

Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma

Doç. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Özet: Azerbaycan XIX. yüzyıl Çarlık devrinden itibaren ve Sovyetler Birliği döneminde önemli derecede bir modernite tecrübesi yaşamış, ateizm öğretisi çerçevesinde seküler bir dünya görüşüne entelektüel seviyede sahne olmuştur. Bu arada din, ritüeller boyutundan büyük ölçüde soyutlanarak kültürel bir olgu olarak varlığını sürdürmüştür. Dinî ve millî değerler, özellikle defin merasimleri ve Nevruz kutlamalarında geleneklere bürünerek toplumsal hayatta varlıklarını devam ettirmiştir, İslam ve Müslümanlık, Azerbaycan ve diğer Orta Asya Türk toplumlarında ortak tarih ve kültür bilincinin sembolü olarak algılanmış ve bu ülkeler arasında kültürel bir bağ olarak işlev görmüştür. Bağımsızlık sonrası dönem sosyo-kültürel değişmeler için tarihi bir başlangıç sayılır. Bu süreçte kazanılmış deneyimler çerçevesinde, dinî değerlere yeniden dönüş olgusu yaşanmakta, belli ölçülerde dinsellikte bir artış gözlenmektedir.

Bu çalışmada, Sovyet dönemi Azerbaycan'da dinin varlığını nasıl koruduğu problemi ele alınmakta, dinsel canlanma ise sosyo-kültürel değişme bağlamında incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerizm, Resmi İslam-Paralel İslam, Dinî Modernizm, Dinsel Canlanma

Giriş

Son yıllarda Batı toplumları için cazip bir araştırma konusu olan İslam, denilebilir ki, bağımsızlığını yeni kazanmış bulunan Türk Cumhuriyetleri için de büyük bir sosyolojik öneme sahiptir. Öte yandan, kitlesel ateistler ülkesi olarak (Göçerli 1971: 15) takdim edilen Sovyetler'de, 70 yıldan sonra hala milyonlarca dindar insanın bulunması, çok sayıda dinî grupla-

* *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - KAYSERİ*
atastan@erciyes.edu.tr

rın gelişmesini sürdürmesi ve özellikle gençlerin dine daha çok ilgi duyması, komünist parti siyasetinin yanılmış olduğunun (Ellis 1989: 109) işareti olarak kabul edilebilir. Her ne kadar, dinlerin ayakta kalması Sovyet iktidarı açısından "siyasi çağdaşlaşma"nın gecikmesi şeklinde bir zaafın göstergesi olarak (D'encausse 1992: 17) ifade edilse de, Sovyetler'de dinî duygunun varlığını sürdürmesi ya da yeniden canlanması, yabancı araştırmacılar gibi, Sovyet yetkililerin de kabul ettiği sosyo-kültürel bir gerçeklik olmuştur (D'encausse 1992: 13).

Bugüne kadar Sovyet otoritesinin dine karşı tutumunu üç aşamada değerlendirmek mümkündür. Birincisi, savaş öncesi, dini yok etmeye yönelik fakat başarısız olan girişim; ikincisi savaş sonrası, bu başarısızlığın farkına varma aşaması, ki burada amaçlanan, dini devlet gözetiminde bir zemin üzerinde tutmak böylece onun kontrolsüz yayılmasını engellemektir. Üçüncüsü ise, 80'li yıllarda dinin gerçekliğinin kavranılması aşamasıdır. Bu aşamada dinin, ciddi ve dayanıklı bir olgu olduğu ve partinin, onun hakkında ne yapacağına karar vermesi gerektiği ön plana çıkmaktadır (Ellis 1989: 109).

Bu amaçla, Sovyet Bilimler Akademisi 1985'de SSCB dahil, dünyada dinin rolünü yeniden gözden geçirmek için geniş kapsamlı bir araştırmaya girişmiştir. Bu araştırma son 10 ila 15 yıl arasını kapsamakta ve tahminen 2000 yılında dünya nüfusunun dörtte üçünün bir dine aktif olarak iştirak edeceği varsayımına dayanmaktadır. Zira din, iddiaların aksine, modern toplumda bir düşünüş kaydetmemiştir, bunun için de acil bir değerlendirme gerekmektedir. Araştırma, dünya ve yerel dinlerin doğuşu, kapitalist ve gelişmekte olan ülkelerde dinin gelişmesi ve kitleleri etkileme vasıtası olarak, din üzerinde odaklanmıştır. Araştırma önerisi, dinin insanlara ne verdiğinin anlaşılmasının toplumların gelişmesinin yönünü önceden görmekte yararlı olacağı şeklindedir. Söz konusu araştırmanın amacı, ateist dünya görüşünü sağlamlaştırmak ve mistizme sağlıklı ilgiyi önlemeye yöneliktir (Ellis 1989: 110).

Dinin rolünün yeniden değerlendirilmesi iki etkene dayanmaktadır. Birincisi pragmatik olup, amaç (Gorbaçov döneminde) inananların siyasi desteğini sağlamaktır. İkincisi ise, Sovyet toplumunun karşı karşıya geldiği birçok sosyal sorunların çözümünde, dinin doğasında mevcut olan değer

ve yararlılığın fark edilmesidir (Ellis 1989:110). Zira son zamanlarda partinin tek başına bütün sorunları çözemeyeceği anlaşılmış bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, şu da ilginçtir ki, Sovyet iktidarında, tek biçimliliğin hakim olduğu bir toplumda, dinî ibadetlerin gösterebildiği cazibenin yavaş yavaş farkına varılmaktadır. Ayrıca, şehirleşme nedeniyle suçluluk oranının arttığı bir ortamda dinî ahlakın, sosyalist ahlakın yanında kendine bir yol açabildiği, hatta onun yerine geçebildiği (D'encausse 1992: 14) görülmektedir.

Sadece Sovyet sosyologlar değil, pek çok yabancı araştırmacı için de uzun yıllardır hep dışarıdan seyredilen kapalı bir toplumda dinin, kişinin iç dünyasına itilmiş bir şekilde de olsa 'hala orada' duruyor olması ve bugün onun yeniden canlanmasının gözlenmesi, sıradan bir heyecanın ötesinde bir şeydir ve bu aynı zamanda sosyoloji tarihinde dinle ilgili determinist ve indirgemeci yaklaşım tarzlarının, Batı toplumlarının dışında, hatta siyasal açıdan ona zıt bir yaşayış biçiminde de az çok geçerliliğini yitirmiş olduğunun canlı bir ifadesidir.

Halbuki, insanların şu ya da bu şekilde anladığı bir geleneğe bağlılığın bir tezahürü olarak dinî inanç, uzun yıllardır iktidarın gözünde bir kalıttan ibaret sayılmış, tüm Sovyetlerde öylesine yaygın olduğu görülen din olgusu, sadece eğitim yetersizliğinin neden olduğu söylenen, ne olduğu belirsiz inançların direnmesi (D'encausse 1992: 15) olarak takdim edilmişti.

Sovyetlerde ve birliğe üye olan ülkelerde dinin, özellikle de İslam'ın tenkidine yönelik olarak yapılan binlerce çalışmaya karşılık, son zamanlarda yine Sovyetlerde yapılan sosyolojik anketler, Müslüman toplumun inançlarına bağlı kaldığını göstermektedir. (D'encausse 1992: 20). Bu bakımdan, Sovyetler Birliği'nde İslam'ın hayatta kalması, 'yeniden canlanması'ndan daha ilginç (Akıner 1995: 20) bir olay olarak dikkat çekmektedir. Kanaatimizce, her iki olayın anlaşılması da ancak tarihi ve sosyo-kültürel şartlar çerçevesinde mümkündür. Kaldı ki, sistemler teorisi açısından bir dini, içinde var olduğu sosyal çevre bağlamının dışında inceleme konusu yapmanın sosyolojik bir önemi de yoktur (King 1993: 12).

Buradan hareketle diyebiliriz ki, Sovyetlerde özellikle de 70 yıldır (Çar devriyle birlikte yaklaşık 200 yıldır) onun siyasal ve kültürel etki alanında kalmış Azerbaycan'da 'din', 'İslam' ve 'Müslümanlık' terimleri, İslam

dünyası ile ilgili literatürlerdeki yaygın kullanımlardan farklıdır. Bu konu dikkate alınmadan, Sovyet hakimiyeti altında kalmış Müslüman toplulukların dinî yaşam tecrübelerinin gereği gibi kavranılması mümkün değildir.

Bu durum iki problemi beraberinde getirmektedir. Birincisi, dinin "bir kimsenin Müslüman olup olmadığı, onun nasıl yaşadığına değil, kendisini dünya ile olan ilişkilerinde nasıl algıladığı" (Akiner 1995: 9)'na bağli oluşu çerçevesinde tanımlanması ve dolayısıyla ibadet boyutunun ve onun sembollerinin görünürde yok denecek kadar az oluşu problemidir. Bu, ilk bakışta o toplumun tamamen dinsiz olduğu kanaatini uyandırabilir. İkincisi ise, Sovyetlerde dinle ilgili yaklaşımların tek taraflı oluşu sebebiyle, o döneme ait anket, istatistik ve değerlendirmelerin ne derece güvenilir olduğu sorunudur.

Azerbaycan'da, özellikle son yıllarda dinin çok çeşitli form ve teşkilatlar altında (özellikle Hıristiyan teşkilatları) yeniden ortaya çıkışı problemiyle ilgilenen Azerbaycanlı aydınların "Biz hepimiz ateist toplumda eğitim almışız ve buna göre de dinî problemleri ciddi olarak kavrayamıyoruz" (Fahri 1997) şeklindeki itirafları, sorunun hem önemini ortaya koymakta, hem de ne kadar nazik, muğlak ve aynı zamanda karmaşık olduğunu göstermektedir.

Bu kısa açıklamadan sonra, Sovyetlerde İslam kavramının ifade ettiği anlam ve bu çerçevede ortaya aılan dindarlık tipolojilerini belirtmekte yarar vardır. Her şeyden önce vurgulamak gerekir ki, Sovyetler Birliği'nde İslam'ın, herhangi bir dinin ifade ettiği manadan çok farklı bir anlamı ve 60 milyona yakın bir kitleyi temsil etmesi nedeniyle de ayrı bir önemi vardır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Sovyetler Birliği'nde bir kimsenin Müslüman olup olmadığı, netice itibariyle onun nasıl yaşadığına değil, kendisini dünya ile olan ilişkilerinde nasıl tanımladığına bağlıdır. Bundan dolayı Müslüman topluluklarda dindarlık açısından çeşitli derecelerde teslimiyet mümkündür. Bu esneklik, kişilerin ve toplumların dindarlığını göstermesi açısından önemlidir (Akiner 1995: 10). İkinci bir nokta, dinin bir iç kabulle birlikte, daha ziyade kutsal mekanları ziyaret ve efsanevi olana yönelmiş olanda toplanması nedeniyle ortak bilinç halinde tezahür etmekte, böylece dindar olsun olmasın tüm Müslümanlarda, kişisel yazgılarını

aşan bir gruba ait oldukları duygusunu sağlamak suretiyle (D'encausse 1992: 35) ortak bir kimlik olarak sunulmaktadır.

Buradan hareketle, Sovyetler Birliği'nde İslam ve Müslüman olmak çeşitli sosyolojik kavramlarla tahlil edilmekte, özellikle de Azerbaycan ve Orta Asya'daki İslami yaşayış, örneğin 'Paralel İslam-Bürokratik İslam', 'Şehir İslam'ı-Efsanevi İslam', 'Gerçek İslam-Sahte İslam', 'KGB İslam'ı-Popüler İslam', 'Kültürel İslam-Geleneksel İslam' gibi terimlerle kavramsal bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmaktadır. Hatta o derece ki, N. Kasımoğlu, Azadlık gazetesinin 'Arı-duru İslam'a Doğru' köşesinde Azerbaycan'da dinin tarihini, gerçek dinle sahte din arasındaki çekişmenin tarihi olarak tasvir etmektedir. Ona göre, "gerçek dinin gücü, semavi kitaplarda ve kainatta hakim olan ilahi mantıktadır. Bu mantığa karşı savaş açmak, anlamsızlığa ve mağlubiyete mahkum olmak demektir. Materyalist-ateist Sovyet imparatorluğu total mantıksızlık, Stalinizm, durgunluk, yeniden kurma ve açıklık politikalarında özünü yadsıyan bir anlamsızlık üzerinde kurulduğundan zaten dağılmak idi" (Kasımoğlu 1997).

Şüphesiz ki Orta Asya'da İslam'ın bu şekilde çeşitli kategoriler altında ele alınmasının sebepleri arasında, bu ülkelerin kendine özgü tarihi koşulların yanı sıra Sovyetler Birliğinde kazanmış oldukları yeni sosyo-kültürel koşulları belirtmek yerinde olur. Mesela, İslami kuralların içselleştirilmesi ve şehir kültürünün kurulması Sovyet Döneminin bir eseri olarak kabul edilmekte ve bu doğrultuda "Şehir İslam'ı - Efsanevi İslam"(Yavuz 1995: 160) kavramına ulaşılmaktadır. Bilindiği gibi, bu bölgelerde İslam'ın tasavvuf yoluyla yayıldığı ve Sovyet devrinde de ancak tasavvuf sayesinde ayakta kalabildiği kanaati yaygındır. Bu doğrultuda Benningsen, Orta Asya'da İslam'ın tarikatlar aracılığıyla yaşatıldığını, İslam ve millî şuurun bu yolla korunduğunu behrterek, bu tip İslami anlayışa 'Paralel İslam' ve bunun karşısında Sovyet adam tipi yaratmak gayesiyle oluşturulan resmi İslami kuruluşlara da "bürokratik İslam" adını vermiştir "(Benningsen 1988: 15). Stahn döneminde kurulan Orta Asya ve Kazakistan Dinî İdaresi başta olmak üzere, yetkisi Avrupa Rusyası ve Sibirya Sünnî Müslümanlarına kadar uzanan Ufa müftülüğü; Kuzey Kafkasya ve Dağıstan Sünnîlerine yönelik Kafkasya'daki Buynaksy müftülüğü nihayet, hem Sünnî hem Şiîlere hitabeden Bakü'deki Kafkas Müslümanları Dinî İdaresi (Aki-

ner 1995: 17; D'encausse 1992: 22) bürokratik İslam'ı temsil eden dinî kuruluşlar olarak kaydedilmektedir.

Bu dinî idarelerin, XIX. yüzyıldan beri mevcut hükümetlere destek sağlamak şeklindeki yerleşmiş geleneği, Sovyetler döneminde de devam ettirdiği, bu nedenle halkın kurumsal İslam'a önem vermediği belli ölçüde doğru olmakla birlikte, bu kurumların kendi vatandaşlarına karşı görevlerini yapmadıkları ithamı tamamen haklı gösterilmez (Akıner 1995: 17). Zira onların görevi daha çok, değişen toplumsal şartlar çerçevesinde dinî konularda belli yorumlar getirmekten öteye geçmiyordu.

Her ne kadar, bugün, Sovyetler Birliği'nin hakimiyetinde kalmış bölgelerde tasavvufun canlı bir şekilde varlığını tespit etmek mümkün değilse de, tarihi çok eskilere giden bu dinî yaşayış şeklinin, bugünkü Sovyet Müslümanlarının dinî algılama ve yaşama biçimlerinde çok derin etkilerinin olduğunu göz ardı etmek mümkün değildir. A. Y. Ocak'ın da işaret ettiği üzere, kuvvetli bir evliya kültürüne sahip olan bu gelenek, Orta Asya, Azerbaycan ve Balkanlar'da evliya kültü merkezli bir Müslümanlığın (Ocak 1995: 37) yaşanmasını, bu yolla dinî geleneklerin korunmasını ve bugün yeniden canlanmasını mümkün kılmıştır. Burada karşımıza çıkan önemli fenomen, özellikle Şiî geleneğe oldukça yaygın ve biçimsel bir tarzda tezahür ettiği formuyla pirlere, ocaklara, kabirlere ziyaret fenomenidir ki, bunu aşağı yukarı bütün Orta Asya Müslümanlarının ortak karakteri olarak takdim etmek mümkündür. Buralarda halk, dini, coğrafi alanlara taşımış ve efsanelerle yaşatmaya çalışmıştır. Baku'nun Buzovna bölgesindeki Ali Ayağı ziyaretgahı, Fergana vadisinde Hz. Ali'nin ayak izleri, Kayseri'de Hz. Ali kayası aynı fenomenin farklı coğrafi alanlarda nasıl ortak bir kültür oluşturduğunu göstermesi açısından oldukça ilginçtir. Aslında, kutsalın tezahür ve yaşayış biçimi şekhnde tanımlanan ziyaret olayının karakteristik yönü, irrasyonel ve esrarengiz olmasında toplanmakta, sirayet edici özelliği ile de halk kitlelerini kısa zamanda çerçevesinde toplayabilmektedir (Günay vd. 2001). Bu bakımdan, uzun yıllardır dinî bilgidenden ve bilgilendirme araçlarından mahrum bırakılmış, dinî yaşayışı toplumsal tezahür alanlarından uzaklaştırılmış halk kitleleri için, özellikle de 'Lider kültür'ünün tantanalı bir şekilde canlı tutulduğu Sovyet kültüründe ve bu kültürün merkezini oluşturan dünyevi otoritenin yanında, menkıbe-

lere dayanan bir evliya kültürünün yaratılması ve merkezinde bu kültürün yer aldığı manevi otoritenin varlığını sürdürmesi hiç de şartıcı bir şey değildir. Eğer, Sovyetlerde İslam'ın ne olduğu anlaşılacak isteniyorsa, kanaatimizce bu yaklaşımın esas alınması büyük ölçüde kaçınılmaz görünmektedir.

Sovyet döneminde, din ve dinî hayatın boyutlarını tespit açısından, o dönemde yapılmış dindarlık tipolojilerine bir göz atmak gerekir. Sovyet uzmanlar, Sovyet Müslümanlarını genellikle altı kategoriye ayırmaktadır: 1) Gerçek müminler 2) Geleneksel müminler, 3) Mütereddidler, 4) Gelenekselci ilımlar, 5) Aile ya da toplumun baskısı altındaki ilımlılar ve 6) Ateistler (Monteil 1992: 193) Bir başka araştırmada Sovyetlerdeki Müslümanlar üç gruba ayrılmaktadır. Sayıları az, ama toplumda tam anlamıyla İslami bir ideolojiyi sürdüren radikaller, sıradan Müslümanlar ve kararsızlar (D'encausse 1992: 17). İslam'ın canlılığını ölçmek amacıyla yapılan bir başka tasnife göre de, Sovyetlerdeki Müslümanlar *sağlam müminler, geleneksel müminler ve çekimser müminler* (Akiner 1995: 10) şeklindeki üç ana grupta toplanmaktadır.

Görüldüğü üzere, Sovyetler Birliği'nde milyonlarca Müslüman'dan ne kadarının gerçek anlamda kendini mümin olarak tanımladığı ve bunların dinlerine ne ölçüde bağlı bulunduğu tam olarak bilinmemektedir. Çünkü Sovyetler Birliği'ndeki İslami hayatın en önemli bir bölümü ketumiyet örtüsü altında sürdürülmekte ve kökleri İslam'ın geçmişine dayanan günlük adetlerle iç içe girmiş bulunmaktaydı. Dolayısıyla, Sovyet Müslümanlarının davranış tarzlarının, dine riayet duygularından mı yoksa gündelik hayat ve alışkanlıklarından mı kaynaklandığını tespit etmek güç olmaktadır. Bundan başka, değişik eğitim seviyeleri, yaş grupları, şehirlerde ve kırsal bölgelerde sürdürülen farklı hayat tarzı dolayısıyla İslama bağlılıkta görülen farklılıklar, Sovyetler Birliği'ndeki İslami yaşayışın belirlenip tanımlanmasını güçleştirmektedir (Critchlow 1997: 94).

Aslında, Sovyetlerde yaşanan İslami bu tasnifler çerçevesinde mütalaa etmek yetersiz ve muğlak görünmekle birlikte, belli bir zamanda dinî durumun profilini vermek açısından faydalıdır. Bu tipolojilerin muğlak görülmesi, daha çok 'çekimser' ya da 'kararsızlar' açısından ileri gelmektedir. Zira, İslami bir çevrede anket yapanlar, kendilerinin Müslüman olması

durumunda bile, ankete cevap veren kişilerin, inançlarından söz ederken olağanüstü bir çekingenlik gösterdiklerini belirtmişlerdir (D'encausse 1992: 19).

1972 yılında Özbekistan'a bağlı Karakalpak Cumhuriyeti'nde yapılan bir anket, erkeklerin sadece %23'ünün, kadınların da %20'sinin, herhangi bir dine inanmadıklarını göstermiştir. Kalanların dağılımı (erkekler %77, kadınlar % 80) şöyledir (D'encausse 1992: 20):

	<u>Erkekler</u>	<u>Kadınlar</u>
• Bilinçli Müslümanlar	% 11.3	% 11
• Geleneksel Müslümanlar	% 14	% 15
• Kararsızlar	% 13.3	% 14.3
• İnanmayan ama İslami ibadetleri yapanlar	% 17.2	% 19.3
• İnanmayan ama ailenin etkisiyle İslami ibadetleri yapanlar	% 21.2	% 20.0

1974 yılında, Kafkasya'nın kuzeyinde ise, halkın sadece %20'sinin ateist olduğu ifade edilmektedir (D'encausse 1992: 20).

Buna karşılık, Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetinde, uzun yıllar dinin ortadan kaldırılması, insanların dinî şuur ve tasavvurlardan uzaklaştırılması doğrultusunda yürütülen politikalar sonucunda, dindarlığa da yeni bir çerçeve çizilmeye çalışılmış; ateist eğitiminin temel alındığı, bilimsel ateizmin bir öğreti olarak verildiği ve dünya görüşü seviyesine yükseldiği bu süreçte yeni bir 'çağdaş dindarlık' kavramı oluşturulmuştur. Bu dindarlığın esası da, insanın geleneksel dinden uzaklaştırılması ilkesine dayandırılmaktadır. Buna göre, dindarın dinden uzaklaşması onun sosyal hayatında ortaya çıkan değişikliklerin bir ifadesidir. Bu, her şeyden önce halkın hayat seviyesinin köklü bir şekilde iyileşmesi, bilime, medeniyete kavuşması, insanın kendine özgüveninin artması (Göçerli 1971: 12) demektir. Bu anlayış biçimi günümüz dünyasında paralel inançlar olarak da bilinen ve tüm Sovyetlerde bilimsel ve teknolojik ilerlemeye dayalı bir değişime bağlanan dindarlığı ifade etmektedir. Göçerli'ye göre, bu tür dindarlık bağlamında, "düne kadar kendini Allah'ın aciz, muti bir kulu sayan, dinî hayat tarzının, dinî ruh hallerinin üzücü tesiri alında olan dindar, ar-

tık hakikati bütün çıplaklığı içinde görür, iliğine kadar işlemiş olan dinî tasavvurların yanlış olduğunu anlar..." (Göçerli 1971: 13). Bu dindarlık anlayışının referans noktasını sosyalist paradigma ve onun kurumları oluşturmaktadır. 1970*11 yıllarda Azerbaycan'da dindarın üç grupta toplandığını görüyoruz. Birincisi dine, Allah'a gerçekten inanan; dinî kural-lara ciddi olarak riayet edip, dinî ayinleri düzenli olarak yerine getiren dindarlardır. Bu tür dindarların dünya görüşüne dinî ideoloji hakimdir. Bunlar dini, sarsılmaz bir inanç olarak kabul edip, hareket ve davranışla-rında dine dayanır ve dinî prensipleri hayata geçirmeye çalışırlar. Bu din-darlar oldukça az bir sayıyı teşkil eder. İkinci grup dindarlar, hala dinî dünya görüşünün etkisinde olanlardır. Bunların görüşünde dinî ideoloji hakim değildir. Fakat dinî görüşleri kabul eder, belirli zamanlarda dinî ibadetlere ve bayramlara katılırlar. Ancak onların dinî eğitim hakkında derin tasavvurları yoktur ve dinî görüşler hayatlarında önemli rol oyna-maz. Üçüncü grup dindarlar tereddüt edenlerdir. Bunlar, kendilerini din-dar olarak kabul etseler de, onların dinî inançları formel bir karakter taşır. Bunlar dinî hükümler hakkında bulanık tasavvura sahip olup, çoğu haller-de dindar olup olmadıklarını kendileri de açık bir şekilde açıklayamazlar. Onların hayatında dinî görüşlerin etkisi yok mesabesinde. Onlar, her-hangi bir dinî pratiği, onun mahiyetini dikkate almadan, halkın bir yaşa-yış biçimi, bir adet gibi yerine getirirler (Göçerli 1971: 18).

Çeşitli sosyal tabakalardan oluşan bir grup üzerinde, dünya görüşünü tes-pite yönelik sosyolojik bir araştırmada da belirtildiği üzere, ankete katı-lanların % 84.2'sinin ateist dünya görüşünü benimsediği, % 7.9'unun te-reddüt içinde bulunduğu ve %7.9'unun da dinî dünya görüşünü kabul et-tiği (Celilov 1982: 65) ifade edilmekte; dolayısıyla Azerbaycan'da dinin bir yaşlılar ve emekliler dini durumuna geldiği vurgulanmakta ise de, di-nin bir şekilde varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Azerbaycan dahil geçmiş Sovyet Sosya-list Cumhuriyetler Birliği'nde İslam faktörü tek yanlı olarak Marksist-Le-ninist bakış açısından inceleme konusu yapılmış; bu da, hem araştırmacıla-rın hakim ideoloji yanında yer almaları, hem de anketlere katılanların ken-dilerini büyük ölçüde gizlemeleri sebebiyle, bugün için pek de objektif ol-mayan neticelere ve hatta genellemelere ulaşılmasına vesile olmuştur.

Bugün, Azerbaycan devlet üniversitelerinde vaktiyle ateizm kürsüleri olarak faaliyet gösteren bölümlerin, felsefe ve din bilimleri bölümlerine çevrilmesi; her alanda bir geçiş dönemini yaşayan Azerbaycan'da ilk planda dinî alanın, gerek entelektüel gerekse halk seviyesinde bir canlılığa sahne olması bizzat gözlemlediğimiz bir olaydır. Bu, bilinçaltında potansiyel olarak mevcut bulunan dinî duygunun elverişli koşullarda, karmaşık bir şekilde de olsa nasıl yeniden ortaya çıktığının bir işaretidir.

I. Azerbaycan'da Din: Tarihsel Arka Plân

Azerbaycan, İslamiyetin VII. yüzyılda kabulüne kadar çeşitli dillerin ve dinlerin kaynaştığı bir kültürel muhit olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslüman Arapların Kafkasya'yı fethine kadar çeşitli medeniyet ve dinlerin karşılıklı mücadele ve rekabetine sahne olan ve bünyesinde bir çok etnik grupları barındıran Azerbaycan, ne millet ne de din bakımından üniter bir manzaraya sahipti (Şemsizade 1996: 12). Bu açıdan bakılınca, Azerbaycan coğrafyasında tarihin en eski dönemlerinden günümüze kadar pek çok din ve mezhebin yaşadığına tanık oluyoruz. Ateşperestlik, Zerdüştlük, Putperestlik, Mazdekilik, Maniheizm, Şamanizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi dinlerin yanında; Babek talimi, İsmailik, Hurufilik, Babilik (Paşazade 1991: 40) gibi cereyanlar da Azerbaycan'da yaşamıştır. Ayrıca, Suhreverdiyye, Müceddidiyye, Halvetiyye, Rövseniyye, Gülşeniyye, Sefeviyye gibi tarikatların da (Paşazade 1991: 86) ülkenin sosyo-kültürel hayatında yer aldığı belirtilmektedir.

M. İÜ. Yüzyıldan itibaren Hıristiyanlık 'Alban Kilisesi' adı altında devlet dini haline gelmiş, uzun müddet bu bölgede bütünleştirici bir rol oynamıştır. Fakat daha sonra monofizit ve diyofizit mezheplere ayrılarak dinsel çekişmelere sahne olmuştur. Monofizitler Ermeni-Gregoryen Kilisesine, diyofizitler ise Gürcü-Provoslav Kilisesi'ne yakın olmuşlardı. Diyofizit öğretinin temsilcisi durumunda olan Nesturi Kilisesi de bu bölgelerde çok sayıda taraftara sahipti. Bu dinsel arkaplan, Azerbaycan'da İslam'ın yeni bir din gibi yayılması sürecinde güçlü direnç alanları oluşturmuştur (Ehadov 1991: 11-13).

Görüldüğü üzere, İslam'ın Azerbaycan'da yayılması öncesinde ülkenin hem kuzey hem de güney bölgelerinde fikir ve inançlar oldukça muhtelif idi. Daha önce de belirttiğimiz gibi, burada Hıristiyanlığın yanında Nes-

turilik, Manilik, Mecusilik etkili konumdaydı. Bu durum, İslam'ın temsil ettiği fikirler, uğrunda vuruştuğu gayelerin Kafkas'ın bu arazisi için hiç de yabancı olmadığını göstermektedir (Bünyatov 1994: 147) Buna ilave olarak, siyasi istikrarın bulunmadığı bir ortamda ortaya çıkan fikri ve dinî çekişmeler millî birliğin oluşumunu engellemekteydi. İslam'ın bu bölgede yayılması ve karar kılması, neticede bölge halkının tamamına yakının İslam'ı seçmesi millî birlik için gerekli olan fikri temeli (Bünyatov 1994: 147) yaratmıştır denilebilir.

Miladi VII. yüzyılda Müslümanlığı kabul eden (Velikanh 1993:19) Azerbaycan'da İslam, o tarihten bu yana bütün kurumlarıyla hakim din olarak varlığını devam ettirmiştir. Azerbaycan'da geleneksel kurumlarıyla Şîlik hakim konumda olmuştur. Şîlik, Sünnî İslam'ın inanç ilkeleri ile tamamen örtüşmekte, sadece imamet anlayışıyla Sünnî İslam'dan ayrılmaktadır. İmamet anlayışı, peygamber neslinden gelen, ilahi nimet ve lutfu mazhar olmuş imamlara bağlılık etrafında odaklanır. Şia toplumu için bu imamlar (oniki imam) karizmatik bir güce sahiptir. Buna bağlı olarak dinî merasimler, bayram ve matem ritüellerinde, ibadetlerin ayrıntılarında, bir takım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Mesela Cuma namazı, kaybolmuş imamın (onikinci imam) zuhuruna kadar, onun yeryüzündeki vekilleri olan ayetullahlar, müctehidler ya da onların işareti ile ahundlar kıldırabilir. Sovyet dönemi Azerbaycan'da bu şartları taşıyan din adamları yetişmediği için, Cuma namazı kılınmamış, bunun yerine öğle namazı kılınmıştır (Ehadov 1991:45-49). Bir diğer farklılık da din görevlileri yapılmasında ortaya çıkmaktadır. Sünnîlikte müftü, imam, vaiz ve müezzine karşılık Şîlikte ayetullah, müctehid, şeyhülislam, vaiz, ahund, rovezhan (mersiye okuyucusu) ve amalei mut'a gibi çok sayıda din görevlileri hiyerarşisi mevcuttur (Ehadov 1991: 49).

Tarihi süreçte, zaman zaman İran'ın ve Osmanlı'nın siyasi nüfuz alanına giren Azerbaycan XIX. yüzyılın başlarında Çarlık Rusyası'nın sömürgesi haline geldi (Aliyev 1993: 203). Onun siyasi, fikri, sosyal ve dinî hayatında bu ve daha sonraki dönemlerin etkisi çok büyük olmuştur. Bu bakımdan, Azerbaycan'ın bugünkü sosyo-kültürel ve sosyo-dinî yapısının anlaşılması, büyük ölçüde, gerek Çarlık Rusyası gerekse Sovyet hakimiyet dönemlerinin tahliline ve anlaşılmasına bağlıdır.

1. Çarlık Rusya Dönemi: Siyasi, Dinî ve Sosyo-Kültürel İlişkiler

Çarlık Rusya 1803 ve sonrası yıllarda aralarında iç çekişmeler ve mücadeleler sürüp giden Kafkas hanlıklarını yönetimi altına aldı. Başlangıçta idare-i maslahat ederek hanlıkların iç işlerine karışmadı. Fakat bu uzun sürmedi. Kendini siyasi alanda güçlü hissedince, bu bölgeler için yeni politikalar üretmeye başladı. Bu yeni politikanın alanı kültür, milliyet ve din dahil sosyal hayatın hemen her sahasını hedef alıyordu.

Çarizm, her şeyden evvel yönetimi altındaki milletlerin eğitim görmesinden, bilgilenmesinden, özellikle de millî ruhlu, ileri görüşlü kimselerin yetişmesinden çekiniyor ve çeşitli yollarla buna imkan vermemeye (Caferov 1993: 79) çalışıyordu. Fakat, güçlü sömürgecilik siyasetine rağmen Çarizm, halkın belli bir kesimine eğitim vermeye zorunlu idi. Aksi takdirde kendisi için memurlar hazırlamadan, bürokrat bir kadro kurmadan siyasetini hayata geçiremezdi. Bununla Azerbaycan halkının belli bir kesiminin Rus ve onun vasıtasıyla Avrupa medeniyetine yol bulması için pek çok işler yapıldı: Yeni okullar açıldı, okulların şubeleri XIX. yüzyılın ikinci yarısında daha da genişletildi. Baku'de, Şuşa'da ve başka şehirlerde yeni yeni okulların açılması çok olumlu bir gelişmeydi. Yeni tipteki okullar Azerbaycan'ın medeni gelişiminde, ilim ve edebiyat alanlarında etkisini gösteriyordu. Bu yolla Azerbaycan'ın yetenekli insanları Çar zamanında işe girer ve imkanları nispetinde halkına fayda vermeye çalışırdı (Şükürov 1997: 192). XIX. yüzyılın ikinci yarısında *maarifcilik* Azerbaycan'da yeni bir ideolojik cereyan gibi yayılıp gelişmişti (Şükürov 1997: 193).

Bu dönemde iki tür okul vardı: Dünyevî ve dinî okullar. Dünyevî okulların sayısı çok değildi. Buralarda okuyan öğrenciler de azdı. Bu okullar esas itibariyle Baku ve Gence bölgelerinde mevcuttu. Bu zamanlarda toplam 8 ortaokul (Gimnazya ve Reah mektepler), Tiflis'te Muallimler Enstitüsü ve ona bağlı Tatar şubesi vardı (Mustafayev 1973: 26).

Dinî okullar, mollahaneler (yahud mescid mektepleri) ve medreselerden ibaretti. Mescid mekteplerinde (aşağı ruhani mektepleri) esas itibariyle eski usul üzere Kur'an ezberletilir, bazen de Arap ve Fars dillerinden az bir bilgi verilirdi. Mollahanelerde dünyevi bilimler okutulmazdı. Medreselerde (âlî ruhanî mektepleri) ise molla ve ahundlar (Sünnîlikteki Müftünün

karşılığı) hazırlanırdı. Buralarda ilahiyat, Fars, Arap ve Rus dilleri, ana dili, hesap, İslam coğrafyası ve tarih dersleri okutulurdu. Medreselerin sayısı iki idi: Gence'de "Medrese-i Ruhaniyye", Baku'de "Nicat" medresesi (Mustafayev 1973: 27).

1905-1907'nci yıllarda Rus inkılabı sonrası millî, demokratik, sosyo-kültürel hareketlerin tesiri ile mescid mekteplerinin sayısı azalmakta idi. Öyle ki 1888'de Traskafkasya'da 908 mescid mektebi varken 1910'ncu yıllarda bu sayı 427'ye inmişti (Mustafayev 1973: 27).

Rus dilindeki dünyevi okullardan, mollahanelerden ve medreselerden başka Azerbaycan'da "Usul-i Cedid" adlı okullar da faaliyet gösteriyordu. Bu okullarda öğretimin ana dilde yapılması, kıraatle birlikte yazı tekniklerinin uygulanması, tebeşir ve kurşun kalemlerden yararlanılması, öğrencilerin sıralarda oturması vs. Usul-i Cedid okullarının üstünlüğü idi. Burada Kur'an ve ilmihal bilgisinin yanında Arap yahut Fars dili ve Rus dili de öğretilir, hesap, tarih ve coğrafyadan da bilgi verilirdi. Bu okullarda özellikle eğitimin ana dilde yapılması, Çarizmi rahatsız ediyordu (Mustafayev 1973: 28).

XIX. yüzyılın birinci yarısında Azerbaycan'ın Rusya'nın egemenliği altına girmiş olması, ülkenin ekonomik, siyasi, sosyal ve manevi hayatında ciddi değişikliklerin ortaya çıkmasına sebep oldu. "Azerbaycan tedricen, Rusya'nın ekonomik gelişiminden yararlandı ve onun yardımı ile dünya pazarına girmeye başladı. Bir taraftan Rus yönetimi altında hissedilen görece emniyet, diğer taraftan da Maverayı Kafkas demiryolunun kurulması ile Baku petrol yataklarının 'kapitalize' edilmesi, Doğu Kafkasya'daki yarı feodal Türk topluluklarını da ister istemez ilerleme ve gelişmeye götürdü. Böylece şehirlerde Ermeni burjuvazisi ile rekabet edecek müteşebbis Türk tüccar ve burjuvazisi yetişmeye başladı" (Resulzade 1993: 25).

Bütün bunlara rağmen, Çarlık Rusya'sının temel siyasetinin, diğer Türk topluluklarında olduğu gibi, Azerbaycan'ı asimile etmeye yönelik (Ehadov 1991:56) olduğu belirtilmektedir. Bu maksatla millî uyanış ve birliği zorlaştıracak önlemler hiçbir zaman ihmal edilmemiş, ve özellikle de bu Çerçevde mezhep ihtilafı körüklenmeye çalışılmıştır. 'İdare-i Ruhaniye' adı ile kurulan dinî teşkilat Şifler için 'Şeyhü'l-İslam', Sünnîler için 'müf-

tü' unvanlarını taşıyan reislerin idaresi altında resmi hükümete kurumlarına bağlanmış; 'Ali' ve 'Ömer' mektepleri adı altında her mezhep mensubuna özgü okullar açılmıştır (Resulzade 1993: 24).

Çarlık Rusya'sının İslam ve Müslümanlarla olan ilişkisini büyük ölçüde Pravoslav kilisesinin bakış açısı belirtiyordu. Pravoslav Hıristiyan misyonerleri esas itibarıyla, Müslümanların Hıristiyanlarla karışık yaşadığı, İslam dininin zayıf olduğu bölgelerde daha geniş faaliyet gösteriyordu. Bunu daha sistemli bir hale getirmek için Kazan İmparator Ruhani Akademisi kurulmuştur (Mustafayev 1973: 56). Bunun yanında, Çarizm Müslümanları Rus medeniyetine yakınlıktır, yabancı halkların içinde devlet dilini bilen küçük memurlar hazırlamak amacıyla, Müslüman halk içerisinde Rus dilinde okullar açmayı, İslam din adamlarını tarafına çekmek amacıyla da, onlara toprak sahaları, askeri rütbelere, nişanlar, emekli maaşları vermeyi (Ehadov 1991: 58) de ihmal etmiyordu.

Bununla birlikte XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında, din başta olmak üzere edebiyat ve güzel sanatlar alanında bir uyanış süreci yaşanıyor. Bu dönemde dikkat çeken en önemli akım 'İttihad-ı İslam' ya da Panislamizm formunda kendini ortaya koyan millî uyanış hareketi idi (Mustafayev 1973: 116). Yayıncılığın ve edebiyatın konusunu öncelikle hurafelere ve evhamlara karşı mücadele oluşturuyor; dinin bilime karşı olmadığı, aksine onunla uygunluk içerisinde olduğunu ifade eden din bilgileri eserler vermeye çalışıyor. Bu dönemde ihtiyacı, yenilikçi ve reformculuğu benimseyenler de vardı. Öyle ki, dinî anlayışlardaki Eberalizm hareketi XIX. yüzyılın son çeyreğinde kamuoyunda önemli bir tartışma zemini bulmuştur (Ehadov 1995: 33).

Azerbaycan'da bu uyanış döneminde 'İttihad-ı İslam', düşünen Müslümanların siyasi gayesi oluyor, birleşmedikçe bütün Müslümanların dağılıp gidecekleri fikri zihinlerde yer tutuyordu. Pan-İslamizm 1905 inkılabına kadar, hatta daha sonraki zamanlarda da yalnız Kafkasya'nın değil, bütün Rusya'daki Türklerin düşünüş sistemini oluşturuyordu. 1905'te Rusya'daki Türklerin siyasi isteklerini belirlemek ve haklarını savunmak amacıyla kurulan cemiyete "Rusya Müslümanları İttifakı" adı verilmiş, bu çerçevede Müslüman hukukundan, Müslüman okulundan ve Müslüman yayıncılığında, hatta Müslüman tiyatrosu ile musikisinden söz edilmiş-

tir. Bu devrin en önemli siyasi isteğini de "İdare-i Ruhaniye"lerin bağımsızlığı ve din reislerinin Müslümanlar tarafından seçilmesi (Rezulzade 1993:39) teşkil etmiştir.

Aslında, Sovyetler döneminde olduğu gibi Çarlık Rusyası için de, millî uyanış hareketleri ve milliyetçilik, din kadar önemli bir sorun oluşturuyor ve siyasetler bunu engellemeye yönelik olarak belirleniyordu. Bununla birlikte, aynı yıllarda ve özellikle yayın yoluyla (Türk Yurdu, Açıksöz, vs.) milliyet ve Türkçülük fikirleri canlı tutuluyor, siyasi düşüncüler klerikal sistemden uzaklaştırılarak, millî kültür sistemine doğru seri değişimler yapıyordu (Rezulzade 1993: 40). Bu çerçevede, özellikle 1914-17 yılları arası, dinî ve millî konularda özgürlük fikrinin yaygın olduğu ve buna bağlı olarak milliyetçilik ve Türkçülük anlayışının hakim olduğu (Caferov 1993: 78) yıllar olarak dikkat çekmektedir.

2. Sovyet Dönemi

Sovyet döneminde Müslüman toplulukların dinî-kültürel yapısını tespit edebilmek ve bu yapının özelliklerini anlayabilmek için, her şeyden önce Sovyet sisteminin yaratmak istediği toplum ve insan modelini iyi bilmek gerekir. Orta Asya, Kafkasya ve Rusya topraklarında sayıları 60 milyonu bulan bu insanların ortak karakteri, yaklaşık 150 sene Çarlık Rusya'nın egemenliğinde yaşamış, 70 yıl sosyalist eğitim ve ahlak felsefesi sistemi içinde yetişmiş ve bu sistem içinde 'ateizm' eğitimi görmüş, 'kolektivist' bir üretim ve tüketim tarzını yaşamış olmalarından dolayı, büyük ölçüde 'dünyevi' bir karakter şeklinde oluşmuştur.

Şüphesiz ki, bu ideolojik sistemin temeli Marksizm'e, Marksizm ise büyük ölçüde materyalizme dayanmaktadır. Nitekim bu konuyu Lenin şöyle belirtmiştir: "...Materyalizm olması itibariyle Marksizm, dine XVIII. yüzyılın Ansiklopedistlerinin materyalizmi veya Feuerbach materyalizmi kadar amansız surette düşmandır. Bunda şüphe yoktur. Lakin, Marks'ın ve Engels'in diyalektik materyalizmi Ansiklopedistlerden ve Feuerbach'tan daha ileri giderek, materyalist felsefeyi tarih sahnesine, ilimler alanına uygular. Biz dine karşı mücadele etmeliyiz. Bu, bütün materyalizmin, o cümleden Marksizmin alfabesidir. Lakin Marksizm alfabe üzerinde kalan bir materyalizm değildir, o daha da ileri gider: dine karşı müca-

dele etmeyi başarmak, bundan dolayı da kitlelerdeki inancın ve dinin kaynağını materyalistçesine açıklamak gerekir"(Lenin 1954: 12).

Buradan hareketle geliştirilen bilimsel ateizmin iki yönüyle dikkat çektiği öne sürülür. Bir taraftan, bilimsel ateizm dinî inançların illüzyon olduğunu iddia edip dinî sistemleri, dünyanın dinî görüntüsünü eleştirir; diğer taraftan, maddi alemin ve toplumun evrim süreci içinde kavranılması neticesinde bir dünya görüşü şeklinde ortaya çıkar (Mahmudov 1986: 8). Görüldüğü gibi, Sovyet sisteminin amacı dini ve dinî sembolleri ortadan kaldırmak ve tamamen seküler bir toplum meydana getirmektir ki, netice itibariyle bu toplum insanı da 'homo sovieticus' olacaktır. Bu bakımdan, Sovyet iktidarının ilk iş olarak dine, özellikle de uhrevi ve dünyevi alanları bünyesinde birleştiren, kendine özgü kurumlarıyla toplum hayatını çepeçevre kuşatan İslam'a karşı mücadeleye girişmesi kaçınılmazdı. Bu uzun mücadeleler, baskılar ve engellemeler neticesinde İslam dini zamanla, "bir topluluğun değil, tek tek fertlerin dini olmaya indirgenmiş, kurumlarından yoksun bırakılmış, dünyevi alandan çıkarılmıştır" (D'encausse 1992: 24). Bu durumda İslam'ın kurumsal anlamda varlığını sürdürdüğü söylenebilir miydi ve bu çerçevede Sovyetlerde 'Müslüman olmak' nasıl bir anlam ifade ediyordu?

Sovyet hakimiyeti yıllarında bütün dinler gibi İslam da geçmişin bir kalıntısı olarak takdim edilmiş; din ve dinî kurumlara, camilere, kiliselere, sinagoglara, kutsal mekanlara, gidilmemesi için halka karşı çeşitli baskılar uygulanmıştır. Sosyalist program ve yasalarında vicdan hürriyeti hakkındaki fikir ve prensipleri güç yoluyla bozma yoluna gidilmiştir. İnsanlar uzun yıllar dinî duygularını kalplerinde saklamak zorunda kalmışlardır.

Geçmiş SSCB'de İslam dininin hüküm sürdüğü topraklarda Sovyet devletinin, İslam'ın ya da herhangi başka bir dinin ekonomik ve siyasi hayat alanlarına, devlet kurumlarının faaliyetlerine etki etmek imkanı paranteze almıştır. Bundan başka, Sovyet devleti hızla gelişen bilimsel, seküler temel üzerine kurulmuş eğitim faaliyetlerini dinin etkisinden uzaklaştırmak suretiyle toplum bireyelerine dünyevi bakış açıları ve 'yaratma' fikrinden soyutlanmış bir dünya görüşü (Paşazade 1991:154) aşılama yönünelmişti.

Bu suretle, Sovyetler Birliği'nde güç koşullar altında yaşamaya çalışan dinler içinde İslam, uzun yıllar kendini kültürel bir olgu olarak ifade etmeye zorlandı. Birlik içinde 'Müslüman' adı altında 20 ayrı halk ve 60 milyon insan yaşıyordu. Bunlar, Orta Asya'da, Kafkasya'da ve daha çok Tataristan olmak üzere Volga boyunda yerleşmişlerdi. Bu bölgelerde yaşayan tüm halklar, İslam bağı ile sarılarak bir demet haline gelmişti. Bu bağ ile bağlanan insanların, diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Müslüman olmaları gerekmiyordu. Bu topluluklarda 'Müslüman' dinî değil, aynı kültürü ve tarihi paylaşan insanları tanımlayan (Karlsson 1996: 122) bir kavram olarak kullanılmaktaydı.

Bununla birlikte, İslamı tamamen bir kültürel olgu içinde hapsedmek mümkün değildi. İbadet boyutunun, pek çok kısıtlamalar ve engellemeler neticesinde zayıfladığı doğrudur. Örneğin Çarlık Rusyası'nda 1917'ye kadar 30.000'in üzerinde cami ve 45.000 din görevlisi (molla) vardı. 1928'de başlayan mescidleri yıkma ya da dinle ilgisi olmayan binalar haline dönüştürme hareketin sonucunda mimari açıdan eşsiz değerdeki pek çok kültürel miras yok edildi. 1942'de geriye ibadete açık 1300 cami kalmıştı. Perestroika hareketi başladığında ise, dünyada Müslüman nüfusun yaşadığı devletler içinde beşinci sırada yer alan bölgede, geriye resmi olarak ibadete açık 200 cami kalmıştı (Karlsson 1996: 122; Monteil 1992: 194).

Bütün bunlar, Sovyet Birliğinde İslam'ın aşamalı olarak ortadan kalkıp yok olacağı kanaatini uyandırabilirdi. Fakat, böyle olmamıştır. Aksine, D'encausse'un da ifade ettiği gibi, olaylar, Sovyetler'de İslamın yeni koşullarda yeniden doğduğunu, bunun da İslami kurumlar (dinî idareler) aracılığıyla gerçekleştiğini göstermiştir (D'encausse 1992: 24). Ona göre, bu kurumların iki önemli fonksiyonu vardı: Birincisi, İslamî gelenekleri modern hayatın gereksinimlerine uydurarak dinî uygulamaları kolaylaştırmak; ikincisi, İslamı, Sovyetler Birliği'nin toplumsal ve siyasi sisteminin temel olan Sovyet ideolojisi ile bağdaştırarak, İslama sekliler bir içerik kazandırmak (D'encausse 1992: 25). Netice itibariyle, her ne kadar Sovyet devrinde resmi dinî kuruluşların bir çeşit 'KGB-İslamı' şeklinde çalıştıkları, bu kuruluşların Komünist Partisi'nin dinî idareleri kontrol etmelerini sağlamak amacıyla bir araç olarak kullanıldığı (Karlsson 1996: 121)

belli ölçülerde doğruysa da, yine de bu kurumları o dönem için, İslamın görünür, yapısal unsurları olarak kabul edip, bu kurumların dinin yeni şartlar da yeniden doğuşunu temsilden ziyade, ayakta kalıp devam etmesini sağladıkları fikri kanaatimizce daha uygundur. Aksi takdirde, halkın yine o devir için yasal olmayan yollarla içlerindeki dindarlığı koruyup saklamalarını ve bugünün sosyal ve siyasi şartlarında onu yeniden açığa vurmalarını açıklamak zor olurdu.

a. Sovyet Dönemi Azerbaycan'da İslâm

1917 Ekim ihtilali sonrası sadece İslâm değil, bütün dinî gelenekler olumsuz yönde etkilenmiş, pek çok baskılara maruz kalmıştır. İhtilalden yaklaşık 10 yıl sonrası bütün direniş unsurlarını ortadan kaldıran Sovyet yönetimi ilk iş olarak, genelde 'milletlerin afyonu', 'lanetlenmiş geçmişin kalıntısı' olarak gördüğü dine ve özellikle de 'sınıflı toplumların dini' şeklinde tanımladığı İslam ve onun yerleşik kurumlarına karşı bir mücadeleye başladı. Bu mücadele yıldan yıla daha da şiddetlendi. Zira, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, komünizm değişime karşı dayanıklı unsur olarak gördüğü dine zıt bir sistemdi ve bu sistemde dinin yaşaması demek, sistemin hastalığı demektir. Bu anlayış çerçevesinde din ve dinî teşkilatlara, camilere, kiliselere, sinagoglara, kutsal mekanlara karşı resmi önlemler alındı. Bunlar genelde üç aşamada uygulandı: Birinci aşamada, 1920-28 yılları arasında din, devletten, camiden ve okuldan ayrılmıştır. İkinci aşama yaklaşık 1928-41 yılları arasındadır. Bu tarihlerde şeriat mahkemeleri, bütün dinî yaptırımlar kaldırılmıştır. Üçüncü aşamada ise, dine ait ne varsa ortadan kaldırma yoluna gidilmiştir. Bu dönemde inananlar hayli azalmış ve dinden toplu kopuşlar meydana gelmiştir (Guluzade 1996: 8).

Azerbaycan'da Sovyet hakimiyeti kurulduktan sonra, Azerbaycan'ın ekonomik, siyasi ve sosyal hayatı doğrudan Rusya'nın ekonomik, siyasi ve sosyo-kültürel hayatıyla birleştirildi. Bu, Sovyet Rusya'nın devlet ve hükümet kanunlarının bütünüyle Azerbaycan'da da uygulanacağı anlamına geliyordu. Nitekim böyle de oldu. Hatta zaman zaman Azerbaycan'daki komünist yönetimin din ve maneviyat konularında merkezi otoriteden daha da ileri gittiği pek çok uygulamada ortaya çıkmıştır. Örneğin 1921 yılında Azerbaycan Komünist Partisi siyasi bürosu ve teşkilat temsilcilerinin bir-

likte yapüğü toplantıda 'Müslümanlar içerisinde parti işi' sorunu tartışılmış, Temmuz 1923'te Azerbaycan Olağanüstü Komiserliği Moskova'nın gizli emri doğrultusunda 'Azerbaycan'da İslamı parçalama planı' hazırlamıştı (Guluzade 1996: 15). Bu plana göre, Şîî ve Sünnî mezhepleri arasında gerginhk yaratılacak, böylece din kendi kendine parçalanacaktı. Bunu takiben 1924 yılında Baku'de 'Allahsızlar Cemiyeti' kuruldu. Amacı, özellikle işçi sınıfını manevi yönden özgür kılmak ve dini hurafelerden kurtarmaktı. Zamanla bu cemiyetin köylerde de şubeleri açıldı. Buralarda tartışmalar yapılır, kurslar düzenlenir, seminerler verilirdi. 1926'da cemiyetin Baku bürosuna bağlı olarak Azerice üç aylık akşam kursları-aslında dine karşı mücadele kursları başlatıldı. Bir yandan dinî kavram ve sembolleri bilinçlerden silmeye yönelik uygulamalar devam ederken, diğer taraftan Komünist Parti'sinin dine karşı mücadelesi pek çok yasaklar şeklinde ortaya çıkıyordu. Bu bağlamda 1920'den itibaren hac görevinin ifası ve Şi-ilerin İran ve Irak'taki Necef, Meşhed, Kerbela gibi kutsal sayılan yerleri ziyaret etmeleri yasaklandı. 1924'te dinsel temelli hukuk referans olmaksızın çıkarıldı. 1928'de bütün medreseler kapatıldı. 1930'da bütün vakıflara el konuldu. 1929'da Arap alfabesi kaldırıldı. 1936 yılında Azerbaycan Sovyetler Birliği'ne katıldıktan sonra Azerbaycan Müslümanlarının diğer Müslüman ülkelerle ilişkisi tamamen kesildi (Bünyatov 1994: 318).

Bütün bunlara bağlı olarak, Azerbaycan'da komünist yönetiminin İslam'a karşı mücadelesini iki açıdan ele alıp değerlendirmek mümkündür. Birincisi, dinin ve çeşitli dinî tasavvurlardan oluşan dinî şuurun eleştirisine yönelik materyalist teorinin oluşturulması ve bunun bilimsel ateizm adı altında bir öğreti haline getirilmesi, ikincisi ise dinin dünyevi alanla ilişkisini sağlayan toplumsal yönünün, bu çerçevede dinî pratiklerin, ayin ve merasimlerin, dinî bayramların yasaklanması şeklindeki mücadeledir (Memmedov&Mahmudov&Cehlov 1985: 18). Bu mücadelenin gerçekleştirilmesi için de ilk önce dinin eleştirilmesine yönelik tartışmalara, eserler ve araştırmalara yer verilmiş, aynı zamanda yayın ve iletişim araçlarıyla dinî inanç ve ibadet ilkeleri yıkılmaya çalışılmıştır. Aslında bu hareketin özellikle Azerbaycan'da çok eskilere giden bir geçmişi vardır. Belirtmek gerekir ki, nüfusun %70'i Şîî olan Azerbaycan'da Şîî gelenek kendini büyük ölçüde merasimler yoluyla takdim etmekte, özellikle de, Ker-

bela olayının her yıl Muharrem ayında temsil edilmesi ile ilgili geleneksel bir ritüel olan Muharremlik merasimlerinde dramatik bir tarzda ortaya çıkmaktadır (Taştan 2001: 104-106).

Bu durum uzun yıllar Azerbaycanlı aydınlar üzerinde olumsuz bir imaj bırakmış, Çar Rusya'sının son yıllarında ortaya çıkan maarifçilik akımının da etkisiyle İslam'ın köklü bir şekilde eleştirisine, hatta ona karşı tavır alınmasına sebep olmuştur denilebilir. Nitekim, bir örnek vermek gerekirse, XVII. yüzyıl Fransız materyahstleri ve XIX. yüzyıl Rus devrimcilerinin tesirinde kalan ve Azerbaycan'da materyalist öğretinin en büyük temsilcisi sayılan Mirza Fetali Ahundov (1812-1878) 'Kemalüddeve Mektupları' adlı felsefi eserinde İslam'ın temel prensiplerine özellikle tevhid inancına karşı çoğu zaman saldırı niteliğinde olan görüşler ileri sürmüştür (Ahundov 1969: 74), onun fikirleri komünist dönemde önemli ölçüde referans olarak kabul edilmiştir.

Dinin ibadet boyutunun, bu doğrultuda ibadet yerlerinin yok edilmesine yönelik mücadeleler ise, kanaatimizce Sovyetlerdeki tüm Müslüman topluluklarda olduğu gibi Azerbaycan'da da olumsuz sonuçlara neden olmuştur. Bunu yaparken, önce namaz, oruç, hac, zekat gibi ibadetlerin eleştirilmesi yoluna gidilmiş; bunlar sınıflı, feodal toplumların istismar vasıtaları olarak takdim edilmiştir (Settarov-Halilov 1973: 17). Mesela, "Abdestle birlikte her namaz insanın en az bir saat vaktini alır. Böylece her gün 5 saat namaz için ayrılmış olur. Kalan vakti de yemeğe ve yatmaya ayırırsak çalışmak için çok az vaktimiz kalır. Günde 5 vakit namaz kılmak insanı işten güçten alıkoyar" (Ahundov 1969: 120) gibi ifadelerle ibadetlerin modern hayatla bağdaşmadığı fikri yayılmaya çahşılmış; aynı şekilde orucun organizmayı güçsüz bıraktığı ve sağlığı mahvettiği öne sürülerek, basın organlarında Ramazan ayı olumsuz kabul edilebilecek ifadelerle (Settarov-Halilov 1973: 33) takdim edilmiştir.

Sovyetler'in İslam dinine karşı mücadelesinin en önemli ve etkili hareketlerinden biri de camilerin kapatılması olmuştur. Öyle ki, Sovyet Devrimi sırasında Azerbaycan'da bir tespite göre 2000'in üzerinde (Paşazade 1991: 157), bir başka tespite göre de 3000 civarında cami ve mescid faaliyet gösterirken, 1927 yılında bu sayı 160'e, 1944'te ise 22'ye (Ehadov 1991: 77) düşmüştür. 1980'li yıllarda Azerbaycan'da mescid sayısı 25 olarak (Ehadov 1991: 24) belirtilmektedir.

Şunu da dikkate almak gerekir ki, camiler (ya da Azerbaycan'da yaygın kullanımıyla mescidler) sadece ibadet yerleri değildir. Azerbaycan dinî kültüründe büyük rol oynamış medreseler aslında camilere bağlı olarak faaliyet göstermiştir. Camilerde eğitimle meşgul olan bilginler halk arasında büyük nüfuza sahipti. Çoğu zaman böyle bir bilgin vefat edince saygı alameti olarak, onlar umumi mezarlığa değil, ders verdikleri *Cuma camilerinin* avlusunda defin olunmuşlardır. Azerbaycan'da Cuma camileri hem de devlet kurumu gibi faaliyet gösterir, pek çok önemli evrak sadece bu camilerde saklanırdı (Guluzade 1996: 62). Camilerin kapatılması, yıkılması ya da amacı dışında kullanılması, bir bakıma, komünist yönetimin dinin diğer kurumlarına, hatta din adamları ve din bilginlerine karşı mücadelesini de kolaylaştırmıştır denilebilir.

Dinler üzerinde yukarda belirtilen baskılara karşı İslam'ın kendini koruma mekanizması ve bunun sosyolojik temeli esas itibariyle, XX. yüzyıl, özellikle de ikinci yarısında sosyal, ekonomik ve politik, hatta bilim ve teknikte ortaya çıkan değişiklikler ve ilerlemelere bağlanarak, bu global değişim sürecinde dinî öğretiler ve kurumların, ilahiyatçılar ve dindarların konum ve rollerinin değiştiği; bu nedenle yüzyıllar boyu şekillenip karar kılmış geleneksel tasavvurların yeniden gözden geçirilip değerlendirilmesi gerektiği fikrine dayanmaktadır. Bu şekilde, çağdaş sosyal ve bilimsel ve teknolojik gelişme, millî bağımsızlık hareketlerinin kitlesel yükselişi ve buna bağlı olarak maddi ve manevi kıymet unsurlarının yeniden değerlendirilmesi dinî modernizm için de bir sebep teşkil etmiştir (Ehadov 1995: 12). Aslında, o yüzyılda birçok İslam ülkesinde ortaya çıkan bu ihyaya, tecdid ya da reformist hareketlerin, Sovyet Müslümanları arasında da izleyicisi bulunduğunu belirtmek yerinde olur. Amacı "hem Müslüman kimliğini korumak hem de Batı fikir ve değerlerini benimsemeyi mümkün kılacak bir ideolojiyi oluşturmak" (Kanhdere 1997: 89-96) şeklinde özetlenen Kazan Tatarları arasında böyle bir akımın (1809-1917) ortaya çıkmış olduğu buna örnek olarak verilebilir.

Azerbaycan'da ise, dinî modernizmin iki biçiminden söz edilmektedir. Birincisi, geçmiş SSCB'de sosyal adaletsizlik ve siyasi baskıların son haddine ulaştığı dönemlerde din ve dinî kurumları, din adamları (ruhaniler) ve dindarlar sebepsiz baskılara maruz kalarak onurları zedelenmiş, di-

nî kurumların çoğu kapatılmıştı. Bunun üzerine dinî idare organları ve yetkililer dinî ibadetleri basitleştirmek, sınırlamak ve dinî merasimleri ciddi yasaklar çerçevesine uygunlaşabilen elastiki bir duruma çevirmek suretiyle modernize ediyorlardı ki, bu yapay olarak yaratılmış ve insanlara kabul ettirilmiş dinin 'tenezzül devri'nin modernizmi idi (Ehadov 1995: 13). Yukarıda, kurumların fonksiyonu ile ilgili zikredilen görüş bu Çerçevele ele alınabilir. Dinin, kurumlar aracılığıyla dünyevi bir içerik kazanması ise, siyasi planda İslamın modernleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu da ikinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan sosyo-ekonomik sisteme ve bu sistemlerin yakınlaşması sürecine kendi ilişkilerini belirginleştirmek ve uluslararası platformda barış, Sovyet halkları arasında dostluk ve emekdaşlık, başka dinlerle karşılıklı ilişkileri geliştirmek bağlamında dikkate alınmaktadır.

Bugün ise söz konusu olan, dini mevcut şartlara uygunlaşırıp cazip bir hale getirmek amacıyla her türlü değişikliği, yeniliği ihtiva eden modernizm anlayışıdır. Bu çerçevele dinî modernizm, hem dünyada insan hayatının bütün alanlarının sekülerleşmesi, dinî ilgisizlik çemberinin genişlemesi, bilimsel, teknolojik ve medeni ilerleme koşullarında kitleler arasında dinin saygınlığının yitirmesi imkanlarını azaltmak; hem de dinî dünya görüşünü ilginç ve cazip hale getirmek; onu geleneksel yorumlarından, pratik ve merasimlerinden arındırıp çağdaş hayaün vazgeçilmez bir unsuru haline getirmek (Ehadov 1995: 17) fonksiyonlarını yerine getirebilir. Çağdaş İslam'ın modernizmi problematiğini, sosyal ve siyasi koşulların yanı sıra, İslamın karmaşık ve çok boyutlu olmasına bağlayan Ehadov, Müslüman ülkelerin her birinde İslam modernizminin kendine özgü nitelikleri olduğunu belirterek, mesela İran'da İslam modernizminde fundamentalist unsurlar ön plana çıktığı halde, Türkiye'de çağdaş hayatın taleplerine uygunlaşmak meylinin üstünlük teşkil ettiğini (Ehadov 1995: 20) ifade etmektedir.

b.Azerbaycan'da Dinî Geleneğin Korunması ve Bunda Etkili Olan Faktörler

Azerbaycan'da din adamlarının dinin 'tenezzül devri' (düşüş/çöküş devri) dedikleri Sovyet döneminde, dine karşı baskılardan dolayı bir millî kimlik bihncinin oluşması ya da en azından bu bilincin gelenekler halinde gü-

nümüze kadar varlığını sürdürmüş olması söz konusudur (Ehadov 1995: 13; D'encasse 1992: 27). Bu sosyolojik süreç Alexandre Bennigsen tarafından 'sufi ve komser' tiplmesi alında analiz edilmiştir. Ona göre ister kapitalist ister sosyalist sistemlerde olsun, dinin kendi gerçekliğinden soyutlanması anlamındaki bir sekülerizm ne kadar hızlı bir artış göstermişse paralel din olarak bilinen sufi tepki de belli ölçülerde toplum katlarında yayılma imkanı bulmuştur. Bu sufi reaksiyon Azerbaycan ve Orta Asya toplumlarında daha çok dinî ve millî değerlerin birleştirilmesi adet ve gelenekler şeklinde yaşatılması suretiyle gerçekleşmiştir (Bennigsen 1988: 15).

Bu geleneğin oluşmasında ve yaşatılmasında, 40'lı yıllarda Buhara Mir Arap Medresesi'nde öğrenim görüp ülkelerine dönen Azerbaycanlı ilahiyatçılar ve din adamlarının çok dar çerçevede de olsa yaptıkları hizmetler; Sovyet sistemi içinde iş ve çalışma hayatının zorlukları ve sosyal hayatın giderek dünyevileşmesi karşısında Müslüman halka ibadetler alanında teklif edilen kolaylıklar ve en önemlisi, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra İslam'a karşı belli bir müddet hoşgörülü tutumun (Ehadov 1991: 171) etkili olduğu söylenebilir. Bu devirde SSCB'de mescitlerin idaresi ve Müslümanların dinî meseleleriyle ilgilenen dinî idarelerin kurulduğunu bir kez daha belirtmekte yarar vardır. Bu durum İslam'ın kurumsal düzeyde varlığını gösteren bir işaret olarak kabul edilebilir. Bu çerçevede ibadete açık camilerin sayısında bir artış gözlenmiştir. Belli gruplar için hacca yeniden izin verilmiştir. Küçük oranda İslami yayına izin verilmiş ve nihayet Buhara ve Taşkent'teki iki medrese yeniden eğitim-öğretime açılmıştır (Akiner 1995: 33). Savaş yıllarında Azerbaycan'daki dinî teşkilat ve din adamları önemli görevler üstlenmiş ve bunu takip eden yıllarda daha çok barış, dostluk ve kardeşlik kavramları dinî muhtevalarla zenginleştirilerek halka tebliğ edilmiştir.

Dinî geleneğin korunmasında bir başka önemh faktör, Sovyet iktidarının etnik grupların karışması için malzeme olarak kullandığı karma evliliklere Orta Asya ve Kafkas halklarının rağbet etmemesiydi. Mesela, şehirleşme oranının yüksek, entelektüel gehşmenin mevcut olduğu, kadınlarla erkeklerin eğitim düzeyinin eşit bulunduğu Azerbaycan'da karma evlilikler hem nadir yapıyor (%10 civarında) hem de bütün evlilikler ancak Müs-

lman bir erkeğin gayri Müslim bir kadınla evlenmesi Şeklinde oluyordu (Akner 1995: 102). Sayıları az da olsa karma evliliklerde, babanın Müslüman, annenin gayri Müslim olması durumunda, genellikle ocuk babasının milliyetini almaktaydı. Zira Müslüman topluluklarda sosyal grup ve eğitim düzeyi ne olursa olsun, babanın milliyeti baskın çıkmaktaydı. Bununla birlikte, rneğin Dağistanlı bir kadnn, Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi gibi ender durumların %87'sinde çocuklar annelerinin milliyetini semekteydiler. Buna karşılık, Ruslarla diğer gayri Müslimler arasında yapılan evliliklerde Rus milliyeti baskın gelmekteydi (D'encausse 1992: 68). Bu da gösteriyor ki, Müslüman olmayanlar arasında yapılan karma evlilikler millî bilinçte deęiŐmelere yol açarken, Müslümanların yaptığı evlilik İslam'ın dŐndaki bir dünyaya açılmaya imkan vermiyordu. Bunun yanında, Müslümanlar arasında dinî nikah da önemsemekte ve evliliklerin büyük çoğunluğunda dinî nikah yapılmaktaydı (Sezgin 1995: 35).

Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman topluluklarda gizli de olsa sünnet geleneği devam ediyordu. Gelenekleri yaŐatma açısından önemli bir kuruluş da 'Aksakallılar' teŐkilatıdır. Bunlar toplumun yaşlı kesimini oluşturan, kendilerine güvenilen ve saygı duyulan kimselerdir. Bunlar toplum içerisinde bir danıŐma merkezi gibi fonksiyon görerek sosyal hayatın pek çok problemlerine çözüm getirmekte, verdikleri kararlar büyük ölçüde kabul edilmektedir.

Dinî geleneğin devam ettirilmesinde defin ve cenaze merasimlerinin çok büyük yeri vardır. Zira halk arasında dinî duygu ve yaŐayŐın en çok tezahür ettiği alanlardan biri defin merasimidir. Halk adeti ve geleneği sayılarak çoğu zaman dindar olmayanlar tarafından da riayet edilen defin merasimi, onunla ilgili olan Şam-ı gariban, merhumun , yedisi, kırkı ve yıldönümü, ayrıca kırkına kadar her Cuma akşamı yapılan toplantılar dinî geleneği yaŐatan vasıtalarlardır. Bu da göstermektedir ki, İslam, gündelik hayatın değişik alanlarına nüfuz ederek, insanların yaŐayŐ tarzında, millî adet ve geleneklerinde varlığını hissettirmektedir (D'encausse 1992: 53). Oldukça masraflı ve yorucu olmasına karşılık, cenaze merasimlerinin karakteristik yönü, topluluğa kendine özgü sosyo-dinî gelenekler etrafında toplanma fırsatı vermiş olmasıdır. Bu da, bu toplumlarda dinî olanla mil-

li olanın birbirine karıştığını, dolayısıyla Sovyetler'de İslamın gücünün burada yattığını göstermektedir. Bu, aynı zamanda uzun yıllar baskılar ve engellemeler neticesinde zayıflayan dinî bilincin, millî geleneklerle telafi edilmesinden başka bir şey değildi.

SSCB'de yıllarca dinî içerikli bayramlar ve gelenekler, hatta dinle ilişkisi olmayan birtakım gelenekler de dinî bir renk verilerek sistemli bir biçimde yasaklanmıştır (Guluzade 1996). Özel hayaü yakından ilgilendiren olaylar ayırıştırılmış; başlık parası, cenaze yemekleri ve tüm sosyal içerikli törenler 'feodal geleneklere' bağlılığın işaretleri olarak (D'encausse 1992: 79) kabul edilip yasaklar çerçevesine alınmıştır. Buna bağlı olarak, toplumda varlığını sürdüren adet ve geleneklerin, zamanla toplumsal gelişim neticesinde folklorik bir mahiyet alacağı varsayılmaktaydı. Oysa ki, 60'lı yılların başından itibaren yapılan sosyolojik araştırmalar, Sovyet iktidarının "kalıntılar" olarak adlandırdığı şeylerin, aslında toplumu kaynaştıran davranışlar ve bağlılıklar bütünü olduğunu göstermişti (D'encausse 1992: 79). Bunun üzerine, geleneksel bayramlarla mücadelede iki usule başvurulmuştur. Birincisi, Sovyet kutlamalarını daha gösterişli hale getirmek, ikincisi ise bu kutlamaları geleneksel bayramlara aşılıyarak, bunların dinî, millî muhtevasını yok edip, Sovyetler'e özgü bir renk vermeye çalışmak (D'encausse 1992: 80).

Aslında, geleneklerle mücadelede Sovyetler'in siyaseti pek de tutarlı bir karakter taşıymıyordu. Mesela, bir tarafta İslam'ı düşman ilan ediyor, onun bir unsuru olmayan Nevruza dinî bir muhteva vererek yasaklıyor, daha sonra esas içeriğini tahrif ederek, onu sosyal faaliyetler alanına sokmak amacıyla "ilkbahar ve köylü bayramı" haline getirmeye çalışıyordu (Guluzade 1996: 96).

Kısacası, uzun yıllar Sovyet hakimiyetinde kalmasına rağmen, dinî inanç, norm ve sembollerin Azerbaycan'ın geleneksel kültüründe önemli derecede yerini koruduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar, merasime dayalı bir dindarlık şeklinde tezahür etse de, "grupların ve milletlerin kimliklerini muhafaza ederken sembolik değeri olan merasimlere büyük ehemmiyet atfettikleri" (Wach 1995: 72) şeklindeki sosyolojik gerçekliği dikkate alırsak, bunun millî ve dinî kimliği korumada temel bir fonksiyona sahip olduğunu söyleyebiliriz.

II. Bağımsızlıktan Sonra Azerbaycan'da İslâm: Değişim ve Dinsellik

Günay'ın da ifade ettiği üzere, geleneksel yapıdan modern yapıya doğru yönelen ve bu çerçevede hızlı bir değişime maruz kalan tüm toplumlarda yeni ve modern değerlerin, belli alanlarda seküler dünya görüşünün gidecek dinî norm ve değerlerin yerini alması, dinin toplumun sosyo-kültürel hayatındaki hakimiyetini zamanla kaybetmesi ve kendi alanına çekilerek orada derinleşmesi şeklinde beliren süreç (Günay 1997: 86), Sovyet dönemi Azerbaycan'ın toplumsal hayatında da ortaya çıkmış, sistemin ideolojik yapısı gereği, dinin toplumsal alanlardaki etkisi önemli derecede bir gerileme kaydetmiştir.

Azerbaycan toplumunda uzun yıllar bir üst yapı kurumu olarak algılanan din, modernleşme, dünyevileşme ve bilimsel gelişme kavramlarına zıt bir olgu olarak kabul edilmiştir. Toplumdaki ekonomik, siyasi ve sosyo-kültürel değişim esas alınmış, din ve dinî pratikler bunlara bağlı olarak zaman zaman yeniden yorumlanmıştır. Bu çerçevede 1917 Ekim Devrim'ine kadar Rusya'da yaşayan Müslümanlar arasında İslamı modernize etmeye, hatta onun sosyalizm anlayışı ile yakınlığını ispata çalışan ilahiyatçılar ve siyasetçiler az olmamıştır. Mesela, Tatar Pan-İslamisti Abdurreşid İbrahimov, "sosyalizm İslam üzerine kararlaşır" (Ehadov 1995: 31) sözleriyle, İslam'ın bilimsel sosyalizmin öncüsü olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Aslında dinî değişim süreçlerinin, a) dindarlığın zayıflaması sebebiyle dinden uzaklaşmayı hazırlayan değişiklikler, b) sekülerleşmeye hizmet eden dinî modernizm, c) dinî unsurların yenileştirilmesi ve bu yolla sağlamlştırılmasını hedef alan modernizm, d) dindarlığın geleneksel yönlerinin çağdaş koşullar doğrultusunda yeniden yorumlanması, e) dindarlığın geleneksel yapılarının sabitleştirilmesi, f) dinî ve dindışı görüşler arasında bağdaştırıcı-panteist ve deist karakterli yaklaşımların oluşturulması, g) kutsal mekanlara ziyaret fenomeninin aktüelleşmesi ve dinle ilgisi olmayan mistik faaliyetlerin (falcılık, rüya yorumculuğu vs.) yaygınlık kazanması... (Ehadov 1995) gibi çok boyutlu olmasına karşılık, Azerbaycan'da dinî değişim olgusunun temelinde sosyalist dünya görüşü ve modernizm esas alınmıştır.

Bugün ise söz konusu olan, yine bir değişim neticesinde dinî inanç ve yaşayış alanlarında ortaya çıkan yeniden canlanma ve gitgide artan dinsel olgusudur. Bunu açıklamak için psikanalitik teoriden yararlanılabilir. Bu teoriye göre, bilinçaltına itilmiş fikirler süper-ego olarak görev yapan sosyal engellemeler zayıfladığı ya da kaybolduğu zaman daha güçlü bir şekilde yeniden ortaya çıkar. Nitekim Marksist ideolojinin çöküşünden sonra Sovyetlerde din, baskı altında kalmış insanlar için bir umut olarak ortaya çıkmıştır (Kuşat 2001: 363). Dinin bu toplumlarda Sovyet otoritesinin kaybolmasıyla oluşan boşluğu dolduran bir mekanizma olarak işlev gördüğü de söylenebilir. Fakat temel olarak, dinin bu insanlarda aidiyet duygusunu güçlendiren bir anlam sistemi olarak algılandığı görülmektedir. Bu çerçevede, halkın öz dinine dönüşü, İslamın sosyal hayat alanlarında yeniden ortaya çıkışı herhangi bir olaydan daha görünür ve dikkat çekici olmaktadır. Bağımsızlıktan sonra halk ilk defa olarak dinî ve millî bayramlarını serbest bir şekilde kutlamış, şehir, kasaba ve köylerde camiler yapılmış ve minarelerden ezan sesleri işitilir olmuştur. Yıllardır yolu, izi kaybolmuş ocaklar, pirlar, ziyaretgahlar faaliyete geçmiş, gündün güne ziyaretçilerle dolup taşmaya başlamıştır. Azerbaycan'da ziyaret fenomeni ve Muharremlik ritueli halk arasında dinî canlanmanın en tipik tezahürlerinden biri olarak dikkat çekmektedir. 1991 yılında 161 kişi hac ibadetini yerine getirmek için Mekke'ye gitmiştir. Bu sayı 1997'de 700'ü geçmiştir. 20 yıldan beri bütün Transkafkasya'dahacca gidenlerin sayısı 1991'deki hacı sayısından oldukça azdı (Guluzade 1996: 130). Bütün bunlar son 70 yıllık Azerbaycan tarihinde görülmemiş olaylardı.

Bağımsızlıktan sonra dinî değerlere saygı ve bağlılık duyguları oldukça artmıştır. Dine karşı bu duygusal değişim, sosyal hadiseler de olumlu etkilerde bulunmuştur. Örneğin, hac ziyareti her yıl iletişim araçlarıyla halka duyurulmakta, hacıların ziyaretten dönüşleri geniş şekilde kutlanmaktadır. Böylece toplumda, dinin birleştirici ve kaynaştırıcı rolü yeniden bir kez daha idrak edilmektedir.

Millî ve dinî bayram günlerinde hem devlet yetkilileri hem de dinî Ederler basın, televizyon ve radyo aracılığıyla halkın bayramını tebrik etmekte, o günlerde ilgili konuşmalar, tartışmalar yapılmakta, eğlenceler düzen-

lenmektedir. Kurban ve Ramazan bayramları, Nevruz bayramı ve aşure günü resmi tatil ilan edilmiştir. Şüphesiz ki bütün bunlar, gerek halk katında gerekse devlet kurumları seviyesinde, insanların iç dünyasına itilmiş potansiyel dindarlığın ve kurumsal İslam'ın yeni şartlardaki tezahürleridir.

Önemle belirtmek gerekir ki Sovyet döneminde dine karşı baskılar bir taraftan dinler arasında bir yakınlaşmaya neden olmuş, diğer taraftan mezhep bilincinin her zaman canlılığını koruduğu Azerbaycan'da Şîî ve Sünnî topluluklar arasında bir kaynaşma imkanı da yaratmıştı. İmamet anlayışına dayalı bir geleneği temsil eden Şîî İslam, ibadet biçimi ve ibadet yerleri itibariyle kendine özgü bir farklılık göstermekteydi. Yukarıda söz konusu ettiğimiz yakınlaşma çerçevesinde Şîî meşitlerde Sünnîlerin ibadet etmeleri doğal karşılanmaya başlanmış, altmışlı ve yetmişli yıllarda büyük dinî bayramlarda Şîîler ve Sünnîler birlikte ibadet etmişlerdir (Albayrak 1998: 135). Bu gün de bu kaynaşma canlı bir şekilde yaşanmaktadır. Mesela Hz. peygamberin doğum günü Şîî ve Sünnîlerce birlikte kutlanılmakta, Şîîlere ait önemli kutlamalara Sünnîlerin de yoğun bir şekilde katıldığı gözlenmektedir. Böylece İslam'ın mezhep kaygılarının ötesinde bir şemsiye görevi yaptığı görülmektedir.

Azerbaycan'da dinin çeşitli toplumsal alanlardaki tezahürleri ve bu alanlarla olan ilişkilerini örneğin, din-devlet ilişkisi, din öğretimi, dinî kurumlar ve dinî yayınlar çerçevesinde ele almak, kanaatimizce, bu kısa bağımsızlık süresinde dinsel canlanma olayının boyutlarını göstermek açısından oldukça önemlidir.

1. Azerbaycan'da Din-Devlet İlişkisi

1995 tarihli Azerbaycan Anayasası'nda devletin "dünyeviliği" esasür ve 18. maddesine göre de din, devletten ayrıdır. Bütün dinî itikatlar kanun karşısında eşittir. Bu prensip, devletin dinle olan münasebetlerinde esas kabul edilmektedir. Bununla birlikte devlet, dinle ilgili konulara, vatan-daşların dinî taleplerine ilgi duymakta, ilgili kurumlar vasıtasıyla dinî sorunları çözme yoluna gitmektedir. Uzun yıllar çeşitli etnik grupların, farklı inanç ve dillerin birlikte varolduğu Azerbaycan'da din ve vicdan hürriyetinin ayrı bir önemi vardır.

Azerbaycan'da devlet iki kurumla vatandaşların dinî konulardaki gereksinimlerini temin yoluna gitmektedir. Birincisi, Nazirler Kabineti Yanında Dinî İşler İdaresidir. Bu kurum, büyük ölçüde devletin din konusundaki resmi tutumunu temsil etmekte, dinî faaliyet gösteren kurum ve şahısların faaliyetlerini takip ederek, devletin dinle ilgili politikasının oluşmasına yardımcı olmaktadır. İkincisi ise, Kafkas Müslümanları Dinî İdaresidir. Sovyet döneminde kurulan dört büyük dinî idareden biri olan bu kurum, Azerbaycan'daki Şif ve Sünnî Müslümanların dinî gereksinimlerini yerine getiren hatta görev alanı ülke dışına taşan yetkili tek kurumdur (Akiner 1995: 108). Bu idarenin başında şeyhülislam vardır. Geleneğe göre şeyhülislam Şif, yardımcısı olan müftü ise Sünnîdir.

Kafkas Müslümanları Dinî İdaresinin tüzüğüne göre, Şeyhülislam, dinî toplulukların temsilcileri olan Kadılar şurasının üyeleri tarafından seçilir. Dinî İdare mali bakımdan devletten bağımsızdır. Gelirin büyük bir bölümü camiler ve ziyaretgahların girişinde bulunan "nezir kutuları"na atılan paralarla karşılanır. Bunun yanında çeşitli bağışlar ve hayır kurumlarının katkılarıyla dinî idare kendi kendini finanse eder. Dinî kurumların, cami görevlerinin mali konulardaki harcamaları, dinî idarenin teftiş heyeti tarafından denetlenir (Kafkas Müslümanları Ruhani İdaresi Nizamnamesi, Madde 7).

Bütün camiler, pirlar ve ziyaretgahlardaki görevliler (imam ve mollalar) dinî idareye bağlıdırlar, ibadet ve merasimlerin icrasında bunlar önderlik eder. Nikah, talak, ad koyma gibi merasimler kadılar, ahund ve imamlar tarafından yapılır, defin merasimleri de yine din adamları rehberliğinde yerine getirilir (Nizamname, Madde 9-10). Dinî İdare, din eğitimi ve öğretimi alanında da yetkili bir kurumdur. Medreseler, Kuran kursları ve yüksek din eğitimi ile ilgili kurumlar açma; yetenekli öğrencileri Müslüman ülkelerin çeşitli üniversitelerinde okutma hakkına sahiptir (Nizamname Madde 22).

2. Din Öğretimi ve Eğitimi

Eğitim-öğretim kurumları bir toplumun en temel kurumlarından biridir. Din öğretimi de bu kurumun bir parçasıdır. Ne var ki, Azerbaycan'da eğitim alanında dünyeviliğin esas alınması, hatta bu kurumlar vasıtasıyla sis-

temli bir şekilde ateizmin öğretilmesi, uzun yıllar resmi din eğitimi imkanlarının olmadığını göstermektedir. Bundan dolayı, son zamanlarda yapılan seminer ve sempozyumlarda, verilen konferanslarda çocukların ve gençlerin eğitimi ve bunda dinin yeri ve rolü konuları sık sık dile getirilmekte, bu yolla devletin din eğitimi ve öğretimi ile ilgili siyasetinin çerçevesi çizilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede Şif-Sünnî ayırımının yeniden yaratılmasına fırsat vermeyecek bir eğitimin önemi üzerinde durulmakta hatta, bu bakımdan sosyalist yönetimin dinle birlikte mezhep çatışmalarını ortadan kaldırmış olması bir imkan olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan bu boşluğu doldurmak amacıyla çeşitli İslam ülkelerinden, hatta Baü Dünyasından pek çok kuruluş Azerbaycan'da faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu bile konunun önemini ortaya koymakta, yetkilileri acil önlemler almaya sevk etmektedir. Bunun işareti olarak, bugün ilk ve orta öğretim kurumlarında din derslerinin okutulması aşamasına gelinmiştir. Konuyla ilgili program çalışmaları devam etmektedir.

5 Nisan 1993 tarihli bir kararla Eğitim Bakanlığı, bütün üniversitelerde "Dinşunashk" (Din Bilimleri) dersinin okutulmasını uygulamaya geçirmiştir. Bu ders, şimdilik Baku Devlet Üniversitesi'nin Felsefe Tarihi ve Din bilimleri bölümünde okutulmaya başlanmıştır. Bunun için dersin içeriğini belirleyen programlar yapılmıştır. Bu programlarda dersin amacı, evrensel bir olgu olarak din fenomeninin tarihi, sosyolojik, psikolojik ve fenomenolojik açılardan objektif ve bilimsel yöntemlerle ele alınıp incelenmesi; dinin insan ve toplum hayatındaki yerinin tarihi verilerle tespiti ve Azerbaycan'da hakim din konumunda olan İslam dininin çeşitli boyutları içinde analiz edilmesi olmuştur. Buna bağlı olarak, dinin bir takım aşırılıklardan, fanatizmden, hurafe ve boş inançlardan arındırılması ve aynı zamanda siyasallaşmasının önlenmesi için kavramsal bir çerçeve çizilmektedir. İşin ilginç yanı, dinşunashlıkla ilgili program taslakları komünist dönemde ateizm dersleri vermiş olan öğretim elemanları tarafından hazırlanmakta, bu bakımdan, dersin okutulması meselesi de şimdilik bir belirsizlik karakteri taşımaktadır. Bununla birlikte hazırlanmış bulunan müfredat programlarının özelliklerini belirtmekte yarar vardır. İlk önce din bilimlerinin mahiyeti, din ve toplum, dinlerin tarihi tipleri üzerinde durulmakta, sonra genel dinler tarihinin konuları işlenmektedir. Daha sonraki bölümlerde 'Azerbaycan'ın toplum, fikir ve felsefe tarihinde İslam' konu-

su altında İslamın doğuşundan itibaren tarihi ve sosyolojik yönü inceleme konusu yapılmaktadır (Gurbanov 1994: 4).

Din alanında yüksek öğrenim vermekte olan kurumlardan bir diğeri Kafkas Müslümanları Dinî İdaresine bağlı olarak öğretim faaliyetini sürdüren İslam Üniversitesi'dir Dinî idarenin mali desteği ile faaliyet gösteren üniversite ilk planda din görevlisi yetiştirmek amacıyla hareket etmekte olup, bu maksatla öğrencilerinin bir kısmını çeşitli İslam ülkelerine göndererek oralarda yetiştirmeye çalışmaktadır. Ayrıca, Türkiye Diyanet Vakfı ile Bakü Devlet Üniversitesi arasında bir anlaşmayla kurulan İlahiyat Fakültesi mevcuttur. Diller bölümünün Azerbaycanlı, ilahiyat bölümünün ise Türkiye'den gelen öğretim elemanları tarafından okutulduğu Fakülte 1997'de ilk mezunlarını vermiştir. Çağ Öğretim Grubu tarafından kurulan Kafkas Üniversitesi bünyesinde de bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır.

Bunun yanı sıra, yeni ekonomik ve toplumsal şartlara uyum sorunu başta olmak üzere, geçiş döneminin pek çok olumsuzluklarına maruz kalan Azerbaycan'da dış ülkelerden gelen çeşitli kuruluşların dinî eğitim ve öğretim alanındaki faaliyetleri dikkat çekmektedir. Öyle ki, bu faaliyetlerin sahası ve boyutları İslami kuruluşlardan başlayarak Kirişnacılar, Bahailer ve birçok gönüllü Hıristiyan teşkilatlara kadar uzanmaktadır.

İslami tebliğ'e yönelik faaliyetler Türkiye, İran, Suudi Arabistan, Libya, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve Ürdün gibi Müslüman ülkelerden gelen şahıslar ve gönüllü kuruluşlar tarafından yürütülmektedir. Gerek İslam gerekse Baü ülkelerinden gelen bu kuruluşların çalışma amaçlarını ilk planda toplumun sosyal problemlerini hafifletmeye yönelik insani (humaniter) yardım konusu teşkil etmektedir. Bu maksatla hastaneler, okullar, huzurevleri, çocuk yuvaları, kimsesiz ve özürülülerin barındığı yerler ziyaret edilerek buralara gerekli hizmet ve yardımlar yapılmaktadır. Özellikle bu kuruluşların muhatabı, Ermeniler tarafından evlerinden barklarından edilen ve bugün elverişsiz koşullar altında hayatlarını sürdürmeye çalışan göçmenler (kaçkınlar) olmaktadır. Ehl-i Beyt, Nicat, İmdat ve İktisadi Yardım Teşkilatı adları altında faaliyet gösteren bu kuruluşlar aynı zamanda Kur'an kursları açmak, halkı dinî konularda bilgilendirmek gibi faaliyetlerde bulunmaktadır. Hatta giderek, dinî amaç bu teşkilatların belirleyici niteliği haline geldiği görülmektedir.

Türkiye'den de çeşitli vakıf ve kuruluşların Azerbaycan'da hem insani yardımını hem de din öğretimini amaçlayan çalışmaları mevcuttur. Baku'de Türkiye Diyanet Vakfı'nın yukarıda zikrettiğimiz İlahiyat Fakültesinin yanında, Baku Türk Lisesi öğretime devam etmektedir. Ayrıca Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı'na bağlı gençliğe yardım fonu, bu ülkede, insani yardımdan çeşitli eğitim-öğretim faaliyetlerine kadar uzanan geniş bir çalışma programı uygulanmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Azerbaycan'da imam-hatip ve Kur'an öğreticiliği görevlerini yapmak için imamlar görevlendirilmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı'nın Azerbaycan'da yaptırdığı ve hala yaptırmakta olduğu camiler dinî canlılığın sembolleri olarak dikkat çekmektedir.

Buna karşılık, Azerbaycan'da dinî inanç özgürlüğü ve daha önemlisi son zamanlarda dine karşı artan ilgi nedeniyle misyoner faaliyetlerinin arttığı görülmektedir. Her ne kadar bu faaliyetler, başlangıçta ülkedeki gayri Müslim halkı hedef almış olsa da, "Hayat Verici Lütuf Cemiyeti", "Baku İncil Cemiyeti" gibi adlar altında, çeşitli yöntemler ve amaçlarla yoğun bir Hıristiyanlık propagandası yapılmaktadır (Askerov 1997). Öyle ki, bu faaliyetlerle mücadele etmek maksadıyla, Kafkas Müslümanları Dinî İdaresine bağlı olarak 23 kişiden oluşan ilmi-dinî şura kurulmuştur.

3. Dinî Yayınlar

Azerbaycan'da karmaşık da olsa dinî alanda meydana gelen değişiklikler, en azından toplumda dinî ilginin uyanması, daha düne kadar "mevhumat" olarak adlandırılan dinî inanç, norm ve değerlerin yeniden bir kıymet ifade etmesi ve saygınlık kazanması sıradan bir olay değildir, bu aynı zamanda komünist sistemden yeni ayrılmış bir toplumda dinî gerçekliğin ve bunun aldığı yeni şekillerin diğer toplumlarla karşılaştırılması için de önemlidir. Bu bakımdan, bu ülkelerde dinî canlanmayı derinliğine analiz için uzun bir zamana ve pek çok tarihi, sosyolojik çalışmalara gereksinim duyulacaktır.

Şüphesiz ki, okuma-yazma oranının çok yüksek olduğu ve entelektüel faaliyetlerin yaygınlık kazandığı Azerbaycan'da dinî canlanma olgusu kendini daha çok dinî yayınlar aracılığı ile hissettirmektedir. Yasaklı bir dö-

nemden sonra dinî yayınların sayısında ortaya çıkan artış, hem entelektüel hem de halk katında dinî konuların öğrenilmesi, tartışma konusu yapılması ve bilgi kaynaklarının yapılan tercümelemlerle zenginleştirilmesi sürecini de beraberinde getirmiştir. Aslında Sovyet döneminde dinî yayınların sayısı az olmamıştır. Fakat bu, bütünüyle dinin eleştirisine, ateist öğretinin temellendirilmesine yönelik olmuştur. Bu eserlerde Azerbaycan'ın önde gelen şair, filozof ve ilim adamları materyalist bakış açısından ele alınmış ve öyle takdim edilmiştir.

Bağımsızlıktan sonra ilk defa 1991 yılında Kur'an-ı Kerim'in Azerbaycan diline tercümesi ve yayınlanması Azerbaycan'ın kültürel tarihinde çok önemli bir olay olarak (Guluzade 1996: 135) kaydedilmektedir. Ziya Bünyatov ve Vasim Memmedaliyev tarafından yapılan Kur'an tercümesi ülkede oldukça rağbet görmektedir. 90'lardan önce yayımlanan "İslam-Kısa Malumat Kitabı (1985)" kısa sürede birkaç kez basılmıştır. Şeyhülislam Allahşükür Paşazadenin "Kafkas'ta İslam (1991)", Ahund Abdusselam Ahundzade'nin "Mukaddes Peygamberler Tarihi (1993)", Abdullah Ehadov'un "Azerbaycan'da Din ve Dinî Tesisatlar (1991)" ve "Azerbaycan'da İslamın Modernleştirilmesi (1995)" adlı eserleri; Kasım Kerimov'un "Şeriat ve Onun Sosyal Mahiyeti (1987)", Murtaza Mutahhari'nin "Muhammed Peygamberin Hayatı", Musa Guluzade'nin "Dinimiz-Dünya ve Bugün (1996)", Gardeş Hüseyinov'un "Allah Mevcuttur ve Her Şey Kadirdir (1996)"... gibi eserler kısa sürede, dinin yayınlar vasıtasıyla kendi gerçekliğini nasıl ifade gücüne sahip olduğunu göstermektedir.

Ayrıca, sosyolojik bir olgu olarak belirtmekte yarar vardır ki, "Her şeyi Beyan Eden Kitap", "Yasin", "Kelime-i Şahadet", "Hz. Ali'nin Kelamları", "Namaz" adları altında basılıp yayımlanan küçük el kitapları halk arasında geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir. Bu kitaplar, halk için daha çok dinî duyguların açığa vurulması ve yaşatılması için temel bilgilerin yanı sıra menkıbevi unsurlara da geniş yer vermektedir.

Sonuç

Dinin, bağlanmış biçimi ve derecesi ne olursa olsun, toplumların vicdanında mahrem ve dayanıklı bir alan olarak gerçeklik kazanmasının belli ölçülerde Azerbaycan örneğinde ifadesini bulmuş olduğu söylenebilir. Azerbaycan'da din geleneksellik, gelenekselliğin eleştirisi ve nihayet sosyalist sistem çerçevesinde sembol ve tezahür alanlarının yavaş yavaş kayboluşu süreçlerinde belli bir süre karmaşık bir fenomen olarak varlığını devam ettirmiştir. Modern bir din sosyolojisi problemi olarak karşımıza çıkan, dinin sosyal ve siyasal oluşumlarla olan bağlantısı, yine Azerbaycan örneğinde önemli bir derecede bir tecrübe zemini bulmuştur. Bu süreçte din ve dinî kurumlar Sovyet sisteminin istekleri doğrultusunda modernize edilme yoluna gidilmiştir. Bunun yanı sıra din, geleneklere bürünerek, özellikle de defn merasimlerinde ritüel boyutuyla ön plana çıkarak topluluğu ortak bir duygu etrafında bütünleştirmiş ve bu yönüyle Sovyetlerdeki bütün Müslüman topluluklar için uzun yıllar ortak bir kimliği temsil etmiştir.

Azerbaycan, tarih boyunca bir çok din, kültür ve medeniyetlerin yan yana birlikte yaşadığı bir ülke olmuştur. Aynı zamanda Şîî nüfusun yoğun olduğu tek Türk ülkesidir. Sovyet döneminde kazanmış olduğu modernite ve dünyevi bakış açıları onları dini, entelektüel bakımdan daha rasyonel bir bağlamda dikkate almaya yöneltmiş gözükmektedir. Buna bağlı olarak, Şîîliğin İran versiyonu Azerbaycan'da pek kabul görmemiş, buna karşılık din anlayışlarında Türkiye modeli örnek alınma yoluna gidilmiştir. Ritüeller açısından ise geleneksel uygulamalar hakim konumdadır. Geleneksel uygulamaların bazı yönleriyle menkıbevi bir biçimde ortaya çıkmasını kısaca iki nedenle açıklayabiliriz. Birincisi, bilinen süreçte oluşan derin dinî bilgi boşluğu; ikincisi ise, Watt'ın da önemle vurguladığı üzere Şîîlerdeki karizmatik lider inancı (Watt 2001: 103-104)ve bu inanca bağlılık eğilimidir.

Sovyet dönemi diğer Müslüman topluluklarda olduğu gibi Azerbaycan'da da din, Ruslarla Müslümanlar arasındaki farklılığın bir sembolü olarak kabul görmüş ve bu anlamda kültürel kimlik fonksiyonunu yerine getirmiştir. Bu gün ise sosyo-kültürel değişme bağlamında Azerbaycan'da önemli derecede bir dinsel canlanma gözlenmektedir. Bundan da önemlisi, İslam, bireysel aidiyetlerin yanı sıra mezhep farklılıklarını bünyesinde toplayan ortak bir kimlik olarak algılanmaktadır.

Kaynakça

- Ahundov, M.Fetali (1969), *Kemalüddeve Mektupları*, Baku.
- Akiner, Shirin (1995), *Sovyet Müslümanları*, (Çev.Tufan Buzpınar), Ahmet Mutu, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Albayrak, Halis (1998), "Azerbaycan'da Din", *Türk Dünyasının Dinî Me-seleleri*, Yay. Haz. Ömer Turan, TDV Yay., Ankara.
- Aliyev, İkrar (1993), *Azerbaycan Tarihi*, İlim Neşriyat, Baku.
- Askerov, Eyçin (1997), Redaktör: *Hıristiyan Tarikatçı Misyoner Teşkilat-ları Azerbaycan'da: Siyasi, Manevi ve ideolojik Tahribat*, Baku.
- Benningesen, A.-C.L. Quelquejay (1988), *Sufi ve Komiser-Rusya'da İslam Tarikatları*, Çev., Osman Türer, Akçağ Yay., Ankara.
- Bünyatov, Ziya (1994), *İslam: Tarih, Felsefe, İbadetler*, Redaktör: Ziya Bünyatov, "İrşad", İslam Araştırmaları Merkezi Yayını, Baku.
- Caferov, Nazım (1993), *Millî-İçtimai Fikri Tarihimizden*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Baku.
- Celilov, Maksut (1982), *İlmi-Tekniki İnkılab ve Ateist Dünya Görüşü*, Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Baku.
- Critchlow, James (1997), "Minareler ve Marx" *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliğinde İslamiyet ve Müslümanlar*, İ.Orhan Türköz, TDV Yay., Ankara.
- D'encausse Helene Carrere (1992), *Sovyetlerde Müslümanlar*, Ağaç Ya-yıncılık, İstanbul.
- Ehadov, Abdullah (1991), *Azerbaycan'da Din ve Dinî Tesisatlar*, Baku.
- Ehadov, Abdullah (1995), *Azerbaycan'da İslamın Modernleştirilmesi*, Baku.
- Ellis, Jane (1989), "New Soviet Thinking On Religion", *Religion in Com-munist Lands*, Vol 17, No 2
- Fahri, E., (1997), *Ayna*, 15 Şubat (Baku'de çıkan haftalık gazete).
- Göçerli, F.G. (1971), *Muasır Dindarın Manevi Alemi*, Azerbaycan Dev-let Neşriyatı, Baku.
- Guluzâde, Musa (1996), *Dinimiz-Dünen ve Bugün*, Baku.

- Gurbanov, C, (1994) *Nazari Dinşunaslığa Giriş*, Baku.
- Günay, Ünver (1997), "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Sayı 116-117, Nisan-Mayıs.
- Günay, Ünver , H. Güngör, A. Taştan, H. Sayım (2001), *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması - Kayseri Örneği*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri.
- Kanlıdere, Ahmet (1997), "Kazan tatarları Arasında Tecdit ve Cedit Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 46.
- Karlsson, Ingmar (1996), *İslam ve Avrupa*, Çev. Gülseren Ergün, Cem Yay., İstanbul.
- Kasımoğlu, Neriman (1997), "Dindarlığımıza Kısa Tarihi Bakış", *Azadlık*, 30 Mayıs 1997.
- King, Michael (1993), "Muslims in EuropeA New Identity for İslam", *Working Paper*, ECS, No 93/1.
- Kuşat, Ah (2001), "The Influence of Minority Feehngs on the Formation of Religious Concept and Individual Identity: The Case of Bulgarian Muslims", *Journal of Müslim Minority Affairs*, Yol. 21, No. 2,.
- Lenin, V.İ. (1954), *Sosyalizm ve Din-İşçi Partisinin Dine Münasebeti*, Azer Neşr, Baku.
- Memmedov, M., Mahmudov, P., Celilov, M. (1985), *Cemiyet, Din ve Ateizm*, Azer Neşr, Baku.
- Mahmudov, Penah (1993), *Dinsunaslık Fenninin Programı*, Baku Devlet Üniversitesi Gazetesi.
- Mahmudov, Penah (1986), (Tertip eden) *timi Ateizm Üzere İhtisasa Giriş*, Baku 1986
- Mustafayev, Gadim (1973), *XX. Asrın Evvellerinde Azerbaycan'da İslam İdeolojisi ve Onun Tenkidi*, Maarif Neşriyatı, Baku.
- Monteil, Vincent (1992), *Sovyet Müslümanları*, Çev.Mete Çamdereli, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1995), "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33.
- Paşazade, Allahşükür (1991), *Kafkas'ta İslam*, Baku.

- Resulzade, M. Emin (1993), *Kafkasya Türkleri*, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Yay., İstanbul.
- Settarov, M., Halilov G., (1973), *Şeraitin Mahiyeti ve Kalıkları*, Baku.
- Sezgin, Abdülkadir (1995), Eski Sovyetler Birliğinde ve Azerbaycan'da Dinî Hayatı, / *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* DİB Yay. Ank.
- Şemsizade, Nizameddin (1996), *Azerbaycan İdeolojisi*, Baku.
- Şükürov, A. (1997) *Felsefe*, Baku.
- Taştan, Abdolvahap (2001), "Azarbeycan'da Dinî Yaşayışın Geleneksel Tezahürü: Muharremlik Merasimleri", *E. Ü Sosyal bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11/, s. 104-110
- Velikanh, Naile (1993), *Arap Hilafeti ve Azerbaycan*, Baku.
- Yavuz, M.Hakan (1995), "Orta Asya'daki Kimlik Oluşumu: Yeni Kolonizatör Dervişler-Nurcular", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 33.
- Wach, Joachim (1995), *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İstanbul.
- Watt, W. Montgomery (2002), *Dinlerde Hakikat -Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım*, Çev. Abdolvahap Taştan- Ah Kuşat, İz Yayıncılık, İstanbul.

Socio-cultural Change, Religion and Religious Revival in Azerbaijan

Assoc. Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Abstract: Azerbaijan experienced an important modernity process from 19th century during Czarism and Soviet Union, and became an arena for secular world view on the intellectual level in the frame of atheism. During this period, religion continued its existence as a cultural phenomenon by being abstracted from its ritual orientations. Religious and national values especially merged in burying ceremonies and Newruz festivals, influenced social and cultural life as a national tradition. Islam was conceived as a symbol of the collective conscious of history and culture in Azerbaijan and other Central Asian Turkic societies, and therefore, it functioned as a cultural bond among them. The period after independency from Soviet Union can be considered as the beginning of social and cultural change. In this process, in the frame of achieved experiences, religious revival has become as an important social phenomenon.

This study examines how religion has maintained its existence in Azerbaijan during Soviet period. Besides religious revival was taken into consideration in the frame of social and cultural change.

Key words: Secularism, Official Islam-Parallel Islam, Religious Modernity, Religious Revival

* *Erciyes University Faculty of Theology - KAYSERİ*
atastan@erciyes.edu.tr

Социально-Культурные Изменения, Религия и Религиозное Возрождение в Азербайджане

Абдулвахап ТАШТАН, д.н., доцент

Резюме: Начиная с периода царизма 19-го века и во время Советского Союза, Азербайджан пережил опыт модернизации и в рамках доктрины атеизма стал ареной для светского мировоззрения на интеллектуальном уровне. В это время, религия продолжала существовать как культурное явление, отверженное от своих ритуалов и обрядов. Религиозные и национальные ценности продолжали существовать в общественной жизни, в особенности, в виде обрядов погребения и традиций празднования праздника Навруз. Ислам и мусульманство воспринимались тюркоязычными народами Азербайджана и Средней Азии как символ общей истории и культуры, и выполняли роль связующего звена между этими странами. Период обретения независимости, стал историческим началом в плане социально-культурных преобразований. В рамках опыта, набранного в этом процессе, происходит возвращение к религиозным ценностям и, в определенной степени, наблюдается повышение религиозности. В данной статье рассматривается каким образом религия сохранила свое существование в Азербайджане в советское время, и религиозное возрождение анализируется с точки зрения социально-культурных изменений.

Ключевые слова: секуляризм, официальный ислам - параллельный ислам, религиозный модернизм, религиозное возрождение.

* Эрджисский Университет, факультет теологии, Кайсери – Турция
atastan@erciyes.edu.tr

Dünya Federalizm Tecrübesi ve Sovyet Federalizmi

Dr. Bekir DEMİR

Özet: Bu çalışmada, dünyada uygulanmış ve uygulanmaya devam eden farklı federalizm anlayışı ve federasyon modelleriyle (anlaşmalı, anayasalı, birlik esaslı, özerklik esaslı federasyonlar, vs.) yetmiş yıl hüküm süren Sovyet federalizmi karşılaştırılmaktadır. Karşılaşürmanın esasını, hem federalizmin genel kabul görmüş prensipleri, hem de Sovyet federalizminin hukuki altyapısı ile uygulama arasındaki çelişkiler oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler : SSCB, RSFSC, Federalizm, Sovyet Federalizmi, Federasyon, Çıkma Hakkı, Egemenlik

Giriş

Uygarlık geliştikçe, sürekli ihtilaflar, savaşlar, çatışmalar doğuran devletler arası ve devlet içi karşıtlıklar yerini, iktidarın paylaşımında ve toplumsal ilişkilerde uzlaşma arayışlarına bırakmaya başladı. Bu bağlamda, devlet örgütlenmesi ve kamusal iktidarın tüm kademelerinde insanların barışçı ve uyumlu içerisinde birleşme yolu olarak değerlendirilen federalizm bugün toplumsal, devlet içi ve devletler arası ilişkilerdeki gelişmenin eğitim ve perspektiflerinin analizinde anahtar bir ideal olarak öne çıkmaktadır.

Dünya tarihinde federalizmin ortaya çıkışı, bir taraftan halkların (milletlerin) tek bir topluluk şeklinde örgütlenme arzuları, diğer taraftan da mukteditir devletlerin başka milletleri (halk) ve devletleri - nispeten bağımsızlıklarını koruyarak - kendilerine dahil etme istekleriyle bağlantılıdır. Ancak federalizmin prensiplerinin hukuki şekillenme süreci ikiyüz yıldan biraz fazla geçmişe sahiptir.

* *Anafartalar Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi, Rusya Araştırmaları Uzmanı /ANKARA*
bdemir@anafartalar.org

FEDERALİZM VE FEDERASYON

Federasyon denilince, genellikle belirli (kısmi) siyasi ve hukuki bağımsızlık ya da özerkliğe sahip devlet benzeri kurumlardan (cumhuriyet, eyalet, kanton ve benzeri birimler) oluşan "birleşik" devlet anlaşılmaktadır¹. Devletten farklı olarak devlet benzeri kurumlar egemenliğe - iç ve dışişlerinde tam bağımsızlığa sahip değildirlir.

Federasyon, bir devlet örgütlenme biçimi olup federasyonu oluşturan devletlerin ya da birimlerin her birine "federe devlet / birim", ortak devlete de "federal devlet" adı verilmektedir. "Federal devlet" kavramı (federasyon Latince *federatio* - birleşme, birlik) "federalizm" kavramından türetilmiştir ve bilimsel literatürde "birleşik devlet", "federal anlaşma temelinde devletlerin bir birlik devleti içerisinde gönüllü birleşmeleri", "üniterizmden daha demokratik bir devlet örgütlenme biçimi", vs. manalarında taayyün etmektedir (Federalizm 1997.; Umnova 1998: 12; Baglay vd. 1999: 290 - 292; Kozlova vd. 1995: 108; Konstitusionnoye Pravo zarubejnih Stran 1995: 352, 364, 365; Konstitusionnoye Pravo 1996: 201 - 202; Strekozov vd. 1995: 150).

Bir federasyonun en önemli özellikleri şunlardır: Yazılı bir anayasanın bulunması, merkeziyetçi olmayan bir siyasal yapı, birliğin korunmasını ve devamını sağlayacak askeri, siyasi ve kurumsal öğelerin geliştirilmiş ve yerleştirilmiş olması.

Kendi üyelerinin (federe birimlerin) önemli ölçüde bağımsızlıklarını koruyarak siyasi ve sosyo-ekonomik bütünlüğe ulaşmaları federasyonun önkoşuludur. Bu açıdan bakıldığında federasyon, federal iktidar yardımıyla ortak hedeflere ulaşmak için birkaç devletin, devlet benzeri kurumların belli oranda bağımsızlıklarını koruyarak birleşmeleridir (Problemi Suvereniteta v Rossiyskoy Federatsii 1994: 106).

Federalizm bir prensip olarak ele alındığında anlaşmazlıkların giderilmesi, insanların birleşmeleri ve bunların devlet ölçeğinde teşkilatlanma tarzı şeklinde karşımıza çıkarken, rejim ve devlet yapılanma şekli olarak algılandığında, devlet iktidarının farklı federe birimler arasında dikey paylaşımını ifade etmektedir. İktidarın yasama, yürütme ve yargı şeklinde "yatay" paylaşıldığı üniterizmden farklı olarak federalizmde yatay paylaşım

"dikey" paylaşımına tamamlanmaktadır. Bu şu demektir: devlet iktidarı hem yasama, yürütme ve yargı organları arasında yatay, hem de federal merkezle federe birimler arasında dikey olarak paylaşılmakta, böylece yatay planda gerçekleştirilen "fren" ve "denge" sistemi dikey planda da hayata geçirilmektedir. İşte burada devletin verimli işleyebilmesi için gerekli olan İktidarda - paylaşılarak - birliğin sağlanmasında federalizmin organize edici rolü ortaya çıkmaktadır.

Federasyonu oluşturan siyasi birimler kendi varlıklarını koruyarak egemenliklerinin önemli bir kısmını merkezi hükümete devretmektedirler. Federal devletle federe birimlerin egemenlik alanları, üyeler arasındaki görüşmeler ve anlaşmalarla behrlenir. Federasyonun tümünde geçerli federal anayasanın yanında her federe birimin kendi iç ilişkilerini düzenleyen anayasaları ve bu anayasaların uygulanışını gösteren kanunları çıkaracak organları bulunmaktadır. Fakat federal anayasa federe birimlerin tüm anayasa ve yasalarının üstünde bir değere sahiptir.

Devletin örgütlenme biçimi federasyon olan devletlerde en önemli mesele egemenliğin ve yetkilerin federal hükümetle federe hükümetler arasında paylaşılması konusudur. Genellikle dış siyaset, dış ticaret, para basma, savaş ilanı gibi temel konular federal hükümete bırakılırken, yerel nitelikli işler federe hükümetlere bırakılmaktadır.

Bir federasyonun kurulmasında birçok faktör (coğrafi, etnik, kültürel şartlar...) rol oynamaktadır. Bu nedenle her tarafta geçerli tek bir federasyon biçimi yoktur. Daha önce birbirinden ayrı ve bağımsız birer siyasal kişilik olarak yaşayan egemen devletlerin çeşitli nedenlerle yakınlaşmaları sonucunda bir federasyon kurulabilir. ABD ve İsviçre bu şekilde kurulmuştur. Bağımsız ve egemen olan devletleri bazı yetkilerini üstün federal hükümete veya organa bırakmaya mecbur eden çeşitli nedenler olabilir; askeri tehdit, geniş bir ekonomik pazar oluşturma, ortak bir kültür ve medeniyet etrafında toplanma gibi.

Federasyonların doğuşunda merkezi tek yapıli devletlerin çöküşü ve bu devletlerin sınırları içerisinde bulunan etnik ve kültürel bakımdan farklı bazı birimlerin özerklik kazanarak ayrılmaları da etkili olmaktadır. SSCB'nin kuruluşu merkezi nitelikli Çarlık Rusya'nın çökmesi, farklı

etnik ve kültüre sahip birimlerin özerklik kazanmaları ve bunların onbeş ayrı cumhuriyet olarak federal bir yapıda örgütlenmeleriyle kurulmuştur. Aynı şeyleri bugünkü Rusya Federasyonu için de söylemek mümkündür. Sovyetler Birliği'ni oluşturan cumhuriyetlerin 1990'larda birlikten ayrılmalarıyla SSCB tarih sahnesinden silinmiş, yerine yeni bir anayasa ve yeni bir federasyon anlaşması ile Rusya Federasyonu kurulmuştur.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi her federal devlet, onu diğer federal devletlerden ayıran kendine özgü bir kısım özelliklere sahiptir. Örneğin, Almanya, Rusya, Amerika ve Kanada federal devlet modelleri karşılaştırıldığında, Rusya Federasyonu'nun idari bölünmesinde etnik kimliğe "lisans veren" (Kagedan 1990: 163-176) *etnik/milli'* ve toprağı (coğrafyayı) referans alan *idari-bölgesel* tabanda bölünme prensiplerinin ayrı ayrı belirleyici olduğu, buna karşılık Amerikan ve Alman federal sistemlerinde etnik faktörün dikkate alınmadığı, Kanada federasyonunun (Melkumov 1998: 4) ise bu iki tip arasında ara bir yerde olduğu görülür.

Bazı bilim adamlarına göre, kendi tarihleri ve coğrafyaları büyük topraklara sahip devletlerin federalizm prensipleri üzerine örgütlenmelerini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda da şuna dikkat çekmektedirler: dünyada halen var olan alan itibarıyla- büyük altı devletten, Çin hariç beş tanesi (ABD, Avustralya, Kanada, Rusya, Brezilya) federal anayasa sahiptir.

Bununla birlikte tarih ve günümüz tecrübeleri, devletin siyasi örgütlenmesinde toprak ölçüsünün her zaman ve mutlaka başlıca belirleyici faktör olmadığını göstermektedir. Geçmişte ve günümüzde varolan küçük fakat oldukça başarılı işleyen birçok federal devletin mevcudiyeti, diğer taraftan büyük toprağı ve farklı iklim şartlarıyla üniter yapısını koruyan devletlerin varlığı bunun birer ispatıdır. Bu nedenle uygun devlet yapısının belirlenmesinde toprak faktörü dışında, Rusya ve Hindistan örneklerinde olduğu gibi çok milletlilik, çok dincilik, bölgecilik, milli mentalite, hakim siyasal kültür, vs. şeklindeki bir dizi kompleks parametreler de dikkate alınmalıdır. Tüm bu faktörler birlikte ele alındığında devletin federal sisteme göre örgütlenmesi için yeterli esas teşkil edebilirler.

Anlaşmalı ve Anayasalı Federasyonlar

Federasyonun karakteri, yaratılma tarzına bağlıdır. Dünya pratiğinde federasyonlar ortaya çıkma yolları itibariyle iki guruba ayrılmaktadırlar: anlaşmalı federasyonlar ve anayasalı veya "yukarıdan" yaratılan federasyonlar.

Bağımsız devletler veya devlet benzeri organizasyonların aralarında yapılan bir antlaşma, anlaşma, kurucu pakt temelinde birleşerek kurdukları federasyon anlaşmalı federasyondur (*ABD*⁴, İsviçre, SSCB). Anlaşma sadece uzlaşmaya varma süreci değil, aynı zamanda hukukî bir belgedir. Oluşma yaygın olan bu modelde birleşme iler merkez, yani "aşağıdan yukarıya doğru" devam eden bir süreci kapsamaktadır. Bu tip federasyonlar daha çok adem-i merkeziyetçidirler.

Federal devletlerin oluşum tarihlerine bakıldığında ilk federasyonların uzlaşmaya varma prensibine bağlı kalmaya özen gösterdikleri dikkat çekmektedir. Zaten böyle bir uzlaşmanın yokluğu istikrarlı ve verimli bir devletin yaratılması hedefine ulaşılmasına izin vermeyecektir⁵. Ancak, uygulamada federal merkezle federe birimler arasında mutlak uzlaşma sağlanmasının reel olmadığını da kabul etmek gerekir.

Federal bir devlette iki seviyedeki konsensüs özel önem ifade etmektedir. Birincisi, devletle vatandaşlar arasındakiidir. Bu seviyedeki uzlaşma, hem devletleşmenin temeli, hem de ister federal, ister üniter olsun devletin istikrar kaynağıdır. İkinci uzlaşma seviyesi ise federal devlet ile onun bileşenleri - federe birimler arasındaki mutabakattır ki, bu federal yapılanma şeklini seçen devletin istikrarının olmazsa olmaz şartıdır.

Bir diğer model anayasalı veya "yukarıdan", yani - idari birimlere belirh yetkiler veren - merkezi iktidar kararıyla kurulan federasyon modelidir. İdarenin büyük oranda merkeziyetçi olması itibariyle diğerlerinden ayırt edilen bu tip federasyonların en önemli özelliği federal merkezin, son tahlilde, federe birimleri yaratma, ortadan kaldırma ve sınırlarını değiştirme hakkını elinde bulundurmasıdır.

Bu federasyonlar genellikle yeni bir anayasa kabulü ile veya mevcut anayasada yapılan değişikliklerle kurulmaktadır. XIX.yy.'da sömürge sonrası Latin Amerika ülkelerinde (Meksika, Bolivya, Venezüella, Kolombiya,

Arjantin) olduğu gibi üniter yapıdaki bir devlet, içerisindeki idari birime federe birim statüsü vermekle federasyona dönüşebilir. Örneğin Hindistan 1956 yılında Anayasasında yaptığı değişiklikle, Pakistan ise 1973'de kabul ettiği Anayasa ile federal devlet halini aldı. 1993 yılında Anayasasında yaptığı değişiklikle üniter Belçika üç federe birimden oluşan federasyona dönüştü. 1917 Ekim Devrimi'nden sonra merkezi iktidarın kararları ve 1918 Anayasası ile Rusya Federasyonu kuruldu.

Ancak belirtmek gerekir ki, "aşağıdan" ya da "yukandan" yaratıldığından bağımsız olarak federasyonların yaratılmasındaki en önemli etken, kuşkusuz ilgili devlet halkının ortaya koyduğu irade ve fikirlere. Hangi yol tercih edilirse edilsin kamuoyunun (halkın) düşüncesi hesaba katılmadan, üstelik zor kullanarak kurulan federasyonlar, gerçek manada federasyon olmaktan uzaktırlar (Karapetyan 1999: 5). Diğer bir ifadeyle federasyonun kurulmasındaki başat prensip, federasyona giren ögelerin -resmi ve sivil planda- gönüllü mutabakatlarının olmasıdır.

"Birlik" Esaslı ve "Özerklik" Esaslı Federasyonlar

Üyeleriyle olan ilişkileri açısından federasyonlar ikiye ayrılmaktadırlar: "birlik" esasına ve "özerklik" esasına dayalı federasyonlar. ABD, İsviçre, Tanzanya, Birleşik Arap Emirlikleri "birlik" esaslı üzerine kurulmuşlardır. "Birlik" terimi halen bu federasyonların resmi belgelerinde bu birleşmeyi nitelemek için kullanılmaktadır. SSCB, eski Yugoslavya ve Çekoslovakya (1 Ocak 1993'teki parçalanmaya kadar) "birlik" esaslı federasyonlara birer tarihi örnektirler.

"Birlik" esaslı federasyonların karakteristik özellikleri: 1- Bir anlaşma çerçevesinde ve birleşen devlet ya da devlet benzeri kurumların irade beyanları ile ortaya çıkmaktadırlar; 2- Başlangıçta egemenlik haklarını koruyan federe birimler, federal organlarca gerçekleştirilmesini düşündükleri yetki ve sorumluluk konularını birliğe devretmektedirler; 3- Federe birimlerin gönüllü katıldıkları birlikten çıkma haklarının saklı tutulması öngörülmüştür. Bu durum, "birlik" federasyonlarının çoğunun federal anayasalarında yer almamasına rağmen bazı federe birimlerin federasyondan ayrılma denemelerinde (1847 İsviçre'de, 1861 ABD'de) kendini göstermiştir (Çirkin 1997: 15; Melcumov 1998: 12-31; Umnova 1998: 11-16).

"Özerklik" esasına dayak federasyonlar, ya üniter (ya da sözde federal) devletin, merkezi iktidarın bir eylemi (kanun, kararname) ile federasyona dönüştürülmesi yoluyla (Hindistan, Nijerya, Belçika, Avusturya, Kanada, Pakistan - 1973 anayasasıyla, RSFSC), ya da, yeni Rusya Federasyonunda olduğu gibi, federe birimlerle federal merkez arasında iktidarın federalizm prensipleriyle adem-i merkezileştirilmesi hakkında anlaşma⁶ yapma yoluyla yaratılmaktadırlar.

Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, anlaşmak ve anayasalı federasyonlar ister "birlik", ister "özerklik" esasını üzerine kurulsun, aralarında kesin bir sınır yoktur. "Saf halde gönüllü birlik şeklinde kurulmuş federasyon günümüzde mevcut değildir. Aksine çağdaş federasyonlar, Çoğunlukla "birlik" ve "özerklik" çizgilerini kendilerinde birleştirmektedirler.

SSCB ve RSFSC⁷ Örnekleri

Sovyet Federal Devleti kuruluşu, gelişmesi ve federe birimleri itibarıyla farklılıklar göstermektedir. Başlangıçta iki tip Sovyet federasyonu kuruldu: "özerklik" temelli federasyon (RSFSC) ve birlik cumhuriyetlerini bir anlaşmayla birleştiren SSCB (Abdulatipov vd. 1994: 5-17; Zlatopolskiy 1967: 167-172).

"Birkk" esasını ve anlaşma ile kurulan federasyonlara en güzel örnek SSCB'dir. 30 Aralık 1922 tarihli "SSCB Kurulması Hakkında Anlaşma"⁸, cumhuriyetlerin (RSFSC, Ukrayna, Beyaz Rusya ve Kafkas Ötesi Federasyonu⁹) tek bir "birkk devletinde birleştiklerini gösteren hukuki ve siyasi bir mutabakattır. Anlaşma ile temeldeki federasyon içi ilişkiler, daha sonra kabul edilen Sovyet anayasaları (1924, 1936, 1977) ile düzenlenmiştir.

SSCB'nin federe birimleri hususunda araştırmacılar, siyaset bilimciler ve kamu hukukçuları arasında fikir birliği bulunmamaktadır. Bunlardan bir kısmına göre SSCB'nin federe birimleri sadece birkk cumhuriyetlerdir (sayıları 1989 itibarıyla 15'tir). Diğer bir kısmına göre ise birlik cumhuriyetleri ve özerk cumhuriyetlerdir (1989 itibarıyla 31 tane). Bir diğer grup ise millî (etnik) temele bağlı olarak kurulmuş bütün idari bi-

rimlerdir (birlik cumhuriyetleri, özerk cumhuriyetler, özerk oblastlar¹ ve özerk okruglar¹¹) demektedirler. Sovyet anayasalarının tümünde Federasyon (SSCB) ile birlik cumhuriyetleri arasındaki ilişkilerin düzenlenmiş olması nedeniyle birincilerin görüşü kabul edilebilecek bir görüştür.

Sovyet Anayasalarıyla birlik cumhuriyetlerine gerekli resmi-hukuki kurumlar verilmiştir. Birlik cumhuriyetlerini özerk cumhuriyetlerden ayıran önemli bir işaret, devlet egemenliği vasıflarının olmasıdır. Yine bu cumhuriyetler bağımsız devlet organları sistemine sahiptiler ve yapı, yetki ve karşılıklı ilişkiler bağlamındaki sorunlarını kendi kanuni mevzuatlarına göre çözebiliyorlardı. Her cumhuriyetin kendine özgü özelliği hesaba katılarak bakanlıklar, müdürlükler ve temsil organlarında temsilcilikleri belirlenmişti.

"Özerklik" esasıyla kurulan Sovyet federasyonu RSFSR dir. SSCB'den farklı olarak RSFSR "yukarıdan", III. ve V. Tüm Rusya Sovyetleri (Şuraları) Kongreleri kararıyla alınan "Emekçi ve Sömürülen Halklar Bildirgesi" ("Deklaratsiya Prav Trudyaşegosa i Ekspluatiruyemogo Naroda": 1918, Sbornik normativ. Aktov po sov.gos.pravu 1984: 24-26) ve RSFSR Anayasası'yla (1918) kurulmuştur. Milli-devletler (özerk cumhuriyetler) ve milli idari birimler (özerk oblast ve özerk okruglar) şeklinde tanınan RSFSR federe birimleri merkezi iktidar organlarının kararıyla - etnik özellikleri dikkate alınarak - oluşturulmuşlardır. Ekonomik ve sosyal güçlerine rağmen - Rusların ağırlıkta olduğu - diğer idari birimlere (kray, oblast ve federal manadaki federal şehirler) federe birim statüsü verilmemiş, bilakis bunlarla üniter ilişkiler kurulmuştur. Bundan dolayı RSFSR federalizm ve üniterizme ait unsurları üzerinde birleştiren bir federasyon olarak adlandırılmaktadır (*Kim 1960: 32*).

Burada, özerk birimlerin dil ve milli kültür alanındaki özel haklarını bir kenara bırakırsak, kalan alanlar itibariyle RSFSR'nin üniter bir devlet olduğunun altını çizmek gerekir. Bölgesel özelliklerin hesaba katıldığı adem-i merkezîyetçi eğilim (Komünist) parti-idare yönetiminin katı hiyerarşisini aşmamıştır, zira devlet aygıtı hem birlik cumhuriyetlerinde ve hem de özerk cumhuriyetlerde yürütme ve yasama işlerinde kesin rol oynamaktaydı.

Federalizmin temel prensipleri

Teorik planda federalizmin de temel prensipleri, ilkeleri vardır. Federalizm üzerine araştırma ve analiz yapanlar bir çok farklı prensipten söz etmektedirler. (Federalizm 1997; İvanov vd. 2000; Çirkin 1997; Arinin vd. 1999: 21-51; Konstitutsiya Burjuaznıh Gosudarstv 1982; Umnova 1998; Karapetyan 1996; Abdulatipov vd. 1992; Yaşenko 1996) Bunlardan bize göre en önemlileri sırasıyla şunlardır :

- Federe birimler federasyonda gönüllü birleşmişlerdir;
- Tüm federe birimler eşit hakka sahiptirler;
- Federe birimlerin egemenlikleri yoktur;
- Tüm ülkede tek devlet organları sistemi geçerlidir;
- Ülke içi (bağımsız devlet sınırı gibi) iç sınırlar yoktur;
- Federal merkez ile federe birimler arasında yetkiler ve sorumluluklar kanunlarla düzenlenir;
- Federal hukuk (kanunların vs.) federe hukukun üstündedir;
- Federasyonun inşasında toprak esasına bağlı *{territorial}* taksimat yaklaşımı esastır;
- Federe birimin rızasına dayanmayan sınır değişikliği mümkün değildir;
- Federe birimin federasyondan çıkma hakkı yoktur;
- Federe birimin statüsü tek taraflı olarak değiştirilemez;
- Federe birimlerin birbirleriyle ayrılıkçı ilişkilere girmeleri yasaktır.

Federalizmin bu temel prensipleri objektif ve fitri karakter taşımaktadırlar. Geri kalan tüm prensipler, bunlardan türetilmişlerdir. Sıralanan prensiplerin bir özelliği, etkilerinin anında hissedilememesi, fark edilememesidir. Federalizmin gelişim tarihinin de gösterdiği gibi, devletler bu objektif prensipleri görmezden gelerek bir süre ayakta kalabilmektedirler.

FEDERALİZMİN TEMEL PRENSİPLERİ VE SSCB ÖRNEĞİ

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İmparatorluğun yıkılmasıyla, çok geniş bir alanda ortaya çıkan otorite boşluğunu fırsat bilen Rusya'nın Rus olmayan halkları, kendi devletlerini kurmaya başlamışlardı¹². Bu durum karşısında halkların özgürlüklerini ve kendi kaderlerini tayin haklarını ilan eden Bolşevik idaresi ikna, propaganda ve silahlı güç kullanma yoluyla İmparatorluktan artakalan bu topraklarda tekrar Rus hakimiyeti sağlamaya ve İmparatorluğu yeniden toparlamaya girişti.

Hem dağılan yapıyı bir araya getirme ve hem de Çarlık döneminden beri varlığını sürdüren "milliyetler meselesi"ni çözme aracı olarak federalizm ve federal devlet modeli tercih edildi¹³. Ekim Devrimi'nin hemen ardından ilk önce federe birimlere özerklik tanıyan RSFSC, ardından da (beş yıl sonra) 1922'de RSFSC, Ukrayna, Beyaz Rusya ve Kafkas Ötesi Federasyonu birlikte Sovyetler Birliği kuruldu.

Aslında o yıllarda ilan edilen federasyon Rusya'nın gayri Rus halkları için düşünülmüştür. Ancak, hızla güçlenen Bolşevik idaresi için federasyon bir araçtan çok, milliyetler meselesini perdeleyen bir örtü haline gelmiştir (Kuraşvili 2000: 10-42). Böylece biçimsel olarak birer federasyon olan RSFSC ve Sovyetler Birliği, pratikte -merkezi-bürokratik yapısıyla- federasyon olamamıştır.

SSCB kuruluş prensipleri, öz ve gerçekleşme şekli itibariyle eski/yeni birçok federal devletten farklılık göstermektedir. Birkaçını arz edelim:

Birincisi, yasaklar konusu. Diğer federal devletlerin anayasalarında federe birimlerin federasyondan çıkmalarının ve tek taraflı statü ve sınır değişikliklerinin yasak olduğu açıkça behrlenmiştir. Sovyetler Birliği'nde ise, Anayasa'da federe birimlerin toprak bütünlük ve üstünlükleri¹⁴ açıkça tespit edildiği halde sınırların ve statülerin tek taraflı değiştirilemezliği ilkesi ihlal edilmiştir. Çarlık yönetimi tarafından başlatılan mevcut bütünlüklerin bölünmesi ve yeni milli varlıkların yapay olarak yaratılması şeklindeki iki yeniden yapılandırma biçimi Sovyetler Birliği döneminde de uygulanmıştır: Cumhuriyetlerin sınırları ve statüleri siyasi kaygılarla ve keyfi olarak sürekli değiştirilmiş (Orta Asya 1924-1925)¹⁵, yeni özerk idari birimler oluşturulmuş¹⁶, hatta bazı cumhuriyetler, tarihi geçmişleri

ve etnik özellikleri hesaba katılmadan birinden alınıp diğerine hediye edilmiştir (Kırım, Karabağ)¹⁷. Bunların yanı sıra RSFSR içerisindeki bazı halklar, II. Dünya Savaşı sırasında Alman ordularıyla işbirliği yaptıkları suçlamasına bağlı olarak tamamen siyasi nedenlerle zorla tarihi yaşam yerlerinden kopartılıp başka yerlere sürüldüler ve sahip oldukları idari birimler ortadan kaldırıldı (Volga Almanları, Kalmuklar, Kuzey Kafkasya halkları - Balkarlar, İnguşlar, Karaçaylar, Çeçenler, Kırım Tartarları). Bu olayların oluşumunda, yani sınırların belirlenmesinde ve etnik gurupların ayrıştırılmasında, bazı zorlama ve yapaylıklarla tarihin seyrinin, "liderler" (Stalin ve Hruşçev gibi) tarafından belirlendiği görülmektedir.

Komünist Parti eliti hukuki planda (SSCB anayasaları Komünist Parti'nin iradesine tabidir), çağdaş dünyada uygulananın aksine (1994 tarihli Etiyopya Anayasası hariç) SSCB federe birimlerine, konfederasyon üyelerine tanınan federasyondan çıkma hakkını tanımıştır.

Esasında, geleceğin üniter-merkeziyetçi sosyalist devletini kurma planları yapan Bolşevikler "federasyondan çıkma hakkı"nı çekici bir slogan olarak kullanmışlardır. 1922 tarihli "SSCB'nin Kurulması Hakkında Anlaşma" ve 1924, 1936, 1977 SSCB anayasalarına göre birlik cumhuriyetleri "egemenlik" ve "federasyondan çıkma haklarını" muhafaza etmişler, hatta iki tanesi (Beyaz Rusya ve Ukrayna Birleşmiş Milletlere üye olmuşlardır (Çirkin 1997: 15).

Ortaya çıktığı günden beri Komünist Parti Ederleri tarafından "milliyetler politikası"nın özünü oluşturan kendi kaderini tayin hakkı üzerine devamlı vurgu yapılması ve bundan hareketle "çıkma hakkı"nın da SSCB anayasalarında yer alması olayların gelişmesinde şöyle bir ihtimali düşündürmüştü olabilir: "Yaşayalım - görelim, hoşumuza gitmezse federasyondan (SSCB'den) ayrılırız". Ancak bu anayasal hükmün pratiğe dönüştürülmesi düşünüldüğü kadar kolay değildi. Çünkü aslında cumhuriyetlere telkin edilen ve denetlenen politika "birliğe" sadakattir¹⁸. Daha 1936'da, 1924 Anayasası'nı değiştiren yeni Anayasa'nın kabulü sırasında İ.V. Stalin sunduğu raporda şöyle demektedir: Elbette hiçbir cumhuriyet SSCB'den ayrılmayı "istememektedir"¹⁹. Gerçekte bu "isteksizlik", ülkedeki iç/dış siyasi ve sosyal ilişkiler ilkesel değişikliğe uğrayana kadar devam etti.

Bu uyuşmazlığı (Anayasa-pratik) ortadan kaldırmak için 1977 Anayasası'nın 72.maddesine uygun olarak 3 Nisan 1990 tarihli "Birlik Cumhuriyetlerinin SSCB'den Ayrılmalarıyla İlgili Sorunların Çözüm Düzeni Hakkında Kanun" (Vedomosti Syezda Nar. Deputatov SSSR i Verhov. Sovyeta SSSR 1990: 252) kabul edildi. Bu kanuna göre SSCB'den çıkma kararı referandum yoluyla alınacaktır. Eğer, ilgili cumhuriyette sürekli yaşayan SSCB vatandaşlarından en az 2/3'si kabul oyu verirse SSCB'den çıkma kararı alınmış olur.

