

KIŞ-WINTER 2019

19/2

ISSN: 1301-2045

eISSN: 2667-6729



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI



İNCELEMELERİ
DERGİSİ *23. yıl*

T D İ D



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ



TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ *23. yıl*

Journal of Turkish World Studies
Журнал Исследований Тюркского Мира

KIŞ-WINTER 2019

19/2

ISSN: 1301-2045
eISSN: 2667-6729

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisine gönderilen yazıların düşünsel ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına, çeviri ve aktarmaların hukuki sorumluluğu çevirmenlerine/aktaranlarına aittir. Gönderilen her yazının yayım aşamasında esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler TDİD yazı işleri tarafından yapılır.

Yayınlanan yazıların her türlü telif hakkı
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsüne aittir.

TDİD

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI
İNCELEMELERİ
DERGİSİ 23. yıl

KURUCU / Founder
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN

SAHİBİ-SORUMLU MÜDÜR / Owner
Ege Üniversitesi
Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü adına
Enstitü Müdürü Prof. Dr. Nadim MACİT

EDİTÖRLER / Editors
Prof. Dr. Nadim MACİT
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN

İngilizce ve Rusça Editörü
Prof. Dr. Peter B. GOLDEN

Yazı İşleri
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÜSTÜN

Ön Kontrol, Tashih ve Dizgi
Arş. Gör. Şengül AYGÜMÜŞ
Arş. Gör. Şima DOĞAN BALCI
Arş. Gör. Gökçe EMEÇ
Arş. Gör. Seçil ÖRAZ BEŞİKÇİ

Kapak Tasarım
Arş. Gör. Ali BALCI

Halkla İlişkiler ve Dağıtım
Arş. Gör. Şima DOĞAN BALCI

YAZIŞMA ADRESİ / Correspondence
Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları
Enstitüsü 35100 / Bornova - İZMİR
<http://www.tdid.ege.edu.tr>
Tel / telephone: (+90) (232) 388 01 10 / 2958
Belgegeçer / Fax: (+90) (232) 342 74 96
Elmek / E-mail: egetdid@gmail.com
<http://dergipark.gov.tr/eggetdid>

BASKI / Print
Ege Üniversitesi Basımevi Bornova / İZMİR
Tel: 0(232) 388 10 22
Yayın Tarihi: Aralık 2019
Baskı Tarihi: 27 Aralık 2019 - Baskı Adeti: 150

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Denizli/Türkiye)
Dr. Svitlana BİLİAİEVA (Kiev/Ukrayna)
Dr. Feruza CUMANIYAZOVA (Taşkent/Özbekistan)
Prof. Dr. Nadir DEVLET (İstanbul/ Türkiye)
Prof. Dr. Konuralp ERCİLASON (Ankara/Türkiye)
Doç. Dr. Kuanyshbek KENJALİN (Astana/Kazakistan)
Dr. Artur KONOPACKİ (Białymstoku/Polonya)
Prof. Dr. İnci KUYULU ERSOY (İzmir/Türkiye)
Prof. Dr. László MARÁCZ (Amsterdam/Hollanda)
Prof. Dr. Eunhyung OH (Seul/ Güney Kore)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Mübariz SÜLEYMANLI (Bakü/Azerbaycan)
Prof. Dr. Erdoğan UYGUR (Ankara/Türkiye)

DANIŞMA KURULU / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Yunus BALCI (Pamukkale Ü)
Prof. Dr. Şerif Ali BOZKAPLAN (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet ERSAN (Ege Ü)
Prof. Dr. İlhan GENÇ (Düzce Ü)
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ (Ankara Ü)
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Yeditepe Ü)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mehmet ÖZ (Hacettepe Ü)
Prof. Dr. Ali YAKICI (Gazi Ü)
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM (TKAE)

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika No: 18679

TDİD KURUMSAL

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yılda iki kez yayımlanan ve DergiPark sisteminde yer alan uluslararası hakemli bir dergidir. Ege Üniversitesi Yönetim Kurulu'nun 25.04.2019 tarih ve 3/27 No'lu kararı ile basılmıştır.

DERGİMİZİN TARANDIĞI

ULUSAL VE ULUSLARARASI İNDEKSLER

TR Dizin, ASOS, CEEOL, IndexCopernicus, EBSCO, MLA, TURKOLOGISCHER ANZEIGER, ULRICH'S.

CORPORATE IDENTITY

Journal of Turkish World Studies is a scientific referee journal which is published twice a year and takes part in DergiPark system. It is published by Ege University Executive Board's No. 3/27 decree dated 25.04.2019.

ABSTRACTED AND INDEXED

IN FOLLOWING INDEXES:

TR Dizin, ASOS, CEEOL, Index Copernicus, EBSCO, MLA, PECYA, TURKOLOGISCHER ANZEIGER, ULRICH'S

Dergimize gelen tüm yazılar, bilimsel etiğe uygunluk yönünden ön kontrol aşamasında



programıyla denetlenmektedir.

Kapak Görseli

<https://unsplash.com/photos/kOy2kPtDqP8>
Artem Bryzgalov
Semerkant/Özbekistan

Dergimizin Yurtdışı Haberleşme Üyeleri

ABD - Uli Schamiloglu
ALMANYA - Mark Kirchner
ALTAY – Nadejda Tıdikova
AZERBAJYAN - Kemal Abdullayev
BULGARİSTAN - Memiş Merdan
ÇİN - Abdulhekim Mehmet
FİNLANDIYA - Okan Dahe
FRANSA - Remy Dor
GÜRCİSTAN – Marika Cikia
HAKASYA – Viktor Butanayev
HOLLANDA - F. De Jong
IRAK - Çoban Hıdır Uluhan
İNGİLTERE - Arthur Hatto
İRAN - Ali Berazende
JAPONYA - Tadashi Suzuki
KAZAKİSTAN - Kuanyshbek Kenzhalin
KIBRIS - Mustafa Yeniasır
KIRGIZİSTAN - Ulanbek Alimov
KOSOVA - Mülazım Mazrek
MACARİSTAN - István Zimonyi
MAKEDONYA - Sevim Halil
MOLDOVA - Lübov Çimpoş

ÖZBEKİSTAN - Cabbar İşankul

ROMANYA - Tahsin Cemil

RUSYA - Dimitry Vasilyev

TATARİSTAN - İhsan Demirbaş

TUVA – Mira Viktorovna Bavuu-sürün

TÜRKMENİSTAN - Gurbandurdu Geldiyev

UKRAYNA - İsmet Zat

YUNANİSTAN - İbrahim Baltalı

BU SAYININ HAKEMLERİ

Doç. Dr. Türkan ACAR

Prof. Dr. Mehmet AÇA

Prof. Dr. Fatma AÇIK

Dr. Öğr. Üyesi Ertan BESLİ

Doç. Dr. Ayhan ÇELİKBAŞ

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU

Doç. Dr. Abdurrahman DEVEÇİ

Prof. Dr. Ali DUYMAZ

Prof. Dr. Ali EROL

Doç. Dr. Selami FEDAKÂR

Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ

Doç. Dr. Ruhi İNAN

Prof. Dr. Ahmet KANLİDERE

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KÖREMEZLİ

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN

Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN

Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN

Prof. Dr. Ali Osman UYSAL

Dr. Öğr. Üyesi Selim Serkan ÜKTEN

Prof. Dr. Oktay TANRISEVER

Doç. Dr. Hacer TOKYÜREK



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

-
- 277** **Özbekistan’da Tarih Yazıcılığı ve Millî Kimlik: Özbeklerin Göçü ve Timur Örneğinde**
Historiography and National Identity in Uzbekistan: On the Example of the Migration of Uzbeks and Timur
Doç. Dr. Yunus Emre GÜRBÜZ
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.625377
-
- 303** **Kimlik ve Sınır: Orta Asya’da Sınır Sorunları**
Identity and Border: Border Issues in Central Asia
Öğr. Gör. Dr. Altynbek JOLDOSHOV
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.576578
-
- 327** **Eski Uyurca Cheng weishi lun Tefsirine Ait İki Fragman**
Two Fragments of a Commentary of Old Uyghur Cheng weishi lun
Dr. Uğur UZUNKAYA- Arş. Gör. Tümer KARAYAK
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.624052
-
- 355** **Son Dönem Hıve Hanlığı Metninde Savaşa İlişkin Sözcükler İle Savaş Aleti Adları**
Words About War and War Equipment Names in Late Period Khiva Khanate Text
Dr. Öğr. Üyesi Rabia Şenay ŞİŞMAN
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.641157
-
- 389** **Türkmen Atasözlerinde Kadın ve Kadın Algısı**
Women and Perception of Women in Turkmen Proverbs
Dr. Öğr. Üyesi Erhan SOLMAZ
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.634767
-
- 403** **Dede Korkut Kitabı Hakkında İran’da Yayımlanan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme**
A Review over Studies about the Book of Dede Korkut in Iran
Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.641914
-
- 421** **Töre Süleyman’ın Eserleri Örneğinde Çağdaş Özbek Edebiyatında Folklorizm**
Folklorism in Modern Uzbek Literature on The Example of Creativity of The Tura Suleiman
Azizbek TURDİYEV
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.605632
-
- 441** **Kurtuluş Savaşı’na Dair Bir Kronikat: Sarayköy Kronikati**
A Chronicle on the Turkish War of Independence: The Saraykoy Chronicle
Dr. Gülperi MEZKİT SABAN
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.559061
-
- 453** **Mehmet Rauf’un “Büyük Aşk Romanı”: Son Yıldız**
The “Great Love Novel” of Mehmet Rauf: Son Yıldız
Öğr. Gör. Dr. Kudret SAVAŞ
Araştırma Makalesi DOI 10.32449/egetdid.594862
-

487

İzmir Kiraz'da Suludere Köyü'nde Beylikler Devrinden Bilinmeyen Bir Cami ve Hamam Kalıntısı

Little Known Monuments of Kiraz Suludere Village (İzmir), a Mosque and a Ruined Hammam from Beylik Period

Dr. Öğr. Üyesi Rüşhan BUBUR

Araştırma Makalesi

DOI 10.32449/egetdid.650960

515

Hâfız-i Şîrâzî Kimdir?

Who is Hafez-i Shirazi?

Arş. Gör. Dr. Çetin KASKA

Çeviri Makale

DOI 10.32449/egetdid.597064

549

Mustafa Gültekin. Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı.

Arş. Gör. Gökçe EMEÇ

Kitap İncelemesi

DOI 10.32449/egetdid.635496

555

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi

Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları

561

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi

Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı



Saygıdeğer Okur,

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (TDİD) 2019 Kış sayısı ile huzurlarınızda.

Bu sayımızda; Türkistan'da kimlik ve sınır sorunlarından Tarihî Türk diyalektlerine, yedisi Türkiye dışı, üçü Türkiye temalı olmak üzere sosyal bilimlerin farklı alanlarında Türk halklarını çeşitli yönleriyle ele alan on araştırma makalesi ve bunlara ilave olarak bir çeviri ile bir kitap incelemesi sunulmaktadır.

Kış sayısının ilk makalesinde Yunus Emre Gürbüz, Özbekistan'da Tarih yazıcılığı ve millî kimlik sorunlarının izini Özbeklerin Göçü ve Timur özelinde sürmektedir. Altynbek Joldoshov'un kaleme aldığı ikinci makalede Orta Asya'da sınır sorunları üzerinde durulmaktadır. Bunları, daha önce yayımlanmamış Eski Uygurca bir tefsir metninin fragmanları hakkında yazılan, Uğur Uzunkaya ve Tümer Karaayak tarafından kaleme alınan çalışma ve metin yayını takip etmektedir. Dil araştırmaları sahasına giren bir diğer çalışma, Rabia Şenay Şişman'ın Hîve Hanlığı'nın son devrine ait bir eserdeki savaş ve savaş ekipmanlarıyla ilgili söz dağarcığını konu edinen çalışmasıdır.

Bu sayıda, üçü Türk dünyası biri Türkiye temalı olmak üzere folklor alanında dört araştırma makalesi yer almaktadır. Kitap incelemesini de dâhil edersek, folklor alanında Türkiye temalılar yazıların sayısı ikiye, toplamda ise beşe çıkmaktadır. Bu makalelerden ilki Erhan Solmaz'ın "Türkmen Atasözlerinde Kadın ve Kadın Algısı" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmayı, Fazıl Özdamar'ın İran'da Dede Korkut üzerine yapılan yayınlara dair bir incelemesi izlemektedir. Azizbek Turdiyev ise Töre Süleyman'ın eserleri örneğinde Özbek edebiyatında

folklorizm hakkındaki çalışmasıyla bu sayımızda yer almaktadır. Türkiye temalı çalışma, Gülperi Mezkî Saban imzasını taşıyan “Kurtuluş Savaşına Dair Bir Kronikat: Sarayköy Kronikası” başlıklı çalışmadır.

Edebiyat alanında; Kudret Savaş, Mehmet Rauf’un Son Yıldız adlı Romanı hakkında bir çalışma kaleme almıştır. Sanat Tarihi alanında, Rüçhan Bubur’un İzmir’in bir köyünde yer alan bir cami ve hamam ile ilgili yayını sunulmaktadır. Onları Çetin Kaska’nın Türk edebiyatına tesirleri ile tanınan Hafız-î Şirazi hakkındaki, İran’da yayınlanan Dânişnâme-i Cihân-i İslâm Ansiklopedisi’nin ilgili maddelerinden çevirileri ve bu sayının son yazısı olarak Gökçe Emeç’in Mustafa Gültekin’in bir kitabı üzerine incelemesi takip etmektedir.

Bu sayımız itibarıyla Prof. Dr. Eunkyung Oh yayın kurulumuza katılmıştır, kendilerine teşekkür ederiz. Bunun yanında yurt dışı haberleşme üyelerimizde bazı güncellemeler yapılmıştır. TDİD’e bu sayıda katılan haberleşme üyelerimize de teşekkürlerimizi iletmek isteriz. Kış sayımızda yazıların değerlendirmesini yapan, isimlerini jenerik dosyamızda sunduğumuz “bu sayının hakemleri” başlığında andığımız hakemlere; ön kontrol, tashih ve dizgi ve dergi kapağı işlerini yürüten mesai arkadaşlarımıza şükranlarımızı sunarız.

Nadim MACİT - Abdullah ÜSTÜN



**Özbekistan’da Tarih Yazıcılığı ve Millî Kimlik:
Özbeklerin Göçü ve Timur Örneğinde ***
*Historiography and National Identity in Uzbekistan:
On the Example of the Migration of Uzbeks and Timur*

Doç. Dr. Yunus Emre GÜRBÜZ**

Özet

Bu çalışmada Özbekistan’ın bağımsızlık sonrasında kurmaya giriştiği tarih anlayışı ve millî ideoloji üstünde durulmuştur. Bağımsız Özbekistan Cumhuriyeti’nin kuruluş dönemi olarak adlandırılacak Kerimov yılları Özbekistan’ın meşruiyetini tarihten alan millî ideolojisinin şekillendiği dönemdir ve bugün de bu temel üstünden devam edilmektedir. Özbekistan’ın toplumsal zihniyetinin ve reflekslerinin kavranması için Kerimov döneminde tarih yardımıyla oluşan millî kimliğin anlaşılması gereklidir. Özbekistan’da tarih yazıcılığının yaklaşımının en temel unsurlarından biri teritoryal (toprak) tarih anlayışıdır. Burada SSCB döneminde başlayan bu yaklaşımın süreklilik kazanmasında kuruluş yıllarında karşılaştığı sorunların da etkisi olduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle çalışmada Kerimov’un kendi değerlendirmelerine dayanarak, bağımsızlık sonrasında karşılaşılan sorunlar ve bunlara çözüm olarak ortaya koyduğu devlet milliyetçiliği, tarih yazıcılığıyla ilgili çerçevesinde incelenecektir. Söz konusu teritoryal tarih anlayışının Özbekistan’daki tarih yazıcılığına etkisini örneklemek için göçebe Özbeklerin günümüz Özbekistan’ına göçlerinin ve göç öncesinde bölgede hâkimiyet kuran Emir Timur’un günümüzde nasıl ele alındığı gösterilecektir. Teritoryal tarih yazıcılığı, tarihin başlangıcından günümüze bir ülkenin sınırları içinde yaşanmış olanları o ülkenin tarihinin parçası olarak kabul ettiğinden, bu anlayış içinde bugün Özbekistan kültürü Türk ve Fars kültürünün bileşimi, Emir Timur ve Timurîler devri altın

* Bu makaleyle ilgili ön çalışma, yazarın 2015 Eylül ayında burslu araştırmacı olarak kabul edildiği Georg Eckert Uluslararası Ders Kitapları Araştırma Enstitüsü’nde (Braunschweig, Almanya) gerçekleştirilmiştir. Makalede kaynak belirtilmeden paylaşılan bilgiler yazarın Özbekistan’a yaptığı ziyaretlerdeki gözlemlerine ve Özbekistan içi ve dışında yaptığı görüşmelere dayanmaktadır.

** Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Orta Asya Araştırmaları Merkezi Başkanı, KTMÜ Cengiz Aytmatov Kampüsü, yunusemre.gurbuz@manas.edu.kg, ORCID ID: 0000-0003-4701-6571.

çağ olarak benimsenmekte, 16. yüzyıl başında günümüz Özbekistan'ına göç eden Özbekler ve geçmişleri ise önemsiz kabul edilmektedir. Bunun önümüzdeki yıllarda da bu şekilde devam etmesi beklenebilir.

Anahtar kelimeler: Emir Timur, devlet milliyetçiliği, İslam Kerimov, kabilecilik, kimlik, tarih eğitimi, tarih yazıcılığı.

Abstract

This article is about the Uzbekistan's understanding of history and national ideology, which was sought to be established after the independence. During the Karimov era, what can be categorized as the foundational period of the independent Republic of Uzbekistan, the national ideology was shaped with legitimation through history, and it is pursued on this very foundation today. In order to comprehend Uzbekistan's social mentality and reflexes, the national identity established during the Karimov era with the support of history needs to be understood. One of the fundamental issues of Uzbekistan's historiography is the territorial understanding of history. Here, it is argued that one of reasons of the continuity of this understanding - dating back to the Soviet period - is related to the problems Uzbekistan has faced on its foundation. Thus, in this study the problems faced by Uzbekistan on its foundation and solutions will be summarized, as they were represented by Islam Karimov himself in his state nationalism and its relation with historiography. For the purpose of illustrating the effect of the territorial understanding of history onto the historiography in Uzbekistan, it will be exemplified, how the migration of nomadic Uzbeks to recent Uzbekistan, and the rule of Amir Timur – before the migration of Uzbeks – are being presented in recent Uzbekistan. Because the territorial historiography accepts everything from the dawn of history to contemporary times within the boundaries of Uzbekistan as part of its history, the culture of Uzbekistan is to be evaluated as an amalgamation of Persian and Turkic cultures and the era of Amir Timur and Timurids as the golden age, while the migration of the Uzbeks, who have migrated to recent Uzbekistan in the 16th century, and their past are considered as insignificant. It can be expected that this acceptance will continue in the future.

Keywords: Amir Timur, historiography, history education, identity, İslam Karimov, state nationalism, tribalism.

Özbekistan'da SSCB döneminde tarihçilik, *territoryal* (toprak, ülke) anlayış üstüne kurulmuş ve bağımsızlık sonrasında vatan tarihi anlayışıyla bu sürdürülmüştür. Bağımsızlıkla birlikte geliştirilen millî kimlik de bu teritoryal tarih mirasından güç almaktadır. Buna göre örneğin göçebe Özbeklerin Özbekistan'a gelmeden önceki tarihlerine tarihçilikte yer verilmemekte; onun yerine geçmişte Özbekistan topraklarında yaşamış İranî halklar ve sonrasında oluşan İran-Türk kültürü Özbekistan'ın tarihî ve kültürel mirasının temelini oluşturmaktadır. Göçebe Özbekler

tarafından sona erdirilen Timurîler döneminin günümüzde Özbekistan’ın altın çağı olarak değer bulması da bu yaklaşımının sonucudur.

Bu çalışmada Özbekistan’da neden teritoryal tarih anlayışının Sovyet dönemi sonrasında sürdürüldüğüne yanıt aranacak ve bunun ülkenin bağımsızlık sonrasında içine girdiği geçiş dönemi sorunlarıyla bağlantısı ortaya konulacaktır. Bu bağlantılardan bizzat kurucu Devlet Başkanı olarak 26 yıl ülkesinin temel politikalarını şekillendiren İslam Kerimov bahsetmiş, karşılaşılan sorunları ve çözüm önerilerini tanımlarken kendisi tarihî mirası referans almıştır. Kerimov’un Özbekistan’ın bağımsızlığının ilk yıllarında çıkan ve pek çok dile çevrilen *Özbekistan 21. Yüzyılın Eşiğinde* kitabı, hem kendisinin temel düşüncelerini hem de Özbekistan’ın kuruluşunda şekillenen millî ideolojiyi anlamak için değerli bir kaynaktır.¹

Kerimov, çözüm için “*millî değerleri yeniden ortaya çıkarma, kendi millî devletini şekillendirme*”nin önceliğini vurgularken (Kerimov 1997: 137), Özbekistan’ın tarihten gelen aslî özelliklerinin yeniden hayat bulması gerektiğinin altını çizmiştir. Böylelikle, tarih önem kazanırken, tarihin günümüz ihtiyaçlarına göre yorumlanması da öncelik kazanmıştır. Bunun sonuçlarından biri de teritoryal tarihçiliktir; bu yaklaşım, Kerimov tarafından tanımlanan sorunlardan özellikle bölgecilik, kabilecilik² ve aşırı milliyetçilik karşısında bir çözüm sunduğundan tercih edilmiştir.

Burada öncelikle kısaca Özbeklerin ortaya çıkışı, günümüzdeki Özbekistan’a göçleri, orada bunun bir millî kimliğe dönüşümü üstünde durulacaktır. Böylece Özbekistan tarihçiliğinde üstünde durulmayan göç öncesindeki tarihleri ve sonrasında yerleştikleri vatanlarında Özbek kimliğinin oluşumu gösterilmeye çalışılacaktır. Bununla amaçlanan SSCB’de Özbek kimliği bir millî kimlik olarak benimsenmeden önce Özbek olmanın ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu tarihsel arka planın ardından bağımsızlık sonrasında burada şekillenen teritoryal tarih anlayışının ne olduğu, Özbekistan’ın karşılaştığı hangi sorunlara neden çözüm olarak görüldüğü, Kerimov’a yapılan atıflar ve olgular üstünden açıklanacaktır. Son olarak teritoryal tarihçiliği yansıtan iki örnekle Özbeklerin tarihi ve Özbekistan tarihi arasındaki fark ortaya konulacaktır. Bu örneklerden biri Özbeklerin Maveran-nehr’e göçü hakkında Özbekistan’daki tarihçilerin katıldığı bir tartışma; diğeri ise Özbekistan’da Emir Timur ve Timurîlere atfedilen değer üstünedir. Bu iki örneğin seçilmesinin nedeni; Özbeklerin günümüzdeki vatanlarına göçlerinin Özbekistan

¹ Bu kitaptan yapılan alıntılardaki imlâ hataları kitabın kendisinden kaynaklanmaktadır.

² İslam Kerimov’un *Özbekistan 21. Yüzyılın Eşiğinde* kitabının Türkçe çevirisinde “kavmiyetçilik” kelimesi kullanılmıştır; ancak bu metinde Orta Asya üstüne gelişen akademik literatürde daha yaygın olarak kullanılan “kabilecilik” kelimesi tercih edilmiştir.

resmî tarihçiliğinde önemsiz kabul edilmesi, göçten önce yaşanmış Timurîler döneminin ise tersine Özbekistan'ın en önemli tarihî devri olarak görülmesinden dolayı, teritoryal tarih ve millî kimlik tercihlerinin keskinliğini yansıtan tarihî vakalar olmalarıdır.

1. Özbek Kimliğinin Tarihsel Gelişimi

Bugün Özbekistan'a adını veren "Özbek" adı ilk olarak Cengiz Han³ sonrası dönemde ortaya çıkmıştır. Cengiz Han, kendi hükümdarlık döneminde var olan kavim ve boyların çoğunu dağıtmış (*detribalization*) ve kavim ya da boy aidiyetleri yerine onluk birlikler içinde düzenlenmiş, kendine sadık savaşçılardan oluşan onluk, yüzlük, binlik yeni birimler kurmuştur (Golden 2000: 22-24; Togan 1998: 137-139). Ancak kavimler dönemi bitmemiş, yüz yıl sonra yeni kavim ve boylar ortaya çıkmaya başlamış (*retribalization*), Özbekler de bu süreçte ortaya çıkmıştır (Togan 1998: 7). Allworth, bu dönemde İran kaynaklarında *ozbekiyan* (Özbekler) ve *ulus-i ozbek* ifadelerinin görüldüğünü ve bunların Cengiz Han'ın soyundan, Altın Orda hanı Özbek Han (hanlığı 1312-1341) ve tebaası için kullanıldığını belirtir (Allworth 1990: 32). Yakubovsky de 14. yüzyılda yaşayan Hamdullah Kazvini'ye dayanarak Özbek Han'ın ordusu için *Uzbekiyan* ve ülkesine de *Mamlakati Uzbekî* dendiğini belirtir (Yakubovsky 1992: 135).

Bir başka olasılık, Özbek Han'ın ilk Müslüman Altın Orda hanı olması dolayısıyla Özbek isminin Altın Orda'da Müslümanlığı seçenler için kullanılmış olmasıdır. Özbek Han'ı ziyaret eden İbn Battuta'ya göre, Özbek Han'ın bütün beyleri Müslümandır. Özbek Han'dan üç yüzyıl sonra yaşamış Ebül Gazi Bahadır Han, Özbek Han döneminde İslam'a geçmiş kişilere Özbek denmeye başladığını bildirmektedir (Allworth 1990: 33).⁴ 14. yüzyılda Cengiz Han'ın soyundan hanlar tarafından yönetilen tüm devletlerde bir din ağırlık kazanmış (İlhanlılar, Altın Orda ve Çağatay hanlıklarında İslam, Kubilay Hanlığı'nda Budizm) ve buna göre yeni kimlikler oluşmuştur (Togan 1998: 12-14). Öte yandan "Özbek" sözünün *özübeg* yani "kendi kendisinin beyi, bir hana tabi olmayan kişi"ler anlamına gelmiş olması da mümkündür, çünkü Özbek Han'ın beylere daha fazla yetki ve iktidarından pay verdiği bilinmektedir (Togan 2004: 15-33).

³ Bu makalede "Çinggis Han" isminin Türkçede genelde kabul gören "Cengiz Han" şeklindeki yazımı kullanılmıştır.

⁴ 14. yüzyılda Özbek Han'ı ziyaret eden İbn Battuta, Özbek Han'ın bütün beylerinin Müslüman olduğunu yazar. 17. yüzyılda Ebül Gazi Bahadır Han, Özbek Han döneminde İslam'a geçmiş kişilere Özbek denmeye başladığını bildirmektedir (Allworth 1990: 33).

14. yüzyıldan sonra Altın Orda haricinde, onun doğusunda (Yakubovsky 1992: 135) ve Batı Sibirya’da (Allworth 1990: 32) da Özbek adında kavimler çıkmış, fakat bunlar zamanla dağılmıştır. Altın Orda ise mekân değiştirerek, 15. yüzyıl ortasında Ebulhayr Han’ın topladığı boylar ile günümüz Kazakistan topraklarının batısına göç etmiştir (Allworth 1990: 33-34). Bugün Özbekistan’ın bu adı alması da, Kazakların ortaya çıkışı da bu göçün bir sonucudur. Çünkü Ebulhayr Han’ın niyeti güneye, Sirderya Nehri boylarındaki şehirlerin ve ticaret yollarının geçtiği bölgeye göçerek, merkezileşme sağlamaktı. Göç sırasında merkezileşmeye karşı çıkan iki hanın ayrılması (*kazaklık* etmesi) ve onlara katılanlarla bugünkü Almatı çevresinde ilk Kazak topluluğu ortaya çıkmıştır (Elias 1972: 272-273).

Özbekler ise, Ebulhayr’ın torunu Şeybanî döneminde Maverâünnehr’e göçmüş ve Timurîlerin yerini alarak, bugünkü Özbekistan’da hâkimiyet kurmuşlardır. Bu göç bugün Kazakistan ve Özbekistan tarih yazımında birbirine zıt bir şekilde - bir mihenk taşı ve önemsiz bir olay olarak – değerlendirilmektedir (Gürbüz 2013: 321-329). Özbekistan’da ciddi tartışmalara sebep olmuş bu konuya “Özbeklerin Bugünkü Özbekistan’a Göçü” başlığı altında değinilecektir.

Özbek boyları, 1510’da Maverâünnehr’de iktidar değişiminde rol oynasalar da, aslında o toprakların hâkim unsuru olmamışlardır. 18. yüzyılda Osmanlı padişahı Sultan Abdülhamid’e (1774-1789) yazılan bir mektupta Buhara Hanı Özbeklerden kurtulmak için padişahıtan yardım isterken, Özbekleri nasıl algıladıklarını da yansıtmaktadır:

Herhalde duymuşsunuzdur ki dört tarafımız ehli-küfr olan Özbekiye taifesi olup, kendileriyle beynimiz hoş olmayıp, bilhassa üç dört kabile ki muhalefet ederler. Onların fitnelerini söndürmek meşgalesi cihad ile uğraşmamıza vakit bırakmadı. (...) [K]imseye müdahale etmeyin, kimsenin malını almayın veya almışsanız geri verin desem kabûl etmezler. Ne yapalım ki Özbek ve Kazak meselesi bu vaziyettedir. (Saray 1994: 24)

Bu alıntıdan görüleceği üzere, Özbeklerin bölgeye gelişinden iki yüz yıl sonra dahi, “Özbekiye taifesi” yağmacı, “kâfir”, “tehdit” olarak görülmektedir. Burada kastedilenin konargöçer boylar olduğu anlaşılmaktadır. Hanın kendisi Özbeklerin hanıdır, ama bu kendisinin Özbek olduğu anlamına gelmez. Han, Cengiz soyundan olduğundan soy açısından tüm boyların, kavimlerin üstündedir. Mektubu yazan Ebül Gazi Han (1758-1785) Buhara Hanlığı’nın son hanı olmuş, ondan sonra yönetim Cengiz soyundan olmayan bir emire geçmiş ve Buhara Emirliği dönemi (1785-1920) başlamıştır.

Özbeklerin bölgeye göçünden Rusların işgaline kadarki dönemde günümüz Özbekistan toprakları üç hükümdarlık tarafından yönetilmiştir: Hive Hanlığı

(1511-1920), Hokand Hanlığı (1709-1876) ve Buhara Hanlığı/Emirliği. Bunlar ortak bir Özbek kimliği taşıyorlardı; konargöçerler için boy, şehirde yaşayanlar içinse şehir kimliği belirleyiciydi (Subtelny 1994: 45-61). Abashin “*bizden biri’ni ‘yabancı’dan ayırmak için kullanılan temel ayrımların toplumsal hiyerarşideki konum, Sünni, Şii veya İsmaili şeklindeki dinî ayırım, farklı bir Sufi tarikatına bağlılık, yerleşik, dağlı, göçer ya da yarı-göçer arasındaki ekonomik-kültürel kategoriler, aile ya da boy farkları veya bölgesel sınıflandırmalar*” (Abashin 2003: 32) olduğunu belirterek, daha karmaşık bir tablo ortaya koymaktadır.

Günümüzde millet adları olarak karşımıza çıkan kimlikler, ilk kez 1897’de Rusya İmparatorluğu’nda yapılan nüfus sayımında temel kimlik kategorisi olarak istatistiklerde yerini almıştır. Burada millî kimliği belirleyen temel etken olarak anadil seçilmiştir. Ne var ki millî kimlik için belirleyici gibi görünse de, dil konusu da o dönemki Orta Asya için keskin bir ayırım oluşturmamaktaydı. 1924’te Orta Asya’da sınırlar çizilirken⁵ dahi millet ve dil gibi Avrupa için geçerli görülebilecek ayrımlar açıklık kazanmamıştı. Orta Asya’nın merkezi Fergana Vadisi’ndeki karışık dil ve millî kimlik ilişkisini Akbarzadeh şu şekilde tasvir etmektedir: “*Bu çokdillî vadinin köylülerine bu siyaset tamamıyla saçma görünüyordu. Evde Özbekçe, camide Tacikçe ve eşinin ailesiyle Kırgızca konuşmaktayken, dil temelinde kendi kimliklerini seçmelerinin gereğini anlamıyorlardı. Bunların hangi birini seçeceklerdi? Fergana Vadisi’nin köylüsü için hepsi eşit derecede önemliydi.*” (Akbarzadeh 1997: 65-68)

Bu nedenle, aslında 1924’te sınırlar çizilirken, millî kimlik kesin ayrımların yapılmasını sağlayan, belirleyici tek faktör değildi. Sınırlar kabaca anadil ayırımına dayanan millî kimliklere, göre bölünmeye çalışılsa da, daha ince ayarlamalar da yapılmış, örneğin henüz millî kimliklerin oturmadığı bu koşullar altında ekonomik olarak yeterli Sovyet Cumhuriyetleri oluşturmak da dikkate alınmıştır.⁶

⁵ Bolşevik Devriminden sonra bugün Özbekistan’ın olduğu bölge önce Türkistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti içinde yer almıştır. 1924’te bu bölge bölünmüş, Buhara Halk Cumhuriyeti ve Harezmi Halk Cumhuriyeti’nin eklenmesiyle, Özbek SSC kurulmuştur. 1924’teki Özbek SSC’ye bir özerk bölge olarak Tacik ÖSSC de dâhildi, ama Karakalpak ÖSSC henüz dahil edilmemişti.

⁶ Soğuk Savaşın sona ermesinin ardından açılan arşivlerdeki belgelere dayanan incelemelerde Batıda egemen olan, Sovyetlerin “halkların hapishanesi”ni nasıl zorla oluşturduğu ve “böl ve yönet” politikasının nasıl uygulandığı yönündeki iddialar (Pipes 1954) düzeltilmiş ve yerel, millî önderlerin cumhuriyetlere bölünme ve sınır tartışmalarında nasıl yer aldıkları ortaya konulmuştur (Martin 2001: 67-72; Hirsch 2000, Karasar 2002, 2008) ve sınırlar çizilirken sadece millete bakılmadığı, ekonomik olarak kendi kendine yeterliliğin de dikkate alındığı gösterilmektedir (Smith 1999). Ekonomik yeterlilik faktörü, bugün Fergana Vadisi’nde Kırgızistan ve Tacikistan’da yaşayan kalabalık Özbek nüfusun neden sınırın diğer yanında kaldığını daha iyi açıklamaktadır. Amaç sadece kavimlere göre sınırları bölerek, yeni milletler yaratmak olmadığından, ekonomik yeterliliğe de dikkat edilmiştir. Özbek adını alsalar da yerleşikler ile konargöçerler arasındaki bağ sınırlarla koparılmamıştır.

Burada belirtmek gerekli ki, aslında Özbek, Kazak, Kırgız, Türkmen gibi bazı kimlikler kavim kimliği olarak Sovyetlerden önce vardı. Örneğin 1920’de Hokand’da ilan edilen Türkistan Muhtariyeti hükümetinin başkanlığını yapan, Kazak asıllı Mustafa Çokay, Hokand Bolşeviklerin eline geçtikten sonra kaçarken, bir Özbek köyünde esir edilmiş, köydeki Özbekler “kâfir Kazak” olarak gördükleri Çokay’ı idam etmek istemişlerdir. Kendisini tanıyan bir köylünün araya girmesiyle Çokay canını kurtarmıştır (Kara 2002: 157). O dönemki insanlar için de “Özbek”, “Kazak” gibi ayrımlar olsa da, bunlar henüz millet olarak kesinlik kazanmamış, değişken ayrımlardı ve özellikle görece kozmopolit olan yerleşimlerde diğer kimliklerle iç içe geçmiş olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Örneğin “Kazaklık” konargöçer gelenekleri nedeniyle, yerleşikler tarafından yeterince dindar görülmeyen bir topluluk için dinî referansla anlam kazanan bir kimlikti. Çokay gibi bir aydın içinse, hepsinin üstündeki Türklük daha bağlayıcı bir millî kimlikti. Milletlere ad olacak “Kazak” ve “Özbek” gibi tanımlar kullanımda olmakla birlikte, bunlar dinî kimlik, Türkistanlı kimliği gibi üst veya boy aidiyeti gibi alt kimliklerle birlikte henüz muhtevası oturmamış tanımlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

1897 nüfus sayımında var olduğu halde ve 1926’da iptal edilen kimlik kategorileri de vardır. Bu durum, SSCB döneminde Özbekler gibi “yeni milletlerin” nasıl oluşturulduğunun başka bir boyutunu göstermektedir. Örneğin, 1897’de milletle ilgili olmayan, yerleşim yerlerindeki kozmopolit nüfus veya tüccarlar için kullanılan “Sart” sayımı yapılan kişilerin seçebileceği bir kimlik kategorisi olarak geçerli kabul edilmişti. 1926’da yapılan nüfus sayımında ise Sart kategorisine nüfus kayıtlarında yer verilmemiştir. Özbekistan sınırları içindeki veya yakınındaki pek çok kişi bunun yerine Özbek kimliğini seçmiştir (Schoeberlein-Engel 1996: 12-20).

Bu nedenle, 1897 sayımlarında 968.008 olarak görülen Sart nüfusu 1926’da yok olmuştur. Öte yandan 1897’de (tüm Rusya için) 726.414 olarak görülen Özbek nüfusu (Demoskop Weekly 1897), 1926’da (tüm SSCB için) 3.904.622 olmuştur (Demoskop Weekly 1926). Aradan geçen sürede doğal nüfus artışıyla Özbek nüfusu artmış olabilir, fakat savaş, iç savaş ve 1921’deki açlık gibi felaketler nüfusta bir gerileme doğurmuş olmalıydı. Schoeberlein bu istatistiksel müdahaleyle 1,7 milyon Sart’ın kâğıt üstünde yok olduğunu, onların yanında Türk, Kıpçak, Lakay, Çağatayî ve Karluk kimliklerinin de elendiğini belirtmektedir (Schoeberlein-Engel 1996: 12-20). Böylelikle millî kimlik tek belirleyici haline gelmiştir.

Dağdaki ve vadideki insanlar hayvancılık ve tarım ürünlerinin alışverişine dayalı ortak yaşamlarını sürdürmüşlerdir.

Çizilen sınırlar içinde yaşayan bazı kişilerin milliyetlerini buldukları ülkeye göre beyan ettikleri, çünkü aksi takdirde “kendi” milliyetlerinin adını taşıyan ülkeye yollanmak için sınır dışı edilmelerinden korktukları belirtilmektedir (Atkin 1994: 127). Bu, özellikle Özbekistan’da yaşayan Tacikler için geçerlidir. Buhara ve Semerkand’daki Sartların pek çoğu Tacikçe konuşmaktaydı. Bugün de bu iki tarihî şehrin sokaklarında Tacikçe konuşan, ama Özbek olarak kayıtlı kişilere rastlanmaktadır.

Sonuçta 1924’teki siyasi müdahale, sadece bir sınır değişikliği olarak kalmamış, asıl millî kimliklerin oluşumunu etkilemiştir. 1926’da Özbek kimliği, Özbek SSC sınırları içindeki Tacikler ile Sartlar ve Çağatay, Türk, Lakay gibi bazı küçük toplulukların önemli bir kısmı tarafından benimsenerek, genişlemiştir. Sonuçta, Sovyet öncesi dönemde farklı aidiyetler kimlik olarak telaffuz edilirken, 1926’dan sonra pek çok topluluk Özbek olarak sınıflandırılmaya başlanmış, Özbek kavminin adı kapsamı genişletilmiş bir milletin adı olmuştur. Yapılan müdahalelerle oluşturulan aidiyetler, yetmiş yıllık Sovyet deneyiminin sonucunda benimsenmiş ve dayanıklı kimliklere dönüşmüş görünmektedir.

2. Bağımsızlık Sonrasında Karşılaşılan Sorunlar ve Teritoryal Tarih Tercih

Bağımsız Özbekistan Cumhuriyeti’nin İslam Kerimov liderliğinde gerçekleşen kuruluş süreci, SSCB’nin dağıldığı 1991 yılının 1 Eylül’ünde başlamıştır. Bağımsızlık, ülkenin içinde bulunduğu sorunlara kendi başına çözüm getirmemiş, tersine ülke derin bir siyasî ve ekonomik krize girmiştir (Kamp 2016). Bağımsızlık kazanıldığında, piyasaya dayalı bir ekonomik sistemin ve demokratik bir siyasî yapının oluşturulması hedefleniyordu, fakat bunların nasıl olacağı belirsizdi.

Bunlara çözüm aranırken, içinden geçilen kriz döneminde vatandaşlara dayanma gücü verecek bir ideoloji ortaya koymak gerekmekteydi. Sovyet döneminde *sovetskiy çelovek* (Sovyet insanı) geliştirme amacıyla kuşaklar yetiştirilirken (Bennigsen ve Broxup 1983: 3), artık bu geçersizleşmişti. İdeolojik boşluk, gücünü ve meşruiyetini geçmişten alan⁷ bir millî ideoloji oluşturularak aşılmaya çalışılmış, Özbekistan’ın başarılarla dolu tarihî mirası referans noktası işlevi kazanmıştır. Yeni ideoloji, vatandaşların özgüvenini arttırmanın yanında, iyi ahlâklı, vatanını seven ve ona sadık vatandaşlar yetiştirmek için en önemli kaynak haline gelmiştir.

⁷ Geleceğe dönük bir ütopyaya duyulan inancın yok olması ve onun yerine geçmişteki güzel günlerin canlandırılmasına dayalı ideolojilerin güç kazanması Zigmunt Bauman tarafından günümüzde genelgeçer bir durum olarak değerlendirilmekte ve *Retropia* terimi ile kavramsallaştırılmaktadır (Bauman 2017).

Bağımsızlık sonrasında Özbekistan, SSCB döneminden farklı olarak bir ulus-devlet olma yoluna girdiğinden, yeni siyasî yönelime uygun ideoloji bununla ilgili olarak seçildi. Bu, *devlet milliyetçiliği* olarak adlandırabileceğimiz bir ideolojidir ve bunun en belirgin özelliği, aşırı görülen akımlara karşı, istikrar odaklı bir denge politikası hedeflenmesidir. Bununla birlikte istikrarı bozabilecek tehditler de Kerimov tarafından tanımlanmış ve bunların arasında aşırı milliyetçilik ve bölgecilik ile kabilecilik öne çıkarılmıştır. Kerimov, ayrıca bunlara karşı denge sağlayacak orta yollar ile merkezileşmeyi pekiştirecek çözümler de önermiştir. Aşağıda bu tehditler ve bunlar karşısında benimsenen çözümler üstüne durulacaktır.

3. Özbekistan’da Millî Kimlik Gereksinimini Besleyen Sorunlar

3.1 Özbek Milliyetçiliği

Özbekistan’da milliyetçilik, bağımsızlık öncesinde, 1980’lerde kendini göstermeye başlamış, Mart, Nisan 1989’da Aral Gölü çevre felaketine karşı yapılan protestolar sırasında milliyetçi bir Özbek hareketi olan *Birlik* doğmuştur (Critchlow 1991). Çevre felaketi Özbekistan’da pek çok kişinin sağlığını etkileyen ve Moskova’ya bağlılığın zararlarını gösteren ikna edici bir örnekti.⁸ Bağımsızlıkla Moskova’ya bağlılık problemi ortadan kalksa da, Birlik ve ondan çıkan *Erk* hareketleri daha milliyetçi ve daha dinî gündemlerle Kerimov karşıtı muhalif hareketlere dönüşmüşlerdir. Bu iki siyasî oluşum, Kerimov tarafından istikrarı tehdit eden hareketler olarak değerlendirilmiştir.

Yine 1989’da Özbek SSC’de milliyetçiliğin etnik çatışmaya dönüştüğü olaylar yaşanmıştır. Tüm SSCB’de olduğu gibi, Özbek SSC’de işlemeyen planlamalardan olumsuz şekilde etkilenmiştir. Çözüm için uygulamaya konulan Gorbaçov’un reformları ekonomik durumu daha da bozmuş ve merkezî planlamaya dayalı sistemin çökmesine, işlevsiz kalan fabrikalar, sovhozlar ve kolhozların dağılması ile işsizlik sorununun çıkmasına neden olmuştur. Bu da pek çok cumhuriyette beklenmedik bir kaynak paylaşımı mücadelesi ve bazılarında etnik çatışmalar doğurmuştur. Orta Asya’da 1989’da Fergana Vadisi’nin Özbek SSC’ye ait kısmında Özbekler ile Ahıska Türkleri arasında, 1990’da vadinin Kırgızistan tarafında Kırgızlar ve Özbekler arasında çatışmalar çıkmıştır. İslam Kerimov bu dönemde, Fergana’daki etnik çatışmaların büyümesini engellemek için iktidara getirilmiş (Balım ve Gürbüz 2012: 233) ve ilk günlerinden itibaren etnik milliyetçilik ile aşırı

⁸ Aral Gölü sorunu, halen önemini korumaktadır. Asıl siyasî sebep, yani Moskova’ya bağlılık ortadan kalktıktan sonra bu sorun siyasî bir kaldıraç olma işlevini yitirmiştir. Gölün kuruması devam etmiş, hatta daha da şiddetlenerek, 2001-2006 arasında göl suyunun 4/5’ini kaybederek, küçük ve sığ bir su birikintisine dönüşmüştür (<http://aral-progress.com/index.php/aral-sea.html>).

dinî akımlara karşı tedbiri elden bırakmamış; böylelikle Özbekistan yeni bir kimlik inşa ederken, bu sorunların büyümesini engellemeye çalışmıştır.

Özbekistan'da başka milliyetler de yaşadığından ve Sovyet döneminde her milliyete önemli haklar tanındığından (Martin 2001), istikrarı bozmamak için aşırıya kaçılmaması ve diğer milliyetlerin rencide edilmemesi gerekiyordu. Resmî düzeyde bir Özbek milliyetçiliği desteklenirken, bunun teritoryal temelde kalması ve etnik milliyetçiliğe kaymasını engellemek hassasiyetlerden biriydi.

Resmî açıklamalara göre bugün Özbekistan'da yüz otuzdan fazla milliyet yaşamaktadır. Bunların nüfusu hakkında güncel istatistik bilgisi olmasa da, ülke nüfusunun yüzde seksenden fazlasını Özbeklerin oluşturduğu tahmin edilmektedir (CIA World Factbook, Uzbekistan). Ayrıntılı veriler en son 1989 yılında yayımlanmıştır. SSCB dönemi 1989 istatistiklerine göre Özbekistan'ın 19.810.077 kişilik nüfusu içinde 14.142.475 Özbek, 1.653.478 Rus, 933.560 Tacik, 808.227 Kazak, 467.829 Tatar, 411.878 Karakalpak, 188.772 Kırım Tatarı, 183.140 Koreli, 174.907 Kırgız, 153197 Ukraynalı, 121.578 Türkmen, 106.302 Türk vardı ve nüfusu yüz binin altında (sırasıyla) Yahudi, Ermeni, Azerbaycanlı, Alman, Uygur, Başkurt gibi pek çok milliyet yaşamaktaydı (Demoskop Weekly 1989).

Bazı milliyetlerin 2002 yılındaki nüfus verileri yayımlanmıştır. Buna göre ülkede 977.800 Kazak, 542.100 Karakalpak, 275.400 Tatar, 227.400 Kırgız, 152.300 Türkmen ve 41.000 Azerbaycanlı yaşamaktadır (Akhmetov 2006: 285).

Kerimov, Özbekistan'daki milletlerin çeşitliliğini şu şekilde yorumlamaktadır:

[D]ünyanın gerçek serveti, manevi bilgi alışverişi ve birbirlerini zenginleştirme imkânları işte bu çeşitliliktedir. (Kerimov 1997: 67) Dünyamızda (...) 1600'den fazla etnik grup yaşamaktadır (...) çok milliyetli ve çok lisanlı ülkelerde, ülkeye isim veren ana millet ile bu ülkede yaşamakta olan etnik azınlık arasındaki ilişkiler, iç politik istikrar ve millî güvenliğin en önemli şartlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. (Kerimov 1997: 67-68).

Çok-milliyetliliği güvenlik ve istikrar açısından temel önemde faktörler olarak değerlendiren Kerimov, güvenlikçi bakışın ötesine geçerek, çok milletliliğin “*geleşmenin hızlanmasına yardımcı*” (Kerimov 1997: 68) bir faktör olduğunun altını çizerek, onu yapıcı bir konuma yerleştirmektedir. Bunlar, Kerimov'un “*Türkistan, Hepimizin Evi*” sloganında ifade bulmuştur (Kerimov 1997: 79). Geçerliliğini koruyan bu slogan sonradan “*Özbekistan, Ortak Evimiz*” şeklini almıştır.

Bu politika tercihiyle Özbekistan, farklı milliyetlerin kültürel haklarının korunması için önlemler almış; henüz 1992 yılında milliyetler arası ilişkilerin korunması ve geliştirilmesi için Özbekistan Uluslararası Kültür Merkezi'ni kurmuştur. Merkez bünyesinde bugün yirmi dört milliyetin kültür derneği faaliyet göstermektedir. Bunların ülke geneline yayılmış yüz kırktan fazla şubesi vardır. Kültür

derneğine sahip milliyetler şunlardır: Alman, Azerbaycanlı, Başkurt, Belarus, Buhara Yahudisi, Bulgar, Çin, Dungan, Ermeni, Gürcü, Kazak, Kırgız, Kırım Tatarı, Koreli, Litvanyalı, Polonyalı, Rus, Tacik, Tatar, Türk, Türkmen, Ukraynalı, Uygur, Yahudi, Yunan (International Culture Center of Uzbekistan).⁹

Bununla birlikte Özbek kültürünün geliştirilmesi için de politikalar belirlenmiş ve Özbek kültürü geçmişte Rus kültürünün sahip olduğu merkezî konuma yerleşmiştir. Böylelikle Özbekçe de geçmişte Rusçanın sahip olduğu “milliyetler arası ortak dil” statüsünü kazanmıştır.

Teritoryal tarihçilik, ülke merkezli bir yaklaşım sunduğundan Özbekistan’daki çok-milliyetli demografik yapıyı istikrar içinde korumak için uygundur. Ülke dışındaki Özbeklere yaklaşım da bunu teyit etmektedir. Ülkenin komşularının hepsinde yoğun bir Özbek nüfus yaşamaktadır. Tacikistan’da açıklanan 2010 nüfus sayımı verilerine göre, nüfusun yüzde 12,2’si (926.344 kişi) Özbek’tir (Şokirov, Asoev ve ark. 2012). Afganistan’da nüfusun yüzde 9 (Renee 2010: 221) ile 11’ini oluşturan (CIA World Factbook, Afghanistan), 3 milyona yakın Özbek vardır. Kırgızistan’da 2019 istatistiklerine göre, 940.628 Özbek yaşamakta ve bunlar nüfusun yüzde 14,7’sini teşkil etmektedir (<http://www.stat.kg/kg/statistics/download/dynamic/316>). Kazakistan’da ise, Özbekler nüfusun yüzde 2,96’sını (2012) oluşturmaktadır (Kazakistan Respublikası Statiska Agenttigi). Türkmenistan’da ise tahminen 314.000 Özbek yaşamakta ve nüfusun yüzde 5’ini oluşturmaktadır (<https://joshuaproject.net/countries/TX>). Tüm bu komşu ülkelerdeki Özbekler, Özbekistan sınırının hemen yanındaki il ve ilçelerdedir. *Irredentist* (yayılmacı) dış politika izleyecek herhangi bir ülke için böyle bir durum güçlü bir potansiyel yaratmaktadır. Fakat Özbekistan temel hedef olarak istikrarı korumayı seçtiğinden, bunu bozabilecek arayışlara da uzak durmaktadır.

Kerimov’un şovenizm olarak eleştirdiği, Özbekistan’ın *irredentist* (yayılmacı) heveslerin ardına takılmasını potansiyel bir tehdit olarak eleştirilmektedir: “*Şövenizmin tarihen kötü olmasının nedeni, aşırı derecede kuvvete değer vermesi ve özellikle, kendi millî üstünlüğüne olan güvenle büyük devletçiliğin güç ve baskı ilkesine dayanmış olmasıdır. Bu da, büyük devlet şovenizmi ve mütecaviz milliyetçilik zihniyeti taşıyan bir devletin kendi topraklarında çok sayıda kurbanlara ve kayıplara sebep olmasına yol açacaktır.*” (Kerimov 1997: 56-57)

Irredentizm kibir, baskıcılık ve yine istikrarın bozulmasına neden olacağından mahkûm edilmektedir. Özbekistan kendi milliyetçiliğini geliştirirken, bunu ülke

⁹ Bu derneklerden Türk dilli halklara ait olanlar ve Özbekistan’daki Türk dilli halklar hakkında daha fazla bilgi için bk. Balım ve Gürbüz 2012: 275-289.

ile sınırlı tutmaktadır. Ülke içindeki topluluklar sahiplenilirken, ülke dışındaki Özbeklere yönelik etkin bir politika izlenmemektedir. Bunlar, teritoryal tarihçiliğin seçimiyle uyum içindedir.

3.2 Bölgecilik ve Kabilecilik

Etnik milliyetçilik ve irredentist Özbek milliyetçiliği yanında millî kimlik inşasının altını oyabilecek bir başka tehdit bölgecilik ve kabilecilik olarak tanımlanmaktadır. Bu tehditler, aynı zamanda birleştirici bir ideolojinin yaratılmasının ivediliğini arttırmaktadır. Bunun altında Özbekistan'ın 1924'ten önce emirliklere bölünmüş olması ve tarihî olarak bölgesel farklılıkların varlığı ülkede bölgecilik güçlendirecek bir tehdit olarak görülmesi yatmaktadır. Kabilecilik de ülkedeki birlik duygusuna zarar veren bir başka sorundur. Tarihte Özbekistan'daki topluluklar arasında kavim veya boy kimliklerinin egemen olması bu sorunun arka planını oluşturmaktadır.

Sadece Özbekistan'da değil tüm Orta Asya'da boy ve bölge ilişkileri iç içe geçerek *clientelism* olarak adlandırılan kendini koruma ve üyelerine çıkar sağlamayı hedefleyen ilişki ağları meydana getirmiştir. Sovyet döneminde pek çok alanda modernleşme projeleri başlatılmakla birlikte, kişilerin tepedeki insanlarla kurdukları ilişkilerin önemi modern öncesi ilişki ağlarının yeniden üretilmesine yol açmıştır. Özellikle Sovyetlerin son dönemindeki kriz sırasında güçlenen bu ilişki ağları, bugün de Orta Asya'daki toplumsal ilişkileri anlamak için kritik öneme sahiptir.¹⁰

Bunun millî kimlik açısından önemi ise, insanların ilişki ağlarıyla bağları sayesinde iş bulması, yükselmesi, koruma ve destek kazanması; bu nedenle de vatan-daşların yeteneklerine göre değerlendirildiği *meritokratik* bir topluluğun, yani kaynaşmış bir milletin parçası olmaları yerine bölgesel ilişki ağlarına bel bağlamalarıdır. Orta Asya'da İngilizce bir sözcükle *tribalism* diye adlandırılan bu durum, olumsuz olarak görülüp sözcük eleştiri amaçlı kullanılsa da (Gulette 2010: 59), gündelik güçlükler ilişki ağlarından medet ummayı hayatta kalmak için şart koşmaktadır.

Kerimov'a göre, “[u]ruğ-oymakçılığın amacı; kendi üyelerini devlet ve yönetim kademelerinde olabildiğince yükseltmektir. Uruğ-oymakçılığın temelinde doğum yerinin aynı olması bulunur.” (Kerimov 1997: 94) Burada “halen Orta

¹⁰ Batıdaki Orta Asya araştırmaları içinde bugün çok geniş bir literatür oluşturan bu konudaki tartışmaları özetleyen ve ayrıca saha çalışmasıyla durumu tespit etmeye çalışan iki önemli çalışma için bk. Collins 2009, Schatz 2004. Bunların değerlendirildiği bir yazı için bk. Gullette 2010. Genel bir değerlendirme için bk. Jacquesson 2012. Tartışmaları Türkçeye aktaran eleştirel bir makale için bk. Coldoşov 2013.

Asya’nın bazı yerlerinde bölgesel kimlik, millî kimlikten bile önce geliyor” saptaması yapılarak, bu, millî kimliğin gelişimi önündeki bir engel olarak değerlendirilmektedir. “*Uruğ-oymakçılık*” dense de aslında burada kastedilen Türkiye’de *hemşerilik* olarak da tanımlanan bölgeciliktir.

Buna gerekçe olarak, Orta Asya tarihinde *millî devletlerin* olmaması, devletlerin sülale veya bölge temelinde oluşması gösterilmektedir. Bu nedenle Kerimov, bugün Harzemli, Ferganalı, Surhanderyalı gibi ayrımların çıktığı uyarısını yapmakta, hatta “*ayrılma eğilimi bulunan bölgeler*”in olduğu ve bunun “*devletin bütünlüğüne karşı gerçek bir tehlike*” olduğunu vurgulamaktadır (Kerimov 1997: 94-97).

Bunlara karşı geliştirilen çözümler vatan bütünlüğünü pekiştiren bir anlayışla yazılan, kapsayıcı, Özbekistan’ın bugünkü sınırları içinde kök salmış, geçmişten gelen zengin mirasının sahiplenildiği teritoryal bir tarih yazıcılığı ve bu çerçevede geçmişten günümüze Özbekistan sınırları içindeki kültürel olguları hangi etnik grupla ilgili olduğuna bakmaksızın sahiplenmektedir. Aşağıdaki son bölümde bunun tarihçilikteki sonuçları üstünde durulacaktır.

4. Özbekistan’da Tarihin Kimlik Oluşturmadaki Rolü ve Vatan Tarihi Tercihi

İslam Kerimov, *Özbekistan 21. Yüzyılın Eşiğinde* kitabında tarihe bakış ve tarihin kimlik oluşturmadaki rolüyle ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

Ülkemiz ve devletimizin tarafsız ve gerçek tarihinin yeniden oluşturmada, bağımsızlığı gerçekleştirilmesinde, halkın, milli şuurun, deyim yerindeyse milli gururun, tarihi tecrübenin çok büyük önemi vardır. (...) Tarih, milletin gerçek terbiyecisidir. Yüce Büyük atalarımızın yaptıkları ve cesaretleri, tarihi hafızamızı canlandırarak yeni vatandaşlık şuurunu şekillendirmekte, ahlakî terbiye ve ibret kaynağına dönüşmektedir. (Kerimov 1997: 126-127)

Kerimov, vatandaşlara yeni bir bilinç ve ahlâk kaynağı, yani Sovyet ideolojisinin yerini alacak yeni bir ideoloji takdim ederken, bunun en önemli dayanağı olarak tarihi görmektedir. Fakat resmî tarihçilik için bu geçmiş, günümüz ihtiyaçlarına ve Sovyet döneminden devralınan tarih algısına uygun şekilde kurgulanan bir geçmiştir. Bir millî kimlik olarak Sovyet döneminin başında kesinlik kazanmış olan Özbek kimliği, Sovyet dönemi boyunca derinlere kök salmıştır. Bu geleneğin en güçlü izlerinden biri, Özbek millî kimliğinin soy değil, toprak (*teritoryal*), yani vatan temeline dayandırılmasıdır. Bu, aynı zamanda bağımsızlık sonrası tarih yazıcılığını anlamada da ayırt edici bir konuma sahiptir.

Sovyet döneminde, cumhuriyetlerde tarih araştırmalarının yapılmasına destek verilmiştir. Milletlerin kendi tarihlerini araştırarak tarihî aşamaların ortaya

konulması nasıl bir tarihî gelişim içinde olduğunun gösterilmesi için gerekliydi. *Tarihsel materyalizmin* belirlediği insanlık tarihindeki aşamalara göre, her bir halkın tarihî evrimi kademelendirilmiş ve böylece nihai hedef olan komünist topluma giden yolun mihenk taşları vatandaşlara gösterilmişti. Sınıf mücadelesine göre ilerleyen bu evrim çizgisi içine milletlerin oluşumu da kavimlerden sonra gelen bir aşama olarak dâhil edilmişti. O noktadan daha ileriye, milletlerin kaynaştığı büyük insanlığa gidilecekti. Sovyet cumhuriyetleri içindeki tarihî olaylar, bu tarih anlayışı içinde değerlendirilirken, tarihin çalışma sahası da belirlenmişti. Tarihçiler, her bir cumhuriyetin sınırları içindeki olayları araştırmakla yükümlüydü. Bu, herhangi bir Sovyet cumhuriyetinin tarihinin o toprakların tarihi olduğu anlamına gelmekteydi. Bu sınırlar 1924-1936 arasında çizilmiş olsalar dahi, tarihî gerçeklikmiş gibi kabul edildiler. Özbekistan'da da buna uygun olarak yalnızca günümüz sınırları içinde geçmişte yaşamış olanlar Özbeklerin ataları olarak kabul edilmekte; bu topraklardaki olgu ve olaylar Özbekistan'ın tarihî mirasının parçaları olarak kabul görmektedir.

Kerimov da bu toprakların ve bu topraklarda yaşayan herkesin tarihini sahiplendiklerini şöyle ifade etmektedir:

... bu topraklarda yüz yıllarca yaşayan cihan kültürlerinin biri diğerini zenginleştirmiştir. Burada göçebe halklar yerleşik halklarla, İranlı kabileler Türk kabileleriyle, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerle, asırlarca beraber yaşamışlardır. (Kerimov 1997: 128)

... kültürel, tarihi ve antropolojik köklerimiz, bizi Tacik halkıyla da birleştirmektedir. Bu durum bize, kendi kültürümüzü, Merkezî Asya için belki bir ölçüde üstün Türk ve Fars kültürlerinin sentezi olarak kabul etmek hakkını verecektir. Böyle bir servete sahip Özbekistan'ın Merkezî Asya ülkelerinin kültür birliğinin öncüsü olması mümkün ve gereklidir. Özbekistan, bölgesel ölçülere göre yüksek derecedeki kentleşme ve sanayileşmeyi, bunun yanısıra bilimsel teknik kadrolara sahip olmayı, hayat düzen ve tarzının köklü ve geleneksel olmasını bir araya toplamıştır. Bu yüzden Özbekistan doğu ile batının temaslarında aracı, birçok kültürlerin manevi ilişkilerinin de sembolü olabilecektir. (Kerimov 1997: 130)

Kerimov'un Özbekistan topraklarının tarihî mirasını nasıl sahiplendiği ve kendilerini Fars ile Türk kültürlerinin temsilcisi olarak gördükleri burada açıkça ortaya konulmaktadır. Özbekistan, topraklarında yaşamış tüm halklar, tüm kültürlerle zengin bir uygarlık mirası devralmıştır ve bu, bugünü ve geleceği için ona paha biçilmez bir statü kazandırmaktadır.

Vatan merkezli bu yaklaşım ve bununla sahiplenilen zengin tarihî miras, ülkenin seçtiği tarihî kişiliklerde de görülmektedir. Örneğin Kerimov yine aynı kitapta şu isimleri anmaktadır: *“İmam Buharî, İmam Tirmizî, Hoca Bahaüddin Nak-*

şibendî, Hoca Ahmet Yesevî, El Harezmi, Birunî, İbni Sina, Emir Timur, Mirza Uluğ-bey, Zahirüddin Babur ve bir çok yüce ecdadımız, milli kültürümüzün gelişmesine büyük katkıda bulunmuş ve halkımızın milli iftihar olmuşturlardır” (Kerimov 1997: 127). Kerimov’un adını andığı bu on kişilik liste daha da uzatılabilir.

Özbekistan’daki kamusal alanlarda Ali Şir Nevaî gibi pek çok tarihî şahsiyet millî kimlik oluşturmada örnek alınacak ve “*yeni nesilleri terbiye edecek*” rol modeller olarak takdim edilmektedir. Bu kişiliklerin kökeninin Özbek olup olmadığına önemsenmediği, hatta Türki veya Farsî olmasının da bir önemi olmadığı göze çarpmaktadır. Önemli olan, günümüzdeki ülke sınırları içinde yaşamış ve buradaki uygarlığın gelişimine katkıda bulunmuş olmalarıdır.

Özbekistan’da yaşayan her topluluğun, yaşanan her tarihî olayın buranın tarihinin parçası olduğu ön kabulü, elbette ki bir gerçeklik payı taşımaktadır. Ancak burada bir *seçici unutkanlık (selective amnesia)* da işlemektedir. Ernest Renan’ın henüz 1882’de milletin tanımını yaparken belirttiği gibi, “*Bir milletin özü, tüm bireylerinin pek çok ortak şeylerinin olması ve pek çok şeyi de unutmuş olmalarıdır.*” (Renan 1882: 3) Özbekistan ise sınırları dışındaki tarihî olgulara kapalı kalarak kimliğini inşa etmekte, yani ülkenin sınırları, tarihinin de sınırları olmaktadır. Oysaki bu sınırlar modern zamanlarda çizilmiş sınırlardır ve geçmişte bu “sınırların ötesi”ndeki gelişmeler de Özbekistan’ı ilgilendiriyordu. SSCB döneminde bakılmayan “sınır ötesi”ne bağımsızlık sonrasında ancak eğer özne ülke sınırları içinde ise bakılmaya başlanmıştır.

Burada vatan tarihi yaklaşımının etkisini görmek için tarihteki iki vakianın bugün nasıl ele alındığı örnek olarak gösterilebilir. Bunlardan biri Özbeklerin günümüzdeki vatanlarına göçü, diğeri bugün Özbekistan’ın millî kahramanı konumu kazanmış Emir Timur ve Timurîler dönemidir.

4.1 Özbeklerin Bugünkü Özbekistan’a Göçü

Özbekler uzun bir göç hareketi sonucunda geldikleri günümüz Özbekistan topraklarında 1500-1512 arasında hâkimiyetlerini tesis ederek yerleşmiş ve oradaki topluluklarla kaynaşmışlardır. Bugün Özbekistan tarihi yazılırken, günümüz sınırlarının öte yanındaki gelişmelere kapalı kalınması nedeniyle, 16. yüzyıl başında Özbekistan’a göç eden Özbek kavmine dışarıdan gelen ve “modern Özbek” topluluğunun oluşumuna etkisi olmayan bir kitle olarak bakılmaktadır. Özbekistan’daki tarihçiler, bu göçün tarihlerinde herhangi bir önemi olmadığını ifade ederken,¹¹ aynı göç hareketinin parçası olarak (Elias 1972: 272-73) Kazakların

¹¹ Bu tarihi olayın Özbekistan ve Kazakistan tarihçileri tarafından bugün nasıl farklı değerlendirildiği hakkında bk. Gürbüz 2013.

bugünkü Kazakistan'a yerleşmeleri Kazakistan tarihinde kritik önemde bir konu olarak ele alınmaktadır (Kerimov 1997: 67).

Özbekistan'da sert tartışmalara yol açan bu mesele hakkındaki tartışma, İlkhamov editörlüğünde hazırlanan ve 2002'de basılan *Etniçeski Atlas Uzbekistana* (Özbekistan Etnik Atlası) kitabı çerçevesinde başlamıştır. Bu milletlerin oluşumu konusunda günümüzde yaygınlaşan ve milletlerin modern çağda inşa edilmiş topluluklar olduğunu savunan *modernist* (Özkırımlı 2008) yaklaşıma uygun olarak, Özbeklerin modern çağda millet haline geldiği görüşünü ileri süren bir çalışmadır. Çalışma, bugün Özbekistan'da yaşayan halkların tarihi, günümüzdeki durumu ve nüfusları hakkında bilgiler vermektedir. 1989'dan sonra ülkedeki milliyetler hakkında ayrıntılı resmî bilgi yayımlanmadığından, İlhamov'un verdiği bilgiler hatalar içerirse de çalışması ilgiyle karşılanmıştır.

Çalışma, resmî görüşü temsil eden Özbekistan Bilimler Akademisi Tarih Enstitüsü'nün eleştiri oklarını üstüne çekmiştir. Enstitü Başkanı Alimova dâhil enstitüden üç kişi *O'zbekiston tarihi* dergisinde eleştirel bir makale yayımlamışlardır (Alimova, Arifkhanova ve Kamoliddin 2004). İlhamov, modernist yaklaşımıyla, Özbekistan tarihçiliğine egemen olan, Sovyet döneminden gelen *etnojenez*e (millet oluşumu) dayalı yaklaşıma karşı çıkıyordu. Özbeklerle ilgili etnojenez kuramı, Özbeklerin modern çağdan çok önce, 9-12. yüzyıllarda ortaya çıktıklarını kabul eder (Muhammadjonov ve Usmonov 2005: 83).

2004'te İlkhamov, Orta Asya çalışmaları alanında saygın bir dergi olan *Central Asian Survey*'de yayımladığı bir makale ile temel düşüncelerini daha geniş akademik çevrelere duyurmuş, ardından 2006 yılında *Anthropology & Archeology of Eurasia* dergisi bir sayısını bu konuya ayırmıştır. Burada İlkhamov'un iki makalesi (Ilkhamov 2006a, 2006b), İlkhamov'un makalesi üstünden Özbekistan'daki tarihçiliği eleştiren makaleler (Laurelle 2006, Finke 2006) ve Özbekistan Tarih Enstitüsü'nün bunlara yanıtı niteliğinde, enstitü üyesi Kamaloddin tarafından kaleme alınan bir makale yayımlanarak (Kamoliddin 2006), konu bir dosya bütünlüğünde geniş çevrelere taşınmıştır.

Kamaloddin'in İlkhamov'u eleştirirken öne çıkardığı öncelikle, İlkhamov'un Özbeklerin üç topluluğun, yani göçebe Özbekler, onlara katılan yerel Türk ve Oğuz kavim ve boyları ile Sartların karışımıyla ortaya çıktığı iddiasıdır. Aslında resmî görüş de ülkedeki tüm halkları kucaklamaktadır. Ancak burada asıl karşı çıkılan Özbekistan'daki halklar değil, oraya sonradan gelen göçebe Özbek boylarıdır. Bu boyların, Özbek milletini yaratan karışıma dâhil edilmesine itiraz edilmesi ilginç gelebilir. Yazıda bu itirazın hemen ardından gelen paragraf, itirazın gerisinde ne yattığını da göstermektedir: "*Kabul edilmeli ki, bu görüş aslında önyargılı ve bilim dışı görüşlerden kaynaklanan, Özbekler ve Orta Asya'nın diğer*

Türk-dilli halklarını ‘bölgede kendi kültürel gelenekleri olmayan ve uygarlıkların gelişimine katkıda bulunmamış, kültürsüz göçebeler, sürü çobanları, göçerler ve fatihler’ olarak tasvir etmeye çalışan bazı araştırmacılar arasında yaygındır.” (Kamaloddin 2006: 42-43)

Burada görüldüğü gibi asıl karşı çıkılan; göçle gelen Özbek boylarında cisimleşen, göçebe ve kültürsüz olarak görülen bir kültürle özdeşleştirilmektedir. Özbekistan, Kerimov’un yukarıda alıntılanan sözlerinde açıkça görüldüğü gibi, köklü bir uygarlığın temsilcisi olma statüsünü üstlenmiştir ve vatandaşlarına da bunu örnek olarak göstermektedir. Günümüzdeki resmî görüş, geçmişi 1940’lara giden, önemli bir tarihçi olan Yakubovski’nin tezine dayanmaktadır. Bu görüş, o zamanlar bir başka Sovyet tarihçi olan Semenov’un Özbeklerin atalarının göçebe Özbek boyları olduğunu savunan yaklaşıma karşı geliştirilmiştir. Böylelikle ortaya çıkan bugünkü teze göre Özbek etnojenezi 10-11. yüzyıllardaki Karahanlılar dönemine dayandırılmıştır (Ilkhamov 2004: 290). Günümüzde tarih ders kitaplarında da aynı yaklaşım devam etmektedir: “... *etnik cereyanlar neticesinde 9-12. yüzyılın başlarında Özbek halkı şekillendi. Onun esasını, bir kısmını ülkemizde muhkem yaşamakta olan tüm yerli ahali teşkil etti. İkinci kısmı ise ülkeye giren Türki halklardır*” (Muhammadjonov 2005: 83).

Böylelikle etnik şekilleniş 12. yüzyılda tamamlandığından göçebe Özbekler dâhil sonradan buna katılan bütün kavimler modern Özbek halkını oluşturan çirkeğin dışında kalmaktadır. Kamaloddin’in aktardığı resmî yaklaşıma göre, modern Özbek dili (Uygurca ile birlikte) Karluk lehçesinden çıkmış, Mahmud Kaşgarî, Yusuf Has Hacib Balasagunî ve 12-13. yüzyıllardaki yazarlarca geliştirilmiştir. Bu dil de, o bölgede olgunlaşan kültür de, sonradan buraya gelen Özbekler tarafından benimsenmiştir. Bu nedenle aslında onların Özbekistan’a bir etkisi olmadığı, tersine ülkenin zengin kültürel birikimiyle onları özümsemişi savunulmaktadır (Kamoliddin 2006: 45). Bu nedenle Özbeklerin ve Özbekistan’ın tarihi birbirinden ayrılmakta ve burada “kendi” tarihleri olarak tercih edilen ülkenin tarihi olmaktadır.

4.2 Altın Çağ: Emir Timur ve Timurîler

Özbekistan’ın Özbek kavminin tarihi yerine, geçmişten günümüze ülke sınırları içindeki yaşanmış gelişmeleri kendi tarihi olarak kabul etmesi, bugün tarihî kahramanları konumunu kazanmış olan Emir Timur’a bakışta da kendini göstermektedir. Timur’un kimliği de en azından dışarıdan bakanlar için ilginç bir durum yaratmaktadır. Timur (1336-1405), Özbeklerin günümüz Özbekistan’ına gelmesinden (1500) çok önce yaşamıştır. Özbekler, bölgeye geldiklerinde inatçı bir di-

reniş gösteren son Timurî *mirza* (*emirzade*) Babür'ü de bölgeden tamamen ayrı-
lıp Kabil'e gitmeye mecbur bırakarak (1512) buraya yerleşmişlerdir (Arat 1987:
87-90; Dale 2004: 246, 285). Oysa bugün Özbekistan'ın en önemli tarihî kahra-
manı Emir Timur'dur ve Özbekistan'ın tarihteki altın çağını da Emir Timur ve Ti-
murîler dönemi oluşturmaktadır (Manz 2002: 22).

Timur'un önemi üstüne tartışmalar Sovyet döneminde başlamıştır. Sovyet
döneminde diğer hükümdarlar gibi "feodal despot" olarak görülen Timur tarihte
öne çıkarılan biri değildi. Onun yerine tarihteki bilim insanları önemli şahsiyetler
olarak anılırdı. 1980'lerde Timur'u öven çalışmalar çoğalmış ve bağımsızlıktan
sonra Timur "millî kahraman" olmuş (Manz 2002), hızla başkentin en önemli
meydanı dâhil kamusal alanlarda yerini almıştır. Taşkent'in ana meydanında Ti-
mur heykelinin konulduğu yerde daha önce sırasıyla, Rus Çarlığı döneminde ilk
Türkistan Valisi von Kaufmann, Stalin döneminde Stalin, Kruşçov döneminde
Marx yer almaktaydı. Bağımsızlıktan sonra Timur'un heykelinin yerleştirildiği bu
meydan, Özbekistan'ın yakın tarihinin bir özetini sunmaktadır. Bu meydanda ay-
rıca "Timurîler Tarihi Devlet Müzesi" inşa edilmiş, burada Timur ve halefleri dö-
nemindeki ihtişamı yansıtan resimlere, mimari eserlerin maketlerine yer veril-
miştir. Bu müze, Timur ve çocuklarını ülkenin en merkezi yerine yerleştirmekte
ve vatandaşlarına da bir odak işaret etmektedir.

Timur ve Timurîlere verilen ağırlık okul eğitiminde de görülmektedir. Yaklaşık
1.200 yıllık tarihi gelişmeleri kapsayan sekizinci sınıf *Özbekistan Tarihi* ders kita-
bının üçte birini sadece 120 yıllık Timurîler dönemi kaplamaktadır (Muhammad-
jonov 2005). Bu konuya verilen ağırlık, onu tüm Özbekistan tarihi eğitimi içinde
en çok öne çıkan konu haline getirmektedir.

Bağımsızlık alındığında Timur Özbekistan'ın baş tarihî kahramanı olmak için
rakipsiz gibiydi. Timur'un sıfırdan başlayıp geniş topraklar fethetmesi ve kültürel
eserleriyle de Özbekistan'ın en görkemli dönemini başlatması ona tarihte ayrı-
calıklı bir yer verilmesini sağlamıştır. Timur döneminde Özbekistan siyasi, eko-
nomik ve kültürel merkez olmuştur. Sıfırdan başlayıp, kendi kurduğu büyük bir
devletin başına geçmiş; elinde tutamayacağı yerlerdeki, kendisine rakip olabile-
cek Altın Orda ve Osmanlı hükümdarını yenmiş; İpek Yolu üstünde, kendi hâki-
miyeti dışındaki güzergâhları ortadan kaldırarak, ticaretin kendi topraklarından
akmasını sağlamıştır. Fethettiği bölgelerden sanatçı, yazar ve bilim adamlarını
kendi başkenti Semerkand'da toplamış böylelikle Özbekistan'ın en görkemli dö-
nemini başlatmıştır. Ayrıca onun döneminde Ahmet Yesevî Türbesi, Bibi Hanum
Camii gibi dev mimarî eserler inşa edilmiştir. Soyü itibarıyla sahip olmadığı yüce-
liği zaferleri ve dev mimarî eserlerle sağlamıştır. Timur üstüne en önemli çalış-
mayı yapan Manz, onun için "onunla ilgili tüm nesnelere ve olaylara geçmiştiki, o

günkü ve gelecekteki rakipleri küçültmeye niyet eder bir ölçekte yapılmıştır” der (Manz 1999: 4).

Günümüzde Timur’un Özbekistan için önemini Kerimov 1996 yılında, UNESCO desteğiyle düzenlenen Timur’un doğumunun 660. yılı kutlamalarında ifade etmiştir. Manz’ın aktardığına göre, Kerimov “*öncelikle Timur’un merkezileşmeyi sağlamış olmasını, ticaret ve uluslararası ilişkilerin öneminin kabulünü, inşa faaliyetlerini, dindarlığını ve ilmi faaliyetlere desteği ile modern Özbekistan için tüm davranış modellerini [sağladığını] vurgulamıştır”* (Manz 1999: 23).

Kısaca, Timur döneminin bugün Özbekistan için önemli olan merkezileşmeyi, Orta Asya liderliğini, ekonomik ve kültürel canlanmayı sembolize ettiği ve ülkedeki devlet kuran, sanatı ve bilimi destekleyen, kudretli bir millî kahraman beklentisine denk düştüğü söylenebilir. Timur, bunları göçebe ve yerleşik kültürleri, Fars ve Türk geleneğini, Cengiz’i ve İslam yasalarını birleştirerek, ama kendini onların üstünde konumlandırarak yapmıştır. Cengiz soyundan olmadığından meşru hükümdar olamamasına karşın, başarılarıyla bu hakkı elde etmiş ve farklı dayanaklardan güç alarak kendini hükümdar kılmıştır. Bu, Özbekistan için bir model olabileceği gibi, Orta Asya’ya sunulacak bir model işlevine de sahip olabilir.

Sonuç

Özbekistan bağımsızlıktan sonra pek çok sorunla karşılaşmış ve bunların karşısında yeni bir model ve ideoloji arayışına girmiştir. Bunun için tarihî mirastan yoğun bir şekilde yararlanılmış ve vatandaşlarına gurur duyacakları bir millî kimlik yaratılmasına girişilmiştir. En uzak geçmişten günümüze Özbekistan tarihi, Özbeklerin millî gururlarını kabartacak bir alan olarak önem kazanmıştır.

Ülkede tehdit olarak görülen, milliyetçi akımlar karşısında ılımlı bir devlet milliyetçiliği geliştirilmiş, bölgecilik ve kabilecilik karşısında merkezileşme güçlendirilmeye çalışılmıştır. Özbekistan, sorunlara çare bulup, kendi ayakları üstünde doğrulurken, devlete bağlı, kendine ve geleceğine güvenen vatandaşlar yaratmak için çalışmalara başlanmıştır; kökünü Özbekistan’ın geçmişinden alan Özbek millî kimliğinin merkezinde olduğu bir vatandaşlık anlayışı oluşturmaya girişmiştir.

Ne var ki bu millî kimliğin oluşturulması beraberinde bazı meseleler de doğurmuştur. Bunlardan en önemlisi *Özbek* adının tarihiyle ilgilidir. Bugün Özbekistan’da yaşayan halkın bu adı alması, Özbek SSC’nin kurulduğu ve sınırlarının çizildiği 1924 yılındaki gelişmelerle ilgilidir. Bugün ülkenin tarihi de, burada yaşayan Özbeklerin atalarının kim olarak kabul edildiği de 1924’te çizilen sınırlara dayanmakta ve bu şöyle bir durum doğurmaktadır: Özbekistan’ın tarihî halkları, 16. yüzyılın başında bu topraklara gelen Özbekler değil, onlardan önce günümüzdeki

sınırlar dâhilinde yaşamış olan halklardır. Böylece tarihteki Özbekler, ülkeye dışarıdan gelen bir kavim niteliği kazanmaktadır. Ülkenin resmî yaklaşımını temsil eden Bilimler Akademisi de Özbek kavminin kendi kültürleri ve tarihlerinin üstünde hiçbir etkisinin olmadığını, tersine o topraklardaki kültürel birikimin göçle gelen Özbek kavmini etkilediğini, hatta özümsemiğini vurgulamaktadır. Gerçekten de Özbekistan'daki kültürel eserler açısından bakıldığında, Özbek kavminin önemli bir etkisinin olmadığı, Özbeklerin o topraklarda var olan kültürü benimseyerek sürdürdükleri söylenebilir.

Özbekistan'da Özbek kavminin *kültürsüz konargöçerler* olarak yaftalanmaları başka bir algıyı yansıtır. 1990'larda dünya akademik literatüründe konargöçerleri yerleşikler karşısında aşağı gören anlayış terk edilmiş; konargöçerlerin yerleşiklerle *ortakyaşam (simbiyoz)* sürdürdükleri ve kültürleriyle insanlık uygarlığına katkıda buldukları kabul edilmiştir (di Cosmo 1994). Özbekistan'ın burada yerleşik kültürü benimsemesi ve hatta bunu üstün tutması aslında kendine biçtiği rolle ilgilidir. Resmi söylemde, komşulardan farklılıklar vurgulanırken, yerleşik uygarlığın Orta Asya'daki merkezi olduğunu öne çıkarmaktadır. Üstün tutulan bu kültürel miras, Özbekistan'ın diğer Orta Asya ülkelerine göre kendini daha üstün bir konuma yerleştirebilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle "altın çağ" olarak görülebilecek bir dönem varsa, bunun Özbeklerin göçünden önce olması dikkate alınacak bir unsur değildir; zira Özbekistan kendini Özbek kavminden önceki köklü yerleşik uygarlığın mirasçısı olarak görmektedir. Bu açıdan bakılırsa; gelecekte yeniden başarılı olunacak, bir rönesans yaşanacaksa bu, Timur döneminin sırrının kavranmasıyla gerçekleşecektir.

Timurîler dönemindeki başarılar ülkeyi diğer Orta Asya cumhuriyetlerinden ayırmaktadır. Orta Asya'da en zengin kültürel birikime ulaşılan dönem, en geniş fetihler, İpek Yolunun Orta Asya'daki en parlak dönemi bu dönemdir. Bu nedenle tarihî miras söylemi içinde ortaya konulanın şu olduğu ileri sürülebilir: Orta Asya yeniden öne çıkacaksa, bu, geçmişin sırlarını çözen Özbekistan önderliğinde olacaktır. Tarihî miras değerlendirilerek, Özbekistan Orta Asya'nın öncü ülkesi olmalıdır. Bu, Fars ve Türk Orta Asya'nın kültürel mirası üstüne şekillenmektedir; tıpkı Timur'un devleti ve günümüz Özbekistan'ı gibi. Ayrıca Timur, Orta Asya tarihinde ender görülen bir merkezileşme yaratmadaki becerisiyle de bugün Özbekistan için değerli ve işlevsel bir referanstır. Ülkede merkezkaç güçler olarak görülen milliyetçi akımlar ile kabilecilik ve bölgecilik karşısında merkezileşme savunulurken de Timur kullanışlı bir örnek sunmaktadır.

Bu gizli ya da açık mesajlar, bugün diğer Orta Asya ülkelerinden çok, ülkenin kendi vatandaşları için anlam taşımaktadır. Özbekistan, istikrar ve güvenlik için tarihiyle gururlanarak geleceğe bakan, geçmişten gelen ahlâk değerleriyle do-

nanmış bir millet inşa etmeye çalışmaktadır. Ülkedeki sorunlar aşılmaya çalışılırken ve siyasî sistemi oturtma denemeleri yapılırken, inşa edilen yeni millî kimlik bu sorunlar karşısında dayanma gücü verecek yeni ideolojiyi de inşa etmektedir. Bu da, sınırlar dâhilindeki bütün yerleşik uygarlıkların zengin mirasını sahiplenecek, gurur kaynağı olan bir kültürel birikim sunmakta, geleceğe güvenle bakılması için referans olmaktadır. Ayrıca geçmişten çıkarılan örnek kişiliklerle Sovyet ahlâkı yerine yeni bir ahlâk seçeneği sunulmaktadır. Bu, kökleri tarihte olan, gözünü geleceğe dikmiş vizyon, aslında öncelikle günümüzdeki sorunları karşısında istikrar sağlamaya çalışan bir millî ideolojinin uzantısıdır. Özbekistan, Mirziyoyev liderliğindeki yeni dönemde bu millî ideoloji ve tarih yaklaşımı temelleri üstünden yoluna devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- 📖 Abashin, Sergei. “The Transformation of Ethnic Identity in Central Asia: A Case Study of the Uzbeks and Tajiks.” *Russian Regional Perspectives Journal* 1. 2 (2003): 32-35.
- 📖 Akbarzadeh, Sh. “A Note on Shifting Identities in the Ferghana Valley.” *Central Asian Survey* 16 (1997): 65-68.
- 📖 Akhmetov, E. *Republic of Uzbekistan: Reference Book*. Taşkent: Ozbekiston NMİU, 2006.
- 📖 Alimova, D., Z. Arifkhanova ve Sh. Kamoliddin. “Kakim ne doljen bit etniçeskii atlas Uzbekistana.” *O’zbekiston Tarihi* 4 (2004): 72–85.
- 📖 Allworth, Edward. *The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present: A Cultural History*. Stanford: Hoover Institution, 1990.
- 📖 Arat, Reşit Rahmeti (Çev.). *Vekayi Babur’un Hatıratı. Gazi Zahiruddin Mummammed Babur*. Ankara: TTK, 1987.
- 📖 Atkin, Muriel. “Tajiks and the Persian World.” *Central Asia in Historical Perspective*. Ed. Beatrice F. Manz. Oxford: Westview, 1994: 127-143.
- 📖 Balım, Çiğdem ve Yunus Emre Gürbüz. “O’zbekiston Respublikasi: ‘Özbek Modeli.’” *Bağımsızlıklarının Yirminci Yılında Orta Asya Cumhuriyetleri: Türk Dilli Halklar - Türkiye ile İlişkiler*. 1. Cilt. Der. Ayşegül Aydingün ve Çiğdem Balım. Ankara: AKM, 2012: 221-311.
- 📖 Bauman, Zigmunt. *Retrotopia*. Cambridge: Polity, 2017.
- 📖 Bennigsen, Alexandre ve Marie Broxup. *The Islamic Threat to the Soviet State*. London: Croom Helm, 1983.

- 📖 Coldoşov, Altınbek. "Kabilecilik, Bölgecilik ve Etnisite Kırgız Kimliği Üzerine Çalışmalar." *OAKA* 8. 15 (2013): 101-133.
- 📖 Collins, Kathleen. *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- 📖 Critchlow, James. *Nationalism in Uzbekistan: A Soviet Republic's Road to Sovereignty*. San Francisco: Westview, 1991.
- 📖 di Cosmo, Nicola. "Ancient Inner Asian Nomads: Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History", *The Journal of Asian Studies* 53. 4 (1994): 1092-1126.
- 📖 Dale, Stephen F. *The Garden of the Eight Paradises. Babur and the Culture of Empire in Central Asia, Afghanistan and India (1483-1530)*. Leiden: Brill, 2004.
- 📖 Elias, N. *A History of the Moghuls of Central Asia Being the Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammed Haidar Dughlat*. London: Curzon, 1972.
- 📖 Finke, Peter. "On A. Ilkhamov's 'Archeology of Uzbek Identity'." *Anthropology & Archeology of Eurasia* 44. 4 (Spring 2006): 75-79.
- 📖 Golden, Peter. "I will give the People unto thee: The Chinggisid Conquest and Their Aftermath in the Turkic World." *JRASS Series* 3. 10. 1 (2000): 21-41.
- 📖 Gullette, David. "The Problems of the "Clan" Politics Model of Central Asian Statehood: A Call for Alternative Pathways for Research." *Stable Outside, Fragile Inside?: Post-Soviet State in Central Asia*. Ed. Emilian Kavalski. Burlington: Ashgate, 2010: 53-69.
- 📖 Gürbüz, Yunus Emre. "One Migration Two Different Historiographies: The Migration of the Uzbeks and Kazakhs in the 15th Century." *Turkish Studies* 8. 5 (Bahar 2013): 321-329.
- 📖 Hirsch, Francine. "Toward an Empire of Nations. Border-Making and the Formation of Soviet National Identities." *The Russian Review* 59. 2 (2000): 201-226.
- 📖 Ilkhamov, Alisher (Ed). *Etniçeski Atlas Uzbekistana*. Taşkent: İnstitut "Otkritoe Obşestvo", 2002.
- 📖 -----. "The National and the Ethnic as Construct and/or Phenomena of Civil Society: A Prepons to Opponents." *Anthropology & Archeology of Eurasia* 44. 4 (Spring 2006): 92-102.
- 📖 -----. "Archaeology of Uzbek Identity." *Central Asian Survey* 23. 3-4 (December 2004): 289-326.

- 📖 -----. "Archeology of Uzbek Identity." *Anthropology & Archeology of Eurasia* 44. 4 (Spring 2006): 10-36.
- 📖 Jacquesson, Svetlana. "From Clan Narratives to Clan Politics." *Central Asian Survey* 31. 3 (2012): 277-292.
- 📖 Kamoliddin, Sh. "The Notion of Ethnogenesis in The Ethnic Atlas of Uzbekistan." *Anthropology & Archeology of Eurasia* 44. 4 (Spring 2006): 42-46.
- 📖 Kara, Abdulvahap. *Türkistan Ateşi: Mustafa Çokay'ın Hayatı ve Mücadelesi*. İstanbul: Da, 2002.
- 📖 Karasar, Hasan Ali. "Chicherin on the Delimitation of Turkestan Native Bolsheviks versus Soviet Foreign Policy. Seven Letters from the Russian Archives on Razmezhevanie." *Central Asian Survey* 21. 2 (2002): 199-209.
- 📖 -----. "The Partition of Khorezm and the Positions of Turkestanis on Razmezhevanie." *Europe-Asia Studies* 60. 7 (September 2008): 1247-1260.
- 📖 Kerimov, İslam. *Özbekistan 21. Yüzyılın Eşiğinde*. Ankara: Bilig, 1997.
- 📖 Kumekov, B. "Problems of the Kazak Statehood." *History of Kazakhstan Essays, Academy of Sciences of the Republic of Kazakstan*. Ed. M. K. Kozybaev. Almaty: Gylym, 1998: 62-70.
- 📖 Laurelle, Marlene. "The Ethnic Atlas of Uzbekistan in the Context of the Contemporary Institutional Situation in Post-Soviet Uzbek Ethnology." *Anthropology & Archeology of Eurasia* 44. 4 (Spring 2006): 70-74.
- 📖 Manz, Beatrice Forbes. "Tamerlane's Career and Its Uses." *Journal of World History* 13. 1 (Spring 2002): 1-25.
- 📖 -----. *The Rise and Rule of Tamerlane*. Boston: Cambridge University, 1999.
- 📖 Martin, Terry. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca: Cornell University, 2001.
- 📖 Muhammadjonov, A. ve Q. Usmonov. *O'zbekiston Tarixi (Milodning IV Asridan XVI Asr Boshlarigacha), 7-Sinif*. Toshkent: Devlet İlmîy Nashriyoti, 2005.
- 📖 Özkırmılı, Umut. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Doğu-Batı, 2008.
- 📖 Pipes, Richard. *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism, 1917- 1923*. Cambridge: Harvard University, 1954.
- 📖 Saray, Mehmet. *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler (1775-1985)*. Ankara: TTK, 1994.
- 📖 Schatz, Edward. *Modern Clan Politics: The Power of "Blood" in Kazakhstan and Beyond*. Seattle: University of Washington, 2004.

- 📖 Schoeberlein-Engel, John. "The Prospects for Uzbek National Identity." *Central Asia Monitor* 2 (1996): 12-20.
- 📖 Smith, Jeremy. *The Bolsheviks and the National Question: 1917-1923*. London: Macmillan, 1999.
- 📖 Subtelny, M. E. "The Symbiosis of Turk and Tajik." *Central Asia in Historical Perspective*. Ed. Beatrice Manz. Boulder: Westview, 1994: 45-61.
- 📖 Togan, Isenbike. *Flexibility and Limitations in Steppe Formations*. Leiden: Brill, 1998.
- 📖 -----, "Second Wave of Islam and Özbek Khan: Strategies for Conflict Resolution." *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilization in the Volga-Ural Region*. Kazan, İstanbul: IRCICA, 2004: 15-33.
- 📖 Yakubovskiy, A. Yu. *Altın Ordu ve Çöküşü*. Ankara: TTK, 1992.

İnternet Kaynakları

- 📖 CIA World Factbook. "Afghanistan." <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html>. (E.T. 11.07.2019).
- 📖 CIA World Factbook. "Uzbekistan." <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/uz.html> (E.T. 24.07.2019).
- 📖 Demoskop Weekly 1897. "Pervaya vseobşçaya perepis naseleniya Rossiskoy İmperii 1897". http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php. (E.T. 10.06.2019).
- 📖 Demoskop Weekly 1926. "Vsesoyuznaya perepis haseleniya 1926 goda". http://demoscope.ru/weekly/ssp/ussr_nac_26.php. (E.T. 10.06.2019).
- 📖 Demoskop Weekly 1989. "Vsesoyuznaya Perepis' Naseleniya 1989 Goda". http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_89.php?reg=4. (E.T. 10.06.2019).
- 📖 <http://aral-progress.com/index.php/aral-sea.html>. (E.T. 20.06.2019).
- 📖 <http://www.stat.kg/kg/statistics/download/dynamic/316>. (E.T. 24.07.2019).
- 📖 <https://joshuaproject.net/countries/TX>. (E.T. 24.07.2019).
- 📖 International Culture Center of Uzbekistan. <http://www.icc.uz/> (E.T. 02.01.2018).
- 📖 Kamp, Marianne. "Karimov's Economy. a Memoir from 25 Years of Periodic Observation." *Central Asian Survey, Uzbekistan Forum and Virtual Special Issue* (2016). <http://explore.tandfonline.com/page/pgas/cas-uzbekistan-forum>. (E.T. 18.11.2016).

- 📖 Kazakistan Respublikası Statistika Agenttigi. "2012 Jılı basına Kazakistan Resoblikası Halkınıñ Jekelegen Etnostarı boyınşa Sanı." <http://www.stat.gov.kz>. (E.T. 18.11.2019).
- 📖 Renan, Ernest. "What is a Nation?" 1882. 3. <https://www.humanityinaction.org/files/569-E.Renan-WhatisaNation.pdf>. (E.T. 17.07.2019).
- 📖 Renee, Ruth. Afghanistan in 2010: Survey of the Afghan People. Kabul: The Asia Foundation, 2010. <http://asiafoundation.org/resources/pdfs/Afghanistatin2010survey.pdf>. (E.T. 11.07.2019).
- 📖 Şokirov, Ş.Ş. ve A.R. Asoev ve ark. Baruyhatgirii Aholiy va Fondi Manzili Cumhurii Tocikistan Dar Soli 2010: Hayati Milliy, Donistani Zabonho va Şahrvandii Aholii Cumhurii Tocikiston Cildi III. Agentii Omori Nazdi Prezidenti Cumhurii Tocikistan, 2012. 7. http://oldstat.ww.tj/ru/img/526b8592e834fcaaccec26a22965ea2b_1355501132.pdf. (E.T. 17.07.2019).



Kimlik ve Sınır: Orta Asya’da Sınır Sorunları *Identity and Border: Border Issues in Central Asia*

Öğr. Gör. Dr. Altynbek JOLDOSHOV*

Özet

1991 yılında bağımsızlıklarını kazanan Orta Asya cumhuriyetleri bir taraftan ekonomik, siyasi ve toplumsal sorunların üstesinden gelmeye çabalarken, diğer taraftan da ulus-devlet inşa süreci içerisinde ülke sınırları ile ilgili sorunlarla karşılaşmışlardır. Bu çalışmada, genel olarak “sınır” ile “kimlik” üzerine yapılan kavramsal ve kuramsal yaklaşımlar değerlendirilmekte ve sınır kavramı kimlik kavramıyla ilişkisi bağlamında analiz edilmektedir. Özellikle “özcülük” ve “inşacılık” yaklaşımları üzerinde durulmaktadır. Bu yaklaşımlar çerçevesinde Orta Asya cumhuriyetlerinin kendi aralarındaki sınırlarını sınırlandırma ve işaretlendirme konusunda karşılaştığı sorunlar ele alınmaktadır. Daha sonra kimlik ve sınır sorunlarının kaynağı olarak değerlendirilebilecek Fergana Vadisi’nin özellikleri ve bu vadiyi paylaşan cumhuriyetler arasındaki sınır sorunları ve anklavlar / eksklavlar konusu incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Kimlik, sınır, özcülük, inşacılık, Orta Asya cumhuriyetleri.

Abstract

While Central Asian republics, which gained independence in 1991, were struggling to overcome economic, political and social issues, in the process of building a nation-state they faced issues related to the borders of the country. In this study, conceptual and theoretical approaches applied to the concepts of “border” and “identity” are evaluated and analyzed in the context of the relation between these two concepts. Especially, the approaches of essentialism and constructivism are emphasized. Within the framework of these approaches, the issues faced by the Central Asian republics in terms of the delimitation and demarcation of their borders are discussed. Then, the characteristics of the Fergana Valley,

* Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü.
altynbek.joldoshov@manas.edu.kg, ORCID ID: 0000-0003-3204-1117

which can be considered as a source of identity and border issues, as well as border issues arising between the republics dividing this valley, and the topic of enclaves / exclaves are examined.

Keywords: *Identity, border, essentialism, constructivism, Central Asian republics.*

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte bağımsızlıklarını kazanan Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Özbekistan olmak üzere beş Orta Asya cumhuriyeti bağımsızlık sonrası dönemde bir taraftan ekonomik, siyasi ve toplumsal sorunların üstesinden gelmeye çabalarırken, diğer taraftan da ulus-devlet inşa süreci içerisinde ülke sınırları ile ilgili sorunlarla karşılaşmışlardır. Dahası, bu cumhuriyetler çok etnikli ve ayrıca bölgeden bölgeye çok farklılık gösteren bölgesel kimliğin önemli olduğu bir toplumsal yapıyı Sovyetlerden devralmışlardır. Bu bağlamda yeni bağımsız cumhuriyetler aynı anda iki sorunla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Bir taraftan tek bir etnik kimlik çevresinde diğer etnik kimlikleri konsolide etmeye çalışırken, diğer taraftan da tüm vatandaşları içerecek şekilde yeni ortak siyasi kimliği inşa etmeye girişmişlerdir (Kolosov 2015: 42).

Tarihsel olarak Orta Asya cumhuriyetlerinin kurulma ve kendi aralarındaki sınırlarının oluşturulması Sovyet yönetiminin himayesinde 1924 yılında uygulamaya konulan ve Orta Asya'da "Ulus Devlet Sınırlarının Belirlenmesi" çalışmalarının ürünüdür (Eisener 2002: 862). Ancak Sovyetler döneminde Orta Asya Cumhuriyetleri arasındaki sınırlar ilk başlarda idari sınırlar olmaktan öte anlam ifade etmemiş ve geçen süre zarfında sınır belirsizlikleri ve sık sık değişiklikler yapılmıştır (Kokşarov ve Tihanova 2012:198). Örneğin Eylül 1929 tarihinde Özbekistan'ın Hocent Bölgesi Tacikistan'a verilerek adı Leninabad olarak değiştirilmiştir. Ancak birkaç yıl sonra Fergana Vadisi'nde kanal inşaatı başladıktan sonra Tacikistan'a verilen toprağın bir bölümü, Özbekistan'a iade edilmiştir. Aynı uygulama Özbekistan ile Kazakistan arasında yaşanmış, 1924 yılında Karakalpakistan Özerk Bölgesi Kazakistan'a, 1936 yılında ise Özbekistan'a verilmiştir. Dolayısıyla günümüzde Orta Asya Cumhuriyetleri arasında yaşanan sınır sorunları ve toprak taleplerinin kökeni Sovyetler Birliği dönemine dayanmaktadır (International Crisis Group 2002: 2).

Bağımsızlıklarının ilk yıllarında Orta Asya cumhuriyetleri arasında sınır konusıyla ilgili statüko korunurken, daha sonra 1990'lı yılların sonu ve 2000'li yılların

başı itibarıyla bu cumhuriyetler arasında ülke topraklarını sınırlandırma (*delimitation*)¹ ve işaretlendirme (*demarcation*)² amacıyla karşılıklı müzakereler başlamıştır. Ancak gerek sınırlar konusundaki uluslararası anlaşmaların hayata geçmesinin zaman alması gerekse tarihi ve coğrafi temellerinin olmaması nedeniyle, Orta Asya cumhuriyetlerinin kendi aralarındaki sınır müzakerelerinde ciddi zorluklarla karşılaşmıştır. Ayrıca Orta Asya cumhuriyetlerinin kendi aralarındaki sınır sorunları ile bu cumhuriyetlerin komşuları ile sınır sorunlarını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Diğer bir deyişle, bunlardan ilkinin Orta Asya cumhuriyetlerinin kendi aralarındaki sınır sorunları oluştururken (Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Özbekistan arasındaki sınır sorunları), diğerini Orta Asya cumhuriyetlerinin komşularıyla sınır sorunları oluşturmaktadır (Rusya, Çin, Afganistan, İran ve Azerbaycan ile Orta Asya cumhuriyetleri aralarındaki sınır sorunları). Dolayısıyla bu çalışma Orta Asya cumhuriyetlerinin kendi aralarındaki sınır sorunları üzerine odaklanacak ve bu cumhuriyetlerin komşularıyla sınır sorunları bu çalışmanın kapsamı dışında tutulacaktır.

Bu çalışmada öncelikle “sınır” ile “kimlik” üzerine yapılan kavramsal ve kuramsal yaklaşımlar değerlendirilecektir. Diğer bir deyişle, sınır kavramı kimlik kavramıyla ilişkisi bağlamında analiz edilecek ve özellikle özcülük (*essentialism*) ve inşacılık (*constructivism*) yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Bu yaklaşımlar çerçevesinde Orta Asya cumhuriyetlerinin kendi aralarındaki sınırlarını sınırlandırma ve işaretlendirme konusunda karşılaştığı sorunlar ele alınacaktır. Daha sonra kimlik ve sınır sorunlarının kaynağı olarak değerlendirilebilecek Fergana Vadisi'nin özellikleri ve bu vadiyi paylaşan cumhuriyetler arasındaki sınır sorunları ve anklavlar (*enclave*)³ / eksklavlar (*exclave*)⁴ konusu incelenecektir.

I. Sınır Kavramına İlişkin Kavramsal ve Kuramsal Yaklaşımlar

Geleneksel devletler ile modern ulus-devletlerin sınır anlayışlarındaki farklılıkların açıklanmasında “sınır” (*border*) ve “sınır boyları” (*frontier*) kavramları anahtar rol oynadığı söylenebilir. Çünkü sınır boyları kavramı bir devletin veya

¹ Sınırlandırma; birbirleriyle sınırları olan devletlerin arasındaki sınır çizgisinin toprak üzerindeki yerini belirleme faaliyetidir. Devlet sınırlarını sınırlandırma sonrasında işaretlendirme işlemi devam eder.

² İşaretlendirme; devlet sınır çizgilerinin belirlendiği yerlere özel sınır işaretlerinin konulması faaliyetidir.

³ Anklav, bir ülkenin başka bir ülke tarafından kuşatılmış toprak parçasına denir. Diğer devlet sınırları içerisinde kalan bu toprak parçası bir devletin toprağı olabileceği gibi bağımsız bir devlet de olabilir.

