muhtar Omarhanoğlu Awezov (1897-1961)*, Muhtar Awezov Hakkında Makaleler, Haz. Zeyneş İsmail, Ahmet Güngör, Ankara: Bilig yay.
- Kasenov, Kayırjan – Törehanov, Emirhan (1994) “Kızıl Kırgının Meşhur Kurbanları” (aktaran: Hatice Şirin) *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 113-117.

- Kazak Edebiyeti* (1992), Jogarı klass okuvşıları men abiturientterge arnalğan, Almatı: “Atamura”.
- Kazak tiliniñ túsindirme sözdigi*, Almatı. I:1974, 695; II:1976, 695; III:1978, 671; IV:1979, 671; V:1980, 639; VI:1982, 623; VII:1983, 671; VIII:1985, 591; IX:1986, 559; X:1986,510.
- Mırzahmetov, Makemtas (1993), *Kazak kalay orıstandırıldı*, Almatı.
- Oraltay, Hasan (1973), *Alaş – Türkistan Türklerinin Milli İstiklal Parolası*, İstanbul.
- Öner, Mustafa (1998) “Muhtar Evezov’un Jetim Hikâyesinde Dil – Söz Dökümü Üzerine Yorumlar”, *EÜ Türk Dili ve Edebiyatı Araşırmaları Dergisi*, IX, İzmir, 27-80.
- Shnitnikov, Boris Nikolayeviç (1966) *Kazakh-English Dictionary*, London –The Hague –Paris: Mouton Co.
- Tanbayev Ömir (1997), “Muhtar Evezov:Eğitimci Alım”, *Bilig*, 5.
- Tüymebayev Janseyit (1991), *Kazak tili (grammatik anıktağış)*, Almatı.

# The Monument of XX<sup>th</sup> Century Turkestan Literaturel Muhtar Evezov (1897-1961)

Prof. Dr. Mustafa ÖNER\*

**Özet:** Muhtar Evezov is the establisher of the modern Kazakh literature and the most important name of the mentioned field. Muhtar Evezov is a writer and a scholar who had laboured to keep alive the Turkic literature in Turkestan at Soviet era with the other authors and scholars, Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursın, Mirjakıp Dulat, Magjan Jumabay, Mustafa Çokay, who had got killed or slandered by the Soviet regime. He had also put forth great efforts for publishing the Turkic literature sources throughout his life, aiming to convey them to the new generations as well as targeting to constitute Turkic literature as a researching area at universities . In this paper, obscure points of his biography that had encountered the Soviet period is evaluated by using the new publications which were published after 1990's, namely collapsing of the Soviet Union.

**Anahtar Kelimeler:** Muhtar Evezov (Avezov), Turkestan, Kazakh, Kazakh literature, Central Asia, Stalin, repression, Soviet Union

---

\* Ege University, Faculty of Letters / İZMİR  
mustafa.oner@ege.edu.tr

## Памятник Литературы Туркестан 20. столетия: Мухтар Ауезов (1897-1961)

Доцент Доктор Мустафа Онер\*

**Резюме:** Мухтар Ауезов один из передовых имён и основатель современной литературы Казахо́в. Мухтар Ауезов учёный и писатель проделавший огромную работу на пути распространения на новое поколение и становления Тюркской литературы объектом исследования в университетах, а также продолжения Тюркской литературы в Туркестане во времена СССР на протяжении всей жизни наряду с такими просветителями как Мустафа Чокай, Магжан Жумабай, Мыржакып Дулат, Ахмет Байтурсын, Алихан Бокейхан очернённые или изжитые в период Советского Союза. В статье рассматриваются тёмные точки биографии писателя во времена СССР, основанные на новых источниках, опубликованных в 1990х годах и оценивается их связь с его произведениями.

**Ключевые слова:** Мухтар Ауезов(Авезов), Туркестан, Казах, Казахская Литература, Средняя Азия, Сталин, репрессия, Советский Союз

---

\* Эгейский Университет Факультет Литературы/ Измир  
mustafa.oner@ege.edu.tr

# Is Islam an Obstacle to Democratization in the Muslim World? The Debate of the Compatibility of Islam and Democracy Revisited

Dr. Bican ŞAHİN\*

**Abstract:** The purpose of this article is to make a critical presentation of the arguments about the compatibility of Islam and democracy, and discuss whether or not Islam is an obstacle to reach institutionalized democracies in the Muslim world. Firstly, the arguments of those who think that Islam and democracy are incompatible are presented. Then, the empirical and theoretical arguments that indicate that Islam and democracy are compatible are put forward. In the Conclusion, as pointed out by the empirical and theoretical arguments, it is emphasized that Islam is not an obstacle in establishing democracy in the Muslim world. However, the attention is also drawn to the fact that this compatibility alone is not enough for democracy to emerge and institutionalize. In this regard, it is argued that what must be done is both to strengthen the interpretation of Islam, which argues for the compatibility of Islam and democracy, and to make an effort in the direction of eliminating the obstacles to democracy in socio-economic, institutional and international realms.

**Key Words:** Islam, democracy, liberal Islam, socio-economic development, culture

## Introduction\*\*

In a 1996 article, Bernard Lewis (53-54) comments that of the 53 member states of the Organization of the Islamic Conference (OIC), only Turkey can pass Huntington's criterion of democracy. This criterion states that a country is democratic when it has made two consecutive, peaceful changes of government via free elections. And he adds that even Turkey's democracy is in many ways a troubled one.

---

\* Hacettepe University, The Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Public Administration, Beytepe / ANKARA  
bican@hacettepe.edu.tr

\*\* I would like to thank the anonymous referees for their fruitful comments on this article. I also would like to extend my gratitude to Barbara Asal and Nevio Christante for helping me with the English of the manuscript.

In a more recent study that examines the findings of the 2001 Freedom House Survey, Adrian Karatnycky (2002: 103) indicates that, “*the democracy gap between the Islamic countries and the rest of the world is dramatic. In the 47 countries with an Islamic majority, only 11 (23 percent) have democratically elected governments, while 110 of the 145 non-Islamic states (76 percent) are electoral democracies.*” Since the publication of these two articles—in 1996 and 2002, respectively—not much has changed in the Islamic world. To be fair, we must mention some of the recent developments such as Saudi Arabia’s experiment with democracy at the local level, Iraq’s parliamentary elections in January 2005 and constitutional referendum in October 2005, and President Hosni Mubarak’s reelection in a multi-candidate presidential election in September 2005. Although these are welcomed developments in the direction of democracy, they are not enough yet to qualify these countries as democratic even by Huntington’s rather modest “criterion”.

This state of the affairs with respect to the development of democracy in the Muslim world makes one ask if the root cause of the problem is “Islam” itself. At a time when the single superpower of the world embarked upon establishing democracies by force in Muslim-majority countries such as Iraq and Afghanistan, the question of whether Islam and democracy are compatible with one another gains vital importance. The answer to this question also has very important implications for the Turkic states of central Asia such as Kyrgyzstan, Uzbekistan, Azerbaijan and others. With the collapse of the Eastern Bloc, it had been hoped that these states would join the third wave of democratization that had started in 1974 according to Samuel P. Huntington (1993). However, to this day, this hope has not been fulfilled.

There may be several reasons behind this failure, such as the legacy of communism, the low level of social and economic development, and cultural factors, in which Islam has a significant place. However, the fact that the European satellites of Soviet Union made successful transitions to democracy after the collapse of the Eastern Bloc lessens the significance of totalitarian legacy as a factor in explaining the lack of democracy in the Turkic states of central Asia. On the other hand, with regards to social and economic development, although it cannot be dismissed as an important factor in explaining the lack of democracy among the Turkic states, again the fact that there are democratic countries, such as India, that have similar economic conditions to these states reduces the explanatory power of this variable. Also, material conditions of a country can change in time for the better, easing the transition to and consolidation of democracy-if they are the obstacle to democratization. However, the religion of a country, which has an important place in shaping its culture, cannot be changed so easily.

Of course, the religion is also subject to interpretation, and change in a sense. But, the core of the religion- the Koran and the *hadith* in the case of Islam- is not subject to change. Therefore, if the core of Islam is not compatible with democracy, then Islam may be one of the most important factors that explain the lack of democracy in the Turkic states of central Asia as well.

As a matter of fact, within the Islamic tradition there are scholars such as Sayyid Abu'l-A'la Maududi (1903-79) from the Indian subcontinent and Sayyid Qutb (1906-66) from Egypt, who think that Islam is irreconcilable with the main assumptions of democratic government, and therefore, Islam and democracy are incompatible. If this pessimistic approach with regards to the compatibility of Islam and democracy is right, then the supporters of democracy in the Muslim world are struggling in vain. However, against this pessimistic view, it is possible to put forward both empirical evidence and theoretical arguments that support the view that Islam and democracy are compatible. Accordingly, there are also those who believe that Islam and democracy are not only compatible but also their association is inevitable within the Islamic world. The examples of this optimistic view about the compatibility between Islam and democracy are Abdul Karim Soroush, a Shi'ite Muslim and a Persian from Iran and Sheikh Rachid al-Ghannaouchi, a Sunni Muslim and a Tunisian Arab.

