

Sayı / Volume / سان: 2021 / 18

ULUSLARARASI UYGUR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi

Sayı | Volume | سان 2021/18





Uluslararası
Uygur Araştırmaları Dergisi
International Journal of Uyghur Studies
خەلقارا ئۇيغۇر تەتقىقاتى ژۇرنىلى

Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurlarla ilgili çalışmaların yayınlandığı uluslararası standartlarda, hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır. Uygur Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce yayın kurulunca dergi yazım ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, değerlendirilmek üzere o alandaki çalışmaları ile tanınmış en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süre ile saklanır. Yayınlanan yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.uyguraraştırmalari.com ve www.uyghurstudies.com'a aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi yılda 2 kez yayımlanan, uluslararası nitelikte, bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, *Arastirmax*, *ERIHPLUS*, *ASOS*, *DOAJ*, *Index Copernicus*, *InfoBase Index*, *MIAR*, *Sparch Indexing*, *MLA*, *I2OR*, *Türk Eğitim İndeksi*, *IdealOnline*, *SOBIAD*, *WorldCat*, *UR* gibi uluslararası veritabanları ve indeksler tarafından taranmaktadır.

ISSN: 2458-827X

İletişim:

Prof. Dr. Adem ÖGER

Adres:

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,

Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Halk Bilimi Bölümü, Merkez/Nevşehir, Türkiye

E-Posta:

uyguraraştırmalari@gmail.com



Uluslararası
Uygur Araştırmaları Dergisi
International Journal of Uyghur Studies
خەلقارا ئۇيغۇر تەتقىقاتى ژۇرنىلى

DERGİ HAKKINDA

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi yılda 2 kez yayımlanan, uluslararası nitelikte, bilimsel, hakemli bir dergidir.

Uyguristik, Türkolojinin önemli kollarından biridir. Bugün Uyguristikle ilgili çalışmalar Türkiye, Çin, Rusya, Kazakistan, İsveç, Almanya, ABD ve Japonya başta olmak üzere farklı coğrafyalarda sürdürülmektedir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uyguristikle ilgili çeşitli ülkelerde ve farklı disiplinlerde yapılan bilimsel araştırmaları yayınlamayı, bu çalışmalarını uluslararası düzeyde erişilebilir hale getirerek bu konudaki bilgi akışını sağlamayı ve bu suretle Türkolojinin gelişimine katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Uygur Özerk Bölgesi, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan gibi farklı coğrafyalarda yaşayan Uygurlar ile ilgili her türlü çalışmanın da yer aldığı bu dergi, Türkoloji alanında bir literatür oluşturmayı amaçlamaktadır.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurların yanı sıra diğer Türk boyları (Kazak, Kırgız, Özbek vb.) ile ilgili dil, edebiyat, folklor, tarih, sanat, kültür, ekonomi gibi konularda bilimsel makaleler, derlemeler, kitap tanıtım yazıları ve aktarmalar da yayımlayan hakemli elektronik bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere 6 ayda bir yayımlanan bu dergide Türkoloji'nin genel konularıyla ilgili yazılara da yer verilebilir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi yazım ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, değerlendirilmek üzere o alanda çalışmaları bulunan en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süre ile saklanır. Yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuk açısından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.uygurarastirmalari.com'a aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, kaliteli ve disiplinli yayıncılık anlayışı ile akademik camiada, Uygurlarla ilgili çalışmalar esas olmak üzere Türkoloji ile ilgili her türlü bilimsel çalışmanın yer aldığı önde gelen yayınlardan biri olma amacı taşımaktadır.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi Arastirmax, ERIHPLUS, ASOS, DOAJ, Index Copernicus, InfoBase Index, MIAR, Sparch Indexing, MLA, I2OR, Türk Eğitim İndeksi, IdealOnline, SOBIAD, WorldCat, UR gibi uluslararası veritabanları ve indeksler tarafından taranmaktadır.

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)
alim1962@hotmail.com

Editör

Prof. Dr. Adem ÖGER (Nevşehir HBV Üniversitesi)
ademoger@gmail.com
+90 384 228 10 00 / 13157

Editör Yardımcıları

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)
erkan.hirik@samsun.edu.tr
Doç. Dr. Recep TEK (Nevşehir HBV Üniversitesi)
tekrecep@hotmail.com
Doç. Dr. Kübra YILDIZ ALTIN (Nevşehir HBV Üniversitesi)
kubrayildiz89@gmail.com

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Farah CALİL (Bakü Avrasya Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem ÖGER (Nevşehir HBV Üniversitesi)
Prof. Dr. Jarkın SULEYMANOVA (Kazak Kızlar Devlet Pedagoji Üniversitesi)
Prof. Dr. Serdar YAVUZ (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Doç. Dr. Burak GÖKBULUT (Yakındoğu Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet KARAMAN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Dilorom HAMROEVA (Özbekistan Bilimler Akademisi)
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülbehrem MOLOTOVA (Almata Şarkşunaslık Enstitüsü)
Doç. Dr. Kürşat YILDIRIM (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Özgür AY (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Reyila KAŞGARLI (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Seçil HİRİK (Samsun Üniversitesi)
Doç. Dr. İsa SARI (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa YENİASIR (Yakındoğu Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Kübra YILDIZ ALTIN (Nevşehir HBV Üniversitesi)
Doç. Dr. Ruslan ARZİYEV (Almata Pedagoji Enstitüsü)
Dr. Mağfiret Kemal YUNUSOĞLU (Beykent Üniversitesi)
Dr. Nur Ahmet KURBAN (Gümüşhane Üniversitesi)
Dr. Ablet SEMET (Georg-August University)
Dr. Gülzade TANRIDAĞLI (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Dr. Kaiser Abdurusul ÖZHUN (Debrecen Üniversitesi)

Yayın Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe Melek ÖZYETKİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ceval KAYA (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Kutluk KADİRİ (Kagoşima Uluslararası Üniversitesi)
Prof. Dr. Hatice ŞİRİN (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Hava SELÇUK (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil Veli NERİMANOĞLU (Bakü Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Öcal OĞUZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Peter ZİEME (Berlin Brandenburg Academy of Sciences and Humanities)
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Süer EKER (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi)

İndeks Sorumlusu

Doç. Dr. Erkan HİRİK

Redaktör

Arş. Gör. Kamile SERBEST

Mizanpaj

Doç. Dr. Recep TEK

Dil Editörleri

Dr. Barış ERİÇOK (İngilizce)

Yuriya NOVIKAVA (Rusça)

Tuerde WUSIMAN (Çince)

Abuduwayıtı AISHANJIANG (Uygur Türkçesi)

Doç. Dr. Dilorom HAMROEVA (Özbek Türkçesi)

Dr. Öğr. Üyesi Meder SALIEV (Kırgız Türkçesi)

Dr. Öğr. Üyesi Lyazzat NAKHANOVA (Kazak Türkçesi)

Prof. Dr. Farah CALİL (Azerbaycan Türkçesi)

Sanat/Tasarım/Baskı Danışmanı

Öğr. Gör. Pınar GÜNGÜR

Dış Temsilciler

Jarkın SULEYMANOVA (Kazakistan)

Abdullah SEYFULLAYEV (Kırgızistan)

İrfan MORİNA (Kosova)

Kaiser Abdurusul ÖZHUN (Macaristan)

Alfiya YUSUPOVA (Tataristan)

Almas ŞEHYULOV (Rusya)

Anidah B. ALİAS (Malezya)

Burak GÖKBULUT (Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)

Dilorom HAMROEVA (Özbekistan)

Erkin SIDİK (ABD)

Eset SULAİMAN (ABD)

Zulhayat ÖTKÜR (İsveç)

Farah CALİL (Azerbaycan)

Gülbehrem MOLOTOVA (Kazakistan)

Memettursun Zunun OQYA (İngiltere)

Varis ABDUKERİM (Fransa)

Mukaddes MUHTAR (Çekya)

Nuriye RAHMAN (İsviçre)



EDİTÖRDEN

Yayın hayatında dokuzuncu yılını dolduran Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'nin 2021/18. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her yeni sayıda Türk dünyasına ait daha kapsamlı ve nitelikli yazılarla okurlarını buluşturan Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurlar üzerine kapsamlı bir bilimsel arşivin oluşması noktasında da önemli yol kat etmiştir.

Dergimizin bu sayısında Uygurlar arasında İbrahim Bin Edhem kıssası, Uygur diasporası, Selçuklu döneminde Anadolu'da Uygurların izleri, Kazak şair Sultanmahmut Torayğırulı'nın şiirleri, Türk dünyası masallarında abihayat, Orta Çağda Tebriz, Kıbrıs Türk yemek kültüründeki değişim, Romanya Türklerinin doğum gelenekleri, Anadolu halk hekimliği gibi konularda nitelikli ve özgün makaleler yer almaktadır. Ayrıca Uygur dili ve Uygur efsanelerini konu alan iki eserin tanıtım ve değerlendirme yazısına yer verilmiştir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'nin bu sayısının kapak tasarımında, Kazakistan'da yaşayan Uygur ressam Gülnaz Tursun'un eseri kullanılmıştır. Almata'da dünyaya gelen ve eğitimini Kazakistan'da tamamlayan Gülnaz Tursun, 2009 yılından itibaren çok sayıda eser vermiş ve eserleri sergilerde yerini almıştır. Tursun'un eserlerinde Uygur tarihi, kültürü ve sosyal yaşamı ön plana çıkmaktadır. Kapak tasarımı Dergimizin sanat danışmanı Öğr. Gör. Pınar GÜNGÜR tarafından hazırlanmıştır. Dergimizin bu sayısında dokuz özgün makaleye ve iki tanıtım/değerlendirme yazısına yer verilmiştir.

Dergimizin bu sayısına makaleleriyle katkı sağlayan değerli yazarlara, hakemlere, dergimizin kurullarında görev yapan bilim insanlarına teşekkür eder, makalelerin ilgililere faydalı olmasını dilerim.

Prof. Dr. Adem ÖGER

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. Barış Sarıköse (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. İdris Nebi Uysal (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Arslan (Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Nergis Biray (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Adem Koç (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Ekrem Ayan (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Doç. Dr. Gonca Kuzay Demir (İzmir Demokrasi Üniversitesi)
Doç. Dr. Gönül Reyhanoğlu (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)
Doç. Dr. Haşim Erdoğan (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. İbrahim Gümüş (Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. İsa Sarı (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Surur Çelepi (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Özgür Ay (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep Tek (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Reyila Kaşgarlı (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Serkan Köse (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Soner Sağlam (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Tekin Tuncer (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erol Aksoy (Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ilgar Baharlı (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tugba Gönel Sönmez (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi

Sayı | Volume | سان 2021/18

İçindekiler / Index

Dergi Hakkında ve Editörden.....	i-viii
İçindekiler.....	ix

[ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES]

Sultanmahmut Toraygırlı'nın Şiirlerinde Bir İtiraz Biçimi Olarak Karamsarlık-Ümit Diyalektiği The Dialectic of Pessimism-Hope as a Form of Objection in the Poems Sultanmahmut Toraygırlı Yılmaz Bacaklı	1-14
Anadolu Türk Halk Hekimliği Uygulamalarında Analogik Düşünce Analogical Thought in Practices of Anatolian Turkish Folk Medicine Recep Tek	15-26
Uygur Diasporasında Kullanılan Kitle İletişim Araçları Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation on the Mass Media Used in the Uyghur Diaspora Mehmet Emin Begtimur	27-41
Kıbrıs Türk Yemek Kültürünün Değişimi Üzerine Bir İnceleme An Examination on the Change of Cyprus Turkish Food Culture Burak Gökbulut, Mustafa Yeniasır	42-61
Türk Dünyası Masallarındaki Kutsal Su Motifi: Abihayat Holy Water Motif in the Turkish World Tales: Abihayat Fatoş Yalçınkaya	62-70
Қисса-и Ибраһим Ибн Ғдһәм» Версиялириниң Селиштурма Тәтқиқати Kıssa-i İbrahim İbn Edhem Nüshalarının Karşılaştırmalı İncelenmesi The Comparative Study of the Versions of "Qissa-i Ibrahim Ibn Adham Gulbakhrem Molotova	71-81
Orta Çağ'da Tebriz Tabriz In The Middle Ages Dilber Usul	82-106
Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri Belgeseli Işığında Selçuklu Çağında Anadolu'da Uygur İzleri In The Light of the Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri Documentary Uyghurs' Traces in Anatolia During The Seljuk's Era Abdulhamit Avşar	107-127

[DERLEME MAKALE / REVIEW ARTICLE]

Romanya-Dobruca Bölgesinde Yaşayan Türklerde Uygulanan Doğum Sırası ve Doğum Sonrası Gelenekler Birth Order and Postnatal Traditions Applied to the Turks Who Live in Romania-Dobruca Region Cıldız İsmailova, Yasemin Gümüş	128-138
---	---------

[KİTAP TANITIMI VE DEĞERLENDİRMELER / BOOK REVIEWS]

Adem ÖGER, Uygur Efsaneleri (İnceleme ve Metinler), Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021, 537 s. Ersan Uz	139-141
Ümit Özgür DEMİRCİ, Eski Uygurca Fo ding xin da tuo luo ni, İstanbul: Kesit Yayınları, 2021. 300 s. Aysun Soyer	142-145



Bacaklı, Yılmaz (2021). Sultanmahmut Torayğırulı'nın Şiirlerinde Bir İtiraz Biçimi Olarak Karamsarlık-Ümit Diyalektiği, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 1-14.

DOI: 10.46400/uygur.1007955

SULTANMAHMUT TORAYĞIRULI'NIN ŞİİRLERİNDE BİR İTİRAZ BİÇİMİ OLARAK KARAMSARLIK-ÜMİT DİYALEKTİĞİ

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Yılmaz BACAKLI*

Geliş Tarihi: 11.10.2021

Kabul Tarihi: 10.11.2021

Öz

Edebiyat beslendiği toplumsal hayata kayıtsız kalmaz. O hayatın rengiyle boyanır, nefesiyle soluklanır. Özellikle şiir türü katmanlı dil yapısıyla hayatta olup bitenlere en kesin tepkiyi koyan edebi türlerden biridir. Dilin imkânlarını sonuna kadar kullanan şiir, insanın elindeki dünyanın kurulu yanlarını anlatırken, onun aradığı ideal dünyaya dair haberler de verir. Bu açıdan şiirde mevcudun kusurlarından doğan bir karamsarlık duygusu ile ideal dünyanın var olduğu inancına dönük ümidi birlikte görmek mümkündür.

Kazak edebiyatının XX. yüzyıl başında yetiştirdiği önemli şairlerinden biri olan Sultanmahmut Torayğırulı şiirlerinde mevcut ve ideali birlikte verir. Yaşadığı dönemde yüzleştiği adaletsizlik, eşitsizlik, eğitimsizlik, yoksulluk gibi gerçeklikleri yüksünmeden dile getiren şair bunu yaparken karamsar bir tablo çizer. Ancak gelecek yani ideal hayatla ilgili beklenti ve betimlemelerinde de oldukça ümitlidir. Torayğırulı, ümit ve karamsarlık kavramlarının diyalektiğinden ortaya çıkan gerilimin okurunu doğru seçimler yapmaya sevk edeceğine inanır. Mevcut gerçekliği anlatırken çizdiği karamsar tablo onun toplumsal hayattaki kusurlu yanlara yönelttiği kuvvetli bir itiraz olarak da görülebilir. Nitekim şiir gür sesiyle itiraz için kullanılabilir en iyi araçlardan biridir. Buna karşılık gelecekteki ideal dünyayı tasvir ederken ortaya koyduğu ümitli tablo da onun okuruna her şeyi düzeltmek için sunduğu bir tekliftir.

Torayğırulı, karamsarlık ve ümit kavramlarını kullanarak Kazak halkının hem dış kaynaklı hem de kendi ihmallerinden doğan sorunların çözümü için çareler arar. Sömürüye, cehalete, adaletsizliğe, yoksulluğun bir kader gibi algılanışına şiirlerindeki karamsarlıkla itiraz eder. Bu sorunların her anlamda ortadan kaldırılmasının nasıl mümkün olabileceğini ise şiirlerinde yer verdiği ümit duygusuyla ortaya koymaya çalışır. Bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şairin manzumeleri dışında kalan şiirlerinin içerik incelemesi yapılarak elde edilmiştir. Manzumeler kendi içerisinde bir olay örgüsüne sahip olduklarından her ne kadar diyalektik tekniğe uygun kısımları olsa da çalışmanın alanı dışında bırakılmış ve ümit-karamsarlık kavramlarının dolaylı ya da doğrudan işlendiği genel şiirler çalışmanın kapsamı içerisine alınmıştır.

Bu çalışma; Türk dilinin lehçelerinden Kazak Türkçesi ile kaleme alınan Sultanmahmut Torayğırulı şiirlerinden hareketle XIX. yüzyıl başında Kazak coğrafyasındaki duygu, düşünce ve hayat biçimini anlamayı amaçlamaktadır. Çalışma bugün için tarih ve hayat pratiği konusunda parçalı bir görünüm arz eden Türk coğrafyasının bu hayati konulardaki ortaklıklarını bulmaya katkı sağlaması açısından önemlidir. Çalışma şairin yaşadığı toplumun umumi efkârını yansıttığı genel kabulünden hareketle ümit ve karamsarlık kavramları üzerinden dönemin hayat ve düşünme pratiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışmada yöntem olarak şiirlerin yapısı üzerinde durulmadan doğrudan içerik incelemesi yapılmıştır. Başlıkta yer verilen "diyalektik" kavramı bu çalışmanın kullandığı bir yöntem değildir. Diyalektik şairin şiirlerinde yerleşik kabullere itirazını ortaya koymaya çalıştığı bir kavram olarak sonuçları bakımından değerlendirilmiştir.

* Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, e-posta: yilmazbacakli@yaani.com
Orcid: 0000-0001-6128-5482

Anahtar Kelimeler: Kazak Edebiyatı, Şiir, Sultanmahmut Torayğırulı, Ümit, Karamsarlık.

THE DIALECTIC OF PESSIMISM-HOPE AS A FORM OF OBJECTION IN THE POEMS SULTANMAHMUT TORAYGIRULI

Abstract

Literature cannot remain indifferent to the social life it relies on. It is painted with the colour of life; it breathes with the same air. In particular, the genre of poetry is one of the literary genres that has the clearest response to what is happening in life with its layered language structure. The poem, which uses the possibilities of language to its limits, talks about the established sides of the world in the hands of a person, and gives news about the ideal world that he looks for. From this point of view, it is possible to see a sense of pessimism born of the flaws of the presence in the poem and a hope for the belief that an ideal world exists.