⁴ Bir devletin başka bir devlet tarafından kendisiyle bağlantısı kesilmiş toprağına eksklav toprak denir.

merkezin siyasi otoritesinin dağınık ya da zayıf olduğu geleneksel devletlerin çeper bölgelerindeki bir alanı (başka bir devletle bitişik olması gerekmez) ifade ederken, sınır kavramı ise iki veya daha fazla devleti birbirinden ayıran ve birleştiren coğrafi olarak belirlenmiş modern ulus-devletlerin sınır çizgilerini açıklamaktadır. Diğer bir deyişle, geleneksel devletlere özgü bölgesellik ile modern ulus-devletlere özgü sınır çizgilerini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu bağlamda geleneksel devletler çöller, denizler, sıradağları, bataklıklar, nehirler, ormanlar gibi doğal sınır boylarınca şekillenirken, modern ulus-devletler ise coğrafi olarak kesin çizgilerle çizilmiş ve o sınırlar üzerinde devlet egemenliğini belirlemek üzere çizilen sınırlara sahiptir (Giddens 2008: 72-77). Bu nedenle genel olarak modern ulus-devletler şu üç temel karakteristik özelliklerle tanımlanmaktadır. Bunlar: 1) Kamusal siyasi iktidar - toplum üzerindeki iktidar (devletin nüfusu), toplumun üzerinde olan ancak meşruyetini ondan alan uzmanlaşmış hükümet kurumları; 2) Egemenlik – herhangi bir diğer iktidarla ilişkili olarak bu toplum üzerinde devlet iktidarının üstünlüğü; 3) Ülkesellik (territoriality) - devletin belirli bir bölgedeki egemenliğinin sınırlandırılması; (Kireev 2015: 99). Devlet sınırı söz konusu özelliklerin doğrudan yapılmasıdır. Dolayısıyla, sınırlar ancak modern ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur.

Nitekim sınır ile ilgili çalışmalar 19.yüzyılın sonu ve 20.yüzyılın başında, ulus-devletlerin yükselişe geçip genişledikleri dönemde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde sınır genellikle devletin ülkesel (*territorial*) egemenliğinin çizgisel bir sınırı olarak tanımlanmış ve devletin kapsam ve gücünün göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle geleneksel literatürde sınır kavramı iktidar, devlet ve ülke ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu dönemdeki akademik tartışmalar daha çok sınırın suniliği veya doğallığı, tanımı ve işlevleri üzerine yoğunlaşmışlardır (Bennafla, Heyman, Wilson ve van Schendel 2014: 12). Ancak 1970’li yıllar itibarıyla sınır çalışmalarında yeni gelişmeler yaşanmaya başlamıştır. Özellikle bu dönemde eleştirel coğrafya çalışmalarında öne çıkan “hayali coğrafyalar” (*imaginative geographies*) kavramsallaştırması ile sadece ulus-devlet sınırlarının değil, genel olarak coğrafi sınırların da “hayali” oldukları vurgulanmıştır.⁵ Dahası, objektif olarak var oldukları sanılan coğrafi sınırların hayali olarak inşa edilmiş olmasının yanısıra “bizim” ve “onların” veya “bizim ülkemiz ve onların ülkesi” olarak ötekileştirilmesine meşruyet sağladığı belirtilmiştir (Said 1998: 54-55).

Ayrıca bu dönemde sınır çalışmaları coğrafya, siyaset bilimi, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, etnoloji, hukuk, ekonomi ve hatta teknik bilimler tarafından

⁵ Örneğin, Edward W. Said’e göre Doğu, Batı’nın gözüyle oluşturulmuştur. Batı, Doğu’yu mistisizmle, tembellikle, çıkarıcılıkla, egzotizm, ikincil kimlikle şekillendirmiştir. Batı, Doğunun içindeki farklılıkları, çeşitliliği, zenginliği görmeye çalışmamıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. (Said 1977).

araştırılan ve hızla genişleyen disiplinlerarası bir “alan” haline gelmiştir (Akyüz, Altuğ ve Şenoğuz 2014: 4). Ancak yine de değişen sınır fenomeninin doğasını açıklayabilecek ve bütün sınır çalışmalarını kapsayabilecek genel bir sınır kuramının geliştirilip geliştirilemeyeceği tartışmalıdır (Newman 2003: 13). Daha çok yöntemsel tutarlılığın olmadığı, sınırların hem kuramsal hem de coğrafi anlamlarının bir arada kullanıldığı bir literatür söz konusudur. Bu nedenle, günümüzdeki mevcut sınır çalışmalarını sınır çalışmaları ve sınır kuramları olarak iki grupta toplamak mümkündür (Bennafla, Heyman, Wilson ve van Schendel 2014: 16). Bunlardan sınır çalışmaları daha çok jeopolitik sınırların gerçek ya da sembolik yansımaları üzerinde durarak, yasalara ve uluslararası anlaşmalar üzerinde yoğunlaşırken, sınır kuramları ise daha çok sınır ve kimlik sorunları üzerine odaklanmaktadır. Ancak çoğu sınır ile ilgili literatürde görüldüğü gibi bir çok sınır analizi hem sınır çalışmalarını hem de sınır kuramını içerebilmektedir. Nitekim kolektif kimlik ve kültürün şekillenmesinde sınırlar önemli rol oynamakta ve sınır çalışmaları da kimlikle ilişkisi bağlamında ele alınabilmektedir. Bu çerçevede genel olarak sınır çalışmalarını kimlikle ilişkisi bağlamında iki yaklaşım çerçevesinde ele almak mümkündür. Diğer bir deyişle, kimliğin ve kimliğin çerçevesini oluşturan sınırların oluşumu ile ilgili genelde özcülük (*essentialism*) ve inşacılık (*constructivism*) olmak üzere iki yaklaşımdan söz etmek mümkündür.⁶

Özcü yaklaşım herhangi bir türe ait belli özelliklerin o türün tümüne genellenerek, evrensel ve her tür bağlamdan bağımsız olarak var olduğunu savunur. Yani, herhangi bir özelliğin (örneğin, etnik ya da ulusal kimlikler gibi) değişmez bir öz ile belirlendiği anlamına gelir. Bu yaklaşımda etnik ya da ulusal kimlikler eskiden beri var olan ve doğal birleşmeler olarak görülür (Joldoshov 2013: 106-107). Konuya sınırlar açısından bakıldığında ise, özcü yaklaşım sınırların tarihin belli bir döneminde üretilen sınırlar olmaktan ziyade eskiden beri var olan bir “öz” olarak kabul eder. Diğer bir deyişle, ulus-devlet sınırlarının varlığı onların belirli özlerle donatıldığı ve bu özlerden kopamayacakları anlamına gelir. Ancak özcü yaklaşım aşırı basitleştirme ve kalıp yargılara neden olur. Üstelik kimliklerin ve kimlik oluşturmak üzere çizilen sınırların toplumsal oluşumlardan önce (*a priori*) ve bizatihi var olduklarını kabul etmesi nedeniyle eleştirilebilir ve varsayımları sınanabilir ve yanlışlanabilir varsayımlar olmadığı için bilimselliği tartışmalıdır (Kerestecioglu 2009: 312).

İnşacı yaklaşım özcü yaklaşımın tam tersine, herhangi bir türe ait belli özelliklerin toplumsal olarak inşa edildiklerini savunur. Yani, herhangi bir özelliğin

⁶ Örneğin, Umut Özkırmı kimliğin oluşumunu inceleyen kuramları “özcü” ve “inşacı” olarak ele alınabileceğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (Özkırmı 1999: 244-251).

(örneğin, etnik ya da ulusal kimlikler gibi) toplumsal koşullarca inşa edildiği anlamına gelir. Bu yaklaşımda etnik ya da ulusal kimlikler toplumsal olarak tarihin belli dönemlerinde inşa edilen yapılar olarak görülür. Konuya sınırlar açısından bakıldığında ise, inşacı yaklaşım sınırların tarihin belli bir döneminde ideolojiler, söylemler, siyasi kurumlar, tutumlar, ajanslar ve başkaları aracılığıyla inşa edildiğini kabul eder (Sevastianov, Laine ve Kireev 2015: 390). Diğer bir deyişle, ulus-devlet sınırlarının varlığı onların belli tarihlerde topluluk inşa aracı olarak inşa edilmesinin ötesinde toplumsal bir yapı (ortak bilinç olgusu) olması anlamına gelir. Üstelik toplumsal yapıyı oluşturan gelenek, dil ve din gibi öğelere yüklenen anlamlar ve verilen değerler değişen koşullara göre sürekli yeniden tanımlanır. Toplumsal yaşama yön veren koşullar değiştikçe, topluluğun anlam/değer sistemleri değişir, yeni sistemlere uyumlu hale getirilir. Örneğin, etnik topluluk üyeliği “verili” ve değişmez ölçütlere bağlı değildir; o topluluğun üyeleri tarafından belirlenir ve zaman içerisinde değişiklik gösterir (Özkırımlı 1999: 249). Karşılıklı olarak aktörler ve nesnel unsurlar arasında toplumsal yapıyı inşa eden bir süreç yaşanır.

Ayrıca inşacı yaklaşıma göre sınır oluşturma (*bordering*) siyasal kimlik inşa sürecinin bir parçasını oluşturur. Bir kere kimliğin inşası uzun olduğu kadar, değişken de bir süreçtir. Kimlik toplumsal süreçlerde inşa edilir ve bir kez inşa edilerek somutlaştığında toplumsal ilişkilerle devamlılığı sürer, değişir ya da yeniden inşa edilir. Ayrıca kimlik oluşumunun rasyonel olarak uygulanan siyasal bir strateji olarak anlaşılması gerekir. Diğer bir deyişle, kendini kaçınılmaz olarak dayatan doğal bir kimlik mevcut değildir. Daha çok kimliklerin her biri (etnik kimlik, inançlara dayalı kimlik, kültürel kimlik, siyasal kimlik, ideolojik kimlik) etnik bir inşa, kültürel bir inşa, siyasal veya ideolojik bir inşa, eninde sonunda tarihsel bir inşadır (Bayart 1999: 9-10). Bu çerçevede, siyasal kimlik genellikle devlet ve milliyetçi seçkinler tarafından oluşturulur. Sınırlar bu sürecin ana unsurlarından biridir. Basit bir siyasi formül izlenir: Eğer istikrarlı bir siyasi kimlik yoksa istikrarlı sınırlar veya istikrarlı bir devlet olamaz. Bu nedenle sınır sorunları, “nüfusun belli bir siyasi kimliğe sahip olduğu, açık ve uluslararası kabul görmüş sınırları olan siyasi-ülkesel birim” olarak tanımlanan devletin işlev ve faaliyetleri ile ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir (Kolosov 2015: 42). Özellikle Orta Asya ülkeleri gibi “inşa aşamasındaki devlet”ler (*state under construction*) açısından sınırın ulusal kimliğe ilişkin işlevi önemli bir rol oynamaktadır. Sınırların meşruiyeti, tarihin yeniden yorumlanmasına dayanmakta ve “tarihsel olarak haklı” (*historically justified*) sınırlar arzusu genellikle milliyetçi bir düşüncenin ve siyasi kimliğin temel taşı olarak oluşturmaktadır. Bu nedenle sınırlar her vatandaş için belirgin ve devletin en somut ve fiziksel olarak gözlenebilir sembolü niteliğindedir (Kolosov ve Sebentsov 2015: 208).

II. Orta Asya'da Sınır Oluşturma Sürecinin Tarihsel Arka Planı

Modernite öncesi dönemde Orta Asya'daki iktidar mücadeleleri farklı etnik gruplar arasında değil, daha ziyade çok dilli hanlıklar ve emirlikler çerçevesinde hanedanlar, klanlar ve kabileler arasında yaşanmıştır (Roy 2000: 38-40). Bu nedenle Orta Asya kimliklerinin esas unsurlarını klan, kabile, mahalli veya dini bağlar oluşturmaktaydı ve bunlar genellikle çok tabakalıydılar (Golden 2014: 17). Özellikle, Özbek, Kazak, Kırgız ve Türkmen gibi etnik kimlikler 19. yüzyılın sonlarında Orta Asya toplumunda belirgin bir durumda olmadığı gibi söz konusu etnik ayrımlar kesin olmayıp bulanıktı. Bu nedenle Sovyetler, Çarlık dönemi bilim adamları tarafından başlatılan göçer ve yerleşğe dayalı etnik sınıflandırmayı geliştirmiş, dil, etnik kimliğin ana belirleyicisi kabul edilerek Orta Asya'nın etnik karışımı arındırılmış ve yeni cumhuriyetler etnik kimlikler temelinde inşa edilmiştir (Joldoshev 2013: 120-121).

Genellikle Sovyetler'in Orta Asya'da inşa ettikleri yeni kimlikler ve cumhuriyetlerin Marksist-Leninist ideolojinin tarihsel ürünü olduğu ve bu cumhuriyetlerin sınırlarının Moskova'dan dayatılarak kabul ettirildiği yaygın kabul edilen bir yaklaşımdır.⁷ Ancak Sovyetlerin Orta Asya'da inşa ettikleri yeni etnik kimlikler ve cumhuriyetler sadece merkezi Sovyet otoritesinin direktifleri doğrultusunda gerçekleşmemiştir. Bu süreçte Orta Asya'daki yerel politik aktörlerin de önemli etkileri olmuştur (Haugen 2003: 237). Bu bağlamda Orta Asya'nın yeni sınırları hem Orta Asyalı elitlerin hem de Sovyet temsilcilerinin katıldığı görüşme ve müzakerelerin sonucunda şekillenmiştir. Böylece Orta Asyalı komünist liderler Sovyetlerin kuruluş yıllarında ülkelerinin iç politikasını belirlemeye çalışmışlardır (Joldoshev 2013: 122).

Bu çerçevede 1924 yılında Orta Asya'da Türkmenistan ve Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri kurularak "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği"ne (SSCB) bağlanmıştır. Bugünkü Kazakistan⁸ "Kırgızistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti" olarak ve bugünkü Kırgızistan⁹ "Kara-Kırgız Özerk Bölgesi" olarak "Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti" içinde kalmıştır. Bugünkü Tacik

⁷ Bu yaklaşımla yapılan bir çalışmaya örnek olarak bk. (Gleason 2002).

⁸ Bugünkü Kazakistan 1924 yılından 1925 yılına kadar "Kırgızistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti" olarak adlandırılmıştır. 1925 yılında ise yanlış adlandırıldığı gerekçesiyle "Kırgızistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti" adı "Kazakistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti" olarak değiştirilmiştir.

⁹ Bugünkü Kırgızistan 1924 yılında "Kara-Kırgız Özerk Bölgesi" adıyla olarak Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlanmıştır. Kara-Kırgız terimi 1920'li yıllarda Ruslar onları aynı zamanda Kırgız olarak bakılan Kazaklardan ayıracaya kadar kullanılmıştır.

kistan ise 1925 yılında “Gorno-Badehşan Özerk Bölgesi” olarak Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’ne dahil edilmiştir. Daha sonra Tacikistan 1929 yılında Özbekistan’dan ayrılarak Birlik içerisinde Tacikistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak yeni cumhuriyet statüsü elde ederken, Kazakistan ve Kırgızistan ise 1936 yılında Rusya Federasyonu’dan ayrılarak Kazakistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ve Kırgız Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti adlarıyla yeni cumhuriyet statüsü kazanmışlardır. Böylece şimdi Orta Asya cumhuriyetleri olarak adlandırılan cumhuriyetlerin temeli 1924 yılında atılmaya başlamış ve 1936 yılında sonuçlanmıştır.

Öte yandan Sovyetler döneminde Orta Asya cumhuriyetleri arasındaki sınırlar idari sınırlar niteliğinde olsa da, kimlik oluşumu açısından önemli bir etkiye sahip olmuştur. Nüfusun doğal hareketleri ve özellikle eğitim ve medya alanındaki devlet politikaları tarafından belirlenen toplumsallaşma ve yeniden yerleşim gibi süreçler değişime açık olan bölgesel kimliklerin etnik kimlik çerçevesinde birleşmesine neden olmuştur.

Örneğin, Sovyet döneminde kurulan Özbekistan sınırları içerisinde modern bir Özbek etnik kimliği yaratılmıştır (Kolosov ve Sebentsov 2015: 206). Dahası, zamanla kültürel olarak homojen bir nüfusa sahip alanlarda, etnik sınırlar aşamalı olarak devletin sınırları ile birleşmiştir. Ancak etnik açıdan karma alanlarda kimlik belirsizliği sürmüştür ve idari sınırlar nadiren etnik kökene karşılık gelmiştir. Bu nedenle Orta Asya cumhuriyetleri “...arasındaki sınırlar sadece doğal bölünmelerin ortaya çıktığı bölgelerde değil, aynı zamanda nüfus yoğunluğunun fazla olduğu bazı yerlerde bile garip kıvrımlar çizer.” Bu ülkeler arasındaki “...sınırlar ıssız çölün ortasında aniden yön değiştirir veya Amu Derya’nın aşağı kısmı ile Fergana Vadisi arasında coğrafi açıdan bir bütünlük arz eden yerleşim yerlerinden ve şehirlerden yılan gibi kıvrılarak geçer ve böylece bir ülkenin sınırları içinde diğer ülkeye ait olan adalar oluşmuştur” (Eisener 2002: 862). Dolayısıyla Orta Asya cumhuriyetleri arasındaki sınırların tarihi ve coğrafi temellerinin olmasından kaynaklanan yapay niteliği, ülke içinde bulunan başka bir ülkeye ait anklavları veya bir ülkenin başka bir ülke tarafından kendisiyle bağlantısı kesilmiş toprak parçası eksklavları ortaya çıkarmıştır.

III. Orta Asya Cumhuriyetlerinde Sınırlandırma ve İşaretleme Müzakereleri

8 Aralık 1991 tarihli Sovyetler Birliği’ni dağıtan Minsk anlaşması, 21 Aralık 1991 tarihli Kazakistan’ın o zamanki başkenti Almatı’da yapılan Almatı Bildirgesi gibi Sovyet sonrasında yapılan başlıca anlaşmalarda halef cumhuriyetlerin sınır-

ları konusunda statükonun korunması gerektiği üzerinde durulmuştur (Dada-baev 2012: 557). Böylece Orta Asya cumhuriyetlerinin kendi aralarındaki sınır konuları ve sorunları 2000'li yıllara kadar pek gündeme gelmemiştir. Ancak söz konusu durum 1999 yılında Kırgızistan, Özbekistan ve Tacikistan sınırında bulunan Batken Olayları¹⁰nin başlamasıyla birlikte değişmeye başlamıştır. 1999 ve 2000 yılları arasında yaşanan Batken Olayları “uyku” halindeki sınır sorunlarını uyandırmış ve güncel hale getirmiştir (Tashtemkhanova, Medeubayeva, Serikbayeva ve Igimbayeva 2015: 520). Böylece 1990'lı yılların sonu ve 2000'li yılların başında Orta Asya Cumhuriyetleri arasında ülke sınırlarını sınırlandırma ve işletlendirme amacıyla yapılan karşılıklı müzakereler hız kazanmıştır.

Orta Asya cumhuriyetleri arasındaki sınırlandırılma ve işletlendirilme işlemlerinin tamamlanmasıyla sınır gerginliklerinin ortadan kalkacağı ve kalıcı çözüm sağlanacağı genel kabul edilen düşüncedir. Ancak sınır sorununun sadece sınırlandırma ve işletlendirme işlemlerine indirgenmemesi gerekmektedir. Orta Asya'daki sınır gerginliklerisadece Sovyet geçmişinden değil, daha çok son dönemdeki bölgenin sınır sorunlarını kuşatan olaylar ve etkenlerden kaynaklanmaktadır (Tashtemkhanova, Medeubayeva, Serikbayeva ve Igimbayeva 2015: 524-525). Dolayısıyla sınırlandırılma ve işletlendirilme işlemleri Orta Asya cumhuriyetleri arasındaki sınır sorunlarından kaynaklanan gerginlikleri tamamen ortadan kaldırmayacaktır. Buna rağmen ülkeler arasındaki sınırlandırılma ve işletlendirilme işlemleri sınır sorunlarının hukuksal anlamda netleştirilmesi ve çözüm sağlaması açısından önemli bir aşama olarak düşünülebilir. Aşağıdaki Tablo No: 1'de Orta Asya cumhuriyetleri arasında sınır konusunda yapılan müzakerelerle gelen durum ve ülkeler arasındaki tartışmalı alanlar verilmektedir.

3.1. Kazakistan ve Kırgızistan Arasındaki Sınır Sorunları

Kırgızistan ile Kazakistan kendi aralarındaki sınırların sınırlandırma ve işletlendirme süreci büyük ölçüde tamamlandığı söylenebilir. Nitekim Kırgızistan ile Kazakistan arasındaki sınır konusunda anlaşmazlıkların nispeten daha az olması bu iki ülke arasındaki müzakerelerin kolay yürümesinde bir etken olmuştur (Azattyk.unalgysy 05.11.2010). Bağımsızlık sonrası Kırgızistan ile Kazakistan 2001 yılında sınır konusunda anlaşma imzalanmıştır. Anlaşma Kazakistan Parlamentosu tarafından hızlı bir şekilde onaylanırken, Kırgızistan Parlamentosunda ise iç siyasi gelişmeler ve muhalefetin karşı olmaları nedeniyle, ancak 2008 yılında

¹⁰ Ağustos 1999 yılında Tacikistan'dan gelen Özbekistan İslami Hareketi'nin üyelerinden oluşan militanlar Kırgızistan'ın güney ili Batken'in bazı kasaba ve köylerine baskın düzenlemişlerdir. Kırgızistan ve Özbekistan güvenlik güçleri ile Özbekistan İslami Hareketi militanları arasında yaşanan çatışmalara Kırgızistan'ın Batken İlinde yaşanması nedeniyle Batken Olayları denmektedir.

onaylanabilmiştir. Ayrıca söz konusu anlaşmanın Kurmanbek Bakiyev döneminde Parlamentodan onaylanması, Bakiyev yönetimini de toprak satma suçlamalarıyla karşı karşıya bırakmıştır (Egizbaev 2016).

Kırgızistan ile Kazakistan arasındaki sınır anlaşmasının Kırgız iç kamuoyunda tartışmaya neden olduğu ve muhalefetin ısrarla dile getirdiği nokta Karkıra Yaylası ile ilgilidir. Karkıra Yaylası'nın büyüklüğü 190.000 hektardır. 1930 yılında Kırgızistan ve Kazakistan sınırlarını kesinleştiren Bütün Sovyetler Yürütme Komitesi'nin dosyalarında Karkıra Yaylası iki Cumhuriyetin haklarının birlikte kullanıldığı yayla olarak tarif edilmiştir. Bu dosyadaki sınıra göre Karkıra Yaylası'nın 130.000 hektarı Kazakistan'a, 60.000 hektarı ise Kırgızistan'a ait görülmektedir. Diğer taraftan aynı dosyaya göre Küngöy Ala Too'nun bitişik yerinde bulunan iki dere arasındaki 1136 hektarlık alan ise Kazakistan'a verilmiştir. Ancak Kazakistan'a ulaşımı zor olduğundan bu ülke tarafından bölge hiç bir zaman kullanılmamıştır. Alan, fiilen Kırgız köylüleri tarafından Sovyetler döneminde olduğu gibi bağımsızlık sonrası dönemde da kullanılmaya devam etmiştir. Kırgızistan ile Kazakistan yönetimi sınır konusunda muzareke yaparken Karkıra yaylasındaki Kırgızistan'a ait parçanın Kazakistan'a verilmesi ve karşılığında Kazakistan'a ait olmakla birlikte Kırgızlar tarafından kullanılan Küngöy Ala Toonun bitişik yerindeki iki dere arası alanın Kırgızistan'a bırakılması konusunda anlaşmışlardır. Diğer bir deyişle her iki ülke karşılıklı olarak toprak değişimi yapmışlardır (Myrzakanova ve Bötönöv 2015: 28).

3.2. Kazakistan ve Özbekistan Arasındaki Sınır Sorunları

Kazakistan ile Özbekistan arasındaki sınırların sınırlandırma işlemi büyük ölçüde tamamlandığı söylenebilir. 16 Kasım 2001 ve 9 Eylül 2002 tarihli anlaşmalarla Kazakistan ve Özbekistan arasındaki sınırların sınırlandırılması yapılmıştır. 19 Mayıs 2004 tarihinde, Özbekistan Kazakistan sınırlarının işaretlendirilme işlemi başlamıştır. Özellikle 2017 yılı itibarıyla Kazakistan ile Özbekistan arasında sınır sorununa ilişkin epey ilerleme kaydedildiği görülmektedir (Sputnik 09.02.2017).

Kazakistan ve Özbekistan arasındaki sınır tartışmaları Sovyetler Birliği dönemine dayanmaktadır. 1956 yılında Kazakistan'ın Güney Bölgelerindeki Sarıağaç, Kirov ve Mahtaaral ve Cetisuu alanları Özbekistan'a aktarılmıştır. Sonradan söz konusu alanlar tamamı olmasa da çoğunluğu Kazakistan'a geri verilmiştir. Yine 1956 yılında Golodnaya Steplerinin bir kısmı ve Bostandik Bölgesi Özbekistan'a 1991 yılına kadar kiraya verilmiştir. Ancak şimdiye kadar henüz bu bölgeler iade edilmemiş ve tartışmalı bölge olarak durmaktadır (Starşuk 2011: 17).

Ayrıca Kazakistan ve Özbekistan arasındaki Aral Denizi'nin sınırlandırılması ve işletlendirilmesi sorunu çözüme kavuşturulmamıştır. Kazakistan ve Özbekistan arasındaki sınır tartışması Aral Denizindeki Vozrojdenie adasından kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere 1924 yılında Kazakistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak Rusya Federasyonu'na bağlı iken Karakalpak Özerk Bölgesinin topraklarını kapsamaktaydı. 1936 yılında Kazakistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak Sovyetler Birliği içerisinde yeni statü alınca, Karakalpakistan Özerk Bölgesi "Karakalpanistan Özerk Cumhuriyeti" adıyla yeni bir statü almış ve Kazakistandan alınarak Özbekistan'a verilmiştir. Böylece, yaklaşık 1920'lerin başından 1936 yılına kadar Aral Gölü tamamen Kazakistan'a ait olmuştur. 1963 yılında Kazakistan sınırı Özbekistan lehine değişmiştir. Günümüzde Aral Denizi düz bir çizgiyle ikiye bölünmektedir ki, bu da iki ülke arasındaki tartışmalara neden olmaktadır. Bir de bu sınırlar üzerine sınırlandırma ve işletlendirme işlemleri yapılmamıştır. Günümüzde adanın 78,97% Özbekistan'a yalnızca %21.03 Kazakistan'a ait gözükmektedir (Starşuk 2011: 20).

3.3. Kazakistan ve Türkmenistan Arasındaki Sınır Sorunları

Beş Orta Asya cumhuriyetleri arasında sadece Kazakistan ve Türkmenistan kendi aralarındaki sınırlarını sınırlandırma ve işletlendirme sorunlarını çözmüş görünmektedir. Özellikle 18 Nisan 2017 tarihinde Astana'da Kazakistan ve Türkmenistan Cumhurbaşkanı iki ülke sınırlarının işletlendirilmesi üzerine nihai anlaşmaya imza atmışlardır (REGNUM IA 18.04.2017). Böylece Kazakistan ve Türkmenistan kendi aralarındaki kara sınırlarını sınırlandırma ve işletlendirme sürecini tamamlayan ilk iki Orta Asya Cumhuriyeti olmuşlardır. Ancak Kazakistan ile Türkmenistan arasında Hazar Denizi'ndeki deniz sınırıyla ilgili Kazakistan ve Türkmenistan Parlamentolarınca kabul edilen anlaşma tartışmalı durumdadır. Çünkü okyanuslar ile doğal bir bağlantısı olmayan ve kapalı bir kıta içinde yerleşen Hazar Denizi'nin nasıl paylaşılacağı ve hukuki statüsü kıyıdaş ülkeler (Azerbaycan, Rusya, İran, Kazakistan ve Türkmenistan) arasında tartışmalıyken, Kazakistan ve Türkmenistan arasında sınır anlaşmasına varması soru işaretleri barındırmıştır. (Pannier ve Klevtsova 2015). Ancak 12 Ağustos 2018 tarihinde Rusya, Kazakistan, Azerbaycan, Türkmenistan ve İran'ın katılımıyla Kazakistan'da gerçekleşen Zirve sonucunda Hazar Denizinin hukuki statüsü netleştirilmiştir.

3.4. Kırgızistan ve Özbekistan Arasındaki Sınır Sorunları

Kırgızistan ile Özbekistan arasındaki sınırların sınırlandırma ve işletlendirme müzakereleri 2000 yılında başlamıştır. Yaklaşık 1395 km olan Kırgızistan ile Özbekistan arasındaki sınırların 1170 km'lik (%85) kısmının sınırlandırılması

üzerine anlaşma 5 Eylül 2017 tarihinde Bişkek'te yapılmış ve iki ülkenin cumhurbaşkanlarınınca imzalanmıştır. Günümüzde iki ülke arasındaki sınırlarda 36 tartışmalı alan bulunmaktadır.

Kırgızistan ile Özbekistan arasındaki sınır uyuşmazlığı Sovyetler Birliği'nin ilk kuruluş yıllarına dayanmaktadır. Bu dönemde bugünkü Kırgızistan toprakları Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı 1924-1925 yılları arasında Kara Kırgız Otonom Bölgesi, 1926-1936 yılları arasındaysa Kırgız Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti olarak geçmekteydi. Dolayısıyla bu dönemdeki sınır düzenlemeleri Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyetiyle Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti arasında aslında ülke içi bir paylaşım biçiminde yapılmıştır. Sonuçta etnik temele göre sayımlar yaz aylarında yapılmıştır. Kırgız etnik kökene sahip olan insanların genellikle göçebe hayat tarzının sonucunda yazın yaylalara çıkmaları, sayım zamanında köylerinde sayılmamalarına neden olmaları ve son olarak kayıtlarda yer almamaları ile sonuçlanmıştır. Dönemin Kırgız Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti önderlerinden Cusup Abdırâhmanov bu sorunu dile getirerek Moskova'ya mektuplar yazdığı bilinmektedir (Azattyk.unalgysy 05.11.2010). Dolayısıyla, 1924-1927 yıllarında yapılan sınır düzenlemeleri neticesinde Kırgız ve Özbek nüfusun karışık yaşadığı bazı köyler Özbekistan sınırları içerisinde kalmıştır.

Özbekistan ile Kırgızistan sınırlarının belirlenmesinde en önemli sorun, her iki ülkenin farklı tarihli resmi belgelere atıf yaparak haklılıklarını kanıtlamaya çalışmalarıdır. Özbekistan sınırların 1924-1927 dönemi belgelerine göre belirlenmesini talep ederken, Kırgızistan ise sınırların 1955 dönemi belgeleri temel alınarak çözülmesinden yanadır (Osmongazieva 2013). Kırgızistan'ın 1924-1927 dönemi belgelerine karşı çıkmasının nedeni, bu belgelere göre bugünkü Kırgızistan sınırları içerisinde olan Leylek ilçesinin tamamının, Batken ilçesinin üçte birinin ve Sülüktü şehri gibi alanların Özbekistan'a ait gözükmemesidir. Oysa bu topraklar Cusup Abdırâhmanov Moskovaya yazdığı mektupların sonucunda sonraki yıllarda Kırgızistan'a verilmiştir (Azattyk.unalgysy 05.11.2010).

Bunun yanı sıra, Kırgızistan ile Özbekistan arasındaki tartışmalı topraklar arasında Ala-Buka, Aksı, Kadamçay, Batken ve Leylek bölgeleri de bulunmaktadır. Özellikle Kempir-Abad Barajı etrafında tartışmalı topraklar çoktur. Gerek Kırgızistan gerekse Özbekistan tarafı kendi çıkarları doğrultusundaki belgeleri sunarken çelişkili durumlar da ortaya çıkabilmektedir (Myrzakanova ve Bötönöev 2015: 28).

Anklavlar konusu iki ülke arasındaki başlıca sınır sorunları arasındadır. Özbekistan'ın Kırgızistan'da Soh, Şahimardan, Çonkara ve Jangiayıl adıyla bilinen dört anklav'ı bulunurken, Kırgızistan'ın da Özbekistan'ın ana sınırı içinde Barak adıyla

bilinen bir anklav'ı yer almaktadır. Özellikle Özbekistan'ın Kırgızistan sınırları içinde bulunan Soh anklavı devamlı çatışmaların yaşandığı bir yerdir. Bu durum, Özbekistan ile Kırgızistan ilişkilerini sık sık olumsuz yönde etkilemektedir. Örneğin, 4 Ocak 2013 tarihinde Soh sakinleri ile Kırgız Sınır Birlikleri arasında çatışma yaşanmıştır. Bu durum, iki devletin arasında krize neden olmuş ve sınırlar karşılıklı olarak kapatılmıştır. Sınırların kapanması gerek Soh sakinleri gerekse Soh'un etrafındaki Kırgız köylerinin dışarıyla bağına kesmiştir. 80.000'den fazla kişi bunun sonucundan olumsuz etkilenmiştir. Kırgızistan kendi köylerine karadan ulaşım yolu sadece Soh'dan geçmesi nedeniyle hava yolu aracılığıyla insani yardım götürürken, Özbekistan'ın Soh'a yapacağı insani yardımın girişine Kırgızistan 25 Ocak 2013 tarihinde izin vermiştir. İki ülke arasındaki kriz, ancak 1 Şubat 2013 tarihi itibarıyla çözülebilmektedir (OCHA 2013: 1).

1999-2000 yıllarında basında "Batken olayları" olarak geçen ve Özbekistan İslami Hareketi militanlarının Tacikistan sınırlarını geçerek Kırgızistan'a saldırmasının ardından Özbekistan da Soh anklavını çevreleyen sınırlar hattına mayın döşemiştir. Soh anklavının etrafındaki Kırgız köyünde yaşayanlar arasında mayınların neden olduğu can kayıpları olmuştur. 2000-2003 yılları arasında söz konusu mayınlar on civarında Kırgızistan vatandaşının hayatına mal olmuştur. Kırgızistan'ın onayı olmaksızın Özbekistan tarafının mayın döşemesini Kırgızistan yönetimi askeri bir müdahale olarak değerlendirmiştir. Özbekistan yönetimi ise sunduğu çeşitli gerekçelerle Kırgız tarafına mayınların haritasını vermekten kaçınmıştır. Ancak 2004 yılı mayın temizleme işleri başlayabilmektedir. Bununla birlikte, bölgenin henüz tamamen mayınlardan temizlendiğine dair net bir bilgi yoktur (Alamanov ve Umetalieva 2014: 153).

Sonuçta iki ülke arasında 5 Eylül 2017 tarihinde Bişkek'te iki ülke arasındaki sınırların %85'lik (1170 km) kısmının sınırlandırılması üzerine anlaşma yapılmış ve iki ülke cumhurbaşkanlarıca imzalanmıştır. Hatta iki ülke Cumhurbaşkanları sınırlandırma işlemi yapılmayan diğer %15'lik kısmının da kısa bir süre içinde yapılmasına ilişkin niyet beyanında bulunmuşlardır. Ancak bazı uzmanlara göre sınırın en karmaşık kısmının bu %15'lik kısmı olduğu ve hala tartışmalı 36 alan olduğunun altını çizmektedir (Joldoşev 07.08.2017).

3.5. Kırgızistan ve Tacikistan Arasındaki Sınır Sorunları

Kırgızistan ile Tacikistan arasındaki sınırların sınırlandırma ve işaretlendirme müzakereleri devam ettiği görülmektedir. İki ülke arasındaki sınırların sınırlandırma ve işaretlendirme müzakereleri 2002 yılında başlamıştır. Yaklaşık 970 km olan Kırgızistan ile Tacikistan arasındaki sınırın büyük bölümü halen tartışmalıdır.

Kırgızistan ile Tacikistan arasındaki sınırların sınırlandırma ve işaretlendirme sürecinde en önemli sorun, Kırgızistan-Özbekistan sınır sorununda da olduğu gibi, her iki ülkenin farklı tarihli resmi belgeleri kaynak göstermesidir. Tacikistan sınırlarının 1924 yılına göre belirlenmesini talep ederken, Kırgızistan ise sınırların 1958-1959 ve 1989 yıllarındaki belgeler çerçevesinde çözülmesinden yanadır (Alamanov ve Umetalieva 2014: 152- 169).

Kırgızistan ile Tacikistan arasında sınır sorunları, su ve toprak gibi doğal kaynakların kullanım ihtiyacından kaynaklanan yerel düzeydeki çatışmaların daha 1980'li yıllara kadar geriye gittiği görülmektedir. 1980'li yıllardan bu yana Kırgızistan'ın Batken bölgesinde yaşayan Kırgızlar ile Tacikistan'ın İsfara Bölgesinde yaşayan Tacikler arasında zaman zaman çatışmalar yaşanmıştır. Kırgızlar ile Tacikler arasındaki yerel düzeydeki çatışmalar 1982 yılında Voruh-Tangi, 1988 yılında ise Matç-Aktatır köylerinde patlak vermiştir. Yine 1989-1990 yıllarında bu bölgede karşılıklı yerel düzeyde çatışmalar yaşanmıştır. 1991 yılında ise Tacikistan Kırgızistan'dan 10 ayrı bölgeye dönük toprak talebinde bulunmuştur. Bu gelişmeler sonrasında Kırgızistan ve Tacikistan devlet başkanları karşılıklı olarak birbirlerini suçlamışlar ve iki ülke arasında bir kriz yaşanmıştır (Alamanov ve Umetalieva 2014: 170).

Kırgızistan ile Tacikistan arasındaki sınır sorunlarının çözümünü zorlaştıran ve karşılıklı çatışmaların yaşanmasının diğer bir nedeni anklavlar konusudur. Tacikistan'ın Kırgızistan'da Voruh ve Kayragaç adında iki toprak parçası bulunmaktadır. Tacikistan'ın Kırgızistan sınırları içerisindeki Voruh anklavı özellikle çatışmaların yaşandığı bir bölge olması açısından önemlidir. Voruh anklavı yüzölçümü olarak küçük olmasına rağmen içerisinde yaklaşık 30.000 civarında insan yaşamaktadır. Üstelik anklavın etrafı Kırgız köyleri ile çevrili ve bu köylülerin ulaşım güzergahı Voruh'un içinden geçmektedir. Bu çerçevede Voruh'un halkıyla (yani Tacikistan vatandaşları) Kırgız köylüleri (Kırgız vatandaşları) arasında devamlı olarak çatışma çıkmaktadır. Böylece yöre halkı arasında ulaşım, su ve toprak paylaşımı gibi nedenlerden kaynaklanan çatışmalar hızlı bir şekilde devletler arası meseleye dönüşmektedir (Myrzakanova ve Bötönöev 2015: 30). Örneğin son beş yılda Tacikistan ile Kırgızistan sınırında 80'den fazla olay meydana gelmiştir. Bunları yolların engellenmesi, evlerin kundaklanması, köylülerin kitlesel kavgaları eşlik etmiştir. Benzer nedenlerle 11 Ocak 2014 tarihinde Kırgızistan ve Tacikistan sınır birlikleri arasında bir silahlı çatışma olmuş ve 8 kişi ağır yaralanmıştır (Olimova ve Olimov 2017: 22).

3.6. Özbekistan ve Tacikistan Arasındaki Sınır Sorunları

Özbekistan ile Tacikistan arasındaki sınırların sınırlandırma ve işaretlendirme sorunları devam etmektedir. İki ülke arasındaki sınırların sınırlandırma ve işaretlendirme müzakereleri 2000 yılında başlamıştır. Yaklaşık 1332 km olan Özbekistan ile Tacikistan arasındaki sınırın %20'lik kısmı halen sınırlandırma sürecinden geçmemiştir. İki ülke temsilcileri 30-31 Mayıs 2017 tarihlerinde Tacikistan'ın Başkenti Duşanbe'de toplanarak sınır konusundaki tartışmalı alanların sınırlandırılmasını müzakere etmeye başlamışlardır (Sputnik 30.05.2017).

Özbekistan ile Tacikistan arasındaki sınır tartışmaları Sovyetler Birliği dönemine dayanmaktadır. 1924 yılında, Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kurulduğunda, bugünkü Tacikistan'ı içinde barındırmaktaydı. Ancak 1929 yılında, Tacikistan, Özbekistan'dan ayrılınca, bölgede büyük bir Özbek nüfus kalmıştır. Bundan dolayı Tacikistan'ın ana dili Fars dilli olmasına rağmen, tarihsel bağlar nedeniyle bölgede bugün hemen hemen herkes Özbekçe konuşmaktadır. Tarihten gelen sorunların yansıması bağlamında günümüzde Tacikistan ile Özbekistan arasındaki temel sınır sorununu, nüfusunun yaklaşık yüzde 70'ini Özbeklerin oluşturduğu Tacikistan'daki Hocent şehrinin aidiyeti konusu oluşturmaktadır.

Özellikle, 1992-1997 yılları arasında Tacikistan'da hüküm süren İç Savaş yıllarında Özbekistan ile Tacikistan arasında sürekli olarak karşılıklı sınır ihlalleri suçlamaları yapmışlardır. Tacikistan tarafı silahlı militan grupların Özbekistan'dan Tacikistan'a girdiklerini iddia ederken, Özbekistan tarafı Tacikistan'ı, uyuşturucu kaçakçılığını, dini aşırılıkları ve Tacikistan'daki terör faaliyetlerini önlemek için yeterince şey yapmamakla suçlamışlardır (Dadabev 2012: 559). Ayrıca Özbekistan tarafı Tacikistan'ın Özbekistan'ın potansiyel toprak taleplerini önlemek için sınır köylere etnik Tacik nüfus yerleştirdiği iddialarında bulunmuşlardır (560).

Ayrıca Özbekistan ve Tacikistan arasındaki sınır sorunlarının içinde bir de anklav sorunu bulunmaktadır. Tacikistan'ın Özbekistan'da Sarvak isminde 1 toprak parçası bulunmaktadır. Üstelik ülkeler arasındaki sınırların karmaşık dağ silsilesinden geçmesi tarafların müzakere işlemlerini zorlaştırmaktadır.

3.7. Özbekistan ve Türkmenistan Arasındaki Sınır Sorunları

Türkmenistan ile Özbekistan 2000 yılında yapılan anlaşmayla iki ülke arasındaki sınırlarını sınırlandırma işlemi tamamlamış görülmektedir. Ancak iki ülke arasındaki sınırların yaklaşık % 20 kadarına işaretlendirme işlemi yapılmamıştır. Özellikle Türkmenistan'ın güneyindeki petrol kaynakları olan Lebap İli çevrelerinde taraflar arasında tartışmalı alanlar bulunmaktadır. Son olarak bu tartışmalı

alanların çözüme kavuşturulması amacıyla iki ülke hükümetleri arası komisyonun çalışma grupları 2017 yılında saha çalışma planı konusunda anlaşmışlardır (Sputnik 08.05.2017).

IV. Sınır ve Kimlik Sorunlarının Merkezi Olarak Fergana Vadisi ve Anklavlar

Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan tarafından paylaşılan Fergana Vadisi, Tanrı ve Pamir dağları arasında bulunmakta ve bu üç ülkenin tam ortasında yer almaktadır. Orta Asya'da nüfusun en yoğun olduğu bölgelerden biri olan Fergana Vadisi'nde günümüzde yaklaşık 10 milyon kişi yaşamaktadır. Coğrafi olarak Orta Asya'nın %5'ini teşkil etmesine rağmen toplam nüfusun %25'i bu vadiye bulunmaktadır (Demirci 2012: 34). Orta Asya'da kilometrekareye 14 kişi düşerken Orta Asya'nın merkezinde yer alan Fergana Vadisi'ndeki nüfus Tacikistan ve Kırgızistan nüfusunun üçte birini, Özbekistan nüfusunun ise dörtte birini teşkil etmektedir (59).

Tarihsel olarak, genelde Orta Asya özelde Fergana Vadisinde yaşayan halklar asırlardır iç içe ve karışık olarak yaşamışlardır. Sovyetler Birliği döneminde 1924-1927 yılları arasında yapılan "etnisite"ye dayalı ulus-devlet oluşturma politikası ve bu politikalar çerçevesinde belirlenen sınırlarlar özellikle bağımsızlık sonrası dönemde Fergana Vadisi'nde ciddi sorunlara dönüşmüştür. Örneğin, Sovyetler Birliği döneminde Kırgızistan, Özbekistan ve Tacikistan Fergana Vadisi'nin sınır bölgelerindeki "kolhoz" (*kollektivnoe hozyaystvo*)¹¹ ve "sovhoz" (*sovetskoe hozyaystvo*)¹²lar su ve toprak gibi doğal kaynakların paylaşımı konusunda yerel düzeyde anlaşmalar yapmışlar, su ve toprakların karşılıklı olarak kiralanması yoluna gitmişlerdir. Ancak Sovyetler döneminde bu tür uygulamalar bir sorun oluşturmazken, bağımsızlık sonrası dönemde sınırların belirlenmesi ile ilgili çalışmalar başladığında çözülmesi zor duruma dönüşmüştür.

Sovyetler döneminde bir ülkenin parçası sayılan Fergana Vadisi'nde yaşayan halklar 1991'de Orta Asya cumhuriyetleri bağımsızlık kazandıktan sonra belirgin bir farklılaşma yaşamaya başlamıştır. Bu farklılaşmalar yeni bağımsız cumhuriyetlerin izlediği siyasi ve ekonomik politikalar çerçevesinde ve bu süreçlerin doğal bir sonucu olarak yeni sınır bölgelerinde sınırların belirlenmesine yansımıştır.

¹¹ Kolhoz "kollektivnoe hozyaystvo" kelimelerinin kısaltılmış halidir ve "kolektif tarımcılık" anlamına gelmektedir. Sovyetler Birliği dönemindeki tarım sektöründe örgütlenen birimleri tanımlamaktadır. Bu birimlerde toprağın mülkiyeti devlete ait olmakla birlikte sembolik rakamla köylüye kiraya verilir ve köylülerce işletilir.

¹² Sovhoz "sovetskoe hozyaystvo" kelimelerinin kısaltılmış halidir ve "devlet tarımcılığı" anlamına gelmektedir. Sovyetler Birliği dönemindeki tarım sektöründe örgütlenen birimleri tanımlamaktadır. Bu birimlerde toprağın tamamı doğrudan devlet eliyle işletilir.

Buna rağmen 1998-2000 yıllarına kadar Fergana Vadisi'ndeki pek çok kişi bağımsızlık ve yeni vatandaşlık bilincinden etkilenmemiştir. Ancak 1999-2000 yıllarında yaşanan Batken Olayları'ndan sonra, Fergana Vadisi'ndeki Kırgızistan-Özbekistan, Kırgızistan-Tacikistan ve Özbekistan-Tacikistan sınırları zamanla ve yeni alanlarda kurulan yeni yollarla ayrıştırılmıştır (Megoran 2011: 10-12). Bu da asırlardır birlikte yaşayan halkların birbirlerinden ayrıştırılmasının kanıtlarındandır.

Özellikle son dönemlerde Fergana Vadisi'ni paylaşan Orta Asya cumhuriyetleri arasında sınır sorunlarından kaynaklanan gerginlikler gün geçtikçe artmaktadır. Sınırlardaki gerginlikler Orta Asya'daki Sovyet sonrası ulus-devlet inşa sürecinin zorluklarına işaret etmektedir. Artık günümüz Tacikistan, Özbekistan ve Kırgızistan vatandaşları asırlardır birlikte yaşadıkları bölgeyi "Tacik toprağı", "Özbek toprağı" ve "Kırgız toprağı" olarak görmektedirler (Olimova ve Olimov 2017: 23). Diğer bir deyişle, günümüz Tacikistan, Özbekistan ve Kırgızistan vatandaşları tarihte birlikte kullandıkları bu topraklara Sovyetlerin etnik köken söylemi temelinde inşa ettikleri ulus-devlet anlayışı çerçevesinde bakmaktadırlar. Örneğin, Tacikler Sovyet döneminden önce kullandıkları toprakları kendi etnik toprakları olarak görürken, Kırgızlar da Sovyet öncesi yaşadığı ve dolaştığı toprakları kendi etnik toprakları olarak düşünmektedirler. Son yıllarda "etnik topraklar" söylemi altında karşılıklı toprak iddiaları gergin bir hal almaktadır (Olimova ve Olimov 2017: 28). Bu da Fergana Vadisi'nde negatif önyargılara dayanan ulusal kimlikleri beslemektedir. Vadideki insanların zihnindeki bu yeni sınırlar, bölgedeki üç ülke için yaşamsal olan işbirliği ve ticareti tehdit etmektedir. Böylece Sovyetler Birliği'nin dağılmasından bu yana Fergana Vadisi'nin sınır bölgelerindeki eski çatışma ve sorunlar yeni içerik kazanarak canlandığı tehlikeli bir bölgeye dönüşmektedir. Bu sorunlara bölgedeki su ve toprak gibi doğal kaynakların paylaşım sorunlarına ulaşım sorunları da eklenince, mevcut durumun çözümünü zorlaştırmaktadır. Diğer bir deyişle Sovyetler Birliği döneminde yerel halk tarafından karşılıklı olarak kullanılan bölgenin doğal kaynakları, Sovyetlerin dağılması ve yeni bağımsız devletlerin ortaya çıkışıyla büyük bir sorun oluşturmaktadır.

Öte yandan en tartışmalı sınır sorunları Fergana Vadisi'nde bulunan anklavlar konusunda yaşanmaktadır. Fergana Vaadisi'nde yaklaşık 100.000 kişilik nüfusa sahip sekiz anklav bulunmaktadır. Bu anklavlarda su ve toprak paylaşımı, ulaşımın anklavların içinden geçmesi ve sınırların sıkı kontrolü bölgedeki periyodik gerilim ve çatışmaların temel nedenlerini oluşturmaktadır. Bu bölgede yaşanacak gerilim ve çatışmalar yaygınlaşması 80.000 kişiyi etkileyebilmektedir (OCHA 2013: 2). Orta Asya'nın Fergana Vaadisi'nde bulunan anklavlarla ilgili ayrıntılı bilgi Tablo No: 1'de verilmektedir.

Tablo No 1**Orta Asya'daki Anklavlar: Nüfusu ve Etnik Kompozisyonu¹³**

Anklav	Sahip Olan Ülkesi	Sınırları İçinde Bulunan Ülke	Nüfusu	Etnik Kompozisyonu
Barak	Kırgızistan	Özbekistan	600	%100 Kırgız
Çonkara	Özbekistan	Kırgızistan	0	Toprak arazi olarak kullanılmaktadır
Jangail	Özbekistan	Kırgızistan	0	Toprak arazi olarak kullanılmaktadır
Sarvak	Tacikistan	Özbekistan	400-2,500	%99 Özbek, %1 Tacik
Şahimardan	Özbekistan	Kırgızistan	5,000	%91 Özbek, %9 Kırgız
Soh	Özbekistan	Kırgızistan	25,000-70,000	%99 Tacik, %1 Kırgız
Voruh	Tacikistan	Kırgızistan	10,000-30,000	%95 Tacik, %5 Kırgız
Kayragaç	Tacikistan	Kırgızistan	150	%100 Tacik

Fergana Vadisi'nde bulunan anklavlardan özellikle Soh ve Şahimardan (Özbekistan'ın Kırgızistan toprağındaki anklavları), Voruh (Tacikistan'ın Kırgızistan toprağındaki anklavı) ve Barak (Kırgızistan'ın Özbekistan toprağındaki anklavı) anklavları su ve toprak paylaşımı ve ulaşımın bu anklavların iç ve çevresinden geçmesi nedeniyle sıklıkla çatışmaların yaşandığı yerlerdir. Diğer anklavlarda çatışma potansiyelleri daha az görülmektedir. Bunlar Sarvak (Tacikistan'ın Özbekistan toprağındaki anklavı), Kayragaç (Tacikistan'ın Kırgızistan toprağındaki anklavı), Jangail (Özbekistan'ın Kırgızistan toprağındaki anklavı) ve Çonkara (Özbekistan'ın Kırgızistan toprağındaki anklavı) anklavlarıdır. Bazı Jangail veya Çonkara gibi anklavlar bir kilometrekare kadar küçük yerleşim birimlerinden oluşmaktadır. Ayrıca Özbekistan'ın Kırgızistan toprağındaki anklavı olan Soh halkının etnik kompozisyonu dikkat çekicidir. Soh halkının %99'u Tacik ve %1'i ise Kırgız etnik kökenlidir (Gabdulhakov 2017: 3).

¹³ Bk., United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), "Border Incidents in Central Asian Enclaves," *Humanitarian Bulletin: South Caucasus and Central Asia*, Issue 2, January 1- June 30, (2013), s.2. http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/HB_ROCCA_20130709%20EN.pdf, (Erişim Tarihi 20.08.2017).

Sonuç

Siyasal kimliğin inşa sürecinde sınırlar önemli rol oynamaktadır. Özellikle modern ulus-devletlerin temel özelliği kesin çizgilerle sınırlarının çizilmiş olmasıdır. Üstelik sınırlar siyasi kimliğin aracı olarak tarihin yeniden yorumlanarak meşrulaştırılmasına dayanmaktadır. Bu çerçevede Orta Asya cumhuriyetleri Sovyetlerden miras aldıkları sınırları/sınır sorunlarını bağımsızlık sonrası dönemde müzakere ederek çözmeye çalışmaktadırlar. Ancak sınırlara özcü yaklaşım yerine inşacı yaklaşım çerçevesinde yaklaşmak daha bu müzakere sürecinde daha işlevsel olabilir. Çünkü özcü yaklaşım sınır sorunlarının müzakere sürecinde “tarihsel olarak haklı” ve “etnik topraklar” söylemleri gibi negatif önyargıları beslemektedir. Buna karşın inşacı yaklaşım sınırların eninde sonunda tarihin belli bir döneminde inşa edildiğini vurgulaması nedeniyle sınır müzakerelerinde daha işlevsel olabilir.

Orta Asya Cumhuriyetleri arasındaki sınır sorunları incelendiğinde genel olarak Kazakistan-Türkmenistan, Kazakistan-Özbekistan ve Türkmenistan-Özbekistan arasındaki sınırlandırma ve işaretlendirme müzakerelerinin tamamlandığı ya da tamamlanmak üzere olduğu görülmektedir. Ancak Kırgızistan-Özbekistan, Kırgızistan-Tacikistan ve Özbekistan-Tacikistan arasındaki sınırların sınırlandırılması ve işaretlendirmesi süreci ve yetkili karma komisyonların karşılıklı müzakerelerinin daha uzun yıllar alacağı söylenebilir. Diğer bir deyişle, Kırgızistan, Özbekistan ve Tacikistan arasındaki sınırların sınırlandırma ve işaretlendirme çalışmaları çok ağır yürümekte ve ciddi zorluklarla karşılaşmaktadır. Hatta bu ülkeler arasında bazen müzakerelerin durdurulduğu veya karma komisyonlar arası görüşmelerin devam etmesine rağmen herhangi ilerlemenin olmadığı dönemler olabilmektedir. Örneğin 2011-2013 yılları arasında Kırgızistan ile Özbekistan sınır komisyonları sekiz görüşme gerçekleştirmişler ama herhangi bir anlaşmaya varamamışlardır.

Bu çerçevede İslam Kerimov döneminde Özbekistan yönetimi komşuları ile ilişkilerinde ve sınır konularında pek uzlaşıcı tavır sergilemediği dikkat çekmektedir. Özbekistan periyodik olarak Kırgızistan ve Tacikistan'a aktarılan enerji kaynaklarını kesmiş ve ödenmemiş borçlar nedeniyle bu ülkelere baskı uygulamıştır (International Crisis Group 2002:4). Özellikle 2010'lu yıllardan sonra Kerimov yönetimindeki Özbekistan yönetimi komşu ülkelerle ilişkilerini kesme noktasına gelmiştir. Ancak İslam Kerimov'un ölümünün ardından Özbekistan Cumhurbaşkanı olan Şavkat Mirziyoyev yaptığı konuşmalarında ve yayınladığı belgelerde defalarca Özbekistan'ın komşuları olan Orta Asya cumhuriyetleriyle çok yönlü ve

karşılıklı yarar sağlayan ilişkilerini geliştirmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu çerçevede Cumhurbaşkanı Mirziyoyev diğer bütün Orta Asya cumhuriyetlerine ziyaretler gerçekleştirmiş ve özellikle sınır konusundaki müzakereler tekrar canlanmıştır. Bu çerçevede Mirziyoyev 5 Eylül 2017 tarihinde Bişkek'te Kırgızistan ve Özbekistan arasındaki sınırların %85'lik (1170 km) kısmının sınırlandırılması konusundaki anlaşmayı mevkidaşı Almazbek Atambayev ile birlikte imzalamışlardır. Hatta iki ülke cumhurbaşkanları sınırlandırma işlemi yapılmayan diğer %15'lik kısmın da kısa bir süre içinde sonuçlandırılmasıyla ilgili iyi niyetli beklentilerini ifade etmişlerdir. Ancak bu girişimlerden bir sonuç alınmasını beklemek için henüz erken olduğu söylenebilir.

Orta Asya cumhuriyetleri arasındaki sınırlandırma ve işaretlendirme müzakerelerinin uzlaşmacı ve müzakereci yapıdaki siyasi iradeleriyle çözüme kavuşturulması mümkündür. Ancak Orta Asya cumhuriyetleri arasındaki sınır çizgilerinin hukuksal anlamda netleştirilip, sınırlandırma ve işaretlendirme süreçlerini tamamlanmasını Fergana Vadisi'nin yapısal özellikleri zorlaştırmaktadır. Üstelik, sınırlandırılma ve işaretlendirilme müzakereleri tamamlansa bile Fergana Vadisi'ni paylaşan ülkeler arasında sınır sorunlarından kaynaklanan gerginliklerin ortadan kalkacağı tartışmalıdır. Çünkü bu ülkeler arasındaki sınırlar gerek tarihsel gerekse coğrafi gerçekliklere dayanmadığından, çoğu zaman yapay sınır niteliğinde kalmaktadır. Ayrıca Fergana Vadisi'nin sınır bölgelerinde ulus-devlet inşa sürecinin sonucu olarak negatif önyargılara dayanan (biz ve öteki) ulusal kimlikler inşa edilmektedir. Bu çerçevede inşa edilen ulusal kimlikler Fergana Vadisi'ni paylaşan ülkeler açısından yaşamsal olan işbirliği ve ticareti tehdit etmektedir. Dolayısıyla, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından bu yana Fergana Vadisi'nin sınır bölgelerindeki eski çatışma ve sorunlar yeni içerikler kazanarak canlandığı tehlikeli bir bölgeye dönüşmektedir. Fergana Vadisi'ni paylaşan Orta Asya cumhuriyetleri yıllardır devam eden, siyasal ve toplumsal etkileri de bulunan sınır sorunlarıyla karşı karşıyadır. Asırlardır birlikte yaşayan bölge halklarının hayatı ise sınır sorunları sebebiyle daha da zorlaşmaktadır.

KAYNAKÇA

- 📖 Akyüz Latife, Seda Altuğ ve H. Pınar Şenoğuz. "Bu sayıda..." *Toplum ve Bilim* 131 (2014): 3-9.
- 📖 Alamanov, Salamat ve Aynura Umetalieva. "Çek aralık çır-çataktar: Kırgız respublikasının başka mamleketter menen çekteş mamlekettik çek arasındaki çır çataktarga serep." (Sınır çatışmaları: Kırgız Cumhuriyeti ile komşu olan

devletlerin sınır sorunlarının değerlendirilmesi.) Der: Ayida Alimbekova ve Todor Tagarev. *Kırgız Respublikasının krizistik kırdaldardı tesköödögü tacrıybası: keleşek üçün sabak.* (Kırgız Cumhuriyetinde Kriz Dönemlerini Yönetme Tecrübeleri: Gelecek için Ders.) Cenevre, Bişkek, Riga, Sofya: Print-haus, 2014. 151-189.

- 📖 Bayart, Jean-François. *Kimlik Yanılsaması*. Çev: Mehmet Morali. Ankara: Me-tis, 1999.
- 📖 Bennafla Karine, Josieh Heyman, Thomas Wilson ve Willem van Schendel. "Sınırı Tartışmak: Yuvarlak Masa Söyleşisi." *Toplum ve Bilim* 131 (2014): 11-32.
- 📖 Çek aranı kimder kanday anıktaşkan? (Sınırları kimler nasıl belirlemişlerdir?) http://www.azattyk.org/a/Kyrgyzstan_border_between_neighbo-rus_expert_opinion/2210662.html. 05 Kasım 2010. (Erişim Tarihi 04.10.2016).
- 📖 Dadabaev, Timur. Securing "Central Asian Frontiers: Institutionalisation of Borders and Inter-state Relations." *Strategic Analysis* 36. 4 (2012): 554-568.
- 📖 Demirci, Levent. "Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan'ın Kesişimindeki So-runlu Vadi: Fergana". *Savunma Bilimleri Dergisi* 11. 2 (2012): 33-69.
- 📖 Egizbaev, Ulanbek. "Çeçilbes çek ara..." (Çözülmeyen sınırlar) http://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_bishkek_border_investiga-tion/28018463.html. .28.09.2016. (Erişim Tarihi, 20.08.2017).
- 📖 Eisener, Reinhard. "Sovyet Orta Asyası'nın Bölgesel Paylaşımı." *Türkler*. Cilt 18. Ankara: Yeni Türkiye, 2002. 862-871.
- 📖 Gabdulhakov, Rashid. "Geographical Enclaves of the Fergana Valley: Do Good Fences Make Good Neighbors?" *Central Asia Security Policy Briefs* 14. OSCE Academy, Bishkek, Kyrgyzstan. http://osce-academy.net/upload/Policy_briefs/Policy_Brief_14.pdf. (Erişim Tarihi, 20.08.2017).
- 📖 Giddens, Anthony. *Ulus-Devlet ve Şiddet*. Çev: Cumhur Atay. YY: Kalkedon, 2008.
- 📖 Golden, Peter B. *Dünya Tarihinde Orta Asya*. Çev: Yahya Kemal Taştan. İstanbul: Ötüken, 2014.
- 📖 Gleason, Gregory. "Orta Asya'da 1924 Sınır Düzenlemeleri: Modern Sınır İliş-kilerinin Tarihi Boyutları." *Türkler*. Cilt 18. Ankara: Yeni Türkiye. 2002. 854-861.

- 📖 Haugen, Arne. *The Establishment of National Republics in Soviet Central Asia*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- 📖 International Crisis Group, Central Asia: Border disputes and conflict potential. *ICG Asia Report* 33. Osh/Brussels. 4 April 2002.
- 📖 Joldoshev, Kubaniçbek. Çek aranı taktoo: orçunduu işter aldıda. (Sınırları Netleştirilmesi: Ciddi Sorunlar İleride) https://www.azattyk.org/a/kyrgyzstan_uzbekistan_borders/28722259.html. 07.08.2017. (Erişim Tarihi, 10.09.2017).
- 📖 Joldoshev, Altynbek. “Kabilecilik, Bölgecilik ve Etnisite, Kırgız Kimliği Üzerine Çalışmalar.” *Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları Dergisi* 8. 15 (2013): 101-133.
- 📖 Kokşarov, V.A. ve E.V. Tihanova. “Prigraniçnie bareri integratsii v Tsentralnoy Azii.” *İzvestiya Uralskogo Federalnogo Universiteta* 2. 102 (2012): 196-203.
- 📖 Kerestecioglu, İnci Özkan. “Milliyetçilik: Uyuyan Güzeli Uyandıran Prens’ten Frankeştayn’ın Canavarına.” *19.Yüzyıldan 20.Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. ed. H. Birsen Örs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 2009. 307-350.
- 📖 Kireev, Anton A. “State Border.” *Introduction to Border Studies*. eds: Segei V. Sevastianov, Jussi P. Laine ve Anton A. Kireev. Vladivostok: Dalnauka, 2015. 98-117.
- 📖 Kolosov, Vladimir A. “Theoretical Approaches in the Study of Borders.” *Introduction to Border Studies*. eds: Segei V. Sevastianov, Jussi P. Laine and Anton A. Kireev. Vladivostok: Dalnauka, 2015. 33-59.
- 📖 Kolosov, Vladimir A. ve Alexander B. Sebentsov. “State Borders in the Post-Soviet Space.” *Introduction to Border Studies*. eds: Segei V. Sevastianov, Jussi P. Laine and Anton A. Kireev. Vladivostok: Dalnauka, 2015. 198-225.
- 📖 Megoran, Nick. “Rethinking the Study of International Boundaries: A Biography of the Kyrgyzstan–Uzbekistan Boundary.” *Annals of the Association of American Geographers* 102. 2 (2012): 464-481.
- 📖 Myrzakanova, S.T., ve C.S. Bötönöev. “Kırgızstandağı çek ara meseleleri: Abalı cana keleşeği.” (Kırgızistan’daki Sınır Meseleleri: Bugünü ve Geleceği) *OşMU Carçısı* 2 (2015): 25-31.
- 📖 Newman, David. “On borders and power: A theoretical framework.” *Journal of Borderlands Studies* 18.1 (2003): 13-25.
- 📖 Olimova, S. ve M. Olimov. “Konfliktı na Granitsah v Ferganskoy Doline: Novie priçını, Novie Uçastniki.” (Fergana Vadisi Sınırlarında Çatışmalar: Yeni Nedenler, Yeni Katılımcılar) *Rossiya i Novie Gosudarstva Evrazii* 1 (2017): 21-40.

- 📖 Osmongazieva, Tolgonay. "Salamat Alamanov: Naseleniye prigraniçya davno opredililos s granitsami, http://www.vb.kg/doc/214211_salamat_alamanov:_naselenie_prigranichia_davno_opredelilos_s_granicami.html. 30.01.2013. (Erişim Tarihi, 20.08.2017).
- 📖 Özkırmılı, Umut. *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Sarmal, 1999.
- 📖 Pannier, Brus ve Anna Klevtsova. "Astana i Aşgabat Utverdili Granitsu po dnu Kaspiya." (Astana ve Aşgabat Hazar Denizi boyunca sınırı onayladı). <https://rus.azattyq.org/a/turkmenistan-kazakhstan-caspian-sea/27040740.html>. 28.05.2015. (Erişim Tarihi 20.08.2017).
- 📖 REGNUM IA, "Kazakistan i Turkmeniya reşili vse voprosi s granitse" (Kazakistan ve Türkmenistan Sınırla İlgili Bütün Sorunları Çözdüler) <https://regnum.ru/news/polit/2264791.html>. 18.04.2017. (Erişim Tarihi, 20.08.2017).
- 📖 Roy, Olivier. *Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi*. Çev: Mehmet Moralı. İstanbul: Metis 2000.
- 📖 Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 1977.
- 📖 Sevastianov, V. Sergej, Jussi P. Laine ve Anton A. Kireev. *Introduction to Border Studies*. Vladivostok: Dalnauka, 2015.
- 📖 Sputnik, "Uzbekistan i Kazahstan reşat vse voprosi po granitse v etom godu", (Özbekistan ve Kazakistan Sınırdaki Tüm Konuları Bu Yıl Çözecek) <http://ru.sputniknews-uz.com/politics/20170209/4771453/Uzbekistan-Kazahstan-granitsa.html>, (09.02.2017), (Erişim Tarihi, 20.08.2017).
- 📖 Sputnik, "Uzbekistan i Turkmenistan obustravayut sovmeştnyuy granitsu", (Özbekistan ve Türkmenistan birlikte sınır oluşturuyor) <http://ru.sputniknews-uz.com/politics/20170508/5355745/uzbekistan-i-turkmenistan-granica.html>. 08.05.2017. (Erişim Tarihi, 20.08.2017).
- 📖 Sputnik, "Tacikistan i Uzbekistan postavlyat toçku v prigraniçnih sporah.", (Tacikistan ve Özbekistan Sınır Anlaşmazlıklara Nokta Koyacak." <http://ru.sputnik-tj.com/asia/20170530/1022442029/tadzhikistan-uzbekistan-granitsa-prigranichnyye-spory.html>. 30.05.2017. (Erişim Tarihi, 20.08.2017).
- 📖 Starşuk, Yuliya. Osobennosti proyableniya pograniçnih protivoreçiy mejdu tsentralnoazijskim stranami SNG (BDT'ye Üye Orta Asya Ülkeleri Arasındaki Sınır Çelişkilerinin Özellikleri) *Pskovskiy Regionologičeskiy Jurnal* 12 (2011): 16-26.

- 📖 Tasstemkhanova, Raikhan, Zhanar Medeubayeva, Aizhan Serikbayeva ve Madina Igimbayeva. "Territorial and Border Issues in Central Asia: Analysis of the Reasons, Current State and Perspectives." *Anthropologist* 22.3 (2015): 518-525.
- 📖 "Border Incidents in Central Asian Enclaves," *Humanitarian Bulletin: South Caucasus and Central Asia*, http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/HB_ROCCA_20130709%20EN.pdf . Issue 2, January 1- June 30.



**Eski Uygurca *Cheng weishi lun* Tefsirine Ait İki Fragman
(16. Yaprak ve Başka Bir Yaprak)**

*Two Fragments of a Commentary of Old Uyghur Cheng weishi lun
(16th Leaf and Another Leaf)*

Dr. Uğur UZUNKAYA*
Arş. Gör. Tümer KARAAYAK**

Özet

Cheng weishi lun, Xuanzang'ın (602-664) kaleme aldığı Faxiang 'öğretilerin özellikleri' veya bir başka deyişle Weishi 'salt bilinç' ekolünün temel metinlerinden biridir. Xuanzang bu eserini Yogācāra ekolünün önemli isimlerinden biri olan Vasubandhu'nun Triṃśikā'sı ve bu eser üzerine yazılan on mensur tefsir temelinde tamamlamıştır. 629-645 tarihlerinde Budist merkezlerini ziyaret ederek Çin'e Yogācāra ekolünü tanıtan ve daha sonraları Yeni Yogācāra ekolü olarak da anılacak olan Faxiang ekolünü ortaya koyan Xuanzang'dan sonra, Faxiang ekolünün ilk patriği ve Xuanzang'ın öğrencisi Kuiji (632-682) de bu eser üzerine Cheng weishi lun shuji adıyla bir tefsir yazmıştır. Kitsudō'nun tespitine göre Berlin Turfan Koleksiyonu'nda korunan Faxiang ekolüne ilişkin metinleri içeren ve en az otuz bölümden oluşan derleme biçimindeki bir yazmanın 21. bölümü Cheng weishi lun tefsirine ilişkindir. Eski Uygurca Cheng weishi lun tefsirine ilişkin daha önce neşredilmemiş iki yaprak bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Burada bahsi geçen iki fragmandan ilki Mainz 704 (T I D 2) arşiv numarasına sahiptir ve 21. bölümün 16. yaprağıdır. Diğer yaprak ise Mainz 703 (T I D 3) arşiv numarasına sahiptir ve henüz metin içerisindeki yeri tanımlanmamış olup bir yaprak numarası ihtiva etmemektedir. Bu çalışma mevzubahis metinlerin yazı çevirimini, harf çevirimini, Türkçeye aktarımını, metne ilişkin notlarını ve dizin/sözlüğünü içermektedir.

Anahtar kelimeler: Eski Uygurca, Xuanzang, Cheng weishi lun, Kuiji, Cheng weishi lun shuji.

*Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
uguruzunkaya1@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4534-9305.

**Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
tumerkaraayak@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2322-9663.

Abstract

Xuanzang's (602-664) Cheng weishi lun is one of the basic texts of Faxiang school in other words Weishi 'consciousness-only'. Xuanzang completed this work on the basis of the Trimśikā by Vasubandhu, one of the important names of the Yogācāra school, and the ten prose commentaries written on it. After Xuanzang, who visited Buddhist centers in 629-645, introduced the Yogācāra school to China, Xuanzang's disciple Kuiji (632-682), the first patriarch of the Faxiang school, wrote Cheng weishi lun shuji as a commentary on Cheng weishi lun. According to Kitsudō's determination, the 21st chapter of a manuscript, which contains texts of the Faxiang school preserved in the Berlin Turfan Collection and consists of at least thirty chapters, belongs to Cheng weishi lun's commentary. Two unpublished leaves of a commentary of Old Uyghur Cheng weishi lun are the subject of this paper. The first of the two fragments mentioned here has the archive number Mainz 704 (T I D 2) and is the 16th leaf of the 21st chapter. The other leaf has the archive number Mainz 703 (T I D 3) and is not yet identified in the text and does not contain a leaf number. This study includes transcription and transliteration of the texts, translation into Turkish, textual notes and glossary.

Keywords: Old Uyghur, Xuanzang, Cheng weishi lun, Kuiji, Cheng weishi lun shuji.

Budizmin farklı ekollerine ilişkin dinî metinler Eski Uygur edebiyatının oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Theravāda ve Mahāyāna başta olmak üzere iki temel ekole sahip olan Budizmin Mahāyāna ekolünden gelişen Yogācāra temelindeki Faxiang 'öğretilerin özellikleri' ekolü (法相宗 *Faxiang zong*) veya bir diğer deyişle *Weishi* (唯識) 'salt bilinç' ekolü Çinli Budist hacı, seyyah ve mütercim Xuanzang (玄奘) (602-664) tarafından ortaya konmuştur. Tang Hanedanlığı'nın (618-907) önemli isimlerinden olan Xuanzang Budist külliyata ilişkin metinlerin bozulmuş ve eksik olduğu yahut yanlış tercüme edildiği düşüncesiyle 629-645 yılları arasında Budizmin dinî merkezlerine seyahat etmiştir. Bu dinî seyahati sırasında özellikle Nālandā'da dönemin önemli Budist alimleri ile bir arada bulunan Xuanzang, Hindistan dönüşünde yeni metinleri ve öğretileri Çin'e taşımıştır. Yogācāra ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Vasubandhu'nun *Trimśikā* adlı eseri ve bu eser üzerine yazılan on mensur tefsir temelinde Xuanzang, *Cheng weishi lun* (成唯識論) adlı eserini kaleme almış ve bu eser Yeni Yogācāra olarak da anılacak olan Faxiang ekolünün temel metinleri arasında yer almıştır.* Xuanzang'ın öğrencilerinden olan ve Faxiang

* Bu metin Fransızcaya (La Vallée Poussin 1928) ve İngilizceye (Cook 1999) tercüme edilmiştir.

ekolünün de ilk patriği sayılan Kuiji (窺基) (632-682) *Cheng weishi lun shuji* (成唯識論述記) (*Taishō* no. 1830, c. 43, 229a-606c) adıyla Xuanzang'ın *Cheng weishi lun* adlı eserine tefsir yazmıştır.

Eski Uygurca *Cheng weishi lun* tefsirine ilişkin fragmanlar bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda Faxiang ekolüne ait "en az otuz bölümden" (Özertural 2012: 14) olduğu düşünülen derleme biçimindeki bir yazmanın 21. bölümünü oluşturmaktadır.[†] Bu derleme biçimindeki yazmanın bir kısmının katalogunu hazırlayan Özertural (2012: 207-257, Katalog no. 248-305), Kitsudō'nun henüz yayımlanmamış bir makalesi temelinde mevzubahis yazmanın 21. bölümünün "Xuanzang'ın *Cheng weishi lun* adlı eserinin Queiji tarafından yazılmış bir tefsirinin Eski Uygurcaya tercümesi olduğunu" (Özertural 2012: 14) belirtmiştir. Bu çalışmada 21. bölüme ait iki fragmanın neşrinin yapılması amaçlanmıştır. Bu iki fragmandan ilki yani Mainz 704 (T I D 2) 21. bölümün 16. yaprağıdır ve fragmanın arka yüzünde *bir otuzunç ülüş altı y(e)g(i)rmi p(a)t(a)r* '21. bölüm 16. yaprak' ibaresi bulunmaktadır. Bu yaprak ön ve arka tarafında 37'şerden toplam 74 satır bulundurmaktadır. Bu yaprağın her iki tarafı da 24. satırdan sonra kısmen tahrip olmuştur. Diğer yaprak ise Mainz 703 (T I D 3) arşiv numarasına sahiptir ve henüz metin içerisindeki yeri tanımlanmamış olup bir yaprak numarası da ihtiva etmemektedir. Bu yaprağın ön sayfasında 37 ve arka sayfasında 36 satır olmak üzere toplam 73 satır mevcuttur.

Bu çalışmada mezkur fragmanların yazı çevirimi ve harf çevirimi yapılacak, ardından Türkçeye aktarımını, metne ilişkin notları ve analitik dizini de içeren sözlüğü sunulacaktır. Metne ilişkin notlarda Çince kaynağa referans olarak Kuiji'nin *Cheng weishi lun shuji* adlı eserinin karşılığı olan *Taishō* no. 1830, c. 43 alınmıştır. Bu çalışmayı yine tarafımızca tespit edilebilen 21. bölüme ait diğer fragmanların neşri izleyecektir.

1. Eski Uygurca Metnin Harf Çevirimi ve Yazı Çevirimi

Bu bölümde metnin harf çevirimi ve yazı çevirimi için *Uigurisches Wörterbuch*'daki ilkeler takip edilmiştir (krş. Röhrborn 1977-1998: 9-10 ve 13-14; Röhrborn 2010: XXXIII-XXXV).

Mainz 704 (T I D 2) recto

(001) 1 bilgä biliglär tep tetmädi[n isimäk]
pylk' pylyk l'r typ tytm'dy/ //

(002) 2 töpö tapl(a)g yertinçülügdä yeg nom ...

[†] Mevzubahis yazmanın 21. bölümüne ilişkin dört fragmanın neşri W. Scharlipp tarafından 1986 yılında tamamlanmıştır.

- twypw t'plq yyrtynçwlvkd' yyk nwm t...
- (003) 3 näg(ü)lük tetirlär tep tesär ,, munta yantu[ru]
n'klwk tytyr l'r typ tys'r ,, mwnt' y'ntw//
- (004) 4 inçä ukmiş k(ä)rgäk ,, kaltı bo tört törlüg
'ynç' 'wämyş krk'k ,, q'ltı pw twyrt twyrlwk
- (005) 5 ädgü yiltızlarını bışrunguluk nomi bolar
'dkw yylytz l'r nynk pyşrnqwlwq nwmı pwl'r
- (006) 6 ikigü ärür ärsärlär ymä ,, inçip nomları
'ykykw 'rwr 'rs'r l'r ym' ,, 'ynçyp nwm l'ry y
- (007) 7 yänä iki tutyaklar tetir ,, ol iki tutyak-
y'n' 'yky twty'q l'r tytyr ,, 'wl 'yky twty'q
- (008) 8 larıg adaktaki baştaki yinçürü sakınmak-
l'ryq ''d'qt'qy p'st'qy yynçwrw s'qynm'q
- (009) 9 ka tayaklıgın ,, baştınkı çın kertü
q' t'y'qlyqyn ,, ® p'stynqy çyn kyrtw
- (010) 10 bilgä biliglärkä tayaklıgın ,,
pylk' pylyk l'r ® k' t'y'qlyqyn ,,
- (011) 11 bilmädin ukmadın
pym'dyn ® 'wäm'dyn
- (012) 12 anın antag tetmiş ärürlär ,,
''nyn ''nt'q ® tytmış 'rwr l'r ,,
- (013) 13 ol ymä nätäg ol tep tesär ,, k(a)ltı bodi-
'wl ym' n't'k 'wl ® typ tys'r ,, q'ltı pwdy
- (014) 14 s(a)t(a)vlar kayu üdün tavrannak tuş içintä
stv l'r q'yw 'wydwn t'vr'nm'q twş 'yçynt'
- (015) 15 äñilki y(a)rumakka täggülük dyanka
''nk'ylyk yrwm'q q' t'kkwlwk dy'n q'
- (016) 16 [ta]yaklıgın yinçürü sakınmakıg öritip ,,
//y'qlyqyn yynçwrw s'qynm'q yq 'wrytyp ,,
- (017) 17 tutuldaçı atl(ı)g atda ulatı ,, tört törlüg
twtwld'çy ''tlq ''t d' 'wl'ty ,, twyrt twyrlwk
- (018) 18 nomlarını yokın kurugın körsärlär ötrü

- nwm l'r nynk ywqyn qwrwqyn kwyr's'r l'r 'wytrw
(019) 19 ol üdün olarnı kördäçi yinçürü sakınmak-
'wl 'wydwn 'wl'rny kwyr'd'çy yynçwrw s'qynm'q
(020) 20 nıñ atı isimäk tep atanur ,, nä üçün antag
nynk ''ty 'ysym'k typ ''t'nwr ,, n' 'wyçwn ''nt'q
(021) 21 atanur tep tesär ,, kim ol üdtä ol bodis(a)t(a)v-
''t'nwr typ tys'r ,, kym 'wl 'wydt' 'wl pwdystv
(022) 22 nıñ köñüli burhan kutıña agınç[sız]
nynk kwnkwly pwrq'n qwtynk' 'qynç///
(023) 23 ädgüti isiyür yılıyur üçü[n]
'dkwyty 'ysyywr yylyywr 'wyçwn
(024) 24 tep atanur ,, ,, az... ..
typ ''t'nwr ,, ,, ''z
(025) 25 ootunjug örtädäçi
'wwtwnkwq 'wyr't'd'çy
(026) 26 yalınñ isigi [köñül-]
y'lyn nynk 'ysyky /////
(027) 27 dä köküzdä yañırt[ı]
d' kwykwx d' y'nkyrt/
(028) 28 anın ymä isimäk
''nyn ym' 'ysym'k
(029) 29 munta yarumakka
mwnt' y'rwm'q q'
(030) 30 tayaklın adak [sakinmak-]
t'y'qlyqyn ''d'q /////
(031) 31 ig öritip tep
yq 'wrytyp typ t... ..
(032) 32 ol ,, yinçürü sak[ınmak]... ..
'wl ,, yynçwrw s'q'////
(033) 33 ol ,, akıgsız
'wl ,, ''qyqsyz ty... ..
(034) 34 yañırtı

- y'nkyrty t...
- (035) 35 ozokçı
'wz wqçy p...
- (036) 36 täggülük
t'kkwlwk t...
- (037) 37 d' ulatı
d' 'wl'ty t...
- Mainz 704 (T I D 2) verso
- bir otuzunç ülüş altı y(e)g(i)rmi p(a)t(a)r ,,
pyr 'wtwz wnç 'wylwş ''lty ykrmy ptr ,,
- (038) 1 larıg yinçürü sakınıp yokın
... .. l'ryq yynçwrw s'qynyp ywqyn
- (039) 2 mişkâ anın anı kördäçi bilgä
... .. myş k' ''nyn ''ny kwyrđ'çy pylk'
- (040) 3 biligig yinçürü sakınmak tep tetir ,, ,,
pylykyk yynçwrw s'qynm'q typ tytyr ,, ,,
- (041) 4 ikinti yarumakıg küçäddürgülük dyan-
'ykynty y'rw m'qyq kwyc' tdrkwkwk dy'n
- (042) 5 ka tayaklıgın baştınkı yinçürü sakınmak-
q' t'y'qlıqyn p'stynqy yynçwrw s'qynm'q
- (043) 6 ıg öritip ,, ol ok tutuldaçı atl(ı)g nomlar-
yq 'wrytyt ,, 'wl 'wq twtwld'çy ''tlq nwm l'r
- (044) 7 niñ yokın kurugin takı ädgüti çıngaru
nynk ywqyn qwrwqyn t'qy 'dkwty çynq'rw
- (045) 8 körsär ,, ötrü ol üdün ol yinçürü sakınmak-
kwyr's'r ,, wytrw 'wl 'wydwn 'wl yynçwrw s'qynm'q
- (046) 9 niñ atı töpö tep atanur ,, nä üçün
nynk ''ty twypw typ ''t'nwr ,, n' 'wyçwn
- (047) 10 antag atanur tesär ,, kim ol
''nt'q ''t'nwr @ tys'r ,, kym 'wl
- (048) 11 üdtä ol bodis(a)t(a)vnıñ
'wydt' 'wl @ pdystv nynk

- (049) 12 köñüli köküzi açılıp yarup
kwnkwly kwykwz y @ ''çylyp y'rwp
- (050) 13 sansarlı nirvanlınıñ tözin
s'ns'r ly nyrv'n @ ly nynk twyz yn
- (051) 14 b(ä)lgüsin adırtlıg körür ,, inçä k(a)ltı tag
plkwsyn ''dyrtlyq kwyrwr ,, 'ynç' ältı t'q
- (052) 15 töpösintä tugmış kişi intin mintin
twypwsynt' twqmıyş kışy 'yntyn myntyn
- (053) 16 nigodinke yer oronlarıg körmış täg
nykwdynky yyr 'wrwn l'r yq kwyrmyş t'k
- (054) 17 anı üçün bo yinçürü sakınmaknıñ atı
''ny 'wyçwn pw yynçwrw s'äynm'ä nynk ''ty
- (055) 18 töpö tep tetir ,, ,, üçünç tapl(a)gka eyin
twypw typ tytyr ,, ,, 'wyçwnç t'plq ä' 'yyyn
- (056) 19 bolmak atl(i)g dyanka tayaklıgın adak-
pwl'm'ä ''tlq dy'n ä' t'y'qlyqyn ''d'ä
- (057) 20 dakı çın kertü bilgä biligig öritip
d'äy çyn kyrtw pylk' pylykyk 'wrytyp
- (058) 21 kim ol aşnukı tutuldaçı atl(i)g nomlarnıñ
kym 'wl ''şnwäy twtwld'çy ''tlq nwm l'r nynk
- (059) 22 oğgurak tapl(a)p basa
... qwryn 'wtqwr'ä t'plp p's'
- (060) 23 biliglärnıñ işin
... .. q pylyk l'r nynk 'yşyn
- (061) 24 [küdügin] kurug ol tep tapl(a)mak
//////// äwrwq 'wl typ t'plm'ä
- (062) 25 atl(i)g biliglär
... ..y ''tlq pylyk l'r
- (063) 26 [a]tl(i)g adkangularnıñ
... .. //tlq ''dq'nqw l'r nynk
- (064) 27 tutultaçı atl(i)g
... .. twtwlt'çy ''tlq

- (065) 28 ymä biliglärniñ
... .. ym' pylyk l'r nynk
- (066) 29 näçökin çin kertü
... .. n'çwkyñ çyn kyrtw
- (067) 30 tözintin
... .. ykw twyz yntyn
- (068) 31 [t]ep suvaşip (?) bar
... .. /yp swv'şyp p'r
- (069) 32 tutuldaçı atl(ı)g
... .. twtwld'çy ''tlq
- (070) 33 ärsärlär ,,
... .. 'rs'r l'r ,,
- (071) 34 biliglär
... .. q pylyk l'r
- (072) 35 ök
... .. k'wk
- (073) 36 ,, ötrü ol
... .. ,, 'wyrw 'wl
- (074) 37 ligniñ
... .. lyk nynk
- Mainz 703 (T I D 3) A sayfası
- (075) 1
... .. m'dyn
- (076) 2 ,, anın
... .. ,, 'nyn
- (077) 3 ärür ,, bo iki at
... .. myş 'rwr ,, pw 'yky ''t
- (078) 4 ,, bo ärür törtünç
... .. yr ,, pw 'rwr twyrtwnç
- (079) 5 [t]ört tör[lüg] ä[d]gü yiltızlarnıñ äñäyü
//yrt twyr /// '/kw yylytz l'r nynk ''nk'yw
- (080) 6 äñäyü at yörügin tuta adırtlamakı ,,

- (081) 7 ''nk'yw ''t ywrwkyn twt' ''dyrtl'm'qy ,,
beşinç tavrannak tuş içintä takı
pyşynç t'vr'nm'q twş 'yçynt' t'qy
- (082) 8 ançak(ı)ya barka ilinmäkig tuta adırt-
''nç' qy ' p'r q' 'ylynm'kyk twt' ''dyrt
- (083) 9 lamakı nätäg ol tep tesär ,, k(a)ltı
l'm'qy n't'k 'wl @ typ tys'r ,, qilty
- (084) 10 bodis(a)t(a)vlar bo tavrannak
pwdystv l'r @ pw t'vr'nm'q
- (085) 11 tuş içintä tört törlüg
twş 'yçynt' @ twyrt twyrlwk
- (086) 12 ädgü ıltızlar küçi üzä tut-
'dkw ylytyz l'r @ kwyçy 'wyz ' twt
- (087) 13 daçı tutuldaçı atl(ı)g nomlarnıñ yokın
d'çy twtwld'çy ''tlq nwm l'r nynk ywqyn
- (088) 14 kurugin k(a)ltı öñrä sözlämiş täg tükäl
qwrwqyn qilty 'wynkr' swyz l'myš t'k twyk'l
- (089) 15 bilsärlär uksarlar ymä ,, ol bilmäk ukmak-
pys'r l'r 'wqş'r l'r ym' ,, 'wl pylm'k 'wqm'q
- (090) 16 ları barça b(ä)lgü tözlüg tetir ,, b(ä)lgü töz-
l'ry p'rç' plkw twyz lwk tytyr ,, plkw twyz
- (091) 17 lügi nägül tesär ,, kim ol üdtä ol bodis[(a)t(a)v-]
lwky n'kwl tys'r ,, kym 'wl 'wydt' 'wl pwdys//
- (092) 18 lar ,, ol iki tutyaklarnıñ yokıña
l'r ,, 'wl 'yky twty'q l'r nynk ywqynk'
- (093) 19 takı ilinmäk yapşınmaklıg köñülläri
t'qy 'ylynm'k y'pşynm'q lyq kwnkwl l'ry
- (094) 20 bar ärür ,, ol yokka ilinmäk b(ä)lgüläri
p'r'rwr ,, 'wl ywq q' 'ylynm'k plkw l'ry
- (095) 21 ymä adınlar tayakıña bar boltaçı töz-
ym' ''dyn l'r t'y'qynk' p'r pwl't'çy twyz
- (096) 22 lüg b(ä)lgü üçün ,, anın yok içintäki bar-

- lwkw plkw 'wyçwn ,, ''nyn ywq 'yçynt'ky p'r
(097) 23 ka i/[inmä]klig b(ä)lgü tep atanur ,, bo muntag
q' 'y/////k lyk plkw typ ''t'nwr ,, pw mwnt'q
(098) 24 b(ä)lgüg kim ol üdtä
... .. plkwk kym 'wl 'wydt'
(099) 25 biliglä'r tözi bo
... .. w pylyk l'r twyz y pw
(100) 26 ,, ol adkak-
... .. l'nwr l'r ,, 'wl ''dq'q
(101) 27 ugrinta anı
... .. 'wqrynt' ''ny y
(102) 28 [köñü]l tözin bilmiş ,,
... .. /////l twyz yn pylmyş ,,
(103) 29 tep atanmazlar ,,
... .. typ ''t'nm'z l'r ,,
(104) 30 [i]çintäki barka
... .. //çynt'ky p'r q'
(105) 31 ,, temin ök
... .. l'r ,, tymyn 'wk
(106) 32 [ç]ınınça kertüsin
... .. /ynynç' kyrtwsyn
(107) 33 yörügkä
... .. ywrwk k'
(108) 34 atl(ı)g şast(i)r
... .. l'q ''tlq ş'str
(109) 35 teyür ,, bodi-
... .. tyywr ,, pwydy
(110) 36 [s(a)t(a)v] körür
/// l' kwyrwr
(111) 37 b(ä)lgüsin
... .. l'r plkwsyn

Mainz 703 (T I D 3) B sayfası

- (112) 1 atı
"ty
- (113) 2 tep t[esär] ,,
typ t/// ,,
- (114) 3 köñüli biligi yin[täm] ,,
kwnkwly pylyky yyn/// ,,
- (115) 4 üç törlüg adrokka
'wyç twyrlwk "drwä ä'
- (116) 5 üzä tutdaçı atl(i)g biliglä[r]
'wyz ' twtd'çy "tlq pylyk l' /
- (117) 6 atl(i)g adkangularıg tutmakı adkanmakı yok
"tlq "dq'nqw l'ryq twtm'äy "dq'nm'äy ywä
- (118) 7 kurug ol tep tapl(a)yur üçün ,, anın bo bilgä
äwrwq 'wl typ t'plywr 'wyçwn ,, "nyn pw pylk'
- (119) 8 biligniñ atı tapl(a)g tep tetir ,, törtünç
pylyk nynk "ty t'plq typ tytyr ,, twyrtwnç
- (120) 9 ulamak atl(i)g dyanka tayaklıgın
'wl'm'ä "tlq @ dy'n ä' t'y'qlyqyñ
- (121) 10 baştınkı çın kertü bilgä
p'stynäy çyn @ kyrtw pylk'
- (122) 11 biligig ,, iki tutyaklarıg
pylykyk ,, 'yky @ twty'ä l'ryq
- (123) 12 barça yok kurug ol tep
p'rç' ywä @ äwrwq 'wl typ
- (124) 13 tapl(a)p tetrü bilsär uksar ,, ötrü ol
t'plp tytrw pyls'r @ 'wqs'r ,, 'wytrw 'wl l
- (125) 14 üdün ol bilgä biligniñ atı yertinçü-
'wydwn 'wl pylk' pylyk nynk "ty yyrtynçw
- (126) 15 lügdä yeg nom tep atanur ,, nä üçün antag
lwkd' yyk nwm typ "t'nwr ,, n' 'wyçwn "nt'q
- (127) 16 [at]anur tep tesär ,, kim ol üdtä takı bir
///'nwr typ tys'r ,, kym 'wl 'wydt' t'qy pyr r

- (128) 17 [an]tag akıglıg bilgä bilig yok ,, ol
///t'q ''qyq lyq pylk' pylyk ywä ,, 'wl
- (129) 18 bodis(a)t(a)vnıñ köküzentäki bo bilgä biligin-
pwdystv nıñk kwykwz ynt'ky pw pylk' pylykyn
- (130) 19 tä artdaçı yegäddäçi ,, anı üçün yertinçü-
t' ''rt'd'çy yyk'td'çy ,, ''ny 'wyçwn yyrtynçw
- (131) 20 lügdä yeg nom tep tetir ,, yertinçülüg
lwk d' yyk nwm typ tytyr ,, yyrtynçwllwk
- (132) 21 tep teţmäki ärsär ,, kim ol bilgä bilig k(ä)ntü
typ tydm'ky 'rs'r ,, kym 'wl pylk' pylyk kntw
- (133) 22 özi akıglıg ärip ,, inçip yänä adın bilgä
'wyz y ''qyqlyq 'ryp ,, 'ynçyp y'n' ''dyn pylk'
- (134) 23 biligig ara kigürmäd[i]n basa [üz]ä ok
pylykyk ''r' kykwrm'd/n p's' //// ' 'wä
- (135) 24 akıgsız körmäk yolta
''qyqsyz kwyrm'k ywlt'
- (136) 25 uyur üçün ,, anın
'wywr 'wyçwn ,, ''nyn
- (137) 26 munta ulamak
mwnt' 'wl'm'q d... ..
- (138) 27 kayu ärsär dyan ymä
q'yw 'rs'r dy'n ym'... ..
- (139) 28 ulamak dyanı ol
'wl'm'q dy'ny 'wl
- (140) 29 anı üçün bo
''ny 'wyçwn pw yww
- (141) 30 temäk iki yörüg
tym'k 'yky ywrwk
- (142) 31 nägül tesär ,, basa
n'kwl tys'r ,, p's'
- (143) 32 kigürür üçün
kykwrwr 'wyçwn

- (144) 33 ärür ,, yänä
'rwr ,, y'n' pyr
- (145) 34 oksuzı nägül
'wqswz y n'kwł t... ..
- (146) 35 yertinçülüg
yyrtynçwłwk
- (147) 36 ikin ara
'ykyn ''r'

2. Eski Uygurca Metnin Türkiye Türkçesine Aktarımı

Mainz 704 (T I D 2) (recto)

(1) bilgelikler diye adlandırılmadan [sıcaklık (Skt. *uşmagata*)] (2) tepe (Skt. *mūrdhāna*), kabul (Skt. *kṣānti*) ve dünyevilikten üstün en iyi öğretisi (Skt. *laukikāgradharma*) (3) nasıl adlandırılır denirse, burada yeniden (4) şöyle anlamalı. Şöyle ki bu dört tür (5) iyi esasın (Skt. *catuṣ-kuśala-mūla*) talim edilecek öğretisi bunların (6) ikisi ise, böylelikle öğretileri (7) yine iki bağlıdır. O iki bağlı (8) sondaki ve baştaki saygıyla düşünmeye (9) dayalı, birinci hakiki₂ (10) bilgeliğe dayandığını, (11) anlamadan₂ (12) bu sebepten böylece adlandırılmıştır. (13) O yine nasıldır denirse, öyle ki Bodhisattvalar (14) ne zaman gayret safhası (Skt. *prayogāvasthā*) içinde (15) en ilk parıldamaya ulaşacak meditasyona (16) dayanma ile saygıyla düşünmeyi gerçekleştirip (17) tutulacak (Skt. *grāhya*) adlı adda ve dört tür (18) öğretilerin boşluğunu₂ görseler, sonra (19) o vakit onları görecektir saygıyla düşünmelerin (20) adı sıcaklık (Skt. *uşmagata*) diye adlandırılır. Ne için böyle (21) adlandırılır denirse, öyle ki o vakitte o Bodhisattvanın (22) bilinci Buddhaliğe sarsılmaz (23) iyice ısındığı₂ için (24) diye adlandırılır. Az (25) ateşini yakacak (26) ateşin ısı (gönül)de (27) göğüste yeniden (28) bu sebepten de sıcaklık (Skt. *uşmagata*) (29) burada parıldamaya (30) dayalı son (düşünme)yi (31) gerçekleştirip diyerek (32) o saygıyla düşünme (33) o akıntısız (34) yeniden (35) kurtarıcı (36) ulaşacak (37) ... ve

Mainz 704 (T I D 2) (verso)

[21. bölüm 16. yaprak] (1) önünde eğilerek ve (dikkatli) düşünerek yokluğunu (2) bu sebepten onu görecektir bilgeliği (3) saygıyla düşünme diye adlandırılır. (4) İkinci parıldamayı güçlendirecek meditasyona (5) dayalı önce saygıyla düşünmeyi (6) gerçekleştirip, o tutulacak (Skt. *grāhya*) adlı öğretilerin (7) boşluğunu₂ da iyice doğru (8) görse, sonra o vakit o saygıyla düşünmenin (9)

adı tepe (Skt. *mūrdhāna*) diye adlandırılır. Ne için (10) böyle adlandırılır denirse, öyle ki o (11) vakitte o Bodhisattvanın (12) gönlü göğsü aydınlanıp₂ (13) *saṃsāra* ve *nirvāṇa*nın esasını (14) alametini ayrıntılı görür. Öyle ki dağ (15) tepesinde doğmuş kişi öteki taraftaki₂ (16) *Nyagrodhikā* yerleri₂ görmüş gibi (17) onun için bu saygıyla düşünmenin adı (18) tepe (Skt. *mūrdhāna*) diye adlandırılır. Üçüncü: Kabule (Skt. *kṣānti*) doğru (19) olma adlı meditasyona dayalı sondaki (20) hakiki₂ bilgeliği gerçekleştirip, (21) öyle ki o önceki tutulacak (Skt. *grāhya*) adlı öğretilerin (22) kesin olarak kabul edip sonra (23) bilgilerin işini₂ (24) boştur diye kabul etme (25) adlı bilgiler (26) adlı duyu objelerinin (27) tutulacak (Skt. *grāhya*) adlı (28) yine bilgilerin (29) nasıl olduğunu hakiki₂ (30) esasından (31) diyerek *suvaṣip* (?) var (32) tutulacak (Skt. *grāhya*) adlı (33) iseler, (34) bilgiler (35) yine (36) sonra o (37)

Mainz 703 (T I D 3) A sayfası

(1) bu sebepten (3) -dir. Bu iki ad (4) budur. Dördüncü: (5) dört tür iyi esasların (Skt. *catuṣ-kuśala-mūla*) özellikle₂ (6) ad yorumunu tutup ayırt etmesi. (7) Beşinci: Gayret safhası (Skt. *prayogāvasthā*) içindeki ve (8) bazen mevcudiyete bağlanmayı tutup ayırt etmesi (9) nasıldır diye denirse, öyle ki (10) Bodhisattvalar bu gayret (11) safhası (Skt. *prayogāvasthā*) içinde dört tür (12) iyi esaslar (Skt. *catuṣ-kuśala-mūla*) sayesinde tutacak (Skt. *grāhaka*) ve (13) tutulacak (Skt. *grāhya*) adlı öğretilerin boşluğunu₂ (14) şöyle ki önceden söylemiş gibi tamamen (15) bilseler₂ de, o bilmeleri₂ (16) tamamen alamet esaslıdır. Alamet (17) esaslı nasıldır denirse, öyle ki o vakitte o Bodhisattvalar (18) o iki bağlarının yokluğuna (19) da bağlanma₂ bilinçleri (20) vardır. O yokluğa bağlanma alametleri (21) de başka desteklerine mevcut olacak esaslı (22) alamet için, bundan dolayı yokluk içindeki (23) mevcudiyete bağlanma ilişkisi için alamet diye adlandırılır. Bu surette (24) alameti öyle ki o vakitte (25) bilgiler esaslı bu (26) o kavrama (27) uğrunda onu (28) bilinç esasını bilmiş. (29) diye adlandırılmazlar. (30) içindeki mevcudiyete (31) hemen (32) doğru bir şekilde hakikatini (33) yorumu (34) adlı *sāstrada* (35) der. Bodhisattva (36) görür (37) alametini

Mainz 703 (T I D 3) B sayfası

(1) adı (2) denirse, (3) bilinci bilgisi sadece (4) üç tür mükemmeliğe (5) ile tutacak (Skt. *grāhaka*) adlı bilgiler (6) adlı duyu objelerini kavraması₂ boşluktur₂ (7) diye kabul edildiğinden, onun için bu bilgeliğin (8) adı kabul (Skt. *kṣānti*) diye adlandırılır. Dördüncü: (9) devam etme adlı meditasyona dayalı (10) birincisi hakiki₂ bilgeliği (11) iki bağ (12) tamamıyla

boşluktur₂ diyerek (13) kabul edip doğru bilse₂, sonra o (14) vakit o bilgeliğin adı dünyevilikten üstün (15) en iyi öğreti (Skt. *laukikāgradharma*) diye adlandırılır. Niçin böyle (16) adlandırılır denirse, öyle ki o vakitte de bir (17) böyle akıcı bilgelik yoktur. (18) Bodhisattvanın göğsündeki bu bilgelikte (19) gelişecek₂. Onun için dünyevilikten üstün (20) en iyi öğreti (Skt. *laukikāgradharma*) diye adlandırılır. Dünyevilik (21) diye adlandırılması ise, öyle ki o bilgelik kendisi₂ (22) akıcı olup, böylece yine başka bilgeliğin (23) arasına sokmadan sonra dolayısıyla da (24) akıntısız içgörü yolunda (25) muktedir olduğundan, bu sebepten (26) burada devam etme (27) hangisi ise meditasyon da (28) devam etme meditasyonudur. (29) Onun için bu (30) demek iki yorum (31) nasıl derse, sonra (32) soktuğu için (33) -dır. Yine (34) istisnasız nasıl (35) dünyevi (36) ikisinin arasında

3. Eski Uygurca Metne İlişkin Notlar

(001-002) [isimäk]: Uyg. *tört törlüg ädgü yiltızlar*, Çin. 四善根 *si shangen* 'dört faziletli esas' (*Taishō* no. 1830, c. 43, 564b24) ve Skt. *catuṣ-kuśala-mūla* (Soothill ve Hodous 1937: 172b; ayrıca *nirvedha-bhāgīya* için krş. Hirakawa 1997: 281a) karşılığındadır. Bu dört tür faziletin birincisi burada da tamamlanan Uyg. *isimäk* 'sıcaklık, ısınma' (*isi-* için bk. Clauson 1972: 241b), Çin. 煖 *nuan* (*Taishō* no. 1830, c. 43, 566c21; Hirakawa 1997: 792b) ve Skt. *uṣmagata* (Edgerton 1953: 149b) karşılığındadır. Diğerleri ise sırasıyla (2) Uyg. *töpö* 'tepe, zirve' (Skt. *mūrdhāna / mūrdhan*) (3) Uyg. *tapl(a)g* 'kabul' (Skt. *kṣānti*) ve (4) Uyg. *yertinçülügdä yeg nom* 'dünyevilikten üstün en iyi öğretidir' (Skt. *laukikāgradharma*).

(005) bışrunguluk nomı: Bu ifade Çin. 所修法 *suoxiu fa* (*Taishō* no. 1830, c. 43, 566a23) 'uygulanması gereken öğretisi' (DDB) karşılığındadır.

(007) iki tutyaklar: Bu ifade Çin. 二取 *erqu* (*Taishō* no. 1830, c. 43, 487b08) 'iki tür kavrayış' karşılığındadır. Çin. 取 *qu*, Skt. *upādāna* 'bağlanma' (Soothill ve Hodous 1937: 42b ve 186a; Tokyürek 2019: 350) karşılığındadır.

(011) bilmädin ukmadın: *bil- uk-* 'anlamak, bilmek' ikilemesi için bk. Ölmez 2017: 257. Ayrıca krş. 89. ve 124. satırlar.

(015) y(a)rumakka täggülük dyanka: Bu ifade Çin. 明得定 *mingde ding* (*Taishō* no. 1830, c. 43, 566a27) 'aydınlığa ulaşan samadhi' (DDB) karşılığındadır.

(018) yokın kurugin: *yok kurug* 'yok, kuru, boş, boşluk' ikilemesi için bk. Ölmez 2017: 306. Ayrıca krş. 44., 117-118., 123. satırlar.