Her cumhuriyetin SSCB'den özgürce çıkabilme hakkının bulunması, cumhuriyetlerin mutabakatları olmadan sınırlarının değiştirilememesi kurallarının pratikte farklı da olsa anayasal çerçevede sağlandığı söylenebilir.

İkincisi, federasyonun inşasında toprak esasına göre *{teritoryal}* taksimat yaklaşımının benimsenmesi hususudur. Esasında bu ilke federalizmin tabiatının gereğidir. En başından beri federahzmin kurucuları bu ilkeyi, kendi kendini yöneten medeni toplumun meşruluk temeli olarak görmüşlerdir. Bu ilke, belirli oranda merkezileşme yoluyla devletin sağlanmasına yardım etmekte, sivil toplumun bütünlüğünün sağlanmasında entegrasyon sürecini özendirilmektedir.

Dünyadaki uygulamalar incelendiğinde bazı federasyonların inşa sürecinde etnik-millî faktörün veya toprak (coğrafi) faktörünün ya da ikisinin birlikte kullanıldığı görülmektedir (Kanada, Hindistan, Belçika, Rusya). Ancak gerek federalizm teorisinde, gerekse uygulamada yaygın olan görüş, etnik-millî işaretlerin federasyonun temeli olarak kabul edilemez olduğudur. R. Galisso'ya göre, "etnik temel üzerine bina edilmiş federasyonların pratikte yaşama gücü yoktur: Mikro devletler tek vücut milliyet-Çİ-militan organizasyonlara dönüşmekte, iktidarı elde etmek yolunda, sürekli etnik sorunların çözümüyle uğraşmaktadır" (Galisso 1993:7). Gerçekten de teritoryal taksimat yaklaşımına göre kurulmuş federasyonlar, etnik temelli federasyonlara (ki bunlar zaman içerisinde ya dağılmış ya da ülke içi ayrılıkçılık sorunlarıyla karşı karşıyadır) göre daha sağlam ve istikrarlıdırlar.

Klasik federalizm anlayışına göre teritoryal taksimat yaklaşımı bölücülüğe/ayrılıkçılığa önemli ölçüde engel olmaktadır; çünkü böyle bir yaklaşımla kurulan federasyonun üyeleri arasında etnik federe birimler (özerk cumhuriyet, eyalet vb.) bulunmamaktadır. Herhalde bu nedenden ötürü federasyon kurulmasında ya da yeniden yapılanmasında teritoryal yaklaşım daha tercihe şayan kabul edilmektedir.

Ancak bu, federal devlet inşasında etnik faktörün hiç dikkate alınmayacağı manasına gelmez. Nesnel bir kısım şartlar etnik faktörün de hesaba katılmasını gerektirebilir. Bu nedenle teritoryal taksimat yaklaşımı uygulanırken sadece bir faktöre (örneğin, bölgedeki nüfus sayısı) bağlı kalmamalı, bilakis birçok faktör göz önünde tutulmalıdır: Ekonomik, tarihi, etnik, coğrafik vs. Diğer bir ifadeyle, verimliliği en üst seviyeye çıkaracak kompleks bir yaklaşım olmalıdır.

ABD'de uygulanan kompleks yaklaşım ve kültürel-milh özerklik politikası, Amerikan federal yapısında, hem etnik faktöre başvurmadan onlarca millete ait etnik sorunların etkili bir biçimde çözülmesine, hem de Amerikan toplumunun birleşmesi ve pekişmesine imkan vermiştir. Ancak, hemen belirtmek gerekir ki, hem kuruluş dönemi, hem de var olduğu süreç içerisinde SSCB'de Amerika benzeri medeni toplum oluşması mümkün değildi. Çünkü Sovyetler Birliği'nde göçmenler değil milletler birleşmiştir. Üzerinde yaşadıkları topraklar Sovyet milletlerinin tarihi vatanlarıdır. Böyle bir devlet varlığını ancak çok milletli devlet olarak devam ettirebilir. Bu durum Rusya'da teritoryal ve etnik yapı prensiplerinin hayata geçirilmesini tarihsel olarak haklı kılıyordu.

Esas itibariyle federasyon inşasında toprak esasına bağlı taksimat prensibi (her ne kadar belirli bir toprak üzerinde birlikte yaşayan topluluğa, etnik aidiyetten bağımsız federe birim yaratma imkanı veriyor olsa da), nüfusun etnik özelliklerini görmezden geldiği (Kuşkin vd. 1987: 53), burjuva tarzı ve Sovyet devletine yabancı olduğu gerekçeleriyle Sovyet siyaset ve hukuk biliminde taraftar bulamamıştır (Dorogin 1948: 111). Tarihi açıdan bakıldığında federalizmin çıkış gerekçesi, var olan ya da olması muhtemel etnik sorunların çözümü değil, idarenin adem-i merkezileştirilmesi, yani devlet sisteminin demokratikleşmesidir. Bu anlayışın bir sonucudur ki, uygulamada olduğu hiçbir batılı ülkede federalizme, etnik so-

runların çözüm yolu olarak bakılmamıştır (ABD, Federal Almanya, Brezilya, Avustralya...).

Klasik Baü konseptinden farklı olarak Marksist-Leninist yaklaşım federalizmi etnik-millî sorunların çözümünüyle ilişkilendirmiştir. Bu nedenle Sovyet hukuk hteratüründe Sovyetler Birliği, "milliyet sorunu"nu çözüm şekli ve metodu, SSCB halklarının gelişme ve yakınlaşma modeli şekhnde tasarlanmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi milliyet meselesini devlet eliyle çözme niyetinde olan Bolşevikler etno-lingüistik temelde ayrı federe birimlerden oluşan çok milletli bir devlet (Sovyetler Birliği) kurarlar. Etnik faktör bilinçli olarak politize edilerek yaratılan farklı idari birimler sayesinde hem etnik kimlikler tescil ediliyor ve aynı zamanda etnik/millî çıkışlar da kontrol altına alınmış olunuyor, hem de Rus Devleti yeniden canlandırılmış oluyordu.

Federasyonu burjuva üniterizminden sosyalist üniterizme geçiş yolu (Stalin:73) olarak gören Sovyet müh politika ideologları, önce RSFSC sonra da SSCB'de birbirine zıt iki eğilimi birleştirmeyi denediler - birleştirici (*integratsiya*) ve ayrılıkçı/bölücü (*seperatizm*). Birleştirici eğilim sürekli dikkate alınan stratejik, geleceğe yönelik bir eğilimdi; ayrılıkçı eğilim ise eski Rus İmparatorluğu toprakları üzerinde devletler hiyerarşisi (yani farklı statüdeki birlik cumhuriyetleri, özerk cumhuriyetler ve bölgeler) yaratılmasında ifadesini bulmuştur²⁰. Ancak, pratik göstermiştir ki, bu şekilde kurulan bir federasyon, üstelik totaliter rejim şartlarında, etnikler-milletler arası ilişkileri düzenleyemez. Çünkü halkların mümkün olabilecek her şekilde (yapay ya da tabii) bölünmesine önemli ölçüde öncülük etmektedir.

Böylelikle *etnik/millî tabanda bölünme prensibinin* Sovyet federalizmine özgü ve onun ayırt edici önemli bir işareti olduğunu söylemek mümkündür. Bu prensip belli bir toprak parçası üzerinde (Rusya İmparatorluğu topraklarında), etnik/milh işaretlere göre federal bir devlet yaratmada (RSFSC ve SSCB) uygulanmıştır. Burada, esasında öncelikle özerklik esasıyla kurulan federasyonda müh azınlıkların taleplerinin, onlara müh özerklik verilerek karşılanması, ardından da dağılan İmparatorluğun "birlik" şeklinde tekrar birleştirilmesi hedeflenmiştir. Diğer bir ifadeyle, ihtilalin ilk yıllarından itibaren Bolşevikler federasyonu, gelecekteki "birliğe" geçiş formu olarak düşünmüşlerdir²¹.

Etnik/milli tabanda bölünme prensibinin Sovyet federalizmindeki bir diğer göstergesi, her idari birimin değil, sadece yerli halkın yoğun olarak yaşadığı bölgelerin federe birim kabul edilmesidir. Yani Sovyet federasyonlarının (SSCB ve RSFSR) federe birimleri ya sadece milli cumhuriyetler (birlik ve özerk) ya da bunlarla birlikte diğer milli oluşumlardır (özerk oblastlar ve okruglar).

Marksizm'in formüle ettiği ve sosyalist ülkelerde hayat geçirilen etnik/milli tabanlı federasyon kurma düşüncesi ve pratiğinden bazı ülkeler de belirli oranda etimlenmişlerdir. İlk olarak Hindistan, 1956'da federal yapısını etnik-lengüistik ilkelere göre yeniden düzenlemiştir: Eski çok dilli 28 eyalet yerine, - 10 tanesi çok dillilik, 4 tanesi de iki dillilik prensibiyle - 14 yeni eyalet kurulmuştur (*İnostrannoye Konstitutsionnoye Pravo 1996: 302*). Doksanlı yıllarda sosyalist federasyon modeli Etiyopya'da ve Bosna-Hersek'te kullanıldı. SSCB'nin dağılmasının ardından da bu model çağdaş Rusya Federasyonu tarafından tevarüs edildi.

Sonuçlarına göre, yapılanmalarında etnik/milli faktörün kullanıldığı federasyonlar en az üç guruba ayrılabilir: Birinci gurup, dağılan ve varlıkları sona eren ya da başka bir devlete dönüşen federasyonlar (SSCB, Yugoslavya, Çekoslovakya, Nijerya); ikincisi, bütünlüklerini koruyan, fakat lokal milli çatışmalar, ayrılıkçı hareketler şeklinde iç kırılmalar (*kataklizma*) yaşayan federasyonlar (Hindistan, Kanada, Rusya Federasyonu); üçüncüsü, istikrarlı ve görece sakin federasyonlar (Belçika, İsviçre).

Son gurubun varlığı, federasyon yapılanmasında coğrafi ve etnik işaretlerin birleşmesinin mümkün olduğunu göstermektedir. Ancak bu uygulama, devleti tahrip, insan ve vatandaş hak ve özgürlüklerini, halkların eşit haklılığını ve onların kendi kendilerini yönetim haklarını ihlal etmemeli, milliyetçiliğin gelişmesine sebep olmamalıdır. Devleti bu tür olumsuz sonuçlardan korumanın şartlarından biri, milli ya da teritoryal prensiplerine göre kurulmalarından bağımsız olarak federe birimlerin "eşit haklılık" ilkesiyle şenlendirilmeleridir.

Üçüncüsü, federasyonun temel ilkesi federasyon üyelerinin egemenliklerinin olmamasıdır. Federe birimin federasyondan çıkma hakkı ve dış siyasi faaliyetlerde bulunma hakkının olmamasını öngören bu ilke teori ve

pratikte gelişme imkanı bulmuştur. Örneğin, federasyona katılan devletler iktidarlarını belirli oranda muhafaza etseler de egemenliklerini yitirirler fikri, siyaset biliminde yerleşmiş bir fikirdir. Ancak Sovyetler Birliği yeni bir federasyon olarak federe birimlerinin egemenliği üzerine kurulmuş ve içerisinde hem üniter, hem de federal devletleri (RSFSC ve Kafkas Ötesi Federasyonu) birleştirmiştir.

Devletle ilgili, farklı zaman ve ülkelerde ortaya çıkan teorilerdeki tüm farkhklara rağmen, egemenliğin devlet iktidarının bir vasfı olduğu kabul edilir. Diğer bir ifadeyle, demokratik bir toplumda devlet egemenliğe - devlet egemenliğine - sahip olmalıdır. Egemenlik kavramı içişleri ve milletlerarası ilişkilerde devlet iktidarının üstünlük ve bağımsızlığı anlamına gelmektedir. "İçişlerinde üstünlük ve dışişlerinde bağımsızlık" kavramı, sadece bağımsızlık hakkını ve dış ve iç müdahalelerden özgürlüğü değil, aynı zamanda yönetme, karar alma, zorlama da dahil iktidarın tüm fonksiyonlarını gerçekleştirmeyi de ifade etmektedir. Siyasi, ekonomik ve hukuki yönleri içeren bu tür egemenlik, hukuki normlarla tespit edilmiş devlet işlevlerinde uygulanmaktadır (Federalizm 1997: 234).

Federal devlette egemenlik kavramı yeni içerikle zenginleşmektedir, zira burada federal merkezle federe birimler arasında iktidar yetkilerinin paylaşımı sorunu ortaya çıkmaktadır. Federalizm devlet egemenliği konusuna yeni bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Şöyle ki, egemenliğin sadece yatay planda, yani yasama, yürütme ve yargı arasında değil, dikey olarak da - federal merkez ile federe birimler arasında - bölünebilirliği öngörülmüştür. Federe birimler, tarafların karşılıklı mutabakatı esasıyla kendi haklarının bir kısmını federal devlete devrederler. Federal organlar tarafından hayata geçirilen bu yetkiler, esasında federe birimler adına, onların görevlendirmeleriyle ve onların çıkarları için kullanılmaktadır. Böylelikle egemenliklerini yitirmiş gibi görünse de federe birimler, kendi yetki Çerçevelerinde federal merkezin dokunamayacağı haklara sahiptirler.

Egemenliğin bölünebilirliği konulu teoriler (A. Hamilton, A. Tocqueville, M. Medison, H. Baints gibi teorisyenlerin teorileri) ABD'nin kuruluşuyla ilgilidir. Bu teorilerde federal devlete egemenliğin özel bölünme şekli nazarıyla bakılmıştır. Bu bölüm sorununun çözümüne bağlı olarak federalizm konseptleri yaratılmıştır²². Federal devletlerde egemenlik anlayışı ko-

nusunda "dualist doktrin"²³ görüş açısı ağır basmaktadır. Bu doktrine göre federasyon üyeleri devletin egemen iktidarının oluşumuna iştirak ederler. Başka bir deyişle federe birimler ve federal merkez tek başlarına tam devlet egemenliğine sahip değildirler, fakat birlikte "ortak egemenliğin" oluşumuna katılırlar. Rusya'da dualist doktrinini taraftarı olan A. Yaşenko'ya göre federal iktidar ve federe birimlerin iktidarı "birbirleriyle ve birbirlerinde" varolmakta/yaşamaktadır. "Federe birimler federal devlete katıldıklarında kendi egemenliklerini kaybederler ki, buradan onların devlet olmadan çıktıkları anlaşılır, çünkü devletin tanımına göre egemenlik devletin özsel bir alametidir. Egemenliğin olduğu yerde devletten söz edilebilir. Şu halde sadece, merkezi ve yerel iktidarın birleşiminden oluşan federal devlet devlet niteliğine sahiptir" (Yaşenko 1912: 328).

Federe birimin egemenliğinin olmaması ilkesi dünya federalizminin tecrübesinde hayata geçirilmiştir. Hemen hemen bütün federal devletler üyeleri (state, kanton, eyalet vb.) arasında - içişlerinde nispeten geniş özgürlüklere sahip olsalar da - münferit egemen devlet bulundurmamaktadırlar²⁴. Bu devletlerde, federe birimlerin her birine kendi gelişmeleriyle ilgili sorunlarını - devletin tümünün çıkarlarıyla uyularak - özgürce çözebilmeleri için gerekli hak ve imkanlar tanınarak devletin bütünlüğü sağlanmaya çalışılmaktadır. Devlet de federe birimin hak ve özgürlüklerini korumakla yükümlüdür.

Federe birimlerde egemenliğin bulunmamasının bir göstergesi, milletlerarası hukukun birer ögesi olamamalarıdır. Federal devletlerin anayasalarına göre, dışişleriyle ilgili bütün konular federal organların tekelindedir.

Her ne kadar klasik federalizm anlayışı federe birimlerin egemenliğine olumsuz baksa da, SSCB'nin federe birimleri olan birlik cumhuriyetlerinin önemli bir özelliği, devlet egemenliği vasıflarının olmasıdır (Lepeskin, 1977: 281-282; Binder 1980: 48-51; Ravin 1961: 20-70; Zlatopolskiy 1967: 207-212). Her birlik cumhuriyetinin, şeklen, kendi sınırları, yüksek sovyeti (parlamentosu), devlet başkanı, hükümeti, bayrağı, marşı, kendi anayasa ve diğer kanunlarını özgürce kabul etme hakkı ve hatta savunma ve dışişleri bakanlıkları vardı (Şevtsov 1972: 28-39; Jelevnov 1989: 18-36). Aynı zamanda cumhuriyetlerin egemenliklerinin yeniden tesisi için, her birlik cumhuriyetinin özgürce Sovyetler Birliği'nden çıkma hakkı 1924 ve 1977 SSCB anayasalarında mevcuttu. Buna göre her birlik cum-

huriyeti gerçekten egemen bir devletmiş gibi görünüm arz ediyor. Ancak uygulamada Moskova'ya sormadan ve onun iznini almadan iç/dışişlerine dair bir karar alma hakkına sahip olmadıkları gerçeği dikkate alınırsa bu cumhuriyetlerin ne kadar egemen oldukları görülür.

Bununla beraber 1924, 1936 ve 1977 anayasalarında birlik cumhuriyetlerinin egemenliklerinin sınırlandırılması fikri de yer almıştır. "Sınırlı egemenlik" teorisi, Stalin'in Nisan 1924'te Komünist Parti'nin XII. Kongresinde ileri sürdüğü "potansiyel egemenlik" fikriyle doğrudan bağlantılıdır. Stalin'e göre cumhuriyetlerin egemenlikleri, onların birhkten çıkma haklarında saklıdır (*Stalin: 243*).

Potansiyel egemenlik, birlik cumhuriyetinin SSCB'den çıkma hakkını kullanmasıyla gerçekleşir. Stalin bu süreci şöyle açıklamaktadır: SSCB'ne birleşme esnasında "her cumhuriyetin bağımsızlık öğeleri saklı kalır, zira her cumhuriyet tek taraflı olarak Birlik'ten çıkma hakkına sahiptir. İşte bağımsızlık öğeleri, işte potansiyel maksimum bağımsızlık. Cumhuriyetlerden her birinde kalan bu bağımsızlık her an gerçekleştirilebilir" (Stalin, 1937:115). Stalin'in birlik cumhuriyetlerinin egemenlik sorunlarını, sırf "federasyondan çıkma hakkı" yaklaşımıyla ele almaktadır. Egemenlik sadece bu hakkın kullanılmasıyla elde edilmektedir.

Potansiyel egemenlik teorisi D.A. Magerovski tarafından da kullanılmıştır. Ona göre SSCB içerisinde olduğu müddetçe birlik cumhuriyeti egemen devlet değildir. Birh cumhuriyeti SSCB'ye katılana kadar ve ondan Çıktıktan sonra egemenliğe sahiptir. Böylece cumhuriyetin potansiyel egemenliği gerçek ve geçerli olmaktadır (Magerovskiy 1923: 38).

İşte özellikle böyle bir teorik ve hukuki egemenlik yorumu, SSCB'nin son yıllarında birlik cumhuriyetlerinin egemenlik ve bağımsızlık yolunda meşru mücadeleleri için önemh ölçüde teorik temel oluşturdu. Birlik cumhuriyetlerine göre, kendilerine ait olan SSCB'den çıkma hakkı, ancak devlet egemenliğine sahip olmakla gerçekleştirilebilir. Sonuçta tüm birlik cumhuriyetleri tam egemenlik ve bağımsızlıklarını kazandılar, SSCB ise tarihe karıştı.

Birlik cumhuriyetlerinin sınırlı egemenlikleri konusundaki anayasa maddeleri, "Sovyet Federasyonu'nda birh cumhuriyetlerinin egemenlikleri değil, yetkileri sınırlanmıştır" şeklinde yorumlanmıştır. Yetkilerin sınır-

landırılması ise cumhuriyetlerin gönüllü irade beyanları ve eşit haklılıkları ilkeleri üzerinde gerçekleşir. Eğer cumhuriyetler kendi haklarından bir kısmını belirli sınırlar içerisinde federal organlara devrediyorlarsa, egemenlikleri sınırlanmıyor demektir. Çünkü bu organlar hem tek tek cumhuriyetler ve hem de bir bütün olarak federasyon hesabına/yararına çalışmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle birlik cumhuriyetlerinin gönüllü olarak kendi haklarını sınırlamaları söz konusudur, egemenliklerini değil.

Bize göre bir federal devlette, içeride ve dışarıda devletin üstünlük ve bağımsızlığının ifadesi olan egemenliğin taşıyıcısı sadece federal merkezdir. Federasyon ilan edildiği andan itibaren üye niteliğindeki bağımsız devlet kendi egemenliğini ve bağımsızlığını yitirmekte, ancak özel çıkarları, dili, kültürü vs. ile ilgili sorunları özgürce çözüme hakkını korumaktadır. Bununla beraber federal merkez ve federe birimlerin yetkilerin anayasalarda düzenlenmesi zorunludur. Bu konuda araştırma yapanların ortak kanaati, federal sistemin, ancak kesin anayasal ve yasal sınırlar içerisinde verimli bir şekilde işlediği, yenilendiği ve olgunlaştığıdır (Abdulatipov vd. 1992: 105-120; Uvarov 1992: 18-20; Lepeşkin 1977: 290-310; Pustogarov 1992: 43-54; Topornin 1990: 3-14).

Yukarıda sıralanan ilkeler dışında Sovyetler Birliği'nin dayandığı bir dizi ilke daha vardır:

- federe birimlerin gönüllü birleşmeleri;
- federe birimlerin eşit haklı olmaları;
- demokratik merkeziyetçilik (Halilov 1967: 43; Zlatopolskiy 1998: 26-42.; Lepeşkin 1977: 158-160).

Gönüllü birleşme ilkesinin temelinde, Komünist Parti'nin tüm program belgelerinde yer alan her milletin kendi kaderini tayin hakkının tanınması yatmaktadır. Aynı zamanda bu ilke SSCB'nin Kuruluş Anlaşması ve Bildirgesi'nde ve tüm Sovyet anayasalarında da kayıt altına alınmıştır.

Sovyetler Birliği'ni oluşturan her milletin sözde egemen ve eşit haklı olması, birlik cumhuriyetlerinin sözde "sözde" birleşmelerini sağlamıştır. Çünkü tek bir devlet etrafında özgürce ve gönüllü birleşme sadece eşit

haklılık esasıyla mümkündür. Sovyet anayasalarıyla da pekiştirilen eşit haklılık ilkesi, birlik cumhuriyetlerinin toprak büyüklüğü, nüfus ve ekonomik gelişmişlik düzeylerinden bağımsız olarak devlet inşası ile ilgili bütün konularda eşit hakka sahip olduklarını ifade etmektedir.

Bu ilkeye göre, her cumhuriyetin diğeriyle eşit yetki alanı ve Cumhuriyet Yüksek Şurası (Sovyeti) tarafından kabul edilen ve değiştirilebilen kendi anayasası mevcuttur. Her cumhuriyetin SSCB'den özgürce çıkabilme hakkının bulunması, cumhuriyetlerin mutabakatları olmadan sınırlarının değiştirilememesi (en azından anayasal düzeyde böyledir), her cumhuriyetin cumhuriyet vatandaşlığı ve vatandaşlığa kabul hakkının olması, toprak büyüklüğü, nüfus sayısına bağlı olmayan Milliyetler Sovyeti'ne²⁵ eşit sayıda milletvekili seçebilmeleri eşit haklılığın birer göstergesidir.

Bir diğere gösterge de cumhuriyetlerin SSCB yüksek devlet organlarında kendi temsilcilerinin bulunmasıdır: Birlik cumhuriyeti Yüksek Sovyeti Prezidyumu Başkanı SSCB Yüksek Sovyeti Prezidyumu'nun; birlik cumhuriyeti Bakanlar Kurulu Başkanı SSCB Bakanlar Kurulu'nun; birlik cumhuriyeti Yüksek Mahkeme Başkanı SSCB Yüksek Mahkemesi'nin üyesidirler (Zlatopolskiy 1998: 29).

Ancak sıralanan bu ilkeler sadece (hukuki) ilke düzeyinde kalmışlar, gerçekte ise Moskova'nın (merkeziyetçi-bürokratik yapı ve Komünist Parti) iradesi belirleyici ve düzenleyici olmuştur.

Federal merkez ile federe birimler arasındaki karşılıklı ilişkilerin içeriğini ve biçimlerini demokratik merkeziyetçilik behrlemiştir. Milletlerin ve kendi kaderlerini tayin isteklerini dengelemeye yönelik düşünülen bu prensip, yetmişbeş yıl boyunca federal ilişki alanlarının tümünde, fiilen merkezi üniter yönetim uygulanmasını sağladı. Devlet ve toplum hayatına ait düzenlemelerde baş ilke kabul edilen demokratik merkeziyetçilik Stalin ve Brejnev dönemi anayasalarında da yer almıştır. Ancak, demokratik merkeziyetçilik ilkesinin büyük ve küçük halklar arasındaki ilişkileri, küçükler zarar görmeden, adalet ve eşitlik esaslarıyla düzenleyebilmesinin mümkün olmadığı gayet açıktır. Aynı şekilde, gerçekte reel bir SSCB'den çıkma hakkıyla demokratik merkeziyetçiliğin birlikte var olması düşünülemez.

Sonuç

Sonuç olarak, konunun tümü göz önüne alındığında Sovyet federalizmi hakkında şunlar söylenebilir:

İlk olarak, çok milletli yapısı Rusya'da federal devlet modeli seçimini zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluğun sonucunda, önce RSFSR, sonra da SSCB, en azından hukuki olarak, federal devlet şeklinde kurulmuşlardır²⁶. Burada dikkat çeken bir husus, aslında üniter bir devlet olan RSFSR'nin federasyon adını taşımasına karşılık SSCB'nin federasyon olarak adlandırılmamasıdır. İngiliz bilim adamı E. Carr'ın da belirttiği gibi Sovyetler Birliği'nin adında "federasyon" kelimesinin kullanılmaması bir rastlantı değildir (Carr 1990: 48). Çünkü, mevcut bağımsız cumhuriyetleri klasik federalizm modeli çerçevesinde bir arada tutmak o zaman için mümkün görünmüyordu (Çistyakov, 1966: 22-23; Levin 1948: 311-312; Zlatopolskiy 1967: -4; Halilov 1967: 15-18).

İkinci olarak, Sovyet modelinde federalizme, her şeyden önce, kökleri İmparatorluk dönemine varan "milliyetler meselesi"ni çözme, SSCB halklarını geliştirme ve kaynaştırma aracı gözüyle bakılmıştır. Sovyet federasyonunun ilân edilen amaç ve hedefleri, Sovyet tipine göre örgütlenen devletlerden geçip tam birliği sağlayarak milli egoizmi yenmek ve halkların tam eşitliğini sağlamaktı. Bunu yaparken de sadece Sovyet halklarının eşit hakka sahip olmalarını değil, aynı zamanda tek tek milletler düzeyinde ve devletin bütününde ekonomik, sosyal, siyasi ve diğer problemlere de cevap vermeyi hedeflemişti. Ancak bunlar sadece slogan ve ideal olarak kaldı.

Üçüncü olarak, Sovyetler Birliği'nin federe birimleri olan milli örgütlenmeler, kendi kaderini tayin hakkının gerçekleştirilmesi temelinde farklı biçimlerde yaratılmışlardır: Birlik cumhuriyeti, özerk cumhuriyet gibi. Sovyet federasyonunda *de-jure* ilan edilen federalizm prensipleriyle Komünist Parti'nin fiili hedefi olan siyasi üniterizm ve taşrada kendiliğinden başlayan "regionalizm" (adem-i merkezîyetçilik) şaşırtıcı biçimde birleşmiştir. E. Carr bu durumu nitelerken şunun altını çizmektedir: "birbiri ardına çıkan SSCB ve RSFSR anayasalarıyla artan iktidarın yoğunluğu, federal modeli üniter devlet gerçekliğine çevirme eğilimi ve anayasal kont-

rolün verimsizliği, belli anlamda ülkede uzayan olağanüstü hallere verilen bir ödündü. Sonucu hep belirsiz olan varolma mücadelesi, hiçbir zaman iktidarın adem-i merkezileşmesi ya da sertliğinin yumuşaması için el-verişli atmosfer yaratmamaktadır" (Carr 1990: 323).

Ve nihayet, SSCB sosyal ve siyasi yetkinliğe ulaşmak için birlik devleti biçiminde örgütlenmiştir. Ancak toprağının büyüklüğü ve çok milletli yapısıyla SSCB ve onun içinde RSFSC klasik federahzmin sınırları dışına Çıkmıştır. Bir başka ifadeyle, tarihi gelişim seyri içerisinde ne Sovyetler Birliği ve ne de RSFSC, reel federal ilişkiler çerçevesinde gerçek bir federal devlet olamamışlardır. Sovyet federahzminin bu farklı vasfı, SSCB'nin 90'h yıllarda belirli şartlarla (birlik cumhuriyetlerinin egemenliklerini ilanları ve Bağımsız Devletler Topluluğu Anlaşması'nın imzalanmasıyla) dağılmasına sebep olmuştur.

AÇIKLAMALAR

1 Federasyonu oluşturan birimlerin adlandırılmaları ülkelere göre farklılık arz etmektedir: ABD, Meksika, Hindistan, Avustralya, Brezilya... gibi federasyonlarda *state* (eyalet); Almanya ve Avusturya'da eyalet; Kanada ve Arjantin'de *province* (eyalet); İsviçre'de kanton; eski SSCB, Yugoslavya ve Çekoslovakya'da cumhuriyet; çağdaş Rusya Federasyonu'nda ise cumhuriyet, kray, oblast ve okrug.

2 **Etnik/millî tabanda bölünme prensibi** *{nationalno-territorialny prinsip}*: Federasyon üyelerinin statü, örgütlenme ve sınırlarının etnik-lengüistik özelliklere (bir etni-bir toprak) göre belirlenmesidir. Bu prensibe göre federe birim milli-devlet, özerk eyalet, özerk bölge şeklinde örgütlenebilir. SSCB içerisindeki birlik cumhuriyetleri(millî-devletler), özerk millî cumhuriyetler ve özerk millî eyalet ve bölgeler (oblastlar ve okruglar) etnik bölge prensibiyle kurulmuşlardır.

3 **İdari-bölgesel tabanda bölünme prensibi** *{administrativno-territorialny prinsip}*: coğrafi-bölgesel-idari faktörlere göre federe birimlerin statü, örgütlenme ve sınırlarının belirlenmesini ifade etmektedir. Çağdaş Rusya Federasyonu'nda bu prensibe göre kurulmuş, Rusların çoğunlukta olduğu 57 federe birim (6 kray, 49 oblast ve 2 federal önemde şehir- Moskova ve S.Petersburg) vardır.

4 Her ne kadar Amerikan federahzminin esasları 1787 tarihli ABD Anayasası'yla konulmuş da olsa, ilk 13 koloni arasındaki anlaşma (ki buna daha sonra yeni koloniler de eklenmiştir) federal anlaşma niteliğindedir.

- 5 Örneğin, eski Yugoslavya savaşı bitiren Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Sırbistan Başkanları arasında 21 Kasım 1995 tarihinde imzalanan Dayton Anlaşması yeni bir federasyon yaratılması sürercine son noktayı kayamamış ve anlaşmazlık konulan hala düzenlenememiştir.
- 6 Dogovor o Razgraničenii Predmetov Vedeniya i Polnomoçiy Mejdu Organami Gosudarstvennoy Vlasti Rassijskoy Federatsii i Organami Vlasti v Sosta ve Ras-sijskoy Federatsii, 31 Mart 1992. Bu Federal Anlaşma üç belgeden oluşur: 1-Rusya Federasyonu ile "Egemen" Cumhuriyetlerin iktidar Organları Arasındaki Yetki-leri Belirleyen Anlaşma; 2-Rusya Federasyonu ile Oblastlar, Kraylar, Moskova ve S.Petersburg Şehirlerinin iktidar Organları Arasındaki Yetkileri Belirleyen Anlaş-ma; 3-Rusya Federasyonu ile Özerk Oblast ve Özerk Okrugların iktidar Organları Arasındaki ilişkileri Düzenleyen Anlaşma. Anlaşmanın maddeleri 1993 tarihli Rusya Anayasası'na eklenmiştir.
- 7 RSFSC: Rusya Sosyalist Federatif Sovyet Cumhuriyeti (1917 - 1993). 1918 Anaya-sası ile Rusya Sosyalist Federatif Sovyet Cumhuriyeti (RSFSC) adını aldı. 12 Haziran 1990'da RSFSC "Bağımsızlık Deklarasyonu" ile SSCB'den ayrılarak bağımsızlığını ilan etti. 12 Aralık 1993 yılında kabul edilen yeni Anayasa ile Rusya Federasyonu / Rusya adını aldı.
- 8 30 Aralık 1922 "Deklaratsiya i Dogovor ob Obrazovanii Soyuza Sovyetskikh Sotsi-ologičeski Respublik".
- 9 Zakavkazskaya SFCR-Kafkasötesi SFSC;12 Mart 1922'de Azerbaycan, Ermenis-tan ve Gürcistan'ın bir araya gelmesiyle kuruldu. Daha sonra bu cumhuriyetler 30 Aralık 1922'de SSCB'ne katıldılar.
- 10 Oblast: bölge, vilayet demektir.
- 11 Okrug; Bölge, çevre manalarına gelmektedir. Daha çok kuzeyde yaşayan az nü-fuslu azınlık etnik gruplar için kurulmuştur.
- 12 Finlandiya, Ukrayna, Beyaz Rusya, Estonya, Litvanya, Letonya, Kafkas Ötesi (Azerbaycan, Ermenistan, Gürcistan), Başkurdistan.
- 13 Seçilecek devlet modeli (üniter, federal) ve devletin idari birimlerin belirlenmesi (birlik cumhuriyeti, özerk cumhuriyet, oblast ve okruglar), bu birimler arasın-daki sınırların çizilmesi hususunda Bolşevikler, özellikle de Lenin ile Stalin arasın-da önemli görüş ayrılıkları vardı. Stalin imparatorluktan devralınan çok milletli yapı içerisinde merkeze karşı harekete geçebilecek milliyetçi akımları büyük bir

tehlike olarak görürken, Lenin merkezde "Büyük Rus"şovenizminin milletler üzerinde hegemonya kurmasından korkmaktaydı. Bu nedenle Lenin, Stalin'in savunduğu özerklik temelli (*avtonomizatsiya*) büyük bir Rusya yerine, federal sovyet cumhuriyetler birliği kurulması taraftarı oldu. Ashnda Lenin de Stalin gibi temelde federalizme ve milli bölünmelere karşıydı. Ancak iç savaş sırasında gerek Sovyet yönetimlerinin gerekse de Bolşeviklerin karşılaştıkları milüyetçi-aynıhççı hareketler federal modeli tercihten ziyade zorunlu kıldı {*Karapetyan 1999: 22; Elazar 1991: 131; Zlatopolskiy 1998: 26; Çistyakov 1966: 22-23; Zlatopolskiy 1967: 3-4; Levin 1948: 311-312; Halilov 1967:15-18*}.

- 14 1977 SSCB Anayasası'na göre Sovyetler Birliği'nin federe birimleri territorial yapılanma, yani toprağın idari birimlere bölünmesi ile ilgili sorunları bağımsızca çözmeye hakkına sahiptir (m .79). {*Konstitutsiya (Osnovnyy Zakon) SSSR. (1977), Sbornik normativ. Aktov po sov.gos.pravu. __,1984. s. 111*}.
- 15 Orta Asya'da sınırların çizilmesinde etnik farklılıklar kadar siyasi hesaplar da belirleyici olmuştur. Her ne kadar karmaşık etnik nüfusa sahip yerlerde sınırları türdeş topluluklara göre belirlemek imkansız da olsa Orta Asya'da (Türkistan'da) yapay bir ayrıştırma/taksim (*razmejevanine*) yapılmıştır. Oliver Roy'un da belirttiği gibi, dünya üzerinde ıspanyol Güney Amerikası veya Fransız Afrika'sındaki gibi daha önce var olmayan devletlerin doğumuna neden olan sömürge tarzı idari bölünme örnekleri vardır. Ama bir sömürgeci gücün yalnızca ülkeleri değil, dilleri ve millî tarihleri, hatta folklor ve edebiyatı şekillendirdiği tek örnek Orta Asya'daki millî bölünmedir. Daha önce var olan tüm idari varlıklar feshedilip, "bir etni-bir toprak" ilkesiyle Orta Asya haritası yeniden çizildi (Roy, 2000: 87-121). 1924-1925'e kadar Orta Asya'da 1920'de kurulan Harezmi ve Buhara Halk Sovyet cumhuriyetleri ve 1918'de RSFSR'ye bağlı olarak kurulan Türkistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti bulunmaktaydı, ki bunlar Orta Asya'da yaşayan halkların yerleşme yerlerinin hesaba katılmadığı eski idari bölünme çerçevesinde oluşmuşlardı. Eylül 1924'te Türkistan ÖSSC Merkezi Yürütme Komitesi, Buhara ve Harezmi Sovyetleri kurultayları Orta Asya halklarının birleşmesi kararını alır, ancak Moskova bu bölgede keyfi bir ayrıştırma işlemine başlar. SSCB'ye bağlı birlik cumhuriyeti statüsünde Özbekistan ve Türkmenistan cumhuriyetleri, Özbekistan'a bağlı Tacik Özerk Cumhuriyeti ve ayrıca iki özerk oblast kurulur: Kırgız (Kazak) Özerk SSC'ye bağlı Karakalpak ve RSFSR'ye bağlı Karakırgız oblastları. 1929'da Tacikistan Özbekistan'dan ayrılarak birlik cumhuriyeti oldu.

- 16 Örneğin, Osetlerin RSFSR'ye bağlı Kuzey Osetya Özerk Oblastı (1936) ve Gürcistan'a bağlı Güney Osetya Özerk Oblastı (1922) arasında paylaştırılması, Azerbaycan'da Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'yle Dağlık-Karabağ Özerk Bölgesi'nin yaratılması tamamen Sovyetlerdeki siyasi kaygıların birer sonucudur.
- 17 Örneğin 18 Mayıs 1944'te sürgüne gönderilen Kırım Tatarları'nın Kırım Özerk Cumhuriyeti Haziran 1945'te daha alt statüdeki Kırım Oblastı'na dönüştürüldü. On yıl sonra, yani 1954'te, aynen 1944'te Stalin'in yaptığı gibi Kırım Tatarları ve diğer halkların kaderiyle tekrar oynandı; Prezidyum kararıyla Kırım Oblastı RSFSR'den alınarak (Hruşçev'in bir hediyesi olarak) Ukrayna'ya verildi.
- 18 Belki de bu yüzden Birlikten ayrılma usulü SSCB'nin hiç bir anayasasında kaydedilmemişti.
- 19 Stalin'in milletler politikasında kendi kaderini tayin prensibi yerine "Birlik" içerisinde milletlerin eşitliği ve gelişmesi önem kazandı.
- 20 SSCB II. Dünya Savaşı'nda ilhak edilen Baltık ülkeleri ve Moldavya da dahil olmak üzere, hiyerarşik bir yapı içinde dizilen ve büyük çoğunluğu aslında ayrı etnik guruplara tekabül eden 15 birlik cumhuriyeti, 20 özerk cumhuriyet, 8 özerk oblast ve kuzeyde ve doğuda yaşayan az nüfuslu etnik azınlıklar için oluşturulmuş 10 milli okrugdan oluşan federal bir idari-coğrafi yapıya sahipti.
- 21 Stalin bir taraftan federasyonun geçici olduğunu ileri sürerken diğer taraftan da milli kurumlar (birlik cumhuriyetleri, özerk cumhuriyetler, milli okruglar, reyonlar/bölgeler ve köy şuraları/s elsovyetler) inşa etmekle meşguldü. Stalin aynı zamanda milli kurumlar arasındaki birlik cumhuriyeti statüsü kazanma mücadelesinin de başlatıcısıydı.
- 22 XIX.yy.da üzerinde tartışılmaya başlanan egemenliğin bölünebilirliği konsepti (P.Laband, H. Yellinec), bugün hala güncelliğini korumaktadır.
- 23 "Dualist federalizm" modelinin özü iktidarın iki seviyeli yapısıdır. Bunlardan her biri kendi yetki sınırları içerisinde diğerinden bağımsızdır. Bu tür federasyonların, farklı isimlerdeki (eyalet, kanton, cumhuriyet vb.) federe bmmlerinin tek birlik içerisinde mutlak birleşmelerini öngörmediği kabul edilmektedir (Karapetyan 1999: 6).

- 24 Yirmiden fazla federal ülkenin anayasasında federasyon üyelerinin egemenliğinden bahsedilmemektedir. Sadece İsviçre ve Meksika anayasalarında federe birimlerin egemenliği formel olarak tanınmıştır (Federatsiya v zarubejnih Stran 1993: 13-15).
- 25 SSCB Yüksek Sovyeti'nde birlik cumhuriyetlerini temsil eden meclis.
- 26 Burada dikkati çeken bir husus, çağdaş Rusya Federasyonu'nda siyaset adamları, hukukçular, felsefeciler ve tarihçilerin Rus federalizminin gelişimi konulu konuşma ve yayınlarında çoğu kez üniter devlet yapısına karşı konjektürel yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Bunlardan bir kısmına göre üniter devlet yapısı Rusya'nın gelişimi için en başta gelen felakettir. "Federalizm" kelimesine en baştan olumlu manalar yüklenirken, "üniterizm" kelimesine ise olumsuz anlam verilmektedir. Örneğin, "federalizm" kelimesi "demokrasi", "hukuk devleti", "hümanizm" kavramlarıyla aynı sırada mütalaa edilirken, "üniterizm" "totaliter devlet", "zorlama" kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir. Bununla bağlantılı olarak federalizm, çoğunlukla demokratik gelişimi ifade eden adem-i merkezîyetçilikle, üniterizm ise totalitarizm ve otoriterizme özgü merkezîyetçilikle özdeşleştirilmektedir.

Kaynakça

- ABDULATIPOV R.G., BOLTENKOVA L.F. (1994), *Opiti Federalizma*. Moskova.
- ABDULATIPOV R.G., BOLTENKOVA L.F., YAROV Y.F. (1992), *Federalizm v İstorii Rossii Kitap I. Moskova.*
- BAGLAY M.V., GARBIÇIDZE B.N. (1999), *Konsüüüüisionnoye Pravo Rossiyskoy Federatsii*, Moskova.
- BINDER M.A. (1980)**, *Novaya Konsüüüüisiya i Nekotoriye Voprosi teorii Sovyetskogo Federalizma, Konstitutsionnye Osnovi Gosudarstva v Razvitiı Sots. Ob-ah. Alma-ata.*
- CARR E. (1990), *İstoriya Sovyetskoy Rossii*. Cilt: 1,2. Moskova.
- CARR E. (1990)**, *Russkaya Revalutsiya otLenina do Stalina: 1917-1929*. Moskova.
- ÇİRKİN V.Y. (1997)**, *Sovremennoye Federativnoye Gosudarstvo*. Uçebnoye Posobiye. Moskova.: izd. MNİMP,.
- ÇİSTYAKOV O.İ. (1966)**, *Sıanovleniye Rossiyskoy Federatsii (1917-1922)*. Moskova.
- DOROGIN V. (1948)**, *Suverenitet v Sovyetskom Gosudarstvennom Prave*. Moskova.
- ELAZAR D. (1991), *Exploring Federalism*. The University of Alabama Press in the United States of America.
- Federalizm: *Ensiklopediçeskiy Slovar*, (1997), Moskova: DMFRA-M, *Federatsiya v zarubejnih Stran. red. Kovaçeva D.A. (1993)*, Moskova.
- GALISSO R. (1993)**, *Odoleyeı Naıisionalizm ili naıisionalizm Odoleyeı Nas: Speisializirovannaya İnformatsiya. Referat. Moskova: RAN İNİON.*
- HALILOV A.M. (1967)**, **RSFSR - Soisialisiıçeskoye Federativnoye Gosudarsivo. Kazan.**
- İnostrannoye Konstitutsionnoye Pravo. (1996), Moskova: Yürist,.
- JELEZNOV B.L. (1989)**, *Sovyetskoye Avtonomnoye Gosudarstvo*. Avtoref. Dis. Yür.nauk. Moskova.

- KAGEDAN A. (1990) *"Territorial Uniİs and Nationality Policy"*, Huttenbach H.R. (der.) *Soviet Nationality Policies*, Londra. Mansell.
- KARAPETYAN L.M. (1999), *Federalizm i Prava Narodov: Kurs Lektsiy*. Moskova: "İzd. PRIOR".
- KİM A.İ. (1960), "K Voprosu o Gosudarstvenno-pravovoy prirode RSFSR", *Pravovedeniye..Nol*.
- KOZLOVA D.Y. (1996), *Konstitutsionnoye Pravo/Uçebnik*. red. Moskova.
- Konstitutsionnoye Pravo zarubejnih Stran/Uçebmk*. Red. STRAŞUNA B.A. (1995), Moskova.
- KOZLOVA E.İ., KUFTANIN O.Y. (1995), *Konstitutsionnoye Pravo Rossii/Uçebmk*.
- KURAŞVILI K.T. *Federativnaya Organizatsiya Rossiyskogo Gosudarstva*, Moskova: Kompaniya Sputnik 2000,
- KUŞKİN Y.S., Çistyakov O.İ. (1987), *Oçerkİstorii Sovyetskoy Konstitutsii*. Moskova: Polizdat.
- LEPEŞKIN A.İ. (1977), *Sovyetskiy Federalizm: (Teoriya i Praktika)*. Moskova.
- LEVIN İ.D. (1948), *Suverenitet*. Moskova.
- MAGEROVSKIY D.A. (1923), *Soyuz Sovyetskih Sotsialistiçeskih Respublik*. Moskova.
- MELKUMOV A.A. (1998), *Kanadskiy Federalizm: Teoriya i praktika*. Moskova: "Ekonomika".
- Problemi Suvereniteta v Rossiyskoy Federatsii*, (1994), Moskova.
- PUSTOGAROV V.V. (1992), "Çleni federatsii kak Subyekti Mejdunarodnogo Prava", *Sov. Gosudarstvo i Pravo.. Nol*.
- RAVIN S.M. (1961), *Prinsipii federalizma v Sovyetskom Gosudarstvennom prave. L*.
- ROY O. (2000), *Yeni Orta Asya ya da Milliların İmal Edilişİ*. Metis Yayınları, İstanbul.
- STALİN V.İ. *Soçineniya*, C.4.
- STALIN V.İ. (1937), *Marksizim i Natsionalniy Vopros*, Moskova.

- STREKOZOV V.G., (1995), *Kazantsev Y.A. Gosudarsîvennoye (Konstitutsionnoye) Pravo Rossiyskoy Federatsii I Uçebnik.* Moskova.
- ŞEVTSOV V.S. (1972), *Suvereniîet sovyetskogo Gosudarstva.* Moskova.
- TOPORNIN B.N. (1990), "*Konstitutsionnoye Reforma - Put k Pravovomu Gosudarstvu*", *Sov. Gosudarstvo i Pravo.. No 4.*
- UMNOVA İ.A. (1998), *Konstitusionniye Osnovi Sovremennogo Rossiyskogo Federalizme.* Moskova.
- UVAROV A.A. (1992), "*Novoye Ustroystva Rossiyskoy Federatsii*", *Gosudarstvo i Pravo.. No 8.*
- Vedomosti Syezda Nar. Deputatov SSSR i Verhov. Sovyeta SSSR. (1990). No: 15.
- YAŞENKO A.S. (1912), *Teoriya federalizma. Opit Sintetiçesкой teorii Prava i Gosudarstva.* Yüryev.
- YAŞENKO No.S. (1996), "*Russkiy Federalizm*", *Federalizm, No 1.*
- ZLATOPOLSKIY D.L. (1998), "*Federatsiya i Natsionalny Vopros (İstoriçeskiy opit Sovyetskogo Soyuza)*", *Vestnik MGU. Seri.II, PRAVO.. No 5.*
- ZLATOPOLSKIY D.L. (1967), *SSSR - Federativnoye Gosudarstvo,* Moskova.

World Experience of Federalism and the Soviet Federalism

Dr. Bekir DEMİR

Abstrac: in this essay, different kinds of federation models existing in the world (the contractual federation, the constitutional federation, the federation created "from above", federation on the basis of the union, federation on the basis of an autonomy etc) are considered. The Soviet model of federalism is compared to main principles of federalism. Framevork of this analysis is composed of the main principles of federalism and contradictions between praetice and legal basis of the Soviet federalism.

Key words: *USSR, RSFSR, Soviet Federalism, Federation, Right to Withdraw, Sovereignty*

Мировой Опыт Федерализации Государств и Советский Федерализм

Бекир ДЕМИР, к. н.

Резюме: В этой работе рассматриваются различные виды федерации, существующие в мире (договорная федерация, конституционная федерация, федерация, созданная «сверху», федерация на основе союза, федерация на основе автономии и т.д.), и советская модель сравнивается с этими моделями федерализма. Основой сравнительного анализа являются основные принципы федерализма и противоречия между практикой и юридической основой советского федерализма.

Ключевые слова: СССР, РСФСР, советский федерализм, федерация, право выхода, суверенитет.

Kur'an'ın Azerbaycan'da Yaygın Tefsir ve Tercümeleri

Doç. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

Özet: Türkler, Müslüman oluşlarını izleyen erken dönemlerde inandıkları dinin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i kendi dillerine tercüme etmeye başlamışlar ve Azerbaycanlı âlimler de bu çalışmaların içinde yerlerini almışlardır. Azerbaycan, Sovyet Rusya çatısı altına girdirilmeden önce Kur'an'ın tercüme ve tefsir edilmesi konusunda Azerî din bilginleri, Osmanlı müfessirlerinin oluşturduğu tefsir geleneğini izlemişlerdir. Bağımsızlıklarını yitirdikten sonra ise, bağımlı buldukları devletin dinî ve kültürel baskılarının doruk noktasına çıktığı yıllarda çok kısıtlı ve zor koşullar altında kalmışlar ve gün yüzüne çıkabilecek bir çalışma ortaya koyamamışlardır. Bu süreler içinde dinî bilgilenmeler, islam hakkında objektifliğini yitirmiş olan oldukça zengin Rusça yazılmış tslamî literatür kanalıyla olmuştur. Bu dönemdeki Kur'an tercümelerinin çoğunluğu da, orijinal metne hiç bakılmadan Batı dillerindeki, özellikle de Fransızca çevirilerden Rusça'ya aktarılarak yapılan yanlışlarla dolu tercümelere, Rusça tercüme içinde Kur'an'ın Arapça metninin asıl olarak alındığı, öncekilere göre daha başarılı sayabileceğimiz iki tercüme Azerbaycan'da yaygındır. Bunlardan birisi tanınmış Rus oryantalist G. S. Sablukov'un, ikincisi de t. Y. Kraçkovski'nin Kur'an tercümeleridir. Rus istilasından önce Azerbaycanlı iki Kur'an müfessirinin kendi dilinde hazırladığı tefsirler dikkati çekmektedir. Bunlardan biri Mir Muhammed Kerim Ağa'nın Keşfu'l-Hakâyık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâyık, diğeri ise Muhammed Hasan Mevlâzâde Şekvî'nin, Kitâbu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an adlı eserleridir. Bağımsızlık sonrasında Azerbaycan'da Kur'an'ı Azerbaycan Türkçesine tercüme girişimleri yoğunlaşmıştır. Bunlar arasında Ziya Bünyadov ve Vasim Memmedaliyev'in birlikte hazırladıkları, 1992 yılında Baku'de ve 1997'de Ankara'da yayımlanan Kur'an tercümesi, önemli bir boşluğu başarıyla doldurmuştur. Bu konudaki çalışmalar artarak devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Kur'an, Tefsir, Tercüme.

* *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - KAYSERİ*
erdoganp@erciyes.edu.tr

Giriş

Kur'an'ın Azerbaycan Türkçesine tercüme edilmesine ilişkin tarihin, Türklerin Müslüman oluş tarihleriyle birlikte başlayan süreç içinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Çahşmamızda bu çerçevede bir durum tespiti yapılmayacak, Kur'an'ın tefsir ve tercümesi tarihinin Azerbaycan'daki mevcut durumunu, bağımsızlık öncesi ve sonrasıyla ilişkilendirilmiş bir biçimde ele alacağız. Başka bir deyişle, Sovyetler Birliği yönetimi ve sınırları içinde kalınan dönemler ve bağımsızlık sonrası yıllarla yazımız sınırlı kalacak ve içerik de buna göre oluşturulacaktır. Bilindiği gibi, bağımlılık yıllarında dinî ve kültürel baskılar söz konusudur. Bu yüzden uzun yıllar dinî konulardaki çalışmalar biraz zayıf kalmıştır. Yapılan bazı çalışmalar da uzunca bir süre yayımlanma imkanını elde edememiştir. Böyle bir durum karşısında Azerbaycan halkı, Rusça mealler kanalıyla Kur'an'ı anlamak durumunda kalmıştır. Onlar mensubu buldukları İslam dini hakkındaki bilgileri de Rus dilinde yazılmış olan eserlerden öğrenmek zorunda bırakılmıştır. Yaşanan baskı dönemleri dikkate alındığında, İslam Dinine ilişkin söz konusu eserlerin de içeriği kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ön yargılı ve bilimsel gerçekleri yansıtmaktan çok uzak olan, âdeta Müslüman topluluklara dayatılan ve zorunlu tek kaynak olarak gösterilen bu eserlerin, bütün olumsuzluklarına rağmen halk nezdinde büyük bir ilgi gördüğüne de tanık olunmaktadır. Bu konuda sağlıklı değerlendirmelere imkan verebilmesi için önce Azerbaycan'da yaygın olan Kur'an'ın Rusça tercümeleri, daha sonra da Azerbaycan dilindeki tercüme ve tefsirlerini inceleyeceğiz.

A. Azerbaycan'da Yaygın Olan Rus Dilindeki Kur'an Tercümeleri

Avrupalı oryantalistler Kur'an-ı Kerim'in tercümesine XII. yüzyıldan itibaren başlamışlar ve günümüze gelinceye kadar da birçok Kur'an tercümesi yayımlamışlardır. Onların çeviri konusundaki başarı oranları ise, süreç içinde her yeni çalışma ile birlikte yükselme göstermiştir. *Roberîus Retinensis'm* 1143 yılında gerçekleştirdiği Kur'an'ın *Latince* çevirisi, Batı dillerinde yapılan ilk çeviri olarak gösterilir. İkincisi ise, söz konusu *Latince* çeviriden *Andre Arrivabane'mn* 1543'te *İtalyanca'ya*, yaptığı çeviridir. Bu *İtalyanca* çeviri, önce *Solomen Schwigger* tarafından 1616'da *Al-*

manca'ya., Almanca'dan da 1641 yılında *Felemenkçe'ye* çevrilmiştir. Kur'an'ın *Fransızca* tercümesi, Arapça metninden 1647'de *Andre Du Ryer* tarafından yapılmıştır. Ryer, Kur'an'ı Arapça metninden Fransızca'ya çeviren ilk kişidir. Onun bu tercümesinin ilk baskısı, 1647 yılında Paris'te yapılmış ve çok kısa bir sürede birkaç baskısı daha çıkmıştır (Doğrul 1927:81). Onun birçok Kur'an tercümesine kaynaklık eden, *al-Coran de Mahomet* adlı çevirisinin genelinde eksiklikler, unutulmuş yerler, bazı yer değiştirmeler ve eklemeler bulunmaktadır. Bu tercüme, 1698'de Felemenkçe ve Almanca'ya da çevrilmiştir. Kur'an'ın ilk *İngilizce* çevirisi de 1648'de *Alexander Ross* tarafından yine Du Ryer'in Fransızca çevirisinden yapılmıştır (Blachere 1977: 266-274).

Sovyet Rusya'da Kur'an-ı Kerim'in Arapça ilk neşri, // *Katerina'nın* emri ile 1787 yılında gerçekleşmiş ve 1798'e kadar da beş defa baskısı yapılmıştır. Katerina, siyâsî bir kıvraklıkla Rus topraklarında yaşayan Müslümanları Osmanlılara karşı kendi safına çekmek için kendi adına, üzerine adını da yazdırdığı Kur'an nüshaları bastırıp dağıtımını yaptırmıştır. Böylece Müslümanların inanç, kültür ve etnik yönden çok yakın bağlarının bulunduğu Osmanlı ile bağları kesilecek ve artık onları unutarak Rusya için problem oluşturmayacaklardır (Keskiöglü 1989: 149).

Rusya'da Kur'an'ın tercümesine XVIII. asırda *Büyük Pyotr* 'un girişimi ile başlanmıştır. Dönemin büyük ilim ve kültür adamı olarak tanınan *P. Posnikov*, 1647 yılında *Andre Du Ryer'in* yapığı Fransızca çeviriden yararlanarak Kur'an'ı Rusça'ya çevirmiş ve 1716 yılında da onu Petersburg'ta yayımlamıştır. Bu çeviri asıl Kur'an metninden değil, Ryer'in Fransızca çevirisinden Rus diline aktarılmıştır (Aydar 1996: 153, 162). Burada hem Fransız mütercim, hem de kendisinin çeviri yanlışlıkları birleşmiş, bunun sonucu ortaya çıkan tercüme, Kur'an'ın kastettiği manaları karşılamaktan oldukça uzak düşmüş ve bu nedenle de Posnikov'un tercümesine pek güven duyulmamıştır (Erşahin 1996: 232).

XVIII. asrın ikinci yarısında yaşamış olan büyük Rus edebiyatçısı *M. i. Veryovkin* de aynı Fransızca tercümeyle dayanarak, 1790 yılında Kur'an'ı Rusça'ya çevirmiştir. Tanınmış Rus şairi *A. S. Puşkin* de, kendisinin kaleme aldığı *Kur'an'a Nazire* adlı şiir silsilesini, Veryovkin'in tercümesine dayanarak oluşturmuştur. Bu tercümeden iki yıl sonra, 1792'de Peters-

burg'ta *A. V. Kolmakov'ua* Kur'an tercümesi yayımlanmıştır. Bu da, Kur'an'ın asıl metninden değil, *George Sale* tarafından doğrudan Arapça metinden yapılmış olan İngilizce tercümeden yararlanılarak Rusça'ya Çevrilmiştir. Bunun, diğerine göre biraz daha iyi olduğu söylenebilir, ancak bu da İngiliz mütercimim İslam ve Kur'an'a önyargılı yaklaşımlarından kaynaklanan yanlışlıkları ister istemez aksettirme durumunda olmuştur (Kraçkovski 1991:1-II). *G. Sale*, F. Louis Maracci'nin Latince Kur'an Çevirisiyle birlikte sunduğu, Kur'an'ın gerçekliğini yalanlayıp çürütmeyi amaçladığı yazısından oldukça etkilenmiş ve çevirisinin ön sözünde aynı doğrultuda sözler sarf etmiştir. XIX. asrın ikinci yarısında *K. Nikolayev* de, asıl metni dikkate alma gereğini duymadan *A. B. Biberstein* ve *KazimirskVmn* Fransızca Kur'an tercümesini Rusça'ya çevirmiştir. *Nikolayev*'in bu çevirisi oldukça ilgi görmüş ve 1864-1901 yılları arasında toplam beş kez Moskova'da yayımlanmıştır (Blachere 1977: 269).

Kur'an, Arapça aslından Rusça'ya ilkönce, uzun yıllar İstanbul'da Rus konsolosu olarak görev yapan ve bu dönemi İslam'ı öğrenme yolunda çok iyi değerlendiren General *D. N. Boguslavski* tarafından 1871 yılında tercüme edilmiş, ancak Rus Ortodoks Kilisesinin karşı çıkışı üzerine basımına izin verilmemiş ve bir süre elyazması olarak kalmıştır. *Boguslavski* bu tercümesini, XIX. asırda Osmanlı dönemindeki mevcut tefsirlere başvurarak yapmıştır. Bu, onu diğer çevirilerden ayrı kılan önemli bir özelliktir. *G. S. Sablukov* da Kur'an'ı orijinal metninden Rusça'ya çevirmiştir. *Bel'yayev* ve *Gryazneviç*, Kraçkovski'nin Rusça'ya yaptığı bu çevirisinin 1963 yılında Moskova'da yapılan birinci baskısına yazdıkları önsözde, yukarıdaki çevirilerden her birinin hususiyetlerini göstermiş ve bilimsel değerlerini ortaya koymuşlardır (Kraçkovski 1991:1-III; Memmedaliyev, 1992: XXVI-XXVn).

Bütün bu çeviriler, Kur'an'ın gerçek anlamlarına inmekten çok, olayların içine girmeyerek dışardan bir gözlemcinin bilgilendirmesi biçiminde olup, hiçbir bilimsel değere sahip değildir. Çünkü Rus dilindeki bu çevirilerin çoğu, konunun uzmanları tarafından ve Kur'an'ın Arapça aslından değil, Avrupa dillerindeki tercümelerinden ve çok da tanınmayan mütercimler tarafından yapılmıştır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen bu çeviriler, Rus okuyucuların Müslümanların temel dînî kitabı ile tanışmala-

rında önemli ve etkili bir rol oynamıştır. Bunlar, o dönemlerde Kur'an hakkındaki yanlış düşüncelerin ortadan kalkmasını sağlamış ve bunun yanında da şark Müslüman toplumlarının yaşantısı, dünya görüşü, kültür ve medeniyetleri hakkında da olumlu düşüncelerini okuyucularına ulaştırmışlardır.

Kur'an'ın Rusça tercümeleri hakkında verdiğimiz bu genel bilgilerden sonra şimdi de Azerbaycan'da halkın ve ilim çevresinin elinde yaygın olarak gördüğümüz, *Sablukov* ve *KraçkovskVmn* Rusça Kur'an tercümeleri üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü diğerlerine göre daha çok kabul görmüş bu iki tercümenin, toplumda Kur'an kültürünün oluşmasında önemli bir katkı sağladığını düşünüyoruz.

1. G. S. Sablukov, KORAN

Tanınmış Rus şarkiyatçısı ve misyoneri *Sablukov*, Kur'an'ın Arapça metnini asıl alarak Rusça'ya çevirmiş ve 1878 yılında Kazan şehrinde basımını yapmıştır. Bu çeviri, Kur'an'ın Arapça metni ile birlikte 1894 ve 1907 yıllarında iki defa yayımlanmış ve kısa bir süre içinde de Kafkasya Müslümanları arasında yaygın bir şekilde okunmaya başlanmıştır. *Sablukov*'un bu çalışması, Kur'an'ın Rusça en iyi tercümeleri arasında sayılmaktadır. Ahmed Râif, *Sablukov*'un çevirisine yazdığı ön sözde, bir zamanlar komünistlerin bu tercümeyi toplattırıp yaktığı ve evinde bu nüshadan bulunan kimseleri de ömür boyu hapis cezasına çarptırdıklarından söz etmektedir (*Sablukov* 1993: II).

Kahire'de bulunan *İslâmî Araştırmalar Merkezi*, 1986 yılında içlerinde Rus dili uzmanlarının da bulunduğu ilim adamlarını bir araya getirerek bu tercümeyi incelettirmiştir. Bu komisyon, basımdan kaynaklanan yanlışlıkları düzeltmek için altı aydan uzun bir süre çalışmıştır. Onlar, bu nüshadaki Arapça metnin ilk incelenmesinde otuzdan fazla yanlış tespit etmişler, daha sonraki tetkiklerinde ise, bu yanlışlıkların sayısının hayli arttığını görmüşlerdir.

Komisyonun bu nüshada tespit ettikleri yanlışları şöylece sıralayabiliriz:

- a. Arapça metnin yazımında esas alınması gereken Resm-i Osmânî yerine genelde sıradan Rus imlâsına uyulmuştur.

b. Bazı durumlarda Resm-i Osmânî gözetilse de, bu konuda gereken titizlik gösterilmediği için, yine de bazı yazım yanlışlıkları göze çarpmaktadır. Örneğin "İsrail" sözcüğü, "İsrail" biçiminde yazılmıştır. Bunun benzeri daha başka yanlışlıklar da mevcuttur.

c. Nüshada kıraatle ilgili bilinen birtakım işaretler bulunmamaktadır.

d. Ayet numaralarında da karıştırmalar yapılmıştır.

e. Fihrist oldukça karışık ve yanlışlarla doludur. Burada bir düzeltilme işlemi yapılmış ve sûrelerin de adları yazılmıştır.

Ahmed Râif, Sablukov'un Kur'an'ın Rusça tercümesi üzerine yazdığı ön sözde özetle şu bilgileri vermektedir: Komisyon, Sablukov'un tercümesinde, Arapça metne uygun olmaksızın âyetlerin numaralandırılması ve gruplara ayrılmasını bir kusur olarak görmektedir. Örneğin, Nisa sûresinin âyet sayısı 176 iken, Rusça metinde 175, Tevbe sûresinin âyet sayısı 129 iken, Rusça metinde 130 olarak gösterilmiştir. Mütercim Yûnus sûresinin yedinci âyetini tercüme etmeyi de unutmuştur (Sablukov 1993:1-IV).

Anılan komisyonunun bu kadar mesai harcayıp da tercümede tespit ettikleri yanlışlıkları giderme yolunu aramadan, yalnızca yanlışlıkları tespitle yetinmesi de ilginçtir. Azerbaycan'da Sablukov'un tercümesinin basımı ve ücretsiz dağıtımını üslenen Asya Müslümanları Komitesi de bu konuya duysız kalmıştır. Bütün bunlara rağmen bu tercüme, eski Sovyetler Birliği ülkelerindeki müslüman toplulukların Kur'an'ı tanınması, okuması ve anlaması bakımından büyük bir eksikliği gidermiştir.

Belyayev ve Gryazneviç, Kraçkovski'nin Rusça Kur'an tercümesinin 1963 yılında Moskova'da yapılan birinci basımına yazdıkları ön sözde, bu tercümenin özellikleri hakkında bilgi vermiş, Sablukov'un tercümesini ayrıntılı bir biçimde tenkit etmiş ve bilimsel değerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlar bu konuda özetle şunları söylemektedir:

Rusya'da zamanla şarkiyatçılığın gelişmesiyle, Sablukov'un tercümesindeki anlam uyuşmazlıkları da açık bir biçimde görülmeye başlanmıştır. Özellikle de bir Arap dili uzmanı için bu tercümenin pek çok yanlışlıkları rahatlıkla görülebilir. Arap dilini bilmeyen bir kişi için de bu, anlaşıl-

ması çok zor bir tercüme durumundadır. Sablukov'un, Boguslavski'nin ve aynı şekilde XIX. ve XX. asırların başlarında Avrupa'da yapılan tercümeleerin en önemli sorunu, mütercimlerin sistematik olarak Müslüman müfessirlerin eserlerinden yararlanmaya sıkça müracaat etmeleridir. Bu yüzden aynı yaklaşımı sergileyen Sablukov'un tercümesi de, Kur'an'ın asıl manasını yansıtmaktan çok uzaktır. Çünkü o, Tatar Müslümanları arasında oldukça yayılmış fikirlerden bu tercümesinde istifade etmiştir. Bundan başka, onun tercümesinde Hıristiyan edebiyatına mahsus Kitab-ı Mukaddes'ler ve İnciller'in Rus dilindeki tercümelerinden seçmeler de bulunmaktadır (Kraçko vski 1991: III).