Against this background the purpose of this article becomes clear: To give a critical overview of the arguments about the compatibility of Islam and democracy, and to see if Islam stands as an obstacle in the way of having institutionalized democracies in the Muslim world.

### **Islam and Democracy: An Impossible Association?**

The twentieth century has witnessed the rise of a number of Muslim scholars who rejected democracy in favor of Islamic models such as the model of *shura* (consultation). Among those scholars come Sayyid Abu'l-A'la Maududi (1903-79) from the Indian subcontinent and Sayyid Qutb (1906-66) from Egypt. The basic argument of these scholars is that with its notion of popular sovereignty, democracy clashes with the Islamic notion of the sovereignty of God (Tripp 1994: 162; El-Affendi 2003: 37)<sup>1</sup>. As Maududi (1985) puts it, "*Islam has no trace of Western democracy. . . . Islam, . . . , altogether repudiates the philosophy of popular sovereignty and rears its polity on the foundations of the sovereignty of God and the vicegerency (khilafah) of man*" (Maududi 1985: 21). Similarly, Qutb (1988) states that "[s]etting up the kingdom of God on earth, and eliminating the kingdom of man, means taking power from the hands of its usurpers and restoring it to God alone . . . and [establishing] the supremacy of the Shari'a alone and the repeal of all man-made laws." (in Tripp 1994: 171)

From the liberal democratic perspective, the rules of a political system are legitimate only because they are enacted either by the people themselves or by their representatives to whom they granted their consent. Hence, freedom is not infringed by the necessity of political obligation. On the other hand, it is argued that in Islam, sovereignty belongs to God and individuals obey the rules of the political system not because they gave their consent to them but because God ordered it. As Hamdi (1996: 84) points out, "...no Islamic state can be legitimate in the eyes of its subjects without obeying the main teachings of the shari'a. A secular government might coerce obedience, but Muslims will not abandon their belief that state affairs should be supervised by the just teachings of the holy law." According to this understanding, in addition to providing the norms of individual behavior, *shari'a* presents the sole source of law that binds both the individual faithful and the sovereign (Roy 1996: 13). On this basis, Qutb believes that the authority of the ruler does not derive from the consent of the people, but from the fact that he enforces the divine commands of the God. Should he fail in this respect, the Muslim community has a right to depose him (Tripp 1994: 168). In Qutb's (1953: 94) words,

*The ruler in Islamic law is not to be obeyed because of his own person; he is to be obeyed only by virtue of holding his position through the law of Allah and his Messenger; his right to obedience is derived from his observance of that law, and from no other thing. If he departs from the law, he is no longer entitled to obedience, and his orders need no longer be obeyed.*

In addition to their rejection of the concept of popular sovereignty of democracy, these scholars also share an attitude of anticolonialism and anti-imperialism. As Roy (1996: 4) indicates, this attitude today has assumed the form of anti-Westernism. For these scholars, "*Islam is the divinely mandated alternative to the materialism and secularism of Western capitalism and communism*" (Esposito 1998: 317). While rejecting political, economic and social arrangements, and mores of the West, this anti-Western outlook recognizes the scientific and technological advances in the west and, sees no contradiction in appropriating them. Thus, Qutb (1953: 251) states that "[i]n the case of pure sciences ad their applied results of all kinds, we must not hesitate to utilize all things in the sphere of material life; our use of them should be unhampered and unconditional, unhesitating and unimpeded."

This line of thought can be depicted as Islamist view or ideology. As Nasr (2005: 16) argues, "*Islamist ideology . . . calls for the creation of an utopian Islamic state that notionally vests all sovereignty in God. This call is based on a narrow interpretation of Islamic law, and promotes an illiberal, authoritarian politics that leaves little room for civil liberties,*



cultural pluralism, the rights of women and minorities, and democracy.” In this understanding, there is no room for personal choice and its political equivalent in the political sphere, i.e. democracy: “In [Islamic] state no one can regard any field of his affairs as personal and private” (Maududi 1985: 30). As Qutb (1988) puts it, “[I]f it is asked ‘Should not the interest of individuals shape their existence?’, then we must refer once again to the question and answer at the heart of Islam: ‘Do you know or does God know?’ ‘God knows and you do not know’ ” (in Tripp 1994: 169). In this sense, Islamism is seen as a comprehensive ideology, and the state, which is based on this ideology, covers every aspect of life (Qutb 1953: 8; Maududi 1985: 30). To the extent that Islamist scholars such as Maududi and Qutb extinguish the division between the public and private and makes personal subordinate to the common, Islamism can even be seen as a form of totalitarianism<sup>2</sup> (Esposito 1998: 153).

Sanford Lakoff (2004: 136) states that “[t]he general bias of Muslim thinking . . . is in principle against the individualism, pluralism, and secularism characteristic of modern democracies.” Thus, he believes that Islamist line of thought is dominant in the Muslim world. As a result, one may be tempted to conclude that Islam does not provide democracy with a fertile ground on which it can grow. However, this pessimistic view about the compatibility of Islam and democracy does not go unchallenged. There are both theoretical and empirical arguments that can be extended against it. Let’s begin with the theoretical ones.

### **Some Theoretical Arguments in Favor of The Compatibility of Islam And Democracy**

In the theoretical front, we can take Binder’s (1988: 243-244) distinction between the two sorts of *Islamic liberalism* or *liberal Islam* as our starting point. According to both of these interpretations, although for different reasons, Islam and democracy are compatible. For the first branch of Islamic liberalism, it is possible to have a democratic political system in a Muslim society for two reasons. First, such a system is in accordance with the spirit of Islam, which is tolerant of diversity as suggested by the Prophet Mohamed’s statement, “[d]ifference of opinion within my community is a sign of God’s mercy.” Secondly, Islam has few or no specific prescriptions regarding the political institutional arrangements of an Islamic society. Thus, in the absence of any specific rules, except for the institution of shura regarding political matters, this first group of Islamic liberals argue, Muslims are free to adopt democratic political arrangements.<sup>3</sup>

However, the second branch of Islamic liberalism aims at justifying liberal democratic arrangements through specific references to Islam. Those who employ this line of justification refer to “explicit legislation such as the qur’anic provision for taking counsel, or the denial of the sovereign authority of man over man, or the

*shar'i provisions for 'electing' the caliph, or the hadith concerning the equality of believers*" (Binder 1988: 244). In the words of one of the representatives of this second approach, "[l]iberal Islam is a branch, or school, of Islam that emphasizes human liberty and freedom within Islam" (Masmoudi 2003: 40). Hence, one of their starting points is one of the basic teachings of Islam: "there can be no compulsion in religion." The main pillars of this second version of Islamic liberalism are: *Hurriya* (liberty), *Adl* (justice), *Shura* (consultation), and *Ijtihad* (rational interpretation) (Masmoudi 2003: 40-1).

As examples of this approach, we can refer to Abdul Karim Soroush, a Shi'ite Muslim and a Persian from Iran and Sheikh Rachid al-Ghannaouchi, a Sunni Muslim and a Tunisian Arab. As Wright indicates, these reformers aim to modernize and democratize economic and political systems in an Islamic context. They believe that "*human understanding of Islam is flexible, and that Islam's tenets can be interpreted to accommodate and even encourage pluralism.*" (Wright 1996: 67)

Unlike Maududi or Qutb, Soroush (1995) thinks that there is no incompatibility between Islam and the freedoms that are the basis of democracy: "*Islam and democracy are not only compatible, their association is inevitable. In a Muslim society, one without the other is not perfect*" (in Wright 1996: 68). Soroush's advocacy of democracy for the Islamic world depends on two pillars: First, Soroush (2000: 140-141) believes that,

*"[f]aith is a matter of exclusively personal and private experience. We embrace a faith individually just as we confront our death individually. ...*

*Faith and love are of the same grain. ... There is no such thing as collective adoration, love, and testimony, just as there is no such thing as forced adoration, love, and testimony. True faith is contingent upon individuality and liberty."*

As Wright (1996: 68) rightly suggests, "*This freedom is the basis of democracy.*" Furthermore, for Soroush, the ideal Islamic state must be based on the beliefs and the will of the majority: An Islamic democracy cannot be dictated from the top; it would not be legitimate unless it has been chosen by the majority, including nonbelievers as well as believers (Wright 1996: 68). In this respect, for Soroush (2000: 129), observing the freedoms and rights that are the bases of democracy makes a government not only democratic, but also religious, i.e. Islamic. Secondly, according to Soroush, our understanding of religion has not reached a point where it is fixed and immutable. Rather it is evolving. Although the sacred texts are immutable, their interpretation is always subject to change because understanding is influenced by the time and place in which believers live (Wright 1996: 68-70).