- (023) isiyür yılıyur: *isi- yılı-* için krş. *isin- yılın-* ‘ısınmak’ Ölmez 2017: 268.
- (029) munta yarumakka ...: Bu ifade 15. satır tanıklığında *munta yarumakka [täggülük dyanka]* olarak tamamlanabilir; ancak kesin değildir.
- (043-044) nomlarını yokın kurugın: Bu ifade Çin. 法空 *fakong* ‘öğretilerin boşluğu’ (*Taishō* no. 1830, c. 43, 407a6) ve Skt. *dharmasūnyatā* (DDB; Hirakawa 1997: 715a; Soothill ve Hodous 1937: 272a; JEBD 1979: 112a) karşılığındadır.
- (049) açılıp yarup: *açıl- yaru-* ‘açılmak, açılıp aydınlanmak’ ikilemesi için bk. Ölmez 2017: 248.
- (050) sansarlı nirvanlını: Bu ifade Çin. 生死涅槃 *shengsi niepan* (*Taishō* no. 1830, c. 43, 587c26) ‘samsāra-nirvāṇa’ ve Skt. *samsāra-nirvāṇa* (DDB; Hirakawa 1997: 834) karşılığındadır.
- (053) niğodinke: Bu sözcük Skt. *Nyagrodhikā* ‘name of village near Kapilavastu // Kapilavastu yakınlarındaki bir yerleşim adı’ (Edgerton 1953: 314a) ile ilgili olmalıdır.
- (053) yer oronları: *yer oron* ‘yer’ ikilemesi için bk. Ölmez 2017: 304.
- (068) suvaşip (?): Bu sözcüğün okuması kesin değildir.
- (093) ilinmāk yapşınmaklıg: *ilin- yapşın-* ‘bağlamak, birleşmek, kavuşmak’ ikilemesi burada ‘bağlanmak’ anlamındadır, krş. Ölmez 2017: 268.
- (130) artdaçi yegäddäçi: Bu ikileme ‘gelişmek, iyi olmak’ anlamındadır.
- (146) yertinçülüg ... : Bu ifade 130-131. satırlar tanıklığında *yertinçülüg[dä yeg nom]* olarak tamamlanabilir; ancak kesin değildir.

4. Dizin ve Sözlük

Metinde geçen bütün sözcükler dizine dahil edilmiştir.

A

- açıl- ‘açılmak, açılıp aydınlanmak’ *a.-ıp yarup* ‘aydınlanmak₂’ *bodis(a)t(a)vnıñ köñülü köküzi a.-ıp yarup* 49
- adak ‘son, bitiş’ *a.+dakı çın kertü bilgä biligig* 56; *a.+takı baştakı yinçürü sakınmakka* 8; *tayaklıgın a. ...* 30
- adın ‘başka’ *a. bilgä biligig* 133; *ymä a.+lar tayakına* 95
- adırtlamak ‘ayırt etme’ *at yörügin tuta a.+ı* 80; *ilinmākig tuta a.+ı* 82
- adırtlıg ‘ayrıntılı’ *b(ä)lgüsin a. körür* 51
- adkak ‘tutma, kavrama’ *ol a. ...* 100

- adkangu 'duyu objesi' (~ Skt. *vişaya, vişayadhātu*) *a.+larig tutmakı adkanmakı* 117; ... *[a]tl(i)g a.+larnıñ* 63
- adkanmak 'kavrama' *tutmakı a.+ı* 'kavrama₂' *adkangularıg tutmakı a.+ı* 117
- adrok 'mükemmellik' *üç törlüg a.+ka* 115
- agınç[sız] 'sarsılmaz' *a. ädgüti isiyür yılıyur* 22
- akılgı 'akıntılı, akıcı' (~ Skt. *āsra*) *a. bilgä bilig* 128; *k(ä)ntü özi a. ärip* 133
- akıgsız 'akıntısız' (~ Skt. *anāsra*) *a. ... 33; a. körmäk yolta ... 135*
- ançak(ı)ya 'bazen' *a. barka ilinmäkiğ* 82
- anı 'onu' ... *ugrınta a. 101; a. üçün bo ... 140; a. üçün bo yinçürü* 54; *a. üçün yertinçülügdä* 130; *anın a. kördäçi bilgä biligiğ* 39
- anın 'bu sebepten, bundan dolayı' *a. ... 136; a. 76; a. anı kördäçi bilgä biligiğ* 39; *a. antag tetmiş ärürlär* 12; *a. bo bilgä biligniñ atı* 118; *a. ymä isimäk ... 28; a. yok içintäki barka* 96
- antag, [an]tag 'böyle, bunun gibi' *anın a. tetmiş ärürlär* 12; *a. akılgı bilgä bilig yok* 128; *nä üçün a. atanur* 20, 47, 126
- ara 'ara' *bilgä biligiğ a. kigürmäd[i]n* 134; *ikin a. ... 147*
- art- 'artmak' *a.-daçı yegäddäçi 'gelişmek₂'* 130
- aşnukı 'evvelki, önceki' *kim ol a. 58*
- at 'ad, isim' *a.+ı ... 112; ä[d]gü yiltızlarnıñ äñäyü äñäyü a. yörügin* 80; *bilgä biligniñ a.+ı* 119, 125; *bo iki a. 77; tutuldaçı atl(i)g a.+da* 17; *yinçürü sakınmak-nıñ a.+ı* 20, 46, 54
- atan-, [at]an- 'adlandırılmak' ... *tep a.-mazlar* 103; *antag a.-ur tep tesär* 127; *antag a.-ur tep tesär* 21; *antag a.-ur tesär* 47; *il[inmä]klig b(ä)lgü tep a.-ur* 97; *isimäk tep a.-ur* 20; *tep a.-ur* 24; *yertinçülügdä yeg nom tep a.-ur* 126; *yinçürü sakınmak-nıñ atı töpö tep a.-ur* 46
- atl(i)g, [a]tl(i)g 'adlı, isimli' ... *a. adkangularnıñ* 63; ... *a. biliglär* 62; ... *a. şast(i)r* 108, *tutdaçı a. biliglär[r]* ... 116; ... *tutuldaçı a. 69; ... tutultaçı a. 64; a. adkangularıg tutmakı adkanmakı* 117; *aşnukı tutuldaçı a. nomlarnıñ ... 58; eyin bolmak a. dyanka* 56; *tutdaçı tutuldaçı a. nomlarnıñ yokın kurugin* 87; *tutuldaçı a. atda* 17; *tutuldaçı a. nomlarnıñ yokın kurugin* 43; *ulamak a. dyanka* 120
- az 'az' *a. ... 24*

B

- b(ä)lgü 'alâmet, işâret, belirti' ... *b.+sin* 111; *b. tözlügi nägül tesär* 90; *b.+g kim ol üdtä* 98; *barça b. tözlüg tetir* 90; *il[inmä]klig b. tep atanur* 97; *ilinmäk b.+läri* 94; *sansarlı nirvanlınıñ tözin b.+sin* 51; *tözlüg b. üçün* 96

bar 'var, mevcut, mevcudiyet' [t]ep suvaşip b. 68; ... [i]çintäki barka 104; adınlar tayakına b. boltaçı 95; ançak(ı)ya b.+ka ilinmäkig tuta 82; ilinmäk yapşınmaklıg köñülläri b. ärür 94; yok içintäki b.+ka il[inmä]klig 96

barça 'bütün, tamamen' bilmäk ukmakları b. b(ä)lgü tözlüg 90; iki tutyaklarıg b. yok kurug 123

basa 'sonra' ... odgurak tapl(a)p b. 59; b. ... 142; bilgä biligig ara kigürmäd[i]n b. 134

baş 'baş' iki tutyaklarıg adaktaki b.+taki 8

baştıngı 'ilk, birinci, önce' b. çın kertü bilgä biliglärkä 9; dyanka tayaklıgı b. çın kertü bilgä biligig 121; dyanka tayaklıgı b. yinçürü sakınmakıg 42

beşinç 'beşinci' b. tavrannak tuş içintä 81

bışrun- 'eğitmek, talim etmek' tört törlüg ädgü yiltızlarıng b.-guluk nomı 5

bil- 'anlamak, bilmek' [köñü]l tözin b.-miş 102; b.-mädin ukmadın 'anlamak₂' 11; b.-sär uksar 124; b.-särlär uksarlar 89

bilgä 'bilge, (bilig ile birlikte:) bilgelik' akıglıg b. bilig 128; anı kördäçi b. biligig 39; b. biliglär tep 1; b. bilignı atı 118; b. bilignı atı 125; bodis(a)t(a)vniñ köküziñtäki bo bilgä biligintä 129; çın kertü b. biligig 121; çın kertü b. biligig 57; çın kertü b. biliglärkä 10; kim ol bilgä bilig 132; yänä adın b. biligig 133

bilig 'bilgi, (bilge ile birlikte:) bilgelik' ... atl(i)g b.+lär 62; ... b.+lär 71; ... b.+lär tözi 99; ... ymä b.+lärniñ 65; adın bilgä b.+ig 134; akıglıg bilgä b. 128; b.+lärniñ işin [küdügin] 60; bilgä b. k(ä)ntü özi 132; bilgä b.+lär 1; bilgä b.+niñ atı 119, 125; bodis(a)t(a)vniñ köküziñtäki bo bilgä b.+intä 129; çın kertü bilgä b.+ig 57, 122; çın kertü bilgä b.+lärkä 10; köñülü b.+i yin[täm] ... 114; kördäçi bilgä b.+ig 40; tutdaçı atl(i)g b.+lär 116

bilmäk 'bilme' b. ukmakları 89

bir 'bir' b. [an]tag akıglıg bilgä bilig 127

bo 'bu' anı üçün b. ... 140; b. ärür törtünç 78; b. bilgä bilignı atı 118; b. iki at 77; b. muntag 97; b. tavrannak tuş içintä 84; b. tört törlüg ädgü yiltızlarıng bışrunguluk nomı 4; b. yinçürü sakınmakıng atı 54; biliglär tözi b. 99; bodis(a)t(a)vniñ köküziñtäki b. bilgä biligintä 129

bodis(a)t(a)v, bodis([a)t(a)v] < Soğd. pwδystθ, pwtystθ < Skt. bodhisattva 'Budha olacak kimse, Buddha adayı' b. 109; b.+niñ köküziñtäki 129; k(a)ltı b.+lar bo tavrannak tuş 84; k(a)ltı b.+lar kayu üdün 13; kim ol üdtä ol b.+lar 91; kim ol üdtä ol b.+niñ köñülü 21, 48;

bol- 'olmak' adınlar tayakına bar b.-taçı tözlüg b(ä)lgü 95

bolar 'bunlar' b. ikigü ärür ärsärlär ymä 5

bolmak 'olma' eyin b. atl(i)g dyanka 56

burhan < Çin. 佛 *fo* 'Buddha' ve Tü. *han* 'Buddha' *b. kutıña ağınç[sız]* 22

Ç

çın < Çin. 真 *zhen* 'gerçek, doğru, hakikat' *ç. kertü* 'hakiki₂' ... nâçökin *ç. kertü* 66; *ç. kertü bilgä biligig* 57, 121; *ç. kertü bilgä biliglärkä* 9
çıngaru 'doğru, hakiki' *ädgüti ç. körsär* 44
[ç]ınınça 'doğru bir şekilde' ... *ç. kertüsinçä* 106

D

dyan < Soğd. *δy'n*, *δy'n* < Skt. *dhyāna* 'meditasyon' *eyin bolmak atl(ı)g d.+ka* 56; *kayu ärsär d. ymä* 138; *ulamak atl(ı)g d.+ka* 120; *ulamak d.+ı ol ...* 139; *yarumakıg küçäddürgülük d.+ka* 41; *yarumakka täggülük d.+ka* 15

Ä

ädgü, ä[d]gü 'iyi' *tört törlüg ä. yıldızlar* 'dört tür iyi esaslar (~ Skt. *catuṣ-kuśala-mūla*)' 5, 79, 86
ädgüti 'iyice' *ä. çıngaru körsär* 44; *ä. isiyur yılıyur* 23
änäyü 'bilhassa, özellikle' *ä. änäyü at yörügün* 79; *änäyü ä. at yörügün* 80
änjilki 'ilk önce, en ilk' *ä. y(a)rumakka täggülük dyanka* 15
är- 'yardımcı eylem, -dir; olmak, var olmak, mevcut olmak' ... *ä.-särlär* 70; ... *ä.-ür* 77; *ä.-ür* 144; *anın antag tetmiş ä.-ürlär* 12; *bo ä.-ür törtünç* 78; *ikigü ä.-ür ärsärlär* 6; *ikigü ärür ä.-särlär* 6; *ilinmäk yapşınmaklıg köñülläri bar ä.-ür* 94; *k(ä)ntü özi akıglıg ä.-ip* 133; *kayu ä.-sär dyan ymä* 138; *yertinçülüg tep teṭmäki ä.-sär* 132

E

eyin '(-dAn) dolayı' *tapl(a)gka e. bolmak* 55

I

ıntın 'öbür taraftaki, öte yandaki, karşı' *i. mintin* 'öteki taraftaki₂' 52

i

içintä 'içinde' *tavranmak tuş i.* 14, 81, 85
içintäki, [i]çintäki 'içindeki' ... *i. barka* 104; *anın yok i. barka* 96
iki 'iki' *bo i. at* 77; *i. tutyaklar tetir* 7; *i. tutyaklarıg* 7, 122; *i. tutyaklarınıg yokiña* 92; *i.+n ara ...* 147; *temäk i. yörüg* 141
ikigü 'ikisi, ikisi birlikte' *i. ärür ärsärlär ymä* 6
ikinti 'ikinci' *i. yarumakıg küçäddürgülük dyanka* 41
ilinmäk 'bağlanma' *i. b(ä)lgüläri* 94; *i. yapşınmaklıg köñülläri* 93; *i.+ig tuta adırtlamakı* 82
il[inmä]klig 'bağlanmaya ilişkin' *i. b(ä)lgü* 97

inçä 'şöyle' *i. k(a)ltı tag töpösintä* 51; *i. ukmış k(ä)rgäk* 4
inçip 'böylelikle' *i. nomları* 6; *i. yänä adın bilgä biligig* 133
isi- 'ısınmak, sıcak olmak' *i.-yür yılıyur 'ısınmak₂'* 23
isig 'ısı, sıcaklık, hararet' *yalınnıñ i.+i* 26
isimäk 'ısınma, sıcaklık' (~ Skt. *uşmagata*) *i. 1; anın ymä i. ...* 28; *yiñçürü sakınmaknıñ atı i.* 20
iş 'iş' *i.+in [küdügin] 'iş₂'* 60

K

k(a)ltı, kaltı 'şöyle ki, öyle ki' *inçä k. tag töpösintä* 51; *k. bodis(a)t(a)vlar* 13, 83; *k. öñrä sözlämiş* 88
k(ä)ntü 'kendi' *k. özi 'kendi₂'* 132
k(ä)rgäk 'gerek' *inçä ukmış k.* 4
kaltı → k(a)ltı *k. bo tört törlüg* 4
kayu 'hangi, ne' *k. ärsär dyan ymä* 138; *k. üdün tavrannamak tuş* 14
kertü 'gerçek, hakikat, doğru' *çın k. 'hakiki₂' ... [ç]ınınça k.+sin* 106; ... *näçökin çın k.* 66; *çın k. bilgä biligig* 57, 121; *çın k. bilgä biliglärkä* 9
kigür- 'sokmak' *bilgä biligig ara k.-mäd[i]n* 134; *k.-ür üçün ...* 143
kim 'ki, öyle ki' *k. ol aşnukı* 58; *k. ol bilgä bilig* 132; *k. ol üdtä* 21, 47, 91, 98, 127
kişi 'kişi' *tag töpösintä tugmış k.* 52
köküz 'göğüs' *[köñül]dä k.+dä* 27; *bodis(a)t(a)vnıñ k.+intäki* 129; *köñüli k.+i açılıp yarup* 49
köñül, [köñül], [köñü]l 'gönül, bilinç' *bodis(a)t(a)vnıñ k.+i* 22, 49; *ilinmäk yapşınmaklıg k.+läri* 93; *k. tözin bilmiş* 102; *k.+dä köküzdä* 26; *k.+i biligi* 114
kör- 'görmek, anlamak' ... *k.-ür* 110; *ädgüti çıngaru k.-sär* 45; *anı k.-däçi* 39; *nigodinke yer oronlarıg k.-miş täg* 53; *olarını k.-däçi* 19; *tözin b(ä)lgüsin adırtlıg k.-ür* 51; *yokın kurugın k.-särlär* 18
körmäk 'içgörü, görme, anlama' *k. yolta* 135
kurug 'kuru, boş, boşluk' *k.* 61, 118, 123; *yokın k.+ın 'boşluk₂'* 18, 44, 88
kut 'kutsallık' *burhan k.+ıña* 22
küç 'güç' *ädgü yiltızlar k.+i* 86
küçäddür- 'güçlendirmek' *yarumakıg k.-gülük dyanka* 41
[küdüg] 'iş' *işin k.+in 'iş₂'* 61

M

mintin → *ıntın m.* 'öteki taraftaki₂' 52
munta 'burada' *m. ulamak ...* 137; *m. yantu[ru]* 3; *m. yarumakka ...* 29

muntag 'bunun gibi, bu surette, böyle' *bo m.* 97

N

nä 'ne' *n. üçün antag* 20, 46, 126

näçökin 'nasıl, nasıl olup da' *n. çin kertü* 66

näg(ü)lük 'nasıl' *n. tetirlär tep tesär* 3

nägül 'nasıl' *b(ä)lgü tözlügi n. tesär* 91; *n. tesär* 142; *oksuzı n. ...* 145

nätäg 'nasıl' *n. ol tep tesär* 13; *n. ol tep tetir* 83

nigodinke << Skt. *Nyagrodhikā* (?) 'Kapilavastu yakınlarındaki bir yerleşim adı' (Edgerton 1953: 314a)' *n. yer oronlarig* 53

nirvan << Skt. *nirvāṇa* 'nirvana' *sansarlı n.+lınıñ tözin b(ä)lgüsin* 50

nom < Soğd. *nwm* 'öğreti' (~ Çin. 法 *fa*, Skt. *dharma*) *ädgü yiltızlarınñ bışrunguluk n.+ı* 5; *inçip n.+ları* 6; *tört törlüg n.+larınñ yokın kurugın* 18; *tutuldaçı atl(ı)g n.+larınñ* 58; *tutuldaçı atl(ı)g n.+larınñ yokın kurugın* 43, 87; *yertinçülügdä yeg n. 2, 126, 131*

O

oğgurak 'kesin olarak' ... *o. tapl(a)p basa* 59

ok 'pekiştirme edatı' *kigürmäd[i]n basa [üz]ä o.* 134; *ol o. tutuldaçı* 43

oksuz 'istisnasız' *o.+ı nägül ...* 145

ol 'o, işaret sıfatı; -dlr, kopula' ... *o.* 32; ... *o.* 33; ... *o. adkak* 100; *kim o. aşnukı* 58; *kim o. bilgä bilig* 132; *kim o. üdtä* 127; *kim o. üdtä* 21; *kim o. üdtä* 47; *kim o. üdtä* 91; *kim o. üdtä* 98; *kurug o. tep tapl(a)mak* 61; *nätäg o. tep tetir* 83; *o. bilgä bilignıñ atı* 125; *o. bilmäk ukmakları* 89; *o. bodis(a)t(a)vlar* 91; *o. bodis(a)t(a)vınıñ köküzentäki* 128; *o. bodis(a)t(a)vınıñ köñülü* 21; *o. bodis(a)t(a)vınıñ köñülü* 48; *o. iki tutyaklarig* 7; *o. iki tutyaklarınñ yokına* 92; *o. ok tutuldaçı* 43; *o. tep tapl(a)p* 123; *o. tep tapl(a)yur üçün* 118; *o. tep tesär* 13; *o. üdün olarnı kördäçi* 19; *o. yinçürü sakınmaknıñ atı* 45; *o. ymä nätäg* 13; *o. yokka ilinmäk* 94; *ötrü o.* 73; *ötrü o. üdün* 124; *ötrü o. üdün* 45; *ulamak dyanı o. ...* 139

olar 'onlar' *o.+nı kördäçi* 19

oot 'ateş' *o.+uñug örtädäçi* 25

oron 'yer, mevki' *yer o.+larig* 53

ozokçı 'kurtarıcı' *o. ...* 35

Ö

ök 'pekiştirme edatı' ... *ö.* 72, 105

öñrä 'önceki, önceden' *ö. sözlämiş täg* 88

örit- 'gerçekleştirmek' *çın kertü bilgä biligig ö.-ip 57; sakınmakıg ö.-ip tep 31; yinçürü sakınmakıg ö.-ip 16, 43*

örtä- 'yakacak' *ootuñug ö.-däçi 25*

ötrü 'sonra' *ö. ol 73; ö. ol üdün 18, 45, 124*

öz 'kendi' *k(ä)ntü ö.+i 'kendiz' 133*

S

sakin- '(dikkatli) düşünmek, tefekkür etmek' *yinçürü s.-ip 38*

sakınmak, [sakınmak], saki[ınmak] 'düşünme' *s.+ıg öritip 30, 42; yinçürü s. 32, 40; yinçürü s.+ıg 16; yinçürü s.+ka 8; yinçürü s.+nıñ atı 19, 45, 54*

sansar << Skt. *samsāra* 'samsāra, doğum-ölüm çemberi' *s.+lı nirvanlınıñ tözin 50*

sözlä- 'söylemek' *öñrä s.-miş täg 88*

suvaşip (?) *s. bar 68*

Ş

şast(i)r < Toh. A, Toh. B. *śāstār* < Skt. *śāstra* 'tefsir kitabı' ... *atl(ı)g ş. 108*

T

tag 'dağ' *t. 51*

takı 've' *kim ol üdtä t. 127; t. ädgüti çingaru körsär 44; t. ançak(ı)ya barka 81; t. ilinmäk yapşınmaklıg köñülläri 93*

tapl(a)- 'kabul etmek' *oğgurak t.-p basa 59; ol tep t.-p 124; ol tep t.-yur üçün 118*

tapl(a)g 'kabul' (~ Skt. *kṣānti*) *t. tep tetir 119; töpö t. yertinçülügä 2; üçünç t.+ka eyin 55*

tapl(a)mak 'kabul etme' *ol tep t. 61*

tavranmak 'çaba, çabalama, gayret' *t. tuş 'gayret safhası' (~ Skt. pray-ogāvasthā) 14, 81, 84*

tayak 'destek' *adınlar t.+ıña 95*

tayaklıgın, [ta]yaklıgın 'dayalı' *bilgä biliglärkä t. 10; eyin bolmak atl(ı)g dyanka t. 56; t. adak ... 30; ulamak atl(ı)g dyanka 120; y(a)rumakka täggülük dyanka t. 16; yarumakıg küçäddürgülük dyanka t. 42; yinçürü sakınmakka t. 9*

te-, [t]e- 'demek, söylemek' *t.-p tetmädi[n] 1; öritip t.-p ... 31; t.-p tetir 40, 55, 83, 119, 131; ol t.-p tapl(a)mak 61; ... t.-p suvaşip (?) bar 68; t.-p atanmışlar 103; t.-p tapl(a)yur üçün 118; t.-p tapl(a)p 123; [at]Janur t.-p tesär 127; t.-p tetmäki ärsär 132; atanur t.-sär 47; nägül t.-sär 91, 142; tep t.-sär 83, 113, 127; ... t.-yür 109; t.-p atanur 20, 24, 46, 97, 126; t.-p tesär 3, 13, 21, 113; tep t.-sär 3, 13, 21*

- täg 'gibi' *körmüş t. anı için* 53; *öjrä sözlämiş t.* 88
täg- 'değmek, ulaşmak' *t.-gülük ...* 36; *y(a)rumakka t.-gülük dyanka* 15
temäk 'deme, söyleme' *t. iki yörüg ...* 141
temin 'hemen' *t. ök* 105
tet- '(-lr ekiyle beraber) *tetir* {-Dlr} bildirme, kopula; adlandırılmak' *antag t.-miş ärürlär* 12; *iki tutyaklar t.-ir* 7; *näg(ü)lük t.-irlär* 3; *tep t.-ir* 40, 55, 119, 131; *tep t.-mädi[n]* 1; *tözlüg t.-ir* 90
teṭmāk 'adlandırılma' *yertinçülüg tep t.+i* 132
tetrü 'tam, iyice' *t. bilsär uksar* 124
töpö 'tepe' (~ Skt. *mürdhāna*) *t. tapl(a)g yertinçülügdä* 2; *t. tep atanur* 46; *t. tep tetir* 55; *tag t.+sintä tugmış kişi* 52
törlüg, tör[lüg] 'tür, türlü' *tört t.* 4, 17, 79, 85; *üç t. adrokka ...* 115
tört, [t]ört 'dört' *t. törlüg* 4, 17, 79, 85
törtünç 'dördüncü' *bo ärür t.* 78; *t. ulamak atl(ı)g dyanka* 119
töz 'esas, temel' ... *biliglär t.+i* 99; ... *t.+intin* 67; *sansarlı nirvanlınıñ t.+in* 50; *t.+in bilmış* 102
tözlüg 'esaslı, temelli' *b(ä)lgü t.+i* 90; *t. b(ä)lgü için* 95; *t. tetir* 90
tug- 'doğmak' *tag töpösintä t.-miş kişi* 52
tuş 'vakit, safha' *tavranmak t.* 'gayret safhası (~ Skt. *prayogāvasthā*)' 14, 81, 85
tut- 'tutmak' *t.-a adırtlamakı* 80, 82; *t.-daçı atl(ı)g biliglär[r]* 116; *t.-daçı tutuldaçı atl(ı)g nomlarnıñ yokın kurugın* 86
tutmak 'tutma, tutunma' *t.+ı adkanmakı 'kavrama₂'* 117
tutul- 'tutulmak' (~ Skt. *grāhya*) ... *t.-daçı atl(ı)g* 69; ... *t.-taçı atl(ı)g* 64; *t.-daçı atl(ı)g atda* 17; *t.-daçı atl(ı)g nomlarnıñ* 58; *t.-daçı atl(ı)g nomlarnıñ yokın kurugın* 43; *t.-daçı atl(ı)g nomlarnıñ yokın kurugın* 87
tutyak 'bağ' (~ Skt. *upādāna*) *iki t.+lar tetir* 7; *iki t.+larıg* 7, 122; *iki t.+larnıñ yokıña* 92
tükäl 'bütün, tamamen' *sözlämiş täg t.* 88

U

- u- 'muktedir olmak' *u.-yur için* 136
ugur 'amaç' *u.+inta 'uğrunda, amacında'* 101
uk- 'anlamak, bilmek' *bilmädin u.-madın 'anlamak₂'* 11; *bilmış u.-miş* 4; *bilsär u.-sar* 124; *bilsärlär u.-sarlar* 89
ukmak 'anlama, bilme' *bilmäk u.+ları* 89
ulamak 'devam etme' *munta u. ...* 137; *u. atl(ı)g dyanka* 120; *u. dyanı ol ...* 139

uladı 've' tutuldaçı atl(ı)g atda u. 17; u. 37

Ü

üç 'üç' ü. törlüg adrokka 115

üçün, üçü[n] 'için' anı ü. 54, 130, 140; isiyür yılıyur ü. 23; kigürür ü. ... 143; nä ü. 20, 46, 126; tep tapl(a)yur ü. 118; tözlüg b(ä)lgü ü. 96; uyur ü. 136

üçünç 'üçüncü' ü. tapl(a)gka eyin 55

üd 'zaman, vakit' ol ü.+tä 21, 48, 91, 98, 127

üdün 'zaman' kayu ü. 14; ol ü. 19, 45, 125

üzä, [üz]ä 'dolayısıyla, ile' ädgü yıldızar küçi ü. 86; kigürmäd[i]n basa ü. 134; ü. tutdaçı atl(ı)g biliglä[r] 116

Y

y(a)rumak → yarumak y.+ka täggülük dyanka 15

yalın 'ateş' y.+nıñ isigi 26

yantu[ru] 'yeniden' munta y. 3

yañırtı, yañırt[ı] 'yeniden' köküzdä y. 27; y. 34

yaşınmaklıg 'bağlanma' ilinmäk y. köñülläri 93

yaru- 'parlamak, ışıldamak' açılıp y.-p 'aydınlamak₂' 49

yarumak 'parlama, parıldama, ışıldama' munta y.+ka ... 29; y.+ıg küçäddürgülük dyanka 41

yänä 'yine, da, de' inçip y. 133; y. 144; y. iki tutyaklar 7

yeg 'yeğ, daha iyi' yertinçülügä y. nom 2, 126, 131

yegäd- 'iyi olmak' artdaçı y.-däçi 'gelişmek₂' 130

yer 'yer, mevki' y. oronlarig 53

yertinçülüg 'dünyevi, dünyevilik' y. 131, 146; y.+dä yeg nom 'dünyevilikten üstün en iyi öğreti (~ Skt. laukikāgradharma)' 2, 125, 130

yılı- 'ısınmak' isiyür y.-yur 'ısınmak₂' 23

yıltız 'esas' ä[d]gü y.+larnıñ äñäyü äñäyü at yörügin 79; ädgü y.+lar 86; ädgü y.+larnıñ bışrunguluk nomi 5

yiñçür- 'önünde eğilmek' y.-ü sakınıp 38

yiñçürü 'saygıyla, hürmetle' y. sakınmakka 8; y. sak[inmak] ... 32; y. sakınmak 40; y. sakınmakıg 16, 42; y. sakınmaknıñ atı 19, 45, 54

yin[täm] 'sadece' köñüli biligi y. 114

ymä 'yine, da, de' anın y. isimäk 28; bilsärlär uksarlar y. 89; ikigü ürür ärsärlär y. 6; ilinmäk b(ä)lgüläri y. 95; kayu ärsär dyan y. 138; ol y. nätäg 13; y. bilig-lärniñ ... 65

yok 'yok, yokluk' anın y. içintäki 96; bilgä bilig y. 128; iki tutyakların y.+ıña 92; ol y.+ka ilinmäk 94; y. kurug 117, 123; y.+ın kurugin 'boşluk₂' 18, 44, 87; yinçürü sakınıp y.+ın 38

yol 'yol' körmäk y.+ta 135

yörüg 'yorum' y.+kä 107; ä[d]gü yiltızların äñäyü äñäyü at y.+ın 80; temäk iki y. 141

Sonuç

Eski Uygurca Budizm, Manihaizm ve Hristiyanlığın Doğu Kilisesi gibi çeşitli dinî çevrelerin etkisinde bir yazını içermektedir. Bunların içinde önemli bir yere sahip olan Budizm ve Budizmin türlü ekollerine ilişkin metinlerin Eski Uygurcaya tercümesi temelde bir çeviri edebiyatın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Eski Uygurca bu çeviri edebiyat sayesinde Türk dilinin tarihî ve çağdaş dönemlerindeki meselelerine, Türkçenin söz varlığına ve dönemi içindeki yabancı sözlere Türkçe karşılık bulma bir diğer deyişle terim türetme faaliyetlerine önemli katkı sağlar. Budizmin Mahâyâna kolundan gelişen Yogâcâra ekolü temelindeki Faxiang düşüncesine ait olan Xuanzang'ın *Cheng weishi lun* adlı eseri üzerine yazılmış tefsirin Eski Uygurcaya tercümesi bugün Berlin Turfan Koleksiyonu'nda en az otuz bölümden oluşan bir derleme yazmanın 21. bölümünü oluşturmaktadır. Bu yazmanın mevzubahis bölümüne ait olan ve şimdiye kadar neşredilmemiş olan Mainz 704 (T I D 2) ve Mainz 703 (T I D 3) arşiv numaralı iki yaprağın yazı çeviriminin, harf çeviriminin sunulmasıyla ve aktarımının, metne ilişkin notlarla analitik dizini de içeren sözlüğünün hazırlanmasıyla Türk dili araştırmalarına küçük bir katkı sağlamak amaçlanmıştır.

KISALTMALAR VE İŞARETLER

bk.	bakınız
c.	cilt
Çin.	Çince
DDB	Digital Dictionary of Buddhism
ed.	editör(ler)
JEED	Japanese-English Buddhist Dictionary
krş.	karşılaştırınız
no.	numara

Skt.	Sanskritçe
Soğd.	Soğdca
Tü.	Türkçe
Uyg.	Eski Uygurca
Ⓢ	pothī deliği
...2	ikileme

KAYNAKÇA

- 📖 Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1972.
- 📖 Cook, Francis H. *Three texts on Consciousness Only. Demonstration of Consciousness Only by Hsüan-tsang. The thirty verses on Consciousness Only by Vasubandhu. The Treatise in Twenty Verses on Consciousness Only by Vasubandhu. Translated from the Chinese of Hsüan-tsang (Taishō Volume 31, Numbers 1585, 1586, 1590)*, California. (BDK English Tripiṭaka 60-I, II. Vol. II), 1999.
- 📖 DDB = Digital Dictionary of Buddhism, www.buddhism-dict.net. (Erişim tarihi: 25.08.2019).
- 📖 Edgerton, Franklin. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. c. II: Dictionary. New Haven: Yale University Press, 1953.
- 📖 Hirakawa, Akira. *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tōkyō: Reiyukai, 1997.
- 📖 *Japanese-English Buddhist Dictionary*. Tōkyō: Daitō Shunppansha, 1979.
- 📖 La Vallée Poussin, Louis de. *Vijñaptimātratāsiddhi, la Siddhi de Hiuan-tsang*. 1 (1928), 2 (1929), Index (1948). Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- 📖 Mainz 703 (T I D 3): [A sayfası:] http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0703_seite1.jpg (Erişim tarihi 01.09.2019) ve [B sayfası:] http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0703_seite2.jpg (Erişim tarihi: 01.09.2019).
- 📖 Mainz 704 (T I D 2): [recto:] http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0704_seite1.jpg (Erişim tarihi 01.09.2019) ve [verso:] http://turfan.bbaw.de/dta/mainz/images/mainz0704_seite2.jpg (Erişim tarihi: 01.09.2019).
- 📖 Ölmez, Mehmet. “Eski Uygurca İkilemeler Üzerine”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten* 65.2 (2017): 243-311.

- 📖 Röhrborn, Klaus. *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien* 1-6. Wiesbaden: Steiner, 1977-1998.
- 📖 Röhrborn, Klaus. *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien, Neubearbeitung. I. Verben. Band. 1: ab- - äzüglä-*. Stuttgart: Steiner, 2010.
- 📖 Scharlipp, Wolfgang. "Fragmente eines uigurischen Kommentars zur *Triṃśīkāvijñaptimātratāsiddhi* des Vasubandhu". *Ural-altaische Jahrbücher* Neue Folge 6 (1986): 122-136.
- 📖 Soothill, William Edward - Lewis Hodous. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner ve Co, 1937.
- 📖 Taishō No. 1830, c. 43, 229a-606c: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2015/T1830_43.0229a02:0229a02.cit (Erişim tarihi: 01.09.2019).
- 📖 Tokyürek, Hacer. *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.



**Son Dönem Hıve Hanlığı Metninde
Savaşa İlişkin Sözcükler İle Savaş Aleti Adları**
*Words About War and War Equipment Names
in Late Period Khiva Khanate Text*

Dr. Öğr. Üyesi Rabia Şenay ŞİŞMAN*

Özet

Tarihî kaynaklarda asker sözcüğünün önünde kullanılan “müstevfi ve müsellağ” yani tam tekmil ve silahlı şeklinde geçen ifadeler, emniyetin sağlanması adına asker denilen güçten istenilenleri de ortaya koymaktadır. Tam tekmil hazır olmanın en elzem şartlarından biri elbette teçhizatın/donanımın eksiksiz tanımlanmasıyla ilgilidir. Bu tanımlamalarda geçen her sözcük, iç içe girmiş etkileşimli bir anlam ağının üyesidir ve aralarındaki etkileşimli ilişki her bağlamda özel bir şekilde değişebilen yapı iledir. Bu itibarla tam tekmil hazır olma ile anlatılan teçhizata/donanıma dair her bir sözcüğün içinde bulunduğu yapı-anlam alanının taşıdığı nitelikler, diğer sözcüklerle kullanım durumunun bir tesadüf eseri olmadığını gösteren somut veriler ihtiva eder. Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinin T82 numaralı nüsha üzerindedir ve Firdevsü'l-İkbâl adıyla kayıtlı bu hanlık tarih metninin 336a-523a (Şişman 2012) varakları arası esas alınmıştır. Belirlenen tarih aralığı 1760-1825 yılları olan eser üzerindeki inceleme, savaşa dair sözcükler ile ordu teçhizatını ifade eden savaş aletleri adları çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Araştırmada gerçekleştirilen tespitler ile savaş adı verilen kadim kavram etrafında kümelenmiş sözcüklerin toplum hayatındaki izleri hanlık ulusunun son dönem eserlerinin biri üzerinden takip edilmiş; ulaşılan verilere ait ses ve anlam görünümlerinin türlü disiplinlere katkı sunabilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Hanlık, Hive, tarih metni, Firdevsü'l-İkbâl, savaş kavramı, savaş aleti adları.

* Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü. rs.sisman@alparslan.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4130-6298.

Abstract

In the historic documents the words that were used before the word soldier, "müstevfi and müsella" which mean intact and armed were defining of what was expected from the soldiers in order to ensure security. One of the crucial points of being ready intact is of course about having the definition of equipment/ hardwares completely. Each word under these descriptions are part of a interwoven and interactive semantic field and the interactive relation between them has a nature that can change shape in different contexts. All the words about the equipment that represent being intact and their morphological-meaning area have qualities. These qualities are concrete data that shows their usage with other words is not just a mere coincidence. This study is based on the copy of the work numbered T82 from the Istanbul University Library's rare books collection and pages between 336a-523a (Şişman 2012) from the historic khanate text called Firdavsul-iqbal are taken as the basis. The text that dates back to years 1760-1825 is limited according to the words that are about war and military hardware and equipment. Findings of the study and traces of the archaic term war and the words surrounding it to the Khanate people is followed through one of the late period texts. It is aimed that the sounds and contents of the found data contributes other disciplines in various studies.

Keywords: Khanate, Khiva, historical text, Firdavs al-iqbal, notion of war, ware quipment names.

*"Uyanık begin askeri,
ejderha kumandasında arslana binmiş
kılıç kamçılı orduyu andırır"¹*

Savaş her dilde karşılığı mevcut genel geçer bir kavramdır. Yeryüzü hem sosyal yaşam için elverişli imkânlar yeridir hem de kaynaklarının sınırlılığı sebebiyle gerçekleşen çatışmaların tanığıdır. Ne de olsa Habil ile Kabil'in kadim mücadelesinden beri yeryüzü, savaş adı verilen cedelleşmelerin doğal ortamı olmuş; sınırlı zengin kaynakları barındıran bölgeler, ölçsüz paylaşım hırsına mağlup olanlarca ezeli çatışmanın değişmez gerekçesi gibi gösterilmiştir.

İnsanların diğer canlılara karşı nefisini korumak ya da bir kaynağı elde etmek uğruna türlü çabalar içinde bulunduğu; mücadelelerde kullanmak üzere çeşitli aletler icat ettiği ortaya çıkarılmış buluntu ve eserlerden anlaşılmaktadır. Mücadele, çatışma, vuruşma, çarpışma benzeri sözlerle adlandırılan savaş olgusu etrafında tespit edilmiş alet adı ya da yapılan eyleme dönük ayrıntıları anlatan her söz-sözcük ait olduğu dili konuşmakta olan halkın sosyal yaşam geçmişiyle ilişkili ipuçlarını verebilir veya bu tür malzemeler avcı-toplayıcı toplum, tarım ya da sanayi toplumu gibi idrak edilmiş toplumsal süreçleri yansıtan dikkatleri

¹ Kutadgu Bilig, b.2353-2354.

barındırabilir. Dolayısıyla bunlar için medeni gelişim, değişim, dönüşüm aşamalarını bir açıdan da olsa belgelendiren ürünlerdir denilebilir. Söz gelimi “*milattan 100 yıl önce Bucretias Canus adlı bir Romalı ozanın şiirlerinden o dönem mücadelelerinde kullanılan silahlarda alev ve ateşin gücünden faydalandığı*” (akt. Göksu 55) öğrenilmektedir. İnsanın giriştiği çatışmalarda ağaç, taş gibi ilkel aletlerin yanı sıra yukarıda bahsi geçen ateşin yaratacağı tahribattan faydalanması hatta mancınık gibi aletlerle ateşin şiddetini artırıcı yöntemler keşfi; yine mancınıkla ilgili olan gülleye dair buluntular, toplumların teknik gelişim seyrini delillendirme anlamında bahsedilen belgeler hükmündedir. Örneğin Erzurum’un Aziziye yöresinde köylülerce fark edilen iki ton ağırlığına yakın ve bir metre genişliğinde olan bir top, ölçüleri itibarıyla Doğu Anadolu Bölgesinde bulunan ilk büyük mancınık güllesi olmuştur (2019)².

Ağırlıktan güç alan mancınıklara “*Çinliler müslüman mancınığı anlamında phao adını vermişlerdir ve bu tip mancınıkların Kubilay Han’dan beri kullanıldığı bilinmektedir*”. Devasa büyüklükteki bu savaş aletini kullananlara “Eyyûbiler, haccârun/ taşcılar veya cândâriyye” (Bozkurt 565), Araplar ise “*cânik*” diye adlandırmışlardır. Kuşatma ya da savunma amaçlı tasarruf edilmiş bir alete dönük bu tür nitelendirmelerin topluluklara özgü farklı anlayışlarla tavsifi savaş kavramının içerdiği kavram ailesi zenginliğini gösterir niteliktedir.

İşlenen demir cevherinin zırh ve ucu sivri delici alet yapımında kullanılması- na dair buluntular da ilgi çekicidir. Kuzey Moğolistan’da Kutsal Burhan/Haldun Dağı olarak adlandırılmış ve National Geographic “Hanlar Vadisi Projesi” kapsamında hazırlanmış uydu görüntülerinden bir tapınak olduğu anlaşılan zirvede, devrilmiş bir ağacın kökleri arasında 14. yüzyıla ait olduğu düşünülen mızrak ve balta uçları bulunmuştur. Ama Cengiz Han’ın mezar yerinin gizli kalması yönündeki vasiyeti üzerine Kutsal Dağ’a duyulan saygı gereği buluntular yine ağaç köklerinin arasına bırakılmıştır. Çünkü bulunanların bir müzede teşhir edilmesi bir yana bu mıntıkada kazı yapılması dahi yöre halkı tarafından kabul edilmemektedir. Uydu tespitleri ve yapılan keşif gezileri sonrası Hentiy Han Bölgesi olarak da bilinen yer, Unesco Dünya Mirası Listesine girmiş ve sit alanı ilan edilmiştir.³ Ortaya çıkan buluntular ise demir gücünün silah ile ilişkilendirildiğini gösterdiği kadar ilgili toplumun madeni işleyebilme becerisine de delil teşkil etmektedir.

2018 yılında Bulgaristan Kailakra Burnu’nda Orta Çağ’dan kalma bir ören yerinde gerçekleşmiş bir arkeolojik kazının buluntuları arasında yer alan bronz yüzük düşündürücü özelliklere sahiptir. 14. yüzyılda Dobrudja sakinlerinin ya-

² <https://erzurum.ktb.gov.tr/TR-243265/mogollardan-kalma-mancinik-gullesi-bulundu.html>

³ <https://www.arkeolojikhaber.com/etiket/mogolistan/> (erişim: 15.10.2019).

şadığı yer olarak bilinen bir bölgede bulunan bu yüzüğün yan tarafı deliklidir ve iç kısmında gizli bir küçük haznesi bulunmaktadır. En az 600 yıllık olduğu anlaşılan bu bronz parça, belirlenen ince işçilik ayrıntıları sebebiyle “*suikast yüzüğü*” olarak adlandırılmıştır. Bir adamın sağ elinin küçük parmağına uygun büyüklükteki bu yüzüğün yapılış amacı hakkındaki çıkarılmış sonuç, soylular arası siyasi çekişmelerin şüpheli bir aleti olabileceği yolundadır⁴. Bu arkeolojik buluntu, ilgili halkın sanayi toplumu düzeyinde olduğunu gösterdiği gibi bölge sakinlerinin seçkinler sınıfı ilişkilerini ve bu sınıfın mücadele ahlakını da yansıtmaktadır. Ayrıca bu örnekte olduğu gibi savaşlarda kullanıldığı düşünülen maddelerin türlü amaçlarca insanın gündelik yaşamına nüfuz etmesi, konunun çok yönlülüğüne dair ince bir detaydır.

Bilindiği üzere yerleşik düzene geçme ile beraber vuku bulan sosyal değişimler sonrası medeni yerleşim merkezleri teşekkül etmiştir. Tanınmış sosyolog İbni Haldun (ö.1406) Mukaddime’de insanın sosyal bir canlı olarak yaşamasını yaratılış ile irtibatlandırır. İnsanın bu toplumsal yönü kutsal öğretilerde de teyit edilmiştir. “*Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî (öl.1322), ‘İnsan tabiatı gereği medenidir/ toplumsaldır’ ifadesini bir hadis olarak kaydetmiş ve insanın asgarî geçim şartlarını karşılama insiyakıyla bir arada yaşamaya meyilli olduğu*” nu belirtmiştir (akt. Okşar 1037).

Zamanla gelişen ve değişen toplum düzeni sosyal yaşam temayüllerine de tesir etmiş; akabinde iskân edilmiş toprakların fizikî emniyetini ve sakinlerin asayişini sağlama ihtiyacı artan oranda hissedilmiş hatta bu gereksinim toplum bekası için zorunluluk hükmünde değerlendirilmiştir. Bunun için düzenli ve her vakit hazır bir savaş gücü tedariki, bu doğrultuda tasarlanmış tedbirlerin öncülü olmuştur. Nitekim ordu sözcüğü Eski Türkçede “*Hakan’ın oturduğu şehir*” anlamına gelmektedir.⁵ Şehir ve toplum muhafazası için düşünülmüş yöntemlerin belli planlamalar eşliğinde uygulanmış kurallar aracılığıyla gerçekleştiği bilinir. Bir diğer deyişle alınacak önlemler mevcut şartların ve olabilecek tehlike ve zorlukların “*muhasabe*”sini gerektirmektedir. Dolayısıyla savaşan tarafların çarpışma “*kural*”ları hesap edilir. Bunlar “*askerî birliklerin örgütlenme biçimi, görevlilerin rütbelendirilmesi, ikmal yolları ve askerî harcamalar*” (Tzu 1) gibi hesaplamalardır.

Toplum emniyetini sağlama şartları ya da hazır tutulacak gücün şartları ve bu gücün kaynağı savunma ya da saldırı araçları konusu yani “*kural*”ların hesaplanmasıyla ortaya çıkan askerî durum değerlendirmesi elbette her toplum ve zaman içinde farklılık arz eder. Çünkü toplumların yaşam standartlarının getir-

⁴ <https://bilimveutopya.com.tr/antik-silahlarla-ilgili-10-yeni-bulgu> (erişim: 13.10.2019).

⁵ Kubbealtı Lugatı/*Misalli Türkçe Sözlük* (<http://lugatim.com/s/ORDU> erişim tarihi: 7.10.2019)

diği gereksinimler ikamet edilmiş çevrenin şartlarıncı biçimlenmektedir. Öyle ki halkın yaşadığı bölgenin fizikî şartları ile iklimi ve bunlarla gelişen alışkanlıkların tümü birden yöneten ve yönetilenlerin sosyal niteliklerini, hatta komşu topluluklarla kurulacak ilişkilerin boyutlarını belirlemektedir. Somutlaştırılacak olursa *“giyinme şekli, beslenme temayülleri, tarım faaliyetleri, ticaret ve seyahat alışkanlıkları, meskûn yer seçimi ve bunların dağılımı, insan karakterleri ile halk kültürü gibi pek çok ayrıntı dolaylı veya doğrudan çevresel faktörlerden etkilenen özellikler”*dendir (Doğanay 217).

Hobbes *“iki insan aynı anda beraber sahip olamayacakları bir şeyi isterlerse, çekişme başlar”* (“Leviathan” adlı eser. akt. Gürcan 71) der. Dolayısıyla her yerleşik toplum, sahip olduğu sosyal dinamizm ile güçlü ve donanımlı kuvvetler için çaba harcadığı gibi fertler arası uzlaşımçı kurumlara da destek vermiştir. Böylece toplumların medenileşme merhalesinde yeni sosyal yapılanmalar kaçınılmaz olmuştur. Çoğu dayanışma temalı çeşitli örgütlenmeler toplum içi ve toplumlar arası sosyal çatışmaları engelleyebilmiş hatta teşvik edilmiş birlik ve beraberlik duygusu, ihtiyaç hissedildiğinde beklenen hizmetlerin yapılmasını kolaylaştırmıştır. Örneğin Türklerin İslamlaşmasıyla beraber meydana gelen dayanışma temalı kurumlardan sayılan tekkelerden bazıları *“müridlerini delişmen tabiatlı, garib etvarlı ve savaştığı kişilerden seçmekte, ikamet ettikleri yerleri hudut boylarında ve serhatlerde kurmaya büyük hassasiyet göstermekte ve kabına sığmayan kişilerin enerjilerini fitne gibi içe dönük değil, cihad gibi kudsî ve dışa dönük bir hedefe tevcih etmeyi yeğlemekte”* (Gündüz 100) olduklarından dolayı orduya destek kuvvetlerden görülmüşlerdir. Denilebilir ki, şehir asayişini sağlama gibi bazı tekkelere ait bu tür bir misyon, Anadolu Müslüman topluluğuna özgü bir yapılanma olmasıyla kayda değerdir.

Tarihî kaynaklarda asker sözcüğünün önünde kullanılan *“müstevfi ve müsellah”* yani tam tekmil ve silahlı şeklinde geçen ifadeler, emniyetin sağlanması adına asker denilen güçten istenilenleri de ortaya koymaktadır. Çünkü üstünlük elde etmek için saldırı ve savunma gücünün yeter seviyede yani ordunun tam tekmil hazır olması gerekir. Örneğin Hitit Fırtına Tanrısı için yapılan sonbahar kutlamasını anlatan bir tasvirde betimlenen *“gençlerin: ‘Hatti adamlar’ ve ‘Maşa adamları’ olarak iki takıma ayrılıp, Hatti adamlarının silahlarının/topuzlarının bronzdan, Maşa adamlarının silahlarının/topuzlarının ise kamıştan olması nedeniyle, temsili dövüşün kazanan tarafı olarak ‘bronz topuzlu Hatti adamları’nın ilan edildiği ritüel, gücün silahla gelen zafer karşılığında sembolleştirilmesi açısından önemli bir kayıttır”* (Özkan 242).

Tunyukuk Yazıtı Kuzey yüzünde (28) usın süñügün açdımız...süñüsdümüz, sançdımız ...kağanka kırkız bodunu icikdi yükünti/ *“(uykuları)nı mızraklarımızla açtık...Savaştık, mızrakladık Kağana Kırkız halkı teslim oldu”* (Tekin 13) tümce-

lerinde mızrakla gerçekleşmiş bir baskının galibiyetle sonuçlandığı bildirilir. Yalnız bu lehte sonucu hazırlayan sebebin mızrak/ silah gücü ile birlikte önceden tasarlanmış saldırı amaçlı bir planlama olması önemlidir. Yazıtlarda geçen Alp Şalçı ak atın binip tegmiş/ “Alp Şalçı ak atına binip hücum etmiş”⁶ tümcesindeki teg- ya da Kül Tigin ... tokuz eren sançdı/ “Kül Tigin tokuz eri/askeri mızrakladı”⁷ tümcesindeki sanç-, yarağlıg yağıg/ “silahlı düşman”⁸ ifadesindeki yarağlıg, Tabğaç atlıg süsi/ “Çin(in) atlı askeri”⁹ ifadesindeki atlıg sü, süñüş- “savaşmak”, süle- “asker sevk etmek” gibi saldırı eylemine ve bu eylemin ne şekilde yapıldığına dair sözcükler savaş kavramı içinde verilmiş örneklerin başlıcalarıdır. Oğuz Kağan Destanı’nda geçen ok ve yay veya Kutadgu Bilig’de geçen ve “*memleketin muhafızı*”¹⁰ gibi görülmüş olan kılıç ile balta ya da yine yazıtlarda bulunan süñüg “mızrak”, kedimlig (toruğ at)/ zırhlı (doru at)¹¹ gibi saldırı-savunma amaçlı yapılmış pek çok alet adı da savaş kavramına bağlı sözcük grubuna dâhildir.

Dede Korkut Kitabı’nda geçen ve bir teslimiyetin ifadesi olarak anlaşılan “*kıılıcı altından geçti/ kılıcı altından geçmek*” (Göksu 417) deyiimi ya da araştırma metnimizde geçen “Top/ gülle Atğan Töpe, Çapma/ “çap- / vur-” Yol, Ğazī Ābād” gibi yer adları savaş kavramına bağlı dil verilerinin çok yönlü araştırmalara kaynaklık edebileceğinin göstergeleri olarak kabul edilebilir.

Esasen tümcedeki her sözcük iç içe girmiş etkileşimli bir anlam ağının üyesidir ve aralarındaki etkileşimli ilişki her bağlamda özel bir şekilde değişebilen yapı içerir. Bu itibarla tam tekmil hazır olma ile anlatılan teçhizata/donanıma dair her bir sözcüğün içinde bulunduğu yapı/şekil-anlam alanı özellikleri, diğer sözcüklerle kullanım durumunun bir tesadüf eseri olmadığını gösteren somut veriler taşır. Bu somutlaştırmaları ortaya koyabilmek amacıyla “Fırdevsü’l İkbâl” adıyla kayıtlı Hıve Hanlığı’nın son dönem tarihî olaylarının yer aldığı metin, savaş kavramı açısından ele alınmış; bu kavram alanı etrafındaki sözcükler tarama yöntemiyle belirlenmiş ve bu gramer birlikleri köken ve şekil özellikleri yönüyle incelenmiştir. İnceleme öncesi yaşanan devrin zihniyetini verebilmek için Hıve Hanlığı tarihine değinilmiş; yazının maksadını aşmaması gerekliliği ile bu tarih aktarımının kısa olması gözetilmiştir.

⁶ Kül Tigin Yazıtı Doğu Cephesi: 40.

⁷ Kül Tigin Yazıtı Kuzey Cephesi: 8-9.

⁸ Bilge Tonyukuk Yazıtı II. Taş Doğu Cephesi: 3-4.

⁹ Bilge Kagan Yazıtı Güney Cephesi: 1

¹⁰ Kutadgu Bilig. b.2143.

¹¹ Kül Tigin Yazıtı Doğu Cephesi: 33.

1.1. Hîve Hanlığı ve Firdevsü'l-İkbâl

1512-1920 yılları arasında Harezm'de hüküm süren Müslüman Türk devleti olan Harezm hanlığı kurucularının Yâdigâr Han soyundan gelen İlbars ve Balbars olduğu tarihî kayıtlarda geçmektedir (Budak 79). 17. yüzyılda hanlığın başkenti Hîve'ye taşındığından olsa gerek "18. yüzyıl Rus ve Batı kaynaklarında Hîve hanlığı" şeklinde de adı geçen (Saray 167) bu Türk devleti "Batı Sibiryâ Özbekleri/ Şıbanlılar tarafından Harezm bölgesi" (Özaydın 219; Saray 167) adı verilen yerde tesis edilmiştir.

1500 yılında Özbekleri bir araya getirmeyi başaran Şıbanlılar ile Orta Asya Türkleri tek bir siyasi çatı altında yaşamaya başladılar. "Şıban Han askerî ve siyasi alanda Çingizli geleneklerine bağlı kalmış ve yönetimi altındaki yarı yerleşik halk ile konar-göçer halkın kültürel bağlamda birbiriyle kaynaşabilmelerini sağlayabilmiştir" (Ükten 41). Han'ın 1510 yılında Safevilerle yaptığı bir çarpışma sonrasında ölümü Özbekler arasında bir müddet karışıklık yaşanmasına sebebiyet vermiş. Kısa süreli yönetim kargaşası ardından *geleneklere uygun olarak han soyundan en yaşlı kimse olan amca Küçüm Han, 1530'a kadar* (İskender Beg Münşi. akt. Ükten 45) devlet yönetimini üstlenmiştir. Küçüm Han yeğeni Şıban Han gibi Semerkant'ta kalmış ve devleti bu merkezden idare etmiştir. Yayılmacı anlayıştan uzak bir siyasi tutum benimseyen Küçüm Han'ın idaresinde fetih faaliyetleri daha çok Ubeydullah Han tarafından yürütülmüştür. Kaynaklarda Buhara hâkimi olarak belirtilen ve Şıban Han benzeri fethetme ruhuyla hareket eden Ubeydullah Han Mâverâünnehr'de han ulusunun siyasi birliğine kuvvetlendirmede etkin olmuştur. Küçüm Han sonrası 1533-1539 yılları arasında devlet yönetimi Buhara merkezli olarak ve Ubeydullah Han tarafından sağlanmıştır. Şıban Han kadar Ubeydullah Han da Özbek ulusunun devletleşme sürecinde aktif rol oynamıştır. 1583-1598 yılları arasında da devlet yönetiminde söz sahibi Abdullah Han'dır ve kendisinin başarılı siyasi tutumu sayesinde zayıflamaya meyilli olan Özbek ulus birliği tekrar güçlenmiştir. Ne var ki, "Abdullah Han yerine geçen oğlu Abdülmümin'in 1598'de öldürülmesi henüz güçlü kılınmış bu birlik yapısını sekteye uğratır ve devlet Buhara, Hîve ve Hokand hanlıkları olmak üzere üçe bölünür" (Saray 1993).

Araştırmanın temellendirildiği eserde verilen tarih aralığı 1760-1825'tir. Muhammed Emin İnak (1760-1790)'ın hanlık yönetimini 1763'te ele geçirmesiyle idare Konrat soyuna geçmiştir (Özaydın 219). Muhammed Emin İnak'tan sonra sırasıyla oğlu Avaz İnak (1790-1804), daha sonra ise onun oğlu Eltüzer Han (1804-1806) ve ardından kardeşi ve halefi I. Muhammed Rahim Han (1806-1825) hanlığa başkanlık etmişlerdir (Saray 168). Eltüzer Han yönetimin başına geçtiğinde hanlık tarihinin yazılmasını buyurur ve yazarı tarafından Firdevsü'l-İkbâl olarak adlandırılacak tarih metninin yazılması görevi Mûnis'e verilir. Hîve

hanlarından Ebûlgazi Bahadır Han'ın yazdığı Şecere-i Türk, Harezm topraklarında hüküm süren Hîve hanlığı tarihiyle ilgili en yeni bilgileri içeren ilk eserdir (Bregel 1). Firdevsü'l-ikbâl ise ihtiva ettiği kıymetli bilgilerle Şecere-i Türk'ten sonra en önemli yerli tarih kitabıdır (Togan 224). Hîve ve Buhara hanlıkları arasında gerçekleşen mücadeleleri ve hanlıkların benimsedikleri siyasi tavırları yansıtan bu yerli tarih kaynağı, hanlıkta kullanılmakta olan askerî araçlarla ilgili dikkate değer bilgileri de ihtiva etmektedir.

19. yüzyılda bölgenin önemli bir kuvveti hâline dönüşen Ruslar 1856'dan itibaren Hokand ve Buhara hanlıklarının topraklarını işgal etmek üzere harekete geçmişler; iç işlerinde birlik ve beraberlik uyumunu gerçekleştiremeyen hanlıklar bu durumun doğal sonucu olarak da istilacı saldırılar sırasında birbirlerine destek verememişler. Sonrasında *“Ruslar tarafından 1873'te Hîve teslim alınmış; Bolşevik ihtilali akabinde ilan edilen Harezm Halk Cumhuriyeti (1920) ile hanlık dönemi resmen sona erdirilmiştir”* (Özaydın 219).

Çalışmanın konusu olan savaş kavramı etrafında belirlenmiş sözcük türevlerine ilişkin dil verileri, Hîve Hanlığı'nın son döneminde hanlık emriyle kaleme alınmış bu tarih metnini tarama yöntemiyle elde edilmiştir. Bütüncül bakış açısını verebilme endişesiyle metnin tamamı gözden geçirilmiş olsa da bilhassa 336a'dan başlayan ve sonuna kadar devam eden bölüm, araştırmanın temel bulgularını oluşturmuştur. Eser yazarları Mûnis ve Âgehî devletin resmî tarih yazarlarından ve bu münasebetle ordunun tüm seferlerine katılabilmiş olmaları eserde kayıtlı savaş kavramıyla ilgili sözcük grubunu önemli kılmaktadır. Çünkü tarih yazarlığı görevi, metne kendi döneminde geçerli olan adlandırmaları yeteri ölçüde ortaya koyabilme farklılığı katmaktadır. Nitekim Bregel (1999) *“metindeki aktarım üslubunun bellekte kalmış olanların anlatımına dayanmadığı”*nı ifade eder ve *“tutulan günlüklere benzer dikkatlerin hissedildiği söyleyiş tarzı sebebiyle eserin olayların vuku bulduğu zaman diliminde kaleme alınmış olduğu”*nu bildirir. Tarih kayıtlarını, gerçek zamanlı yapan bu özellik muhteviyatı tabii olarak kıymetlendirmektedir.

Sınırlılıklar

Bu çalışmada İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinin T82 numaralı kayıta bulunan nüshanın 336a-523a (Şişman 2012) varakları arası esas alınmış; savaşa dair sözcükler ile savaş aletleri adları çerçevesinde araştırma sınırlandırılmıştır. Nüshanın geri kalan bölümleri (Kahya 2010; Kaman 2012) ise eserin bütünü üzerinden değerlendirme adına kontrol edilmiş; böylece bulgu çeşitliliğine ulaşmak; sözcük türevlerinin varsa farklı anlam görünümleri aktarılacak istenmiştir. Bu belirlemelerle savaş denilen kadim kavram etrafında kümelenmiş sözcüklerin hanlık toplumundaki izleri, devletin son dönemlerinde

kaleme alınmış bir tarih metni üzerinden takip edilmiş; ulaşılan verilere ait ses ve anlam oluşumlarının türlü disiplinlere katkı sunabilmesi amaçlanmıştır.

Yöntem

Rus işgalinden hemen önce Orta Asya Türk tarihinin bir bölümünü aydınlatan eserde (Şişman 5) yapılan seferlerin konu edinildiği metin parçaları gözden geçirilmiş ve savaşa ilişkin sözcükler ile savaş aletleri adlandırmaları belirlenmiştir. Elde edilmiş sözcüklere dair kavram alanlarının izahı gerektiğinde metinde geçen bağlam temel alınarak anlam çözümlemesi yapılmıştır. Bu adların düzenlenmesinde bulgular sırasıyla:

Türkçe ve yabancı kökenli olmak üzere tasnif edilmiş; yabancı kökenli sözcükler içinden birleşik şekilli olanlar ile Türkçe yapım eki almış olan türevler ayrı başlıklar altında düzenlenmiştir. Sözcüklerin hangi eylem türleriyle kullanıldığını gösteren bölümde Türkçe ve yabancı kökenli sözcükler bir arada abece sırasıyla dizilmiştir. Son aşamada çalışmaya temel alınmış varaklar arasında tespit edilmiş savaş kavramına ilişkin sözcüklere ve savaş aleti adlarının ses-anlam-yapı gelişimi için Muhakemetü'l-Lugateyn/ İki Dilin Muhakemesi'nde geçen dil malzemesine de başvurulmuş; bu bağlamda geçen sözcükler arasında eşleşme ya da benzer olanlar varsa incelemeye dâhil edilmiştir. Araştırma sonucunda verilerin anlam ve biçim özellikleri dikkate alınarak gramatikal ve betimsel değerlendirmeler yapılmıştır.

Bilindiği üzere ordu yapısı Mo-tun Hun Yabgusu (Mete) zamanında onlu sisteme göre tesis edilmiş orduda “*herhangi bir şeyin çok olanı*”¹² anlamına gelen *tümen* en büyük askerî kuvvet olarak sayılmakta ve on bin kişiden oluşmaktaydı. “*Atlı askerlerin vurucu gücü oluşturduğu ordunun kullandığı teçhizatların başında ok, yay, süngü, kargı gelmekteydi*” (Gömeç 105-110). Değişen zaman ile şartların biçimlendirdiği mücadele olgusu savaş kavramına da yeni anlayışlar katmış ve ordu teşkilat yapısı zamanla daha da uzmanlaşmış farklılıklarla donatılmıştır. Nevâî kendi çağının yeni askerî donanımlarına özgü adlandırmalara lugatında yer vermiş; “*savaş kültürüyle ilgili kelimeleri, çeşit çeşit adı olan atların -ve onların vazgeçilmez eşyası eğer ve diğer binit takımının parçalarına kadar- adını saymış ve bu kelimelerin hemen hiçbirinin Farsçada bulunmadığı*”nı (Barutçu 24) bilhassa söylemiştir. Bu itibarla metinde karşılaşılan savaşa ilişkin sözcükler ile savaş aletleri adları anlam ve köken bilgisi açısından ele alınırken Çağatay dili sahasına ait Nevâî'nin bu eseri, Türkçe sözcük bilgisi açısından önemli sayılmış ve lüzumlu görüldüğünde sözcük türetim teşkilleri için bu eserdeki tespitlerden faydalanılmıştır. Bununla birlikte Clauson'un etimolojik sözlüğü ile Steingass Persian-English sözlüğü (1963) sözcük çözümlemesi için diğer

¹² Kubbealtı Lugatı/Misalli Türkçe Sözlük

önemli başvuru kaynaklarından olmuştur. Ayrıca çevrim içi kaynak olarak Kub-bealtı Lugati/ Misalli Türkçe Sözlük kullanılmıştır.

2. Hanlık Tarih Metni Firdevsü'l-İkbâl'de Geçen Savaşa Kavramına İlişkin Sözcükler ve Savaş Aleti Adları

2.1. Savaş Kavramına İlişkin Sözcükler

Bulgular

2.1.1. Türkçe Kökenli Savaş Kavramı ile İlgili Sözcükler

Bu başlık altında tasnif edilmiş kelimeler arasında Moğolca gibi Türkçeye akraba diller de bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Eylem Grubunda Olanlar

Mankıtnı çapıp bakındurdılar tümcesinde “ekleme, hâkimiyet altına alma” demek olan *bakındur*-sözü bak- “itaat etmek” eyleminden türemedir. *harāmîlik* kılip *çalğan* yığını buzup Yomutğa çıkmakçı bolup érdi *buz*-“bozmak” anlamındaki sözcük, “haramilik yapan kalabalığı buzup dağıtarak Yomut iline saldırdı” şeklindeki bir tümce içinde bağlam itibarıyla “dağıtmak” anlamındadır; saldıran kimselerin dağıtılması yönüyle de savaş kavramı içinde yer alan bir ifadedir.

“Savaşmak” anlamında olan *sançış*- *sınân*-ı *cân*-*sitân* bile sançıp “can alıcı kargı ile savaşım” şeklindeki metinden alınmış tümcede görüldüğü üzere sanç- “saplamak, batırmak, dürtmek vurmak”tan elde edilmiş işteş çatılı bir türedir ve günümüzde ancak sınırlı örneklerde kalmış bir gövdedir.

Irdad darbandığa *kaşap*/ Irdad derbendini kuşatıp tümcesinde *kaşap*- şeklinde geçen eylem, *Hırmantu* darasığa *kaşaldılar*/ *Hırmantu* deresini kuşattılar tümcesinde geçen *kaşal*- “kuşat-” eylem gövdesiyle kullanılmıştır. Yine aynı eylem gövdesiyle *kaş'a* égirip anda *kaşalıp* dururlar/ *kale*yi çevirerek kuşatma yaparlar tümcesinde -ıp durur çekimiyle kullanılır; “çıkarmak” anlamındaki *suğur*-sözcüğü *niyâm*-ı *zar-nigârdın* suğurup/ “altın nakışlı kınından sıyırıp” tümcesinde “kınından çıkarmak” şeklindedir ve geçişli yapıyla kullanılmıştır. Belirlenmiş diğer eylem sözleri aşağıdaki gibidir:

açıl- Açılmak; fethedilmek.	alın- Fethedilme, zapt edilmek.
atkula- Oklamak, pek çok ok atmak.	atkulaş- Okla karşılıklı vuruşmak.
atkulat- Ok attırmak	atlan- Savaşmak için ata binmek, savaşa hazırlanmak.
atış- Karşılıklı ok, mermi vb. atarak savaşmak	baltala- Balta ile saldırmak
başkar- Sevk etmek (-a al-)	“cudâ tüşüp hiç tarafğa yol başka-

	ra almayın/ ayrı düşüp hiç bir yöne sevk etmeden”
çapdur- çap- “(at) koşturmak, sürmek”ten. Akın yaptırmak	çapıl- Akın edilmek, hücum edilmek.
çapkal- Karıştırmak	çapkula- Savaşmak, kıyasıya dövüşmek
çapkulat- Savaştırmak, yağmalatmak.	çapma yol: Ters tarafa düşen yol ¹³ “Andın ötüp çapma yolğa bardılar/ Oradan geçip çapma/sapa yoluna vardılar”.
çaptur- Yağmalatmak, akın ettirmek. “ëlin çapturmakğa/ ilini yağmalatmaya” kabal- Kuşatılmak, muhasara edilmek.	çıklar-: aradın çıkar- “adam öldürmek”
karat- İstikamet verdirmek (Birlikleri yönlendirme açısından savaş kavramına bağlı bir sözcüktür).	sındur- Parçalamak. (Kuvvetleri sindirmek açısından savaş kavramına bağlı bir sözcüktür).
olcala- olca “ganimet”den. yağmalamak, esir olarak almak.	talaş- Dalaşmak, kavga etmek.
süren sal- Hücum etmek; savaş çığığı atmak.	tarğa- (Ordunun) Dağılma, gevşeme. “her tarafğa tarğap/ her tarafa dağılıp” tarğat- dağıtmak
talat- Yağmalatmak.	toğuş- Savaşmak.
uruş- Savaşmak	uruştur- Savaştırmak
yağık- Düşman olmak; düşmanlık beklemek.	yaraştur- Barıştırmak
yağalaş- Birbirinin yakasını tutmak.	yavla- Savaşmak. yavlaş- Karşılıklı düşman olmak.

¹³ Ötil II: 356 (Özbek Tilining İzohli Lugati).

İsim Grubunda Olanlar

/+Cl/ Yapım ekinin kullanıldığı Moğolca *tavaçı* sözcüğü tavaçılar ırsâl kılıp/ “görevliler gönderip” tümcesinde de görüldüğü üzere “kumandanın emirlerini ulaştırmaya görevli zabıt” demektir; oğruğ u bunanı köçürtürmey/ “askerî baraka ve teçhizatı kaldırmadan” tümcesindeki *oğruğ, buna* ikileme gibi düşünülmüş yakın anlamlı sözcüklerdendir. “Talan edici” demek olan çapğuncu, çapğuncuların kişi öltürüp tümcesindeki kullanımı sebebiyle “akıncılarından birini öldürüp” şeklindedir. “Gözcü” anlamındaki “karavul” sözcüğü karavulluk amrığa...ifadesinde “bekçilik görevine...” anlamındadır. “Yanına katmak, eklemek” anlamlarıyla bilinen koş- eylemi ile birlikte kendisiyle aynı seslere sahip isim köklü şeklinin kullanıldığı örnekler de mevcuttur. Örneğin *koşdın iki kişi yâ üç kişi ilgeri barıp* tümcesinde sözcük isim köklüdür ve “hane, otağ” anlamındadır; bağlama göre “birliğin mevzilendiği yer” ifadesi taşımaktadır. Eski Türkçe tarkan sözcüğünden yapılmış bir türev olan *tarhanlıg* sözünün tümce içinde “tarhanlıg yarlıgın marhamat u muruvvat étip al tamga bile zinat bağışladı” şeklindeki kullanımı, “Çağatay kabilesinden olma” anlamını akla getirmektedir. Bu durumda bağlama göre sözcük anlamının “bahşedilen muafiyet” şeklinde yorumlanması mümkündür. “Dolu dizgin saldırı” anlamındaki *yurtavul* sözü ise yurtavul için ruşat alıp “hücum için izin alıp” tümcesindeki bağlama göre “atlı hücumuyla/saldırısıyla yağmalama” gibi bir ifadeye işaret edebilmektedir. Tespit edilen diğer sözcüklerin listesi aşağıda sıralandığı gibidir:

açmağ Fethetmek	almağ Fethetmek, zapt etmek; can almak
başçı Kılavuz	baranğar Moğ. Ordunun sağ kolu.
baydağ Eski Türk. batraq. Bayrak	bekevül Moğ. Aşçı.
bölek Bölük, grup	cavâzçı Yolda nöbet bekleyen asker.
cuvanğar Moğ. Ordunun sol kolu.	çekmek Ordu sevk etmek.
çep İstihkam, sığınak, barınak, set	çapar Akın, çapul, karışıklık; haber getiren, atlı haberci, tatar.
çapavul Moğ. Düşman üzerine akın etmek; yağma, hücum, bas-kın.	çapavulçı Yağmacı, akıncı
çapavulçıluy Yağmacılık.	çapğun Akın, yağma.
çapılğan Akın	çapğuncu Akıncı, akın eden. Krş.

	çapğunçı
çavuş (Eski Türk. çavuş “birlik komutanı”) Elçilik, idari işler gibi hususlarla görevli kimse.	çerik Asker, ordu.
çıkmaççı Saldırgan.	haravul Moğ. Gözcü. Krş. karavul.
haraval Moğ. Gözcü.	haravallık Gözcü olma durumu; nöbetçi. Krş. karaval.
ılğarî (Ar. “î” nispet ekiyle) Bir hafif süvari birliği.	konuş Ordugah.
koşun (<Moğ. kosigu) Bölük, ordu	koşunāt (Arapça “āt” çokluk ekiyle) Bölükler.
korğan Kale, hisar.	kozğalamak Kavga etmek, zarar vermek.
küren (<Moğ. küriyen) Çerge, asker halkası, saf.	mañlay Moğ. “alın’dan” Ordunun ön kolu.
otağa (<Moğ. otuğa[n]) Taç, savaş sırasında başa takılan sorguç.	oğruk Moğol çadırı, askerî baraka.
oqçı Ok atan kimse, kemankeş, tîrendaz.	ordu (<Moğ. orda) Ordu.
Savaş Çarpışmak iki leşker, iki yandın savaşıp	senger Tabya, siper, hisar.
süren Hücum, saldırı, savaş çılgılığı.	talamağ Yağmalamak.
talan Yağma.	talap Yağma.
toksavul “toksavul başı”. Bir rütbe adı (Bayrak koruyucusu, bayraktar).	tuğçı Savaşlarda tuğları menzilden menzile taşıyan görevli.
tutsak (Eski Türk. tutsıq < tut-) Savaşta ele geçirilen, düşman, esir.	tümen (Eski Türk. “herhangi bir şeyin çok olanı”) On bin, büyük küme (Bin sayısı ile birlikte kullanıldığında abartılı çokluk ifade eder.)
tümenāt Tümenler, kalabalık askerî birlikler.	urmağ urmağdın Vurmak, çarpmak, hızla indirmek.

uruş Savaş	yağı Düşman, hasım
yağıvuyav ikileme. Düşman	yağıgerlik Düşmanlık
yağma Çapul, akın.	yağma vu <i>tārāc</i> İkilime. Akın
yalav/ bayrak	yarağ Silah; hazırlık. Krş. Yarağ.
yarağ Silah; hazırlık. silah u yarağ; esbāb u yarağ “si- lah” ol iltimāsın mabzūl tutup yol yarağın ve safar asbābın mu- hayyā u āmāda kıldı “yol hazırlı- ğı”	yasakçı (<i>zābıṭ</i> u yasaqçı) Güvenliği sağlayan memur.
yarlıg Ferman, buyruk.	yasal (yasa- “düzenlemek”ten) Dü- zen, saf Ar. Sıra, dizi.
yasav Saf, dizi, tertip, düzen.	yasavul (Eski Türkçedeki +ağu, +egü ekinden Moğ. -avul, -vul eki) Dü- zen, nizam.
yürüş Sefere çıkma.	yüzbaşılık Yüz başı olma durumu.

2.1.2. Yabancı Kökenli Savaş Kavramı ile İlgili Sözcükler

Bu grupta yer alan sözcükler müteradif kullanımlarıyla ilgi çekicidir. Örneğin taḥakkumāt u tasalluṭāt/ “baskı yapma ve musallat olma”, ḥayl u sıpāh/ “ordu”, tek ü tāz, pūy u tek gibi ikilemeler ya da yezek u ṭalāya aylan turup/ “öncü askerleri dolaştırıp” tümcesindeki gibi bir kullanım bu türden örneklerdir. Yabancı kökenli olarak belirlenmiş sözcük sıralaması aşağıda belirtildiği gibidir:

abṭāl Ar.Cesur savaşçılar, kah- ramanlar.	āvīz Far. Savaş yeri.
‘asker Ar.	bahādur (Far. bahādur<Moğ. bağatur)
bārū Far. Kale duvarı.	burda Far. Savaş esiri.
caş Ar. Asker, ordu	cuyūş Ar. Askerler, ordular
dılīr Far. Cesur	dılīrāna Far. Yiğitcesine
erg Far. Kale.	haycā Far. Savaş
farḥāş Far. Savaş	maymana Ar. Ordunun sağ kanadı.
maysara Ar. Ordunun sol ka-	mergen “tüfekli asker”

nadı.	
muḥāraba Ar.Savaş.	mubārazāna Yiğitcesine.
muḥāşamat Ar. Düşmanlık	muḥāşara Ar. Kuşatma, sarma.
muḳātalat Ar. Savaşlar	muḥārabāt Ar. Savaşlar.
mubārazat Savaş	musallaḥ Ar. Silahlanmış, silahlı.
nahb Ar. Zorla almak.	nafır Ar. Savaş için hazırlanan topluluk.
rāyāt Ar. Sancaklar, bayraklar	ramz Far. Savaş
seffāk Ar. Kan dökücü.	şavlat Ar. Ani saldırma.
sıtız Far. Kavga, dövüş, çekişme.	sınāt Ar. Yok etme.
sıtıza Krş. sıtiz	şıyālat Ar. Karşılıklı saldırı, muharebe, dövüş.
yamīn Ar. Ordunun sağ kolu.	yasār Ar. Ordunun sol kolu.
yezek Far. Öncü, bekçi.	żarb Ar. Çarpma, darp.

2.1.2.1. Birleşik Şekilde Olanlar

At, tüm Türk devletlerinde olduğu gibi Çağatay ulusu için de ordunun temel unsurlarındandır. barḳ-sur‘at raḥş/ “Şimşek gibi hızlı at” tümcesindeki gibi atın hızı mücadelede başarı açısından önemsenir. Çünkü birliklerin sahip oldukları hareket kabiliyetleri elde edilecek zaferlerle doğru orantılı görülmektedir. Örneğin ordu-yı keyhān-puy tamlamasında ordu “arzin koşucu kuvveti” olarak nitelenmiştir. “Can evi” anlamındaki ḳalb-gāh “savaşta ordunun sağ ve sol kolları arasında başkumandan ve maiyetinin merkez birliklerinin bulunduğu yer anlamıyla a‘dā sıpāhınıñ ḳalb-gāhıga aralaşıp/ “düşman ordusunun bulunduğu yere karışıp” tümcesinde kullanımıyla yer almaktadır. Diğer birleşik şekillerle ilgili sıralama ise şöyledir:

adāvāt-taḥmīr Ar. Düşmanlıkla yoğurulmuş.	‘adū-keş Far. Düşman çeken.
ātaş-bāzlık Fişekçilik.	bar-güstüvān Far. (At binek hayvanların üzerine) Zırh.
ceng-cūy Far. Kavgacı.	dārū-gīr (<Far. dār-u-gīr, dār-gīr) Kavga, savaş
cubā-ḥāna Ar. cephanelik.	

daryā-ḥurūş cuyūş/ Deniz kadar coşkun ordu	duşman-güdāz Far. Düşman mahveden.
duşman-keş Far. Düşman çeken.	duşman-köb Far. Düşman vuran.
duşman-şikār Far. Düşman avcısı.	duşnām-andūz Far. Sövgü dolu, düşmanlık dolu.
farḥāş-cū Far. Savaşçı.	fath-āyat (Sancak, bayrak için) Fethin süsü.
fath-nāma Far. Fetih mektubu.	firūzmand Far. Talihi açık, kazanan, fetheden.
gīr u dār Far. Savaş, savaşın gü-rültülü karmaşası.	gülüle-andāzlık Gülle atıcılık.
gürg-āştī Far. Samimiyetsiz barış.	ḥabar-rukūb Far. (Savaş için) Biniş haberi.
ḥuşūmat-pijūh Hasımca casusluk.	haycā-ma'reke Savaş meydanı.
hamāvard Far. Rakip, muhalif, hasım, düşman	ḥaşm-şikār Düşman avcısı.
ḥarba-dıl-āvar Cesur süngü, yürekli mızrak.	haycā-ma'reke Ar. Savaş meydanı.
ḥūn-faşān Far. Kan saçan.	ḥūn-rīz Kan döken.
kār u zār, kārzār Far. Savaş	ķidḥ-paymā Dolaşan ok.
kīne-güzār Far. Kinli, kindar.	ķiyāmat-ḥurūş Aşırı coşkun "sıpāh-ı nuşrat-panāh ve cuyūş-ı ķiyāmat-ḥurūş/ Zaferin uğrağı ordu ve hınç dolu sayısız asker"
leked-köb Far. Saldırı.	leşker-gāh Far. Ordu yeri, kışla, ordugāh.
	ķūr-ḥāne Far. Tophane.
leşker-keş Far. Askerleri idare eden.	leşker-şiken Far. (Düşman) Askerleri bozan, kıran.
livā Ar. Bayrak, sancak; komutan.	ma'reke-ārāy Savaş alanını süsleyen.
ma'reke-gīr Savaşan.	ma'reke-sāz Savaş yapan.

mubārazat-āgāh Savaş sanatını bilen, tanıyan.	mubārazat-āşār Ar. Savaş nişanesi, savaşı.
mubārazat-aṭvār Ar. Kavgacı.	mubārazat-intisāb Ar. Mücadelenin bağımlısı, mücadeleci.
mubārazat-kīş Ar. Kavgacı.	mubārazat-nişān Savaşçı, kavgacı.
mubārazat-şī'ār Savaşçı, yiğit.	mubārazat-taḥmīr Ar. Savaşın mayalanması, savaşla özleşme.
nabard-āzmāy Far. Çok savaşlara girmiş çıkmış tecrübeli kimse.	nabard-ārā Far. Savaşı süsleyen.
nīzā-bāz Mızraklı, mızrakla oynayan.	pūlād-mānd Far. Çeliği olan, çelik.
razm-āgāh Far. Çarpışmayı, savaşı bilen.	razm-āzmāy Far. Savaş gibi, kavgalı bir şekilde.
razm-cūy Far. Savaş arayan, savaşçı.	razm-gāh Far. Savaş yeri, harp meydanı.
razm-ḥ(v)āh Far. Savaş isteyen.	Rustam-āyīn Far. Rüstem huylu.
Rustam-figen Far. Savaşçı ve pehlivan olan Rüstem'in yıkıcı gücü.	Rustam-mişāl Savaşçı Rüstem gibi.
Rustam-şükūh Far. Rüstem haşmeti.	Rustamāna Far. Rüstem gibi, Rüstem'e benzer.
şaf-dar Far. Savaşçı, cesur, safları kıran kişi.	şaf-şiken Far. Savaşçı, safları kıran, düşmanı yenen.
şaf-şiken Düşman saflarını kıran, bozan, düşmanı yenen (kimse), galip.	şalābat- āgīn Kuvvetli, sağlam, metin.
şalābat-āmīz Kuvvetli, sağlam.	şalābat-engīz Kuvvetli.
sar-'asker Ordu kumandanı.	sar-dār Far. Kumandan, başkumandan.
sar-daftar En başta bulunan, önder, başkan, reis.	sar-ḥad (<sar-ḥadd) Sınır başı, hudut. şaf-zan Far. Savaşçı, safları vuran.
saṭvat-āşār Ezici kuvvetlere sahip olan.	sıpah-bad Far. Hükümdar, başkumandan. Korgeneral.
sıpah-būd Far. Başkumandan.	sıpah-dār Far. Başkumandan. Krş.

	sıpāh-dār.
sıpāh-dast-gāh Far. Ordunun kudreti.	sıpah-sālār Far. Başkomutan, serasker.
şabī-ḥūnFar. Gece baskını.	sītāra-sıpah Far. Yıldız ordusu.
sītīza-kār Far. Kavga eden, kavga ve çekişmeden hoşlanan, kavgaçı.	şīr-bāzū Far. Aslan kuvveti.
şīr-bīşa Far. Orman aslanı.	şīr-çengāl Far. Aslan pençesi.
şīr-efgen Far. Aslan yıkan.	şīr-gīr Far. Aslan zapt eden.
şīr-mānand Far. Aslan gibi.	şīr-sītīz Far. Savaş meydanının aslanı.
şīr-şikār Far. Avcı aslan.	şīr-şikūh Far. Aslan dehşeti.
şīr-zor Far. Aslan kuvveti.	türk-tāz Far. Yağmalama, çapul.
tīg-gīn Far. Kılıçlı.	tīg-zan Far. İyi kılıç kullanan.
tüfenk-andāz Far. Tüfek atan asker.; ḥadeng-andāz Far. Ok atan asker; tīr- andāz Far. Ok atan asker.	vağā-bīşa Far. Savaş ormanı.

‘asākir, cuyūş leşker, sıpāh, sıpah

‘asākir-i davlat-ma‘āşır “devlet eseri askerleri”

Aşağıda sıralanmış birleşik şekiller ‘asākir sözcüğü ile tamlama oluşturmuş söz takımlarıdır. Metinde “asker” sözü çeşitli vasıflarıyla anlatılmak amacıyla Fars dili kuralına uygun tamlamalar içinde kullanılmıştır.

fīrūzī-āşār “Meymenetli askerler”	humāyūn “Hükümdara ait askerler”
manşūr kıl- “ordunun zafere ulaştırması”	nuşrat-ancām “Her savaşı zaferle sonuçlanan ordu”
nuşrat-āyāt “Zaferin belirtileriyle özleşmiş ordu”	nuşrat-iltizām “Zaferi sabit ve devamlı olan ordu”
nuşrat-ıştımāl “Zaferle kuşatılmış, çevrelenmiş ordu”	nuşrat-ma‘āşır “Allah yardımının izleriyle özleşmiş ordu”
nuşrat-panāh “Zafer hamisi or-	zafar-farcām “Akıbeti zafer olan ordu”

du”	
zafar-ma’âşır “Zafer belirtileriyle özleşmiş ordu”	zafar-tavamân “çifte üstünlük sahibi ordu”

cuyûş-ı kıyâmat-ğurûş “hınç dolu sayısız asker”

leşker-i davlat-aşar

Aşağıda sıralanmış birleşik şekiller *leşker* sözcüğü ile tamlama oluşturmuş söz takımlarıdır. Ordu anlamındaki “leşker” sözü çeşitli vasıflarıyla anlatılmak amacıyla Fars dili kuralına uygun tamlamalar şeklinde metinde mevcuttur.

firûzî-aşar Bahtlı	ğasârat-aşar “Zarar nişanesi ordu”
kıyâmat-âğîn “vahşetli sayısız asker”	kıyâmat-aşar “vahşet izleriyle özleşmiş sayısız asker”
kıyâmat-hucûm “vahşetle saldıran sayısız asker”	nuşrat-aşar “zafer izleriyle özleşmiş ordu”
nuşrat-şî’âr “zaferle sıfatlanmış ordu”	sa’âdat-aşar “mutluluk veren talih izlerini taşıyan ordu”
sayl-aşar “sel kadar coşkun ordu”	sengîn Taş kadar sert ve dayanıklı ordu.
şaytanat-âşâr “kurnazlık izleri sahibi ordu”	yigit-aşar “cesaret sahibi ordu”
zafar-aşar “zafer sahibi ordu”	zafar-farcâm “her savaşı zaferle sonuçlanan ordu”
zafar -nişân “zafer sahibi ordu”	zafar-tav’âm “çifte üstünlük sahibi ordu”

sıpah-ı calâdat-âşâr “cesareti alışkanlık edinen ordu”

Aşağıda sıralanmış birleşik şekiller *sıpah*, *sıpâh* sözcüğü ile tamlama oluşturmuş söz takımlarıdır. Metinde “sıpah” sözü çeşitli vasıflarıyla anlatılmak amacıyla Fars dili kuralına uygun tamlamalar şeklinde kullanılmıştır.

calâdat-güstar “cesaret duygusu kendisiyle özdeşleşmiş, yiğitlik yayan ordu”

calâdat-şî’âr “cesareti alışkanlık edinen ordu”

carrâr-ı kîne-güzâr “öç alan, kin besleyen ordu”

davlat-dast-gâh “devlet gücünde ordu”

davlat-panâh “devletin sığınağı ordu”

- hızlān-dast-gāh “zelillik, lütufsuzluk”
hızlān-panāh “sefalet yuvası kuvvetler”
hok-ṭıynat “domuz tıynetli kuvvetler”
hūn-hār “kan içici kuvvetler”
hūn-rīz “kan dökücü kuvvetler”
husrān-panāh “zarar ziyan uğrağı kuvvetler”
kesāfet-āgāh “sıkıntı haberi olan kuvvetler”
kīyāmat-āgīn “vahşet dolu sayısız asker”
kīne-güzār “kin besleyen kuvvetler”
maymanat-intībāh “kutluluktan gafil olmayan ordu”
nekbet-panāh “musibet uğrağı kuvvetler”
nuşrat-āgāh “üstünlük bilgisine sahip yetkin kuvvetler”
nuşrat-āşār “üstünlük etkileriyle özleşmiş ordu”
nuşrat-dast-gāh “üstünlük kudretiyle özleşmiş ordu”
nuşrat-iltizām “üstünlüğü mutlak gerekli ordu”
nuşrat-iltivā “üstünlükle sarmalanmış ordu”
nuşrat-intimā “üstünlük sahibi ordu”
nuşrat-iştīmāl tart-/ çek- “üstünlükle özleşmiş nitelikleri çeken ordu”
nuşrat-iktināh “zaferin künhüne sahip ordu”
nuşrat-nişān “üstünlük izleriyle özleşmiş ordu”
nuşrat-panāh “üstünlük uğrağı ordu”
nuşrat-şī’ār “üstünlüğü alışkanlık hâline getirmiş ordu”
sa’ādat-āşār “kutluluk etkileriyle özleşmiş ordu”
sa’ādat-nişān “kutluluk belirtileriyle özleşmiş ordu”
sahm-gīn “dehşetli ordu”
şacā’at-dast-gāh “cesaret gücüyle özleşmiş ordu”
şacā’at-luzūm “gereken cesarete sahip ordu”
şamātat-şī’ār “gürültüyü âdet edinmiş ordu”
şīr-sıtīz “savaş meydanının aslanı askerler”
zafar-āgāh “üstünlükten duygusundan gafil olmayan askerler”
zafar-āşār “üstünlük izleriyle özleşmiş askerler”
zafar-dast-gāh “üstünlük gücüne sahip askerler”
zafar-ḳarīn “zafere sahip, üstünlükle donanmış ordu”
zafar-līvā “üstünlük sancağı sahibi ordu”

zafar-panāh “üstünlük uğrağı ordu”

zafar-parvar “üstünlüğü seven, her zaman muzaffer olan ordu”

zafar-şî‘ār “zafer nitelikli, zaferi şîar edinmiş ordu”

zālālat-dast-gāh “lutufsuz kuvvetler”

2.1.2.2. Sözcük Grubu Olanlar

atlığ çerik “Atlı asker”

atlığ nöker “Atlı asker” (nöker Moğ. “arkadaş, hizmetçi”den asker)

cura ağası “Bir rütbe adı”

yüz başı “Bir rütbe adı”

2.1.2.3. Yapım Eki Almış Olanlar

‘ālam-gīrlīg	Ar. Dünyayı fethetme durumu.
cahān-küşāyılıg	Dünyayı fethetme durumu.
duşmanlık	Düşman olma durumu.
ğazālīg	Din uğruna savaşma durumu.
harāvallık	Gözcü olma durumu
h(v)ün-dārlik	Kanlılık, düşmanlık.
h(v)ün-faşānılık, h(v)ün-faşānılık	Kan saçma durumu.
hün-rīzlik	Kan dökme durumu
kal’a-dārlik	Kale muhafızı, dizdārlik.
kal’a-güşāyılıg	Kale zapt etme durumu. Karş. kal’a-güşāyılıg
qarāvullık	Gözcü kuvvet olma durumu, nıgeh-banlık
karnaycı	Boru çalan
kışvar-küşāyılıg	Ülke fethetme durumu
maydān-dārlik	Savaş meydanına hakim olma.
mülk-sitānılık	Ülkeyi alma, fethetme durumu.
sılaḥ-şōrlık	Silahşörlük. Krş silaḥ-şōrlık
sıpah-dārlik	Başkumandan olma durumu.
sıpāhsız	Ordusuz.
suyūf-andāzlık	Kılıç atan, kılıç kullanma durumu.
şamḥālçı	Ağır, uzun namlulu tüfek kullanan kimse.

tabar-dârlîğ Balta yapımıyla uğraşma, baltacılık
tîğ-zenlik Güzel kılıç kullanma durumu.
tüfeng-andâzlık Tüfek atma durumu.
tüfeng-bâzlık Tüfek kullanma durumu.
yağı-gerlik Düşmanlık, hasımlık, muhalefet etme hâli.

2.1.3. Yabancı – Türkçe Kökenli Savaş Kavramı ile İlgili Sözcüklerin Birlikte Kullanıldığı Eylem Türleri

Metinde kullanılan yardımcı eylemler genel bağlamda Türkiye Türkçesinden çok farklı değildir; ét-, eyle-, kıl- yanında tüz- tart-, tur- gibi sık kullanımlı yardımcı eylemler isim unsuru ardından getirilerek birleşik eylem yapılı tümceler kurarlar. Söz gelimi Moğolca *ğacarçı* Bahâdurnı aña *ğacarçı* étip tümcesinde “Bahadırı ona kılavuz edip” şeklinde yardımcı eylem olarak kullanılmıştır. Aynı kullanım Sar-dârni başçı étip kün çıkar cānıbğa ılgar kılıp / “askeri rehber ederek doğu tarafına süvari birliği sevk kıl-” tümcesinde de mevcuttur; *kał’aniñ aıtrāf u cavānıbin aylanıp/ kalenin etrafını çevirip* tümcesinde “çevirmek, ihata etmek” anlamıyla kullanılan *aylan-* ihtiyāt yüzidin yezek u *çalāya aylan turup/ ihtiyat sebebiyle keşif kuvvetleri dolaştırıp* tümcesinde *tur-* yardımcı eylemiyle “dolaştırmak” anlamında kullanılmıştır. “Sefere çıkma” anlamındaki *çarh-ı gerdān üze yürüş eyledi/ felek üzerine sefere çıktı* tümcesinde *yürüş* sözcüğü *eyle-* yardımcı eylemiyle, *kaşdığa yürüş étip durur/ amacıyla sefer eyledi* tümcesinde *ét-* yardımcı eylemiyle; *kał’a üstige yürüş kılıp durur/ kale üzerine sefer etti* tümcesinde *kıl-* yardımcı eylemiyle birlikte kullanılmıştır. “Asker dizisi” anlamı ile kullanılmış *saf sözü tüz- eylemiyle yasār u yamīn şaf tüzüp* ordunun sağ ve sol kanatlarını sıraya dizip” şeklindedir. Yine aynı sözcük “çekmek, hizmete sokmak” anlamlarına gelen *tart-* eylemiyle *darvāza yavukıda şaf tartıp/ “kale yakınında (birlik) saflarını dizip”* şeklinde belirlenmiştir. Diğer kullanım örnekleri aşağıda sıralandığı gibidir:

amān tut- Emniyet tahsis etmek (imdat isteyeniyi yardıma kavuşturmak anlamında savaş ile ilgili kavramlar arasında zikredilebilir).
at çap- at koşturmak (Örnek tümcede görüldüğü üzere askerî eğitim açısından düşünülmüş bir kullanımdır)on künğaça her kün hem ol nav’ at çapar/“on gün(e) kadar her gün o tarzda at koşturur”
‘adāvat kıl- düşmanlık yapmak

bar-güstüvân/ zırh kı1- (at gibi bir binek üzerine) zırh yapmak
çapavul buyur- “düşman üzerine hücumu isteme”.
çapavul kı1- düşman üzerine akın yapmak
çapavul ur- düşman üzerine saldırmak
çapavul yetkür- düşman üzerine akıncıları götürmek
çapar bol- yağmalamak.
çapar ét- yağma emrini yerine getirme, yağmalamak
çapar kı1- yağmalamak
çapar yüber-/yiber- yağma yapacak kuvvetleri göndermek, saldırı emrini vermek (leşker ihzârı için memâlik-i maħrûsağa çapar yiberdi/ “asker hazırlığı için mahfuz ülkelere haberci gönderdi”)
çapavul bol- akın yapmak
çapavul buyur- akın yapmak
çapavul kı1- akın yapmak
çapavullar ur- hücum etmek.
çapturup durur ér- akın yaptırmak
çerik bol- asker olmak
çerik tart- asker çek-
çerik yığna- asker toplamak
esîr ét- esir etmek
ğacarçı ét- rehber etmek.
ğârât ét- ganimet etmek
ğârât kı1- ganimet yapmak
ğârât kıldur- yağmalatmak.
ğârat buyur- yağmalatmak
gürg-âştî kı1 Far. samimiyetsiz barış.
hamla ur- vurmak.
hûn-rîzlik körgüz- kan dökücülük yapmak
karavullık ét- gözcülük etmek.
katilğa yet- katledilmiş, maktule ulaşmak

kaṭīlğa yètkür- maktule ulaştırmak
küren èt- küren (“asker halkası, asker”den). asker etmek.
küren tart- safları çekmek.
leşker tart- sefer düzenlemek
leşker-gâh èt- ordugâh etmek
leşker-gâh kııl- ordugâh yapmak
leşker-keş kııl- “leşker-keş/ asker çeken” askerleri idare eden, kumandan.
mu’asker bol- asker karargâhı olmak
mu’asker kııl- “mu’asker-i ‘asâkir-i manşûr kııl- / zafer sahibi ordunun” karargâhı yapmak
muḥârasatığa buyur- Korumak.
muḥâşara kııl- kuşatma yapmak
muḥâşara kıldur- kuşatma yaptırmak
muşâlaḥa kıldur- barış yaptır-, anlaşmayı sağlama.
nuşrat-âyât kııl- zaferin belirtilerini ortaya çıkarmak.
nuşrat-ma’âşır èt- zafer izlerini izhar etmek.
nuşrat-ma’âşır kııl- bk. nuşrat-ma’âşır èt-
nuşrat-şî’âr bol- zafere alışkın olmak
nafir çek- savaş topluluğunu çekmek, hareket ettirmek.
nafir tart- bk. nafir çek-
nahb ur- yağmalamak.
ramz kııl- savaş yapmak
sınât kııl- yok etmek
tārâc kııl- yağma yapmak
tārâc kıldur- yağmak yaptırmak
tārâc èt- yağma etmek
savaş eyle- savaşmak.
savaş sal- saldırmak.
senger kazdur- siper kazdırmak

senger kııl- istihkâm yapmak
sıpah çek- asker çekmek
sıtız eyle- savaş eylemek
sıtıza-kâr bol- kavgacı olmak
şabî-ḥün ur- gece baskını yapmak.
talaf bol- ölmek.
ṭalāya aylantur- bekçi dolaştırmak
tīg-gīn kııl- kılıçlı yapmak
türk-tāz kııl- yağmalama, çapul yapmak.
‘ulūfa bër- asker maaşı vermek.
yasav çek- (Moğ. yasa- “düzenlemek”) saf çekmek, dizi tertip etmek.
yav bol- düşman olmak
yavnı yavla- düşman karşısında mücadele etmek
zafar-ma‘āşır kııl- üstünlük izleri izhar etmek
zarba yètkür- darp etmek.
zarbat ur- darp etmek.

2.2 Savaş Aleti Adları /Savunma ya da Saldırı Amaçlı Alet Adları

2.2.1. Türkçe Kökenli Savaş Aleti Adları

balta Eski Türk. baltu> baldu. Teber, savaş âleti.
başak okun ucuna geçirilen demir ve bu demirin sivri ucu, temren ve temren ucu
dubulğa Moğ. Tolga, miğfer, çelikten başlık
kalğan < Moğ. kalğa’dan. Kendini koruma amaçlı elde tutulan siper.
kiriş Ok yayının iki ucu arasına gerilen esnek bağ; (yayının kirişi)
multūk tüfeğe benzer bir çeşit ateşli silah. Türkiye Türkçesi Tarama Sözlüğü’nde bu kelimenin <i>multık</i> “tüfek” şekli bulunmaktadır; “multūk okı tégip/ “ateşli silahın oku ulaşır” örneğinde sözcük ok sözüyle birlikte kullanılmıştır. “şamhâlçılar ve multūkçı mergenler” ifadesinde tüfek kullanan asker anlamında

ikili kullanım/sinonim şeklindedir.
ok Yay denilen aletle fırlatılan ve ucunda sivri bir demir bulunan ince kısa değnek, tır.
tepengü Moğ. depingi. Eyerin etrafı ve kenarı.
top Gölle atan ateşli silah.
yay İki ucu arasında bir kiriş gerili olan eğri ve esnek ok atma âleti, yay.
yona (Eski Türk yonak) eyerin altına konan keçe, teğelti.

2.2.2. Yabancı Kökenli Savaş Aleti Adları

'arrāda Ar. Bir mancınık çeşidi (yanıcı maddeleri atmak için)
barçam Far. perçem'den. Bayrak, sancak ve mızrak gibi âletlerin tepesine konulan püskül
cavşan Far. Zincir ve puldan yapılan örme zırh
çoşan Far. cevşen. Zırhlı giysi, zırh
çavğān Far. Cirit müsabakasında atılan değnek. (Askerî talimlerde kullanılan bir âlet olması sebebiyle savaşla ilgisi bulunmaktadır)
gürz Far. Ağır topuz, şeşper
hadeng Far. Kayın ağacından yapılmış ok.
hancar Ar. Hançer
karnay Far. boru, savaş borusu.
katāra Mızrak, cirit
kös Far. Davul. Krş. tabl (kös: Savaşlarda ve alayda askerî talimlerde çalınan büyük davul; "kös" sözcüğü Sefer sırasında hareket emrinin davul sesiyle ilan edilmesi sebebiyle savaş kavramı içinde anılması gereken âletlerdendir)
māhīçā, māhçā Mızrak üstündeki küçük hilal
mīl Ar. Şiş "köziğa mīl çékdür-; köziğa mīl tart-/ "göze şiş çektir-"
nāçaḥ Far. Savaş baltası, kısa mızrak
naqqār Ar. Fildişinden yapılmış bıçak (hancar-ı naqqār)
nevk Far. Sivri uç, temren

nūk Far. Okun ucu, temren
sar-kōb Far. Surların karşısına inşa edilen tepecik ¹⁴ .
sayf Ar. Kılıç. Sözcük bağıyyatu's-sayf / "kılıç artığı" şeklinde Arapça tamlama ile kullanılmıştır
şamşāma Ar. Keskin kılıç
şayqal Ar. Kılıç zırhı
sılāh Ar. Düşmanı öldürmek, imha etmek veya kendini savunmak amacıyla kullanılan her türlü alet; <i>savaş esbābı, savaş yarağı</i>
sınān Ar. Kargı, süngü, ok vb. savaş aletlerinin keskin ve sivri ucu, ok temreni, mızrak
sıpar (Far. Kalkan) Asker. Savaşta düşmana hedef olmamak için açık arazide kazılan ve çıkarılan toprağı ön kısma yığmak suretiyle meydana getirilen bir veya çok kişilik korunma yeri
suyūf Ar. Kılıçlar
şamşīr Far. Kılıç
ṭabānça Far. ṭamānça'dan Ateşli silah
tāzıyāna Far. Kamçı
tēmür-pūş Demir zırh
rumḥ Ar. Kargı, mızrak, süngü
tabar Far. (Savaş için) Balta
ṭabl Ar. Davul, kös (ṭabl-ı ceng)
tīg Far. sayf, şamşīr, kılıç tīg -i cān-sitān/ "can alan kılıç"
tūfeng Far. Bir çeşit ateşli silah
zīn Far. eyer; zīn-pūş eyer örtüsü.