Sultanmahmut Torayğırulı, one of the important poets of Kazakh literature, who was brought up at the beginning of the twentieth century, gives the present case and the expected ideal in his poems together. The poet, who expresses the realities such as injustice, inequality, lack of education, poverty that he faced during his life, paints a pessimistic picture in doing so. But he is also very promising in the future, in its expectations and descriptions of the ideal life. Torayğırulı believes that the tension arising from the dialectics of the concepts of hope and pessimism will lead the reader to make the right choices. The pessimistic picture that he draws when describing the current reality can also be seen as a strong appeal that he puts aside with a flaw in social life. Indeed, poetry is one of the best tools that can be used in objection. In turn, the hopeful picture that he reveals when depicting the ideal future world is also an agreement that he offers his reader to fix everything.

Torayğırulı uses the concepts of pessimism and hope to look for solutions to the problems of the Kazakh people arising both from external sources and from their own negligence. He objects to exploitation, ignorance, injustice, the perception of poverty as a fate with pessimism in his poems. He tries to show how it is possible to eliminate these problems in every way with a sense of hope contained in his poems. The results obtained in this study were obtained by examining the content of the poet's poems, which are excluded from his poems. Although the poems have parts suitable for dialectical technique as they cover a narrative, they are left out of the scope of the study, and general poems in which the concepts of hope and pessimism are dealt with indirectly or directly are included in the scope of the study.

Based on the poems by Sultanmahmut Torayğırulı, written in Kazakh, a dialect of the Turkish language, this study aims to comprehend the emotions, thoughts and lifestyle in Kazakh geography at the beginning of the nineteenth century. The study is important in terms of contributing to ascertaining the commonalities in these vital issues of Turkish geography, which currently appears scattered with regard to history and life practice. With reference to the conventional wisdom that the poet reflects the general opinion of the society he lives in, the study endeavors to reveal the life and thinking practice of the period by means of the concepts of hope and pessimism. As a method in the study, content analysis is made directly without elaborating on the structure of the poems. The concept of "dialectic" seen in the title is not a method used in the study. Dialectic is evaluated in terms of its results as a concept in which the poet strives to present his objection to the established assumptions in his poems.

Keywords: Kazakh Literature, Poetry, Sultanmahmut Torayğırulı, Hope, Pessimism.

Giriş

Edebiyatı milletlerin en asil hazinelerini içine alan manevî bir varlık sahası olarak değerlendiren Reşit Rahmeti Arat, şiir türünü de edebiyatın istisnai bir bölümü olarak

düşünür. Ona göre şiir; düşüncenin vasıtası olan dilin dışında, duygu ve ahenk ile kurulmaktadır (2007: 8). Edebiyatı toplumsal hayatın bir parçası olarak düşünen bu bakış bireysel hayata indirgenildiğinde ise bu sanatın bireye ait en önemli hazineleri içine alan manevi bir saha olduğu değerlendirilmesini yapmak mümkündür. Bu sahanın en mühim işleme araçları ise dil kadar ve belki ondan daha fazla duygu ve ahenktir. Bu nedenle edebiyat ve özellikle şiir gerek toplum gerek fert olarak insana dair her şeyi bünyesinde bulunduran kıymetli bir sanattır.

Şiirin işlevi konusunda çok farklı değerlendirmeler olduğu bilinmektedir. Esasen şiir gibi varlığı epey girift bir sanat için tek bir işlev belirlemek de mümkün değildir. Fakat şiirin var oluş sebeplerinden birinin hayatın akışına itiraz etme ihtiyacı olduğu söylenebilir. Zira şiir, diğer tüm iletişim türlerinden farklı ve dolaylı bir iletişim biçimidir. Şiir; okuruna ulaşmak için sıradan, gündelik hayatın kullandığı dilden çok farklı bir dil kullanır. Bu dil bir zaruret ortaya çıkmadığı sürece varlığına ihtiyaç duyulmayacak bir üst dildir. Yani şiir, dolaysız iletişimin pürüzlerinden doğar (Kundakçı ve Bacaklı, 2019: 2231). Bu bakımdan şiir, insana yine insanın kendisi hakkında içeriden ve en girift bilgileri verebilir. Zira şiir; insanların dışından yalın, tarafsız, donuk bir söz olmanın ötesinde onlara insanlıklarını iliklerine kadar hissettirecek kadar insana ait bir sestir. Bu beşeri sesle şiir; her türlü olumsuzluğa rağmen insanda savunulmaya değer bir şeylerin olduğuna samimi olarak inandığı için hayatiyeti korumak adına varlık sahasına çıkar (Özel, 2016: 18-38).

Şiir; dilin, duygunun ve nihayet ahengin işlediği manevi bir varlık sahası olmasına karşılık edilgen değildir. Bir düşünme biçimi ve sanat formu olarak şiir; hem şairinin hem de okurunun şuurunu uyandırmayı, onun bilincini yeniden kurmayı hedefler. Böylelikle insan hem kendi hayatına hem de dışında akıp giden hayata müdahale edebilme yeteneği kazanır (Özdenören, 2017: 42). Bu bakımdan şiir şairinin elinde bilmenin, görmenin, hissetmenin ve anlamının aracına dönüşür. Dönüşmek zorundadır çünkü müdahil olabilmek yani itiraz edebilmek ancak bu şekilde mümkün olabilir. Şiir, olup bitenleri kavrama ve bunlara tepki verme yeteneğini yitirmiş insanlarla iletişim kurma aracıdır. Şair, insanların görmek ve anlamaktan uzak olduğu şeyleri göstermek adına sesini yükseltir (Wellek ve Warren, 2019: 41). Bu anlamda şiirin sesi gürdür. Gür sesiyle uyarma, alıkoyma, yönlendirme, hatırlatma gibi eylemlerin tamamını hedefleyen şiir; mevcuda itiraz etme ihtiyacının tabii bir sonucudur.

İtiraz, bugün için daha çok hukuki bir kavram olarak kullanılmaktadır. Buna karşılık itiraz kavramının davranış etiği ve sosyal sorumluluk bağlamında da değerlendirilmesi mümkündür. “*Bir fikri, hükmü veya durumu kabul etmeme, karşı çıkma, karşı durma*” (Doğan, 2014: 890) şeklinde tanımlanan itiraz kavramı esasen yerleşik düşünme, anlama ve yaşama biçimlerine karşı bir meydan okumayı da içermektedir. Bu yönüyle itiraz kavramını kaba bir yok saymadan çok, sorunlu olduğu düşünülen mevcut hale karşı yeni bir teklifle ya da farklı bir yaklaşımla ortaya çıkmak olduğu şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Bir çeşit isyan da sayılabilecek itiraz eylemi, esasında idealin peşinden koşanların tabiatın ortaya koyduğu sisteme karşı kendi iradesini ortaya koyması demektir. Bu bakımdan tabiatın şekillendirdiği sisteme bir başkaldırı varsa da irade bütünüyle sistemsizliği, anarşiyi, yokluğu amaçlamaz. Tam aksine merhamet esaslı bu irade, itirazıyla yaratılışa mütenasip bir sistemi inşa etmeye yönelmiştir (Topçu, 2016: 228-229). Şiir, itiraz kavramının bu anlamda ihtiyaç duyabileceği en iyi imkânları sunması bakımından oldukça önemlidir.

Şiirin hayatın akışına itiraz edebilmek için kullandığı en temel yöntemlerden biri diyalektik kaynaklı gerilimdir. İnsanın geçmiş, an ve gelecek arasında sevmek, nefret etmek; kalmak, gitmek; mutlu olmak, kederlenmek; ümitlenmek, karamsar olmak çeşidi duygu durumlarının geriliminde terbiye edilmesi şiirin işidir. Şiir, her ne kadar insanı birbirine zıt

iki duygu durumu arasındaki gerilime maruz bıraksa da hedefi bu duygu durumlarından olumlu olanının kabul görmesini sağlamaktır. Zira şairlerin dolayısıyla şiirin görevi toplulukları depresyona, düşmanlığa, melankoliye ya da karamsarlığa sevk etmek değildir. Şairler; etkilerine aldıkları toplulukları dış dünyaya, bu dünyanın çok ötesindeki muhayyel ufuklara yönlendirmeyi amaçlar. Onların aradığı bir tazelenme, yenilenme ve diriliştir (Karakoç, 1997: 40).

Diyalektik kavramı Yunanca *dialektike tekhnē* kelimesinden türetilir. Bu kavramın Yunancadaki anlamı tartışma sanatıdır (Cevizci, 1999: 244). Diyalektik sanatı o dönemde yaygın olarak kullanılan retorik yani tartışmanın olmadığı, mutlak bir inandırma ve ikna etme amacına dönük olarak kullanılan belagat sanatına karşılık olarak ortaya çıkar. Bu sanatın esası çoğu zaman sorular yoluyla gerçekleştirilen bir akıl yürütmenin sonunda doğruya ulaşmaktır. Akıl yürütme süreci boyunca hayatın tabiatında var olan çelişik durumlar, karşıt kavramlar tek tek sorgulanır. Diyalektik yöntem tartışmacı yöntemdir. Diyalektik süreç boyunca tartışmacılar karşısındaki kişi ya da kişilerin sözlerindeki kusurlu tarafları göstermek ve onların sözlerini çürütmek için ustaca bir dikkatle çaba gösterir (Timuçin, 2004: 148).

Diyalektik tartışma sürecine konu olan çelişik durumların, karşıt kavramların varlığının peşin olarak olumsuz bir durum olduğunu söylemek doğru değildir. Bu tür kavramların diyalektik süreç içinde tartışılarak gösterilmesi ve çürütülmesi bireysel ya da toplumsal anlamda daha ileri bir noktaya gelmek için önemlidir (Akarsu, 1975: 72). Zihinsel anlamda yorucu olmakla beraber diyalektik süreç sorunlu alanlardan yaratıcı bir güçle kurtulmak için kullanılabilir en ideal yöntemlerden biridir.

Sultanmahmut Torayğırılı özellikle manzumelerinde diyalektik yöntemi yaygın olarak kullanır. Onun 1918 tarihli *Таныстырыу/Tanıtma* başlıklı manzumesinde sıradan bir Kazak insanı ile eğitilmiş Bir Kazak insanının belirli konularda karşılıklı konuştuklarını görmek mümkündür. Yine 1919 tarihli *Айтмыс/Atışma* başlıklı manzumesinde de bozkırda gelenekli hayatın yetiştirdiği bir şairle şehir ortamında yetişen bir şairin tartışması verilir. Ayrıca Torayğırılı'nın şiirlerinde diyalektik süreci hatırlatacak yoğunlukta soru cümlesi görmek de mümkündür.

Bu çalışmada amaçlanan diyalektik tekniğin şair tarafından ne şekilde kullanıldığını incelemek değildir. Çalışmanın amacı tartışma yaratmaya uygun çelişik kavramların bu diyalektik akıl yürütme sürecinde ortaya çıkan gerilimi hatırlatacak bir mahiyet kazanıp kazanmadığını anlamaktır. Yine bu gerilimli sürecin şair tarafından nasıl yönetildiği ve özellikle ümit ve karamsarlık kavramlarından hangisinin gösterilmek istendiğini görebilmektir. Bu anlamda kendi içerisinde bir olay örgüsüne sahip olan manzumeler her ne kadar diyalektik tekniğe uygun olsalar da çalışmanın alanı dışında bırakılmış ve ümit-karamsarlık kavramlarının dolaylı ya da doğrudan işlendiği şiirler çalışmanın kapsamı içerisine alınmıştır. Çalışmada ümit-karamsarlık merkezli olarak incelenen şiirler, şairin ruh dünyasındaki değişimleri zamanın akışına paralel olarak göstermesi amacıyla mümkün olduğu kadar kronolojiye bağlı olarak verilmiştir.

Genel Hatlarıyla Sultanmahmut Torayğırılı'nın Şiir Anlayışı

Kazak edebiyatının modern dönemi olarak kabul edilen XX. yüzyılın başında eser veren şairlerden Sultanmahmut Torayğırılı, toplumsal duyarlılığı yüksek bir şairdir. 1893 yılında Kazakistan'ın Kökşetav bölgesindeki Qızıl Tuv ilçesinde dünyaya gelen şair, küçük yaşta annesini kaybeder (Kencebaev, 2002: 9). Torayğırılı'nın eğitim hayatı yaklaşık 9 yaşında başlar. Kendisi de şair olan ve bölgenin yeni eğitim modeli Cedit usulünde yetişen Mukan Maşanulı Molla'nın yönlendirmesiyle yaklaşık 13 yaşında şiire başlar. Torayğırılı, Mukan Molla'dan hem geçmiş dönem şiir geleneğini hem de zamanın şiir anlayışını öğrenir (Kencebaev, 1957: 10).

Sultanmahmut Torayğırulı'nın düşünce ve sanat dünyasını da şekillendiren Cedit usulü eğitim sistemi, Türk dünyasının eğitim alanında geliştirilen ilk ortak reform hareketidir. Hareketin kurucusu olarak kabul edilen İsmail Gaspıralı'nın amacı Türk dünyasında dil, fikir ve işte birliği sağlayacak etkili bir eğitim sistemi inşa etmektir. 1883 yılında çıkarmaya başladığı *Tercüman* gazetesi ile Cedit usulünü tanıtmayı hedefleyen Gaspıralı, bu usulde eğitim veren ilkokulu da 1884 yılında Bahçesaray'da açar. Yine Bahçesaray'da Cedit usulünde okutulacak kitapları basan Gaspıralı, Türk dünyasının her bölgesinden gelen gençleri de bu usulde eğitim vermeleri için yetiştirecek kurslarda açar (Ergün ve Çiftçi, 2006: 5).

Türk dünyasının tamamında etkili olan Cedit usulü eğitim sistemi, Kazak eğitim hayatına da tesir eder. Sultanmahmut Torayğırulı ile birlikte Cüsipbek Aymavitulı, Mağcan Cumabayulı gibi pek çok Kazak aydınını ve sanat adamını yetiştiren genç mollalar Gaspıralı'nın yetiştirdiği öğretmenlerdir. Başta Ahmet Baytursunulı olmak üzere bu eğitim sisteminde yetişen genç aydınlar kitapları ve yazıları ile Cedit usulüne destek verir. Bu eğitim sistemi, Torayğırulı'nın eserlerinde ağırlıklı olarak işlediği cahillik problemi ile birlikte Rusların asimile etme ve Hristiyanlaştırma böylece zahmetsizce Kazakları sömürme stratejisine karşı bir direniş hareketidir. Bu yönüyle Cedit usulü sadece bir eğitim hareketi olmanın ötesinde hem toplumsal hem de siyasal aydınlanmanın önünü açar (Bozımbaykızı Saigy, 2015: 190).

Torayğırulı, bu dönemin düşünce ve sanat anlayışını derinden etkileyen Abay Kunanbayulı'nın çizgisinde bir şiir anlayışına sahiptir. Kunanbayulı için ise şiir sözün sultanı, mücevheridir. Şairlik için bilginin şart olduğunu düşünen Abay Kunanbayulı; kaba ve cahil kimselerin şair sıfatıyla yabancı kelimeler kullanarak sözü bulandırdığına inanır (Kunanbayev, 2014: 98). Torayğırulı, 1916 tarihli *Асыл Сөз / Asıl Söz* başlıklı şiirinde Kunanbayulı'nın şiir anlayışını destekleyen açık ifadeler kullanır.

<i>Асыл сөзді іздесең,</i>	Asıl söz ararsan,
<i>Абайды оқы ерінбе.</i>	Abay'ı oku üşenme.
<i>Адамдықты көздесең,</i>	İnsanlığı hedeflediysen,
<i>Жат тоқып ал көңілге.</i>	Ezberleyip iyi kavra ¹ (Torayğırulı, 2002: 157).

Torayğırulı'nın Abay Kunanbayulı'na ait şiirler hakkındaki değerlendirmesinden hareketle, şiirin hedefinin insanlık erdemlerini iyice kavratmak olduğunu anlamak mümkündür. Nitekim kısa ömrü boyunca Torayğırulı, halkının yolunu aydınlatmak için büyük çaba sarf eder. Onun şiir anlayışını her bakımdan özetleyen eseri *Шәкірт Ойы / Öğrenci Düşüncesi* 1917 tarihini taşır. Bu eseri yazdığı tarihte 24 yaşında olmasına rağmen öğrenmeye karşı bitmez tükenmez hevesi sebebiyle kendisinden yeni yetme bir *çırak* yahut yolun başında bir *öğrenci* gibi söz eder. Bu eseri yazdıktan yaklaşık üç yıl sonra 1920'de hayatını kaybeden şair, o tarihlerde hem ağır bir hastalıkla uğraşmakta hem de maddi ve manevi bakımdan ciddi yoksunluklar çekmektedir. Bütün bunlara rağmen zihni berrak, gayreti en üst noktadadır.

Қараңғы қазақ көгіне,	Karanlık Kazak göğüne,
Өрмелеп шығып, күн болам!	Tırmanıp çıkarak güneş olacağım!
Қараңғылықтың көгіне,	Karanlığın göğüne,
Күн болмағанда, кім болам?	Güneş olmazsam, kim olacağım?
Мұздаған елдің жүрегін,	Buzlanan ülkenin yüreğini,

¹ Bu çalışmada kullanılan şiirlerin Kazakçadan aktarımı tarafımdan yapılmıştır.

Жылытуға мен кіпермін.

Isıtmaya ben girerim (Torayğırulı, 2003: 15).

Bu şiirden de anlaşılacağı üzere Torayğırulı'nın tüm gayreti döneminde ortaya çıkan her türlü soruna milleti adına itiraz etmek ve düzeltilmesini sağlamak içindir. Çalışmada üzerinde durulacak olan ümit ve karamsarlık diyalektiğinden doğan gerilim de şairin bu temel hedef için kullandığı bir yöntemdir.

Sultanmahmut Torayğırulı'nın Şiirlerinde Bir İtiraz Biçimi Olarak Ümit-Karamsarlık Diyalektiği

Bir şiiri kıymetli kılan en temel nitelik benzersiz oluşudur. Şiir; hem diğer şiirlerle hem de hayatın irili ufaklı tüm unsurlarıyla kıyas edilemeyecek kadar özgün, biricik olmalıdır. Buna karşılık şair şiiriyle; yaşanmış, yaşanıyor ve yaşanacak olan tüm duygulara ortak olabilecek bir ifade kudretine de sahiptir. Bu anlamda bir şair şiirlerinde tüm tekilliğine rağmen insanın evrensel hususiyetlerini yakalayarak bunları anlatabilecek başarıyı da göstermelidir (Umran, 2004: 56). Torayğırulı, yazdığı şiirlerle bu başarıyı yakalamış bir şairdir.