Ghannouchi (1995) defends an Islamic system with majority rule, free elections, a free press, protection of minorities, equality of all secular and religious parties, and full women's rights. In this respect, Islam's function is limited to provide the system with moral values (Wright 1996:73). According to Gannouchi, individual believers are entitled to interpret the Koran for themselves— the right of *ijtihad*. In Islam there is no one particular authority with the exclusive right of interpretation of the Koran. Also, decisions in an Islamic society must be based on the views of majority and this is secured through the process of *shura*. In his own words,

*“While on the one hand Islam recognizes the right of its adherents to ijtihad in interpreting the Koranic text, it does not recognize a church or an institution or a person as a sole authority speaking in its name or claiming to represent it. Decision making, through the process of shura, belongs to the community as a whole. Thus the democratic values of political pluralism and tolerance are perfectly compatible with Islam.”* (in Wright 1996: 72)

Liberal Islam in general makes a distinction between the core of the religion and the historical baggage that has been built up around it over the centuries. As Lewis (1996: 54) points out, when we speak about Islam as a religion, significant distinctions must be drawn: *“First, there is what Muslims themselves would call the original, pristine, pure Islam of the Koran and the hadith (the traditions of the Prophet Mohamed) ... Second, there is the Islam of the doctors of the holy law, of the magnificent intellectual structure of classical Islamic jurisprudence and theology.”* Liberal Muslims tend to base their thinking rather on the original, pristine, pure Islam of the Koran and *hadith*. As Kubba (2003: 46) puts it “[w]hile there are profound sources of Islamic inspiration beyond the Koran- . . .-Islamic authority is the Koran's alone.”

Regarding the status of the holy law, i.e. *shari'a*, these liberal Muslims think that we need not be bound by the tradition that is obstructive of development and modernization in the way of democratization. As Lewis (1996: 56) puts it *“Muslims believe the holy law to be divinely inspired and guided, yet there are four significantly different school of thought regarding this law.”* Given that the authority from which these different traditions are deriving their approaches is one and the same, namely, the Koran, the plurality of these interpretations can be attributed to a great extent to differences of places and times in which these traditions have been developed. Thus, *shari'a* is, to a great extent, historical. In fact, in order to account for differences in law that were caused by personal interpretation and preferences as well as different social and historical conditions, the doctrine

of diversity (*ikhtilaf*) was developed (Esposito 1998: 321). Kubba (2003: 48-49) draws our attention to this point by stating,

*“Take, for example, the role of women—or to be more precise the segregation of men and women that has been practiced so ubiquitously throughout Muslim history. There is no justification at all for this in our religion’s original message. It has come from extra-Islamic cultural sources, been transposed into an Islamic idiom, and labeled with the name of Islam. Again, if we refer to the Koran, I can have one copy and nobody worldwide will disagree with what that copy says. But if we refer to shari’a law there is no holy book called Shari’a.”*

In this respect, Muslims should not feel obliged to follow those traditions that hinder them from adapting to both coping with difficulties and ceasing the opportunities of the modern world. Unfortunately, there is not much in the past experiences of Islamic societies that Muslims today can benefit from in this quest. Likewise, as Kubba (2000: 90) points out, “[t]he original texts that define Islam provide general principles on governance and the penal code but do not provide laws for modern societies and states.” It is up to individuals in their roles as citizens to form these rules in a modern world. For example, “[t]hinking about the Medina of old helps us to grasp the political concepts and principles at work during the seedtime of Islam, but in no way can that bygone city provide-nor was it ever meant to provide-a method of running the complex cities, states, and societies in which we live today” (Kubba 2003: 49). Democracy provides the Muslim world with a profound way of running its political affairs. However, in the face of traditions that run against democracy, Muslims should be ready to make necessary changes in these traditions by modernizing them, adapting them, stretching them with a spirit of liberty (Kubba 2003).

On the empirical front, the first evidence for the compatibility of Islam and democracy is the existence of democracy in countries with Muslim majority populations. As indicated at the beginning of this article with a reference to Karatnycky (2002: 103), in the 47 countries with an Islamic majority, there are 11 (23 percent) countries that have democratically elected governments. Though it is troubled in some respects, Turkey’s experience with democracy can be an example of this phenomenon. In Turkey, the political power was transferred to an opposition party (Democrat Party) as a result of democratic elections for the first time on 14 May 1950. Since then, Turkey has witnessed three military interventions in 1960, in 1971 and in 1980. However, direct military rule has been an exception rather than the rule in Turkish politics since 1950.

However, there may be those who argue against this by stating that democracy took root in Turkey only after Islam was excluded from the public

realm. For example, this line of thought can be found in Sanford Lakoff (2004: 134-135):

*“...it is misleading to identify Turkey simply as a ‘Muslim-majority country’ if the aim is to show that Islamic belief is compatible with democracy. Turkey’s republican constitution was adopted as part of a secularist revolution in the early 1920s that decreed an end to the traditional religiopolitical offices of sultan and caliph, along with religious courts and schools. Since then, Islamist parties have found themselves forcibly suppressed or compelled to respect secularism. Surely the more relevant implication of the Turkish experience is that Islamic beliefs may have to be overridden or be denied embodiment in social and political institutions if democracy is to rise in Muslim-majority countries . . .”*

Luckily, we do not need to accept Lakoff’s idea readily. Accordingly, Turkey’s experience with democracy did not start with the establishment of the Republic but goes back to Ottoman Empire. First, between December 1876-February 1878, and second, between July 1908-January 1913, Turkey experienced a constitutional parliamentary regime (Zurcher 1997; Erdoğan 1999a: 31). Thus, it was possible to introduce democracy in Turkey even before the secularist revolution of the early 1920s.

Additional empirical evidence in favor of the argument that Islam is not an obstacle to democracy can be found in the emergence of what Vali Nasr (2005: 12) calls “*in a conscience evocation of the political tradition associated with the Christian Democratic parties of Europe-‘Muslim Democracy’*”. To the extent that Muslim democracy does not rest on “*an abstract, carefully thought-out theological and ideological accommodation between Islam and democracy*”, the Muslim democrats reconcile themselves with the requisites of democracy in a pragmatic way (Nasr 2005: 15). This trend has been evident since the early 1990 s in the countries such as Turkey, Bangladesh, Indonesia, and Malaysia where Islamic-oriented but not Islamist parties have had electoral successes. The Justice and Development Party in Turkey, the Bangladesh Nationalist Party in Bangladesh, and the United Malays National Organization in Malaysia are examples of this phenomenon.

A peculiar fact about the democratically elected governments in the Muslim world is that none of them exists in the Arab world. As Karatnycky (2002: 104) stated: “*Of the 31 non-Arab Islamic countries, 11 are electoral democracies, while none of the 16 majority-Arab countries has a democratically elected government.*” In parallel to Karatnycky, Alfred Stepan and Graeme B. Robertson (2004: 141) show that

"[a] non-Arab Muslim majority country was almost twenty times more likely to be 'electorally competitive' than an Arab Muslim majority country." They reached this conclusion by analyzing the data covering the period between 1973 and 2002 from the standpoint of the presence of electoral competitiveness<sup>4</sup>. These findings bring up the following question: "Can it be possible that the lack of democracy is not related with being a Muslim state, but rather with being an Arab state?" Indeed, Stepan and Robertson titled their 2003 article "An Arab More Than 'Muslim' Electoral Gap" and 2004 article "Arab, Not Muslim, Exceptionalism".

This peculiar fact makes one think that in addition to the pessimistic interpretation of Islam, which rejects democracy, socio-economic, international, and cultural factors, which are not directly related with Islam, might be responsible for the lack of democracy in the Arab world. To the extent that other Muslim countries that lack democratically elected governments also share some of these factors, the Arab experience may be worth to considering more closely. With this idea in mind, let us now examine the Arab exceptionalism.

### **Explaining The Arab Exceptionalism**

Various explanations can be offered for this empirical discrepancy of democratic credentials in the Arab world. One line of explanation is concerned with socio-economic development. In fact, most of the Muslim majority countries are in less developed parts of the world. As a part of this larger Muslim world, many Arab countries have a bad record of socio-economic development. Going back to Seymour Martin Lipset's 1959 article, "*Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy*", it can be argued that in most of the Arab countries the level of socio economic development is not high enough to sustain a democratic form of government. As will be remembered, Lipset argued that socio-economic development, i.e. modernization, creates a middle class that is at peace with the main institutions of the political system. Furthermore, modernization makes the working class less authoritarian by giving it a stake in the system such as a stable income and the hope of climbing the ladder of social standing. Thus, he concluded that although socio-economic development does not guarantee democratic government, it helps sustain it.

Indeed, as Kubba (2000) indicates, after they gained their independence from the Ottoman Empire with the help of European colonialists, Arab states experimented with democracy for the first time in their history. At that time, governments followed constitutional and legal procedures but failed to address the needs of the worse off sections in their societies. Despite the fact that a political system that is open to all citizens existed, high illiteracy rates hindered masses from taking part in politics. A combination of this lack of

participation and the slow pace of social and economic development caused democracy to remain an urban phenomenon that mostly served the interests of the elite and thus to lose its legitimacy in the eyes of the poor.

The events that took place in the aftermath of World War II gave a further impetus to the collapse of democracy in the Arab world. First, the establishment of the state of Israel had caused nationalism and political radicalism to rise. Second, competing superpowers did not care about democracy rather about their vital interests in the region and thus gave a blank check to the military officers. Confident with the encouragement given by the competing superpowers, military officers benefited from this climate of low legitimacy of democratic government and rampant nationalism, and put an end to democratic governments. Thus, bureaucratic-authoritarian governments were introduced first into Egypt, Iraq, and Syria, and then to most of the Arab world through popularly supported military coups (Kubba 2000: 85-86).