¹⁴ (Hâfız-ı Tanış Buharî. Akt. Ükten, 203)

2.2.3. Yabancı Kökenli Savaş Aleti Adları Birleşik Şekilde Olanlar

şavaş-par Far. Eski savaş âletlerinden altı dilimli topuz
ter-keş Far. Okluk, sadak
zambürek Far. I. Ayakla kurulan, çelikten savaş yayı; (Steingass, 624) II. binek üzerindeki eyere sabitlenen küçük toplar (Steingass, 624; Ükten, 228)
zambürek oğı Zambürek yayı ile atılan keskin ok, zemberek

2.2.4. Yabancı - Türkçe Kökenli Savaş Aleti Adları ile Birlikte Kullanılan Eylem Türleri

Bu grup içinde yer alan oğ tég- tabiri okun geldiğini anlatması açısından ilgi çekici bir örnektir. Diğer örneklemler aşağıda sıralanmıştır:

kılıç çek-
kılıç ur-
kılıç soğ-
kös ur- Davul çalmak
“kös-i isticlâl ur-/ bağımsızlık davulunu vurmak, bağımsızlık davulu çalmak”
“kös-i navbat ur-/ nöbet davulu çalmak”
“kös-i rahîl ur-/göç davulu vurmak”
mîl çekdür-
nıyâmdın suğur- Kınından sıyır-
nîza ur- Kargı vurmak, mızraklamak
oğ gel- Ok fırlatmak.
oğ ur- Ok(un) vurması
sınân çek-; sınân tart- Kargı/ mızrak çekmek
tâziyâna ur- Kamçılama
tîğ çek- Kılıç çekmek
tîğ yağdur- Kılıç yağdırmak; kılıçla ardı ardına yapı-

lan hamlelerle durmaksızın saldırmak
tîğ u sînân çek- Kılıç ve mızrak çekmek
tîğ ur- Kılıç vurmak

3. Savaş Kavramına İlişkin Sözcük Teşkilleri: Muhâkemetü'l-Lugateyn ile Firdevsü'l-İkbâl'de Bulunan Benzer Ek Eşlikleri

XV. yüzyıl ürünü bir eser olan Muhâkemetü'l-Lugateyn (1499 [H. 905])'de bulunan savaş kavramı ile ilgili sözcükler, çeşitlilik açısından kendi devrinde ulaşılan askerî donanım düzeyini yansıtır niteliktedir. Fars ile Türk dilinin kıyaslanması amacıyla yazılan ve iki dili birbirinden ayıran hususiyetleri belirlemek üzere tanzim edilmiş bu eser Ali Şîr Nevâyî'ye aittir ve Çağatay Türkçesi yadigârlarındandır. *Şekil bilgisine dayalı deliller* bölümünün ikinci başlığı *İsim* bahsi altında geçen sözcükler savaş kavramıyla ilgili olarak tespit edilmiş örneklerden olup aşağıda sıralanmıştır:

“ahtacı/ seyis, kirek yaraççı/ levazımâtçı, қорçı/ silâhdar, nîzeçi/ süngücü, yurtçı/ konakçı, kılavuz, cibeçi/ silah yapımcısı, қоруқçı/ koruyucu, қуşçı/ kuş terbiyecisi (kuşların haberleşme aracı olarak kullanılması açısından), tamğaçı/ mühürdâr, yorğaçı/ at yarışçısı, daptavul/ vurucu, hirevül/ gözcü, қаравul/ keşif kolu, sözevül/ savaş için askeri ilan yoluyla toplayan, tapavul/ keşifçi, yangavul/ hudut muhafızı, yasavul/ emir subayı, қabal/ muhasara, қahal/abluka, тарқal/ ordunun çözülmesi, dağılması; tosқal/ refakat, muhafaza; tunқal/ celb ‘asker için’, yasal/ saf, alay, avlaқ/ avlanılan yer, қışлақ/ kışla, қушлақ/ kuş avlağı (atış talimi için av hayvanlarının kullanımı açısından), yayлақ/ yazlık yer (yazın askerin konakladığı yer anlamında).

“Mansıp, hüner ve meslek adları” başlığı altında sıralanmış bu sözcüklerde kullanılan /+Cl/ ile /+lIG/ yapım ekinin karşıladığı çeşitli isimler ve /-AvUl/; /-l/ ile oluşturulmuş eylemden türeme isimler yazının konusu olan araştırma metninde sıklıkla geçen örnekler arasında bulunmakta ve sayısı azımsanmayacak derecede önemli bir yer işgal etmektedir. Söz gelimi:

yaraççı, nîzeçi, қуşçı, tamğaçı, hirevül (<ҳарāvul), қарāvul, yasavul, қabal, тарқal, yasal, қışлақ, yayлақ sözcükleri çalışma metninde de bulunan şekillerdendir. Bunun gibi/+Cl/ ile oluşmuş *başçı, ğacarçı/* rehber, kılavuz; *tuğçı/* Savaşta tuğları menzilden menzile taşıyan görevli; /-v/ ile *yasav/* (<yasāğusıra, saf, düzen.

/-AvUl/ ve /-l/ile teşkil edilmiş *çapavul/* yağma, talan, *қарavul/* bekçi, *ҳарāvul, ҳарāval/* ordunun ileri kolu, *тоқsavul/* bayrak koruyucusu, *yasavul/* nizamı gözetme, muhafaza, *yurtavul/*önde ilgar ile gitme, atlı hücumu ile saldırma; *қabal/* muhasara etme sözcükleri gibi.

/+I/ ve /+IIG/ yapım ekleri işlek olmaları sebebiyle ödünclemelerde de fazlaca kullanılmıştır: ‘âlam-gîrlîğ/ dünyayı fethetme, cahân-küşâyîğ/ cihanı fethetme, ğazâlîğ/ gaza yapma, ħ(v)ün-dârlîğ/ düşmanlık, ħal’a-ğüşâyîğ/ kale fethetme, şamĥâlçî/ ağır namlulu tüfek kullanan, silahşör; tabar-dârlîğ/baltacılık, tûfeng-andâzlığ/ tüfek kullanma, zîn-pûşlığ/ eyer örtüsüne sahip olma hâli gibi türetmeler bu kullanımlara örnek verilebilir.

4. Sonuç

Eserden elde edilen verilere bakıldığında en temel mücadele araçları daha eski devirlerde de olduğu üzere ok, yay, kılıç ve mızraktır. Güç çekişmelerinde kullanılan ve “savaşmak, kavga etmek” gibi anlamlara sahip Türkçe *atış*-, *kozğala*-, *sançış*-, *talaş*-, *tokuş*-, *uruş*-, *yavla*-, *yavnı yavla*-, *yavlaş*-, *yürüş eyle*- sözcüklerinin yanında aynı anlamlara gelen Arapça ya da Farsça’dan ödünçlenmiş *farĥâş*, *haycâ*, *kâr u zâr*, *ma’reke*, *mubâraza*, *muĥâraba*, *muĥâşama*, *muĥâşara*, *muĥâtalat*, *nabard*, *ramz*, *sıtîza* ifadeleri görülür. Dolayısıyla Türkçenin söz varlığını alıntılarla zenginleştirdiği sonucu düşünülebilir. Savaş kavramı içinde değerlendirebilecek “karşılıklı saldırmak, düşman bilmek” anlamlarındaki *yaĥalaşmak*, *yaĥıkmak* ile “saldırmak” anlamındaki *leked-köb*, *savlat* gibi sözcükleri de küçük nüanslarına rağmen yine bu kavram kümesine dâhil edilirse erişilmiş çeşitlilik dikkate değerdir.

“Abluka” anlamdaki *sarma*, *kuşatma*, *muĥâşara*, *ħabal* ile *düşman*, *hasım*, *yaĥı*, *yav* veya *cayş*, *cuyüş*, *çerik*, *koşun*, *leşker*, *ordu*; Farsça *nigeh-bân*’ın yanında Türkçe *bekçi*, Arapça kökenli *ħalâya-dârlîğ* sözcükleri; gözcü birlik anlamındaki Türkçe *haraval/ haraval*, *ħaraval/ ħaravul*, *mañlay* sözcükleri ile aynı anlama gelen Arapça *ħalâya* ve Farsça *yezek* sözleri belirlenmiş sözcük çeşitliliği hususunu yansıtabilen diğer örneklerdendir. Eylem kullanımlarında da aynı çeşitlilik mevcuttur. Söz gelimi:

Oĥ ğel-, *oĥ tæg*-, *oĥ ur*- eylemleri ile “ok fırlatma, ok (ile) vurma” işleri belirtilmektedir; *sınân çék*-, *sınân tart*-eylemleri ile “kargı/ mızrak çekmek” ifade edilmektedir.

İşlek kullanımlı birleşik eylemlerde de anlam çeşitliliği vardır. Bunlardan bazıları: “göstermek” anlamındaki *körgüz*- *cur*’at körgüze almadılar/ “cüret gösteremediler”; yine *körgüz*- eylemi *koşunıĥa* *ħaratıp âtaş-bâzlığ* ve *gülüle-andâzlıĥıĥa* andak *ıştıĥâl körgüzüp*/ “bölük ile ilgilenip fişekçilik ve gülle atıcılık ile meşgul olup” tümcesinde “etmek, yapmak” şeklinde farklı bir bağlamdadır; savaş çıĥılıĥı; saldırı anlamlarına gelen *süren* sözcüĥü “*ħorĥan aĥrâfıĥa süren salıp*/ “kale etrafına hücum edip” tümcesinde *sal*-/ “*yap*-” eylemiyle birlikte “hücum etmek” anlamına gelmektedir. Yine *sal*- eylemi *kozğalan sal*-/ “*kargaşa*

çıkarmak, gürültü yapmak” anlamıyla; kıran sal-/ “öldürücü hastalık yay-” gibi bir anlam ile kullanılmıştır.

/+Cl eki oldukça işlek bir kullanıma alanına sahiptir. Örneğin çıkmak gövdesine bu ek getirilerek elde edilmiş türevin kullanıldığı şu tümcede sözcük “teca-vüzcü olma, saldırma” gibi anlamlarıyla kullanılmıştır; haramlık kılıp kalğan yığını buzup Yomutğa çıkmakçı bolup érdi/ “eşkiyalık yapıp kalan kalabalığı dağıtarak Yomut iline saldırmışlardı”.

Anlamı “bölük” olan *kosıgu*’dan türeme *koşun* sözüne gelmiş Arapça çokluk eki “-āt” “ordu” ya da “bölükler” anlamı ile *koşunāt* sözü; Arapça “bir çeşit ağır silah” anlamındaki *şamhal* sözüne gelen /+Cl ekiyle meslek adı işlevinde bu silahı kullanan kimsenin belirtildiği *şamhalçı* sözü; “düşman” anlamındaki Türkçe *yağı* sözüne önce Farsça “eden, edici” anlamı katan “-ger” ekinin hemen ardından Türkçe /+İlg/ eki getirilerek “düşmanlık” anlamındaki *yağıgerlik* sözünün türetilmesi ya da *koşunāt*, *İlgārī* gibi örnekler yapılan ödünçlemelerin dilin kendi içinde özümseme derecesini gösterme açısından ilgi çekicidir.

Belirlenen dil verilerinde karşılaşılan *çapma yol/sapa yol* şeklindeki ifade, savaş ile ilgili sözcükler arasındaki çap- “vur-” eyleminden türetilmiş nitelendirilmedir. *Yine Top Atğan Töpe* “gülle atılan mevki” yer adı olarak geçen söz grubundaki top/gülle sözcüğü bir savaş aletidir. Katıldığı savaştan sağ kurtulan kimseye verilen *gāzī* unvanı da yine yer adlandırılmasında kullanılmış bir diğer örnektir. Bu adlandırmalar, savaş kavramıyla ilişkili sözcüklerin toplum tarafından sıklıkla tasarruf edildiğini ortaya çıkarır mahiyettedir.

Savaş kavramı etrafında belirlenmiş sözcükler zaman içinde gerçekleşmiş askerî yapının ihtiyaç duyduğu yapılanmaları, bu hususta planlanmış dikkatleri ve teşkilatlanmadaki nizamî detayları verebilmektedir. Örneğin: Metinde askerî talim uygulamaları bir temaşa merasimi ile beraber işlenmiştir:

on künğaça her kün hem ol nav’ at çapar; küreş ve özge u’cūba tamāşā étip/ “On güne kadar o şekilde at koşturur; güreş ve başka değişik şeyleri seyretip...”

Belli bir nizam anlayışıyla oluşturulmuş asker sınıfları: *cavāzçı*, *cura ağası*, *çavuş*, *tuğçı*, *toksavul*, *yasakçı*, *yüz başı*, *sālār*/ başkomutan, *sipāhī*/ süvari şeklinde rütbe adlandırmaları; ordu istihbaratından sorumlu *kuş Begi* ya da “ordunun sağ kanadı” anlamındaki *baranğar*, *maymana*, *yamīn* ile “sol kanadı” anlamındaki *cuvanğar*, *maysara*, *yasār* gibi düzenlemeler; “ordu rehberi” demek olan *atlığ nöker*, *badrağa*, *başçı*, *bekevül*, *ğacarçı* diye adlandırılmış görevliler ya da talim, nöbet, taburun yer değiştirmesi gibi buyrukların duyurulmasını sağlayan *kös*, *tabl* adlarıyla anılan davullar ile *baydak*/ bayrak, *sancak*, *tuğ*, *liva*,

rāyāt/ “bayraklar”, *yalav/* “bayrak” şeklinde orduda sürekli kullanımda olan nesne karşılıkları yapılanmadaki ayrıntılı planlama düzeylerini göstermektedir.

Tarih metni içinde elde edilmiş bu dil verileri her ne kadar savaş kavramıyla harmanlanmış olsa da toplum kültürünü yansıtan nüveleri bünyesinde barındırabilmektedir. Bu anlamda tespitlerin, türlü disiplinlerin faydalanabileceği veriler hüviyetinde sayılması mümkündür.

KAYNAKÇA

- 📖 Bozkurt, Nebi. “Mancınık” maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27 (2003): 564-567.
- 📖 Budak, Mustafa. “İlbars Han” maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22 (2000): 78-79.
- 📖 Bregel, Yuri. *Shir Muhammad Mirab Munis and Muhammad Rıza Mirab Agahi, FirdawsAl-iqbâl (History of Khorezm)*. Brill: Leiden-Boston-Köln. 1999.
- 📖 Clauson, S. Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. London: Oxford, 1972.
- 📖 Doğanay, Hayati ve Ramazan Sever. *Genel ve Fizikî Coğrafya* (Bölüm: İklim ve İnsan). Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- 📖 Göksu, Erkan. *Türk Kültüründe Silah*. Aktarma: “*Türk Ansiklopedisi, ‘Barut’*, V. (1952): 302. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları”. İstanbul: Ötüken, 2008.
- 📖 Gömeç, Saadettin. *Türk Kültürünün Ana Hatları*. 2. Baskı. Ankara: Berikan, 2012.
- 📖 Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet – Tekke Münasebetleri*. Ankara: Seha, 1983.
- 📖 Gürçan, Metin. “Savaşın Evrimi ve Teorik Yaklaşımlar.” *BİLGESAM* http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-163-201404072m_gurcan.pdf (Erişim Tarihi: 08.10.2019).
- 📖 İbn Haldûn. *Mukaddime*. Çev. Halil Kendir. İstanbul, 2004.
- 📖 Kahya, Hayrullah. *Mûnis ve Âgehî Firdevsü’l-ikbâl (vr. 1b-156b) (Giriş, İnceleme, Metin, Dizin)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul, 2010.

- 📖 Kaman, Sevda. *Firdevsü'l-ikbâl Giriş-Transkripsiyonlu Metin-İnceleme (156b-336a)-Dizin*. İstanbul: *Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul, 2012.
- 📖 Okşar, Yusuf. “Din ve Coğrafya İlişkisi: Şemsü'd-Din es-Semerkindî ve İbn Haldûn'un Yedi İklim Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/ÇÜİFD* 18. 2 (2018).
- 📖 Özaydın, Abdülkerim. “Hîve” *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. 16 (1997): 217-220.
- 📖 Özönder Barutçu, F. Sema. *‘Alî Şîr Nevâyî Muhakemetü'l-Lugateyn (İki Dilin Muhakemesi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1996.
- 📖 Özkan, Savaş. Silahlar: “Hitit Tanrılarının ve Krallarının Gücü” II. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5. 2, DOI: 10.1501/sbeder_0000000078. 2014.
- 📖 Saray, Mehmet. *Özbek Türkleri Tarihi*. İstanbul: Nesil, 1993.
- 📖 Saray, Mehmet. “Hîve Hanlığı” maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18 (1998): 167-170.
- 📖 Steingass, F. *Persian-English Dictionary, Including The Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature*. Fifth Impression. London: Routledge & Kegan Pau Limited, 1963.
- 📖 Şişman, R. Şenay. *Firdevsü'l-ikbâl: Giriş, Transkripsiyonlu Metin (vr. 336a-523a)*. *Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul, 2012.
- 📖 Tekin, Talat. *Tunyukuk Yazıtı*. (Yayımlayan. Mehmet Ölmez), Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 5. Ankara: Simurg, 1994.
- 📖 Togan, Z. Velidî. *Tarihte Usul*. 4. Baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- 📖 Ükten, S. Serkan. *Buhara Hanlığı'nın Askerî Teşkilatı (1500-1868)*. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Doktora Tezi). Ankara, 2015.
- 📖 Tzu, Sun. *Savaş Sanatı, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi*. Çev. Pulat Otkan ve Giray Fidan, VI. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2014.



Türkmen Atasözlerinde Kadın ve Kadın Algısı Women and Perception of Women in Turkmen Proverbs

Dr. Öğr. Üyesi Erhan SOLMAZ*

Özet

Atasözleri, bireysel bilgi ve tecrübenin dil marifetiyle sonraki kuşaklara aktarılmasına imkân veren önemli bir halk bilgisi yaratmasıdır. Atasözleri, içinde doğduğu toplumun zihniyetini, dünya görüşünü, hayatı anlamlandırış şeklini yansıtmaları bakımından da ayrıca kayda değerdir. Bu yönüyle de malzemesi insan olan sosyal bilimlerin pek çok alanında yapılacak çalışmalara da kaynaklık ederler. Toplumunun temel dinamiklerinden olan kadının yeri ve önemi, kadının toplumsal algıdaki rolünün ortaya çıkarılmasını hedefleyen çalışmalar için de atasözleri önemli malzemedir. Atasözlerinde bazen olumlu bazen olumsuz yönleriyle ortaya çıkan kadın yine toplumsal olarak erkek egemen bir anlayış gereği erkeğe göre konumlandırılmıştır; anne, eş, gelin, kaynana, görümce gibi. Biz de bu çalışmamızda, metin merkezli bir metotla, Türk dünyasının önemli kültür merkezlerinden olan Türkmenistan coğrafyasında söylenen atasözlerindeki kadın ve kadın algısı üzerinde duracağız. Temel amacımız, toplumsal cinsiyetçi bir çıkarım yapmak değil, halk bilimci gözleyle kadının yerini atasözlerinden hareketle çözümlemektir. Bu konuda örneklem olarak Türkmenistan sahasını seçmemizin sebebi ise; hem bu konuda yeteri kadar çalışmanın yapılmamış olması hem de Türkmen toplumunun daha geleneksel bir yapı arz etmesidir.

Anahtar kelimeler: Atasözü, kadın, algı, Türkmen, bellek.

Abstract

Proverbs create an important public knowledge that allows individual knowledge and experience to be transferred to subsequent generations through language. Proverbs are also noteworthy in that they reflect the mentality of the society in which they were born, the worldview and the way they make sense of life. In this respect, they are the source of studies in many fields of social sciences, the material of which is human. The place and importance of women, one of the fundamental dynamics of society, proverbs are important material for studies aiming

* Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, erhan.solmaz@usak.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4842-4614.

to reveal the role of women in social perception. Proverbs sometimes emerged with positive and sometimes negative aspects of women are again socially positioned according to the male-dominated understanding of men; mother, wife, bride, mother-in-law, sister-in-law. In this study, we will focus on the perception of women and women in the proverbs sung in Turkmenistan which is one of the important cultural centers of Turkish world with a text centered method. Our main aim is not to make a gender inference, but to analyze the place of women by proverbs from the perspective of folklore. The reason for choosing the Turkmenistan area as a sample is; Both the lack of sufficient studies on this subject and the more traditional structure of the Turkmen society.

Keywords: Proverb, woman, perception, Turkmen, memory.

Bireysel bilgi ve tecrübenin kalıplaşmış sözlerle bir sonraki nesle aktarılmasına yarayan, temelde eğitime işlevini ön planda tutan atasözleri, aslında ferdî bir yaratmadır. Ancak toplum tarafından genel kabul görmesi neticesinde kolektif bir yapıya bürünmek suretiyle anonimleşir. İçinde doğduğu toplumun kültürel özelliklerini bünyesinde taşıyan atasözleri, ayrıca sözlü kültürün en eski yaratmalarındandır.

Tanrı ve peygamber sözleri gibi ruha işleyen etki taşırlar. İnandırıcı ve kutsal dırlar. Atasözleri, geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuştur. Milletin ortak düşünce, inanış ve tutumunu belirtir; halka yol gösterirler (Aksoy 1984: 199).

Atasözleri; milletlerin yaşayışlarını, tecrübelerini, deneyimlerini ve dünya görüşlerini görmemiz açısından son derece önemli kaynaklardır. Atasözleri ait oldukları milletlerin sosyo-kültürel yapısının oluşum ve gelişim süreçleri hakkında da bize ipuçları verir. Bu bakımdan atasözleri, geçmiş ile bugün arasında bir kültür köprüsü durumundadır (Çobanoğlu 2004: 335).

Çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türk boylarının atasözlerinde de önemli benzerlikler olduğu görülmektedir. Birçok atasözü; bir iki ses değişimiyle, bazen bir iki kelimenin değişimiyle öteki Türk lehçelerinde de görülmektedir (Alkaya 2011: 58). Hayatın sundukları karşısında takınılan bu ortak tutum ve davranışlar hiç şüphesiz; Türk insanının aynı kökten geldiğinin, aynı kaynaklardan beslendiğinin en önemli kanıtıdır. Kültürel unsurlardaki ortaklıklar ve hayatı algılayış biçimindeki benzerlikler dolayısıyla atasözlerinde yansımaları bulur.

“Türk sözlü ve yazılı edebi yaratmalarında kadınıla ilgili unsurlar, erkeklerle ilgili unsurlar kadar çok ve aynı derecede öneme sahiptir” (Ekici 1999: 10). Bu bağlamdan hareketle, konu sınırlaması olmadan yaşamın her alanıyla ilgili olarak

söylenilen atasözleri, doğal olarak toplumun temel yapı taşı olan kadınlar hakkında da söylenmiştir. Ampirik bilginin bir neticesi olarak adeta sıkıştırılmış bir dosya gibi ardında pek çok tecrübeyi yansıtan bu kalıp ifadeler toplumu oluşturan bireylerin katkısı neticesinde kültürel bellekte yüzlerce yıldır aktarıldığı için toplumun kadın noktasındaki algılarını da yansıtmaktadır. Biz de bu çalışmamızda Türkmen atasözlerindeki kadın ve kadın algısı üzerinde duracağız. Toplumun temel dinamiğini oluşturan kadın, Türkmen atasözlerine nasıl yansımıştır? Kadın, Türkmen toplumu içerisinde hangi vasıflarıyla öne çıkarılmakta ya da geri plana atılmaktadır? Çalışmamız temelde bu sorular etrafında şekillenecektir. Bunun yanında amacımız toplumsal cinsiyet çıktısı yapmak değil, bir halk bilimci gözüyle atasözlerinin ardına saklanan kadın algısını ortaya koymaktır. Türkmen atasözlerinde kadın üzerine böyle bir çalışma yapılmamış olması bizim bu konuyu seçmemizdeki önemli etkenlerden biridir.¹

1. Türkmen Atasözlerinde Kadın

Toplumun temel unsurlarından olan kadın kelimesi, Türkmen Türkçesinde “ayal” kelimesiyle karşılığını bulur. Çocuk sahibi olan kadının olumlandığı, çocuk sahibi olmayan kadının ise toplumsal normlara bağlı olarak olumsuz karşılandığı bir yapıya sahip olan Türkmen toplumu, bu anlayışını atasözlerine de yansıtmıştır. Bu duruma şu atasözleri örnek olarak gösterilebilir:

Daş düşen yerinde galsın, gız baran yerinde. “Taş düştüğü yerde kalsın, kız vardığı yerde.”

Gıza erk berilse ya davulca barar ya surnayça. “Kızı özgür bırakırsan ya davulcuya ya zurnacıya (varır).”

Bu atasözlerinde anlatılmak istenilen kadınların kendi kararlarını kendilerinin veremeyeceğidir. Kendi başlarına karar veren kadının kötü yere gideceği ifade edilir. Onların bir mancınık taşı gibi olduğunu atan kişinin, yani ailesinin ve ata-erkil bakış açısıyla babasının, onu yönlendirmesiyle bir yerlerde olacağını anlamını taşıyan bir atasözüdür. Anadolu sahasında ise, “Kızı gönlüne bırakırsan ya davulcuya kaçar ya zurnacıya” örnek olarak verilebilir.

Ayal gezse, gep getir, erkek gezse nep. “Kadın gezse laf (dedikodu) getirir, erkek gezse fayda (kazanç).”

¹ Çalışmamızda kullanacağımız atasözleri, Didar ANNABERDİYEV tarafından 2012 yılında Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalında sunulan “Türkmen Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım” adlı doktora tezinden alınmıştır.

Kadının Türkmen toplumdaki yerini gösteren bir diğer atasözü de yukarıya aldığımızdır. Bu atasözünde kadın ve erkek kıyaslanmaktadır. Eğer kadın, dışarda gezerse evine ve ailesine getireceği en büyük kazanç dedikoduyken erkeğin gezmesinde ise böyle bir durum söz konusu olmamakta tam tersine evine, ailesine yarar sağlayacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla “kadının yeri evidir.” Erkek ise, ailenin ekonomik olarak geçimini sağlamakla yükümlü olduğu için erkeğin gezmesinde aile kurumu için faydalar bulunmaktadır.

Gargadan gaz bolmaz, kempirden kız. “Kargadan kaz olmaz, kocakarıdan kız.”

Garga gagıldap, gaz bolmaz; kempir bezenip kız. “Karga vaklayıp kaz, kocakarı süslenip kız olmaz.”

Atıñ ahırı boş bolmasın, ayalıñ saçağı. “Atın ahırı boş olmasın, kadının sofrası.”

Ayal başlan toy oñmaz, geçi başlan koy (goyun). “Kadının önderliğinde toy yürümez, keçinin önderliğinde koyun.”

Arpa çörek otdan gorkmaz, garrı ayal ärden. “Arpa çörek ateşten korkmaz; yaşlı kadın, erden (kocadan).”

Ayal är bilen, dayhan yer bilen. “Kadın kocasıyla, çiftçi toprağıyla.”

Ayal är tanamaz (dannamaz), sığır suv (dannamaz). “Kadın koca tanımaz (seçmez), sığır su (seçmez).”

Är yağşısı ile geñeşer, ayal yağşısı äre. “Erin iyisi ele danışır, kadının iyisi kocaya.”

Yağşı ayal öy içini gül eder, yaman ayal yağşı äri (gazananiñ) kül eder. “İyi kadın ev içini gül eder, kötü kadın iyi kocayı (kazandığını) kül eder.”

Atasözleri temelde gözlem ve tecrübeye dayanan bilgi ve tecrübeyi sonraki nesillere aktarmaya yarayan ve yapısal olarak da ilk şiir örnekleri sayılabilecek sözlü yaratmalardır. Gözlem ve tecrübeye dayalı bu bilgi edinme sürecinde insanlar, çevrelerinde gördükleri çeşitli hayvan, nesne, durum ve olgulardan istifade ederler. Çeşitli söz sanatlarıyla da bu istifadeyi sanatsal bir ifade biçimi olan atasözlerine dönüştürürler. “Türkmen Atasözlerindeki Kadın Algısı”nı incelemeye çalıştığımız bu eserde de durum bizatihi böyledir. Yukarıya aldığımız bazı örnek atasözleri iddiamızı doğrular niteliktedir. Karga, at ve keçi ile karşılaştırılan kadın benzetme sanatı kullanılarak sosyal statüsü tarif edilmiştir. Nasıl ki karga her ne yaparsa yapsın kaz olamayacaksa ihtiyarlamış bir kadın da ne yaparsa yapsın hangi kıyafeti giyerse giysin genç bir kız olamayacaktır. Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan at da söz konusu atasözlerinde kadın ile kıyaslanmış

ve iş yapabilme becerisi yemek yeme ve sofraya donatma ile anlatılmıştır. Atın gündelik hayatta yararlı olabilmesi için yeme, kadının becerisini gösterebilmesi için de sofraya düzmesine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla hüner gösterme sahnesi kadın için sofradır.

Düğünler toplumsal hayatın vazgeçilmez geçiş dönemlerinden biridir. Bu geçiş dönemi ne kadar belsiz atlatılırsa kurulacak aile de ileride o denli az sıkıntıyla mücadele edecektir. Dolayısıyla sorunsuz bir düğün iyi ve sorunsuz bir aile demektir. Kadının baş olduğu ve önderlik ettiği düğünün, düğün merasiminin istenilen evliliğin kurulmasına izin vermeyeceği yine doğadan alınan bir gözlemlerle ifadesini bulmuştur. Keçinin bir koyun sürüsüne baş olamayacağı vurgulanarak keçi ile kadın, koyun ile erkek bir tutulmuştur. Kadının toplum içinde bir kıymet değeri kazanabilmesinin de ancak eşi ile bir hareket etme kabiliyetiyle mümkün olacağı yine atasözlerinde örneğini bulan bir başka durumdur. Kadının doğru karar alabilmesi ancak ve ancak kocasına danışmasıyla mümkün olup koca seçiminde ise kararı bizzat kendinin veremeyeceği anlatılmıştır.

İyi ve kötü kadının da tanımının yapılması atasözlerinde görülen bir durumdur. İyi bir kadın olabilmenin yollarından biri de kocasının kazandığı parayı doğru bir şekilde yönetip yönlendirebilmedir. Eğer kadın bunu yaparsa iyidir. Ancak bunu başaramayan kadın aile kurumuna ihanet etmiş ve bir çeşit kaosun ortaya çıkmasına vesile olmuş demektir.

2. Türkmen Atasözlerinde Kadın Algısı

Öncelikle zihinsel bir süreç olan algıyı Thomas Hobbes, "Leviathan" adlı eserinde "dışardaki nesnelerin gözlerimiz, kulaklarımız ve diğer algılayıcı organlarımız üzerindeki etkisinin veya hareketinin yarattığı ilk hayalden başka bir şey değildir" (24) şeklinde tanımlarken algının oluşmasında dış dünyaya ait unsurların önemine dikkati çekmektedir. Dış dünyaya ait bu unsurlar bireyin hayal dünyasında dil vasıtasıyla edebî bir şekil kazanarak yansıtırlar. Bu bağlamda atasözleri de yaratıldığı toplumun olayları kavrayışını ve dünyaya bakışını ve o toplumun zihin yapısını yansıtır. Dolayısıyla, Türk kültüründe kadının yerini anlayabilmek için şüphesiz halk edebiyatı ürünleri önemli bir kaynak vazifesi görür. Bilhassa da ampirik yolla elde edilen bilgiyi kalıp ifadelerle sonraki kuşaklara aktaran atasözleri bunun için en elverişli yaratımlardır.

Her durum için söylenen atasözlerine toplumun temel yapı taşı olan kadınlar da dâhil olmuştur. Toplumda kadının statüsüne göre iyi veya kötü olarak değerlendirildiği, iyi kadının nasıl olması gerektiği, hangi huylara sahip kadınların kötü

olduğu gibi konularda pek çok atasözü yazılmıştır. Atasözlerine bakarak o toplumda kadınlara verilen değer ve kadınların nasıl görüldüğü hakkında fikir sahibi olunabilir.

Türk mitolojisinde anaerkil dönem sonrası oluşan ataerkil yapıda, günümüzde de anlatılmaya devam eden “Türk Ata”, “Korkut Ata” efsanelerinin örnekleri başta olmak üzere erken mitolojik dönemin kültür kurucu ve köken mitlerini de meydana getirici “kültürel kahraman” (culturalhero) konseptiyle (Çobanoğlu 2003: 6) ilişkili olarak ortaya çıkan “ata” veya “atalar sözü” nün kaynağı olan, ata kültü ve ataların, İslâmiyet’in kabulüyle birlikte yeni kültürel bağlamın zorlamasıyla İslami kimliğe büründürüldüğü görülmektedir. Bu konuda 16. yüzyılın büyük Türk Dilçisi Bergamalı Kadri’nin eserinde yer alan “Atalar hakikatşinas kimselerdür. Sözlere hep vakidür. Galiba atalar şol kimselere dirler ki sözlere enbiya ve evliya sözlere benzeye, ekser anların sözlere zarb-ı mesel ola” (Çobanoğlu 2004: 4-5) şeklindeki tanımlamada atasözlerini “enbiya ve evliya” sözlerine benzeterek sosyo-kültürel hayattaki meşruiyetlerini kabul ederek söz konusu İslamlaştırmayı açıkça ortaya koymaktadır.

Türkiye’de olduğu gibi diğer Türk boylarında da kadınların özellikle aile kurumu içerisinde, kültürel yapıda etkisi ve rolü büyük olmuş; atasözlerinde erkeklerle oranla daha çok konu edilmiştir; çünkü Türk toplumlarında kadın, ailenin temel taşıdır ve toplumun aile kurumu içerisindeki bir kadına bakışı, aileyi aile yapması ile sınırlı değildir. Aynı zamanda bir kadın, yetiştirme şekli ve iyi oluşu ile insan ilişkileri ve düzgün iletişimi sağlayan bir unsurdur.

Kültürel, siyasal ve din gibi konularda yaşanan etkileşimler sonucunda oluşan genel algıda kadınlar, toplumda erkeklerden daha düşük statüde görülmeye başlanmıştır ve zaman içerisinde kendi kültürel yapılarında ve bilinçaltılarında bunun izleri kalmıştır. Toplumsal yapı içerisinde kadın, sözüne güvenilmez, zavallı, sadece evlilik ve çocuk doğurmakla yükümlü olan negatif varlıklar olarak algılanmaktadır (Başaran 2018: 71). Bu birikim sonucu oluşan kadın algısı, halk deyişlerine ve dahası atasözlerine yansımıştır. Atasözlerinde kadın incelemesi evli kadın, anne, kaynana, kız çocuk, görünce gibi statülerinde ayrı ayrı ele alınmıştır.

Tüm bu etkileşimler göz önünde bulundurularak, Türkmen atasözleri ve genel bir bakışla Türk toplumunda kadınların atasözüne yansımaları listeler halinde düzenlenerek ve alt anlamlarına bakılarak incelenecektir.

2.1. Kadınları Eş Olarak Değerlendiren Atasözleri

Ataerkil toplum yapısına sahip olan Türklerde kadının eşini seçme hakkı olmadığı için kadınların nelere dikkat etmesi gerektiği atasözlerine yansımazken,

erkeklerin eş seçiminde dikkate alacağı ölçütler, atasözlerinde ayrıntılı olarak yer almıştır (Özcan 2009: 75-77). Bununla birlikte evlenmenin önemi de bu şekilde vurgulanmıştır. Evlenmek, çocuk sahibi olmak ve soy devamı Türkler için büyük önem taşır.

Evli olmamak erkek için basitçe izahı mümkün bir durumken kadın için ise daha ağır sorunlar ve sorumluluklar demektir. Evlenmeyen bir kadın, namusu ortada olan bir kadın olarak görülür. Evli kadının ise “terbiyesi” dayaktan geçmekte aksi halde ise ortada erkek veya evlilik kurumu yok gözükmemektedir.

Akıl başlı ayaldan, bakır başlı är artık. “Akıllı başlı kadından, bakır başlı er üstündür.”

Amanat ata guvanma, ärsiz ayala inanma. “Emanet ata sevinme, kocasız kadına inanma.”

Ayalı üç gün urmasañ, ärim ölüpdür diyer. “Kadını üç gün dövmezsen, kocam ölmüş der.”

2.2. Anne İle İlgili Atasözleri

Kadının Türkmen toplumunda sosyal statü kazanmasının, bir nevi “kimlik sahibi” olabilmesinin yolu anne olmasından geçmektedir. Türkmen Türkçesinde “eje, ene, zenan, mama” kelimeleriyle karşılanan “anne” kavramı Türk toplumunda kutsal sayılan değerlerden biridir. Topumun inşasında ve kültürel aktarımın sağlıklı bir şekilde yapılmasında şüphesiz annenin rolü büyüktür. Atasözlerinde annenin toplum ve aile içindeki görevlerine de temas edilmiştir.

Annenin en önemli vasıflarından biri terbiye etme özelliğidir. Anne, evi ve özellikle kız evladı çekip çeviren bir unsurdur. Annelerin çocukları için, anneliğin yanı sıra iyi birer eğitmen oldukları ve hayatla ilgili özellikle kız çocuklarına beceri kazandırdıkları düşüncesini içeren atasözleri bulunmaktadır (Okray 2015: 98). Eğer anne kızına güzel bir eğitim vermişse yani toplumun kadına çizdiği sınırlara bağlı kalarak kültürü öğretmişse sorun yoktur; ancak öğretmemişse bunda ciddi bir problem var demektir.

Gız eneden görelde almasa, öwüt almaz. “Kız anadan örnek almazsa öğüt de almaz.”

Lalın diline enesi düşer.” Dilsizin diline anası düşer.”

Ata-enesini tanamadık, Tañrısını tanamaz. “Anne babasını tanımayan, Tanrısını tanımaz.”

Atası bolmadık bir gün ağlar, enesi bolmadık – her gün (müñ gün). “Babası olmayan bir gün ağlar, annesi olmayan her gün (müñ gün).”

Atasızı giyev etme, enesizi – gelin. “Babasızı güvey alma, anasızı gelin.”

Atı atası bilen tanadarlar, gatırı – enesi bile. “Atı babası ile tanıtırlar, katırı anası ile.”

Ağlasa enem ağlar, özgesi (galanı) yalan ağlar. “Ağlarsa anam ağlar, gerisi yalan ağlar.”

2.3. Kumalık ve Dulluk İle İlgili Atasözleri

Türklerde esasen çok eşlilik gibi bir durum fazla görülmez. Yapılan ikinci evliliğin sebebi genellikle kadının çocuğunun olmamasıdır. Bu durum Türkmen Türkçesinde “gündeş” kelimesi ile karşılır. Kumalıkta kadın pasiftir ve kumalık kadının isteğiyle değil toplumun evlilikten beklentisi yani çocuk sahibi olabilmek için bir “dayatma” neticesinde ortaya çıkan durumdur.

Kumalık kötü bir şey olduğundan çok çocuğu olan bir erkekle evlenmenin bile kuma olmaktan daha iyi olduğu vurgulanmıştır. Aile içi ilişkilerin bozulmasına bile sebebiyet vereceği gerekçesiyle bu kurum eleştirilmiştir. Kadının sosyal statüsünün altında bir yer olarak ifade edilen kumalık, bunun dışında da kumalar arasında oluşacak anlaşmazlıklar nedeniyle ailenin düzeninin ve huzurunun bozulmasına zemin hazırlayacağı dile getirilmiştir.

Ayal üstüne ayal gelse, altı ayal ağlaşar. “Avrat üzerine avrat gelse, altı avrat ağlaşır.”

Gündeş – başa daş, göze yaş. “Kuma, başa taş göze yaş.”

Gündeş – günde aç (öç). “Kuma; her gün aç (öç içinde) olur.”

Gündeş göreniñ kızını alma, işigi yamanıñ öyüne barma. “Kuma olanın kızını alma, eşiği (kapısı) kötünün evine varma.”

Gündeşiñ bolsa bolsun, gündeş çağañ bolmasın. “Kuman olursa olsun, kuma çocuğun olmasın.”

Gündeşiñ günü hem gündeş. “Kumanın kuması da kumadır.”

Ağa iniñ barda garındaşım yok diyme, eltiñ barda gündeşim. “Ağabey ve kardeşin varken akrabam yok deme, eltin varken kuman yok deme.”

Dul gepe yakın. “Dul dedikoduya yakın.”

Düşme dul ayal toruna, pohlar yedi arkañ görüne. “Düşme dul kadının tuzağına, boklar yedi ceddin mezarını.”

Gız arzan dul gımmat. “Kız ucuz dul pahalı.”

Çağalı ayal gül, çağasız ayal – dul. “Çocuklu kadın gül, çocuksuz kadın dul.”

Çağalı ayal cüyceli tovuk. “Çocuklu kadın, civcivli tavuk (gibidir).”

Ayal üstüne ayal gelse, altı ayal ağlaşar. “Avrat üzerine avrat gelse, altı avrat ağlaşır.”

Äri ölüp, äre baran il töresi; Äri bolup, äre baran il yüz garası. “Kocası ölüp başkasıyla evlenen, elin saygını, Kocası olup başkasıyla evlenen, ilin yüzü karası.”

2.4. Yaşlı Kadınlarla İlgili Atasözleri

Türk kültüründe yaşlıya özel bir saygı gösterilir ve değer verilir. Bunun en iyi yansıması, sokakta ve toplu taşıma araçlarında görülür. Atasözlerinde yaşlıların tecrübe birikimine vurgu yapılarak, yaşlısı olan evin şanslı olduğuna işaret edilmiştir.

Arpa çörek otdan gorkmaz, garrı ayal ärden. “Arpa çörek ateşten korkmaz; yaşlı kadın, erden (kocadan).”

Garrı hem bolsa, gız yağşı; eğri hem bolsa, yol yağşı. “Yaşlı da olsa kız iyi, eğri de olsa yol iyidir.”

Orta yolda atıñ ölmesin, orta yaşda hatınıñ. “Orta yolda atın ölmesin, orta yaşta hatunun.”

2.5. İffetsiz Kadın ile İlgili Atasözleri

Atasözleri her konu ile ilgili tecrübe ve öğütlerin yer aldığı anonim ürünler olduğu için toplumun değer yargılarına aykırı olan durumlarla ilgili tecrübeler de atasözlerinde yer almıştır. Atasözlerinde iffetsizliğin kötü bir şey olduğu vurgulanmıştır.

Ayıplı mal arzan gider. “Ayıplı mal ucuz gider.”

Bir lolı kırk lotını oynadar. “Bir fahişe kırk hovardayı oynatır.”

Gancık guyrugını bulamasa, köpek ızına düşmez (eyermez). “Kancık kuyruğunu sallamasa, köpek peşine düşmez.”

2.6. Kaynana İle İlgili Atasözleri

Türk toplum yapısında kaynana, anne kadar önemli ve kutsal sayılır. Kaynana, gelinin yetişmesinde ve çocuklarını yetiştirmesinde önemli bir kişi, bir anlamda rehberdir. Gelin, genç yaşında katıldığı ailede hayatının kalan kısmını geçirecektir. Bu bakımdan gelin için kaynana hem sorumluluğunu ve görevlerini azaltan hem de gerektiğinde düşüncelerinden yararlanan kişidir.

Atasözlerinde kaynana değerlendirmesi iyi- kötü kaynana olarak yapmıştır. Gelin olan kişi kaynanasına ve kayınbabasına iyi davranması gerekir nitekim aynı

şekilde gelinin kaynanası ve kayınbabasının da geline iyi davranması gerekir. Bir gelinin kaynanasının olması iyi görülür.

Candan geçmeseñ, canana nirde, Cemalı seçmeseñ, gaynene nirde. “Canını vermezsen, sevgili nerde, Güzeli seçmezsen, kaynana nerde?”

Gayın-gelin gapaklı gazan. “Kayın ve gelin, kapaklı kazandır.”

Gayın ene zalım bolsada canımdır, hemem gara gözümdür. “Kaynana zalim olsa da canımdır, hem de kara gözümdür.”

2.7. Gelin İle İlgili Atasözleri

Geleneksel Türk toplum yapısında gelin, kaynanasıyla birlikte oturur ve hayatın yükünü ve sorumluluklarını beraber göğüsler. Geline olumlu ve olumsuz olarak değerlendiren atasözleri yanında objektif olarak değerlendiren atasözleri de vardır. Bu atasözlerinin çoğunda sadece gelin geçerken bazılarında kaynana ve gelin birlikte geçmektedir. Alınan gelinin ilk başlardaki hareketlerinin ve tavırlarının sonradan değişebileceği kendi ailesi ile çok iletişim halinde olmasının kötü sonuçlar doğurabileceği gibi düşüncesi de atasözlerinde yer almıştır.

Ağam bir hatın aldı, davanı satın aldı. “Ağabeyim bir hatun aldı, kavgayı satın aldı.”

“At alan bilen gelin alanın kepili özüm dirin” diyermiş Allatagala. “At alan ile gelin alanın kefilisi kendim dermiş Allah.

At alma – eyer al, ayal alma – hossar al, yer alma – goñşı al. “At alma eyer al, kadın alma akraba al, yer alma komşu al.”

2.8. Kız Çocukları İle İlgili Atasözleri

Kız evladı genel olarak atasözlerine olumlu yönleriyle yansımış ve çeşitli benzetmelerle kızlar hakkındaki olumlu düşünceler pekiştirilmiştir. Aile birlikteliğinin temel yapı taşlarından biri olarak görülmeyle birlikte evleneceği için de bir emanet gözüyle bakılmış ve bu cihetle de kendisine değer biçilmiştir. Kız çocuğunun mutluluğu aileyi de mutlu etmekte mutsuzluğu ise bir sorun olarak görülmektedir. Kız çocuğu olan ev bahçeye, kız ise çeşitli çiçeklere benzetilerek, kızın güzelliği, kız çocuğu sahibi olmanın getirileri de çeşitli vesilelerle vurgulanmıştır:

Bay öyüniñ gızınıñ sepi-şayı başgadır. “Zengin evin kızının çeyizi ve takısı başkadır.”

Arpa undan köke bolmaz, gırnaktan bike. “Arpa unundan kurabiye olmaz, hizmetçiden ev kadını.”

Bahar gelse buz durmaz, guda gelse kız. “Bahar gelse buz durmaz, dünür gelse kız.”

Eyeden nesihat alan kız keyvanı bolar. “Anadan nasihat alan kız ev kadını olur.”

Gız bir güldür yetişer, göçer gider. “Kız bir güldür; yetişir, göçer gider.”

Gız güldi, men güldüm - yüreğiniñ sırnı bildim. “Kız güldü, ben güldüm, yüreğinin sırnını öğrendim.”

Gız ağacı hoz ağacı, her öteğçi daş atar. “Kız ağacı ceviz ağacı, her geçen taş atar.”

3. Sonuç

Toplumsal bir cinsiyet çıktısı ortaya koymadan kadının, Türkmen sosyal hayatındaki yerini anlamaya yönelik olarak ele aldığımız bu çalışmada örneklem olarak sözlü kültür ürünlerinin en eskilerinden biri olan atasözlerini kullandık. Çünkü atasözleri; bireyin gündelik hayatında deneyimlediği bilgi ve tecrübeyi çeşitli söz sanatlarıyla kalıplaştırarak bir sonraki nesle aktarmasına olanak sağlayan anonim bir yaratmadır ve atasözleri, bünyesinde pek çok konuyu barındırmaktadır. Toplumsal yapı içerisinde kadının yerini ve toplum hayatındaki kadın algısını ortaya koyması bakımından ise atasözleri ayrı bir önem taşımaktadır.

Metin merkezli olarak yaptığımız çalışma neticesinde elde ettiğimiz veriler şunlardır;

1. Türkmen toplumunda kadının gerek aile içerisinde gerekse sosyal hayat içerisinde çok da başat bir rol üstlenmediği, aksine “annelik” vasfı taşımayan kadının hor görüldüğü, aşağılandığı tespit edilmiştir. Nitekim Türkmen atasözlerinde, kadının eş seçiminde dahi söz sahibi olamayacağı anne ve babasının uygun gördüğü kimselerle aile yuvasını kurabileceği anlatılmaktadır. Bu haliyle, bir birey olmaktan uzak olan kadın, Türkmen toplumun mantığına göre tek başına değerli değildir. İncelenen atasözlerinden hareketle kadının değer kazanabilmesi bir erkeğin yanında olmasıyla mümkün olabilmektedir. Yani eş, bacı, gelin kavramları üzerinde dikkatle düşünüldüğünde kadının erkek cephesinden görünümü net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

2. Türkmen toplumsal hayatında hem aile içi ilişkilerde hem de toplumsal hayatın diğer alanlarında kadın, etken değil edilgen bir statüdedir. Namus kavramının birinci dereceden muhatabı olan kadın, “toplumsal ahlâk”ın da en temel unsurunu oluşturur. Bu haliyle bir birey olmaktan ziyade, toplumun yüklediği

misyonları yaşayıp taşımakla sorumlu tutulmuştur. Atasözlerinde, Türkmen kadınının dair olumlama ifadelerinin de azlığı, kadının toplum içerisindeki yerinin atasözlerine yansması olarak değerlendirilebilir.

3. Türkmen aile kurumunda kadın konumlanırken kadının yeri erkeğin birinci dereceden akrabalarından sonra gelmektedir. Aile içinde erkekten sonra gelen kadın, yine aile içinde bir üst ilişkisine tabi tutularak kaynanasından ve evin büyük gelinin ardına konumlandırılmıştır. Gelin-kaynana, görümce-elti bağlamında yaratılan atasözleri durumun anlaşılması adına önemlidir. Kadının sosyal statüsünü belirleyen en büyük etkenin çocuk olduğu görülmektedir. Hatta çocuğun cinsiyeti dahi annenin toplumsal bağlamda üst ya da alt konuma girmesine sebebiyet vermektedir.

4. Yaşlılara özel bir önem veren Türkmen toplumu, yaşlıların hayır duasını almanın birliği ve bereketi de beraberinde getireceğine inanmış ve bunu da atasözlerinde ifade etmiştir. Toplumun temel dinamiklerinden birinin de yaşlı kadınlar olduğuna inanan Türkmen halkı, gün görmemenin, tecrübeyle kazanılmış bilginin yaşlı kadınlardan öğrenebileceğini düşünmüşlerdir. Her ne kadar gündelik hayatta yeri erkeğin ardı da olsa kadın, yaş aldıkça bilge sıfatını kazanarak topluma rol model olabileceği düşünülmektedir.

Netice itibarıyla, Türkmen atasözlerinde kadın, annelik vasfı dışında olumlu bir şekilde yer almamaktadır. Olumsuz sıfatlarla kadın, toplumsal hayatın pek çok yerinde erkeğin ardında konumlanmaktadır. Toplumsal hayatın inşasında başat bir rol üstlenen kadının sadece anne ya da ihtiyar vasfıyla değil, birey olarak da olumlandığı atasözlerine gündelik hayatta daha fazla yer vermek ve böyle atasözlerini öne çıkarmak, hem kadının toplumsal statüsünün doğru ve yerinde anlaşılmasına vesile olacak hem de kadına yönelik olumsuz algının istenilen yöne evrilmesini sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- 📖 Aksoy, Ö. A. *Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: İnkılap, 1984.
- 📖 Alkaya, E. "Tatar Türkçesindeki Dil Ve Söz İle İlgili Atasözleri Üzerine Bir Değerlendirme" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11. 2 (2001): 55-76.
- 📖 Annaberdiyev, D. *Türkmen Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2012.
- 📖 Başaran, U. "Atasözlerinde Kadın Algısı". 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi 2* (2018): 65-75, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- 📖 Başdaş, Cahit. "Türkmen Halk Nakılları (Atasözleri)". *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi* 4 (1997): 107-117.
- 📖 Çobanoğlu, Özkul. "Karşılaştırmalı Atasözleri Bağlamında Türk Dünyası Atasözlerinde Sosyo Kültürel Süreklilik Ve Değişme Üzerine Tespitler" *Türkbilig Dergisi* 5 (2003): 3-12.
- 📖 Çobanoğlu, Özkul. *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: AKM, 2004.
- 📖 Ekici, Metin. "Anadolu Sahası Köroğlu Anlatmalarında Kadın Tipler". *Millî Folklor* 44 (1999): 10-17.
- 📖 Hobbes, T. *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: YKY, 2012.
- 📖 Okray, Z. "Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Kadın İmgesi", *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 6.1 (2015): 93-102.
- 📖 Öz Özcan, A. *Kadınlarla İlgili Özbek Atasözleri*. Ankara: Grafiker, 2009.



Dede Korkut Kitabı Hakkında İran’da Yayımlanan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme

A Review over Studies about the Book of Dede Korkut in Iran

Öğr. Gör. Dr. Fazıl ÖZDAMAR*

Özet

Barındırdığı Türk nüfusu ve kültürü bakımından tarihte olduğu gibi günümüzde de Türk Dünyası'nın önemli bölgelerinden biri olan İran, son yüzyılda çeşitli siyasi değişimlerin yaşandığı bir bölge olmuştur. Bu siyasi değişimler, İran'da yaşayan diğer halklarda olduğu gibi Türkleri de sosyal, siyasi, kültürel, dinî vb. birçok alanda etkilemiştir. Bunların sonucunda Türkçe eğitim ve öğretim ile Türkçe yayın ve kültürel faaliyetler gibi alanlarda da yasaklar yaşanmasına sebep olmuştur. 1979 yılında yapılan İran İslam Devrimi ile bu yasakların bir kısmı kaldırılmıştır. Özellikle Türkçe yayın yasağının denetimli olarak serbest bırakılması sonucunda söz konusu tarihten günümüze kadar diğer pek çok eser yanında Dede Korkut Kitabı hakkında birçok Türkçe kitap ve dergi yayımlanmış ve yayımlanmaya devam etmektedir. Ancak ilk yıllarda Türklere verilen bu kültürel hak ve yayın serbestliği, günümüzde yerini yeniden kısmi yasaklara bırakmıştır. Türk Dünyası'nda önemli destan metinlerini içeren Dede Korkut Kitabı ile ilgili yayınlar, İran'da HŞ 1355 (M 1976) yılında Farsça çeviriler ile yapılmaya başlanmıştır. 1979 İran İslam Devrimi'nden sonra, daha önce var olan yasağın denetimli olarak kaldırılması ile söz konusu kitap hakkında yapılan çalışmalar günümüze doğru her geçen yıl artmış ve çoğunluğu Türkçe olan birçok inceleme ve çeviri çalışmaları ile söz konusu kiptaki anlatmaların çeşitli türlerde yeniden yaratıldığı çalışmalar yayımlanmıştır. Bu makalede; Dede Korkut Kitabı hakkında İran'da özgün olarak yapılan metin çalışmaları, inceleme çalışmalar ve yeniden yaratılan metinler ile söz konusu kitap hakkında diğer ülkelerde yayımlanmış kitapların çevirileri ve aktarmaları ile ilgili 34 kitap çalışması değerlendirilmiştir. Makalede ilk olarak incelemeye dâhil edilecek çalışmaların hangi yıllarda başladığı ve arttığı; hangi dillerde, şehirlerde ve tarihlerde yayımlandığı ve hangi yönleri ile inceleme konusu edildiği tartışılmıştır. Ardından Dede Korkut adı ile yapılan ilk kültürel faaliyet, yayımlanan ilk

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türkçe Öğretim Birimi,
fazilozdamar@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1729-0265.

dergi ve yayınlanan ilk filmler kısaca tanıtılmış ve “Dede Korkut Kitabı’nın Tanıtımı ve Öğretimi Kursları” hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Dede Korkut Kitabı, İran Türkleri, İran, Türkçe ve Farsça yayın.*

Abstract

As an important region for Turkic World due to Turkish population and culture it harbors both in the past and present, Iran is a region where important political changes occurred in the last century. These political changes effected Turks live through prohibitions in social, political, cultural, religious fields just like other ethnic groups living in Iran. As a result of this some prohibitions occurred in education and broadcasting in Turkish and cultural activities. Some of these prohibitions were abolished with Iranian Islamic Revolution which occurred in 1979. Especially from the liberation of broadcasting in Turkish under supervision to today, many books and magazines about the Book of Dede Korkut, besides many other works, were published and continued to publish in Turkish. However, the cultural right and publishing freedom given to Turks in the first years now has given place to partial prohibitions in our day. Studies about the Book of Dede Korkut which includes important epic texts in Turkic World were started with Farsi translations in 1355 HS (Iranian calendar) in Iran. With 1979 Iranian Islamic Revolution and liberation of prohibition that has been preexisted under supervision, the studies about the aforementioned book increased with every year until today and many reviews, translation studies in Turkish, and the works which have re-generation of narration were published. In this article, it is discussed about genuine text studies and scientific studies and re-generated texts about the Book of Dede Korkut in Iran, and 34 books on which translations of books about the Book of Dede Korkut were published in other countries are evaluate. First of all, the studies were discussed in terms of the inception of their dates and their augmentation, at what date and which city they were published, which languages they were translated, and which aspects dealt with as a matter of study were discussed. Then, the first cultural activity, published magazine and aired movies have been introduced briefly and the knowledge about “The Introducing and Teaching Courses of the Book of Dede Korkut” have been given.

Keywords: *Book of Dede Korkut, Iranian Turks, Iran, Publish a book in Turkish and Persian.*

25-27 Nisan 2019’da Bayburt’ta düzenlenen “Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu”nda Dede Korkut Kitabı (DKK)’nın 13. boyunun bulunduğu Metin Ekici tarafından ilan edilmesine kadar¹ 2 nüsha ve 12 boyunun varlığından haberdar olduğumuz Dede Korkut Kitabı, dünyada ilk olarak Heinrich Friedrich von Diez’in 1815'te yayımladığı bir makale ile bilim dünyasına tanıtılmış

¹ İlgili bildiri için bk. (Ekici 2019: 41-51).

olsa da ilgili kitabın Anadolu'daki yayını, yaklaşık 100 yıl sonra 1916 yılında Kilisli Muallim Rifat tarafından yapılmıştır. Diez'in bu keşfinden sonra söz konusu kitap, V. Barthold tarafından Rusçaya; Ettore Rossi tarafından İtalyancaya; Joachim Hein tarafından Almancaya; E. Ahmet Uysal, Faruk Sümer ve Warren S. Walker tarafından ve yine Geoffery Lewis tarafından İngilizceye; Slavoljub Đinđić tarafından da Sırpçaya çevrilmiştir² (Gökyay 1994: 80).

Dünyadaki destan araştırmacılarının kitaba gösterdikleri bu ilgi, tabii olarak Dede Korkut'un ve eserinin varisi olan Türk boyları arasında da görülmüştür. Türkiye'de olduğu gibi diğer Türk devletlerinde ve Türk coğrafyalarında da Dede Korkut Kitabı, en çok ilgi gören kitaplardan birisi olmuştur.³ Çeviri ve inceleme yayınların yanı sıra, çocuklar için hazırlanan masal formulu yayınlar ile söz konusu kitap esas alınarak yeniden yaratılan metinleri içeren çalışmalar, Dede Korkut ve kitaptaki anlatmalara olan ilgi ve onların etkisiyle açıklanabilir.

İran coğrafyası, Türk destancılık geleneği ve özellikle gerek sözlü gerek yazılı destan metinlerinin üretilmesinde önemli bir bölge olduğu kadar Türk kültür coğrafyasının ortasında kalan kültür havzalarından biridir. Asırlar boyunca Türklerin meskûn olduğu bu coğrafya, Türk yazıcılık geleneğinin oluşup gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle İslami dönem Türk destanlarının yazıya geçirilmesinde İran sahasındaki metinlerin ciddi bir etkisinin olduğunu düşünmekteyiz. "*İslamiyet Sonrası Türk Destanları*" başlığı altında verilmesi alışlagelmiş, Anadolu sahası yaratmalardan "*Gazavatnameler*" adıyla da bilinen "*Battalname*", "*Danişmendname*" vd. destanlar, yazılı olarak üretilmiştir (Ekici 2002a: 30). İslam öncesi Türk destancılık geleneğinde; bir çalgı aleti ile birlikte sözlü bir üretim şeklinin görüldüğü destanın, bu dönemde yazılı üretilmesi, üreticinin kimliği, kabiliyeti ve müziksel ritim dışında Arap ve Fars destancılık geleneğinin etkisiyle ilgilidir (Ekici 2002b: 12-15). Muhtemelen Dede Korkut Kitabı'nın yazıya geçirilmesinde de bu etkiden bahsetmek mümkündür. Bu etki dışında İran'daki büyük oranda bulunan Türk nüfusu⁴ içerisindeki âşıkların Türk destancılık geleneğini İran'ın Türk bölgelerinde canlı olarak devam ettirdiği görülmektedir. Bu destancılık geleneği içerisinde âşıklığın "pir"i kabul edilen (KK 1) Dede Korkut ile ilgili İran'da yapılan çalışmalar üzerinde Türkiye'de pek fazla durulmamıştır. Biz de bu

² Dede Korkut Kitabı'nın yabancı dillere çevirileri için bk. (Küçükebe 2015: 108-121).

³ Dede Korkut Kitabı hakkında Türkiye'de yapılan yayınlar için bk. (Bekki 2015); (Veliyeva, İbrahimova ve Misirova 2015).

⁴ İran'daki Türk nüfusuyla ilgili kesin bir rakam verilmemekle beraber bu sayı, en az 25 milyon, en çok 35 milyon olarak gösterilmektedir. Daha fazla bilgi için bk. (Gökdağ ve Heyet 2004: 52, Sarıkaya 2008: 168-172, Kafkasyalı 2010: 99).

eksikliği dikkate alarak aşağıda belirtilen sistematik çerçevede Dede Korkut Kitabı ile ilgili İran sahasında yapılan çalışmaları, değerlendirmeyi ve tartışmayı amaçlıyoruz.⁵

Günümüze kadar 2 nüshası ve 12 boyunun olduğu bilinen bu kitabın 13. boyunun yer aldığı yazmanın, İran'da bulunmasıyla birlikte İran'ın Türk kültür hayatındaki yeri, haklı olarak yeniden sorgulanmaya ve genelde kültür araştırmaları, özelde de Türkoloji araştırmaları açısından ihmal edilen bu bölgeye olan ilgi, yavaş yavaş artmaya başlamıştır. Bu incelemede yüksek lisans ve doktora çalışmamız esnasında İran'da yaptığımız araştırma neticesinde elde edebildiğimiz kaynaklardan hareketle Dede Korkut Kitabı hakkında İran'da yapılan araştırmaları ele alacağız ve böylece söz konusu kitap hakkındaki çalışmalara katkı sağlamayı amaçlıyoruz. Bu bağlamda makalede; ilk olarak İran coğrafyasında Dede Korkut Kitabı ile ilgili yayınlar; metin çalışmaları, inceleme çalışmaları ve yeniden yaratılan metinler olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilecek; diğer ana başlıkta ise yine İran'da yapılan Dede Korkut adıyla yapılan ilk kültürel faaliyetlerden bahsedilecektir. Ayrıca Dede Korkut ile ilgili dergi, film faaliyetleri ile İran'da Dede Korkut Kitabı'nı tanıtmak için yapılan faaliyetler hakkında bilgi verilecektir.

1. Dede Korkut Kitabı Hakkında İran'da Yapılan/Çevrilen Metin Çalışmaları:

Dede Korkut Kitabı'nın çeşitli dillere yapılan çeviri yayınlarından sonra İran'da da ilk çalışmalar, metin yayınları olmuştur. İlk olarak Farsça yapılan bu çalışmalar, İran'daki rejim değişikliği ile birlikte Türkçe de yapılmaya başlanmıştır. İncelemede Dede Korkut Kitabı hakkındaki metin çalışmaları, iki başlık altında sınıflandırılmıştır.

1. 1. Farsça(ya) Yapılan/Çevrilen Metin Çalışmaları:

Dede Korkut Kitabı ile ilgili İran'da yapılan ilk metin çeviri çalışmaları, Dede Korkut Kitabı'nın Farsçaya yapılan çevirilerdir. Söz konusu kitap, ilk olarak Firiba Ezebedferî ve Muhammed Harirî tarafından Geoffrey Lewis'in *"The Book of*

⁵ Makalede Dede Korkut Kitabı hakkında İran'da yapılan kitap, tez, dergi ve kültürel faaliyetler ele alınmıştır. Makaleler, bu makaleyi sınırlandırmak açısından kapsam dışı tutulmuştur. Dede Korkut Kitabı hakkında İran'da yapılan makale çalışmalarından bazıları için bk. (Dayı 2019: 317-328).

Dede Korkut” adlı İngilizce tercümesinden “*Baba Korkud*” adıyla Farsçaya çevrilmiş ve HŞ 1355 (M 1976)’te⁶ Tebriz’de yayımlanmıştır.⁷ İkincisi, Anar Rızayev’in “*Dede Korkut*” adlı kitabı İbrahim Dârâbî tarafından “*Hamâse-yi Dede Korkud*” adıyla çevrilmiş ve 1355 (M 1976) yılında Tahran’da yayımlanmıştır (Gökyay 1994: 80).⁸ İkinci çalışmada Dede Korkut Kitabı’ndaki anlatmalar, orijinal dilinden (Türkçeden) Farsçaya çevrilmiştir. Bu ilk çeviri yayınları, Dede Korkut Kitabı’na olan ilgiyi artırmış ve birçok araştırmacı, kitapla ilgili yeni çeviriler ve inceleme çalışmaları yapmaya başlamışlardır.

Farsça yayımlanan diğer kitaplar ise, Behzâd Behzâdî’nin 1381 (M 2002) yılında Tahran’da yayımladığı “*Dedem Korkud (Şâhkâr-ı Edebî ve Hamase-i Türkân-ı Oğuz)*” adlı çalışma⁹ ile Samed Rahmânî Hıyâvî’nin “*Kitâb-ı Dede Korkud: Azerbâyân Hamâsi Kitâbı*” adlı çalışmasıdır.¹⁰

1. 2. Türkçe(ye) Yapılan/Çevrilen Metin Çalışmaları:

Yukarıda bahsi geçen Farsça tercüme dışındaki Dede Korkut Kitabı’nın orijinal dilinde de metin çalışmaları yapılmıştır. İran’da 1979’daki rejim değişikliğinin getirdiği Türkçe yayın hakkının kısmi olarak serbestliği (Heyet 2005: 98) sonucunda Dede Korkut Kitabı, İran Türkçesinde de yayımlanmaya başlanmıştır.

Bu çalışmaların bir kısmı, özgün çalışma iken diğerleri Azerbaycan’da yayımlanan kitapların İran Türkçesine aktarımlardır.

⁶ Bilindiği gibi İran’da kullanılan Hicri Şemsi takvim, 622’de başlamakta ve yılbaşı olarak 21 Mart’ı esas almaktadır. Dolayısıyla İran’da yayımlanan kaynakların basım tarihinde adı geçen takvim kullanılmaktadır. Bu takvimdeki kesin bir tarihi, Miladi takvime kolayca çevirebiliriz (HŞ 20 Mehr 1397 - M 12 Ekim 2018), ancak kitaplarda sadece yıl verildiği için bunun miladi takvime çevrilmesinde yaklaşık 2.5 ay, “artık” kalmaktadır. Bu sebeple çalışmamızda bu takvimin kullanıldığı yıllara 621 ekleyerek Miladi karşılıklarını da verdik (HŞ 1380 - M 2001). Kaynak gösteriminde ise iki yıl arasında “/” işaretini kullandık (1380/2001).

⁷ Lewis, Geoffrey. (1355/1976). *Baba Korkud*. Tebriz. Çev. Ezebedferî, Firiba; Harirî, Muhammed. Eser, Geoffrey Lewis’in 1974 yılında Aylesbury’da İngilizce yayımladığı “*The Book of Dede Korkut*” adlı kitabın Farsçaya tercümesidir. İran’da yapılan ilk Dede Korkut Kitabı çalışması olarak bilinmektedir (Gökyay 1994: 80).

⁸ Rızayev, Anar. (1355/1976). *Hamâse-i Dede Korkud. (Dede Korkut Destanı)*. Tahran. Çeviren: İbrahim Dârâbî. Metnin orijinal dilinden Farsçaya yapılan ilk tercümedir (Gökyay 1994: 80).

⁹ Behzâdî, Behzâd. (1381/2002). *Dedem Korkud (Şâhkâr-ı Edebî ve Hamase-yi Türkân-ı Oğuz), (Oğuz Türklerinin Destanı ve Edebî Şah Eseri: Dedem Korkut)*. Tahran: Nohostin. Eser, söz konusu kitabı tanıtan bir girişin ardından 12 anlatmanın Farsçaya çevirisidir.

¹⁰ Rahmânî Hıyâvî, Samed. (1395/2016). *Kitâb-ı Dede Korkud: Azerbâyân Hamâsi Kitâbı*. Tebriz: Somer Neşr-Neşr-i Ahter. Kitapta, Dede Korkut Kitabı hakkındaki bir mukaddemenin ardından Dresden Nüshası’ndaki 12 boyun Farsçaya tercümesi verilmiştir.

Özgün yapılan çalışmaların ortak özelliği, metin çevirilerinin Dresden nüshasına sadık kalınarak İran’da kullanılan Arap alfabesi ile yapılmasıdır. Orijinal metinde bulunup günümüzde kullanılmayan veya açıklanma gereği duyulan kelimeler için dipnot bilgileri ve sözlükler oluşturulmuştur. Çalışmalardaki diğer ortaklık ise Dede Korkut Kitabı hakkında bilgi içeren Türkçe ve Farsça girişlerin varlığıdır.

Bu grupta incelenecek ilk yayın, Mehmet Ali Ferzâne’ye aittir.¹¹ Ferzâne’nin çalışması, Dede Korkut Kitabı’nın İran’da asli dilinde yayımlandığı ilk eser olması bakımından önemlidir. Bu gruptaki ikinci çalışma ise Hüseyin Mehemedhânî (Güneyli) tarafından yayımlanmıştır. Bu çalışmada,¹² orijinal metinde okunması ya da anlaşılması güç olan bazı kelimeler için yeni okuma önerileri getirilmiştir.¹³ Diğer çalışmalar, H(üseyin) Penâhî¹⁴ ve Pervîz Zârii Şâhmeresî¹⁵ ve Behram Esedî’ye¹⁶ aittir. Penâhî, çalışmasını hazırlarken hem Türkiye hem de Azerbaycan’da konuyla ilgili yayınlardan da faydalanmıştır. Şahmeresî’nin çalışması, sadece metin neşri iken; Esedî, eserinin giriş bölümüne Oğuzlar ve Dede Korkut Kitabı hakkında kısa bir inceleme eklemiştir.

¹¹ Ferzâne, Mehmet Ali. (1358/1979). *Dede Korkud Kitabı (Kitâb-ı Dede Korkud)*. Tahran: İntişârât-ı Ferzâne. Kitapta, Dede Korkut Kitabı ve anlatmaları hakkında Farsça bir girişin ardından söz konusu kitaptaki 12 anlatmanın İran Türkçesine aktarılmış metni bulunmaktadır. Ayrıca kitap sonunda bazı kelimelerin açıklandığı bir de sözlük yer almaktadır.

¹² Mehemedhânî (Güneyli), Hüseyin. (1378/1999). *Dede Korkud Kitabı (Dresden Nüshası Üzerinde)*. Tahran. (İkinci Baskı: 1387/2008, Tahran: İntişârât-ı Endişe-i Nov.) İlk baskısı fotokopi yoluyla basılan ve yazar tarafından dağıtılan kitapta; Dede Korkut Kitabı ve kitabın nüshaları ile ilgili bir girişin ardından Dresden nüshasında bulunan 12 boyun metni yer almaktadır. Orijinal metne sadık kalınmak koşuluyla İran Türklerinin kullandıkları Arap alfabesiyle yazılan bu metindeki bazı kelimelerin okunmasında Azerbaycan ve Türkiye’de yapılan çalışmalardan faydalanılmış ve bazı kelime okunuşları için yeni öneriler getirilmiştir.

¹³ İkinci baskısı, araştırmacının bu alanda diğer kitabı olan “*Dede Korkud Kitabı’nda Sözcükler-Adlar*” kitabı ile aynı kitapta bulunmaktadır.

¹⁴ Penâhî, H(üseyin). (1384/2005). *Dede Korkud ve Edebiyat Dünyamız*. Tebriz: İntişârât-ı Eldar. Kitapta, Dede Korkut ile ilgili Farsça ve Türkçe birer girişin ardından Dede Korkut Kitabı’nda bulunan 12 boyun metni verilmiş ve metindeki bazı kelimeler, sözlük anlamı verilerek metnin anlamına uygun şekilde açıklanmıştır. Söz konusu anlatma metinleri, hem Türkiye hem Azerbaycan hem de İran’da yayımlanan bazı kitaplardan faydalanılarak hazırlanmıştır.

¹⁵ Zârii Şâhmeresî, Pervîz. (1392/2013). *Kitâb-ı Dede Korkud (Dresden Yazgısı)*. Tahran: Tekdereht. Kitap, Dede Korkut Kitabı’nın Dresden nüshası temel alınarak yapılan bir çalışmadır. Bir girişin ardından mukaddime ve 12 boyun metni, kitabın orijinal dilinden İran Türkçesine aktarılmış ve bazı kelimelerin anlamları, dipnotlar vasıtasıyla günümüz İran Türkçesinde açıklanmıştır.

¹⁶ Esedî, Behram. (1388/2009). *Dedemiz Korkud (12 Destanın Metni)*. Urmiye: Yaz Neşir. Eserde, Oğuzlar (Boyları, Tarihi, Giyimi, Evleri ile Ad Koyma-Alma) ve Dede Korkud (Kitabı, Anlatmaları, Dili, Yapılan Çalışmalar) ile ilgili bilgi verildikten sonra orijinal kitapta bulunan 12 anlatma, İran Türkçesine aktarılmıştır. Orijinal metinde şiirsel izler taşıyan bölümler, yazar tarafından olay örgüsü bozulmadan hece ölçüsüyle şiire çevrilerek yeniden yaratılmış ve son bölüme sözlük ilave edilmiştir.

Bu gruptaki bir diğer alışma, Resul İsmâilzâde (Duzal)'nin Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmaların masal türüne yakın bir üslupta hazırlayıp Türkçe yayımladığı eseridir.¹⁷ Kitaptaki anlatı başlıkları, kendi formatına uygun olarak "*Karaık oban'ın Destanı, Burla Hatun'un Destanı, Salur Kazan'ın Destanı*" şeklinde adlandırılmış ve anlatı bütünlüğünü bozmamak için kitapta kullandığı bazı kelimeler, kitabın sonunda açıklanmıştır.

Azerbaycan'da yayımlanmış eserlerin İnan Türkçesine aktarılmasıyla yayımlanan iki metin çalışması da bu gruba dâhildir. Eziz Möhsinî, HŞ 1381 (M 2002)'de Tahran'da yayımladığı "Dede Korkut Kitabı"nın giriş kısmına Anar Rızayev'in "*Sizsiz (Hatıra-Roman)*" adlı kitabındaki "*Dede Korkut Dünyası*" başlıklı bölümünü dâhil etmiş; kitabındaki Tepegöz ve Deli Dumrul boylarının metinlerini, Ferhad Zeynalov ve Samet Elizade'nin "*Kitab-ı Dede Korkut*" adlı eserinden alarak diğer boyları ise özetlemiştir.¹⁸

Bu gruptaki son çalışma ise Mehemed İbadî Karahanlu (Alışık)'ya aittir. Karahanlu'nun HŞ 1388 (M 2009)'de Tebriz'de yayımladığı "Dede Korkut" Kitabı, Ferhat Zeynalov ve Samet Elizade tarafından 1998 yılında Bakü'de yayımlanan "*Kitab-ı Dede Korkut*" adlı kitabın, İnan Türklerinin kullandığı Arap alfabesine aktarılmış şeklidir.¹⁹

2. Dede Korkut Kitabı Hakkında İnan'da Yapılan/evrilen İnceleme alışmaları:

Dede Korkut Kitabı'nın İnan'da yapılan Farsça eviri ve Türkçe metin alışmaları, Dede Korkut Kitabı ile ilgili inceleme yayınların başlamasını sağlamıştır. Bu çalışmaların bir kısmı, özgün çalışmalar iken bir kısmı ise Azerbaycan ve Türkiye'de Dede Korkut Kitabı ile ilgili yayımlanan inceleme çalışmalarının İnan Türkçesine aktarımından ibarettir.

¹⁷ İsmailzâde (Duzal), Resul. (1378/1999). *Dede Korkud Destanları Uşaklar ve Cevanlar Üçün Muasır Azerbaycan Dilinde*. Tahran: İntişârât Elhuda. Kitap, adından da anlaşılacağı üzere Dede Korkut Kitabı'ndaki 12 anlatmanın çocukların anlayabileceği dille ve masalsı bir üslupla hazırlanmış formudur. Orijinal metindeki başlıklar, söz konusu çalışmada "Karaık oban'ın Destanı, Burla Hatun'un Destanı, Salur Kazan'ın Destanı" gibi başlıklarla verilmiştir. Ayrıca anlatmanın bütünlüğünü bozmamak için kullanılan bazı kelimeler ise kitabın sonunda açıklanmıştır.

¹⁸ Möhsinî, Eziz. (1381/2002). *Dede Korkud*. Tahran: İntişârât-ı Tâbân.

¹⁹ Zeynalov, Ferhad; Elizade, Samet. (1388/2009). *Dede Korkud*. Tebriz: Ahtar. Aktaran: Mehemed İbadî Karahanlu (Alışık). Kitap, Ferhat Zeynalov ve Samet Elizade tarafından 1998 yılında Bakü'de yayımlanan "Kitab-ı Dede Korkut" adlı kitabın İnan Türklerinin kullandığı Arap alfabesine aktarımıdır. Söz konusu eserde, Dede Korkut ve Dede Korkut Kitabı hakkında bir önsözün ardından kitapta bulunan 12 boy ve mukaddime bölümü verilmiştir.

2. 1. Farsça(ya) Yapılan/Çevrilen İnceleme Çalışmaları:

Bu grupta ele alınacak iki çalışma da özgündür. Mîr Ali Seyyid Selâmet'e ait²⁰ olan ilk çalışmada; Dede Korkut Kitabı hakkında kısaca bilgi verildikten sonra Geoffrey Lewis'in "*The Book of Dede Korkut*" adlı kitabının giriş kısmı Farsçaya çevrilmiş ve Dede Korkut Kitabı'ndaki 12 anlatmanın özeti verilmiştir. Bunun ardından kitapta Dede Korkut Kitabı'ndaki mitolojik unsurlar açıklanmış ve söz konusu mitolojik unsurların hangi döneme ait olabileceği ile ilgili iddialar ileri sürülmüştür. Son bölümde ise Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmalarda yer alan mitolojik unsurlar, Mitraizm, Maniheizm, Zerdüştlük ve Yunan mitolojileri ile mukayese edilmiştir.

Bu gruptaki bir diğer çalışma ise Cevânşir Ferâzîn'indir.²¹ Ferâzîn'in HŞ 1381 (M 2002)'de Tebriz'de yayımladığı "*Pejûheşî der Ustûre-yi Dede Korkud Şahkari Kohen*" adlı kitap, altı bölümden oluşmuştur. Kitaptaki sonuç ve değerlendirmeler, her bölümün sonunda yapılmıştır. İlk bölümde, Türk edebiyatı tarihi hakkında verilen kısa bilginin ardından, söz konusu kitabın tarihi ve Oğuzlar üzerinde durulmuş; ikinci bölümde ise bu kitabın eskiliğine ait kanıtlar, anlatıların derlenmesi ve düzenlenmesi, keşfi ve yayını hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde, Dede Korkut, Bayındır Han, Kazan Han ve Karaçuk Çoban gibi kitaptaki kişiler açıklanmıştır. Dördüncü bölümde, kitaptaki başkaldırı, karakter ve ahlak konuları işlenirken beşinci bölümde, anlatmalardaki şiirsel bölümler, kitabın dili, anlatıcı ve anlatım şekli ele alınmıştır. Son bölümde, anlatmalardaki mitoloji, eski inançlar ve bozkurt konuları incelenmiştir. Kitabın sonunda ise fonetik işaretler ve kaynakçaya yer verilmiştir.

2. 2. Türkçe(ye) Yapılan/Çevrilen İnceleme Çalışmaları:

Dede Korkut Kitabı ile ilgili İran Türkçesine yapılan inceleme çalışmalarının ikisi özgündür. Bu gruptaki çalışmalar, Hüseyin Mehemedhânî (Güneyli)²² ve

²⁰ Selâmet, Mîr Ali Seyyid. (1376/1997). *Mukaddime-yi Ber Berresiyê Kitâb-ı Dede Korkud*. (Dede Korkut Kitabı Araştırmasına Bir Giriş). Tebriz: İntişârât-ı Aşina.

²¹ Ferâzîn, Cevânşir. (1381/2002). *Pejûheşî der Ustûre-yi Dede Korkud Şahkari Kohen*. (Dede Korkut Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma, Eski Bir Başyapıt). Tebriz: Neşr-i Camee Pejüh, Neşr-i Danyal.

²² Mehemedhânî (Güneyli), Hüseyin. (1378/1999). *Dede Korkud Kitabı'nda Sözlere-Adlar*. Tahran. (İkinci Baskı: 1387, Tahran: İntişârât-ı Endişe-i Nov.) Bu çalışmanın da ilk baskısı fotokopi yoluyla yapılmış ve yazarca dağıtılmıştır. Kitapta; Dede Korkut Kitabı'nda yer alan tüm kelime listesi verildikten sonra bu söz ve adlar, tek tek açıklanmıştır. Kitap hazırlanırken Dede Korkut Kitabı üzerine Azerbaycan ve İran'da yapılan bazı Dede Korkut Kitabı çalışmaları ile çeşitli sözlüklerden yararlanılmıştır.

Yusuf Behnemun (Dalgın)'a aittir.²³ Bu çalışmalardaki ortak özellik, ilgili kitaptaki okunması yahût anlaşılması zor olan kelimelere yeni okuma önerilerinin getirilmesidir. Her iki kitapta da araştırmacılar, önerilerini oluştururlarken hem Türkiye'deki hem de Azerbaycan'daki konuyla ilgili çalışmalardan faydalanmışlardır.

Adı geçen özgün çalışmalar dışında Azerbaycan'da yayımlanan çalışmaların İnan Türkçesine aktarıldığı çalışmalar da vardır. Bu aktarmalar arasında; Allahverdi Mehemmedî Köçemişki,²⁴ Emir Ekiki Behşayışi,²⁵ Rıza Celiliniya²⁶ ve Himmet Şehbâzi'nin²⁷ çalışmaları sayılabilir. "Dede Korkut Destanları" adını taşıyan Şehbâzi'nin çalışması, Faruk Sümer'in "Oğuzlar" kitabında Dede Korkut ile ilgili bölümünün aktarımıdır.²⁸

Bir diğer çalışma ise ekonomik sebepler yüzünden yayımlanamadığı için matbu olarak olmasa da çeşitli internet sitelerinde paylaşılarak İnan'da birçok kişinin eline geçmesi sağlanan bir kitaptır. Bu çalışma; Ağayar Şükürov Mehemmedoğlu'nun "Dede Korkut Mifologiyası" adlı kitabıdır.²⁹

²³ Behnemun (Dalgın), Yusuf. (1382/2003). *Dede Korkud Kitabı'nın Çetin Sözlere İzah ve Keşfü'l-Zunûn [Keşfü'z-Zunûn] Kitabı'ndan Bir Hisse Çevrilme*. Urmiye: Müellif. Kitapta, Dede Korkut Kitabı ve anlatmaları hakkında bir girişin ardından orijinal kitaptaki anlatmanın başlığı verilerek anlatmalarda okunması ve anlamlandırması zor olan kelimelerin listesi verilmiş ve bu kelimeler tek tek açıklanmıştır. Çalışmanın sonunda ise metin okumalarında ve kelime açıklamalarında kullanılan çalışmalar listelenmiştir.

²⁴ Rızayev, Anar. (1380/2001). *Dede Korkud Dünyası*. Tebriz: Ahtar. Aktaran: Allahverdi Mehemmedî Köçemişki. Anar Rızayev'in "Sizsiz (Hatıra-Roman)" adlı kitabında yer alan "Dede Korkud Dünyası", Anar'ın Dede Korkut Kitabı ile ilgili hatıraları ile kitaptaki bazı bölümleri anlatımını ele almaktadır. Söz konusu kitapta yer alan bu bölüm, Tebriz'de muhtelif bir eser olarak yayımlanmıştır.

²⁵ Efendi, Osman. (1380/2001). *Kitab-ı Dede Korkud'un Felsefi İdrakı*. Aktaran: Emir Ekiki Behşayışi. Kum: Behşayışi Neşriyyâtı. Azerbaycan'da yayımlanan bu eser, ilk olarak Dede Korkut'un hikmeti hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra kitabın estetik problemlerini ve bu düşüncenin ortaya çıkmasını ele almakta; ardından kitapta geçen tiplerin (Salur Kazan, Bamsı Beyrek ve Kan Turalı), sonra da dövüşün (tek ve toplu) estetik düşüncesi son olarak da birlik, ana ve baba sevgisinin estetik düşüncesi incelenmiştir.

²⁶ Abdulla, Behlul. (1385/2006). *Kitab-ı Dede Korkut ve İslam Dini*. Aktaran: Rıza Celiliniya, Kum: Nevide İslam. Behlul Abdulla'nın bu kitabı, Azerbaycan'da 1997 yılında yayımlanmıştır. İslamiyet'in Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmaları nasıl etkilediği ve bu kitap temel alınarak Oğuz Türklerindeki İslamiyet'in ele alındığı bu eser, Kiril alfabesinden İnan Türklerinin kullandığı Arap alfabesine aktarılmıştır.

²⁷ Sümer, Faruk (1391/2012). *Dede Korkud Destanları*. Aktaran: Himmet Şehbâzi, Yayın yeri yok: Elektronik Sistem Yayını.

²⁸ İlgili bölüm için bk. Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: TDAV, 1999, s. 361-404.

²⁹ Şükürov Mehemmedoğlu, Ağayar. (1383/2004) *Dede Korkut Mifologiyası*. Tebriz: İnternet yayını, Aktaran: Yok. Azerbaycan (Bakü)'da 1999 yılında yayımlanan eserde, Oğuzlar ve Dede Korkut hakkında bilgi verildikten sonra kitapta bulunan anlatmalardaki tanrılar, kahramanlar, cengâverler,

3. İrân'da Dede Korkut Kitabı Esas Alınarak Yeniden Yaratılan Eserler:

Dede Korkut Kitabı hakkında İrân'da yapılan metin çalışmaları ve inceleme çalışmaları dışında, söz konusu kitaptaki anlatmaların yeniden yaratıldığı eserler de vardır. Bu çalışmalardan en çok bilineni; Bulud Karaçorlu Sehend'in³⁰ Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmaları nazma çektiği kitaptır. Dört ciltten oluşan bu kitabın ilk iki cildi, "Sazımın Sözü" ve "Dedemin Kitabı" adını taşımakta olup bunlar,³¹ şairin sağlığında kaçak olarak İrân'da fotokopi baskısıyla yayımlanmıştır. Sonraki ciltler ise ilk olarak şairin ölümünden sonra Türkiye'de yayımlanabilmiştir (Yıldırım 2002: XIX).³² Bulud Karaçorlu Sehend'in bu eserleri, Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatıların olay örgüleri değiştirilmeden şiirleştirilmiş formlarıdır.

Bu çalışmanın ardından birçok âşık, şair ve araştırmacı da Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmaları birçok şiir türünde yeniden yaratmışlardır. Bunlardan ilk ikisi, Hüseyin Feyzullahî Vahid'in HŞ 1376 (M 1997)'da yayımladığı Uruz Han Hamâsesi³³ ile HŞ 1377 (M 1998)'de yayımladığı Basat Han Hamâsesi'dir.³⁴ Bu iki eserde de ilgili anlatılar; aa, bb, cc şeklinde kafiyelendirilip nazma çekilerek Sehend'in geleneği devam ettirilmiştir. Ancak Feyzullahî Vahid'in HŞ 1387 (M 2008)'de yayımladığı Segrek Han Hamâsesi³⁵ ile aynı tarihte yayımladığı Boğaç

ecdatlar ile talih konusu incelenmiş ve Oğuzlardaki ata kavramı ele alınmıştır. Aktarma kitap, belirtilmeyen bir tarihte adı belirtilmeyen bir kişi tarafından İrân'daki Türkler tarafından kullanılan Arap alfabesine aktarılmış ve bir sitede kitap dosyası olarak yayımlanmıştır.

³⁰ Bulud Karaçorlu Sehend için bk. (Akpinar 1985: 379-399).

³¹ "Sazımın Sözü" cildinde; Duha Koca Oğlu Deli Dumrul, Dirse Han Oğlu Boğaç, Kanlı Koca Oğlu Kanturalı; "Dedemin Kitabı" cildinde ise Karaçuk Çoban, Bekil Oğlu Emren ve Tepegöz anlatmaları nazma çekilmiştir.

³² Karaçorlu Sehend, Bulud. Sazımın Sözü. 1. cilt 1343/1964; ikinci cilt 1348/1969. Yayın yeri yok. İkinci baskı 1358/1979, Tebriz: İntişârât-ı Şems. Türkiye'de yapılan yayın için bk. Karaçorlu Sehend, Bulud. (1980). Sazımın Sözü. Yay. Haz.: Dursun Yıldırım, Ankara: Kültür Bakanlığı. Üçüncü ve dördüncü ciltler ilk olarak Ankara'da yayımlanmıştır (Yıldırım 2002: XIX). Kitap için bk. Karaçorlu Sehend, Bulud. *Dedem Qorqud'un Dilinden Kardaş Andı I-II*. (Yay. Haz.: Dursun Yıldırım), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002. Bu ciltlerde; "Uşun Koca Oğlu Seğrek, Ulaş Oğlu Han Kazan, Kazan Beğ'in Oğlu Uruz'un Dustak Olması, Kazlık Koca Oğlu Yegenek, Bay Böre'nin Oğlu Bamsı Beyrek, Dış Oğuz'un İç Oğuz'a Yağı Olması" adlı anlatmalar nazma çekilmiştir. Sehend'in 4 kitabının İrân'daki bazı yayınları için bk. Karaçorlu Sehend, Bulud. *Sehend'in Eserleri I-II (Sazımın Sözü, Kardaş Andı, Dedemin Kitabı ve Başka Şiirleri)*. Yay. Haz.: Behrûz İmânî, Tebriz: Ahter, 1382/2003. *Karaçorlu Sehend, Bulud. Kardaş Andı (Bütün Şiirler, Çap Olunmamış Şiirlerle)*. Yay. Haz.: Said Muğanlı, Tahran: Neşr-i Efkâr, 1391/2012.

³³ Feyzullahî Vahid, Hüseyin. (1376/1997). *Uruz Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağîli)*. Tebriz: İntişarat-ı Aşına.

³⁴ Feyzullahî Vahid, Hüseyin. (1377/1998). *Basat Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağîli)*. Tebriz: İntişarat-ı Aşına.

³⁵ Feyzullahî Vahid, Hüseyin. (1387/2008). *Segrek Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağîli)*. Tebriz: İntişarat-ı Yârân.

Han Hamâsesi'nde³⁶ ise farklı bir usule gidilmiştir. Bu yaratımlarda ise anlatıların, İnan Türkleri destan³⁷ anlatma geleneğine³⁸ uygun olarak nazım ve nesir karışık hâlde kurgulandığı, başka bir ifadeyle bir destan metni gibi kurgulanarak yeniden yaratıldığı görülmektedir. Bu usul, ileride yapılacak yeniden yaratma çalışmalarını ciddi oranda etkileyecektir.

Yeniden yaratmanın bir diğer örneği, mesnevi tarzındadır. Mehmed Ekberzâde (Nasih Köhneseherli), bu şiirleri "aa, bb, cc" ve hece ölçüsüyle oluşturmuştur.³⁹ Aynı usul, İlyas Emirhânî'nin çalışmasında devam ettirilmiştir. Emirhânî, kendi şiir kitabının bir bölümündeki "*Beyrek-Banı Çiçek*" adını taşıyan şiirinde, söz konusu anlatmayı "11'li hece ölçüsü" ve "aa, bb" şeklinde kafiyelendirerek yeniden yaratmıştır.⁴⁰

Bir diğer yeniden yaratma örneği, Hüseyin Feyzullahî Vahid'in çalışmasındaki gibi anlatıların, âşık destanı formuna uyarlanması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Hüseyin Mehmedhânî (Güneyli)'nin eserinde⁴¹ 12 anlatı; Ali Rıza Zihak'ın eserinde ise "*Kanlı Koca oğlu Kan Turalı boyı*" destan türünde yeniden yaratmıştır.⁴²

³⁶ Feyzullahî Vahid, Hüseyin. (1387/2008). *Boğaç Han Hamâsesi (Azerbaycan Türklerinin Hamâsi Nağili)*. Tebriz: İntişarat-ı Yârân.

³⁷ İnan Türkleri âşıklık geleneğinde, çoğunlukla halk hikâyesi yerine destan terimi kullanılmaktadır. Biz de incelememizde bu terimi kullanacağız.

³⁸ İnan Türkleri âşık muhitleri ve destan anlatma gelenekleri için bk. (Özdamar 2019: 51-76).

³⁹ Ekberzâde, Mehmed (Nasih Köhneseherli). (1387/2008). *Dede Korkud Mesnevileri (2 Cilt)*. Hoy: İntişârât-ı Mehr Emir'ul Muminin. Eser, iki ciltten oluşmaktadır. Her iki ciltte de Dede Korkut Kitabı ve ilk yayınları hakkında kısa girişin ardından 12 anlatmanın ilk olarak özeti nesir olarak anlatılmış, ardından destan metni mesnevi tarzında yeniden yaratılmıştır. Beyitlerden oluşan şiirler; aa, bb, cc ve hece ölçüsüyle oluşturulmuştur.

⁴⁰ Emirhânî, İlyas. (1379/2000). *Dede Korkud Sözü*. Tebriz. Kitap, adı geçen şairin şiirlerinin toplandığı bir çalışmadır. Özgün şiirleri dışında kitaptaki ilk şiir, "Beyrek-Banı Çiçek" adını taşımakta olup bu şiir, Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasında "Kam Pürenün oğlu Bamsı Beyrek boyı" ve Vatikân nüshasında "Hikâyet-i Bamsı Beryik Boz Atlu" adlarıyla geçen anlatmanın şiirleştirilmesidir. Şiir, 11 hece ölçüsü ve aa, bb şeklinde yaratılmış olup şiirdeki bazı ifadeler, orijinal metinlerdekiyle ayırdır.

⁴¹ Mehmedhânî (Güneyli), Hüseyin. (1381/2002). *Dede Korkud Boyları (Muasır Âşık Edebiyatına Uygun)*. Tahran. Kitapta; Dede Korkut Kitabı'ndaki 12 boy, İnan Türkleri destan anlatma geleneklerine uygun olarak uyarlanmış, bazı bölümlerine orijinal metinde olmayan şiirler koşulmuş ve metinler yeniden yaratılmıştır. Söz konusu çalışma, 2011 yılında "*Dede Korkud Boyları (Çağdaş Âşık Edebiyatına Uygun)*" adıyla Orhun Yayınevi tarafından Tahran'da Latin alfabesiyle de yayımlanmıştır.

⁴² Zihak, Ali Rıza. (1393/2014). *Kan Turalı ve Selcan Destanı-Âşık Edebiyatı*. Hoy. Kitap, adından da anlaşılacağı üzere Dede Korkut Kitabı'ndaki "Kanlı Koca oğlu Kan Turalı boyı" anlatmasının İnan

Feyzullahî Vahid'in başlattığı ve Mehemmedhânî (Güneyli)'nin devam ettirdiği bu usul, HŞ 02.02.1388 (M 22.04.2009)'de vücut bulmuş ve Hoylu Âşık Menaf Renciberî,⁴³ Dede Korkut Kitabı'ndaki "Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu"nu âşık destanı formuna çekip 1'er saatlik 5 kasette anlatmıştır.⁴⁴

Bu kısımdaki son örnek ise Azerbaycan'da Reşid Tehmezoğlu'nun "Dedem Korkut (Epos-Poema)" adlı eserinin aktarmasıdır. Eser, Ali Kerimî tarafından 1382 (M 2003)'de Zencan'da "Dede Korkut" adıyla yayımlanmıştır.⁴⁵

4. Dergi, Film ve Festivaller ve Kurslarda Dede Korkut

1979 İran İslam Devrimi ile Pehlevî rejiminin yıkılması, İran'da Türkçe yayınların, denetimli serbest bırakılmasını sağlamıştır (Heyet 2005: 98). Bu tarihten itibaren Türkçe matbuat ve kitap yayınında; adeta bir patlama yaşanmıştır. Onlarca gazete ve dergide ana dili ile yayın yapmanın heyecanı ile ilk yıllarda millî suuru kuvvetlendirici yazılara ağırlık verilmiştir (Gökdağ ve Heyet 2004: 58).

Bu dönemde Dede Korkut hakkındaki ilk süreli yayın, 1980 yılında Hüseyin Feyzullahî Vahid⁴⁶ tarafından Tebriz'de Türkçe olarak çıkarılan Dede Korkut Dergisi'dir. Derginin redaktörlüğü de aynı şahıs tarafından yapılmıştır. 1980-1982 yılları arasında 20 sayı çıkan bu dergi, çeşitli baskılar sonucu kapanmak zorunda kalmıştır (Uzun 2002: 127; Zihak 1386/2007).

Aynı yıllarda çekilen "Dede Korkut Filmi" de İran devlet televizyonu tarafından yurt dışı programları içinde ve özellikle de Azerbaycan'da yayımlanmıştır. Filmde Dede Korkut rolünde oynayan kişi, Tebriz'in "Dede Korkut" lakaplı usta âşıklarından Âşık Ali Feyzullahî Vahid'dir⁴⁷ (Feyzullahî Vahid 1379/2000: 12). Bir diğer film ise Dede Korkut Kitabı'ndaki Deli Dumrul Boyu'nu anlatan ve Yedullah

Türkleri destan anlatma geleneğine uyarlanmasıdır. Araştırmacılığı dışında şairlik yönüyle de bilinen Zihak, ayrıca anlatmadaki şiirsel metinleri ve bazı nesir bölümleri, halk şiiri formunda okuyucuya sunmuş ve metni yeniden yaratmıştır.

⁴³ Âşık Menaf Renciberî için bk. Özdamar, Fazıl. (2019). "Mahmudoğlu/Verdanlı, Menaf Renciberî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985)*. http://teis.yesevi.edu.tr/index.php?sayfa=madde_detay&md=a10a26631d45928cb8be4ebab-bee8b8d.1397116ac588e116

⁴⁴ Arşivimizden.

⁴⁵ Tehmezoğlu, Reşid. (1382/2003). *Dedem Korkut (Epos-Poema)*. Zencan: Nikân Kitap, Aktaran: Ali Kerimî. Azerbaycan (Bakü)'da 1999 yılında (ikinci baskı 2004 yılında yapılmıştır.) yayımlanan eser, adından da anlaşılacağı üzere Dede Korkut Kitabı'nda yer alan boyların, şiir hâline dönüştürülerek yeniden yaratılması ile oluşturulmuştur.

⁴⁶ Hüseyin Feyzullahî Vahid hakkında bk. (Kafkasyalı 2002: 360-362).

⁴⁷ Âşık Ali Feyzullahî Vahid için bk. (Özdamar 2014: 187-280).

Semedi tarafından çekilen *“Dede Korkut Filmı”* dir ki bu film ile Dede Korkut, İnan'da yaşayan halklara tanıtılmıştır (Musevi 2000: 272).

Dergi ve filmler dışında bu grupta inceleyeceğimiz diğer konu festivallerdir. Bunlardan ilki, 1998'de Tahran'da *“ıçekler Grubu”* tarafından çocuklar için hazırlanan *“1000 Yıl Edebiyat, Çocuklar, 710 Yıl Yaşayış”* adlı festivaldir. Bu festivalin en önemli özelliği, Türkçe kutlanmasıdır. Festivalde; 1000 yıl, Dede Korkut Kitabı'nın eskiliğini ifade ederken 710 ise çocuklar tarafından ödöl verilecek on edebiyatının yaşlarının toplamıdır (Musevi 2000: 272). İnan'da bir dergi ile edebiyat gecesine ve filmlere Dede Korkut adının verilmesi, o dönemde İnan'da yaşayan Türkler için oldukça önemli bir gelişmedir.

Son olarak İnan'ın bazı Türk bölgelerinde *“Dede Korkut Destanlarının Tanıtımı ve Mitoloji Araştırmaları”* adlı kurslardan da bahsetmek yerinde olacaktır. Dede Korkut Kitabı'ndaki anlatmaların öğretilip muhtevasının tartışıldığı bu kurslar, ilk olarak Kere'te 2009 yılından itibaren Hüseyin Mehemmedhâni (Güneyli) tarafından düzenlenmiştir. Aynı kurs, 2012 yılından itibaren Zencan'da *“İşrak Derneği”* ve Mehmet Rezzakî (Zencanlı) tarafından düzenlenmiştir. Kum'da 2012 yılından itibaren *“Kara Dernek”* tarafından düzenlenen bu kursu, Alırıza Ağzade yönetmiştir. Aynı kurs, Tebriz'de 2010 yılından itibaren Hasan Ümidoğlu tarafından lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile Türkoloji meraklılarına yönelik açılmıştır. Son olarak Urmiye'de İbrahim Savalan'ın yönettiği kurs, 2011 yılından itibaren yapılmakta; Türk mitolojisi ve Dede Korkut konuları, katılımcılara anlatılmaktadır (KK 2). Bu kursların varlığı, İnan'da yaşayan Türklerin millî bilinç oluşturma yolunda Dede Korkut ve Dede Korkut Kitabı'nın önemini içselleştirdiklerini göstermesi bakımından değerlidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu makalede; Dede Korkut adıyla İran'da çıkarılan dergi, çekilen film ve düzenlenen kurslar dışında Dede Korkut Kitabı hakkında İran'da Türkçe ve Farsça yapılan metin ve inceleme çalışmaları ile yeniden yaratılan 34 çalışma incelenmiştir.

Bunlardan Türkçe yapılan aktarmalarda ilgi çeken nokta, aktarmaların sadece Azerbaycan ve Türkiye'de yayımlanan kitaplardan oluşmasıdır. Bu durum, bu üç bölgedeki kültürün, özellikle de dilin, yakınlığı ile açıklanabilir.

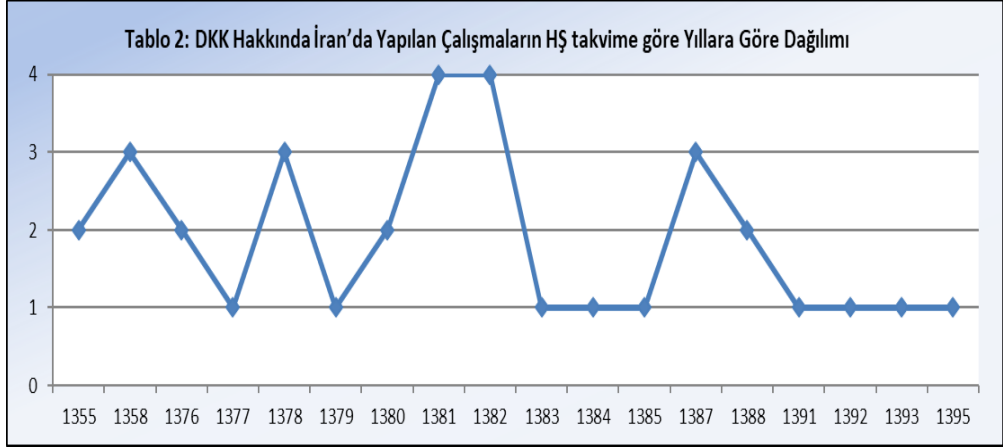
	Farsça Yapılan Çalışmalar	Türkçe Yapılan Çalışmalar	Toplam
DKK Hakkında İran'da Yapılan/Çevrilen Metin Çalışmaları	4	8	12
DDK Hakkında İran'da Yapılan/Çevrilen İnceleme Çalışmaları	2	7	9
İran'da DKK Esas Alınarak Yeniden Yaratılan Çalışmalar		13	13
Toplam:	6	28	34

Tablo 1: DKK Hakkında İran'da Yapılan Çalışmaların Yayın Dili Bakımından Dağılımı

Tabloda da görüleceği üzere yapılan çalışmaların çoğunluğunu Türkçe eserler oluşturmaktadır. İran'da 1979'da yapılan İslam Devrimi'nden önce Türkçe yayın yapmanın yasak olduğuna değinmiştik (Heyet 2005: 98). HŞ 1355 (M 1976)'te Farsça yapılan 2 çalışmanın bu yasaktan önce yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, incelemeye dâhil edilen çalışmaların sadece 4'ünün Farsça olması, İran'da Türkçe yayıncılığın gücünü göstermesi bakımından önemlidir. İran İslam Devrimi'nden sonra Türkçe yayın yapmanın kısmi ya da denetimli serbest bırakılmasıyla diğer konularda olduğu gibi Dede Korkut Kitabı hakkındaki yayınlarda da Türkçe yayında ciddi oranda artış olmuştur.

İncelemeye dâhil edilen çalışmaların yayımlandığı dil dışında yayımlandığı yıllar ve yerler de önemlidir. Tahran'da yapılan 9 çalışmanın 7'sinin Türkçe olması, İran'daki Türkçenin gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Farsça yapılan çalışmaların 4'ü Tebriz'de, diğerleri Tahran'da yayımlanmıştır. Türkçe yapılan çalışmaların 11'i Tebriz'de, 7'si Tahran'da, 2'si Urmiye'de, 2'si Kum'da, 2'si Hoy'da ve 1'i de Zencan'da yayımlanmıştır. Kalan üç çalışmanın ise yayın yeri hakkında elimizde bilgi yoktur. Sehend'in "Sazımın Sözü" adlı eseri, ilk baskısı fotokopi yoluyla İran'da izinsiz yayımlanmıştır. Yine Himmet Şehbazî tarafından "Dede Korkud Destanları" adıyla yayımlanan çalışmada da yayım yeri hakkında bilgi verilmemiştir.

İncelemede değerlendirdiğimiz çalışmaların yıllara göre dağılımı ise şu şekildedir:



Tabloda; İnan'da Hş 1355-1395 (M 1976-2016) yılları arasında Dede Korkut Kitabı ile ilgili yapılan 34 çalışma gösterilmiştir. Tabloda Bulud Karaçorlu Sehend'in eserinin 3. ve 4. ciltlerinin İnan'daki ilk yayını olan Behrz İmn'i'nin yayına hazırladığı eser, esas alınmıştır.

Netice olarak bu makale, Dede Korkut Kitabı hakkında İnan'da yapılan 34 çalışmanın Türkiye'deki araştırmacılar tarafından tanınması; bu çalışmaların ne zaman başlayıp nerelerde hangi şartlar altında yayımlandığı ve bu çalışmalarda söz konusu kitabın hangi yönlerinin incelendiğini göstermek amacıyla yazılmış olup yaptığımız bu incelemenin Dede Korkut Kitabı çalışmalarına katkı sağlayacağını umuyoruz.