Torayğırulı aksiyoner bir şairdir. Şiirlerinde insan için asla eskimeyen sorunlara karşı inisiyatif alan bir tavır dikkati çeker. Bu sorunların varlığını sıradanlaştırmaktan ve kabullenmekten uzak durur. Bu nedenle en başından en sonuna kadar tüm şiirlerinde yerleşik düşünce, hüküm yahut durumların neticesinde ortaya çıkan cehalet, eşitsizlik, fakirlik, her anlamda insan sömürüsü gibi sorunlara itiraz eder. Şair *karanlık* olarak adlandırdığı ve insan için bilinmezlikler, riskler, telafisi zor tehlikeler barındıran bu sorunlu alanlara karşı kendisini bir aydınlık gibi hazırlar (Kiyraev, 1993: 13-14). Her türlü bilinmezliğin, riskin ve tehlikenin endişesini, acısını hatta korkusunu bizzat yaşayan Torayğırulı, şiirlerinde okuruna korunaklı ve konforlu bir alandan seslenmez. Zira ıstırapı çekmeden onu tanımak ve anlatmak imkânsızdır. Hatta bu ıstırapı başkaları adına çekmeyi bir ölçüde sevmek de gerekmektedir (Topçu, 2011: 61). Böylelikle şair gördüklerinin etkisiyle karamsar olsa da yokluğun özlemine çeken kötümserlere benzemez. Bu nedenle söyledikleri oldukça dikkat çekici ve etkilidir.

Sultanmahmut Torayğırulı'nın şiire başlaması yine kendi anlatımına göre ümidin etkisiyledir. Şair, kendisi de bir şair olan hocası Molla Mukan sayesinde şiir sanatını tanır ve ondan yüz çevirmemeye söz verir. Torayğırulı kısa hayatı bir düşman gibi görüp onunla âdeta savaşa tutuşan cahiller gibi davranmak yerine hayatla barışık bir şekilde eski anlayışından da farklı olarak ilim tahsili ile birlikte şiirle uğraşmaya karar verir. Torayğırulı'nın şairlik serüvenini *Секілді Өмір Қысқа, Жарты Тұтам/Ярым Тутам Кадар Кіса Өмір* başlıklı ve 1907 tarihli ilk şiirinde neredeyse tüm detayları ile görmek mümkündür.

Қаламды шын беріліп, алдым берік,

Kalemi gönülden, sıkıca aldım,

Әлде қандай бір күшке көңіл сеніп,

Belirsiz bir güce gönül inanıp

Бұрын жалғыз оқу еді іздегенім,

Eskiden yalnız eğitim idi aradığım,

Енді оған өлең жазу болсын серік.

Şimdi ona şiir yazmak olsun yoldaş
(Torayğırulı, 2002: 22).

Bu şiirden anlaşıldığı kadarıyla şairlik, Torayğırulı'nın gönülden tercih ettiği bir uğraştır. Daha en başında cahillerin dünyaya bakışına itiraz ettiğini ima eder bir şekilde şiir yazmaya karar veren şairin bu sanatı tercih edişi ümidinden ve aktif tutumundan bağımsız düşünülemez.

Torayğırulı'nın karamsarlığa düştüğü ve şiirinin sesini bir itiraz biçiminde yükselttiği ilk dönem 1909'dur. Henüz 16-17 yaşında olan şair, bu dönemde okuldan arkadaşı

Haliyolla'nın nişanlandığı Molla kızından zengin oğlu Cakıp yüzünden ayrılmak zorunda kalışını anlamlandıramaz. Bu yıl yazdığı *Жан Қайда Әділетті Іздейтұғын/İnsan Nerede Adaleti Arayan* başlıklı şiirinde toplumsal hayattaki adaletsizliğe en somut şekliyle şahit olmanın derin acısını yaşar.

<i>Жан қайда әділетті іздейтұғын,</i>	Ruh nerede adaleti arayacak,
<i>Адамшылық атақты көздейтұғын.</i>	İnsanlık şöhretini hedefleyecek.
<i>Тірлік пен өлген күнді бірдей ойлап,</i>	Hayat ile ölümü birlikte düşünerek,
<i>Екі жайдан күдерді үзбейтұғын.</i>	İki taraftan umudu kesmeyecek.
<i>Арамға азғырғанды сезбейтұғын,</i>	Kötülüğe çağıranı önemsemeyecek,
<i>Арам ойдың қиялын кезбейтұғын.</i>	Kötü düşüncenin hayalinde gezmeyecek.
<i>Көріне шайтан келіп азғырса да,</i>	Kabrine şeytan gelip azdırsa da
<i>Адамдық, ар иманнан безбейтұғын.</i>	İnsanlık, şeref ve imandan vazgeçmeyecek.
<i>Нашарды, момындарды езбейтұғын.</i>	Zavallıları, sessizleri ezmeyecek.
<i>Арамдық теңізінде жүзбейтұғын.</i>	Kötülüğün denizinde yüzmeyecek.
<i>Айтылған уағаданы берік ұстап,</i>	Söylenen vaadine sadık kalıp
<i>Айныма, мылжың сөзді езбейтұғын.</i>	Сайма, geveze sözü ezmeyecek
	(Torayğırov, 2002: 30).

Şair tanığı olduğu adaletsiz tutum sebebiyle toplumun genelinde gördüğü ve artık yerleşik bir davranış kalıbı hâlini alan olumsuzlukları sayar döker. Okurunu ortak ettiği ve bir tür sorgulama ya da muhasebe halini andıran şiiriyle yaşanan olumsuzluklar konusunda bir farkındalık yaratmak ister. Yine 1909 tarihini taşıyan *Бір Адам Көп Жасады Жер Бемінде/Bir İnsan Uzun Yaşadı Yeryüzünde* adlı şiirinde de yerleşik toplumsal anlayışı ironik bir biçimde hedef alır. Molla olarak yetişmek üzere dini bir eğitim sürecinde bulunan Torayğırulı, bu şiirinde türlü zalimlikler eden insanlara karşı yanlış bir din ve tevekkül anlayışı ile rıza gösteren mazlumların hali konusundaki yaklaşımı oldukça manidardır. Tüm ömrünü başkalarının emeğini çalarak, onlara karşı türlü zulümler ederek geçiren birinin yaşarken olduğu kadar hesap vermekten korktuğu öte dünyada da bir hesaba çekilmeme ihtimalini sorgulayan şair, dünyadaki kötülerin cezalarının öte dünyaya ertelenmesine itiraz eder. Ona göre zulme uğrayan mezardaki sorgu meleklerini beklemeksizin uğradığı zulme başkaldırmalı ve hesabını o zalim yaşarken dünyada sormalıdır.

<i>Сонымен әлденеше жылдар өтті,</i>	Böylelikle bir hayli yıllar geçti,
<i>Тән шіріп, топырақ боп, тозып бітті.</i>	Teni çürüyüp toprak oldu, toz olup bitti.
<i>Шыбын жан айналсоқтап, сасық көрде,</i>	Ruhu dönüp dolaşıp, kokmuş mezarda,
<i>«Періште келеді» деп, боққа күтті.</i>	“Melek gelecek” diye, boşuna bekledi.
<i>Ал енді молда қайда, сөзі қайда,</i>	Hani şimdi molla nerede, sözü nerede,
<i>Беретін ұрмақ, дозақ анау жайда?</i>	Verecek cennet, cehennem hangi yanda?
<i>Білмеймін анығын да, танығын да</i>	Bilmiyorum açığını da, gizlisini de

Бас қатты шешемін деп, жоқты ойда. Baş ağrıdı çözeyim diye gelmeyeni akla
(Torayğırov, 2002: 34).

Torayğırulı'nı karamsarlığa sevk eden en temel sorun toplumsal adaletin bulunmayışıdır. Adaletin sorunlu oluşunun toplum için ağır sonuçları olmaktadır. Bu sonuçlardan en yaygın ve ağır olanı da yoksulluktur. Kendisi de ciddi yoksunluklar yaşayan şair, yoksulluğun kuşaklar için bir kader olduğu ve olmaya da devam edeceği düşüncesiyle kaygılı ve karamsardır. Torayğırulı'nın sorunu kişileştirerek ele aldığı 1910 tarihli *Кедейлік/Үксулук* adlı şiirinde karamsarlık ve ümit duygusu arasındaki gerilim ideal bir dengede verilir. Şair yoksulluktan şikâyet etse de hatta onun hiç yok olmayacak bir karakterde olduğunu söylese de imkânsız başarmanın mutlaka bir yolunun olduğunu da okuruna ümitle hatırlatır.

Қинайтын жан алғыштай жанды сенсің, Can alacak gibi canı zorlayacak sensin,
Түсі суық жыланмен бірдей теңсің. Rengi soğuk yılanla aynısın.
Маған салса кедейлік аты өшкірді, Bana kalsa adı yok olası fakirlik,
Дер едім, тұрмастай ғып жерге көмсін. Der idim, kalkamasın, yere gömülsün.

Бірақ, сен өлмейсің ғой, жаның берік, Fakat sen ölmezsin ki canın sağlam,
Құтқарсаң бар әлемді шыны өліп. Kurtarsan tüm dünyayı gerçekten ölüp.
Өлмесең де өлтірем өсе келе, Ölmesen de öldüreğim büyüyerek,
Жүрмеспін жолдас болып саған еріп. Yürümем sana yoldaş olup peşinden.

Талайды осы күні-ақ жүрмін көріп, Nicelerini bu günlerde görüyorum,
Жалқауды қақпалайсың аттай мініп. Tembeli durdurursun at gibi binip.
Талаптының маңына жоламайсың, Azimlinin yanına yaklaşımazsın,
Талаптанып қууға өзімде ерік. Gayretlenip kovmaya kendimde irade
(Torayğırov, 2002: 38).

Sultanmahmut Torayğırulı mevcut durum için karamsar olmakla birlikte gelecek için ümitlidir. Şiirlerinde iç acıtan problemler manzaralar geleceğin mimarı olacak gençleri harekete geçirmek içindir. O karamsar olmakla beraber kötümser değildir. Nitekim karamsar dizelerle okurlarına seslendiği dizelerle yakın zamanlarda kaleme alınmış başka şiirlerinde oldukça ümitlidir.

Şairin 1912 tarihli *Талиптарға/Öğrencilere* başlıklı şiirinde gerçekçi bir biçimde ortaya koyduğu karamsar tabloyu ortadan kaldıracak kitleye seslenir. Kendisi de o tarihte ilim derdine düşmüş bir öğrenci olan Torayğırulı, komşu ülkelerin gelişmesinin sebebi olarak gördüğü eğitilmiş gençleri kendi gençlerine örnek olarak gösterir. Onların gayretinin insanların gerçeği görmesini sağlayacağını ve ülkede birliğin, beraberliğin, yoksulluğu ortadan kaldıracak adalet ve eşitliğin kazanılacağını düşünür.

Миллеттің кел майданға, талиптары, Milletin gelin meydanına, öğrencileri,
Дерті бар, дәрмені жоқ, ғарыптары! Derdi var, dermanı yok, garipleri!
Оқыған жастарының арқасында, Okuyan gençlerinin sayesinde,
Көз ашты көрші жұрттың халықтары. Göz açtı komşu yurdun halkları.

<i>Көрдiң бе миллетiңдi ұйқы басқан?</i>	Gördün mü milletini uyku basmış?
<i>Тебiренбей жер қозғалып, жарылса аспан.</i>	Sallanmaz yer silkinip, yarılsa âsüman.
<i>Ойлайық бәрiмiз де миллет қамын,</i>	Düşünelim hepimiz de millet halini,
<i>Бiрiгiп, ынтымақтан еш қалмастан.</i>	Birleşip birlikten yoksun kalmadan.
<i>Миллетке бек зор үмiт – шәкiрт халқы,</i>	Millete çok güçlü ümit-öğrenci halkı (Torayğırov, 2002: 53).

Torayğırulı'nın karamsarlık ve ümit diyalektiğinden hareketle bir duyarlılık oluşturmaya çalıştığı yıllar Kazak halkı için oldukça sıkıntılı zamanlardır. Çarlık Rusya'sının hem kendi yerli tebaası hem de sömürmekte olduğu Türk toplulukları arasında tüm itibarını kaybettiği bu yıllarda emek sömürüsü adeta bir kangren halini almıştır. Diğer tüm Türkistan halkları gibi Kazak Türkleri de Ruslar tarafından icat edilmiş seçkin sınıf ve sömürü düzenine hizmet eden eğitimciler tarafından kuşatılmış durumdadır. Bu nedenle şairin ümitle bağlı olduğu eğitilmiş gençlik, bu sömürü kuşatmasına karşı bir dip dalga oluşturan yeni eğitim usulü *cedit sistemi*yle eğitilen gençlerdir (Kapağan, 2015: 257). Yine 1912 tarihli *Анау-Мынау/Şu Bu* başlıklı şiirinde bu düşüncesini açıkça ifade eder.

<i>Анау жерде жадиттер,</i>	Şu yerde Ceditçiler,
<i>Одан бiздер үмiткер,</i>	Ondan bizler ümitliyiz,
<i>Олардан тәлiм алмасаң,</i>	Onlardan eğitim almazsan,
<i>Көрген күнiң болар тар.</i>	Göreceğın günün olur dar (Torayğırov, 2002: 60).

Sultanmahmut Torayğırulı'nın şiirlerinde ümit ve karamsarlık duygusu neredeyse iç içe geçmiş bir halde verilir. Şair 1912 yılı içerisinde bir yandan ümit duygusunu tazelerken diğer yandan da kimsenin temelsiz bir romantizme kapılmasına izin vermek istemez. Okurunu bu iki kavramın gerilimi ile tüm tehdit ve tehlikelere hazırlar. Bu bakımdan Torayğırulı, oldukça gerçekçi bir tavır sergiler.

Olup bitenler kadar olup bitmesi kuvvetle muhtemel kötü olaylara da işaret ettiği 1912 tarihli *Түсiмде Көрген Бiр Аяныш Хал/Рüyamда Göрдüğüm Бiр Аcıklı Hâl* başlıklı şiiri dikkat çekicidir. Şair kendisini de aradan çıkardığı sadık bir rüyayı anlatır gibi halkın içerisinde bulunduğu sıkıntılı durumu rüyalara has semboller üzerinden sezdirir. Şairin şiirin hikâyesi için seçtiği rüya motifi, karamsarlık-ümit diyalektiğini verebilecek en iyi tekniklerden biridir. Zira anlatılan kötü olaylar bir rüyada görülmüş, dolayısıyla henüz gerçekten olmamıştır. Bu sebeple ümitli olmak için çok kuvvetli bir sebep vardır. Bu anlatılanlar öncesinde gereken tedbirlerin alınmasına dönük bir ikaz olarak da değerlendirilebilir. Buna karşılık şiirde yer verilen olumsuz durumların şairin uykusunda bile zihnini meşgul ediyor olması, kuvvetli emarelerle görünür hale geldiğinin ve her an için gerçekleşme ihtimali bulunduğu habercisidir. Bu durumsa karamsar olmak için yeterlidir.

<i>Мен көрдiм қызыл гүлдi түсi кеткен,</i>	Ben gördüm, kırmızı gülü rengi solmuş,
<i>Тәнінен әлсiзденiп күшi кеткен.</i>	Bedeni halsiz kalıp kuvveti çekilmiş.
<i>Мағлұм бiр түйткiл болып көптен,</i>	Bilinen bir endişe olan çoktandır,
<i>Сол түйткiл қазiр оған келiп жеткен.</i>	Bu endişe şimdi ona gelip ulaşmış.

<i>Толып тұрған кеуделерi от пен жалын:</i>	Dolup duruyordu göğüslerine ateş ile alevi:
<i>Есiтiп тұра алмастай айтқан зарын.</i>	Duyulmuyordu anlattığı dertleri

<i>Аңғарттым бір-екі ауыз сөз мазмұнын, Білдіріп зарлаған соң маған халін.</i>	Açıkladım bir iki kelimeyle anlamını, Haber verip şikayetlendi o zaman bana halini.
<i>(...)</i>	<i>(...)</i>
<i>Қазақты намыс деген тентіреткен, Партия, дау мен жанжал түпке жеткен: Намыспенен жанына қайғы шашып, Егінін орсын енді, қолдан еккен.</i>	Kazak'ı şeref denen avare gezdirir, Parti, çekişme ile kavga kökünü kurutur: Şeref hırsıyla ruhuna endişe saçarak Ekinini biçsin şimdi, eliyle eker.
<i>Түсер деп сізге қана, көп жазбадым, Сонда да, тіпті, босқа тек жазбадым. Дәрмен жоқ іс өткен соң не шара бар, Құр ойбай пайда бермес деп жазбадым</i>	Düşer diye size üzüntü, çok yazmadım, Yine de, hatta, boş yere sadece yazmadım. Dermanı olmayan iş geçince ne çare var, Boş feryat fayda vermez diye yazmadım (Torayğırov, 2002: 59).

Torayğırulı'nın şiirlerinde karamsarlığa kapılmasına rağmen kötümserliğe düşmediğini göstermesi bakımından yine 1912 tarihli *Арманым/Hayalim* başlıklı şiir önemlidir. Şairin tüm insanlık adına kurduğu bencilliğin, eşitsizliğin, kötülüğün ve cahilliğin ortadan kalktığı bir dünya hayalinin gerçek olacağına yüreктен inanır. Şair Abay'a atıfla onun arzuladığı böyle bir dünya için umudun bulunduğunu savunur.

<i>Біз көрерміз, үміт бар, Тией бер осы халыққа. Озбырлық күш, ғұрыптар, Жасай бермес тарихта.</i>	Biz görürüz, ümit var, Yükleniver bu halka. Kaba kuvvet, âdetler, Yaşayamaz tarihte (Torayğırov, 2002:70).
--	---

Sultanmahmut Torayğırulı şiirlerinde ümitli olmak adına toz pembe tablolar çizmez. Realityi asla inkâr etmez. Onun karamsarlığı da realitye bu denli bağlı oluşundan doğmaktadır. Buna karşılık şair, realitye de teslim olmaz. Realitenin durumunu oldukça net bir biçimde tasvir ederken onu aşabilmek için hem bizzat çalışır hem de halkı bu konuda gayretli olmaya çağırır. Şairin karamsarlık ve ümit diyalektiği üzerinden realitye karşı direnme konusundaki örneğinin en somut örneklerinden birini de 1914 tarihli *Ендігі Беталыс/Sonraki Gidişat* adlı şiirinde görmek mümkündür. Buna göre şair, ümit ettiği zamanlara ulaşmak için gereken her türlü fedakârlığı yapmaya hazırdır.