At this point, one can think of economically well-to-do Arab states, such as Saudi Arabia and other Gulf sheikhdoms. Despite the fact that they are doing very well economically these states have not experienced any democratic government. What explains this? As pointed out above, Lipset did not argue that social and economic development lead to political democracy. Likewise, Phillips Cutright and James Wiley (1969) can give us theoretical insight about this puzzle. In their study covering 40 nations within the time period from 1927 to 1966, Cutright and Wiley confirmed the positive correlation between economic development and democracy that was advanced by Lipset earlier. The originality of their study was the finding that those countries with a high level of economic development and high social security services could continue without democracy if they wanted to. In other words, as long as the state could satisfy the economic demands of the citizens such as jobs, health care, housing, etc., citizens did not feel a strong need to have a say in decision making. Thus when one thinks about the fact that oil-rich countries of the Arab peninsula provide most of these services and plus do not need taxes to finance them, then, the proverb '*No taxation, no representation*' makes clear sense. As Karatnycky (2002: 105) indicates "*oil-rich Muslim states have used oil revenues to provide large subventions to their populations, creating a unique form of public welfare that reinforces idleness and suppresses initiative.*"

A second negative impact of the riches that are generated through oil on democratization among the Arab states is that it prevents the emergence of entrepreneurial and working classes respectively. As shown by numerous scholars such as Barrington Moore (1993) and Rueschemeyer et al. (1992), the emergence of democracy depends on the existence of social classes that demand it. Stated differently, the Arab states that are rich achieved prosperity without capitalist development. Additionally, the lack of a vibrant market economy causes the

absence of a lively civil society. The simple reason for this is that in the absence of a developed market economy, civil society groups cannot gain easily economic independence from the state. Where the main income source for individuals and groups is the state, the state can be criticized only to the extent that it allows.

Another factor that is related to the collapse of democracy and the entrenchment of authoritarian governments in the Arab world is concerned with cultural dimension. The crux of the argument that sees a direct relationship between a given country's culture and its democratic prospects is that in order for democracy to work properly in a given society, there must be a cultural background that is suitable for democracy in that particular country. Thus, in *The Civic Culture*, 1963, Almond and Verba argue that a political culture with a mixture of both participative and deferential components would have a more suitable climate for democracy (in Peters 1998: 45). In contrast, solely participative or subject-oriented cultures would be less suitable for democracy. However, as Kubba (2000: 86) points out, “[p]atriarchal Arab societies, accustomed to strong chiefs, had little appreciation for the slow process and competing authorities of democratic rule.” Using Almond and Verba's classification, we can conclude that when democracy collapsed in the Arab world, Arab societies had a rather subject-oriented political culture<sup>5</sup>.

In addition to the social-economic and cultural factors, a third factor has its roots outside the region, i.e., in the capitals of the major powers of the world. As suggested with reference to the emergence of bureaucratic-authoritarian regimes in the aftermath of World War II, the superpowers openly supported military officers in staging military coups in the Arab countries. During and even after the Cold War those major powers continued to support authoritarian regimes for the sake of maintaining stability in the region that is indispensable for their national interests. Thus, Radwan Masmoudi (2003: 43) states that, “*the United States and European countries must stop supporting the dictators in the name of stability. We all know that the stability provided by dictators is an illusion that only breeds violence and extremism.*” Indeed, the unfolding of events following September 11, 2001 caused the only superpower of the world to change its policy towards the Middle East. Accordingly, the US government and its main ally, the UK, embarked on a project called *Greater Middle East Initiative*, the primary purpose of which is to promote democracy in the region.

In conjunction with the factor of stability, authoritarian regimes of the Arab world have been playing the card of Islamic fundamentalism and terror, especially since the end of the Cold War. These regimes have used the threat of Islamic fundamentalism as a justification for their heavy-handed rule in the eye of the international community. They argue that if they loosen the harnesses a little bit, the Islamists will take the power and this, in turn, will



destroy the stability and peace in the region (Kubba 2000: 89; El-Affendi 2003: 37). One of the instruments that these regimes have employed in justifying their undemocratic measures has been the press. As Kubba (2000: 89) reports, “[t]he official press gives maximum publicity to radical and violent groups, portraying political Islam as a bogeyman that justifies undemocratic measures ...” Thanks to this manipulated propaganda, these regimes were able to lump all Islamic groups in the category of fundamentalist Islam and to exclude them from social and political participation (Kubba 2000; Masmoudi 2003). As Masmoudi (2003: 42) points out, “these states often do not distinguish between the liberal and fundamentalist Islam, they tend to perceive religion itself as a threat.”

Thus, in combination with a pessimistic interpretation of the relationship between Islam and democracy, there are factors that can be grouped as social and economic, cultural, and international factors that can be employed to explain the lack of democratic government in the Arab world. Of course, there may be some other factors that have not been accounted for in this limited space, yet none that have been discussed here are related to the essence of Islam. Stated differently, these are all secular, temporal factors<sup>6</sup>.

In this respect, they are not immutable. In fact, a long way has been traveled in the direction of modernization in the past few decades in the Arab world. There has been important progress in social, economic, and educational fronts (Kubba 2000: 88). Hence, it would not be misleading to conclude that Arab countries are overcoming all the barriers that stand in the way of democratization one by one. It can be reasonably expected that in the near future, transitions to democracy will be achieved in this part of the world as well.

## **Conclusion**

This article raised one particular question: Is Islam an obstacle to democratization in the Muslim world? At the very beginning, it was pointed out that there are those who think that Islam rejects democracy with its notion of popular sovereignty. For them, the sovereignty belongs to God. Therefore, one can think, the lack of democracy in the Islamic world can be explained by the absence of any notion of democratic government in Islam. However, this pessimistic view for the fortunes of democracy in the Muslim world does not go unchallenged. It is possible to advance both empirical evidence that there are democratic countries with majority-Muslim populations and theoretical arguments that Islam and democracy are not only compatible, but their association is inevitable. The optimistic view about the compatibility of Islam and democracy makes a distinction between the core of the religion and historical baggage that has been built around it over the centuries. On the basis of this distinction, it claims that those who argue against democracy in the name of Islam are depending on the historical baggage rather

than the core of Islam. There is nothing in the core of Islam that hinders the establishment of democracy.

In fact, as it was shown in explaining the lack of democracy in the Arab world, in combination with a pessimistic interpretation of the relationship between Islam and democracy, social, economic and cultural factors that are not related to Islam can be identified as the factors that hinder the development of democracy. However, this also shows that in order to establish democracy in the Muslim world, it is not enough to show that Islam is compatible with democracy, rather, there must be a social, economic, and cultural environment that is fit for democracy. In this direction, if democracy is going to take root in Islamic soil, both the interpretation that emphasizes the compatibility of Islam and democracy, and the social, economic, and cultural conditions must be advanced.

### **Notes**

1. As a matter of fact, the issue of the sovereignty in Islam is a disputed matter. In opposition to the Islamist view that vests all sovereignty in God, there is also the argument that makes a distinction between two sorts of sovereignty: ontological and temporal. According to this distinction, although God is the creator of the universe and thus ontologically sovereign over all of it, God is not in charge of the political affairs directly. That is to say, God did not spell out the political rules specifically by which human beings will order their relationships in this world. Thus, political sovereignty is left to human beings (Erdoğan 1999b: 33-34).
2. Even Maududi himself accepts the fact that the Islamic state he defends resembles the Fascist and Communist states in this respect. However, he believes that even though the Islamic state is an all-inclusive state, it is completely different from the modern totalitarian and authoritarian states (Maududi 1985: 30). For Maududi, what makes Islamic totalitarianism a good form of totalitarianism, and totally different from the modern totalitarianisms, is the fact that it is based on God's orders (Esposito 1998: 153).
3. Along the same lines, see also ÇAHA, Ö. (2003), "Islam and Democracy: A Theoretical Discussion on the Compatibility of Islam and Democracy," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 2, (3-4): 106-134.
4. It must be noted that Stepan and Robertson do not equate 'electoral competitiveness' with democracy as such. They are of the opinion that 'electoral competitiveness' is a necessary but not a sufficient condition for democracy to take root in a country. They think that competitiveness is present when "1) the government springs from reasonably fair elections; and 2) the elected government –and not some other power center- is able to fill the most important political offices." (2004: 141)
5. Yet, it must be noted that, by stating that, "[t]hroughout history, the overwhelmingly most common type of regime in the Islamic world has been autocracy-which is not to be confused with despotism. The dominant political tradition has long been that of command and obedience, and far from weakening it, modern times have actually witnessed its intensification." Bernard Lewis thinks that this is true not only for the Arab world but for the Islamic world in general (Lewis 1996: 54-55).

6. It can be argued that at least cultural factors may be directly linked with the religion. However, to this argument it can be responded by stating that the cultural feature that is pointed in this paper with regards to the Arab exceptionalism, namely, tribalism and its associated behavioral attitudes within the Arab world were there even before the emergence of Islam.