KAYNAKÇA

1. Yazılı Kaynaklar:

- 📖 Akpınar, Yavuz. "Bulut Karaçorlu Sehend ve Bazı Şiirleri." *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1985): 379-399.
- 📖 Bekki, Salahaddin. *Dedem Korkut Kitabı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme (Türkiye'deki Yayınlar 1976-2015)*. Ankara: Berikan, 2015.
- 📖 Dayı, Özkan. "İran'da Yapılan Dede Korkut Çalışmaları", *Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi." Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (25-27 Nisan 2019/Bayburt) Bildiri Kitabı*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2019: 317-328.
- 📖 Ekici, Metin. "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında -I-." *Millî Folklor* 53 (2002a): 27-33.
- 📖 -----. "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında -II-." *Millî Folklor* 54 (2002b): 11-18.
- 📖 -----. "Yeni Bir Dede Korkut Boyu: Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi." *Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (25-27 Nisan 2019/Bayburt) Bildiri Kitabı*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2019: 41-51.
- 📖 Feyzullahî Vahid, Hüseyin. *Âşık Mikayıl Azaflının Kamil Divanı*. Tebriz: İntişarat-ı Derviş, 1379/2000.
- 📖 Gökdağ, Bilgehan A.; Heyet, M. Rıza. "İran Türklerinde Kimlik Meselesi." *Bilig* 30 (2004): 1-84.
- 📖 Gökyay, Orhan Şaik. "Dede Korkut." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994: 77-80.
- 📖 Heyet, M. Rıza. 9. *Yüzyıldan Günümüze İran'da Türkçe Basın-Yayın Hayatı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2005.
- 📖 Kafkasyalı, Ali. *İran Türk Edebiyatı Antolojisi*. C 5, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2002.
- 📖 -----. *İran Türkleri*. İstanbul: Bilgeoğuz, 2010.
- 📖 Karaçorlu Sehend, Bulud. *Sazımın Sözü*. Yay. Haz. Dursun Yıldırım. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980. (İkinci Baskı: Dedem Qorqud'un Dilinden Sazımın Sözü I-II. Yay. Haz. Dursun Yıldırım, Ankara: TDK, 2002.)
- 📖 -----. *Dedem Qorqud'un Dilinden Kardaş Andı I-II*. (Yay. Haz. Dursun Yıldırım), Ankara: TDK, 2002.
- 📖 Küçükebe, Hande Devrim. "Dede Korkut Kitabı'nın Yabancı Dillere Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme." *Millî Folklor* 107 (2015): 108-121.

- 📖 Musevi, Nuşın R. "Azerbaycan'ın Güneyinde Dede Korkut Kitabı", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999 Ankara)*. (Haz. Alev Kahya Birgül, Aysu şimşek Canpolat), Ankara: AKM, 2000: 271-276.
- 📖 Özdamar, Fazıl. *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Tebrizli Âşık Ali (Ali Feyzullahî Vahid)*. Ankara: Berikan, 2014.
- 📖 -----. *Köroğlu'nun İnan Türkleri Anlatmaları Üzerine Bir İnceleme*. İzmir Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2019.
- 📖 -----. "Mahmudoğlu/Verdanlı, Menaf Renciber", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü II (20. Yüzyıldan Günümüze 1860-1985)*. http://teis.yesevi.edu.tr/index.php?sayfa=madde_detay&md=a10a26631d45928cb8be4ebab-bee8b8d.1397116ac588e116, 2019, (Erişim tarihi: 25.10.2019).
- 📖 Sarıkaya, Yalçın. *Tarihi ve Jeopolitik Boyutlarıyla İnan'da Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken, 2008.
- 📖 Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: TDAV, 1999.
- 📖 Uzun, Enver. *Güney Azerbaycan Basın Tarihi (1816-2002)*. Trabzon: Trabzon Türk Ocağı, 2002.
- 📖 Veliyeva, M., İbrahimova, M. ve Misirova, G. "Kitabi-Dede Korkud" Dastanı *Bibliografya*. Bakü: Azerbaycan Milli Kitabhanası, 2015.
- 📖 Yıldırım, Dursun. "Bulut Karaçorlu Sehend." *Dedem Qorqud'un Dilinden Kardeş Andı I*. Ankara: TDK, 2002.
- 📖 Zihak, Ali Rıza. "Dede Korkud Dergisi'ne Öteri Bahış." <http://maral65.blogfa.com/post-370.aspx><http://maral65.blogfa.com/post-370.aspx>, 1386/2007. (Erişim tarihi: 21. 04. 2015)

2. Sözlü Kaynaklar:

- 📖 KK 1: Âşık Sadakat Genceli: 1963 doğumlu. Derleme, 25.07.2010'da Tebriz Genceli Âşık Okulu'nda; 02.09.2016 ve 05.09.2016'da Tebriz Elseven Âşık Kahvehanesi'nde yapılmıştır.
- 📖 KK 2: Mehmet Rezzakî (Zencanlı): 1981 doğumlu. Âşık edebiyatı araştırmacısı. Derleme, 2015-2018 yıllarının muhtelif günlerinde İzmir'de yapılmıştır.



Töre Süleyman'ın Eserleri Örneğinde Çağdaş Özbek Edebiyatında Folklorizmler

Folklorism in Modern Uzbek Literature on The Example of Creativity of The Tura Suleiman

Azizbek TURDİYEV*

Özet

Bilindiği üzere, yazılı edebiyatın başlangıcında folklor ürünleri vardır. Dünya toplumlarının kültürü ve maneviyatına tehdit oluşturan “kitlesel kültür” düzen ve taleplerinin gittikçe arttığı ve binlerce gencin onun peşine takıldığı günümüzde millî edebiyat uluslarının benliğini koruması adına daha fazla sorumluluğu üstlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle günümüz edebiyatında efsane, rivayet ve mitlerin içinde bulunan asıl değerleri, tarihî gelenekleri ifade etmek ve folklorla dönüş bir akım haline dönüşmüştür. Diğer bir ifade ile edebiyatta neomitoloji dönemi başlamıştır. Yazılı edebiyatta folklor ürünlerinin ayrı ayrı sanatçılar tarafından kullanılması edebiyatta folklorizm hadisesi olarak bilinir. Araştırmalarda, özellikle belli bir sanatçının eserlerinde atasözlerinin aynen veya kısmen değiştirilmiş şekliyle kullanılması neticesinde asıl basit ve yeniden işlenmiş basit folklorizmlerin meydana geldiği kaydedilir. Bu makalede sözkonusu bakış açısıyla Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lugât-it Türk adlı eserinde yer alan atasözlerinin Özbekistan halk şairi Töre Süleyman'ın sanatında işleniş konusunu tartışılmıştır. Zira Dîvânü Lugât-it Türk'te bulunan folklor ürünlerinin herhangi bir sanatçının eserlerinde kullanılışıyla ilgili mesele tam olarak araştırılmış değildir. Meseleye bu açıdan bakmak, önce atasözlerinin günümüze kadar ulaşana kadar yaşadığı değişimleri tespit etme, ayrıca folklorizm hadisesinin yazılı edebiyattaki önemini vurgulama ve folklor örneklerinden yararlanırken sanatçının maharetini değerlendirme imkânı doğurur. Makalede folklor ile yazılı edebiyat arasındaki ilişki, “Karasaç” destanındaki yeri, Töre Süleyman'ın folklorizmler yararlanma yolları ve teknikleri, maharet, folklor geleneklerinin sanatçıya etkisi gibi konular ele alınmıştır. Ayrıca makalede edebî ve sosyo-politik eserlerde folklorizm hadisesi, halk koşuklarının hazırlanma biçimi olarak gelişmesi, karakterler sisteminin oluşması, muhtelif halk

* Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Özbek Dili, Edebiyatı ve Folkloru Enstitüsü Bağımsız Araştırmacı, azizbek83@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-4705-7165.

ların sözlü ve yazılı edebiyatı için özgü olan semboller, milli imgeler, halk koşuklarının yaygın oluşunun nedenleri, sözlü geleneğe ait sembollerin yazılı edebiyata geçişi gibi konular üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Folklor, efsane, rivayet, mit, neomitoloji, folklorizm, atasözü, manzum-mensur eser, asıl basit folklorizm, koşutluk.

Abstract

It is known that the origin of written literature goes back to folklore. In the modern world, where the role and influence of the "popular culture", which gives rise to the risks of the ancient culture, spiritual heritage and human face of the peoples of the world, where hundreds and thousands of young people are passionately following this "culture", is increasingly gaining momentum, national literature should be taken over self-responsibility for maintaining the identity of different nations. Therefore, in modern literature, it becomes a kind of mainstream expression of true values and historical traditions, reflected in legends, tales and myths, so to speak, a return to folklore. In other words, the period of neomythologism began in the literary world. The use of folklore samples in the written literature by an individual writer is studied in science as a phenomenon of folklore. In studies, in particular, the emergence of ordinary or processed folklorisms as a result of the use of folk proverbs in a canonical or slightly modified form is noted. In the article we will continue these opinions, we will talk about the use of proverbs from the work "Devoni Lugatit Turk" by Mahmud Kashgari in the works of the national poet of Uzbekistan Tura Suleiman. For the use of folklore samples from the "Devoni Lugatit turk" in the works of modern writers has not yet been fully studied. Studying the issue from this rakursk will allow, firstly, to identify changes that have occurred in ancient proverbs that have survived to this day, secondly, to show the significance of the phenomenon of folklore in written literature, thirdly, to assess the individual skill of a particular writer in using folklore patterns. The article also discusses issues such as the relationship between folklore and written literature, in particular, the identification of simple and complex folklorisms in the poem "Korasoch", the importance of nationality, nationality and general Turkic phenomena in the work, ways and styles of Tura Suleiman in the use of folklore material, his creative skills, the influence of folklore traditions on a particular writer, etc. In addition, the article covers such problems as the phenomenon of folklore in literary and journalistic works, the formation of the genre of folk songs, the creation of their system of images, symbols and national attributes that are characteristic of the oral and written works of various peoples, the reasons for the wide distribution of folk songs, the transition of characters from samples of folk art and written literature.

Keywords: Folklore, legend, myth, neomythologism, proverb, lyrical epic work, real ordinary folklore, processed ordinary folklore, parallelism.

Türk boylarının ortak hazinesi olan Dîvânu Lugât-it Türk'te "baş" yani "yara" kelimesini açıklarken Kaşgarlı Mahmud şu atasözüne başvurur: "*Ko'ni barir keyikning ko'zinda adin bashi yo'q*" (Türkiye Türkçesi: Hiçbir yere bakmaksızın direk yolda yürüyen geyiğin gözünden başka yarası yoktur. Yani "aslında gözü yaralı değildir" demektir. Zor durumda bulunarak herkesin sitemine maruz kalan kişi hakkındadır) (Sodikov 2017: 374).

Yirmiden fazla şiir ve nesir kitaplarının yazarı Özbekistan Halk Şairi Töre Süleyman "Karasaç" destanında bin yıldır varlığını sürdüren söz konusu atasözünü yerinde kullanarak asıl basit folkloru meydana getirmiştir:

"– *To'q'ri yurqan keyikning ko'zidan boshqa aybi yo'q.* (Doğru yürüyen geyiğin gözünden başka aybı yoktur). *Haqmiz. Haqligimizcha qolamiz. Hademay oy bie tomondan qo'nish berib qolar. Sabr tubi – sara oltin* (Sabrın dibi sarı altındır), *sabrli yetar murodga. Menda, yoshi ulug' bo'lsa ham qiyinchilikni bo'yniga olib, Begmat bobo bosh cho'pon bo'lsin, degan taklif bor. Ko'z-qosh bo'lib tursa bas, u yog'i – biztan*" (Süleyman 1965: 9).

Dîvânu Lugât-it Türk'te "*Ümä kelsä qut kelir*" (Sodikov 2017: 50) atasözü de kullanılır. Günümüzde Özbekler arasında "Mehmon kelar eshikdan, rizqi kelar teshikdan" (Misafir kapıdan gelir, rızkı da delikten gelir) şekliyle kullanılan atasözü Karasaç destanında Sazıcı Sahib tarafından şöyle dile getirilir: "Bug'doy no-nimiz bo'lmasa, bug'doy so'zimiz. Elga el kelsa – davlat. *Mehmon – o'z rizqi bilan*" (Süleyman 1965: 35) (*Misafir kendi rızkıyla*).

Dîvânu Lugât-it Türk'te danışılarak yapılan işin hayırlı sonuçlar verdiğini vurgulayan iki atasözü kaydedilmiştir: "*Keñäşlig bilig üdräşür¹, keñäşsiz bilig opraşur*". Türkiye Türkçesi: "Danışılan iş gittikçe iyileşir, danışılmayan iş gittikçe bozulmaya yüz tutar" (Sodikov 2017: 102). "*Keñ ton opramas, keñäşlig bilig artamas*". Türkiye Türkçesi: "Geniş kaftan yıpranmaz, danışılan iş bozulmaz" (Sodikov 2017: 444). Anlamca birbirine yakın olan bu folklor örnekleri T. Süleyman'ın Karasaç destanının ana karakteri olan Karasaç'ın diliyle şöyle ifade edilir: "Menga solsang to'yni shu bahorda o'tkzatsak. Bu xabarni hozirdanoq qudalarga yetkazsak. *Maslahatli to'y – tarqamas.* (*Danışılan düğün dağılmaz.*) Ovuldagilarning o'yi ham shunday" (Süleyman 1965: 58). Görülmektedir ki yukarıdaki iki atasözü şekilce değişmiş ise de mahiyet itibarı ile aynen kullanılmaktadır. Sözlü gelenek örneklerinin edebî eserlerde kullanılışı onların unutulmasını önler.

"Karasaç" destanı, İkinci Dünya Savaşı'nın zorlu yılları, kocasını cepheye yollayan genç Karasaç'ın hasreti, onun çiftliğin başına geçişi, dürüstlüğü, hayatı, zor durumlarda benliğine, insanlığına sadık kalışı ve yıllardır çektiği acıların ödülü

¹ Metinde geçen "ö" ve "ş" transkripsiyon işaretleri, Türkiye Türkçesinde "d" ve "ş" transkripsiyon işaretlerine karşılık gelmektedir (Editörün Notu).

olarak da oğlu Urinbay'ın saadete kavuşması hakkındadır. Söz konusu manzumensur eser için baştan sona kadar basit ve karışık, özellikle de analitik ve stilizasyon folklorizm özğüdür. Halk destanlarının etkisiyle meydana gelmiş olmasından dolayı da tür stilizasyonu söz konusudur. Eserde olayların anlatımında halk destanlarına özğü üslup kullanılarak ritmik stilizasyon meydana getirilmiştir:

*“Şunday aman-amanda,
Tökinçilik zamanda
Faşist digen yalmoğız
Uruşdan açdi ağız”.*

Halk ağzına yakın bir dille söylenen bu dörtlükte “yalmağız” (cadaloz) karakteri ile karakter stilizasyonu ortaya çıkmış ve destanın başından itibaren bir tek bu karakterle savaşın ne kadar müthiş olduğu okurun gözleri önüne serilmiştir. Zira cadaloz karakteri asırlar boyu sözlü gelenek örneklerinde genişçe kullanılmış ve büyük küçük herkesin şuuruna karanlık gücün simgesi olarak işlenmiştir. Halkın benliğine özel bir kod olarak sinmiş olan bu kavram eserin başından itibaren savaşın dehşetini simgelemekle birlikte okurların kolaylıkla olaylara müdahil olmasını sağlamıştır.

Töre Süleyman “Karasaç” destanındaki karakterlerin konuşmalarında atasözlerinden geniş çapta yararlanarak diyalogların etki gücünü artırmış, onların canlılığını sağlamış ve böylece asıl ve yeniden işlenmiş basit folklorizm meydana gelmiştir.

Bilindiği gibi bir sanatçı tarafından atasözlerinin herhangi bir değişiklik yapılmadan aynen kullanılması neticesinde asıl basit folklorizm meydana gelir. Yukarıda kaydettiğimiz parçada kullanılan “Sabrın dibi sarı altındır” atasözü fikrimizi kanıtlar. Destanın başında bu atasözünün kullanılması eserdeki karakterlerin sabırla muratlarına kavuşacaklarına dair bir işarettir.

En önemlisi, yazar eserin birçok noktasında öyle atasözlerine başvurmuştur ki bu atasözleri Özbeklerin yanı sıra bütün Türk dünyasının eşsiz sözlü gelenek örneği olarak varlığını sürdürmektedir. Bu yönüyle “Karasaç” destanı okurlarının coğrafi alanı geniş bir eserdir. Bu ifadenin delili olarak asıl basit folklorun kullanıldığı bazı parçalara dikkat edelim:

“– Bizni qora tortib kelgan bo'lsalaring uyimizning to'ri sizlarniki, chiroqlarim.

Buq'doy nonimiz bo'lmasa, buq'doy so'zimiz. Elga el kelsa – davlat. Mehmon – o'z rizqi bilan. Yalpizdan to'shaklaringiz, kaklikdan ko'yularingiz. Qutlug' bo'lsin Oqtovimizga kelib qilgan muborak to'yularingiz” (Süleyman 1965: 35).

Yukarıdaki parçada geçen “*Bug’doy noning bo’lmasa, bug’doy so’zing bo’lsin*” (*Buğday ekmeğin yoksa buğday sözün olsun*) atasözü Türk boylarının günlük yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Türkiye Türkleri arasında ise aynı atasözünün “*Arpa ekmeğin (unun) yoksa tatlı dilin de mi yok*” (Aksoy 1969: 236) şeklinde kullanıldığını müşahade ederiz.

“– *Bir tuqqandan, bir tutingandan, ota-onang o’lsa o’lsin, qadrdoning o’lmasin. Chiqmağan jondan umid. Avvalo, qo’rasi qo’nim bo’lsin. Yo’q, kindik qonim tomgan go’shani qayta ko’rish endi menga nasib qilmasa, o’z tug’ishganimday bizning uydagilar bilan muloqatda bo’lib tur. Mendan qaytmasa, ko’pdan qaytsin. Dunyo turguncha tur*” (Süleyman 1965: 47).

Parçadaki “*Chiqmağan jondan umid*” (Çıkmayan candan ümit) atasözü Türkiye Türkleri tarafından “*Çıkmadık candan ümit var (dır)*” (Aksoy 1969: 57) şeklinde kullanılır. Ayrıca, “*Mendan qaytmasa, ko’pdan qaytsin. Dunyo turguncha tur*” (*Benden dönmezse çoktan dönsün. Dünya durdukça dur.*) cümleleri de analitik folklorizm örneği olup aşağıda konuyla ilgili detaylı bilgi sunulacaktır.

“*Kolxoz bog’ining bir chekkasida esa o’yinqaroq o’smirlar “Kim o’zar”dan so’ng “Quloq cho’zma” o’ynashib, kurash boshlanishidan oldin o’z kuchiga ishonmaganlari raqibini sinashib, alp sanab o’zini, magar bejo yiqilsa javdiratib ko’zini, yiqilgan kurashga to’ymas, deganday qayta bellashib, entikib, halloslashib obdon toliqqach, navbatni “Ot o’yini”ga berib, biri do’nan bo’lib kishnab, yana biri chavandoz bo’lib pishnab, ot kimniki – minganniki, zot kimniki – solinni olganniki, deya ... yoshlik-otashlik chog’larini namoyish qilish bilan ovora*” (Süleyman 1965: 67).

Yukarıdaki örnekte “*Yiqilgan kurashga to’ymas*” (Yıkılan güreşe doymaz) atasözü vasıtasıyla asıl basit folklorizm meydana gelmiştir. “*Ot kimniki – minganniki, zot kimniki – solinni olganniki*” (At kimin – binenin, hediye kimin – ulağı çekenin) atasözünde şairin maharetiyle yeniden işlenmiş basit folklorizm meydana gelmiştir. Bu atasözü Türkiye’de “*At binene, kürk giyene*” (Aksoy 1969: 49) olarak kullanılır.

Genelde, yazarın mahareti yeniden işlenmiş basit folklorizmde görülür. Yani, yazar atasözlerinin anlamına zarar vermeden onları değişik şekillerde kullanır. Önemlisi, bu tür değişim atasözünün özüne, poetik özelliklerine zerre kadar zarar vermez, aksine, onu şairin yeteneği ve duyguları vesilesiyle anlamca daha da zenginleştirir. Örneğin, “*Har yerni qilma orzu, har yerda bor toshu tarozu*” (*Her yeri kılma arzu, her yerde var taş ve terazi*), “*Yo’l azobi – go’r azobi*” (Yol azabı mezar azabı) atasözlerine destanda “*Qayga borsang, bordir toshu tarozi. (Nereye gitsen vardir taş ve terazi. Mezar azabı gibi yolun uzununu*” (Süleyman 1965: 51) şeklinde yeni bir şekil verilmiştir.

“Salom kattadan, alif nuqtadan. Shunchalik bizning yuzi-xotirimizni qilibdiki, umridan baraka topsin. Olimdan aql chiqadi, nodondan ne?” (Süleyman 1965: 60) parçasında *“Suv kichikdan, so‘z kattadan”* (Su küçükten, söz büyükten) atasözü yeniden işlenmiştir. Aynı mealdeki atasözü Türkiye Türkçesinde *“Su küçüğün, sofr (söz) büyüğün”* (Aksoy 1969: 91) şeklindedir.

“Aytgan yerdan qolish – mardning ishimas. To‘yga siz ham keling, do‘stim, iltimos” (Süleyman 1965: 63) dizelerinde *“Aytilgan yerdan qolma, aytilmagan yerga borma”* atasözü işlenmiştir. Söz konusu atasözü Türk boyları arasında yaygın olup, özellikle Türkiye Türkleri arasında *“Çağrılan yere erinme, çağrılmayan yere görünme”* (Oy 1972: 44) şeklinde kullanılır.

“Karasaç” destanında basit folklorizmlerin pek çok örneği bulunabilir. Destanda *“Ming qarg‘aga bir kesak”, “Ot bosgan yerni toy bosar”, “It etakdan tortadi, yov yoqadan”, “Yig‘lay-yig‘lay ariq qazgan o‘ynab-kulib suv ichar”, “Yomon xotinning o‘ynashi ko‘p”, “Arg‘amchiga – qil quvvat”, “Oyning o‘n beshi qorong‘i, o‘n beshi yorug‘”, “Boshga tushganni ko‘z ko‘rar”, “Teng-tengi bilan, tezak qopi bilan”, “Ilm-aql chirog‘i”, “Zar qadriga zargar yetar”, “Har yerning kiyigini o‘z tozisi ovlar”, “Maslahatli to‘y – tarqamas”, “Ezgulikning kechi yo‘q”, “Yiqilgan kurashga to‘ymas”, “Yaxshi so‘zga ilon ham inidan chiqar”, “Kamtarlikning kamoli bor, manmanlikning zavoli”, “Birniki mingga, mingniki tumanga”* gibi atasözleri değiştirilmeden kullanılarak karakterlerin konuşma gücünü artırmakla beraber onlara milli sıfatlar kazandırmıştır. Daha da önemlisi, Töre Süleyman folklorizmlerden sırf süs olsun diye yararlanmamış, onları eserin ayrılmaz bir parçası haline getirebilmiştir.

Bunun dışında eserde geçen *“Oyda-yilda bir bozor, uni ham yomg‘ir buzar”, “Oq tovuq somon sochar, o‘z aybini o‘zi ochar”, “Sulaymon o‘lib, devlar qutuldi”, “Men nima deyman, qo‘bizim nima deydi”, “Bolali uy bozor”, “Shahar ko‘rgan echkidan qo‘rq”, “Onali yetim – gul yetim”, “Har kim suygan oshini ichadi”, “Qish keldi deb quvonma – ayozi bordir, eshon keldi deb quvonma – niyozi bordir”, “Ko‘z– ko‘ngilning oynasi”, “Et – etga, sho‘rva – betga”, “Egasini siylagan itiga suyak tashlabdi”, “Maishati yak nafas davlati Sulaymon”* gibi ifadeler sanatçının halk dilini gayet iyi kullandığını gösterir. Söz konusu ifadeler destanın halka yakınlığını artırarak onun daha kolay anlaşılmasını sağlar.

Töre Süleyman’ın sanatına özgü önemli özelliklerden bir diğeri de onun halka özgü hikmetler yazabilmesidir. Özellikle “Karasaç” destanındaki *“Qiyshiq arava yo‘l buzar, niyati g‘irrom el buzar”, “Qush qanoti bilan, chavandoz oti bilan”, “Suvning tinch oqqanidan qo‘rq, odamning yerga boqqanidan”, “O‘g‘ilniki – o‘yin bilan, qizniki – qiyin bilan”, “Munofiqlarning burdi yo‘q”, “Elga el kelsa – davlat, eldan el ketsa – mehnat”, “Kasbi ulug‘ kam bo‘lmas”, “Ep epi bilan, keli sopi*

bilan”, “*Har gulning hidi boshqa, har kimning didi boshqa*” gibi hikmetler atasözlerine gayet uygundur.

Şair, destanda alkışlar ve kargışlardan yararlanarak analitik folklorizmi meydana getirmiş, bu yönü ile esere halka özgü ruh ve ifade katmıştır. Örneğin, halkın “*Martabang ulug’ bo’lsin!*” (Makamın yüce olsun) övgüsünü “*Umringga iqbol esh bo’lsin. Martabang kundan pesh bo’lsin!*” beytine sindirir. Bunun yanı sıra “*Dunyo turguncha tur!*”, “*Zoelik ko’rma, qizim!*” gibi övgüler destan karakterine ait milli zihniyeti net olarak ortaya koyar. “*O’lim arimay yovdan joyi jahannam bilan naq ochiq mozor bo’lsin...*”, dizesindeki beddua ise karışık folklorizm olarak karşımıza çıkar.

Destandaki analitik folklorizmler söz konusu olduğunda ninniler dairesine ait dizeleri de özellikle vurgulamak yerinde olur:

“Alla bo’l, qulunim, alla.

Rizq-ro’zi butunim, alla.

Biroz olay tinim, alla.

Alla bo’l, toychog’im, alla” (Süleyman 1965: 14).

Yukarıdaki dörtlükte sözlü geleneğe uygun olarak evladı için “qulunim”, “toychog’im” (taycığım) diyen anne, evladının bol rızıkla büyümesini diler. Bu yönü ile eserin halka daha yakın olması sağlanmıştır.

Destandaki karışık folklorizmlere örnek olarak motif stilizasyonu gösterilebilir:

“Oydan oy, kundan kun o’tib, Qorasochning vaqti soati yetib, soatmas, saodati yetib qo’chqorday o’g’il ko’rdi.

Otasi omon qaytguncha o’rnini bildirmaytursin deb, bolaning otini O’rinboy qo’ydilar” (Süleyman 1965: 14).

Aile reisi uzun bir yolculuktayken evde erkek evlat dünyaya gelirse babasına layık bir halef olsun diye ona Orinbay, Yadigar isimlerinin verildiğini masal ve destanlarda sık sık görürüz. Burada Türk dünyasının büyük destanı olan Alpamış’ta yedi yıllık yolculuğa giden Alpamış’ın oğluna Yadigar isminin verildiğini hatırlamak yeterli olur.

“Karasaç” destanının ahenkliliği ve cazibesini sağlayan diğer özellik de mensur parçaların halk destanlarına özgü seci yoluyla yazılmış olmasıdır:

“Ertami indin o’z nuridiydasi bilan, umrining mahnosi bilan, o’tirganda o’rni bori bilan, yurganda yo’li bori bilan, yelkali Alponi bilan, samoda cho’lponi bilan xayr-xo’shslashuvchi keksalarning gapi shunday bo’lib yotdi:

– Tosh otganga tosh otgin, toshing yerga tushmasin. Kezi kelsa qaqqhatgin, to haddidan oshmasin. Qiyshiq arava yo’l buzar, niyati g’irrom el buzar.

Buzg'ından kelgan baloga er ko'ksi qalqon bo'lsin, haqlar ishi o'ng'alib, balodan kelib g'olib, nahlati yov qanoti qayrilib, yakson bo'lsin!"

Parçada yer alan "Alponi-cho'lponi", "tushmasin-oshmasin", "yo'l-el", "qalqon-yakson" kelimeleri vasıtasıyla saf seci, yani sec'-i mütevâzin meydana getirilmiştir. Ayrıca "o'ng'alib-g'olib" kelimelerinde "b", "o'rni-yo'li" kelimelerinde "i", "tosh otgin-qaqshatgin" kelimelerinde "t" sesleri revî olarak ahenkliliği meydana getirmiş, neticede sec'-i mütevâzin meydana gelmiştir. Bu durum destanın kolay okunmasını sağlamıştır.

Töre Süleyman, sadece Karasaç destanında değil aynı zamanda diğer edebî ve sosyo-politik yazılarında da Türk atasözlerinden oldukça yararlanmışır.

Bu ifademizi örneklandırmek için tekrar Dîvânu Lugât-it Türk'e yönelelim. Kâşgarlı Mahmud "qaşuq" kelimesini açıklarken şu atasözünden istifade eder: "Quruq qaşuq ağızqa yaramas, quruq söz qulaqqa yaqışmas. (Sodikov 2017: 154) (Türkiye Türkçesi: Boş kaşığı ağız sevmez, boş sözü kulak sevmez). "Quruq qoshiq og'iz yırtar" (Boş kaşık ağız yırtar) şekliyle günümüzde de yaygın olarak kullanılan atasözü Töre Süleyman'ın "Ming tanga" (Bin Kuruş) adlı edebî masalında "Quruq qoshiq ne kerak, Zerikib bo'ldik gapdan. Endi bo'yin tovlasa, Magar haqli talabdan..." (Süleyman 1998: 76) satırlarında kullanılmıştır. Halkımız "Gap bilganga ming tanga, ish bilganga bir tanga!" (Dili çalışana bin kuruş, eli çalışana bir kuruş) sloganlı dönemden şikâyetçi olduğunu yukarıdaki atasözü ile okurlarına ifade etmektedir. Burada yeniden işlenmiş basit folklorizm sayesinde geniş bir anlamı kısaca ifade etme imkânı doğmuştur.

Günümüzde kullandığımız "Mard maydonda sinaladi" (Mert meydana sınanır) atasözü Dîvânu Lugât-it Türk'te şöyle kullanılır: "Alp çerigdä, bilgä tirigdä. Türkiye Türkçesi: "Alp savaşta (sınanır), bilge mecliste (sınanır)" (Sodikov 2017: 156). Töre Süleyman bu atasözünü yeniden işleyerek "Armon" (Ukde) adlı öyküsünde kullanmış ve bununla cümlelerin daha etkili olmasını sağlamıştır: "Botir xalqi jangu jadalda, (Savaş halkı cenk meydanında, ev hanımı kara günde, dost ağır durumda belli olur" (Süleyman 1977: 5).

Türk dilleri divanında bir atasözünün birkaç kelime açıklanırken kullanıldığı noktalar da vardır. Bu durumda atasözlerinin anlamlarını korumakla birlikte şekilce değişime uğradığı gözlemlenir: "Kökkä sağursa, yüzkä tüşür. Anlamı: "Ko'kka tupursa, yuzga tushur" (Türkiye Türkçesi: Yukarıya tükürse yüze düşer.) Söz konusu atasözü kendisinden büyük olan biriyle kavga etmeye yeltenen kişinin zor duruma düşeceğini vurgulamak için söylenir (Sodikov 2017: 231). Kökkä südsä yüzkä tüşür. Türkiye Türkçesi: "Yukarıya tüküren kişinin tükürüğü dönüp kendi yüzüne düşer." Bu atasözü birine kötülük yapmak isteyen kişinin kötülüğün kendisine döneceğinin işareti olarak söylenir (Sodikov 2017: 368). Kökkä

suḍsa, yüzkä tüşür. Anlamı: “Kimki ko’kka tupirsa yuziga tushadi” (*Kim yukariya tükürürse yüzüne düşer.*) Bu atasözü makamca yüksekte olan kişilerle düşman olan kişiler için söylenir. Yani düşmanlık ve onun cefası tıpkı tükürük gibi kendine döner (Sodikov 2017: 474). Eserde üç farklı yerde kullanılan bu atasözü mahiyet itibarı ile aynı amaç için hizmet etmektedir. Sözlü geleneğin bu örneğini yeniden işleyen Töre Süleyman “Bog’ qorovuli” (Bahçe Bekçisi) adlı eserinde ana karakter olan Atamurad’ın diliyle şöyle kullanır: “Haq egiladi, sinmaydi. Urush ham tugadi. Ham ko’zi so’qir, ham ko’kragi so’qir dushmanbilmay *osmonga tupurib qo’yg’an edi, tupugi yuziga tushdi*” (Süleyman 1977: 33) (*Yukariya tükürmüştü tükürüğü yüzüne düştü.*) Güçlüyle düşman olmanın sonunun kötü olacağı ve kötülük yapan kişinin er geç kötülük bulacağını anlatıldığı söz konusu atasözü günümüzde yaygındır.

Halk hikmetlerinde ve yazılı edebiyattaki nasihatnamelerde gençlik ve yiğitliğin ilim ve emek yolunda büyük bir imkân olduğu kaydedilir. Gençken edinilen bilimin yaşlılıkta huzura kavuşturacağı sık sık vurgulanır. Sözümlüğün kanıtı olarak Dîvânu Lugât-it Türk’e başvuralım: *Kiçigdä qatiğlansa, ulğadu sewnür.* Anlamı: “Yoshlikda tirishib harakat qilgan katta bo’lgach, sevinadi” (Sodikov 2017: 290) (Gençken emek veren kişi yaşlandığında sevinir). Aynı düşünce Töre Süleyman’ın “Hamqishloqlarim” (Köylülerim) adlı kitabından yer alan “Bugun chin arafadur” (Bugün Gerçek Arifedir) adlı denemede Melihan Mamutova’nın diliyle şöyle ifade edilir: “Kishining yo avvali, yo oxirini bersin deydidlar. Avvalimiz xarob o’tib, oxirimiz obod bo’lganidan shodmiz... Belga kuch, ko’zga nur enadigan, qayta yasharadigan kun keldi. *Yoshlikda qilgan mehnat, qariganda bo’lur davlat, degani shu*” (Süleyman 1973: 4) (*Gençken verilen emek yaşlandığında olur servet*) parçadan anlaşılacağı üzere folklorizm hadisesi sadece edebiyatın değil aynı zamanda edebî sosyo-politik türlerin de bir özelliği olarak araştırılabilir. Kaydı geçen parçadaki yeniden işlenmiş folklorizm karakter konuşmanın etki gücünü artırmış, denemenin gerçek bir edebî esere dönüşmesine vesile olmuştur.

Özbek Türkçesinde sık sık kullanılan “*Yigit so’zidan, arslon izidan qaytmas*” (*Yiğit sözünden dönmez, aslan yolundan dönmez*) atasözüne anlamca yakın olan sözlü gelenek örneği Dîvânu Lugât-it Türk’te şöyle kullanılır: “*Er sözi bir, eḍär köki üç*”. Anlamı: Kişi sözünün arkasında durur. Eyerin ipinin üç tane olduğu gibi her ikisinin de bu sayıdan az ya da çok olması işi bozar. Atasözü, kişileri verdikleri sözü tutmaya çağırmaktadır (Sodikov 2019: 296). Mertlik ve dürüstlüğün övüldüğü köhne hikmeti şair “Yovqochdi” (Düman Kaçtı) adlı kitabındaki “Aylanib” (Dönüp) adlı şiirinde kullanmıştır:

“Uy aylanib yashar xudbin, pahlavon maydon aylanib.

Mard yigit qaytmas so’zidin, ketsa-da zamon aylanib” (Süleyman 1998: 13).

Vurgulanmalıdır ki söz konusu yeniden işlenmiş basit folklorizm “Aylanib” şiirinin ana düşüncesini oluşturur, diğer dizeler bu düşünceyi pekiştirmek ve delillendirmek için kullanılmıştır.

Atasözlerinin en temel özelliği kısa, öz ve ahenkli olmasıdır. Bu bağlamda, daha önce kullanılan bazı hikmetler, asırlar boyunca daha da kısalarak yeni nesillere geçmiştir. Örneğin Kâşgarlı Mahmud’un kaydettiği diğer bir atasözüne dikkat edelim: “*Birin-birin miñ bolur, tama-tama köl bolur*”. Türkiye Türkçesi: Birler toplanır bin olur, damlalar toplanır göl olur (Sodikov 2017: 445). Bu atasözünün ilk kısmı günümüzde hemen hemen kullanılmaz. Ama “*Toma toma ko’l bo’lur*” (Damlaya damlaya göl olur) şekliyle hemen hemen daima kullanılır. Töre Süleyman, “Topqir edim – toptalib qolmay” (Zihnim Çevikti, Çiğnenmeyeyim) öyküsünün ana karakteri olan rüşvetçi, çıkarıcı Kulniyaz’ın aşağıdaki itirafında söz konusu atasözüne sanatsal yönden yaklaşır: “Oladigan oylogim nari borsa yuz so’mdan oshmaydi. Har kuni kam deganda yuzlab kishi bilan muomala qilaman... Har qaysidan bir so’mdan qolganda bir kunning o’zida palon so’m. Bu hali – yeng uchida bitadigan ishlarining o’ndan biri. Shunday bo’lganidan so’ng *toma-toma ko’l bo’lmay (damlaya damlaya göl olmadan)*, cho’l bo’larmidi? (Süleyman 1976: 29). Parçada folklorizmi oluşturan atasözünde “*bo’lmay*” kelimesi “-ma” ekinden dolayı olumsuz şekle girmişse de anlamca olumludur. Bu da şairin sanatsal yeteneğini ortaya koyar.

Töre Süleyman’ın “Shaydolik” (Düşkünlük) adlı şiirinde “*Suvni ko’rmay etik yechma*” (*Suyu görmeden çizmeyi çıkarma-Dereyi görmeden paçaları sıvama*) atasözünün yeniden işlenmesiyle basit folklorizm meydana gelmiştir:

*“Ne bir anhorlardan, soylardan kechib,
Birda etik yechmay, birlarda yechib,
(Bazen çizmeyi çıkarmadan, bazen çıkarıp)
Gar hikmat daryosi duch kelsa ichib,
Ne bir sirlar ko’rib,
Qoldim hayratda”* (Süleyman 1988: 20).

Şair burada atasözüne işaret eden dizeyi temel ve yan (veya mecaz) anlamdaki “anhorlar” (kanallar), “soylar” (çaylar) kelimelerini ve sembolik anlam taşıyan “hikmat daryosi” kavramını yan yana kullanarak sözlü gelenek ürününün daha derin bir anlam kazanmasını sağlamıştır. Ayrıca sözlü gelenekteki sembollerin kullanılması ile karakter stilizasyonu meydana gelmiştir. Yukarıdaki atasözün Dîvânü Lugât-it Türk’te şu şekildedir: *Suw körmäginçä etük tartma*. Anlamı: “Suvni ko’rmaguncha etikni yechma.” (Suyu görmedikçi çizmeyi çıkarma.) Atasözü, kişiyi bir işi yaparken iyi düşünmeye sevk etmektedir (Sodikov 2017: 469).

Kâşgarlı Mahmud'un emekleri sayesinde günümüze kadar ulaşan öyle atasözleri var ki bunlarda semboller değişmiş ise de hikmetin anlamı aynen korunmuştur. Örnek olarak *“Yalñus qaz ötmäs”* atasözü verilebilir. Anlamı: *“Yolg'iz g'ozning tovushi chiqmas.”* (Sodikov 2017: 454) (*Yalnız kaz ötmez*). Söz konusu atasözü günümüzde *“Yolg'iz otning changi chiqmas, changi chiqsa ham dong'i chiqmas”* (*Yalnız atın tozu çıkmaz, tozu çıksa da namı çıkmaz*) şeklinde kullanılır. Töre Süleyman tarafından *“İltijo”* (İltica) adlı şiirinde işlenen bu atasözü yeni bir şekil ve ahenk kazanarak, ifadenin daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır:

“Qilmishi qing'ir zotga davr qayda, davron qayda?

Vatangado kimsaga beminnat makonqayda?

Yolg'iz otga olamda nom qayda, nishon qayda?

(Yalnız at için âlemde nam yok, nişan yok)

Bahor, sensiz sahro-yu, tog'u toshga jon qayda?

Ketma, Bahor, mening bog'imdan” (Süleyman 1974: 19).

Yukarıdaki dizeler şarkıya dönüşerek milyonlarca kalbi fethetmiştir. Halk sözlü sanatının en hazırcı ve yaygın türü olan koşuklar, insanların hayat izlenimlerinin, duygularının, arzu ve hayallerinin, ukdelerinin ifadesi olarak meydana gelir. Özellikle Özbek Türkleri, eski çağlardan beri hislerini ahenkli dizelerle ifade etmiştir.

Ünlü tarihçi Herodot *“Tarih”* adlı eserinde Orta Asya topraklarında ikamet eden toplumlar hakkında bilgi sunarken Massagetler'in boş zamanlarında ortada yaktıkları ateşin etrafında dans ederek koşuklar söylediklerini yazar (Herodot 1993: 109). Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânu Lugât-it Türk* adlı eserinde halk koşuklarından birçok örnek yer almaktadır. Folklorcu Muzeyyene Alaviye büyük dilbilimci Zemahşeri'nin *“Mukaddimet'ül-Edeb”* adlı eserinin el yazması sözlüğünde Arapça *“şiiir”*in Türkçede *“koşuk”* olarak kullanıldığını kaydederken *“koşuk”* teriminin eskiden *“şiiir”*i ifade ettiğini ve genel terim olarak halk arasında günümüze kadar korunduğunu vurgular (Alaviye 1959: 16). Anlaşılmaktadır ki insanoğlunun doğa hadiselerini ve kendi doğasını anlamaya başladığı dönemlerde, yani ilk mitlerin meydana geldiği zamanlarda koşuklar halkın edebî tefekkürünün meyvesi olarak ortaya çıkmış ve günümüze kadar yaşayagelmiştir. Bu yüzdendir ki araştırmacı Pol Lafarg koşukların tarihî önemini vurgularken *“...meyveli ağaçların dallarında açan çiçekler misali halkın ağızından çıkan bu koşuklar yüksek tarihî öneme sahiptir... Koşuk, halkın gönül hasretleri ve sevinçlerinin yoldaşı, onun bilgi ansiklopedisidir...”* (Lafarg 1926: 53) şeklinde bir açıklama yapar.

Basitlik, akıcılık, sembolizm, redifler, kısa hecelilik, mübalağa, aliterasyon ve hazır edebî dizelerden yararlanma gibi özellikler, koşukların daha kolay hatırlanmasını ve hızla yayılmasını sağlamıştır. Örneğin, *“Daryolarni kim kechmaydi”*,

“Daryoga tosh otsam”, Daryolarning ul yuzida”, “Daryo toshqin”, “Samarqand soyiga tushdi tillo uzugim”, “Qizil gul orasida” gibi geleneksel hazır edebî dizeler koşuğun daha kolay meydana getirilmesi ve hızla yayılmasını sağlamakla birlikte millî özellikleri de ortaya koymasına yardımcı olur (Alaviye 1959: 12).

Halk koşuklarına özgü diğer bir özellik de koşutluk unsurlarının daha fazla kullanılmasıdır. Burada esas itibarı ile insanın iç dünyası doğa hadiseleri, hayat-taki bazı detaylar ile karşılaştırılır. Yani göze çarpmayan bir durum görüne diğer bir durumla yan yana ifade edilir. Bu hadise genelde teşbih, mübalağa, kinaye ve istiare gibi edebî sanatlardan yararlanma sonucunda meydana gelir:

“Tokchadagi qaychini

Zang bosibdi, yor-yor.

Kelin oyim onasini

G’am bosibdi, yor-yor”.

Söz konusu koşukta, “pas tutmuş makas” ile “gamlı yürek” imgelerinin yan yana kullanılması ile lirik karakterin içini daraltan duygular daha kolay anlaşılır hâle gelmiştir. Bu dizelerin “Temirni zang, odamni g’am yemiradi” (Demiri pas, insanı gam yer) atasözünün üzerine kurulması onun etki gücünü artırmış ve yaygınlığını sağlamıştır. Dizelerden anlaşılacağı üzere, uzun süre kullanılmamasından dolayı rafta kalan makas pas tutmuş, onu kullanan kız, gelin olarak koca evine gitmiş, demek ki lirik karakter olan anne uzun yıllardan beri kızını görmemiştir. İlk bakışta hasretten doğan sıkıntı anlaşılır. Ayrıca koşukta geçen “kelin oyi” (yenge) kelimesinin ardından “g’am” (gam) kelimesinin kullanılması kızın kendi iradesi dışında evlendirildiğini anlamamıza yardımcı olur ve bu durum bir çocuğun en yakını önce annesini kaygıya düşürür.

Koşukların çekiciliğini artıran özelliklerden bir diğeri de koşuklarda kullanılan sembollerdir. Sözlü geleneğe özgü semboller, kadim atalarımızın bakış açılarını içlerinde barındırıyor olmaları bakımından büyük önem arz eder. Sembollere ait ilk görüşler insanoğlunun kendini doğanın bir uzvu olarak gördüğü ilkel dönemlerde şekillenmiş ise de insanın kendi duygularını edebî olarak ifade etmeye başlaması ile poetik anlam kazanmıştır. Böylece ay, güneş, yıldızlar, bulut, yıldırım, dağlar, sis, rüzgâr, denizler, ağaçlar, çiçekler ve kuşlar gibi imgelerle insanın bakış açısını ortaya koyması neticesinde herkes için anlaşılır bir dil olan semboller gelişmiştir denebilir.

Araştırmacı Cabbar İşankul’un vurguladığı gibi “İnsandaki sanatla ilgilenme hissi, sanatsal ruh şuuraltı duygulara aittir. Bu yüzden folklorda, her ne kadar eski olursa olsun, insanın ruh dünyasının sembolleri yatar” (İşankul 2011: 67).

Sözlü geleneğe ait sembollerin farklı sanatçılar tarafından anlamları korunarak kullanılması sonucunda daha sonra yazılı edebiyata geçmiştir. Örneğin Ali Şir

Nevaî, anne ve babaları övdüğü meşhur dörtlüğünde “Birisin oy angla, birisin quyosh” (Birini ay, diğerini de güneş bil) derken anneyi aya, babayı da güneşe benzetmiştir.

Yazılı edebiyat ile folklorla ait doğa sembolleri konusunda araştırmacı Belinski'nin bilimsel görüşünün tam anlamıyla doğru olduğunu söylemek mümkündür. Belinski'nin kaydettiğine göre semboller hiçbir zaman kendi başlarına anlam taşımazlar. Burada sanatçının onlara nasıl bir sanatsal anlam yüklediği önemlidir. Yani sanatçının ruhsal durumu, düşünme gücü ve duyguları çözümleyici bir öneme sahip olur. Diğer bir ifade ile gerçek bir edebî eseri bir resim olarak farz edersek, önemli olan resim değil bu resmin uyandırdığı izlenim ve duygulardır (Belinskiy 1954: 46).

Sözlü gelenek ve yazılı edebiyatta bütün toplumlar için ortak sembollerin yanı sıra her millete özgü olan semboller de bulunmaktadır. Araştırmacı N. P. Kolpakova, insanın duygularını iki farklı kutba, yani sevinç ve keder kutuplarına ayırarak koşukların anlam ve sembollerinin bu kutuplara ait şekilleri ifade ettiğini ifade etmiştir (Kolpakova 1962: 207) Araştırmacı sembollerini şartlı olarak sevinç sembolleri ve keder sembolleri olarak iki farklı guruba ayırır. Kolpakova'nın söz konusu tasnifini destekleyen Lazutin, sözlü gelenekte herhangi bir bitkinin canlılığını söylemekle sevinç, aksine, solmasını tasvir etmekle de gam ifade edildiğini yazar (Lazutin 1989: 110).

Yukarıdaki fikirlere ilave olarak bazı sembollerin ortaya çıkışı ve yayılmasında doğal coğrafi ortamın ayrı bir öneminin olduğunu ifade etmek gerekir. Örneğin Rus edebiyatında “akağaç” güzel kızı, Doğu'da ise “servi” yârin endamını, sevgiliyi temsil eder. Özbek folklorunda daha çok söğüt, kavak, iğde gibi ağaçlar, reyhane, nane, kardelen, menekşe gibi bitkilerin sembolik anlam taşıdığı görülür. Ayrıca dağ sembolü sözlü gelenekte en yaygın olan edebî vasıtalarından biridir:

*“Bu tog'lar baland tog'lar,
G'arib yo'lini bog'lar.
G'aribga g'arib yig'lar,
Biz g'aribga kim yig'lar?”* (Alaviye 1972: 56).

Genelde koşuklarda kullanılan dağ sembolü büyüklük ve iyiliği, bazen de ayrılık ve meşakkati ifade eder. Sembolün her iki anlamı da yazılı edebiyat temsilcileri tarafından kullanılmıştır. Nitekim Özbekistan Halk Şairi Töre Süleyman da yukarıdaki koşukların ahenk ve sembollerinden onlarca şiirinde faydalanmıştır. Örneğin, “Yig'lar” (Ağlar) şiirindeki aşağıdaki dizeler fikrimizi kanıtlar:

*“Bu tog'lar qanday tog'lar,
Bag'rida quzg'un, zog'lar?”*

Bor o'lsa barcha yig'lar,

Men o'lsam kimim yig'lar?" (Süleyman 1984: 103).

Yalnız yiğidin diliyle söylenen bu şiirin ilk dizesi sözlü geleneğe ait hazır edebî ifadedir. İkinci dizedeki “kuzgun”, “karga” sembolleri şairin söylemek istediği fikri anlatır. Yani bu durumda dağların zorlu hayatın sembolü olduğunu ikinci dizedeki kaygı, hasret, alçaklık ve yabancılık kavramlarını ifade eden kuzgun ve karga sembolleri yardımıyla kolayca anlayabiliriz. Lirik kahraman için dünyanın niçin hasretle dolu olduğu üçüncü ve dördüncü dizelerden anlaşılır: Onu arayan, arkasından ağlayan bir yakını yoktur. Koşukların çoğunlukla soru ile başlamasının temelinde, dinleyicinin dikkatini çekme, onu ele alınacak konuya hazırlama ve doğal olarak onun yaklaşımını ifade etmesini sağlama gibi amaçlar yatar. İşte bu nedenle Töre Süleyman “Yig'lar” şiirinde bu yöneme başvurmuştur. Ayrıca söz konusu koşuk yaygın olduğundan birçok kişi onun gariplik hakkında olduğunu bilir. Şair de bu haberdarlıktan yararlanarak lirik kahramanın iç dünyasını daha kolay ortaya koymaya çalışır.

Töre Süleyman'ın “G'uncha” (Gonca) şiirinde dağ sembolü yukarıdaki durumun tam tersini ifade etmeye yaramıştır.

“Bu tog'lar baland tog'lar,

Atrofi ajab bog'lar,

Yoring bo'lsa yoningda

Ne qilsin dilda dog'lar?

...Tog'lar boshi tumandir.

Tarqalishi gumondir.

Xabar olmasang mendan

Holim behad yomondir” (Süleyman 1984: 103).

Öncelikle vurgulanmalıdır ki her iki dördlükte dağ sembolünün kullanıldığı dizeler koşuklarda ve destanlarda aynı bu şekilde geçmektedir. Demek ki burada sanatçının folklor ürününden verimli bir şekilde faydalanması neticesinde folklorizm hadisesi meydana gelmiştir. İfadenin değiştirilmeden kullanılması ile basit folklorizm, imgenin benimsenmesi neticesinde de stilizasyon folklorizm meydana gelmiştir. Dizelerdeki “tog” (dağ)ın mağrur âşığı temsil ettiği dağı çevreleyen “ajab bog” (güzel bahçe) ile ifade edilen yâr sembolünden anlaşılmaktadır. Yârinin yanında olan kişinin gönlünde kötülüğün olmadığını ifade eden üçüncü ve dördüncü dizeler fikrimizi kanıtlar.

İkinci dörtlükte kaydedilen sisli dağlarla âşık yiğidin kafasında kuşku ve tedirginliğin olduğunu, yâr gelmeden de bu sisin, yani tedirginliğin dağılmayacağını anlarız.

Folklor ürünlerinden etkili biçimde yararlanmak Töre Süleyman sanatının en belirgin özelliklerinden biridir. Aşağıdaki dörtlükte de koşuklarda sık sık kullanılan “Eshik oldi gulhovuz” (Kapının önü gül havuz) dizesinden yararlanarak şiirin estetikliğini artırmış ve daha kolay anlaşılmasını sağlamıştır:

“Suygan yigiti uchun

Har so'zi andiz edi,

“Eshik oldi gulhovuz...

Bahona qimiz edi...” (Süleyman 1984: 71).

Bu parça şairin “Qorxat” (Kar Mektup) adlı şiirine ait olup, şiirin adını okur okumaz halkın gelenek ve göreneklere gözümüzün önüne gelir. Ayrıca koşuklardaki bilindik dizeleri hatırlatır:

“Eshik oldi gul hovuz

Gul tergani kelganmiz

Gulni bahona qilib

Yor ko'rgani kelganmiz” (Aleviye 1972: 62).

Ritim stilizasyonu üzerine kurulan söz konusu şiirin yukarıdaki dizelerinde “eshik” (kapı), “gul” (çiçek, gül), “gul hovuz” (gül havuz) gibi sözlü gelenek sembollerinin kullanılması ile de karakter stilizasyonu meydana gelmiştir.

Folklor karakterleri, koşukların ritmi, sözlü gelenek ürünlerinin konusu ve atasözlerinden yararlanmak bazı sanatçıların eserlerinin halka yakın olmasını sağlayan en önemli özelliklerdendir. Zira edebiyat araştırmacıları halka yakınlığın herhangi bir şiirin değerinin ve şairin yeteneğini belirleyen en yüksek ölçüt olarak kaydediler (Belinskiy 1954: 293). Bu bağlamda Töre Süleyman, millî edebiyatımızı halka özgü ruh ve ahenklerle daha da zenginleştirmiş bir sanatçı olarak sonsuz saygıya, eserleri de her zaman yaşayacak olan edebî bir miras olarak ciddi bir şekilde araştırılmaya layıktır.

Töre Süleyman'ın “Karasaç” destanı sözlü ve yazılı edebiyatın karşılıklı etkileşimi sonucu meydana gelmiş bir eser olarak büyük öneme sahiptir. Şair, folklorizmlerden destanın etki gücünü, halka yakınlığını ve millîliğini artırmak ve karakterlerin özelliklerini daha açık bir şekilde ortaya koymak için istifade etmiştir.

Sonuç

Söz konusu destana sözlü gelenek ürünlerinin ve halk dilinin derin bir şekilde sinmiş olması Töre Süleyman'ın sanatsal maharetini ortaya koyar. Özellikle şairin kullandığı birçok atasözü sadece Özbek Türklerinin değil aynı zamanda bütün Türk boylarının eşsiz sanatsal eseri olarak destana büyük bir değer katmıştır.

Destanda basit ve karışık folklorizmlere sıkça rastlanır ve bunların her biri folklor ile edebiyat arasındaki ilişkilerin sanatsal aşamasını gösterir. Bununla birlikte, Töre Süleyman folklorizmlerden etkili biçimde yararlanarak folklor ürünlerinin unutulmaması konusunda da büyük katkı sağlamıştır.

Folklorizmlerin etkisiyle gerçekçi ve romantik yorumun birleşmesi "Karasaç" destanına farklı bir ahenk ve cazibe katmıştır.

Atasözleri yıllar boyu halkın şuurunda herkesin eşit olarak anladığı özetlemeleri barındırdıkları için onlardan verimli bir şekilde istifade etmek, sanatçının söylemek ve paylaşmak istediği fikirlerin daha kolay anlaşılmasını sağlar. Bu da edebî eserlerin daha çok yaygınlaşmasına yardımcı olur.

Dîvânu Lugât-it Türk'te kaydedilen sözlü gelenek ürünlerinin çağdaş sanatçıların eserlerinde kullanılmasını araştırmak ve eski dönemlere ait atasözlerinin günümüze ulaşana kadar yaşadığı değişimleri analiz etme imkânını verir.

Özbek şairi Töre Süleyman, görüşlerini halkın yüzyıllardır yaşam tecrübelerine dayanarak meydana getirdiği bakış açısı ile süslemesi basit folklorizmi oluşturmuştur.

Şairin sadece edebî eserlerinde değil, aynı zamanda sosyo-politik eserlerinde de atasözlerinden ustalıkla yararlanmış olması folklorizm hadisesi meselesini özel olarak araştırma ihtiyacını gündeme getirir.

Töre Süleyman'ın koşukların etkisi ile ortaya koyduğu eserlerinden anlaşıl-maktadır ki koşuklar sosyal hayatla ilgili olayları, kişilerin duygularını ifade etmeye yarayan en eski ve hazırcevap bir tür olarak ortaya çıkmış ve asırlar boyunca gelişmiştir. Koşukların araştırılması ile halkın edebî düşüncesinin gelişimini de daha açık bir şekilde ortaya koymak mümkün olacaktır.

Koşuklar lirik kahramanın duygularının yanı sıra gerçek tarihî olaylar ve doğa hadiseleri hakkında bilgi sunması bakımından da önemlidir.

Basitlik, akıcılık, kullanılan semboller, redifler, kısa heceli olma, mübalağa, aliterasyon ve hazır edebî ifadelerden yararlanma gibi özellikler koşukların hızla yayılmasına ve sonuç itibarı ile herkesin anlayacağı imgeler sistemini geliştirmesine sebep olmuştur.

Yazılı edebiyatta sözlü geleneğe özgü sembolleri, hazır dizeler ve konular, halk gelenek ve görenekleri, merasimleri gibi unsurlardan yararlanması sonucunda folklorizm hadisesi meydana gelmiş ve bu durum farklı sanatçıların eserlerinin kalitesini artırmıştır. Ayrıca folklorizm hadisesi sözlü gelenek ürünlerinin unutulmasını da önlemiştir.

KAYNAKÇA

- 📖 Aksoy, Ömer Asım. *Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: TDK, 1969.
- 📖 Alaviye, Muzeyyana. *Ak Elma Kızıl Elma. Özbek Halk Koşukları*. Taşkent: Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1972.
- 📖 Alaviye, Muzeyyana. *Özbek Halk Koşukları*. Taşkent: Bilimler Akademisi, 1959.
- 📖 Belinskiy, Vissarion. "Polnoe sobranie sochineniy". Moskova: Izdatelstvo Akademia Nauk SSSR, 1954. T.5-6.
- 📖 Gerodot. *Istoriya*. Moskova: Nauka, 1993.
- 📖 İşankul, Cabbar. *Özbek Folklorunda Düş ve Onun Edebî Yorumu*. Taşkent: Fen Neşriyatı, 2011.
- 📖 Kolpakova, Natalya. *Russkaya narodnaya bitovaya pesnya*. Moskova: Akademii nauk, 1962.
- 📖 Lafarg, Pol. *Medeniyet Tarihi Denemeleri*. Moskova: Moskovskiy rabochiy, 1926.
- 📖 Lazutın, Sergey. *Poetika russkogo folkloru*. Moskova: Vısshaya shkola, 1989.
- 📖 Oy, Aydın. *Tarih Boyunca Türk Atasözleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 1972.
- 📖 Sodikov, Qosımjon. *Kaşgarlı, Mahmud. Divanu Lügati-t Türk. Türkçe kelimeler divanı*. Taşkent: Gafur Gulam Basım-Yayın, 2017.
- 📖 Süleyman, Töre. *İster Gönül*. Taşkent: Gafur Gulam Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1984.
- 📖 ---- *Alhazar*. Taşkent: Özbekistan KP Merkezi Komitesi Neşriyatı, 1976.
- 📖 ---- *Gülşen*. Taşkent: Gafur Gulam Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1988.
- 📖 ---- *Hamkişlaklarım*. Taşkent: Yaş Gvardiya Neşriyatı, 1973.
- 📖 ---- *Karasaç*. Taşkent: Bedii Edebiyat Neşriyatı, 1965.
- 📖 ---- *Sırderya Koşukları*. Taşkent: Yaş Gvardiya Neşriyatı, 1974.
- 📖 ---- *Toybaşı*. Taşkent: Gafur Gulam Edebiyat ve Sanat Neşriyatı, 1977.
- 📖 ---- *Yavkaçtı*. Taşkent: Yazuvçı Neşriyatı, 1998.

Аннотация

Известно, что происхождение письменной литературы восходит к фольклору. В современном мире, где все больше усиляется роль и влияние «популярной культуры», порождающей риски древней культуре, духовному наследию и человеческому облику народов мира, где сотни и тысячи молодых людей страстно следуют за сей «культурой», национальной литературе следует больше прежнего взять на себя ответственность за сохранение самосознания разных наций. Поэтому в современной литературе становится своеобразным мейнстримом выражение истинных ценностей и исторических традиций, отраженных в легендах, сказаниях и мифах, так сказать, возвращение к фольклору. Говоря иными словами, в литературе начался период неомифологизма. Использование в письменной литературе образцов фольклора со стороны индивидуального литератора изучается в науке в качестве явления фольклоризма. В исследованиях, в частности, отмечается возникновение обыкновенных или переработанных фольклоризмов в результате использования в литературном произведении народных пословиц в каноничной или слегка видоизмененной форме. В статье мы продолжим эти мнения, будем вести речь об использовании в творчестве народного поэта Узбекистана Туры Сулеймана пословиц из произведения «Диван лугатит-турк» Махмуда Кашгари. Ибо использование образцов фольклора из «Диван лугатит-турк» в произведениях современных литераторов еще не изучено полностью. Изучение вопроса с данного ракурса позволит, во-первых, выявить изменения, происходившие в древних пословицах, сохранившихся до сегодняшнего дня, во-вторых, показать значение явления фольклоризма в письменной литературе, в-третьих, оценить индивидуальное мастерство конкретного литератора в использовании образцов фольклора. В статье также ведется речь о таких вопросах, как отношение фольклора и письменной литературы, в частности, выявление простых и сложных фольклоризмов в поэме «Корасоч», значение народности, национальности и общетюркских явлений в произведении, пути и стили Туры Сулеймана в использовании фольклорного материала, его творческое мастерство, влияние фольклорных традиций на конкретного литератора и т.д. Кроме того, в статье охвачены такие проблемы, как явление фольклоризма в литературном и публицистическом произведениях, формирование жанра народных песен, создание их системы образов, символы и национальные атрибуты, свойственные для устного и письменного

творчества различных народов, причины широкого распространения народных песен, переход символов из образцов народного творчества и письменную литературу.

Ключевые слова: фольклор, легенда, миф, неомифологизм, пословица, лиро-эпическое произведение, настоящий обычный фольклоризм, параллелизм.



Kurtuluş Savaşı'na Dair Bir Kronikat: Sarayköy Kronikati

A Chronicle on the Turkish War of Independence: The Saraykoy Chronicle

Dr. Gülperi MEZKİT SABAN*

Özet

Anlatım; işaretler, sesler, mağara duvarına çizilen resimler, taşta kazınan motifler ve alfabeler sayesinde milletleri ayıran dillerin ürünüdür. Her biri anlatım için vardır ve sadece araçtır; asloan anlatımdır. Anlatılan metin kapsamında, kaostan kozmosa geçiş bir anlatı örneğidir; toplumların evrildikleri barbarlık/kahramanlık/modernlik çağları da anlatım sayesinde günümüze ulaşmıştır. Anlatımın türünü, anlatılanın zamanı, mekânı, şahısları ve kurgusu belirler. Ele alınan anlatım türlerinden tarihi memorat olarak adlandırılan “Kronikat”, yazılı tarihin önemsemediği/ayrıntıya girmediği, halk tarihi olarak adlandırılabilir sözlü tarih anlatılarını inceler. Yunan Kuvvetlerinin, Kurtuluş Savaşı zamanında, Denizli-Yenicekent-Sarayköy hattında kaldığı ve daha ileriye geçemediği yazılı tarihte malumdur; lakin yörede yaşamış ve olayların bizzat tanığı olmuş yüz sekiz yaşındaki Ayşe Selman, Yunan Kuvvetlerinin Sarayköy’ü nasıl geçemediğini ve yöre halkının topyekûn olağanüstü mücadelesini yazılı tarihte bulunmayan şekliyle anlatır. Bu bağlamda sözlü kültür, ikincil sözlü kültüre ve yazılı kültüre nispetle hala hayati önemi haizdir ve görülmektedir ki sözlü tarih, yazılı tarihin giremediği ayrıntıya girebilmekte ve detayları halkın diliyle ortaya koyabilmektedir. Kurtuluş Savaşı'nın 100. yıl dönümünde, derleme imkânını bulduğumuz bu kronikat aynı zamanda dönemin kültürel dokusunun görülmesini sağlar.

Anahtar kelimeler: Sözlü kültür, Sarayköy, kronikat, Kurtuluş Savaşı, sözlü tarih.

Abstract

Explanation begins with human communication. Signs, sounds, images drawn on cave walls, stone engraved motifs and found / matched / likened the nation separates languages thanks to the alphabet created with passwords. Each one has to expression and they are the only tool, the important thing is the expression. We learn through lectures transition from chaos to cosmos; they also return of

* Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
gulperi2417@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9704-2490.

barbarism society/heroic/modern era. Expression of the type is determined by described the time, space, the parties and fiction. We have discussed, the historical narratives memorates called this 'Kronikat' (Chronicle), trifled or undetailed by the written history, oral history can people called historical narratives are covered. Greek forces in time of Independence War, which remains in Denizli-Yenicekent Saraykoy line and forward pass is not known at the time of writing; and yet lived in the area and had personally witnessed the events hundred and seven year old Aisha Selman, Saraykoy how the enemy forces did not pass and the overall shape of the locals. This indicates that oral culture, relative to the secondary oral culture and written culture is still of vital importance and observed that the oral history, can not enter into the details of written history and details can be revealed with the people of the language. In Independence War 97. anniversary, we found that the assembly facility that kronikat also is important to explain the culture of the period.

Keywords: Oral Culture, Saraykoy, chronicle, Independence War, oral history.

*“Aslanlar kendi tarihçilerine sahip olana dek,
avcılık öyküleri her zaman
avcıları yüceltecektir.”
Paul Connerton*

Assman’a göre (2015: 98) ortak birikimin sonucu oluşan kültürel bellek, aktarımı gen yoluyla değil sözlü aktarım yoluyla gerçekleştirdiği için ancak hafızalarda yer edinir ve ritüel özellik kazanırsa varlığını devam ettirebilir. Assmann, bunu kültürel bellek tekniği olarak ifadelendirir. Tekniğin işlevini ise sürekliliğin ve kimliğin devamının sağlanması olarak görür. O’na göre “kimlik, kolayca anlaşılacağı üzere bir bellek ve hatırlama sorunudur. Bir bireyin kendi kimliğini sadece belleği sayesinde oluşturabilmesi gibi bir gurup da gurupsal kimliğini ancak bellek sayesinde yeniden kurabilir. Aradaki fark gurup belleğinin nörolojik bir temeli olmasındadır. “Çünkü biz kimliği, bireyin bir topluma ve o toplumun kültürüne ait olduğunun dile getirilmesini gerektirir. Oysa bireyin topluma aidiyeti, böyle bir bilinçlilik halinden ziyade doğal durum olarak yaşanır. Bu aidiyet ancak bilince çıkarılarak – örneğin guruba girme ayinleri- ya da farkına varılarak–örneğin farklı toplumlar ve yaşam biçimleri ile karşılaşılma sonucu- bir biz kimliğine doğru güçlenebilir. Bizim anlayışımıza göre ortak kimlik, ortak aidiyetin bilince çıkarılmasıdır. Buna göre kültürel kimlik de, bir kültüre katılımın bilince çıkarılması ya da o kültüre ait olduğunun ilan edilmesidir” (Assmann 2015: 143). Birey bu ilan ile sosyalizasyon sürecini tamamlamış olur.

Sosyalleşmenin başat aktörü; işaret, söz ve yazı ile sağlanan anlatım ve dolaşımıyla iletişimidir. “Sosyal bir varlık olan insan, varoluşsal anlamını mitolojik dönemden modern zamanlara kadar gelişen süreç içerisinde sürekli anlatma etkinliği içerisinde kurar. Kişinin kendi deneyim, yaşantı, ilişki, fantezilerine, reel gündelik yaşamına ilişkin birikimi anlatma/paylaşma etkinliği içerisinde bir çerçeveye kavuşur. Kültürel grup içerisinde birey kimliğinin kurulması, sosyalleşme serüveninin tamamlanması, sözlü iletişim ve anlatma etkinliği sürecinde gerçekleşir” (Ersoy 2009: 21) Söze dayalı iletişim zamanla toplum normlarını hazırlar. Kaldı ki yazılı kültürün olmadığı yerde insan belleği tüm bu anlatıların depo alanı görevi görür. Düzenli tekrarlar, o olaya ilişkin kuralları oluşturur ve nesilden nesle ‘gelenek ve görenek’ adıyla aktarılmasını sağlar. Burada kastedilen husus sırf söze dayalı kuralların aktarıldığı değil; sözün yazıdan çok daha önce iletişim formu olarak kullanılagelmesindedir.

Deneyimler toplamı ve yaşam bileşkesi olarak sunulan kültür, genel itibarıyla söz ile aktarımını gerçekleştirmiştir. “Sözlü kültür, toplumun ortak malı olan hazır kalıpların deneyimleri pekiştirecek şekilde biçimlendirilmesiyle oluşur ve yazılı metinden yoksun olduğu için de toplum belleğinde yüzyıllarca gelişerek varlığını halkın bilincine yerleştirerek sürdürür” (Ong 2010: 51). Walter Ong, sözle biçimlenen düşüncenin zaman içinde geliştikçe hazır deyişlerin kullanımının da daha ince bir ustalık kazandığını söyler. Hazır deyişlerin oluşturduğu kompozisyonlar ise, ‘usta’nın icrası eşliğinde aktarılır ve açık ve gizli olmak üzere birçok işlevi haizdir. Smith (2002: 255), sözlü kültür ürünlerinin, özellikle destanların, mitlerin, kahramanların, kutsallık atfedilen mekânların, modern zamanlarda ulusal kimliklerin oluşturulmasında tanımlayıcı ve belirleyici bir rol üstlendiğini söyler. Ona göre bütün bu semboller ve anılar, ulus olmayı şekillendirmedeki yollardır. Bunlar güçlü işaretler ve açıklamalardır, sonraki kuşaklarda duygu yaratabilme kapasitesine sahiptirler. Bilindiği üzere kimliği oluşturan öğelerin hemen hepsi tarihe dayanır: Ortak tarih, geçmişte (belki birlikte) oluşturulmuş ortak dil, birlikte kazanılmış ortak vatan vb. ortaklığın birliğinden çıkan kimlik, tarihi bir birikimin ürünüdür. Ortak birikim salt tarihi değil; destanları, efsaneleri, masalları, menkıbeleri, memoraatları, kronikatları vd. halkın birlikte oluşturduğu anlatım türlerini de ortaya çıkarmıştır. Bu ürünler, anlatıldığı dönemin kültürünü sergilemede olduğu kadar dönemin tarihi hakkında da bilgi verir konumdadırlar. Elbette tarihi belge hüviyetini haiz değildirler; ancak tarihin birçok gizli kalmış, bilinmeyen, önemsenmeyen yönünü aydınlatırlar.

Kronikatin Dayandığı Kuram

Anlatı türleri arasındaki sınırlar henüz kesin çizgilerle ayrılmış değildir. Sözlü oldukları için anlatı türleri sınırlı sayıdaki planların çerçevesindeki sınırsız çeşitlerin içinde bulunmaktadır. Dolayısıyla tarza, içeriğe ve fonksiyonelliğe bağlı mükemmel bir sınıflandırma mümkün değildir. Degh (2005: 344), bilimsel çalışmanın kolay ve rahat olması için tüm kategorilerin gerçek hayattan soyut bir şekilde kalmak zorunda olduğunu söyler. Farklı farklı türlere uyan hikâyelerin tarzları, içerikleri ve fonksiyonları çok çeşitlidir. Farklı akımlar içerisinde farklı hikâyeler bulunabilir. Hayali, inanılabilir, saygı duyulan veya alaycı biçimlere dönüştürülebilirler. Bir kültür için masal olan şey, diğeri için bir efsane olabilir der. Kültürel farklılıkların dahi türleri ayırdığı ve bu minvalde tartışacağımız anlatımımızın konusu, memorat üzerine yoğunlaşmaktadır. Değerlendirmeler ışığında her ne kadar kesin hüküm veremsek de en yakın durduğumuz nokta burasıdır. Çobanoğlu (2003: 21) memoratı, ‘tabiatüstü ferdi bir tecrübenin yaşayan veya ondan dinlemiş birisi tarafından anlatılan şahsa bağlı hikâye’ olarak tanımlar. Bu tanımlamada yer alan ‘tabiatüstü’ ile kastedilen öncelikle ‘öteki dünya’ ve farklı bir boyutta olmanın yanı sıra insanlarla beraber aynı mekânları paylaşan cin, peri, alkız, karabasan veya çeşitli ruhlardan oluşan ve sosyal bir hayat yaşadığına inanılan varlıklarla görme, konuşma, dokunma, hissetme, rüya veya bunlardan başka bir yolla kurulan bir iletişimdir. Memoratlar da, bu şekilde kurulmuş bir iletişimle, yaşananların, yaşayan veya ondan dinleyen birisi tarafından anlatılmasıdır. Tarihi memorat olarak bilinen kronikatlar, ‘Sözlü Tarih Kuramı’ yahut ‘Tarihi Yeniden Yazma Kuramı’ olarak bilinen kuramlarca temellendirilmişlerdir. “Kuram, tarihin bilinmeyen veya elde çok az veri bulunan dönemlerini kavrayabilmek ve aydınlatmak amacıyla halkın yaşamından izler taşıyan folklor malzemelerinden yararlanmayı esas almıştır. Bu çerçevede, sözlü tarih çalışmalarını kapsamında, halkbilgisinin peşinden gidilerek tarihsel gerçeklik aranmaya çalışılmıştır” (Dorson 2006: 19). Halkbilgisi bu noktada iki anlatım türü ile yola çıkar: Memorat ve kronikat. Elbette efsane ve destanlar da tarihi anlatımlar bakımından ele alınıyorsa da ayırıcı noktalarda saf dışı kalırlar. Öncelikle destanlar, gerçekleştiği dönem itibarıyla yakın geçmişle alakalı değildir ve bu yüzden birinci şahsın ağzından dinleme imkânımız yoktur; keza efsaneler de tarihsel anlatımlar olarak görülse de şahsa bağlı anlatı olmayışından dolayı bu kurama dâhil edilmemektedir. “Bu husustaki tartışmada gelinmiş son noktalardan birisi olarak kabul edilen “Şahsi ve içinde olağanüstü bir unsur olmayan normal bir tecrübenin hikâyesi veya hatırası olan tür ‘kronikat’ olarak adlandırıldığıdır. Bir kronikatin bir ‘tarihi efsane’yle olan ilişkisi neyse memoratın da olağanüstü bir tecrübeyle dair bir efsane ile ilişkisi aynıdır” (Çobanoğlu 2003: 31). Memorat kavramı-

nın gelişimine bakıldığında, efsaneden ayrı bir tür olarak ilk ele alan ve 'memorat' teriminin isim babası olan İsveçli halkbilimci Carl Wilhelm Von Sydow'dur. Von Sydow, ilk olarak 1934 yılındaki bir çalışmada, efsane ile ilişkili olarak ele alınan ama onunla 'karakteristik ve gelenek' bakımlarından uyuşmayan 'şahsi ve tamamen kişisel bir tecrübe' hüviyetinde olan materyali memorat olarak adlandırmayı uygun bulduğunu ifade eder (Akt. Çobanoğlu 2003: 21). Elbette efsane ve memorat arasında birçok ortaklık vardır. Mesela memoralarda yer alan ve 'tabiatüstü' kavramı ile ifade edilen yaratıklarla kurulan ilişkiler ve gerçekleşen olayların pek çoğu aynen efsanelerde de bulunmaktadır. Ancak efsanelerle memoralar arasındaki fark da yine bu noktada oluşmaktadır. "Çünkü konusu ne kadar tabiatüstü olursa olsun hiçbir efsane anlatımında efsaneyi nakleden, olayın bizzat başından geçtiğini veya naklettiği olayı gördüğünü yahut söz konusu olayı yaşayan kişinin ağzından dinlediğini söylemez, söyleyemez. Söylediği veya söyleyebildiği durumdaysa anlatılmış olan anlatı bir efsanedeğil memorattır" (Çobanoğlu 2003: 26). Memoraları diğer türlerden ayıran bir diğer husus, sıradanlığıdır. Memoraların, masallar veya epik destanlar gibi özel bir anlatıcısı yoktur. Memorat anlattıkları için kimse onlara özel bir sosyal statü vermez (Çobanoğlu 2003: 49).

Sarayköy'ün Demografik Yapısı ve Kurtuluş Savaşı'nda Sarayköy

Anlatacağımız kronikayı vermeden önce bölgenin demografik yapısından ve resmi tarihinden bahsetmek yerinde olacaktır; zira tarihsel bağlamı kurmak açısından bu bahis önemlidir. Menteşe Sancak'ının varisleri olan Denizli ve çevresi 'Yörük' olarak tabir edilen konargöçer yaşam tarzına sahip Türklere oluşmaktadır. Osmanlı Devleti'nde konar-göçerler Yörük ve Türkmen olarak iki farklı şekilde isimlendirilmişlerdir. Onların Yörük veya Türkmen olarak isimlendirilmelerinde yaşadıkları coğrafya ve siyasi mirasları etkili olmuştur. Sümer (1950: 520), Kızılırmak yayından güneye doğru çekilecek bir çizginin batısında kalan bölgede yaşayan konar-göçerlere Yörük, belirtilen çizginin doğusunda kalanlar ise Türkmen olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte, Yörük ve Türkmenleri coğrafi saha itibarıyla birbirinden kesin çizgilerle ayırmak güçtür. Zira bu tabirler, aynı bölgede, aynı göçebe grubunu ifade etmek için zaman zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Öte yandan, Batı Anadolu bölgesine ait tahrir defterinin hiçbirinde konar-göçerleri tarif etmek amacıyla Türkmen ismine rastlanmaz. Şu halde, aynı gruplar için hem Türkmen hem de Yörük isminin kullanılması, Batı Anadolu bölgesi için söz konusu değildir (Gülten 2008: 21-22). Dolayısıyla burada konar-göçerler için Yörük adının kullanılması kesin bir kabul görmüştür. Coğrafyacı İbn Said'in XIII. yüzyılın ikinci yarısında Denizli bölgesinde 200.000, Kütahya bölgesinde ise 30.000 çadır göçebe halkın yaşadığını belirtmesi (Turan 1997:

304), Batı Anadolu'nun ne denli bir nüfus yoğunluğuna ulaştığını ve bölgedeki nüfus hareketliliğini göstermesi bakımından mühimdir (Akt. Gülten 2008: 77; Togan 1981: 257).

Eröz (1991: 93), Yörüklerin göçleri sebebi ile de gittikleri coğrafyaların iklim ve çevre şartlarına göre de yaşamlarını şekillendirdiğini, Türk göçbelerinin Anadolu'ya gelince koyunculuktan, coğrafi zaruretlerden dolayı davarcılığa (keçi beslenmesine) başladığını ve bu sebeple keçe çadırı terk edip, kıl çadırlarda oturmaya başladıklarını söyler. Bunu Arap ve Kürt aşiretlerinden öğrenmiş olduklarını düşünür. Fakat çadır aksamına Orta Asya'da kullandıkları isimleri verdiklerini, bazısını değiştirip gene Türkçe adlandırdıklarını aynı zamanda Yörüklerin, yaşamlarını idame ettirebilmek için de keçinin etinden, sütünden faydalandıklarını belirtir. Keçi yoğurdu, peyniri, sütü ve eti, Yörüklerin başlıca yiyecekleri olmuştur. Her ne kadar Yörüklerin yaşamlarını bu denli etkileyen keçi besiciliği, zamanla yerini koyuna bırakacak olsa da hala Yörüklerin yaşadığı coğrafyalarda keçi, yoğun olarak görülmektedir.

Ele alınan kronikata destek olması açısından Yörük kültüründe keçi boynuzu süslemenin bir görenek olduğu belirtilmelidir. Yörüklerin özellikle göç sırasında keçilerine ve koyunlarına çanlar takıldığı bilinmektedir. "Bunun sebebi de şanlı ve gösterişli bir göç olmasını sağlamakmış. Çan ne kadar fazla olursa göç de o kadar gösterişli olurmuş. Keçileri süsler, büyük hayvanların boynuzlarına da kırmızı bezler bağlarlarmış" (Kılınç 2010: 25).

Bölgenin Dönem Tarihi

Bilindiği üzere Kurtuluş Savaşı'nda Ege Bölgesi'nin işgali Yunan güçlerinin İzmir'i işgali ile başlamıştır.

İtilâf Devletleri'nin aldıkları karar doğrultusunda 15 Mayıs 1919 sabahı İzmir'i işgal eden Yunan kuvvetleri, 27 Mayıs'ta Aydın'a, 2 Haziran'da Nazilli'ye girdiler. Sarayköy'de kurulan cepheyi takviye amacıyla civar sancaklardan da gönüllüler gönderilmeye başlandı. 175. Alay'ın 3. taburu yüz mevcuduyla buradaki müfrezeye katıldı. Antalya'daki 176. Alay'ın bir taburu da 23 Haziran'da Sarayköy'e hareket etti. Denizli Mutasarrıfı Faik Bey, yerli Rumlara karşı cereyan edecek müessif bir olayı bahane ederek İtilâf Devletlerinin Yunan askerine ilerlemek için izin vereceğini ve dik-katli davranılması gerektiğini Dâhiliye Nezareti'ne bildiriyordu. Köşk cephesinin bozulması üzerine Denizli Millî Menderes Müfrezesi, Denizlili Yedek Subaylar Grubu ve diğer müfrezeler 27 Haziran'da Umurlu'da toplandılar. Yörük Ali Efe'nin kızanları, Çine'den gelen 57. Tüme mensup piyade birliklerinden bir kısmı ve Muğla'dan gelen çeteler de buraya

ulaştılar. Değişik yönlerdeki müfrezeleri birleştiren millî kuvvetler 29 Haziran'da genel saldırıya geçerek, 30 Haziran'da Aydın'a girdiler. Binbaşı Şükrü Bey, Aydın'ın yarısından fazlasının yakıldığından, meskensiz kalan on bin kadar Hıristiyan ve Müslümanın tekrar Yunan zulmüne uğramamaları için Müslüman halkın Denizli ve Menderes yönüne sevklerini istedi. Haziran 1920 tarihinde başlayan Yunan saldırısı sonunda Köşk cephesi düştü ve Millî Kuvvetler Nazilli'ye doğru geri çekildiler. 57. Tümen Komutanı, dağınık birlikleri toplayarak Nazilli'yi savunmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Takviye alarak ilerlemesini sürdüren düşman karşısında Türk müfrezeleri Tümen Komutanının emriyle Sarayköy'e çekilerek Menderes Nehri üzerinde yeni bir savunma hattı oluşturdular. Buldan, Yunan birliklerine karşı oluşturulan cepheye gönüllü yardımında bulundu. Geniş kapsamlı genel Yunan saldırısının gerçekleştiği 23 Haziran 1920 tarihine kadar Kuva-yı Milliye 5 Temmuz 1920 tarihinde Buldan ve Burhaniye'den gelen gönüllüler, düşmanı karşılama hattı olan Sarayköy'de tertibat almışlardı. Kuva-yı Milliyeciler Burhaniye, Sarayköy şosesi üzerindeki köprülerle Ahmedli köprüsünü ve şimendifer hattını kullanılmaz duruma getirmişlerdi. 57. Tümen Komutanı Albay M. Şefik Bey, Menderes Nehri'nin sol yakası ve Sarayköy önünde düşmanı karşılamak istiyordu. Bu nedenle savunma hattı boşalan Buldan, Temmuz'un ilk haftasının sonunda işgal edildi. Yunan kuvvetlerinin Sarayköy önlerine geldiği sıralarda, kasıtlı olarak kasabada yaralama ve benzeri olaylar çıkartıldı. Denizli Mutasarrıfı başta olmak üzere, zamanın mülki idarecilerinin Nisan ayında tespit ettikleri bu olaylar, Yunan işgaline zemin hazırlamaktan başka bir şey değildi (Bildirici 2006: 667-672).

Yunan kuvvetleri girdikleri savaşın olumsuz seyri üzerine, geri çekilmeden birkaç gün önce, Buldan ve köylerinden yaklaşık 50 kişiyi Yenice'deki Yunan Tabur Komutanının emriyle, toplayarak köy camisine hapsetmişlerdir. Sarayköy önlerine gelen düşman kuvvetlerinin geri çekildiği ve giderken onarılmaz tahribatlar yaptığı, ibadethaneleri yakıp yıktıkları tarihe düşülen kayıtlarda mevcuttur. Yazılı tarih, Kurtuluş Savaşı'nın Denizli hattını, Yenice-Sarayköy sınırında bırakır. Yunan kuvvetlerinin bu hattı geçemediğini, kurulan Redd-i İlhak Cemiyetlerinin gayretleri ve kazalarda oluşturulan teşkilatlardan (gönüllü efeler birliği) yaklaşık üç bin kişilik bir kuvvet oluşturulduğunu ve Sarayköy hattından Yunan kuvvetlerinin çıkarıldığını söyler. Tam da bu noktada, derlediğimiz kronikat dönemin tarihi bilgileri ile örtüşen mahiyettedir:

...Aylardır süren Yunan işgali İzmir'den başlayıp Nazilli hattına dayanmış ve Sarayköy- Yenicekent hattına çok yaklaşmıştır. Denizli'den ve civar ilçelerden giden takviye kuvvetler, çok büyük kanlı çatışmalara girmiş; çok fazla Türk askeri ve gönüllüsü şehit düşmüştür. Yunan askerleri Sarayköy dağlarının eteklerinden gelmeye başlayınca, Yörüklerin de erkek sayısı epey azaldığından ve yeterli askeri gücün bulunmamasından ötürü yöre

halkı korkuya kapılmış, gecenin karanlığında çare düşünmeye başlamışlardır. Elleri insan sayısından kat kat fazla keçileri vardır. Yörenin erkekleri her ne kadar son hücumla kalkışmak istese de karşıdaki kalabalık onları korkutur. Ellerindeki meşalelerin, gece kandillerinin ışıklarından kalabalığın büyüklüğünü tahmin edebilmektedirler. Bu sırada Yörük kadınlarından birinin aklına bir fikir gelir. Madem insanımızdan fazla keçilerimiz var; o halde keçileri düşmanların üzerine gönderelim der. Ancak ortada bir sorun vardır. Gece vakti keçileri düşman üzerine gönderseler dahi herhangi bir ışık ya da sesleri olmadığı için düşman askeri tarafından görülemeyeceklerdir. Kurnaz Yörük aklı ortaya bir fikir atar: “Keçilerin boynuzlarına mum takalım!” hemen harekete geçerler. Her hane kendine üç keçi ayırır, geri kalanını meydanda toplarlar. Her bir hanenin en az elli keçisi olduğunu varsayarsak, ortaya büyük bir sürü çıkmaktadır. Hemen boynuzlarına mumları takıp yakarlar ve düşman üzerine bu büyük sürüyü gönderirler. Karşıdan gelen askerlerin korku çığlıkları Sarayköy’den duyulduğu anlatılır arasındadır. Yunan Askeri’nin bu büyük sürüyü asker sanıp geriye dönmesi üzerine Sarayköy hattında son kez, büyük bir kurnazlıkla düşmanı geri püskürtülmüş ve bir daha bu yöreye düşman askeri saldırıda bulunamamıştır... (KK, 2018)

Yörük kurnazlığı ile kazanılan harp, sadece Denizli yöresinde, Kurtuluş Savaşı Mücadelesi esnasında yaşanmamış aynı zamanda Sakarya Geyve’de de yaşanmıştır. Bir çobanın Kurtuluş Savaşı esnasında keçilerin boynuzlarına, Türk askerini kalabalık göstermek için çıra bağlayıp yakması ve düşman üzerine göndermesi, ardından da kendisinin şehit olması yine Yörüklerin harp kurnazlığına verilecek bir diğer örnektir; ancak bu harp taktiğini, Müjgân Cunbur(1999: 42), “Gözden kaçan bir risale” adlı makalesinde kaleme aldığı Yörük anlatısıyla çok daha gerilere, Osmanlı Devleti’nin kuruluş zamanına kadar götürmektedir. Cunbur’un aktarımla, Ertuğrul Gazi tarafından eğitilen Karakeçili Aşireti, Karacahisar’ın fethi esnasında, kara keçilerin boynuzlarına birtakım ışıldaklar bağlayarak bir nevi harp hilesi yaparak savaşı kazandırmışlardır. Alanya Kalesi ile ilgi anlatılan bir diğer kronikat ise, Alaeddin Keykubat’ın Alanya Kalesi’ni defalarca deneyip ele geçirememesi üzerine yaklaşık on beş bin keçinin boynuzlarına askerlerine emrederek mumlar taktırmış ve mumları yakarak askerleriyle birlikte taarruza geçmiş, kaleyi Bizanslılardan almıştır. Kalenin adı da bu sebeple uzunca bir süre ‘Keçi Kalesi’ olarak anılmıştır. Aynı anlatılar Kırşehir Keçi Kalesi, Gümüşhane Kalesi, Adana Kalesi, Niğde Kalesi, Aydın Kalesi anlatılarında da mevcuttur.

Sonuç

Anlatım süreklidir. Hikâye etme eğilimi ve onu dinleme ihtiyacı, anlatıyı uygarlık tarihi boyunca insanların' doğal yoldaşı yapmıştır. Anlatılar kendilerini herhangi bir yöresel ve sosyal havaya uyarlayabilirler. Geçmişe dayalıdır ve önemlidirler ama aynı zamanda yeni ve günceldirler. (Degh 2006: 133) Ele alınan Yörük anlatısında görülen harp taktiği, Selçuklular, Osmanlı ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya koyduğu mücadelelerin birçoğunda, ait oldukları yöresel havaya uyarlanmış; yenilenmiş ve güncelliğini korumuştur. Yörüklerin Anadolu coğrafyasına dağıldığı hemen her bölgede bu taktiğin izlenir olması; bu yöntemin Yörükler arasında sık kullanılan bir harp taktiği olduğunu düşündürmektedir.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, sözlü tarih kuramı dâhilinde değerlendirilmesi gereken yukarıda verilen kronikat, geçmişte yaşanan ve tarihi belgelerin niteliksel verilerinin boşluğunu doldurmaya 'çalışan' bir anlatı olarak ifade edilmelidir. Nitekim resmi tarih kayıtları özellikle niceliksel ve yazılı belgelerin üzerinde durmaktadır¹.

Makalede ele alınan Sarayköy kronikası, saf gerçeklik arayışında değildir yahut saf resmi tarih bilgisi olarak sunulmamaktadır; ancak Asmann'ın da (2015: 61) belirttiği gibi kültürel bellek için gerçek değil hatırlanan tarih önemlidir. Hatta kültürel bellekte gerçek tarihin, hatırlanan tarihe ve ardından efsaneye dönüştüğü söylenebilir. Efsane kurucu bir tarihtir. Bugünü geçmişin ışığıyla aydınlatmak için anlatılan öyküdür. Anlatılan hikâye efsaneleşir ve "kurucu" bir niteliğe bürünür. (Raglan 2006: 181). Yüz yedi yaşındaki Ayşe Selman'ın kültürel belleğinde yaklaşık bir asır sakladığı bu kronikat, klasik tarih anlayışının dışında kalan anlatıların, klasik tarih metinlerini desteklemesi ve inanılabilirliğini kuvvetlendirmesi bakımından önemlidir. Tarihe tanıklık eden anlatılar, hem tarihin korunmasına hem de yöre kültürünün aydınlanmasına yardımcı unsurlardır. İfade edilmelidir ki bu tanıklık, korunarak nesilden nesle aktarılan hikâyenin doğruluğunu garantiemez. "Tanıklığın koruduğu olgu, anlatılan hikâyenin, tanıklık edilen olayın arşivlenemez olduğu, arşiv karşısındaki dışsallığıdır. Böylece tanıklık edilen tarihsel olay, unutulmaktan kurtulmuş olur (Çeviker 2009: 44)." Counce'un (2011: 15) da belirttiği gibi belgelere dayanan kanıt, yaşamın çok küçük bir parçasını kaydeder. Nitekim Kurtuluş Savaşı, zaman ve mekân açısından tarihin 1919-1922 yılları ara-

¹ Sözlü veriyi, kişisel düşünce ve algıyı güvenilirmez, gerçek dışı ve tutarsız kabul eden ve yaygın olarak yazılı ve niceliksel verileri güvenilir bulan bazı disiplinler, niteliksel metodolojiye araştırmalarında yer verince, bunlarda sözlü anlatıları kullanmaya başlamışlardır (Kaderli 2012: 208).

sındaki süreçte uzun bir zaman dilimini kapsar; ancak Kurtuluş Savaşı'nın üzerinden yüz yıl geçmesine karşın bellekte kalan 'Yörük keçilerinin kahramanlığı' sayesinde kurtulan bir köyün anlatısıdır. Resmi tarih bilgileri ancak yazılı kayıtlarda devamlılığını sürdürürken; sözlü tarih anlatıları nesilden nesle devam ederek 'anlatı geleneği'nin bir parçası olarak hayatıyetlerini devam ettirirler.

KAYNAKÇA

- 📖 Assmann, J. *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı, 2015.
- 📖 Bildirici, Y. Z. "Milli Mücadelede Buldan". *Buldan Sempozyumu*. Denizli, 2006.
- 📖 Counce, S. *Sözlü Tarih ve Yerel Tarihçi*. Çev. Bülent Can, Alper Yalçınkaya. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2011.
- 📖 Connerton, P. *Toplumlar Nasıl Anımsar*. Çev. Alaeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı, 1999.
- 📖 Cunbur, M. "Gözden Kaçan Bir Risale". *Türk Kültüründe Karakeçililer: Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. Şanlıurfa, 1999.
- 📖 Çeviker, L. *Şiddet ve Toplumsal Hafıza*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara, 2009.
- 📖 Çobanoğlu, Ö. *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*. Ankara: Akçağ, 2003.
- 📖 Degh, L. "Günümüz Bağlamında Efsane Üzerine Teorik Bir Düşünme ve Efsane Tanımı". *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2*. Çev. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel, 2005.
- 📖 Degh, L. "Halk Anlatısı". *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-1*. Çev. Zerrin Karagülle. Ankara: Geleneksel, 2006.
- 📖 Dorson, Richard M. *Günümüz Folklor Kuramları*. Çev. Selcan Gülçayır, Yeliz Özay. Ankara: Geleneksel, 2005.
- 📖 Eröz, M. *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1991.
- 📖 Ersoy, Ruhi. *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği*. Ankara: Akçağ, 2009.
- 📖 Gülten, S. *XVI. Yüzyılda Kütahya Sancağı'nda Yörükler*. Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2008.
- 📖 <https://www.pusulahaber.com.tr/alaeddinin-sehri-alaiyye-8505yy.htm>

- 📖 Kaderli, Z. “Kişisel Deneyim Anlatılarının Bağlamsal Çerçevesi: Deneyimlenen, Hatırlanan ve Anlatılan Hayat”. *Milli Folklor* 24. 93 (2012): 207-219.
- 📖 Kılınç, N. *Antalya Yöresi Yörük Fıkraları Üzerine Bir Araştırma*. Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2010.
- 📖 Ong, W. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis, 2010.
- 📖 Raglan, L. “Tarih ve Mit”. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-2*, Çev. Levent Soysal. Ankara: Geleneksel, 2005.
- 📖 Smith, A. D. *Ulusların Etnik Kökeni*. Çev. S. Bayramoğlu, H. Kendir. İstanbul: Dost, 2002.
- 📖 Sümer, F. “Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11. 1-4 (1950): 509-523.
- 📖 Sümer, F. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*. İstanbul: TDAV, 1992.
- 📖 Togan, Z. V. *Umumî Türk Tarihine Giriş, C. I*. İstanbul: Enderun, 1981.
- Kaynak Kişiler:**
- 📖 KK: Ayşe Selman (108), okur-yazar değil, Denizli- Serinhisar.



Mehmet Rauf’un “Büyük Aşk Romanı”ı: Son Yıldız The “Great Love Novel” of Mehmet Rauf: Son Yıldız

Dr. Öğr. Üyesi Kudret SAVAŞ*

Özet

Türk edebiyatında psikolojik tahlil ağırlıklı ilk romanı yazmasıyla ünlünen Mehmet Rauf, Servet-i Fünun kadrosunun önemli isimlerinden biridir. Halit Ziya’yla kurduğu yakın dostluk onu grubun önemli isimlerinden biri haline getirmiştir. Cumhuriyet döneminde de eserler vermeyi sürdüren yazarın edebiyat incelemelerine fazla konu edilmeyen önemli eserlerinden biri de 633 sayfadan oluşan Son Yıldız’dır. “Büyük Aşk Romanı” alt başlığını taşıyan eser, anlatım özellikleri ve hacmiyle yazarın en önemli ürünlerinden biri olarak dikkat çeker. 27 Teşrinisani 1927’de yayımlanan eserin girişinde yer alan ithaf; eseri, yazarın diğer romanlarından ayırır. Mehmet Rauf romanı yazarken felç geçirmiş ve sağ kolunu kullanamaz hale gelmiştir. Karısının yardımıyla tamamladığı roman, bazı özellikleriyle klasik Mehmet Rauf çizgisine dair izler taşır. Ancak Son Yıldız; kadro zenginliği, olay akışı ve psikolojik tahlillerdeki başarısıyla kanımızca Eylül’den çok daha başarılı bir eserdir. Eser ayrıca hacmiyle de yazarın diğer romanlarından ayrılır. Bu yönleriyle edebiyat tarihimizde “Eylül”ün yerini alması gerektiğini düşündüğümüz bu eser, çalışmamızda tüm yönleriyle değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Son Yıldız, Mehmet Rauf, Türk romanı, Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatı, aşk romanı.

Abstract

Mehmet Rauf, who is famous for writing the first psychological assay of Turkish literature, is also one of the important names of Servet-i funun staff. His close friendship with Halit Ziya has made him one of the important novelists of the group. One of the important works of the author who continues to produce works during the Republican period is the Son Yıldız. The work, which carries the sub-title of "Great Love Novel", draws attention as one of the most important products of the author with its narrative, characters and volume. The dedication

* Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü.
kudretsavas@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6544-0029.

at the entrance of the work distinguishes the work from the other novels of Mehmet Rauf. Mehmet Rauf has had a stroke while writing a novel and has become unable to use his right arm. In our opinion Son Yıldız, completed with the help of his wife, carries traces of the classic Mehmet Rauf's narrative with some features. However, by the wealth of staff, success of the event flow and psychological analysis, in our opinion, Son Yıldız is a much more successful work than Eylül. The work also differs from the author's other novels with its volume. The aim of this work is to evaluate Son Yıldız in all aspects, which we think should replace Eylül in our literature history.

Keywords: *Son Yıldız, Mehmet Rauf, Turkish novel, Republican period literature, love novel.*

Türk edebiyatı tarihinde başat rol oynayan topluluklardan biri de Servet-i Fünun topluluğudur. Edebiyatımızda görülen yenileşme çabaları, yeni edebiyatın nitelikleri ve kendini nasıl konumlandırması gerektiği gibi birçok husus, bu topluluğun ortaya koyduğu anlayışla birlikte kesin bir sonuca bağlanmıştır. Tanzimat döneminde başlayan ve ara dönemde yoğunlaşan arayışlar sona ermiş, böylece edebiyatımızda Batı kültürünün örnek alınması, anlatı biçimlerinin Batılı formlara uygun şekilde kullanılması anlayışı genel kabul görmüştür. Bu bakımdan Servet-i Fünun dönemi, edebiyatımızın kendine yeni yol haritasını çizdiği bir dönem olarak da görülebilir (Tarım 2000: 51). Bu dönem yazarları sadece sanat alanında değil, düşünce bakımından da Batıcılık düşüncesine inanmaktadır (Çetin 2007: 451-486).

Tevfik Fikret, Halit Ziya, Cenap Şehabettin, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit gibi güçlü isimlerin bulunduğu bu dönemde adı geçen her bir ismin farklı alanlarda kendini tebarüz ettirdiğini söylemek mümkündür. Halit Ziya ve Tevfik Fikret'in hem sanatkâr hem de bir öncü kimliğiyle birer çekim merkezi oldukları topluluğun önemli isimlerinden biri de Mehmet Rauf'tur. Romancılıkta topluluğun Halit Ziya'dan sonra gelen en önemli isimlerinden biri olan Rauf, edebi anlayışı bakımından topluluğun genel çizgilerine uysa da birçok bakımdan kendine özgü nitelikler taşıyan bir sanatçıdır. Kendine özgü bu nitelikler onun farklılığını oluşturduğu gibi aynı zamanda hayatının zorlaşmasına neden olmuş, topluluğun gölgede kalan bir figürü olması sonucunu doğurmuştur.

Dar gelirli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Mehmet Rauf'un eğitim hayatını kısmen de olsa ailesinin gelir durumu etkilemiş; yazar, babası tarafından hem ebeveynlerinin hoşuna gitmeyen bazı alışkanlıklarından kurtulması hem de ücretsiz eğitim görme imkânından faydalanması için Harp Okulu'na kaydettirilmiştir. Askeri bir okulda eğitim görmeye başlamasıyla oğlunun yazmaya yönelik ısrarlarının sona ereceğini düşünen babası, bu düşüncelerle aske-

ri okula oğlunun kaydını yaptırır. Yazarın küçük yaşlardan itibaren tiyatro eserleriyle Ahmet Mithat'ın romanlarını okumak ve taklit etmek şeklinde başlayan (Coşkun 1976: 15) edebiyat merakı babasının hoş görmediği uğraşların başında gelir. Eğitim hayatının başında okula uyum sağlayamayan ve sürekli okuldan kaçmayı düşünen Rauf'u etkileyen ve onun okulda kalmasını sağlayan en önemli husus Heybeliada'nın güzelliğidir. Okuldan kaçmayı kafasına koyan Rauf'u, "sabah kalktığında seyrettiği güneşin ve tabiatın güzelliği Heybeliada'ya bağlar ve [yazar] bir daha kaçmayı düşünmez." (Törenek 1999: 21). Bu bağlanma ömrü boyunca yazarı takip edecek ve adalar yazarın eserlerinde kendini gösterecektir.

Edebiyatla ilgisini askeri okul yıllarında da canlı tutan ve önceden başladığı kalem tecrübelerine devam ederek kendisini geliştiren yazarın Halit Ziya'yla tanışması, kendi edebi kimliğini bulmada önemli anlardan birini oluşturur. *Servet-i Fünun* dergisinin yayın hayatına başlamasıyla birlikte tanınırlığı artan yazar, topluluğun diğer önemli isimleriyle tanışır. Hatta Tefik Fikret'in uzaktan akrabası olan bir genç kızla evlenen Rauf'un şöhreti gün geçtikçe artmaktadır. Yazar, kendi adının yanı sıra Rauf Vicdani, Besim Rauf, Ali Necdet, Mehmet Nazif, Jüpon gibi değişik müstear isimler kullanarak yazılar kaleme alır (Özbalcı 2011: 395).

Yayınladığı *Eylül* adlı romanıyla Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri haline gelen yazarın edebiyat âlemindeki önemiyle sosyal hayattaki saygınlığının birbirine denk olmamasının nedeni onun hayatı değerlendirme biçimi, aşk ve kadın tutkusunda aranabilir. Yazarın hayata bakışı; saygınlığını zedelemekte, çevresindeki insanların kendisine birer birer cephe almasına neden olmaktadır. Yazar, yaşama tarzıyla adeta "kendini yok eden bir romancı" olma yolunda hızlı adımlarla ilerlemektedir (Fethi Naci 2000: 3).

Servet-i Fünun dergisi etrafında toplanan gençlerin ve grubun etkin isimlerinin her birinin, edebiyat, sanat ve toplumsal yaşam hakkında Batılı fikirlere sahip olsalar da ahlakçı bir tutum sergiledikleri söylenebilir. Özellikle Tefik Fikret'in ortaya koyduğu katı ahlakçı tavır, Fikret'in kişilerle olan ilişkilerinde önemli bir belirleyicilik üstlenmektedir. Her ne kadar Batılı düşüncelere sahip olsalar da toplumun genel eğilimlerine bağlı olan grup üyelerinin Mehmet Rauf'u yalnız bırakmaya başlamaları esasen ilk evliliğinin sona ermesiyle başlar. Tefik Fikret'in uzaktan akrabası olan ilk eşinden ayrılması ve kadınlara olan tutkusu Rauf'un etrafının yavaş yavaş boşalmaya başlamasına neden olmuştur.¹

¹ Halit Fahri Ozansoy, *Edebiyatçılar Geçiyor* adlı eserinde grubun önde gelen isimlerinden Halit Ziya'nın kendisine yazdığı bir mektuptan bahseder. Bu mektupta H. Ziya, *Eylül*'ün *Servet-i Fünun*

Bu durum, Meşrutiyet'in ilanından sonra da değişmez hatta yazar aleyhine derinleşir: "II. Meşrutiyet'in ilanı Mehmet Rauf'un hayatında da önemli bir dönüm noktası olur. Arkadaşlarının aksine II. Meşrutiyet'ten onun payına pek bir şey düşmez. Sadece 10 Temmuz 1908 tarihindeki genel terfi sırasında rütbesi bir basamak yükseltilerek kıdemli yüzbaşı olur. Fakat o hala hayatını yazı yazarak kazanmak mecburiyetindedir." (Tarım 2000: 15).

Edebiyat-ı Cedide yazarlarının hemen hepsinin durumu II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte değişir, yeni dönemde birlikte çoğu rahata kavuşur: "*Edebiyat-ı Cedide'cilerin hemen hepsi şöhretle birlikte para ve bolluğa kavuşmuşlardı. Kimi rejide aza, kimi sıhhiyede murada ermiş, kimi gazete sahibi ve mebusu. Yalnız Rauf parasız, sade o talihsizdi.*" (Tarım 2000: 17).