<i>Менде жоқ қажу деген, ашу деген, Тарығып болымсызға жасу деген. Ісіне құрт-құмырысқа ілтінатсыз, Ойымда тек сол белден асу деген.</i>	Bende yok yorulmak denen, öfke denen, Sıkıntılanıp karamsarlığa düşmek denen. İşini börtü böceğin bile umursamadan, Aklımda sadece bu sıkıntıyı aşmak denen... (Torayğırov, 2002: 99).
--	--

Kazak aydınlarının 1913 yılında Alaş Orda olarak adlandırdıkları hareketi başlatması da dönemin siyasi ve sosyal koşullarının sadece şahidi değil, etkin bir aktörü olan şairin ümidini artırır. Şairin ömrünün son döneminde samimiyetle bağlandığı Alaş Orda hareketi, XX. yüzyılın başında Kazak Türklerinin milli ve bağımsız bir devlet kurmak için başlattığı siyasi ve kültürel nitelikli bir aydınlanma hareketidir. 1905 yılında gerçekleşen ihtilalden

sonra ortaya çıkan görece özgürlük ortamında dinamikleri oluşan bu hareket; 1917 yılına kadar bir kültürlenme, aydınlanma çabası olarak sürer. Bu dönemde Torayğırulı'nın da eserleriyle içerisinde yer aldığı dergi ve gazeteler yoluyla halk ve aydınlar arasında fikir ve eylem birliği sağlanmaya çalışılır. 1917 yılında hareket Alaş Orda Partisi adıyla siyasi bir kimlik kazanır ve Kazak muhtariyetini ilan ederek özellikle din, dil ve toprak konusundaki sorunlara odaklanacak milli bir hükümet kurulur. Torayğırulı'nın manzumelerinde tanıtmaya çalıştığı Alihan Bökeyhan, Ahmet Baytursunulı ve Mircakıp Duvlatulı gibi isimler hareketin liderliğini yapar. Ancak yeni Sovyet Rusya Hükümeti önce bu milli hükümeti dağıtır, ardından da 1927-1928 yıllarında Alaş Orda hareketine destek veren aydınları *halk düşmanı* suçlamasıyla tutuklar. Neticede 1930'lu yıllarda Kazak kültürüne ve siyasetine önemli katkılar yapan aydınlardan bir kısmı idam edilirken bir kısmı da hapisane veya sürgünde ölür (Kınacı, 2017: 291-292).

Bu yıl kaleme aldığı ve tüm heyecanının izlerini taşıyan *Міне, Алақай!/İşte, Yaşasın!* adlı şiir kötü şeylerin yanında tutunulabilecek iyi şeylerin de olduğunu göstermektedir. Girişinde yine mevcut kötü durumun bir özetini yapan ve şiirin sonunda bildiği, beklediği bir yitiğini bulmuş gibi sevinen şair şiirinde şöyle seslenir:

<i>Жиырманшы ғасыр басында</i>	Yirminci asır başında
<i>Міне алланың панасы:</i>	İşte Allah'ın desteği:
<i>Бір жағынан ай туып,</i>	Bir tarafından ay doğup,
<i>Бір жағынан күн туып,</i>	Bir tarafından güneş doğup,
<i>Жарық көрді алашы!</i>	Aydınlık gördü halkı!
<i>Шолпаннан үміт тағы да:</i>	Şolpan'dan umut yine de:
<i>Біріксе елдің данасы;</i>	Birleşirse halkın bilgisi;
<i>Бұл үшеуі тізілсе,</i>	Bu üçü dizilse,
<i>Бейне қолдың саласы.</i>	Tıpkı kolun üç boğumu.
<i>Көңіл менен көзді ашып,</i>	Gönül ile gözü açıp,
<i>Алға сүйреп барасы;</i>	İleriye çekip götürecek;
<i>Бұл жарықтар барында,</i>	Bu aydınlar varken,
<i>Кім адасып қаласы?</i>	Kim yolunu şaşırır? (Torayğırov, 2002: 98).

Torayğırulı'nın şiirlerinde eş zamanlı duygu geçişleri ve karamsarlık ümit arasındaki gerilim onun şiir anlayışının esasını oluşturur. Okurunu uyanık tutmaya, mücadele etmeye çağıran şair, bu duyguların çatışmasından doğan huzursuzluğun insanları rahatsız etmesini ister. O, hiçbir zaman olup biteni öylece seyretmez; kimsenin seyretmesine de tahammül edemez. Torayğırulı 1914 yılında kaleme aldığı *Дүниедегі Қызықтың/ Dünnyadaki Eğlencenin* adlı şiirinde hayata sırtını dönmüş, her şeyden umudunu kesmiş karamsarlıkta en kötü noktaya savrulmuş gibidir.

<i>Дүниедегі қызықтың</i>	Dünnyadaki eğlencenin
<i>Бәрі де арам мен үшін.</i>	Hepsi de haram benim için.
<i>Дауасы жоқ бұзықпын,</i>	Dermanı yok yaramazım,
<i>Талпынбаймын ем үшін.</i>	Çabalıyamam derman için.
<i>Тосқаным – қабір құшағы,</i>	Beklediğim – mezar kucağı,

Қашан ол келіп құшады.

Ne zaman o gelip kucaklar (Torayğırov, 2002: 140).

Torayğırulı her ne kadar hayata ve dünyaya küstüğünü ve ölümü beklediğini söylese de hayatın kötülüğüne teslim olmaz. Kötümserliğe kapılmaz. Yine aynı yıl arkadaşından aldığı bir mektuba cevap olarak yazdığı ve *Келді хатың, мен шаршан/Гелди мектубун, бен yorulmuşken* dizeleriyle başlayan bir başka şiirinde içerisine düştüğü karamsarlık, bezginlik halini bir volkanın uyuması şeklinde tasvir eder. Ona göre bu volkan mutlaka kendisini toparlayıp uyanacak ve kendisini engelleyen her türlü yükten bir çırpıda kurtulacaktır.

Мысал етіп бұл жөнге

Misal olarak bu duruma

Көрсетейін мынаны:

Göstereyim şunu:

Қуаты күшті вулкандар

Kuvvetli, güçlü volkanlar

Сөнгендей біраз тұрады.

Sönmüş gibi biraz durur.

Өлүсіреп, әлсіреп,

Ölecek hale gelip halsizleşerek,

Түтіні кейде шығады.

Dumanı nadiren çıkar.

Булыққан сайын қуатты,

Düğümlendikçe kuvveti,

Бойына жиып нығады.

Boynuna toplayıp güçlenir.

Ол қуатпен атылды,

O kuvvetle atılır,

Кім қарсылық қылады?

Kim karşı çıkabilir?

Бетін жапқан тау-тастар,

Yüzünü kapatan kayalar, taşlar,

Быт-шыт болып сынады.

Paramparça olup dağılır (Torayğırov, 2002: 137).

Sonuç

Edebiyat sanatı ve bu sanatın en etkili türlerinden biri olan şiir, insanın dünyayı olduğu gibi kabullenemeyişinin etkisiyle varlık sahasına çıkar. Şiir; mevcut dünyanın eksik, kusurlu yanlarını kendisine has imkânlarla göstermesinin yanı sıra bu eksik ve kusurlu yanlara çözüm olabilecek bir teklifle de çıkar insanların karşısına.

Şiirin okuruna ulaşmak için kullandığı yegâne araç dil olmakla birlikte bu dilin aracılık ettiği duygu yükünün ne olduğu genellikle daha önemlidir. Zira şiir, şairin dile yedirdiği o duygusal muhtevayı yine şairin hedefindeki noktaya taşıyan bir vasıta olarak vardır. Şair kimi zaman korku, sevdâ, ayrılık, özlem gibi duyguları şiirinin biricik temi yapabileceği gibi kimi zaman da birkaç duygunun birlikte işlendiği de görülebilir. Bir şairin şiirlerinde birlikte işlediği duyguların birbirine zıt duygular olması da rastlanan durumlardandır.

Kazak edebiyatının modern döneminde eser veren Sultanmahmut Torayğırulı da şiirlerinde karşıt duyguları yaygın olarak işleyen şairlerdendir. Esasen bu durum şairin duygusal anlamda bir savrulma yaşamasından ziyade gerçekle olan sıkı bağından kaynaklanmaktadır. Sultanmahmut şiirlerinde yaşadığı dönemin gerçekliğini betimleyen realiteyi eğip bükmez. Onu değiştirmeye yahut örtmeye çalışmaz. Bu nedenle betimlemelerinde zamanın toplumsal, siyasal ortamının nahoşluğu nedeniyle karamsar bir tablo çizmeye mecburdur. Fakat gelecek tasavvurunda her şair gibi özgürdür. Sultanmahmut da inanmış bir insan olarak gelecekle ilgili değerlendirmeler yaparken ümitlidir.

Şairin sanat anlayışı gereği kaçınmadığı karamsarlık ve ümit diyalektiği esasında bir direniş, sorumlu bir itiraz, köhnemiş ve kötü durumda olan her şeye karşı bir meydan okumadır. Onları bir bir ifşa eden şair; gölgeli, bungun, can yakıcı olan bu gerçekliğin üzerine ümidin aydınlığı ile yürür. Okuruna bu tavrıyla örneklik hatta rehberlik etmek ister. Sultanmahmut Torayğırulı eşitsizlik, eğitimsizlik, yoksulluk kısılcığında yaşadığı kısacık ömründe ne bu olup biteni görmezden gelir ne de bir an bile ümit etmekten vazgeçer.

Kaynakça

- AKARSU, Bedia. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ARAT, Reşit Rahmeti. (2007). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BOZIMBAYKIZI SAİGY, Gülnar. (2015). "Ahmet Baytursınoğlu ve Kazak Ceditçiliği". *TEKE Dergisi*, S. (4)1, s. 189-193.
- CEVİZCİ, Ahmet. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- ERGÜN, Mustafa ve ÇİFTÇİ, Barış. (2007). "Türk Dünyasının İlk Ortak Eğitim Reformu: Usul-ü Cedit Hareketi". *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildirileri*. (Ed.: Fikret Türkmen, Gürer Gülsevin), s. 1-15, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- KAPAĞAN, Enver. (2015). "Alaş Orda Partisinin Kazak Aydınlanmasına Etkisi." *Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks*, S. (7)1, s. 253-265.
- KARAKOÇ, Sezai. (1997). *Edebiyat Yazıları I*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KENCEBAEV, Beysembay. (1957). *Sultanmahmut Torayğırov-Ömiri men Tvorçestvosı*. Almatı: Qazaqtñ Memlekettik Korkem Ädebiyet Baspası.
- KENCEBAEV, Beysembay. (2002). "Sultanmahmut Torayğırovtñ Ömiri Men Şığarmaşılığına Şoluv". *"Ulı Tulğalar" Ğilimiy-Ğumırnamalıq Seriyası - Dävir Aqını Sultanmahmut Torayğırov*. (Ed.: Bateş Aytbayulı), Almatı: Ortalıq Ğilmiy Kitaphana, s. 8-29.
- KINACI, Cemile. (2017). "Kazak Türklerinin Millî Hareketi Alaş Orda ve Adı Tarihten Silinmeye Çalışılan Alaşçı Kazak Aydını: Koşmuhambet (Koşke) Kemengerulı". *Atsız Armağanı II*. (Yay. Haz.: Sadettin Yağmur Gömeç). Ankara: Altınordu Yayınları.
- KİYRABAEV, Serik. (1993). "Aqın Tağdırı". *Sultanmahmut Torayğırov*. (Ed.: B. Asanbaev), Eki Tomdıq Şığarmalar Ciynağı. Almatı: Ğılım Baspası.
- KUNANBAYEV, Abay. (2020). *Şiirler*. (Çev.: Zafer Kibar), Ankara: SFN Baskı.
- KUNDAKCI, Mustafa ve BACAKLI, Yılmaz. (2019). "Şakerim Kudayberdiulı'nın Şiirlerinde Düşünme Hâlleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, S.3, s. 2229-2242.
- ÖZDENÖREN, Rasim. (2017). *Edebiyat ve Hayat*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ÖZEL, İsmet. (2016). *Şiir Okuma Kılavuzu*. İstanbul: TİYO Yayınları.
- TİMUÇİN, Afşar. (2004). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin. (2011). *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TOPÇU, Nurettin. (2016). *İsyân Ahlâkı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TORAYĞIROV, Sultanmahmut. (2002). *Şığarmaları I*. Almatı: Cibek Colı.
- TORAYĞIROV, Sultanmahmut. (2003). *Şığarmaları II*. Almatı: Cibek Colı.
- UMRAN, Sedat. (2004). *Şiirde Metafizik Gerçek*. İstanbul: İz yayıncılık.

WELLEK, René ve WARREN, Austin. (2019). *Edebiyat Teorisi*. (Çev.: Ö. Faruk Huyugüzel), İstanbul: Dergâh Yayınları.



ANADOLU TÜRK HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARINDA ANALOGİK DÜŞÜNCE

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Recep TEK*

Geliş Tarihi: 01.11.2021

Kabul Tarihi: 13.11.2021

Öz

İnsanoğlu, yeryüzünde var olduğu andan itibaren sağlığını korumak ve maruz kaldığı fizikî ve ruhî rahatsızlıklardan kurtulmak için sürekli bir arayış ve mücadele içerisinde olmuştur. Korunma, teşhis ve tedavi şeklinde karşımıza çıkan bu arayış ve mücadele, geçmişten günümüze birtakım bilgi, birikim ve deneyimin oluşmasını sağlamıştır. Zengin bir hazine niteliği taşıyan bu bilgi, birikim ve tecrübe, halk hekimliğini vücuda getirmiştir. Anadolu'daki halk hekimliği tedavi uygulamalarında çeşitli tedavi yöntem ve tekniklerinden yararlanılmıştır. Bu tedavi yöntemlerinden biri de taklit büyüsü olan analogidir. Anadolu'da, siğil, it dirseği/arpacık, köstü, kızıldonnu, yılançık, dalak, bulgurlama vb. gibi rahatsızlıkların tedavisinde karşımıza çıkan ve isim, renk, biçim benzerliğine dayanan analogik düşüncenin temeli, bir etki ancak onu taklit ederek gerçekleştirilebilir, benzer benzeri etkiler ve benzer ancak benzeriyle tedavi edilebilir prensiplerine dayanmıştır. Geçmişten günümüze insanoğlu zihninde, maruz kaldığı hastalıklar ile onun benzediği nesnelere arasında bir ilişki kurarak rahatsızlıkların ancak benzedikleri şeyler kullanılarak ve o taklit edilerek tedavi edileceğine ve bu şekilde bozulan düzenin yeniden tesis edileceğine inanmışlardır. Benzerin bir karşıt yaratarak benzerini yok edeceği düşüncesiyle hastalığın benzediği şeyler tedavilerde kullanılmış ve bu büyüselsel işlemlerle hastalık üzerinde bir tesir yaratılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Halk Hekimliği, Türk Halk Hekimliği, Anadolu, Analoji, Taklit.

ANALOGICAL THOUGHT IN PRACTICES OF ANATOLIAN TURKISH FOLK MEDICINE

Abstract

Humanbeing has been on a continuous quest and in struggle to protect one's health and to recover physical and psychological disorders to which one has suffered since one existed in the Earth. This quest and struggle, which we confront in the form of protection, diagnosis and treatment, has provided that some certain knowledge, accumulation and experience arose/occured from the past to now. These knowledge, accumulation and experince, which have characteristic of a rich treasure, created folk medicine. In treatment practices of folk medicine in Anatolia, various treatment, method and tecniques were benefitted. One of these treatment methods is analogy that is imitative magic (mimic spell). Basis of analogical thought, to which we confront in treatment of disorders such as wart (siğil), stye/hordeolum (it dirseği/arpacık), fruncle/mole disease (köstü), urticaria (kızıldonnu), erysipelas (yılançık), spleen (dalak), bulgurlama etc., and based on name, colour and style/form similarity, is predicated on principles of "an impact can be carried out only by imitating it", "like affects like" and "like can be cured by its like only (homeopathy)-like cures like". From the past to present day, humanbeing has believed that disorders would be cured using things to which disorders resemble only and imitating it by (in his mind) establishing a relationship between diseases to which one has suffered and objects to which one resembles and that, in this way, the broken order would be re-established. With the thought that like will destroy its like creating

an opponent, things which disease resembles were used in treatments and it was tried to create on the disease, by these magical transactions.

Keywords: Folk Medicine, Turkish Folk Medicine, Anatolia, Anaology, İmitation.

Giriş

İnsanoğlu, yeryüzünde var olduğu andan itibaren sağlığını korumak ve maruz kaldığı fizikî ve ruhî rahatsızlıklardan kurtulmak için sürekli bir arayış ve mücadele içerisinde olmuştur. Kişinin hayatını idame ettirebilmek gayesiyle sağlığını korumak, fiziksel ve ruhsal dengesi bozulduğunda bunun sebebini tespit etmek ve sebebini tespit ettiği rahatsızlığını sağaltmak amacıyla devamlı bir arayış ve mücadele içerisinde girmiş, bu da zaman içerisinde önemli bir birikimin oluşmasına vesile olmuştur. Birtakım bilgi, gözlem ve tecrübeye dayanan bu birikim halk hekimliğini doğurmuştur.

“Modern tıp olanaklarının olmadığı ya da sosyal, ekonomik vb. çeşitli nedenlerden kaynaklanan imkânsızlıklar sebebiyle modern tıba ulaşamadığı, doktora gitmek istenilmediği ya da modern tıbbın çare olamadığı, yetersiz kaldığı durumlarda halkın teşhis ve tedavi amacıyla geleneksel yöntem ve teknikleri kullanarak ve bunları geliştirerek uyguladığı işlem ve pratikler bütünü” (Tek, 2018: 6) olarak ifade edilebilecek halk hekimliği¹ birtakım maddî ve manevî araçlara müracaat ederek hastalıklara karşı insanları korumayı ve hastaları tedavi edip sağlıklarına kavuşturmayı amaçlamaktadır (Acıpayamlı, 1989: 5).

Halk hekimliğinin ortaya çıkışında ve gelişiminde bireyin çaresizliğinin mühim bir yeri vardır. Zira ilkel insan, yaşam mücadelesi içerisinde sağlığını korumak ve rahatsızlandığında hastalığını teşhis ve tedavi etmenin başka bir alternatifi olmadığı için zorunlu olarak geleneksel tıba müracaat ederken günümüz insanı da genellikle modern tıbbın tedavi uygulamalarından derdine derman bulamadığı, bu uygulamaların yan etkilerine maruz kaldığı ve bu sebeple de ümitsizliğe düştüğü durumlarda son bir çare, umut kapısı olarak halk hekimliği uygulamalarına müracaat etmektedir.