## References

- ALMOND, G., S. VERBA. (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Boston: Little Brown.
- BINDER, L. (1988), *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: University of Chicago Press.
- CUTRIGHT, P., J. WILEY (1969), "Modernization and Political Representation: 1927-1967", *Studies in Comparative International Development* 5: 23-44.
- ÇAHA, Ö. (2003), "Islam and Democracy: A Theoretical Discussion on the Compatibility of Islam and Democracy," *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 2, (3-4): 106-134.  
<http://www.alternativesjournal.net/volume2/number3and4/caha2.pdf>
- EL-AFFENDI, A. (2003), "What is Liberal Islam? The Elusive Reformation", *Journal of Democracy*, 14 (2): 34-39.
- ERDOĞAN, M. (1999a), "Islam in Turkish Politics: Turkey's Quest for Democracy without Islam" *Critique*, 15: 25-49.
- \_\_\_\_\_ (1999b), *İslam ve Liberalizm* (Islam and Liberalism), Ankara: Liberte.
- ESPOSITO, J. L. (1998), *Islam and Politics*, 4<sup>th</sup> Edition, Syracuse: Syracuse University Press.
- GHANNOUCHI, R. (1995), Excerpts from a Lecture by Sheikh Rachid al-Ghannouchi, in WRIGHT, R. (1996), "Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation", *Journal of Democracy*, 7 (2): 64-75.
- HAMDI, M. E. (1996), "Islam and Liberal Democracy: The Limits of the Western Model", *Journal of Democracy*, 7 (2): 81-85.
- HUNTINGTON, S. P. (1993), *The Third Wave*, Norman: University of Oklahoma Press.
- KARATNYCKY, A. (2002), "The 2001 Freedom House Survey: Muslim Countries and the Democracy Gap", *Journal of Democracy*, 13 (1): 99-112.
- KOTB (QUTB), S. (1953), *Social Justice in Islam*, translated from Arabic by John B. Hardie, Washington, D.C.: American Council of Learned Societies.
- KUBBA, L. (2000), "Arabs and Democracy: The Awakening of Civil Society", *Journal of Democracy*, 11 (3): 84-90.
- \_\_\_\_\_ (2003), "What is Liberal Islam? Faith and Modernity", *Journal of Democracy*, 14 (2): 45-49.
- LAKOFF, S. (2004), "The Reality of Muslim Exceptionalism", *Journal of Democracy*, 15 (4): 131-139.

- LEWIS, B. (1996), "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview", *Journal of Democracy*, 7 (2): 52-63.
- LIPSET, S. M. (1959), "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy", *American Political Science Review*, 53 (1): 69-105, reprinted in CNUDDÉ, C. F. and D. NEUBAUER (Eds.) (1969), *Empirical Democratic Theory*, Chicago: Markham Publishing Company.
- MASMOUDI, R. A. (2003), "What is Liberal Islam? The Silenced Majority", *Journal of Democracy*, 14 (2): 40-44.
- MAUDUDI, S. ABUL A'LA (1985), *Political Theory of Islam*, Lahore: Islamic Publications Ltd.
- MOORE, B. Jr. (1993), *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston: Beacon Press.
- NASR, V. (2005), "The Rise of 'Muslim Democracy'", *Journal of Democracy*, 16 (2): 13-27.
- QUTB, S. (1988), *Ma'ālim fi al-Tariq*, Cairo, Dar al-Shuruq, in TRIPP, C. (1994) "Sayyid Qutb: The Political Vision", (ed. Ali Rahnama), *Pioneers of Islamic Revival*, London: Zed Books Ltd, 154-183.
- ROY, O. (1996), *The Failure of Political Islam*, (Translated by C. Volk), Cambridge: Harvard University Press.
- RUESCHEMEYER, D., E. H. STEPHENS, J. D. STEPHENS. (1992), *Capitalist Development & Democracy*, Chicago: University of Chicago Press.
- SOROUSH, A. K. (1995), Interviewed by Robin Wright, in WRIGHT, R. (1996), "Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation", *Journal of Democracy*, 7 (2): 64-75.
- \_\_\_\_\_. (2000), *Reason, Freedom, & Democracy in Islam*, Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri, Oxford: Oxford University Press.
- STEPAN, A., G. B. ROBERTSON. (2003) "An 'Arab' More Than 'Muslim' Electoral Gap", *Journal of Democracy*, 14 (3).
- \_\_\_\_\_. (2004), "Arab, Not Muslim, Exceptionalism", *Journal of Democracy*, 15 (4): 140-146.
- TRIPP, C. (1994) "Sayyid Qutb: The Political Vision", (ed. Ali Rahnama), *Pioneers of Islamic Revival*, London: Zed Books Ltd, 154-183.
- WRIGHT, R. (1996), "Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation", *Journal of Democracy*, 7 (2): 64-75.
- ZURCHER, E. J. (1998), *Turkey A Modern History*, (2<sup>nd</sup> Edition), London: I.B. Tauris & Co. Ltd.

# "İslam, Müslüman Dünyada Demokratikleşmenin Önünde Bir Engel midir İslam ve Demokrasinin Uyumu Tartışmasının Yeniden Gözden Geçirilmesi"

Dr. Bican ŞAHİN\*

**Özet:** Bu makalenin amacı, İslam ve demokrasinin uyumluluğu hakkındaki argümanların eleştirel bir sunumunu yapmak ve İslam'ın Müslüman dünyada kurumsallaşmış demokrasilere ulaşmanın önünde bir engel olup olmadığını tartışmaktır. Bu doğrultuda ilk olarak, İslam ile demokrasinin uyumsuzluğunu ileri sürenlerin argümanları ortaya konulmaktadır. İkinci olarak, İslam ile demokrasinin uyumlu olduğuna işaret eden ampirik ve teorik argümanlara yer verilmektedir. Makalenin Sonuç kısmında, ampirik ve teorik argümanların işaret ettiği üzere, İslam'ın demokrasinin Müslüman dünyada kök salmasının önünde bir engel teşkil etmediği vurgulanmakta, ve fakat, demokrasinin ortaya çıkıp yerleşmesi için tek başına bu uyumluluğun yeterli olamayacağına da dikkat çekilmektedir. Bu doğrultuda, yapılması gerekenin, bir taraftan İslam'ın demokrasiyle uyumlu yorumları güçlendirilirken, diğer taraftan da sosyo-ekonomik, kurumsal ve uluslararası alanlarda demokrasinin önünde varolan engellerin kaldırılması doğrultusunda çaba sarfedilmesi olduğu ifade edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, demokrasi, liberal İslam, sosyo-ekonomik gelişme, kültür

---

\*Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Beytepe/ANKARA  
bican@hacettepe.edu.tr

# Действительно ли ислам - препятствие демократизации в мусульманском мире? Дебаты совместимости Ислама и повторно посещенной демократии

Доктор Биджан Шахин\*

**Резюме:** Целью данной статьи является критика аргументов по поводу согласия Ислама и демократии, а также ведется дискуссия о том является ли Ислам в Мусульманском мире препятствием на пути к общественной демократии. В этом направлении на первый план выносятся аргументы, говорящие о несовместимости Ислама и Демократии. Во-вторых выделяется отдельное место эмпирическим и теоретическим аргументам, указывающим на совместимость Ислама и демократии. В итоговой части статьи, как и указывают эмпирические и теоретические аргументы, подчёркивается то что Ислам не является препятствием на пути внедрения демократии в Мусульманском мире и в то же время привлекают внимание к тому, что для внедрения демократии одной совместимости недостаточно. Также указывается, что с одной стороны усиливая обзор совместимости Ислама с демократией, с другой стороны в этом направлении необходимо потратить усилия для снятия препятствий, стоящих перед демократией в социо-экономической, общественной и международной сфере.

**Ключевые слова:** Ислам, демократия, либеральный Ислам, социо-культурное развитие, культура

Большинство казахских источников, использованные в этой работе, предоставленные нам для использования Профессором Доктором Гюнай Караагачем, являются даром нам дорого друга Максута Жакыпа и покойного венгерского Тюрколога Иштвана Мандоку Конгура, с огромным уважением к ним упоминаю их имена.

---

\* Университет Хаджеттепе, факультет Экономических и Административных наук, Отделение Народное Управление, Бейтепе/ Анкара  
bican@hacettepe.edu.tr

# Dünya Dillerinden Örnekleriyle Dilbilgisinin Temel Kavramları, Türkçe Üzerine Tartışmalar

Doç. Dr. Mehmet Aydın\*

N. Engin Uzun, Dünya Dillerinden Örnekleriyle Dilbilgisinin Temel Kavramları Türkçe Üzerine Tartışmalar, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 39, İstanbul 2004, 216 s.