Grubun diğer üyelerinden farklı olarak Mehmet Rauf'un içinde bulunduğu durumun değişmemesinin nedeni "... onun hayatının mihveri diyebileceğimiz aşkları ve bohem yaşantısıdır." (Tarım 2000: 17). Tarım'ın çalışmasında ifade ettiği bu husus, yazarın son eşi olan Muazzez Hanım tarafından da dile getirilir. Rauf'un yegâne iptilasının kadın olduğunu belirten Muazzez Hanım, yazarın en büyük zevkinin etrafındaki kadınları temaşa etmek olduğunu ve bu işi sanatının bir parçası saydığını belirtir (aktaran Tarım 2000: 19).

Katı bir ahlakçılık anlayışına sahip olan Tefik Fikret'in akrabası olan ilk eşiy-le evliliklerinin sona ermesi ve yazarın farklı kadınlarla aşk ilişkileri yaşaması, devrin ileri gelen isimleriyle arasındaki mesafenin artmasına neden olmuş, ikbal kapıları yazara bir türlü açılmamış ve yazar hayatı boyunca yazdıklarıyla hayatını kazanmak durumunda kalmıştır.

Mehmet Rauf'un adının geri planda kalmasının nedenleri elbette sadece yukarıda belirtilen ilişkiler düzeyindeki bir gerilimden kaynaklanmamaktadır. Yukarıda kısaca özeti verilen olumsuzlukların katmerlenerek artmasının temel nedenlerinden biri ve belki de en önemlisi yazarın kaleme aldığı ve imzasız biçimde yayınlattığı küçük bir hikâye kitabıdır. Mehmet Rauf, sözü edilen bu zorluklarla karşı karşıyayken imzasız biçimde yayınlanan ve biranda İstanbul'da elden ele gezmeye başlayan *Bir Zambağın Hikâyesi* adlı pornografik eser, yazarın o ana kadar kazandığı tüm saygınlığı yitirmesine neden olur. Bu kayıp sadece edebiyat âlemiyle sınırlı olmayan, yazarın sosyal çevresini de ciddi şekilde aşındıran bir kayıptır. İlk başlarda bu eserin kendisine ait olduğunu kabul etmeyen yazar, daha sonra bu sebeple çıkarıldığı askeri mahkemede eserin kendisi-

*nun'*da yayımlanan her sayısının Tefik Fikret tarafından tashih edildikten sonra basıldığını yazar. İddiaya şiddetle karşı çıkan Ozansoy'a göre, Rauf'un diğer eserlerinde görülen dil, bu iddiayı yalanlar. (Bk. Halit Fahri Ozansoy, *Edebiyatçılar Geçiyor*, 180-181) Bu iddia bile dönemin önde gelen isimleriyle Rauf'un arasının epeyce açıldığını ortaya koyar.

ne ait olduğunu kabul eder. Bu kabullenışı hem hapis cezasına çarptırılmasına hem de askerlikten atılmasına neden olur. O ana kadar cüzi maaşını kalemiyle takviye etmeye çabalayan yazar, bu andan itibaren bu maaştan da olur, üstelik yazdıklarını yayımlatabileceği gazete bulmakta da zorluk çekmektedir. Bu zor anlarda eski arkadaşlarından Hüseyin Cahit imdadına yetişerek çıkarmakta olduğu *Tanin* gazetesinde Mehmet Nazif imzasıyla yazılar yazmasını sağlar.

Yazarın unutulmasına, dönemin okuyucunun kendisine olumsuz bir gözle bakmasına neden olan tek basın vukuatı bu küçük hikâye kitabı değildir. *Gelincik* mecmuasında yayımlanan bir resim nedeniyle savcılık bu resmi, genel adaba aykırı bularak mecmua sahibini mahkûm eder. Bu mahkûmiyet üzerine söz konusu yayını savunan Mehmet Rauf'un kaleme aldığı yazı, yine savcılık tarafından mahkemeye taşınır ve yazar mahkeme heyetine hakaret kapsamında üç ay hapse mahkûm edilir. Bu karar üzerine Büyük Millet Meclisi'nin 12 Kanunisi 1925 tarihli toplantısında Tunalı Hilmi ve Kazım Vehbi Beyler, Mehmet Rauf'un affı hakkında bir kanun teklifi verirler, kabul edilen bu teklif sayesinde yazar cezalandırılmaktan kurtulabilir (Törenek 1999: 23). Daha önce kaleme aldığı *Bir Zambağın Hikâyesi*'nin yıkıcı etkileri unutulmadan bu kez de *Gelincik* mecmuası nedeniyle yazarın adının kamuoyunda geçmesi "*Eylül yazarını belirli bir kesim dışında unutulmaya mahkûm eder. Ne eserleri matbuatta bir yankı görür ne de kendisi özlediği ve aradığı teveccühü bulabilir*" (Törenek 1999: 24).

Bu andan itibaren hayatının sonuna kadar yazdıklarıyla geçinmeye mecbur kalan yazarın bu niteliği eserlerinde de kendini hissettirecektir. Hızlı biçimde yazmaya kendini mecbur hisseden yazar, geçinmek için çok sayıda telif romana imza atmak zorunda kalacaktır (Enginün 2006: 376). Bu hızlı yazma temposunun birçok romanın birbirine benzemesi sonucunu doğurması da elbette kaçınılmazdır. Üstelik yazar, birçok eserini yayımlatmak için zorluklar yaşamış, onun içinde bulunduğu açmazın farkında olan kimi yayıncılar, Rauf'un eserlerini kendini ispat etmiş bir yazarın eserleri gibi değil de edebiyata yeni adım atan birinin eserleri gibi görerek kendilerine mümkün olan en fazla faydayı sağlamaya çalışmışlardır.

1920'lerden sonraki yıllarda da geçim sıkıntısını derinden yaşayan yazar, değişik gazetelerde ve özellikle *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan tefrika romanlar yazar. Bu romanlar daha sonra kitap olarak da basılır. Gittikçe zorlaşan hayatın karşısında tutunmaya çalışan Mehmet Rauf, Kınalıada'daki evinde *Son Yıldız* adlı eseri yazarken felç geçirir ve sağ kolu tutmaz olur. Olayı anlatan üçüncü eş Muazzez Hanım'ın sözleri, yaşanan zor hayatla yazılan son kelimenin garip ortaklığını ortaya koyar: "*Evliliğimizin on üçüncü günü 23 Kanunisi'nde kendisine felç geldi. Evlendiğimizin on üçüncü günüydü. Kınalıada'da oturuyorduk. Son Yıldız romanını yazıyordu. Tam 'perişan' kelimesini yazarken birdenbi-*

re sağ eli titredi. Felç gelmişti. Artık sağ tarafını tutamıyordu, yazı yazamıyordu.” (aktaran Törenek 1999: 24).

Yazarın *Son Yıldız*'dan sonra kaleme aldığı eserlerin tamamı, eşi Muazzez Hanım tarafından yazıya aktarılır. Mehmet Rauf'un giderek bozulan sağlığı ve zorlaşan geçim şartları Muazzez Hanım'ı bir mektupla Ruşen Eşref, Falih Rıfkı ve Yakup Kadri'den yardım istemek zorunda bırakır. Durumdan haberdar olan Yakup Kadri meseleyi Başvekil İsmet İnönü'ye açar ve Mehmet Rauf'a ölümüne kadar aylık 150 liralık bir maaş bağlanır. Ölümüne yakın iyice ağırlaşan Mehmet Rauf, Cerrahpaşa Hastanesi'ne kaldırılır. Burada yazarı hastalığı süresince tedavi eden doktorlardan biri de *Son Yıldız*'ın başkahramanıyla aynı adı taşıyan Fahri Celal'dir (Törenek 1999: 25). Yazar, 23 Aralık 1931'de hayata gözlerini yummuştur.

1. Türk Okuyucusunun Meçhulü Bir Eser: *Son Yıldız*

Türk okuyucusu açısından Mehmet Rauf denildiğinde akla gelen ilk eser *Eylül*'dür. Edebiyatımızda psikolojik tahlil bakımından yeni bir çığırın açılmasına ön ayak olan eser, aslında yazarın son dönem eserleriyle kıyaslandığında bazı kısıtlılıklar taşımaktadır. Psikolojik tahlil bakımından önemli olan eser, olay akışı bakımından sonraki dönem eserlerle kıyaslandığında basit ve sınırlı bir kurguya sahiptir. Buna rağmen yazarın en teveccüh gören eseri olmaya devam etmesini –belki- sonraki dönemde yaşanan unutulmuşluğa bağlamak mümkündür. Örneğin Ahmet Hamdi Tanpınar, kaleme aldığı ünlü *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nde Servet-i Fünun döneminin önemli isimlerine değinirken Mehmet Rauf'a eserde yer vermez.

Eser, önce *Vakit* gazetesinde 25 Kânunusani 1926- 21 Haziran 1926 tarihleri arasında 131 bölümlük bir tefrika halinde yayımlanmıştır. *Son Yıldız*, yazarın her bakımdan olgunluk dönemi eseri sayılabilir. Bu eserde yazar, olay örgüsüyle psikolojik tahlilleri bağdaştırmayı, anlık durumları ve bu durumların psikolojik cephesini büyük bir ustalıkla okurlarına aktarmayı başarmıştır. Bu bakımdan Suhulet Kütüphanesi tarafından yayımlanan ve 27 Teşrinisani 1927 tarihini taşıyan 633 sayfalık eser, Rauf'un en mükemmel eserlerinden biri olarak kabul edilebilir. Eseri ilginç kılan bir diğer özellik de yazarın eşi Muazzez Hanım'a - Zezi'sine- yazmış olduğu ithaftır. Bu ithaf, yazarın zorlaşan hayatının eşi tarafından nasıl kolaylaştırıldığını ve eserlerinin eşi tarafından yazıya geçirildiğini ortaya koymaktadır:

“Sevgili Zezi! Sen benim ilk ve son değil, bütün hayatımın bir tek yıldızısın; elemli ve feci bir hastalığın, mihriban-ı mevcudiyetinle en parlak bir saadet içinde geçirttiğin elemli ve feci günlerinde kalem tutmaktan aciz zavallı elimin mağlubiyetine çaresâz olarak kıymettar yardımınla beraber yazdığımız bu romanı o

günlerin emsalsiz nefasetinin bir hatırası olmak üzere senin muazzaz ismine ithaf etmeye elbet müsaade edersin, değil mi yavrum?" (Mehmet Rauf 1927, Önsöz)

1.1. Eserin Konusu

Eser, "Büyük Aşk Romanı" alt başlığıyla Suhulet Kütüphanesi tarafından 1927 yılında yayımlanmıştır.

Roman, İstanbul basınında oldukça önemli bir gazete olan Şehrah'ın sahibi Fahri Cemal Bey'le Avukat Şefik Bey'in zevcesi olan Perran Hanım arasındaki ilişkiye odaklanan ve bu ilişki üzerinden ilerleyen bir eserdir. Bu yüzden eserin en önemli kahramanları Fahri Celal, Perran, Şefik Nuri ve Fuat İlhami'dir.

Genç kızlığında ilk olarak Fuat İlhami'ye âşık olan, onunla evlenmeyi düşünen Perran'ın bu hayalleri I. Dünya Savaşı'yla sona erer. Kafkas cephesine gönderilen Fuat İlhami'nin bindiği vapur Boğaz çıkışında Rus denizaltısı tarafından torpillenir ve Fuat İlhami'nin bu olayda öldüğü düşünülür. Perran'ın babasını kaybetmesiyle geçim sıkıntısına düşen aile, kızlarının avukatlık yapan Şefik Nuri'yle evlenmesine karar verir. Bu evlilik bir aşk evliliği değil, fakirlikten kurtulmak için yapılmış bir evliliktir. Ancak Şefik Nuri'nin avukatlıktan yeteri kadar para kazanamadığı da kısa zamanda ortaya çıkar. Kazandığı parayı evine harcamak yerine dışarda başka kadınlarla harcamaya meyilli olan Şefik Nuri, Perran'ın ruhi ve maddi hiçbir ihtiyacını karşılayamaz. Topkapı'da güneş görmeyen bir evde hayatın tüm güzelliklerine kapalı bir biçimde yaşayan Perran'ın şansı, kocasının Şehrah gazetesinin sahibi olan Fahri Cemal'le tanışmasıyla değişir.

Fahri Cemal, orta yaşlarda, geçmişte aşklar yaşamış ve eşinin vefat etmesiyle kadınlardan uzaklaşan biridir. Yaşına rağmen genç ve sağlıklı görünümüyle, kültürüyle ve hepsinden önemlisi zenginliğiyle kadınların ilgisini her zaman üzerine çeken ancak bu ilgiye asla karşılık vermeyen Fahri Cemal'in kararı Perran'ı görmesiyle değişir. Perran'ın güzellik ve gençliğinden etkilenen Fahri Cemal, aynı zamanda onun mutsuzluğunun ve ilgi görmediğinin de farkındadır. Şefik Nuri'yi gazetenin avukatlığına getiren ve kendisine iyi bir maaş bağlayan Fahri Cemal'in esas amacı Perran'ın yakınında olmaktır. Aile, Fahri Cemal'in isteğiyle Beyoğlu'nda bir apartman dairesine taşınır ve bu daire mümkün olan en iyi eşyalarla döşenir. Bu dairede her ne kadar Şefik Nuri ve Perran yaşasa da aslında ev, Fahri Cemal'in dayayıp döşettiği, her türlü ihtiyacını karşıladığı bir evdir. Fahri Cemal'in eşine karşı olan ilgisinin farkına varan Şefik Nuri, elde ettiği yeni ve zengin hayat karşılığında eşinin Fahri Cemal'in metresi olmasına göz yumar. Fahri Cemal, evin tüm masraflarını karşılamakta, Perran'a mümkün olan en lüks hayatı sunmakta; Şefik Nuri zenginlikle dolu yeni hayatının bedeli olarak eşinin metres olmasına göz yummakta; Perran ise özlediği refah ve ilginin karşı-

lığı olarak Fahri Cemal'in metresi olarak yaşamayı kabul etmektedir. Kısacası resmi nikâhıyla Şefik Nuri'nin karısı olan Perran, gerçekte Fahri Cemal'in karısı gibi yaşamakta ve bunun karşılığı olarak Beyoğlu'ndaki tüm kadınların kıskandığı bir lüks içinde Fahri Cemal'in ilgisine mazhar olmaktadır. Çevredeki insanların dedikodu ve kıskançlıkla izledikleri bu ilişki tüm tarafları memnun etmekte, hepsi hayatlarının amaçlarını bu ilişkiyle gerçekleştirme imkânı bulmaktadır.

Tüm tarafları memnun eden bu ilişki, Perran ve Fahri Cemal'in Pera Palas'ta katıldıkları bir baloda Perran'ın yıllar önce öldüğünü sandığı Fuat İlhami'yi karşısında görmesiyle yerini bir karmaşaya bırakır. Fuat İlhami; Perran için, bir erkeğin bir kadını sadece ruhu için sevebilmesinin ilk örneğidir. Perran Fahri Cemal'le devam eden ilişkisinin uygunsuzluğunun da farkındadır. Bu bakımdan Perran için bu görüşme ilk yarılmanın yaşandığı andır. Perran, saf ve karşılıksız sevgi sunan Fuat İlhami'yle zengin ve gösterişli bir hayat sunan Fahri Cemal arasında kalmıştır. Üstelik iki erkek de kendisini delicesine sevmektedir.

Fuat İlhami'yle ayaküstü kısaca konuşma imkânı bulan ve onun telefon numarasını alan Perran, Fuat İlhami'yi arayıp aramama konusunda günler süren tereddütler yaşar. Sonunda Fuat İlhami'yi arayan ve onunla buluşan Perran, Fuat İlhami'yi yıllar önce yaşadığı saf ve temiz aşkın içinde bulur. Gemilerinin batırılmasıyla Ruslar tarafından esir edilen ve yıllarca esaret hayatı yaşayan Fuat İlhami'nin kurtulmasında Perran'a duyduğu aşk büyük rol oynamıştır. Perran'ın Fuat İlhami'yle olan kaçamak buluşmaları devam etmekte ve bu buluşmalar Perran'ın kararsızlığını arttırmaktadır.

Perran'ın tereddütlerinin farkına varan tecrübeli Fahri Cemal, onu Avrupa seyahatine çıkarmayı teklif eder. Çift Avrupa'yı gezecek, isterlerse hayatlarını Avrupa'da sürdürecektir. Bu seyahate çıkmak için Perran, Fuat İlhami'ye Avrupa'ya tedavi için gitmek zorunda olduklarını yalanını söyler. Perran, kocasından başka bir erkekle böyle bir seyahate çıkmasını anlamakta zorlanan Fuat İlhami'yi ikna eder. Bu son görüşmede mektuplar aracılığıyla haberleşmeyi kararlaştıran çift, kararlarını hayata geçirir.

Avrupa seyahatinin ilk durağı olan Napoli'nin güzellikleri ve Fahri Cemal'in jestleri bile Perran'ı mutlu etmeye yetmez. Fuat İlhami'nin gönderdiği mektupla iyice hassaslaşan Perran'ın neşesizliği, Fahri Cemal'i başka birisinin Perran'ın hayatında olduğu endişesine sevk eder. Çift, Avrupa seyahatlerini ilk durağında kesip İstanbul'a geri döner.

Fahri Cemal, işin aslını öğrenmek amacıyla Perran'ın etrafındaki çalışanların para karşılığında kendisine bilgi vermesini sağlar. Böylece Perran ve Fuat İlhami'nin ilişkisini öğrenen Fahri Cemal, maddi gücünü kullanarak Perran'dan intikam almak ister. Avrupa seyahati esnasında Perran'ın komşusu Neriman'ın

verdiği partiye katılan Fuat İlhami ise komşu kadının anlattıklarıyla Perran'la Fahri Cemal arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin mahiyetini öğrenir.

İstanbul'a dönen Perran, telefonla bir türlü ulaşmadığı Fuat İlhami'nin adresini buldurur ve onun hasta olduğunu öğrenince evine ziyarete gider. Ancak Fuat İlhami, öğrendiği kirliliğinden dolayı Perran'ı şiddetli bir şekilde azarlayarak evinden kovar. Fuat İlhami'yle ilişkisini bitirmek zorunda kalan Perran, tekrar Fahri Cemal'e döner ve onunla ilişkisine devam etmek isterse de Fahri Cemal, ev ziyaretinden ve tüm olup bitenlerden haberdardır. Kendisini ziyarete gelen Perran'ı oldukça soğuk karşılayan ve açıklamalarına kulak tıkayan Fahri Cemal tüm desteğini kesmenin yanı sıra Perran'ı evden kovarak artık onunla ilişkisinin sona erdiğini söyler.

Her iki erkeğin benzer nedenlerle kovduğu ve hayata tutunması için hiçbir nedeni kalmadığını düşünen Perran için tek çözüm intihar etmektir. O da hızla gelen tramvayın altına atlayarak kendini öldürmek ister. Ancak vatmanın maharetiyle bu kazadan ufak tefek yaralarla kurtulur.

Evden kovmasına rağmen Perran'ı merak ederek evini arayan ve onun gelmediğini öğrenen Fahri Cemal Perran'ı aramak için dışarı çıktığında olayı öğrenir. Baygın durumdaki Perran'ı evine getiren ve tedavi ettiren Fahri Cemal, tüm öfkesine rağmen Perran'a kıyamaz ve yaşının da tesiriyle ona yeni bir hayat kurmaya karar verir. Fuat İlhami'yi evine çağırarak tüm olup biteni ona anlatan Fahri Cemal, Perran'la Fuat İlhami'yi evlendirmek kararındadır. Ancak bunun için öncelikle Perran'ın eşinden boşanması gerekir. Fahri Cemal, Şefik Nuri'den biraz paranın tesiriyle biraz da korkutarak eşini boşadığına dair imzalı bir kâğıt alır.

Romanın son bölümünde nişanlanan Perran ve Fuat İlhami Avrupa seyahatine çıkmak amacıyla rıhtımdadırlar. Onları uğurlamaya gelenlerden biri de Fahri Cemal'dir. Genç çifti bir baba şefkatiyle ancak derin bir üzüntü içinde uğurlayan Fahri Cemal, gemi kalktıktan sonra açmaları şartıyla bir zarf verir. Zarfı açan çift, Fahri Cemal'in iyi dilekleriyle dolu mektubuna ilştirilmiş bir tapu bulurlar. Fahri Cemal, döndüklerinde oturmaları için Beyoğlu'ndaki daireyi satın almış ve genç çiftte hediye etmiştir. Böylece Fahri Cemal, hayatının "son yıldız"ı saydığı Perran'a son iyiliğini de yapmış olur.

1.2. Eserdeki Karakterler

1.2.1. Fahri Cemal

Eserin en önemli kişisi olan Fahri Cemal, tecrübesi ve zenginliğiyle olayları idare etme ve onlara yeni bir akış vermek gücüne sahip olan temel kişidir. Eserde böylesine etkin bir konumda ele alınan Fahri Cemal'in psikolojik portresi de oldukça başarılı ve inandırıcı bir biçimde çizilebilmiştir. Fahri Cemal'in tüm

hayatını kapsayan bu anlatım, gelişen olaylar karşısında okurun Fahri Cemal'in takinacağı tavırları olağan bir biçimde kabul etmesini kolaylaştırır. Fahri Cemal'le ilgili en önemli özelliklerden biri deruni bir adam olmasıdır ve *"Her şey, kendinde kapalı, daima gizli kalır."* (Mehmet Rauf 1927: 335) Tüm sosyalliğine rağmen Fahri Cemal'in herkesten gizlediği farklı bir iç dünyası vardır ve bu dünyanın en önemli özelliği de şüpheliliğidir. Özellikle *"... hislerini, şüphelerini kaçanç bir ihtimamla başkalarından bahusus o şüpheyi hâsıl edenlerden gizleme-ye itina eden"* Fahri Cemal (Mehmet Rauf 1927: 335) *"Hayatının bütün münasebetlerinde kadınlar tarafından hep hararet ve ihtirasla sevilmiş"* bir adamdır. Bunun sonucu olarak da *"aşk sahasında gördüğü bu ta'ziz ve perestiş onda müfteris, zalim bir izzet-i nefis heyulası hâsıl etmiş", "onu nazik bir bebek neva-ziş-cûluğu ile doldurmuş"* tur. Aşk hayatında yalnızca kendini önemseyen bencil bir kişilik olan Fahri Cemal, sahip olduğu gücün de etkisiyle aşklarını *"... çiğner, yalnız izzet-i nefsin muhafazaya çalışır."* bir adam olarak okuyucuya tanıtılır (Mehmet Rauf 1927: 57). Yaşadığı birçok ilişkiye rağmen aşk hayatında aradığını bulamayan bir kişidir. Birlikte olduğu tüm kadınlar -sarışınlar, kumrallar, esmerler, şenler, mahzunlar, muhterisler, mütehevvirler, mazlumlar, sakinlerden mürekkep bir kadın kafilesi...- *gözlerinin önünden "rüzgârın önünde bir bulut halinde geçme"* sine karşın ona göre bu ilişkilerin hepsi *"... hayatının kıymetli bir zamanını heder etmiş, ruhunu kirlenmiş, aşk ararken zehir ve hüsrân bulmuş"* ve *"en nihayet bu musara'adan kırık bir kalp, yıkık bir hayatla çıkmış"* tır. (Mehmet Rauf 1927: 98) Bu yüzden bu ilişkilerin tamamını unutmak, *"Bütün bu hezimetleri, bütün bu kadınları, bütün elemeleriyle hayatının bütün bu levlerini, bütün bu taaffünlerini hatırasından silip unutmak"* isteyen Fahri Cemal için bu kadınların tek istisnası vardır (Mehmet Rauf 1927: 98). Bu istisna da yedi sene evli kaldıkları eşidir. Eşyle yedi sene boyunca mesut bir hayat süren Fahri Cemal, eşinin aniden vefat etmesiyle o zamana kadar hiçbir kadının ardından duymadığı hislerle dolmuştur: *"... hayatının en derin, en samimi ve en sıcak rabitasının böyle kırılması ile o zamana kadar hiç hissetmemiş olduğu hunhar bir yeis ve elem-alûd bir matem."*

Bu hislerin tesiriyle hayata küsen Fahri Cemal, Perran'la tanışmaya kadar altı sene boyunca hiçbir gönül ilişkisi yaşamaz. Yedi senelik evliliği, Fahri Cemal'i bir kadınla yaşayacağı gönül ilişkisinde farklı şeyler aramaya sevk etmiştir. Artık bir kadında, eşinin dışındaki diğer kadınlarda rastlayamadığı *"bir sıcak ruh sadakati, bir derin kalp mihribanlığı"* arayan Fahri Cemal, yıllar sonra bunları Perran'da bulur. Evliliğinde gerçek bir sevgiyi bulamayan Perran'ın *"kendine karşı ezeli ve ebedi bir irtibatla zincirlendiğini anla"*yan Fahri Cemal, *"Böylece Perran'ı hem bir baba şefkati, hem de bir koca perestişi, hem bir âşık ihtirasıyla ta'ziz et"*meye başlar (Mehmet Rauf 1927: 46). Ancak Fahri Cemal'in eser bo-

yunca hissedilen derin bir korkusu vardır. Bu korku da aralarındaki yaş farkından dolayı Perran'ın günün birinde kendisini daha genç biriyle aldatması ya da terk etmesi ihtimalidir. Özellikle romanın son bölümlerindeki çatışmanın güçlü bir biçimde anlatılabilmesi için eserin değişik yerlerinde tekrarlanan bu korku, zaman zaman ciddi biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu korkuyu derinlemesine vermeyi başaran yazar, Perran'la Fahri Cemal arasındaki en azından yirmi beş yıllık farkı romanın gerilim unsurlarından biri haline getirmeyi başarır. Fahri Cemal artık en mutlu anlarında bile zihnini kurcalayan bir soruyla yaşamaktadır: *"Bu gün vakia elli yaşının bütün mehabet ve kuvvetiyle hâkim idi fakat yarın, öbür gün yaşı ilerleye ilerleye onu ezmeyecek miydi? ... Haydi, beş sene hatta on sene daha dayansın, bu fark mecburiyeti ile bir gün nasıl olursa olsun ona veda ya mecbur kalmayacak mıydı?"*(Mehmet Rauf 1927: 12).

Bu tereddütlerini gidermek amacıyla Perran'a bu lüks hayatı kendisinin sağladığını düşünen Fahri Cemal, bu düşüncenin tesiriyle duyduğu tereddütleri ortadan kaldırmak ister. Ona göre Peri adını verdiği Perran'a bu hayatı kendisi temin ettiği sürece Perran'ın kalbi ebediyen onun olacaktır (Mehmet Rauf 1927: 82). Tereddütler içerisinde kıvranan Fahri Cemal, yaşadığı çalkantıların etkisiyle giderek şüpheli bir karakter haline gelir. Üstelik bu şüphe bir kez meydana çıktığında *"Onda sevdiğinin en manasız bir rengi feci suizanlar verebilir, en masum haller en kanlı şüphelere inkılap edebilir ve bir kere dimağı bu girdaplar arasında çalkalanmaya başlayınca Fahri Cemal artık en korkunç bir ihtimamla ithamlara gayet kolaylıkla nefsinin teslim eden bir canavar olur"*du (Mehmet Rauf 1927: 334). Gönül işlerinde, maddi hayatındaki ve hesap işlerindeki Fahri Cemal'den farklı olarak *"bir karışıkça his işinde saatlerce yuvarlanır, bin bir keşmekeşe harap olur, bir türlü son karara inemez"* bir (Mehmet Rauf 1927: 91) adam olan Fahri Cemal'in tek isteği, ilerlemiş bu yaşında *"dünyaya, neşeye, hayata, yeniden ve yeni bir ruh ile yepyeni, taptaze çıkmak... Ebediyen bakir güneşin altında taze bir kalp, saf hissiyatla, temiz bir hatıra, pak hayâlat ile çıkıp yeniden yaşamak"*tır (Mehmet Rauf 1927: 98). Perran'ın bunun için son bir fırsat olduğunu düşünen Fahri Cemal için para ve lüksle kazandığı bu yeni kadın aslında *"zengin ihtiyarların muvaffakiyeti"*nden başka bir şey değildir (Mehmet Rauf 1927: 104).

Sahip olduğu güce güvenerek toplumsal baskıyı hiçbir zaman dikkate almayan Fahri Cemal'e göre *"Zaten insanlar zayıflara, acizlere karşı ne kadar hâkim, hücumkâr görünürlerse kulların, zenginlerin cüreti önünde o kadar köpekçe tekâpu ve tezellüle alışkındırlar."* (Mehmet Rauf 1927:121). Bu düşüncesinin doğru çıktığını Perran'ı kiraladığı apartman dairesine götürdüğünde gören Fahri Cemal, Perran'la olan ilişkisinin duyulmasında da, birlikte Avrupa seyahatine çıkmalarında da söylenenlerin hiçbirini dikkate almaz. Nitekim *"bütün civarın,*

*bütün dostlarının kendi mevkiinden ve servetinden korkarak hiçbir harekete cesaret edemediğini, adeta bu hareketi tasvip eder tavırlar aldığı gör”*mekle (Mehmet Rauf 1927:121) düşüncelerinde haklı çıkan Fahri Cemal’e göre “*Mesele, onların merhametine, muavenetine muhtaç olmamakta*”dır. Bu bakımdan Fahri Cemal, gücü ve servetiyle Şefik Nuri dâhil olmak üzere kimseden hiçbir endişesi olmayan bir kişiliktir (Mehmet Rauf 1927:121). Özellikle Perran’ın Fuat İlhami’yle ilişkisinin ortaya çıkmasından sonraki bölümde Fahri Cemal, korkularının gerçekleşmeye başlaması üzerine tüm gücünü kullanmaktan çekinmeyen bir tavır sergiler. Ancak bu tavır Perran’ın intihar girişimiyle temelden değişmeye başlar.

Eserin son bölümünde karşımıza çıkan Fahri Cemal ise yaşının etkisiyle babalık nitelikleri ağır basan bir kişiliktir. Perran’ın kendini öldürmek istemesinden sonra olaylara bakışını temelden değiştiren Fahri Cemal, bu andan sonra genç çiftin mesut bir hayat yaşamalarını sağlamak için gücü ve parasını kullanarak bütün engelleri ortadan kaldırmaya çalışır. Bu bölümde iç hesaplaşmasını tamamlamış ve gerçekçi kararlar veren Fahri Cemal, Perran’la ilişkisi için de oldukça gerçekçi bir hüküm verir: “*Birbirimizle hiçbir vakitte küfüv bir çift olmayız... Aramızdaki yaş farkı...*” (Mehmet Rauf 1927:614). Perran’ın tüm karşı çıkımlarına karşın bu katı gerçeği kabullenen Fahri Cemal’in amacı gençlerin “*bir kaza ile kırılmış hayatlarını bu sayede ...tamir*” etmek ve onların “*saadetini görerek mesut olmaya çalış*”maktır. Onların hayatlarını tamire çalışmak ve “*Kendim olamadımsa, onlar mesut ya, buna ben de bir parça çalıştım.*” diyebilmek Fahri Cemal’in hayatının “son tesellisi”olacaktır (Mehmet Rauf 1927:615). Yazarın bu karakteri çizerken gösterdiği bir diğer başarı da Fahri Cemal’in son dakikaya kadar içinde bir ümidi anlatımına katabilmesidir. Bu ümit de her şeye rağmen Perran’ın kendisini terk etmekten vazgeçeceği ümididir. Ancak bu gerçekleşmez ve Fahri Cemal’in ifadesiyle “*... tabiat gereğini yapar.*” (Mehmet Rauf 1927:617).

Eserin temel kişilerinden biri olan Fahri Cemal, birçok yönüyle Servet-i Fünun romanında görülen diğer kahramanlarla ortak özellikler taşır. Avrupa’yı bilmesi ve oraya yaptığı seyahatler, fikir ve ruh dünyasında Batı’ya verdiği yer, Batı musikisine düşkünlük, gündelik yaşam alışkanlıkları gibi birçok özellik onu Servet-i Fünun romanında görülen kişilerden biri haline getirir (Kavcar, 1985; 42, 85, 131-132, 137).

1.2.2 Perran

Romanın önemli kahramanlarından biri de Perran’dır. Perran karakteri için söylenebilecek en doğru yargı, onun derin ikilemlerle bölünmüş bir iç dünyaya sahip olmasıdır. Bu ikilemler göz önüne alındığında romanın ilk yarısında Şefik

Nuri-Fahri Cemal arasında, Fuat İlhami'nin ortaya çıkmasından sonra da Fuat İlhami-Fahri Celal arasında bölünen Perran, değişen şartlarda değişik tepkiler ortaya koyan, iyi çizilmiş bir karakter olarak yerini alır. Şefik Nuri'nin hoyratlığı ve ilgisizliğinden Fahri Cemal'in sevecenliğine ve kendisine sunduğu şatafatlı dünyaya kaçmaktan çekinmeyen Perran da Fahri Cemal kadar etrafın tepkisini umursamaz bir kişiliktir. Yeni hayatında *"ruhunun bütün kuvvetiyle müşa'şa bir saadet semasında uç"*an ve *"gayr-i kabil-i tahakkuk zannettiği en hayali, en uzak emellerine nail ol"*an bir genç kadındır. Bir yıl önce Şefik Nuri'yle sürdürdüğü hayatta imrenerek baktığı, *"gazetelerde... âlemlerini okuyup ötekinden berikenden tafsilatını işittikçe dalgaları arasında şinâverlik için dünyaya geldiğine emin olduğu bu parlak zevk ve sefahat hayatına karşı ihtiras-perver kadınlığının bütün hasreti, bütün iştiyakıyla içi sızla"*yan Perran (Mehmet Rauf 1927: 9) kendisine bu imkanları sağlayan *"o kadar fedakâr, o kadar nazik, o kadar alicenap adama karşı bu şükranı ödemek için ne yapsa gayrı kâfi olduğunu gör"*mektedir (Mehmet Rauf 1927: 131). Bu hislerin tesiri altında kendisi de Fahri Cemal'i her bakımdan sevmeye başlayan Perran, Fahri Cemal'in *"deraguşlarına, genç vücudunun bütün ihtiraslarıyla mukabele etmekten derin bir zevk duy"*maktan geri kalmaz (Mehmet Rauf 1927: 131). Hayatındaki iki erkeği karşılaştıran Perran, kocası Şefik Nuri'yi *"henüz genç fakat mülevves tabiatlı, murdar zevkli erkek"* olarak görürken Fahri Cemal onun için *"bütün temayülâtiyle hayatının her türlü ihtiyacatını kâmilten temine muvaffak olan"* kişidir (Mehmet Rauf 1927: 132). Beş senelik evlilik ve iki yıllık genç kızlık hayatından edindiği tecrübelerle *"hayatını Fahri Cemal'in saadetine hasr ve vakfed"*en, gerekirse *"Onun bir endişe ve kader lemhasına meydan vermemek için bütün kalbini, bütün hayatını feda edecek"* kadın olarak görür kendini (Mehmet Rauf 1927: 209).

Romanın ilk bölümlerinde yukarıdaki düşünce ve duygularından emin olan Perran'ın iç dünyasında tereddütlerin oluşmaya başlaması Fuat İlhami ile tekrar karşılaşmasından sonraya tekabül eder. Şefik Nuri gibi mülevves bir adamdan kaçmak için Fahri Cemal'e sığındığını kendine kabul ettiren Perran için artık yeni bir seçenek ortaya çıkmıştır. Fuat İlhami, onun için masum ve ahlak kurallarına uygun yeni bir hayat anlamına gelmektedir. Ancak Perran, bu masum hayata adım atabilmek için Fahri Cemal'le ilişkisini kesmek zorundadır. Bu zorunluluk Perran'a, hayatının zor yıllarında sahip çıkan ve sahip olduğu her imkânı ayaklarının altına seren Fahri Cemal'e haksızlık yaptığını düşündürmektedir. Bu düşünce elbette sadece aşk ve vefadan kaynaklanmamaktadır. Bu duygusal karmaşaya *"yalnız hizmetçilerine 200 liradan fazla aylık ver"*mesi ve *"ayda fevkalâde lüks şeyler hariç kalarak, daimi masrafı[nın] bin lirayı geç"*mesi eklendiğinde bu ikilemin maddi ve manevi bakımdan genç kadını pençesine aldığı görülür. Perran, *"necip, o kadar alicenap olan"* ve *"kendisine hayatını"*

*ilahi bir vecd ile bağlamış bin fedakârlığı, yüz bin zevk ile kabul etmeye alışmış”*Fahri Cemal’i *“hayatının muhtemel bu son senelerinde yapıyınız”* bırakmaktan çekinmektedir.

Fahri Cemal ve Fuat İlhami’yi zihninde kıyaslamaktan geri kalmayan Perran için her ikisi de farklı anlamlara gelmektedir. Ona göre *“Fuat İlhami’yle hayat, lekesiz, nihayetsiz bir saadet”* anlamına gelmektedir. Ancak Fahri Cemal’i de ilahi bir şükranla anan genç kadın, *“onu terk edip matem içinde bırakmamak için bin kere ölüme razı”* durumdadır ve iki erkek arasında kararsızlıklar yaşamaktadır (Mehmet Rauf 1927: 249-250). *“... arzusu hilafına annesini sefaletten kurtarmak için kabul ettiği izdivacı”*nı ve *“sonradan lüks için kabul ettiği Fahri Cemal rabitası”*nı Fuat İlhami’ye izah etmekte zorlanan Perran bu bakımdan kendini *“sefil ve bedbaht bir kadın”* olarak görmektedir (Mehmet Rauf 1927: 217). Ortaya çıkan yeni durumun, kendisine o muazzez gençlik hatırasını yaşama fırsatı sunduğunu da fark eden Perran, bunun olması halinde *“Böyle, fuhuş ve rezaletin hüküm sürdüğü büyük apartmanlara bedel küçük, sakin... Evet, hatta vazi... hatta fakir bir evcikte elbette daha müftehir, elbette daha bahtiyar ol”*acağına da bilmektedir (Mehmet Rauf 1927: 218).

Perran her iki erkeği karşılaştırdığında yüksek, kibar ve derin bir adam olarak gördüğü Fahri Cemal’le aralarında her şeye rağmen aşılamayan bir duvar olduğunu da bilmektedir. Bütün bu üstün niteliklerine rağmen Fahri Cemal’le aralarında *“hayatlarında imtizaç mümkün olmayan bir yabancılık, bir gayrılık, bir başkalık mevcut”*tur. Bu başkalıktan dolayı *“hiçbir zaman onunla... Fuat İlhami’yle hissettiği kadar olsun sıcak bir yakınlık hissetmemiş, hissedememiş, daima gayrikabil-i hulul bir hal bul”*ur. Bu halden dolayı Fahri Cemal’in ruhuna *“ruhunu olanca çıplaklığıyla serpip dökecek hararetili, canlı bir samimiyet hissetti”*mediğini ve *“kendisine bir hoca, bir baba, bir hâkim soğukluğu ile hükmetti”*ğini (Mehmet Rauf 1927: 227) fark eden Perran, hayatını Fahri Cemal’le devam ettirmesi halinde *“servet, lüks ve israf içinde ve kıymetli, büyük, derin bir adamla temas etmek zevki”* yaşayacağını bilmesine rağmen bu zevkin kendisine *“hiçbir vakitte bütün elyafının iltihap ile sızladığı, bütün mesamatının ihtilaç ile yandığı, bütün zerratının teşennücler içinde kavrukluduğu, insanı her an hummalı bir sermesti, ateşli bir incizap içinde sarhoş eden genç, canlı ve cuşa cuş bir aşkın vereceği zevk ola”*mayacağını da bilmektedir (Mehmet Rauf 1927: 228). Bu tereddütlerle boğuşan Perran için *“Fahri Cemal’e kıymak, vicdan ve şükran borcu ile kendisi için ölmekten müşkül bir haile”*, Fuat İlhami’yi *“feda etmek, kalbini, aşkını ezmek, kendini diri diri mezarlara gömmekten müthiş bir facia”* anlamına gelmektedir (Mehmet Rauf 1927: 317).

Bu karmaşa anından itibaren Fahri Cemal’in -eser boyunca vurgulanan- Perran’ın bir gün daha genç biriyle kendisini terk edeceği korkusu gerçekleşmeye

başlar ve Perran tabiatın kurallarına uyararak Fahri Cemal'in sunduğu bütün olanaklara rağmen Fuat İlhami'yle hayatına devam eder. Ancak bu olay, okurun hiç beklemediği bir biçimde iki erkeğin kendi aralarında anlaşmalarıyla mümkün olur.

1.2.3 Neriman

Son Yıldız'da yer alan genç karakterlerden biri de Neriman'dır. Perran'ın üst komşusu olan, annesiyle birlikte yaşayan Neriman, aynı zamanda Fuat İlhami'ye Perran ve Fahri Cemal arasındaki ilişkiyi anlatarak romandaki çatışmanın şiddetlenmesine neden olan karakterdir. Eserin ilk sayfalarından itibaren verilen birçok ayrıntıyla Neriman; okuyucuya rahatsızlık veren, sivri dilli bir kadın olarak tanıtılır. Özellikle genç kadınla ilgili ayrıntılı bilginin verildiği ilk pasajda munis annesinin zıttı bir karakter olarak resmedilen Neriman için söylenebilecek ve onu en iyi tarif edebilecek sözcük "sivri" sözcüğüdür. Bu sivrilik hali pasajda okuyucunun zihnine yerleştirilen ve eser boyunca Neriman'ı takip edecek olan niteliktir. Yirmi sekiz yaşındaki Neriman "*dev aynasına akseden tulâni ve sivri şekli*" ve "*bu sivriliğin] vücudunun her teferru'unda izhar et*"mesiyle (Mehmet Rauf 1927: 20) okuyucuya anlatılmaya başlanır. Ancak bu, sadece biçimsel bir sivrilikten ziyade bedensel ve ruhsal olarak bütünleşmiş bir sivrilik halidir:

"Sivri olan yalnız burnu, çenesi, omuzları değil; kaşları ve dudakları bile birer mütesavi'üs-sakin müselles manzarası gösterirdi. Elleri sivri, ayakları sivri, kulaqları sivri idi. Öyle oluyordu ki o gülerken hanesi sivri, söz söylerken sesi sivri, nefesi sivri, bakışı sivri hatta bu his altında fikirleri, telakkileri, imaları; her şeyi sivri zannı peyda oluyordu. Hakikaten de fikirleri, telakkileri, imaları yani ruhu da sivri idi. Validesi ile gösterdiği zıddiyet şekilde olduğu gibi tabiat ve mizaçta da istiklalini muhafaza ediyordu. Ayçiçeği Hanımefendi ne kadar munis ve iyi yürekli ise Neriman o kadar acı ve tırmalayıcı idi. Annesinin herkese hoş gelen en tecavüzkâr sözleri okşanmaktan başka bir şey yapmazken genç kadının en nevaşıkâr sözleri tahriş ve teellüm eder ve bunu kendi de anlamış da nasıl olursa olsun yaralayacağını bildiği için gibi yırtmaktan, tırmalamaktan zevk buluyordu (Mehmet Rauf 1927: 20-21).

Bu sivrilik halinin özellikle Neriman'ı kızdıran durumlarda katmerlendiğini belirten yazar, böyle bir durumda Neriman'ın nasıl görüldüğünü de anlatır: "*muhtelif azası hayretten ve hasetten sivrile sivrile mevcudiyeti bir sivri iğne şeklinde görünen Neriman...*" (Mehmet Rauf 1927: 408).

Bütün bu rahatsız edici fiziksel ve ruhsal özelliklerine ilave olarak baskın bir kadın olan Neriman, içinde bulunduğu bütün konuşmaların ateşini yükselten, bu bakımdan adeta dedikodu yapmak için yaşayan bir kişiliktir (Mehmet Rauf

1927: 21). Neriman'ın baskın kişiliği yazar tarafından "Aile arasında: 'Neriman pek kızdı...' en korkunç bir mahkûmiyet kararıydı. Neriman Hanım'ın böyle bir şeye kızması, o şeyin nihayet derece gayrikabil istinaf bir hüküm mahiyetini haizdir." cümleleriyle anlatılır. Bu cümlelerin devamında gelen ve aile üyelerinin "Neriman'ın yanında ayrı ayrı birer kukla kal" dıklarını anlatan kısım, Neriman'ın bu yönünü şüphe bırakmayacak şekilde perçinler: "...öyle ki bütün hareketleri sevk ve idare eden ipler Neriman Hanım'ın elinde bulunurdu." (Mehmet Rauf 1927: 53).

Perran'ın en yakın arkadaşlarından biri olmasına rağmen Neriman'ın yaşadığı derin kıskançlık, özellikle Perran ve Fahri Cemal'in Avrupa seyahatinde bulunmalarını fırsat bilerek Fuat İlhami'yi evindeki partiye davet ettiği kısımda ortaya çıkar. Sıradan bir bahis açıyormuşçasına söylenen "Perran Hanım da Avrupa'ya gitmiş değil mi?" (Mehmet Rauf 1927: 457) cümlesi, misafirlerin içlerinde biriktirdikleri zehri ortaya çıkarmalarına yeterli olur. Bu cümle, adeta kötülük ve dedikodu kutusunun kapağının açılması için özellikle söylenmiş bir cümledir ve görevini yerine getirir. Özellikle Neriman'ın "sivrilerek" ve "yüzünde manalı bir tebessümle söylediği", "Vallahi hiç anlamıyorum... Buradaki hayatları malum... Bunun üzerine umumun fikir ve mülâhazasını istihfaf eder gibi yine kol kola kalkıp herkesin gözünün önünde, yalnız başlarına bu Avrupa seyahati adeta.." (Mehmet Rauf 1927: 458) ifadesi misafirlerin devamını getirmesi için bilerek yarım bırakılmış bir ifadedir ve Neriman eserinde belirtildiği gibi yine muhaverenin ateşini bilerek yükseltmektedir. Neriman, istediği ortamın oluşmasından sonra en yakın komşuları olan ve birçok yere birlikte gittikleri Fahri Cemal ve Perran hakkında içinde sakladığı hisleri açıkça söyleme zemini elde eder. Bu fırsatı kaçırmayan misafirler ve Neriman için Fahri Cemal "cari ve makbul hiçbir mukaddesatı tanımaz, ...mütekebbir, ...mürtet bir adam", (Mehmet Rauf 1927: 458) "İstanbul'da elinden geçmeyen taze kalmamış çapkın bir herif", "Bütün ömrünü derbederlikte geçirmiş, o kadının kucağından bu kadının ayaklarına düşmüş bir aşk serserisi" (Mehmet Rauf 1927: 459); Perran ise "Bütün Şişli, bütün Nişantaşı'nın, hayatlarını noktası noktasına bil" diği bir kadındır (Mehmet Rauf 1927: 462). Bu konuşmayı özellikle Fuat İlhami'nin duyması için başlatan Neriman, onu anlatılanların doğruluğuna inandırmak için "gece gündüz beraber yaşa"yan, "apartmanlarının her umurunu içiğine ciciğine varıncaya kadar bil"en (Mehmet Rauf 1927: 461) yakın komşu sıfatıyla Perran'ın kocası Şefik Nuri hakkında ilginç bir cümle sarf eder: "Şefik Nuri apartmanda nadiren tulu eder, haftada on günde bir kendine mahsus ayrı bir odada yatar... Evin sahibi, efendisi, hâkimi yalnız Fahri Cemal Bey'dir." (Mehmet Rauf 1927: 461). Bu cümle hem Perran'a karşı duyulan kıskançlıkla ondan öç almaya hem de Fuat İlhami'yi Perran'dan uzaklaştırarak kendisine yaklaştırmayı yöneliktir.

Mehmet Rauf'un bu bölümde çizdiği Neriman portresinin oldukça başarılı olduğunu ifade etmemiz gerekir. Evli olmasına rağmen başka biriyle yaşadığı için Perran'ı kıyasıya eleştiren Neriman'ın, evli olmasına rağmen Fuat İlhami'nin dikkatini çekmek için bedenini sergilemekten çekinmemesi derin bir çelişki olarak yazar tarafından bu bölümde başarılı bir biçimde hissettirilir. Perran'la ilgili imaları yeterli bulmayarak bizatihi bir dedikodu kumkumasının kapısını açmaktan çekinmeyen Neriman, Fuat İlhami'yi "*etekleri uçarak, göğsü fıkrıdayarak nim dekolte robunun fazla müsaadeleriyle vücudunun mahremiyetlerini arz etmekten zevk bulurcasına*" (Mehmet Rauf 1927: 458) karşılar ve "*İnşallah bir daha bekleriz... Artık davete hacet görmemelisiniz!*" gibi cilveler kıvrarak (Mehmet Rauf 1927: 464) uğurlar. Bu çelişkiden tek kelimeyle bile bahsedilmemesine rağmen yazar, bunu okuyucularına son derece başarılı bir biçimde hissettirir. Fuat İlhami'nin dilinden Neriman ve benzeri tabiattaki kadınlar hakkındaki düşüncesini aktaran yazara göre bu kadınların hepsi "*yılan tabiatlı, tezvîr ve iftiranın zevkiyle sarhoş ol*"an (Mehmet Rauf 1927: 463), "*kıskançlık ve haset sevgiyle kudurmuş, cemiyetin belli başlı mevcudiyet markası olan tezvîr ve iftira ile me'luf muzır mahlûklar*"dır (Mehmet Rauf 1927: 465).

Dedikodu yapmayı en derin itiyatlarından biri haline getiren Neriman için kulaktan kulağa yaydığı dedikodular, biraz da onun isteklerini, olması istediği hususları dışarı vurur. Bunun en güzel örneği de romanın sonuna doğru okuyucunun karşısına çıkar. Fuat İlhami ve Perran'ı uğurlamak için rıhtıma giden annesinin yanına koşan Neriman aldığı son haberi onunla paylaşır. Neriman "*fevkalade heyecan zamanlarına mahsus, iğne şekline giren mevcudiyetiyle: 'Fahri Cemal Bey intihar etmiş.'*" haberini ortaya atar. Ancak bu haberin hemen arkasından bu kez de Sacide Hanım'dan aldığını iddia ettiği başka bir haberi dillendirir. Buna göre de Fahri Cemal'e inme inmiştir (Mehmet Rauf 1927: 627). Elbette bu haberlerden en az biri belki de yalandır ancak onların gerçek olup olmamasından çok Neriman'ın gönlünden geçenleri yansıtmaları daha önemlidir. Nitekim Fahri Cemal'in sapasağlam çıkıp gelmesi bile Neriman'ın hızını kesmesine yetmez ve Neriman "*büsbütün sivrilmiş, yüzü dalga dalga kan hamlelerine bulanmış, bu şaşaalı teşyiide yeni kusurlar bulup yeni rivayetler yaratıp içinden akan zehirlerin acısını çıkarmaya çalış*"maya devam eder (Mehmet Rauf 1927: 630).

1.2.4 Fuat İlhami

Eserin ilk bölümlerinde okuyucunun meçhulü olan ancak eserin temel karakterlerinden biri haline gelen Fuat İlhami, kendi ifadesiyle "*öbür dünyaya kısa bir seyahatten, uzun bir esaretten sonra dünyadaki alakaları bırakamayarak yeniden gel*"en ve öldükten sonra tekrar dirilen bir gençtir (Mehmet Rauf 1927: 165). Okuyucunun Pera Palas'taki baloda tanımaya başladığı Fuat İlhami, bir

Alman firmasının İstanbul mümessili olarak hayatını kazanmaya çalışmaktadır (Mehmet Rauf 1927: 165). Eserin ilerleyen sayfalarında okurlara “Münih’te bir makine alat-ı muharrike fabrikasının vekili” olarak tanıtılır (Mehmet Rauf 1927: 439). “Otuz yaşlarından biraz fazlaca, balıketinde bir genç olup epeyce iş yap”an bir müteşebbis olarak tanıtılan Fuat İlhami’yle ilgili ayrıntılar gerektiği yerlerde verilmiş ve bu ayrıntılar eserin muhtelif bölümlerine dağılmıştır. Buna göre Fuat İlhami “herkesle beraber herkes gibi yaşamaya, herkes gibi herkese benzemeye ruhunun gururu mani olan”, “sokakta kalabalık içinde yürürken bile dikkatli bir nazarın seçip ayıracağı başkalık, bir vakar halesiyle ayrılan nurlu simalardan”dır (Mehmet Rauf 1927: 456). Üstelik genç adam yalnızca görünüşüyle değil, kültürüyle de kendini belli eden gençlerdendir (Mehmet Rauf 1927: 459).

Baloda yaşanan tesadüfle romana dâhil olan Fuat İlhami’yle ilgili bilgileri geriye dönüş tekniğini kullanarak okurlarına aktarmaya başlayan yazar, bu bölümde Perran’ın kişisel tarihinin hiç bilinmeyen bir yönünü de ortaya koyar. Buna göre Perran “Fuat İlhami’yi ta genç kızlık hayatında görmüş, sevmiş ve onunla sevişmiş, sonra delikanlı harbe gidip oradan iki ay sonra öldüğü haberi gelmiş”tir (Mehmet Rauf 1927: 157). Adadaki komşularının oğlu olan Fuat’ı ilk görüşü de yine delikanlının yaralandıktan sonra izinli olarak evlerine dönmesi sayesinde olmuştur. Bu ilk görüşe dair Perran’ın izlenimlerini aktaran yazar, Perran’ın Fuat’ı “ihtiyat zabiti elbisesi içinde, süzölmüş sarı siması, zayıf ve nahif vücudu, hazin ve derin gözleriyle kendine ilk his olarak şayan-ı merhamet bir genç gör”düğünü ifade eder (Mehmet Rauf 1927: 185).

Fuat İlhami, çocukluğunu “... annesiyle, kocasından genç dul kalmış teyzesinin ihtimamları ve terbiyeleri altında geçirmiş”, “mümkün olduğu kadar ince ve hassas yetiştir”ilmiş bir gençtir. Sürekli kadınların ihtimamı altında büyütülen Fuat on altı yaşına geldiği zaman henüz “kadınla erkeğin farkını bilmiyor ve kendi cinsiyetinden haberdar” bulunmayacak bir ortamda büyütülmüştür. Ancak her şeye rağmen zamanı geldiğinde “tam tabii bir inkişaf içinde bu farkları tabiatın himmeti sayesinde öğren”ir (Mehmet Rauf 1927: 447). Fuat İlhami “yirmi yaşına gelip de tamam olgun bir delikanlı vücuduyla ortaya çıktığı zaman ateşin bir ihtirasla kayna”masına rağmen aldığı terbiye onu fenaya meyletmekten korumuştur. Ancak başlayan harp onu kadınların elinden alarak cepheye savurur. Üstelik bir süre sonra savaşta “mecruh olduğu haberini alan kadınlar deli gibi olarak dört köşeye müracaat ederek yarası çok ağır olmadığı halde İstanbul’a getirip tedavi ettirmeye muvaffak ol”urlar (Mehmet Rauf 1927: 447). Bu geliş, romanın ana çatışmasının omurgasını oluşturacak tanışmanın da gerçekleşmesi sağlar. Fuat İlhami’nin “Perran’la Büyükada’da tesadüf[ü] bu andan itibaren başla[r]. Yani Fuat o sırada o sırada Perran’ı “ilk kadın” olarak sevmiş

ve kendi gibi pak bir tabiatın ateşiyile takdis etmiş"tir. Ancak bu güzel günlerin hemen ardından Kafkas cephesine sevk edilen Fuat İlhami'yi "hamil olan vapur, boğazdan çıkar çıkmaz düşman tarafından batırılmış ve kimse kurtulamayarak bütün yolcular telef olmuş"tur (Mehmet Rauf 1927: 190). Resmi açıklama bu şekilde olmasına rağmen Fuat İlhami aslında Ruslar tarafından esir alınır ve "uzun müddet arkadaşlarıyla Sibiryâ'nın izbelerinde mecburi bir bekâret hayatı geçir"ir. Bu dört sene boyunca Fuat İlhami'ye güç veren tek şey Perran'ın hayalidir (Mehmet Rauf 1927: 448). Bu esaret hayatı boyunca düşündüğü tek şey dönüşte hemen "Perran'ı pederinden iste"mek ve aşka dâhil olmaktır. Ancak geri döndüğünde "Annesi, babası vefat etmiş, yalnız berhayat olan teyzesi ihtiyar bir kadın olmuş"tur. Teyzesine niyetini anlatan Fuat İlhami, "haftalarca meşgul ol"masına rağmen İstanbul'un sinesinde iki ev değiştirilen bu derbeder hayatında genç kızın izine tesadüf" edemez (Mehmet Rauf 1927: 448). Bu uzun arayışın neticesiz kalması üzerine Fuat İlhami, İstanbul'da kalmak istemez ve "konağı satıp parasıyla Almanya'ya tahsile gitmeyi tercih" eder (Mehmet Rauf 1927: 448). Bu tahsil sırasında "Alman şehirlerinin aşka ve zevke vakfedilmiş bekâr hayatı içinde üç seneye yakın bir zaman" geçiren Fuat İlhami, bazı kadınlarla ilişkiler yaşamasına rağmen bu ilişkileri "maddi birer temas mertebesinde tutmaya muvaffak ol"arak "kalbinin safvetinden ve ruhunun iffetinden bir şey zayi etmez." (Mehmet Rauf 1927: 448).

Perran'la karşılaştıktan sonra onları takip ederek Perran'ın evini öğrenen ve kapıcıdan Perran'la ilgili bilgi alan Fuat İlhami, bu zengin hayat karşısında tereddütler geçirir. Kendi kazancı bu hayatı temin edecek kadar iyi değildir. Ancak davet edildiği çayda Neriman'dan duydukları hayalindeki iffetli portrenin parçalanmasına neden olur. Bu yüzden evde kendisini ziyarete gelen Perran'ı azarlayarak evden kovar Fuat İlhami'nin gururunu yenebilmesi Perran'ın yaşadığı kazadan sonra mümkün olur. Fahri Cemal'le tanışan ve onun anlattıklarını derin bir üzüntü içinde dinleyen Fuat İlhami, gururunu bir kenara bırakarak kendini Perran'ı mutlu etmeye adanır.

1.2.5 Şefik Nuri

Şefik Nuri ile ilgili eserde verilen ilk bilgi Perran'la Fahri Cemal'in Tokatlıyan'a girmesiyle çevre masalardan yükselen fısıltıların anlatımında okurlara iletilir. Beyoğlu hayatına hızla giren bu yeni ailenin amacı, Fahri Cemal'in zenginliğinden yararlanmaktır. Bu görüşe göre Avukat Şefik Nuri, karısı sayesinde üstadın kasasına ve çek defterine yerleşirken Fahri Cemal de genç ve güzel bir kadına kavuşmuştur (Mehmet Rauf 1927: 5). Görünüşüyle uzaktan insanda "ilk görüşte mülayim ve hatta hoş bir tesir hâsıl" eden ve vücuduyla uyumsuz sesiyile dikkat çeken Şefik Nuri'nin (Mehmet Rauf 1927: 23) Şehrah'a avukat olmasıyla yaşadığı değişim eserin değişik bölümlerinde anlatılır. Buna göre "sünepe

kiyafeti, dizleri çıkık pantolonu, partial kundurası ile sokak sokak sürten, mahkeme merdivenlerini aşındıran, koltuğundaki torba gibi çantasıyla Üsküdar'dan Kasımpaşa'ya, Sultanahmet'ten Fatih'e yol tepen avukat" aradan geçen bir senede "mükellef, mutena bir Beyoğlu mondeni" haline gelmiştir (Mehmet Rauf 1927: 424). Ancak Şehrah'ın avukatı olarak rahat bir hayata kavuşan Şefik Nuri'yi yüksek maaşı tatmin etmemekte, Şefik Nuri gazetesinin adını ve etkisini kullanarak "bin türlü pis oyunlar ve tertiplerle gazete vasıtasıyla para çekmek için sarf-ı hayat" etmeye devam etmekte ve "kuvvetli bir hücum sayesinde birçok para çekilecek... şantajlar" (Mehmet Rauf 1927: 31) planlamaktan ve yapmaktan geri kalmamaktadır.² Kazandığı paralarla Beyoğlu'nun lüks mekânlarında farklı farklı kadınlarla görünmekten çekinmeyen, hatta bazen birkaç kadınla birden ilişkisini sürdüren Şefik Nuri için karısının, bu yeni hayatı temin etmek ve devam ettirmekten başka bir değeri yoktur.

Perran da Şefik Nuri hakkında olumsuz düşüncelerle doludur. Onu Fahri Cemal ve Fuat İlhami'yle karşılaştırdığı zaman Şefik Nuri "bir adam gölgesi bile değil" ancak "bir gölge pıhtısı"dır (Mehmet Rauf 1927: 249). Ancak bunlar Şefik Nuri açısından önemli değildir. Misafirlerin geldiği bir akşamda geçen muhaverelere herkes tarafından bilinen durumun Şefik Nuri tarafından dikkate alınmadığını, onun bundan rahatsız olmadığını ortaya koymaktadır. Bu duyarsızlık, Avrupa seyahati öncesinde Şefik Nuri'nin buna izin verip vermeyeceğini soran Perran'a üstadın verdiği cevapta bir kere daha ortaya konur. Üstada göre "O, ayda birkaç yüz lira fazla almak vadine karşı gözünü kapayacak ve sesini kesecekti. Buna şüphe yok"tur (Mehmet Rauf 1927: 121). Üstelik Şefik Nuri, bilinen bir gerçeğin aksine kendini, eve gelen misafirlere ev sahibi olarak tanıtmaktan bile geri kalmamaktadır. Şefik Nuri, bu sözleri üzerine kendisini "derin bir tezyif nazarıyla söz"en Fahri Cemal'in aşağılayıcı bakışlarından bile rahatsız olmamaktadır (Mehmet Rauf 1927: 81). İçinde yaşadığı toplumun Şefik Nuri hakkındaki düşünceleri, Neriman'ın tertip ettiği çay partisinde ortaya konur. Buna göre Şefik Nuri, "düşünülmeye tenezzül edilemeyecek adi bir herif"tir. Bu hakaret bile bazı misafirlerin Şefik Nuri hakkındaki öfkelerini dile getirmeye yeterli değildir, nihayet bir kadın Şefik Nuri hakkında söylenebilecek en ağır hakareti dile getirir: "Canım şuna bir deyyus deyip çıkıversenize... Kabul ettiği kepezeliğe nazaran bu azdır bile..." (Mehmet Rauf 1927: 460). Bu konuşmada başrolü oy-

²Ancak Şefik Nuri'nin gizli ve etik olmayan bu işleri anlatılırken yazarın kullandığı bir cümle matbuat âlemiyle ilgili bir ayrıntıyı ortaya koyar: "Bu mundar şantaj işlerine gazeteyi karıştırmak, Fahri Cemal'in mesleği iktizasından olmakla beraber, mahza onu oyalayıp iskat için bunlara mümaşâta mecbur kalıyordu." (Mehmet Rauf 1927: 31, vurgu bize aittir) Yazarın bu cümlesi, matbuat âlemindeki her şeyin yalnızca gazetecilik saikiyle yapılmadığı hususunda adeta bir itiraf gibidir.

nayan Neriman'a göre Şefik Nuri'nin bir koca olarak bile kabul edilmemesi gerekir. Neriman'a göre Şefik Nuri bir kocadan ziyade "*bir korkuluk, bir koca soy-tarısı*"dır (Mehmet Rauf 1927: 460). O, gerçek bir koca olmaktan ziyade "*apartman[a] nadiren tulu*" eden, "*haftada, on günde bir kendine mahsus ayrı bir odada yata*"n ve "*ayda yılda bir görün*"en sığıntı bir insandır (Mehmet Rauf 1927: 461). Ancak Şefik Nuri, etraftaki bakışlara ve söylentilere hiç aldırmadan büyük bir vurdumduymazlıkla kendini evin hâkimi, evi de kendi evi olarak görür. Takındığı vurdumduymaz tavırlarını o kadar benimsemiştir ki Fahri Cemal, kendisini gazeteden uzaklaştırdığında Adana'ya taşınmak zorunda olduklarını Perran'a açıkladığında Perran'ın kendisini evden kovması üzerine "*... müstehzi bir eda ile*", "*Ben burada evimde bulunuyorum ve kovulmam, belki kovarım.*" demekten bile geri kalmaz.

Şefik Nuri için Perran; bir eş değil, toplum ve iş hayatında yeni kapılar açmak için feda edebileceği bir kadındır. Bunun farkında olan Perran'ın söylediği "*... insanların en alçağı, en şenisi, en eşnası[sın]... Beni burada Fahri Cemal Bey'e sattığın gibi şimdi de Adana'da pazara çıkarmak istiyorsun değil mi?*" (Mehmet Rauf 1927: 498) sözlerine bile kendince mantıklı olduğunu düşündüğü cevaplar vermekten geri kalmaz. Şefik Nuri'ye göre yaptığı şey alçaklık değildir, o sadece "*hayatını pek pahalı satmasını bilen müthiş bir herif*"tir (Mehmet Rauf 1927: 498). Kendini yaşananlardan sorumlu tutmayan Şefik Nuri'ye göre Perran'ın Fahri Cemal'le arasındaki ilişki Perran'ın "*islahı kabil olmayacak kadar rezil ruhlu ol*"masından, "*fakirlik içinde namuslu yaşamaktansa fuhuş ve sefahat içinde ömür sürmek iste*"mesinden dolayı ortaya çıkmıştır. Kendisi Perran'a karşı bir şey hissetmediği için bu ilişkiye karşı çıkmamış hatta bundan faydalanmaya çalışmıştır. Bunu Perran' a ı açıkça söylemekten çekinmeyen Şefik Nuri, Perran sayesinde Şehrah'a hukuk müşaviri olmuş, yine onun dayesinde Sirkeci'den Beyoğlu'na sıçramış fakat onun hayatının levhlerinden hiçbirine sürünmemiştir. Bu yüzden herkes kendisini yine Avukat Şefik Nuri diye tanırken o, "*Şehrah*"çı Fahri Cemal'in kapatması diye bilinmektedir (Mehmet Rauf 1927: 499). Perran'ın Adana'ya gelmemek için gerekirse intihar edeceğini söylemesi de Şefik Nuri'ye göre delilikten başka bir şey değildir. Şefik Nuri için "*bir Fahri Cemal Bey giderse başka bin danesi gelir.*" Ona göre en önemli şey hayattır ve "*her şeyden yaşamak hakkı[nı] bilmek*"tir (Mehmet Rauf 1927: 504). Kısacası Şefik Nuri lüks ve rahat bir hayat yaşamak için Perran dâhil hayatındaki her şeyi menfaatleri uğruna kullanmaktan çekinmeyen ve bir mantık perdesinin arkasına saklanarak yaptıklarını ahlaki bakımdan değerlendirme gereği duymayan bir karakter olarak karşımıza çıkar.

1.3 *Son Yıldız*'da toplum eleştirisi

Tanpınar'ın, Halit Ziya'nın romanları hakkında ileri sürdüğü, hayata doludizgin girmeyi başaramadığına dair eleştiri aslında Mehmet Rauf için de geçerlidir. Dönemin yazarlarının hayatın sar'asını duyamadığını belirten Tanpınar, bunun nedenin de Halit Ziya neslinin kapalı bir sanat çevresinde yaşamaları olduğunu ifade eder (Tanpınar 2011: 286). Bu duruma işaret eden araştırmacılardan biri de Orhan Okay'dır. Dönem sanatçılarının doğrudan sosyal konulara değinmediklerini belirterek bu eksikliklerini rafine bir edebi dil ve başarılı psikolojik tahlillerle telafi etmeye çalıştıklarını ifade eder (Okay 2013: 73). Dönemin roman alanında önemli isimlerinden biri olan Mehmet Rauf'un *Halas* dışında kalan tüm eserleri için de aynı kaniya varmak mümkündür. Toplumun geneline dönük bir yaklaşım, çoğu zaman Mehmet Rauf'un eserlerinde basit bir çevre tasviri haline bile ulaşamaz, esas muhtevayı ferdin iç hayatı kurar (Akyüz 1995: 119). Akyüz'ün dile getirdiği bu yaklaşımı *Son Yıldız*'da da görmek mümkündür. Eserde roman kişilerinin sınırlarının çizilmesinde işe yarayacak bir toplum kesimine yer verilmekle yetinilir.

Bu yüzden Mehmet Rauf'un *Son Yıldız*'da sunduğu topluma dair betimlemeler, toplumun genelini ilgilendiren, tamamına şamil bir nitelik taşımaz; İstanbul'un Batılılaşmış ve gelir durumu iyi olan kesimine aittir. Bu toplumsal çerçeve, eserin sosyolojik tabanını oluşturduğundan yazar, romanın ilk sayfasından itibaren roman kahramanlarıyla ilgili herhangi bir ayrıntıya yer vermeksizin toplumsal çerçeveyi anlatmaya girişir. Bu topluluğun en dikkat çeken özelliği dedikoduya düşkünlükleridir. Karşılaştıkları bir kişi ya da durum, dedikodu kazanının kaynaması için yeterlidir. Bu durumu eserin ilk sayfalarında anlatmaya başlayan yazar, Fahri Cemal'le Perran'ın Tokatlıyan'ın kapısından girmeleriyle başlayan fısıltı ve dedikoduların anlatımına uzun sayfalar ayırmıştır. İlk sayfalarda "*Vay, bakınız, bakınız! Üstat yeni metresiyle!*" cümlesi (Mehmet Rauf 1927: 5), Doktor Şekip'in ve Zabitzade Habib'in iki metresinden bahsedilmesi (Mehmet Rauf 1927: 21,162); bu toplumsal katmanda metresliğin artık görünür hale geldiğini de ortaya koymaktadır. Üstelik taraflar bunu saklama gereği duymamaktadırlar. Fertlerinin diğer insanlara karşı sergiledikleri "*haset ve bedbahtlık zehirleri*" de (Mehmet Rauf 1927: 6) bu toplumsal katmanla ilgili okurlara bir fikir vermektedir.

Söz konusu toplumsal yapıyı Fahri Cemal'in dilinden "*çorba hayat*" olarak niteleyen yazar, yeninin tam olarak benimsenemediği, eskinin ise tamamen hayattan çıkarılmadığı bir yaşam biçimini tasvir etmektedir. "*Nişantaşı hayatı*" denen bu hayat tarzını "*yüz bin kere murdar fisk ve fücür*" içinde bir yaşama biçimi olarak gören Fahri Cemal'e göre Perran bile bu hayata katıldıktan sonra "*hayatının levsleriyle orada kırılmış, orada solmuş*"tur (Mehmet Rauf 1927:

339). Yazara göre Halim Şükrü'nün şahsında anlatılan Nişantaşı hayatı için söylenebilecek en isabetli sözcük "yavan" sözcüğüdür. Bu hayatın içinde yer alan insanlar çoğu zaman "şeklen ifadesiz, fikren manasız"dır ve bu nitelik en iyi eğitim almış bireylerde bile görülen bir durumdur. Dolayısıyla bu insanlar için yazarın ortaya koyduğu niteleme bu kişilerin "şahsen, ruhen olduğu gibi meslekçe de yavan" olduğudur (Mehmet Rauf 1927: 20).

Bu insanların en büyük özelliği, az kusurlu bir hareketi veya masum sayılabilecek bir hareketi "yüz bin çirkin mana vererek mahkûm görmeyi adet" edinmeleri ve bundan zevk almayı bir adet haline getirmeleridir (Mehmet Rauf 1927: 120). Üstelik dedikodu bu zümre için yaşamın en vazgeçilmez unsuru haline gelmiştir. Yazara göre Nişantaşı'nın zehirli dilleri bir konu hakkında salyalar akıtmayı pek sevmektedirler (Mehmet Rauf 1927: 144). Bu durum zaman zaman o kadar ayyuka çıkmaktadır ki bu insanlar arasında "Şefik Nuri Bey metreslerine para yetiştirmek için karısıyla birlik olarak Fahri Cemal Bey'i bir tuzağa düşürmüş, az kaldı adamcağızı boğup, öldürüyormuş." rivayeti bile çıkmıştır (Mehmet Rauf 1927: 626). Dedikoduyu besleyen bir diğer husus da insanların anlam çıkarabilmek için her hareketi büyük bir dikkatle izlemeleridir. Bunu yapabilmek için herkes "ihtilaçlı bir tecessüsle" etrafı tetkik etmekte ve "bir lemhadan bin bir tezvir çıkarmak için müselleh, tertipli ve hazır bulun"maktadır (Mehmet Rauf 1927: 629).

Yazarın, *Menekşe* adlı eseriyle bu toplumsal katmanı anlatmaya başladığını, *Karanfil ve Yasemin* adlı eserinde bunu ilerlettiğini söyleyen Törenek'in bu düşüncelerini destekleyen *Son Yıldız*, bu yaşam biçiminin en geniş biçimde yer bulduğu eserdir. Bu eserlerde görülen en dikkat çekici hususlardan biri de eğlence ve karşılıklı ilişkilerin birçok acemilikleri, seviyesizlikleri barındırmasıdır (Törenek 1999: 93).

Yazara göre Nişantaşı hayatının en önemli niteliklerinden biri de "hasta ve yapma tavırlar ve edalar"dır (Mehmet Rauf 1927: 456). Başta Fahri Cemal, ilerleyen bölümlerde romanın Avrupa'da yaşamış bir diğer kahramanı Fuat İlhami'nin izlenimleri eşliğinde sunulan bu düşünceler, gerçek Avrupalı bireylerle Avrupalı olmaya çalışan ancak iki kültürün cenderesinde sıkışıp kalmış bireylerin arasındaki fark olarak okuyucuya sunulur. Fuat İlhami'nin Avrupa'da yaşadığı yıllarda edindiği izlenim, gerçek kibarlığın "tabii ve samimi görünmekten ibaret olduğu" şeklindedir. Bu düşüncelerle etrafındaki kalabalığı süzen Fuat'a göre bir türlü beğenemediği Beyoğlu'ndaki yüksek muhit "sahte bir muhit"tir (Mehmet Rauf 1927: 456). Neriman'ın davetini kabul ederek çay toplantısına katılan Fuat İlhami, bu gözle etrafındaki insanları ve eşyaları incelediğinde her ikisinin de onu "adeta sahtekârlıklarıyla ve yapmacıklarıyla tahriş et"tiğini hissederek. Misafirlerin kabul edildiği salonun şüpheli bir zevkle ve mahdut vesaitle

döşenmiş olması ve ev sahibinin bu salondan duyduğu mağrurluk ona göre hep bu sahtelikten kaynaklanmaktadır (Mehmet Rauf 1927: 456).

Eserde dile getirilen Nişantaşı hayatına yönelik en mükemmel eleştiri Per-ran ve Rum aşçısı arasında geçen diyalogda yer almaktadır. Sathiliğin eleştirisi denebilecek bu diyalog, Rum aşçının mükemmellik ve farklılık arayışı içinde olan Perran'a "cumhuriyet çorbası" yapacağını söylemesiyle başlar. Devletin "republika" olması sebebiyle çorbanın da bir cumhuriyet çorbası olacağını söy-leyen aşçı, aslında olmayan ancak zorlamayla icat edeceği bir çorbadan bah-setmektedir. Aynı cumhuriyette olduğu gibi en güzel şeyler bu çorbada buluna-caktır ancak her ikisi de nelerin bulunacağını şimdilik bilmemektedir. Üstelik pişirilecek gato da aynı Mustafa Kemal Paşa gibi eşsiz ve bir tane olacaktır (Mehmet Rauf 1927: 456). Yazar, farklı olma, eskiye benzememe gayretinin zaman zaman toplum hayatında ortaya çıkardığı garip durumların tamamını adeta cumhuriyet çorbası aracılığıyla alaya almayı başarmıştır. Tek isteğini yeni ve farklı olmak olduğu bu toplumsal anlayışta kavramlar, kişiler birden bire ucuzlamakta ve kişinin ihtiyaç duyduğu farklılığı ifa etmede görevde koşulmak-tadır.

Bu güzel buluşa rağmen aile hayatını aşip toplum hayatına geçebilen sosyal temalara Rauf'un romanlarında pek rastlanmadığı eleştirisi, *Son Yıldız* açısından da kısmen doğruluk payı taşımaktadır (Coşkun 1976: 60). Rauf, "Bizde Roman" yazısında ileri sürdüğü ilkelere romanlarında bağlı kalmaz ve toplumsal yapıyı geniş ve gerçekçi bir biçimde yansıtmayı başaramaz (Bakırcıoğlu 2004: 68). Rauf, bu kapsamlı eserde -diğer eserleriyle kıyaslandığında- daha fazla toplumsal yapıya ilgi gösterse de bu ilginin bir Batılılaşma eleştirisinden öteye gitmedi-ği görülmektedir. Hatta toplumu derinden yaralayan savaş gibi bir olay bile Fuat İlhami'yle ilgili bölümlerin dışında eserde müessir bir rol oynamaz.

1.4 Kadın ve Aşk

Eserlerinde, aşkı anlatılmaya değer en kıymetli kavram olarak gören Meh-met Rauf'un temiz ve samimi bir aşkla, kirlenmiş ve maddiyata bulanmış bir aşkın çatışmasından faydalanarak romanını kurguladığı görülmektedir. Kendi duygu ve düşüncelerini açığa vurmada kahramanları bir vasıta olarak kullanan Mehmet Rauf, *Son Yıldız*'da da roman kahramanları aracılığıyla değişik konular hakkındaki düşüncelerini dile getirir (Coşkun 1976: 44). Eserde "aşk"ın toplum nazarında yaşadığı kirlenme, Hidayet Hanım'ın istihfafli bir cümlesiyle ortaya konur. Bu cümle, aşka sığınılarak ya da aşk sözcüğü kullanılarak en kirli ilişkile-rin bu ad altında yapıldığına dair bir itirazı barındırmaktadır. Hidayet Hanım'a göre toplum "...bugün en pis, en murdar işleri hep aşk ismiyle süsle"mektedir (Mehmet Rauf 1927: 60).

Yazar, eserde kendisini anlattığı Fahri Cemal karakteri aracılığıyla aşkla ilgili düşüncelerini ortaya koyar. Buna göre aşk, insanoğlunun en derin emelidir. Bu emel, bir mabette de süfli bir mezlakada da aynı değere sahiptir. Aşkın bütün bir dünya ve bütün bir hayat anlamına geldiğini belirten yazara göre "*dünya; namusu, haysiyeti, vakarı ve ahlakı ancak aşk vasıtasıyla ve aşk sayesinde*" öğrenmiştir (Mehmet Rauf 1927: 61). Dolayısıyla aşk, "*cemiyet-i beşeriyeyi uçurumlara sevk eden bir nazariye değildir*", aşkın arkasına saklanarak en kirli emellerine ulaşanlar, yazara göre "*sevk-i hayvaniyesini bu ulvi his yerine koyup aşk taklidi yapanlardır.*" (Mehmet Rauf 1927: 61). Yazara göre "*Hakiki aşk, temas ettiği her şeyi tenzih, tasfiye ve ilâ ve ıslah eden ilahi bir kuvvettir. Aşk bi'l-nefs pak ve musaffedir, onu insanlar telvis ederler.*" (Mehmet Rauf 1927: 61). Aşka dair bu düşüncelerinin Beyoğlu hayatı için gayrivarit olduğunu ifade eden (Mehmet Rauf 1927: 86) yazara göre samimi aşkın en umulmadık örneklerine ancak başka memleketlerde rastlamak mümkündür. Başka memleketlerde hiç beklenmeyen kişilerde kendini gösteren samimi aşk, Rauf'a göre burada yani İstanbul muhitinde "*paşa kızlarının, yüksek hanımefendilerin bile kalplerine misafir ol*" amamaktadır (Mehmet Rauf 1927: 86).

Aşkın, "*Bir zamanlar bir dereceye kadar tabii oldukları din ve ahlak kayıtlarında ayrılmış ve tabii sevklarine ve hayvani insiyaklarına tabii kalmış*", "*asırlardan beri hep didindikleri bu zulmet ve hiçlik içinde*"ki toplumlar için uzaktan parlayan ve ancak seyyal bir nur olduğunu (Mehmet Rauf 1927: 92) belirten Rauf'a göre aşk, "*gözyaşı ve elem sahnesinde[ki] insanlar için tek bir teselli, tek bir ümit, tek bir şafak*" olduğu gibi "*bu serseri, muzmahil, perişan seyahatte insana kalbi ihtiyaç ve ruhi teselliyeti verecek yegâne ilahi kuvvet*" niteliğini taşımaktadır (Mehmet Rauf 1927: 92). Dünyanın, mekan ve zaman sınırı tanımaksızın en müteessir duygusunun aşk olduğunu dile getiren Rauf, aşkın, her yerde ve her köşede olduğu kanaatindedir: "*Dağistan'ın tepelerinde, Afganistan'ın türbelerinde, Japonya'nın pagontilerinde, Hindistan'ın mabetlerinde İsveç'in fiyortlarında, İstanbul'da, Van'da, Eğin'de, Aydın'da ve Napoli'de de o hüküm sür*"mektedir. Aşk, yazara göre müteessir olmanın ötesinde adeta müstebit bir mahiyette "*Bütün insanları dağlı, hoca, fakir, her türlü, her çeşit, her nev' işte, ne olursa olsun, nasıl olursa olsun, hep bu avucuna almış*" ağılatmakta ya da güldürmektedir (Mehmet Rauf 1927: 296). Aşk tüm dünyayı pençesine aldığından ki "... *bir Eğin havası, bir Trabzon şarkısı, bir Acem türküsi de aynı nağmelerle inle*"mekte ve "*Şark'ta, Garp'ta, Şimal'de, Cenup'ta, dağlar, şehirler, hoca, dilenci, herkesi meraka esir et*"mektedir (Mehmet Rauf 1927: 296).

Aşk, Servet-i Fünun sanatçılarının eserlerinde yer verdiği en önemli konulardan biridir. Özellikle Mehmet Rauf'un eserlerinde aşk, vazgeçilmez bir konu-

dur. Kimi araştırmacılara göre Rauf'un aşk ve sevgili fikri tamamıyla eski kültürümüze yabancı bir anlayıştır ve bu anlayış yabancı olmasının yanı sıra kirlidir (Aksay 1998: 155). Yazarın tüm eserlerinde aşk konusunu eserin mihveri yapması onun konuya olan ilgisini belirtmektedir ve eserleri neredeyse yalnızca aşkı anlatmak için kaleme alınmış gibidir. Yazarın, *Menekşe'*de eserin kahramanı Bülent Bey'in ağzından bu durumu itiraf ettiğini ifade eden Çıkla'nın ifadesi, romanların kahramanları düşünülürken haklı bir eleştiri olarak görülmektedir (Çıkla 2004: 143). Bir başka görüşe göre ise bu durum, esasen onun ruhunda ve hayalinde yaşattığı ideal aşkı dünyada bulamayarak muhayyile yoluyla tatmin etmek isteğinin sonucudur (aktaran Çıkla 2001: 15). Çıkla, aşkın eserlerin temel konusu olmasını, yazarın hayalini kurduğu kadına hayatı boyunca ulaşamamış olmasına bağlar (Çıkla 2001: 17). Bu konuda ileri sürülen farklı bir yaklaşımda ise, yazarın bu düşkünlüğünün yazarın çocuk denecek yaşta annesini kaybetmesine bağlı olduğunu iddia edilir. Buna göre yazarın bütün aşklarında ve yaşantısında bu eksiklik kendini belli etmektedir (Tarım 1998: 62).

Mehmet Rauf'un aşka bakışını anlamdaki en anahtar kavramlardan biri kânimizca eserde geçen "aşk aşkı" kavramıdır. Bu kavramla aşkı, platonik bir yere yerleştiren ve âşık olmayı, aşkla hem-dem olmayı hayatının merkezine koyan yazar, yine Fahri Cemal'in dilinden "aşk aşkı" kavramını açıklamaya çalışır. Aşka karşı ihtiraslı bir tavır sergileyen yazara göre kendisi "*ihhtiyar olsa değil, gömülse de mezarda çürüse, kemikleri "Aşk, aşk, aşk!" diye feryat edecek kadar ihtiraslı bir mahluk*"tur (Mehmet Rauf 1927: 107). Ruhunda "... ezeli bir iltihâbla aşka bir tahassür ve feryat" olduğunu ifade eden yazara göre (Mehmet Rauf 1927: 107) aşk en ilahi duyguların başında gelmektedir. İnsana değer katan ve onu acizlik ve sıradanlığından uzaklaştıran aşk, "*en aciz bir insan çamurunu ulûhiyete kadar yükselt*"mektedir (Mehmet Rauf 1927: 107). Düşünce dünyasında, aşktan kadına doğru ilerlediğinde Perran'ı ilahi bir varlık olarak (Mehmet Rauf 1927: 125) gören Fahri Cemal, bir yandan da sıra kadına geldiğinde derin bir ikilemi yaşamaya başlar.

Aşkla ilgili düşüncelerini coşkun bir biçimde dile getiren yazarın kadınlar sözü konusu olduğunda ortaya koyduğu düşünceler temelde güvensizlik üzerine kuruludur. Yazara göre aşkın en büyük zorluğu onu "*kadın denilen bir zehir ve cinayet mahlûkuyla yapmak mecburiyeti*"dir ve bu durum, "*aşkı, şifa değil, bir zulüm ve adavet şekline getir*"mektedir (Mehmet Rauf 1927: 92). Bu düşünceler çerçevesinde yazarın kadınlar konusunda diğer eserlerinde de görülen güvensiz tavır takındığı görülmektedir. 1330 (1911) yılında yayınlanan *Menekşe'*de "... bu dünyada bu zevk-i amiki bahşedecek iki kuvvet vardır: Biri musiki, diğeri ise aşk yani kadın... Yani sizler..." (Mehmet Rauf 2012: 30) diyen yazarın kadına dair fikirlerinin değişmeye başladığı görülmektedir. Özellikle ilerleyen

yaşıyla genç bir kadının aşığı olan Fahri Cemal'in ağzından kadınlara karşı derin bir güvensizlik izhar eden yazarın, hayatının son döneminde genç eşiyle yaptığı evlilik düşünüldüğünde bu tereddüt ve güvensizliklerin temelde yazara ait olduğu söylenebilir. İlerleyen yaşı ve genç eşinin varlığından dolayı kadın konusundaki güvensizliklerinin arttığı görülen yazara göre kadın, "*zayıf tabiatı, hain hilkatı ile erkeğe daima ihanet*" eden, "*onu en ziyade şefkate ve merhamete muhtaç olduğu yaralı zamanlarında aldatarak kendi kendine sefil ve mariz bırakıp kaç*"an bir mahlûktur (Mehmet Rauf 1927: 92). Kadına inanmak, bir bakıma bir cinnet anlamına gelmektedir ve bunun "*tarihte, edebiyatta kaç yüz bin misalini gör*"ülmüş, "*binlerce hailelere şahit ol*"unmuştur." Nitekim bu derin güvensizliği Yahudi mitolojisinden Dalila ve Samson'un aşkları üzerinden anlatan yazar, erkeğin kadını sadakati ve vefası için takdis ve tebci ettiğini ifade eder (Mehmet Rauf 1927: 87). Kadını çoğu zaman "*bir zevk ve şehvet, hile ve hayalet ejderi*" olarak gören yazara göre kadın nadiren "*bir şefkat ve feragat mahlûku, mihriban bir melek*" olabilmektedir. Ona göre kadın, "*Kalbi hiçbir zaman emin olmayan on iki kere mülevves hasta çocuk*"tur (Mehmet Rauf 1927: 93).

Kadınlara yönelik düşüncelerini "*on iki kere hasta mülevves çocuk*" benzetmesi üzerinden ifade etmeye devam eden yazar, "*bu mülevves çocuğun, elmaslara, sefahate, darata nihayetsiz bir incizabı*" olduğunu ve "*aşka, nevazışe, şehvete karşı son derecede zayıf ve meyyal*" bulunduğunu dile getirir (Mehmet Rauf 1927: 93). Rauf'a göre bu hasta çocuk "*bütün bu alayış için deli ol*"makta, "*sadakatinin, vefasını ve ciddiyetini unutuver*"mektedir. Kadının kalbinin "*her şeyden evvel zevk ve lehv esiri*" bulunduğunu belirten yazara göre, kadın, "*daima hal-i galeyanda olan heva ve hevesine tabi bir kuş*" olduğundan "*en hafif bir rüzgâr onu uçur*"maktadır (Mehmet Rauf 1927: 93).

Kadının "*aynı zamanda bir ihtiras ve şehvet canavarı*" olduğunu düşünen Rauf'a göre "*kadın zevki ve şehveti için kuvvete, gençliğe, değişikliğe düşkün*"dür. Bu yüzden "*kalbi muhabbetlerinden çabuk bıkmakta, ruhu aşklarından çabuk usanmakta, bilhassa gençliğe, kucaklarında zevk aradığı sefihlerin genç olmasına bayılmaktadır*". Fahri Cemal'in tereddütlerle dolu ruh âlemi aracılığıyla kadınlarla ilgili yargıları dile getirmeye devam eden yazarın bu düşüncelerinde zaman zaman aşırılıklara kaçtığı da görülmektedir. Ona göre kadın, "*zevklerini değiştirmek, debdebe ve darata boğulmak ve bilhassa bu arada genç ve kuvvetli kollarla sıkılmak, ateşin ve dinç dudaklarla koklanmak için deli olan bir dişi sürüsü*" demektir (Mehmet Rauf 1927: 93).

Eserde özellikle Perran'ın ihanetinin ortaya çıktığı andan itibaren Fahri Cemal'in gözünden kadınları anlatmaya devam eden yazarın; kadınları, ihanet kavramı üzerinden oldukça sert bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Yazarla Fahri Cemal'in benzerlikleri göz önüne alındığında eserdeki birçok cümlenin

yazarın görüşlerini aktardığı söylenebilir. Bu durumda, önceki eserlerinde kadınları hayatın vazgeçilmezi olarak gören yazardaki bu fikri değişim nasıl açıklanabilir sorusu gündeme gelmektedir. Bizim kanaatimiz bunun yazarın hayatından hareketle anlaşılabilir. Edebiyatın önemli isimlerinden biri olmasına rağmen edebiyat âleminde beklediğini bulamayan yazarın muhtemelen sosyal yaşamda da benzer bir durumla karşılaşması, onun düşüncelerinde görülen sert değişimin nedenini açıklayabilir. Bizce, ünlü olmak, kadınlar tarafından beğenilmek vb. isteklerin artık gerçekleşemeyecek olması yazarı içinde yaşadığı topluma, şehre ve kadınlara (aslında toplumdaki herkese) karşı derin bir hayal kırıklığıyla yazmaya sevk etmiştir. Üstelik yaşlı bir erkekle genç bir kadının birlikteliği hakkındaki endişeleri yine kanaatimize göre kendi kişisel korkularının satırlara yansımaları olarak kabul edilmelidir. Kısacası yazar, artık gençliğin hevesiyle değil, kaybetmişliğin kırıklığı ve genç bir kadınla evli olmanın endişesiyle topluma, şehre, kadınlara yönelik kalem oynatmaktadır.

1.5 *Son Yıldız*'da İstanbul

Son Yıldız'da dikkat çeken en mühim hususlardan biri de yazarın İstanbul'a karşı sergilediği olumsuz tavrıdır. II. Meşrutiyet sonrası romanda İstanbul'un daha çok olumsuz yönleriyle ele alınması yaklaşımı (Okay 2011: 139), *Son Yıldız*'da da kendini göstermektedir. Servet-i Fünun döneminin önemli isimlerinden olan yazar ve arkadaşlarının özellikle siyasi nedenlerden dolayı Osmanlı yönetimine ve onu temsil eden İstanbul'a karşı soğuk duruşları bilinmektedir. Yaşamak için yeni ve yeşil bir memleket arayışlarıyla bilinen sanatçıların bu arayışlarında özellikle Abdülhamit idaresine bakışlarının önemli rol oynadığı bilinen bir husustur. Başkent olması hasebiyle sembolik olarak İstanbul da bu yaklaşımdan nasibini almıştır. Özellikle Fikret'in meşhur *Sis* şiirindeki olumsuz bakış, İstanbul denildiğinde herkesin rahatlıkla hatırlayabileceği bir bakıştır. Ancak burada dikkat çeken husus, cumhuriyetin ilanına rağmen Mehmet Rauf'ta görülen ve Tevfik'ten beslenen bakışın aynen sürmesidir. Yazarın kendisini temsil eden Fahri Cemal'in Avrupa dönüşü karşısına çıkan İstanbul manzarasına karşı söylediği dize yine Fikret'in o meşhur dizesidir: "*Ey bin kocadan arda kalan bive-i bakir!*" (Mehmet Rauf 1927: 395) Avrupa'dan gelen ve İstanbul'a yanaşmaya hazırlanan vapurun yolcularını "*İstanbul'un kânunusani sabahlarına mahsus puslu, yağmurlu, soluk bir manzara*" karşılamaya hazırlanmaktadır. Romanda yer alan bu manzara, Fikret'in *Sis*'inde dile getirdiği manzaranın adeta bir kopyasıdır (Mehmet Rauf 1927: 395).

Fahri Cemal için İstanbul, katlanılmak durumunda kalınan bir zorunluluktur. Üstelik Avrupa'da yaşamanın imkânsızlığından dolayı katlanılmak zorunda kalınan bir zorunluluktur bu. Yazara göre İstanbul, Avrupa'dan dönüşte insanı karşılayan "*karanlık, çamurlu sokaklar*", "*elem ve ıstırap memleketi*" anlamına

gelmektedir (Mehmet Rauf 1927: 306). Yazara göre İstanbul demek, "dar sokakları, yüksek binaları, miskin hayatıyla" kendisini üzen şehir demektir. Üstelik sadece şehir değil, bu şehirde yaşayan "müşevveş" halk da keyfini mahvetmekte, kanını dondurmaktadır (Mehmet Rauf 1927: 387).

Yazarın *Eylül* adlı eserini inceleyen Ramazan Korkmaz, onun bu eserinde yalı ve konak arasında bir mekânsal zıtlık oluşturduğunu, yalıya olumlu özellikler yüklerken konağa olumsuz özellikler yüklediğini ifade eder (Korkmaz 2014: 160). Korkmaz'ın *Eylül* romanı için ortaya koyduğu bu mekânsal zıtlık ve mekânlara yüklediği karşıt nitelikler, *Son Yıldız*'da da Napoli ve İstanbul arasında kurulmuştur. Napoli, yazar için tüm olumlu niteliklerin mekânıdır; İstanbul ise tüm olumsuzlukların şehri olarak görülür.

Yazarın satırlarında görülen bu olumsuzluk, onun İstanbul'a karşı takındığı tavrın sadece siyasi bir nedenden kaynaklanmadığını ortaya koymaktadır. Yazar için Abdülhamit'in bulunmadığı bir İstanbul da en az önceki İstanbul kadar nefret edilecek bir şehirdir. Maddi unsurlarıyla olduğu kadar sokaklarındaki insanları yüzünden de nefrete layık görülen bu şehirle ilgili olumsuz düşüncelerin bizce iki nedeni vardır. Bunlardan biri İstanbul'un, yazarın doğup büyüüp yaşandığı şehir olmasıdır. Bu da İstanbul'un, hem Osmanlı döneminde hem de cumhuriyet döneminde kendisinin kıymetini takdir edememe bakımından aynı şehir olduğu anlamına gelmektedir. Kısacası kanımız, yazarın İstanbul'a karşı takındığı olumsuz tavrın kendi hayal kırıklıklarıyla geçen hayatından izler taşıdığı yönündedir. Diğer neden ise Batılılaşma gayreti içinde olsa bile İstanbul halkıyla yazar arasında yaşanan doku uyumsuzluğudur. Eser boyunca kendini Avrupalı gören ve Avrupa'dan başka yaşanacak bir yer olmadığını düşünen Fahri Cemal'in gerçek hayattaki izdüşümü olan Mehmet Rauf da kültürel açıdan kendisini İstanbul'a ait hissetmemektedir. Bu aidiyet duygusu yazarın İstanbul'a karşı takındığı olumsuz tavrı besleyen en önemli ruhi nedeni oluşturmaktadır.

1.6 Müzik, çalgı aletleri ve reklam

Mehmet Rauf'un tüm eserlerinde görülen müziğe düşkünlük kendini bu eserinde de göstermektedir. Zeynep Kerman, musikinin, bireyler arasında duyguları aktaran bir anlaşma vasıtası, duygu köprüsü olduğunu ifade eder. (Kerman 1998: 151) Yazar açısından müzik demek Batı müziği demektir. Nitekim romanda geçen tüm eserler Batılı bestecilere ait olan eserlerdir. Romanda geçen eserlere bakıldığında bunların *Tan Havzer* (Mehmet Rauf 1927: 77), *Toska*, *Vissi d'arte* ve *Vissi d'amore* (Mehmet Rauf 1927: 135), Jericha'nın *Cavalleria Rusticana*'sından *Voi lo Sapete*, Hauser'den *Elizabet'in Duası*, Lohengrin'den *Elisa'nın Rüyası* (Mehmet Rauf 1927: 137-138), Wagner'den *Tristan İzolt* (Mehmet Rauf 1927: 287) olduğu görülmektedir.

Ancak eserde en ilgi çekici bölümlerden bir yine bir müzik aleti sayesinde oluşturulmuştur. Perran'ın apartman dairesinde bütün misafirlerin büyük bir gıptaıyla seyrettikleri bu müzik aleti bir müzik dolabıdır. Dışardan bakıldığında “iki metre arzında, şeklen bir büyük aynalı dolaba müşabih, üstünde küçük ay-nalar, rengârenk elektrik lambaları ile muhteşem bir mobilya” olarak görülen bu eşya, içerisine konmuş kâğıt tomarlarına yüklenmiş on havadan istenileni çalabilen bir alettir. “Alman mamulatı olan” bu alet Halil Nuri'ye göre “makinalı çalgı fabrikasyonunda, fennin, zekânın, sanatın hadd-i kusvası” olan ve bugüne kadar bundan mükemmeli icat edilmeyen bir alettir (Mehmet Rauf 1927: 78). Salondakilerin şaşkınlık ve gıptaıyla dinledikleri bu aletten sonra misafirleri daha da şaşırtacak başka bir teknoloji harikası cihaz daha ortaya çıkar. Halil Nuri'nin müzik dolabından “daha mahir'ül-ukul ve harika bir alet” olarak tanımladığı bu alet “viyolina”dır (Mehmet Rauf 1927: 78). Ayarlandıktan sonra piyano eşliğinde bir keman konserinin seslerinin yayılmaya başladığı bu alet “en hafif piyanisimodan, en şedit koritsimoya, en nazlı adacyodan en mütehalik prestoya kadar, bütün renkleriyle ve kemal-i muvaffakiyetle çal”mayı başaran bir alettir (Mehmet Rauf 1927: 79). Eserde viyolina hakkında bilgiler veren yazar, bu aletin nasıl çalıştığını da okurlarına açıklamaktan geri kalmaz (Mehmet Rauf 1927: 80).

Bu bilgilerle eserini daha ilginç hale getirmeye çalışan yazarın bir başka amacı da eserinin uygun yerlerinde bazı ürünlerin reklamını yapmaktır. Kalemiyle geçinmeye mahkûm olan ve çoğu zaman emeğinin karşılığını alamayan yazar, böylelikle biraz daha para kazanmayı amaçlamaktadır. Nitekim sözünü ettiğimiz müzik dolabıyla ilgili eserinde ayrıntılı bilgi veren yazar, bu aletin “meşhur gramofon fabrikasının Amerika şubesi Victor Tofin (Talking) Machines Company'nin mamulatından dört ayak üzerine büyük bir sanduka şeklinde, maun ağacından, borusuz bir makine” (Mehmet Rauf 1927: 136-137) olduğunu dile getirirken metnin içine yerleştirdiği reklamlarla para kazanma derdine bir çözüm bulmaya çalışmış olmalıdır.³ Üstelik romanda yer alan tek reklam bu değildir. Perran'ın evine her gün gönderilen kitap ve mecmualar anlatılırken bunların geldiği matbaa ve yayınevlerinin de adları zikredilir. Bunlardan biri de

³ Mehmet Rauf'un eserinde yer verdiği viyolinanın hikâyesi de yazarın reklam olgusuna hiç yabancı olmadığını ortaya koymaktadır. Bu viyolinanın hikâyesi ve yazarın reklam uygulamalarına başvurması hakkında Coşkun, şu bilgileri verir: “Bir gün Rauf konusu reklamın faydaları olan bir makalesinde “Sun Light Soap” sabunundan söz ettiği için bu sabun firması kendisine “Aolien” adında kendi kendine çalar bir musiki aleti armağan eder. Böylece Rauf'un Batı musikisine duyduğu hayranlık fiiliyat alanına geçmiş olur. Fakat bu aletle de ruhunu doyuramayan Rauf bunu satarak daha gelişmiş bir alet olan “Piyanola” alır bu alet onun musiki zevkinin gelişmesinde oldukça önemli bir yer tutar.” (Coşkun,1976: 31).

Son Yıldız'ı yayınlamayı kabul eden Suhulet Kütüphanesi'dir. Romanda Perran'a kitap ve mecmua gönderen yayınevlerinin adları Suhulet Kütüphanesi, Libreri ve Mondyal olarak ifade edilir (Mehmet Rauf 1927: 141). Bu yayınevlerinin adlarının anılmasında da yazarın içinde bulunduğu maddi şartların etkisi bulunduğu düşüncesindeyiz. Bu bakımdan *Son Yıldız*, edebiyatımızda metin içinde reklam cümlelerinin geçtiği ender eserlerden biri olarak anılmayı hak etmektedir.

Sonuç

Edebiyatımızda ancak *Eylül* romanıyla hak ettiği ilgi ve saygıyı görebilmiş olan Mehmet Rauf'un diğer eserleri gerçek anlamda hak ettikleri yeri bulamamıştır. Bu yargıya örnek olabilecek en önemli eser, 1927 yılında yayımlanan *Son Yıldız*'dir. Eser, yazarın ilk dönem eserlerinde görülen olay örgüsündeki eksiklerini başarılı bir biçimde giderdiğini ortaya koymaktadır. *Eylül*'de sayfalar süren psikolojik tahlillerin gölgesinde ezilen olay örgüsü, *Son Yıldız*'da son derece başarılı bir hale gelmiştir. Buna rağmen eser sadece olay örgüsünün başarısı üzerinden değil, karakterlerin son derece başarılı psikolojik tahlillerinin de katkısıyla ilerler. Kısacası Mehmet Rauf, ilk dönem eserlerinin aksine *Son Yıldız*'da olay örgüsü ve psikolojik tahlilleri birlikte ve aynı derecede başarılı bir biçimde bağdaştırmaya muvaffak olmuştur. Bu bakımdan *Son Yıldız*'ın yazarın kat ettiği ilerlemeyi göstermesi bakımından mutena bir yeri olduğu kanaatindeyiz.

Bazı özellikleri bakımından yazarın diğer eserleriyle de ortak noktaları bulunan *Son Yıldız*'ın 630 sayfayı aşan hacmiyle, bu geniş hacme rağmen taşıdığı başarılı anlatımıyla yazarın ustalık dönemin önemli ürünlerinden biri olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Eser, hayatının son dönemlerini yaşayan yazarın korkularını ve değişen düşüncelerini ortaya koyması bakımından da birçok biyografik detayla ilgili ipuçları sunmaktadır. Bu bakımdan *Son Yıldız*, Servet-i Fünun'daki kalıplaşmış/katılaşmış Mehmet Rauf portresinin nasıl evrildiğini göstermesi bakımından zengin ayrıntılar içermektedir.

Özellikle reklam uygulamaları gibi birtakım zorunluluklar taşıyan eser, bu bakımdan yazarın geçimini yazdıklarıyla kazanmasının kimi olumsuzluklarını içermektedir. Yazarın, geçim şartlarının etkisiyle hızlı yazmak zorunda olmasına rağmen eserde; olaylar, kişiler ve kişilerin psikolojik durumları oldukça başarılı bir biçimde verilebilmiştir. Eser, bilindik Mehmet Rauf incelemelerinin dışında yeni bakış açılarına ve yaklaşımlara imkân sunması bakımında da birçok açıdan incelenmeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- 📖 Muallâ, Akalp. *Mehmet Rauf'un Roman ve Hikâyelerinde Kadın Güzelliği*. Erzurum Atatürk Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Bitirme Tezi), 1971.
- 📖 Aksay, Hasan. *Cenap Şehabettin'in Şiirleri Üzerine Stilistik Bir Araştırma*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- 📖 Akyüz. Kenan. *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1995.
- 📖 Bakırcioğlu, N. Ziya. *Başlangıcından Günümüze Türk Romanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- 📖 Çetin, Nurullah. "II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Düşüncesi ve Türk Edebiyatına Yansıması", *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ, 2007.
- 📖 Çıkla, Selçuk. *Roman ve Gerçeklik Bağlamında Kültür Değişmeleri ve Servet-i Fünun Romanı*. Ankara: Akçağ, 2004.
- 📖 -----. "Halit Ziya ve Mehmet Rauf'un Hayatları ile Romanları". *Dergah Dergisi* 142 (2001).
- 📖 Coşkun, Erdoğan. *Mehmet Rauf*. İstanbul: Toker, 1976.
- 📖 Enginün, İnci. *Yeni Türk Edebiyatı-Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*. İstanbul: Dergâh, 2006.
- 📖 Fethi Naci. *Kendini Yok Eden Bir Romancı*. Cumhuriyet Kitap Eki, 555, İstanbul: 2000.
- 📖 Kavcar, Cahit. *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı*. Ankara: KTB, 1985.
- 📖 Kerman, Zeynep. *Yeni Türk Edebiyatı İncelemeleri*. Ankara: Akçağ, 1998.
- 📖 Korkmaz, Ramazan. "Servet-i Fünun Edebiyatı". *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker, 2014.
- 📖 Mehmet Rauf. *Son Yıldız*. İstanbul: Suhulet Kütüphanesi, 1927.
- 📖 Mehmet Rauf. *Menekşe*. Hz. Ertan Engin. Konya: Palet, 2016.
- 📖 Okay, M. Orhan. *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh, 2013.
- 📖 -----. *Edebiyat ve Edebi Eser Üzerine*. İstanbul: Dergâh, 2011.
- 📖 Ozansoy, Halit Fahri. *Edebiyatçılar Geçiyor*. İstanbul: Dergâh, 2016.
- 📖 Özbalcı, Mustafa. "Mehmet Rauf." *Servet-i Fünun Edebiyatı*. Ankara: Akçağ, 2011.