2. tgnatiy Yulionoviç Kraçkovski, KORAN

Kur'an'ın Rusça çevirilerinin en mükemmeli, tanınmış şark araştırmacısı *Kraçkovsfcfmm*. tercümesi sayılır. Onun Kur'an hakkındaki çalışmaları 1915 ve 1916 yıllarında olmuştur. O, Avrupalı mütercimler tarafından Çoğu vakit doğru bir şekilde anlaşılmayan "*en-Necm*" kelimesinin manası hakkında bir makale de yazmıştır. Kraçkovski, Sablukov'un bu tercümesinin yerine yeni ve doğrusunun geçirilmesini önceden beri düşünmüştür. O, bu işe 1921 yılında Leningrad Üniversitesi'nin öğrencilerine Kur'an'la ilgili özel dersler verirken başlamış ve bu çalışmasını da 1930 yılında tamamlamıştır. Kraçkovski, herhalde sonraları üzerinde yeniden Çalışırım düşüncesiyle sağlığında bu tercüme bastırmamıştır. Fakat sağlığında bu işi gerçekleştirememiş, aynı tercüme onun eşi ve öğrencileri tarafından basıma hazırlanıp, 1963 yılında Moskova'da bastırılmıştır. Bolşevik ihtilalinden sonra uzunca bir süre Rusça Kur'an tercümesi yapılamamış, bu dönemde ilk yayımlanan tercüme de onunki olmuş ve gördüğü ilgi nedeniyle ikinci baskısı da Moskova'da yapılmıştır (Kraçkovski 1991:1-III).

Kraçkovski, Kur'an'ı Rusça'ya tercüme ederken, harfî tercüme yöntemini benimsemiş ve bunu büyük ölçüde de gerçekleştirmiştir. Ancak üzüntüyle belirtmek gerekir ki, o, aşırı ölçüde harfî tercüme meyletmış ve bunun sonucu da birçok âyetin manası, okuyucu için karanlık kalmış ve maksadın neden ibaret olduğu anlaşılmasız olmuştur (Memmedaliyev 1992: XXVII).

Kur'an-ı Kerim'in Kraçkovski tarafından yapılan tercümesi, öncekilere göre yeni esaslar üzerine kurulmaktadır. Avrupalı mütercimler gibi Ruslar da Müslüman Kur'an yorumcularının geleneksel anlayışlarına çok bağlı kalmışlardır. Buna *F. Louis MaraccVmn* 1698 yılında yayımlanan Latince tercümesi, daha sonraları da Avrupalı mütercimlerin ve *Sablukov*'un tercümeleleri güzel bir örnek oluşturur (Blachere 1977: 268).

Kraçkovski'nin çevirisinin başlıca özelliği, onun Kur'an'a yaklaşım tarzında odaklanmaktadır. O, Kur'an'ı Arap edebiyatının en büyük yazılı âbidesi olarak görmüş ve bu dilin edebî inceliklerine önem vererek tercümesini oluşturmaya çalışmıştır. Onun önüne koyduğu hedef, Kur'an'ın en uygun edebî tercümesini hazırlamak, metnin Hz. Muhammed döneminde mevcut olan anlamını vermek, İslâmî ilimlerin ortaya koyduğu ve geliştirdiği önemli sonuçlardan yararlanarak, onu geleneksel anlayışlardan kurtarmaktır. Kur'an'ın böyle bir tercümesi, o döneme göre bir yenilik olup, onu Rus ve Batı Avrupa tercümelerinden ayıran, gerçekleştirdiği bu büyük ilmî başarısı olmuştur.

Kraçkovski'nin bu çevirisi, her ne kadar tam, yetkin ve bitmiş çeviri olmasa da, belirli bir ilmî öneme sahiptir ve Sablukov'un tercümesinden daha mükemmeldir. Tercüme neşre hazırlanırken, Arapça aslı ile karşılaştırılmış ve tercümedeki küçük yanlışlıklar düzeltilmiştir. Genellikle tercümenin metni, müellifin hazırladığı gibi kalmıştır. Çeviride kolayca anlaşılabilen kısımlar olduğu gibi bırakılmış, müellif tarafından kısaltılmak olarak verilen sözler tamamlanarak verilmiştir. İncil'de gösterilen adların Arap diline çevirisi, kitabın düzenleyicisi ve redaktörünce aynen korunmuştur. Çünkü Kraçkovski, bu adları iki şekilde de kullanmıştır. Örneğin, Moisey'in yerine Mûsâ, Aaron'un yerine Harun v.b gibi. Çevirinin sonunda indeks de bulunmaktadır.

Tercümeğe ek olarak verilen bilgiler ise şunlardır:

- a. Kur'an tercümelerinden elyazması biçiminde olanlarının 1921'den 1930 yılına kadarki kronolojik sıralaması.
- b. Tercümede kullanılan materyallerin neler olduğu.
- c. 1915'ten 1949 yılına kadar Kraçkovski'nin verdiği kurslar.

d. Üniversitede Kur'an-ı Kerim hakkında verilen kursların kısa tedaris programı.

e. Kur'an sûrelerini Kraçkovski'nin işleyiş sırası.

Ek olarak verilen bütün materyaller, Kraçkovski'nin Kur'an'ı edebî bir eser olarak değerlendirdiğini gösteren bilgileri içermektedir. Tercüme ve açıklamaların metni Kraçkovski ve Gryazneviç tarafından hazırlanmıştır (Kraçkovski 1991: V).

B. Azerbaycan Dilindeki Kur'an Tercümelere

Kur'an-ı Kerim'in Türk dillerine tercümesinin tarihi oldukça eskidir. Türk tarih araştırmaları, Türklerin ilk dönemlerden itibaren girdikleri dinlerin kutsal kitaplarını kendi dillerine tercüme ettiklerini veya ettirdiklerini göstermektedir. Onlar, Kur'an'ı kendi diliyle okumanın yanında anlam ve içerik yönüyle de öğrenme gereğini duymuşlar ve bu düşünceyle de Kur'an'ı kendi dillerine çevirme girişiminde bulunmuşlardır (bkz. Toğan 1971: 20; Köprülü 1981: 38-39; Akdemir, 33-34; Memmedaliyev 1992: XXV). Kur'an'ın Türk dillerine çevrilmesine ilişkin tarih ve geleneğin bir uzantısı olarak Azerbaycan'h âlimler de özellikle bağımsızlık sonrasında bu işin içine daha da yoğun bir şekilde girmişler ve Kur'an'ı orijinal dilinden Azerbaycan Türkçesine çevirmişlerdir. Biz burada bunlardan en yaygın olan ikisinin tanıüm ve değerlendirmesini yapacağız.

1. Ziya Bünyadov, Vasim Memmedaliyev, KUR'AN

Çağdaş Azerbaycan diline yapılmış olan bu çeviride kiril alfabesi kullanılmıştır. Mütercimler, Kur'an âyetlerini imkanlar ölçüsünde en güzel bir biçimde çevirmeye büyük özen gösterdiklerini ve edebî çeviri yöntemini uyguladıklarını belirtmektedirler. Çevirideki ön söz Memmedaliyev'e, kayıt ve şerhler de Bünyadov'a aittir. Bu çevirinin ilk baskısı, Arapça metin olmaksızın 1992 yılında Baku'de, ikinci baskısı ise, Kur'an metni ile birlikte 1997 yılında Ankara'da yapılmıştır. Her iki baskı da *Kafkas Müslümanları İdaresi* tarafından, Şeyhülislam Hacı Allahşükür Paşazade'nin redaktörlüğünde gerçekleştirilmiştir.

Memmedaliyev, tercümede izlediği yolu da anlattığı; Kur'an Tarihi, tefsir, tercüme, meal konularına da değindiği ve uzunca tuttuğu ön sözde şu bilgileri vermektedir:

Kur'an'ın dili çok anlamlılık, teşbih, mecaz, kinaye ve remizlerle o kadar zengin, üslubu o kadar şiirsel ve güzeldir ki, herhangi bir dile tercümesinde onun hem mana inceliğini, hem de anlatım güzelliğini korumak asla mümkün değildir. Örneğin Kur'an'ı şiirsel yönüyle tercüme etmek isteyen kimse, ya Allah kelamının özünde olan kâfiye sistemini gözetmeli, ya da tercüme ettiği dilde uygun bir kâfiye düzeni kurarak, onun hem mana inceliğini, hem de üslup güzelliğini, şiirselliğini koruyup saklamalıdır. Bu iki ana özelliğin her ikisinde de aynı ölçüde başarılı olmak, bunları bütün tercüme boyunca korumak imkan haricindedir. Bunu gerçekleştirmenin mümkün olduğunu varsaysak, bu defa da biçim güzelliği öne çıkarılmış ve Arap dilini bilmeyen okuyucu için en gerekli manalar arka plana itilmiş olur. Arap dilini bilmedikleri için Kur'an'ın asıl güzelliğini algılamayanlara görünüşte çok okunaklı gelebilen, söz güzelliğinin öne çıkartıldığı böyle bir tercüme, Allah sözünü özelliğinden yoksun bırakır ve okuyucuyu esas maksattan uzaklaştırır.

Harfi tercüme aşırı bağlılık ise, Kur'an'ı anlaşılabilir kılıp, mütercimini gözden düşürebilmekte ve onun emeğini boşa çıkartabilmektedir. Günümüzde açıklamalı edebî tercüme, Arap dilini bilmeyen okuyuculara Kur'an'ın manasını imkan dahilinde anlatabilmek için en elverişli metot olarak görünmektedir. Bunun için Kur'an'ı Türk diline tercüme eden uzmanlar, "tercüme"den çok "meal" sözcüğünü kullanmaktadırlar. Meal, yani anlam; âyetin genel mazmununun mütercim tarafından anlaşıldığı gibi verilmesi, sonra parantez arası veya özel açıklamada onun manasının açıklanmasıdır ki, bu Kur'an tercümesi için daha uygun görünmektedir.

Memmedaliyev, ön sözde, çevride izlediği metotları şu şekilde anlatmaktadır:

Okuyuculara sunduğumuz bu çeviride, geniş açıklamalara imkan olmadığı için âyetlerin tercümesiyle birlikte gerekli görülen yerlerde parantez içinde kısa açıklamalar verilmektedir. Bu, tercümenin okunuşunu görünüşte belli ölçüde ağırlaştırırsa da, bir taraftan maksadın anlaşılmasını hay-

li kolaylaştırmakta, diğer taraftan da âyetin manasının daha dakik, daha etraflı bir biçimde anlaşılmasına hizmet etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in Azerbaycan diline tercümesinde aşağıda belirtilen yönler dikkate alınmış ve gerçekleştirilmeye çalışılmıştır:

a. Kur'an'ın öğüt/vaaz, mev'iza yönü de bulunduğu için, bazen metin içinde aynı bir söz; isim veya fiil birkaç defa tekrarlanmaktadır. Bu, her şeyden önce dinleyicinin dikkatini belirli bir fikre yönlendirmek, onu herhangi bir işi yapmaya sevk etmek yahut ondan çekindirmek içindir. Tercümede, Kur'an'ın bu üslubu gözetilmiş, tekrar edilen sözler aynen muhafaza edilmiştir. Örneğin:

"De ki: Siz bizim ettiğimiz günahlar hâresinde sorgu-sual olunmayacaksınız, biz de sizin ettiğiniz günahlar hâresinde sorgu-sual olunmayacağız!" "Sebe", 34/25 (Memmedaliyev 1992: 425).

b. Bazen Kur'an'ın kendi metninde cümle tam verilmediği için âyetin tam olarak anlaşamadığı durumlarda, bu bölüm parantez içinde tamamlanmaktadır. Mütercimler, muteber Arapça tefsirleri esas almış, bunların yardımı ile fikrin tamamlanmasına çalışmışlardır. Örneğin:

"Allah, münafık kişileri ve kadınları, müşrik kişileri ve kadınları azaba uğratsın, mümin kişilerin ve kadınların da tövbelerini kabul buyursun diye (emaneti Adem evladına tapşırıldı). Allah (müminleri) bağışlayan ve rahm edendir!" Ahzâb, 33/73 (Memmedaliyev 1992: 421).

c. Kur'an'ın herhangi bir dile ve özellikle de fiili, mastar ve sıfat terkipleri Çok kullanılan Azerbaycan diline tercümesinde karşılaşılan zorluklardan biri de, âyetlerin sıra numaralarının korunmasıdır. Bazı tercümelerde sık sık birkaç âyetin birleştirilip bir yerde verildiği görülür. Böyle bir durum mütercimin işini, tercümenin okunuşunu kolaylaştırır da, orijinalin keyfiyetine hâlel getirir. Bu, bir taraftan âyetlerin ardıcılığının bozulmasına, diğer taraftan da her bir âyetin ayrı olduğunda, bağımsız bir biçimde ifade ettiği mananın tahrif olunmasına neden olmakta, bunda veya diğer âyette açıkça ne dendiği anlaşılmamaktadır. Mütercimler, Kur'an âyetlerinin sıra numaralarının korunmasına oldukça özen göstermişler ve bu zor meselenin üstesinden gelmişlerdir. Bunun için de yine muteber Arap tefsirlerine başvurul-

muş, âyetleri birbiriyle alakalandırmak ve birbirine bağlamak maksadıyla gerekli olan açıklayıcı söz, ifade ve cümleler parantez içinde verilmiştir.

d. Bir grup âyetler, söz ve ifadeler tanınmış Arap âlimleri tarafından çeşitli şekillerde tefsir ve izah olunduğu için, tercümenin metni dahilinde önce onların ilk manası verilmiş, sonra parantez içinde diğer varyantlar tercüme edilmiştir. Bunda da çoğunlukla "yahut", "veya" sözcükleri kullanılmıştır. Bu duruma örnek olarak Sâd sûresinin 32-34. âyetlerine bakılabilir.

e. Tercüme metnini tekdüzelikten kurtarmak ve okuyucuyu yormamak amacıyla, Kur'an'daki bir sözcüğün Azerbaycan dilindeki anlamı, eşanlamlı sözcükler de kullanılarak verilmiştir. Herhangi bir âyette eşanlamlı bir sözcüğün kullanılmasında, âyetin bağlamı etkin olmuş ve bunun hangi yerde kullanımının daha iyi olacağı noktasına önem verilmiştir.

f. Tercümenin Azerbaycan dilinde daha güzel ifade edilebilmesi için metnin orijinalinden farklı olarak, aynı haberler arasında "ve" bağlacı kullanılmıştır. Örneğin:

"Allah işiten ve bilendir!" (Bakara 2/224, 256; Al-i İmrân, 3/34; Memmedaliev 1992: 32, 38, 47).

g. Kur'an'da çoğu kere "Muhammed (a.s)" adı açıkça söylenmediği halde onun kastedildiği, âyetin hitap şeklinden anlaşılır. Bunun için, Hz. Peygamber'e Allah tarafından çağrıda bulunulduğunda, Arapça tefsirlerde görülen; "Yâ Muhammed", "Yâ Peygamber", "Yâ Resulüm" hitaplarına Çeviride de yer verilmiştir. Onun kastedildiği diğer durumlarda ise, "Muhammed (a.s)", "Peygamber (a.s)" ifadeleri kullanılmıştır.

h. *Tercümenin metni içerisinde verilmiş parantezlerdeki söz, ifade ve cümleler aşağıdaki maksatlar için kullanılmıştır:*

ha. Şahıs ve işaret zamirlerinin kime ve neye âit olduğunun gösterilmesi.

hb. Elipük/eksiltili, yarım cümlelerin tamamlanması.

hc. Ayetlerin birbiriyle alakalandırılması.

i. Kısa açıklamalar, bu veya diğer parantezlerin hangi amaçlar için kullanıldığı, metinler dikkatle okunduğunda kendiliğinden anlaşılır.

k. Bazı söz ve ifadelerin tarihî-coğrafi adları, şahıs adlarının kısa açıklaması, okuyucuyu zorlamamak için metnin dahilindeki parantezlerde, ayrıntılı açıklamaları ise, tercümenin sonundaki şerhlerde ve kayıtlarda verilmiştir.

l. Sûrelerin adları, önce Arap dilinde olduğu gibi verilmiş, sonra da Azerbaycan diline çevirisi yapılmıştır. Örneğin: el-Fâtîha/ Kitabı Açan, el-Bakara/inek, Al-i Imrân/İmrân Ailesi, en-Nasr/Kömek, Ebû Leheb/Alev Atası, el-İhlâs/Yalnız Allah'a Mahsus Olan Sıfatlar, el-Felak/Subh, en-Nâs/İnsanlar Sûresi gibi.

m. Tercüme, aslın yerini tutmadığı ve Kur'an makamında kullanılmadığı için, cüzlere ve hizblere bölünmemiştir.

n. Kur'an-ı Kerim'in bu çevirisi Azerbaycan diline asıl Arapça metninden yapılmıştır.

Çeviride, şu tefsir ve tercümelere yararlanılmıştır:

Taberî, Ebû Hayyân, Râzî, İbn Kesir, Beydâvî, Zemahşerî ve Celâleyn'den, Tabresî'nin Mecmau'l-Beyân, M. Ali Sâbûnî'nin Safvetu' t-Tefâsîr adlı tefsirlerinden, Ebû Tâlib Mekki'nin Müşkilü 'Îrâbi'l-Kur'an adlı eserinden, bunların yanında İsmail Ferrûh Efendi'nin Türkçe el-Mevâkıb, Ömer Nasuhi Bilmen'in Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Alisi, İsmail Hakkı İzmirli'nin Meâni'l-Kur'an, Mir Muhammed Kerim Ağa'nın Keşfu'l-Hakâyık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâik, Muhammed Hasan Mevlâzâde'nin Kitâbu'l-Beyânfi Tefsiri'l-Kur'an adlı eserlerinden, ayrıca son dönemlerde Arap ülkelerinde Kur'an'ın müşkil âyetlerinin izahına hasrolunmuş, bir dizi husûsî araştırmalardan yararlanılmıştır.

o. Cennet, cehennem sözleri özel isim olarak kullanıldığında büyük harfle, belirleme amacıyla söylendiğinde ise, küçük harfle verilmiştir.

Bünyadov'un tercümeyle ilave olarak yazdığı şerhler ve kayıtlarda *Tevrat'tan, İncil'den, Kur'an'ın muhtelif dillerdeki tefsirlerinden* bir dizi Arap kaynaklarından, *Avrupalı âlimlerin eserlerinden*, özellikle *Kraçkovski'nin*. Kur'an'ın Rusça tercümesine yazdığı şerhlerden yararlanılmıştır.

Merhum Azerî edebiyatçısı; Kur'an'ın, klasik Azerbaycan edebiyatının ve aruzun güzel bilicisi *Ali Fehmi Elekberov'un* unutulmaz hatırasına hürmet alameti olarak, onun 1969-1970 yıllarında Vasim Memmedaliyev'in re-

daktesi ile tercüme ettiği Bakara, Al-i Imrân sûreleri ve Nisa sûresinin ilk dokuz âyeti yeniden işlenerek Memmedaliyev tarafından metne dahil edilmiştir. 1968 yılında Komünist partisinin Merkezî Komitesinde Kur'an'ın Azerî diline tercüme edilmesi konusunda bir karar kabul edilmiş ve bu görev de Ali Fehmi'ye verilmişti. O da ancak Kur'an'ın yukarıda belirtilen bölümlerini tercüme etmiş ve bu işi yarım kalmıştı. (*Memmedaliyev 1992: XXVIII-XXXII*).

2. Memmedhasan Ganiyev, Tariyel Rilaloğlu, KUR'AN-I KERİM (Azerbaycan Diline Tercümesi İle)

Memmedhasan Ganiyev ve Tariyel Rilaloğlu'nun birlikte gerçekleştirdikleri, Latin alfabesiyle yazılı bu çeviri, Kur'an'ın Arapça metni ile birlikte Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 2000 yılında Baku'deki Göytürk Matbaasında basılmıştır. Mütercimler yaptıkları bu çeviriyi, Azerbaycan'ın bağımsızlığına ithaf etmişlerdir. Ganiyev ve Rilaloğlu çevirilerine yazdıkları ön sözde, Kur'an'ın orijinalinden çevirisine birbirinden habersiz başladıklarını ve birinin çeviriyi 1984, diğersinin de 1989 yılında bitirdiklerini söylemektedirler. Birbirinden haberdar olduklarında, her iki çeviriyi de birleştirip birlikte bu işi gerçekleştirmeye karar vermişlerdir. Böylelikle onlar, 1990-1991 yıllarında çevirilerini ortak bir çeviriye dönüştürmek amacıyla yeniden klasik ve çağdaş tefsirlere başvurmuşlar, çeşitli zaman aralıklarında birçok dillere yapılan çevirilerle kendilerininkini karşılaştırarak bu ortak çeviriyi ortaya koymuşlardır.

Mütercimlerin çeviride uyguladıkları yöntem aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

- Ayetlerin anlamlarının bir bütünlük içinde verilmesine özen gösterilmiş uzun açıklayıcı bilgilere yer verilmemiş, ancak gerekli görülen durumlarda mananın anlaşılmasına yardımcı olabilecek küçük ilaveler yapılmış ve bunlar çeviri metnine dahil edilmemiştir.
- Sûreler, indiği yeri belirtmek üzere "Mekke suresi" veya "Medine suresi" diye adlandırılmış ve bu bilgi sûre adının altında verilmiştir.
- Çeviride cümle içinde büyük harfle yazılı "Men, Biz, Sen, O " gibi zamirler Allah'a aittir. Cümlelerin başında büyük harfle yazılan zamirlere ge-

linçe, bunlarla Allah'ın kastedilip edilmediği de cümlenin akışından kolaylıkla anlaşılabilir.

d. Allah'ın "sen" diye hitap ettiği şahıs genelde Hz. Muhammed'dir. Örnek: *"Sen haradan bileşen, helke de o, pak olacaktır"* (Abese, 80/3). Ancak bazı durumlarda başka peygamberlere, ister mümin ister kafir olsun, insana da "sen" diye seslenildiği olmuştur. Bu ise, metninden çıkartılabilmektedir.

e. Bazı sûrelerin başlarında bulunan mukattaa harflerinin anlamları verilmiş, geleneğe uygun olarak sadece harflerin adlarının yazılması yeterli görülmüştür.

f. Mütercimler çoğunlukla, gerekli gördükleri yerlerde, anlamı bir bütün olarak verebilmek için birbirini izleyen âyetleri birleştirip tek cümle halinde vermişlerdir. Çeviride bu yol benimsenmeyip, her bir âyetin ayrı ayrı çevirisi yapılmaya özen gösterilse de zaman zaman bu ilkenin dışına çıkıldığı da olmuştur (çevirisi birleştirilen âyetler için bkz. Tur, 52/2-3, Necm, 53/36-37, Meâric, 70/36-37, Nâziât, 79/18-19, Abese, 80/ 8-9-10).

g. Çeviri metninde herhangi bir söz veya ifadeden sonra büyük parantez içinde bunlardan kastedilen anlam verilmiştir. Örnek: *"Bu evin [Ka'be-nin] Rabbine ibadet etsinler"* (Kureyş 106/3). Küçük parantez içinde ise, Kur'an ile çeviri dilinin üslubundan kaynaklanan farklılık nedeniyle, çeviri cümleyi tamamlayıcı sözler verilmiştir. Örnek: *"Onlar her yandan (kapıları) bağlı od içerisinde (olacaklar)!"* (Beled, 90/20). Bunlar, bir taraftan mananın açık olarak anlaşılmasına yardım ederken, bir taraftan da cümleyi çeviri dilin kurallarına uygun hâle getirmektedir.

h. "Münafık, mütteki, müşrik v.b kavramlar çeviride aynen korunmakta ve bunların, "Tercüme Metninde Getmiş Bazı Arap Sözlere" başlığı altında kısa açıklamaları verilmektedir (s. 14-16).

i. Bazı özel isimlerin yazılışı, Azerbaycan yazım kurallarına uygun olarak yazılmıştır. Örneğin: Muhammed-Mehemmed, Lokman-Loğman, Fira-vun-Fir'on gibi. Örnek; *"Fir'on dedi: 'Nece ola biler ki, men size icaze vermezden evvel ona inandınız?'"* (Tâhâ 20/71). *"Biz Loğmana hikmet bahs ettik"* (Loğman, 31/12).

j. "Sure adları" başlığı altında sırasıyla sûrelerin isimleri ve her biriyle ilgili kısa açıklamaları verilmektedir (s. 7-13).

Azerbaycan'da bunların dışındaki Kur'an tercümelerine gelince, Memmedaliyev'in daha çok katkı sağladığı söz konusu tercümeden yaklaşık bir yıl sonra 1993 yılında *Neriman Kasımzâde⁴"nin* hazırladığı Kur'an tercümesi yayınlanmıştır. Mütercimim asıl mesleği ilahiyatçılık veya şarkiyatçılık olmadığı için, o bu çalışmasını çeşitli çevirilerden istifade ederek hazırlamıştır. Bu nedenle Kasımzâde'nin çevirisi istenilen çizgiyi tutturamadığı için gerek bilim çevrelerinde ve gerekse halk nezdinde tutunamamıştır. Bunun dışında *İranlıların* hazırlattığı kiril alfabesiyle Azerbaycan dilinde bir Kur'an tercümesi de bulunmaktadır, fakat bu halk arasında pek yaygın değildir. İncelediğimiz kadarıyla söz konusu Kur'an tercümeleeri arasında yeterli, ilmî ölçülere en uygun olan ve en çok kabul göreni, Memmedaliyev'in Bünyadov'la gerçekleştirdiği tercümedir. Memmedhasan Ganiyev ve Tariyel Bilaloğlu'nun çevirisinin de büyük bir titizlikle hazırladığı anlaşılmaktadır. Azerbaycan'da Latin alfabesinin benimsenip yaygın hâle gelmesiyle bu çeviriye karşı ilginin artması beklenmektedir.

C. Azerbaycan Dilindeki Kur'an Tefsirleri Mir Muhammed Kerim Ağa, Keşfu'l-Hakâyık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâyık

Kur'an'ın Azerbaycan dilinde *Keşfu'l-Hakâyık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâyık* adı altında basılmış ilk tercüme ve tefsiri, Baku Kadısı Mir Muhammed Kerim Ağa (1853-1939) tarafından yapılmıştır. Corci Zeydan'ın birçok eserini Azerbaycan diline çeviren Mir Muhammed Kerim Ağa'nın bu *tercüme-tefsiri*, Arap alfabesiyle yazılmış olup üç ciltten meydana gelmektedir. Eser, Kaşpi gazetesinin Buhâriye matbaasında basılmıştır. Birinci ve ikinci cilt 1904, üçüncü cilt ise, 1906 yılında yayımlanmıştır (*Memmedaliyev 1992: XXVII; Aliyev vd. 1994: 53-54*). Eserin bu nüshası, Azerbaycan İlimler Akademisi Elyazmaları Enstitüsünde bulunmaktadır. Ayrıca, bu eserin Türk Tarih Kurumu Kütüphanesinde de bir nüshasının bulunduğu belirtilmektedir. (*Dolunay 2000:1, xix*).

Keşfu'l-Hakâyık, oldukça değerli bir çalışma olmasının yanında, o dönemin ilk basılı Kur'an tercüme ve tefsiri olması nedeniyle hayli ilgi gör-

müş ve müellifinin de Türk Dünyasında tanınmasını sağlamıştır. Bu eser, Sovyet Rusya'sında yaşayan Müslümanlar başta olmak üzere Özbekistan, Gürcistan ve Türkiye'de de sevinçle karşılanmış ve gayet olumlu tepkiler almıştır. O, bu tefsiri yazma gerekçesini belirtirken, bir kişinin kendi dilinde yazılmış bir tefsirden Kur'an'ı anlamasının daha kolay olduğunu ve bunu da çok önemli gördüğünü belirtmiştir (*Dolunay 2000:1, vii-viii*).

Mir Muhammed Kerim, eserinde şu kaynaklardan yararlanmıştı: Zemahşerî (538/1143), Keşşaf, Tabresî (548/1153), *Mecmau'l-Beyân*; Fahreddin Râzî (606/1209), *et-Tefsîru'l-Kebîr*; Beydâvî (685/1286), *Envâru't-Tenzil*; Nesefî (710/1310), *Medârik*; Hâzin (741/1341), *Lübâbü't-Te'vî*; Ebussuud (982/1574), *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*; Bursevî (1137/1724), *Ruhu'l-Beyân*.

Eserinin tefsir kaynaklarında da görüldüğü gibi, Mir Muhammed Kerim, *Tabresî'ma Mecmau'l-Beyân'ı* hâriç, Osmanlı müfessirlerinin temel tefsir kaynakları olarak gördüğü eserlerden yararlanmıştı. Müellif, mensubu bulunduğu Şîî mezhebini özgün kılan görüşleri eserine yansıtarken son derecede titiz davranmış ve uzlaşmacı bir çizgide yer almıştır. Bu yaklaşım tarzında, onun Osmanlı tefsir geleneği içinde kalmasının ve çoğunlukla da Sünnî çizgide yer alan âlimlerin eserlerinden yararlanmasının büyük etkisi olduğunu düşünüyoruz.

Mir Muhammed Kerim Ağa'nın Arap alfabesini kullanarak Azerbaycan Türkçe'siyle yazmış olduğu *Keşfu'l-Hakâyık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-De-kâik* adlı tefsiri, Ahmet Dolunay tarafından Türkçe'ye sadeleştirilerek aktarılmış ve *Gerçeğin Doğuşu, Alevî Kur'an Tefsiri*, adıyla iki cilt halinde 2000 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Eserin orijinal isminde bulunmayan ve bu çalışmayı yapan tarafından sonradan eklenen "*Alevî Kur'an Tefsiri*" deyiminin, sosyolojik bir değerlendirme yanlışlığına götürmemesini ümit ediyoruz.

Mir Muhammed Kerim Ağa'nın bu tercüme-efsiri çok kıymetli bir eser olup, hem de sözün gerçek anlamında önemli ve güzel bir incelemedir. Bu eserde, Kur'an'ın klasik tefsir tarihinin önemli tefsirleri arasında yer alan eserlerden ustalıklı bir biçimde istifade edilmiş ve onlardan yapılan alın-

tılar Azerbaycan diline en isabetli karşılıklarıyla aktarılmıştır. Fakat kullanılan dili anlamada Arapça-Farsça kelime ve terkiplerin çok, ayrıca alfabe-sinin de Arapça olması nedeniyle, günümüz Azerbaycan okuyucusu bu tefsiri anlamada zorlanmaktadır. Bunun yanında yalnızca kiril alfabe-sini okuyabilenler de bu kıymetli eserden istifade edememektedirler (Memmedaliyev 1992: XXVII).

1. Muhammed Hasan Mevlâzâde Şekevî, Kitâbu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an

Zakafkasya; Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan Müslümanları Şeyhülislamı Muhammed Hasan Mevlâzâde Şekevî* nin *Kitâbu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an* adlı eseri ilkönce 1908 yılında Tiflis'teki Gayret matbaasında Arap alfabesiyle iki cilt halinde basılmıştır. Kur'an'ın bu tercüme ve tefsiri de, ilmî ağırlığı ve yeterliliği ile dikkatlerimizi çekmektedir. O, orijinal bir yol izleyerek Kur'an âyetlerinin asıl tercümesini tırnak içinde, tefsirini ise tırnakların dışında vermektedir.

Şekevî'nin bu tercüme-efsiri yalnızca Zakafkasya Müslümanlarının değil, aynı zamanda Cenubî Azerbaycan halkı arasında da çok okunan ve beğenilen eserlerden biridir. Bu tefsirin 1978 yılında ofset usûlü ile İran'da bastırılması da, söylenenlere canlı bir delil teşkil etmektedir. Sevindirici bir durumdur ki bu değerli eser, Kafkas Müslümanları İdaresinin girişimiyle 1990 yılında Baku'de yeniden neşredilip, Azerbaycan halkına ulaştırılmıştır.

Müellif, bu tefsirinde kütüphanesinde bulunan aşağıdaki tefsir ve fıkıh kitaplarından yararlandığını belirtmektedir:

"Kur'an-ı Şerifin tercümesinde nazar-ı âcizânemizde olubdur mu'teber tefsirler ve fıkıh kitapların ba'zısı: Mecmau'l-Beyân, Safî, Fahr-ı Râzî, Kâdî Beydâvî, Celâleyn, Ebussuud ve başkaları" (Şekevî 1989:1, 1).

Şekevî, tefsirine yazdığı mukaddimede, Kur'an'ın bütün öğütlerin en değerlisi ve kıssaların en üstünü olduğunu belirttikten sonra, Kur'an Arapça olduğu için Türk kardeşlerim, onun zahir manalarını anlamaktan âciz, onda bulunan dînî hükümleri ve Allah'ın başka buyruklarının manasından habersiz, her ne kadar âyetlerin metnini okusalar da, manalarını anlamak-

tan yoksundur, demektir. O, müslüman olmayan âlimlerin yaptığı Kur'an tercümelerini de yetersiz görmekte ve din kardeşlerine Kur'an'ın kolayca anlaşılması ve buyruklarının yerine getirilmesi konusunda yardımcı olmak için bu eserini kaleme aldığını ifade etmektedir (Şekevî 1989:1,2).

Mevlâzâde Şekevî, teknik açıdan eserinde aşağıdaki yolu izlemektedir:

- a. Sûrenin ismi ve numarası sayfanın üst tarafında verilmektedir.
- b. Besmeleden sonra, tefsiri yapılan sûrede kaç âyetin bulunduğu rakamla belirtilmektedir.
- c. Bir sayfanın içinde kaç âyetin tercüme ve tefsiri yapılacaktır; sayfanın üst tarafında çerçeve içinde âyetler yazılmakta, numaraları verilmekte ve âyetler kendilerine ait sıraları ile tercüme edilmektedir.
- d. Ayetlerin asıl tercümesi tırnak içinde verilmekte ve tefsirleri de özet olarak bu tırnakların dışında yapılmaktadır. Böylece yazar, âyetin tercümesi ile tefsirini birbirinden ayırmış olmaktadır.
- e. Sûrelerin bitiminde, o sûrenin fazileti ile ilgili hadislerin yalnızca meâlini vermektedir.

Müellif, birtakım sûrelerin başlarında bulunan hurûf-ı mukattaalara da bazen mana vermektedir. Örneğin, Bakara sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm" harflerini "*Menim o Allah ki, bilürem görürem*" (Şekevî 1989: I, 5). Yâsîn'i de: "*Evvelin ve âhîrinin seyyidi olan Peygamber*" (Şekevî 1989:11,23). Kâf sûresindeki "kâfi": "*AndolsunKâf dağına ki, yeryüzünde olan büyük dağlardandır*" şeklinde yorumlamaktadır (Şekevî 1989: II, 368).

Mir Muhammed Kerim Ağa ve Muhammed Hasan Mevlâzâde Şekevî'nin Arapça tefsirlere dayanarak yazdıkları bu iki önemli eserin dili biraz ağır olduğu için, bunları okuyup anlayabilmek Arap ve Fars dillerini bilmeyen günümüz Azerbaycan okuyucusu için oldukça zor olmaktadır (Memmedaliev 1992; XXVIII).

Azerbaycanlı ilahiyatçılar tarafından yapılan bu Kur'an tercümeleeri, uzun yıllar gündemde olmayan İslamî araştırmalar için bir ışık olmuş ve bu konuya ilgi duyanları da cesaretlendirmiştir. Biz burada, gün geçtikçe artarak devam eden bu yöndeki eserlerin her birinden konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için söz edecek değiliz. Bu arada incelememizin ana muhtevasına uygun sayılabilecek konulu bir Kur'an çalışmasına da değinmek istiyoruz. Bu çalışma, Ahmedağa Ahmedov tarafından hazırlanan, *Nükâtü'l-Kur'an* adını taşıyan ve iki kitap olarak 1994 yılında Baku'de yayınlanan bir eserdir. Burada edeb, terbiye, ahkâm, ahlâk ve ibret âyetleri üç bölüm halinde yorumlanmaktadır. Birinci bölüm; insanların görgü kurallarına uygun davranışlar sergilemesinin önemine, ikinci bölüm; ahlâk, ahkâm, nasihat, ibret vs.ye, üçüncü bölüm ise; Kur'an'da yer alan ilmî konulara ilişkin âyetlerin yorumlarına tahsis edilmiştir.

Müellif, birinci ve ikinci bölümde ele aldığı âyetleri birinci kitapta toplamakta ve ona *Nükâtü'l-Kur'an*, Kur'an'in ince meseleleri adını vermektedir. Üçüncü bölümde incelediği âyetleri ise, ikinci kitapta toplamakta ve bunu da *Esrâru'l-Kur'an*, Kur'an'in Sırları diye isimlendirmektedir. Eserde Kur'an âyetlerinin Arapça metni verilmemekte, yalnızca bunların doğru ve düzgün manaları, bunlarla ilgili konular ve açıklamalara yer verilmektedir.

Ahmedov, eserinde insan hayatının çeşitli boyutlarını ortaya koyan âyetler üzerinde durduğunu, Kur'an'da insanın hayatını kuşatan yönlerin her birine değinildiğini ve Kur'an'ın bunlar hakkında konuştuğunu belirtmektedir. O, temiz ve saf bir toplum kurmak için Allah ve ahiret inancının gönüllere yerleştirilmesinin şart olduğunu ve maneviyattan uzak, Çağdaş tabiat bilimlerinden habersiz olan inkarcılara da bu konulardan söz etmenin boş olduğunu söylemektedir. Yine de o bu kitabında, inatçılara gereken karşılıkların verilmesini hedef aldığını da açıkça belirtmektedir. Ahmedov, kitabını tertip ederken ilim, âdâb, ahlâk, terbiye, temizlik ve insan toplumunun saflığını sağlayan âyetleri alıp, onların tercüme ve şerhlerini vermeyi ve böylece kendini âlim sananlara da, Kur'an'ın asıl ilmî kitap olduğunu göstermeyi amaçladığını belirtmektedir (*Ahmedov 1994: 1, 3-5*).

Ahmedov, bu eserinde kısa ve özlü bir biçimde ele aldığı, Kur'an'ın terbiye, ahlak, âdâb ve ilim âyetlerinin hepsinin bu kadarla sınırlı olmadığını, ancak kitabında ele aldığı âyetlerin doğrudan ve açık bir şekilde insanın terbiyesiyle ilgili olduğunu, aslına bakılırsa Kur'an'ın başından sonuna kadar insanı eğitip yetiştirmek maksadını güttüğünü belirtmektedir (*Ahmedov 1994:1, 182*).

Sonuç

Kur'an tercüme ve tefsirinin tarihî seyri içinde Azerbaycan'ın yerinin tespit edilebilmesi, ancak mevcut materyallerin incelenmesiyle mümkündür. Bunlar ise, bağımsızlık öncesi ve sonrasında ortaya çıkan eserlerdir. Sovyetler Birliği yönetimi ve sınırları içinde kalınan dönemlerde dinî ve kültürel baskılar bu yöndeki girişimleri zayıflatmış, yapılan az sayıdaki çalışmalar da uzun süre yayımlanma imkanı bulamamıştır. Bu süreçte Azerbaycan halkı, Rus mütercimlerin çoğu kez orijinal metni dikkate almadan başta Fransızca olmak üzere çeşitli Batı dillerindeki çeviri metinlerine dayanarak yaptığı Rusça çeviriler kanalıyla Kur'an'ı öğrenmek zorunda bırakılmışlardır.

Bu çevirilerin çoğu yetersizdir ve yanlışlarla doludur. Bu olumsuzluklarda Kur'an'ın Arapça aslından değil de Batı dillerindeki çevirilerden yapılmasının büyük bir etkisi vardır. Burada her iki mütercim yapıtı yanlışlardan ortaya bir yanlışlar yumağı çıkmıştır. Bunun yanında Rus mütercimler, ülkelerinin izledikleri siyaset doğrultusunda Kur'an ve Müslümanlara karşı çoğu kez önyargılı olmuşlar ve gerçek durumu yansıtmaktan da oldukça uzak kalmışlardır.

Müslüman Türk topluluklarına âdeta dayatılıyormuş görünümü veren bu Çeviriler ve tek yönlü olarak telif edilmiş olan İslam ve Müslümanlarla ilgili eserler, bütün olumsuzluklarına rağmen onlar tarafından büyük bir ilgiyle karşılandığı gibi, onların, birlikte yaşadıkları toplum içinde de olumlu yönde tanınmalarına katkıda bulunmuştur. Çünkü bu eserleri okuyan farklı din mensupları, bu inançları benimseyip davranışlarına yansıtılabilenlerin kötü bir insan olamayacağını satır aralarından çıkarmışlar ve onlar hakkındaki olumsuz düşüncelerini yeniden gözden geçirmişlerdir.

Kur'an'ın Rusça çevirileriyle ilgili böyle bir olumsuz süreçten sonra, yeni bir dönem başlamış ve Rus mütercimler, Kur'an'ı artık Arapça metninden çevirme girişiminde bulunmuşlardır. Sablukov ve Kraçkovski bu girişimin öncülüğünü yaparak Kur'an'ı orijinal metninden Rusça'ya çevirmişlerdir. Birtakım kusur ve eksiklikleri bulunmasına rağmen bu çeviriler, bağımsızlık sonrasına kadar bu alanda büyük bir boşluğu doldurmuş ve Azerbaycan'da yaygın ve en çok okunan Kur'an çevirileri hâline gelmiştir.

Kur'an tercümesine yönelik çalışmalar, bağımsızlık sonrasında büyük bir hız kazanmış ve kısa sürede de bunların sayısı artmıştır. Bunlar arasında Vasim Memmedaliyev ve Ziya Bünyadov'un Azerbaycan diline yaptıkları Kur'an çevirisi hayli ilgi görmüş ve en çok okunan Kur'an meali olmuştur. Bu çeviriden sonra bir yıl sonra Azerbaycan dilinde *Neriman Kasımzâde'mn.* hazırladığı Kur'an çevirisi yayımlanmıştır. Mütercimin yetersizliği nedeniyle bu çeviri fazla ilgi görmemiştir. Azerbaycan dilinde kiril alfabesiyle *İranlıların* hazırladığı bir Kur'an çevirisi de pek tutulmamıştır. Elimizdeki mevcut en yeni çeviri ise, Memmedhasan Ganioglu ve Tariyel Bilaloğlu'nun büyük bir emek ve özenle hazırlamış olduğu ve Latin alfabesinin kullanıldığı Kur'an çevirisidir.

Azerbaycan'lı âlimlerce kaleme alınan Kur'an tefsirleri oldukça muhtasar tutulmuş olan tercüme-tefsir biçimindeki çalışmalardır. Mir Muhammed Kerim Ağa ve Muhammed Hasan Mevlâzâde Şekevî'nin eserleri tercüme-tefsir yöntemiyle hazırlanmıştır. Azerbaycan'ın yetiştirdiği iki büyük müfessir, büyük oranda Osmanlı tefsir geleneği içinde kalmışlar, bilimsel düzeyi yüksek ve Kur'an'ın içeriğini özlü olarak yansıtabilen birer eser ortaya koyabilmişlerdir. Bu eserlerin ilk baskıları, Azerbaycan'ın bağımsızlığını yitirmesinden önce yapılmıştır. Bağımlılık döneminde geçirilen yıllar, pek çok alanda olduğu gibi Kur'an'ın tefsiri ve tercümesine yönehk çalışmalar açısından da kayıp yıllar olarak tarihte yerini almıştır.

Kaynakça

- AHMEDOV, Ahmedağa (1994), *Nükâtü'l-Kur'an*, I-IL Baku.
- AKDEMİR, Salih (1989)**, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere*, **Ankara**.
- ALİYEV, Rafik ve BÜNYADOV, Ziya (1994), *İslam Tarih, Felsefe, İbadetler*, Baku.
- AYDAR, Hidayet (1996)**, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, **İstanbul**.
- BLACHERE, Regis (1977), *Introduction Au Coran*, Paris.
- BÜNYADOV, Ziya ve MEMMEDALİYEV, Vasim (1992), *Kur'an-ı Kerim*, Baku.
- DOĞRUL, Ömer Rıza (1927), *Kur'an Nedir*, İstanbul.
- DOLUNAY, Ahmet (2000)**, *Gerçeğin Doğuşu Alevî Kur'an Tefsiri, I-II*, İstanbul.
- ERŞAHİN, Seyfettin (1996), "Sovyetler Birliğinde Kur'an'a Yaklaşımlar", *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sayı 1-2-3-4, s. 231-232, Ankara.
- GANIÖĞLU, Memmedhasan ve BİLALOĞLU, Tariyel (2000), *Kur'an-ı Kerim (Azerbaycan Diline Tercümesi İle)*, **Baku**.
- İNAN, Abdülkadir (1961)**, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümelere Üzerine Bir İnceleme*, **Ankara**.
- KERİM AĞA, Mir Muhammed (1904-1906), *Keşfu'l-Hakâyık an Nüketi'l-Ayâti ve'd-Dekâyık*, **Baku**.
- KESKİOĞLU, Osman (1989)**, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, **Ankara**.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1981), *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul.
- KRAÇKOVSKİ, İgnatij Yulionoviç (1991), *Koran*, Moskova.
- SABLUKOV, G. S. (1993), *Koran*, Kahire.
- ŞEKEVÎ, Muhammed Hasan Mollazâde (1990), *Kitâbu'l-Beyânfi Tefsiri'l-Kur'an*, **Baku**.
- TOĞAN, Z. Velidi (1971), *Kur'an ve Türkler*, İstanbul.

Popular Commentaries and Translations of the Qur'an in Azerbaijan

Assoc. Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI

Abstrac: Turks, following the first period of their conversion to islam, Turks began to translate the source of their religion, the Quran into their native language and Azerbaijani scholars participated in this effort. Before the Russian conquest of Azerbaijan, Azerbaijani scholars used to follow Ottoman commentators' style in their translations and commentaries. After Russian invasion, because of difficult living conditions and oppression, they were not able to produce any valuable work. Meantime, rich Russian sources, which cannot be described as objective, were the only sources from which to learn their religion. As a result of this, one can find only translations of the Quran into Russian from western languages, especially French, bearing no reference to the original text. They were not reliable translations. Among the Russian translations only two were made directly from the Quran in its Arabic form and can be considered as trustvorthy. One of them was the translation of the famous Russian orientalist G. S. Sablukov, and the second was that of I. Y. Krackovvski. Two commentaries of two Azerbaijani authors written in their native languages before the invasion of Russia exist. These two works were published and are important in showing the degree of progress in their times. They are: Mir Muhammed Kerim Aga's Kesfu'l-Hakâyik an Nuketi'l-Ayati ve'd-Dekayik, and Muhammed Hasan Mevlâzâde Sekevi's, Kitabu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an. After Azerbaijan's independence, some efforts were made to translate the Quran into Azerbaijani language. We can mention Ziya Bunyadovv and Vasim Memmedaliyev's joint work as an example. This was published in 1992 in Baku and in 1997 in Ankara and filled a gap in the field. More works are expected.

Key words: Azerbaijan, Qur'an, Tafsir, Translation, Commentary

* *Erciyes University Faculty of Theology - KAYSERİ*
erdoganp@erciyes.edu.tr

Популярные Переводы и Комментарии к Корану в Азербайджане

Эрдоган ПАЗАРБАШИ, д.н., доцент

Резюме: Тюрки начали переводить Коран, основной источник их религии, на ранних этапах периода принятия ислама и азербайджанские ученые тоже работали в этом направлении. До того, как Азербайджан был включен в состав Советской России, азербайджанские теологи следовали османской традиции в плане перевода и комментариев к Корану. После потери независимости в годы кульминации религиозного и культурного давления завоевавшего государства, они оказались в очень тяжелой ситуации и не были в состоянии создать весомый труд. В это время религиозные познания основывались на литературе по исламу, в большом количестве написанной на русском языке и в то же время не обладающей объективностью. Большинство переводов Корана этого периода являются переводами с западноевропейских, в частности, с французского на русский, без учета оригинала и со множеством ошибок. В Азербайджане широко распространены два перевода на русский, в которых перевод был сделан с оригинала, то есть текста Корана на арабском, которые являются более успешными по сравнению с предыдущими переводами. Первый из них - это перевод известного русского востоковеда Г.С. Саблукова, а второй - И.Я. Крачковского. До захвата Азербайджана Россией бросаются в глаза комментарии к Корану, сделанные двумя азербайджанскими комментаторами Корана на родном языке. Один из них - это Кешфул-Хакайик ан Нукетил-Аяти вед-Декайик Мухаммеда Керим Ага, другой комментарий - Китабуль-Бейан фи Тефсирил-Куран Хасана Мевлазаде Шекеви. После обретения независимости, работы по переводу Корана на азербайджанский существенно увеличились. Среди этих работ совместный перевод Зия Буньядова и Васыма Меммедалиева, опубликованный в 1992 году в Баку и в 1997 году в Анкаре, заполнил значительную пустоту. Работы в этом направлении, увеличиваясь, продолжают.

Ключевые слова: Азербайджан, Коран, комментарий к Корану, перевод.

Dağ Kültü, Eren Kültü ve Şenliklerinin Muğla'daki Yansımaları

Yard. Doç Dr. Mehmet Naci ÖNAL

Özet: Dağ kültü ile ilgili inanışlar dünyanın pek çok yerinde görülür. Muğla'da dağ kültü ile ilgili gelenek devam etmektedir. Dağ kültü, yerini pek çok bölgede eren kültüne bırakmıştır, islâm öncesi inanç ve ritüeller islâm sonrasına taşınmıştır. Bu erenlerin mezarları dağların doruklarındadır. Muğla'da Sandraz Dağının zirvesinde yer alan Çiçek Baba mezarı etrafındaki gelenek canlılığını sürdürmektedir. Dağların doruklarında yapılan eren şenlikleri bayram havasındadır. Törenler belirli zamanlarda yapılır. Bu zaman dilimleri bölgelere göre değişmektedir. Eski törenleri, yazın ve güzün yapılan törenlerden, yılda sekiz ayrı zamanda yapılan törenlere kadar götürmek mümkündür. Günümüzde de yapılmaya devam eden şenlikler, eski Türk dininin birer kalınusudur.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Kur'an, Tefsir, Tercüme.

Giriş

Dünyanın ve Türkiye'nin değişik bölgelerinde dağlarla ilgili inanışlar ve bunlara bağlı ritüeller görülür. Dağlar kutsal kabul edilir ve yöre halkı için dünyanın merkezi olarak görülür. Bu inanışlar çerçevesinde halk kültürünün zengin, zengin olduğu kadar geleneğe dayalı yapısı ile karşılaşırız.

Muğla'da dağ kültüne bağlı inanışlar, eren kültü ile iç içe girerek varlığını sürdürmüştür. Dağ kültü ve eren çerçevesinde oluşturulmuş geleneklerden Muğla merkezine bağlı Meke köyü yakınındaki Sığın Dağı ve zirvesindeki Koca Eren ile ilgili törenler unutulurken Köyceğiz sınırlarında yer alan Sandraz Dağı ve Ağla köyü ereni ile Çiçek Baba doruğundaki Çiçek Baba ziyareti etrafındakiler günümüze kadar bütün canlılığı ile de-

* Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/MUGLA
onaci@mu.edu.tr

vam ettirilmiştir. Benzer gelenekler Türkiye'nin farklı bölgelerinde görülmektedir. Bunlardan bir kısmı Muğla'daki kaderi paylaşmış ve unutulmuştur.

Muğlalı kaynak kişiler kutsal saydıkları mezarlarda veya türbelerde yatan zatlara eren, ermiş, yaran, baba, dede, evliya veya veli demektedirler. Bunlar arasında "eren" kelimesi daha sık söylendiği için, biz de "eren" tanımlamasını kullandık.

Dağlar niçin kutsaldır, erenlerin mezarları niçin dağların doruğunda yer alır, niçin belirli zamanlarda dağlara çıkılır, hangi inanışlar ve rütüeller görülür, Muğla'da ve Muğla'nın dışında dağlarda yapılan şenliklerin tarihi ve kültürel dokusu nedir, gibi soruların cevaplarının aranması bu çalışmanı konusunu oluşturmaktadır.

DAĞ ÜZERİNE İNANIŞLAR

İnanç tarihi içinde, çeşitli milletlerin kutsal saydığı dağları olmuştur. Kutsal dağ inanışları Çinlilerde (Eberhard 2000), İranlılarda, Mısırlılarda, Finlerde, Japonlarda da görülür (Eliade 1994). Mitolojik dağlardan olan Kaf Dağı'nın dünyayı çevrelediğine, öteki dağların Kaf Dağı'nın dalları ve damarları olduğuna, Kaf Dağı'nın yeryüzündeki bütün dağların anası olduğuna inanılırdı (Gökyay 1997).

Semavî dinlerde de dağlar, önemli bir yere sahiptir. Tur-i Seynâ dağı, Musa Peygamberin Medyen ile Eyle yakınlarında Allah'la konuştuğu yerdir (Gökyay 1997). Hıristiyanlar için Golgotha (İsa'nın çarmıha gerildiği yer) dünyanın merkezi sayılır; aynı zamanda Adem'in yaratıldığı ve gömüldüğü yer olarak bilinir (Eliade 1999). Hira Dağı Hz. Muhammed'e peygamberliğin geldiği dağdır.

Musa peygamberin Allah ile konuşmasını hatırlatan Tur Dağı'nda ateş görmesine benzer bir olay, Türklerin ulu atası Yafes'in oğlu Türk'te de görülür. Türk doğuya gider. Işık Köl denen yere gelir (Ebulgazi Bahadır Han 1996). Ötüken Dağının tepesinde ateş görür. Oraya tırmanır (Esin 1976).

Eski Türk inancına göre, evrendeki ruhlar veya iyeler üçe ayrılırlar. Bunlar gökyüzünde, yeryüzünde ve yer altındadırlar. Gökyüzünün yani ışık

âleminin büyük tanrısı "Han Ülgen" veya "Kayra Han"dır. En büyük ruh veya tanrı, Kayra Han'dır. Gök Tanrı inancı Türklerde ortaktır (İnan 1995). Yer altının sahibi "Erlık Han"dır. Yeryüzünün iyeleri "yer-su" ilâhlarıdır. Bütün bu ruhlara veya iyelere çeşitli dualar edilir ve kurbanlar sunulur. Altay kavimleri, çevrelerindeki dağa, kayaya, nehre, göle iyelerin adlarını vermişlerdir (İnan 1968).

Proto-Türkler döneminden başlayarak devam eden doğa ile ilgili inanışlar, doğa güçlerine ve atalara ibadet etme şeklinde izah edilebilir. "Gök" ve "yer" ikili sistem içinde evrensellik ve evrenselcilik anlayışı görülür (Esin 2001).

Yeryüzü ruhlarının tamamen müstakil oldukları düşünülür. Bunların ne Erlık' le ne de Ülgen'le ilgisi vardır. Yeryüzü ruhları dağ ruhlarına bağlıdır. Dağ ruhlarının insanlara iyilik yaptıklarına, onlara saadet dağıttıklarına, hayvanlarının çoğalmalarına yardımcı olduklarına, sağlık ve emniyet verdiklerine, bütün avcılara av verdiklerine ve onların sürülerini kötülüklerden koruduklarına inanılır (Alekseyev 1980). Şayet bu ruhlara bir saygısızlık yapılırsa, dağ ruhları kızabilir ve saygısızlık yapanı cezalandırabilir. O kişi veya kişilere hastalık gönderebilir.

Altaylarda dağlar birer canlı varlık olarak düşünülür. Dağlar da evlenebilir ve çoluk çocuğa karışabilir. Dağlar, insanların dualarına cevap verebilir. Her dağ ruhu kendi bölgesine hâkimdir. Diğer bölgelerdeki dağlarla ilgileri yoktur. Altay kavimleri göllerin, ırmakların, kayaların ve dağların kendi soylarının koruyucuları olduklarına inanırlar. Dağ ruhuna tapınma, ona dua etme, ondan yardım dileme, kurban sunma geleneği çok eski bir gelenektir (İnan 1968). Dağlara tırmanıp orada ibadet etmek, tanrıya daha yakın olmak anlamına gelir. Dağlarda dua edildiği zaman, tanrının duaları daha iyi işiteceğine inanılır (Roux 1994).

Ural-Altay halkının inancına göre, Altın Dağ (Sumeni) dünyanın merkezidir. Abakan Tatarları ise, bu dağa "Demir Dağ" demektedirler (Eliade 1994; Ögel 1994). Kutsal olarak addedilen dağlar, yerle gök arasındaki bağlantıyı kurarlar. Dağ iyesi en büyük iye olan Gök-Tanrı ile bağ kurar (İnan 1995). Dağlar, göğün kapısı sayılır (Esin 1978). Dağların şekilleri de farklı birer anlam taşırlar (Esin 1976).

Eski Çin kaynaklarında, Türk hanedanlarının kendilerine ait birer dağı olduğu belirtilir (Eberhard 1996). Dağlar hem tanrıya ayrılmış olan mekânlardır, hem de güç ve hâkimiyetin birer nişanesi olarak hükümdarların saltanat sürdürdükleri yerlerdir (Ögel 1994). Göktürklerde dua, öğüt, ses anlamına gelen ötüken adı, ormanlı bir dağın adıdır (Roux 1994; Bonnefoy 2000). Orhun yazıtlarında, devletin yönetildiği yerin Ötüken Dağı olduğu belirtilir. Hakan Ötüken Dağı'nda oturur. Yazıtlarda: "*Kutsal Ötüken dağlar..*" denir (Tekin 1988). Eski Türk inanışlarının hatıralarını taşıyan dağ adlarından biri de, Tanrı dağlarıdır (İnan 1976). Çılay Dağı, Gök Dağ, Ağ anıp Duran Gök Dağ, Dokuz Dağ, Karadağ, Boz Dağ (Ögel 1995) diğer kutlu dağlardan bazılarıdır.

Dağlar hakkında çeşitli efsaneler oluşturulmuştur. Türklerin bir boyunun dağlardan türediklerine inanılır (Eberhard 1996). Uygur Türklerinin destanlarında Buku Kağan Akdağ'a çıkar ve orada bulunduğu kızıdan dünyayı fethedeceğini öğrenir (Cüveynî 1998). Uygur Göç destanında ise, kutlu dağın parçalanması üzerine, kıtlık ve yoksulluğun başladığı görülür (Banarlı 1987). Moğolistan'daki Erdene-Ula (Mutluluk Dağı) için de benzer efsaneler anlatılır (İnan 1995). Ahmet Yesevf nin çocukluk döneminde gösterdiği olağanüstülüklerden biri de Kara-cuk dağı ile ilgilidir. Hükümdarın avlanamadığı dağ, Ahmet Yesevî'nin keramet göstermesi sonucu ortadan kalkar (Köprülü 1981). Dede Korkut Hikâyelerinde, Kazılık Dağı hem hayatın, hem de yeniden doğuşun kaynağıdır. Kazılık Dağı'nın yıkılışı, dünyanın sonu anlamına gelir. Dede Korkut hikâyelerinde, dağlarla konuşulur (Ergin 1989).

Kutsal dağlara ve taşlara yakın olmak, onların oluşumunu sağlayan tanrıya yakın olmak anlamına gelir. Dağların kutsal kabul edilmeleri yanında, yüksekliklerinden dolayı da her zaman saygı gösterilmiştir (Seyidoğlu 1995).

DAĞLARDAKİ RİTÜELLER

İslâmiyet'ten önce Türkler, yılın beşinci ve sekizinci ayında kurbanlar keser, atalarını anar, dini ayinler düzenlerlerdi. Güz bayramına "Sağan Sارا" (ak ay) bayramı da denirdi. 28 Ağustosta güz bayramı yapılırdı (İnan 1995). Ecdat makamında taş oyar ve şimalden cenuba doğru göç ederlerdi (İnan 1976).

M.Ö. 1000'li yıllarda, bir Türk boyu olan Çu döneminde tören günleri sekiz ayrı tarihte yapılıyordu. Bunlar: Kış dönümü (22 aralık), ilkbahar başı (5 şubat), ilkbahar ekinoksu (22 mart), yaz başı (6 mayıs), yaz gündönümü (22 haziran), sonbahar başı (8 ağustos), sonbahar ekinoksu (24 eylül), kış başı (8 kasım) idi. Çu ayinlerinde ateşe üstünlük veriliyordu. Yer ve gök tanrılarına, yaz ve kış gündönümlerinde yılda birer kez; insan ruhlarına ve yer-su ruhlarına dört mevsim başında törenler düzenlerlerdi (Esin 2001).

Hsiung-nu ayinleri, devlet töreni niteliğinde idi. Hükümdara bağlı beyler hükümdar etrafında toplanır, şölen yapar, sadakat andı içerlerdi. Hsiung-nular birinci, beşinci ve dokuzuncu aylarda olmak üzere yılda üç kez törenler yaparlardı. Hsiung-nu ve Tabgaç ayinleri, tepesinde "gök gölü" olan kutsal dağlarda yapılırdı. Buna "gök ayini" denirdi (Esin 2001). Hunlar eski vatanları olan Şan-din-şan sıradağlarındaki Han-yoan dağında, her yıl Gök-Tanrı'ya kurbanlar keserlerdi (İnan 1976).

Çin kaynaklarında, Kağnılı boyunun "gök ayini" düzenledikleri kaydedilmiştir (Esin 2001). Göktürkler yılın beşinci ve dokuzuncu aylarında ruhlara kurban sunarak "gök ayini" yapar, böylece gök tanrıya tapınırlardı (Esin 2001; İnan 1976; Tekin 1988). Uygurlar yaz döneminde toprağa kurban sunarlardı. (İzgi 1989) XI. yüzyılda Tülgeç, Çiğil Türkleri yakınlarındaki dağları tanrının makamları olarak sayar ve onun üzerine ant içerlerdi (İnan 1976). Abakan kıyılarında yaşayan Beltirler, mukaddes dağlarda, bayram arifesinde veya bayram sabahı kurbanlar sunarlardı (İnan 1995).

Kamlar ayinlerini dağlarda yaparlar, buralarda dua ederlerdi. Ayin sonunda dağlarda kurban kesilirdi. "*Üzölmeyelim tanrı var, tasalanmayalım Altay var! Alfayım!..*" diye tapınırlardı. Çin kaynaklarında hakana bağlı olan başbuğların her yıl kutlu dağlarda ayin yaptıkları ve kurban kestikleri belirtilir (İnan 1976). Şaman Türkler, her yıl önce at üzerinde dağın etrafında döner, sonra dağa çıkıp göğe kurban sunarlardı (Roux 1994). Şaman üç kayın ağacına on dokuz parça beyaz, mavi, kızıl, bezler asar; kayın ağaçlarını birbirine iplerle bağlar; kurban etini kayın ağaçlarından birinin altına koyup doğudan batıya dönerek dolaşırdı (İnan 1995).

Kaşgarlı Mahmut, Türklerin büyük dağlara diğer ulu görünen her şeye tapındıklarını söyler (Atalay 1986). Kutlu dağların koruyuculuğuna inanıldığı için, Türkler ölümlerini yüksek yerlere gömerlerdi (Moğolların Gizli Tarihi 1995). Burası ebediyete kadar uyumak için, en uygun yerdi (Roux 1999). Kötü ruhun dışında, atalara kurban sunulması eski bir gelenektir. Ölenin adına bir yıl sonra, hayvan kesilir ve ziyafet verilir. Dualarla yalvarmalarla bir anma günü oluşturulur, bu ölümlere tapılması anlamına gelir (Roux 1999).

MUĞLA'DA EREN ŞENLİKLERİ

Sığın Dağı ve Koca Eren

Unutulan şenliklerden biri Muğla merkezine bağlı Meke köyüne yakın olan Marçal Dağı ile ilgilidir. Halk arasında dağın adı Sığın Dağı'dır. Dağın doruğunda bir erenin mezarı vardır. Bu erene Sığın Dede veya Koca Eren denilmektedir ve hakkında menkıbeler anlatılmaktadır. Askerlere seslenerek onların kendisine sığınmasını isteyen dağın askerleri koruduğu için, "Sığın" adını aldığına dair bir efsane anlatılır (Önal 2002). Erenin günlük yaşama müdahale edebilecek olağanüstülükler gösterdiğine inanılır. Eren, mezarının yakınında yatanları, içki içenleri uzaklara fırlattığına dair efsaneler anlatılmaktadır. Dağın kutsallığı, dağın doruğundaki mezarda yattığına inanılan erenin kutsallığına dönüşmüştür.

Meke köyünün yaşlıları, çocukluk yıllarında var olup ve günümüzde unutulmuş olan geleneği anlatırlarken erene gidişin haziran veya temmuz aylarında olduğunu belirtmişlerdir. Eskiden her yıl düzenli yapılan toplu ziyaretler, yerini düzensiz ziyaretlere bırakmıştır.

Ağla Köyü Ereni ve Mahya Şenlikleri

Günümüzde bütün canlılığı ile devam eden eren şenlikleri, Muğla'nın Köyceğiz ilçesi sınırlarında yer alan Gölge Dağlarının devamı olan Sandıraz Dağı'nda yapılmaktadır. Eren şenlikleri hem dağın batısında yer alan Ağla köyünde, hem de Sandıraz dağının zirvesinde yapılır. Ağla köyünde yapılan şenliklere "Mahya" (halk arasında maya) ve bu güne "eren günü" denir. Mahya için her yıl ağustos ayının ikinci perşembesi Ağla (diğer adı Yayla) köyüne gidilir.

Yılladır süregelen bir alışkanlıkla çevre köy, kasaba ve şehirlerde oturan herkes bu özel güne hazırlık yapar. Şenlik için yöre halkından yüzlerce insan, önceden sözleşmiş gibi erene gider. Burada adak kurbanları kesilir. Kurban eti, kesenler tarafında yenir. Ziyaretçiler çeşitli dileklerde bulunur ve dua ederler. Şenlik akşama dek sürer (Karaağaç 1977). Ağla'daki türbeye "eren kavak" da denir. Aslında burada bir erene ait mezar olmayıp kutlu bir ağaç vardır. Çiçek Baba adlı eren hakkında anlatılan menkıbede bu ağaç önemli bir yere sahiptir. Erenin duası sonunda ağaç eğilir ve gölge yapar. Köy adını efsanede geçen olaydan sonra alır. Çiçek Baba asasını yere vurur "ağla" der ve yerden su çıkar. Bunu üzerine köyün adı "Ağla" kalır (Başlaran 1999; Belgrat 1999).

Sandırız Dağı ve Çiçek Baba Şenlikleri

Muğla'daki en canlı ve en geniş katımlı eren ziyaretleri, Batı Torosların son uzantısı olan Gölgeleli Dağlarının Sandıraz doruğunda yapılır. Köyceğiz ilçesi ile Denizli'ye bağlı Tavas ilçesinin Bey ağaç beldesi arasında kalan Sandıraz dağının zirvesinde Çiçek Baba olarak bilinen erenin mezarı bulunmaktadır. Mezarın boyu otuz dört metre yirmi santim uzunluğundadır. Eni ise, üç metre on santim genişliğinde olup baş tarafında bulunan taşın yüksekliği seksen beş santim, ayak ucu tarafındaki taşın yüksekliği altmış beş santimdir. Mezarın baş tarafı kibleye doğrudur. Mezarın kenarlarında ayrıca büyükçe taşlar yer almaktadır. Bu taşların sayısı dokuzdur. Göğüsleri hizasından kibleye doğru yöneldikleri göz önüne alındığında dokuz mezarın olma ihtimali düşünülebilir. Aksi halde bir erenin otuz metreden daha uzun olan ve kibleye uymayan görünümü ile karşılaşılar.

Çiçek Baba ziyaretleri yüzyıllardır süren bir gelenektir. Kimse bu ziyaretlerin ve şenliklerin ne zamandan beri yapıldığını bilmemektedir. Şenliğe gelenler, babalarının ve dedelerinin de bu şenlikle katıldıklarını, kendilerinin ise çocukluklarından beri geleneğin içinde olduklarını belirtmişlerdir.

Yakın zamanlara kadar yol olmadığı için, halk ziyaret mahalline atla, eşekle veya yaya olarak çıkarılmış. Son yıllarda değişik noktalardan yolların yapılması sonucu, ziyaretçiler çeşitli vasıtalarla gelebilmektedirler.

Çiçek Baba için yapılan şenlikler her yıl ağustos ayının son perşembesinde gerçekleştirilir. Bu güne "Eren Günü" denilir. Ziyaretçiler, birbirleriyle haberleşmeksizin gelirler. O gün erene çıkılacağı bilinir ve ona göre hazırlıklar yapılır.