Don Yoder, halk tıbbını, “Tabii halk tıbbı” ve “Dinsel-büyüsel halk tıbbı” olarak ikiye ayırmıştır. Bu çerçevede tabii halk tıbbı hastalığı tedavi etmek için bitkisel, hayvansal ve maddesel maddelerden yaralanmayı ve tedaviyi bunlar yardımıyla gerçekleştirmeyi kapsarken dinsel-büyüsel halk tıbbı ise hastalık tedavisinde kutsal sözler/dualar, muskalar, kutsal sayılan mekânları ziyaret, kutsal sayılan nesnelere temas gibi doğaüstü mucizevi güçlerden istifade etmeyi amaçlamaktadır (1975: 23-28).

Halk hekimliğinin korunma, teşhis ve tedavi uygulamalarında gözlem ve tecrübenin önemli bir yer tutması (Sever, 2016: 158), gerek hastalık nedenlerini gerekse de tedavi yöntemlerini genellikle irrasyonel düşünce ve görüşlerde temellendirmesi (Örnek, 1966: 105; Şar, 1989: 222), toplumun kültürel yapısıyla yakından ilişkili olması (Konak, 1982: 90; Türkdoğan, 1968: 33; Türkdoğan, 1987: 404), modern tıpta olduğu gibi neden-sonuç ilişkisi içerisinde kesin bilgiye dayanmaması (Türkdoğan, 1968: 35), alana ait bilgilerin topluluğun ortak malı olması, hastalık kavramına bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşması (Özkan, 2012: 308) onu modern tıptan ayıran belli başlı hususlar olarak ifade edilebilir.

¹ Halk hekimliği konusunda yapılmış tanımlar için ayrıca bk. (Yasa, 1962: 253; Örnek, 1966: 105; Örnek, 1973: 32; Yoder, 1975: 24-25; Aytar, 1976: 7639; Acıpayamlı, 1978: 54; Türkdoğan, 1987: 406; Akman, 2002: 393; Hufford, 2007: 73; Şar, 2008: 1164; Demren, 2008: 186; Çevik, 2008: 2; Ülger, 2012: 15; Dağı, 2013: 118; Demirhan, 1985: 191; Sever, 2016: 156; Boratav, 2003: 155).

1. Türk Halk Hekimliği ve Anadolu Türk Halk Hekimliği

Dünya üzerindeki pek çok toplulukta olduğu gibi İslamiyet öncesi Türk topluluklarında da hastalıklara neden olan şeyler çeşitlilik göstermekle beraber hastalıkların genellikle birtakım doğaüstü hadiselerle kötü ruhlardan kaynaklandığı düşünülmüştür.² Bu tarz durumlarda Türkler, “kam” dedikleri şamanlara müracaat etmişlerdir.

“Esime deneyimlerinde farklı biçimlerde uzmanlaşmış bireyler” (Eliade, 2001: 186), “Tanrılarla ruhlar arasında aracılık yapma kudretine malik olan kişi” (İnan, 1986: 75), “Ruh uzmanı ve vecd ustası” (Güngör, 2002: 325) olarak tanımlanan kamlar/şamanlar, toplum içerisinde sihirbazlıktan rakkaslığa; musikişinaslıktan gelecekte haber vermeye kadar pek çok görevi gerçekleştiren kimselerdir.³ Onların en önemli vazifelerinden biri de az önce ifade edildiği üzere hastaları tedavi etmektir. Zira seçilmiş kimseler olan kamlar/şamanlar, Tanrılar ve ruhlarla irtibat hâlinde olan ve bu sayede insanları kötü ruhların etkisinden korumanın ve kurtarmanın yollarını bilen (Güngör, 2002: 325-326), esime tekniklerini bilmesi sayesinde yeraltına ve gökyüzüne seyahat edebilen (Eliade, 1999: 214) bir “insan ruhu mütehasısı” (Kafesoğlu, 1998: 301) idi.

Kamlar/şamanlar, hastaları tedavi etmek için birtakım ayinler gerçekleştirmişlerdir. Bu ayinlerde kamlar/şamanlar, bazı farklılıklar olmakla birlikte genelde benzer safhaları takip ederek tedavi işlemlerini gerçekleştirmişlerdir.

Türk topluluklarında bu kamların/şamanların yanı sıra hastalıkları bitkisel, hayvansal ve madensel ürünlerden yararlanarak hazırladıkları ilaçlarla tedavi etmeye çalışan emçi, otacı adı verilen sağaltıcılar da vardı. Emçi ve otacılar, maddi sebeplerden kaynaklanan dış rahatsızlıkları tedavi ederlerken; kamlar/şamanlar, ruhsal rahatsızlıkların tedavisiyle meşgul olmuşlardır⁴ (Bayat, 1989: 61; Bayat, 2006: 119; Sever, 2016: 159).

Kültür, toplumun yüzlerce yıllık birikiminin toplamıdır. Bu birikim içerisinde Türk halk hekimliği de önemli bir yer tutar ve Türk kültürünün mühim bir kolunu teşkil eder. Türkler, Orta Asya’da kamlar/şamanlar, emçiler, otacılar vasıtasıyla oluşturdukları yüzlerce yıllık birikimi kendileriyle birlikte Anadolu coğrafyasına taşımışlardır. Bu birikim, Anadolu’da İslamiyet’in etkisi, yeni coğrafyanın şartları ve farklı kültürlerle olan etkileşimle daha da çeşitlenmiş ve zenginleşmiştir.

Kam/şaman, emçi, otacı adıyla bilinen halk hekimleri Anadolu’da yerlerini ocak, izinli, aktar/attar, kocakarı, üfürükçü, bakıcı, alıcı, kırık-çıkıkçı, seyikçi, abdal, cindar, çentici/çendçi, parpıcı, sığamacı, kelci, sülükçü, hacamatçı adlarıyla bilinen halk hekimlerine bırakmışlardır.⁵ Bireysel kimlikleriyle ortaya çıkan bu halk hekimlerinin yanı sıra halk, hastalıklarını tedavi etmek için tekke, türbe ve mezarlara, kutsiyet ihtiva ettiği belirtilen birtakım taş/kaya, çalı, ağaç, mağara ve sulara, kaplıca, içmece ve ılıca gibi şifalı sulara da müracaat etmiştir.

Anadolu’da halk hekimleri geçmişten günümüze felç, bademcik, baş, boğaz, kulak ve diş ağrısını, bağa, bezeme, vücutta oluşan yara, kabarma, kızarıklık ve kaşıntı gibi cilt rahatsızlıklarını, vücudun çeşitli yerlerinde görülen ağrı, sızı ve şişlikleri, kuduzu, konuşamama, kekeleme, yürüyememe gibi rahatsızlıkları, çocuklarda görülen huysuzluk, ishal, iştahsızlık, halsizlik, kusma ve öksürüğü, göz ağrısı ve görme bozukluklarını, sıtma ve sarılığ, kırık-basmasını, kırık-çıkık, nazar, korku ve mantar gibi pek çok rahatsızlığı tedavi

² Bk. (Türkdoğan, 1968: 34; Yoder, 1975: 28; Ocak, 1983: 101; İnan, 1986: 75-76; Anadol, 1988: 105; İnan, 1998: 423-427; Eliade, 1999: 247; Roux, 2002: 65; Frazer, 2004a: 150; Bayat, 2006: 258).

³ Şamanların/kamların toplum içerisinde üstlendikleri bu vazifeler için bk. (Örnek, 1995: 54; Kafesoğlu, 1998: 301; Köprülü, 1999: 57-58; Eliade, 1999: 26-27, 213-214; Güngör, 2002: 326; Çıblak, 2005: 209; Günay ve Güngör, 2015: 106; Bayat, 2006: 23).

⁴ Ayrıca bk. (Arat, 1959: 315).

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. (Tek, 2018: 9-16).

etmişler, halk bu tür hastalıklar için mutlaka müracaat edeceği bir sağaltıcı ya da sağaltma merkezi bulmuştur.⁶ Halk hekimleri, genellikle tecrübe yoluyla elde ettikleri atadan dededen gelen ve belki asırların birikimini ihtiva eden çeşitli tedavi yöntem ve tekniklerini kullanarak kimi zaman da bunlara yenilerini ilave ederek rahatsızlıkları sağaltmaya çalışmışlardır.

2. Halk Hekimliği Tedavi Uygulamaları ve Analoji

Halk hekimliği uygulamalarında hastalıkları tedavi edebilmek için çeşitli yöntem ve tekniklerden yararlanılmıştır. Tedavi uygulamaları, toplumun sahip olduğu kültürel değerlere göre farklılık gösterebildiği gibi aynı kültür içerisinde bile benzer hastalıkların tedavisinde farklı tedavi uygulamalarından faydalandığı görülebilmektedir. Bu sağaltma yöntem ve teknikleri, tedavide kullanılan malzemeler, sağaltmada başvuru dinsel ve büyüsel unsurlar, gerçekleştirilen pratikler, başvuru kişiler ve tedavinin gerçekleştirilmesi için gidilen, ziyaret edilen mekânlar ile zengin bir çeşitliliğe sahiptir.

Kan alma, kesme, çentme, dağlama, tütsüleme, kurşun dökme, muska yazma, üfürme, tükürme, iplik bağlama, düğüm atma, yalama, tekke, türbe ve mezarlarla kutsal sayılan su, pınar, taş, ağaç, çalı gibi mekânları ziyaret etmek ve buralarda belli pratikleri yerine getirmek, birtakım bitkisel, hayvansal ve madensel ürünlerden elde edilmiş ilaçları kullanmak halk hekimliğinde başvuru tedavi yöntemlerindedir. Halk hekimliğinde karşımıza çıkan ve çeşitlilik gösteren bu tedavi uygulamaları daha çok dinsel ve büyüsel bir nitelik taşımış, tedavi uygulamalarının ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde dinsel ve büyüsel düşünce oldukça etkili olmuştur. Bu çerçevede kimi tedavi uygulamaları da analogik düşünce üzerine temellenmiştir.

Bir taklit büyü olan analogi, "Benzer benzeri yaratır." (Mauss, 2011: 116) ve buradan hareketle de benzer ancak benzeri ile tedavi edilir düşüncesine dayanmaktadır. Bu tarz tedavilerde, özellikle isim, renk ve biçim benzerliklerinden hareketle oluşturulmuş tedavi pratikleri uygulanarak sağaltmanın gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır.

Kimi tedavi uygulamalarının şekillenmesinde mühim bir yeri olan bu analogik düşünce, rahatsızlık ile gerçekleştirilecek tedavi uygulaması arasında bir irtibatın, bir ilişkinin kurulmasında, tedavide kullanılacak şeylerin ve uygulanacak pratiklerin belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır, denilebilir.

3. Analogik Düşüncenin Ön Plana Çıktığı Hastalıklar ve Tedavi Uygulamaları

3.1. İt dirseği/Arpacık: Kirpik bölgesinde kırmızı sivilce biçiminde çıkan bir şişliktir. Tedavisi için uygulanan yöntemler şu şekildedir: a. Köpeklerin yemek kabından alınan bir parça yemek artığı it dirseği olan bölgeye sürülür. b. Hasta yere yatırılıp başına bir elek geçirilir, vücuduna da bir bez örtülür. İt dirseği olan gözün üstüne gelecek şekilde başına konulan kalbura bir parça ekme konulur. Köpek çağrılarak it dirseği olan gözün üstüne konulan ekmeğin köpek tarafından yenilmesi sağlanır. c. Köpeğin kuyruğu it dirseği olan bölgeye sürülür (Gönenç, 2011: 70). d. Ocak yedi arpa tanesini alır. Besmele çekip her bir arpa tanesine bir Gulfual okuyarak arpayı göz kapağının üstüne, kenarına değdirir (Tek, 2018: 185).

3.2. Sarılık: Gözlerde, ellerde ve benizde sararma, idrarda kırmızılık ve halsizlik şeklinde beliren (Akman, 2007: 398; Öger, 2010: 1237) bir rahatsızlıktır. Korunma ve tedavisinde uygulanan yöntemlerin bazıları şu şekildedir: a. Sarılık ocaklısı sarı ipliği bükerek sarı boncuğa geçirir ve hastanın boynuna asar (Boratav, 2003: 148). b. Sarılık tasından hastaya su içirilir (Örnek, 1966: 111). c. Bebeğin yüzüne sarı bir tülbent örtülür (Acıpayamlı, 1969: 24) d. Bebeğin gömleğine sarı bir iplik işlenir (Acıpayamlı, 1969: 24) d. Dumanlı köyündeki

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. (Tek, 2018: 124-138).

kaynaktan sağlanan sarı su hastaya içirilir (Acıpayamlı, 1969: 25) e. İçi su dolu tasa altın atılır ve hastaya bir hafta bu tastaki sudan içirilir (Acıpayamlı, 1969: 25) f. Hastanın gömleğinin yakasına sarı bir iplik sarılır (Bayat, 1987: 57). g. Bir miktar kayısı kurusu çocuğun idrarıyla ıslatılarak hastanın haberi olmadan ona yedirilir (Tek, 2018: 212).

3.3. Köstü/Kösnü/Köslü/Köstebek: Vücudun özellikle koltuk altı, boyun, kasık, sırt ve doğum yapmış loğusa kadınların göğüs altı gibi belli yerlerinde çıkan, bilye ya da ceviz büyüklüğünde, ortaları göz gibi açılan mosmor iltihaplı şiş yarıdır (Çevik, 2008: 91; Uyar, 2013: 49). Tedavisi şu şekillerde gerçekleştirilir: a. Köstebek eti hastaya yedirilir. b. Köstebek toprağından çamur yapılır ve yaraya üç, dört gün sürülür. c. Köstebek yuvasından alınan toprağın bir kısmı ocağın tükürüğüyle çamur hâline getirilerek yaranın üstüne sürülür sonra da köstebek tırnağı ile üstü çizilir (Çevik, 2008: 91).

3.4. Yılcancık: Kimi ocaklar tarafından vücutta yer değiştirip gezen rahatsızlıktır (Sever, 2016: 216). Tedavisi şu şekilde gerçekleştirilir: a. Ağrıyan yere yılcancık taşı konur (Sever, 2016: 217). b. Yılan gömleği sigara kağıdına sarıldıktan sonra yutulur (Örnek, 1966: 112).

3.5. Gelincik: Hasta bebekleri iyileştirmek ve bebeği ölen annelerin doğan bebeklerinin ölmesini önlemek için (Özkan, 2012: 114) başvurulmuş ocaktır. Tedavide şu yöntemlerden yararlanılır: a. Gelincik taşları yaraya konulur. b. Gelincik hayvanı közde kızartılıp bal ile karıştırılarak aç karnına yenilir (Temizsoylu, 2012: 54). c. Gelincik derisi bağlanır (Yasa, 1962: 293).

3.6. Siğil: Vücudun bazı yerlerinde özellikle de ellerde çıkan mercimek büyüklüğünde bir çeşit cilt hastalığıdır (Gönenç, 2011: 68; Özasan, 2012: 48). Tedavisi şu şekillerde gerçekleştirilir: a. Eldeki siğiller tek tek sayılır ve her siğil için bir mercimek tanesine üç İhlas bir Fatiha okunur. Birtakım işlemler gerçekleştirildikten sonra mercimekler bir çeşmeye ya da akan bir suya bırakılır. b. Sinirler tek tek sayılır ve sayıldıktan sonra her sinir için bir arpa tanesi alınır. Her bir arpa tanesi Ayetel Kürsi, Felak, Nas, İhlas, Fatiha ve bilinen sureler okunarak sinirin etrafında dairevi hareketlerle çevrilir. Okunan arpalar bir kâğıda sarılır ve duvar dibine gömülüp üstü çiğnenir. Arpalar orada çürüdükçe vücutta bulunan siğiller de kuruyup dökülür. c. Siğiller, buğday ya da pirinç ile okunur. Okuma işlemi bittikten sonra buğday ve pirinçler bir poşete konulur ve bir su arkına atılır ya da toprağa gömülür (Tek, 2018: 213-216).

3.7. Bulgurlama/Bulgur Püskürtme: Vücudun her bölgesinde çıkması muhtemel olmakla birlikte özellikle vücudun açık bölgelerinde, mevsim geçişlerinin yaşandığı dönemlerde oluşan, küçük sivilceyi andıran kümelenmiş kabarcıklar (Uyar, 2013: 37) şeklinde ortaya çıkan rahatsızlıktır. Sağaltma uygulamaları şu şekildedir: a. Kuru bulgur ağızda çiğnenip hastanın çıplak vücuduna püskürtülür (Yasa, 1962: 292). b. Bir miktar bulgur alınıp çeşitli sureler okunduktan sonra bulgur hastanın vücuduna sürülür (Tek, 2018: 187).

3.8. Albastı: Loğusa kadınlarda meydana gelen aşırı titreme, kan kaybı (Çevik, 2008: 35) şeklinde ortaya çıkan ya da yeni doğan bebeklerin ölümüne yol açan rahatsızlıktır. Tedavi ve korunma için şu uygulamalar yapılır: a. Loğusalı kadın kırk gün boyunca al yazma örter. b. Albastı rahatsızlığına yakalanan çocuk al boya ile yıkanır (Çevik, 2008: 36). c. Loğusalının alınına kırmızı tülbent bağlanır. d. Loğusalıya kırmızı gecelik giydirilir (Öngel, 1997: 118-119).

3.9. Domuzbaşı/Kabakulak: Genelde morarmış, pis kan ve iltihapla şişkin hâle gelmiş yaralardır (Uyar, 2013: 42). Tedavisi şu şekildedir: a. Domuz dişi şişen yerin etrafında daire şeklinde dolaştırılır (Öngel, 1997: 36).

3.10. Kızıldonnu/Kurdeşen Ocağı/Dabaz: Daha çok çocuklarda görülen, derinin altında kurt varmış da sürekli devinirmiş gibi kaşıntı yapan, üstü beyaz, altı kırmızı kabarma şeklindeki bir cilt hastalığıdır (Yasa, 1962: 280; Çevik, 2008: 93, 161). Tedavisi şu şekillerde

gerçekleştirilir: a. Kırmızı bir elbise giyen hasta, dört yol ağzına uluması için gönderilir. b. Hasta dört yolun birleştiği bir yere yatsıdan sonra gidip oraya bir mum dikip dibine de biraz ekmek parçası döktükten sonra “kurdeşen oldum kurt...” diye bağırır ve arkasına bakmadan evine koşar (Çevik, 2008: 93-94). c. Albasma giydirilir (Yasa, 1962: 281). d. Bir sandalyeye oturtulan hastanın üzerine bir al yazma örtülerek birtakım pratikler ve konuşmalar gerçekleştirilir (Öger, 2010: 1238-1239).