- 📖 Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi, 2006.
- 📖 ----- . *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Dergâh, 2011.
- 📖 Tarım, Rahim. *Mehmet Rauf Hayatı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Akçağ, 2000.
- 📖 ----- . *Mehmet Rauf, Hayatı, Sanatı, Eserleri*. Türkiye İş Bankası Kültür: Ankara, 1998.
- 📖 Törenek, Mehmet. *Hikâye ve Romanlarıyla Mehmet Rauf*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- 📖 <http://eresearch.ozyegin.edu.tr/bitstream/handle/10679/5291/Son%20Y%C4%B1d%C4%B1z%20form.pdf?sequence=2&isAllowed=y> (Erişim Tarihi: 12.12.2019).



İzmir Kiraz'da Suludere Köyü'nde Beylikler Devrinden Bilinmeyen Bir Cami ve Hamam Kalıntısı¹

*Little Known Monuments of Kiraz Suludere Village (İzmir),
a Mosque and a Ruined Hammam from Beylik Period*

Dr. Öğr. Üyesi Rüçhan BUBUR*

Özet

Makalede İzmir'in Kiraz İlçesi sınırları içerisinde Denizli-Ödemiş karayolunu Suludere köyüne bağlayan yolun sonunda yer alan cami ile camiye 100 metre uzaklıkta yer alan kavşakta konumlandırılmış hamam yapısı mimari özellikleri ile tanıtılacak ve tarihlendirilecektir. Bu iki yapı dışında hemen hamamın güneyinde bugünkü çocuk parkının bulunduğu alanda bir medresenin varlığı da köy halkı tarafından ifade edilmekteyse de günümüze bu medreseyle ilgili herhangi bir kalıntı ulaşmamıştır. Aydınoğlu beyliğinin sınırları içinde yer alan cami ve harap durumdaki hamam bugüne kadar yapılmış yayınlarda tanıtılmamıştır. Kare planlı, tek kubbeli bir harim ile üç birimli bir son cemaat yerine sahip cami kuzey yönde yapılan eklemelerle günümüze ulaşmıştır. Ortası kubbeli enine sıcaklıklı çifte halvetli plan şemasına sahip hamam bugün kullanılamaz durumdadır. İnşa kitabesi bulunmayan cami ve hamamın kaynaklarda ne zaman ve kim tarafından inşa edildiğine dair herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Gerek plan şeması, gerekse malzeme ve duvar örgü teknikleri ile Beylikler devri mimari özellikleri gösteren cami ve hamam 15. yüzyıl içinde tarihlendirilir.

Anahtar Kelime: Kiraz, Suludere, Beylikler Devri Mimarisi, Cami, Hamam.

Abstract

The article aims to introduce two buildings (mosque and hammam) that are located in Suludere village within the borders of Kiraz district of İzmir. The mosque

¹ 22. Uluslararası Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu 24-26 Ekim 2018'de sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

*Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü-Türk Sanatı Anabilim Dalı,
ruchan.bubur@ege.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0736-2595.

stands at the end of the road that connects Denizli- Ödemiş highway to the vil- lage, and the hammam is situated 100 meters away form the mosque. Apart form these two monuments, villagers express the existence of a madrasa building, just next to the hammam, where currently a playground stands. However, there are no remains that survived from this madrasa today. The mosque and the ruined Turkish bath located within the borders of Aydınoğlu Beylik have not been intro- duced in the publications made so far. The mosque originally is square based and single domed, with a three unit gallery at the northern facade. The gallery space is enlarged with additions and reached its current state today. The Turkish bath which has rectilinear plan scheme, is in unusable condition. The inscription plates of the buildings are missing today and there is no information about when and by whom they were built in publications. The mosque and the bath which exhibit the architectural features of the Beylik era in terms of the plan scheme, materials and masonry techniques, are dated to the 15th century.

Keywords: Kiraz, Suludere, Beylik Period Architecture, Mosque, Hammam.

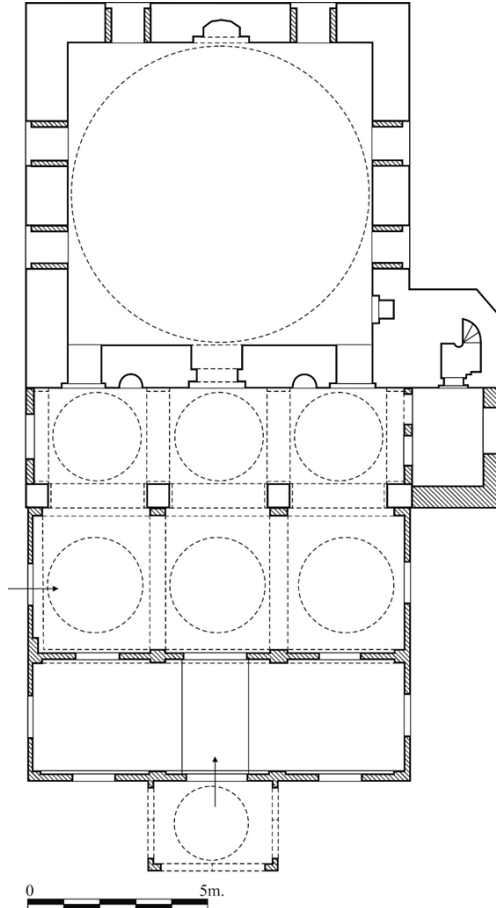
İzmir'in Kiraz İlçesi sınırları içerisinde Denizli-Ödemiş karayolunu Suludere kö- yüne bağlayan yolun sonunda yer alan cami ile camiye 100 metre uzaklıkta yer alan kavşakta konumlandırılmış hamam yapısı bu makalenin içeriğini oluşturu- maktadır² (Res. 1, 2). Bu iki yapı dışında hemen hamamın güneyinde bugünkü çocuk parkının bulunduğu alanda bir medresenin varlığı da köy halkı tarafından ifade edilmekteyse de günümüze bu medreseyle ilgili herhangi bir kalıntı ulaşma- mıştır.

1.Suludere Köyü Camii

Cami, ilk inşasında önünde üç kubbeye örtülü üç bölümlü bir son cemaat yeri bulunan, kare planlı tek kubbeli bir yapı iken daha sonra aynı planda ikinci bir son cemaat yeri ile onun da kuzeyine son cemaat yeri ile aynı planda düz tavanlı bir mekân ile bu mekânın kuzey cephe ortasında yer alan giriş açıklığı önüne içten kubbeli dıştan ise dört yöne eğimli çatı ile örtülü sundurma da diye- bileceğimiz bir birim ilave edilmiştir (Çizim 1).

Moloz taş malzemeye inşa edilen yapıda duvarların köşelerinde düzgün kesme taşlar kullanılmıştır. Minare gövdesi ise, tuğladan inşa edilmiştir. Yapının harim bölümü beden duvarlarını oluşturan cepheler moloz taşla, köşeler ise mo- loz taşla beraber kullanılan düzgün kesme taşla inşa edilmiştir. Duvar örgüsü içinde bir de devşirme malzemeye rastlanmıştır. Yapının kuzeyine eklenen ve bir- birleri arasında kod farkı bulunan bölümlerin cepheleri zeminden yaklaşık 100 cm. yüksekliğe kadar fayansla kaplanmış, cephelerin üst bölümleri ise saçaklara kadar sıvanmış ve boyanmıştır.

² Arazi çalışmamız 2013 ve 2018 yıllarında yapılmıştır.



Çizim 1. Suludere Köyü Camii, plan.

Düz bir saçakla son bulan harim duvarlarının üzerinde yapının kubbesini dıştan gizleyen sekizgen planlı yalancı bir kasnak ile kubbeyi üstten örten kiremitle kaplı sekiz kenarlı bir kırma çatı görülmektedir (Res. 3). Son cemaat yeri kubbe-leri ile son cemaat yerine kuzey yönde eklenen ve son cemaat yerine göre daha düşük koddan inşa edilmiş olan dıştan sıvalıdır. Bu bölümün kuzeyinde yer alan aynı planda düz tavanlı birim ise kiremitle örtülü dıştan dört yöne eğimli basık bir çatı ile örtülmüştür.

Harimin batı cephesinin kuzey ucunda yer alan silindirik gövdeli minare, prizmatik üçgenlerden oluşan bir pabuçla geçilen sekizgen bir kaide üzerinde yükse-lik (Res. 4). Hemen hemen yapının beden duvarlarıyla aynı yüksekliğe sahip olan

minare kaidesinin üst kesiminin her yüzünde sivri kemerli çöktürmeler bulunur. Gövdeden şerefeye geçiş testere dişi şeklinde alttan yukarı doğru genişleyerek yükselen altı sıra tuğla ile oluşturulmuştur. Şerefe üstünde yükselen silindirik petek kısmı kurşunla kaplı konik bir külahla son bulur.

Harimin doğu, batı ve güney cephelerinde ikisi alt kesimde, biri ise üst kesimin ortasında yer alan, sivri kemerli üçer pencere bulunmaktadır (Res. 5). Güney cephede kubbeyi gizleyen kasnağa açılmış iki yuvarlak küçük pencere sonradan açılmıştır.

Yapının harim dışında kalan doğu cephesinde yuvarlak kemerli üç açıklıktan ortada yer alan bir giriş açıklığı, iki yanda yer alanlar ise birer penceredir³. Söz konusu bu pencerelerden güneyde yer alanı son cemaat yerinin orijinal olan bölümüne, kuzeyde yer alanı ise eklenen bölüme aittir. Ancak, harimle beraber inşa edilmiş olan orijinal son cemaat yeri cephesinde görülen pencerenin, burada bulunması gereken son cemaat yeri kemer açıklığının sonradan doldurulduğunu ve ortasına açıldığını göstermektedir. Son cemaat yerinin içinden bu kesime bakıldığında görülen kemer bölümü ile dolgu duvarın inceliği de bu görüşü kanıtlamaktadır.

Yapının batı cephesinde, harim duvarının kuzey ucunda, yer alan sekizgen planlı minare kaidesinin kuzey cephesine, son cemaat yerinin batıya açılan kemer gözünü de kapatan bir mekân eklenmiştir. Minare kaidesinden ve son cemaat yerinden daha alçak tutulmuş olan bu mekânın üzeri kiremit kaplı eğimli çatıyla örtülüdür. Bu mekânın batı cephesine dikey dikdörtgen bir pencere açılmıştır. Batı cephenin kuzey kesiminde yuvarlak kemerli iki pencere yapıya eklenen bölüme aittir.

Yapının kuzey cephesinde yer alan yuvarlak kemerli üç açıklıktan, ortada yer alanı bir giriş kapısı, iki yanda yer alanlar ise penceredir. Giriş kapısının önünde ikisi kuzey duvarına gömülü, ikisi serbest desteklere oturan üzeri kubbeyle örtülü giriş biriminin destekleri birbirine kaş kemerle bağlanmıştır⁴.

Bugün camiye giriş, kuzey cephenin ortasında ve doğu cephenin kuzeyindeki açıklıklar ile sağlanmıştır. Kuzey cephedeki giriş biriminden, yapının kuzeyine eklenmiş olan dikdörtgen planlı üzeri düz bir çatıyla örtülü mekâna geçilir. Sıvalı ve boyalı durumda olan bu mekânda, toplam altı adet yuvarlak kemerli pencere bulunmaktadır. Bunların ikisi doğu ve batı duvarlarında diğerleri ise, kuzey ve güney

³ Ortada yer alan giriş açıklığı yapıyı ilk incelediğimiz 2013 yılında bir pencere idi.

⁴ 2018 yılındaki incelememizde bu bölümün iki yanda yer alan kemerlerinin arası yaklaşık 100cm. yüksekliğe kadar kapatılmış olduğu görülmüştür.

duvarlarındaki giriş açıklıklarının iki yanında yer almaktadırlar. Bu mekânın güney duvarındaki açıklıktan da yapının kuzey yönde büyütülmüş olan son cemaat yerine geçilir.

Caminin son cemaat yeri, kuzeyde aynı planın tekrarlandığı ikinci bir son cemaat yeri ile genişletilmiştir. Son cemaat yerinin orijinal olan bölümü kare kesitli dört ayakla taşınan pandantif geçişli kubbelerle örtülüdür. Ayaklar birbirine yuvarlak kemerlerle, harim duvarına ise sivri kemerlerle bağlanmaktadır⁵. İlk bakışta eş büyüklükte kubbelerin örttüğü bir harim gibi algılamakta olan bu bölümdeki genişletme son cemaat yerinin kare kesitli ayaklarına yapılan desteklerden kuzeydeki giriş mekânının duvarlarına uzanan yuvarlak kemerlerle sağlanmıştır (Res. 6). Son cemaat yerine eklenen bu bölümün daha geniş tutulduğu ve kubbelerinin de diğerlerinden daha yayvan olduğu dikkati çekmektedir. Bu mekânın kuzey duvarında iki, batı duvarlarında bir yuvarlak kemerli pencere ve doğu duvarında da yuvarlak kemerli bir giriş açıklığı bulunmaktadır.

Son cemaat yerinin batı cephesinde bulunan kemer de doğu cephede olduğu gibi kapatılarak içine biri kapı diğeri pencere olmak üzere iki açıklık yerleştirilmiştir. Bu girişten sekizgen kaideye sahip minarenin kuzey cephesi önüne inşa edilmiş olan mekâna geçilebilmektedir. Üzeri eğimli bir çatıyla örtülü bu mekânın batı duvarında dikdörtgen biçimli bir pencere bulunmaktadır. Bu duvar aynı zamanda minare kaidesinin batı duvarıyla da bitişmektedir. Minareye giriş sivri kemerli bir çökertme içinde yer alan dikdörtgen bir açıklıkla sağlanmıştır. İnşa edildiği dönemde son cemaat yerinin iki yanın açık olduğu doğu cephe üzerinde görülen bitişme çizgisi ile birlikte duvar kalınlığından da anlaşılmaktadır.

Harimin son cemaat yerine bakan duvarında; ortada sivri kemerli çökertmeye sahip basık kemerli bir giriş açıklığı, doğu ve batı uçta sivri kemerli çökertme içinde dikdörtgen biçimli birer pencere, giriş ile pencereler arasında ise birer dış mihrap yer alır (Res. 7). Dikdörtgen planlı dış mihraplardan batıda bulunanı, iki dilimli kemerin kuşattığı mukarnaslı bir kavsaraya sahiptir (Res. 8). Üç kuşaktan oluşan kavsaranın ilk sırasında seyrek yerleştirilen dikdörtgen prizmatik dişler, ikinci sırasında boş bırakılmış dairesel bir kuşak, üçüncü sırasında ise, aralıklı olarak yerleştirilmiştir prizmatik üçgenler bulunmaktadır. Doğudaki dış mihrabın orijinal durumunu koruyamadığı; gerek kemer formundaki tutarsızlık, gerekse mukarnas dişlerindeki düzensizlikten anlaşılmaktadır (Res. 9).

Basık kemerli giriş açıklığından sıvalı ve badanalı durumda olan harime geçilir. Kare planlı harimin üzeri pandantif geçişli bir kubbeyle örtülüdür. Harimin

⁵ Ayakları birbirine bağlayan yuvarlak kemerlerin orijinalinde harim duvarlarına bağlanan kemerler gibi sivri olduğu düşünülmelidir. Son cemaat yerinin genişletilmesi sırasında kuzey yönde atılan kemerlerle uyumlu olarak yuvarlak kemere dönüştürülmüş olmalıdır.

köşelerinde alt seviyeden başlayan pandantiflerin güneydoğu köşede yer alanında bir, diğerlerinde ikişer daire biçimli hafifletme ya da akustik işlevi gören küpler bulunmaktadır. Harimin doğu, batı ve güney duvarlarında alt sırada ikişer sivri kemerli, üst sırada birer yuvarlak kemerli; kuzey duvarın doğu ve batı ucunda birer dikdörtgen biçimli ve kubbe eteğinde iki daire biçimli olmak üzere toplam 13 adet pencere bulunur (Res. 10,11,12). Bugün alt sıra pencerelerinden doğu, batı ve güney duvarda yer alanlar yaklaşık 10 cm. kadar daraltılmış durumdadır. Bu pencerelerin dıştan görüldüğü gibi yuvarlak kemerli olması gerekirken bu daraltma nedeniyle sivri kemer görüntüsü kazandıkları anlaşılmaktadır. Batı duvarının kuzeyinde daralarak yükselen basamaklı bir kemere sahip, iç içe iki nişten oluşan bir duvar gözü yer alır. Kuzey duvarı ortasında yer alan harim girişi derin tutulmuş sivri kemer içinde yer alan basık kemerli bir açıklıktır. Güney duvarı ortasındaki mihrap, kaş kemerli bir çökertme içinde yer alır (Res. 12). Altı kenarlı mihrap nişi, daralarak yükselen basamaklı bir kemer içinde, mukarnaslı bir kavsaraya sahiptir.

Değerlendirme

Orta Asya'da 10. 12. yüzyıllardan itibaren türbe ve camilerde gördüğümüz tek kubbeli kübik yapıların inşası, Anadolu'daki Türk mimarisinde ilk olarak 13. yüzyıl başında Selçuklu devri cami ve mescitlerinde görülür. Kare planlı, üzeri kubbeye örtülü bir harimden oluşan bu örnekleri, önünde giriş mekânı durumunda inşa edilmiş son cemaat yerine sahip yapılar izlemiştir. İlk örneklerde tonozla örtülü dışa tamamen kapalı olan son cemaat yerlerinin Beylikler ve Osmanlı döneminde, iki yanı kapalı bir yönüyle dışa açık ve harimin genişliğine bağlı olarak da iki ya da üç birimli olarak inşa edildiği; üst örtüde ise tonoz, kubbe ve her ikisinin de birlikte kullanıldığı görülür (Dilaver 1971: 17-28; Katoğlu 1967: 81-100). Suludere Köyü Camii'nde olduğu gibi önünde kubbelerle örtülü üç yönü ile dışa açılan revaklı bir son cemaat yeri bulunan tek kubbeli cami ve mescitler, 14. yüzyıldan itibaren inşa edilmeye başlanmıştır. Revaklı avlu gelişimiyle ilişkilendirilen bu son cemaat yeri uygulaması farklı plan tiplerinde de yaygınlaşarak günümüze kadar devam etmiştir (Dilaver 1971: 23-24; Öney 1989: 4). Son cemaat yerinin kubbelerle örtüldüğü ve üç yönüyle dışa açıldığı ilk örnek, batı Anadolu'da Menteşe beyliği yapısı olan Milas'taki 1330 tarihli Hacı İlyas Camii (1330)'dir ⁶.Urla Kamanlı Cami (15.yy.)⁷, İzmir Cumaovası Cüneyd Bey Cami (15.yy.)⁸ ve

⁶ Plan için bk. Dilaver (1971): 28, şekil 11.

⁷ Plan için bk. Ünal ve Çağlıtütüncigil (2016): 33, şekil 8.

⁸ Plan için bk. İlter(1975): 12

Birgi Dervişağa Cami (1663-64)⁹ aynı plan şemasının görüldüğü batı Anadolu'daki beylikler devri eserlerinin örnekleri arasındadır.

Yapının minaresi Kiraz'daki İsa Bey ve Cevizli Köyündeki Gözcü Baba camilerinin ilk yapıdan kalan minarelerinin, sekizgen planlı kadesi ve pabuç bölümünün prizmatik karakterli üçgenleri ile benzer özellikler göstermektedir (Res. 13, 14, 15). Yayınlarda Aydınogluları Beyliğinin sınırları içinde bulunan Kiraz'daki İsa Bey Camisi'nin, Aydınoglu İsa Bey'in inşa ettirdiği bir yapı olduğu, 19. yüzyıldaki onarımda bugünkü görünümüne ulaştığı ve minaresinin ilk yapıdan kaldığı bilinmektedir. Tarihçiler belgelere dayalı olarak Kiraz'daki İsa Bey Cami'nin Aydınoglu İsa Bey'in henüz emir olmadığı dönemde Selçuk'taki İsa Bey (1375) Camii'nden önce inşa edilmiş olabileceği görüşündedirler (Telci 2010). Kiraz'ın Cevizli köyündeki Gözcü Baba Cami hakkında yayınlarda ya da Aydınogluları beyliğine ait yayınlanmış vakıf kayıtlarında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır¹⁰.

Tarihleme

Yapının inşa kitabesi yoktur. Kaynaklarda caminin ne zaman ve kim tarafından inşa edildiğine dair ulaşılabildiğimiz herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İzmir'in Kiraz ilçesi Aydınogluları Beyliği'nin sınırları içinde yer almaktadır. Ancak Aydınogluları beyliğine ait yayınlanmış vakıf kayıtlarında bu yapıdan söz edilmemektedir.

Yapı; moloz taş duvar örgüsü içinde kullanılan devşirme malzeme, köşelerde görülen bir sıra kesme taş kullanımı, duvar köşesinden başlayarak yan duvarların yarısına kadar yükselen pandantifler ve içinde yer alan hafifletme küpleri, yalancı kasnakla gizlenen kubbesi bu kubbenin oluklu kiremitle kaplı bir çatıyla örtülmesi ile Beylikler devri özellikleri göstermektedir¹¹.

Yapının minaresi de gerek yapıya bitişik inşa edilmiş beden duvarlarını aşmayan yükseklikteki sekizgen kadesi, kaidenin üst kısmında görülen sathi nişler gerekse türk üçgenine benzer prizmatik üçgenli pabuç biçimiyle 14. yüzyıl ile 15. yüzyılın ilk yarısı ait özellikler göstermektedir (Uysal 1990).

Sonuç olarak; gerek plan şeması, gerekse inşa teknikleriyle 14. yüzyıldan erken bir döneme tarihlendiremeyeceğimiz yapı, 15 yüzyılın ilk yarısı içinde inşa edilmiş olmalıdır.

⁹ Kuyulu (2001): 83, şekil 15.

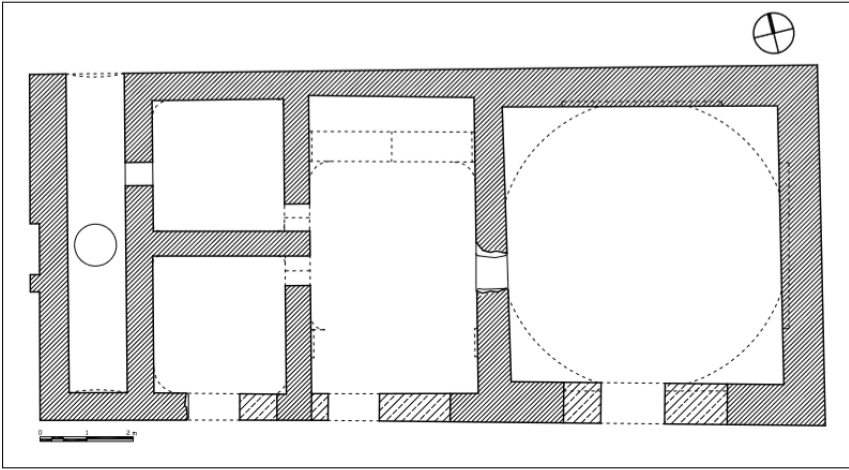
¹⁰ Aydınoglu Beyliği ve vakıf kayıtları için bk. Telci (2010), Telci (1999), Ersan (1998), Akın

¹¹ Beylikler devri mimarisi ve inşa teknikleri hakkında geniş bilgi için bk. Öney (1989), Kolay (1999), Kalfazade (2013)

2. Suludere Köyü Hamamı

Caminin aksine hamam günümüze harap halde ulaşmıştır (Res. 16). Su deposu dışındaki bütün üst örtüleri, geçiş öğelerine kadar yıkılmış durumdadır. Bugün yapının mekânları toprak ve kabayonu taşlarla doludur. Doğu, batı ve kuzey cephelerinde toprak seviyesinin güney cepheye oranla daha fazla yükselmiş olduğu görülür. Güney ve batı cepheler ise, sık ve duvarlara yakın dikilmiş çit bitkileri ile sarılı durumdadır. Ayrıca hamamda biri kuzeydeki halvetin batı duvarına, diğeri ise kuzey cephede sıcaklık duvarına bitişik iki incir ağacı bulunmaktadır.

Doğu batı doğrultusunda dikdörtgen bir alanı kaplayan hamamın soyunmalık mekânı bulunmamaktadır. Hamam doğudan batıya doğru sıralanmış kare planlı ılıklik, enine dikdörtgen planlı çifte halvetli bir sıcaklık ile halvet hücreleri boyunca uzanan dikdörtgen planlı tonoz örtülü su deposundan oluşmaktadır (Çiz. 2)¹².



Çizim 2. Suludere Köyü Hamamı, hamamı rölöve planı.

Hamam moloztaş ve tuğla malzemeyle inşa edilmiştir. Kuzey, doğu ve güney cephelerin duvar örgüsünde yer yer onarım izleri görülmektedir (Res.16, 17, 18). Büyük ölçüde harap durumda günümüze ulaşmış olan güney cephede üç giriş açıklığı bulunmaktadır. Bunlardan batı tarafta hamamın sıcaklık ve güney halvet

¹² Rölöve ve çizim Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Sanatı Anabilim Dalı doktora öğrencisi Buket İLTER ALPER tarafından yapılmıştır, kendisine teşekkür ediyorum.

mekânına ait olanlar yapının farklı bir işlevde kullanıldığı dönemde açılmış olmalıdır.

Hamamın doğusunda yer alan kare planlı ılıklik mekânında kubbeye geçişi sağlayan tuğla ile örülmüş pandantifler sağlam durumdadır. Kuzey, güney ve doğu duvarlarda yuvarlak kemerli çökertmeler bulunmaktadır. Kuzey ve doğu duvarlarının üst kesimlerinde sıvalar yer yer dökülmüştür. Duvarların üst kesiminde yatay uzanan boşluklar hatıl boşluğu olmalıdır. Güney duvarın orta kesiminin tamamen yenilenmiş olduğu farklı malzeme ve duvar örgüsünden anlaşılmaktadır (Res. 19). Dolayısıyla bugün burada görülen ahşap atkılı yüksek kapının hamamın soyunmalıktan ılıkliğe geçişi sağlayan kapıyla bir ilgisi yoktur ve orijinal kapı hakkında da bilgi sahibi olmamız olanaksızdır. Batı duvarda eksenin biraz güneyine kaymış olan harap durumdaki sivri kemerli açıklıktan hamamın sıcaklık mekânına ulaşılır.

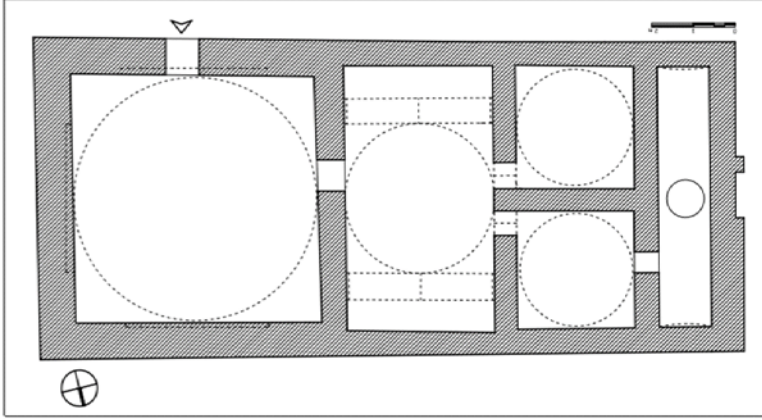
Enine dikdörtgen planlı sıcaklık mekânı, kuzey ve güneyden atılan kemerlerle kareye çevrilen alanın kubbeyle örtüldüğü bir plan şemasına sahiptir. Bugün kuzey yönde sağlam durumda günümüze ulaşmış olan kemerin köşelerinde kubbeye ait pandantif kalıntıları da görülebilmektedir (Res. 20). Bu kemerin batı duvardaki başlangıcında üzeri süslü devşirme mermer malzeme kullanılmıştır. Ancak bu kemerin ardında kalan bölümün örtüsüne ait hiçbir iz bulunmamaktadır. Çok dar olan bu alan, düz bir örtüye sahip olmalıdır (Res. 21). Doğu ve batı duvar üzerinde güneydeki kemerin izleri görülebilmektedir. Hemen hemen tamamen yenilenmiş olan güney duvar üzerinde bugün bir giriş açıklığı bulunmaktadır (Res. 22). Mekânın batı duvarının ortasında yer alan sivri kemerli iki açıklık kuzey ve güneyde yer alan halvet hücrelerine geçiş sağlamaktadır (Res. 23).

Kare planlı halvet hücrelerinin üst örtüsüne ait pandantiflerin başlangıç izleri mevcuttur (Res. 24). Kuzeydeki halvetin batı duvarı ortasında su deposuna açılan dikdörtgen biçimli kontrol penceresi vardır. Güney yöndeki halvetin güney duvarının doğu tarafı yenilenmiştir. Bu duvar üzerinde sıcaklık mekânında olduğu gibi sonradan açılan bir giriş açıklığı bulunmaktadır.

Kuzey güney doğrultuda uzanan dikdörtgen planlı su deposunun üzeri neredeyse düz olan bir basık tonozla örtülüdür. Bugün içi toprakla dolu olan su deposunun ortasında yaklaşık 1 metre çapında kazanlık çukuru vardır.

Hamamın üst örtüleri ve soyunmalık mekânı günümüze ulaşamamıştır. Güney duvarının da büyük ölçüde yenilenmiş olduğu görülür.

Yapıdaki geçiş öğelerine ait mevcut izleri değerlendirdiğimizde; mekânların pandantif geçişli kubbelerle örtülmüş olduğu açıkça görülür. Sıcaklık mekânında kemerlerin ardında kalan bölümün üst örtüsü ise, bu alanın çok dar olması nedeniyle düz bir örtüyle sağlanmış olmalıdır (Çiz. 3).



Çizim 3. Suludere Köyü Hamamı, restitüsyon planı.

Bugün ılıklik mekânının kuzey ve doğu cephelerinde yer yer küçük onarımlar görölse de, bu mekâna giriş sağlayan herhangi bir açıklık ya da cepheye bitişen bir duvara ait olabilecek hiçbir iz yoktur. Bu durumda soyunmalık mekânının ılıkliğin güney cephesine bitişik basit bir yapı olduğu ve günümüze ulaşmadığını düşünmeliyiz. Bugün ılıklik, sıcaklık ve güney halvet mekânlarının güney cepheye olan açıklıklarının da güney duvarın onarımında yapılarak, hamama yeni bir işlev kazandırıldığı düşünölmelidir.

Değerlendirme

Suludere Köyü Hamamı'nda enine dikdörtgen planlı sıcaklık mekânı iki kemer ile üç bölüme ayrılmış, ortadaki bölüm bir kubbeyle; iki yandaki bölümler ise düz bir tonozla örtölmüştür. Sıcaklık bölümüne kare planlı kubbeyle örtöülü iki halvet mekânı açılmaktadır.

Soyunmalık mekânı günümüze ulaşmamış olan hamamın ılıklik ve sıcaklık mekânlarının plan şeması, Semavi Eyice'nin yapmış olduğu tipolojiye göre "ortası kubbeli enine sıcaklıklı çifte halvetli hamamlar" grubuna dâhildir (Eyice 1960: 112-114).

Genellikle küçük boyutlu hamamlarda uygulanan bu plan şemasının, ilk örneklerin göröldüğü Selçuklu döneminden Osmanlı döneminin sonuna kadar, geniş bir zaman diliminde inşa edildiği bilinmektedir. 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren uygulanmaya başlanan "ortası kubbeli enine sıcaklıklı çifte halvetli" plan şemasındaki hamamların 15, 16. yüzyıllarda batı Anadolu'da beylikler döneminde inşa edilmiş çok sayıda örneği vardır.

Afyon'da Sultandağı Çifte Hamamı (15. yy)¹³, Alaca Hamam (15. yy)¹⁴ ve Gedik Ahmet Paşa Hamamlarının (16. yy)¹⁵ kadınlar bölümü ile günümüze ulaşamamış olan Bolvadin¹⁶ Hamamı (16. yy), Tire'de Yeniceköy (14. yy sonu 15. yy başı)¹⁷ ve Molla Arap Hamamları (15.yy.)¹⁸, Manisa'da Alaca Hamam'ın¹⁹ erkekler bölümü, Hüsrev Ağa (Araplar) Hamamı (1558)²⁰ ve Dilşikar Hamamları'nın (16. yy)²¹ erkekler bölümü, Urla'da Kamanlı Hamamı (15. Yüzyıl)²² ve Hersekzade Ahmet Paşa Hamamı (15.yy)²³, İzmir'de Lüks Hamam (17. yy)²⁴ ve Namazgâh Hamamı (17.yy)²⁵; Suludere Köyü hamamında olduğu gibi enine dikdörtgen planlı sıcaklık bölümüne açılan iki halvet hücresi ile aynı plan şemasının örnekleridir. Ancak iki kemerle üç bölüme ayrılan sıcaklık bölümünün üst örtüsü bu örneklerden farklı olarak kubbenin iki yanındaki alanın darlığı nedeniyle düz tavanla sağlanmıştır.

Ortası kubbeli enine sıcaklıklı çifte halvetli plan şemasında iki kemerle üç bölüme ayrılan sıcaklık bölümü ortada bir kubbe iki yanda ise tonozla ve bu bölüme açılan halvet hücreleri de birer kubbeyle örtülüdür. Bu şemanın üst örtü ve mekân dağılımının farklılık gösterdiği örnekleri de bulunmaktadır. Üst örtüde sıcaklığın bir kemerle iki bölüme ayrıldığı kare alanın kubbeyle dikdörtgen alanın tonozla örtüldüğü ve sıcaklığın herhangi bir bölüntü yapılmadan tek bir tonozla örtüldüğü iki farklı uygulaması bulunur. Bursa Yıldırım hamamı (14. yy.), İznik Hacı Hamza Hamamı erkekler kısmı (15. yy.) ve Bursa Atpazarı Dayıoğlu Hamamı (15. yy. ilk yarısı) bu grubun örnekleri arasındadır (Çakmak 2002:20). Mekân dağılımında ise; sıcaklığın ılıklik, halvet hücrelerinden birinin de sıcaklık olarak kullanıldığı bir grup bulunmaktadır²⁶. Tire'deki Hekim Hamamı (15. yy.)²⁷, Molla Arap Hamamı (15. yy.)²⁸ ve Şeyh Hamamı (15, 16. yy)²⁹, Urla'daki Sungurlu Köyü

¹³ Plan için bk. Karaman (2013): 87, çizim 46.

¹⁴ Plan için bk. Karaman (2013): 61, çizim 24.

¹⁵ Plan için bk. Karaman (2013): 50, çizim 18.

¹⁶ Plan için bk. Karaman (2013): 100, çizim 56.

¹⁷ Plan için bk. Çakmak (2002): 43, çizim 7.

¹⁸ Plan için bk. Çakmak (2002): 58, çizim 10.

¹⁹ Plan için bk. Kuyulu, (1992): 66, çizim 1.

²⁰ Plan için bk. Acun (1999): 525, plan 68.

²¹ Plan için bk. Acun (1999): 534, plan 70.

²² Plan için bk. Bayrakal (2009): 36; Acar: 2, şekil 1.

²³ Plan için bk. Bayrakal (2009): 18, şekil 1.

²⁴ Plan için bk. Ürer (2002): 49, şekil 14.

²⁵ Plan için bk. Ürer (2002): 54, şekil 15.

²⁶ Bu değerlendirme için bk. Daş: 35.

²⁷ Plan için bk. Çakmak (2002): 53, çizim 9.

²⁸ Plan için bk. Çakmak (2002): 58, çizim 10.

²⁹ Plan için bk. Çakmak (2002): 2, çizim 13.

Hamamı (15. yy.)³⁰ ve Özbek Mahallesi Hamamı (15. yy.)³¹ ile Seferihisar'daki Sığacık Hamamı (16. yy.)³² bu grubun örnekleri içindedir.

Tarihleme

Hamamın inşa kitabesi bulunmamaktadır. İnşa tarihini kesin olarak verebileceğimiz herhangi bir yayın ya da belgeye henüz ulaşamadık. Mimari özelliklerine göre beylikler devri yapıları içinde değerlendirdiğimiz hamam hakkında, sınırları içinde yer aldığı Aydınoğlu beyliğine ait yayınlanmış belge ve vakıf kayıtlarında da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır³³.

Soyunmalıği günümüze ulaşamamış olan hamamda aralık mekânı da yoktur. Anadolu Selçuklu hamamlarının hemen hepsinde görülen aralık mekânının 15. yüzyılda boyutlarının küçüldüğü, 16. yüzyıldan itibaren tamamen ortadan kalktığı bilinir (Çakmak 2002: 14; Çakmak ve Kuyulu Ersoy 2012: 48). Aralık mekânının bulunmaması nedeniyle yapının 16. yüzyılda inşa edilmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak hamamın güney cephesinin hemen hemen tamamının yenilenmiş olduğu bu cephede yer aldığını düşündüğümüz soyunmalık mekânı ile birlikte aralık mekânının da günümüze ulaşamamış olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Hamam hemen yakınındaki cami ile moloz taş duvar örgüsü, köşe örgüsünde kesme taş kullanılması ve devşirme malzeme kullanımı gibi inşa tekniği bakımından benzerlik göstermektedir. Beylikler devri batı Anadolu yapılarında yaygın bir kullanımı olan "Ortası kubbeli enine sıcaklıklı çifte halvetli" plan şeması da göz önüne alındığında cami gibi hamamın da 15. yüzyıl içinde tarihlendirilmesi uygun olacaktır.

Günümüzde hiçbir iz ve kalıntının bulunmadığı ancak köy halkının sözünü ettiği medresenin de varlığını kabul edecek olursak; cami ve hamamı bir külliye yapıları olarak değerlendirmemiz gerekir. Bu durumda hamamın 15. yüzyıl içinde camiden daha önce inşa edilmiş olduğunu kabul edebiliriz. Ancak kalıntılarının var olduğu söylenen bu medresenin geç bir tarihte de inşa edilmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç:

Bu çalışmada İzmir'in Kiraz ilçesi Suludere köyünde bulunan ne zaman ve kim tarafından inşa edildiği bilinmeyen cami ve hamam plan şemaları ve inşa teknikleri ile değerlendirilerek 15. yüzyıla tarihlendirilmiştir. Beylikler devri mimari özellikleri gösteren cami ve hamamın, arşiv kaynaklarına dayalı yayınlarda ve

³⁰ Plan için bk. Bayrakal (2009): 28, çizim 2.

³¹ Plan için bk. Bayrakal (2009): 48, çizim 4.

³² Plan için bk. Daş (2007): 34, şekil 4.

³³ Aydınoğlu Beyliği ve vakıf kayıtları için bk. Telci 2010, Telci 1999, Ersan 1998, Akın 1968.

batı Anadolu'da beylikler devri mimari eserlerini ele alan çalışmalarda da adı geçmemektedir.

Cami ve hamam plan şeması, malzeme kullanımı, duvar örgü tekniği, boyutları ve herhangi bir süsleme unsuruna yer verilmeyişi ile batı Anadolu'daki beylikler devri yapıları içinde sade bir örnek olarak değerlendirilir.

Yapılan genişletme ile günümüze ulaşan ve işlevini sürdüren caminin aksine hamam harap durumdadır. Hamam ve çevresinde bir kazı çalışmasının başlatılması; hamamın kesin olarak tarihlendirilmesine yönelik verileri sağlamakla birlikte köy halkının sözünü ettiği medrese kalıntıları konusunu da aydınlatacaktır. Beden duvarları büyük ölçüde sağlam durumda günümüze ulaşmış olan hamamda en azından üst örtülerin restore edilmesi yapının gelecek kuşaklara aktarılması konusunda önemlidir.

KAYNAKÇA

- 📖 Acar, Türkan. "Urla Kamanlı Hamamı." *Sanat Tarihi Dergisi*, XXI.2 (2012):1-23.
- 📖 Acun, Hakkı. *Manisa'da Türk Devri Yapıları*. Ankara: TTK, 1999.
- 📖 Akın, Himmet. *Aydın Oğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1968.
- 📖 Bayrakal, Sedat. *Urla ve Köylerindeki Türk Dönemi Sosyal Anıtları*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 2009.
- 📖 Çakmak, Canan. *Tire Hamamları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2002.
- 📖 Çakmak, Şakir, ve Ersoy, Kuyulu İnci. "Manisa Saray Hamamı." *Sanat Tarihi Dergisi*, XXI /1 (2012): 39-48.
- 📖 Daş, Ertan. "Sığacık'ta Türk Mimarisi (Seferihisar/İzmir)." *Sanat Tarihi Dergisi* XVI/1 (2007): 25-48
- 📖 Dilaver, Sadi. "Anadolu'daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi.. *Sanat Tarihi Yıllığı* IV (1971):17-28.
- 📖 Ersan, Mehmet, Şeker Mehmet, ve Kanat Cüneyt. *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu-1 Aydınöğulları Tarihi*. Ankara: TTK, 2013.

- 📖 Ersan, Mehmet. "Aydinoğulları Ailesine Ait Vakıfların XV-XVI. Yüzyıllardaki Durumu." *Acta Viennensia Ottomanika Akten des CIEPO-Symposiums (Comité International des Études Pré-Ottomanes)* vom 21. bis 25. September 1998 in Wien. Viyana (1998): 85-91.
- 📖 Eyice, Semavi. "İzmit'te Büyük Hamam ve Osmanlı Devri Hamamları Hakkında Bir Deneme." *Tarih Dergisi* XI.15 (1960): 99-120.
- 📖 İlater, Fügen. "İzmir Cumaavasında Unutulmuş Bir Yapı Grubu; Cüneyd Bey Külliyesi." *Anadolu (Anatolia)* XIX (1975): 1-12, Levha I-XII.
- 📖 Kalfazade, Selda. "Aydinoğlu Cami Mimarisine Genel Bir Bakış." *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu-1 Aydınoğulları Tarihi*. Ankara: TTK, 2013.
- 📖 Karaman, Sami. *Afyonkarahisar Hamamları*. Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2013.
- 📖 Katoğlu, Murat. "13. Yüzyıl Konyasında Bir Cami Grubunun Plan Tipi ve "Son Cemaat Yeri."" *Türk Etnografya Dergisi* 9 (1967): 81-100.
- 📖 Kayhan, Hüseyin. "Aydın Oğlu Hızır Bey." *Turkish Studies* 4/8 (2009): 1674-1690.
- 📖 Kolay, İlknur Aktuğ. *Batı Anadolu 14. Yüzyıl Beylikler Mimarisinde Yapım Teknikleri*. Ankara: AKM, 1999.
- 📖 Kuyulu, İnci. "Dervişağa Camii." *Birgi, Tarihi, Tarihi Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları*. Yayına Hazırlayan R. H. Ünal. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001: 82-90.
- 📖 Kuyulu, İnci. "Manisa Alaca (Hamza Bey) Hamam." *Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi* (1992): 63-72.
- 📖 Öney, Gönül. *Beylikler Devri Sanatı XIV. – XV. Yüzyıl (1300-1453)*, Ankara: TTK, 1989.
- 📖 Telci, Cahid. "Aydinoğlu İsa Bey: Bir Bâni, Üç Câmî." *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXV-1 (2010): 337-350.
- 📖 Telci, Cahid. "XVI. Yüzyıl Başlarına Âit Birgi Kazâsı Evkâf Defteri." *Tarih İncelemeleri Dergisi* XVI (1999): 203-260.
- 📖 Uysal, Ali Osman. "Anadolu Selçuklularından Erken Osmanlı Dönemine Minare Biçimindeki Gelişmeleri." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XXXIII/ 1-2 (1990): 505-533.
- 📖 Ürer, Harun. *İzmir Hamamları*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

Çizim Listesi

Çizim 1. Suludere Köyü Camii, plan.

Çizim 2. Suludere Köyü Hamamı, hamamı rölöve planı.

Çizim 3. Suludere Köyü Hamamı, restitüsyon planı.

Resim Listesi

Resim 1- Suludere Köyü Camii, kuzey cephe.

Resim 2- Suludere Köyü Hamamı, güney cephe.

Resim 3- Suludere Köyü Camii, harim ve son cemaat yeri üst örtüsü.

Resim 4- Suludere Köyü Camii, minare.

Resim 5- Suludere Köyü Camii, güneydoğu cephe

Resim 6- Suludere Köyü Camii, son cemaat yerini kuzeyde genişleten bölüm.

Resim 7- Suludere Köyü Camii, son cemaat yeri

Resim 8, 9- Suludere Köyü Camii, son cemaat yerinde batıdaki ve doğudaki dış mihrap.

Resim 10- Suludere Köyü Camii, harimin güney-doğu köşesi.

Resim 11- Suludere Köyü Camii, harimin doğu duvarı.

Resim 12- Suludere Köyü Camii, harimin güney duvarı

Resim 13- Kiraz İsa Bey Camii, minare.

Resim 14, 15- Kiraz, Cevizli Köyü Gözcü Baba Camii, minaresi ve pabuç bölümü.

Res. 16- Suludere Köyü Hamamı, güney cephe.

Res. 17. Suludere Köyü Hamamı, doğu cephe.

Res. 18- Suludere Köyü Hamamı, kuzey cephenin doğusu.

Res. 20- Suludere Köyü Hamamı, sıcaklık kuzeydoğu duvarı.

Res. 21- Suludere Köyü Hamamı, sıcaklık kuzey kemer.

Res. 22. Suludere Köyü Hamamı, sıcaklık güney duvar.

Res. 23- Suludere Köyü Hamamı, sıcaklık batı duvar.

Res. 24- Suludere Köyü Hamamı, güney halvetin kuzeybatı köşesi.

**İZMİR KIRAZ'DA SULUDERE KÖYÜ'NDE BEYLİKLER DEVRİNDEN BİLİNMEYEN
BİR CAMİ VE HAMAM KALINTISI**



Resim 1- Suludere Köyü Camii, kuzey cephe.



Resim 2- Suludere Köyü Hamamı, güney cephe.



Resim 3- Suludere Köyü Camii, harim ve son cemaat yeri üst örtüsü.



Resim 4- Suludere Köyü Camii, minare.



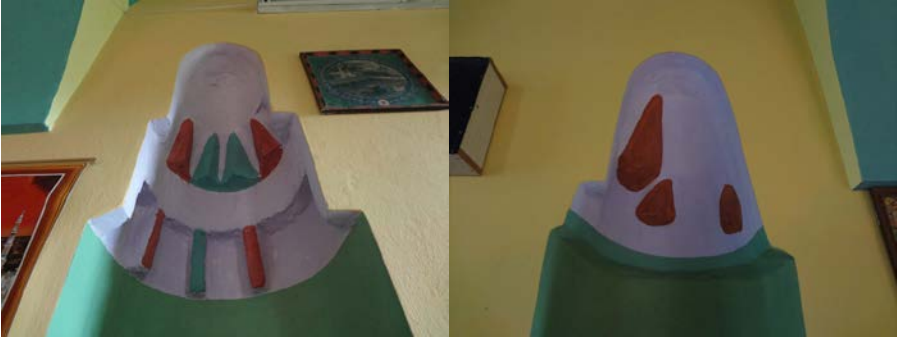
Resim 5- Suludere Köyü Camii, güneydoğu cephe



Resim 6- Suludere Köyü Camii, son cemaat yerini kuzeyde genişleten bölüm.



Resim 7 - Suludere Köyü Camii, son cemaat yeri



Resim 8 ve 9- Suludere Köyü Camii, son cemaat yerinde batıdaki ve doğudaki dış mihrap.



Resim 10- Suludere Köyü Camii, harimin güney-doğu köşesi.



Resim 11- Suludere Köyü Camii, harimin doğu duvarı.



Resim 12- Suludere Köyü Camii, harimin güney duvarı



Resim 13- Kiraz İsa Bey Camii, minare.



Resim 14, 15 - Kiraz, Cevizli Köyü Gözcü Baba Camii, minaresi ve pabuç bölümü.



Res. 16- Suludere Köyü Hamamı, güney cephe.



Res. 17- Suludere Köyü Hamamı, doğu cephe.



Res. 18- Suludere Köyü Hamamı, kuzey cephenin doğusu.



Res. 19- Suludere Köyü Hamamı, ılıklik mekânı güney ve doğu duvarları.



Res. 20- Suludere Köyü Hamamı, sıcaklik kuzeydoğu duvarı.



Res. 21- Suludere Köyü Hamamı, sıcaklık kuzey kemer.



Res. 22- Suludere Köyü Hamamı, sıcaklık güney duvar.



Res. 23- Suludere Köyü Hamamı, sıcaklık batı duvar.



Res. 24- Suludere Köyü Hamamı, güney halvetin kuzeybatı köşesi.



Hâfız-i Şîrâzî Kimdir? *Who is Hafez-i Shirazi?*

Fetullâh MÜCTEBÂÎ
Gurûh-i Felsefe ve İrfân Komisyonu
Ekber SEBÛT
Mahmûd RÛHU'İ-EMÎNÎ
Abdulkerîm ATTÂRZÂDE¹
Çev. Arş. Gör. Dr. Çetin KASKA²

Özet

Hâfız-i Şîrâzî Fars edebiyatının en büyük ve en ünlü gazel şairidir. Şöhretine rağmen yaşamı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Mevcut bilgiler de şiirleri gibi müphemdir. Öğrenimi sırasında Kur'ân ezberlediği için Hâfız lakabını almıştır. Hayatının büyük bölümü sıkıntı içinde geçmiştir. Gazellerinde konu bütünlüğü olan şairin dili akıcı, yumuşak ve coşkundur. Sa'dî-i Şîrâzî gibi bütün İslam âlemine tesir etmiş ve divanına birçok şerh yazılmıştır. Hâfız'ın divanı Osmanlı dönemindeki medrese ve mahfillerde okunup tartışılmıştır. Hâfız kaside, rubâî ve kıtalar yazmasına rağmen şöhrete gazelleriyle ulaşmıştır. Gazellerinde mecazî anlamlar taşıyan aşk ve şarap mevzularını ele alan Hâfız, başka şairlerin beyitlerini tazmin etmiştir. Hâfız da birçok şair gibi kendinden önceki veya dönemindeki bazı şairlerden etkilenmiştir. Hâcû-yi Kirmânî, Selmân-i Sâvecî, Hayyâm, Mevlânâ ve Sa'dî bu şairlerden bazılarıdır. Tasavvufa ilgi duyan Hâfız'ın tarikatı ve şeyhi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu makalede Hâfız'ın hayatı ve şahsi ahvali, şiiri ve düşüncesi, irfanı, muhalif ve karşıtları, mezarı ve divanındaki fal konusu hakkında detaylı bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Hâfız-i Şîrâzî, Gazel, Tasavvuf, Fars Edebiyatı, Fars Şiiri.*

¹ Bu makale İran'da yayınlanan *Dânîşnâme-i Cihân-i İslâm* adlı ansiklopedideki "*Şemseddîn Muhammed Hâfız*" (s.377-84, c.12, Tahran, 1387) adlı maddenin çevirisinden oluşmaktadır. Bu ansiklopedi maddesi beş ana başlıktan oluşmaktadır. Şair Türkiye'de Hâfız-i Şîrâzî adıyla tanındığından çevirmen tarafından başlık "*Hâfız-i Şîrâzî Kimdir?*" şeklinde değiştirilmiş ve makaleye bir de özet eklenmiştir.

² İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, cetinkaska@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1168-5522.

Abstract

Hafez-i Shirazi is the greatest and most famous ghazal poet of Persian literature. Despite his reputation, there is little information about his life. The information available is as ambiguous as his poems. He was nicknamed Hafez for memorizing the Qur'an during his education. He spent most of his life in trouble. The poet's language is fluent, soft and exuberant. Like Sa'dî-i Şîrâz, it influenced the whole Islamic world and many commentaries were written on its divan. Hafez's divan was read and discussed in the madrasah and loges of the Ottoman period. Although Hafez wrote ode, quatrain, and continents, he achieved fame with ghazals. Hafez discusses the metaphorical meanings of love and wine in his ghazals and quotes couplets from other poets. Like many poets, Hafez was influenced by some poets before or during his time. Khwaju Kermani, Selmân-i Savעי, Khayyam, Mawlana and Saadi are some of these poets. There is no definite information about the sect and the sheikh of Hafez who is interested in Sufism. In this article, detailed information is given about the life of Hafez and his personal ahvali, poem and thought, wisdom, opponents and opponents, his grave and fortune telling.

Keywords: *Hafez-i Shirazi, Ghazal, Sufism, Persian Literature, Persian Poetry.*

Şemseddîn Muhammed Hâfız: Fars edebiyatının en büyük gazel şairi ve dünya şairlerinin en büyüklerinden biridir. Bu makale şu bölümlerden oluşmaktadır:

- 1-Hâfız'ın Hayatı ve Şahsi Ahvali.
- 2-Hâfız'ın Şiiri ve Düşüncesi.
- 3-Hâfız ve İrfân.
- 3-Hafız'ın Muhalif ve Karşıtları.
- 4-Hâfız'ın Divanında Fal.
- 5-Hâfiziyye.

Hâfız'ın Hayatı ve Şahsi Ahvali

Muteber kaynaklarda nisbesi Şîrâzî ve mahlası Hâfız olarak kaydedilmiştir. Vefatından sonra Hâce-i Şîrâzî ve Lisânü'l-gayb olarak şöret bulmuştur. Ne zaman doğduğu belli değildir. Hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. Vefat tarihi de tezkirelerde ihtilaflıdır. Hâfız'ın arkadaşı, divanını toplayıp ona önsöz yazan Muhammed Gulendâm (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, Önsöz) ile Hâfız'ın yaşadığı zamana en yakın dönemde yaşayan Hâfî (c.3, s.132), Câmî (612), Hândmîr (c.3, 316), Sûdî şerhinin müellifi ve Hâcî Hâlîfe (c.1, sutûn 783) vefat tarihini h.792 yılı olarak kaydetmiştir. Ancak yeni tarihli kaynakların müelliflerinin bazıları özellikle Rîzâ Kulî Hân Hidâyet (1336-1340, c.2, s.19) ve Lûtf Alî Hân Âzer Beg Delî (s.272) vefat tarihini h.791 olarak yazmıştır. Muhtemelen bu tarihin kaynağı ne zaman ve kimin yazdığı belli olmayan yeni tarihli elyazması nüshalar ile yayınlanmış bazı

divan nüshalarında yer alan bir dübeyttir. Bu dübeyitte³ Hâfız'ın vefat tarihi eb-
cet hesabıyla h.791 yılı olarak gösterilmiştir. (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, Mu-
kaddime-i Gulendâm, Önsöz) Bu dübeyit bazı Gulendâm nüshalarının mukaddi-
melerinde bile bulunmaktadır. Ancak Gulendâm, Hâfız'ın vefat tarihi münasebe-
tiyle onun divanının önsözüne yazdığı kitada⁴ h.792 yılında vefat ettiğini ifade
edip, h.791 yılının doğru olmadığını göstermiştir (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî,
Mukaddime-i Gulendâm, Önsöz; Hâfî, c.3, s.132).

Daha önce ifade edildiği üzere Hâfız'ın ne zaman doğduğu belli değildir. An-
cak şiirlerinde yaşlılığına işaret etmiştir. Eğer vefat ettiğinde yaklaşık yetmiş ya-
şındaysa h.720-725 yıllarında doğmuş olmalıdır. *Tezkire-i Meyhâne* (s.90) adlı ki-
tabın müellifi Abdünnebî Fahrüzzamânî, Hâfız'ın 65 yaşında vefat ettiğini ifade
etmiştir. Bu iddiaya göre h.727 yılında doğmuştur. Ancak Hâfız'ın divanında Şe-
refüddîn Mahmûd Şâh'ın oğlu ve Şeyh Ebû İshâk İncû'nun büyük kardeşi
Celâleddîn Mesûd Şâh'a hitaben yazılan bir kıta bulunmaktadır (Hâfız, Çâp-i Kaz-
vînî ve Ganî, s.374). Bu kıta Hâfız üç yıl bu şah ve vezirinin emri altında çalıştı-
ğına işaret etmiştir. Mesûd Şâh h.743'te Bağdat'tan Şîrâz'a gitmiş ve ramazan
ayında öldürülmüştür (Ganî, c.1,49-50). Hâfız h.740 yılında ya sarayın hizmetinde
bulunmuş veya sarayla irtibat halinde olmuştur. Bu dönemde yaklaşık yirmi yaş-
larında olmalıdır. Bu hesaplama göre h.720 yılında dünyaya gelmiş ve 72 ya-
şında vefat etmiştir. Zebihullâh Safâ (c.3/2, s.1066) Abdünnebî Fahrüzzamânî'nin
sözüne binaen Hâfız'ın doğum tarihini h.726-727 yazmıştır. Bu bilgiye göre 13
veya 14 yaşında şah ve vezirin hizmetine girmiş olması gerekmektedir. Bu dü-
şünce aslında doğru görünmemektedir.

Abdünnebî Fahrüzzamânî'ye (s.85) göre Hâfız'ın babasının adı
Bahâeddîn'dir. Bahâeddîn aslen İsfahanlı olup ticaretle uğraşmıştır. Ataları Fars
Atabekleri zamanında Şîrâz'a gelip, oraya yerleşmiştir. Hâfız'ın annesi Kâzerûnlu
olup Şîrâz'da ikamet etmiştir. Babasının vefatından sonra Hâfız, annesi ve iki kar-
deşiyle birlikte yaşamış, çocukluk dönemini zorluklarla geçirmiştir (s.85). Hâfız
şiirlerinde bu kardeşlerinin ölümlerini yâd etmiştir. Biri genç yaşında (Çâp-i Hân-
lerî, c.2, s.1083) ve diğeri yani Hâce Halîl Âdil h.775 yılında 59 yaşındayken vefat
etmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.368). *Târih-i Ferište* (c.1, s.302) müellifi Hâfız'ın
kız kardeşinden ve adlarını yâd etmeden bu kızın çocuklarından bahsetmiştir.

Hâfız'ın ailesi hakkında en eski kaynaklarda nakledilen bilgiler bunlardan iba-
rettir.

³ بگو تاریخش از خاک مصلى!

“Hâfız'ın ölüm tarihini Hâk-i Musallâ terkinde ara” (791)

⁴ به سال «با» و «صاد» و «ذال» ایچد

“Bâ, sâd ve elif ebced yıllında” (791)

Bazı müellifler Hâfız'ın gazellerine bakarak onun ailesi hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak için çaba göstermiştir. Ancak bu çıkarım ve iddialar daha çok o şahısların kendi fikirleri olarak kalmıştır. Hâfız'ın sözleri çok kinayeli ve müphemdir. Muhtelif manaları içerisinde barındırmaktadır. Bu yüzden sarîh tarihi işaretler olmadan kolaylıkla onun şiir mazmunlarını özel bir mekân ve zamanda meydana gelen olaylarla sınırlamak mümkün değildir. Bununla birlikte bazı şiirlerinde eşi, çocuğu ve yaşamı hakkında birkaç nokta aşikâr bir şekilde görünmektedir. Kavâmüddîn Hasan'ın (ö.754) vezirliği döneminde söylediği bir gazelde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.223) evinde bulunan bir selviden (yar) bahsetmiştir. Yine başka bir gazelinde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.146) kötü talihin aziz yârini elinden almasından şikâyet etmiş, ebedi mutluluk ve sevgiden mahrum kaldığını beyan etmiştir. Başka bir gazelinde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.91-92) ciğer paresi olan bir oğlunu kaybettiğini ve şimdi mezarda yattığından bahsetmiştir. Diğer bir gazelde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.38-39) oğlunun matemî nedeniyle inlediğine işaret etmiştir. Bu işaretler neticesinde Hâfız'ın bir eşi olduğunu ve ömrünün ortalarında vefat ettiğini öğrenmiş bulunmaktayız. Ayrıca Hâfız'ın oğulları olduğunu, birinin çocukken (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.370) diğerinin gençken vefat ettiği görünmektedir.

Hâfız'ın çocukluğu ve gençliği hakkında da doğru bir bilgi yoktur. Abdünnebî Fahrüz zamânî, *Tezkire-i Meyhâne* (s.85-86) adlı eserinde Hâfız'ın çocukken hamur dükkânında çalıştığını ve boş vakitlerinde dükkânın yanında bulunan medreseye gittiğini, okuma, yazma ve ilk ilimleri orada öğrendiğini ve o dönemde şiire merak saldıığını beyan etmiştir. Ancak burada unutulmaması gereken en önemli mevzu Hâfız'ın Kur'ân'ı ezbere bilmesidir. Nitekim mahlasını bu hakikate binaen almıştır. Kur'ân'ı ezberlemeye büyük ihtimalle çocukluğunda, ömrünün ilk yıllarında başlamıştır. Kur'ân'ı hifz etmeye uzun bir süre ayırdığı görünmektedir. Çocukluğunda yaşamın zaruretlerini temin etmek için ömrünün çoğunu Kur'ân kıraatini ve ilk ilimleri öğrenmeye adanmıştır. Gençliğinde muhtemelen tamamen ilmi fazilet ve mertebeleri öğrenmek için uğraşmıştır. Nitekim Gulendâm bunu divanına yazdığı önsözde belirtmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, önsöz). Hâfız, İbnü'l-Fakîh Necm (ö.772) adıyla meşhur olan bilgin Mevlânâ Kavâmüddîn Abdullâh'ın talebesidir. Ancak Mevlânâ Kavâmüddîn'in talebesi Cüneyd-i Şîrâzî h.791 yılında telif ettiği *Şeddü'l-İzâr* adlı eserinde Hâfız'ın adını yâd etmemiştir. Takiyüddîn Muhammed Evhadî-i Belyânî de *Arafâtü'l-âşıkîn* adlı eserinde Kavâmüddîn Abdullâh'ı Hâfız'ın üstadı bilmiştir. Hidâyet, *Riyâzü'l-ârifîn* (s.286) adlı tezkiresinde Hâfız'ı hikmet mertebeleri tahsili noktasında Şemseddîn Abdullâh-i Şîrâzî'nin talebeleri arasında yâd etmiştir. Muhtemelen burada işaret ettiği kimse Kavâmüddîn'dir, adını yanlış yazmıştır. Son dönem müelliflerinden

Furset-i Şîrâzî, Mîr Seyyid Şerîf-i Cürçânî'yi de Hâfız'ın üstatları arasında zikretmiştir (s.469-70). Ancak Mîr Seyyid Şerîf, Hâfız'dan daha gençtir. Bu görüş doğru görünmemektedir. Hâfız şiirlerinde defalarca dini ilimlerle uğraştığını beyan etmiştir. Ayrıca Hâfız, medresenin revak ve eyvanından, dedikodu mevzularından, kırk yıl öğrendiği ilim ve faziletlerden, göğe yükselen ilim rütbesinden, on dört kıraate kadar Kur'ân okuduğundan bahsetmiştir. Eski elyazması divanının mukaddimesinde sürekli ilim ve tahsille uğraştığından, fırsat bulup şiirlerini derleyip toplamadığı söylenmiştir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an Hakikatü'l-tenzîl* ve Sekâkî'nin *Miftâhü'l-ulûm* adlı kitaplarını okuyup bu yazarların görüşlerini benimsemiştir. Bu iki kitap o dönemin en önemli ve muteber kitaplarındandır. Bu bilgiler doğrultusunda Hâfız, o dönemin bütün şerî, resmi ve örfî ilimleri olan tefsir, kelâm, mantık, hikmet, nucûm, me'ânî, beyan, şiir ve edebiyat gibi ilimlere vakıftır. Kendisinin işaret ettiği üzere her sabah Kur'ân meclisinde ders vermiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, önsöz). Bazı eski divan nüshalarının mukaddimelerinde (Çâp-i Hânlerî, c.2, s.1145-46) Hâfız'ın sultanın talimiyle uğraştığı için şiirlerini derleyip toplamadığı ifade edilmiştir. Bu bilgiye binaen Hâfız'ın sultan sarayında da ders vermekle görevli olduğu anlaşılmaktadır.

Hâfız döneminin sultanları olan Emîr Mübârizüddîn, oğlu Şah Mahmûd ve Şâh Şucâ'nın oğlu Şâh Zeynülabidîn dışındaki birçok sultan ve vezirle samimi münasebetler kurmuş ve onların inayetine mazhar olmuştur. Hâfız birkaç kasidesinde Şâh Şeyh Ebû İshâk İncû (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, önsöz), Şâh Şucâ (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, önsöz) ve Şâh Şucâ'nın veziri Kavâmüddîn Sâhibdivân'ı methetmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, önsöz). Ayrıca Hâfız gazellerinde de Şâh Şucâ (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.191-93), Nasrüddîn Yahya b. Muzaffer (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.144, 207, 270, 301), Şâh Mansûr Nevâde Emîr Mübârizüddîn (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.104-105, 163-66, 222-26, 263, 365), Şâh Mansûr'un oğlu Sultân Gazanfer (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.226), Şâh Şeyh Ebû İshâk'ın vezirlerinden İmâdüddîn Mahmûd (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.148-49), Şeyh Ebû İshâk'ın diğer bir veziri Hâcî Kavâmüddîn Hasan (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.109, 210, 223-24), Emîr Mübârizüddîn'in veziri Burhânüddîn (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.249-50, 324-25), Şâh Şucâ'nın veziri Kıvâmüddîn Muhammed Sâhibbayâr (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.76-77, 106-107, 366, 373-74), Şâh Şucâ'nın diğer bir veziri Celâlüddîn Tûrânşâh gibi şah ve vezirleri iyilikle yâd etmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.235-36, 244-45, 248-49, 340-41, 343-44; Ganî, c.1, s.266-77). Şîrâz ve Fârs'ta hüküm süren sultanlardan başka Celâyirli sultanlardan ve Selmân-i Sâvecî'nin memduhu Sultan Üveys İlkânî (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.110-11), Azerbaycan ve Irak'ta hüküm süren oğlu Sultân Ahmed b. Üveys'i methetmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.333-34). Bir gazelinde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.268-69) "bezm-i Atâbek", "şevket-i pûr-i Puşeng" ve "nişest-i Hüsrevî" gibi tabirlerle Loristân atabeklerinden Pîr Ahmed b.

Atâbek Puşeng'e (792) işaret etmiştir. Bu gazel muhtemelen Hâfız'ın en son söylendiği gazeldir. Hâfız'ın muasırı olup, Fars dışında hatta İran sınırları dışında yaşayan birkaç sultan, Hâfız ile görüşmek istemiştir. Muhtemelen Hâfız da seyahat edip, Şîrâz'dan ayrılmaya soğuk bakmamıştır. Büyük ihtimalle Sultan Ahmed b. Üveys için yazdığı bir gazelde Tebrîz ve Bağdat'a seyahat etmek istediğinden bahsetmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.30, 129). Hâfız, şiir bilen ve ilmi himaye eden Behmenî-i Deken sultanlarından Mahmûd Şâh döneminde Hindistan'a davet edilmiş, seyahat ücretini de Mahmûd Şâh'ın veziri Mîr Fazlullâh Încû, Şîrâz'a göndermiştir. Hâfız bu daveti kabul etmiş, Şîrâz'dan Lâr'a Lâr'dan Hürmüz'e gitmiş, ancak gemiye bindiği sırada denizde oluşan tufan nedeniyle korkmuş ve bazı dostlarına veda etmediğini ileri sürüp gemiden inmiştir. Hemen orada Mîr Fazlullâh için bir gazel yazıp, gemide seyahat eden bir tanıdığa vermiş ve kendisi Şîrâz'a geri dönmüştür (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.103; Ferište, c.1, s.302). Başka bir gazelinde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.152-53) Sultân Gıyâsüddîn'in meclisinin şevkenden ve Bengâl'e giden Fars şekerinden bahsetmiştir. Muhtemelen bu gazeldeki maksadı Bengal padişahı Sultan Gıyâsüddîn İskender'dir (Ferište, c.1, s.296-97). Bu bilgi Hâfız'ın şiir ve şöhretinin oraya kadar ulaştığının nişanelerindedir. Gazellerinin birinde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.224) Hürmüz adası padişahı Melikü'l-bahr (Ganî, c.1, s.254) lakaplı Tûrânşâh b. Kutbüddîn Tehemten'in kendisiyle görüşmek istediğini ve o nahiyeye davet edildiğini belirtmiştir.

Ancak Hâfız, Şîrâz'ı sevdiğinden, yar ve diyarından ayrılmak istemediğinden bu seyahat kendisine zor gelmiş ve kabul etmemiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.70, 189). Nitekim ömrü boyunca ülkesinden ayrılmamıştır. Muhtemelen iki defa Şîrâz'dan ayrılmış, bir defa Hindistan'a gitmek için, bir defa da Şâh Yahya'nın emri altına girmek için Yezd'e gitmiştir. Yezd'e gitmesindeki neden muhtemelen Şîrâzlular veya Şâh Şucâ'dan eziyet görmesindedir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.197, 236, 259). Ne zaman Yezd'e gittiği belli değildir. Ancak muhtemelen ömrünün sonlarındadır, çünkü bu durumu beyan eden sitemkâr gazelinde yaşlılığına işaret etmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.229). Yezd'e seyahat etmeden önce bu şehrin sakinlerini görmeyi istemiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 10-11), ancak aşikâr olan şu ki Yezd'de kadri bilinmemiştir. Yezd'de ikamet ettiği dönem hayatının en zorlu zamanıdır. Hâfız bu seyahat sebebiyle birkaç gazelde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.228-29, 231, 247-48) gariplik, gurbet, yar ve diyardan uzak kalmaktan, acılardan ve kötü talihinden bahsetmiştir. Yezd şehrini "İskender zindanı" ve "viran menzil" gibi tabirlerle yâd etmiştir. Muhtemelen en sonunda Yezd veziri Hâce Celâlüddîn Tûrânşâh, Yezd'den Şîrâz'a dönerken onunla birlikte doğum yeri olan Şîrâz'a geri dönmüştür (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.247-48).

Bir gazelinde Isfahân'da bulunan Zinderûd Irmağı ile Bâğ-i Kârân'dan bahsetmiştir. Muhtemelen bu şehre de seyahat etmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.71).

Meşhed'e seyahat ettiği görüşü daha yeni tarihli kaynaklarda yer almıştır. Ancak bu iddianın doğrulukla hiçbir ilgisi yoktur. Bu iddianın nedeni Hâfız'a ait olması muhal olan bir gazelden kaynaklanmaktadır (Muîn, 1369, c.1, 164).

Devletşâh-i Semerkandî'nin (s.305-306) Emîr Tîmûr-i Gorgânî'nin Hâfız ile görüştüğünü naklettiği ünlü hikâyesini Âzer Beg Delî (s.272), *Âteşkede*'de ve Hidâyet, *Mecmau'l-fusahâ* (c.2/1, s.18) ve *Riyâzü'l-Ârifin* (s.286) adlı eserlerde nakletmiştir. O asırla ilgili hiçbir muteber kaynak yoktur, daha çok ünlü ve büyük şahıslar hakkında anlatılan efsaneler bulunmaktadır. Bu yüzden bazıları Hâfız'ın beyitlerinden hareketle hikâyeler uydurmuştur. Muhtemelen bu hikâyeler hicri dokuzuncu yüzyılın başlarında revaç kazanmıştır. H.803 yılında yazılan, hikâye ve efsanelerden oluşan *Enîsü'l-nâs* (Şucâ', s.317) adlı mecmuada bu hikâye başka bir şekilde nakledilmiştir (Ganî, c.1, 393; Arberry, s.329-30). Devletşâh-i Semerkandî'den sonra Fahrüddîn Safî *Letâifü'l-tevâif* (s.223) adlı eserinde bu hikâyeden bir suret beyan etmiştir (Ganî, c.1, s.391-92). Ancak Muzafferîler tarihini nakleden, Tîmûr'un yaptıklarını ve ahvalini anlatan, Tîmûr asrında İran ve Fars umumi tarihini yazan hiç bir müellif bu konuda bir şey yazmamıştır. Devletşâh tezkiresinde (s.305) bu hikâyeyi nakletmiş ve Hâfız ile Tîmûr'un h.795 yılında görüştüğünü beyan etmiştir. Bu tarih Hâfız'ın vefatından üç yıl sonraya denk gelmektedir. Ancak bazı muasır muhakkikler örneğin: Bediüzzamân Fürûzânfer (Muîn, 1369, c.1, s.266), Muhammed Muîn (1369, c.1, s.262-70) ve Arberry bu rivayeti doğru bilmiştir. Elbette Hâfız'ın şiirlerinde Emîr Tîmûr, eserleri, yaptıkları ve ordusu hakkında işaret ve kinayeler bulunmaktadır. Şâh Şucâ'nın ölümünden sonra, Sultan Zeynelâbidîn'in saltanatı döneminde Fars'ın perişanlığı ve karmaşası, mahalli valilerin çekişmeleri sonucunda ortaya çıkan zulüm, fesat ve kargaşa her yeri kaplamıştır. İnsanlar o bölgede barış ve asayiş sağlayacak muktedir bir sultanın ve güçlü bir adamın ortaya çıkmasını arzulamıştır. Bu kederli vaziyet Hâfız'ın şiirlerinde ve ondan önceki şairlerin şiirinde özellikle Ubeyd-i Zâkânî'nin eserlerinde açıkça görünmektedir. Hâfız da imdatlarına yetişecek, dertlerine derman olacak, zulüm ve fesat gibi davranışlar ile ictimaî, dinî ve ahlakî bozukluğu kökünden halledecek bir kurtarıcıyı arzulamıştır. Muhtemelen Hâfız da diğerleri gibi Emîr Tîmûr'un fetihlerini dört gözle beklemiş ve o Semerkantlı Türk'e gönül vermiştir.

Ancak Hâfız, bir süre sonra o Semerkantlı Türk'ün korkunç davranışlarını yakından görmüştür. Emîr Tîmûr'un gidişinden sonra da Hâfız, Muzafferî sultan ve emirlerin kan dökmelerine ve kin gütmelerine şahit olmuştur. Hâfız, Şâh Şucâ'nın damadı ve Emîr Mübârizüddîn'in torunu Şâh Mansûr'un tahta geçmesiyle tekrar ümitlenmiştir. Hâfız cesaretli ve iş bilen bir adam olan Şâh Mansûr'un Fars'a tek-

rar huzur ve sükûneti getireceğini zannetmiştir. Birkaç gazelinde bu ümidini yineleyip Şâh Mansûr'un ahlaki faziletlerine övgüde bulunmuştur (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.163-64).

Hâfız kendisini himaye eden muasır sultanları şiirlerinde iyilikle yâd etmiştir. Nitekim Hâfız ilim ve sanatı seven ve şiir söyleyen Şeyh Ebû İshâk'ın vefat tarihi sebebiyle acıklı ve kederli kıtalar söylemiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.363, 369, 140-141). Şeyh Ebû İshâk'tan sonra Emîr Mübârizüddîn tahta oturmuştur. Hâfız divanının hiçbir yerinde Emîr Mübârizüddîn'in adını anmamıştır, ancak birkaç gazelinde onun hükümeti dönemindeki acıklı durumu ifade etmiştir. Birkaç konuda da kinayeli bir şekilde "muhtesib" tabirini onun yapıp ettikleri hakkında kullanmıştır (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.30, 136-37, 366-67). Kıtalarının birinde Şâh Şucâ'nın suikastı sonucunda Mübârizüddîn'in kör olduğunu söylemiş, onu Şâh-i gâzi olarak yâd etmiş ve zulümlerine işaret etmiştir. Hâfız ile en iyi münasebet kuran padişah Emîr Mübârizüddîn'in oğlu Şâh Şucâ'dır. Fars'ta bulunan insanlar güçlü, tedbirli ve özgür olan Şâh Şucâ'nın uzun süren saltanatı döneminde emniyet ve asayiş içinde yaşamıştır. Bilgin ve şiire ilgi gösteren Şâh Şucâ, Farsça ve Arapça şiirler yazmıştır. Farsça ve Arapça inşâ noktasında mahirdir (Ganî, c.1, s.334-53). Hâfız şiirlerinde herkesten fazla Şâh Şucâ'ya işaret etmiştir. Onu ima ve işaretle methetmiştir.

O dönemde yaşayan ariflerin de Hâfız ile münasebetleri bulunmaktadır. Örneğin Hâfız, Şeyh Emînüddîn-i Belyânî'yi Bekîh Ebdâl unvanıyla yâd etmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.363; Muîn, 1369, c.1, s.288-89). Diğer bir arif de Kemâlüddîn Ebû'l-vefâ'dır. Muhtemelen bu şahıs Hâfız'ın vefakâr dostlarından. Hâfız bir gazelinde bu şahıstan bahsetmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.89; Hidâyet, 1344, s.286). Hâfız'ın Şâh Ni'metullâh Velî ile görüştüğü rivayet edilmiştir, ancak bu iddianın doğruluğu şüphelidir. Hâfız muhtemelen bazı şiirlerinde Şâh Ni'metullâh'ın bazı beyitlerine işaret etmiştir (Muîn, 1369, c.1, s.294-96). Hâfız'ın Zeynüddîn Tâybâdî ile görüşmesi ve Zeynüddîn'in rehberliği neticesinde Hâfız'ın küfür ve dinsizlikten kurtulması hikâyesi, muhtemelen Tîmûr'un Hâfızla görüşmesi hikâyesi gibi sadece bir efsanedir (Muîn, 1369, c.1, s.292).

Bugün Hâfız'dan geriye sadece divanı kalmıştır. Bu divan şiirlerinden oluşan bir mecmuadır. Bu divanda gazeller, kasideler, mesneviler, kıtalar ve rubailer bulunmaktadır. Muhammed Gulendâm, Hâfız'ın dağınık şiirlerini derleyip toplamıştır (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, Gulendâm Önsözü). Hâfız'ın en eski yazma divan nüshalarında, onun vefatından sonraki yıllarda birkaç kişi gazellerini toplamaya başlamıştır. Muhtemelen hicri onuncu yüzyılın başına kadar bu işi devam ettirmişlerdir (Çâp-i Hânlerî, c.2, s.1145-49).

Hâfız'ın kasidelerinin sayısı azdır. Yeni tarihli divan nüshalarında birkaç kaside Hâfız adına derç edilmiştir. Ancak en eski divan nüshalarında genellikle gazeller bulunmaktadır. Kasideleri için ayrı bir bölüm yoktur. Hânlerî'nin kaynak olarak kullandığı h.813 tarihli eski bir divan nüshasında gazellerden sonra iki kaside yer almıştır. Bu kasidelerde unvan bulunmamaktadır. H.825 tarihli bir divan nüshasında üç kaside bulunmaktadır (Çâp-i Hânlerî, c.2, s.1025-27). Ancak yeni tarihli divan nüshalarında beş kaside yer almaktadır. Bu kasideler Şâh Şeyh Ebû İshâk, Şâh Şucâ, Kavâmüddîn Muhammed Sâhibbayâr ve Şâh Mansûr Muzafferî'nin medihleri hakkındadır. Hâfız'ın bazı kasideleri yapı olarak gazellerinden hiçbir fark taşımamaktadır. Bu sebeple bu şiirler bazı divan nüshalarında gazel olarak kaydedilmiştir. Bazı nüshalarda Hâfız'ın üslup ve tarzına uymayan ve büyük ihtimalle sonradan eklenen Arapça yazılan bir kaside ve bir terakibibend (Çâp-i Hânlerî, c.2, s.1042-43) de bulunmaktadır (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, Önsöz; Çâp-i Hânlerî, c.2, s.1025-26, 1041). Hâfız asla kaside yazarı değildir. Genellikle kaside yazarlarının uzun ve gösterişli kasidelerde ifade ettikleri konu ve istekleri, Hâfız birkaç beyitte latif ve etkili bir beyanla, samimine ve yapmacıktan uzak bir şekilde gazellerinde ifade etmiştir.

Hâfız divanının esasını gazelleri oluşturmaktadır. Divanında yaklaşık beş yüz gazel bulunmaktadır. Gazel sayıları farklı nüshalarda aynı değildir. Ganî ve Kazvînî'nin eski nüshaları baz alarak neşrettikleri divan nüshasında 495 gazel bulunmaktadır (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, Önsöz). Hânlerî'nin en eski nüshaları baz alarak neşrettiği divan nüshasıdaysa 486 gazel bulunmaktadır (Çâp-i Hânlerî, c.2, s.1127-37). 38 gazel de ilhak olarak sayılmış ve ikinci ciltte ekler başlığı altında ayrı olarak yer almıştır. Hâfız'ın gazelleri içerisinde mülemma gazeller de bulunmaktadır (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.295-96, 304-305, 318-19, 322-23).

Eski nüshaların çoğunda iki parça mesnevi yer almaktadır. Biri bahr-i remeli müseddes-i maksûr⁵ diğeri mütekârib bahriyle yazılmıştır. İkinci mesnevi *Sâkînâme* olarak ünlüdür. *Sâkînâme*'nin bir bölümü sâkîye, bir bölümü muganiyye hitap şeklindedir. İkinci bölüme *Mugannînâme* de denilmektedir. Bu mesnevilerin beyit sayıları ve düzeni çeşitli nüshalarda farklılık göstermektedir. Muhtemelen Hâfız bu iki mesnevisini daha uzun yazmak için, müsvedde şeklinde beyitler kaleme almış, ancak vefatından sonra yazdığı bu dağınık beyitler, şiirlerini toplayanların eline geçmiş ve muhtelif nüshalarda, gazellerden sonra derç edilmiştir. Hâfız birinci mesnevide muhtemelen Fahreddin Esed-i Gorgânî'nin *Vîs u Râmîn* manzumesini ve ikinci mesnevide Nîzâmî-i Gencevî'nin *İkbâl-nâme* ve Şe-

⁵ مرا با توست چندین آشنایی الا ای آهوی وحشی کجایی*
(Ey yabani ceylan neredesin/ Seninle bunca aşinalığım var)

refnâme adlı mesnevisini nazara alarak yazmıştır. Bazı yeni tarihli el yazması nüshalarda *Mugannînâme* bölümünde Şâh Mansûr'un övgüsü hakkında yazılan birkaç beyit bulunmaktadır. Bu mesnevinin eski tarihli nüshalarında memduhun adı yâd edilmemiştir. Muhtemelen Hâfız bu mesnevisini ilk önce bir memduhun adını zikretmeden kaleme almış, ancak ömrünün sonlarına doğru bu eserine birkaç beyit ekleyip Şâh Mansûr Muzafferî'ye takdim etmiştir. Bu yüzden ilk nüsha veya nüshalarda memduhun adı görünmemektedir.

Hâfız'ın divanında yer alan diğer bir bölüm de kısa kıtalardır. Muhtelif konular hakkında yazılan bu kıtalarda daha önce vefat eden şahıslar, meydana gelen olaylar, tarihi hadiseler, ibretimiz nükteler ve şairin hayatına dair bilgiler bulunmaktadır. Bu kıtaların sayıları da nüshalarda farklılık göstermektedir. Bu kıtalar şairlik sanatı bakımında bir ehemmiyet ve önem arz etmemektedir. Ancak tarihi ve dönemi anlama noktasında ilgi çekicidir.

Daha yeni tarihli divan nüshalarında genellikle en son bölümde Hâfız'a ait rubailer yer almaktadır. Bu rubailerin sayıları nüshalarda çok farklılık göstermektedir. Bu rubailerde genellikle taklidi ve tekrar eden mazmunlar bulunmaktadır. Bu rubailer Hâfız'ın beyan ve fikir üslubuna tam anlamıyla uymamaktadır. Bu rubailerden bazıları diğer şair divanlarından Hâfız'ın divanına dâhil olmuştur (Riyâhî, s.377-96).

Hâfız'a nispet edilen ve onun yaşamının önemli yönlerini aydınlatacak olan diğer bir eser daha bulunmaktadır. Bu eser Emîr Hüsrev-i Dihlevî'ye ait olan *Şîrîn u Hüsrev*, *Ayîne-i İskenderî* ve *Heşt Behişt* adlı üç mesnevidir. Bu üç nüsha h.756 yılında Şems Hâfız (el-Şîrâzî) lakaplı Muhammed b. Muhammed (b. Muhammed) adına kaydedilmiştir. Bu üç mesnevi Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin hamsesinin bölümleridir. Bu üç mesnevi Taşkent Devlet Kütüphanesi'nde yer almaktadır (Müctebâî, s.25). Muhammed Muîn bu nüshaların meşhur Hâce Hâfız-i Şîrâzî'ye ait olabileceğine dair tereddütte kalmıştır (Mihr, Sâl 8, ş.1, s.31-32, ş.2, s.89-92), ancak bu tereddüt muhal değildir (Müctebâî, s.26-30).

Hâfız'ın Şiiri ve Düşüncesi

Hâfız'ın ahlakî ve ruhî şahsiyeti, şairlik ve düşüncesi diğer her mütefekkir ve şairden farklıdır. Hâfız hakkındaki ilk elden bilgilerimiz onun şiirlerinden çıkarılan nüktelerdir. Diğer bilgiler onun zamanına yakın dönemde yaşayan Muhammed Gulendâm, Âzerî-i Tûsî, Nüreddîn Câmî ve Devletşâh-i Semerkandî gibi kimselelerin eserlerinden geçen kısa ve özlü işaretlerdir. Hâfız bütün nazarî irfanın ve seyrî sulûkun rumuzundan haberdardır. Gazelleri yüksek irfanî mana ve tasavvufî mazmunlarla doldur. Hâfız bir hânkâh sûfisi, kâmil pîr ve mürşid değildir. Hiçbir

silsile ve hânkâha bağlı değildir. Ne bir müridi vardır, ne de kendisi kimsenin mürididir. Hatta sûfî ve dervişleri azarlayıp kınamaktan çekinmemiştir. Bu sebebe binaen onun şiirini seven bazı kimseler, özellikle günümüzde gazellerini rindâne ve kalenderane, âşıklığı ve mey içmeyi övme, meyhane ve harabatı tarif etme, zahit ve şeyhe sitem şiirler olarak bilmıştır. Diğer bazı kimselere göre Hâfız'ın gençlik döneminde gazellerinde kullandığı şarap, aşk ve şuhça bakış, hakikî manalarda kullanılmış ve Hâfız'ın o dönemki aşka, eğlenceye ve yeryüzündeki lezzetlere bakışı cismanidir. Ancak yaşlılık döneminde söylediği şiirlerde mecazî ve istiareli lafızlar kullanılmıştır. Hâfız'ın buradaki amacı irfanî ahvali ve ilahî aşkı beyan etmektir. Bu görüş de daha önce ileri sürülen görüşler gibi temelsiz ve tahkikten uzaktır, tasavvufî düşüncenin kinayeli ve rumuzlu dilinden bihaber olmaktır (Müctebâî, s.182-87). Bazı kimselere göre Hâfız büyük bir sanatkârdır, kendi zamanının ictimâî sıkıntı ve bozukluklarını iyi teşhis etmiş ve bu sıkıntıların müsebbibi olarak zalim olan kudretli yöneticiler, riyakârlar, riyakâr tarikat ve şeriat mensuplarını göstermiştir. Hâfız'ın şiirleri doğal olarak bu durum ve şartlara itirazlarla doludur. Ancak Hâfız'ın yaşadığı döneme yakın yaşayan kimseler Hâfız'ın kelamının tasavvuf ve irfanın en iyi cilvegâhı olduğunu ifade etmiştir, ayrıca onun sözlerini gaybî ve ilahî hallerden mülhem bilmıştır. Muhammed Gulendâm, Hâfız'ı "Ma'denü'l-Letâifü'l-rûhâniyye ve Mahzenü'l-Mu'ârifü'l-sübhâniyye" adıyla yâd etmiştir (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, Önsöz). Âzerî-i Tûsî h.840 yılında yani Hâfız'ın vefatından en az elli yıl sonra telif ettiği *Müntehâb-i Cevâhirü'l-Esrâr* adlı eserinde Hâfız'ın sözlerinin ilahi bilgiler ve sonsuz hakikatler içerdiğini belirtmiş (s.409) ve Hâfız'a Lisânü'l-gayb lakabının verildiğini ifade etmiştir (Müctebâî, s.144). Câmî de *Nefehâtü'l-Üns* adlı eserinde (s.611) Hâfız'ı Lisânü'l-gayb ve Tercümânü'l-esrâr olarak yâd etmiştir. "Bir çok gaybî esrar ve hakiki mana suret kisvesi ve mecazi elbisede görünmektedir." Câmî'den sonra Devletşâh-i Semerkandî de (s.302) Hâfız'ın sözünü gaybî sözler olarak bilmıştır. Muhammed Gulendâm ve Câmî'ye göre (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, Önsöz) muhtemelen Hâfız hayattayken gazelleri hankâh ehli arasında şöhret kazanmıştır. Ayrıca muhtemelen önceki şarihler Hâfız'ın şiirlerini ve kelâmını irfanî ve tasavvufî bilmıştır. Örneğin Hâfız'ın bazı gazellerini şerh eden Muhammed b. Es'edi Devânî, *Bedrü'l-şurûh* (Armagân, Sâl 21, ş.7, s.365-68, ş.8-9, s.433-444, ş.10, s.537-546) adlı eserde Bedreddîn b. Bahâeddîn (12.yy.), *Latife-i Gaybiye* adlı eserde Muhammed Dârâbî, basılan nüshalara haşiye ve şerhler yazan diğer bazı kimseler nükte ve açıklamalar yazmıştır.

Hâfız bütün ömrü boyunca sultan sarayları, divan ve saray ehli kişilerle irtibat halinde olmuş, ilim ve ders ehli kimselerle dostluk kurmuş ve sohbet etmiştir. Ayrıca o dönemin hankahlarının gelenek ve göreneklerini iyi tanımıştır. Hâfız o dönemde kudret ve nüfuz sahibi bu grupların hiçbirisinin içinde yer almamıştır.

Kendisi bu üç grubun yapıp ettiklerini eleştirmiş ve bu grupların hedef ve amaçlarını hakir ve kötü bilmiştir. Divanında zahitler, fakihler ve riyakâr sûfiler hakkında çok sayıda kinayeli telmih bulunmaktadır. Hatta dini ve dindarlığı baskı aracı yapan Sultan Emîr Mübâriz gibi sultanları da yermiştir. Ayrıca diğer bazı emir ve hâkimleri de eleştirmekten geri durmamıştır. Hâfız iyi bir mizaca sahiptir, daima ihtiyaç ve yoksulluğu “kanaat ve fakirliğin yüz suyunu” muhafaza etmiştir. Zahirî olarak sessiz, sakin ve rahat olan Hâfız, asi ve isyankâr bir ruha sahiptir. Ruhî bunalımları ve duygusal coşkuları karşıt duygular olan; zorlama ve ihtiyar, ret ve kabul, kesin ve şaşkınlık, sabır ve coşku, değişiklik ve sebat, niyaz ve istîğna, arasında gidip gelmektedir.

İkiyüzlülük ve riyakârlık, yalan ve aldatma, sahte ve gösterişli dindarlıktan nefret edip eleştirmiş, rintliğe, ayyarlığa ve kalenderliğe değer verip kendisini rintliğe ve meyhane ehline mensup bilmiştir. Hâfız’a göre meyhanede bulunanlar için yer ve mesken riyakârlık ve gösteriş için uygun ve münasip değildir. Bu yüzden doğruluk ve hakikat nuru orada görülebilmektedir. Elbette bu Kur’ân’ı ezber bilen ve onu on dört kıraatle okuyan bir kimsenin görüşüdür (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.66). Hâfız’ın sahip olduğu her şey Kur’ân devleti (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.218), seher inleyişi ve gece yarısı yapılan dua sayesinde (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, s.45). Divanındaki az sayıdaki gazelde telmih yoluyla Kur’ân’a ve Kur’ân’dan yapılan iktibaslara yer vermemiştir. Hâfız hiçbir günahı riyakârlıktan, insan aldatmaktan ve kendini beğenmekten daha büyük ve kötü bilmemiştir. Ayrıca yalancı din adamlarını lanetleyip, onlara serzenişte bulunmuş ve hakikatle ilgisi olmayan tarikat ehli kimseleri korkusuzca yermiştir. İşte bu özelliklerden dolayı Hâfız zamanın zahitleri, âlimleri, sûfileri ve fıkıhçılarından ayrılmıştır. Mana ve maneviyattan azade olan boş taklidi davranış ve hareketleri kınayan ve onlara itiraz eden kimselere kendisini yakın hissetmiştir. Sırf bu sebeplerden dolayı medrese ve hankahtan yüz çevirmiş, hankah dilencisini Zerdüşî tapınağına çağırmıştır. Kendisini pîr-i mugân, pîr-i golreng ve câm-i meyin müridi saymıştır. Ömrü boyunca genellikle kalenderlerin yol ve tarzını takip etmiştir. Kalenderlik ve meyhancilik üslubunu övmüştür.

Hâfız, gazellerinde genellikle seyr-i sulûkun şartını pîr ve rehberi takip etmek bilmesine rağmen, tarikatta murad, pîr ve rehberi aşktır. Çünkü ona göre kemal mertebeye ancak bu yolla ulaşılabilir. Hâfız’ın inancına göre aşk ezeli bir bağlıdır. Aşk âlem ve insanoğlu yaratılmadan önce onların sermaye ve yaratılışının sebebi olmuştur. Bütün varlıkların var olma sebebi aşktır. Varlık âlemi Allah’ın cemalinin cilvegahıdır, aşk ve cemal birbirinin ihtiyacını karşılamaktadır. Biz hepimiz aşk menziline yolcusuyuz, en sonunda feryadımıza ulaşacak olan şey aşktır, başka şeyler değildir. Bu yüzden Hâfız’ın düşünce ve şiirinde aşk ve onunla ilgili bütün kavram ve tabirler olan cemal, cemalperestlik, sevgili, şuhça bakış,

çoşku, şevk, sarhoşluk, hicran acısı ve visal ümidi gibi bütün ıstılah ve kelimeler özel bir yere sahiptir. Divanı baştan sona kadar bu tür tabir ve ıstılahlarla doludur. Bu özelliklerden dolayı hangi makam, meşrep ve tabakadan olursa olsun, insanlar Hâfız'ın şiirlerinde kendi rûhî ve nefsânî hayatlarına dair bir özellik bulmaktadır. İnsanlar onun şiirlerinde dertlerini, mutluluklarını, korkularını ve ümitlerini görmektedir (Müctebâî, 145-46).

Hâfız'ın kelimelerinin diğer özellikleri sağlamlık, süslülük ve kusursuzluktur. Şiirlerindeki mana ve mazmunlar için en iyi lafzı, en iyi terkip ve tabiri kullanmış ve Fars şairleri içerisinde bu konuda benzersizdir. Diğer şairlerin şiirlerinden yaptığı iktibasları aslılarıyla karşılaştırdığımızda onun şiirlerinin benzersizliği aşikâr bir şekilde görünmektedir. Hâfız, Rûdekî, Firdevsî, Emîr Muizzî, Rükneddîn Sâin-i Herrevî ve muasırı olan şairlerin şiirlerindeki bazı tabir ve mazmunları iktibas edip şiirlerine eklemiştir (Kazvînî, Yâdgâr, Sâl 1, ş.5, s.71-72, ş.6, s.62-71, ş.8, s.61-71, ş.9, 65-78; Deştî, s.38-55; Hürremşâhî, s.40-89; Müctebâî, s.59-78). Bu iktibaslarda daima Hâfız'ın kelamı daha belîğ, daha pakize ve daha güzeldir. Hâfız sanki kendi sanat ve hünerinin güzelliğini göstermek için diğer şairlerin şiirlerinden alıntı ve iktibas yapmıştır.

KAYNAKÇA

- 📖 Lütf Alî b. Âkâhân Âzer Beg Delî, *Âteşkede-i Âzer*, Çâp-i Cafer Şehîdî, Çâp-i Ofset-i Tahran, 1337.
- 📖 Hamza b. Alî Âzerî-i Tûsî, *Müntehab-i Cevâhirü'l-Esrâr*, Be Zamîme-i Eş'atü'l-Lemaât-i Abdurahmân b. Ahmed-i Câmî, Çâp-i Sengî, 1362.
- 📖 Takiyüddîn Muhammed b. Muhammed Evhadî-i Belyânî, *Arafâtü'l-Âşıkîn*, Nûsha-i Aksî Ez Nûsha-i Hatî-i Kitâbhâne-i Melik, No: 5324.
- 📖 Abdurahmân b. Ahmed-i Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, Çâp-i Mahmûd Âbdî, Tahran, 1370.
- 📖 Hâcî Halîfe, Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvân*, Çâp-i Pervîz Hânlerî, Tahran, 1362.
- 📖 Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvân*, Çâp-i Muhammed Kazvînî ve Kâsım Ganî, Tahran, 1320.
- 📖 Bahâeddîn Hürremşâhî, *Hâfıznâme: Şerh-i Elfâz, E'lâm, Mefâhîm-i Kilîdî ve Ebyât-i Doşvâr-i Dîvân-i Hâfız*, Tahran, 1366.
- 📖 Ahmed b. Muhammed Hâfî, *Mücmel-i Fasîhî*, Çâp-i Mahmûd Ferruh, Meşhed, 1339-41.
- 📖 Handmîr, Alî Deştî, *Nekşî Ez Hâfız*, Tahran, 1380.

- 📖 Muhammed b. Es'ad Devânî, *Şerh-i Yek Gazel-i Hâce Hâfız*, Armağân, Yıl 21, 1319.
- 📖 Devletşâh-i Semerkandî, *Kitab-i Tezkiretü'ş-şuarâ*, Çâp-i Edward Browne, Leiden, 1319.
- 📖 Muhammed Emîn Riyâhî, *Golgeşt*, Tahran, 1368.
- 📖 Muhammed Sûdî, *Şerh-i Sûdî Ber Hâfız*, Tercüme İsmet Sıtârzâde, Tahran, 1366.
- 📖 Şucâ', *Enîsü'l-Nâs*, Çâp-i İrec Efşâr, Tahran, 1356.
- 📖 Zebihullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyât Der Îrân ve Der Kalemrû-i Zebân-i Pârsî*, C.3/2, Tahran, 1378.
- 📖 Kâsım Ganî, *Bahs Der Âsâr ve Efkâr ve Ahvâl-i Hâfız*, C.1, Tahran, 1321.
- 📖 Ali b. Hüseyin Fahrüddîn Safî, *Letâifü'l-Tevâif*, Çâp-i Ahmed Gülçîn Meânî, Tahran, 1336.
- 📖 Abdünnebî b. Halef Fahrüzamânî, *Tezkire-i Meyhâne*, Çâp-i Ahmed Gülçîn Meânî, Tahran, 1362.
- 📖 Muhammed Kâsım b. Gulâ Alî, Ferište, *Târîh-i Ferište* (Gülşen-i İbrahimî).
- 📖 Muhammed Nasîr b. Cafer Fürset-i Şîrâzî, *Âsâr-i Âcem*, Çâp-i Sengî-i Bombay, 1354.
- 📖 Muhammed-i Kazvînî, "*Bazî Tezmînâ-i Hâfız*", *Yâdigâr*, Yıl 1, 1323.
- 📖 Fetullâh Müctebâî, *Şerh-i Şiken Zülûf Ber Havâşî-i Dîvân-i Hâfız*, Tahran, 1386.
- 📖 Muhammed Muîn, "*Emîr Hüsrev-i Dihlevî*" Mihr, Yıl 8, 1331.
- 📖 Muhammed Muîn, *Hâfız-i Şîrîn Sohen*, Be Kûşî-i Muhdehet Muîn, Tahran, 1369.
- 📖 Rızâkulî b. Muhammed Hâdî Hidâyet, *Tezkire-i Riyâzü'l-Ârifîn*, Çâp-i Mihr Ali Gorgânî, Tahran, 1344.
- 📖 Rızâkulî b. Muhammed Hâdî Hidâyet, *Mecma'u'l-Fusahâ*, Çâp-i Mezâhir Musafâ, Tahran, 1336-40.
- 📖 Arthur John Arberry, *Classical Persian Literature*, London, 1967.

Hâfız ve İrfân

Gurûh-i Felsefe ve İrfân Komisyonu⁶

Hâfız'ın sûfî tarikatlarına bağlılığı konusunda çok söz söylenmiştir. Hâfız'ı bazen Halvetiyye (Sûdî, c.2, s.1039) bazen Üveysiyye sûfisi (Ma'sûm Alişâh, c.2, s.49) bazen Melâmiyye (Hüremşâhî, B.1, s. 185) ve bazen Kalenderiyye fırkasına (Muîn, c.1, s.436) mensup bilmiştir. Bazıları da onu Safeviyye tarikatının saygın şeylerinden saymıştır (Muîn, c.1, s.408). Hatta bazıları onu Nakatûyye fırkasına bağlı olan Mahmûd Acem-i Bunyân Gozâr tarikatının pîri bilmiştir (Keyhüsrev İsfendiyâr, c.1, s.277). (Hafız'a nispet dilen başka tarikatlara bakmak için, Muîn, c.1, s.439-405) Ancak bütün bu yakıştırmaların sağlam bir dayanağı yoktur. Bütün bu bilgiler Hâfız'ın şiirlerinden çıkarılan çıkarımlardır. Hâfız'ın yaşadığı döneme yakın kaynaklarda onun Şeyh Muhmûd Attâr'a bağlı olduğunu ifade eden pek çok beyan bulunmaktadır. Hâfız iki sebeple Rûzbehâniyye tarikatının kurucusu Şeyh Rûzbehân Baklî'nin mürididir. Söylenilen beyanlar bir derece onun Rûzbehâniyye tarikatına bağlı olduğunu ispatlamaktadır. Hâfız'ın Üveysî olduğu da kabul edilmektedir. Çünkü Rûzbehâniyye tarikatı silsilesi Veysel Karanî'ye ulaşmaktadır (Muîn, c.1, s. 438-439). Bütün bunlara rağmen henüz Hâfız'ın sûfî silsilelerine bağlı olduğu ve sûfilerin birinden hırka giydiğini gösterecek yeterli delil bulunmamaktadır. Ancak Hâfız'ın irfan ve maneviyattaki yüksek makamı herkesçe bilinmektedir (Devletşâh-i Semerkandî, s. 303-304; Câmî, s. 611-612).

Hâfız'ın yaşadığı döneme yakın kaynaklara göre, Hâfız kendi asrında muhterem, dindar ve makam sahibidir. Hâfız'ın dini hükümler ve tarikatlar hakkında söylediği rivayet edilen kötü ve çirkin sözler, ya efsanedir ya da son dönem eserlerinde uydurulmuştur. Bu çirkin sözlerin kaynağı şiirlerindeki bazı beyitlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Hâfız'ın dönemindeki tarikat ve din ricali de ona övgüde bulunmuştur. Örneğin Esîr-i Lâhîcî (1357, s. 166) ve Hâfız ile birlikte 40 yıl geçiren Seyyid Kâsım-i Envâr kendi irfanî kaynaklarını teyit etmek ve açıklamak için defalarca Hâfız'ın beyitlerini tazmin edip örnek göstermiştir. Dâiyi Şîrâzî adıyla bilinen Seyyid Nizâmüddîn Mahmûd-i Şîrâzî (s.40-121), hicri dokuz ve onuncu yüzyıllarda Fars'ın âlim ve ariflerinden olan ve bazı sûfî fırkalarını şiddetli bir şekilde tenkit eden Kutb-i Muhyî adıyla bilinen Mollâ Abdullâh Kutb

⁶ *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, s.384-86, c.12, Tahran, 1387.

(s.386-414-415-512-551) gibi kimseler Hâfız'dan etkilenmiştir (Kutb-i Muhyî, s. 415-417, Mukadime, s. 15, 23, 24).

Hâfız kendi asrındaki sûfilerle arkadaşlık kurmuş ve onlarla iyi geçinmiştir. Örneğin Kemâl-i Hocendî, Hâfız'a gazellerini göndermiş, (Devletşâh-i Semerkandî, s. 303, 327-328) Emînüddîn-i Belyânî ve Kemâlüddîn Seyyid Ebû'l-vefâ, Hâfız'a memduh olmuştur (Hafız, Mukaddime-i Encevi-i Şîrâzî, s.60). Bununla birlikte çok sayıda kişinin Hâfız'ı tasavvufa muhalif ve bigâne zannetmesi önemli değildir ve dayanaktan yoksundur. Çünkü sûfilerin eserlerinde de sûfleri eleştiren ve yeren çok sayıda numune bulunmaktadır, bu emareler onların tasavvufun aslına muhalif oldukları sonucunu çıkarmamaktadır (Zerinkûb, s.231-232). Aynı şekilde Hâfız'ın bir beytine dayanarak onun Şâh Ni'metullâh'ı yerdiği iddiası asılsızdır (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 194. Gazel, 1. Beyit). Çünkü Hâfız, Şâh Ni'metullâh'ı yermiş olsaydı, bu mevzu saklı kalmazdı, Şâh Ni'metullâh'ın müritleri olan Âzerî-i Tûsî ve Şâh Dâî, Hâfız'ı şiirlerinde övmezdi ve onun şiirlerini tazmin etmezdi. Ayrıca Abdulrezâk-i Kirmânî risalesinde Şâh Ni'metullâh Velî'nin (s. 106) ahvalini şerh ederken Hâfız'ın mezkûr beytini zikretmiş, ancak Şâh Ni'metullâh'ı kınadığını ve eleştirdiğine dair bir yorumda bulunmamıştır. Diğer bir iddia da Hâfız'ın Zeynüddîn Alî Kullâh ve İmâd-i Fakîh-i Kirmânî gibi şeyhleri kınadığı rivayetidir, ancak bu düşüncenin de sağlam dayanağı yoktur (Zerinkûb, s.232).