1994 yılından beri Denizli'nin Beyağaç Belediyesi ile Kaymakamlığı "Geleneksel Eren Günü, Kartal Gölü Yörük Şenlikleri" adı altında şenlikler düzenlemektedir. Denizli ili, Tavas ilçesi ve Beyağaç beldesi civarından gelen ziyaretçilerin kimi bir hafta, kimi üç gün, kimi bir gün öncesinden Sandıraz Dağı'na çıkarlar. Erene yaya yaklaşık olarak bir saatlik mesafede bulunan Kartal Gölü'ne gelirler. Çadır ve yatak yerleri hazırlanır. Köyceğiz tarafından gelen ziyaretçilerin bir kısmı çarşamba günü, yani şenliklerin düzenlendiği günden bir gün önce dağa çıkarlar. Gece erenin etrafında geçirilir. Çarşamba akşamı diğer çadırlara ve obalara ziyaretler yapılır. Akşam eğlenilir. Her şey ağustos ayının son perşembesinde yapılan şenliklere göre ayarlanır. Perşembe günü Beyağaç tarafından gelenler, şafak vakti Kartal Gölü'nden hep birlikte erenin bulunduğu zirveye yürürler. Bu yürüyüşe "eren yürüyüşü" denir. Çiçek Baha'nın mezarı etrafında hem Denizli tarafından, hem Köyceğiz tarafından, hem de diğer yerlerden gelenler buluşurlar. Çiçek Baba mezarının etrafında üç veya yedi kez dönülür. Kimi ziyaretçiler adaklarla (kurban edilecek oğlak ve keçilerle) birlikte, kimi ziyaretçiler kucaklarındaki bebeklerle dönerler. Dönülürken birer dilek tutulur. Bu dileğin kabul olacağına inanılır.

Çiçek Baba ziyaretleri çeşitli yerlerden gelenlerle bir şenliğe dönüşür. Kartal Gölü'nden gelenler adak kurbanlarını da beraberlerinde getirirler. Kurbanı yedi kez Çiçek Baba mezarının etrafında dolaştırmadan kesmezler. Yaklaşık üç dört metre genişliğinde ocaklar kurulur ve ateşler yakılır. Adaklar kesilir, kanı toprağa akıtılır. Daha sonra kesilen kurban sııklara geçirilir ve ocaklarda çevrilerek pişirilir. Etin kokusu ile dumanı havaya savrulur. Adak olan bu kurbanlar, ziyaretçiler tarafından afiyetle yenir. Tanıdık tanımadık herkes sofralara davet edilir. Ziyarete gelemeyenlere adak etinden ayrılır.

Erenin etrafında isteyenler gün boyunca tek veya toplu olarak üç kere dönmeye devam ederler. Dileklerde bulunurlar. Genç yaşlı, kadın erkek, Çoluk çocuk herkes bu ziyaretlere katılırlar. Erenin mezarından avuç avuç

toprak alınır. Toprak evin bir köşesine, ambara, tarlaya veya arabanın bir köşesine, hayır bereket getirmesi için konur. Alınan toprak parçası, askere gidecek gençlerin boyunlarına astıkları muskalara da konur. Sebebi "toprak çeker" şeklinde açıklanır. Askere giden gencin erenin de himmetiyle salimen geri döneceğine inanılır. Kimi ziyaretçiler çocuk çorabı, mendil veya herhangi bir eşyasını mezarın içinde bulunan küçük taşların altına dua ve dileklerle bırakırlar. Çiçek Babanın mezar taşına baş örtüleri sarılıp düğümler atılırken dilekler tutulur.

Sandırız Dağı'na Çiçek Baba Dağı da denir. Kimilerine göre, Çiçek Baba Dağı, tanrıların etrafı gözetlediği yerdir. Bu inanış, eski Türk dini inancının devam ettiği anlamına gelir.

Kimi ziyaretçilere göre, eren çiçek hastalığına yakalandığı için, Çiçek Baba adını almıştır; kimilerine göre ise, erenin çiçekleri çok sevmesi sebebiyle kendisine bu ad verilmiştir.

Ziyaretçilerin anlattıklarına göre, yüzlerce yıl önce, Horasan'da bir medresede okuyan yetmiş iki eren ellerindeki asaları fırlatırlar. Bunlardan beşinin âsası Köyceğiz yöresindeki dağlara düşer. Bu dervişler asalarını Sandırız, Ölemez, Aygır, Atkuyruksallamaz ve Şimşir dağlarında bulurlar ve buralara yerleşirler. Erenler dağların ululuğu ile aynileştirir. Günümüzde erenlerin adı geçen dağların doruklarında birer mezarı olduğuna inanılır. Bunların en meşhuru, adına şenlikler düzenlenen Çiçek Baba'dır.

Çiçek Baba hakkında pek çok efsane anlatılır. Bunlardan biri Dağların kişileştirilmesi ve dağın adının oluşumu ile ilgilidir. Efsaneye göre, Çiçek Baba Dağı ile karşısındaki Atkuyruksallamaz Dağı kavgaya tutuşurlar. Birbirlerine top atarlar. Atkuyruksallamaz Dağı topu Sandırız Dağına ulaştıramaz. Oysa Sandırız dağı atığı toplarla Atkuyruksallamaz Dağının tepesini uçurur. Bunun üzerine Atkuyruksallamaz Dağı sen büyüksün anlamında, "Sen dırazsın!" der. Daha sonra dağın adı "Sandırız" olarak kalır.

Çiçek Baba hakkında anlatılan bir diğer menkıbe dini motiflerle süslenmiştir. Menkıbe özetle şöyledir: Çiçek Baba hanımına evindeki yiyeceğin nasıl geldiğini kimselere söylememesini ister. Aksi halde öleceğini bildirir. Çiçek Babanın evine her gün sofraya hazır gelir. Bir gün hanımı komşu-

su ekmek pişirirken evinin sırrını söyleyiverir. Akşam Çiçek Baba eve geldiğinde yiyecek bulamaz. Hanımı sırlarını açıkladığı için, bir rivayete göre, duvarda asılı olan ok ve yay kendiliğinden kurulur ve hanımını vurur. Diğer rivayetler şişin veya bıçağın kendiliğinden gidip hanımının kalbine saplandığı şeklindedir.

Kısa bir zaman sonra zaptiyeler Çiçek Baba'yi yakalarlar. Giderlerken, yol üzerindeki Ağla köyüne gelirler. Zaptiyeler: "Madem ki ermişsin bize göster marifetini," derler. Önce ağacı eğmesini, sonra sofraya getirtmesini, daha sonra da su çıkarmasını isterler. Çiçek Baba sırasıyla önce ağacı eğdirip ağustos sıcağında gölgelik yapar. Daha sonra hazır sofraya gelir ve zaptiyeler karınlarını doyururlar. Eren en sonunda da su çıkarır. Köyün adı eren "ağla" dediği ve su çıkardığı için "Ağla" kalır. Bütün bunlardan sonra, sırrı açığa çıkan Çiçek Baba zaptiyelere döner, benim mezarımı âsâmı bulduğunuz yere yapın der ve esasını fırlatır. O an Çiçek Baba kaybolur (Bilgi 1999).

Bölgede, dağların birbirleriyle akraba oldukları inancı vardır. Gölgeli Dağlarının Dalaman ilçesindeki uzantısında Çal Dağı'nın zirvesinde, Çal Baba adlı bir erenin olduğuna inanılır. Dalamanlılar Çal Baha'nın Çiçek Baha'dan daha üstün bir eren olduğu görüşündedirler. Çal Baba ile Çiçek Baba dağlarının kardeş olduklarına inanılır. Dağlar arasındaki mücadele Çiçek Baba ve Çal Dağı arasında da anlatılır (Önal 2002).

Türkiye'nin pek çok yerinde anlatılan dağdaki derviş ile şehirdeki dervişin birbirlerini ziyaretleri hakkındaki menkıbe (Önal 2002). Çiçek Baba ve Ula'daki Saraç Molla (Hüsameddin Efendi) hakkında da anlatılır. Menkıbeyi anlatan Ulahlar Saraç Molla'yı üstün görme gayretindedirler. Dağdan mendiliyle buz getiren Çiçek Baha'dır. Mendiline kar koyup asan ve mendilindeki kar damlamayan Çiçek Baha'dır. Bir hanımın topuğunu görüp niyetini bozunca, Çiçek Baha'nın getirdiği kar damlar. Saraç Molla: "Dağda dervişlik kolaydır," der.

Erenler arasındaki üstünlük anlayışı, yöre insanının bakış açısını ortaya koyar. Herkes kendi bölgesindeki erenin daha üstün vasıflara sahip olduğunu düşünür.

Çiçek Baba hakkında anlatılan diğer rivayetler şöyledir. Mezarına yakın bir yerde içki içen biri olursa, onu kardırır ve bir zarar vermeden aşağı indirir. Savaşlarda erenin harbe gitmesi gerektiğinde, erenin mezarı etrafında top sesleri duyulur (Eroğlu 1937). Halka göre, eren savaşçı olduğu için, silahı çok sever. Bu yüzden eren şenliklerinde bol bol sıkı (silah) atılır."(Tilki 2001).

TÜRKİYE'DE DAĞ KÜLTÜ VE EREN ŞENLİKLERİ

Orta Asya'da her boyun, her oymağın kendine ait kutlu bir dağının olması inancı, Anadolu'ya göçlerle birlikte getirilen bir inanıştır. Türkler Türkiye'ye göç ettikten sonra, Orta Asya'da kullandıkları adları yerleştikleri yerlere tekrar vermişler ve oralarda birer kült oluşturmuşlardır. Pek çok tepede ermişlerin kutsal mezarı bulunur. Bu evhaların veya erenlerin çoğu meçhuldür. Dağları kişileştirmiş, eski Türk inanışlarını, İslâm dini içine nüfuz ettirme gayretleriyle, inanışlar dönüşüme uğratılmış ve güncelleştirmişlerdir (Bonney 2000).

Anadolu'da evliya veya ermişlerin adlarını taşıyan pek çok dağ vardır. Muğla'da da dağlar hakkında anlatılan efsaneler, zamanla dağda yattığına inanılan eren veya erenlerle aynileştirmişlerdir. Dağ adları ilginç olmaları yanında, mitolojik dönemin hatırasını da yaşatırlar. Yörükler Torosların sivri tepelerini kutsal saymışlardır. Her bir tepeye birer eren adı vermişlerdir (Yalman 1993) Muğla'da Yörükler dağlardan, şehirlere inip bir türbe gördüklerinde şaşırırlar: "Yörük'ün ereni dağ başında olur," derler.

Türkiye'nin pek çok yerinde dağlar ya da dağlardaki erenler, belli zamanlarda ziyaret edilmiştir veya edilmektedir. Bunlardan yazıya geçmiş olanları doğudan batıya doğru şöyle sıralanabilir:

1- Büyük Ağrı Dağı: Dağın başında Yakup Peygamberin türbesi vardır. Her yıl temmuz-ağustos aylarında ziyaretler yapılır, kurbanlar kesilir, adak adanır. Namaz kılınıp ibadet edilir (Onk 1972).

2- Erzurum'un Şenkaya ilçesi Bardız yaylası: Bardız köyünün yaylasına her yıl temmuz ayının ikinci haftası çıkılır. Çıkış zamanı çayırların biçilme zamanıdır. Yaylada Çakır Baba adlı bir erenin mezarı vardır. Yatırdan himmet dilenir. Ürünlere bereket istenir. Ocaklar yakılır, semaverler kay-

natılır. Güreş ve at yarışları yapılır. Kur'ân okunur, namaz kılınır. Genç yaşlı, çoluk çocuk ziyaretlere katılır. Çakır Baba'ya çıkmadan çayır biçilmez (Dinç 1997).

3- Erzurum'un Narman ilçesinde Tecirek Dağı: 1930'lu yıllarda, Tecirek Dağına her ilkbaharda, erkek ve kadınlar çıkarlar. Dağda herhangi bir ziyaretgâh yoktur. Dağı ziyaret edenler, büyüklerinden böyle gördükleri söylerler (İnan 1930).

4- Erzurum'da Dumlu beldesindeki Dumlu Dağı: Dumlu Dağı'nın zirvesinde Dumlu Baha'nın mezarı her yıl ziyaret edilir. Allah rızası için kurban kesilir. Süt kaymağı ile un karışımından yapılan yöreye ait yemeklerden kuymakla beraber kurban eti yenir (Seyidoğlu 1985).

5- Diyarbakır'da İmamakil ziyareti: Batıkarakoç köyündeki şehitler, ilkbaharda ilk perşembeleri üstü üste ziyaret edilir. Dileklerde bulunulur, kurban kesilir, pişirilip orada dağıtılır (Yavuz 1993).

6- Fırat Havzasındaki Akdağ: Birer efsane kahramanı olan Şarık ile Şivan adlı iki çoban vardır. Mekân aşarak (tayy-ı mekanla) dağa koyunlarla birlikte çıkarlar. Onların çıktığı Akdağ'a yaza gelen dini bayramlarda çıkılır. İbadet edilir ve eğlenilir (Alptekin 1993).

7- Malatya-Elazığ arasında Fırat nehrinin doğusundaki tepenin zirvesinde Tümentepe ziyareti: Herhangi bir mezar olmamasına rağmen, ziyarete cuma ve cumartesi günü çıkılır. Yağmur duası yapılır. Tepede şenlikler yapılır. Yemekler yenir (Alptekin 1993).

8- Sivas Suşehri'nde Köseadağ zirvesi: Köseadağ Savaşı'nda (1246) şehit düşenler yatmaktadır. Yığıma taşlardan bir mezar vardır. Her yıl temmuzun üçüncü cumartesi Köse Baba türbesi ziyaret edilir. Taş konur, dileklerde bulunulur (Özen 2001).

9- Bolu'da Akşemseddin'i anma günü: Mayıs ayının üçüncü haftasında kutlanır (Tütüncü 1998).

10- Bolu Mengen'de Baba Hızır anma günü: Mengen'de haziran ayının son pazar günü yapılır. Baba Hızır'ın türbesi cami avlusundadır (Tütüncü 1998).

11- Bolu'da Şehriman (Şeyh'ül Imrân) yatağı: Tepede mezarı vardır. Her yıl temmuz ayının ilk pazarı kalabalıklar halinde kutlanır. Pilav, gözleme yenir. Mevlit okutulur, vaazlar verilir (Tütüncü 1998).

12- Bolu'da Elmalık köyü: Köy sınırları içinde türbesi olan eren için temmuz ayının ilk cumartesi anma günü yapılır (Tütüncü 1998).

13- Sakarya Hendek Şeyhler köyü: Köyde Şeyh İzzettin İsmail türbesi bulunmaktadır. Köy halkı her yıl 6 Ağustosta şeyhi ziyarete gidilir. Pilav yenir, ayran içilir. Kutlama yapılır. Eğer 6 Ağustosta uygulama yapılmazsa, o yıl kıtlık olacağına inanılır (Türkbay 1997).

14- Yalova: Deniz ermişi ile dağ ermişinin ağustos ayının ikinci haftasında buluştuğuna inanılır. Dağdan gelen cebinden kar topunu çıkarır, kayanın üzerine koyar. Denizden gelen cebinden bir balık çıkarır kayanın üzerine koyar. Yedi gün sohbet eder, yedinci günün sonunda, ayrılırlar. Ayrılırken dağdan gelen kar topunu tekrar cebine koyar; denizden gelen balığı alır suya atar. Balık yüzüp gider. Eğer ermişler bir sene buluşmazlarsa kışın ağır, yazın kurak geçeceğine inanılır (Taner 1995).

15- Balıkesir'de bulunan Kaz Dağı: Balıkesir'in Gökçeören köyünün tepesinde Sarıkız adlı bir ermişin bulunduğuna inanılır (Akyalçın 1998). Sarıkız efsanelerinin muhtelif varyantları vardır. Her ağustos ayının ortasında Sarıkız ziyaret edilir. Türbe, üstü açık bir odacık şeklindedir (Karadağ 1996). Kaz dağına çeşitli dilekler için gidilir (Burdurlu 1966).

16- İstanbul Büyükkada: Büyükkada'da bulunan Aya Yorgi Kilisesi'ne adanın tepesindeki ayazmasına, her yıl 23 Nisan ve 24 Eylül tarihlerinde, her dine mensup insanlar ziyarete çıkarlar. Bu tarihlerde dileklerin gerçekleşeceğine inanılır. Tepeye çıkmadan önce, yol kenarında bulunan bodur ağaçlara bezler bağlanır. Bu çıkış sırasında bir makara iplik dolaya dolaya tepeye çıkılır. Yol kenarlarında taştan yapılmış evlere ve bebeklere rastlanır. Kimileri dileklerini kâğıtlara yazıp ağaçların üzerlerine asarlar. Kiliseye varınca hangi dinden olursa olsun herkes, Hıristiyan inançlarına göre hareket eder. Mum yakılır ve paralar yapıştırılır. Ayazmanın suyunun şifalı olduğuna inanılır. Bu su içilir ve el yüz yıkanır. Adakları kabul olanlar ertesi yıl, aynı gün bir şişe sıvı yağ getirirler. Kiliseye yakın bir yere bu yağları bırakırlar (Bulut 2002).

Sonuç

Her yüksek dağ, gölgesinde yaşayan insanlarca idolleştirilir. İnsanlar dağları yenmeden önce, dağlar insanları yenilgiye uğratmışlardır (Boorstin 1996). Eski çağlarda dağlar erişilmezliğin sembolü olarak algılanır. Dağlarda ancak üstün kişiler barınabilir. Öte yandan insanlarda, her şeyi kendisi gibi görme, yakından tanıdığı ve bildiği özellikleri her nesneye kaydırma eğilimi görülür (Freud 1998). Bu yüzden dağlar insanlar gibi kişileştirilmiştir. Dağlar hakkındaki efsanelerde, dağların birer ruh taşıdığı ve canlı birer varlık oldukları görülür. Diğer dağların Kaf Dağı'nın kolları ve bacakları olma inancı ile Sığın Dağı'nın uzanarak askerlerin kendisine sığınmasını sağlaması arasındaki anlayış uzak geçmişten, günümüze taşınan kültürel dokudur. Bu bakış, aırnnisük düşünce yapısının devam ettirildiğini gösterir.

Orta Asya'daki gelenekler ve inanışlar Anadolu'ya taşınır. Türklerin İslâm öncesi günlük yaşamlarında, bayramlarında ve ayinlerinde dağların önemli bir yeri vardır. Hep birlikte dağlara çıkılır ve bayramlar bu kutlu mekânlarda kutlanır.

Asya Hunları, Tabgaçlar, Kök-Türkler, Uygurlar, İlhanlılar döneminde, mevsim bayramlarının yapıldığı biliniyor. Bu bayramlar, yılın birinci, beşinci ve dokuzuncu aylarında yapılmaktaydı (Çay 1993). Mevsimlere dayalı bayramlar, "Nevruz", "Hıdırellez" ve "Ak Ay" yani sonbahar bayramlarıdır. Dede Korkut hikâyelerinde, Bayındır Han'ın bir yazın bir de güzün boğayla deveyi savaştırdığı anlatılır (Ergin 1989). Bir yazın bir de güzün olarak anılan bu günler muhtemelen bayram günleridir.

Muğla'da dağların doruklarında yapılmış ve yapılmakta olan ziyaret tarihleri biri dışında bellidir. Ziyaret zamanlarını hatırlayanlar, Sığın Dede ziyaretlerinin temmuz veya ağustos aylarında yapıldığından söz etmişlerdir. Ağla köyündeki ziyaretler ağustos ayının ikinci perşembesinde, Çiçek Baba ziyaretleri ise, ağustos ayının son perşembesinde gerçekleştirilir. Türkiye'nin on beş ayrı yöresinde benzer geleneklerle karşılaşılır. Bu günler genellikle ilkbahara veya sonbahara denk gelir.

Coğrafi konum ve iklim şartları bu şenliklerin yapılma zamanını etkiler. Eski bayram veya ayinlerin Anadolu coğrafyasına taşınma zamanı şöyledir:

A- İlkbaharda:

- 1- ilkbahar (Erzurum)
- 2- İlkbaharda, ilk perşembe (Diyarbakır)
- 3- Mayıs ayının üçüncü haftası (Bolu)

B- Yazın:

- 1- Haziran
 - a- Son pazar (Bolu)
- 2- Temmuz
 - a- İkinci hafta (Erzurum)
 - b- İlk pazar (Bolu)
 - c- İlk cumartesi (Bolu)
 - Ç- Üçüncü cumartesi (Sivas)

C- Sonbaharda:

- 1- Ağustos
 - a -Ortasında (Balıkesir)
 - b- Altısında (Sakarya)
 - c- İkinci perşembe (Muğla / Yalova)
 - Ç- Son Perşembe (Muğla)
- 2- Temmuz-Ağustos (Ağrı)

Ç- Dini bayramlarda: (Fırat Havzası)

D- Tarihi kesin bilinmeyenler:

- 1- Her yıl (Erzurum)
- 2- Cuma-cumartesi (Elazığ-Malatya)

Geleneklerin yapıhğı günler: Perşembe Muğla dahil 4 yerde, cuma 1 yerde, cumartesi 3 yerde, pazar 2 yerde geçmektedir. Diğer yerlerde gün adı verilmemiştir. Perşembe ve cuma günü geleneklerin gerçekleştirilmesi, İslâm'ın kabulünden sonra, dinî kutsal bir gün olarak düşünülebilir. Cumartesi ve pazar günü ise, hafta sonu tatilinde topluca çıkılabilecek günler olarak değerlendirilebilir.

Türkiye'de değişik zamanlarda yapılan törenler, Hsiung-nu, Çu, Hun döneminden itibaren devam edegelen törenlerdir. Geçmiş en az yirmi bin yıla dayanan şenliklerdir. Türklerin silan, şölen veya toy adını verdikleri kurban törenleridir (Köprülü 1981) Bu törenler en eski Türk dininin kalıntılarıdır. Bir dönemin mevsim bayramlarındandır.

Kutsal dağ inanışları, mitolojik dönemden başlar. Animistik düşünce yapısı, semavî dinler döneminde yerini dini düşünce yapısına bırakırken arkaik döneme ait törenler de devam ettirilmiştir. Yaşadığımız yüzyılda bilimsel düşünce sisteminin yaygın olmasının yanı sıra, hem dinî, hem de animistik düşünce yapısı "eren kültü" etrafında yaşatılmaktadır. İslâm öncesi din veya dinlerinden İslâm sonrasına taşınan birtakım inanışlar ve gelenekler, dağ ve eren kültü çerçevesinde devam ettirilmektedir.

Erzurum'un Narman ilçesinde ve Malatya Elazığ arasında görülen şenliklerde dağ kültü açıkça görülür. Dağ başlarında eren yoktur. Gelenek, Şamanizm inancının atalardan kalan yalınlığı ile yaşatılır. Diğer yörelerde yapılmış araştırmalarda dağ başında birer erenin olduğu görülür. Gelenğin sürdürülmesinde haürî sayılır bir din adamı aracı konumundadır.

Balıkesir'deki Kaz Dağı'nın önceki adı İda Dağı'dır. Antik döneme ait geleneklerin üzerine şaman inancı ve "eren kültü" yerleştirilerek gelenek bir anlamda el değiştirmiştir. Antik dönemden Hıristiyan azizlerine, oradan Sarıkız veya Fatma adı ile Hz. Peygamberin kızı Fatma'ya telmihler yapılarak İslamî bir hatırlatma yapılmıştır (Roux 1994) Anadolu'nun Türkleşmesinden önceki dağ kültü ile Orta Asya'dan getirilen dağ kültü örtüşürken bu inanışlara bir de İslamî renk karıştırılarak sürdürüldüğü söylenebilir.

Büyükada'da yapılan kutlamaların tarihleri belirgindir. Hıristiyan gelenekleri çerçevesinde süren kutlamalara ve ritüellere Hıristiyan olmayanlar da katılırlar. Burada da tüm insanlığı ilgilendiren gelecekte iyi şeyler beklemek gayretleri görülür. Bu anlayış dinî düşüncenin de ötesinde bir görünüm arz eder. Kilise merkezli olan bu günler, Hıristiyanlık öncesi çok tanrılı bayramların, Hıristiyanlık sonrası azizlere bağlanan kutsal günlere dönüşümünden başka bir şey değildir (Eliade 1993; Boswell 1962)

Sandıraz Dağı'nın doruklarında "Kartal Gölü" bulunmaktadır. Eren yürüyüşü gölden mezarlığa doğru yapılır. Dağ başında gölün bulunması, eski

Türk inanışlarında görülen kutsal dağ ve "gök gölü" anlayışıyla örtüşmektedir.

Arkaik-mitolojik dönemlerde kahramanların olağanüstülükleri olağanüstü vücut ölçüleri ile vurgulanırdı. Oğuz Kağan (Köprülü 1981), Dede Korkut (Gökyay 2000) bu tür kahramanlardandır. Dinî edebiyatta da benzer etkiler görülür. Sarı Saltuk (EbuT-Hayr-ı Rûmî 1988), Hacı Bektâş-ı Veli (Gölpınarlı 1990) gibi evliyaların olağanüstü fizikî özellikleri ve yetenekleri üzerinde oluşmuş anlatılar, günümüze olağanüstü büyük mezarlar biçiminde ulaşmıştır. Modern veya yalın mitoloji döneminde ise, kahramanların olağanüstülükleri manevî güç biçiminde vurgulanmıştır. Mitolojik anlatıların bu tür özellikleri mezar uzunluklarında görülür. Türkiye'nin pek çok yerinde olduğu gibi, Muğla'daki Çiçek Baba ve Koca Eren mezarlarının uzunlukları inananlar için, büyük evliya veya eren kavramının nasıl tahayyül edildiğini ortaya koymaktadır.

Çiçek Baba adı ayrıca çiçek hastalığını çağrıştırmaktadır. 1968 yılında Orta Asya'da yapılan bir araştırmada, Koray bölgesinde yaşayanlar çiçek hastalığından çokça söz ederler. Aralarında gözükmeden dolaşan ve Çiçek hastalığını dağıtan bir adamın varlığına inanırlar. Bu hastalığı ancak akıllı bir şamanın durdurabileceğini düşünürler (Erden 1998) Çiçek Baba bir dönemde çiçek hastalığını iyi eden bir ermiş olarak düşünülebilir.

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK'ın bir çalışmasında, genellikle dağ başlarındaki mezarların hayalî veli veya eren olabileceklerini belirtilir. Bu tür erenlerin daha çok Buğday Dede, Çitlenbik Dede, Çınar Dede gibi yiyecek, madde, ağaç vb. isimlerle anıldığı görülür. Muğla'da da Çiçek Baba adı bu anlayışa uygun bir isimlendirmedir. Bu gibi veliler dağ kültürü ile ilişkilidir. Dağlarda ve yüksek tepelerde var olduğuna inanılan birtakım tabiatüstü ruhlar ve güçler İslâmî devirde kimliği meçhul vehlere dönüştürülmüştür (Ocak 1992) Erzurum'un Şenkaya ilçesinde Çakır Baba'ya çıkılmadan ekin biçilmez inanışı, eski Türk dini inanışlarının bir kahnüsıdır. Dağ başındaki ritüeller bir erene dayandırılır. Böylece kültürler yaşıatılır.

Dağ başına veya erene çıkma, buralarda ibadet etme, dilekte bulunma, kurban kesme geleneği İslâmî inanç zeminine taşınır. İbadetler arasına na-

maz kılma ve adak kurbanı sunma yer alır. İslâm öncesi var olan "idik" veya "idhuk" geleneği (Atalay 1986; İnan 1968) İslâm sonrasında "adak"a dönüşür. Bu dönüşüm sadece isimlendirmeye ilgilidir. Zira Muğla'da kurbanın etinden kurban sahipleri de yerler. İslâmiyet'te adak kurbanının etinden kurban sahibi ve yakınları ancak bedelini bir fakire ödeyerek yiyebilir, aksi halde kendine ait kurbanın etinden yiyemez (İlmi-hal 1999) Mezar etrafında dönme, eksi Türk inançlarındaki tapınmaların sürdüğünü ortaya koymaktadır. Sandırız Dağında yapılan şenliklere, Alevî-Sünni ayrımı yapılmaksızın herkes katılır. Bu manzara İslâm öncesi inanışları ve ritüelleri hatırlatır; İslâmiyet'in kabul edilmesinden yaklaşık bin yıl geçmesine rağmen, eski inanış ve davranışların geleneksel olarak sürdürüldüğü anlamına gelir.

Kaynakça

- AKYALÇIN, Necmi (1998), *Balıkesir Yöresinde Yatır Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma*, Balıkesir.
- ALEKSEYEV, N.A. (1980), *Türklerin Eski İnanç Şekilleri*, Novosibirsk.
- ALPTEKİN, Ah Berat (1993), *Fırat Havzası Efsaneleri* (Metinler), Antakya.
- ATALAY, Besim (1986), *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, TDK Yay., I.
- ATSIZ (1992), *Âşık Paşaoğlu Tarihi*, MEB Yay. İstanbul.
- BANARLI, Nihad Sami (1987), *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.
- BONNEFOY, Yves, (2000), *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, (hzl. Levent Yılmaz) Dost Kitapevi Yay., Ankara, 2. Cilt.
- BOORSTIN J. Daniel (1996), *Keşifler ve Buluşlar İnsanın Kendini ve Dünyayı Araştırmasının Öyküsü*, (çev. Fatoş Dilber) Türkiye İş Bankası Yay., Ankara.
- BOSWELL, W. George ve J. Russell Reaver (1962), *Fundamentals of Folk Literature*, Anthropological Publications, Oosterhout.
- BURDURLU, İbrahim Zeki (1966), *Ülkemin Efsaneleri*, İzmir.

- CÜVEYNÎ, Alaaddin Ata Melik (1998), *Tarih-i Cihangüşa*, (çev. Mürsel Öztürk), KB Yay., Ankara.
- ÇAY, Abdulhalûk (1993), *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*, 5.bs., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara.
- DİNÇ, Abdulkerim (1997), "Bardız Yaylası'nda Çakır Baba'ya Çıkma Törenleri," *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek İnançlar Sektör Bildirileri*, KB Yay., Ankara, 125-134.
- EBERHARD, Wolfram, 2000, *Çin Sembeller Sözlüğü*, (Çev. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket), Kabalcı Yay. İstanbul.
- EBERHARD, Wolfram (1996), *Çin'in Şimal Komşuları*, (çev. Nimet Uluğtuğ), 2.bs, TTK Yay, Ankara.
- EBULGAZÎ BAHADIR HAN (1996), *Şecere-i Terakime, Türkmenlerin Soy Kütüğü*, (hzl. Zuhal Kargı Ölmez), Simurg Yay., Ankara.
- EBU'L-HAYR-I RÛMÎ (1998) *Saltuk-nâme*, (hzl. Şükrü Halûk Akalın), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.
- ELİADE, Mircea (1994), *Edebi Dönüş Mitosu*, (çev. Ümit Altuğ) İmge Yay., Ankara.
- ELİADE, Mircea (1993), *Mitlerin Özellikleri*, (çev. Sema Rifat), Semavi Yay., İstanbul.
- ELİADE, Mircea (1999), *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*, (çev. İsmet Birkan), İmge Kitapevi, Yay., Ankara.
- ERDEN, Resmiye (1998), *Türk Kültüründe Şamanizm ve Şaman Efsaneleri*, (Lisans Tezi) Muğla.
- ERGİN, Muharrem (1989), *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile*, TDK Yay., Ankara.
- EROĞLU, Zekai (1937), *Muğla Tarihi*, İzmir.
- ESİN, Emel (1978) *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm'a Giriş*, İstanbul.
- ESİN, Emel (1976), *"Ötüken Yıış, (Türk Sanaünda Ağaçlı Dağ Hakkında Notlar)"* Atsız Armağanı, İstanbul.

- ESİN, Emel (2001), *Türk Kozmolojisine Giriş Toplu Eserler 1*, Kabalıcı Yay., İstanbul.
- FREUD, Sigmund (1998), *Totem ve Tabu, Dünya Klasikleri*, (çev. Niya-zi Berkes) Cumhuriyet Yay., (Baskı yeri yok), 2. Cilt.
- GÖK YAY, Orhan Saik, (2000), *Dedem Korkut Kitabı*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.
- GÖKYAY, Orhan Saik (1997), *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 3. Cilt.
- GÖLPINARLI, Abdulkadir (1990), *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*, İnkılâp Kitapevi Yay., İstanbul.
- İlmihal* (1999), Türkiye Diyanet İşleri Vakfı Yay., İstanbul, 2 Cilt.
- İNAN, Abdulkadir (1976), *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul.
- İNAN, Abdulkadir (1930), *Birinci İlmî Seyahate Dair Rapor*, İstanbul.
- İNAN, Abdulkadir (1968), *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Yay., Ankara.
- İNAN, Abdulkadir (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, 4.bs., TTK Yay., Ankara.
- İZGİ, Özkan (1989), *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, TTK Yay., Ankara.
- KARAAĞAÇ, Günür (1977), *Köyceğiz*, İstanbul.
- KARADAĞ, Metin (1996), "Sarıkoz Efsanesi Varyantları ve Karşılaştırması," / *Türk Halk Kültürü Araştırmaları Sonuçları Sempozyumu Bildirileri II*, Kültür Bakanlığı Yay. (1996) 16-24.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1981), *Türk Edebiyatı Tarihi*, 3. bs., Ötüken yay., İstanbul.
- Moğolların Gizli Tarihi* (1995), (çev. Ahmet Temir) 3.bs., TTK Yay., Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1983), *Bektaşî Menakıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitapevi, İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1992), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* (Metodolojik Bir Yaklaşım, TTK Yay., Ankara.

- ONK, Nizamettin (1972), "*Ağrı Dağı Efsaneleri*" *Türk Kültürü*, (Ocak-1972) S.111, 179-185.
- ÖGEL, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi* (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), 2.bs., TTK Yay., 2 Cilt, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin (1994), *Türk Mitolojisi II*, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.
- ÖNAL, Mehmet Naci (2002), *Muğla Efsaneleri* (Araştırma-İnceleme), Muğla, (Yayımlanmamış Çalışma)
- ÖZEN, Kutlu (2001), *Sivas Efsaneleri*, Sivas.
- TANER, Nuri (1995), *Yalova Folkloru*, İstanbul.
- TEKİN, Talat (1988), *Orhun Yazıtları*, TDK Yay., Ankara.
- TÜRKBAY, Nilgün (1997), *Hendek Efsaneleri*, Elazığ, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Semineri)
- TÜTÜNCÜ, Zekiye (1998), "Bolu İlinde Bayramlar Anma Günleri, Festivaller," II. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyum Bildirileri, KB Yay., Ankara, 363-378.
- ROUX, Jean-Poul (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev. Aykut Kazancıgil) 2.bs., İşaret Yay., İstanbul.
- ROUX, Jean-Poul (1999), *Eskiçağ ve Ortaçağ Altay Türklerinde Ölüm*, (çev. Prof. Dr. Aykut Kazancıgil), Kabalıcı Yay., İstanbul.
- SEYİDOĞLU, Bilge (1985), *Erzurum Efsaneleri* (Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme) Kültür Bakanlığı Yay., (2.bs., Erzurum Efsaneleri, Dergâh Yay., İstanbul (1997) Ankara.
- SEYİDOĞLU, Bilge (1995), *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, Kayseri.
- YALMAN (Yalgın), Ali Rıza (1993), *Cenupta Türkmen Oymakları I*, (hzl. Sebahat Emir) Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- YAVUZ, Muhsine Hahme (1993), *Diyarbakır Efsaneleri Derleme-Araştırma-İnceleme*, 2.bs., Doruk Yay., Ankara.

Kaynak Kişiler

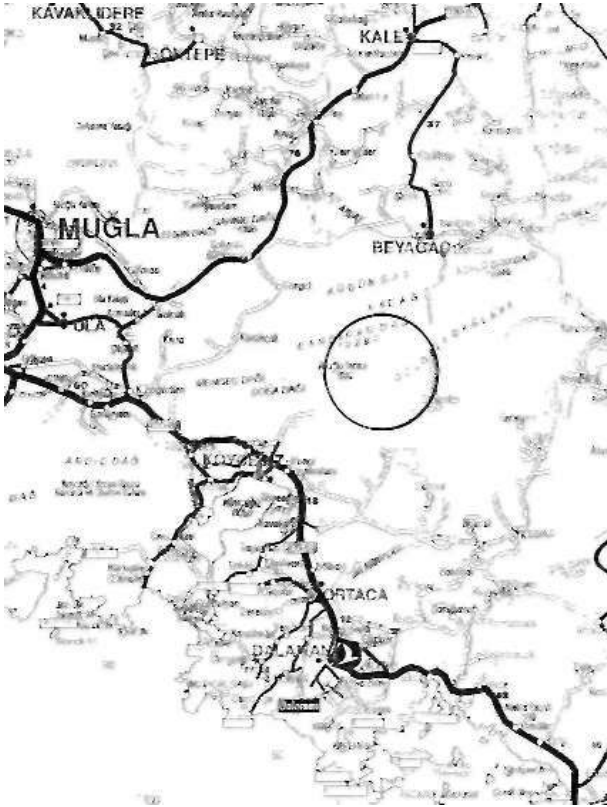
BAŞLARAN, Murat (1952 Köyceğiz doğumlu, üniversite mezunu, muhasebeci, derleme tarihi 1999).

BELGRAT, Nebi (1936 Beyobası beldesi/Köyceğiz doğumlu, Ök okul mezunu, çiftçi, derleme tarihi 1999).

BILGI, Mehmet Nuri (1931 Çayhisay köyü /Köyceğiz doğumlu, okur-yazar değil, konar-göçer yaşamından sonra 1936 yılında yerleşik hayata geçmişler şimdi çiftçilik yapmaktadır, derleme tarihi 1999).

BULUT, Gülcan (1980 istanbul doğumlu, öğrenci, derleme tarihi 2002).

TILKt, Mustafa (1930 Beyobası beldesi/Köyceğiz doğumlu, çiftçi, derleme tarihi 1999).



Çiçek Baba Şenliklerinin Yapıldığı Sandırız Dağı'nın Yer Aldığı Harita



Resim 1: Çiçek Baba yatın ve namaz sonrası dua eden ziyaretçiler.



Resim 2: Çiçek Baba mezardan toprak alan bir ziyaretçi.



Resim 3: Çiçek Baba şenliklerine katılan bir gmp ziyaretçi.



Resim 4: Çiçek Baba'da kesilen kurbanı ocaklarda çeviren ziyaretçiler.

Reflections of the Mountain Cult, Cult and Festival of Saints in Muğla

Assis. **Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL**

Abstrac: Believes around the mountain cult are seen in many areas in the world. in Muğla the traditions related to the mountain cult are stili alive. Believes and rituals from the pre-Islamic period continued after islam. The cult of saints replaced the mountain cult in many areas. The tombs of these saints are on mountain summits. The traditions around the tomb of Çiçek Baba on the Sandraz Mountain in Muğla are stili alive. The time of the ceremonies changes from one region to another. in some regions these ceremonies are performed during summer and autumn; in other regions they are carried out up to eight times a year. These festivals have the remnants of the old Turkish religion.

Key words: The mountain cult, cult of saint, festival of saints, transformation of tradition.

* *Muğla University Faculty of Science cndArıs - MUĞLA*
onaci@mu.edu.tr

Горный Культ, Культ и Фестивали Святых и их Отражения в Мугле

Мехмет Наджи ОНАЛ, к.н., доцент

Резюме: Во многих местах мира существуют верования, связанные с культом гор. Во многих местах культ святых заменил культ гор. Доисламские верования и ритуалы были перенесены и в исламский период. Могилы этих святых находятся на вершинах гор. Традиции, связанные с могилой Чичек Баба на вершине горы Сандраз в Мугле, продолжают существовать и по сей день. Фестивали святых на вершинах гор проходят в атмосфере праздников. Торжества проводятся в определенное время, которое меняется в зависимости от региона. Старые ритуалы можно рассматривать как летние и осенние и те, которые проводятся восемь раз в год. В наши дни фестивали продолжают свое существование и являются остатками старых тюркских верований.

Ключевые слова: горный культ, культ святых, фестивали святых, трансформация традиции.

Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi

Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM

Özet: Yoğun bir zihin faaliyetinin ürünü olan şiir, duygu ve düşüncelerin birer tecrübe alanıdır. Bu duygu ve düşünceler, şairin dimağında yeni yeni anlamlar kazanır ve değişik bileşmeler oluştururlar. Dış ve iç dünyaya ait karmaşık yapıyı anladığımız ve çözebildiğimiz ölçüde metinlere yaklaşımımız da farklı olacaktır.

Divan şiirinin dayandığı temel kaynaklardan birisi de, aynı zamanda, varlığı (varoluşu) veya yokluğu değişik boyutlarıyla irdeleyen tasavvuttur. Vahdet-i vücud anlayışı bağlamında değerlendirilen "vahdet-kesret" karşıtlığı, varlık âleminde de bir takım paralel kurgularla örneklendirilmiştir. Divan şiirinde sık sık rastladığımız zerre-güneş karşıtlığı (veya aynılığı) da işte böyle bir yapı arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zıtlık, varoluş, zerre, güneş, vahdet-i vücud, Divan şiiri.

Yaratılışın temel(öz)'inde zıtların bir araya gelmesi, birbirlerini ikmal etmesi söz konusudur. Tasavvuf inancına göre bütün kainat gerçekte Allah'ın isimlerinin tezahürü veya tecellisi olmaktan başka bir şey değildir. Bu bağlamda "Allah âlemi yarattı" demek, âlem izafi ve sınırlı varoluşunu Allah'ın mutlak ve sonsuz varlığından alır ve âlemde gözlemlediğimiz özellikler O'nun sıfatlarının donuk bir yansımasından başka bir şey değildir, demektir (Chittick 1997: 170). Allah'ın celal ve cemal sıfatları noktasından değerlendirilen gazap-rıza, ceza-af, kahtr-lütuf, zâhir-bâtın, evvel-âhir, kâbız-bâsıt vb. sıfatları, zıtların bir araya gelmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla, bütün zıtlar Allah'ta birleştiği için O'na "Mecmaü'l-ezdâd" denilmiştir. "Şey"ler veya kavramlar ancak zıddıyla bilinebilirler.

Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - ELAZIĞ

bitig ♦ Bahar / 2003 ♦ sayı 25: 125-138

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Acı-tatlı, güzellik-çirkinlik, siyah-beyaz, gündüz-gece, şer-hayır, fayda-zarar vs. Bunda insanları düşünmeye sevk eden ilahî bir hikmetin varlığı şüphesizdir. Dolayısıyla bütün eşyanın varlığı "esmaü'l-hüsna"ya dayanmaktadır. Bu noktada Harraz: Allah'ı iki zıddı bağdaştırarak tanıdım" demektedir (Uludağ 1995: 586). Yine William Chittick, bu itibarla şöyle der: "*Genel olarak İslam düşüncesi açısından korelasyon ve tezatların önemi Kur'an 'ı dikkatle okumuş olan herkes için açıkça ortaâadur'*" (1997: 264).

Diğer felsefî akımlarda değişik algılama ve anlayışların ortaya çıkmasına sebep olan varlık ve yaratılış, tasavvufî düşünce ve irfanda da öteden beri bir takım farklılıklar ve benzerlikler içinde tartışılmıştır. Bütün bunlarda bir İlahî hikmet olduğu ortadadır. "Hikmet" sözü ile tasavvufta "İlahî sırların ve gerçeklerin bilgisi, varlıkların var oluş amaçlarının kavranması, sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilişkilerde İlahî iradenin rolünün keşfedilmesi" kastedilmiştir. Yine İbn Arabî'nin tasavvufî anlayışına bağlılığı ile tanınan Abdürrezzak-ı Kaşanî, "hikmet"i, asıllarına uygun olarak eşyanın mahiyeti, nitelikleri, özellikleri, hükümleri, sebep-sonuç bağlantısı; varlıkların arasındaki sıkı düzenin sırrı hakkında bilgi sahibi olmak, bu bilginin gereğine göre hareket etmek, olarak değerlendirmektedir (Kara 2000: 519). Bu noktada Hz. Peygamberdin "*Allah'ım, bana eşyanın hakikatlerini oldukları gibi göster*" hadisi de sık sık vurgulanmaktadır (Aziz-i Nesefî 1997: 14).

Vücut-ı Mutlak olan Allah'ın dışındaki mevcudatın varlığı (veya yokluğu) değişik boyutlarda ortaya konulmaya çahşılmıştır. Tasavvufun temel düşüncelerinden olan vahdet-i vücut, Allah'ın dışında bir varlığı esasında var kabul etmeme anlayışı olarak görülebilir. Allah, büyük, kudretli, celal ve azamet sahibi olduğu hâlde, âlemde bulunan her şey, küçük, cılız, zayıf ve güçsüzdür. Allah aşkın (münezzeh, müteal)'dir; buna karşılık âlem içkin (immanent, tecrübî)'dir. Hakiki anlamda yalnız Allah gerçektir; dolayısıyla Allah'ın dışındaki her şey geçici ve gerçekdışıdır. Buna göre "Her şey O'dur" düşüncesinin yanında "Hiçbir şey O değildir" anlayışı da vardır.

Ol ki hûrşîd-i cemâl-i yârden mahrum olur

Zulmet-i gamda vücûdu zerreveş ma'dûm olur (G LXXXII/1)

(Fehîm-i Kadim)

(Yarin cemalinin güneşinden(cemal-i İlahî) mahrum olanın varlığı, zerre gibi gam karanlığında(kesret) yok olur)

Sühâya lutfu eğer kılsa zerre-perverlik

Yeter makam-1 müsâvât-ı âfitâba Süha (K.I / 59) (Fuzuli)

(O'nun lutfu eğer Süha gibi küçük ve sönlük bir yıldıza zerreleri koruyuculuk ve besleyicilik verse, Süha'nın makamı güneşle aynı olurdu)

Vücut-ı mutlak ve aynı zamanda Hüsn-i mutlak olan Allah, varlığının bilinmesi güzelliğinin sevilmesi için mevcudatı yarattı. Bu yaratıksın temelinde "Aşk-ı Zatî" olarak adlandırılan gerçek aşk vardır. Tasavvuf erbabı, Allah'ın "Ben gizli bir hazine idim, bilineyim, tanınayım diye mevcudatı yarattım" hadis-i kudûsini her zaman için bir dayanak olarak ifade etmişlerdir. Bu hadiseye bağlı olarak, tasavvuf erbabı "ayna" sembolünü sık sık kullanmıştır. Mevcudat, özellikle de insan, Allah'ı görmeye, bilmeye, tanımaya ve sevmeye sebep olan ayna mesabesinde görülmüştür. Buna göre, genel anlamda vahdet-kesret ikilemi veya zıtlığı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır; ancak bu durum, zıtlık (çelişki, kaos)'tan öte bir mükemmelliği ortaya koymaktadır. Çünkü Allah tek olduğu için bütün zıtlar O'nda birleşir ve tek olur. Burada aşkın (müteal, münezze) mutlaklığı içerisinde Mutlak'ın vücut (varlık) ve adem (yokluk) zıtlığının ötesinde bulunduğu anlayışı yatar.

Semâ'a girse n'ola câm-ı meyden zâhid-i hûşyâr

Ki raks-ı zerreye hûrşîd-i âlem-tâb olur bâ'is (G 29/2) (Bakî)

(Akıllı (aşktan uzak) zahit, içki (İlahî aşk) içerek sema'a girip dönmeye başlasa buna şaşılır mı? Zira zerrenin dans etmesine(ortaya çıkmak) âlemi aydınlatan güneş sebep olmaktadır.)

Afitâbım sen bizi reddetmek etme zerreler

Bir gün olmaz kim ola ol mihr-i rahşândan cüda (G 2/6) (Enverî)

(Güneşim! (Ey Allah'ımı) bizi reddetme. Çünkü zerreler o parlak güneşten (İlahî nur) bir an bile ayrı olamazlar; -çünkü varlıkları O'na bağlıdır.)

Fizik kanunlarına göre aynı kutuplar (zıt olmayanlar) birbirlerini iterek uzaklaştırırlar; ancak zıt kutuplar birbirlerini çekerler. Yani bir araya gelme özelliği ile bir "bütünleme" ve "tamamlama" içindedirler. Onun için tamamlayıcılığın bir zıtlık gibi anlaşılması gerekir. Bu bağlamda bazı karışıklara yol açan durum, bazen aynı şeylerin bakış açısına göre, kimi kez tamamlayıcı, kimi kez de zıt olarak algılanabilmeleridir. Bu durumda zıtlığın en aşağı ya da en yüzeysel bakış açısına ve tamamlayıcılığın ise daha yüksek ya da daha derin bir bakış açısına karşılık geldiği her zaman için söylenebilir. İki öge arasında görünüşte var olan ve belirli bir varoluş düzeyinde görelî bir gerçekliğe sahip olan zıtlığın sentez ya da tümleşme ile yüksek bir düzeye geçerek, uyum içinde çözülmesi ya da yok olması gerekir (Guenon 2001;s.47). Her karşıtlığın, farklılığı ortadan kaldıracak metaforik bir yönü vardır. Zulmeden ile şifa veren arasındaki, haz ile acı arasındaki, nihayet âşık ile maşuk arasındaki farklılıklar ortadan kalkınca, ben ile öteki kavramları geçerliliğini yitirir, her şey aşkın (trancendental, müteal) bir birliğin içinde eritilir (Andrews 2000: 93)

Birbirlerini bütünleyici özelliklerden yoksun olarak algılanan zıtlıklarda bir çelişki vardır. Bu çelişki varlığı kaosa ve çözümsüzlüğe götürmektedir. İlk başlangıçta veya başlangıçtan önce- buna yaratılıştan önce de diyebiliriz- zıtlıklar yoktu. Bunların hepsi varlıkların yaratılarak çeşitlenmesinden ve bu çeşitli varlıkların evrensel çekim kurallarınca birbirleriyle temasları sonucunda ortaya çıkmıştır. Biz bu çokluk ve çeşitliliği "kesret" terimiyle ifade ediyoruz. Eğer çeşitlilik ve hareket sona ererse, zıtlıklar da ortadan kalkar. Kendi varlığını ve hareketlerini bir nevi "hiç"e indirgeyen varlığı zıtlıklar artık etkileyemez. Dolayısıyla bu varlık diğer hiçbir varlık ile çatışma ve çelişme hâline girmez; çünkü o artık sonsuzluğa yönehr ve tabiri caizse hiçbir çekime kapılmaz bir durumda nötrleşir. Bu nötrleşme noktası tüm zıtlıkların uyum hâline girdikleri ve çözümlendikleri noktadır. Bu merkezî nokta, İslâm maneviyatının, tüm karşıtlıkları ve zıtlıkları birleştiren "İlahî makam" adlandırmasına karşılık gelmektedir. Merkezî noktada zahirî bakış açıları için söz konusu olan tüm farklılıklar (ayrım-lar) aşılmıştır. Tüm zıtlıklar ortadan kalkmış ve mükemmel bir dengenin içinde çözümlenmiştir (Guenon 2001;s.51).

*Zerrenin içindeki hürşîd-i âlem-tâbı gör
Katreye kendüyi teslim eyleyen deryaya bak (G 250/5) (Hayalî Beğ)*

(Zerrenin içindeki âlemi aydınlatan güneşi gör; kendisini bir damlaya teslim eden denize bak)

*Âlem-i hüsnünde ruhsâr u dehânın kıl hayâl
Zerresi hürşîd-i âlem-tâb gelsin çeşmine (G 336/4) (Nailî)*

*(Onun güzellik âleminde yüzünü (yanak) ve ağzını hayal et;
senin gözüne zerresi âlemi aydınlatan güneş gibi gelsin.)*

*Mihr ile raks iderdi tozum zerreveş benim
Gırbâl ile bu hâk-i vücûdum elenmedin (G 397/5) (Bakî)*

(Bu vücut (varlığım)toprağım kalbur ile elenmeden (yaratılmadan); tozum zerre gibi aşk ile dans ederdi.)

Bilindiği gibi Divan şiirinin beslendiği ana kaynaklardan birisi de tasavvufudur. Tasavvufî remiz ve kurgular, varlığın tefekkürü noktasında Divan şiirinde her zaman için karşımıza çıkmaktadır. "Mikrokozmos" ve "Makrokozmos" olarak adlandırılan iç âlem ve dış âlemi tanımak veya onlardaki hikmet dolu, akıllara hâlel getirici, şaşırtıcı hâlleri müşahede ile tefekkür etmek insanın aslî görevlerinden sayılmıştır. Divan şiirinde güneş ve zerre tasavvurları ile sık sık karşılaşmaktayız. Bu ve benzeri kurgular, "Mutlak Varlık"ı esas itibarıyla tecrübe etme veya kavrayabilmenin doğrudan veya dolaylı ifade ediş şekilleridir. Tasavvuf erbabı, Hakikatin metafizik yapısının bir takım karmaşık, zor ve girift yönlerini açığa çıkarmak veya izah edebilmek için bazı mecazlar kullanmışlardır.

*Etmeziz peş şeye biz pilden eksük nazar
Zerreyi mihr görür katreyi derya biliriz (G 208/2) (Hayalî)*

(Biz sivrisineğe filden aşağı (küçümseyici) bir nazarla bakmayız; zira biz zerreyi güneş, damlayı deniz gibi görürüz)

Muhyiddin-i İbn Arabî zıtların bağdaştırılması noktasında şunları söyler:

"Ruhu bir nurdur âşığın tabiatı bir karanlık

Evet ikisi de insan varlığında iki zıt özellik"

Bu iki zıt özellik birbirine ters düşer. Birbirine ters düşenler ise birbiriyle Çatışırlar. Her biri diğerine sahip olmak ister. Onun üzerinde mülkiyet kurmak ister. Buna göre âşık bilir ki, karşıt da olsalar, her ikisi de, gece de gündüz de, karanlık da nur da birbirine bitişiktir. Aşık gene bilir ki, birinin diğerinin içine girmesi mümkündür. Öyleyse iki zıt şeyin ucunu (arasını) birleştirmem için Hakk'ı halkta sevmiş olmam da bana hiçbir zarar vermez (M. İbn Arabî 1998: 132).

Zerreyi hûrşîd-i enver katreyi umman eder

Aşkdır bu etdirir mûru Süleyman ile bahs (Pervane Bey Mecmuası) (Şem'i)

(Aşk öyle bir şeydir ki, zerreyi en parlak güneş, damlayı deniz eder; karıncayı da Süleyman'la konuşTURUR, bahse tutuşturur)

Vücut-ı Mutlak olan "vahdet" ile "kesret" arasındaki ilişki bağlamında fenomenel (görüntüsel) âlemden "ikizleme"ler yapılmıştır. Deniz-dalga (veya damla), mürekkep-yazı, ayna-görüntü, ışık (nur)-karanlık (zulmet), damla-yağmur (çizgi veya ip gibi görünmesine bağlı olarak), ışık (kor)-Çizgi veya dairevî şekil (sürekli düz veya dairevî hareketle birlikte), güneş-zerre vs. gibi teşbih ve mecazlar, "vahdet" ve "kesret" anlayışını ifade etmede sık sık baş vurulan sembolik örneklerdir.

Müslüman filozoflar metafizikte ve özellikle vahdet-kesret ya da Mutlak Hakikat ile zahirî varlıklar arasındaki çelişik gibi görünen ilişkiyi açıklamada mecaz ve teşbihler kullanmaya mütemayildirler. Metafizik mecazların sık kullanılması İslam felsefesinin ve aslında Doğu felsefesinin temel özelliklerinden biridir. Fakat bu şiirsel bir süs olarak düşünülmemelidir. Tüm bu mecazların bilişsel bir işlevi vardır (İzutsu 2001;s.30).

Güneş-zerre zıtlığı, ikilemi veya aynılığı varlık âlemine aitlik yönüyle vahdet ve kesret zıtlıklarının birliği sonucunu çıkaracaktır. Bu durum

"Mutlak Varlık" ile varlığı "Mutlak Varlık"a bağlı olan "fenomensel varlıklar" arasında ayırım karakteri taşıyan bir özdeşlik haline dönüşür. Güneş, ışığı yani nuru sembolize etmektedir. Bu da "Mutlak Varlık" veya Mutlak nur ile aynı şey demektir. Buna karşılık zerre, yokluğu, hiçliği ve karanlığı (zulmet) sembolize etmektedir. Dolayısıyla güneş "öte"yi ifade ederken, zerrenin timsalinde bütün fenomensel (görüntüsel) varlıklar karanlığa indirgenmektedir.

Olsa dillerden aceb mi zulmet-i gam ber-taraf

Zerre-perver âfitâb-ı âlem-ârâdır gelen (K 4/2) (Neşatî)

(Gönüllerden gam karanlığı giderilse yeri değil mi; zira gelen zerrelerin varlığına sebep olan parlak güneştir)

Fenomensel kesret dünyası, özü itibarıyla, salt zulmettir. Fakat aynı zamanda, bu aslî zulmetin görünürde nura dönüştüğü bir yön de vardır. Dünya bir nurdur. Diğer bir deyişle, zulmet, fenomensel olarak nur şeklinde görünür. Bu bizim varlık dünyası ile olgusal karşılaşmamızla yüz yüze geldiğimiz ilk paradoks (zıtlık)'tur (Izutsu 2001: 62).

Zerre küçüklüğü, aciziyeti, görünmezliği veya görünür olmasının sebebinin başka bir varlığa bağlı olması yönlerinden tamamıyla kesret âlemini sembolize etmektedir. Kendisinde yeterli varoluş nedenine sahip olmayan varlık "mümkün" varlık diye tanımlanabilir. Buna göre böyle bir varlık kendi kendisiyle hiçbir şey değildir; kendisinin hiçbir şeyi de, kendi malı olarak kendine ait değildir. Birey olarak insan tekinin durumu da böyledir. Aynı şekilde, hangi durumda olursa olsun yaratılmış bütün varlıkların durumu da aynıdır; çünkü külli varlığın dereceleri arasındaki fark ne olursa olsun, Mutlak Varlık'ın karşısında bu fark her zaman bir hiçtir (Guenon 1989: 49). Güneş ise zerreye nispetle varlığı ayan beyan ortada olmasına rağmen, parlaklığı ve yoğun ışınları ile görünmeyi engellemektedir. Burada güneş Tek'in (Allahu Ahad) mükemmel sembolü olarak kendini gösterir. Bu İlke zorunlu varlıktır; yani "Vacibü'l-vücut"tur (Guenon 1989: 47).

*Cür'a-îfeyz dōke arza inâ-ı hûrşid
Cümle zerrât girip raksa ola mest-i lika (G 9/4) (Hayâlî)
(Güneş kabı yeryüzüne feyiz yudumları dōksün ki zerrelerin
hepsi dans edip, "yüz"ün sarhoşu olsunlar.)*

*Bana vücûd veren zerre gibi mihrindir
Kimin zcmîri yoğ ise zuhuru olmaz imiş (G 29/2) (Yahya Beğ)*

*(Bana zerre gibi varlık veren senin güneş (aşk, şefkat veya var-
lık)'indir; herkimin arkası, desteği olmazsayükselemezmiş).*

Zerreler bilindiği gibi havada direkt olarak görünmezler; ancak ışık bir huzme hâlinde (nur) aksettiğinde belirgin olurlar ve görülebilirler. Bu paralellik ve mantıksal işleyişte tüm kesret âlemi Mutlak Varhk'ın nuru ile görünür hâle gelmektedir. Bu nur ve buna bağlı "görünürlük", kesretin kendi nuru değildir; ancak, aynı zamanda zulmet olarak değerlendirilen bu âlem mutlak nurun bir sonucu veya ürünüdür. Bu dünyada görülen varoluş, "Mutlak"ın kendisi olan varoluş nurunun bir türevi ve tecellisinden başka bir şey değildir. Kendi başına ele alındığında bir hiç ve zulmet olan her fenomensel varlık, işte bu anlamda bir gerçeklik ve bir nurdur. Dolayısıyla zulmetin ortaya çıkması hadd-i zatında nurun ortaya çıkmasına işaret eder. Fenomensel nurun fiziksel göze nur olarak görünmesi nedeni, sadece ve sadece onun son derece zayıf bir nur olmasıdır; çünkü bu nur, saf bir nur olmak yerine salt bir yansıma (tecelli) ve yansımış bir görünüden ibarettir. Mutlak saf haldeki nur, görülemeyecek kadar parlak ve göz kamaştırıcıdır. O, gözleri kamaştırır; o, zulmettir (Izutsu 2001: 64).

Tasavvuf erbabının zaman zaman dile getirdiği nur-ı siyah (siyah nur) bu hâldir. Siyah nur sufinin fenanın bekaya dönüşmesinden hemen önce girdiği hassas ve zarif bir ruh durumudur. Bu durum sufinin Mutlak'a aşırı derecede yakın olmasından ortaya çıkan bir zulmettir. Güneş-zerre, deniz-damla benzetmeleri ile söz konusu şeylerin zıtlığı veya aynılığı fena ve bekayı şu şekilde sembolize etmektedir: Dünyadaki tüm zerrelerin, İlahî vahdet ışınları arasında silinip yok olması, tıpkı su damlalarının denizde yok olması gibi fenaya işarettir; bekaya yapılan atıfta ise, buradaki tüm zerrelerin, vahdet deryasında eriyip yok olmasından sonra-yani başlangıçtaki yokluk

durumuna geri döndürüldükten sonra- bir tek Gerçeklik'in çok sayıdaki tecellileri olarak tekrar hayat bulmalarıdır (Izutsu 2001: 76). Mevlana Celaleddin-i Rumî, 13. Yüzyılda, eğer bir atomu keserseniz orada çok küçültülmüş (minyatür halinde) bir güneş sisteminin görülebileceğini söylüyordu:

" İçinde her atom(zerre) bir güneş saklar;
Derken, atom ağzını şöyle bir açar,
Bu güneş şayet bir çıkarsa o pusudan,
Gökler ve yer tuz buz olur ışıltısından"

Mevlana, açık açık söylüyor ki, her bir zerrede dünyayı kül edecek bir güç gizlidir (Meyerovitch 2001: 22).

*Nâr görmez tâlib-i didâr-ı cânân olmayan
Şevk bulmaz zerre-i mihr-i dır ahşan olmayan (G-190/1)
(Enveri)*

(Sevgilinin yüzünün talibi olmayanlar nuru(vahdet) görmezler; parlak güneşin zerresi olmayanlar aşk veya ışık bulamazlar.)

Beyitlerde geçen zerrelerin, ortaya çıkış veya yok oluş sebepleri güneşe bağlanmaktadır. Bu anlamda zerreler, yokluğu ifade etmek yönüyle "sırlar"a karşılık gelmektedir. Sırlar (esrar) ile ışıklar (envar) birbirlerini tamamlarlar; çünkü sırlar insanın ya da kozmosun gizli eğilimlerini yansıtırken, ışıklar, derinliklerinde yatan şeylere boyun eğmeyen potansiyellerini gerçekleştirerek, sırları yansıtan Varlık'tan fişkiran şeyler veya parıltılardır.

Bu, bizim arketiplere denk düşen "sırlar" ile varoluşun kaynağında bulunan İlahî sıfatlara denk düşen "ışıklar" arasındaki ilişkiyi ele almamızı sağlar. Olayların bir yönüne göre "ışıklar" varoluşu "sırlar"a atfeder. Yalnız sırlar hiçbir zaman ortaya çıkmazlar; "ışıklar" sırları ortaya çıkararak aynı zamanda onların üstünü örterler. Öncekini tamamlayan başka bir yöne göre ise, sırlar Varlık'ın tek ışığını farklılaştırarak "ışıklar"ı kutuplaştırır (Burckhard 1997: 204).

SırrüT-esrarMan maddî nesnelere kadar tüm varlık âlemi, metafizik açıdan nihaî olarak birdir. Bu yaklaşım genellikle varlığın aşkın (müteal) birliği yani vahdet-i vücud olarak bilinen öğretimidir. Tüm mevcudat aynı anda hem kesrettir hem vahdet ve hem vahdettir hem de kesret (Izutsul998: 80).

Zerremdedir meşîme-i ferzend-i âfitâb

Katremdedir yetîme-i sad-çend-i âfitâb (G 3/1) (Münîf)

(Güneş çocuğunun döfyatağı (doğuş yeri) zerremdedir; güneşin birkaç yüz parçası veya yetimliği (eşsizliği) bir damlamdadır.)

Zerre-i pür-sûz-ı hûrşîd-i ruh-ı cânâneyiz

Dâg-sûz-ı sîne-i sad-âfitâb-ı mahşeriz (G 161/3) (Nâ'ilî)

(Sevgilinin yanak güneşinin yakıcılıklarla dolu zerresiyiz; Mahşerin yüzlerce güneşinin s in e s inde ki yaraları yakarız.)

Sonuç olarak, farklı kaynak ve düşünürlerin de değişik yönleriyle ifade ettikleri gibi, güneş-zerre ikilisini var olmanın "vahdet-kesret" boyutuyla ör-tüş-türmek her zaman için mümkün gözükmektedir. Tasavvuf ve tefekkür âleminde varlığın vâkıf olunan ancak müşahade edilemeyen şeyler ve kavramlar için bilinen ve görünen âlemden birtakım benzetme ve mecaz-lar kullanılagelmıştır. Güneş-zerre zıtlığı veya aynılığı de böyle bir benzet-menin uzantısıdır. Güneş ve zerre ile sembolize edilen varlık-yokluk veya nur-zulmet birbirinin içine öyle girmiştir ki bunun neticesi olarak ortaya mükemmellik çıkmıştır. Ancak örnekler dış âlemden seçilmekle birlikte burada kastedilen nihaî hedefin "mikrokozmos" veya "alem-i sağır" deni-len küçük âlem yani insan olduğu açıktır. Çünkü küçük âlem büyük âlemin aynası hükmündedir. "Allah" ismi dış âlemde dağınık ve çok tezahür etme-sine karşılık, insanda topluca ve tek olarak tezahür etmektedir. Hz. Pey-gamber onun için bir hadis-i şerifinde "Allah, Ademi kendi suretinde ya-rattı", bir diğerinde ise "Kendini bilen Rabbini bilir" demiştir.

Zerre-güneş zıtlığı veya aynılığı, aynı zamanda insan olmanın ne anlama geldiğini ortaya koyan tasavvufî anlayışın bir parçası veya şiiirdeki bir uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

ANDREWS, Walter (2000), *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı*, (çev. Tansel Güney), İst.

Antakyalı Münif Divanı (1999), (haz. Sabahattin Küçük), Ankara.

ARMAĞAN, Mustafa (1999), *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, İstanbul.

Aziz-i Nesefî (1997), *Hakikatlerin Özü*, (Haz.M.Murat Tamar), İstanbul.

Bakî Divanı (1994), (haz. Sabahattin Küçük), Ankara.

BURCKHARD, Titus (1997), *Akılın Aynası*, (Çev. Volkan Ersoy), İstanbul.

CHITTICK, William (1997), *Varolmanın Boyutları*, (Çev. Turan Koç), İstanbul.

GUENON, Rene; (1989), *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev.JVI. Kanık), İst.

_____ (2001), *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, (Çev. Fevzi Topaçoğlu), İst.

Fehim-i Kadim (1991), *Hayatı, Sanatı, Divan'ı ve Metnin Bugünkü Türkçe si* (haz. Tahir Üzgör), Ankara.

Fuzulî Divanı (1992) (haz. Kenan Akyüz vd.), Ankara.

Hayalî Divanı (1992) (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara.

IZUTSU, Toshihiko (2001), *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine*, (Çev. Ramazan Ertürk), İst.

_____; (1998), *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (Çev. İbrahim Kalın), İstanbul.

KARA, Mustafa (2000), *İslam Ansiklopedisi "Hikmet"* md. C.17, Ankara.

MEYEROVİTCH, Eva de Vitray; (2001), *Güneşin Şarkısı*, (Çev. Cemal Aydın), İstanbul.