N. Engin Uzun'un Dilbilgisinin Temel Kavramları, Türkçe Üzerine Tartışmalar, ilk olarak 1998 yılında Ankara'da yayımlanmış, ben de Uzun'un bu kitabına ancak 2000 yılında ulaşabilmişim. Eser, 2004 yılında Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi'nin 39. kitabı olarak yeniden bu defa Dünya Dillerinden Örnekleriyle Dilbilgisinin Temel Kavramları Türkçe Üzerine Tartışmalar adıyla yayımlandı. N. Engin Uzun'un kitabının 1998 baskısı küçük boy ve 168 sayfaydı, ikinci baskısı büyük boy ve 216 sayfa. Bu da Uzun'un kitabının ikinci baskısına epeyce eklemeler yaptığı anlamına geliyor. Ben kitabın hem ilk hem de ikinci baskısını okudum; zaten okumasam böyle bir yazıyı asla yazmazdım. Aslında Uzun'un kitabı şimdiye kadar çoktan Türk dili araştırmaları alanında çalışanların ilgisini çekebilirdi ve tartışılabilirdi, tartışılmıyorsa da yazılmadı veya ben bu kitap ile ilgili ne yazıya ne de tartışmaya rastlayabildim.

Bu yayının ilk baskısının önsözü ikinci baskıda korunmuş ve ikinci baskı için ayrı bir önsöz eklenmiştir. Kitabın ilk baskısının önsözü doğrusu tartışmaya davetiye çıkartmanın ötesinde, tartışmayı kışkırtmayı amaçlar nitelikler taşımaktadır. Kitapta, bu önsözden başlayarak bir anlamda Türk dili araştırmalarının paradigmasına saldırıldığı söylenebilir.

Dilbilgisi veya dilbilim dillerden kalkarak oluşur. Bu anlamda Özcan Başkan'ın "dilbilgisi bir önsöz değil bir sonsözdür" biçimindeki ifadesini hatırlamak yararlı olabilir. Bana kalırsa, dilbilgisi içindeki bilgi sözü önemlidir. Türkçenin dilbilgisi oluşmadan ve oluşturulmadan başka dillerin yapısından kalkarak oluşturulan dilbilgisi modelleri ortaya çıkmışsa, Türkçenin dilbilgisi ister istemez bu modelin etkisinde ve hatta gölgesinde kalır. Ancak bunu bir başlangıç veya ilk adım saymak yanlış olmaz. Divânü Lugâti't-Türk'te Arapçanın böyle çok açık bir etkisi vardır. Fakat Türkçenin dilbilgisi ile ilgili metinler hâlâ bu tür etkilerden kurtulamadıysa ortada çok ciddi ve vahim bir sorun var, demektir. Uzun'un önsözü böyle de yorumlanabilir.

---

\* Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Bişkek / Kırgızistan  
mehmeta@omu.edu.tr

Birçok dilci Türk dilbilgisi çalışmalarının tekrar ile epey malul olduğu görüşünü herhalde Uzun'la paylaşabilir. Ayrıca yazarın şu görüşlerine de fazla itiraz edilmeyeceğini düşünüyorum: "Türkçe dilbilgisi kitapları çoğunlukla, Batının dilbilgisi yaklaşımı benimsenerek hazırlanmıştır. Belli başlı Batı dillerinin geleneksel dilbilgisi kitaplarında görünen ayrımlar, tanımlar ve sınıflamalar olduğu gibi Türkçeye aktarılmış, uyuşmayan görünümelerde zorlama uyarlamalara gidilmiş, Türkçe adeta bir Batı diliymiş gibi betimlenmiştir." (s. 5). Bu, başlangıçta Kâşgarlı Mahmut'un Türkçeyi Arapça gibi tasvir etmesinden farksız.

Uzun'un kitabının ilk baskısı yedi, ikinci baskısı on bölümden oluşuyor. İkinci baskıya yazı ve ses (sesbilgisi) ve çatı ile ilgili iki yeni bölüm eklenmiş. Ayrıca birinci baskıdaki sözcük bölümü sözcük (3) ve sözcük türleri (4) biçiminde ikiye ayrılmış. Son baskı gerçekten başlıktaki dünya dillerinden de örneklerle zenginleştirilmiş.

Ortada ihtiyaç var diye durmadan basılan bazı bilim kitaplarında, yazarları onca değişmeye rağmen hiçbir değişiklik yapmıyor. Uzun, böyle yapmamış, kitabını epey değiştirip zenginleştirmiş.

Bildik bir terim olarak düşünülen dilbilgisi, farklı bağlamlarda epey farklı anlamlarda kullanılabilir. Uzun, bir dilin işleyişini, yani düzeneğini dilbilgisi olarak anlıyor. Bunu, N. Engin Uzun, "dilbilgisi ne değildir?" olumsuz sorusundan kalkarak anlamaya ve anlatmaya çalışıyor. Dilbilgisinin dilin, dillerin düzeneği anlamına geldiğini vurgulayan Uzun, dilbilgisini kitaptaki başka bağlamlarda tıpkı dilbilgisi ile uğraşan ötekiler gibi farklı anlamlarda kullanıyor. O zaman dilbilgisinin ne olduğu veya ne olmadığı doğrudan doğruya kullanıldığı bağlamla ilgili görünüyor. Bu anlamlardan birini mutlakaştırmak anlamsız; ama bunlardan birinin temel olduğu söylenebilir.

Uzun, kitabının yazı ve ses bölümünde daha önce söylenenleri tekrarladığı ve yeni bir şey söylemediği hâlde sözcük ve sözcük türleri bölümünde geleneksel dilbilgisinde bir dil birimini anlatmak üzere kullanmaktan bir türlü vazgeçilemeyen sözcüğü bütün boyutları ile tartışıyor. Gerçekten de sözcük epey tartışmalı bir terim. Hatta sözcüğün bir terim olup olmadığı bile tartışmalı. Bir olguyu kendi kendisiyle tartışmakla başkaları ile tartışmak bir değil. Kitabı boyunca Uzun dil ile ilgili bütün olguları böyle tartışıyor veya bana öyle geldi.

Sözcük konusundaki sorunları aşmak için yapısal alandan dağılım ve yerine koyma gibi kavramlara başvurmak gerektiğini düşünen Uzun, bu tekniklerin "kaçak gibi bir sözcükte kaç ve -ak diye bir ayırım yapmamıza olanak verir; çünkü kaç parçası başka bütünlerde (kaçık, kaçamak, kaçtı, kaçış), -ak parçası da başka bütünlerde (yatak, durak) bulunmaktadır. kaç- ve -ak'ın bir



bütünün parçası oldukları da yan yana gelmelerinin rastlantısal olmadığından çıkarılabilir, çünkü bir diğer rastlantı sonucu oluşacak akaç dizilişi yanlış olacak. Demek ki dildeki en küçük parçalara ulaşılabilir ve bunların dağılımları kontrol edilirse, dilin tüm sözcüklerine ulaşılabilir demektir.” (s. 53). Geleneksel dilbilgisiyle uğraşıp biçim bilgisi anlatanlar tam bunu yapıp durmaktadır. Ancak dilbilgisiyle uğraşanların büyük bir bölümünün teorik bilgiler bakımından donanımsız olduklarını söylenebilir. Dilbilgisiyle uğraşanların donanımlarını zenginleştirmek gerekir. Bir bilim adamından elbette yaptığı işlemin bütün basamaklarını bilmesi beklenir.

Uzun, sözcükle ilgili sorunları sözlükbiçim, sözlükbirim, biçimbirim, altbiçimbirim, öncül ve ardıl (Oya Adalı, Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler, TDK yay., Ankara 1979. Adalı da kitabında, sözlükbiçim dışında, bu terimleri kullanmıştır.) gibi terimleri kullanarak aşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Gerçekten de dilbilgisindeki sözcük bazen sözlükbirimle bazen sözlükbiçimle bazen de biçimbirimle çakışmaktadır.

Uzun’un cümle (5 Tümce) konusunda söylediklerinin tamamı yeni ve özgün değildir, bunlar hiç tartışılmamış da değildir. Elbette cümle bir yığın değil bir bütündür ve elbette bir cümlenin anlamı onu oluşturan kelimelerin anlamları toplamına eşit değildir. Voloşinov çok daha ileri giderek bir kelimenin her cümlede yeni bir anlam kazandığını, dolayısıyla bir kelimenin anlamlarını belirlemenin asla tam olarak mümkün olmadığını söylemiş ve sözlükçülerin sözcükleri belli anlamlarla sınırladığını eklemiştir. (V. N. Voloşinov, Marksizm ve Dil Felsefesi, İngilizceden çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı yay., İstanbul 2000).

Cümleden özneyi çıkarınca kalan kısmın yüklem olduğunu söyleyen Uzun, herhâlde bunun yeni ve özgün bir bilgi olmadığını farkındadır. Eleştirdiği ama herhâlde iyice karıştırmaya değer bulmadığı, Türk dilbilgisinin en temel metinlerinden biri Jean Deny’nin eseridir (Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi), çev. Ali Ulvi Elöve, Maarif Matbaası, İstanbul 1941). Deny’nin Grameri, dilbilgisi konusunda önemli ve iyi bir kitaptır, ama kutsal kitap değildir. Deny’nin Grameri’nin Elöve çevirisinde şöyle bir bölüm vardır:

“1193 Öte taraftan tümleç- mef´uller yüklet (fail)e değil, yükleme ait olduklarından yüklemle bir öbek teşkil etmeğe meyl ederler ki, biz bu öbeğe yüklem öbeği adını veriyoruz (bilindiği üzere yüklem 1063 üncü bentte zikri geçen kaideye göre bu öbeğin sonunda yer alır).