Hâfız'ın şiirlerine bakıldığı zaman kesinlikle irfan ve manevi sülûka aşına olduğu, tecrübelerini bu yol ile şiirlerinde naklettiği ve bu sebebe binaen de şiirlerinde irfanî mana ve mazmunlara işaret ettiği ortaya çıkmaktadır. Câmî'nin (s.612) söylediğine göre hiç kimse Hâfız kadar sûfiye meşrebi hakkında söz söylememiştir. Hâfız bazı sûfilerin inandığı hakikatin birliğine, varlığın birliğine ve vahdet-i vücuda çok yakındır (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 428. Gazel, 8. Beyit). Hâfız, İbn Arabî (c.1, s.107-112; Kayserî, s.740) gibi hakikatin vahdet ve ittihadını mevcudatın en şerefliyle kabul etmektedir, hakkın zatıyla bu vahdet ve birlikteliği kavramak için bencilik hicabını ve örtüsünü kaldırmayı gerekli görmektedir (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 266. Gazel, 8. Beyit, 428. Gazel, 5. Beyit).

Hâfız da bazı arifler gibi mevcudat için zülûf istiaresinden istifade etmiştir (Attâr, 760. Gazel, 2-1. Beyitler, 815. Gazel, 2-3. Beyitler; Esîrî-i Lâhîcî, 1371, s.30, 489-491). Bu tabirle mevcudat için iki zıt yöntem ortaya çıkmıştır. Bir taraftan kesreti yani zülûf vahdet ve kavuşma için bir yol bilmiş, diğer taraftan onu vahdet yolunun engeli ve yol keseni saymıştır. Onunla iştigal etmeyi hak ile vahdet tarafına bakmaktan geri kalmak olarak bilmektedir (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 231. Gazel, 4. Beyit, 319. Gazel, 5. Beyit). Hâfız, Allah'a olan bağlılığına binaen mevcudatın güzelliklerini ve kemalatını övmektedir. Onun sanatkârından her türlü hatayı uzak bilmektedir. Eksiklik ve kusurları mevcudatın olanağı ölçüsünde kaçınılmaz olarak görmektedir (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 71. Gazel, 9. Beyit, 77.

Gazel, 5. Beyit). Hâfız'a göre âlemin eksiklikleri hatayı örten böyle bir bakış açısıyla yok olacak ve her iki âlem hakkın yüzünün ışığına dönecektir. Bu yüzden Hâfız yaratıcının kaleminde hata olmadığını söylemektedir (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 105. Gazel, 3. Beyit).

Aynı şekilde, cihan arifleri hakkın aşkını kendi hüsünlerinin zuhuru bilmektedir (Attâr, 98. Gazel, 14. Beyit; Mevlânâ, Mesnevî, c.3, d.5, b.2730-40). Hâfız da hak aşkından ve hakkın ezeli hüsnün tecellisinden kendi mazharlarının zuhuruna değinmektedir (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 152. Gazel, 1. Beyit, 206. Gazel, 5. Beyit, 428. Gazel, 7. Beyit). Bu aşkın macerası konusunda insana özel bir yer vermektedir. Çünkü yegâne hakikat olan insan onda suretini gören tek varlıktır. Bu konuda Hâfız (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 90. Gazel, 7. Beyit, 183. Gazel, 3. Beyit) bazı arifler gibi ayna temsilinden istifade etmektedir (İbn Arabî, c.1 s. 48-49; Abdullatîf b. Rûzbehân Sâni, s. 270). Hâfız'a göre (Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 243. Gazel, 8. Beyit, 290. Gazel, 4. Beyit) insanoglunda bulunan aşk, tek olan hakikatin hüsnünden ve kişinin kendisine olan aşk ve hüsnünden tecelli etmektedir. İnsan ayinedarlık özelliği sebebiyle âşıklık ve maşukluk liyakati bulmuş, bu özellik sadece meleklerde bulunmamaktadır. Bu sebepten ötürü melekler insanlara saygı göstermektedir. Bu aşk Hâfız ve ariflerin nazarında varlığın hedef ve maksadıdır. Yani hak irfana ve huzura kavuşmak için yegâne yoldur (Senâî, s. 330-31; Attâr, 399. Gazel; Mevlânâ, Külliyyât-ı Şems, c.8, s.271, 1608. Rubâî; Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 435. Gazel, 2. Beyit, 452. Gazel, 1-2. Beyit, 487. Gazel, 3-5. Beyit). Elbette bu aşka akıl ve ders yardımıyla ulaşmak mümkün değildir, belki sadece kirlilikten arınıp süslenmekle mümkündür (Senâî, s. 328; Attâr, 397. Gazel, 14. Beyit, 761. Gazel, 1-3. Beyitler; Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 48. Gazel, 7. Beyit, 162. Gazel, 16. Beyit). Bu yol tehlikeli ve hidayette engeldir. Bu yolda ne irade ne de kazanç vardır. Bu yüzden insan rızasıyla bu yolda çabalama ve nefsanî arzularından kaçınmalıdır (Senâî, s. 96, 328; Attâr, 657. Gazel, 1-10. Beyitler, 667. Gazel, 1-8. Beyitler; Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 284. Gazel, 4. Beyit, 313. Gazel, 5. Beyit).

Hâfız şiirlerinde bu irfanî mefhumlardan başka bazı tasavvufî alamet ve istihlamlara da işaret etmiştir. Bazen bu alametleri hürmetle yâd etmiştir. Hatta kendisini hırka giymek (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 340. Gazel, 7. Beyit), hankahın köşesinde manevî seyre dalmak (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 269. Gazel, 2. Beyit), hankah suffî olmak (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 361. Gazel, 6. Beyit), tarikat pirine sahip olmak (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 37. Gazel, 6. Beyit) ve manevî makamlarda seyre dalmak (Hâfız, Çâp-i Kazvînî ve Ganî, 71. Gazel, 2. Beyit, 143. Gazel, 6. Beyit) gibi alamet ve istihlamlara bağlı bilmektedir.

KAYNAKÇA

- 📖 İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, Tahran, 1370.
- 📖 Muhammed b. Yahya Esîrî-i Lâhîcî, *Dîvân-i Eş'âr ve Resâil-i Şemseddîn Muhammed Esîr-i Lâhîcî*, Çâp-i Berât-i Zencânî, Tahran, 1357.
- 📖 Muhammed b. Yahya Esîrî-i Lâhîcî, *Mefâtihü'l-İcâz fî Şerh-i Gülşen-i râz*, Çâp-i Muhammed Rızâ Bozorg-i Hâlikî ve Afet-i Kerbâsî, Tahran, 1371.
- 📖 Abdurahmân b. Ahmed Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, Çâp-i Mahmûd Âbidî, Tahran, 1370.
- 📖 Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvân*, Çâp-i Ebû'l-kâsım-i Encevi-i Şîrâzî, Tahran, 1346.
- 📖 Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvân*, Çâp-i Muhammed Kazvînî ve Kâsım-i Ganî, Tahran, 1362.
- 📖 Bahâeddîn Hüremşâhî, *Hâfıznâme: Şerh-i Elfâz, E'lâm, Mefâhîm-i Kilîdî ve Ebyât-i Doşvâr-i Dîvân-i Hâfız*, Tahran, 1366.
- 📖 Nizâmüddîn Mahmûd Dâ-i Şîrâzî, *Şânzde Rîsâle ez Şâh Dâ-i Şîrâzî: Şâir ve Ârif-i Nâmî-i Karn-i Nohom Hicrî*, Çâp-i Muhammed Debîrseyâkî, Tahran 1340.
- 📖 Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, Çâp-i Edward Browne, Leiden 1901/1319, Çâp-i Ofset-i Tahran 1382.
- 📖 Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Custcû der Tasavvuf-i İrân*, Tahran, 1363.
- 📖 Mecdûd b. Âdem Senâî, *Kitâb-i Hadîkatü'l-hakîka ve Şerîatü'l-tarîka*, Çâp-i Muhammed Takî Müderris-i Rezevî, Tahran, 1329.
- 📖 Muhammed Sûdî, *Şerh-i Sûdî ber Hâfız*, Tercüme İsmet Sitârzâde, Tahran, 1366.
- 📖 Abdülrezâk-i Kirmânî, *Tezkire der Menâkıb-i Hazret-i Şâh Ni'metullâh Velî, der Mecmûa der Tercüme-i Ahvâl-i Şâh Ni'metullâh Velî-i Kirmânî*, Çâp-i Jân Evbin, Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-i Franse der Tahran, 1361.
- 📖 Abdullatîf b. Rûzbehân-i Sâni, *Rûhu'l-cinân fî Sîretü'l-Şeyh Rûzbehân, Der Rûzbehânnâme*, Be Kûşîş-i Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran, Encümen-i Âsâr-i Milî, 1347.
- 📖 Muhammed b. İbrâhîm Attâr, *Dîvân*, Çâp-i Takî, Tefezufî, Tahran, 1362.

- 📖 Abdullâh b. Muhyiddîn Kutb Muhyî, *Mekâtîb-i Abdullâh Kutb b. Muhyî*, Kum, 1384.
- 📖 Dâvûd b. Mahmûd Kayserî, *Şerh-i Fusûsu'l-hikem*, Çâp-i Celâleddîn Âştiyânî, Tahran, 1375.
- 📖 Keyhüsrev İsfendiyâr, *Debistân-i Mezâhib*, Çâp-i Rahîm Rızâzâde Melik, Tahran, 1362.
- 📖 Muhammed Ma'sûm b. Zeynelâbidîn Ma'sûm Alîşâh, *Tarâikü'l-hakâik*, Çâp-i Muhammed Cafer Mahcûb, Tahran, 1318.
- 📖 Muhammed Muîn, *Hâfız-i Şîrîn Sohen*, be Kûşîş-i Muhdehet Muîn, Tahran, 1369.
- 📖 Celâleddîn Muhammed b. Muhammed Mevlevî, *Kitâb-i Mesnevî-i Manevî*, Çâp-i Reynold Alleyne Nicholson, Tahran, İntişârât-i Mûlî,
- 📖 Celâleddîn Muhammed b. Muhammed Mevlevî, *Küliyât-i Şems ya Dîvân-i Kebîr*, Çâp-i Bediüzzaman Fürûzânfer, Tahran, 1355.

Hâfız'ın Karşıtları ve Muhalifleri

Ekber SEBÛT⁷

Hâfız'ın ender bulunan şöhreti ve şiirleri kendi döneminde başladığından, ona muhalefet etmek ve onu eleştirmek de o döneme kadar uzanmaktadır. Bu izler onun bazı şiirlerinde de görünmektedir. Hâfız şiirlerinde bazı eleştirmenleri hürmetle yâd etmiştir. Örneğin aşağıdaki beyit (204. Gazel 9. Beyit):

یاد باد آن که به اصلاح شما می
نظم هر گوهر ناسفته که
راست حافظ را بود شد

Hatırlarım, Hâfız'a ait delinmemiş her şiir incisi sizin tashihinizle düzelirdi.

Bazen de bazı kimselere serzenişte bulunmuştur (162. Gazel, 11. Beyit):

کسی گیرد خطا بر نظم حافظ
که هیچش لطف در گوهر
نیاشد

Kulunu anmasa bile ben Sultan Üveys'in candan kuluyum.

(87. Gazel, 10. Beyit) Hâfız'a hayatayken şiirlerini bir divanda toplamasını söylediklerinde, kendisi zamanın zorbalıklarına ve o asırdaki insanların zulümlerine binaen bu işi reddetmiştir (Mukaddime-i Kazvîni). Muhtemelen bu zulüm ve zorbalıktan kasti ona karşı yapılan eleştirilerdir.

Hâfız hayatayken ona karşı yapılan muhalefet ve itirazlardan birçok rivayet günümüze ulaşmıştır. Bunlardan en önemlisi Şâh Şucâ'nın Hâfız'a yaptığı itirazdır. Hâfız'ın gazellerinde ilk beyitten son beyitte kadar konu bütünlüğü yoktur (Hândmîr, c.3, s.315). Hâfız'ın Şîrâz müftüsüyle olan irtibatı hakkında uydurulan beyanlar ve Hâfız'ın içki içilmesine önderlik etmesi (Gâzergâhî, 203-4) veya aşağıdaki beytine dayanarak onun ahireti inkâr edip kâfir olduğunu belirten hüküm (490. Gazel, 10. Beyit),

گر مسلمانی از این است که
آه اگر از پی امروز بود
حافظ دارد فردایی

Müslümanlık Hâfız'ınki gibi bir şeyse eğer, ah bugünün ardından bir de yarın olacaktır.

⁷ *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, s.386-90, c.12, Tahran, 1387.

Şeyh Zeynüddîn Tâybâdî'nin Hâfız'ı küfre götüren düşüncelerden kurtarmak için bir yol önermesi gibi rivayetler (Hândmîr, c.3, s.315-16) muhtemelen birer efsaneden başka şey değildir. Aynı şekilde Tîmûr'un Hâfız'a "Semerkand ve Buhârâ'yı o Şîrâzlı güzellin kara benine bağışlarım" dediği gazelle binaen itiraz ettiği iddiası da efsanedir (Devletşâh-i Semerkandî, s.305-6). Hâfız'ın vefatından sonra, bazılarının onun mülhit olduğunu söyledikleri ve cenaze namazına katılmaktan kaçındıkları rivayet edilmiştir (Seyfûr Fâtîmî, s.86). Bu tür rivayet ve yorumlar güvenilir değildir ve birçoğu sonradan uydurulmuştur (Gâzergâhî, 204; Hâfızınâsî, c.3, s.186-88).

Hâfız'ı eleştirme ve ona muhalefet etme günümüzde bile devam etmektedir. Hâfız karşıtları ve muhalifleri genellikle üç gruba ayrılmaktadır: 1-Bazı diyanet ehli kimseler Hâfız'ın şiir mazmunlarını İslâmî inanca aykırı bilmiş ve kendisini salih olmayan bir şahıs telaki etmiştir. 2-Bazı yenilikçi ve yenilik yanlıları Hâfız'ın şiirlerinin revaç kazanmasını yanlış düşüncelerin yayılması, zararlı tavırların ve mili çıkarlara mugayir davranışların olağan hale gelmesi olarak telaki etmiştir. 3-Bazı edebiyatçılar Hâfız'ın bazı şiirlerini edebi yönden eleştirmiştir. İran, Osmanlı ve Hindistan'da ilk grupta yer alan çok sayıda kimse ister yazılı ister yazısız Hâfız ile mübareze etmiştir. Örneğin Safevîler döneminde Osmanlı ehl-i sünnet âlimleri, Hâfız'ın divanını okumayı men ettiklerine dair iddialar bulunmaktadır. Ayrıca Hanefî mezhebinin meşhur müfessiri Ebüssuûd, Hâfız hakkında bir fetva yayınlamıştır. Ona göre Hâfız'ın şiirleri zevkli hikmetlere sahip olmasına rağmen içerisinde şeriat dairesinin dışında yer alan hurafeler de barındırmaktadır, o yüzden her beyti diğerinden ayırt etmek gerekmektedir (Hâcî Halîfe, c.1, stûn 783-84; Kazvînî, s.343-45). Osmanlı topraklarında Hâfız'a muhalefet edildiğine dair bir diğer numune, onun ikinci Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye'den şiir iktibas etmekle suçlamaktır. Sûdî (c.1, s.1-2), Hâfız'ın, divanındaki ilk gazellin mısraını Yezîd'in bir şiirinden aldığını yazmıştır ve bu görüşe binaen Ehlî-i Şîrâzî ve Şemseddîn Muhammed Kâtibî gibi bazı şairler Hâfız'ı eleştiren beyitler kaleme almıştır. Ancak Ehlî ve Kâtibî'ye nispet edilen kıtalar onların divanlarında bulunmamaktadır (Kazvînî, s.339-40). Ayrıca hiçbir Arap edebiyatı ve tarihi kitabında bu şiirlerin Yezîd'e ait olduğunu gösteren nişane yoktur ve Sûdî'nin iddiaları hiçbir kanıtta dayanmamaktadır (Kazvînî, s.338-39). Kazvînî'ye (s.342) göre Hâfız divanının Osmanlı topraklarında nüfuz sahibi olması sebebiyle bazı mutaassıplar, insanları Hâfız'ın divanını okumaktan sakındırmak için bu sakat düşünceleri ve Hâfız'ı tahkir eden sözleri Sûdî döneminde yaymıştır.

Hindistan'da Babür şahları Hâfız'ı çok sevmiştir. Özellikle Ekberşâh, Hâfız divanının bazı bölümlerini Hüseyinî büyüklerinden Mîr Abdullatîf-i Kazvînî'nin (ö.981) huzurunda okumuştur. Babür padişahlarında özellikle Humâyûn Şâh ve Cihângîr memleketin bazı işlerini Hâfız'ın divanında fal baktıktan sonra yapmaya

karar vermiştir (Sebûtî, 1381, s.16-18). Ancak Evrengzîb döneminde bu durum tersine dönmüştür. Hâfız divanının kütüphanelerden toplatılıp yakılmasını emretmiştir. Elbette bu emre karşı bazı itirazlar da yükselmiştir. Kardeşi, Evrengzîb'in sarayının emirlerinden olan Şâyik-i Hindî (ö.1098) mahlaslı arif Mîr Yusuf Bîg onun emrini yerine getirmemiştir. Hâfız'ın *Hamriyât'*ını yorumlamıştır (Âkâ Bozorg Tahrânî, c.9, s.504-5).

H.1225 yılında Mollâ Muhammed Kâzım b. Muhammed Şeffî' Hezâr Cerîbî, *Menbbehu'l-cuhâl-i Alî Vâsf-i Reisü'l-ehlü'l-zelâl* adlı kitabını Hâfız'ı ve emsallerini yermek için yazmış ve bu eserinde insanları Hâfız divanını okumaktan sakındırmış ve onun bazı şiirlerini batıl bilmiştir. Âkâ Bozorg Tahrânî (c.22, s.361) bu kitabın elyazması bir nüshasını Necef'te görmüştür.

Muasır dönemde dini konuda Hâfız'ın en çok eleştirildiği iki kitap bulunmaktadır. Biri Muhammed Cevâd-i Horâsânî'nin telif ettiği *el-Bidat ve el-Tahrif*, diğeri Seyyid Ebû'l-fazl Burkaî'nin yazdığı *Goftgûî Bâ Hâfız* veya *Hâfız Şiken* adıyla anılan bir manzumedir. Horâsânî, Safevî döneminde yazdığı kitabında Hâfız'ın sufilere riyakârlık ve ikiyüzlülüklerinden haberdar olduğunu, onları eleştirdiği için hankahtan ayrılıp rintliğe ve laubaliliğe yöneldiğini iddia etmiştir (Horâsânî, s.48). Bu kitabın haşiyesinde, özellikle Hâfız'ı reddeden *Rezvân-ı Ekber* adlı kitabında Hâfız'ın yoldan çıktığını ve divanının değersiz olduğunu yazmıştır. Ayrıca Hâfız divanının alınıp satılmasını ve okunmasını haram saymıştır (Horâsânî, s.447). Kendisi, Hâfız'ın pîrinin meyhaneci olduğunu ve meyhane geleneğine göre şarap içmenin helal olduğunu iddia etmiştir (Horâsânî, s.111). Başka bir yerde Hâfız'ın aslında hiçbir hankaha ve tasavvufî akıma bağlı olmadığını ve sarhoşluktan başka amacının bulunmadığını söylemiştir (Horâsânî, s.190).

Burkaî de *Goftgûî Bâ Hâfız* adlı manzumesinde Hâfız'ın gazellerinin vezniyle ona cevaplar vermiş ve Hâfız'ın şiir yazmada mahir olduğunu ancak zahit, fakih, cennet ve ahireti aşağıladığını, şarap içmeyi övdüğünü kısaca insanları günaha teşvik ettiğini iddia etmiştir (Burkaî, s.6-8). Burkaî şair ve ariflerin kusurları hakkında yazdığı *Şî'r ve Mûsîkî* adlı kitabında daha çok Hâfız'ın kusurlarını bulmak için çaba göstermiştir (Burkaî, s.48-51, 54-61). Kendisi, Hâfız'ın aşağıdaki beytine binaen onu hükümetin casusu bilmiştir (352. Gazel, 1. Beyit

روزگاری شد که در میخانه در لباس فقر کار اهل
خدمت می‌کنم دولت می‌کنم

Çok zamandır meyhanede hizmet ediyorum, fakir kılığında devlet ehlinin işini yapıyorum. (Burkaî, s. Şî'r ve Mûsîkî, s.30)

Hâfız döneminde ve daha sonraki devirlerde devlet kelimesi bugünkü manasıyla kullanılmamış, devlet kelimesi servet, mal ve zafer manasında kullanılmıştır (Dihhodâ “Devlet”; Burkaî, Akl ve Dîn, c.1, s.249-50, 255, c.2, 31-33).

Burkaî ve Horâsânî'nin Hâfız hakkındaki en önemli eleştirisi ve tenkitleri şöyledir:

1-Hâfız şarap ehli olup eğlence ve günaha dalmıştır ve diğer insanları da kendisiyle birlikte bu yolla davet etmektedir (Horâsânî, Rezvân-i Ekber, s.93, 129; Burkaî, Şî'r ve Mûsikî, s.30). Ancak Hâfız'a nispet edilen bu iddiaların sağlam bir tarihi dayanağı yoktur, bu iddialar birçok din adamının da şiirlerinde geçen şarap, meyhane, meyhaneciden ders alma gibi kelime ve ıstılahlardan kaynaklanmaktadır (Şerîf Rızâ, c.1, s.108; İlmü'l-hadî, s.210; Şeyh Bahâî, Külliyyât-i Eş'âr, s.74, 81-82; Nerâkî, 1362, s.456, 460; Sebzevârî, s.57, 120-121). Aslında şairlerin şiirlerinde tegazzül, teşbîb ve nesîb geleneğini devam ettirmeleri çok eskiye dayanmaktadır. Birçok Müslüman şair de bu tarzı takip etmiş, âşıkane tabir ve mazmunlardan rumuzlu bir şekilde istifade etmiş ve onları en önemli dini mefhum ve hakikatlerin izhar edilmesinde kullanmıştır. Birçok dindar şair mey, sevgili ve meyhane gibi kelimeleri zahiri manasından farklı olarak şiirlerinde mazmun olarak kullanmıştır (Mutaherî, s.75-79; Sebût, 1381, s.219). Bazı eleştirmenler her fennin kendine has ıstılahına dikkat etmeden, gaflet eseri bu kavramlardan yolla çıkarak şairlerin cismani lezzetleri istediklerini ve şerri kuralara uymadıklarını beyan etmiştir. Buna karşın bazı şairler de şaşırtıcı tasvirler yapmış, her yerde ve her cümlelerinde şarap, meyhane, sevgili, yardan uzak düşmek ve bunun gibi kelimeleri ilahî manaları ifade etmek için istifade etmiştir ve bu vesile ile bazı şairlerin haysiyetini savunmak istemiştir. Hâfız da bu mazmunları içeren şiirleri söylemekle bu sıkıntıya maruz kalmıştır. Bazı kimseler Hâfız'ın şiirlerinin zahiri manasına ve özellikle onun kullandığı zahiri mazmunlara bakıp, Hâfız'ı kendilerinin ustası ve önderi bilmiştir. Hâfız'ın da bu grupta yer aldığını tasavvur edenler, onu şiddetli bir şekilde tenkit ve tekfir etmiştir (Mutaherî, s.5, 7, 46, 47; Sebût, 1381, s.219). Buna mukabil daha çok Hâfız'ın şiirleriyle ilgilenen kimseler, onun bütün âşıklık tabirlerini en seçkin manalara tebdil edip, Hâfız'ın kusurlu sözlerinin doğru ve dürüst kullanılmayan tasavvufî manalardan kaynaklandığını iddia etmiştir (Dârâbî, 10-13, 138; Mutaherî, s.87-88). Hâfız'ın şiir mecmuasına dikkatli bakıldığı zaman çoğu tabirlerin rumuzlu olduğu görülmektedir, hatta bazı din âlimleri (Humâî, 46-51; Tabâtabâî, c.1, s.48-50, 64-68, 79) Hâfız divanını şerh ve tefsir ederken bütün âşıkane mazmunları ve şiirlerinde kullanılan pîr, sevgili ve şarap gibi yüksek frekanslı kelimelere dinî ve irfanî bir nazarla bakmıştır.

2-Dalkavukluk, sitemkâr vezir ve taşkın hâkimleri medih (Horâsânî, Rezvân-i Ekber, s.34, 185; Burkaî, Şî'r ve Mûsikî, s.20-21, 31). Bu kusur daha çok hâkim

olan şartlara dikkat etmemek ve makamın iktizası, ahlaki gerekler ve kadir kıymet bilme gereğinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde hatta bazı din âlimleri bile bazen kitaplarını bu mülahazalar nedeniyle hâkimlere ve kudret sahibi kimselere hediye etmiştir. Örneğin İlmü'l-hadî (1. Bölüm, s.3-6, 47-50, 2. Bölüm, s.86-91, 233-238, 3. Bölüm, s.88, 250) ve Şerîf Rızâ (c.1, s.9-13) divanlarında, Allâme Hallî: *el-Risâletü'l-Sa'diye* (s.4), Şeyh Bahâî: *Câmî-i Abbâsî*, Muhammed Takî Meclisî: *Levâmi-i Sâhibkerânî* (c.1, s.8-9), Muhammed Bâkir Meclisî: *Hakü'l-yakîn* (s.9-10), Fâzıl-i Hindî: *Hikmet-i Hâkâniye* (s.39-40) ve Mollâ Ahmed Nerâkî: *Mi'râcü'l-Sa'âdet* (s.4-6) adlı eserlerindeki bazı yazı ve şiirleri hediye etmiştir. Ayrıca Hâfız'ın bazı hâkimlerin methi için yazdığı gazelerde hâkimleri korkutan ve tehdit eden cümleleri de bulunmaktadır (105. Gazel, 4. Beyit, 147. Gazel, 5 ve 7. Beyitler). Bazen de Hâfız hakşinaslık konusunda beytiler söylemiş ve bu beyitleri söylemekle kendisini tehlikeye atmıştır. Örneğin hicri sekizinci yüzyılın en önemli yöneticilerinden olan Kavâmüddîn Muhammed'in vefatı nedeniyle yazdığı gazel (112. Gazel 7. Beyit). Şâh Şucâ bazı kimselerin iftiraları neticesinde Kavâmüddîn'i tutuklamış, büyük bir işkence ile öldürmüştü ve bedeninin her bir parçasını bir vilayete göndermiştir (Mîrhând, c.4, s.516).

3-Hâfız'ın muhaliflerinin eleştirdikleri diğer bir konu zorlama/cebirdir. Muhalifler, Hâfız'ı Eş'ârî, zorbacı ve sünnet eli bilmiştir (Horâsânî, Rezvân-i Ekber, s.322-26; Burkaî, Şî'r ve Mûsikî, s.90-4). Ancak Hâfız birçok şiirinde insanları doğru yolla davet etmiş, iyiliği ve hoşgörüyü tavsiye etmiş ve özellikle kemale erişmiş insanlara itibar edip güvenmelerini önermiştir. Aşağıdaki beyit bu düşüncüyü doğrulamaktadır (250. Gazel, 6. Beyit, 233. Gazel, 1. Beyit, 239. Gazel, 4. Beyit, 374. Gazel, 1. Beyit):

سعی ناپرده در این راه به جایی مزد اگر می‌طلبی طاعت
نرسی استاد بپر

Bu yoldan çalışmadan bir yere varamazsın, mükâfat istiyorsan üstada itaat et.

Ancak Hâfız'ın muhalifleri, onun cebir mefhumu içeren şiirlerini esas alıp, çalışma ve gayretin ehemmiyeti hakkında söyledikleri şiirleri uygun bulmamış ve bu sebepten onu kusurlu olmakla suçlamıştır (Horâsânî, Rezvân-i Ekber, s.337; Burkaî, Şî'r ve Mûsikî, s.91; Burkaî, Akl ve Dîn, c.1, s.328-29).

Hâfız'ın birçok şiirinin zahiren cebir mefhumlarıyla dolu olduğu söylenilmektedir (Hüremşâhî, s.253-54). Ancak gerçek bir nazarla bakıldığında zannedildiği gibi değildir. Örneğin aşağıdaki beyit bu düşüncüyü doğrulamaktadır (37. Gazel, 8. Beyit):

رضا به داده بده وز جبین گره
بگشای
که بر من و تو در اختیار
نگشادست

*Verilene razı ol, alınıdaki düğümü çöz çünkü irade kapısı sana bana açık de-
ğildir.*

Yukarıdaki beyitte murat iktidarı reddetmek değil, verilen bütün nimet ve kısmetlere karşı insanın sınırlılığına dikkat çekmektir. Seçme şansına inanan kim-seler bu dünyaya hâkim olan Allah'ın kanun ve kaidelerini inkâr edip yadsıma-maktadır. Aynı şekilde insan sınırlı istidatlara sahip olduğundan bu seçme şansını sınırlı bilmektedir. Örneğin aşağıdaki beyit bu düşünceyi doğrulamaktadır:

در دایره قسمت ما نقطه
تسلیمیم
لطف آن چه تو اندیشی حکم آن
چه تو فرمایی

*Ne düşünürsen lütuf, ne buyurursan hüküm, kısmet dairesinde biziz teslim
noktası.*

Aşikâr bir şekilde görüldüğü üzere yukarıdaki beyitte cebir yok, aksine seçme hakkının en iyi göstergesi bulunmaktadır (Hüremşâhî, s.253-54). Gerçekte bu tür tabirler yüce bir bakışın tarif edilmiş halidir. Burada arif özgürce seyr-i sulûkü kat etmekte ve seçme şansına binaen iradesini hakkın iradesinde yok olmuş bilmektedir. Ariflere göre özgürce seçme şansına sahip olmak, seçme şansını ve onun sınırlarını genişletmek Allah'ın sınırsız iradesinin sınırlı istidatlara sahip insanlara verdiği bir nimettir.

4-Kıyameti inkâr ve ahiret hakkında tereddüt oluşturma, cennet ve cehenne-
neme lanet etme. Eleştirilenlerin bu konuda dayandıkları ve başvurdukları be-
yitler (Horâsânî, Rezvân-i Ekber, s.123, 225, 302-304; Burkaî, Şî'r ve Mûsîkî, s.58,
81, 84) ya ömrü ganimet bilmek hakkındadır (Hâfız, 164. Gazel, 5. Beyit, 363.
Gazel, 7. Beyit), ya özlemi izhar etmektir (Hâfız, 490. Gazel, 10. Beyit), ya insanın
ilahi perdenin arkasındaki hakikatlerden habersiz olmasıdır (Hâfız, 101. Gazel, 5.
Beyit), ya da Allah'ın visalini cennete tercih etmektir (Hâfız, 88. Gazeli 2. Beyit;
Dârâbî, 135-38).

5-Mukaddesatlara hakaret olarak bilinen züht, ilim ve fıkıh ehlini ve vaazı kı-
nayıp kötölemek (Horâsânî, Rezvân-i Ekber, s.306-399; Burkaî, Şî'r ve Mûsîkî,
s.36, 55-56). Bazı din âlimleri bu mazmun ve tabirleri beğenmiş ve defalarca on-
lardan istifade etmiştir. Örneğin Muhaddis-i Kumî, *Muntehayü'l-âmâl* (c.1, 342)
adlı eserinde minber ehli bazı kimseleri eleştirirken Hâfız'ın şiirlerine (199. Gazel,
1. Beyit) işaret etmiştir. Ayrıca bazen din âlimleri, Hâfız gibi şiirlerinde aşk ve hak

şehvetini kazanılan ilime tercih etmiş ve riyakâr zühttü ve amelsiz vaazı kınamıştır (Şeyh Bahâî, Külliyyât-i Eş'âr, s.4-7, 31-32, 90; Sebzevârî s.121, 136-37; Müderis-zâde, s.453-55, 457-58).

İkinci grupta yer alan eleştirmenler (Hâfız'ın şiirlerinin revacını zararlı olarak gören yeni düşünce) İngilizlerin egemenliği altında bulunan, ilim ve fen alanlarında onların gerisinde kalan Hindistan'daki Müslümanların siyasi ve kültürel durumunu müşahade eden Muhammed İkbâl-i Lâhorî, sufi şairlerin zararlı şerhleri hakkında yazdığı *Esrâr-hûdî* adlı mesnevisinin ilk baskısında Hâfız'a çok kötü eleştirilerde bulunmuş ve onu kötüleyen otuz beş beyit yazmış ve onu ihmalkâr, zavallı ve Asya Müslümanlarının içerisinde yolunu kaybeden kişi olarak yâd etmiştir (İkbâl-i Lâhorî, s.38, 39, Haşiye, s.3). Ayrıca Hâfız'ı "şarap içen milletlerin din âlimi, biçare ümmetin imamı" olarak adlandırmıştır. İkbâl'in bu şiirlerinin basılmasıyla Müslüman Hintlilerin ve özellikle de Şîâların sesi yükselmiştir. Bu nedenden dolayı İkbâl kitabının diğer baskısında bu şiirleri silmiş ve onların yerine "Hakikatte şiir ve İslamî edebiyatın ıstılahı" adlı bir başlık yazmıştır (İkbâl-i Lâhorî, s.38, Haşiye s.3). Ancak İkbâl'i takip edenlere göre İkbâl'in Hâfız'ın şiirlerindeki terkipler, mefhumlar ve tabirlerden iktibas ve alıntı yapıp, eleştirdiği mevzular onun Farsça ve hatta Urduca şiirlerinde tamamen görünmektedir (Sebût, 1381, s.55). Ayrıca Peyâm-i Maşrik kitabında Hâfız'ın kullandığı dil ve üslubu kullanmış ve Hâfız'ın şiirinden "mey-i bâkî" adında bir unvan tazmin etmiştir. Bu tür tesirlerin nasıl ve neden oluştuğunu izah eden birçok eser yazılmıştır. Örneğin Hint yarımadası muhakkiklerinden Yusuf Hüseyin Hân'ın telif ettiği *Mufessel-i Hâfız Âver-i İkbâl be Urdu* adlı eser. Bu kitap 1355/1976 yılında Dehlî'de basılmıştır (Sebût, 1381, s.55, 61).

Düşünür Ahmed-i Kesrevî de birçok eserinde edipleri, arifleri ve özellikle de Hâfız'ı eleştirmiştir. Kendisi şairleri özellikle de Hâfız'ı kafiyeci olarak bilmiştir, çünkü Hâfız bazen kafiyeye riayet etmek için çaresiz manasız ibareler yazmıştır (Kesrevî, s.5). Ona göre Hâfız zıt düşünceleri mütalaa etmenin sonucunda karşıt fikirler arasında avare ve sefil olmuştur. Hiçbir fikre bağlanmadığından tuhaf ve zıt sözler söylemiş, hakikatte bütün her şeye itikatsız kalmıştır. Bu sebeple inançsızlıkla uyumlu olan meyhaneciliğe yüzünü çevirmiş (Kesrevî, s.8-9), dünya işini ve dünya meyhanecilerini beyhude bildiğinden, geçmiş ve geleceğin kederini çekmeyi tavsiye etmemiştir. Ona göre güzellik kendi kendisine gelmediği takdirde onu şarapla elde ediniz ve bu Hâfız'ın şarap içme nedenidir (Kesrevî, s.10-11). Kesrevî de Hâfız'ı şarap içmek, avarelik, serserilik, zorbalık, tembellik ve itikatsızlık gibi bazı kötü hasletlerin müsebbibi bilmektedir (Kesrevî, s.30-34). Hâfız'ı öven şarkiyatçıları eleştirmiş, bu şarkiyatçıların doğunun kötülüğünü istediklerini, bütün şarklıların Hâfız gibi ömürlerini meyhane köşelerinde telef edip,

memleketlerinin bütün zenginliklerini Amerika ve Avrupa'nın emrine vermek istediklerini iddia etmiştir. Bu arada Hâfız'ı bilerek veya bilmeyerek öven İranlıların da bu şarkiyatçıların değirmenine su taşıdığını belirtmiştir (Kesrevî, s.37, 39). Ona göre Muhammed Alî Fûrûgî, Muhammed-i Kazvînî ve Kâsım Ganî, Avrupalı şarkiyatçılar tarafından kandırılmıştır (Kesrevî, s.39).

Kesrevî, Hâfızla hem kalemlle savaşmış hem de onun divan nüshalarını yok etmek için girişimlerde bulunmuştur. Kesrevî ve onu takip eden kimselerin amaç ve gayelerinden biri de bazı kitapları özellikle de Hâfız'ın divan nüshalarını toplayıp yakmaktı (Hâfız, 1367, Muhammed Hüseyin Meşâyih Ferîdenî'nin yazdığı mukaddime, s.21). Elbette edipler ve muhakkikler onun eleştiri ve girişimlerini cevapsız bırakmamıştır (İkbâl Âştiyânî, s.1-5; Zerînkûb c.2, s.654-56).

KAYNAKÇA

- 📖 Âkâ Bozorg Tahrânî, Abbâs İkbâl Âştiyânî, “*Belâ-i Ta’asub ve Bîzevkî*” *Yâdgâr*, Yıl 5, 1327.
- 📖 Muhammed İkbâl-i Lâhorî, *Nevâ-i Şîr-i Ferdâ Yâ Esrâr-i Hûdî ve Rumûz-i Bîhûdî*, Çâp-i Muhammed Hüseyin Meşâyih Ferîdenî, Tahran, 1358.
- 📖 Ebû'l-Fazl Burkaî, *Şîr ve Mûsîkî, Yâ, Şîr ve Şâirî ve Vazîfe-i Medâhân ve Şâirân*, 1382.
- 📖 Ebû'l-Fazl Burkaî, *Akl ve Dîn*, Tahran, 1340.
- 📖 Ebû'l-Fazl Burkaî, *Goftgûî bâ Hâfız yâ Hâfız Şiken*.
- 📖 Ekber Sebût, *Bîst ve Se Goftâr*, “Hâfız der Şebih-i Kâre” Dehlî, Merkez-i Tahkîkât-i Fârsî, 1381.
- 📖 Ekber Sebût, “Pîşîne-i Gazelserâî ve Hamriyyeserâî ve Mukaddimei ber Tefsîr-i Surûdhâ-i Hayyâm” *Kend-i Pârsî*, 1381.
- 📖 Hâcî Hâlîfe, Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvân*, Çâp-i Muhammed Kâzvînî ve Kâsım Ganî, Tahran, 1362.
- 📖 Hâcî Hâlîfe, Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvânü'l-Işk: Şîr-i Hâfız-i Şîrâzî*, Tahran, 1367.
- 📖 Hâfızşînâsî, *Be Kûşîş-i Saîd Niyâz-i Kirmânî*, Tahran, 1365.
- 📖 Muhammed Cevâd-i Horâsânî, *el-Bid'at ve el-Tahrif, Yâ, Âyîn-i Tasavvuf*, Tahran.
- 📖 Muhammed Cevâd-i Horâsânî, *Rızvân-i Ekber*, Tahran.

- 📖 Bahâeddîn Hüremşâhî, *Hâfıznâme: Şerh-i Elfâz, Âlâm, Mefâhîm-i Kilîdî ve Ebyât-i Doşvâr-i Hâfız*, Tahran, 1366.
- 📖 Muhammed b. Muhammed Dârâbî, *Latîfe-i Gaybî: Hâvî Tovzîh-i Eş'âr-i Müşkile-i Hazret-i Hâce Şemseddîn Muhammed Hâfız-i Şîrâzî, Şîrâz: Kitâbfrûşî-i Ahmedî*.
- 📖 Devletşâh-i Semerkandî, *Tezkiretü's-suarâ, Çâp-i Edward Browne, Leiden, 1901, Çâp-i Ofset-i Tahran, 1382*.
- 📖 Abdülhüseyin Zerînkûb, *Nakd-i Edebî: Costcû der Usûl ve Revîşhâ ve Mebâhis-i Nekâdî bâ Berresî Der Târîh-i Nakd ve Nakâdân*, Tahran, 1370.
- 📖 Hâdî b. Mehdî-i Sebzevârî, *Dîvân-i Hâcî Mollâ Hâdî-i Sebzevârî, Çâp-i Ahmed-i Kirmânî, Tahran, 1370*.
- 📖 Muhammed Sûdî, *Şerh-i Sûdî Ber Hâfız, Tercüme İsmet Sıtârzâde, Tahran, 1366*.
- 📖 Nasrullâh Seyf Pûr Fâtîmî, *Şerh-i Hâl-i Şemseddîn Muhammed Hâfız-i Şîrâzî, Isfahân, 1312*.
- 📖 Muhammed b. Hüseyin Şerîf Rîzâ, *Dîvân*, Beyrut.
- 📖 Muhammed b. Hüseyin Şeyh Bahâî, *Câmiü'l-Abbâsî, Çâp-i Sengî-i Bombay, 1319*.
- 📖 Muhammed b. Hüseyin Şeyh Bahâî, *Külliyât-i Eş'âr ve Âsâr-i Fârsî-i Şeyh Bahâeddîn Muhammedü'l-Âmilî Meşhûr Be Şeyh Bahâî, Çâp-i Gulâm Hüseyîn, Cevâhirî, Tahran*.
- 📖 Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Cemâl-i Âftâb ve Âftâb-i Her Nezer: Şerhî Ber Dîvân-i Hâfız, Tâlîf ve Tedvîn Alî Sa'âdetpûr, Tahran, 1382*.
- 📖 Hasan b. Yusuf Alâme Hallî, *el-Risâletü'l-Sa'diye, Çâp-i Abdülhüseyin Muhammed Ali Bekâl, Kum, 1410*.
- 📖 Ali b. Hüseyin Alîmü'l-hadî, *Dîvân, Çâp-i Reşîd Safâr, Kahire, 1378*.
- 📖 Muhammed Hasan Fâzîl-i Hindî, *Hikmet-i Hâkâniye: Şâmil-i Yekdevre-i Muh-tasar-i Mantık, Tab'âyât ve İlahiyât, Çâp-i Defter-i Neşr-i Mîrâs-i Mektûb, Tahran, 1377*.
- 📖 Muhammed Kazvînî, *Hâfız Ez Dîdgâh-i Alâme Muhammed-i Kazvînî, Be Kûşîş-i İsmail Sârmî, Tahran, 1367*.
- 📖 Abbâs-i Kumî, *Müntehiyü'l-Âmâl, Tahran, 1331-32*.
- 📖 Ahmed Kesrevî, *Hâfız Çi Mîgûyed, Tahran, 1335*.

- 📖 Kemâleddîn Hüseyin Gâzergâhî, *Mecâlisü'l-Uşâk*, Çâp-i Gulâmrızâ Tabâtabâi Mecid, Tahran, 1376.
- 📖 Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî Meclisî, *Hakû'l-yakîn*, Isfahân, 1381.
- 📖 Muhammed Takî b. Maksûd Alî Meclisî, *Levâmi'-i Sâhibkerânî*, Kum, 1414.
- 📖 Abdurızâ Müderriszâde, *Medres Yâ Meykede*, Der Mecmua-i Makâlehâ-i Kongre-i Fâzılîn-i Nerâkî, Tahran, 1381.
- 📖 Mürtezâ Mutaherî, *İrfân-i Hâfız*, Mebâhes-i Pîrâmûn-i Şinâht-i Vâkî-i Hâce Hâfız, Tahran, 1370.
- 📖 Ahmed b. Muhammed Mehdî-i Nerâkî, *Kitab-i Mirâcü'l-Sa'âde*, Tahran, 1371.
- 📖 Ahmed b. Muhammed Mehdî-i Nerâkî, *Mesnevî-i Tâkdîs*, Be Hemrâ-i Müntehabî ez Gazelyât-i Âlem Rabânî Hâc Mollâ Ahmed Fâzıl Nerâkî, Çâp-i Hasan Nerâkî, Tahran, 1362.
- 📖 Celâleddîn Humâî, *Makâm-i Hâfız*, Tahran, Kitâbfrûşî-i Fûrûgî.

Hâfız'ın Divanında Fal

Mahmûd RÛHU'L-EMÎNÎ⁸

Dini kitaplar ile şair divanları gibi saygı ve ihtiramla anılan kitaplarda fal bakmak ve fikir almak eski bir gelenektir. Fars dili topraklarında istiharede bulunmak amacıyla Kur'ân'dan istifade edilmektedir, ayrıca fal bakmak için de diğer kitaplardan çok Hâfız'ın divanı tercih edilmektedir. Hâfız divanında defalarca “fal bak” ıstılahına işaret edilmiştir (Örneğin 114. Gazel, 8. Beyit, 153. Gazel, 9. Beyti, 166. Gazel, 1. Beyit, 320. Gazel, 5 ve 8. Beyit). Muhtemelen Hâfız'ın divanında fal bakmak onun ölümünden kısa bir süre sonra revaç kazanmıştır (Lûdî, s.51, Samî'i, s.143). Hâfız'ın vefatından yaklaşık yetmiş yıl sonra divanında fal bakıp, yorumlarda bulunmak resmi tarihi metinlerde yer almıştır (Tahrânî, c.2, s.363-64). Safevî döneminden sonra Hâfız'ın divanında fal bakmak üzerine birçok hikâye ve ilgi çekici detaylar nakledilmiştir. Bu hikâyelerden bazıları çok meşhurdur. Hüseyin-i Kefevî onuncu yüzyılın sonunda bu türden yaklaşık 140 hikâyeyi Türkçe olan kitabında toplamış ve diğer Türk yazarlar da bu hikâyeler üzerine şerhler yazmıştır (Hâcî Halîfe, c.1, stûn 783). II. Şâh Abbâs-i Safevî'nin muasırlarından olan Muhammed b. Muhammed Dârâbî'nin *Latîfe-i Gaybî* risalesinde de bu türden hikâyeler nakledilmiştir (Dârâbî, s.162-69; Browne, c.3, s.315-19).

İranlıların geleneksel inancına göre Hâfız herkesin niyet ve niyazından haberdardır ve bu sebeple Lisânü'l-gayb adıyla çağrılmıştır (Hâcî Halîfe, c.1, stûn 783). Her ne kadar bu konuda farklı görüş ve fikirler olsa da Hâfız'ın divanında fal bakmak bugün de aynı seyirde devam etmektedir (Rûhu'l-emînî, s.28-29).

Hâfız'ın divanında özellikle fala Tîrmâh-i Sîzeşû, Çehârşenbe-i Âhir-i Safer, Şeb-i Yeldâ ve Çehârşenbe-i Sûrî gibi şenliklerde bakılmaktadır (Rûhu'l-emînî, s.35). Bazıları da dost ve aileleriyle birlikte oldukları gecelerde toplanıp fal bakmaktadır. Geleneğe göre fal bakmak herkesin işi değildir. Fala bakacak kimse genellikle hazır bulunan toplulukta bilgili, saygın ve itibara haiz kimsedir. Genellikle ailelerde fal bakmak büyüğün ve ailenin beyaz sakalı yaşlısının işidir. Fal bakan kimse mecliste hazır bulunan herkesin falına ya oturma sırasına göre sağ baştan ya hazır bulunanların yaş ve toplumdaki itibarlarına göre ya da kura ile bakmaktadır. Bazen mecliste bulunmayan kimseler içinde fal bakılmaktadır (Rûhu'l-emînî, s.36-42). Fal bakmak ve gazel seçmenin de bir adap ve şartı vardır. Fala bakan kimse Hâfız'ın divanını mukaddes bir kitap gibi eline alır, kıbleye yüzünü döner, ilk önce fal sahibi niyet eder, sonra fala bakan kimse parmağının ucuyla ve genellikle gözü kapalı bir şekilde bir sayfayı gösterip açar. Fal gazeli kitabın sağ tarafında yer alan ilk gazeldir, eğer gazel önceki sayfadan başlamışsa fala ba-

⁸ *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, s.386-90, c.12, Tahran, 1387.

kan kimse arka sayfaya bakar ve gazeli ilk beytinden okumaya başlar. Fal gazeli-
linden sonra yer alan gazeli falın şahidi telaki edilmektedir (Dîvân-i Hâfız, s.42-
47). Geleneksel inanca göre Hâfız'ın divanında fal bakarken onun maşuku olan
Şâh Nebât'a söz vermek gerekir, yoksa niyet edenin hali ve falı görünmeyecektir.
Ayrıca bu konuda çeşitli diğer yeminler ve Hâfız'ın mezarı için söylenen ahitler
rayiçtedir (Dîvân-i Hâfız, s.47-52, 55-66). Söylenilene göre bu yeminler içerisinde
revaçta olanı "آینده مرا خوب بنواز" ibaresidir. Yani "geleceğimi iyi çal" çünkü Hâfız
çalgıcı ve şarkıcıymış ve o devirde "Hâfız" şarkıcıların lakabıymış ve "Hâfız" olarak
çağırılmıştır (Dîvân-i Hâfız, s.48; Bâstânî Pârîzî, s.33-80).

Fal gazelini teşhis edip onu kabul etmek gazelin içeriğine bağlıdır. Genellikle
fal sahibi kimse gazeli kendi ruhî vaziyeti, duygusal ve hassas durumuna göre
yorumlamaktadır. Genellikle gazeldeki ibare, mısra veya beyitte kendi vaziyetini
ifade eden bir şeyler bulup, deyim yerindeyse Hâce'den cevap almaktadır
(Rûhu'l-emînî, s.53-54).

Hâfız'ın divanında fal bakmak hakkında ilk önemli araştırma h.1367 yılında
Mahmûd Rûhu'l-Emînî önderliğinde yapılmıştır. Bu araştırmada İran toprakla-
rında iki yüz bin belge incelenmiş ve 105 belgenin tahlili yapılmıştır. Bu araştırma
sonucunda 150 sayfa olarak hazırlanan bir eser h.1369 yılında Tahran'da yayın-
lanmıştır.

KAYNAKÇA

- 📖 Muhammed İbrahîm Bâstânî Pârîzî, "Hâfız Çendîn Hüner" Der Hâfızşinâsî, Be
Kûşîş-i Saîd Niyâz-i Kirmânî, Tahran, 1366.
- 📖 Şemseddîn Muhammed Hâfız, *Dîvân*, Çâp-i Muhammed Kazvînî ve Kâsım
Ganî, Tahran, 1362.
- 📖 Muhammed b. Muhammed Dârâbî, *Latîfe-i Gaybî: Hâvî Tovzîh-i Eş'âr-i Müş-
kile-i Hazret-i Hâce Şemseddîn Muhammed Hâfız-i Şîrâzî*, Şîrâz: Kitâbfrûşî-i
Ahmedî.
- 📖 Mahmûd Rûhu'l-emînî, *Be Şâh Nebâtet Kesem: Bâverhâ-i Âmiyâne Derbâre-
i Fâl-i Hâfız*, Tahran, 1369.
- 📖 Keyvân Samî'i, *Fâl Be Vesîle-i Dîvân-i Hâfız*, *Der Hâfızşinâsî*, Be Kûşîş-i Saîd
Niyâz-i Kirmânî, Tahran, 1364.
- 📖 Ebû Bekir Tahrânî, *Kitâb-i Diyârbekiriye*, Çâp-i Necâtî Lugâl ve Faruk Sümer,
Ankara 1962-64, Çâp-i Ofset-i Tahran, 1356.
- 📖 Şîr Alihân b. Ali Emcedhân Lûdî, *Tezkire-i Mirâtü'l-hayâl*, Çâp-i Muhammed
Melikü'l-kitâb-i Şîrâzî, Bombay, 1324.
- 📖 Edward Granville Browne, *A Literary History of Persian*, Cambridge, 1928.

Hâfiziyye

Abdulkerîm ATTÂRZÂDE⁹

Hâfız daha sonraları büyük bir bahçeye dönüşen Musallâ adındaki bir kabristanda toprağa verilmiştir. H.856 yılında Mîrzâ Ebû'l-kâsım Bâbü'r'ün veziri Muhammed Mu'ammâî, Hâfız'ın kabrine bir kümbet yaptırmıştır (Emîr Alî Şîr Nevâî, s.37, 211; Handmîr, c.4, s.107). II. Şâh Abbâs-i Safevî zamanında bu bina onarılmış ve kabrin yanına mandalina ağaçlarından oluşan bir bahçe ihdas edilmiştir (Tavernier, s.309; Sâmi, s.366). Nâdir Şâh Afşâr döneminde de Hâfız'ın kabrinin bulunduğu kümbet restore edilmiştir (Esterâbâdî, s.113-14). H.1189 yılında Kerîm Hân Zend'in emriyle bu mahalde dört sütunlu bir salon yapılmış ve kabrin üzerine mermerden büyük bir taş konulmuştur (Sâmi, s.367). Aynı şekilde salonun her köşesine bir oda inşa edilmiş ve bu odalar günümüzde idari işler için kullanılmaktadır (Mustafvî, s.53). Salonun batı köşesinin altına su deposu yapılmış ve bu depo Rûknâbâd suyu ile dolmuştur. Bu depo hala sağlamdır, ancak kuyu suyu ile dolmaktadır (Hurmâî, s.66). H.1295 yılında Fars valisi Mü'temedü'l-ddevle Ferhâd Mîrzâ'nın emriyle Hâfız'ın kabrinin etrafına odundan bir korkuluk yapılmıştır (Dânişpejûh, s.171). H.1319 yılında da Fars valisi Melik Mansûr Şu'âü'l-sultâne'nin emriyle kabrin üzerine demirden bir korkuluk konulmuştur (Behrûzî, s.66).

H.1311 yılında bina yeniden onarılmıştır, h.1327 yılında Hâfız ve Sa'dî'nin kabirlerinin arasına bir cadde yapılmıştır (Sâmi, s.368). Bu dönemde bu her iki mezara "Tekiyye" denilmiştir. H.1315 yılında o zamanın Kültür Bakanı Ali Asgar Hikmet'in emriyle Andre Godar tarafından Hâfız'ın kabri için Zendlilerin yapıları örnek alınarak bir yapı tasarlanmıştır. İnşası devam eden bu yapı h.1317 yılında tamamlanmıştır (Sâmi, 369). Bu yapı h.1354 yılının Âzer ayında milli eserler içerisinde kaydedilmiştir (Pâzûkî Turûdî ve Şâdmîhr, s.233).

Hâfiziyye alanının tamamı yaklaşık yirmi bin metredir. Plan gereğince Kerîmhânî'nin dört sütunlu salonu iki taraftan genişletilmiştir. Beş metre uzunluğunda on altı diğer sütun eklenmiş ve bu sayede elli altı metre uzunluğunda ve sekiz metre genişliğinde daha büyük bir salon yapılmıştır (Sâmi, s.370; Hurmâî, s.66). Salon resim, alçı, çini ve kitabelerle süslenmiştir (Mustafvî, s.53). Bu salon, Hâfiziyye'yi güney avlusu ve kuzey avlusu olmak üzere iki bölüme ayırmıştır. Kuzey bölümü (Bâğ-i Ârâmgâh) 50x60 metre ebadiyla Hâfiziyye'nin en geniş bölümünü kapsamaktadır. Büyük ihtimalle bu bölüm umumi kabristandır. Hâfız'ın

⁹ *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, s.386-90, c.12, Tahran, 1387.

kabri bu bölümün ortasında yer almaktadır (Fûrset-i Şîrâzî, s.469; Hurmâî, s.64). Kabir taşı Zendler zamanındaki aynı taştır. Zeminden bir metre yükseklikte ve beş basamaklı yuvarlak bir merdivenle etrafı çevrelenmiştir. Tavanın altında sekiz köşede yer olan taş sütunlar beş metre yüksekliktedir (Sâmî, s.369-70). Türbenin tavanın içi renkli çinilerle örülmüştür. Türbenin dışarıdaki görüntüsü güzeldir ve bakır örtüyle örtünen dervişlerin külahına benzemektedir. Bu avlunun güney bölümünde ve mandalina, selvi ve çam ağaçlarının arasında iki müstakil havuz yer almaktadır (Sâmî, s.369-70). Bahçede bulunan havuzların suyu dışarıdan gelmektedir. Doğu avlusu hususi mezarlar olarak yâd edilmiştir. Kuzey avlusunda günümüzde Sa'dî Bilimi ve Hâfız Bilimi merkezi olarak kullanılan kütüphane yer almaktadır. Türbenin batı avlusunda geleneksel çayhane, kitap satılan stantlar ve Kıvâmü'l-Melik-i Şîrâzî'nin ailesinin mezarının da bulunduğu birkaç mezar yer almaktadır (Hurmâî, s.64, 66).

Güney avlusu (giriş bahçesi) 80x150 metre ebadında olup, avlunun zemininden dört metre daha çukurdadır. Avlunun ortasında 2x32 metre ebadında iki havuz yer almaktadır. Her birisi 35x70 metre ebadında olan iki mandalina bahçesi bulunmaktadır. Bu bahçelerin birisi doğu birisi de batı avlusunda yer almaktadır. Güney avlusunun duvarları tuğladandır. Üç basamakla Gülistân caddesine açılan Hâfızıyye'nin giriş kapısı, güney duvarının ortasında yer almaktadır (Hurmâî, s.66, 67).

İslam Cumhuriyeti döneminde Hâfızıyye'nin batı çevresine dört bin metre daha ilave edilmiştir (Hurmâî, s.67). Hâfızıyye'nin bölümlerinin çoğu ve özellikle de bahçe duvarlarının üzerinde bulunan kitabeler, muhtelif üsluplarla, sülüs ve nestalik gibi hatlarla yazılmıştır. Bu kitabeleri Hâfız'ın kabir taşının kitabesini yazan Hâcî Âkâsîbîg ile Afşâr ve Emîrû'l-kitâb Melikü'l-keâm gibi adlarla anılan güzel hat üstatları Hâfız'ın şiirlerini yazmıştır (Beyânî, c.1-2, s.6; Sâmî, s.372-75).

Hâfızıyye eskiden günümüze kadar ilgi odağı olmuştur, bazen muhtelif grupların ikamet ettikleri menzil haline gelmiş, (Hûrmûcî, s.428, 450) bazen tanıdık insanların halvette çekildikleri mekân olmuştur. Büyükler, bilginler ve birçok rütbe sahibi kimse Hâfız'ın yanında metfundur. Örneğin Ehî-i Şîrâzî, Furset-i Şîrâzî, Şûrîde-i Şîrâzî, Mehdî Hamîdî-i Şîrâzî, Nizâmüddîn-i Şîrâzî, Lutfalî Sûretger ve Ferîdûn Teveleli (Münşî-i Kumî, C.1, s.262; Sâmî, s.377; Hurmâî, s.67).

KAYNAKÇA

- 📖 Muhammed Mehdî b. Muhammed Nasîr Esterâbâdî, *Cihângoşâ-i Nâdirî*, Çâp-i Abdullâh Envâr, Tahran, 1341.
- 📖 Emîr Alî Şîr Nevâî, *Tezkire-i Mecâlis-i el-nefâis*, Çâp-i Ali Asgar Hikmet, Tahran, 1363.
- 📖 Alî Nakî Behrûzî, *Benâhâ-i Târîhî ve Âsâr-i Hünerî-i Celgeh-i Şîrâz*, Şîrâz, 1354.
- 📖 Mehdî Beyânî, *Ahvâl ve Âsâr-i Hûşnivîsân*, Tahran, 1363.
- 📖 Nâsîr Pâzûkî Turûdî ve Abdulkerîm Şâdmîhr, *Âsâr-i Sebt Şode-i Îrân der Fihrist-i Âsâr-i Milî*, Tahran, 1384.
- 📖 Muhammed Kerîm Hurmâî, *Şîrâz: Yâdgâr-i Gozeştegân*, Şîrâz, 1384.
- 📖 Muhammed Cafer b. Muhammed Alî Hûrmûcî, *Nüzhetü'l-ahbâr: Târîh ve Coğrâfyâ-i Fârs*, Çâp-i Ali Âldâvud, Tahran, 1380.
- 📖 Menûçîhr Dânişpejûh, *Şîrâz: Negînî-i Dıraşân der Ferheng ve Temedün-i Îrân Zemîn*, Tahran, 1377.
- 📖 Ali Sâmî, *Şîrâz: Şehr-i Câvîdân*, Şîrâz, 1363.
- 📖 Muhammed Nasîr Cafer Furset-i Şîrâzî, *Âsârü'l-Acem: Der Târîh ve Coğrâfyâ-i Meşrûh-i Bilâd ve Emâkin-i Fârs*, Çâp-i Sengî-i Bombay, 1314, Çâp-i Ofset-i Tahran, 1362.
- 📖 Muhammed Takî Mustafvî, *İklîm-i Pârs*, Tahran, 1363.
- 📖 Ahmed b. Hüseyin Münşî-i Kumî, *Hülâsatü'l-Tevârîh*, Çâp-i İhsân-i Eşrâkî, Tahran, 1359-63.
- 📖 Baptiste- Jean Tavernier, *Voyages en Perse et Description de ce Royaume*, Paris, 1930.

**Mustafa Gültekin. Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı.
Ankara: Grafiker, 2019, 415 sayfa. (ISBN: 978-605-2233-39-9).**

Arş. Gör. Gökçe EMEÇ*



Dünyada ve Türkiye’de halk bilimi alanında yapılan ilk araştırmalar, masal araştırmalarıdır. Almanya’da Grimm Kardeşler’in masal derlemeleriyle başlayan masal çalışmaları, özellikle 19. yüzyılda büyük ivme yakalamıştır. Türkiye’de ise Pertev Naili Boratav, Saim Sakaoğlu, Bilge Seyidoğlu ve Umay Günay gibi Türk halk bilimi alanındaki önemli bilim insanları Türk masalları üzerine çalışmışlardır. Günümüzde de masal çalışmaları önemini kaybetmeden devam etmektedir. Mustafa Gültekin doktora tezi olarak hazırladığı *Kazan-Tatar Masalları (İnceleme-Metinler)* (2013) ile önemli bir masal çalışmasına imza atmıştır. Bu yazıda incelemesini yaptığımız

Mustafa Gültekin’in ikinci müstakil eseri olan *Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı* adlı eseridir. Bu çalışma, “Önsöz”, “Giriş”, “Masal Anası Kezban Karakoç” ve “Kezban Karakoç’tan Derlenen Masalların İncelenmesi” başlıklarını taşıyan iki bölüm, “Metinler”, “Sonuç”, “Kaynaklar”, “Dizin” ve “Sözlük”ten oluşmaktadır.

“Masal, Masal Anlatma Geleneği ve Masal Araştırmaları” başlığını taşıyan “Giriş” (s. 13) bölümünde yazar, çeşitli araştırmacılar tarafından yapılmış masal tanımlarına yer vermiştir. Gültekin, daha önce yayımladığı *Kazan Tatar Masalları (İnceleme- Metinler)* adlı çalışmasında kendisine ait olan masal tanımına da yer vermiştir. Yazar, kendi tanımından hareketle, günümüz masal tanımlarında yaratım- aktarım ve icra özelliklerine vurgu yapıldığını belirterek genel bir değerlendirme yapmıştır. Gültekin böylece, masal türünün tanımında metin merkezli çalışmalardan bağlam merkezli çalışmalara yönelimini vurgulamış, “masalları sadece bir metin olarak değil sanatsal bir icra, yaratım ve aktarım

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı, emecgokce@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1932-828X

bağlımlarında anlatıcı ve dinleyicinin iletişim ve etkileşimine dayalı bir olay” (s. 16) olarak betimlemiştir.

Masal tanımından sonra, masal anlatma geleneği üzerinde duran Gültekin, öncelikle gelenek tanımlarına odaklanmış, daha sonra ise masalı, anlatma geleneğinin içerisinde değerlendirmek gerektiğini, “belli bir gelenek çerçevesinde yaratılan ve sözlü kültür ortamında yine bu geleneğe bağlı olarak kuşaklar arasında aktarılan halk bilgisi ürünlerinin incelenmesinde bu ürünleri ortaya çıkaran geleneğin mutlaka dikkate alınması gerekir” (s. 18-19) sözleriyle belirtmiştir. Gültekin, Türk masal anlatma geleneğini, “Masal Anlatıcısı: Masal Anası ve Masal Atası” (s. 21), “Masal Dinleyicileri” (s. 26), “Masal Anlatma Yeri ve Zamanı” (s. 29) ile “Masal Metni” (s. 30) başlığını taşıyan dört alt başlıkta değerlendirmiştir. “Masal Anlatıcısı: Masal Anası ve Masal Atası” (s. 21) başlığını taşıyan bölümde Gültekin, özellikle Linda Dégh’in ortaya koyduğu anlatıcı merkezli icra yaklaşımından yararlanmış, bu yaklaşımın sadece anlatıcıyı değil; dinleyiciyi ve masalın anlatıldığı toplumu da içerdiğini belirtmiştir. Gültekin bu bölümde anlatıcı merkezli icra yaklaşımını benimseyip uygulayan bilim insanlarının çalışmalarında anlatıcıların dili kullanımları, üslupları, repertuarları ve kullandıkları formeller üzerinde durmuştur. Ayrıca yazar anlatıcılarının cinsiyeti gibi önemli bir konuya da açıklık kazandırmış, masal anlatıcılarının kadın olduğuna dair yaygın bir kanaatin olduğunu belirtmekle birlikte, bilimsel çalışmalardan örneklerle erkeklerin de kadınlar kadar masal anlattıklarını vurgulamıştır. Yazar burada önemli bir değişken olduğunu düşündüğü anlatıcı cinsiyeti ile derlemecinin cinsiyeti arasındaki ilişkiye değinmiştir. Bu bölümde Gültekin, masal anası Kezban Karakoç’un çocukluğunda pek çok kişiden masal dinlediğini; ancak repertuarında yer alan masalları sadece babasından öğrendiğini belirtmekte, kaynak kişinin babasının iyi bir masal anlatıcısı olduğunu vurgulamaktadır. Bu durum, masal anlatıcılığının babadan kıza geçebildiğini ve de masal anlatımında cinsiyetin belirleyici bir unsur olmadığını gösteren yeni bir örnek olarak dikkate değerdir.

“Masal Dinleyicileri” (s. 26) alt başlığında, Dan Ben-Amos, Linda Dégh, Roger D. Abrahams gibi Performans Teori’nin uygulayıcılarının görüşlerine yer veren Gültekin, dinleyicilerin sanıldığı aksine pasif bir konumda olmadığını, icrada anlatının şekillenmesini sağlayan önemli bir unsur olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yazar, çalışmanın bu bölümünde derleme çalışmalarındaki gözlemlerinden hareketle, masalları daha çok çocukların dinlediğini çalışmada vurgulamış, geleneğin süreklilik kazanmasında anlatıcılar kadar dinleyicilerin de etkili olduğunu Performans Teori bağlamında açıklamıştır.

“Masal Anlatma Yeri ve Zamanı” (s. 29) başlığı altında, masalların yapıları ve içerikleri itibarıyla belli bir anlatma zamanına ya da yerine bağlı olarak anlatılan ürünler olmadığı vurgulanmıştır. Yazar, kaynak kişi Kezban Karakoç’un masal icrasında belli bir mekân ve zaman gözetmediğini belirtmiş, yine de uzun kış gecelerinde masal anlatımının fazla olduğunu vurgulamıştır. Gültekin bu durumun yörenin ekonomik faaliyetleriyle ilişkili olduğunu belirtmiştir.

“Masal Metni” (s. 30) başlığı altında yazar, masal metinlerini sabit, donmuş ve kalıplaşmış metinler olarak değil; aksine değişen metinler olarak tanımlamaktadır. Şüphesiz bu durum, Gültekin’in çalışmasını dayandırdığı, anlatıcı ve dinleyicinin aktif olarak metne etkisini öngören ve metnin ölü değil, canlı bir organizma olduğunu savunan Performans Teori ile ilişkilidir. Her aktarımın yeni bir yaratım olduğunu önemini vurgulayan yazar, metnin değişkenliğini sağlayan unsurlara (dinleyicinin yaş, cinsiyet, eğitim durumu vb. özelliklerine) da yer vermiştir.

Giriş bölümünün üçüncü alt başlığını oluşturan “Türk Masal Araştırmalarına Genel Bir Bakış” başlığı Gültekin tarafından iki kısımda değerlendirilmiştir. Bu bölümde yazar salt bibliyografya vermekten ziyade, bilimsel çalışmaları değerlendirmiş, literatüre kendisinden sonraki araştırmacılar için önemli bir katkıda bulunmuştur.

Giriş bölümünün dördüncü alt başlığını oluşturan “Masal Araştırmalarında Kullanılan Yöntemler ve Araştırma Yöntemi Hakkında” (s. 39) başlığı altında Tarihî-Coğrafi Fin Kuramı ve Yöntemi, Vladimir Propp ve Masalların Yapısal Çözümlemesi, Psikoanalitik Kuram ve Yöntem, İşlevsel Halk Bilimi Kuramı ve Yöntemi, Sözlü Kompozisyon Kuramı ve Yöntemi ile Performans (İcra) Kuramı ve Yöntemi hakkında bilgi verilmiştir. Yazar bu çalışmada karma bir inceleme modeli benimsediğinden bahsetmiştir. Öncelikle bağlam merkezli bir kuram olan Performans (İcra) Kuramı ve Yöntemi’ni uyguladığını belirtmiş, daha sonra ise motif ve tip kataloglarına göre derlenen metinleri incelemiştir. Çalışmanın amacını yazar bu başlık altında vermeyi değil; önsözde vermeyi tercih etmiştir.

“Derlemeye İlişkin Bilgiler” (s. 46) başlığı altında yazar, okuyucuya derleme anına ilişkin ayrıntılı bilgi sunarak derleme sürecinin nasıl başladığını ortaya koymuş, anlatıcı ile olan ilişkilerine yer vermiş, gözlem ve görüşme yöntemine başvurduğunu belirtmiştir. Ayrıca yazar bu başlık altında derlemelerin anlatıcının evinde gerçekleştiğini, derlemelere anlatıcının akrabalarının, torunlarının ve komşularının zaman zaman katıldığını belirtmiştir. Ancak “Metinler” başlığı altında verdiği kırk bir masal metninin hangilerinde yalnızca kendisinin, hangilerinde ise diğer dinleyicilerin bulunduğu dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu sebeple derlemeye ilişkin bilgiler sınırlı kalmıştır. Burada

yazarın, kitabın adında da belirttiği gibi, Kezban Karakoç'un masal repertuarı üzerine odaklanmak istediğini, daha çok masal metni derlemek istediğini düşünmekteyiz. Bu sebeple olacak ki yazar, bir masal metnini bir icra ortamında kaydetmiş, farklı icra ortamlarında kaydetmemiştir. Bu yöntem, daha çok masal metnine ulaşmasına sebep olsa da, anlatının dinleyicilere göre değişkenliği hakkında yeterli bilgi verememektedir. Bu sebeple daha sonraki çalışmalarda aynı masal metni için farklı anlatı ortamları yaratmak -yalnızca derlemecinin olduğu, köy halkının kadınlarının bulunduğu ya da kadın öğretmenlerden müteşekkil bir grubun olduğu gibi- Performans Teori'nin uygulanması bakımından daha sağlıklı sonuçlar vereceği kanaatindeyiz. Ancak burada belirtmek gerekir ki, masal anası Kezban Karakoç'un masal repertuarını oluşturmak, en az yukarıda dikkat çektiğimiz husus kadar önemlidir.

Yazar, derlemeye ilişkin bilgi verdiği bölümde, "özellikle argo sözcük kullanımları, ki bazıları metinlerde ... ile düzeltilerek verilmiştir. Bu da kaynak kişinin derleme sırasında çok rahat olduğunu göstermektedir" (s. 46) şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Kanaatimizce -eğer kaynak kişinin bu doğrultuda özel bir talebi yoksa- argo sözcüklerin verilmesi yerinde bir karar olacaktır. Argo sözcükler, halk bilgisi ürünlerinden sayılmakta, günümüzde argo sözlükleri hazırlanmaktadır. Nitekim, söz konusu çalışmada argo sözcüklerin metinde açıkça verilmesi, özellikle kadın argosu çalışmalarına önemli veri teşkil edecektir.

Gültekin, masal metinlerinin yazıya geçirilmesi hususunda masal metinlerinin diline müdahale edilmediğine işaret etmiş; metnin yazıya geçirilmesinde ağız özelliklerine bağlı kalındığını vurgulamıştır. Bir masal derlemesinin yazıya geçirilmesinde -yalnızca motif ve tip kataloglarına göre incelenecekse- zaruri olarak görmediğimiz bu husus, kuşkusuz Performans Teori söz konusu olduğunda, zaruri hâle gelmektedir. Yazar bu hususta kendisine yöneltilebilecek eleştirilere karşı, "metinlerin okur tarafından anlaşılmasını doğal olarak güçleştiren bu uygulama, genel masal okuru hedeflemediğinden masal araştırmaları ve araştırmacıları tarafından kabul edilebilir bir tercih olarak anlayışla karşılanacağını düşünüyoruz" (s. 48) şeklinde bir açıklama yapmıştır. Şüphesiz yazarın bu çabası takdire şayandır. Ancak burada tartışılması gereken husus, yazarın masal metinlerini ağız özelliklerine göre verip vermemesinden çok, ağız özelliklerini metinlerde gösterme konusundaki yeterliliğidir. Yazar, "Metinler" (s. 177) başlığı altında bu ağız özellikleriyle ilgili genel özellikleri vermiş, masal metinlerinde uzun ünlüleri, nazal/ genizsel n (ñ/ŋ) sesini ve kelimelerin sonundaki "-r" sesinin düşerek, kendisinden önceki ünlüyü uzattığı gibi durumların metinde gösterildiğini belirtmiştir. Yani salt insan kulağının

duyabileceği özellikler metinde verilmiştir. Ağız çalışmalarıyla ilgili belli bir ölçeğin olmaması, ağız çalışmalarının bir eksikliği olarak göze çarpmaktadır.

Giriş bölümünün son başlığı “Araştırma Sahası Hakkında Genel Bilgiler” (s. 48) adını taşımaktadır. Burada yazar, Kezban Karakoç’un ikamet ettiği Balıkesir ili Dursunbey ilçesi Durabeyler Mahallesi hakkında bilgi vermiştir. Şüphesiz bu bilgi, anlatının icra ortamı bakımından önem teşkil etmektedir.

Eserin birinci bölümü “Masal Anası Kezban Karakoç” (s. 49) başlığını taşımaktadır. Bu bölümün ilk kısmı “Hayatı, Eğitimi ve Repertuarı” (s. 49) alt başlığını taşıırken, ikinci kısmı ise, “Masal ve Masal Anlatıcısı” (s. 51) alt başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde Kezban Karakoç’un masal anlatıcılığıyla ilgili önemli değerlendirmeleri, hayatındaki dönüm noktalarıyla ilişkilendirmiş, böylece bir metnin oluşumunda anlatıcının kişisel tarihini göz ardı etmemiştir. “Masal Anası Kezban Karakoç’un Dili ve Üslubu” (s. 53) başlığını taşıyan üçüncü kısımda, yazar “anlatıcının, günlük yaşamda kullandığı dilin derleme ile tespit edilmesi ve yayın aşamasında da aynen korunması önemlidir” (s. 54) ifadelerine yer vermiş, derleme yoluyla elde edilen metinleri ağız özellikleriyle eserine dâhil etmiştir. Gültekin bu kısımda, doğrudan bir dilbilgisi incelemesi yerine, anlatıcının dili kullanım biçimi üzerinde durmuş, masal anlatıcılığındaki üslubu belirlemeyi hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda yazar, devrik cümle kullanımı, sözcük ve cümle tekrarları, eksilteli cümleler, sıralı cümleler, doğrudan anlatım ifadelerinin kullanımı, benzetmeler, tasvirler, deyimler ve ikilemeleri tespit etmiş, bunları parantez içinde hangi masalda kullandığını da numaralandırarak vermiştir.

Gültekin, “Kezban Karakoç’un Yaşamının Masala Etkisi” (s. 62) adlı alt başlıkta, anlatıcının yaşamından etkileri masal metninde bulabileceğimizi belirtmiştir. Bu husus daha önce yapılmış masal çalışmalarında göz ardı edilen bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, genel olarak masal anlatıcısının yaşamını ve içinde bulunduğu sosyal çevreyi “yerelleşme” ve “bireyselleşme” kavramlarıyla ele almaktadır. Yine bu bölümde Kezban Karakoç’un masal anlatma performansı (s. 74); dinleyicileri kurduğu ilişki, sözsüz iletişim ve formel kullanımı yönleriyle değerlendirilmiş, bunu yaparken masal metnindeki örneklerden yararlanmış. Yazar, formel kullanımında masal anasının dinleyicilere göre bir tutum sergilediğini, genellikle giriş ve bitiriş formellerini kullandığını; ancak geçiş formellerini kullanmadığını belirtmiştir.

“Kezban Karakoç’tan Derlenen Masalların İncelenmesi” (s. 93) başlığını taşıyan ikinci bölüm, “Masalların Olay Örgüleri ve Tipleri” (s. 93) ile “Masalların Motifleri ve Motif Dizini” (s. 135) başlığını taşıyan iki alt bölüme ayrılmıştır. Yazar bu bölümde daha önce de belirttiği karma inceleme yöntemini benimsemiş,

derlediği masalları hem metin merkezli, hem de bağlam merkezli incelemiştir. Metin merkezli bir kuram olan Tarihî-Coğrafi Fin Kuramı ve Yöntemiyle değerlendirilen masallar, öncelikle Antti Aarne tarafından hazırlanan ve Stith Thompson tarafından geliştirilen *The Types of The Folktale* (Masal Tipleri Kataloğu) ve Pertev Naili Boratav ile Wolfram Eberhard'ın hazırladığı *Typen Türkischer Volksmärchen* (Türk Masal Tipleri) kullanılarak sınıflandırılmıştır. Masalların olay örgülerini ve tip numaralarını çalışmasına dâhil eden yazar, masalarda yer alan motifleri de tespit etmiş, motiflerin yer aldığı masalları belirtmeyi ihmal etmemiştir. Ancak bu bölümün sonunda hem tip, hem de motif bakımından genel bir değerlendirme göz ardı edilmiştir.

“Metinler” (s. 177) başlığı altında yazar, masal metinlerinin yazımında ağız özelliklerini verdiğini belirtmiş, metinlerin daha rahat anlaşılmasını sağlamak amacıyla hem ağız özellikleri hakkında, hem de metinlerin transkripsiyonu hakkında bilgi vermiştir. Metinler başlığı altında kırk bir masal metnine yer veren Gültekin, kendisinden sonraki çalışmalar için de iyi bir malzeme sağlamıştır.

“Sonuç” (s. 397) bölümünde Kezban Karakoç'un masal anlatıcılığı hakkında bilgi veren Gültekin, gerek metin merkezli, gerekse bağlam merkezli kuramlardan yararlandığı çalışmasının kısa bir özetini vermiş; masal anlatma geleneği içerisinde Kezban Karakoç'un repertuarını günümüze kadar taşıdığını, gelecek kuşaklara aktardığını vurgulamıştır.

Kitapta bazı yazım yanlışları dikkat çekmektedir (“çalışmalar” (s. 39), “cümeleri” (s. 56), “makelesinde” (s. 63), condext (s. 74), “gözteren” (s.75), “herakete” (s. 82), “kullanmadını” (s.85), “Thomson” (s. 138), “nazan” (s. 177), “repertuarının” (s. 397) vb.). Bu yazım yanlışlarının ikinci baskıda düzeltilmesi, okumanın kolaylaşması bakımından dikkat edilmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mustafa Gültekin'in *Masal Anası Kezban Karakoç ve Repertuarı* adlı çalışması, masal çalışmaları içerisinde, Bağlam Merkezli olarak değerlendirdiğimiz Performans Teori'yi uygulayan yenilikçi bir çalışmadır. Daha çok metin merkezli yaklaşımların ağırlıklı olarak yer aldığı masal araştırmalarında yazar, metin merkezli kuramların yanı sıra bağlam merkezli bir kuram olan Performans Teori'den yararlanmıştır. Ancak bunu yaparken, metin merkezli yaklaşımları da göz ardı etmemiş, karma bir yöntem benimsemiştir. Bu karma yöntemi uygularken gerek metinle ilgili, gerek bağlamla ilgili pek çok soruya cevap vererek başarılı bir uygulamasını sunan yazar, kuşkusuz masal çalışmalarında bu kitabıyla önemli bir yer edinmiş, kendisinden sonra yapılacak çalışmalara önemli bir yol gösterici olmuştur.



Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies
19/2 Yaz–Summer 2019

EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI İNCELEMELERİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Tanım:

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi (kısaca TDİD); Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanındaki çalışmaları kapsayan, Yaz ve Kış olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan, bilimsel denetim sürecinde kör hakemlik yöntemini kullanan, Türkiye Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinde, İngilizce ve Rusça kaleme alınmış yazıları kabul eden Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü'nün yayımıdır.

Amaç:

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında bilimsel bilgi birikimine katkı sağlayacak, mevcut birikimi revize edecek, sorunsalları derinleştirecek çalışmaları yayımlama, bu alandaki çalışmaları görünür kılma ve yaygınlaştırma alanlarını hazırlama çabasıdır. Özellikle Türk halkları arasında tarihsel ve mekânsal boyutta devamlılık ve kırılmaların konu edildiği çalışmalara tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Kapsam:

TDİD; Türk halklarıyla ilgili sosyal bilimler alanında araştırma, olgu sunumu, derleme, tezden yayın, çeviri, aktarma ve **nekroloji türünden** çalışmaları; yine bu alanda bilimsel yayınlar üzerine yapılan incelemeleri ve yabancılara Türkçe öğretimiyle ilgili çalışmaları yayımlar.

Yazıların kabulü ve değerlendirilmesi:

TDİD yazı kabul ve değerlendirme süreçlerini DergiPark (<http://dergipark.gov.tr/egetedid> adresi) üzerinden yürütür. Yayımlanması için dergiye gönderilen yazılar, editör/editörler ve/veya Yayın Kurulu tarafından yayın ilkeleri ve yazım kuralları noktasında incelenir, iThenticate sisteminde etik denetimden geçer ve bilimsel yönden genel hatlarıyla bir değerlendirmeye tabi tutulur. Bu süreçlerde sorun tespit edilmediği takdirde, yazıdaki yazara/yazarlara ait bilgiler olmaksızın (Yayın Kuruluyla ilgili süreçlerde de geçerli-

dir) editör/editörler tarafından değerlendirilmek üzere, Yayın Kurulunun öneceği alanın uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemlerle yazar adı, yazarlarla da hakem adı paylaşılmaz. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz ise yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlardan, hakemlerin ve editörün/editörlerin ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate almaları beklenir. Yazarlar, bu eleştiri ve önerilerde katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeyle birlikte itirazlarını ve/veya hakem raporları, editör(ler) ve Yayın Kurulu görüşleri doğrultusunda revize ettikleri çalışmalarını, <http://dergipark.gov.tr/egetdid> adresi üzerinden tekrar dergiye ulaştırmalıdır. Revize edilmiş metin, hakemlerin talebi, editörlerden ve Yayın Kurulundan herhangi birinin bu yönde görüşü söz konusuysa, tekrar hakem değerlendirmesine sunulur. Editörler, Yayın Kurulu ve hakemler tarafından yürütülen değerlendirme sürecinden onanarak geçen yazılar, yayınlanma sırasına konulur. Bu süreçlerde onama alamayan yazılar, yayımlanmaz. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde (TDİD'de) yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı bu dergiye devredilmiş sayılır. Yayımlanan makalelerin tüm hukuksal sorumluluğu yazarlarına aittir.

Not: TDİD'e yapılacak yazı başvurularında, yazının daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması ya da yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekmektedir. Bir araştırma kurumu/kuruluşu tarafından desteklenen çalışmalarda, söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı belirtilmelidir. Bunun dışında bilim etiğinin gerekli kıldığı diğer tüm bilgilerin şeffaflık içinde paylaşılması talep edilmektedir.

Yazım kuralları:

Başlık: İçerikle uyumlu bir başlık olmalıdır. Başlık 12 kelimeyi geçmemeli, sadece ilk harfleri büyük ve koyu harflerle, 12 punto büyüklüğünde yazılmalıdır. İngilizce başlık italik ve 11 punto büyüklüğünde, başlığın altında yer almalıdır. Calibri yazı tipi kullanılmalıdır.

Yazar adı ve unvanı: Başlığın altında, sağa dayalı, 11 punto büyüklüğünde, adının ilk harfi büyük, soyadı tamamen büyük harflerle yazılmalıdır. Eğer varsa akademik unvan da ismin önüne eklenmelidir. Yazarın varsa çalıştığı kurum, adres ve e-posta adresi dipnotta (*) işareti ile 9 punto büyüklüğünde olacak şekilde belirtilmelidir.

Özet: 150 kelimedenden az ve 200 kelimedenden çok olmayacak şekilde kaleme alınmalıdır. Türkçe makalelerde özetin İngilizce tercümesi; Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçeleri, İngilizce ve Rusça kaleme alınan makalelerde ise özetin

Türkiye Türkçesine tercümesi yahut aktarması yer almalıdır. İsteyen yazarlar makalelerin sonuna İngilizce yahut Rusça geniş bir özet de ekleyebilirler. Bu özetler makalenin üçte biri oranını geçmemelidir.

Anahtar kelimeler: Özetle tanımlanan kuralların gerekli kıldığı dil ve lehçelerde ilgili bilim alanının terminolojisi dikkate alınarak en az beş anahtar kelime özetlerin altına yazılmalıdır.

Makale metni: Yazılar A4 boyutundaki kâğıtlara, tek satır aralığıyla, Calibri yazı tipi ile 11 punto büyüklüğünde, dipnotlar ise 9 punto, tek paragraf aralığıyla, Calibri yazı tipi ile yazılmalıdır.

Alıntılar: Alıntılar italik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde ve tek satır aralığıyla yazılmalıdır.

Kaynakça: Latin alfabesi dışındaki alfabelerle kaleme alınan yazıların bibliyografyasında Latinize biçimi de yer almalıdır.

Kaynak gösterme:

- Gönderilen yazılar, referans sistemi, kaynak gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde Modern Languages Association (MLA) stilinde hazırlanmalı, kaynaklar dipnot sistemi yerine iç not olarak hazırlanmalıdır. Metin içerisinde verilecek kaynaklarda yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası aşağıdaki gibi verilecektir.

- Genel olarak kullanılan kaynağın yazarının soyadını ve sayfa numarasını parantez içinde alıntı sonuna yerleştirmek yeterlidir. Örn. (Derrida 15). Ancak aynı yazara ait birden fazla yapıta atıfta bulunuluyorsa yapıtın başlığı kısaltılarak verilir. Örn. (Derrida, Archive 15).

- Parantez içinde verilen bilgi metinde sunulan bilgiyi tekrar etmemelidir. (Örneğin “Harold Bloom ... öne sürer” denikten sonra parantez içinde yazarın soyadının yazılması metinde sunulan bilginin tekrarı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, eğer Bloom’a ait tek bir yapıt kullanılmışsa, yalnızca sayfa numarasını göstermek yeterli olacaktır. (Bloom, 1985: 265) değil (265).

- Parantez içinde sunulan kaynak bilgisi alıntılanan bilgiyi içeren cümle veya ibarenin sonuna gelen noktalama işaretinden önce verilmelidir. Örn. Harold Bloom ... öne sürer (265).

- Elektronik ortamdan (internet) alınan kaynaklara ait referans bilgileri, basılı kaynaklarla aynı şekilde gösterilmelidir. Eğer kullanılan çevrimiçi (online) kaynaktan sayfa numarası belirtilmemişse parantez içinde de sayfa numarası belirtilmez.

-Metin içinde yazarın belirtilmesi: Bloom bu eleştiriyi dile getirmiştir (265-269).

-Referansta yazarın gösterilmesi: Bu eleştiri dile getirilmiştir (Bloom 265-269).

-Birden fazla yazar: Bu eleştiri (Sidney ve Hopkins 7) yerindedir.

-Birden fazla yer: Bloom bu kurama karşı çıkar (186-187, 276).

-Birden fazla kaynak: (Bloom 76; Hopkins 368)

-Birden fazla ciltli kaynak: (Bloom 2: 185-189)

-Cildin tamamına gönderme yapılıyorsa: (Bloom, 2. Cilt)

-Kurumsal yazarlar: (Birleşmiş Milletler, Kültürel Haklar Komisyonu 56-59)

Metin içerisinde gösterilen kaynaklar haricinde, gerekli görülen açıklamalar için klasik dipnot yöntemi kullanılmalı ve bunlar için otomatik numaralandırma yöntemine başvurulmalıdır. Açıklamalar için kullanılacak ölçüler: İki yana yaslı, sol ve sağ girinti:0 cm, aralık önce ve sonra 0nk, satır aralığı: tek olmalıdır.

Kaynakçanın hazırlanması:

• **Kaynakça yeni bir sayfadan başlamalı** ve yazarların soyadlarına veya yazarı bilinmeyen kaynakların başlıklarına göre alfabetik sırayla düzenlenmelidir.

• Kaynakçada yer alan yapıtları yayımlayan yayınevleri belirtilirken yayınevi, yayıncılık gibi sözcükler kullanılmamalıdır. İmge Yayınevi değil imge, gibi.

• Birden fazla yayınevi gösteriliyorsa, aralarına noktalı virgöl konarak tümü belirtilmelidir.

• Aynı yayınevi için birden fazla basım yeri gösterilmişse, yalnızca ilki kullanılmalıdır.

• Makalelerde sayfa numaraları tam olarak belirtilmelidir.

Temel format: Yazarın Soyadı, Adı. *Kitabın Başlığı*. Basım Yeri: Yayınevi, Basım Tarihi.

Tek yazar: Atsız, Hüseyin Nihal. *Bozkurtların Ölümü*. İstanbul: Türkiye, 1946.

Aynı yazara ait başka bir yapıt: ---. *Türk Tarihinde Meseleler*. İstanbul: Ötügen, 1980.

İki yazar: Cross, Susan, ve Christine Hoffman. *Bruce Nauman: Theaters of Experience*. New York: Guggenheim Museum; Londra: Thames & Hudson, 2004.

Üç yazar: Lowi, Theodore, Benjamin Ginsberg, ve Steve Jackson. *Analyzing American Government: American Government, Freedom and Power*. 3. Baskı. New York: Norton, 1994.

Üçten fazla yazar: Gilman, Sander, ve ark. *Hysteria beyond Freud*. Berkeley: U of California P, 1993.

Çeviri kitap: Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Çev. Richard Howard. New York: Vintage-Random House, 1988.

Editörlü kitap: Hill, Charles A., ve Marguerite Helmers, ed. *Defining Visual Rhetorics*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.

Kitapta makale: Ahmedi, Fauzia Erfan. "Welcoming Courtyards: Hospitality, Spirituality, and Gender." *Feminism and Hospitality: Gender in the Host/Guest Relationship*. Ed. Maurice Hamington. Lanham: Lexington Books, 2010. 109-24.

Sözlük girdileri: "Hospitality." Tanım 1a. Webster's Third New World Dictionary. 1993.

Ansiklopedi girdileri: Mercuri, Becky. "Cookies." *The Oxford Encyclopedia of Food and Drink in America*. Ed. Andrew F. Smith. 1. Cilt. 2004.

Makale, tek yazar: Matarrita-Cascante, David. "Beyond Growth: Reaching Tourism-Led Development." *Annals of Tourism Research* 37. 4 (2010): 1141-63.

Makale, iki yazar: Laing, Jennifer, ve Warwick Frost. "How Green Was My Festival: Exploring Challenges and Opportunities Associated With Staging Green Events." *International Journal of Hospitality Management* 29. 2 (2010): 261-7.

Sayfa düzenine ilişkin esaslar:

Sayfa Yapısı: Üst: 3 cm, Alt: 2,3 cm, Sol: 2 cm, Sağ: 2 cm.

Cilt Payı: 0 cm, sol.

Üst Bilgi: 2 cm.

Alt Bilgi: 1,3 cm.

Paragraf başı: 0,6 cm.

Paragraf Aralığı: Önce ve Sonra 2nk Satır Aralığı: Tek

Tablo ve grafik kullanımına ilişkin esaslar:

1. Metin içerisindeki tablo ve grafiklerin 9 punto büyüklüğünde hazırlanması gerekmektedir.

2. Metin haricinde ek olarak sunulacak tablo ve grafikler, kaynakçadan sonra "Ekler" başlığı altında verilmelidir.

3. Tablo numarası ve isimleri alt kısmına, bu bilgilerin alındığı kaynak açıklaması ise parantez içinde yazılmalıdır.

4. Tablo, grafik ve resimler 10 sayfayı geçmemelidir.

Yazarlara yardımcı olabilecek diğer hususlar:

Yukarıda belirtilen yayın ilkeleri ve yazım kurallarına göre hazırlanan yazılar, DergiPark sistemi kullanılarak <http://dergipark.gov.tr/egetdid> internet adresi üzerinden gönderilirken yazının; araştırma makalesi, olgu sunumu, tezden üretilen yayın, derleme veya diğer türden hangisine ait olduğu seçilmelidir. Çeviri ve aktarma türünden çalışmalarda, çeviri veya aktarmanın yapıldığı orijinal metnin birer kopyası da iletilmelidir. Yazı içerisinde farklı yazı karakterleri (fontlar) kullanılmış ise bunlar belirtilmeli, makale ile birlikte yazı karakteri de iletilmelidir. Makaleler ile ilgili bütün yazışmalar ve süreçler DergiPark üzerinden gerçekleşmekte ve DergiPark'ta arşivlenmektedir.



EGE ÜNİVERSİTESİ
TÜRK DÜNYASI İNCELEMELERİ DERGİSİ
YAYIN ETİĞİ VE YAYINDA SUİSTİMAL BEYANI

Yayın Etiği ve Yayında Suistimal Beyanı, Code of Conduct and Best-Practice Guidelines for Journal Editors (Committee on Publication Ethics, 2011)'na dayanmaktadır.

1. DERGİ İMTİYAZ SAHİBİNİN SORUMLULUKLARI

Editoryal Bağımsızlık

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, herhangi bir kimse veya ticari ortaklarının etkisi olmadan editoryal kararların bağımsızlığının sağlanmasını taahhüt etmektedir.

Fikri Mülkiyet ve Telif Hakkı

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, dergide yayımlanan makalelerin mülkiyet ve telif haklarını korur ve her makalenin yayımlanmış versiyonunun kaydını sağlamaktadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, yayımlanmış her makalenin bütünlüğünü ve şeffaflığını sağlamaktadır.

Bilimsel Suistimal

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, hileli yayın veya yayıncı intihali ile ilgili olarak daima uygun tedbirleri almaktadır.

2. EDITÖRLERİN VE YAYIN KURULUNUN SORUMLULUKLARI

Adil Davranış ve Editoryal Bağımsızlık

Editörler, gönderilen makaleleri hem akademik değerine göre (önem, özgünlük, çalışmanın geçerliliği, açıklığı) hem de derginin kapsamına uygunluğu temelinde değerlendirir. Bu değerlendirmeyi yaparken, yazarın ırkı, cinsiyeti, cinsel yönelimi, etnik kökeni, hangi ülkenin vatandaşı olduğu, dini inancı, politik görüşü veya hangi kurumda çalıştığını dikkate almaz.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Editör, derginin tüm editoryal içeriği ve bu içeriğin yayımlanması zamanlaması konusunda tam yetkilidir.

Editörler, dergi politikası, yayım kuralları ve seviyesine uymayan eksik ve hatalı araştırmaları hiçbir etki altında kalmadan reddetmelidir.

Gizlilik

Editörler, en az iki hakem tarafından değerlendirilen makalelerin çift taraflı kör hakemlik sistemine göre değerlendirilmesini sağlar ve hakemleri gizli tutar.

Yayın Kararları

Editörler haber, çeviri ve kitap incelemesi dışında gönderilen tüm makalelerin yayınlanmak üzere değerlendirildiğini ve bu alanda uzman olan en az iki hakem tarafından hakem değerlendirmesinden geçirilmesini sağlar. Editör, dergiye gönderilen yazıların hangisinin yayınlanacağına karar vermekten, söz konusu çalışmanın onaylanmasına, araştırmacılar ve okuyucular için önemine, hakemlerin yorumlarına ve bu gibi yasal gerekliliklere dayanarak sorumludur.

İfşa ve çıkar çatışmaları

Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi editörü yazarlar, hakemler ve editörler gibi taraflar arasındaki herhangi çıkar çatışmalarına izin vermez. Dergiye gönderilen bir makaledeki yayınlanmamış materyaller, yazarın sarıh bir yazılı onayı olmadan herhangi biri tarafından kullanılmamalıdır.

Tarafsızlık

Dergiye gönderilen makaleler daima, herhangi bir önyargı olmaksızın değerlendirilmektedir.

3. HAKEMLERİN SORUMLULUKLARI

Değerlendirme

Hakemler yazarların kökeni, cinsiyeti, cinsel eğilimi veya siyasal felsefesine bakılmaksızın eserleri değerlendirmektedirler. Hakemler ayrıca, dergiye gönderilen metinlerin değerlendirilmesi için adil bir kör hakemlik süreci sağlamaktadırlar.

Editöre Destek

Hakemler, karar verme aşamasında editörlere yardım ederler ve ayrıca metinlerin iyileştirilmesinde yazarlara yardımcı olabilmektedirler.

Çabukluk

Bir makalede bildirilen araştırmayı değerlendirmek için nitelikli olmayan ya da kısa sürede değerlendirmenin imkansız olacağını bilen hakem derhal editörü bu durumdan haberdar etmeli ve yeni bir hakem atanması için değerlendirme sürecinden muafiyetini istemelidir.

Gizlilik

Dergiye gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgiler gizli tutulmaktadır. Hakemler, editör tarafından yetkilendirilmiş olanlar dışında başkalarıyla müzakere etmemelidir.

Tarafsızlık

Objektif bir karar değerlendirmesi, daima hakemler tarafından yapılmaktadır. Hakemler, uygun destekleyici iddialarla, açık bir şekilde görüşlerini ifade etmektedirler.

Kaynakların Tanınması

Hakemler, yazarlar tarafından alıntılanmayan yayınlanmış çalışmaları bilmelidir. Daha önceki yayınlarda bildirilen bir gözlem, türetme veya tartışma olan herhangi bir ifadeye ilgili alıntı ile eşlik edilmelidir. Bir hakem aynı zamanda editörlere, söz konusu yazı ile kişisel bilgileri olan diğer herhangi bir yazı (yayınlanmış veya yayınlanmamış) arasındaki önemli benzerlik veya örtüşme durumlarını da bildirmelidir. Bunun için ayrıca benzerlik raporu sunan yazılımlarından yararlanarak incelemesini derinleştirebilir.

İfşa ve Çıkar Çatışmaları

Davetli hakemler, inceledikleri makalelerle ilgili çıkar çatışması ortaya çıkması durumunda (rekabetçi, işbirlikçi veya makale yazarları, şirketler veya kurumlardan herhangi biriyle olan diğer ilişkilerden kaynaklanan bağlantılar) derhal hakem davetini reddetmeli, editörlere bildirimde bulunmalıdırlar.

Gönderilmiş bir makalede bulunan yayınlanmamış materyal, yazarların açık yazılı onayı olmadan bir hakem tarafından kendi araştırmasında kullanılmamalıdır. Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen ayrıcalıklı bilgi veya fikirler gizli tutulmalı ve gözden geçirenin kişisel avantajı için kullanılmamalıdır. Bu, inceleme davetini reddeden hakemler için de geçerlidir.

4. YAZARLARIN SORUMLULUKLARI

Raporlama Standartları

Dergiye gönderilen bir metin özgün olmalıdır ve yazarlar, metnin daha önce herhangi bir dergide yayınlanmamış olmasını sağlamalıdırlar. Araştırmanın verileri, makalede tam olarak belirtilmelidir. Dergiye gönderilen bir metin, başkalarının çalışmayı türetmesine izin vermek üzere yeterli detay ve referansları içermelidir.

Veri Erişimi ve Alıkonma

Yazarlardan çalışmalarının ham verilerini editör incelemesi için el yazmasıyla birlikte sağlamaları istenebilir ve eğer uygulanabilirse verileri kamuya açık hale getirmek için hazırlanmalıdırlar. Her halükârda, yazarlar, katılımcıların gizliliğinin korunabilmesi koşuluyla, bu verilerin yayınlanmasından en az 10 yıl sonra (tercihen kurumsal veya konu bazlı veri havuzu veya diğer veri merkezi aracılı-

ğıyla) diğer yetkili profesyonellere erişilebilir olmasını sağlamalıdır. Tescilli verilere ilişkin yasal haklar yayımlanmasını engellemez.

Özgünlük ve intihal

Yazarlar, yalnızca tamamen orijinal eserler yazdıklarını ve gönderdiklerini ve başkalarının eserlerini ve/veya ifadelerini kullandıysa, bunun uygun şekilde atıf yapılarak belirtildiğinden emin olmalıdırlar. Makalede bildirilen çalışmanın niteliğini belirlemede etkili olan yayınlara da değinilmelidir. İntihal, bir başkasının yayını, yazarınki gibi yazmaktan, başkalarının çalışmalarının önemli kısımlarını (atfetmeden) kopyalamak veya başka bir deyişle, başkaları tarafından yürütülen araştırmaların sonucunu almak için birçok biçime sahiptir. Herhangi bir şekilde yapılan intihal, etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve kabul edilemez.

Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

ç) Tekrar yayım: Bir araştırmacının aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

d) Dilimleme: Bir araştırmacının sonuçlarını araştırmacının bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde veya başka amaçlarla ayrı eserler olarak sunmak,

e) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

f) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

İntihal Politikası

Dergimize gelen her inceleme, “iThenticate” intihal programında taranmaktadır. Editörlerin, hakemlerin ve yazarların, uluslararası yayın etik kurallarına uyması ve makalelerin yazım kurallarına uyumlu olması zorunluluğu vardır.

Birden çok, yinelenen, fazlalık veya eşzamanlı başvuru / yayın

Aynı çalışma birden fazla dergide veya birincil yayında yayınlanamamalıdır. Bu nedenle, yazarlar başka bir dergide yayınlanmış bir makaleyi değerlendirmek üzere göndermemelidirler. Bir makalenin birden fazla dergiye aynı anda sunulması etik olmayan yayıncılık davranışıdır ve kabul edilemez.

Bazı makalelerin (klinik kılavuzlar, çeviriler gibi) birden fazla dergide yayınlaması, belirli koşulların yerine getirilmesi şartıyla bazen gerekli olabilir. İlgili dergilerin yazarları ve editörleri, aynı verileri ve ana belgenin yorumunu yansıtması gereken ikincil yayını kabul etmelidir. Birincil referans ikincil yayında belirtilmelidir.

FERAGAT

Editörler ve yayın kurulu, yazarların ifade ettiği görüşlerden ve dergideki yayınlanan yazıların içeriğinden sorumlu değildir. Özgünlük, yazıların okunması ve hatalar bireysel yazarların sorumluluğundadır. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi'nde inceleme ve yayınlamak üzere gönderilen tüm yazılar, özgünlük, etik konular ve faydalı katkılar için çift-kör incelemelere tabi tutulmaktadır. Hakemlerin kararları dergide yayınlanacak tek araçtır ve kesindir.

Özbekistan'da Tarih Yazıcılığı ve Millî Kimlik: Özbeklerin Göçü ve Timur Örneğinde
Historiography and National Identity in Uzbekistan: On the Example of the Migration
of Uzbeks and Timur

* Yunus Emre GÜRBÜZ

Kimlik ve Sınır: Orta Asya'da Sınır Sorunları
Identity and Border: Border Issues in Central Asia

* Altynbek JOLDOSHOV

Eski Uygurca Cheng weishi lun Tefsirine Ait İki Fragman
Two Fragments of a Commentary of Old Uyghur Cheng weishi lun

* Uğur UZUNKAYA- *Tümer KARAYAK

Son Dönem Hîve Hanlığı Metninde Savaşa İlişkin Sözcükler İle Savaş Aleti Adları
Words About War and War Equipment Names in Late Period Khiva Khanate Text

* Rabia Şenay ŞİŞMAN

Türkmen Atasözlerinde Kadın ve Kadın Algısı
Women and Perception of Women in Turkmen Proverbs

* Erhan SOLMAZ

Dede Korkut Kitabı Hakkında İnan'da Yayımlanan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme
A Review over Studies about the Book of Dede Korkut in Iran

* Fazıl ÖZDAMAR

Töre Süleyman'ın Eserleri Örneğinde Çağdaş Özbek Edebiyatında Folklorizm
Folklorism in Modern Uzbek Literature on The Example of Creativity of The Tura Suleiman

* Azizbek TURDİEV

Kurtuluş Savaşı'na Dair Bir Kronikat: Sarayköy Kronikatı
A Chronicle on the Turkish War of Independence: The Saraykoy Chronicle

* Gülperi MEZKİT SABAN

Mehmet Rauf'un "Büyük Aşk Roman"ı: Son Yıldız
The "Great Love Novel" of Mehmet Rauf: Son Yıldız

* Kudret SAVAŞ

İzmir Kiraz'da Suludere Köyü'nde Beylikler Devrinden Bilinmeyen Bir Cami ve Hamam Kalıntısı
Little Known Monuments of Kiraz Suludere Village (İzmir), a Mosque and a Ruined Hammam
from Beylik Period

* Rüşhan BUBUR