MUHYİDDİN-İ İbn Arabî; (1998), *İlahî Aşk*, (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul.

Nailî Divanı (1990), (Haz. Haluk İpekten), Ankara.

Neşatî (1986), (Seçmeler) (Haz. İsmail Ünver), Ankara.

Pervane Beğ Mecmuası; Topkapı, Bağdad Ktp., No: 406(2629).

ULUDAĞ, Süleyman; (1995), *TasavvufTerimleri Sözlüğü*, İstanbul.

Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı (2000), (haz. C. Kurnaz-M. Tatçı), Ankara.

Yahya Bey ve Divanından Örnekler (1983), (haz. Mehmed Çavuşoğlu), Ankara.

YILDIRIM, Ah (1999), "16. *Yüzyıl Ümmî Şairlerinden Enverî ve Şiirleri*", Türk Dünyası Araştırmaları, S. 118, İstanbul, ss. 185-216.

The Concept of Contrariness and Atom-Sun Symbolizm in Divan Poetry

Assis. **Prof. Dr. Ali YILDIRIM**

Abstrac: Poetry, which is the product of an intellectual activity, is a field where feelings and thoughts are reflected. These feeling and thoughts gain new meanings in poet's mind and form new meanings. The way we comment the literary texts will be different as long as we understand and solve the complex structure of both worlds.

One of the main sources Divan poetry based on is Sufism which discusses (examines) existence and non-existence from different sides. The contrariness of polytheism which is thought in the sense of monotheism has been told in detail in phenomenic world. Atom-sun contrariness which we often meet in Divan poetry shows such a structure.

Key words: Contrariness, existence, atom, sun, monotheism, Divan poetry.

* Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - ELAZIĞ

Понятие Антагонизма и Символизм Атома и Солнца в Диванной Поэзии

Али ЙЫЛДЫРЫМ, к.н., доцент

Резюме: Поэзия, как результат умственной деятельности, является сферой эмоциональных и умственных переживаний. Эти эмоции и мысли приобретают новое значение и образуют различные сочетания в мышлении поэта. По мере того как мы воспринимаем и понимаем сложную структуру внешнего и внутреннего мира, изменяется и подход к текстам.

Одним из основных источников диванной поэзии является мистицизм, который изучает бытие или небытие в различных ракурсах. Антагонизм политеизма и пантеизма показывается на примере параллельных умозрений в реальном мире. Антагонизм атом-солнце, распространенный в диванной поэзии, обладает такой же структурой.

Ключевые слова: антагонизм, бытие, атом, солнце, пантеизм, диванная поэзия.

Uluğ Bey Zîci'nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi

Yard. Doç. Dr. Salim AYDÜZ

Özet: İslâm astronomi tarihinin en çok tanınan isimlerinden birisi olan Uluğ Bey'in bilimsel faaliyetleri ve onun Semerkand Rasadhânesi'nde meşhur astronomlarla birlikte hazırlamış olduğu *Uluğ Bey Zîci*, astronomi tarihinin en mühim çalışmalarındandır. Bu çalışmada Zîc'i hazırlayan Uluğ Bey'in hayatına kısaca değinildikten sonra Zîc'in önemine işaret edilmiş ve Osmanlı coğrafyasına girişi anlatılmıştır. Daha sonra Zîc'in Arapça ve Türkçe çevirileri üzerinde durulmuştur. Zîc üzerine İslâm dünyasında yapılan çeşitli çalışmaların ele alındığı son kısımda yazma halinde bulunan nüshaların buldukları kütüphaneler de gösterilmiştir. Çalışma Uluğ Bey Zîci'nin önemini, yaygınlığını ve farklı ülkelerde üzerine yapılan çeşitli çalışmaların zenginliğine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Uluğ Bey, Ali Kuşçu, zîc, takvim, müneccim, Rasathane, Semerkand Rasathanesi.

Giriş

İslâm dünyasında astronomi çalışmalarının diğer ilimlere göre daha erken bir dönemde başlamasının ve kısa zamanda diğer ilimlerin fevkinde bir ilerleme göstermesinin arkasında, hiç şüphesiz ibadet vakitlerinin hassas bir tarzda tanzim edilme ihtiyacının bulunduğu bilinmektedir. Ancak bunun ötesinde, Müslüman bilim adamlarının doğudan Hint ve Çin, batıdan da Yunan bilimsel birikimlerinden iyi bir miras devralmaları ve bunu yerinde değerlendirerek ileriye götürmeleri de ciddi bir etken olmuştur. Bu medeniyetlerden intikal eden astronomi eserlerinin mühim bir kısmı, pek çok problemin çözümü için ihtiyaç duyulan altyapıyı belirli bir seviyeye getirmiş bulunmaktaydı. Müslüman astronomlar dîni ihtiyaçlardan doğan

* *Fatih Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İSTANBUL*
sa@fatih.edu.tr

ilmî çalışmalarından ortaya çıkan altyapı avantajıyla, diğer medeniyetlerden intikal eden mirası bir arada değerlendirerek astronomi ilminin problemlerini büyük ölçüde çözmeye çalışmışlar ve bunda da büyük başarı elde etmişlerdir. Zamanın geçmesiyle Müslüman astronomlar, daha iyi ve dakik neticelerin elde edilmesinin ancak uzun süreli ve doğru rasadlar sonucunda elde edilebileceği gerçeğinin farkına varmışlardır¹. Bağdat ve Şam gibi merkezlerde bazı rasadhânelerin var olmasına rağmen ciddi ve dakik gözlemlerin ancak iyi donanımlı rasadhâneler vasıtasıyla mümkün olacağını zamanın hükümdarlarına ifade eden astronomi âlimleri, istediklerini ancak Hükümdar Hülâgu (1253-1265) zamanında elde ettiler. Nasiruddin Tûsî'nin (ö. 1274) gayretleriyle açılan ve *Zic-i İlhanî* hazırlanmasıyla çalışmalarını tamamlayan Meraga Rasadhânesi'ni Semerkand'ta açılan Uluğ Bey Rasadhânesi takip etti. Bu rasadhâne aşağıda da ifade edileceği üzere Meraga'da hazırlanan zîcin tashihi gayesini gütmekteydi. Uluğ Bey (1394-1449) ve etrafındaki seçkin astronomlar tarafından bu rasadhâne hazırlanan *Zic*, kısa zamanda İslâm dünyası ve Avrupa astronomları arasında kullanılmaya başlandı.

Bu çalışmada ele alınacak esas konu, *Uluğ Bey Zîc*'nin Osmanlı coğrafyasında yaşayan astronom, muvakkit ve âlimlerin çalışmalarına etkisi ve tesiri yanında bu kimselerin zîc üzerine yaptıkları tercüme, şerh, haşiye, teshîl ve tashih çahşmaları hakkındadır. Çalışmada öncelikle Uluğ Bey ve arkadaşlarıyla birlikte hazırladıkları *Zic* hakkında kısa bilgi verilmekte, daha sonra Farsça olarak telif edilen zîcin Türk-İslâm medeniyetinin diğer dilleri olan Arapça ve Türkçe'ye tercümesi ele alınmaktadır. Bundan sonra zîcten faydalanılarak yapılan çalışmalarla, teshîl ve tashih çahşmaları değerlendirilmektedir. Bahsedilen konularda tesbit edilen bütün eser isimleri ve yazarları tesbit edilebildiği ölçüde verilmeye çahşılmışur².

I. ULUĞ BEY ve ZÎC

A. Uluğ Bey

Asıl adı Muhammed Turagay Uluğ Bek b. Şâhruh b. Emîr Timur olup 1394 yılında Güney Azerbaycan'ın Sultaniye şehrinde doğmuştur. Babası Emir Timur'un oğlu Şahruh, annesi Gevher Şad'tır. İyi bir eğitimden geçtikten sonra 1407'de önce Horasan, Mâzenderan, Türkistan, bir süre

sonra da Maverâünnehr'i de içine alan geniş bir bölgenin valisi oldu. Hayatının son iki senesinde babasının yerine hükümdar oldu. Ancak üç seneye yakın süren bir hükümdarlıktan sonra, oğlu Abdüllatif tarafından terip edilen bir suikast sonucu öldürüldü (1449).³

Uluğ Bey, Semerkand'ı idarî merkez olarak seçti ve burayı büyük bir ilim, kültür ve sanat merkezi haline getirmek için ciddi gayret sarfetti. Kendisi de bir edip, sanatkar ve âlim olan Uluğ Bey, kısa zamanda çağının kıymetli ilim adamlarını ve şairlerini etrafında topladı, onlara değer verdi ve çalışmalarını takdir etti. Kendisi de bizzat ilmî çalışmalara katılarak, bilhassa matematik ve astronomide ciddi çalışmalar yaptı. Gençliğinde ziyaret ettiği Meraga rasadhânesinin kalıntılarında etkilenerek Semerkand'a büyük bir rasadhâne inşa ettirdi (1420-1). Çağının büyük astronom ve matematikçilerini buraya toplayarak yeni bir zîc hazırlama projesini yürüttü. 1437 yılına kadar aralıksız devam eden zîc çalışmaları, aralarında Gıyaseddin Cemşid el-Kâşi (ö. 1429), Kadızâde Rûmî (1337-1430) ve Ah Kuşçu (ö. 1474) gibi kıymetli âlimlerin de bulunduğu bir heyetin gayretleriyle tamamlandı. Nasiruddin Tûsî ve ekibi tarafından Meraga Rasadhânesinde hazırlanan *Zîc-i ilhânî'mn* hatalarını tashih eden bu *Zîc*, kısa zamanda hem İslâm dünyası, hem de gayr-i müslim topraklarda yaşayan astronomi ve astroloji âlimlerince yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandı. Çalışma, zîcin Osmanlı dünyasındaki etkisi ve yaygınlığı konusunda olduğundan dolayı, gerek Avrupa'da gerekse dünyanın diğer bölgelerinde kullanılması konusuna burada değinilmeyecektir.

B. Uluğ Bey Zici

Başta bahsedildiği üzere İslâm dünyasında ibadet vakitleri ve ziraat çalışmaları dolayısıyla büyük önem arzeden astronomi çalışmaları zamanla rasadhâne yapımını ve dolayısıyla hassas zîcilerin hazırlanmasını netice vermiştir. Müslüman astronomlar tarafından hazırlanan zîciler gerek İslâm dünyasında gerekse diğer ülkelerde uzun yıllar astronom, astrolog ve muvakkıtlar tarafından kullanılmıştır. İslâm dünyasında hazırlanan pek çok zîc arasında en çok tutulan ve kullanılanları Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî⁴ (ö. 998), el-Bettânî⁵ (858-929), İbn Yûnus⁶ (*Zîcü'l-Hakimî*) (ö. 1009), Nasiruddin Tûsî ve İbnü's-Şâtir'in⁷ (*Zîcü İbni's-Şâtir*) (1304-1376) Dımaşk'ta

(Şam) hazırladığı zîcilerlerdir. Bu zîciler arasında en yaygını, hükümleri en şümüllüsü ve derli-toplısı Nasîruddîn et-Tûsî'nin hazırladığı *Zîc-i ilhâ-nî'dir*. Bunlardan başka İslâm dünyasında ve diğer alanlarda en uzun süre kullanılan zîc olma özelliği Uluğ Bey'in hazırladığı *Zîc-i Gûrganî* adıyla bilinen meşhur zîce aittir⁸.

"*Zîc-i Gûrgâm*", "*Zîc-i Hâkânî*", "*Zîc-i Uluğ Bey*", "*Zîc-i Cedîd-i Sultânî*" gibi isimlerle tanınan *Uluğ Bey Zîc*'nin hazırlanması çalışmaları rasadhânenin inşa edildiği yıldan hemen sonra başlamıştır. Çalışmaya yukarıda isimleri zikredilen kişilerin yanı sıra yüz kadar seçkin râsîd ve astronom katılmıştır. Rasadlar 1437 yılına kadar devam ederken, zîcin tamamlanması bir süre daha sürmüştü ve ancak 1449 yılında son halini almıştır. Uluğ Bey çalışmaları bizzat takip etmiş, gözlemleri ve zîcin yazılmasını yakından izlemiştir. Zîce yazdığı önsözde, kendisinin ve arkadaşlarının bu zîci niçin ve nasıl hazırladıkları konularında bilgi verdikten sonra katkıda bulunan âlimlerin isimlerini ayrı ayrı zikretmiştir. Rasadhânedede bir taraftan gözlemler yapılmış diğer yandan da yeni rasad aletleri geliştirilmiştir.

Yapılan rasadlar sonucunda alınan sonuçlar dakika, saniye, salise ve râbia cinsinden yani sittînî hesabına göre verilmiştir. Buna göre hazırlanan *Zîc* bir önsöz ve dört bölümden meydana gelir. Birinci Bölüm kronoloji ve zaman hesaplamalarında farklı sistemlerin tanımı, çevre ülkelerde kullanılan takvimlerle bunların birbirlerine çevrilmeleri, bu takvimlerin mühim günleri; İkinci Bölüm trigonometrik fonksiyonlar, ekliptikel ve ekvatorial koordinatlar, meridyen doğrultusu, enlem ve boylam tayini, iki yıldızın ve gezegenin uzaklıklarının tayini gibi astronomik tanımlarla pratik astronomi çalışmaları (gözlemlerin nasıl yapıldığı ve kullanıldığı); Üçüncü Bölüm Güneş'in Ay'ın ve gezegenlerin görünen hareketleriyle hareket teorileri, Ay ve Güneş tutulmaları, kâinatın geosentrik sistemi kaidesi; Dördüncü Bölüm ise astrolojiden bahseder. Tamamı 42 bâbtan oluşan eserde bu bölümlerden başka gezegenlerin, Ay'ın ve Güneş'in hareket cetveli, ekliptikel koordinatlar ve 1018 yıldızın ismi, konumu ve katalogu yer almaktadır. Semerkand enlemine göre tertip edilmiş olan zîcin, daha sonra Çeşitli âlimler tarafından Mısır, Tunus ve İstanbul enlem ve boylamlarına göre adaptasyonu yapılmıştır.

C. Meraga ve Semerkand Astronomi Ekolleri

İslâm dünyasında astronomi çalışmalarını etkileyen iki büyük ekol bulunmaktadır. Her ikisi de iki büyük rasadhane etrafında şekillenen bu ekoller asırlarca İslâm dünyasında etkisini sürdürmüştür. Bu ekollerden ilki olan Meraga matematik-astronomi ekolu İlhanlı hükümdarı Hülagu (1253-1265) tarafından Azerbaycan-Meraga'da kurulmuştur⁹. Bu ekolün önde gelen bilim adamlarından birisi olan Nasiruddin Tûsî, sultana İslâm dünyasının en büyük rasadhânesini inşa ettirmiş ve burada meşhur zîcini hazırlamıştır. Bu zîc, *Uluğ Bey Zicinin* hazırlanmasına kadar İslâm dünyasında etkili olmuştur. Tûsî'nin başında bulunduğu bu ekolden sonra İslâm dünyasındaki tek ekol, Uluğ Bey'in rehberliğinde kurulan Semerkand Ekolü olmuştur. Bu ekolün müessesesi Semerkand Rasadhânesi olup, bilim heyetini ve fikir platformunu teşkil eden bellibaşlı temsilcileriye Giyâsuddîn Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde Rumî ve Alî Kuşçu'dur. Bu ekol Kadızâde'nin ileri gelen öğrencilerinden Alî Kuşçu ile Fethullâh Şirvanî¹⁰ (1417-1486) vasıtasıyla Osmanlı bilim dünyasına taşınmış ve yaygınlık kazanmıştır. Söz konusu ekolün başlıca eseri de tabiatıyla Uluğ Bey'in *Zic-i Cedîd-i Sultani'si* olmuştur. Uluğ Bey'in Zic'i, et-Tûsî'nin *Zicinin* otoritesini büsbütün yıkmasa bile en azından gölgelemiştir¹¹. *Uluğ Bey Zici* üzerine yapılan çalışmalar ekolün yerleşmesi ve Osmanlı dünyasında kabul edilmesi konusunda etkin bir rol oynamıştır.

II. ZÎC'İN OSMANLI DÜNYASINA GİRİŞİ

Osmanlılar'da zîc denildiğinde, özellikle on altıncı yüzyılın başlarından itibaren mutlak olarak *Uluğ Bey Zici* akla gelmektedir. Bu zîc Osmanlılarda *Zic-i Uluğ Bey* adıyla yaygınlık kazanmıştır¹². Zîc muhtemelen ilk defa Ah Kuşçu tarafından İstanbul'a getirilmiş ve yine onun vasıtasıyla yaygınlık kazanmıştır. Diğer yandan Semerkand ekolünün bir diğer taşıyıcısı olan Fethullâh Şirvanî'nin de bu zîcin ve ekolün yayılmasında önemli katkısı vardır¹³. Osmanlılar'da müneccim ve muvakkıtlar hemen bütün çalışmalarında, hususiyile takvimlerin hazırlanmasında *Cassini Zici'nin*, Halifezâde Çinârî İsmail Efendi (ö. 1790) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmesine kadar hep bu zîc kullanılmıştır. Zîcin gerek medreselerde gerekse hususi astronomi derslerinde kullanıldığına dair pek çok kayıt bulunmaktadır.

A. Zîc'in Okutulması ve Kullanılmasına Dâir Kayıtlar

Osmanlı bilim hayatında çok kullanılan *Uluğ Bey Zîci* gerek merdeselerde gerekse hususi derslerde okutulan bir eserdir. Zîcin çeşitli yerlerde, pek Çok astronom veya hoca tarafından okutulduğuna dair kayıtlar bulunmaktadır. Farklı dönemlere dair bazı kayıtları zikretmek, Zîc'in yaygınlığı hakkında fikir vermek açısından faydalı olacaktır. Meselâ, hayatını Edirne ve İstanbul'da geçiren ve usturlab konusundaki çalışmalarından dolayı el-Usturlâbî nisbesiyle tanınan Ömer el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1473'ten sonra) *Uluğ Bey Zîci'ni* cedvelleriyle birlikte istinsah etmiş ve daha sonra Dâru'r-Rasadi'l-Cedîdi's-Sultânî'de (Semerkand Rasadhânesi) yazılmış nüshayla karşılaştırıp tashihini gerçekleştirmiştir¹⁴. Ali Kuşçu, Zîc'i, Usturlabî'ye İstanbul'da tahkik ve itkân kıraaüyla okutmuştur (Ekim 1474)¹⁵.

Bu arada Nebi Efendizâde¹⁶ (ö. 1786) diye meşhur olan ve Uşak'ta Câmî-i Kebir Medresesi'nde müderrislik yapan Alî b. 'Abdullah el-'Uşşâkî, Uluğ Bey ve Mirim Çelebi¹⁷ (ö. 1525) tarafından hazırlanan zîcleri, iyi bir âlimin mutlaka okuması gereken kitaplar arasında zikretmişlerdir¹⁸.

Öte yandan meşhur müelliflerden Kâtip Çelebi (ö. 1657) de, Osmanlı Medreseleri müfredat programı çerçevesinde hey'et konusunda okutulan kitaplar arasında *Uluğ Bey Zîci'nin* düstur ve takvim çıkarma kaideleri konularının da bulunduğunu ifade eder. Kendisi de *Uluğ Beğ Zîci'nden* takvim yapma usûlünü A'rec Mustafa Efendi'den (ö. 1774) ders alarak öğrendiğini belirtir (1638-9 yıllarında)¹⁹. Katip Çelebi bu konuları başta Muhammed b. Ahmed er-Rûmî el-Akhisarî (ö. 1647'den sonra) olmak üzere bazı öğrencilerine 1647 yılında kendi evinde öğretmiştir. Ayrıca Zîc'ten (yani *Uluğ Bey Zîci'nden*) düstur ve takvim çıkarma kaidesini göstermiştir²⁰.

Uluğ Bey Zîci, bir yandan medreselerde ders kitabı olarak kullanılırken diğer yandan hoca-talebe münasebetleri çerçevesinde ayrı olarak tedris edilmiştir. Meselâ, Kadı Hasan diye tanınan Hasan b. Muhammed el-Fasîhî el-Mekkî (ö. 1606'dan sonra), 1606 yılında Mekke'de Makam-ı Şâfi'î İmamı Muhyiddîn 'Abdülkâdir b. Muhammed el-Hüseynî et-Taberî (ö. 1624) ile Şihâbuddin Ahmed b. el-Fazl b. Ebî Kesir Muhammed el-

Hazramî el-Mekkî eş-Şâfi'î'ye *Uluğ Bey Zici'ni* okutmuştur. Bu âlimler ondan Zîc'in "mu'âmerât" kısmından "esmâ'u'l-cedâvil"e kadar olan kısmında bulunan Farsça kelimelerin Arapça eş anlamlarını koymasını istemişlerdir. Kendisi ayrıca bu ilmin talebelere daha faydalı olabilmesi için zîcin birinci makalesinin mu'âmerât adlı ikinci babını Arapça'ya çevirmiş ve ayrıca Uluğ Bey'in vermeyi ihmâl ettiği Kıptî takvimini Rûmî takvimle birlikte ilâve etmiştir²¹. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi (ö. 1761) de Muhammed b. Bisşâm el-Vânî'den (ö. 1685) *Zîc* bilgileriyle bununla ilgili bazı hususları okumuştur²². Câbî-zade Faiz Halil b. Mustafâ b. 'Îsâ el-Kostantinî el-Yedikulevî (ö. 1721), *Fezleketü'l-Hisâb'mm* önsözünde bazı talebelerle birlikte zîci müzakere ettiklerini ifade etmiştir²³.

Uluğ Bey Zici'nin, on sekizinci asırda bile tanındığı ve yaygın olarak kullanıldığına dair bir misal Abdurrahman el-Cebertî (ö. 1822) tarafından nakledilmektedir. Bu yüzyılın seçkin âlimlerinden olan ez-Zemzemî çeşitli ilimlere dâir kıymetli kitaplara sahip biriydi. Oğulları onun ölümünden sonra kitaplarını hayli ucuz fiyatlarla sattılar. Kitapları arasında *Uluğ Bey Zici'nin* talik yazıyla, gayet güzel, doğru ve sağlam, kıymetli bir nüshası da bulunmaktaydı. el-Cebertî, babasına istinadla bu nüshanın çok değerli bir nüsha olduğunu ifade ederek ez-Zemzemî'nin nüshasıyla babasınınki hakkında şunları belirtmektedir:

"Babamın nüshası üzerinde, Rüstem-şah'ın hattıyla, "Bu kitabı başkent Herat'ta 12 bin dinara satın aldık" diye yazılıydı. Bu kaydın altında da isim ve mühür yer almaktaydı. 1196/1782 senesinde Cezayir'e bir hacı yanımıza geldi. Bana, babamın satın aldığı kitaplardan mezkûr nüshayı sor-du. Saün almak için fazla fiyat verip beni rağbetlendirdiyse de gönlüm buna rızâ göstermedi. Sonra hacca gitti. Döndüğünde yine bana geldi. Yanındaki hizmetçisinin elinde büyük bir paket vardı. Bu paketi önümüze koyup açtı. İçinden mezkûr zîcin bir nüshasını çıkardı. İyice göstererek, 'Hangisi güzel; senin cimrilik ettiğin nüsha mı, yoksa bu mu?' Daha önce böylesini görmemiştim. Bu, babamınkinin benzeriydi. Hatta, güzelliğiyle, inceliğiyle, hâmişlerindeki kayıtlarının çokluğuyla, 'tesyîrât', 'intiha'ât' ve 'nümûdârât' ve başka güç meselelerde ondan üstündü. Tamamı güzel bir hatla idi. Ona, 'Bu inciye nasıl ele geçirdin? Ona ne verdin?' diye sordum. Bana, ez-Zemzemî'nin oğlundan 20 riyale aldığını söyledi"²⁴.

B. Cassini Zîci⁹ nin Tercüme Edilmesi ve Uluğ Bey Zîci⁹ nin Terkedilmesi

Osmanlı Devleti'nde resmî olarak astronomi işlenin yürüten müneccimbaşılar, asırlar boyunca bütün takvim ve imsakiye hesaplarında *Uluğ Bey Zîc*'ni kullanmışlardır²⁵. Ancak Halifezâde ya da Çınarı diye tanınan İsmail b. Mustafa (ö. 1204/1790)²⁶ tarafından Fransız astronomlarından Jacques Cassini (ö. 1756)'nin *Tables asironomiaues du soleil, de la lune, des planeies, des étoilesfbces ei des Saïelliies de Jupiiier ei de Saiurne* (Paris 1740) adlı eserinin 1772'de *Tuhfe-i Behîc-i Rasîni Terceme-i Zîc-i Kassini* adıyla yapılan tercümesinin ardından *Uluğ Bey Zîci* yavaş yavaş terkedilmeye başlanmıştır, ilk olarak 1213-4 (1798-9) yihna ait takvimin²⁷ yapımında *Uluğ Bey Zîci* yerine *Cassini Zîci* esas alınmış ve bundan sonra bu uygulama sürdürülmüştür. Zira zamanın şartlarına göre iyi bir şekilde hazırlanmış olan *Uluğ Bey Zîci* artık yeterli olamamaya başlamış ve astronomlar arasında meşhur olan "zîcin miyâr-ı sahihi hüsûf ve kûsûfun hesabı ile belli olur"²⁸ sözüne göre, zîcin yeterince dakik olmamasından dolayı terk edilmiştir. *Uluğ Bey Zîci*yle yapılan hesaplara göre, tutulmaların gerçek vaktiyle önceden hesaplanan vakti, arasında bir saate kadar varan bir inhirafın gözlenmesi Zîc'in terkedilmesinde mühim ve yeterli sebep olmuştur²⁹. Esasen *Uluğ Bey Zîci*'ndeki bazı hatalar Müneccimbaşı Takiyüddin-i Râsîd (ö. 1585) tarafından farkedilerek düzeltilmek istenmiş ancak İstanbul'da açılan rasadhânenin bazı siyasi sebepler neticesinde yıkılmasıyla bu iş yarım kalmıştır. Dolayısıyla *Uluğ Bey Zîcinin* tashihi uzun yıllar sonra -bir bakıma- Cassini tarafından yapılmıştır. *Cassini Zîcinin* Osmanlılara gelmesiyle her ne kadar bu zîc kullanılmaya başlanmışsa da *Uluğ Bey Zîci* tamamen terkedilmemiş ve bazı müneccimler tarafından kullanılmaya devam etmiştir³⁰.

Cassini Zîci'ma tercüme edilmesinden otuz sene sonra Osmanlı Devleti'nde *Uluğ Bey Zîci*'ne göre yapılan takvimler bu tarihten sonra *Cassini Zîci*'ne göre tertip edilmeye başlanmıştır³¹.

Avrupa'daki rasadhânelerde yapılan modern gözlemlerden sonra her ne kadar *Uluğ Bey Zîci* gibi zîciler büyük ölçüde kullanımdan kalkmaya başlamışsa da *Uluğ Bey*'in eseri halen bazı araştırmalarda kullanılmaktadır. Meselâ, Rus araştırmacı Shcheglov 1977 senesinde kıtaların kaymasını in-

celelemek için Uluğ Bey'in rasadhânesinde, *Zîci*'ndeki bilgilerle modern bilgileri karşılaştırarak gözlemler yapmıştır. Ayrıca Kandilli Rasadhânesi'nde Fatin Gökmen (1877-1955) ve oğlu tarafından yakın zamanlara kadar kameri Ay başlarının hesaplanmasında da *Uluğ Bey Zîci* kullanılmıştır.

Osmanlı dünyasında Avrupa'nın küçük görülmesi hemen hemen her alanda söz konusu bir davranıştı. Özellikle askerî alanda ortaya konulan zaferlerin tabii bir sonucu olan bu zihniyet on yedinci asrın sonlarıyla on sekizinci asrın başlarından itibaren yerini yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Yeni zihniyetin, yani bazı konularda Avrupa'nın üstünlüğünün kabul edilmeye başlanması tedricen söz konusu olmuştur. Avrupa'daki bilimsel faaliyetlerden haberdar olan Osmanlı âlimleri, zaman zaman bu çalışmalarını Arapça ya da Türkçe'ye tercüme ederek kendi literatürlerine kazandırmaktaydılar. Bu konularda mühim çalışmalar yapanlardan birisi olan Tezkireci diye meşhur Köse İbrahim Efendi ez-Zigetvarî, Fransız astronomlarından Noel Duret'in (ö. 1650'ye doğru) *Zîcini Secenceli'l-Eflâk fi Gayeti'l-îdrâk* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Tercüme zamanının müneccimbaşısı Müneccimek Şekibî Muhammed Efendi'ye (ö. 1668) takdim etmiş ve onun tercüme epey inceledikten ve bir şey anlamadıktan sonra "Frenkler'in buna benzer fodullukları çoktur" dediğini nakletmiştir. Fakat Tezkireci, tercümedeki cetvellerin kullanılmasını gösterince, Müneccimek, *Duret Zîci Tercümesi'ma* takvimini (verilerini) *Uluğ Bey Zîci'ne* ve başka zıclere uygulayıp doğruluğunu anlayınca çok beğenip kendisi için bir nüsha istinsah ettirmiştir³².

III. ZÎC-Î ULUĞ BEY ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

A. TERCÜMELER

İslâm dünyasında Meraga astronomi ekolünün etkisiyle yerleşen Farsça Zîc hazırlama geleneği Semerkand ekolünde de devam etmiştir. Semerkand ekolünde Farsçanın etkin olmasının bir diğer sebebi de Uluğ Bey'in gençliğinde Meraga Rasadhânesini ziyaret etmesi ve burada hazırlanan zîci inceleyerek etkisinde kalması ve ayrıca Gıyaseddin Cemşid'in burada hazırlanan zîce Farsça bir şerh yazmasıdır. Bir diğer sebep de bölgenin Farsçanın etkin olduğu bir kültür havzasında bulunmasıdır. Ancak *Zîc*, zamanla tüm İslâm dünyasına yayılmasıyla Farsça bilmeyen toplumlar ara-

sında da kullanılmak istenmiştir. Bu durumda zîcin ihtiyaç duyulan dile tercümesi söz konusu olmuş ve böylece İslâm dünyasının ortak kültürünün diğer dilleri olan Arapça'ya ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu arada dikkat çekici bir konu da Türkçe'nin bilim dili olarak kullanımıyla ilgilidir. Nitekim on yedinci asırda Uluğ Bey'in Farsça yazılmış olan bu zîci Kahire'de Türkçe'ye tercüme olunmuştur. Zîcin gerek Arapça gerekse Türkçe'ye tam tercümeleri yanında kısmî tercümeleri de bulunmaktadır. Meselâ, Kadı Hasan diye tanınan Hasan b. Muhammed el-Fasîhî el-Mekkî zîcin sadece birinci makalesinin altıncı bâbındaki "Târih-i Hitâ ve Uygur" bahsine kadar olan kısmını Arapça'ya tercüme etmiştir³³.

a. Arapça Tercümeleri

1. *Ta'ribu Zîci Uluğ Bey*. Bu tercüme Muhammed b. EbîT-Feth es-Sûfî'nin öğrencilerinden Yahya b. Alî er-Rifâ'î el-Acemî (XVI. asır ortaları) tarafından hocasının teşvikiyle yapılmıştır. Eser bir mukaddime, dört makale ve muhtelif astronomi cetvellerinden meydana gelmektedir. Mütercim çalışmasında yer yer hocası EbîT-Feth es-Sûfî'nin hesaplarından yararlanmışır³⁴. Vajda, bu tercümenin Abdurrahman es-Sâlihî ed-Dimeşkî'nin (ö. 1517, Kahire) de iştirakiyle yapıldığına işaret eder³⁵. Tesbit edilebildiği kadarıyla 23 nüshası bulunan eserin en eski nüshası on altıncı asırda, en yeni nüshası da 1839'da istinsah edilmiştir³⁶.

2. *Zîcu Sancakdar/Muhtasaru'l-Zîcü'l-Cedîdli's-Sultan Uluğ Bey/Cedâvilu Evsâtü'l-kevâkibü's-seyyâra mahsûban li-tûli Tunis*. Sancaktar ismiyle tanınan Tunus Tu âlim Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed (ö. 1688 civarı) tarafından yapılan bu çalışma, *Uluğ Bey Zîci'mn* Arapça'ya yapılan Çevirilerinden birisidir. Çalışma zîcin Tunus enlemine göre yeniden düzenlenmiş halidir. Bu yüzden bu tercüme Tunus âlimleri tarafından rağbet görmüştür. Sancaktar'ın çalışması biri 'Ali b. Mâmî el-Haneffî et-Tûnisî (ö. 1708'den sonra), diğeri Ahmed b. Muhammed Ebû Dîdac el-Kadîdî el-Kayrevanî (XVIII. asır) olmak üzere iki âlim tarafından şerhedilmiştir³⁷.

3. *Ta'ribu Bâbu's-Sâdis min Zîc-i Uluğ Beyfi'l-Hita ve'l-Uygur*, Müellifi meçhul olan bu tercümenin tesbit edilebilen tek nüshası Kahire, Kavalâ-Mikat, nr. 1/2'de 32b-37a varakları arasında bulunmaktadır. Zîcin sadece birinci makalesinin altıncı babının tercümesini ihtiva eder³⁸.

4. *Tercümet-i Zic-i Uluğ Bey*. Mütercimi meçhul olan bu tercüme on altıncı asırda yapılmış olup dört makaleden meydana gelmektedir. Birinci makale 5, ikinci makale 22, üçüncü makale 13, dördüncü makale ise 12 bâb üzere düzenlemiştir³⁹.

5. *Tezkiretü't-tefhîm fi ileli't-takvîm*. Salih Zeki tarafından zikredilen ve mütercimi belirtilmeyen bu eserin nüshası tesbit edilememiştir⁴⁰.

b. Türkçe Tercümeleri

1. *Tercemetü Zicu Uluğ Bey*. Mısır'da yaşayan astronomlardan ve müderislerden birisi olan Abdurrahman b. Osman (XVII. asır), Kahire Azaplar Ocağı Ağası Hasan Ağa'nın emriyle eseri Türkçe'ye tercüme etmiştir⁴¹.

2. *Nehcü'l-Bulûğ fi Şerhi Zici Uluğ*. *Uluğ Bey ZicVmn* Abbas Vesim Efendi b. Abdurrahman b. Abdullah⁴² (ö. 1760) tarafından yapılan Türkçe tercümesi ve şerhidir. Tercüme devrin padişahı Sultan I. Mahmud'a takdim etti. Abbas Vesim, tercümedeki bütün tatbikata dair misalleri İstanbul enlem ve boylamına göre hesapladı. Ayrıca eski Türk takvimini inceleyerek metinde olmayan İbranî ve Rûmî takvimleri ilave etti. Bir derecenin ceybini (sinüsünü) bulmakta Uluğ Bey'in muhtasarının tarif ettiği Gıyasüddin Cemşid'e ait usûlü çok güzel izah etti; tatbikatını birer birer tarif ve takip ederek altı derecenin kirişine kadar yürüttü ve geri kalanını sadece ifade etti. Tercümenin tesbit edilebilen en eski nüshası 1766 tarihli⁴³, en yenisi ise 1800 tarihli olan nüshadır⁴⁴.

3. *Uluğ Bey Zici Tercümesi*. Muhtemelen Müneccimbaşı Mehmed Çelebi b. Ali er-Rûmî'ye⁴⁵ (ö. 1631) ait olan bu tercümenin üzerinde mütercimle ilgili olarak "Şehzade Camii muvakkıtı Reîsülmüneccimin" ibaresi bulunmaktadır. Tesbit edilebildiği kadarıyla tercümeyle ait istinsahlarının tümü on yedinci asırda yapılmıştır⁴⁶.

B. ŞERH VE HAŞİYELERİ

1. *Şerh-i Zic-i Uluğ Bey (F)*: Ali Kuşçu (ö. 1474) tarafından telif edilen bu şerh Salih Zeki'ye göre, onun astronomi eserlerinin en mühimidir⁴⁷. Ah Kuşçu şerhte, *Zic-i Gürgâninin* mukaddimesinde zikredilen teorem ve problemlerin ispatlarını vermiştir. Eserde esas metinde yer alan cetveller

bulunmaz. Ayrıca Ali Kuşçu şerhinde, Uluğ Bey'e nispet ettiği Zîc'te mevcut olan yanlışları da tashih etmektedir⁴⁸. Şerhin tesbit edilebildiği kadarıyla on iki adet nüshası mevcuttur⁴⁹.

2. *Düstûru'l-'Amel li-Tashîhi'l-Cedvel (Şerh-i Zic-i Uluğ Bey)* (F): Mirim Çelebi'nin⁵⁰ (ö. 1525) *Uluğ Bey Zici'ne* yaptığı bu şerh 24 Şubat 1499 Cumartesi günü tamamlanmıştır⁵¹. Astronom ve muvakkıtlar arasında hayli itibar gören bu şerh Sultan II. Bâyezid'in isteğiyle yapılmış ve müellif tarafından yine ona sunulmuştur. Mirim Çelebi eserin hazırlanmasında dedesi Ali Kuşçu'nun şerhinden yararlanmış ve mukaddimesinde kendisi ve seçeresi hakkında hayli kıymetli bilgiler vermiştir. Mirim Çelebi, bu eserde didaktik bir yol takip etmiş, meselâ bir derecelik yayın sinüsünü hesaplamak için gayet açık misallerle beş çözüm yolu göstermiştir⁵². Şerhin Çok sayıda nüshası bulunmaktadır⁵³.

Düstûru'l-'Amel'in otuz nüshasından en eskisi, 920/1514 yılında Seheri diye meşhur Muhammed b. Mahmûd Edirnevî tarafından istinsah edilmiştir⁵⁴. Eser, 979 yılı Muharrem'inin (Mayıs 1571) başında Cuma günü, Ebû Bekr b. Dâvûd el-Müderriş tarafından istinsah edilmiştir. Aynı zat, 980 yılı Zilhicce'sinin yirmi üçüncü (26 Nisan 1573) pazar gecesi nüshayı müellif nüshasıyla mukabele etmiştir. Nüshanın ilk sayfasında Edirne Üçşerefeli Medresesi'nde müderriş olan Abdurraûf b. Muhammed b. Ömer el-'Arabî'ye ait temellük kaydı vardır⁵⁵. Eserin bir diğer nüshası, Muhammed b. Musşafâ el-Fezâyî el-Kâtib bi-Reisülmüneccimîn-i Dârüssa'ade tarafından 1085 yılı Şaban'inin (Ekim 1674) başlarında gerçekleştirilmiştir⁵⁶. Son nüshaları XII./XVIII. asırda istinsah edilen şerhin Hafid Efendi, nr. 188/1, yap. 1b-138a'daki nüshası Çınarı İsmail b. Mustafa Halife (ö. 1790) tarafından h. 1170/1756 yılında istinsah edilmiştir.

3. *Şerh-i Zic-i Cedid-i Sultânı* (F). *Şerh-i Zic-i Uluğ Bey* ismiyle de tanınır. On altıncı asırda yaşayan meşhur astronomlardan Nizâmeddin 'Abdül'alî b. Muhammed b. Hüseyin el-Hanefî el-Bircendî'nindir⁵⁷ (ö. 1528'den sonra). Eser, Osmanlı astronomi tarihinde, Ali Kuşçu ile Mirim Çelebi'den sonra kaleme alınan üçüncü önemli şerhtir. Şerhte ayrıca on iki hayvanlı Türk takvimi hakkında geniş bilgi verilmektedir. Otuza yakın nüshası bilinen şerh 1523 yılında tamamlanmıştır. Şerhin en eski nüshası 1561 tarihlidir. Müellif hattıyla olan nüshası Kandilli Rasadhânesi, nr.

253'te bulunmaktadır. Nüshada bulunan temellük kayıtları şunlardır. 1. Mûsâzâde Muhammed 'Ubeydullah, 2. 'Alî b. el-Hâcc er-Rüşdî, 3. es-Seyyid Mustafa Mes'ûd el-Müderriş 'an oda-i hassa sene 1213/1798, 4. Şeyh Hakkı Efendizâde Ahmed Tevhid, 5. Nu'man Molla Efendi el-Merhum, 6. es-Seyyid Ahmed Tâhir Reisülmüneccimîn sene 1287/1870. Kayıtlara bakıldığında ikisinin müneccimbaşı olduğu anlaşılmakta ve bu sebeple nüshanın hayli mühim kimseler tarafından kullanıldığı görülmektedir⁵⁸.

4. *el-Mirrihü'l-'Anî fi'l-Amel bi'z-Zîci'l-Hâkanî (A)*: İbnü'l-Keyyât indir (ö. 950/1543). Chester-Beatty, nr. 4677'de X./XVI asırda istinsah edilmiş 218 yapraklık bir nüshası gösterilmektedir⁵⁹.

5. *Haşiye alâ Zîc-i Uluğ Bey (A)*. Mes'ud-ı Rûmî adıyla tanınan Kemâleddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvânî (ö. 1500) tarafından yapılan bu şerhin bir nüshası bulunmaktadır⁶⁰.

6. *Haşiye alâ Şerh-i Uluğ Bey alâ Adâbi'l-bahs li's-Semerkindî (A)*. *Uluğ Bey Zîci* üzerine yapılan bir şerhe Şah Hüseyin el-Acemî (ö. 1524) tarafından yapılmış bir haşiyedir⁶¹.

7. *ed-Dürrü'l-ferîd ale'r-rasadi'l-cedîd (A)*. On sekizinci asır Osmanlı dünyasının Mısır'da yetişen en büyük astronomlarından birisi olan Rıdvan b. Abdullah er-Rezzâz el-Felekî⁶² (ö. 1711) tarafından telif edilen bu şerh muhtemelen *Uluğ Bey Zîci'ma* şerhi olup bir mukaddime, on iki bâb ve bir hatimedden meydana gelir⁶³.

8. *ez-Zîcü'l-müftd alâ Usûli Rasadi'l-cedîdi's-Semerkindî (A)*. *Zîc-i Rıdvan Felekî* adıyla da bilinen bu zîc *Uluğ Bey Zîcinin* Mısır meridyenine adaptasyonu olup az önce bahsedilen astronomlardan Rıdvan el-Felekî tarafından yapılmıştır⁶⁴.

9. *Şerh-i Zîc-i Uluğ Bey (T)*. *Uluğ Bey Zîci*'nden takvim istihraç etmenin usullerinden bahseden eserin müellifi bilinmemektedir. Müellif Bircendî'nin şerhinden yararlanmışır. Şerhin üzerinde 1064-1112 (1654-1700) tarihlerine ait birtakım kayıtlar bulunmaktadır⁶⁵.

10. *Şerh-i Zîc-i Uluğ Bey (T)*. Müellifi bilinmeyen bu şerhin iki nüshası tesbit edilmiştir⁶⁶.

C. TERTİPLERİ

Zîcin tesbit edilebilen üç tertibi bulunmaktadır. Bunların tümü Semerkand boylamına göre hazırlanmış olan cedvellerin Kahire boylamına göre yapılan yeni tertipleridir.

1. *Teshîlü Zîci Uluğ Bey* (A): Ebi'l-Feth es-Sûfi'nindir. Semerkand boylamına göre hazırlanmış olan cedveller Mısır/Kahire boylamına göre yeniden tertip edilmiştir⁶⁷.

2. *Esne'l-mevâhib fî takvimi'l-kevâkib* (A) (ö. 1711). *Uluğ Bey Zîci'nin* Kahire boylamına göre yapılmış bu ikinci tertip daha önce bahsedilen astronomlardan Rıdvan el-Felekf nindir⁶⁸.

3. *ez-Zîcu'l-Mufîd 'alâ Usûli'r-Rasadi'l-Cedîdi's-Semerkandî* (A): Rıdvan el-Felek'nin zâcidir. *Uluğ Bey Zîci'nin* Mısır boylamına göre tertip edilmiş bir şeklidir. Bir nüshası, Köprülü, III. Kısım, nr. 336'da mevcut olup istinsahı on sekizinci asırdadır⁶⁹.

D. ZİCDEN YARARLANILARAK YAPILAN BAZI ÇALIŞMALAR

Uluğ Bey Zîci asırlar boyunca pek çok ilim adamı ve astronom için temel eser olmuştur. Başta Osmanlı âlimleri olmak üzere dünyanın pek çok yerinde bulunan âlimler tarafından *Uluğ Bey Zîci*'nden yararlanılarak takvimler, eserler ve cedveller hazırlanmıştır. Burada tesbit edilebilen bazı mühim çalışmalar ele alınarak zîcten istifadeyle ne tür çalışmaların yapıldığına dikkat çekilecektir.

1. *Risâle-i Usturlâb-ı Selîmî* (T). Usturlabın çeşitleri ve bunların kullanılması hakkında olan bu eser Mustafa b. Ali el-Muvakkıt⁷⁰ (ö. 1571) tarafından *Uluğ Bey Zîci* esas alınarak bir mukaddime ve kırk beş bâb üzere 951/1544-5 yılında telif edilmiştir⁷¹.

2. *Reşfü'z-Zülâl fî Ma'rifeti İstihraci Kavsi Meksi'l-Hilâl bi-Tarikayı'l-Hisâb ve'l-cedvel* (A). *Uluğ Bey Zîci* esas alınarak Ramazan b. Salih b. Ömer es-Safetî el-Felekî el-Hanaki (ö. 1745) tarafından hazırlanan bu eser 4 Mayıs 1726 günü tamamlanmıştır⁷². Hanakînin zîcten istifadeyle hazırladığı diğer çalışmaları şunlardır. *Cedâvil mahlûli's-sihem alâ usûli Uluğ Bey* (A)⁷³; *Cedâvilü'l-meyli's-sâni hesab dekâiku Uluğ Bey* (A)⁷⁴; *Cedvel*

*tâ'dil Utarid alâ usûli Uluğ Bey (A)*⁷; *Muâmarâtü a'mâli'r-resm fi'l-munharifâi bi-usûli Uluğ Bey (A)*⁶; *Cedâvil-i hisas mâ beyne'l-merkez, li'd-da'ir ve ihtilâfi'l-manzar alâ usûli Uluğ Bey (A)*⁷⁷; (*Esmâü'l*) *Cedâvilü'l-kevâkibü's-sâbitetü'l-mersûde bi'r-rasadi'l-cedîd li evvel-i sene 1139 (A)*. Ramazan el-HanaM tarafından hazırlanan bu eser 1726 yılı başında, Uluğ Bey'in yeni rasad usulüyle gözlenmiş 336 sabit yıldızın konumlarını gösteren cetvelleri ihtiva etmektedir⁷⁸.

3. *Hall-iAkd-i Nücûm (F)*. On üçüncü asırda yetişen meşhur Osmanlı âlimlerinden Kutbuddin b. Abdülhay el-Hüseynî el-Lârî el-Acemi (ö. 1568) tarafından telif edilen bu eser *Uluğ Bey Zic*mden yararlanılarak Şah Abbas devrinde 18 Temmuz 1608 tarihinde meydana konulmuştur. Eser bir mukaddime, iki makale ve bir hatime üzerine tertip edilmiştir⁷⁹.

4. *Cedâvilü Takvimu's-Şems li-Tüli Nedene min Sahili'l-bahri'l-Garbî alâ Rasadi'l-Cedîd li-Uluğ Bey (A)*. *Uluğ Bey Zici* esas alınarak hazırlanmış bu cetveller Güneş'in hareketlerini göstermekte olup on altıncı asır Osmanlı astronomlarından olan Şemseddin Muhammed b. Muhammed .el-Lazikî (XVI. asır) tarafından hazırlanmıştır⁸⁰.

5. *Ruznâme-i Cedîd (T)*. Hazırlayanı meçhul olan bu eser Cezayir enlemi üzere tertip edilmiş asronomi cetvellerinden ibarettir. Eser bir mukaddime ve dört bâbdan meydana gelir. Müellif mukaddimede Şeyh Vefa ve Ayn Ali Efendi'nin ruznâmelerinin vaktinin geçtiğinden bahisle, kendisinin *Uluğ Bey Zici*'nden, Ebu Ah el-Mağribî, İbnül-Bennâ ve el-Rûdânî'nin eserlerinden faydalanarak bu eseri telif ettiğini ifade eder. Aynı zamanda pek çok denizcilik terimini de ihtiva eden eser denizciler için de mühim bir kıymete haizdir⁸¹.

6. *Risâle-i Takvim be-Sene 990 (T)*. *Uluğ Bey Zici*'nin İstanbul meridyeline göre tatbik edilmiş hicrî 990 yılı (M. 1582) takvimi olup Takiyüddin Rasid tarafından hazırlanmıştır. Eserin başında bir fihrist bulunur⁸².

7. *Unvânu'l-Mühimmât fi Tahrîri'l-Evkât (A)*. Muhammed b. Nasiruddin el-Menûfi⁸³ (ö. 1573'ten sonra) tarafından *Uluğ Bey Zici*'nden istifadeyle (lam) 30. paraleli için düzenlenmiş cetvellerdir. Hicrî 1268 (1851) yılından itibaren tertip edilmiştir⁸⁴.

8. *Cedâvilu İhtilafu't-îûl ve'l-Arz ve't-Ta'dîl ala Re'yi Uluğ Bey* (A) Abdülkadir el-Menûfî tarafından hazırlanmış olup sadece cetvellerden meydana gelmektedir⁸⁵. Abdülkâdir el-Menûfî tarafından hazırlanan ve cetvellerden oluşan bir diğer eser de *Cedâvilu Mahlûlu'l-Metâliu'l-felekiyye min Evveli'l-Cedyi bi-tefâzuli dakika dakika ala rasadi'l-cedîdi's-Semer-kandî* 'dir (A)⁸⁶.

9. *Risale fi Keyfiyyeti İstihracî't-Takvîm* (A), *Uluğ Bey Zîcz*'nden takvim yapma usûlü hakkında bir eser olup müellifi, *el-Evfâ* diye meşhur *Mahmûd b. Ahmed el-Hicazî el-Kâfî*dir (ö. 1635). Eser bir mukaddime ve bir makaleden meydana gelir. Mukaddime üç bahse; birinci bahis on fasla, ikinci bahis beş fasla ve üçüncü bahis dört baba ayrılır. Makale de on üç bahse ayrılır. Bunlardan birinci ve ikinci bahis ikişer fasıldan oluşur. Ayrıca eser takvimlerle ilgili esas konuları incelerken tarih-i hicrî, tarih-i rûmî gibi çeşitli tarihleme usullerini de vermektedir. Kitapta ayrıca pek çok cetvel bulunur. el-Evfâ, eserinin önsözünde telif sebebini şu cümleyle açıklar: "... Ba'zı arkadaşlar, benden takvim istihracının keyfiyyetini açıklamamı ve onlara misal vermemi istediler..."⁸⁷. Eserin tesbit edilebilen otuz beş nüshasından en eskisi, Osman b. Mustafa el-Belgradî tarafından istinsah edilen nüshadır. En yeni nüshası ise h. 1277/1860'ta istinsah edilmiştir⁸⁸.

10. *Cedâvilu mürettebe alâ Zîc-i İbn-i Şatır ve Uluğ Bey* (A). On yedinci asırda Mısır'da yaşayan meşhur Osmanlı astronomlarından olan Abdülmun'im el-Hüseynî el-Hanefî en-Nebtî (ö. 1673 civarı) tarafından hazırlanmış bir eser olup, hicrî 1041 yılının son üç ayıyla 1042 yılının ilk iki ayında (Ağustos-Kasım 1632) hac esnasında yapılacak ibadetlerin vakitlerinden bahseder⁸⁹. Adından da anlaşılacağı üzere eser *Zîc-i İbn-i Şatır* ve *Uluğ Bey Zîelerinden* istifadeyle hazırlanmıştır.

11. *Takvim li-Sene 992* (T). Müneccimbaşı Tabib Muhammed İbn el-Bakkal⁹⁰ (ö. 1595) tarafından Sultan III. Murad'ın isteğiyle hazırlanan bu takvim İstanbul matlana göre *Uluğ Bey Zîci* hesapları esas alınarak meydana konulmuştur⁹¹.

12. *Seyyaratın Vazifeleri Hesabı* (T). Müneccimbaşı Fethiyeli Halil Efendi⁹² (ö. 1773) tarafından hazırlanan eser, gezegenlerin *Uluğ Bey Zîcz*'nden tûl ve arzlarının hesabına dairdir. Cedvellerden meydana gelir⁹³. Halil

Efendi tarafından hazırlanan ve yine baştan sonra cedvellerden meydana gelen bir diğer eser de *Uluğ Bey Zicinden Takvim İstihracı* (T) adını taşımaktadır. Eser *Uluğ Bey Zici*'nden istifadeyle takvim hazırlanmasını gösterir⁹⁴.

13. *İstihrâc-ı Düstûr*, Müneccimbaşı Abdullah Efendi⁹⁵ (ö. 1780) tarafından hazırlanan bu eser cedvellerden meydana gelmekte olup *Uluğ Bey Zici* esas alınarak meydana konulmuştur⁹⁶.

14. *Cedvelü'l-Kevâkibü's-Sâbite ve'l-Menâzilü'l-Kameriyye alâ Rasadi'l-Cedîd li-Sene 1176* (A). Hüseyin b. Ah el-Kebbânî (XVIII. asır) tarafından hazırlanan eser adından da anlaşılacağı üzere *Uluğ Bey Zicine* Göre 1176/1762 yılında sabit yıldızların ve Ay'ın hareketleri hakkında bilgi veren bir cedveldir⁹⁷.

15. *Hisabı İnhiraf-ı Kibleti Mısır bi-Tarik-i Uluğ Bey* (A). Ebu'l-İtkan Mustafa el-Vefâi el-Hayyât (ö. 1789) tarafından hazırlanan bu eser *Uluğ Bey*'in metoduna göre Mısır'ın kible sapmasından bahseder⁹⁸.

16. *Takvim-i Sâl 1254* (T). Müderriszâde Sadullah Efendi'nin" (ö. 1850) hazırladığı bu takvim hem *Uluğ Bey Zici* hem de *Cassini Zici* 'nden yararlanılarak tertip edilmiş 1838 yılına ait zayırceli bir takvimdir¹⁰⁰. Sadullah Efendi'nin *Uluğ Bey Zic*'ne ve İstanbul ufkuna göre hazırladığı bir diğer takvim de *Takvim-i Sâl 1257-1258* 'dir (T)¹⁰¹.

17. *Cedvel-i İbtida-i Düstûr-i Neyyireyn li Tûl-i Kostantuniyye* (T). Müneccimbaşı Ahmet Tahir'in¹⁰² (ö. 1880) *Uluğ Bey Zicine* göre hazırladığı bu eser 2 Safer 1292 (12 Mart 1875) tarihinde İstanbul meridyenine göre Güneş ve Ay'ın hareketlerini gösteren cetvelleri ihtiva etmektedir¹⁰³.

18. *Cedvelü'l-Kevâkibü's-sabit ev e'l-menâzilü'l-kameriyye alâ rasadi'l-cedîd li sene 1176* (A). On altıncı asırda Mısır'da yaşayan Osmanlı muvakkıtlarından Hüseyin el-Kebbanî tarafından hazırlanan bu cetvel, adından anlaşıldığı gibi *Uluğ Bey Zici*'ne göre 1176/1762 yılında sabit yıldızların ve Ayın hareketlerini veren cetveldir¹⁰⁴.

19. *Ruznâme-i Cedîd Siniy 1206-1289* (T). *Uluğ Bey Zici* yanında el-Mağribî, Ebu Mikra el-İfrîkî ve İbnü'l-Bennâ zîclerinden de yararlanılarak hazırlanmıştır. Dört baba ayrılır¹⁰⁵.

20. *Cedvelü Mukavvimü'l-Cevzehr li-Tûl-i Nedene ala Rasadi'l-Cedîd li-Uluğ Bey* (A). On altıncı asırda Mısır'da yaşayan büyük astronomlardan Ebü'l-Feth Muhammed b. Ahmed es-Sufî (ö. 1543) tarafından hazırlanan bir eserdir¹⁰⁶.

Yukarıda zikredilen eserlerin yanısıra *Uluğ Bey Zîci*'nden istifadeyle hazırlanmış ve müellifi belli olmayan pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunlardan tesbit edilebilenlerinden bazıları şunlardır. *Cedâvil etvalü'l-buldan* (A). *Uluğ Bey Zîci* ile Ali b. el-Bennâ'nın hesaplarından ve Ebu'l-Fidâ'nın *Takvimu'l-buldâri'ndan* yararlanılarak hesaplanmıştır¹⁰⁷; *Cedâvilu Evsatu'n-neyyireyn* (A). *Uluğ Bey Zîci*nden 1173 (1759) yılı için istihraç edilmiş cetvellerden meydana gelir¹⁰⁸; *Cedvelü'l-ceyb. Uluğ Bey Zîci*'nden yararlanılarak hazırlanmış cetvellerdir¹⁰⁹; *Cedvel-i sittînî. Uluğ Bey Zîci*'nden yararlanılarak hazırlanmış olup üzerinde "Logaritma el-Mahlûl bi'l-sittînî yani Ceyb-i Uluğ Bey=Zîc-i Uluğ Bey Ceybi" kaydı bulunmaktadır¹¹⁰; *Hicrî 1162 Yılına ait Zîc Cedve ileri* (A). (1162/1749). *Uluğ Bey Zîci*'nden istihraç edilmiştir¹¹¹; *Takvim-i Sâl-i 1221* (T-F). *Uluğ Bey Zîci*'nden istifadeyle hazırlanmış 1806-1807 yılı takvimidir¹¹²; *Takvim Mecmuası* (T) *Uluğ Bey Zîci*'nden yararlanılarak hazırlanmış olan bu eser takvim İstihracı konularıyla ilgili bir şerhtir¹¹³; *Cedâvil-i Uluğ Bey* (T)¹¹⁴; *Cedâvil-i Zîc-i Uluğ Bey*¹¹⁵; *Cedâvili Hisâb Rû'yetü'l-hilâl ba'duha min hisâbi Mustafa el-Hayyât ala usûl-i Uluğ Bey* (A)¹¹⁶; *Cedâvil-i Şitâ alâ Usûl-i Uluğ Bey Ba'duhâ li-arz-ı mâ* (A)¹¹⁷; *Cedvelü Ta'dili'l-kamer*" .

E. ULUĞ BEY ZİCİ'NİN TASHİHİYLE İLGİLİ ESERLER

Uluğ Bey ve arkadaşlarının, Nasiruddin Tûsî ve ekibi tarafından Meraga Rasadhânesinde hazırlanan *Zîc-i ilhânî'nin* hatalarını tashih etmek üzere hazırladığı zîcin zamanla birtakım hatalarının tesbit edilmesi üzerine bazı astronomlar, bunları düzeltmek üzere çalışmalar yapmışlardır. Tesbit edilebildiği kadarıyla *Uluğ Bey Zîci'nin* hatalarını tesbit eden ve bunların düzeltmek üzere harekete geçen ilk astronom Muhammed b. Ebi'l-Feth es-Sufî'dir. es-Sûfî Mısır'da konuyla ilgili iki eser telif etmiştir. Ancak onun zîcin düzeltilmesiyle ilgili esas çalışması Takiyüddin Rasîd'ı bu konuda bilgilendirmiş olmasıdır. Nitekim Takiyüddin Mısır'da iken başladığı tashih çalışmalarına İstanbul'a geldikten sonra yeni bir rasadhâne inşa ede-

rek devam etmeye çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında Takiyüddin Rasîd'in astronomi çalışmalarının önemli bir bölümü bu zîcin tashihi maksadını takip etmekteydi. Takiyüddin Rasîd'in daha önce zikredilen eserleri bu yönü itibariyle değerlendirildiğinde bu bölümde de değerlendirilebilir.

1. *Zîci Muhammed b. Ebi'l-Feth es-Sufî* (A). Takiyüddin Rasîd'in *Sidretü'l-müntehâ* adlı zîcinde bahsettiği gibi es-Sufî (ö. 1494) bu eseriyle *Uluğ Bey Zîci'nde* bulunan hataları düzelterek zîci tashih etmek istemiştir¹¹⁹.

2. *Uluğ Bey Zîci'nin 54-55 enlemine nakil ve Tashihi*. es-Sufî tarafından hazırlanmıştır¹²⁰.

3. *Sidretü'l-müntehâ el-efkâr fi melekuti'l-feleki'd-devvar* (A). *ez-Zîcü's-Şehinşahî* adıyla da bilinir¹²¹. *Uluğ Bey Zîci'nin* tashih ve ikmalî için yazılmış ve Takiyüddin Rasîd'in İstanbul Rasadhânesi'nde ve Mısır'da yaptığı rasadların neticelerini ihtiva eden en önemli eseridir. Eser Takiyüddin Rasîd'in takriiriyle muhtemelen talebeleri ya da rasadhâne çalışanları tarafından kaleme alınmıştır. Eserin ilk kırk sayfasında trigonometrik çizgiler tarif edilir ve onların kesişmelerinden meydana gelen açılarının hesapları açıklanır¹²².

4. *Zîci Muhammed b. Ebi'l-Feth es-Sufî* (A): Takiyüddin er-Râsîd'in *Sidretü Münîha'l-Efkâr'ında* belirttiğine göre, bu zîcte *Uluğ Bey Zîci* 15-lâh edilmek istenmiştir¹²³.

F. TESHİLLERİ

Uluğ Bey Zîci'nin herkes tarafından kolayca anlaşılabilmesi ve kullanılması maksadıyla birtakım teshilleri de yapılmıştır. Tesbit edilebildiği kadarıyla on adet teshil bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir.

1. *(el-'ikd) ed-Dürri'n-Nazım fi Teshili't-Takvîm* (A). Mevcut nüshalarının pek çoğunda Emevi Camii muvakkîü Abdurrahman es-Salihî'ye nisbet edilen bu eser Takiyüddin Rasîd tarafından hazırlanmış olup *Uluğ Bey Zîci'nden* takvim çıkarma konusundaki usulleri gösterir. Eser Takiyüddin'in takvim çıkarma sanatına giriş olarak tertip ettiği muhtasar bir zîctir¹²⁴. Tesbit edilebilen on bir nüshasından en eskisi, 1562 yılı civarında istinsah edilmiştir¹²⁵. En yeni nüshası ise 1737 yılına aittir¹²⁶.

2. *Teshil-i Zîc-i Uluğ Bey* (A). Müneccimbaşı Abdullah Efendi (ö. 1780) tarafından hazırlanan bu teshil *Uluğ Bey Zîci* 'nden istihraçla oluşturulan cetvellerden meydana gelir. Günümüze sadece müellif hattıyla olan bir nüshası ulaşmıştır. (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1973, 15 vr).

3. *Teshil-i Zîc-i Uluğ Bey* (A). *Muhtasarı'l-Zîcü'l-Cedîdü's-sultânî* ismiyle de bilinir. Selimiye, nr. 630/2,12 vr. Şemseddin Muhammed es-Suî tarafından hazırlanan bu teshil Uluğ Bey'in Semerkand meridyenine göre hazırladığı cetvellerin Mısır meridyenine göre tertip edilmiş şeklidir¹²⁷.

4. *Behçetü'l-Fiker fi Hallu's-Şems ve'l-Kamer* (A). Şemseddin Muhammed es-Suff'nin az önce bahsedilen konuda hazırladığı bir diğer eserdir¹²⁸.

5. *Gunyetu't-tâlib fi Takvimi'l-Kevâkib* (A). Tunuslu âlim Hüseyin Kaş'a b. Muhammed el-Hanefî (ö. 1680 civarı) tarafından hazırlanan bu eser her ne kadar *Uluğ Bey Zîc*'nin muhtasarı ise de zîcten yararlanmayı kolaylaştırmak için kaleme alınmış bir teshildir¹²⁹.

6. *Teshil-i Zîc-i Uluğ Bey* (T). Mürekkepçizâde Muhammed Şerif (XVIII. yy) tarafından yapılan bir diğer Türkçe teshil ise zîcin cedveller kısmına aittir. Zîcin cetveller kısmı özetlenmiş ve kolay kullanılabilir hale getirilmiştir¹³⁰. Eserin sadece bir nüshası günümüze intikal etmiştir.

7. *Teshil-i Zîc-i Uluğ Bey ve Kassini* (T). Müneccimbaşı Durakpaşazâde Mır İbrahim b. Saîd el-İslâmbulî'nin¹³¹ (ö. 1832) talebelerinden birisi tarafından hazırlanmıştır (1236 yılı civarı). Çalışma *Uluğ Bey ve Kassini Zîc-leri'mn* teshili ve İstanbul meridyenine göre hazırlanmaları suretiyle meydana konulmuştur. On dokuzuncu asrın ortalarında yapılan bu teshil, *Uluğ Bey Zîci*'nin, *Cassini Zîci*'nin Osmanlı Devleti'nde resmen kullanılmaya başlamasından sonra bile kullanıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir¹³².

8. *Fezleketü'l-Hisâb* (T). Cabi-zade Hahl Fâ'iz diye tanınan Ebü'l-Fazl Halil Fâ'iz b. Cabizâde Mustafa b. İsâ el-Yedikulevî'nindir¹³³ (ö. 1722). Müellif bu eseri, önsözünde açıkladığına göre, *Uluğ Bey Zîci*'nden takvim yapmak ve gezegenlerin hareketlerini izah etmekle ilgili bir müzâkere esnasında, konu hakkında Arapça ve Farsça kitaplardan tercüme ve ictibas yoluyla Türkçe bir risale cem ve tertip etmek isteği geldiğini, bunun üye-

rine bu eseri kaleme aldığını söylemektedir (29 Mayıs 1721)¹³⁴. Cabizâde'nin bu çalışması *Uluğ Bey Zîc'*nden takvim yapmak, gezegenlerin hareketlerini hesaplama gibi konulardan bahseden sittînî hesabıyla ilgili edebî bir eserdir¹³⁵. Eseri Arapça ve Farsça kitaplardan tercüme ve iktibas yoluyla hazırlamıştır.

9. *Teshil-i Tadilât-ı Uluğ Bey* (T). Müellifi meçhul olan bu eserin bir nüshası bulunmaktadır¹³⁶.

10. *Teshil-i Zîc-i Uluğ Bey* (F) Müellifi meçhuldür¹³⁷.

G. İHTİSARLARI

Fethü'r-Rakmân bi-İhtisârî Zîcî's-Sultân (A): el-Muhallelâtî (ö. 1792) tarafından yapılmış bir ihtisardır¹³⁸.

SONUÇ

Onbeşinci yüzyılın ilk yarısı boyunca Semerkand rasathanesinde pek çok bilim adamı ve astronomun birlikte çalışması sonunda ortaya konulan *Uluğ Bey Zîc'i* kısa sürede pek geniş bir coğrafyada tanınmış ve itibar görmüştür. Başta Osmanlı dünyası olmak üzere diğer İslâm ülkeleri yanında Avrupa ülkelerinde yaşayan astronomlar tarafından da kabul gören zîc, farklı zamanlarda hem İslâm medeniyetinin diğer iki lisanı olan Arapça ve Türkçe'ye hem de bazı Avrupa dillerine tercüme edilmiştir. Öte yandan, zîcin herkes tarafından daha iyi anlaşılması ve kolay kullanılabilmesi için şerh ve haşiyelerinin de yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasında dikkat Çeken en mühim hususun başında ilk iki şerhin, zîcin hazırlanmasında rasadhânedeki çalışmış olan Ali Kuşçu ve onun torunu Mirim Çelebi tarafından yazılmış olmasıdır. Üçüncü önemli şerh de Semerkand okulunun temsilcilerinden birisi olan el-Bircendî tarafından telif edilmesidir. Şerh ve haşiyelerin yanında ayrıca zîcin tümünün ya da bazı bölümlerinin teshilleri yapılarak zîcin hemen herkesim tarafından kolayca kullanılması hedeflenmiştir. Zîcin zamanla tesbit edilen bazı eksik ve hatalı yönlerinin giderilmesi ve tashihi için değişik zamanlarda bazı astronomlar tarafından tashih çalışmaları yapılmıştır. Zîcin eksik ve hatalı yönlerine ilk işaret eden kişi Mısır'lı astronom es-Sufî olmuştur. Onunla görüşen ve onu takip eden, zîcin tam bir tashihi yapmak üzere İstanbul'da rasathane kuran

Takiyüddin Rasid'in çalışmaları ise tashih çalışmalarının tamamlanmaması sebebiyle yarım kalmıştır. Diğer yandan zîcin sadece gerekli olan kı-sımlarının alınmasıyla ya da özetlenmesiyle meydana getirilmiş bazı ihti-sarları da bulunmaktadır.