3.11. Dalak: Karında şişlik, sancı, ağrı ve nefes alma zorluğu şeklinde ortaya çıkan rahatsızlıktır (Araz, 1995:179; Öger, 2010: 1235; Gönenç, 2011: 71). Tedavisi şu şekillerde gerçekleştirilir: a. Dalak büyüklüğündeki çamura adı geçen organın adı verilip, çıplak vücutta dalağın bulunduğu bölgeye bırakılarak üzeri bıçakla gelişigüzel çizgilerle çizilir. Bu çamur parçası daha sonra güneşte kurumaya ve çatlamaya bırakılır (Araz, 1995: 179). b. Hasta sırtüstü yatırılarak karnı üzerine bir hayvan dalağı konulur. Dalağın da üzerine bir tepsi yerleştirilir. Elinde balta bulunan kadın odaya girer ve hastanın yakınlarıyla karşılıklı söyleştikten sonra hastanın karnı üzerinde bulunan tepsiye baltayla hafif hafif vurur (Acıpayamlı,1963: 39). c. Yatakta sırt üstü yatmakta olan hastanın karnı üzerine bir koyun dalağı konur ve ocak kara saplı bir bıçakla dalağı birkaç yerinden keser (Acıpayamlı, 1963: 41). d. Ocak, bağlı olduğu İstanbul'daki Musa Hazretlerinin derslerinde verdiği duaları ve Fatiha, Ayetel Kürsi, Elem neşrah, Kevser, İzaca, Felak, Nas ve üç İhlas okuyarak dalak taşını hastanın karnına sürter. Daha sonra hastanın yanında getirdiği (getirmemişse ertesi gün) inek, düve veya dana dalağını ve kırk adet nohut tanesini yanına alır. Koyun dalağı küçük olduğu için olmaz. Mutlaka sığır dalağı olması gerekir. Ocak, her bir nohut tanesini üç İhlas, bir Fatiha okuyarak dalağa yerleştirir. İşlem bittikten sonra dalak, kibleye bakan yüksek bir yere asılır. Dalak burada kurudukça hastalık da geçer (Tek, 2018: 188).

3.12. Kızılyügrük: Vücudun yumuşak dokularında oluşup şişen, kızaran zamanla moraran ve kişide ateşe, üşümeye yol açan su toplamış yaradır (Uyar, 2013: 49). Tedavisi şu şekillerde gerçekleştirilir: a. Ateşte ısıtılmış bıçakla yara dağlanır. Daha sonra üzerine bal sürülüp kuru nane ekilir ve kırmızı bir bezle yara bağlanır (Demren, 2008: 194). b. İhlas ve Fatiha okunarak yedi defa düğüm atılan kırmızı ip şekere batırılır ve yaranın olduğu yere bağlanır. Üzerine de kırmızı bir bez bağlanır (Özkan, 2012: 101).

3.13. Bakır Basması: Cilt üzerinde bölgesel bir şekilde ortaya çıkan kızarıklıklarla (Özkan, 2012: 88), bakır renginde vücutta parça parça oluşan lekelerle (Yasa, 1962: 288) ortaya çıkan rahatsızlıktır. Tedavisi şu şekildedir: a. Ateşte kızdırılmış kalaysız bakır üç İhlas, üç Fatiha okunarak hastanın başının ve yaralarının üzerinde dolandırılır b. İki ihlas, bir Fatiha okunarak bakır bir tabak ateşte kızdırılıp yaraların üzerine hafifçe değdirilir (Özkan, 2012: 88). c. Kalaysız bir bakır kap içine ateş konularak kızdırılır ve üzerine bir tülbent örtülmüş yaranın üzerinde gezdirilir (Ayhan, 1995: 249-250).

4. Analogik Düşüncenin Ön Plana Çıktığı Hastalıklar ve Tedavi Uygulamaları Hakkında Değerlendirme

Halk hekimliği tedavi uygulamalarında kesme, dağlama, vurma, ovma, üfeleme vb. gibi gerçekçi uygulamalardan yararlanılmakla beraber, sağaltmalarda dinsel ve özellikle de büyüsel işlemler ağırlıkta olmuş ve büyü, geçmişten günümüze halk hekimliği tedavi uygulamalarının temelinde yer almıştır.

İyi veya kötü bir netice almak arzusuyla tabiat öğelerini, yasalarını etkilemek ve olayların olağan düzenlerini değiştirmek için girişilen işlemlerin bütünü (Boratav, 2003: 136) olarak tanımlanan büyüün temelinde “animist” ve “dinamist” dünya görüşü ve “mana” tasarımı (Örnek, 1995: 135-136) yer almaktadır.

İnsanoğlunun gözle görülemeyen varlıkların zararlarından korunmak ve bunların güçlerinden faydalanmak için birtakım işlemlere başvurması büyüü hazırlayan temel

inancın önemli bir motifini teşkil etmiştir (Anadol, 1988: 12). Dinsel dünya görüşlerinin yanı sıra bazı psikolojik nedenler ve psikomental olaylar da büyüünün ortaya çıkışında etkili olmuştur (Örnek, 1995: 136).

James G. Frazer, “duygusal büyü” ya da “sempati yasaları” diye ifade ettiği büyüünün iki temel prensibe dayandığını ifade eder. Bunlar taklit ve temasır. Taklit ilkesine göre herhangi bir etki, onu taklit ederek elde edilebilir. Örneğin biri öldürülmek isteniyorsa onun bir imgesi yaratılır ve o imge yok edilir. Buna göre insanın, kişiyle onun imgesi arasındaki yakınlık (sempati) yoluyla, imgeye yapılan zararı sanki kendi bedenine yapılmış gibi hissettiğine ve imge yok edilirse kendisinin de aynı zamanda yok olması gerektiğine inanılır (2004: 10).

Temas ilkesine göre ise bedeninin her parçası arasında var olan duygusal ilişki, bu fiziksel ilişki koştuktan sonra bile devam eder. Bu nedenle de kişi, kendisinden ayrılmış parçaların, kazayla zarar görebileceği ya da kendisine kötülük yapmak, kendisini öldürmek için bunları bir büyü olarak kullanabilecek kötü niyetli kimselerin eline geçebileceği yerlere bırakmamaya dikkat eder (Frazer, 2004: 191).

Marcel Mauss ise büyüü, “Kişisiz soyut tasvirler”, “Somut kişisiz tasvirler” ve “Kişili tasvirler” şeklinde üçe ayırır. Mauss’un bu tasnifinde bizi ilgilendiren “büyünün yasaları” olarak da ifade edilen “Kişisiz soyut tasvirler”dir. Büyünün yasaları Mauss tarafından “yakınlık”, “benzerlik” ve “karşıtlık” olarak ifade edilir.

Bu yasalardan ilki olan yakınlık yasasına göre parça bütüne eşdeğerdir. Dişler, tükürük, ter, tırnaklar ve saçlar bir bütün olarak kişiyi temsil eder ve bunlar aracılığıyla kandırmak ya da büyülemek için doğrudan kişi üzerinde etkili olunabilir. Parçaların birbirinden ayrı olması devamlılığı bozmadığı gibi parçaların bir teki yardımıyla bir bütünü canlandırılabilir ya da yeniden oluşturulabilir. Her nesne, bir parçası olduğu türün temel prensibini bir bütün olarak içerir. Ayrıca kişiyle elbise, ayak izi, bedenin otların üzerinde ya da yatakta bıraktığı izler, yatak, koltuk gibi sürekli kullanılan eşyalar, oyuncaklar vb. gibi kişiyle temas hâlinde olan her şey bedenin ayrı parçalarına benzetilirler. Bu ilişki, kişi ile akrabaları, bir yara ile o yarayı yapan silah arasında da mevcuttur (Mauss, 2011: 112-113).

İkinci yasa ise benzerlik yasasıdır. Bu yasa ile ilgili iki temel formül bulunmaktadır. Bunlar, “Benzer benzeri yaratır.” ve “Benzer benzeri etkiler ve özellikle de benzeri iyileştirme gücüne sahiptir.” şeklinde ifade edilen formüllerdir (Mauss, 2011: 116).

“Benzer benzeri yaratır formülüne göre benzerlik yakınlığa eş değerdir. Parça bütün için ne ise imge de şey için odur. Basit bir figür, her türlü temasın ve doğrudan iletişimin ötesinde bir bütün olarak temsil ettiği niteliği taşımaktadır. Benzerlik yasası, yakınlık yasası gibi soyutlama ve dikkat olguları içerir (Mauss, 2011: 116-117).

Benzerlik yasasının ikinci şekli olan “benzer benzeri etkiler” formülü özellikle soyutlama ve dikkat olgularını içerir ki bu olgular, daima yasanın birinci şeklinin uygulanışını gerektirir. Birinci formül, genel olarak sadece çağrışımı dikkate alırken ikinci formül benzetmenin belli bir yönde etki yarattığını gösterir. Bu durumda eylemin anlamı ayinle ifade edilir (Mauss, 2011: 118).

Üçüncü yasa olan “Karşıtlık yasası”na göre ise benzer benzeri iyileştirdiğinde aslında bunun nedeni bir karşıt yaratmasıdır. Benzer, karşıtı yaratmak için benzeri ortadan kaldırır (Mauss, 2011: 119).

Analoji, yukarıda da ifade edildiği üzere bir taklit büyüüdür. Yani yaratılmak istenen bir etkinin ancak onu taklit ederek gerçekleştirilebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Fakat analoginin az önce ifade edilen Mauss’un büyüünün yasaları olarak da ifade ettiği yasalardan yakınlık, özellikle de benzerlik ve karşıtlık yasalarıyla da yakından ilişkili olduğu ifade edilebilir. Analogide, benzerliklerden hareketle taklitsel eylemi gerçekleştirerek arzu edilen

tesiri oluşturmak amaçlanmıştır. Bu benzerlikler ise genel itibariyle isim, renk ve biçim benzerliklerine dayanmaktadır.

Yukarıda sıralanan rahatsızlıkların tedavisinde analogik düşünce açıkça görülmektedir. Bu çerçevede sarılık, albastı, kızılıügrükte ve bakır basmasında renk; köstü, siğil, bulgurlama /bulgur püskürtme, dalak ve domuzbaşı/kabakulakta biçim; gelincikte ad analojisinden; itdirseği/arpacık, yılcık ve kızıldonnu/kurdeşen/dabaz rahatsızlıklarında ise hem isim hem de biçim analojisinden faydalanılmıştır.

Halk hekimliğinde sarılığın tedavisinde sarı iplik, sarı boncuk, sarı tülbent, sarı su, altın, kayısı kurusu ve idrar; albasmasında al yazma, al boya, kırmızı tülbent, kırmızı gecelik; kızılıügrükte, kırmızı ip ve kırmızı bez; bakır basmasında ise kalaysız bakır, bakır tabak ve kap gibi hastalığın rengi ile aynı olan onunla renk yönünden benzerlik taşıyan nesnelere faydalanılmıştır.

Tedavide biçimsel benzerliklerin ön plana çıktığı köstüde köstebek eti, köstebek toprağı, köstebek tırnağı; siğilde mercimek, arpa, buğday ve pirinç; bulgurlamada bulgur; dalakta, siğir dalağı; domuzbaşında ise domuz dişi gibi hastalıkla şekil yönünden benzerlik taşıyan ya da onun biçim yönünden ilişki içerisinde olduğu düşünülen varlık ve nesnelere yararlanıldığı görülmektedir.

Ad benzerliği ve bu benzerlikten hareketle geliştirilen tedavi uygulaması ise gelincik rahatsızlığında karşımıza çıkmaktadır. Halk gelincik adını verdiği rahatsızlıkta hastalıkla aynı adı taşıyan gelincik hayvanının eti ve derisiyle gelincik taşından yararlanmıştır.

Bazı rahatsızlıkların tedavisinde ise hem isim hem de biçim benzerliği büyük önem taşımıştır. Bu bağlamda, itdirseği/arpacık tedavisinde, köpek, köpek kuyruğı ve arpadan; yılcıkta yılan gömleğı ve yılcık taşından; kızıldonnu/kurdeşen/dabazda ise kırmızı elbiseden yararlanılmış ve kişi kurt gibi ulumuştur.

M. Eliade'ye göre tedavilerde kullanılan ilaçların işlevi büyüeldir. Zira bu ilaçlar, biçim, renk, tat gibi "örtük erdemleri" sayesinde etkili olmuşlar ve hasta bedendeki organik düzensizliğe görünmez gerçeklikten aldıkları güçlerle müdahale etmişlerdir (2002: 77). Bu çerçevede, tedavilerde kullanılan iplik, boncuk, altın, bakır tabak, yazma, boya, elbise, gecelik, arpa, bulgur, pirinç, domuz dişi, taş, deri gibi nesnelere, renk, biçim, ad gibi örtük işlevleri dolayısıyla hastalık üzerinde tesir yaratmışlar ve sağaltmayı gerçekleştirmede etkili bir güç olmuşlardır. İnsanoğlu, işe yarar bir özelliğe sahip olan her nesnenin, hastanın bozulan düzenini yerine koyabilecek büyümlü bir enerjiye sahip olduğuna inanmıştır.

Mauss, hastalıkların tedavisinde kullanılan sembollerin belirlenmesinde ve kullanılmasında dikkat ve soyutlama olgularının söz konusu olduğunu belirtir ve sağaltıcının tedavi için seçtiğı nesnelere sadece bir niteliğı aldığını belirtir. Anadolu'da görülen ve analogik düşünceyi yansıtan bu rahatsızlıklar ve tedavi uygulamalarında da halk hekimleri sağaltmada yararlandıkları sarı, kırmızı veya bakır nesnelere renkleri; dalak, arpa, bulgur, domuz dişi gibi nesnelere biçimleri; gelincik hayvanı veya yılcık taşını ise isimleri dolayısıyla tercih etmişler ve onların bu özelliklerinden istifade etmişlerdir.

Temeli taklide ya da benzer işlemin benzer olayı meydana getireceğine dayanan taklit büyümlünün çıkış noktası, asıl olanla benzer olanın birbirinden ayrılmadığı düşüncesidir (Akkaya, 2003: 12). Bu durum, Edward B. Taylor tarafından "zihinde kurulan bir ilişkiyi gerçekte olan bir ilişki sanmak" (Freud, 2012: 120) şeklinde belirtilmiştir. Frazer ise bu durumu şöyle ifade eder: "İnsanlar kendi kafalarındaki düşünce düzeninin doğanın düzeni olduğunu sanmış ve bu yüzden kendi düşüncelerini denetleyebilmelerinin ya da denetler gibi görünmelerinin kendilerine eşyayı da denetleme erkini verdiğini sanmışlardır." (Freud, 2012: 120). Bu bağlamda, insan zihninde hastalık ile hastalığın renk, biçim veya ad bakımından benzediğı/insan zihninin benzettiğı şey arasında bir fark yoktur. İnsanın

zihninde kurguladığı bu ilişki ve bu ilişkinin kozmosun kendisi olduğuna dair insan zihninde oluşan inanç, bozulan düzeni yeniden sağlayabilecek yani hastalığı tedavi edebilecek bir yapıya sahiptir. Bir şeyin taklidi ile aslı arasında bir fark görülmemesi, iş, oluş ya da eylemin taklit edilmesi ile arzu edilen neticeye ulaşılabileceği anlamına gelmiştir. Mesela arpacık ve siğil rahatsızlıklarında vücutta oluşan kabarmaların tedavisi için biçim yönünden benzerlik taşıdığı düşünülen arpa, buğday, mercimek ve pirinç gibi nesnelere yararlanılarak bunlar üzerinden birtakım pratikleri gerçekleştirdikten sonra bunların toprağa gömülmesi ya da akan bir suya atılması ve bu nesnelere burada çürüdükçe vücutta oluşan kabarcıkların da yok olacağı düşüncesi, dalak rahatsızlığında insan dalağıyla ilişki kurulan dalak büyüklüğündeki çamurun veya sığır dalağının birbirini takip eden eylemler silsilesinden sonra kuruması için güneş gören bir yere bırakılması ve dalak kurudukça rahatsızlığın da geçeceği inancı analoginin görüldüğü ve taklit prensibinin işletildiği tedavi uygulamalarına örnek olarak verilebilir. Taklit içeren eylemler silsilesini ihtiva eden bu tedavi işlemlerinde, analogik düşüncenin doğurduğu nesnelere, taklit eyleminin etrafında geliştiği, eylemin merkezinde yer alan ve taklitsel eylemin yapılmasına olanak sağlayan temel öğelerdir.

Mauss'un ifade ettiği büyüünün yasalarından olan benzerlik yasasına göre benzer benzeri etkiler ve onu iyileştirme gücüne sahiptir. Ancak burada karşıtlık yasası da devreye girmekte ve iyileştirme benzerin bir karşıt yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Mauss, karşıtlık olmadan benzerlik olmadığı gibi benzerlik olmadan da karşıtlığın olamayacağını (Mauss, 2011: 119) belirtir. Tartışılmaz bir fizik yasası olan aynı kutupların birbirini itmesi gibi benzer de benzerini istemiyor, itiyor, yaşam hakkı vermiyor ve onu yok ediyor. Dolayısıyla hastalığı ortadan kaldırmak için onu benzediği şeyle tedavi etmek gerekiyor. Bu bağlamda, sarılıkta vücudun aldığı sarı renkten dolayı sarı renkli eşyaların; kızıldonnuda kırmızı kabarmalardan dolayı kırmızı rengin, yine derinin altında kurt varmış da sürekli deviniyormuş hissi vermesinden dolayı hasta kişinin kurt gibi ulumasının; bulgurlamada vücutta oluşan kabarmaların bulguru andırmasından dolayı bulgurun; kızılıyüğükte yaranın kızarmasından dolayı kırmızı bezin; bakır basmasında vücutta bakır renginde oluşan lekelerden dolayı bakır renkli eşyaların; köstü/köstebek rahatsızlığında yaranın köstebek yuvasına benzemesi dolayısıyla köstebek ile ilgili nesnelere; yılanıkta ağrının vücutta yılan gibi oradan oraya dolaştığı hissi vermesinden dolayı yılan gömleğinin kullanılmasının ve buna benzer uygulamaların temelinde yatan, benzerin bir karşıtlık yaratıp benzeri yok ettiği düşüncesidir.