Bunun neticesi olarak cümle son tahlilde iki parçaya kadar çıkarılır: Yüklem öbeği ve yüklet ki, yüklemden evvel yer alır.

Ve bundan da şöyle bir şema çıkar:

yüklem öbeği  
yüklet + tümleçler + yüklem

1194 Tümleçler şu esasa göre yer alırlar: Tümleyici bağ ne kadar doğrudan doğruya olursa, tümleç o kadar yükleme yakın olur.

Bundan şu farazi tertip ortaya çıkar:

yüklem öbeği  
yüklet + duran tüm. + dolaylı tüm. + dolaysız tüm. + yüklem  
ml. ben yarın siz-e bun-u göndereceğim

Uzun'un, cümlelerin öğeleri ve bunlar arasındaki ilişki konusunda anlattıklarıyla Deny'ninkiler arasında ilişki olduğunu düşünüyorum, yanılıyor muyum?

Ancak devrik cümle konusunda Uzun'u yerden göğe haklı bulduğumu belirtmem gerekir: "Resmi Türkçe' görüşüne göre (Türk Mili Eğitim Bakanlığının onayladığı bu konudaki ders kitaplarına bakılabilir), Türkçe tümcelerdeki sözcük sıralanışı ÖNE'dir. Bu tümceler kurallıdır. Bununla birlikte, eylemin (veya yüklemcil ögenin) sonda bulunmadığı, yani ÖEN, NEÖ, EÖN ve ENÖ dizilişli tümceler devriktir ('kurallı tümce' türü ile kurduğu karşıtığa karşın 'kualsız' denmemesine dikkat!). Bu tür tümceler, yalnızca konuşma dilinde atasözlerinde ve şiirlerde görülür.

Şimdi soruyoruz: Konuşmayı, hele şiiri çıkarırsanız, dili başkaca nerede kullanırsınız ki!.. Konuşurken kullanacağız, ama yazarken hayır. Bu, konuştuğunuz gibi yazmayacaksınız demektir... Bunun yakın bir gelecekteki doğal sonucunu görmek için kâhin olmaya gerek yok: 'Yazıldığı gibi konuşacaksınız!' dayatması." (s. 101). Sondaki dayatma korkusu biraz abartılı. Kimse kimseye 'Yazıldığı gibi konuşacaksınız!' dayatmasında bulunamaz.

Uzun kitabının 6. bölümünü Şeytan Üçgeni I: Cinsiyet / Sayı / Kişi biçiminde adlandırmış. Bu bölümde yeni şeyler söyleyen Uzun cinsiyete, sayıya ve kişiye yeniden bakılıp bu dilbilgisi kategorilerinin tekrar değerlendirilmesi gerektiğini anlatıyor.

Şeytan Üçgeni II: Görünüş / Kip / Zaman'ın başında görünüş enine boyuna tartışılmaktadır. Görünüşle ilgili olarak en sık kullanılan kaynak 'Johanson 1971'dir'. Uzun bu kitap için "Ne var ki Almanca yazılmış bu kitap, özellikle içerdiği özgün terimler yüzünden kolayca kavranamamaktadır" demiştir. Türkiye'de Johanson'un doktora öğrencisi olmuş Türk dili araştırmacıları var. Bunlardan Mustafa Uğurlu'nun görünüş ile ilgili yayınları olduğunu biliyorum. Uzun, Johanson'un Türkiye'deki öğrencilerinden hiçbirinin yayınlarına başvurmamıştır. Bunun Johanson 1971'in anlaşılmasına katkısı olabilirdi. Johanson'un öğrencileri de kendi yayınlarına hiç başvurmadığı için Uzun'un çalışmalarına bakmazlarsa, bu kötüdür.

Uzun'un büyük ölçüde Hans Reichenbach'a dayandığı 'zaman'la ilgili görüşleri de ilgi çekicidir ve mutlaka tartışılması gerekir. Özellikle 'geniş zaman'a bir de Uzun'un açmaya çalıştığı pencereden bakmak ilgi çekici: "Geniş zamanın geçmişte olan, şimdi olmakta olan ve gelecekte de olacak olan olaylara gönderimde bulunması yani bütün zamanlara gönderimde bulunabilmesi, gerçekte, onun bu üç zamanın hiçbirine doğrudan gönderimde bulunmadığını gösterir. Zaten ilgili örnekler düşünülünce bu zaman ekiyle yapılan işin, bir eylemin zamanının belirtilmesi değil, onun bir alışkanlığı, bir yeteneği, bir yeterliliği vb. aktarması olduğu görülür. Ali sigara içer dediğimizde, Ali'nin bir alışkanlığından, Ali resim yapar deyince onda resim yapma yeteneği bulunduğundan, Ali bu taşı kaldırır deyince onun söz konusu taşı kaldırabileceğinden vb. söz ediyoruz demektir." (s. 161). Bana Uzun'un geniş zaman konusunda söyledikleri kandırıcı geldi.

Uzun 'durum (hâl)'u, 'soru'yu ve 'çatı'yı da aynı şekilde tartışıyor. Bu tür eleştirel çalışmaların çoğalmasını Türk gramerciliğinin gelişmesi açısından önemli buluyorum.

Uzun'un unutmaması gereken şey, Voloşinov'un söylediği gibi dilbilimin her yerde filolojinin çocuğu olduğu gerçeğidir. Dilbilim, geleneksel dilbilgisinin hem antitezi hem de devamıdır. Dolayısıyla dilbilimsel bakışın dilbilgisel bakıştan doğduğu söylenebilir. Evet, Türk dilbilgisiyle uğraşanlar, ben de onlardanım, az kuram biliyorlar. Uzun ise çok kuram biliyor ve çok kuram bilgisi, Uzun'u baştan çıkarmış, sorunları kendi kendisiyle tartışıyor; kitabı bunun tipik bir belgesi. Başkasıyla tartışmak da epey verimli olabilirdi. Ama yeni şeyler söyleyebilmek her zaman önemli. Ya yeni şeyler söylemeli, ya susmalı değil mi? Uzun, birçok yeni şey söylemeye çalışıyor.



## ***bilig***

### **Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

#### **Yayın İlkeleri**

***bilig***, Kış/Ocak, Bahar/Nisan, Yaz/ Temmuz ve Güz/Ekim olmak üzere yılda dört sayı yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini hazırlanır ve Kış sayısında yayımlanır. Dergi, yayın kurulu tarafından belirlenecek kütüphanelere, uluslararası endeks kurumlarına ve abonelere yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

***bilig***, Türk dünyasının kültürel zenginliklerini, tarihî ve güncel gerçeklerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak; Türk dünyasıyla ilgili olarak, uluslar arası düzeyde yapılan bilimsel çalışmalarını kamuoyuna duyurmak amacıyla yayımlanmaktadır.

***bilig***'de, sosyal bilimlerle ilgili konular başta olmak üzere, Türk dünyasının tarihî ve güncel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.

***bilig***'e gönderilecek yazılarda, alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Türk dünyasıyla ilgili eser ve şahsiyetleri tanıtan, yeni etkinlikleri duyuran yazılara da yer verilir.

Makalelerin *bilig*'de yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

#### **Yazıların Değerlendirilmesi**

***bilig***'e gönderilen yazılar, önce yayım kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, o alandaki çalışmalarını tanıtmış iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. Yazarlar, hakem ve yayım kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayımına kabul edilmeyen yazıların, istek hâlinde bir nüshası yazarlarına iade edilir.

*bilig*'de yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Ahmet Yesevi Üniversitesi Müttevelli Heyet Başkanlığına devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayıma kabul edilen yazılar için, yazarı ve hakemlerine yayın tarihinden itibaren bir ay içinde telif / inceleme ücreti ödenir. Ücret miktarı, her yıl başında yayın kurulunun önerisi üzerine yönetim kurulunca belirlenir.

### **Yazım Dili**

*bilig*'in yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve diğer Türk lehçeleri ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Türk lehçelerinde hazırlanmış yazılar, gerektiği takdirde yayın kurulunun kararıyla Türkiye Türkçesine aktarıldıktan sonra yayımlanabilir.

### **Yazım Kuralları**

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

**1. Başlık:** İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu karakterli harflerle yazılmalıdır.

**2. Yazar ad(lar)ı ve adresi:** Yazarın adı, soyadı büyük olmak üzere koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazarın görev yaptığı kurum, haberleşme ve elmek (e-mail) adresi belirtilmelidir.

**3. Özet:** Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en fazla 150 kelimededen oluşan Türkçe özet bulunmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özeti altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 3, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Makalenin sonunda, yazı başlığı, özet ve anahtar kelimelerin İngilizce ve Rusçaları bulunmalıdır. Rusça özetler, gönderilemediği takdirde dergi tarafından ilave edilir.

**4. Ana Metin:** A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile, 10 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 3'er cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır. Alıntılar eğik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

**5. Bölüm Başlıkları:** Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük

harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.

**6. Şekiller ve Çizelgeler:** Şekiller, küçültmede ve basımda sorun yaratmamak için siyah mürekkep ile düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydın ve beyaz kağıda çizilmelidir. Her şekil ayrı bir sayfada olmalıdır. Şekiller numaralandırılmalı ve her şeklin altına başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır.