Şüphesiz zîcin en yoğun olarak kullanıldığı coğrafya Osmanlı dünyasıdır. Bu sebeple zîcle ilgili çalışmaların pek çoğu Osmanlı âlimleri tarafından meydana konulmuştur. Ayrıca zîcin müneccimbaşılar tarafından takvim hazırlamakta kullanılması onun resmi bir hüviyet kazanmasına sebep olmuştur. Zîcin bu durumu on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da yapılan yeni zîcilerin Osmanlı dünyasında tercüme edilip tanınmaya başlamasıyla birlikte yavaş yavaş değişmeye başlamış ve nihayet *Cassini Zici'na* tercümesiyle büsbütün ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Bununla birlikte 1800 yılından itibaren her ne kadar zîc resmi olarak kullanımdan kalkmış olsa bile müneccimler ve muvakkıtlar bu zîci kullanılmaya devam etmişlerdir. Hatta bunlar arasında Ahmed Tahir Efendi gibi müneccimbaşılar dahi bulunmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, yeni zîcilerin yapılması *Uluğ Bey Zicine* olan itimadı ve güveni sarsmamış ve kullanımdan kalkmasına sebep olamamıştır. Zîc ve onunla ilgili yüzlerce eserin Osmanlı coğrafyasındaki kütüphanelerde bulunması bu esere olan ilgiye işaret etmesi bakımından mühimdir. *Uluğ Bey Zici* bugün dahi bazı yıldızların konularının tesbiti gibi mühim konularda kullanılmaktadır.

Uluğ Bey Zici'nin Osmanlı dünyasındaki kullanımını ve onunla ilgili bütün eserlerin bir araya toplanmaya çalışıldığı bu çalışmada sonuç olarak şunu söylemek mümkündür. Zîc, gerek Osmanlı dünyası dışındaki İslâm coğrafyası ile Avrupa'da gerekse Osmanlı imparatorluğunun hayli geniş olan coğrafyasının hemen her yerinde kullanılmış ve asırlar boyunca müneccim ve muvakkıtların elinden düşmemiştir. Zîcin daha iyi anlaşılması için bazı astronomlarca esere şerh ve haşiyeler yazılmış ayrıca teshilleri yapılmıştır. Bu arada zîcten yararlanılarak çok sayıda eser ortaya konulmuştur. *Uluğ Bey Zici'nin* Osmanlı dünyasındaki etkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için zîcin ve onunla ilgili olarak yazılan tüm eserlerin iyi bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

AÇIKLAMALAR

- 1 İslâm dünyasında hazırlanan zîcler ve konuyla ilgili diğer astronomi cetvelleri, tabloları hakkında daha geniş bilgi için bk. E. S. Kennedy, "A Survey of Islamic Astronomical Tables", *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., cilt. 46/2, Philadelphia 1956.
- 2 Bu çalışmada zikredilen yazma eserler için temel kaynak *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (OALT)*, (haz. E. İhsanoğlu, R. Şeşen, C. Izgi, C. Akpınar, I. Fazlıoğlu, İstanbul 1997) adlı eserdir. Burada bahsedilen eserlerin dünya kütüphanelerinde bulunan bütün nüshaları, *OALT'ta* ayrıntılı verildiğinden tekrar edilmeyip ilgili sayfalarına işaret edilmekle yetinilecektir.
- 3 Uluğ Bey'in hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s. 62; Wilhelm Barthold, *Uluğ Beğ ve Zamanı* (Çev. 1. Aka), Ankara 1990; Saffet Bilhan, *Orta Asya Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim-Bilim-Sanat*, Ankara 1988, s. 44-55; Yuri Bregel, "Ulugh-Beg", Seph R. Strayer, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, XII, s. 259-257; Kari-Niazov, T. N., "Ulugh Beg", *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1981, VII, s. 535-537; O. F. Köprülü, "Uluğ Bey", *İA*, XIII, s. 29; G. Sarton, *Introduction to The History of Science*, New York 1975, III (v. II), s. 1120; L. Bouvat, "Uluğ Bey", *İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 27-29; A. Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara 1988, s. 260-289; S. Aydüz, "15. Asrın En Büyük Astronomu Uluğ Bey ve Zici", *Yeni Ümit*, 7J6, 1994, s. 43^5.
- 4 C. Aydın, "Ebü'l-Vefâ el-Buzcânî", *DİA*, X, s. 348-349.
- 5 Salih Zeki, *Asâr-ı Bakiye*, I, s. 29, 93, 151, 161; *Keşfü'z-zünûn*, II, s. 970.
- 6 M. Dizer, "İbn Yûnus, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XX, s. 450^52.
- 7 Salih Zeki, *Kamus-ı Riyâziyyât*, I, s. 125; *Keşfü'z-zünûn*, I, s. 147.
- 8 "Bu zîc, zîcler arasında doğruya en yakın ve bu sahada, beşerin güç yetirebildiği en son mertebedir. Zamanımızda iklimlerin ve ülkelerin çoğunda, bu zîc esas alınır ve ona güvenilir. Bu zîcle Semerkand'ta önce Gıyâsüddîn Cemşid ilgilendi, fakat çalışmanın başlarında vefat etti. Ondan sonra bu zîcle Kadızâde-i Bursevî uğraştı. O da zîc tamamlanmadan vefat edince zîci Alî b. Muhammed el-Kuşçu tamamladı" (Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, Haydarâbâd 1328, I, 316-317).
- 9 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Davud-el-

- Kayseri (656-660/1258-1261 -751/1350)", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara 1998, s. 28-30.
- 10 Fethullah Şirvanî hakkında daha fazla bilgi için bk. bk. Salim Aydüz, "Fethullah Şirvanî", *Yaşamları ve Yapılarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi (OA)*, İstanbul 1999,1, s. 455-6.
- 11 *Uluğ Bey Zici'ne*. nazaran az da olsa *Zic-i İlhanî'ye* de alaka gösterildiği, bu zîce, *Uluğ Bey Zici'nden* bir asır sonra İbnü'n-Nakîb diye meşhur olan İbrahim b. Ahmed el-Halebî (ö. 1563) (bk. S. Aydüz, "İbnü'n-Nakib", *OA*, I, s. 611-2) tarafından *el-İkdu'l-Yemânîfi Halli Zici İlhanı* (A) adıyla bir şerhin yazılmış olmasından anlaşılmaktadır (Şerhin nüshası, Süleymaniye Ktp. Hafid Efendi, nr. 181/1).
- 12 *Zic-i Gürgânî'nin* Türkiye kütüphanelerinde tesbit edilebilen otuz sekiz nüshası bulunmaktadır, bunların en eskisi, Ayasofya, nr. 2692'deki nüshadır. Nuruosmaniye, nr. 4992/3'teki nüsha Hasan el-Cebertî tarafından h. 1143/1731 yılında, Nûrî Efendi, nr. 150'deki nüsha ise, es-Seyyid Muhammed Nûrî Mühendis tarafından 5 Receb 1276/28 Ocak 1860'da istinsah edilmiştir.
- 13 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997,1, s. 362,413-414.
- 14 Kandilli Rasathanesi, nr. 262/1, yap. 1b-151. Bk. İzgi, I, s. 414.
- 15 *OALT,I*, s. 39.
- 16 S. Aydüz, "Nebi Efendizade", *OA*, I, s. 355.
- 17 *OALT,I*, s. 90-101.
- 18 Köprülü Ktp., Muhammed Asım Bey böl., nr. 720. Bk. İzgi, I, s. 414.
- 19 İzgi, I, s. 100-101.
- 20 Katip Çelebi, *Mizânu'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ehakk*, (sadeleştirerek nşr. Orhan Şâik Gökyay), İstanbul 1980, s. 119.
- 21 *O ALT*, I, 249. Ayrıca bk. Kandilli Rasathanesi, nr. 215, mukaddime.
- 22 *Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Kendi Kalemîyle Haltercümesi*, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik Efendi, nr. 287.
- 23 "Ba'zı mehâdîm-i kiram ve ihvân-ı hulûs-irtisam ile *Zic-i Gürgânî*"den istihrâc-ı düstûr ve istinbât-ı harekât-ı kevakib müzâkeresi esnasında...", Kandilli Rasathanesi, nr. 68.
- 24 İzgi, I, s. 415-416.
- 25 Salim Aydüz, "Osmanlı Devleti'nde Münecimbaşılık", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları I*, İstanbul 1996, s. 159-207.

- 26 Ekmeleddin İhsanoğlu, "Introduction of Western Science to the Ottoman World: A Case Study of Modern Astronomy (1660-1860)", *Transfer of Modern Science & Technology to the Müslim World*, İstanbul 1992, s. 96-98.
- 27 *Takvim-i 1213-1214*, Kandilli Rasathanesi Ktp., *Takvim*, nr. 137.
- 28 *Takvim-i Vekayi*, 6 Receb 1248, (29 Kasım 1832), nr. 46, s. 3, st. 2.
- 29 *Takvim-i Vekayi*, gös. yer.
- 30 Meselâ, Münecimbaşı Ahmed Tahir Efendi, *Cedvel-i İbtida-i Düstur-ı Neyyireyn li-Tül-i Kostantiniyye Muvafık 4 Safer sene 1292* (12 Mart 1875) adlı eserini *Uluğ Bey Zici'ne* göre yapmıştır. Eserin nüshası. Kandilli Rasadhânesi Ktp., nr 535.
- 31 Kandilli Rasathanesi, Takvimler, nr. 140'ta yer alan *Takvim li-Sene 1214-1215'in* 13b yaprağında şu not vardır: "işbu sâlden sonraki takvim için bâ-emr-i hümayun *Zic-i Kassini'den* yani *Fransa Zici'nden* his ab olunmasına şuru' olundu".
- 32 İhsanoğlu, a. g. m., s. 72.
- 33 *OALT*, I, s. 249.
- 34 Selim Ağa Ktp., nr. 728m, vr. 11b, 21a, 22b, 37b.
- 35 *OALT*, I, s. 117, 225; Salih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyat*, İstanbul 1315, s. 966; G. Vajda, *Index General des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothegue Nationale de Paris*, Paris 1953, s. 132
- 36 Selim Ağa Ktp., nr. 728m'deki nüsha (112 vr.) mütercim hattından naklen 1659'te istinsah edilmiştir.
- 37 İkincisinin, Hasan Hüsnî Abdülvehhab, nr. 18104'teki nüshası 1301'de istinsah edilmiştir.
- 38 *OALT*, II, s. 787-8.
- 39 *OALT*, II, s. 808-809.
- 40 Salih Zeki, *Âsâr-ı Bakiye*, I, s. 194.
- 41 Yusuf Ağa, nr. 9887/14, 11 vr.; I. Ü. Ktp., TY, nr. 6551, 148 vr. Ayrıca bk. Adıvar, s. 188; *OALT*, I, s. 345-.
- 42 S. Aydüz, "Abbas Vesim Efendi", *OA*, I, s. 3-4.
- 43 İzmir Milli Ktp. Dolap 21, sıra 672, depo 17089; Bâyezid Umumî, nr. 4646.
- 44 Kandilli Rasathanesi, nr. 240, 225 vr.. Ayrıca Kandilli Rasathanesi, nr. 247/1 ve

- nr. 258'de de nüshaları vardır. *OALT*, I, s. 445-6.
- 45 S. Aydüz, "Mehmed Çelebi", *OA*, I, s. 119.
- 46 Yedi nüshasından biri Arkeoloji, nr. 546'da kayıtlı olup h. XII. asırda istinsah edilmiştir. *OALT*, II, s. 940.
- 47 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya-Kilisî Rifat Bilge), İstanbul 1941-1943, s. 966; *Âsâr-ı Bakiye*, I, 198.
- 48 Salih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyat*, s. 966, *Âsâr-ı Bakiye*, I, 198; S. Aydüz, "Üç Sultan Bir Bilim Adamı: Uluğ Bey, Uzun Hasan, Fatih Sultan Mehmed, Ali Kuşçu", *Sanat Dünyamız*, 73 (1999), s. 171-176; İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu", *OA*, I, s.217.
- 49 879 sonlarında İstanbul'da istinsah edilen eserin bir nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 262/2'dedir. Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnî, nr. 1284'deki nüsha Takiyyüddîh'in tashihinden geçmiştir. Ayrıca bk. *OALT*, I, s. 37.
- 50 S. Aydüz, "Mirim Çelebi", *OA*, I, s. 215-216.
- 51 Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2276, 107 vr.
- 52 Taşköprüzâde, *eş-Şeka' iku 'n-Nu 'mâniyye fî ' Ulemâ 'i'd-Devleti'l-' Osmâniyye* (nşr. A. Subhi Fırat), İstanbul 1985, s. 327-328; *Keşfüz-Zünun*, s. 966; *Âsâr-ı Bakiye*, I, 200; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1343, III, 298-299; Adıvar, s. 62-63; Izgi, I, s. 145.
- 53 *OALT*, I, s. 90-93.
- 54 Veliyüddin, nr. 2276, 107 vr.
- 55 Arkeoloji, nr. 545.
- 56 I.Ü. Ktp, FY, nr. 1387.
- 57 İhsan Fazlıoğlu, "Abdülali Bircendî", *OA*, I, s. 33.
- 58 *OALT*, I, s. 109-110.
- 59 ez-Zirikli, *el-A'lâm* (5. bas.), I-VII, Beyrut 1980, IV, 58.
- 60 *OALT*, I, s. 66.
- 61 Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 537; Ragıp Paşa, nr. 743.
- 62 S. Aydüz, "Rıdvan Felekî", *OA*, II, s. 459-460.
- 63 Nuruosmaniye, nr. 2912, 255 v. *OALT*, I, s. 380.
- 64 *OALT*, I, s. 383-4.

- 65 Nüshası İzmir nr. 499, 70 vr. *OALT*, II, s. 807.
- 66 Kahire, Tal'at, Mecâmî, Türkî nr. 35, 66 vr. istinsahı 29 Safer 1200/25 Ekim 1785; Tal'at Mikat, Türkî, nr. 4, 239 vr. Bk. *OALT*, H, s. 807-8.
- 67 *Kegfüz-Zünân*, s. 966-967.
- 68 Mevcut yedi nüshasından biri de Veliyyüddin Efendi, nr. 2263'te olup 434 yapraktır. Ayrıca bk. *OALT*, I, s. 377-8.
- 69 Kandilli Rasathanesi, nr. 224/1, yap. 1b-49a'daki nüsha, Molla Ahmed b. Anter Alî tarafından h. 1231'de istinsah edilmiştir.
- 70 S. Aydüz, "Mustafa b. Ali Muvakkit", *OA*, II, s. 289-290.
- 71 Nüshası Veliyyüddin Efendi, nr. 2268, 62 vr. Bk. *OALT*, I, s. 170.
- 72 *OALT*, I, s. 424.
- 73 Nüshası Nuruosmaniye, nr. 2904. Bk. *OALT*, I, s. 419.
- 74 *OALT*, I, s. 420.
- 75 *OALT*, I, s. 420-1.
- 76 Nüshası Nuruosmaniye, nr. 2904. Bk. *OALT*, I, s. 421.
- 77 *OALT*, I, s. 418-9.
- 78 *OALT*, I, s. 419.
- 79 Nüshası Mişkat, nr. 1092, 94 vr. Bk. *OALT*, I, 154.
- 80 Nüshası Hacı Beşir Ağa, nr. 674/2. Bk. *OALT*, I, s. 231.
- 81 Nüshaları Kandilli Rasathanesi, nr. 138/2; British Museum. add. nr. 9703, 43 vr. Bk. *OALT*, II, s. 881.
- 82 *OALT*, I, s. 215.
- 83 S. Aydüz, "Abdülkadir Menûfi", *OA*, I, s. 57-58.
- 84 Nüshası. Nuruosmaniye Ktp., nr. 2929/5, 2v. Bk. *OALT*, I, s. 187-8;
- 85 *OALT*, I, s. 217.
- 86 *OALT*, I, S. 218.
- 87 Kandilli Rasathanesi, nr. 144/9.
- 88 Gotha, nr. 1430. Tal'at-Mikat, nr. 250. Eserin bir nüshası Osman b. Ahmed tarafından 1156/1743'te İstanbul'da Zekeriyâ Medresesi'nde (Hamidiye, nr. 843/1); bir diğer bir nüshası da Hasan b. Ömer b. Muhammed el-Amidî tarafından h. 1172/1758'de istinsah edilmiştir (KRK, nr. 144/9, yap. 51b-115b). Bk. *OALT*, I,

- s. 277-8.
- 89 Gotha, nr. 1412. Bk. *OALT*, I, s. 309.
- 90 S. Aydüz, "Mehmed Efendi (Bakkalzade), *O A*, II, s. 123.
- 91 Nüshası Bağdat Köşkü, nr. 322, 12 vr. Bk. *OALT*, I, s. 241-2.
- 92 S. Aydüz, "Halil Efendi (Fethiyeli)", *O A*, I, s. 514.
- 93 Nüshası Kandilli Rasathanesi Ktp. nr. 204.17 vr. istinsahı 1180. Bk. *OALT*, II, s. 470.
- 94 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 339/2, 17 vr. Bk. *OALT*, II, s. 470.
- 95 S. Aydüz, "Abdullah Efendi", *O A*, I, s. 13-14.
- 96 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 427, 16 vr. (Müellif hattıyla) Bk. *OALT*, II, s. 485.
- 97 Nüshası Daru'l-kütüb, Felek-riyaza, nr. 4034, 6 vr. Bk. *OALT*, II, s. 509.
- 98 Nüshası M. Fazıl, Mikat, nr. 213/3, 2 vr. Bk. *OALT*, II, s. 527.
- 99 S. Aydüz, "Sadullah Efendi (Müderrişzade)", *O A*, II, s. 480-481.
- 100 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 525, 18 vr. Bk. *OALT*, II, s. 595.
- 101 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. T. 222, 16 vr. Bk. *OALT*, II, s. 595-6.
- 102 S. Aydüz, "Ahmed Tahir Efendi", *O A*, I, s. 162-163.
- 103 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 535, 10 vr. Bk. *OALT*, II, s. 618.
- 104 Nüshası Darul Kutub Felek-riyaza, nr. 4034. Bk. *OALT*, II, s. 509.
- 105 Nüshası Talat Felek Nücum, Türkî, nr. 9, 54 vr. ; Talat, Mecami, Türkî, nr. 109, 45 vr. Bk. *OALT*, II, s. 882.
- 106 Nüshası Nuruosmaniye, nr. 2929. Bk. *OALT*, I, s. 118.
- 107 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 236, 17 vr. Bk. *OALT*, II, s. 792.
- 108 Nüshası Koyunoğlu, 12732, 11 vr. Bk. *OALT*, II, s. 792.
- 109 Nüshası Mustafa Fazıl, mikat, nr. 74, 16 vr. Bk. *OALT*, II, s. 801.
- 110 Nüshası Arkeoloji Müz. Ktp. nr. 1098, 24 vr. Bk. *OALT*, II, s. 805.
- 111 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 571/5, 5 vr. Bk. *OALT*, II, s. 807.
- 112 *OALT*, H, s. 913-4.
- 113 Nüshası Milli Ktp., nr. 939, 148 vr. Bk. *OALT*, II, s. 938.
- 114 Nüshası Zahiriyye, İlmüT-hey'e, nr. 3096, 73 vr. Bk. *OALT*, II, s. 800.
- 115 Nüshası Kavala-Mikat, nr. 1/3. Bk. *OALT*, II, s. 800.
- 116 Nüshası. Mustafa Fazıl, Mikat 99/1, 4 vr. Bk. *OALT*, II, s. 794.

- 117 Halil Ağa, Mikat, Türkî, nr. 2/2. Bk. *OALT*, II, s. 798.
- 118 Nüshası Kandilli Rasathanesi, nr. 366/1, 6 vr.
- 119 *OALT*, I, s. 126.
- 120 Kandilli Rasathanesi, nr. 398, 55 vr.
- 121 Kandilli Rasadhânesi Ktp., nr. 208/1; Sevim Tekeli'nin bu eser üzerindeki bazı çalışmaları için bk. "Trigonometry in Two Sixteenth Century Works; The De Revolutionibus Orbium Coelestium and the Sidra al-Muntaha", *History of Oriental Astronomy*, IAU Colloquium 91, Cambridge U. Press, Cambridge 1987, s. 209-214.
- 122 *OALT*, I, s. 212-213; S. Aydüz, "Takiyüddin Rasid", *O A*, II, s. 603-605.
- 123 *Keşfüz-Zünûn*, s. 970.
- 124 *OALT*, I, s. 204-5.
- 125 Darülkütüb-Mikat, nr. 140.
- 126 Darülkütüb-Mikat, nr. 20.
- 127 *OALT*, I, s. 125.
- 128 Salih Zeki, *Kamus-t Riyâziyyât*, s. 966-967.
- 129 *OALT*, I, s. 314.
- 130 Nuruosmaniye, nr. 2790,44 vr. Bk. *OALT*, II, s. 520.
- 131 S. Aydüz, "İbrahim (Durakpaşazade, Mir)", *O A*, I, s. 616-617.
- 132 Tek nüshası Süleymaniye Ktp., Bağdath Vehbi, nr. 900/1, 113 vr. Bk. *OALT*, II, s. 810.
- 133 S. Aydüz, "Halil Faiz (Cabizâde)", *O A*, I, s. 515.
- 134 Bilinen on nüshasından en eskisi 1133 yılında, en yeni nüshası h. XIII. asırda istinsah edilmiştir. Süleymaniye Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 2332/4, 26 v. Bk. *OALT*, I, s. 393.
- 135 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, s. 235; *OALT*, I, s. 392-394.
- 136 Kandilli Rasathanesi, nr. 212, 31 vr. Bk. *OALT*, II, s. 810.
- 137 Kandilli Rasathanesi, nr. 245, 55 vr.
- 138 Nüshası Zahirîye, nr. 8875, 10v. Bk. *OALT*, II, s. 544.

Kaynakça

- ADIVAR, A, (1982) *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul.
- AYDIN, C, (1994) "Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî", *DİA*, X, s. 348-349.
İstanbul
- AYDÜZ, S., "Abbas Vesim Efendi", *OA*, I, s. 3-4.
- AYDÜZ, S., "Abdullah Efendi", *OA*, I, s. 13-14.
- AYDÜZ, S., "Abdülkadir Menûfi", *OA*, I, s. 57-58.
- AYDÜZ, S., "Ahmed Tahir Efendi", *OA*, I, s. 162-163.
- AYDÜZ, S., (1991) "Fethullah Şirvanî", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi (OA)*, İstanbul, I, s. 455-6.
- AYDÜZ, S., "Halil Efendi (Fethiyeli)", *OA*, I, s. 514.
- AYDÜZ, S., "Halil Faiz (Cabizâde)", *OA*, I, s. 515.
- AYDÜZ, S., "İbnü'n-Nakib", *OA*, I, s. 611-2.
- AYDÜZ, S., "İbrahim (Durakpaşazade, Mir)", *OA*, I, s. 616-617.
- AYDÜZ, S., "Mehmed Çelebi", *OA*, I, s. 119.
- AYDÜZ, S., "Mehmed Efendi (Bakkalzade)", *OA*, II, s. 123.
- AYDÜZ, S., "Mirim Çelebi", *OA*, I, s. 215-216.
- AYDÜZ, S., "Mustafa b. Ah Muvakkit", *OA*, II, s. 289-290.
- AYDÜZ, S., "Nebi Efendizâde", *OA*, I, s. 355.
- AYDÜZ, S., "Rıdvan Felekî", *OA*, II, s. 459-460.
- AYDÜZ, S., "Sadullah Efendi (Müderrişzade)", *OA*, II, s. 480-481.
- AYDÜZ, S., "Takiyüddin Rasıd", *OA*, II, s. 603-605.
- AYDÜZ, S., (1999), "Üç Sultan Bir Bilim Adamı: Uluğ Bey, Uzun Hasan, Fatih Sultan Mehmed, Ali Kuşçu", *Sanat Dünyamız*, 73 s. 171-176;
- AYDÜZ, S., 1994, "15. Asrın En Büyük Astronomu Uluğ Bey ve Zîci", *Yeni Ümit*, 26, s. 43-45.
- AYDÜZ, S., (1996), "Osmanlı Devleti'nde Münecimbaşılık", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları I*, s. 159-207.
- BARTHOLD, Wilhelm (1990), *Uluğ Beğ ve Zamanı* (Çev. İ. Aka), Ankara.

- BİLHAN, Saffet (1998)**, *Orta Asya Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim-Bilim-Sanat*, Ankara.
- BOUVAT, L., (1997)**, "Uluğ Bey", *İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 27-29. Eskişehir
- BREGEL, Yuri (1989)**, "Ulugh-Beg", *Seph R. Strayer, Dictionary of the Middle Ages*, New York XII, s. 259-257.
- BURSALI Mehmed Tahir (1343)**, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul.
- DİZER, MUAMMER (1999)**, "İbn Yûnus, Ebü'l-Hasan", *DİA*, XX, s. 450-452. İstanbul
- FAZLIOĞLU, İ. (1998)**, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Davud-el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara s. 28-30.
- FAZLIOĞLU, İhsan**, "Abdülali Bircendî", *OA*, I, s. 33.
- FAZLIOĞLU, İhsan**, "Ali Kuşçu", *OA*, I, s.217.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin (1192)**, "Introduction of Western Science to the Ottoman World: A Case Study of Modern Astronomy (1660-1860)", *Transfer of Modern Science & Technology to the Muslim World*, İstanbul.
- İZGİ, Cevat (1997)**, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul.
- KARI NIAZOV, T. N. (1981)**, "Ulugh Beg", *Dictionary of Scientific Biography*, New York, VII, s. 535-537.
- KATİP ÇELEBİ (1941-1943)**, *Keşfü'z-zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (nşr. M. Şerefeddin Yalçınkaya-Kilisli Rifat Bilge), İstanbul.
- KATİP ÇELEBİ (1980)**, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ehakk*, (sadeleştirerek nşr. Orhan Şâik Gökyay), İstanbul.
- KENNEDY, E. S. (1956)**, "A Survey of Islamic Astronomical Tables", *Transactions of the American Philosophical Society*, N. S., cilt. 46/2, Philadelphia.
- KÖPRÜLÜ, O. F. (1997)**, "Uluğ Bey", *İA*, XIII, s. 29. Eskişehir *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi {OALT}*, (haz. E. İnançoğlu, R. Şeşen, C. İzgi, C. Akpınar, İ. Fazlıoğlu, İstanbul 1997.
- SALİH ZEKİ (1315)**, *Kâmûs-ı Riyâziyyat*, İstanbul.

- SARTON, G. (1975), *Introduction to The History of Science*, New York.
- SAYILI, A. (1988), *The Observatory in islam*, Ankara.
- Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Kendi Kalemiyle Haltercümesi, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik Efendi, nr. 287.
- Takvim-i 1213-1214*, Kandilli Rasathanesi Ktp., *Takvim*, nr. 137.
- Takvim-i Vekayi*, 6 Receb 1248, (29 Kasım 1832), nr. 46, s. 3, st. 2.
- TAŞKÖPRÜLÜZADE, A. İ. (1985), *eş-Şeka'iku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ' i'd-Devleti'l-'Osmâniyye* (nşr. A. Subhi Fırat), İstanbul.
- TAŞKÖPRÜLÜZADE, A. İ. (1328), *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, Haydarâbâd.
- TEKELİ, Sevim, (1987), "Trigonometry in Two Sixteenth Century Works; The De Revolutionibus Orbium Coelestium and the Sidra al-Muntaha", *History of Oriental Astronomy*, IAU Colloquium 91, Cambridge U. Press, Cambridge s. 209-214.
- VAJDA, G. (1953), *Index General des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliotheque Nationale de Paris*, Paris.
- ZİRİKLİ, el-A'lâm (5. bas.) (1980), I-VIII, Beyrut.

The Place and Significance of Uluğ Bey Zici in the Studies of Ottoman Astronomy

Assis. **Prof. Dr. Salim AYDÜZ**

Abstract: *Uluğ Bey Zici*, prepared by Sultan Uluğ Bey and famous astronomers in Semerkand observatory, is one of the significant works of the history of Islamic astronomy. in this paper, after touching on the life of Uluğ Bey in brief, the importance of *Zic* and its entering to Ottoman territory is mentioned. Then, it is emphasized on its Arabic and Turkish translations. in the last part that undertakes various works on *Zic* in Islamic world, it is indicated the libraries having the editions of *Zic* in the form of handvritten manuscript. This paper draws attention to the significance of Uluğ Bey Zici, its prevalence and the abundance of various works on this book produced in different countries.

Key words: Uluğ Beg, Ali Kushcu, Zîc, calender, astronomer, observatory, Samarkand Observatory.

* *Fatih University Faculty of Science and Arts / istanbul*
sa@fatih.edu.tr

Место и Значение «Зиджи» Улугбека в Астрономических Исследованиях в Османской Империи

Салим АЙДЮЗ

Резюме: Улугбек является одним из самых известных лиц в истории исламской астрономии, и его произведение «Зиджи Улугбека», которое он написал вместе со знаменитыми астрономами в своей самаркандской обсерватории, является одним из самых важных произведений в истории астрономии. В этой работе после краткой информации о жизни Улугбека, затрагивается значение «Зиджи» и повествуется её появление в Османской империи. Далее рассматриваются арабский и турецкий переводы этого произведения. В последней части рассматриваются различные исследования в исламском мире, связанные с «Зиджи», и указываются те библиотеки, где находятся рукописные экземпляры. В работе ставится ударение на значение и широкое распространение «Зиджи» Улугбека, а также на большое количество работ в различных странах по этому произведению.

Ключевые слова: Улугбек, Али Кушчи, «Зиджи», календарь, астроном, обсерватория, обсерватория в Самарканде.

Fars Şiiri mi? Farsça Şiir mi? Klâsik Türk Şiir Geleneğinin Oluşumu ve Sınırları Hakkında Düşünceler

Yard. Doç. Dr. Ahmet ARI

Özet: Türk edebiyatının en uzun dönemini oluşturan klâsik Türk edebiyatının sınırları, içeriği, tanımlanması ve isimlendirilmesi hakkında problemler vardır. Bu problemlerin temel olarak, yazı dilini esas alan sınıflandırmadan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İslâmiyet dairesine giren milletlerin el birliği ile hemen her alanda gerçekleştirdikleri büyük gelişmelere paralel olarak, İslâmiyetten sonra 10. asırdan itibaren Horasan ve Mâverâünnehir merkezli ortak bir edebiyat oluşmuştur, islâm kültür ve medeniyetinin başlangıcında oluşturulan ve klâsik Türk edebiyatının da kökenini teşkil ettiğini düşündüğümüz bu ortak edebiyatın dili, tarihî zaruretler gereği Farsça olmuştur. Bu edebiyat/şiir geleneğinin, daha sonra Anadolu'da yeni bir yazı dili (Batı Türkçesi) ile devam ettirildiğini ve 20. yüzyıla Türkler tarafından taşındığını söylemek mümkündür. Fakat şiir geleneğini göz ardı eden, buna karşılık dil farklılığını öne çıkaran tasnifler sonucunda klâsik Türk edebiyatının geçmişi karanlıkta kalmış ve bu edebiyat bir taklit olarak değerlendirilmiştir. Yeterli birikim ve malzemen yoksun bir şekilde, daha çok Batılı kaynaklarda ortaya konan ve bize de fazlaca incelemeyen adapte edilen bu değerlendirmeler, edebiyat eğitim ve öğretiminde kalıplaşmış bir şekilde varlığını devam ettirmekte ve büyük bir kısır döngüye sebep olmaktadır. Bu yüzden konunun 20. asrın ortalarından bu yana yapılan çalışmaların ışığı altında tekrar ele alınmaya ihtiyacı vardır.

Bu yazıda, ortak İslâmî edebiyatın tarihî seyri; Türklerin bu ortak edebiyattaki yeri ve klâsik Türk edebiyatının kökeni ortaya konulmaya çalışılmış ve sonuç olarak yazı dilini esas alan tasnif yönteminin Türk edebiyatının sınıflandırılmasında tek başına yeterli olamayacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Şiiri, Erken İslâmî Dönem, Ortak Edebiyat, Fars Şiiri, Farsça Şiir, Edebiyat Tarihi, Millî Edebiyat.

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi - İSPARTA
ahmetari@fef.sdu.edu.tr

Türk edebiyatı, Türklerin tarih boyunca içinde yer aldıkları değişik kültür çevreleri dikkate alınarak Fuad Köprülü tarafından İslâmiyetten evvel Türk edebiyatı, İslâm Medeniyeti tesiri alında Türk edebiyatı ve Avrupa Medeniyeti tesiri alında Türk edebiyatı olmak üzere üç ana döneme ayrılmış ve bu ayırım, daha sonraki edebiyat tarihi araştırmacıları tarafından da büyük ölçüde benimsenerek edebiyat tarihlerinde yer almışür (Köprülü 1981:5; Mengi 1995:10). Bununla birlikte bilhassa Türk edebiyatının en uzun dönemini oluşturan İslâm medeniyeti tesiri altındaki Türk edebiyatının sınırları, içeriği, tanımlanması ve isimlendirilmesi hakkında tam bir görüş birliğine varılamamıştır. 'Divan edebiyatı' veya 'klâsik edebiyat' yahut 'eski edebiyat' kavramlarından herhangi birinin terimleştirilememesinin sebebi de bu olsa gerektir.¹ Diğer taraftan bu dönem Türk edebiyatının bir ihtisas sahası haline gelmesinden bu yana yapılan ve bilhassa klâsik Türk edebiyatı hakkında daha önce üstünkörü verilen hükümleri değiştirebilecek mahiyetteki pek çok değerli araştırma ve incelemeden elde edilen verilerin, edebiyat eğitim ve öğretimine gerektiği gibi yansıtıldığı da söylenemez. Edebiyat eğitim ve öğretimi, edebiyat biliminde devamlılığı sağlayan aslî unsurlardandır denilebilir. Yapılan çalışmalar, eş zamanlı ve oranlı olmasa bile güncel denilebilecek bir şekilde edebiyat eğitim ve öğretimine yansıtılamıyorsa, kopukluğun ve kısır döngünün devam etmesi kaçınılmazdır. İslâm medeniyeti tesiri altındaki Türk edebiyatı sahasında çalışan hemen herkesin gözlemediğini düşündüğümüz mevcut tabloda eski kalıplaşmış yanlışların devam ediyor olması, edebiyat araştırmalarının edebiyat eğitim ve öğretimine gerektiği ölçüde yansımadığını göstermektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak 20. yüzyılın ortalarına kadar İslâm medeniyeti tesiri altındaki Türk edebiyatı hakkında verilen 'Türk ruhuna yabancı', 'gayr-ı millî', 'halktan kopuk' vb. hükümler, günümüzde büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiş olmakla beraber, Arap-Fars kültürü kaynaklı bir edebiyat olduğu veya 13. yüzyıl sonlarında Anadolu'da başladığı şeklindeki, ikna edici ve gerçeği yansıtıcı olmadığını düşündüğümüz görüşler -en azından edebiyat eğitim ve öğretiminde- varlığını devam ettirmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan pek çok yayına yansıyan farklı görüşe rağmen günümüzde yapılan İslâm medeni-

yeti tesiri altındaki Türk edebiyatı tanımlamalarında şu veya bu şekilde Fars edebiyatı etkisi vurgulanmaktadır. Ne yazık ki bu etki, aynı medeniyet dairesi içerisinde yer almanın getirdiği tabî bir etki olarak değil de, bir taklit şeklinde anlaşılmakta; bu da Türk edebiyatına karşı olumsuz bir bakış açısının doğmasına sebep olurken diğer taraftan Farsça kaynaklarda, 'İran'ın kültürel zaferi', 'İran ruhunun zaferi' gibi haksız yorumlara yol açmaktadır (Karaismailoğlu 2001:19).

İslâm'ın getirdiği tevhit ilkesi doğrultusunda, dünyanın bugün ulaşmak için büyük gayret sarf ettiği evrenselliğe, -kendi şartlarında ve boyutlarında- yaklaşık on asır önce ulaşan Doğu dünyasının, bu evrensel yapı içerisinde ırk ve dil ayırımı olmaksızın, nitelikli olanın kabulü ve teşviki prensibi doğrultusunda meydana getirdiği eserler, 19. asrın ortalarında başlayan çalışmalarla yazı dili esas alınarak bölüştürülmüştür. Buna bağlı olarak İslâmiyet sonrasında oluşan ve yazı dili olarak Farsça (Yeni Farsça)'nın kullanıldığı ortak edebiyatta/ şiirde Türklere hemen hiç yer verilmemiştir. A. Hamdi Tanpınar'ın ifadesiyle "*Kuruluşuna büyük kitleler ve yaratıcı hamleler halinde iştirak ettikleri bir medeniyetin*" (1976:1) içerisinde Türkler, ortaklaşa oluşturulan bir edebiyatın taklitçisi olarak nitelendirilmişler; mucizevî bir şekilde meydana getirdikleri Batı Türkçesi yazı diliyle verdikleri edebî ürünlerin kendilerine ait bir geçmişinin olmadığı, taklide dayandığı iddialarıyla karşı karşıya kalmışlardır.

Saha ve döneme ait önemli Türk dili eserlerinin ilim alemine sunulmadığı, tarihî bilgilerin yetersiz olduğu ve konuya açıklık getirebilecek Arapça ve Farsça kaynakların yeterince elde bulunmadığı hatta bazılarının varlığı dahi bilinmediği dönemlerde, oryantalist bakış açılarıyla ortaya konan bu görüşler, bizde de eskiyi reddeden politikalarla örtüşerek yerleşmiştir. Neticede Türk edebiyatının en uzun dönemini Fars mukallitliği ile özdeşleştiren bir görüş hâkim olmuştur. Bazılarımızca artık geçerliliği olmayan eskimiş bir görüş olarak değerlendirilen bu konunun, Mine Mengi'nin de belirttiği gibi, eskimiş bir görüş olarak bir kenara atılma zamanı henüz gelmemiştir (2000: 166). Nitekim bizce en önemlisi edebiyat eğitim ve öğretiminde varlığını devam ettirmektedir. Bu yüzden konunun, 20. asrın ortalarından bu yana yapılan ve Türk kültür ve edebiyatı açısından önemli bilgiler içeren yerli yabancı çalışmaların ışığı altında tekrar değerlendirildi-

rilmesi; verilerin de bir an önce edebiyat eğitim ve öğretimine yansıtılması zorunluluk arz etmektedir. Bu bağlamda önce söz konusu görüşlerin ortaya çıkışına kısaca temas edecek sonra da yeni bilgilerin ışığı altında bir değerlendirme yapacağız.

Edebiyatımızda edebiyat tarihi adını taşıyan ilk örnek, Abdülhalim Memduh'un 19. asrın sonlarında yazdığı *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniyeye* (İst. 1306)'sidir. Batıda ise Türk edebiyatı ile ilgili çalışmaların tarihi 17. asrın sonlarına kadar uzanır ve 20. asrın başlarında oryantalizm çalışmalarına paralel olarak hız kazanır.³ Baüda Türk edebiyatı tarihi çalışmalarının öncülerinden olan bu eserlerde genellikle Türk edebiyatı Osmanlılarla başlatılır ve yukarıda dile getirdiğimiz düşünceler vurgulanır. Mesela Hammer, Kırmiskiy gibi araştırmacılar, İslâm medeniyeti tesiri altındaki Türk edebiyatının özelliğini ancak şiirin motif ve ifadelerinde görerek, bu dönem Türk edebiyatını Fars edebiyatı taklidi bir edebiyat olarak vasıflandırır. Smirnov ve Gibb bu hususta kesindirler. Ancak 17. asırdan sonra Fars taklidinden(i) sıyrıldığı ölçüde bu edebiyatı orijinal sayarlar. Batıda Türk edebiyatı tarihi hakkında yapılan çalışmalar içerisinde Türk edebiyat tarihçiliğinin gerçek anlamda ilk önemli ve kapsamlı çalışması sayılan *Osmanlı Şiir Tarihinin* yazarı E.J.W. Gibb'in konuyla ilgili görüşlerine kısaca bir göz atalım:

"Osmanlılar kendilerine bir edebiyat yaratmaya, karar vermeden çok evvel, İranlıların dehası, Arap istilasıyla uğradığı husuftan kurtulmuş ve İranlıların şiir tarzı tamamen tekemmül etmiş ve sağlam bir şekilde teessüs etmiş bulunuyordu... Türkler bu şiir ve sırrı felsefe sistemini böylece, tamamen tekamül etmiş bir halde buldular ve bunları oldukları gibi aldılar." (Gibb 1943:13)

"Türkler, İranlılardan yalnızca düşüncelerini nasıl ifade edeceklerini öğrenmekle kalmamışlar, ne düşüneceklerini ve ne şekilde düşüneceklerini öğrenmek için de onlara müracaat etmişlerdir... İlim, felsefe ve edebiyat alanında yetersizliklerini kabul etmişler ve yalnızca metodlarını elde etmek için değil, aynı zamanda onların ruhlarına, düşüncelerine ve hislerine bürünmek için de İranlılarla aynı okula gitmişlerdir."

"Türklerin İranlılardan öğrendikleri tasavvuf felsefesi..."

"Eski şairlerin hedefi, İran şiirini taklit etmek ve bunu mümkün olduğu kadar Farsça kelimelerle yapmaktır." (Gibb 1999:1-II, 33, 38, 96).

Yirmi iki yıllık bir emeğin mahsulü olan ve altı yüzyıllık Osmanlı dönemi Türk edebiyatını, tarihî perspektif içinde ele alan ilk ve tek batılı kaynak durumundaki bu değerli eserde, buraya almayı gereksiz gördüğümüz benzer düşünceler ne yazık ki daha pek çoktur. Hatta bu ifadelerin Halide Edip'in başkanlığındaki çeviriye nazaran Ali Çavuşoğlu'nun çevirisinde yumuşatıldığını ve Gibb'in Türk'e duyduğu sempati ve ilginin de abartıldığını düşünüyoruz. Nitekim günümüzde Osmanlı şiiri sahasında önemli Çalışmalara imza atan bir başka Batılı Walter G. Andrews, eserle ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır:

"Türklerin, Avrupalılardan öğrenmeden önce kendilerini ve kültürlerini edebiyatla ifade etmekten aciz oldukları türünden bir inancınız yoksa, yukarıdakiler de dahil olmak üzere Gibb'in söylediği pek çok şeyin, ırkçı saçmalıklardan öteye geçmediğini görürüz. Ne yazık ki, Gibb'in 'History of Ottoman Poetry' (Osmanlı Şiiri Tarihi) adlı eserinde, yararlı bilgilerden oluşan o zengin dağar, bu tür bir renk taşıyan ve ırkçılıkla lekelenmiş eleştirel ifadelerle iç içe geçmiştir ve olgusal malzemenin geçerliliği, çok sayıda temelsiz varsayıma da inandırıcılık kazandırmak gibi bir işlev görmüştür." (2001: 30).

Andrews'nun bu tespitlerine, 'oryantalizm' kelimesinin Edward Said'in kitabının⁵ yayımlanışından sonra neredeyse sadece kötü (Batı'nın üstünlüğü ile Şark'ın aşağılığı) anlamıyla kullanılır hâle geldiğini belirten Holbrook'un, eserdeki oryantalist bakış açılarına yönelttiği eleştirileri de ilave edebiliriz (Holbrook 1998: 29 vd.).

Konumuz bu eserin eleştirisi değil. Eserle ilgili olarak çok nefis bir tenkid yazısı kaleme alan Mine Mengi'nin, *"Gibb'in Osmanlı Şiir Tarihi'nin takdir, saygı, hayranlık uyandıran bir bilgi birikiminin, disiplinin ve bunların gereği olan azmin, sabrın, özverinin ürünü olduğu ortadadır."* şeklindeki görüşüne de katılıyoruz (2000:172). Ancak Gibb, Türk edebiyatını Osmanlıyla

başlatmakla ve Osmanlının geçmişle olan ilişkisini dikkate almamakla, önemli bir yanlışlığa düşmüştür. Bu şiir sisteminin menşeyini dikkate almadığını, bu duruma nasıl geldiği üzerinde durmadığını kendisi de belirtir:

"Biri Osmanlı şiirinin vücudu biri de ruhu olan bu iki şiir sisteminin menşeyini araştırmak oldukça ilginç olacaktır. Fakat böyle bir araştırma bizi konumuzun dışına çıkaracağından, Türklerin bizzat verdikleri örneklerle sınırlı kalmamız ve her ikisini de hazır malzeme olarak kabul edip dikkatimizi tarihimizin başlangıcında bu duruma nasıl geldiğine değil de sadece ne olduklarına yoğunlaştırmamız daha uygun olacaktır." (1999:34).

Köprülü'nün eleştirilerine; hatta eseri önemsememesine neden olan bu önemli eksiklik neticesinde, İslâmiyet sonrasında oluşan edebî anlayış ve kültür içerisinde Türklere hemen hiç yer verilmemiş, Horasan-Anadolu bağlantısı göz ardı edilmiştir. Gibb, İslâmiyet öncesini hiç dikkate almaz; kaba saba bulur. Osmanlıya kadarki edebî oluşumda Türkler yoktur. Osmanlı döneminde oluşturulan edebiyat da tamamıyla İran taklidi ve ancak Şinasi'den sonra tabii ve şahsî olabilmiştir (*Gibb 1999:1-11, 33,97*). Bu durumda Şinasi'ye kadar bir Türk edebiyatından bahsetmek zordur. Divan şiiri eleştirisini İran etkisini kötüleme üzerine kuran Namık Kemal (1840-1888) ile başlayan ve Genç Osmanlılar'la onların öğrencisi Gibb tarafından devam ettirilen Osmanlı şiirinin taklide dayandığı şeklindeki yorumlama yanlıştır ve titiz edebî analizlerden çok, politik ve psikolojik fantezilere dayanmaktadır (Holbrook 1998:143; Andrews 2001:31).

Bu yanlış yorumlamaların, temel olarak İslâmiyet öncesi ve sonrası Türk-İran ilişkilerinin iyi tetkik edilememesinden; yaklaşık olarak üç yüz yıl süren İslâmlaşma sürecinin dikkate alınmayıp, Türklerin İslâmiyet dairesine onuncu asrın ortalarında girdikleri şeklindeki yanlış değerlendirmelerden ve İslâm medeniyetinin özünü teşkil eden tevhid ilkesine Türklerin başlangıçtan itibaren tamamıyla bağlı kalmalarının göz ardı edilmesinden kaynaklandığı açıktır. Buna bağlı olarak şiirde kullanılan dilin Farsça (Yeni Farsça) olması da yanıltıcı olmuştur.

İslâm medeniyetinin başlangıcını teşkil eden ve Batılıların büyük İran rönesansı diye adlandırdıkları; bize göre ise, İslâmiyet dairesine giren milletle-

rin ortaklaşa oluşturdukları 10. asırdan itibaren ilimde, sanatta, felsefe ve edebiyattaki büyük gelişme, eski hâl ve şartların Farsçılığının, Fars ve Azerbaycan gibi ananevi merkezlerinde değil, daha ziyade yeni şekillerin kolayca meydana çıkabileceği Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde gerçekleşmiştir (Kramers 1993:1018-19; Grabar 1998:51 vd.). Bu tespitin konumuz açısından çok büyük bir önemi vardır. Çünkü bu gelişme ve ilerlemenin beşiğinin Orta Asya veya geniş anlamıyla Türkistan olduğu sarahatle görülmektedir. Orta Asya ise bir Türk yurdudur; Türklerin anayurdudur.

İslâmiyetten önce daha çok Sâsânîler döneminde (226-650) yoğunlaşan Türk-İran ilişkilerine sahne olan coğrafya Horasan ve Mâverâünnehir bölgesidir. Türkçe konuşan toplulukların tarihte bu bölgede ne zaman ve ne şekilde bulunduğu günümüzde teferruatıyla bilinmektedir (Barthold 1981: 83 vd.; Turan 1979: 247-48 vd.). Etnografik bakımdan gerçekte Arîlerin yerleşim alanı iken zamanla Türkleşerek Türkistan diye adlandırılan bu bölgeye Türkler 5. yüzyılın başlarından itibaren Ak Hunlar (Eftalitler) ile yayılmaya başlamışlardır. Ak Hunlar'dan sonra ve ilk İslâmî dönemde Gök Türkler (552-745) bölgenin hakimi durumundadırlar. Gök Türkler döneminde bu yayılma hızlanmış; daha aşağıdaki sahalara, Horasan ve Sîstan içlerine kadar uzanmıştır (Köprülü 1989:1,347).

Bu dönem aynı zamanda Müslüman Arap ordularının İran'ı ele geçirdikleri ve Sâsânî imparatorluğunun yıkıldığı (650) dönemdir. Müslüman Arapların 637'deki Kadisiye savaşından sonra Sâsânîler'in merkezi Medâ'in'i zaptı ile başlayan bu hareket, Mukrân ve Kabil hariç Belh'e kadar bütün bölgelerin ele geçirilmesiyle, halife Osman devri bitmeden (656) tamamlanmıştır. Bununla birlikte Müslüman-Arap hakimiyetinin Horasan bölgesinde tam anlamıyla müessir olması ancak 8. asrın ilk çeyreğinde (710-716) gerçekleşmiştir. Bu gecikmede, Müslüman-Arapların Eftalitlerle ve Türklerin yardımcı kollarıyla uğraşmak zorunda kalmaları da etkili olmuştur (Barthold 1981: 238-245; Kramers 1993: 1016).

Müslüman Araplar Merv'de oluşturdukları güçlü garnizon sayesinde bölgeyi kontrol altında tutmuşlar ve bu askerî güç sebebiyle daha sonra yönetimi ele alacak olan Abbasîler de Emevîler aleyhinde başlattıkları propagandayı yayma sahası olarak bu bölgeyi seçmişlerdir. Başlangıçtan 9. asrın ilk çeyreğine kadar valilerle idare edilen bölgede hızlı bir İslâmlaş-

tırma hareketi başlar. Ziyad b. Ebu Süfyan zamanında (666'dan itibaren) 50.000 Arap, aileleri ile birlikte Horasan'a yerleştirilir (Kramers, 1993: 1016). Bölgede Müslüman-Arap nüfusun toplanmasıyla birlikte camiler kurulmuş, Hz. Peygamberin sözlerini ve dine ait bir çok bilgiyi öğreten kimseler yetişmiştir. İktisadî şartların iyileştirilmesiyle de bu bölgede ilim ve kültür hayaü canlanmaya başlamıştır.

İslâm dininin insan ve toplum hayatında meydana getirdiği inkılab doğrultusunda Arap dili İran'da, özellikle bu bölgede ikinci bir anadili itibarı kazanmış; kısa sürede bir ilim dili, felsefe dili ve Yeni Farsça (Farsî-i Taze)'nin oluşumuna kadar da edebiyat dili olmuştur. O kadar ki, bir çok İranlı şair ve âlim Arapça yazmaya başlamış ve Arapça daha 9. asırdan itibaren yalnız İran'da değil, Horasan ve Maverâünnehir'de de yüksek sınıfların edebî dili haline gelmiştir (Huart, tarihsiz: 74; Berthels 1993: 1042). Hatta Farsça (Pehlevîce), eski Zerdüştilik hatıralarını uyandırdığı için Tahinler zamanında takibe uğramış, İran, Horasan ve Maverâünnehir'de Arap Usan ve edebiyatı fevkalade yayılmıştı (Köprülü 1981:152). Nitekim bu dönemle ilgili çok önemli bilgiler ihtiva eden Se'âlibî (ö.429/1037)'nin *Yetîmetü'd-dehr* (Kahire, 1934, 4 cilt) isimli eserinde Sâ mânîler döneminde sadece Horasan ve Maverâünnehir'de Arapça söylemiş 119 şaire yer verilmiştir (Berthels 1993: 1042; Karaismailoğlu 2001: 25).

Emevî yönetimindeki Arap valiler zamanında başlayan bu hareket, Abbâsîler dönemindeki (750'den itibaren) yerli hakimler Tahinler (821-873) ve Saffârîler (867-911) zamanında hızlanacak; Sâ mânîler (875-1005) döneminden itibaren batılıların büyük İran rönesansı diye adlandırdıkları oluşumu meydana getirecektir. Sâ mânîler ise, hükümdar ailesinin bir Türk ailesi olduğunu sandıracak kadar Horasan'da, Maverâünnehir'de Türklerle işbirliği yapmış, ordusunu Türklerden kurmuştur. Daha öncesinde Abbâsîlerin Emevîlere üstünlük sağlamasında ve hakimiyeti ele geçirmesindeki en büyük âmilin askerî güç olduğunu ve bunun başında da Horasanlı bir Türk olan Ebu Müslim (719-755)'in bulunduğunu düşünecek olursak bu dönemde Horasan ve Maverâünnehir'de Türk varlığının ne derece önemli olduğu anlaşılır. Zaten Sâ mânîlerden sonra da Karahanh (840-1212; Buhara'nın zaptı 992), Gazneli (963-1186) ve Büyük Selçuklu (1038-1194) Türk devletleri bazen birbirleriyle çatışarak da olsa bu böl-

gelerde ve İran'da uzun süre hüküm sürmüşlerdir. Doğu dünyasında İslâm'dan sonra gelişen edebî faaliyetlerde iktidardaki hanedan ve çevresinin çok önemli bir yere sahip olduğu da bilinen bir gerçektir.

Ana hatlarıyla ele alınan bu tarihî kronoloji bile bize Türklerin, İslâmiyeti kabul eden milletlerin el birliği ile kurulmuş büyük ve ortak bir medeniyet olan İslâm medeniyetine daha başlangıçta katıldıklarını göstermektedir. Fakat ne yazık ki, Türklerin İslâmiyet dairesine giriş tarihi için, -yaklaşık üç asırlık süreci göz ardı eden bir bakışla- resmi devlet dini olarak kabul edilme tarihi (945) esas alındığından, Türklerin bu uygarlığa sonradan katıldıkları şeklinde bir anlayış doğmuştur. Halbuki o zamanın Doğu dünyasında en yüksek bilim dalı olan felsefede başı çeken büyük Türk âlimi Fârâbî (870-950) bu tarihten çok önce yetişmiştir. Felsefenin yanında tıp ve matematik alanlarındaki görüş ve buluşlarıyla daha sağlığında üne kavuşan ve tıp alanındaki eserleri 17. yüzyıla kadar Avrupa'daki tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulan İbni Sina (980-1037); rasat aletleri yapma konusunda Batlamyus (85-165)'u geçen ve kendisinden sonra gelenlere astronomi ile ilgili pek çok bilgi hazinesi bırakan Beyrûnî (973-1052) gibi isimler sayesinde ki, Türkler, ortaçağ İslâm dünyası tefekkür tarihinde şerefli bir yer işgal etmiş, evrensel ölçülerde önemli bir aşamayı oluşturmuşlardır. Keza matematikteki gelişmelere Abdülhamid İbn Türk (847'de sağ olduğu bildirilir) ve Harezmi Muhammed (ö. 232/847'den sonra) adlı iki Türk bilgininin öncülük ettiği; cebirin Avrupa'ya Muhammed'in kitabının Lâtince'ye çevrilmesi ile geçtiği de artık bilmektedir. Hastane kuruculuğunun, kütüphaneciliğin ve medrese sisteminin Türklerin eseri olduğu net bir şekilde ortaya konmuştur. Bu konudaki çok değerli çalışmalarıyla ortaçağ bilim ve tefekküründe Türklerin önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koyan Aydın Sayılı, Orta Çağ İslâm dünyası uygarlığının ve entelektüel kültürün oluşturulmasında Türklerin başlangıç aşamalarından itibaren yer aldığını belirtmektedir (Sayılı 1997: 14).

Bu kültür ve uygarlığın yaratıcıları arasında yer alan Türklerin edebî sahada bundan uzak kalmaları düşünülemez. Nitekim, kaynaklarda Türklerin bu tarihî seyir içerisindeki edebî faaliyetlerine ışık tutacak bilgiler tatmin edici seviyededir. Ahmed Ateş, *Tercumânü'l-belâga* (telif tarihi: 1088-1114) neşrinde, Türkî-i Keşî-i İlâkî isimli şair hakkında bilgi

verirken, "ilâk, Mâverâünnehir'de bir yer olduğundan orada Türklerin bulunması, yani Huseyn-i İlâkî'nin Türk olması gayet tabiidir. Böyle bir Türkün her hangi bir hükümdara intisab ettikten sonra emirlik mevkiine çıkması ve şiir yazacak kadar Farsça'ya vakıf olması da İran tarihinde her zaman tesadüf edilen hadiselerdendir." şeklinde tespitte bulunmaktadır (Ateş 1949: 155-156). Erken İslâmî dönemdeki Türk şairlerine örnek olarak Pûr-i Tigin ve Emir Ali b. İlyas el-Agâcî örnek olarak verilmekte, bunlara Rûdekî (ö.941)'den sonra yetişen ünlü şairlerden Ferruhî (Ö.1038) de ilave edilmektedir (Köprülü 1989: 11-351; Turan, 1979: 229). Bu dönemde söz konusu coğrafyada bulunan Türk edipler tarafından Türkçe şiirler de söylenmiş olacağı açıktır. Nitekim Gazneliler döneminin ünlü şairlerinden Minûçihri (Ö.1040), âlim bir kişi olduğu anlaşılan övdüğü kişiye, "Galiba Türkçe daha güzel söylersin/Sen bana Türkçe şiir Oğuzca şiir okut'/Konuştuğun her dilde şiir söyleyebilirsin/Zira sen her dilin aslı için ebced ve hevvezsin" şeklinde seslenerek bu gerçeği ortaya koymaktadır (Karaismailoğlu 2001: 29). Ayrıca ilk dönemlere ait şiirlerde kahramanlık ve güzellik konuları etrafında sık sık Türk'e yer verilmiştir. Klâsik Türk edebiyatı ile İran edebiyatının erken İslâmî dönemdeki münasebetlerine dair çok önemli bilgiler ihtiva eden son dönemdeki çalışmalarıyla dikkat çeken Adnan Karaismailoğlu, Türklerin ve Türk kültürünün Yeni Farsça ile söylenmiş ilk şiirlerde bile önemli bir yere sahip olduğunu örnek beyitlerle ortaya koymuştur (Karaismailoğlu 2001: 35-59).

Kısaca, Türk edebiyatının Horasan-Anadolu bağlantısında önemli bir yere sahip olan Hoca Ahmed Yesevî (ö. 1166)'nin yaşadığı döneme gelindiğinde Türkler, yaklaşık olarak dört asırdan fazla bir süredir, giderek artan bir oranda tanıdıkları İslâmiyetle tamamen kaynaşmış durumdadırlar. Nitekim bu durumun tabii bir sonucu olarak da önceleri Abbasî sınırları içerisinde görülen Tolunoğulları (868-905), Sâcoğulları (890-929) ve İhşidîler (935-969) gibi yarı bağımsız diye niteleyebileceğimiz siyasî teşekkülleri takiben, İtil (Volga) Bulgar Hanlığı (VII-XV. yüzyıl, İslâmî kabul 922), Karahanlılar (840-1212, İslâmî kabul 944-945), Gazneliler (963-1186) ve Selçuklular (1038-1194) gibi ilk ve önemli Türk-İslâm devletleri ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde de Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin ortaya çıkması söz konusudur (Yazıcı 2000: 61).

Şimdi de Türk edebiyatına hocalık yaptığı söylenen Fars edebiyatının tarihî seyrine kısaca bir göz atalım.

Milattan önceki asırlara kadar gittiği söylenen fakat günümüze bu dönemleri değerlendirmek için yeterince belge bırakmayan İran edebiyatı, genellikle İslâmlıktan önce ve sonra olmak üzere iki ana bölüme ayrılır. Eski dinlerin, tabiata bağh çok tanrıcı inançların etkisi altında gelişen İslâmlıktan önceki İran edebiyatı, İran'ın geçirdiği tarih devirleri bakımından üç ara döneme ayrılır. İslâmlıktan önceki edebiyatın birinci döneminden (eski çağlardan 331'e kadar) bugüne kalan eserler birkaç yazıt parçasını (fragmentum) geçmez. Çok sonraları yazıya geçirilen ve edebiyattan çok dil ve inanç bakımından önem arz eden *Zerdüşt'ün Gataları* ile *Avesta*, bu döneme ait başhca ürünlerdir. Eşkâniyan çağının (M.Ö. 250-M.S. 226) bir kısmını da içine alan İslâmlıktan önceki İran edebiyatının ikinci döneminde İskender'in İran'ı fethi gerçekleşmiş, İran dili, dini ve edebiyatı aşırı ölçüde Eski Anadolu ve Yunan etkisi altında kalmıştır. Eşkâniyan çağında devletin resmi dilinin bir ara Yunanca olduğu paralar üzerindeki yazılardan ve kral adlarından anlaşılmaktadır. Sâsânîler devri (M.S. 226-650), İslâmlıktan önceki İran edebiyatının üçüncü dönemini oluşturur ki, İslâmî İran edebiyatının da bir bakıma başlangıcı kabul edilir. Hind, Çin, Türk, Yunan ve Sâmi kavimleriyle temasta bulunan Sâsânîler devrinde ilim ve kültürde bir ilerleme göze çarpar. Zerdüştlüğün ana kitabının toplanıp bir bütün olarak yazıya geçirilmesi; Yunanca'dan bazı felsefi eserlerin ve Sanskritçe'den *Kelile ve Dinine* gibi Hind medeniyeti mahsullerinin tercümeleri bu devirde olmuştur. *Verâsıb-nâme* gibi dinî; *Hüdây-nâme* gibi İran millî tarihine yönelik eserler de bu devre aittir (Köprülü 1981: 110-118; Tarlan 1944: lvd.; Atalay 1996: 43 vd.).

Bununla beraber, İran edebiyatında İslâmiyete kadar bırakınız eski devirleri, son Sâsânîler zamanından bile şiire numune olabilecek kalıntılar yok denecek kadar azdır. Sâsânîlerin sonlarında veya ilk İslâmî dönemde mahallî Farsça lehçelerde söylendiği kabul edilen hece vezinli ve kafiyeli veya eksik kafiyeli yahut kafiyesiz birkaç şiire kaynaklarda yer verilir. Bunlar arasında en çok dikkat çeken, *Surûd-i Ateşkede-i Kerkûy* (Kerkûy Ateşkedesi'nin İlâhîsi) diye anılan alü heceli ve kafiyeli on mısradır. İlk tezkirelerde İslâmiyetten önce Farsça şiir söyleyen ilk ve tek kişi olarak Behrâm-ı Gûr (Ö.438) gösterilir. Ona nispet edilen şiir yedi heceli ve ka-

fiyeli dört mısradır. Sâsânî şahlarından olan Behrâm-ı Gûr, Arap muhitinde yetişmiş ve Arapça şiirleri bulunan bir kişidir. Sâsânîler döneminde şiirin varlığına dair birçok Farsça ve Arapça kaynaktan alıntılar yaparak izahta bulunan Celâleddîn-i Humâî, Hâcîâbâd Nişantaşı kitabesindeki I. Şâhpûr (241-272)'a ait sekiz hece yedi mısralık manzumeyi ilk örnek olarak vermektedir. Şiblî-i Nu'mânî de Sâsânîler dönemine kadar uzatılan Fars şiirinin bu derecede eski olduğu görüşünü pek ikna edici bulmaz. Çünkü verilen örneklerin belirtilen asırlara ait özellikler taşımadığı, tesadüfen vezinli olmuş ifadeler olabileceği düşüncesindedir. Ayrıca Pehlevîce ile yazılmış birçok mensur eserin sonraki asırlara intikal etmesine rağmen bunların arasında şiirin bulunmayışı; ilk İslâmî döneme ait şiirlerin, kendilerine örneklik teşkil edecek bir geçmişlerinin olmadığını göstermesine oldukça basit ve sade oluşu ve bunlarda Arapça şiirlerin örnek alındığının bilinmesi gibi hususlar, Fars şiirinin mazesini 9. asırdan önceye götürmemizi engellemektedir (Karaismailoğlu 2001: 3-4).

Elbette İran'ın daha önceki kültürel birikiminin İslâmiyetten sonraki oluşuma büyük katkısı vardır. Bilhassa İran'da pek eski zamanlardan beri etkili olan Hind kültür ve medeniyetine ait unsurlar veya daha çok Sâsânîler döneminde büyük bir önem kazanan 'Nev-Eflâtuniye'ye ait esaslar İranlılar vasıtasıyla ortak oluşuma dahil olmuştur. Fakat bu durum İslâmiyet dairesine giren diğer milletler için de geçerlidir. Şekil, lafız, vezin, edebî sanatlar vb. bakımdan esas örnek alınan, 5. asra kadar uzanan geçmişiyle İslâmiyetten önce bir gelenek oluşturacak düzeye ulaşmış olan Arap şiiridir. Yazılı olarak elimize ulaşan örnekleriyle Türk şiirinin mazesinin de 8. asra kadar ulaşabildiğini (Arat 1986: X) göz önüne aldığımızda, İslâmiyetten önceki Fars edebiyatının İslâmiyet sonrasındaki şiirin gelişimine konu malzemesi dışında pek katkı sağlamadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İran edebiyatından bahseden kaynaklar, İran edebiyatı adı altında genellikle Yeni İran edebiyatını, yani İslâmiyetten sonraki İran edebiyatını ele alırlar ve başlangıçta bunun ortak bir edebiyat olduğunu vurgularlar. Mesela Bertels, Yeni İran edebiyatını tarif ederken şöyle demektedir:

"Bu edebiyat, ancak bir noktaya kadar, bir bütün olarak tek-lakki edilebilir. Ön Asya'nın tarihî mukadderatı icabı, yeni-İran dili bununla arasında hiçbir münasebeti bulunmayan

milletlerin edebî dili olmuştur. XVIII. asırda Fransızca birçok Avrupa milletleri için nasıl yüksek sınıfların dili olmuş ise, yeni-İran dili de yukarıda bahsedilen milletlerin yüksek sınıflarının dili olmuştur. Bunun neticesi olarak, yeni-İran edebiyatı yalnız kelimenin en geniş manası ile İran edebiyatını ihtiva etmekle kalmamış, Orta Asya, kısmen Türkiye, Hindistan ve Efganistan edebiyatlarını da içine almıştır. Gerçi XVI.-XVII. asırlara kadar, bu edebiyatlar arasında, pek az bir fark mevcut olmuş idi ise de, son asırlarda ayrılıklar o derece kuvvetle belirmiştir ki, meydana gelen farklılaşmadan dolayı, artık bunları bir bütün içinde birleştirmeye imkan kalmamıştır (1993:1041).

Görülüyor ki başlangıçta diğer milletlerin edebiyatlarının da İran edebiyatı içerisinde telakki edilmesi ve sonrasında bilhassa Türk edebiyatının Osmanlı dönemine mukallit yaftasının vurulması, şiirde kullanılan dilin Farsça (Yeni Farsça) olması sebebiyledir. Halbuki İslâmıktan sonra oluşan ve Yeni Farsça diye adlandırılan bu yazı dili, bir bakıma İranlılar için de yeni bir dildir. Yukarıda da temas ettiğimiz gibi Yeni Farsça, İslâmiyetle birlikte inançlarda, âdâbda, kabullerde ve yaşayıştaki yenileşmenin; İranlıların Araplar ve diğer milletlerle karışmasının ve dilin değişmesine sebep olan diğer amillerin etkisiyle oluşmuş, gerek alfabe gerek söz ve gerekse ses bakımından eskisinden çok farklı yeni bir yazı dilidir (Banarlı 1997: 131; Karaismailoğlu 2001: 24).