Analogik düşüncenin eseri olan bu tedavi uygulamalarının sadece taklit, benzerlik ve karşıtlık içerdiğini söylemek doğru olmayacaktır. İsim, renk ve biçim benzerliklerinden hareketle gerçekleştirilen bu sağaltmalarda temas prensibi, yakınlık yasası ve göçürme/devretme gibi uygulamalar da görülmektedir. Örneğin köstü tedavisinde köstebek yuvasından alınmış toprağın çamur haline getirilip yaraya sürülmesi; domuzbaşı uygulamasında domuzun dişinin şişen yerin etrafında dolaştırılması; bulgurlamada bulgurun vücuda sürülmesi; bakır basmasında bakır nesnenin lekelerin üzerinde gezdirilmesi vb. temas ve yakınlık prensiplerinin; it dirseğinde it dirseği olan gözün üstüne konulan ekmeğin köpeğe yedirilmesi; arpacıkta ve siğilde kullanılan nesnelere suya atılması veya toprağa gömülmesi vb. pratikler göçürme/devretme uygulamalarını da içermektedir.

Sonuç

Asırların birikimi olan Anadolu Türk halk hekimliği, hastalıkların tedavisinde birtakım gerçekçi yöntem ve uygulamalardan yararlanmakla beraber, bu tedavi uygulamaları daha ziyade dinsel-büyüsel bir nitelik taşımış ve büyü, bu tedavi uygulamalarının temelinde yer almıştır. Bu çerçevede bir taklit büyü olan ve benzerlik ve karşıtlık yasalarını da içeren analogiden halk hekimliği sağaltmalarında sıklıkla yararlanılmıştır. İsim, renk, biçim benzerliğine dayanan analogik düşüncenin temeli, bir etki ancak onu taklit ederek

gerçekleştirilebilir, benzer benzeri etkiler ve benzer ancak benzeriyle tedavi edilebilir prensiplerine dayanmıştır. Geçmişten günümüze insanoğlu zihninde, maruz kaldığı hastalıklar ile onun benzediği nesnelere arasında bir ilişki kurarak rahatsızlıkların ancak benzedikleri şeyler kullanılarak ve o taklit edilerek tedavi edileceğine ve bu şekilde bozulan düzenin yeniden tesis edileceğine inanmışlardır. Benzerin bir karşıt yaratarak benzerini yok edeceği düşüncesiyle hastalığın benzediği şeyler tedavilerde kullanılmış ve bu büyüsel işlemlerle hastalık üzerinde bir tesir yaratılmaya çalışılmıştır. Analoji, ilkel insandan günümüze insanoğlunun gözlem yeteneğini, çevresine, nesnelere, durumlara ve olaylar arasındaki ilişkiye olan dikkatini, bunlar arasında ilişki kurabilme becerisini ve soyutlama gücünü göstermesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Analojik düşüncenin ön plana çıktığı tedavi uygulamaları, sadece taklit, benzerlik ve karşıtlık içermemiş bu sağaltmalarda temas ve yakınlık prensiplerinden de yararlanılmıştır.

Kaynakça

- ACIPAYAMLI, Orhan. (1963). "Türk Halk Hekimliğinde Dalak Kesme ve Etnolojik İzahı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, S. (1), s. 37-58.
- ACIPAYAMLI, Orhan. (1969). "Sarılık Hastalığı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, S. XXVI(1-2), s. 23-30.
- ACIPAYAMLI, Orhan. (1978). *Halkbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ACIPAYAMLI, Orhan. (1989). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi". *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 Kasım 1988)*. s. 1-8, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- AKKAYA, Ümit Harun. (2003). *Büyü ve Büyüsel Uygulamalar Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Kayseri Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKMAN, Eyüp. (2002). "Türk ve Dünya Kültüründeki Su Kültü Üzerine Düşünceler". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, S. 10 (1), s. 1-10.
- ANADOL, Cemal. (1988). *Tarihten Günümüze Kadar Dünyada ve İslamiyet'te Halk İnanışları Büyü (Sihir-Tılsım)*. İstanbul: Devlet Yayın ve Dağıtım.
- ARAT, R. Rahmeti. (1959). *Kutadgu Bilig II (Tercüme)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- AYHAN, Aydın. (1995). "Balıkesir Halk Hekimliğinde Sağaltma Ocakları ve Usulleri". *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi Bildirileri (9-11 Ekim 1995)*. s. 247-264, Konya: Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 243.
- AYTAR, Selçuk. (1976). "Hastalığı Devretme Geleneği". *TFA*, (322), s. 7639-7640.
- BAYAT, A. Haydar. (1987). "Halk Tıbbında Özellikle Anadolu'da Sarılık Hastalığı ve Tedavisi". *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. C. IV (Gelenek, Görenek ve İnançlar). s. 47-66, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- BAYAT, A. Haydar. (1989). "Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbî Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları". *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 Kasım 1988)*. s. 59-82, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- BAYAT, Fuzuli. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- BORATAV, P. Naili. (2003). *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: K Kitaplığı.

- ÇEVİK, Bülent. (2008). *Konya'da Halk Hekimliği Uygulamalarının Dünü ve Bugünü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇIBLAK, Nilgün. (2005). "Çukurova'da Halk Hekimliği ve İlgili Uygulamalarda Eski Türk İnançlarının İzleri". *Türk Kültürü*, S. XIII (507-508), s. 199-214.
- DAĞI, Fahri. (2013). "Türk Fıkralarında Halk Hekimliği Unsurları". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, S. (2)5, s. 117-129.
- DEMİRHAN, Ayşegül. (1985). "Halk Hekimliğinin Tanımı, Tarihi Gelişimi ve Özellikleri". *Tıp Dünyası*, S. (58)675, s. 191-205.
- DEMREN, Özlem. (2008). "Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Şamanizm". *Folklor/Edebiyat*, S. (14)56, s. 185-210.
- ELİADE, Mircea. (1999). *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. (Çev.: İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.
- ELİADE, Mircea. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. (Çev.: Sema Rifat), İstanbul: Om Yayınevi.
- ELİADE, Mircea. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. (Çev.: M. Emin Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- FRAZER, James G. (2004a). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I*. (Çev.: Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayınevi.
- FRAZER, James G. (2004b) *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri II*. (Çev.: Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayınevi.
- FREUD, S. (2012). *Totem ve Tabu (I-II Tam Metin)*. İstanbul: Arya Yayıncılık.
- GÖNENÇ, Alpaslan. (2011). *Antalya İli Korkuteli İlçesinde Halk İnanışları ve Halk Hekimliği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- GÜNAY, Ünver ve GÜNGÖR, Harun. (2015). *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- GÜNGÖR, Harun. (2002). "Eski Türklerde Din ve Düşünce". *Türkler*, C. 3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 261-282,
- HUFFORD, David J. (2007). "Halk Hekimleri". (Çev.: Mustafa Sever), *Milli Folklor*, S. (73), s. 72-80.
- İNAN, Abdülkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İNAN, Abdülkadir. (1998). *Makaleler ve İncelemeler*. C. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KAFESOĞLU, İbrahim. (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KONAK, Akın. (1982). "Köysel Bölge Sağlık Hizmetlerini Değerlendirme Metodolojisi Adlı Eserin Tıbbi Antropoloji Açısından Değerlendirilmesi". *Antropoloji*, S. (10), s. 85-96.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- MAUSS, Marcel. (2011). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (Çev.: Özcan Doğan), İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

- ÖGER, Adem. (2010). "Tarsus ve Çevresinde Sağaltma Ocakları ve Bunlara Bağlı Uygulamalar". *Turkish Studies*, S. 5(1), s. 1231-1246.
- ÖNGEL, Gülnur. (1997). *Denizli Halk Hekimliğinde Ocaklar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtil İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. (1973). *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. (1995). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- ÖZASLAN, Ayşegül. (2012). *Halk Hekimliğinde Ocaklık Kurumu ve Araban (Gaziantep) İlçesi Örneğinde Kadın Ocaklılar*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZKAN, Tuba. (2012). *Geleneksel Tıptan Modern Tıbbı Ocaklık Kurumu: Ankara İli Çubuk İlçesi Örneği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ROUX, Jean Paul. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. (Çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- SEVER, Mustafa. (2016). *Mersin ve Yakın Çevresinde Halk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ŞAR, Sevgi. (1989). "Halk Hekimliğinin Dünü ve Bugünü". *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 Kasım 1988)*. s. 221-229, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- ŞAR, Sevgi. (2008). "Anadolu'da Rastlanan Halk Hekimliği Uygulamalarına Genel Bir Bakış". *38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (Ankara 10-15 Eylül 2008)*. s.1163-1178.
- TEK, Recep. (2018). *Kayseri Yöresi Sağaltma Ocakları*. Konya: Kömen Yayınları.
- TEMİZSOYLU, Aydın. (2012). *Ankara'da Halk Hekimliği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TÜRKDOĞAN, Orhan. (1968). "Erzurum Bölgesinde Tıbbî Tedavinin Sosyo-Kültürel Safhaları". *Türk Etnografya Dergisi*, S. (XI), s. 33-46.
- TÜRKDOĞAN, Orhan. (1987). "Tıbbî Folklor Açısından Sağlık Hastalık Sistemi". *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. C. IV, (Gelenek, Görenek ve İnançlar), s. 403-412, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- UYAR, Akın. (2013). *Halk Hekimliği Kapsamında Yozgat Ocakları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÜLGER, Züleyha. (2012). *Aydın (Merkez) ve Çevresinde Halk Hekimliği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YASA, İbrahim. (1962). "Türkiye'de Halk Sağlık Folkloru ve Bazı Meseleleri". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, S. 17(3), s. 251-301.
- YODER, Don. (1975). "Halk Tıbbi". (Çev.: Sibel Yoğurtçuoğlu, Ayfer Gülüm), *Folklor Doğru*, S. 43, s. 23-30.



Begtimur, Mehmet Emin (2021). Uygur Diasporasında Kullanılan Kitle İletişim Araçları Üzerine Bir Değerlendirme, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 27-41.

DOI: 10.46400/uygur.918191

UYGUR DİASPORASINDA KULLANILAN KİTLE İLETİŞİM ARAÇLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Mehmet Emin BEGTİMUR*

Geliş Tarihi: 16.04.2021

Kabul Tarihi: 24.06.2021

Öz

Kitle iletişim araçları genellikle bilgilendirme, kültürel değerlerin korunması ve aktarılması, toplumsallaştırma, eğitim ve eğlence gibi işlevlerinin yanı sıra günümüz dünyasının zorlamasıyla kitleleri yönlendirme, kamuoyu oluşturma, gündem belirleme ve toplum bilincini biçimlendirme gibi çok önemli işlevlere sahiptir. Her ülke mevcut koşullarına ve siyasal sistemlerine bağlı olarak kendi çıkarları doğrultusunda kitle iletişim araçlarını kullanmakta ve bu araçların işlevlerini belirlemektedir. Devlet ötesi bir varoluş olan diasporaların kitle iletişim araçlarına sahip olabilmeleri, kullanabilmeleri ve bu araçların hangi işlevleri yerine getirebileceği büyük ölçüde bulunduğu ülkelerin siyasal sistemi, anavatanlarıyla olan ilişkisi, diaspora üyelerinin ekonomik durumu ve entelektüellik düzeyi gibi faktörlere bağlıdır. Aynı zamanda diasporada kullanılan kitle iletişim araçları dağılmış nüfusu bir arada tutmak için daha fazla işlevleri daha etkin biçimde yerine getirmek zorundadır.

Çalışma, yöntem olarak nitel ve betimleyici yöntemi benimseyen bir araştırmadır. Araştırma verileri literatür taraması (kitap, dergi, webiste vb.) ile elde edilmiş ve nitel bir analize tabi tutulmuştur. Çalışmada Uygur diasporasının hem var kalma çabası hem de bağımsızlık mücadelesinde kullandıkları kitle iletişim araçlarının genel durumunu değerlendirmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Uygur Diasporası, Kitle İletişimi, Yazılı Basın, Görsel İştisel Medya, Yeni Medya.

AN EVALUATION ON THE MASS MEDIA USED IN THE UYGHUR DIASPORA

Abstract

Mass media generally has functions such as informing, preserving and transmitting of cultural values, socialization, education and entertainment, as well as directing the masses, creating public opinion, setting the agenda and shaping the social consciousness with the force of today's world. Each country uses mass media in line with its own interests, depending on its current conditions and political systems, and determines the functions of these tools. The ability of diasporas to own and use mass media and what functions these tools can fulfill depends largely on factors such as the political system of the countries in which they are located, their relationship with their homeland, the economic status of the diaspora members and the level of their intellectuality. Therewithal, the mass media used in the diaspora must perform various functions more effectively to keep the dispersed population together.

The study is carried out by qualitative and descriptive research methods. The research data were obtained by literature review (book, journal, webiste etc.) and subjected to a qualitative analysis. In the study, it is aimed to investigate the general

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Fakültesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü, e-posta: mbegtimur@gmail.com.
Orcid: 0000-0003-4458-3976.

situation of the mass media used by the Uyghur diaspora in both its struggle for survival and independence.

Keywords: Uyghur Diaspora, Mass Communication, Printed Press, Audiovisual Media, New Media.

Giriş

Bir coğrafyadan diğer bir coğrafyaya göç eden insanların ilk karşılaşacağı en temel sorun, geçim sorunudur, yani hayatta kalmaktır. Ardından göç ettiği yerin coğrafik, siyasi, toplumsal ve diğer koşullarına adapte olmak gelir. Diaspora olarak nitelendirebileceğimiz toplulukların bu sorunların yanında kendi kültürel değer ve kimliklerini koruması ve şartlar uygun hâle geldiğinde anavatanlarına dönmesi ya da en azından anavatanlarına dönme hayali taşıyor olması gerekmektedir.

Uygur diasporasını diğer diasporalardan ayıran en belirgin özellik sadece anavatanlarından uzak coğrafyalarda hayatta kalma çabası değil, bununla birlikte dünyanın ikinci büyük ekonomik gücü ve üçüncü askeri gücü olan Çin'e savaş açmış olmasıdır. Yani yurt dışında kendi mevcudiyetini devam ettirmekle birlikte işgal edilmiş anavatanlarını kurtarmaktır. Fakat Uygur diasporasının dağıldığı coğrafyalarda Çin devletinin etkisinin gün geçtikçe daha fazla hissediliyor olması diaspora üyelerinin hareket alanını daraltmakta Uygur diasporasını ekonomik, sosyal ve siyasi anlamda pasifize etmektedir. Uygur diasporası karşılaştığı ekonomik zorlukların yanı sıra politik engeller, kültürel sorunlar, üye sayısı ve beyin takımı yoksunluğu gibi nedenlerden dolayı hem kendi varlığını hem anavatanlarının bağımsızlık mücadelesini sürdürmede can çekmektedir.

1. Uygur Diasporasına Kısa Bir Bakış

Yakın tarihte Doğu Türkistan'dan diğer ülkelere yapılan göç hareketleri 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde başlamıştır. 1933 yılında kurulan Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti, Çin yönetimi tarafından yıkılmıştır. İkinci kez 1944 yılında kurulan Doğu Türkistan Cumhuriyeti yine Çin yönetimi tarafından 1949 yılında yıkılmış ve Doğu Türkistan işgal edilmiştir (Tursun, 2020: 236). Farklı tarihlerde farklı göç hareketleri gerçekleştirilmiştir. Bağımsız bir ulus devletin kaybedilmesiyle birlikte komünist işgalcilerin yaptığı hak ve hukuk ihlalleri geniş çaplı göç hareketlerine neden olmuştur.

1933-1964 yılları arasında Doğu Türkistan'dan farklı ülkelere göç hareketleri yapılmıştır. 1935-1937 yıllarında Mahmut Muhiti ile bir göç gerçekleştirilmiştir. Aynı dönemde Altay'dan Kazaklar kabileler hâlinde göç etmiştir. 1949 yılında ise Alibek Hakim, İsa Yusuf Alp Tekin, Hüseyin Teyci, Mehmet Emin Buğra ve Delilhan Canaltay gibi önemli kişiler Hidinsitan ve Pakistan'a göç etmiştir. 11, 17 ve 20 Eylül 1949 tarihlerinde Canımhan Hacı, Mehmet Emin Buğra ve İsa Yusuf Alp Tekin liderliğindeki kabileler Doğu Türkistan'dan ayrılmıştır. Bu göçün amacı sadece iyi yaşama imkânlarına sahip olmak ve hayatta kalmak değil belki anavatanlarında devam ettirme imkânı bulamayan bağımsızlık mücadelesini yurt dışında sürdürmek olmuştur. Vatan için vatanından ayrılmak zorunda kalan kabileler Türkiye başta olmak üzere Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Pakistan, Afganistan'a yerleşmiştir. Türkiye'ye ulaşan kabileler ise 10 Mart 1952 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu Kararı ile "İskânlı Göçmen" olarak kabul edilmiştir (Kul, 2017: 75-76). 1952 sonrası Türkiye'ye göç eden Doğu Türkistanlılar: Niğde vilâyeti Aksaray kazası Sultanhan nahiye merkezine, Manisa vilâyeti Salihli kazası merkezine, Kayseri vilâyetinin Develi kazası Sindelhöyük ve Karacaviran köyleri ile Yahyalı kazasına bağlı Kopçu ve Hocahacılı köylerine, Doğu Türkistanlı göçmenlerin kendi memleketlerinin ismini verdikleri Niğde vilâyetinin Ulukışla kazasına bağlı Altay köyüne, Konya Ereğlisi'ne, Konya

vilâyeti merkez köylerinden İsmil'e, Adapazarı'nın merkezine yerleşmişlerdir (Kul ve Tuncer, 2015: 222). 1960 yılının Ağustos ayında Pekin'de imzalanan "Afganistan ile Çin Arasında Sınır Serbestliği" anlaşmasından haberdar olan Mehmet Kasım Cantürk 130 kişilik bir kabile oluşturmuş ve 1961 yılında Afganistan'a göç etmiştir (Tuncer, 2014: 272). 1961 yılında Afgansitan'a göç eden Doğu Türkistanlıların Türkiye'ye iskânli göçmen olarak getirilmesi için bazı arayışlarda bulunmuş ve Türkiye Hükümetinin olumlu yanıt vermesiyle Afganistan'da bulunan Doğu Türkistanlıların bir kısmı Türkiye'ye iskânli göçmen olarak yerleştirilmiştir (Tuncer, 2018: 217).