Çizelgeler de şekiller gibi, numaralandırılmalı ve her çizelgenin üstüne başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır. Şekil ve çizelgelerin başlıkları, kısa ve öz olarak seçilmeli ve her kelimenin ilk harfi büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnot veya kısaltmalara şekil ve çizelgelerin hemen altında yer verilmelidir.

**7. Resimler:** Parlak, sert (yüksek kontrastlı) fotoğraf kâğıdına basılmalıdır. Ayrıca şekiller için verilen kurallara uyulmalıdır. Özel koşullarda renkli resim baskısı yapılabilir.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, bunlar için metin içinde aynı boyutta boşluk bırakarak içine şekil, çizelge veya resim numaralarını yazabilirler.

**8. Kaynak Verme:** Dipnotlar, sadece açıklama için kullanılmalı ve açıklamalar da metnin sonunda verilmelidir. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır:

(Köksoy 2000); (Köksoy 2000: 15)

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın adı vd. yazılmalıdır: (İsen vd. 2002)

Kaynaklar kısmında ise diğer yazarlar da belirtilmelidir. Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

“Tanpınar (1976:131), bu konuda ....”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı; yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir:

“Köprülü (1926) ....” (Çelik 1998'den).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka tarih belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.tdk.gov.tr/bilterim> (15.12.2002)

**9. Kaynaklar:** Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olduğu takdirde yayımlanış tarihine göre sıralanacak; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilecektir:

KÖKSOY, Mümin (2000), *Türk Yükseköğretiminde Yabancı Dille Eğitim, Bilimlik Dergiler ve Türkçemiz*, Ankara: Bilig Yay.

TİMURTAŞ, F.Kadri (1951), “Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri”, *İÜ, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV (3) : 189-213.

SHAW, S. (1982), *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. M.Harmancı), İstanbul: Sermet Matb.

### **Yazıların Gönderilmesi**

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, biri orijinal, diğer ikisi fotokopi olmak üzere üç nüsha olarak, disketiyle birlikte bilig adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapılarak disketi ve orijinal çıktısıyla en geç bir ay içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapılabilir.

### **Yazışma Adresi**

*bilig* Dergisi Editörlüğü

Taşkent Cad. 10. Sok. No: 30

06430 Bahçelievler/ANKARA / TÜRKİYE

Tel: (0312) 215 22 06

Fax: (0312) 215 22 09

[www.yesevi.edu.tr/bilig](http://www.yesevi.edu.tr/bilig)

[bilig@yesevi.edu.tr](mailto:bilig@yesevi.edu.tr)

## ***bilig***

Journal of Social Sciences of the Turkish World

©Ahmet Yesevi University Board of Trustees

### **Editorial Principles**

*bilig* is published quarterly: Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. At the end of each year, an annual index is prepared and published in Winter issue. Each issue is forwarded to the subscribers, libraries and international indexing institutions within one month after its publication.



***bilig*** is published to bring forth the cultural riches, historical and actual realities of the Turkish World in a scholarly manner; to inform the public opinion about the scientific studies on the international level concerning Turkish World.

The articles firstly related to social sciences subjects and dealing with the historical and current issues and problems and suggesting solutions for the Turkish World are published in *bilig*.

An article sent to *bilig* should be an original article which contribute knowledge and scientific information to its field or a study that bring forth new views and perspectives on previously written scholarly works. Articles introducing works and personalities, announcing new activities related to the Turkish world can also be published in *bilig*.

In order for any article to be published in *bilig*, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if stated so beforehand.

### **Evaluation of Articles**

The articles forwarded to *bilig* are first studied by the Editorial Board in terms of the journal's principles those found acceptable are sent to two referees who are well-known for their works in that field. Names of the referees are confidential and referee reports are safe-kept for five years. In case one referee report is negative and the other is favorable, the article may be sent to a third referee for re-evaluation. The authors of the articles are to consider the criticisms, suggestions and corrections of the referees and editorial board. If they disagree, they are entitled to counterpresent their views and justifications. Only the original copy of the unaccepted articles may be returned upon request.

The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Ahmet Yesevi University Board of Trustees. However the overall responsibility for the published articles belongs to the author of the article. Quotations from articles including pictures are permitted during full reference to the articles.

Payments to the authors and referees for their contributions are made within one month after publication. The amounts of payments are determined by the Editorial Board subject to the approval by the Board of Trustees.

### **The Language of the Journal**

Turkiye Turkish is the Language of the journal. Articles presented in English or other Turkish dialects may be published not exceeding one third of an issue. Articles submitted in Turkish dialects may be published after they are translated into Turkiye Turkish upon the decision of the Editorial Board if necessary.

## Writing Rules

In general the following are to be observed in writing the articles for bilig:

- 1. Title of the Article:** Title should be in suitable for the content and the one that expresses it best, and should be bold letters.
- 2. Name(s) and address(es) of the author(s):** Names and surnames are in capital letters and bold, addresses in normal italic letters; institution the author works at, contact and e-mail addresses should be specified.
- 3. Abstract:** In the beginning of the article there should be an abstract in Turkish, briefly and laconically expressing the subject in maximum 150 words. There should be no reference to used sources, figure and chart numbers. Leaving one line empty after the abstract body there should be key words, minimum 3 and maximum 8 words. At the end of the article there should titles, abstracts and key words in English and Russian. In case Russian abstract is not submitted it will be attached by the journal.
- 4. Main Text:** Should be typed in MS Word program in Times New Roman or similar font type, 10 type size and 1,5 line on A4 format (29/7x21cm) paper. There should 3 cm free space on the margins and pages should be numbered. Articles should not exceed 10.000 words. Passages that need emphasizing should not be bold but in italic. Quotations should be in italic and with quotation marks; in quotations less than 5 lines between lines and those longer than 5 lines should be typed with indent of 1,5 cm in block and with 1 line space.
- 5. Section Headings:** Main, interval and sub-headings can be used in order to obtain the well-arranged narration of information in the article and these headings can be numbered if necessary. Main headings (main sections, references and appendixes) should be in capital letters; interval and sub-headings should be bold and their first letters in capital letters; at the end of the sub-headings writing should continue on the same line after a colon (:).
- 6. Figures and Tables:** Figures should be drawn on tracing or white paper in ink so as not to cause problems in printing or reducing in size. Each figure should be on a separate page. Figures should be numbered with a caption of the title in Turkish first and English below it.  
  
Tables should also be numbered and have the title in Turkish first and English below it. The titles of the figures and tables should be clear and concise, and the first letters of each word should be capitalized. When necessary footnotes and acronyms should be below the captions.
- 7. Pictures:** Should be on highly contrasted photo papers. Rules for figures and tables are applied for pictures as well. In special cases color pictures may be printed.

The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed 10 pages. Authors having the necessary technical facilities may themselves insert

the related figures, drawings and pictures into text. Those without any technical facilities will leave the proportional sizes of empty space for pictures within the text numbering them.

**8. Stating the Source:** Endnotes should be only for explanation and explanations should be at the end of the text.

References within the text should be given in parentheses as follows:

(Köksoy 2000); (Köksoy 2000: 15)

When sources with several authors are mentioned, the name of first author is written and for others (et. al) is added.

(İsen et al. 2002)

Full reference including all the names of authors should be given in the list of references. If there is name of the referred authors within the text then only the publication date should be written:

“Tanpınar (1976:131) on this issue ....”

In the sources and manuscripts with no publication date only the name of author; in encyclopedias and other sources without authors only the name of the source should be written

In the secondary sources quoted original source should also be pointed:

“Köprülü (1926) ....” (in Çelik 1998).

Personal interviews can be indicated by giving the last name(s), the date(s) and moreover should be stated in the references.

<http://www.tdk.gov.tr/bilterim> (15.12.2002)

**9. References:** Should be at the end of the text in the alphabetic order as shown in the example below. If there are more than one source of an author then they will be listed according to their publication date; sources of the same author published in the same year will shown as (1980a, 1980b):

KÖKSOY, Mümin (2000), *Türk Yükseköğretiminde Yabancı Dille Eğitim, Bilimlik Dergiler ve Türkçemiz*, Ankara: Bilig Yay.

TİMURTAŞ, F.Kadri (1951), “Fatih Devri Şairlerinden Cemalî ve Eserleri”, İÜ, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, IV (3) : 189-213.

SHAW, S. (1982), *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. M.Harmancı), İstanbul: Sermet Matb.

### **How to Forward the Articles**

The articles duly prepared in accordance with the principles set forth are to be sent in three copies, one original and two photocopied forms with a floppy disk to bilig to the address given below. The last corrected fair copies in diskettes and original figures are to reach bilig within not later than one month. Minor editing may be done by the editorial board.

### **Correspondence Address**

*bilig* Dergisi

Taşkent Caddesi, 10. Sok. Nu: 30

06430 Bahçelievler - ANKARA / TÜRKİYE

Tel: (0312) 215 22 06

Fax: (0312) 215 22 09

[www.yesevi.edu.tr/bilig](http://www.yesevi.edu.tr/bilig)

[bilig@yesevi.edu.tr](mailto:bilig@yesevi.edu.tr)