Eski İran dili, ilk önce Avesta dili ile resmî dil olan kadîm Fars dili şubelerine ayrılmış; zamanla değişen kadîm Fars dili, Eşkâniyan ve Sâsânî dönemlerinde Pehlevî dili (Orta Farsça) adını almıştır (Tarlan 1944: 1). İslâmiyetle birlikte dinî, sosyal ve siyasî sebeplerle Arap dili, Pehlevîce üzerinde büyük oranda etkili olmaya başlamıştır. Arapça kelime ve bileşiklerin, hatta sarf ve iştikak kaidelerinin Farsça'ya girmesine sebep olan dinî ve sosyal ihtiyaçların yanında; defter ve divanların Pehlevîce'den Arapça'ya aktarılması (Abdûlmelik b. Mervan zamanından 685-705 itibaren); idarî işlerde Arapça'nın kullanılmaya başlaması ve nihayet 124/741 yılında alınan bir kararla idarî işlerde müşriklerin (Mecusî) çalıştırılmaması ve Farsça kullanılmaması gibi siyasî uygulama ve yaptı-

rımlar neticesinde Pehlevî lehçesi ve yazısı giderek yerini Arap dili ve yazısına bırakmıştır (Karaismailoğlu 2001: 24-25). Buna bağlı olarak Arapça, yukarıda da izah ettiğimiz gibi daha 9. asırdan itibaren yalnız İran'da değil, Horasan ve Mâverâünnahir'de de yüksek sınıfların edebî dili haline gelmiştir.

Fakat aynı dönemde aksi istikamette cereyanlar da aynı derecede kendini hissettirmeye başlar. Sınırları çok genişleyen Abbasî hilafetinde merkezden uzak Doğu İran, Horasan ve Mâverâünnahir gibi bölgeler, tayin edilen valiler veya sonrasında halifeye bağlı yerli hakimler tarafından yarı müstakil bir tarzda idare ediliyordu. Bu idareciler, fırsat buldukça merkezle resmî bağlarını tamamen koparmaktan da geri kalmıyorlardı. Bu sahalarda siyasî istiklâl hareketlerini başlatanların ihtiyaç duyduğu en önemli şey, hakimiyet haklarının tescili idi. Yani kılıç gücü dışında ondan daha etkili dayanaklara ihtiyaç vardı. Bu yüzden genellikle sahte bir takım şecerelerle kendilerini, İslâmiyetten önce İran tahtının son hakimi Sâsânî hanedanının veya Sâsânîler devrinin büyük aile kahramanlarının soyundan göstermeye çalışıyorlar; kendi isimlerinin yanına eski efsanevî İran hükümdarlarının isim ve sıfatlarını alıyorlar veya çocuklarına bu isimleri veriyorlardı. Buna bağlı olarak Fars dili ve edebiyatı teşvik edilmeye; İran'ın tarihî gelenek ve görenekleri, destanları derlenmeye başladı. Ayrıca bu iddiaların halka anlaılabilmesi için de bu doğrultuda yazılan eserlerin onların dilinde olması gerekliydi (Berthels 1993: 1042; Çavuşoğlu 1986: 18). Böylece 'saraya mensup dil' manasında *deri* denilen yeni bir dil oluştu ve yavaş yavaş edebî bir dil halini aldı. İslâmiyetten sonra daha Çok bir konuşma dili haline gelen Pehlevîce'nin devamı kabul edilen ve ilk olarak Horasan ve Mâverâünnahir bölgesinde kullanılan derî Farsça, zamanla değişme, gelişme ve Arapça ile karışma neticesinde, hicrî üçüncü ve dördüncü asırlardaki eserlerde gördüğümüz şekle girdi (Karaismailoğlu 2001: 26). Yeni Farsça (Farsî-i Taze) veya İslâmî Farsça (Farsî-i İslâmî) adı verilen bu yeni edebî dil, Sâsânî Pehlevîcesi'nden bariz bir şekilde farklıdır (Berthels 1993: 1042).

Görüldüğü gibi bu yeni edebî dil bir bakıma İranlılar için de yenidir ve oluşumuna sebep olan yukarıda zikrettiğimiz önemli âmil, benimsenip sürdürülmesinde de en önde gelen sebeplerden biri olmuştur. Diğer bir

söyleyişle İran'da hüküm süren Türklerin bu yazı dilini benimseyip sürdürmelerinde de nüfuz ve kudretin arttırılması veya siyasî otoritenin tes-cili için gerekli olan kadîm Sâsânî tahtına varislik önemli rol oynamıştır Aralarında Hakanî, Katran, Felekî, Nizamî, Zahir, Husrev, Sâib gibi deha-ların da bulunduğu pek çok Türk asıllı şairlerin bu edebiyatı doruklara çı-karma hamlesine öncülük yapmalarının başlangıcı ve yönlendirici sebebi de budur. Ayrıca bu değişim ve gelişim sürecinde Farsça'nın aruz vezni-nin yapısına uygun bir hâle gelmesi de, şiirde bu yazı dilinin kullanılma-sının önemli sebeplerindendir.

Kasidenin gelişimine de önemli ölçüde etki eden bu durum neticesinde kasîde, Sâmânoğulları ve Gazneli saraylarında söz konusu işlevi yerine getiren önemli bir unsur olmuş ve Saray Edebiyatı denilen bir edebiyat, bir şiir türü doğmuştur. Sâmânoğulları sarayında Rûdekî, Gazneli sarayın-da ise Unsurî (Ö.1030) bu manada öne çıkan isimlerdir. Unsurî, Sultan Mahmud'un savaşlarının şanını yüceltmek ve onun eski İran tahtı üzerin-deki kadim haklarının varlığını ispat etmek için yazdığı kasidelerle saray şiirinin en beğenilen örneklerini vermiştir (Çavuşoğlu 1986: 18).

İran'da Arapça'nın hakimiyetinden sonra Deri Farsça'nın ve buna bağlı yeni bir yazı dilinin oluşmasında yukarıda bahsettiğimiz siyasî istiklâl ha-reketlerinin yanında aynı dönemdeki kuvvetli bir milliyet ve millî dile dö-nüş cereyanından da bahsetmek gerekir. Bu dönemde, İslâm ülkelerinde 19. asırdan bu yana mevcut olan milliyetçilik ile de bir nevî akrabalığı olan Şu'ûbiye hareketinin başladığını görürüz. Farsların Arap üstünlüğü-ne karşı oluşturdukları bu hareket, çeşitli zaman ve bölgelerde muhtelif şekillerde tezahür etmekle beraber başlangıçta, edebiyat dili olarak Fars-ça'nın canlandırılması ve Arapça'nın sadece dinî te'lifata inhisar ettiril-mesi manasına geliyordu (Macdonald 1979: 585). Bu amaç, İran'da haki-miyet kurmak isteyenlerin amaçlarıyla örtüştüğü ve İslâm medeniyetinin özünü teşkil eden tevhid ilkesine ters düşmediği için gerçekleşmiş; fakat daha sonra bu hareketin haricilik ve şîilik ile bağlantısı, muayyen bir ha-nedan ve siyaset fırkası fikrini doğurarak İranlıların bu ortak oluşuma yüz Çevirmelerine sebep olmuştur. Nitekim nitelikli olanın muteber olmasını öngören bu ortak oluşuma bağlı kalan Ferruhî, Câmî, Urfi-i Şirazî, Fey-zî-i Hindî, Sâib-i Tebrizî ve Şevket-i Buharî gibi şairler İran'ın millî ru-

hunu yansıtmadığı gerekçesiyle İran'da pek alaka görmemişlerdir (Karaismailoğlu 2001: 29-32; Milanî 1961: 33). İran şiirinin Cârni (ö. 1492)'den sonra yani Osmanlı şiirinin tam teşekkül ettiği sıralarda "*asla kurtulamayacağı bir kısırlığa maruz kalması*"nın (Gibb 1999: 1-11,43) veya İslâmî edebiyatta önemE bir yere sahip olan Sebki-Hindi üslubunun meydana gelmesindeki en önemh sebeplerden biri de bu olsa gerektir.

Türkler ise, kuruluşunda yer aldıkları bu ortak oluşuma hem dinî hem edebî manada baştan itibaren sadık kalmışlar ve bu İslâm/Doğu klâsisizmini 20. yüzyıla taşıyan millet olmuşlardır. Bu büyük başarıyı da İslâm medeniyetinin özünü teşkil eden tevhid ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmakla sağlamışlardır. Diğer bir deyişle cihan hakimiyeti ile medeniyet fenomeninin münasebetini iyi kavrayıp bunu sağlayacak olan tevhid ilkesinin aşağıdaki yorumunu hiçbir zaman dikkatten uzak tutmamışlardır:

"İslâm kimliğini kazandıran, bütün unsurlarını bir araya getiren ve böylece onları, medeniyet adını verdiğimiz birleşik ve organik bir gövde haline getiren şey tevhiddir. Medeniyetin özü yani tevhid, farklı unsurları birbirine bağlarken onları kendi kalıbıyla etkiler. Onları birbirleriyle ahenkli hâle getirir ve diğer elemanları karşılıklı olarak destekler. Tabiatlarını değiştirmek zorunda kalmaksızın bu öz, unsurları, medeniyeti kuracak şekle dönüştürür; onlara o medeniyetin parçaları olabilecek yeni karakterlerini verir. Bu dönüşümün derecesi, özün değişik unsurlarla ve onların fonksiyonlarıyla ne kadar alakalı olduğuna göre çok azdan, köklü bir değişime kadar çeşitlenebilir (Farukî, 1999:89).

Daha başlangıçta Gazne ve Selçuklu Türk devletlerinin ortaya çıkışı ve hakim oluşuyla Şu'ûbiyye hareketinin etkisiz hâle gelmesinden başlayarak, Yenişehirli Avnî'nin Farsça divançesine kadar etkili olan bu bakış açısıdır. Osmanlı döneminde kısmen suiistimale de uğradığı için, "*Yürü var gel Araptan ya Acemden*" gibi beyitlerin söylenmesine de vesile olan Araba, Arapça'ya veya Farsa, Farsça'ya rağbetin sebebi budur. Kaldı ki, tezkirecilerin Acem kelimesiyle bir etnik yapıyı belirlemeden Çok bir coğrafi bölgeyi kastettikleri de malumdur (İsen 1997: 307). Os-

manlı/Divan şairleri, bu ortak oluşuma, bu klasisizme saygı duymuşlar; buna sahip çıkmışlar ve bunu örnek almışlardır. Aksi takdirde, "*cihan fütuhâtı ideolojisiyle yüzyıllar boyu siyasî ve askerî çekişme yaşamış ve bu çekişmenin Osmanlı lehine sürdürüldüğü bilinen Osmanlı Fars ilişkisinde kültürel üstünlüğün İran lehine olmasının yorumu mümkün değildir*" (Mengi,2000:167). Bu bakış açısı sebebiyle Gazzâlî ve Câmî, ilmî ve edebî açıdan Osmanlıda mümtaz bir yere sahip olmuş; Ahmet Paşa'nın bir beytini duyunca şevke gelip raks eden Câmî, Nevâ'î ve Baykara ile aynı edebî meclisi oluşturmuştur (Tarlan 1992: 17). Bu bakış açısı, Türk şairleri tarafından günümüzde de sürdürülmektedir. Ahmet Bican Ercilasun'un yaşayan en büyük Türk şairlerinden Şehriyar ile görüşmesinde geçen şu konuşma bunu açıkça ortaya koymaktadır: "*Bir ara Farsça bilip bilmediğimizi sordu. 'Bilmiyoruz' diye cevap verdik. 'Bilirsiz, neden mahrumsunuz? Hafız'dan, Sadî'den mahrumsuz' dedi.*" (Ercilasun 1997: 267).

Divan şairine veya Osmanlı aydınına göre şiir bir sanat faaliyetidir ve önemli olan, üstün tutulan şey şiiriyet, yani şiiri oluşturan lafız, mana ve ahenk güzelliğidir. Bunu sağlayan şair nereden gelirse gelsin ve kim olursa olsun üstün tutulmuş ve örnek alınmıştır. Büyük Mevlânâ hayranı ve takipçisi Şeyh Gâlib (Ö.1799)'in aradan asırlar geçmesine rağmen Zerdüştlüğe temayüllü diye takdim edilebilen Firdevsî'yi (Ö.1020) anmasının sebebi budur. Buna benzer pek çok örnek verilebilir. Bugünkü modern dünyanın ilimde, sanatta sahip olduğu bakış açısı ile de yüzde yüz kesişen bu tavır ve anlayışta ölçüler, oluşmuş olan şiir diline göredir ve evrenselidir. Bu anlamda Aristo'nun veya İskender'in anılmasıyla Nuşirevan'ın veya Şehname'deki diğer kahramanların anılması ve işlenmesi arasında fark yoktur. Divan şairinin bu konudaki ölçüsü, Goethe'nin şu sözleriyle özetlenebilir: "*Şair bir kartala benzer, özgür bakışla ülkeler üzerinde uçar. Vurup indireceği tavşanın Prusya'da mı, Saksonya'da mı koştugu önemli değildir.*" (1982: 493). Kısaca Divan şairinin yaptığı şey Nietzsche'nin deyişiyle, "*çağı yaşayabilmek için, geçmişi hayat için kullanmak ve olmuş olanlardan yeniden tarih yapmak*" olmuştur. (Turan 1994: 9).

Bu ölçüler sayesinde cihan hakimi bir toplumda yaklaşık altı yüzyıl itibar gören bir şiiri küçük görmek, taklit saymak ne derece doğru ve bilimsel-

dir? Kaldı ki, Osmanlı şiirinin İran şiiriyle olan münasebetinde öne çıkan mitolojik altyapının belli bir millete aidiyeti şüphelidir. Yüzeysel bir bakışla Osmanlı şiirinin İran mitolojisinden etkilendiği söylenebilir. Fakat derin bir incelemeye tabi tutulduğunda İran mitolojisinden alındığı söylenen bazı figürlerin Hind'e, Çin'e uzandığı görülmektedir. Mesela, Osmanlı şiirinde çok kullanılan Cem'in İran'a değil, Hind'e ait olduğu söylenmektedir (Tarlan 1935: 14). Divan şiirinin mitoloji ile ilişkisi konusunda önemli bir esere imza atan Dursun Ali Tökel de, Divan şiirinde çokça kullanılan 'âb-ı hayat' konusunda Mısır'dan Çin'e, İskoçya'dan Orta Asya kavimlerine kadar hemen bütün milletlerde ortak bir kanaatin bulunduğunu belirtmektedir. Yine Divan şiirinde çokça işlenen 'yılanların hazinesini beklemesi' motifi, en geniş şekilde Çin mitolojisinde ve civar ülke mitolojilerinde işlenmekte; pek çok imaja konu olan 'el almak' deyiminin Hind mitolojisinde bir yansıması bulunmaktadır (Tökel, 2000: 98). Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'a gelerek Divan şiiri üzerinde incelemeler yapan Fransız araştırmacı Dora D'istria, Divan şiirinin mitolojik altyapısı ile ilgili çok önemli bilgiler ihtiva eden eserinde, bu konuda ulu orta laf edenleri utandıracak tespitlerde bulunmuş; Divan şiirinin mitolojik yönlendirmelerinin iddia edildiği gibi basit bir taklit ile açıklanamayacağını gözler önüne sermiştir. D'istria'ya göre Osmanlı'nın yazgısı, tarih sahnesine ondan önce çıkmış olanların hayallerini gerçekleştirmektir. Bu yüzden destansı dehaya, diğer Turan kavimlerinden daha az sahip olmayan Osmanlı şairi, kendinden öncekileri titizlikle incelemiş; geçmişteki hükümdarların yarım bıraktıklarını tamamlayarak cihan hakimi olmasını istediği sultana bu hedefi sürekli hatırlatmıştı. D'istria, geçmişe olan bu yönelişin böyle bir zaruretten kaynaklandığını ifade ederek Osmanlı şairlerinin, Divan şiirinin ana kaynaklarından biri olarak gösterilen *Şehname*'yi sürekli taklit çabasında olmadıklarını belirtir (1982: 18). Nitekim Tökel de *Şehname*'nin Divan şiirine kaynaklığı konusunda şu tespitte bulunmaktadır: "*Divan şairlerinin, Şehnâme'yi esas kaynak olarak kullanması meselesi ise ayrı bir inceleme konusudur. Zira çalışmamız incelendiğinde de görüleceği gibi, bazı mazmun, telmih vb. atıflarda kaynak olarak Şehname gösterilmesine rağmen, bu atıfların çoğunu Şehname'de bulmak mümkün olmamakta, bu durumda daha farklı kaynaklara müracaat söz konusu olmaktadır.*" (2000:99).

Bilindiği gibi, İslâmiyet sonrasında meydana gelen ve Türk edebiyatına hocalık yapığı söylenen İran edebiyatı, Gibb'in de belirttiği gibi Câmî (ö. 1492)'den sonra asla kurtulamayacağı bir kısırlığa maruz kalır ve 15. asırda İran şiiri ne ise 20. asırda da odur (*Gibb 1999:1-11,43*). Halbuki Anadolu'da durum tam tersidir ve şiir, sürekli yükselen bir gelişim çizgisine sahiptir. İran şiirinin bu kısırlığının en büyük sebebi, Türklerin edebî ürünlerini yeni bir coğrafyada ve yeni bir yazı dili ile vermeye başlamaları olsa gerektir. Bilindiği gibi Batı Türkçesinin başlangıcında Türkçe yazmanın zorluğundan şikâyet vardır (*Yavuz,1983:9-57*). Bu şikâyeti iyi anlamak lazım. Şair yeni bir şey meydana getiriyorsa neden şikâyet etsin? Bu şikâyet, bilinen ve gelişmiş olan bir şiir geleneğini yeni bir yazı diline intibak ettirmenin zorluğundandır. Türkler, yaklaşık dört asırdan beri bir taraftan Hâkaniye Türkçesi, bir taraftan Farsça ile ortaya koydukları edebî ürünleri artık yeni bir yazı dili ile, Batı Türkçesi ile de yazacaklardır ve bunun için de bu yazı dilinin gelişmesi, edebî bir dil haline gelmesi gerekmektedir. Nitekim Şeyhoğlu Mustafa'nın *Hurşîdnâme*'de, Türkçe'nin anlatmada ve şerhte yeterli olmadığı yakınmaları, ondan yirmi yıl sonra yazdığı *Kenzü'l-Küberâ'da*. artık yer almamaktadır (*Yavuz 1991:29*). Türkler, mucizevî bir şekilde meydana getirdikleri Batı Türkçesi yazı dilini kısa sürede bir edebî dil haline getirmişler ve söz konusu şiir geleneğini 20. yüzyıla taşıyan millet olmuşlardır. Fakat ne yazık ki, şiir geleneğini göz ardı eden, buna karşılık dil farklılığını öne çıkaran bir anlayışla Osmanlı şiiri, bir taklit olarak değerlendirilmiştir. Bu düşüncede oryantalistlerin, "*metinler ile bileşenlerinin sözcük, söz sanatları ya da konu düzeyinde tarihsel kökenlerini belirleme*" çalışmaları etkili olmuştur. Bu oryantalist ve filolojik teknikle,

"Türkçe ya da Farsça bir sözcük Arap kökenli olarak değerlendirilmişse, o sözcük Türkçe ya da Farsça olarak değil Arapça olarak kabul ediliyordu. Eğer Osmanlı edebî üslup ya da eğretileme kuramı Arapça'dan yola çıkılarak oluşturulmuş sa, Arap retoriğinden apartmış olarak değerlendiriliyordu. Eğer Osmanlıca bir romansın (mesnevinin) olay örgüsünde, daha önce yazılmış Farsça bir romansta yer alan benzer karakterler ve olaylar bulunuyorsa (yazarın anadili Türkçe de olsa), Osmanlıca eserin Farsça eseri taklit ettiği söyleniyordu." (Holbrook 1998: 40).

Görülüyor ki, yazı dili veya dil farklılığı esas alınarak yapılan sınırlandırmalardan/ sınıflandırmalardan Türk edebiyatı büyük zarar görmekte; Tarlan'ın ifadesiyle "*medenî âleme iftiharla sunabileceğimiz bir edebiyat*", iftihar vesilesi olmaktan uzak kalmaktadır (1981:82). Öyleyse yapılması gereken nedir? Osmanlı şiirinin bir taklit olduğu düşüncesinin yerleşmesine sebep olan bu filolojik bakış açısına göre, "*İnsan İngiliz dili ve edebiyatını Yunan, Lâtin, Fransız bileşenlerine indirgeyebilir ve İngilizlerin 'hiçbir edebî meselede kendilerini buluşçu bir halk olarak göstermediklerini' söyleyebilir. Ama bu görüş yaygınlık kazanmaz, çünkü İngilizler buna izin vermez*" (Holbrook 1998: 41). Peki biz niye izin veriyoruz? Türk edebiyatının sahasını büyük ölçüde daraltan ve değerini düşüren bu bakış açılarının devamından yana olmaktan vazgeçemez miyiz? Yapılması gereken,

"Bu filolojik indirgemecilik uygulayıcılarına çok normal görünmüş olabilir. Belki o zamanlar mevcut olan en uygun yöntem buydu -sadece Oryantalistler için değil, Osmanlı hikemî yetkesinin yerine bilimsel bir seçenek ararken bunu bularak ithal eden Türk bilim adamlarına da-. Fakat doğal olarak, hiçbir yöntem standart değildir; söylemsel uygulamalar tarihsel açıdan özgüdürler ve belirli ihtiyaç ve amaçları karıştırmak için geliştirilirler." (Holbrook 1998:41)

şeklindeki tespit ve görüşlerden hareketle yeni bakış açılara sahip olup Türk edebiyatının sınırlandırma ve sınıflandırmasında yeni yöntemler geliştirmektir.

Millî edebiyatların sınırlandırılması, edebiyat tarihi araştırmalarında karşılaşılan en zor problemlerdendir. Çünkü hiçbir edebiyat kendi kaynağından çıktığı gibi arı kalmamıştır. Hatta bazı zaman ortaya çıkış itibariyle de bir aralık söz konusu değildir. Tarih boyunca aynı coğrafyalarda birbirleriyle iç içe yaşamış, ortak bir medeniyet kurmuş, zaman zaman aynı yazı dilini kullanmış pek çok millet vardır. Bu durumda, bir milletin edebiyat tarihini yazacak olan kişi, tarihine alacağı kişilerle eserlerin kadrosunu belirlerken, coğrafi topluluğu mu/kültür birliğini mi yoksa ırk ya da dil birliğini mi esas alacaktır? A. S. Levend; "*Coğrafi topluluklarda her zaman dil birliği bulunmayabilir. Hele ırk birliği ile dil birliği çok kez birbirine*

uymaz" diyerek sorunun türlü uluslardaki hayli karışık durumuna dikkat Çeker (1988:37-38). Bununla birlikte, "Ulusal edebiyatları sınırlandırırken dil birliğini esas olarak kabul etmek ve bir şairi, hangi ulusun kültürünü benimsemiş, eserlerini hangi dille yazmışsa, o ulusun edebiyat tarihine mal etmek en doğru yol görünüyor" şeklindeki ihtiyatlı yaklaşımla olsa da, ulusal edebiyatların sınırlandırılmasında dil birliğini esas almayı benimsemektedir (1988: 39).

Edebiyatın bir dil meselesi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda dile dayalı bir sınırlandırma yapılması zorunludur. Fakat, şairlerin hazır bir dil kullanma eğilimlerini/zorunluluklarını veya şiire/sanata çevrenin etkisini göz önüne aldığımızda ise başka bakış açılarına sahip olmamız gerektiği ortaya çıkmaktadır. Hele İslâmiyetin, mensupları üzerinde ne denli etkili olduğunu; bu dinî inkılabın, edebî bir inkılabı da beraberinde getirdiğini; kısaca, İslâmiyetle birlikte devlet, millet, siyaset, idare, askerlik, iktisat ve edebiyat kavramına bağlı her türlü oluşumu dinin belirlediğini düşünecek olursak, bakış açılarımızı daha geniş tutmamız gerektiği ortaya çıkar.

"Mevlânâ'nın Farsça yazdığı Mesnevi'de aşılamağa çalıştığı düşünce ve temsil ettiği ruh öylesine Türk'tür ki, bu esere geniş bir yer ayırmadan Türk kültür hayatı açıklanamaz" (Levend 1988: 42-43) diyorsak, Mevlânâ'yı hangi ulusun kültürünü benimsemiş olarak kabul edeceğiz? Mevlânâ ve Yunus Emre ile aşağı yukarı aynı devirde yaşayan ve o zamanki Müslüman-Türk toplumunun birliğini ve manevi bütünlüğünü temin eden üçlü zirvenin birini teşkil eden Hacı Bektaş Veli'nin, şahsiyetini tanımak ve fikirlerini öğrenmek bakımından en mühim ve hacimce en büyük eseri *Makâlât*, Arapça'dır (Coşan 1996: XI). Peki Hacı Bektaş Veli'yi hangi ulusun kültürünü benimsemiş olarak kabul edeceğiz? Eserlerinin büyük bir kısmı Farsça olmakla beraber Hintçe (Hinduî : Urduca'nın aslını teşkil eden dil) de yazan ve Türk asıllı, Fars diliyle şakiyan 'Hint Bülbülü' diye vasıflandırılan; Türklüğü ile hemen her eserinde iftihar eden Emir Hüsrev-i Dihlevî'yi nereye dahil edeceğiz? (Türkmen 1989, VII ve 47). Nizamî'yi, Türk edebiyatı ile, sadece mesnevi tarzının gelişmesine yaptığı büyük katkı dolayısıyla mı ilişkilendirmek durumundayız? Hele büyük Türkçe savunucusu Ah Şîr Nevaî'nin eserlerini dillerine göre ayıracak mıyız? Fuzulî'nin, Nefî'nin Farsça divanlarını; Fuzulî'nin *Sıhhat ü Ma-*

raz'ını, *Sâkî-nâme*"sini; hâlâ önemli kaynak olma durumunu koruyan *Keşfü'z-Zünûn'u*, *Şakâyıku'n-Nu'mâniyye*'yi; bir çok eserini Arapça yazan Kemal Paşa-zâde'yi nasıl değerlendireceğiz? Müstakil eser ortaya koymasalar da Divan şairlerinin Farsça ve Arapça şiir yazma eğilimlerini; Mehmet Çavuşoğlu'nun ifadesiyle "*Divan şiirinin her bakımdan son temsilcisi*" Yenişehir Avnî'nin Farsça divançesini taklitle mi açıklayacağız? (1987:89). Bırakınız dünü, bugün bizim Türkçe şiirleriyle tanıdığımız ve İran'da 'Sâdî-i zaman' olarak tanınan Şehriyar'ı; eserlerini Rusça veren Cengiz Aytmatov'u nereye dahil edeceğiz?

Bu soruları çoğaltabiliriz. Benzer sorular Batı edebiyatları için de geçerlidir. Bugün Avrupa'da üç hatta daha fazla dilin konuşulduğu ülkeler vardır. Günümüzün biraz da eskiye benzer şekliyle küçülen dünyasında anadili farklı olup da bulunduğu ülkenin yazı dili ile yazan pek çok şair ve yazar vardır. Bunların hangi milletin edebiyatına dahil edileceği hususunda büyük zorluklar ve tercihlerde çelişkiler vardır. Mesela İngilizler, İngilizce yazan başka uluslardan -daha çok Amerikalı- yazarları artık edebiyatlarına almıyorlar. Ama İskoçyah şair Robert Burns'a edebiyatlarında büyük yer veriyorlar (Levend 1988: 39). Görülüyor ki, millî edebiyatların sınırlandırılması Batı edebiyatlarında olduğu gibi Doğu edebiyatlarında da öteden beri bir takım problemlerle karşı karşıyadır. Bu yüzden 20. asrın ortalarından itibaren genel, mukayeseli ve millî edebiyat kavramları üzerinde yeni görüşler ortaya atılmış; evrensel edebiyat tarihinden söz edilmeye başlanmıştır.

"Evrensel edebiyat tarihi kavramı hangi güçlüklerle karşı karşıya gelirse gelsin, edebiyatı bir bütün olarak düşünmek ve edebiyatın gelişmesini ve yayılmasını, dil farklarını dikkate almadan incelemek gerekir. Mukayeseli ve genel edebiyatlar veya sadece edebiyat hakkında ileri sürülecek önemli bir iddia, kendi içine kapanık bir millî edebiyat fikrinin tamamen yanlış olduğudur."

"Edebiyat tarihi bir bütün olarak, milliyetçilik ölçüsünün ötesinde tekrar yazılmalıdır."

"Sanat ve insanlık nasıl bir bütünsel edebiyat da öyledir. İşte bu fikirde edebiyat tarihi araştırmalarının geleceği gizlidir." (Wellek-Warren 1983: 60-61)

Bu görüşlerin ortaya konduğu ve Prof. Dr. Ahmet Edip Uysal tarafından Türkçe'ye çevrilip *Edebiyat Biliminin Temelleri* (1983) adıyla yayımlanan *Theory of Literature* (1949)⁶ adlı eserlerinde Rene Wellek ve Austin Warren, genel ve millî edebiyatlara bakış açısının nasıl olması gerektiği hususundaki düşüncelerini izah ederken şu soruları sorarlar:

"Amerika ve Kuzey İrlanda edebiyatları gibi aynı dilde yazılmış edebî eserlerin farklı birer millî edebiyat olduklarına karar vermek zorunda kalırsak, işte o zaman milliyetçilik meseleleri karışık bir hal alır. Neden, Yeats ve Joyce İrlanda edebiyatına ait oluyor da, Goldsmith, Stern ve Sheridan gibi İrlanda soyundan gelen diğer yazarlar İrlanda edebiyatına girmiyor? Bu soruya bir cevap vermek gerekir. Bağımsız bir Belçika, İsveç ve Avusturya edebiyatı mevcut mudur? Amerika'da yazılan edebiyatın hangi noktada bir İngiliz Müstemleke Edebiyatı olmaktan kurtulup bağımsız bir millî edebiyat haline geldiğine karar vermek hiç de kolay değildir. Bu sadece politik bir bağımsızlık meselesi midir? Yoksa belirli bir millî edebiyat tarzının ortaya çıkması mıdır?" (Wellek-Warren 1983: 64)

Bu sorulara verilen cevaplar ve varılan sonuçlar da şöyledir:

İşte ancak bu meseleler hakkında karara vardığımız zcınan, sadece coğrafya veya dil özelliklerine göre kategorilere ayrılmış olmayan millî edebiyat tarihleri yazabileceğiz; işte o zaman her hangi bir millî edebiyatın ne gibi yollarla Avrupa geleneklerine katıldığını tahlil edebileceğiz. Genel ve millî edebiyatlar birbirleriyle kaynaşmıştır. Yaygın halde olan bir Avrupa geleneği her ülkede değişik bir şekle bürünmüştür." (Wellek-Warren 1983: 64)

Rene Wellek ve Austin Warren'in verdikleri örnekler ve getirdikleri deliller daha çok Batı edebiyatından olmakla beraber, vardıkları sonuçlar ve ortaya koydukları görüşler edebiyat tarihi metodolojisi açısından Doğu edebiyatları için de geçerlidir; geçerli olmalıdır. Çünkü nasıl Baü edebiyatı bir bütün meydana getiriyorsa; Yunan ve Roma edebiyatları, Batı or-

taçağ dünyası ile önemli modern Avrupa edebiyatları arasında bir devamlılık söz konusuysa, İslâm'ın getirdiği tevhid ilkesi doğrultusunda, ırk ve dil ayırımı yapılmaksızın, ortaklaşa meydana getirilen ve bilhassa Arap, Fars ve Türk edebiyatlarını içine alan tam bir birliğin varlığı kabul edilmelidir. Çünkü aynı veya benzer soruları Doğu edebiyatları açısından sorduğumuzda vardığımız sonuçlar, Wellek ve Warren'in vardığı sonuçlarla büyük paralellik arz etmektedir.

Ortaya koyduğumuz bilgiler bizi şu sonuçlara ulaştırmaktadır:

Türkler, Orta Çağ İslâm dünyası uygarlığının ve entelektüel kültürünün oluşturulmasında, başlangıç aşamalarından itibaren yer almışlardır.

İslâm kültür ve medeniyetinin başlangıcında oluşturulan ve tarihî şartlar gereği Farsça (Yeni Farsça)'nın kullanıldığı ortak şiire Fars şiiri değil, Farsça şiir demek daha doğrudur

Klâsik Türk şiirinin geleneği, İslâmiyetle birlikte 10. asırdan itibaren ilimde, sanatta, felsefe ve edebiyatta yaşanan büyük gelişmeyle eş zamanlı oluşmağa başlamıştır. Fakat şiir geleneğini göz ardı eden, buna karşılık dil farklılığını öne çıkaran filolojik yöntemle yapılan tasnifler sonucunda, klâsik Türk şiirinin geçmişi karanlıkta kalmış ve bu şiirin çerçevesi bilhassa edebiyat öğrencisinin kafasında bir türlü netleşmemiştir. Türk edebiyat tarihindeki kopukluk giderilmedikçe edebiyat eğitim ve öğretimindeki kısır döngü devam edecektir.

Başka yayınlarda da dile getirildiği gibi (Karaismailoğlu 2001: VIII), yazı dili esas alınarak yapılan sınıflandırmalardan Türk edebiyatının büyük zarar gördüğü anlaşılmaktadır. Yirminci asrın ortalarından bu yana genel, mukayeseli ve millî edebiyat kavramları üzerinde ortaya konan görüşler doğrultusunda, şiir geleneğini öne alan yeni sınıflandırmalara ve terimleşmeye ihtiyaç vardır. Bunun için de Türkoloji sahasında yapılan çalışmalar, mevcut problemleri çözmeye yönelik şekilde koordine edilmeli; Türk dili ve edebiyatının araştırılması ve aydınlatılması amacıyla kurulan fakat bu amaçtan oldukça uzaklaşan diğer filolojiler -özellikle Arap-Fars filolojileri- tekrar bu amaca yönelik çalışmalara yönlendirilmelidir.

AÇIKLAMALAR

1- Bu konuda terimleşmeye gidilememiş olması, yeni arayış ve teklifleri gündeme getirmiştir. *'Türk edebiyatı araştırmaları dünyasında yakın zamanlara kadar daha çok 'Divan Edebiyatı' adıyla tanınan, son zamanlarda ise 'Klasik Türk Edebiyatı' veya yaygın olarak bilhassa üniversitelerimizde 'Eski Türk Edebiyatı' diye tanımlanan ve kendisine 'Ümmet Çağı Edebiyatı', islâmî Türk Edebiyatı', 'Yüksek Zümre Edebiyatı' gibi başka isimlerde takılmış olan edebî faaliyetlerimizin bugün hâlâ tatminkâr bulunup kendisini tam anlamıyla kabul ettirdiği ileri sürülebilecek bir adı bile bulunmamaktadır. Aslı aranırsa çeşitli edebî faaliyetlerimizi adlandırma meselesinin geçmişteki araştırmacıların koydukları ipoteğin dışına çıkılarak bambaşka bir zihniyetle ele alınıp uzun uzun tartışılması gerekmektedir.*" (Kortantamer, 1993:IV). Avrupa Medeniyeti tesiri altında Türk edebiyatının içeriği, isimlendirilmesi vb. için de benzer bir durum söz konusudur. Yeni arayış ve teklifler bu devir Türk edebiyatı hakkında da mevcuttur. *"Tanzimat edebiyatı veya Cumhuriyet Devri edebiyatı kavramları doğru kurulmuş mudur? Bu yaygın yanlışların terimleşmemelerine rağmen devamından yana olmaktan vazgeçemez miyiz? (Tural, 1993:17).*

2- Bu yanlış ve ilmi olmaktan uzak bakış açıları tarih sahasında da karşımıza çıkmaktadır. Mesela Ömer Lütfi Barkan, bir uç beyliğinin kısa sürede tarihin seyrini asırlarca değiştirecek bir imparatorluğa dönüşmesi hadisesini Batılıların nasıl tahrif ettiğini şöyle açıklar: *"Türkler hakkında tetkik edilmeden kabul edilmiş bazı itikatları kafalarına koymuş olmalarından ve meseleyi muhtelif cephelerden ve daha geniş kadrolar içinde mütalea etmeğe hazırlıkları ve ellerinde mevcut malzeme kâfi gelmediğinden, içinden çıkılmaz faraziyelerle tarihî hakikati tahrif etmeğe mecbur kalmışlardır. Aşikârdır ki, ilmi olmak ve izah etmek iddiasında bulunmalarına rağmen, esaslı tetkiklere istinat ettirilmeyerek ortaya atılan bu nevi faraziyeler, sadece göçebe olduğu zannedilen Anadolu Türklerinin yalnız başına bir imparatorluk kurmadıklarına ve kuramayacaklarına ait olan batıl, fakat düne kadar umumî bir itikada istinad etmekte ve herhangi bir tenkide dayanamayacak kadar esassız bulunmaktadırlar"* (1974:279).

3- Türk edebiyatı tarihi ile ilgili Batıda yapılan çalışmalar için bkz. (Levend 1988: 506-509).

4- iskoç oryantalist Elias John Wilkinson Gibb tarafından yazılan ve orijinal adı *A History of Ottoman Poetry* olan altı ciltlik bu eserin ilk cildi 1900 yılında, diğer beş cildi Gibb'in ölümü üzerine ilgi alanı Fars dili ve edebiyatı olan arkadaşı Ed-

ward G. Browne tarafından 1902-1909 yılları arasında İngiltere'de yayımlanmıştır. Türk edebiyat tarihçiliğinin gerçek anlamda ilk önemli ve kapsamlı çalışması sayılan bu eser, ne yazık ki ancak 1943 yılında, Halide Edip Adı var başkanlığında bir heyet tarafından Türkçe'ye çevrilmeye başlanır. Birinci cildin ilk formasını ihtiva eden bu çeviri yayımlanır (bkz. Kaynaklar), fakat arkası gelmez. Aradan yaklaşık bir yarım asır daha geçtikten sonra eser, Ah Çavuşoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilerek iki cilt halinde neşredilmiştir (bkz. Kaynaklar). Eser ve çevirilerle ilgili Mine Mengi'nin bir eleştirisi yayımlanmıştır (bkz. Kaynaklar).

- 5- Burada sözü edilen eser Edward Said'in orijinal adı *Orientalism* (New York, 1979) olan ve Türkiye'de *Şarkiyatçılık [Batı'nın Şark Anlayışları]*, (Metis Yay. ist. 1999) adıyla yayımlanan eseridir. Bu eseriyle şarkiyatçılığın diğer yüzünü ortaya koyan Said, şarkiyatçılığı şu şekilde tarif etmektedir: *Şarkiyatçılık, Şark'la -Şark hakkında saptamalar yaparak, onu betimleyerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir* (1999:13). Bu tariften anlaşılana göre Oryantalistler, Şarka egemen olma ve onu istedikleri gibi yeniden yapılandırma düşüncesine sahip oldukları için, hiçbir zaman *Batı kadar Şarkın da kendisine gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran bir tarih ile düşünme geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikir* (Said, 1999:14) dünyalarının olduğunu kabul etmemişlerdir. Çünkü şarkiyatçılığın esası, *Batının üstünlüğü ile Şarkın aşağılığı* (Said, 1999:51) fikrine dayanmaktadır. Şarkiyatçılara göre, *Batı her zaman -hükmeden konumunda olmasa bile- güçlü konumda olmalıydı* (Said, 1999:49). Kısaca, *şarkiyatçının Şark'ı, Şark'in kendisi değil, şarklaştırılmış bir Şarktır* (Said, 1999:114). Bir başka yazısında ("Islam, the Philological Vocation, and French Culture: Renan and Massignon", *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, haz. Malcolm H. Kerr, Malibu, 1980) filolojik teknikle Oryantalizmin nasıl birleştiğini de ortaya koyan Said, meselenin politik yönüne de dikkat çeker: *Kesintisiz bir bilgi ve iktidar kemeri Avrupalı ya da Batılı devlet adamı ile Batılı şarkiyatçıları birbirine bağlar; Şarkın içinde bulunduğu sahneyi çevreleyen de bu kemerdir* (1999:114). Şarka ait olmalarına rağmen, şarkiyatçıların Türk kültür ve edebiyatına nazaran Arap veya Fars kültür ve edebiyatlarına gösterdikleri ilgi ise, -meselenin politik yönü doğrultusunda- karşılarında hakim güç olarak Türkleri görmeleri şeklinde açıklanabilir.

- 6- Aynı eser Ömer Faruk Huyugüzel tarafından da Türkçe'ye çevrilerek (*Edebiyat Teorisi*, Akademi Kitabevi, izmir, 1993) yayımlanmıştır.

Kaynakça

- AKÜN, Ömer Faruk (1990), "Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?", *Dergâh*, C. 1, S. 1, ss.12-13 ve 18-19.
- ANDREWS, Walter G. (2001), *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, Çeviren: Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul, 245 s.
- ARAT, Reşit Rahmeti (1991), *Eski Türk Şiiri*, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, XXIII+506 s.
- ATALAY, Mehmet (1996), *Başlangıcından Gaznelilere Kadar İran Edebiyatı*, Erzurum.
- BANARLI, Nihad Sami (1997), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I-II*, Millî Eğitim Yayını, İstanbul.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1974), "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. 2, ss. 279-386.
- BARTHOLD, V.V. (1981), *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız, Kervan Yayınları, İstanbul, XXIV+744s.
- BERTHEL, E (1993), "Yeni İran Edebiyatı", *İslam Ansiklopedisi*, c. 5/II, ss. 1013-53.
- BİLGİN, Orhan (1996), "Fuzûlfnin Farsça'ya Gösterdiği Rağbetin Sebepleri", *Fuzûlî Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No:37, İstanbul, ss. 163-165.
- COŞAN, Esad (1996), *Hacı Bektaş Veli Makâlât*, Sadeleştiren: Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, XIX+202 s.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1986), "Kasîde", *Türk Dili-Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, S. 415-16-17, ss. 17-77.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmed (1987), "Kaside Şairi Nefî", *Ölümünün Üçyüzzellinci Yılında Nefî*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, ss. 79-89.
- ÇETİN, Nihad M. (1973), *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şark Enstitüsü Yayınları No: 1727, İstanbul, XXII+106s.

- D'İSTRİA, Dora (1982), *Osmanlılarda Şiir*, Çeviren: Semay Taneri, Havass Yayınları, İstanbul.
- DOĞAN, D. Mehmet (1996), *Türkistan-Türkiye Gergefinde İran*, İz Yayıncılık, İstanbul, 143s.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican (1997), "İran'da Sekiz Gün", *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*, Akçağ Yayınları, Ankara, ss. 245-68.
- ERCİLASUN, Ahmet Bican (1997a), "Türk Dilinin Dünü Bugünü Geleceği", *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*, Akçağ Yayınları, Ankara, ss. 30-47.
- FARUKI, İsmail Râci ve Luis Lâmia (1999), *İslâm Kültür Atlası*, İnkılâb Yayınları, İstanbul, 542 s.
- GIBB, E. J. W. (1943), *Osmanlı Şiir Tarihi*, Çeviren: Halide Edib Adıvar Öncülüğünde Heyet, İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 207, İstanbul.
- GIBB, E. J. W. (1999), *Osmanlı Şiir Tarihi*, I-II, III-V, Tercüme Ah Çavuşoğlu, Akçağ Yayınevi, Ankara.
- GOETHE, J. W. (1982), *Goethe Der Ki*, Çeviren: Gürsel Aytaç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 538s.
- GÖKER, Lütfi (1995), *Türk-İslâm Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri*, Müh Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 306 s.
- GRABAR, Oleg (1998), *İslam Sanatının Oluşumu*, Çeviren: Nuran Yavuz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 322 s.
- HOLBROOK, Victoria R. (1998), *Aşkın Okunmaz Kıyıları*, Çevirenler: Erol Köroğlu-Engin Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 290 s.
- HUART, Clement (Tarihsiz), *Arab ve İslâm Edebiyatı*, Çeviren: Cemal Sezgin, Tisa Yayıncılık, Ankara, 439 s.
- İSEN, Mustafa (1997), "Yürü Var Gel Arapdan Ya Acemden", *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ Yayınları, Ankara, ss. 305-15.
- İSEN, Mustafa (1997a), "Orta Asya Türk Edebî Dilinin Anadolu Türk Edebî Diline Etkisi ve Ahmet Yesevî", *Ötelerden Bir Ses*, Akçağ Yayınları, Ankara, ss. 294-304.
- KAFESOĞLU, İ. (1988), "Türkler", *İslâm Ansiklopedisi*, C. XII/2, ss. 142-280.

- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2001), *Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*, Akçağ Yayınevi, Ankara, IX+182 s.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan (2001), "Selçuklu Devletinin Edebî Faaliyetlerdeki Etkinliği", *1. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri*, C. I-II, Konya, ss. I, 451-460.
- KARTAL, Ahmet (1999), "Klâsik Türk Edebiyatının İran Edebiyatı İle Münasebeti Üzerine Düşünceler", *Türk Yurdu*, C. 19-20, S. 148-149, ss. 246-266.
- KORTANTAMER, Tunca (1993), *Eski Türk Edebiyatı Makaleler*, Akçağ Yayınevi, Ankara, XII+435 s.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1989), *Edebiyat Araştırmaları I-II*, Ötüken Yayınları, İstanbul, XVI+470 ve 692 s.
- KÖPRÜLÜ, M.Fuad (1981), *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, XXIV+437s.
- KRAMERS, J. H. (1993), "İran-Tarihî ve Etnografik Bakış", *İslam Ansiklopedisi*, c. 5/11, ss. 1012-1030.
- LEVEND, Ağâh Sırrı (1988), *Türk Edebiyatı Tarihi I-Giriş*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, XXIV+666 s.
- MACDONALD, D.B. (1979), "Şu'ûbiye", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, ss. 585-86.
- MENGİ, Mine (1995), *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yayınevi, Ankara, 261+153s.
- MENGİ, Mine (2000), "Yüz Yıllık Bir Baü Kaynağı: Gibb'in Osmanlı Şiiri Tarihi", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yayınevi, Ankara, ss. 141-172.
- MİLANI, Ali (1961), *Şevket-i Buharı ve Onun Üslubunun Türk Edebiyatına Tesiri*, İstanbul Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, 79 s.
- OKUYUCU, Cihan (1996), "Fuzûlî'yi Yetiştiren Kültür", *Fuzûlî Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları No:37, İstanbul, ss. 305-12.
- OZAKPINAR, Yılmaz (1999), *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 146 s.

- RÂDÛYÂNÎ, Muammed b. Omar ar-Râdûyânî (1949), *Kitâb Tarcumân al-Balâga*, Mukaddime, Haşîye ve İzahlarla Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şark Enstitüsü Yayınları No: 395, İstanbul, XVI+159, 263 s.
- SAİD, Edward W. (1999), *Şarkiyatçılık [Batı'nın Şark Anlayışları]*, Çeviren: Berna Ülger, Metis Yayınları, İstanbul, 412s.
- SAYILI, Aydın (1997), *Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 58 s.
- SÜMER, Faruk (1960), "Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?", *Türk Tarih Kurumu Belleten*, C. XXIV, S. 93-96, ss. 567-594.
- SÜMER, Faruk (1980), *Oğuzlar(Türkmenler): Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları*, Ana Yayınları, İstanbul, XXVI+701 s.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi (1976), *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, XIV+637s.
- TARLAN, Ali Nihat (1935), *Zerdüşt'ün Gataları-Zerdüşt'ün Öz Şiirleri*, Suhulet Matbaası, İstanbul.
- TARLAN, Ali Nihat (1944), *İran Edebiyatı, Remzi* Kitabevi, İstanbul, 168 s.
- TARLAN, Ali Nihat (1981), "Dîvân Edebiyatı", *Edebiyat Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul, ss.82-117.
- TARLAN, Ali Nihat (1992), *Ahmet Paşa Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 312 s.
- TEKİN, Şinasi (2001), "Eski Türk Yazı Dillerinin Özellikleri Üzerine Düşünceler Ve Bunların Teşekkülü İle Türk Siyasi Birlikleri Arasındaki İlişkiler", *İştikakçının Köşesi*, Simurg Yayınları, İstanbul, ss. 121-149.
- TEKİN, Talat (1986), "Karahanh Dönemi Türk Şiiri", *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı I (Eski Türk Şiiri)*, S. 409, ss. 81-157.
- TÖKEL, Dursun Ali (2000), *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar-Şahıslar Mitolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 484 s.
- TURAL, Sadık (1993), *Edebiyat Bilimine Katkılar*, Ecdâd Yayınları, Ankara, 248s.

- TURAN, Osman (1979), *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 646s.
- TURAN, Şerafettin (1994), *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 358 s.
- TÜRKMEN, Erkan (1989), *Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, XXXI+85.
- WELLEK, R. - WARREN, A. (1983), *Edebiyat Biliminin Temelleri*, Çeviren: Ahmet Edip Uysal, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 480 s.
- YAVUZ, Kemal (1983), "Xni-XVI. Asır Dil Yadigarlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müellhflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 27, ss. 9-57.
- YAVUZ, Kemal (1991), *Şeyhoğlu Kenzü'l-Küberâ Ve Mehekkü'l-Ulemâ İnceleme-Metin-İndeks*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, VII+501 s.
- YAZICI, Nesimi (2000), "Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşum ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *Yesevîlik Bilgisi*, Hazırlayan: Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, Millî Eğitim Yayını, Ankara, ss. 61-81.
- YILDIZ, Hakkı Dursun (1988), "Abbasîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, ss. 31-48.
- YILDIZ, Hakkı Dursun (1976), *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını No: 2154, İstanbul, 203 S.PERSIAN POETRY OR POETRY İN PERSIAN?

Persian Poetry or Poetry in Persian? Thoughts About Formation and Boundaries of Classical Turkish Poetry Custom

Assis. **Prof. Dr. Ahmet ARI**

Abstract: There are problems about the boundaries, content, definition and naming of the classical Turkish literature forming the longest time period within Turkish literature, it is known that these problems originated basically from the classification based on the literary language. In parallel with the great achievements in almost every field, a common literature was also established by the cooperation of nations residing within the Islamic circle after the advent of Islam. The language of this common literature, which had been established in the beginning of Islamic culture and civilization and which formed the origin of the classical Turkish literature, became Persian due to historical necessities. It is possible to say that the Turks, later on, continued this literature/poetry custom in Anatolia using a novel language referred as Western Turkish, and they were the only nation who carried on such poetry custom up to the 20th century. However, as a result of the classifications not dealing with the poetry custom but based solely on the language difference, part of the classical Turkish literature remained obscure and it was evaluated as an imitation literature. The adaptation of these evaluations made by the Western sources without having sufficient materials and knowledge results in a vicious circle in our literature education. Therefore, this subject needs to be taken up once more in the light of studies conducted since the middle of the 20th century.

This paper brings up the matters of historical progress of the common Islamic literature, the role of Turks in the development of this literature and the origin of the classical Turkish literature. As a conclusion, the use of a classification method based solely on the literary language would be insufficient to classify the Turkish literature.

Key words: Turkish Poetry, Early Islamic period, Common Literature, Persian Poetry, Poetry in Persian, History of Literature, National Literature.

* Süleyman Demirel University, Faculty of Science and Art / ISPARTA
ahmetari@fef.sdu.edu.tr

Персидская Поэзия или Поэзия на Персидском? Размышления о Становлении и Границах Традиции Классической Тюркской Поэзии

Ахмет АРЫ, к.н., доцент

Резюме: Существуют проблемы, связанные с границами, содержанием, определением и наименованием классической тюркской литературы, которая охватывает самый длительный период тюркской литературы. Причина этой проблемы – классификация, основанная на принципе письменного языка.

Параллельно великим достижениям во всех областях, совершенным народами, принявшими ислам; после возникновения ислама, начиная с 10-го века, начала брать истоки литература с центром в Хорасане и Мавераннахре. Языком этой общей литературы, зарожденной в начале исламской культуры и цивилизации, и составляющей основу классической тюркской литературы, вследствие исторических необходимости был персидский. Можно сказать, что эта литературная/поэтическая традиция позже продолжила свое существование в Анатолии при помощи нового письменного языка (западно-тюркский язык) до 20-го века благодаря туркам. Однако в результате классификаций, которые отрицали поэтическую традицию и противоположно этому ставили на передний план фактор языка, прошлое классической тюркской литературы осталось в темноте и эта литература рассматривалась как подражание.

Эта работа является попыткой выявления исторического течения общей исламской литературы, место тюрков в этой общей литературе и корней классической тюркской литературы и в результате делается вывод, что в классификации тюркской литературы метод, основанный на принципе письменного языка, в одиночку недостаточен.

Ключевые слова: тюркская поэзия, ранне-исламский период, общая литература, персидская поэзия, поэзия на персидском, история литературы, национальная литература.

* Университет им. Сулеймана Демиреля, факультет естественных и гуманитарных наук, Испарта, Турция

Yayın Tanıtım

Türk Dünyasının Kültürel Ufukları: Türk Dünyası Ortak Edebiyatı

Dr. Osman HORATA

Temelinde estetik kaygı yatan dile dayalı kompozisyonların ufku, edebîlikten ebedîliğe/kalıcılığa ulaşarak, ait olduğu kültürün ortak paydalarından biri hâline gelmektir. Kültür öncelikle dil ve dile dayalı eserler üzerinde yükselir. Edebî eserler üzerinde yapılan yüzlerce araştırma, inceleme ve tenkidin, kısacası edebiyat biliminin nihaî ufku, edebiyat tarihinin yazılmasıdır. Her edebiyatta, bu adı taşıyan yüzlerce esere rastlanabilir. Fakat edebiyat biliminin ufku olmaya lâyık eserler, parmakla sayılacak kadar azdır. Edebiyat tarihinin yanında, bir de onu bütünleyen eserler vardır: Edebiyatın temsil edici örneklerinden seçilmiş metinlerden oluşan antolojiler, ruh ve fikir dünyasının kapısını aralamaya yarayan kavram ve terim sözlükleri, dil servetine eserleriyle katkıda bulunan şahsiyetlerle ilgili biyografik eserler.

Siyasî ve askerî başarılarının yanında, matematikten astronomiye, edebiyattan mimariye kadar birçok bilim ve sanat dalında, insanlığın kültür ufku evrensel nitelikte katkıda bulunacak eserler ortaya koyan Türk milletinin de yukarıdaki niteliklere sahip edebiyat tarihinin olmadığı bilinen bir gerçektir. Dünyanın en köklü milletlerinden biri olan, iki bin yıllık tarihleri boyunca farklı coğrafya ve lehçelerde binlerce eser veren bir millet, dil servetinin bütününe kuşatacak bir tarihini yazmak zorluklarla dolu, ancak ekiplerin başarabileceği bir iştir.

Soğuk savaş yıllarının sona erdiği, bağımsız Türkiye Cumhuriyeti'nin yanına yeni soydaş cumhuriyetlerin katıldığı 1990'lı yıllarda; Anadolu sahası dışındaki dil servetimiz de gündemde daha fazla yer bulmaya başladı. Tarihe karşı sorumluluk duygusuna sahip insanlar, Türk toplulukları arasında siyasî, ticarî ve kültürel ilişkileri geliştirecek köprüler kurarlarken;

* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / ANKARA
horata@hacettepe.edu.tr

bir taraftan da Türk dünyasının kültürel zenginliklerine, onlarda değişen şartlara rağmen değişmeyen veya az çok değişen yönleri bulmaya yöneldiler. Bu yöneliş, bilim ve kültür hayatımıza birçok kahçı eserler kazandırdı.

Aynı düşüncelerden hareketle, 1996 yılında o sıradaki Atatürk Kültür Merkezi başkanı Prof.Dr. Sadık Tural'ın gayretleriyle; "*Türk atanın çocuklarının edebiyat adına meydana getirdiği dil servetini ortaya koymak?*" amacıyla *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi* ve onun tamamlayıcı nitelikteki *Türk Dünyası Kavram ve Terimler Sözlüğü* ve *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi'nden* oluşan son derece kapsamlı projelere start verildi. Bunları hepsi *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı* adıyla anıldı. Ülkemizde ortak çalışmalarla eserler ortaya koymanın güçlükleri herkesçe bilinmektedir. Bir taraftan değişik coğrafyalara dağılmış Türk topluluklarından bilim adamlarını bir araya toplamanın ve onları ortak bir amaç etrafında birleştirmenin zorlukları; bir taraftan da üniversitelerde geceli gündüzlü eğitimin ilmî araştırmaları ikinci plâna itmesi, bu projelerin hedeflenen süre içinde tamamlanmasını engelledi.

Bütün bu zorluklara rağmen, değerli bilim adamlarımızın fedakârlıklarıyla, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı'nın* 12 cildi okuyucusunun eline ulaşmayı başardı. Bunlardan 7'si geçtiğimiz aylarda yayımlandı. Her çalışmada olduğu gibi, bu eserlerde de elde olmayan sebeplerle, gözden kaçan hususlar, eksiklikler bulunmakla birlikte; bu eserlerin Türk bilim hayatının birikimlerini aksettiren, bu alandaki en önemli çalışmalar olduğu göz ardı edilmemelidir.

Bu dört proje içinde, en fazla çaba isteyen şüphesiz edebiyat tarihidir. Başkanlığını Prof.Dr. Önder Göçgün, yardımcılıklarını Doç.Dr. Osman HORATA, Prof.Dr. Öcal OĞUZ, Yrd.Doç.Dr. Kayahan ÖZGÜL'ün yürüttüğü, her biri büyük hacimli ciltlerden oluşan bu projenin şu ana kadar 3 cildi yayımlanmıştır (*Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, AKM Yay., c.1, Ank. 2001, 504 s.; c.2. Ank.2002; 721 s.: c.3, 760 s.). Bu ciltlerle, sözlü edebiyatla ilgili dil servetimizin tarihi tamamlanmış bulunmaktadır. İlk cildin başında, proje yürütücüsü Prof.Dr. Sadık Tural'ın kaleme aldığı, edebiyat tarihçiliğimizi özlü bir şekilde değerlendiren ve eserin amacını anlatan "*Ortak Edebiyat Tarihimiz*" başlıklı takdim yazısı yer almaktadır.

Bunu, Prof.Dr. Önder Göçgün'ün yazdığı "Önsöz" ve "Türk Dilinin Dünya Dilleri Arasındaki Yeri ve Tarihi Gelişimi" (Yard.Doç.Dr.Güzin Tural) başlıklı bölümler takip etmektedir.

Türk Dünyası Edebiyat Tarihi incelendiğinde, plân, yöntem ve terminoloji bakımından farklı bir eser olduğu görülecektir. Eser, sözlü edebiyata ait ürünlerle başlamaktadır. Bu bölüm, kendi içinde Anonim Sözlü Edebiyat ve Ferdî Sözlü Edebiyat olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Eserde, farklı Türk topluluklarından gelen bilgiler, Anadolu sahasına ait bilgilerle bir terkip içinde, karşılaştırmalı olarak verilmiştir. İlk cilt, sadece "Türk Mitolojisi" ve "Türk Destanları"na ayrılmıştır. Her iki bölüm de Doç.Dr. Özkul Çobanoğlu tarafından kaleme alınmıştır. 2. cilt ise, "Efsane" (Prof.Dr. Bilge Seyidoğlu), "Türk Dünyasında Efsane" (Doç.Dr. Metin Ergun); "Menkabeler" (Doç.Dr. Naciye Yıldız), "Masallar" (Prof.Dr. Saim Sakaoğlu), "Halk Hikâyeleri" (Prof.Dr. Ali Berat Alptekin) bölümlerinden oluşmaktadır. 3. ciltte ise, "Türk Halk Tiyatrosu" (Doç.Dr. Nebi Özdemir), "Fıkralar" (Doç.Dr. Gülin Eker), "Alkış ve Kargışlar" (Doç.Dr. Doğan Kaya), "Atasözleri" (Doç.Dr. Özkul Çobanoğlu), "Tekerlemeler" (Prof.Dr. Ali Duymaz), "Bilmeceler" (Doç.Dr. Esmâ Şimşek), "Maniler" (Prof.Dr. L.Sami Akalın-Doç.Dr. Esmâ Şimşek), "Ninniler" (Doç.Dr. Naciye Yıldız); "Türküler" (Doç.Dr. Pakize Aytaç), "Ağıtlar" (Doç.Dr. İsmail Görkem) ile Ferdî Sözlü Edebiyat kısmı yer almaktadır. Ferdî Sözlü edebiyatın Batı Oğuz sahasıyla ilgili kısmı Prof.Dr. Öcal Oğuz; Türkistan sahasıyla ilgili kısmı ise Doç.Dr. Ali Abbas Çınar tarafından kaleme alınmıştır. *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*'nin bundan sonraki ciltlerinde, yazılı edebiyatla ilgili kısımlar yer alacaktır.

Türk edebiyatının temsil edici örneklerini ihtiva eden *Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi* (c.1, Ank.2001, 671 s.; c.2, Ank.2003, 715 s.; c.3, Ank.2003, 552 s.; c.4, Ank.2003, 545 s.) de, edebiyat tarihiyle benzer bir yöntemle hazırlanmıştır. Her türe ait metinler, *Türkiye, Balkanlar ve Diğer Komşu Alanlar; Azerbaycan, Karadeniz ve Kuzey Kafkasya Alanı; İdil-Ural Alanı; Güney ve Kuzey-Doğu Sibirya Alanı* başlığı altında alt alta verilmiştir. Eser, bu yönüyle benzer çalışmalardan ayrılmakta ve okuyucuya Türk dünyasına ait örnekleri bir arada görme imkânı vermektedir. Projenin sorumluluğunu Prof.Dr. Şükrü Elçin, yardımcılıklarını Doç.Dr.

Naciye Yıldız ve Yard.Doç.Dr. Güzin Tural, yürütmektedir. Şu ana kadar 4 cildi yayımlanmış olan eserin ilk cildi; Türk dünyasına ait mit, efsane ve menkabe; 2,3 ve 4. ciltler ise destan metinlerinden oluşmaktadır. Antolojide, metinler önce ortak Türk alfabesine, daha sonra da Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Azerbaycan ve Gagavuz Türklerine ait metinlerde ise, sadece kelimelerin Türkçe karşılıkları verilmiştir. Bunların büyük bir emek ve titizlik isteyen çalışmaları olduğu erbabınca bilinmektedir.

Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü (c.1, Ank.2001, 574 s.; c.2, Ank.,2003, 520 s.) adlı eserde ise; Türk dünyasıyla ilgili, nazım şekilleri, vezin ve kafîye, edebî türler, estetik teknikler, edebî akımlar, gruplar, ekoller, mazmunlar, motifler, mitolojik şahsiyetler, eşyalar, bitkiler, hayvanlar, tipler, üslûplar, yazı ve kitaplarla ilgili unsurlar, dinî-tasavvufî kavramlar, edebî metinlerde geçen tarihî-efsanevi kişiler, yer adları, inançlar ve adetlerle ilgili terimler, edebiyat hayatıyla ilgisi oranında değerlendirilmiştir. Projenin başkanlığını Prof.Dr. Mustafa İsen, yardımcılıklarını Doç.Dr. Nurettin Demir, Yard.Doç.Dr.Ertuğrul Yaman, Yard.Doç.Dr. Ahmet ARI yürütmektedir. Türkiye dışındaki Türklerle ilgili kavramlar o ülkelere ait bilim adamlarınca yazılmıştır. Bu alanda daha önce yazılmış ansiklopedik sözlüklere rastlanmakla birlikte; bu eser bütün Türk dünyasını içine alacak şekilde yazılmış ilk eserdir. Her maddenin Azerî, Başkırt, Kazak, Kırgız, Özbek, Tatar, Türkmen, Uygur sahalarındaki karşılıkları parantez içinde gösterilmiştir. Eser, gerek hacim, gerekse nitelik itibarıyla da diğerlerinden oldukça farklı, orijinal bir çalışmadır. İlk ciltte, "âb" ve "cüz'ıyyât-ı müselsele"; 2. ciltte ise "câlıg" ve "fütüvvetnâme" arasındaki kavram ve terimler yer almaktadır.

Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi (c.1, Ank.2000, 578 s.; c.2, Ank.2001, 498 s.; c.3, Ank.2003, 464 s.), yazarların hayat hikayeleriyle, eserleri hakkında kısa bilgileri içeren bir çalışmadır. Eserde, başlangıçtan 1970'lere kadar uzanan bir sürede dilimizle ilgili eser veren edebiyatçılar, yine onun ayrılmaz parçaları sayılan dalciler, tarihçiler ve bu alanlarla ilgili öğretim üyeleri yer almaktadır. Maddeler, o alandaki çalışmalarıyla tanınmış bilim adamlarınca kaleme alınmıştır. Projenin başkanlığını Dr.Müjgan Cunbur, yardımcılıklarını ise Prof.Dr. Belkıs Gürsoy ve Doç.Dr. Naciye Yıldız yürütmektedir.

Gerek antoloji, gerekse kavram ve terim sözlüğü ve edebiyatçılar ansiklopedisi, yurt içi ve yurt dışından çok sayıda bilim adamının katılımıyla hazırlanmıştır. Bunların redaksiyonu, tashihi ve dışarıdan gelen malzemelerin aktarılmasında, isimlerini veremediğimiz, çok sayıda uzman görev yapmıştır. Projenin genel sekreterliğini ise Dr. Hüseyin Ağca yürütmektedir.

Bu projeler tamamlandığında, hepsinin CD'lere taşınması; Türk kültür birikiminin ve Türk soylu halklar arasındaki müşterek kabullerin bütün Türk dünyasına gösterilebilmesi amacıyla da, özel bilgisayar programlarıyla *Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan* lehçelerine aktarılması düşünülmektedir. Bunların yanında, *Türk Dünyası Edebiyatı Tarihi'nin* İngilizce'ye çevrilerek, Türk kültür ve edebiyat zenginliklerinin bütün dünyaya gösterilmesi planlamaktadır.

Türk toplulukları arasındaki siyasi ve ekonomik ilişkilerin geleceğini, öncelikle kültürel çalışmaların belirleyeceği unutulmamalıdır. Bu sebeple, yukarıdaki hedeflerin gerçekleştirilmesinin Türklük bilimine gönül vermiş bilim adamlarının üzerine düşen bir borç olduğunu düşünüyor; bu eserlerin bilim hayatına kazandırılmasında emeği geçenlere ve tarihe karşı sorumluluk ve tanıklık görevini yerine getiren bilim adamlarına, Atatürk Yüksek Kurumu ve proje yürütücüsü Prof.Dr.Sadık Tural'ın şahsında tebrik ve teşekkürlerimizi sunuyoruz.

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 kumlu tarafından belirlenecek kütüphanelere, uluslararası endeks kurumlarına ve abonelere yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

bitig, Türk dünyasının kültürel zenginliklerini, tarihi ve güncel gerçeklerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak; Türk dünyasıyla ilgili olarak, uluslar arası düzeyde yapılan bilimsel çalışmaları 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 çalışmaları 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 *bitig'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 çalışmalarıyla tanınmış 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 kumlunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayım kabul edilmeyen yazıların, istek hâlinde bir nüshası yazarlarına iade edilir.

bittg'de yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli 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 ücreti ödenir. Ücret miktarı, her yıl başında yayın kurulunun önerisi üzerine yönetim kurulunca belirlenir.

Yazım Dili

bilig'm 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 kumrunun 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 olmak 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. *Özeti* Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en fazla 150 kelimeden 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 Metim* 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 aydınlar veya beyaz kağıda çizilmelidir. Her şekil ayrı bir sayfada olmalıdır. Şekiller numaralandırılmak ve her şeklin altına başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır.

Çizelgeler de şekiller gibi, numaralandırılmak 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) fotoğrafkağıdına 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:

(isen 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 belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

ikinci 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/biliterim> (15.12.2002)

9. *Kaynakları* 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.

TIMURTAŞ, F.Kadri (1951), "Fatih Devri Şairlerinden Cemali 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/bihg

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

Türkiye 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 Türkiye 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 *biüg*:

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 (29/7x21 cm) 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/biliterim> (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.

TIMURTAŞ, 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. Minör 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/bihg

bilig@yesevi.edu.tr