1967 yılından sonraki dönemlerde büyük çapta göç hareketi gerçekleşmemiştir. Kültür Devrimi sonrası Çin'in açılım ve kalkınma politikası gereği yurt dışına çıkma yasağı kısmen kalktı. Bu nedenle Uygurlar zor da olsa yurt dışına çıkma imkânı elde ettiler. 1980'li yıllarda Türkiye'ye gelenler, on küsur aile olmakla beraber 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Suudi Arabistan'a hacca gitmiş ve yerleşmiş kişilerin akrabalarıydı. Pasaport alma prosedürünün çetrefilli ve engelleyici bir süreçten geçmesi ve ağır ekonomik yük olarak sunulması, kişilerin yurt dışına çıkamamasını sağlıyordu.

Binlerce Uygur'un ölümü, yaralanması ve kaybolmasıyla sonuçlanan 5 Temmuz 2009 katliamı sonrasında bile çok az sayıda Doğu Türkistanlı yurt dışına çıkabilmiştir. Bunun en önemli nedeni ise Çin yönetimin Uygurlara getirdiği seyahat özgürlüğü kısıtlamasından dolayı Uygurların pasaport alamaması ve gümrük kapıları ve sınır bölgelerinin sıkı bir şekilde denetlenmesidir. Bu yüzden gerek yasal yollarla gerekse kaçak yollarla yurt dışına çıkış imkânı bulunamamaktadır. Günümüzde Türkiye başta olmak üzere Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Pakistan ve Afganistan'ın yanı sıra ABD, Hindistan, Kanada, AB, Rusya, Japonya ve Suudi Arabistan'da yaşam mücadelesi veren Doğu Türkistanlılar bulunmaktadır. Bu ülkelerde ufak çapta da olsa bir Uygur topluluğundan söz etmek mümkündür. Diaspora üyeleri aynı ırk ya da aynı kültüre sahip oldukları, aynı kimliği taşıdıkları ve buna inandıkları için de bir arada bulunmaktadır.

2017 yılından önce siyasi, ticari, dinî, kültürel ve ırksal nedenlerle örgütlenen ve bir arada bulunan Uygurlar bu tarihten sonra siyasi amaç uğruna örgütlenmeye başlamıştır. Artık diaspora üyelerinin tek gayesi bağımsızlık yani bağımsız bir ulus devleti inşa etmek olmuştur. Fakat anavatan için anavatanlarını terk eden Uygur diasporası, topraklarını işgal eden işgalcilerin siyasi, ekonomik ve askerî gücünün her geçen gün artmasıyla diğer diaspora topluluklarının karşılaşmadığı büyük zorluklar yaşamıştır.

2. Kitle İletişim Araçlarının Tanımı, İşlevi ve Türleri

İletişim eyleminin tarihi oldukça eskidir ve iletişimin tarihini ilk insana kadar götürmek mümkündür. İnsanlar yaşamları boyunca hayatta kalma mücadelesi verirken türlü zorluklarla başa çıkmak zorunda kalmıştır. Doğayla ve düşmanlarıyla olan mücadelesini başarılı bir şekilde sürdürebilmek için bilmeye ve bilgiye sahip olmaya kendilerini muhtaç hissetmişlerdir. Bu ihtiyaç, hangi kültür, hangi coğrafyada olursa olsun insanların birbirleriyle, doğayla ve çevresindeki canlı-cansız her nesne ile iletişim kurmasını ve geliştirmesini sağlamıştır. Dolayısıyla insanlar ilkel çağlardan başlayarak bilinçli ya da bilinçsiz olarak iletişimin önemini kavramış ve iletişimi etkin bir şekilde kullanmayı öğrenmişlerdir.

İletişimin ne olduğu sorusu sorulduğunda genellikle ilk akla gelen cevap "iki ya da daha fazla kişinin konuşması, sohbet etmesi ve diyalogu" olacaktır. İletişim bilimlerinde ise farklı şekillerde tanımlanmaktadır. İletişim bilimci George Gerbner'e göre iletişim, "sembol ve mesaj sistemleriyle oluşan sosyal etkileşimdir" (1966: 430). İletişim, "ilettiler aracılığıyla toplumsal etkileşim kurmaktır" (Fiske, 2003: 17). Berelson ve Steiner'e göre iletişim, "sembollerin, kelimelerin ve şekillerin kullanılmasıyla fikir, duygu, yetenek ve bilgilerin aktarılmasıdır" (1964: 23). İletişim en genel anlamıyla "bir birey ya da bir gruptan

diğer(ler)ine sözel olarak veya kitle iletişim araçları yoluyla enformasyon aktarımını ifade eder” (Giddens, 2008: 631). Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere iletişimi kişiler arasında gerçekleşen duygu, düşünce, fikir, bilgi, haber alışverişi ve bu duygu, düşünce, bilgi, haber gibi iletilerin akla gelebilecek her türlü biçim ve kanallarla kişiden kişiye aktarılması olarak tanımlamak mümkündür.

Kitle iletişimi, genelde kitle iletişim araçları aracılığıyla gerçekleştirilen iletişim ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Ama kitle iletişim araçları kullanılmadan kitlesel boyutta gerçekleştirilen iletişim edimleri de mevcuttur. Örneğin, miting alanında konuşmacının dinler kitleye hitap etmesi (Güngör, 2013: 51). Bu yüzden kitle iletişimi, iletilerin tek kaynaktan birçok alıcıya aracılı ya da aracısız olarak aktarılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında kitle iletişiminin gerçekleşebilmesi için kitle iletişim araçlarının kullanılması şart değildir. Fakat teknolojik iletişim araçlarıyla kuşatılmış dünyamızda bu iki kavramı aynı anlamda kullanmak neredeyse kaçınılmaz hâle gelmiştir. Bu bağlamda Yumlu (1994: 16) kitle iletişimini, kitlesel boyutta ileti aktarabilen araçlar (gazete, dergi, radyo, televizyon, sinema vb.) aracılığıyla dolaylı bir biçimde gerçekleştirilen iletişim süreci olarak tarif etmektedir. Kitle iletişim araçları ise kitlesel boyutta herhangi bir ileti ya da mesaj aktarabilen araçlar olarak tanımlanmaktadır (Özök, 1985: 93).

Günümüz teknolojisinin ve buna paralel olarak kitle iletişim araçlarının hızla gelişmesiyle insanlar dünyanın en ücra köşelerinde olan bitenlerden haberdar olabilmekte, merak ettiği ve farklı konularla ilgili içeriklere kolayca, hızlıca ve çok az bir maliyetle erişebilmekte, kendi görüş ve tepkilerini anında ifade edebilmektedir. Bu gelişmeler elbette okur kitlesinin çevresinde gerçekleşen olay ve olgulara karşı vereceği tepkilerini, bakış açılarını, değer yargılarını ve karar süreçlerini etkileyerek değiştirmektedir.

Her türlü iletişimi gerçekleştirme gerekliliğiyle ortaya çıkan kitle iletişim araçları kültür, siyaset, ekonomi, edebiyat, sanat, din, eğitim ve diğer alanlarda yönetenler ile yönetilenler arasında aracılık rolünü oynayarak önemli bir güç hâline gelmiştir. Demokratik sistemlerde kitle iletişim araçları yasama, yürütme ve yargıdan sonra en etkili güç olarak kabul edilmektedir. Yani yönetenler adına yönetilenleri bilgilendirme ve yönetilenler adına yönetenleri denetleme işlevine sahiptir.

Lasswell, kitle iletişim araçlarının üç temel işlevi olduğunu ileri sürmektedir (Erdoğan 2005: 310):

- 1) Çevreyi gözetlemek.
- 2) Çevreye karşılık ve tepki vermede toplumun bireyleri ya da sistemin parçaları arasında ortak ilişkiyi sağlamak.
- 3) Sosyal mirasları nesilden nesle aktarmak.

Denis McQuail ise kitle iletişim araçlarının işlevini beş kategori altında özetlemektedir:

1) Enformasyon işlevi: Kitle iletişim araçları insanları çevresinde, ülkesinde ve dünyada olup bitenler hakkında bilgilendirir, toplumdaki güç dengelerini ve ilişkilerini açığa çıkarır, yeniliklere uyum sağlamayı ve gelişmeyi kolaylaştırır.

2) Karşılıklı bağlılık işlevi: Olayların ve iletilerin anlamı hakkında yorum ve açıklama yapma imkânı sunar, mevcut sistemin egemenliğinin korunmasına destek olur, toplumsallaştırır, toplumsal olaylar karşısında fikir, oybirliği ve kamuoyu oluşturur.

3) Devamlılık sağlama işlevi: Egemen kültürleri dayatır, alt kültür ya da yeni kültürlerle gelişme imkânı sağlar, ortak değerleri işler ve yaşatır.

4) Eğlence işlevi: İnsanları gündelik hayatın kargaşa ve kaoslarından uzaklaştırarak onların hoşça vakit geçirmelerini sağlar.

5) Harekete geçirme işlevi: Siyaset, ekonomi, eğitim ve diğer toplumsal konularda kitleleri ortak amaçlar üzerinde birleştirir, harekete geçirir (Erdoğan ve Alemdar, 1990: 107).

1984 yılında yayınlanan UNESCO Raporunda kitle iletişiminin işlevleri şöyle ifade edilmektedir (Türkoğlu, 2004: 127):

1) Bilgi Verme (Enformasyon): Bireysel, toplumsal ve uluslararası düzeyde, kişilerin anlamasına olanak verecek ölçüde haber, bilgi ve görüşleri toplayıp uygun bir biçimde tartışma ortamına sunmak.

2) Toplumsallaştırma: Bireylerin, toplumsal kişiliklerinin oluşmasını sağlamak üzere, toplumsal hayata katılmalarına olanak verecek ortak duygu ve düşüncelerin oluşumuna katkıda bulunma.

3) Güdüleme (Motivasyon): Hem bireysel istekleri hem de toplumsal hedeflerin bir arada ilerlemesini sağlama, toplumsal hedefler için de bireylerin ortak eylemler için harekete geçmesine yardımcı olma.

4) Tartışma: Halkı ilgilendiren uluslararası, ulusal, bölgesel veya yöresel sorunlarda gerekli bilgiyi ortaya koyarak halkın konu hakkında aydınlanmasını sağlama.

5) Eğitim: Daha çok gündelik yaşamda kullanılacak beceriler ve bireysel gelişimi sağlayabilecek bilgileri aktarma.

6) Kültürel Gelişme: Bireysel olarak yaratma gücünü ve estetik gereksinimlere hitap ederek kültürel ve sanatsal çalışmalarını desteklemek.

7) Eğlence: Hem bireysel hem de toplumsal entelektüel gelişmeye destek olacak biçimde drama, dans, edebiyat ve sporla ilgili olayları aktarmak.

8) Katılım: Bireysel ve toplumsal düzeyde görüş açıları ve istekleri anlamaya yönelik çeşitli mesajları iletme.

Özetle kitle iletişim araçları kitleleri bilgilendirme, eğitime, eğlendirme, toplumsallaştırma ve kültürel değerlerin aktarımı gibi önemli işlevlere sahip olmanın yanı sıra kitleleri yönlendirme, ikna etme, inanç, fikir, duygu, düşünce, tutum ve davranışları değiştirme ve herhangi bir toplumsal sorun karşısında kamuoyu oluşturma gibi işlevlere de sahiptir. Kısacası iletişim ediminin ya da kitle iletişim araçlarının nihai amacı hedef kitleyi beklenen yönde etkilemektir.

İletişim ediminin ya da kitle iletişimin kökenleri ilk insana kadar uzanmasına rağmen kitle iletişim araçlarının tarihçesi oldukça yenidir. İletilerin tek kaynaktan çok sayıdaki alıcıya aktarılmasını sağlayan kitle iletişim araçlarının kullanımı, 1453 yılında Alman Johann Gutenberg'in icat ettiği matbaa makinesiyle başlamıştır (Girgin, 2014: 6). Bu tarihten başlayarak ve Sanayi Devrimi'nden sonra hızlanan teknolojik gelişmelerle birlikte kitle iletişim araçlarının türleri çeşitlenmiş ve yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Kitle iletişim araçlarını kullanılan simge, araç ve içeriklerin biçimi açısından genel olarak üçe ayırmak mümkündür:

2.1. Yazılı Basın: Kitap, Dergi, Gazete

Yazılı basın içerisinde yer alan kitap, en eski kitle iletişim araçlarından biridir. İlk kitabın basıldığı 1453' yılından beri kitap insanların günlük yaşantısının önemli bir parçası olmuştur. Toplumların okuryazar düzeyi, kültür seviyesi ve diğer demografik özelliklerine paralel olarak hem biçim hem de içerik açısından değişmiştir. İnsanların düşünce, fikir, bilgi ve birikimlerinin saklanması ve aktarılmasında önemli rol oynamıştır.

Bir başka yazılı basın türü ise dergidir. İlk dergi olan The Gentleman's Magazine'in yayımlandığı 1692 yılından şimdiye kadar belirli konu ve alanlarda okur kitlesini periyodik olarak bilgilendirme aracı olma özelliğini sürdürmektedir (URL-47).

İlk ortaya çıktığı 1631'lerde seçkin bir kültüre hitap eden gazete, zamanla geniş kitlelere ulaşarak yaygın bir kitle iletişim aracı hâline gelmiştir (Girgin, 2014: 67). Yapısal ve içeriksel özellikleri kitap ve dergiden farklı olan gazete televizyonun icadına kadar olan süreçte altın devrini yaşamıştır.

2.2. Görsel-İşitsel Medya: Radyo, TV, Sinema, Tiyatro

Radyo yayıncılığını ifade etmek için kullanılan işitsel medya ses aracılığıyla gerçekleştirilen ve kulağa hitap eden kitlesel iletişime verilen bir addır. Hedef kitleye ya da izler kitleye hareketli görüntü, ses ve yazıların birlikte iletilmesini sağlayan araçları da görsel medya olarak tanımlamak mümkündür. Örneğin; sinema, TV, tiyatro vb.

2.3. Yeni Medya ya da Dijital Medya

Yeni medya, sanal gerçeklik teknolojilerini kullanarak bilgisayar tabanlı oluşturulan ve katılımcıların görebildiği, duyabildiği ve keşfedebildiği bir ortamdır (Yıldız, 2009: 11). Yani bilgisayar temelli ağ aracılığıyla kişiler arasında metin, fotoğraf, video, ses gibi iletilerin aktarılmasını sağlayan, gözle görülebilen, kulakla duyulabilen ve hissedilebilen ama elle tutulamayan internet ağlarıyla inşa edilen ortam demektir.

Günümüzde yaygın olarak kullanılan belli başlı yeni medya araçları şunlardır:

- 1) Kurum ya da kişinin websitesi
- 2) E-mail
- 3) İtranet ve ekstranet
- 4) Sosyal medya araçları
 - (1) Forumlar
 - (2) Bloglar
 - (3) Sohbet odaları ve online chat
 - (4) Sosyal ağlar
 - (5) Wikiler
 - (6) Katılımlı sözlükler
 - (7) Şikâyet ve yorum siteleri
 - (8) Sanal dünya
 - (9) Video paylaşım siteleri (Begtımur, 2021: 202-208).

3. Uygur Diasporasında Yaygın Olarak Kullanılan Kitle İletişim Araçları

Uygurların yurt dışında yürüttükleri bağımsızlık mücadelesi diaspora üyelerinin az ve beyin takımının zayıf olması, ekonomik sıkıntılar ve daha önemlisi anavatanlarının tamamen bağımsız olmadan da iyi imkânlarla kavuşabileceği inancının sürüyor olması nedeniyle on yıllardır pek mesafe katedememiştir. Diasporanın bu süreçteki hayatta kalma ve bağımsızlık mücadelesi çoğu zaman bulunduğu ülkenin güdümü ve Çin hükümetiyle olan ilişkileri çerçevesinde gerçekleşmiştir. Fakat 2017 yılından sonra Doğu Türkistan'da şiddetlenen insan hakları ihlalleri, Uygur diasporasının "Uygurlar için bağımsızlıktan başka çıkış"ın olmadığı gerçeğini kavramasına sebep olmuştur ve söz konusu diasporayı buna zorlamıştır.

Çin'e karşı silahlı ve diplomatik mukavemet etme yeteneğinden son derece yoksun olan Uygur diasporası, bir yandan kendi varlığını sürdürmeye çalışırken bir yandan da Çin'e savaş açmıştır. Bu savaşta kullanabilecekleri tek araç, kitle iletişim araçlarıdır. Lakin bulunduğu ülkelerin Çin ile olan ekonomik ve stratejik çıkarlarından ötürü resmî iletişim araçlarına sahip olma ve kullanma imkânı bulamamıştır. Dolayısıyla resmî olmayan iletişim araçları yoluyla hem kendi kültürel varlıklarını ve kimliğini korumaya hem de anavatanlarında yapılan insan hakları suçlarını dünyaya duyurmaya çalışmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde Uygur diasporasında 2017 yılından beri yaygın olarak kullanılan kitle iletişim araçlarının genel durumu, içeriği, biçimi ve yoğunlaştığı konular üzerinde bir değerlendirme yapılacaktır.

3.1. Yazılı Basın

3.1.1. Dergiler

2017 yılından sonra Uygur diasporasında farklı konularda dergiler yayımlanmaktadır. Diaspora üyeleri tarafından en çok bilinen ve rağbet gören dergiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Uygur Diasporasında 2017 Yılından Sonra Yayımlanan Dergiler

Yayın başlangıç	Ülke	Yayıncı	Türü	Yayın aralığı	Dergi adı	
2019	ABD	Uyghur Projeği Fondu	Genel	Aylık	Uyghurlar-Uygurlar (URL-1)	1
2015	Türkiye	Sirajidin Ezizi	Din ve sosyal konular	Üç aylık	Meripet- Eğitim (URL-2)	2
2017	Türkiye	Murat Orhun	Din	Üç aylık	İzidiniş-Arayış (URL-3)	3
2020	Türkiye	Şerqi Türkistan Ölimalar Birliği	Din	Altı aylık	Ölimalar-Alimler (URL-4)	4
2020	Türkiye	Derman Fondu	Genel	Üç aylık	Şeppek-Şafak (URL-5)	5
2017	Türkiye	Evlat Gurupisi	Çocuk	Üç aylık	Siret Balılar Jurnili-Siret Çocuk Dergisi (URL-6)	6
2019	Türkiye	Ayhan Maaripi	Çocuk	Üç aylık	Töt Kulak Balılar Jurnili-Dört Kulak Çocuk Dergisi (URL-7)	7

Tabloda listelenen dergilerin içeriğine bakıldığında edebiyattan kültür sanata, teknoloji den bilim, tarihten dine kadar farklı konular ele alınsa da genel olarak konuların din ve edebiyat-sanat üzerinde fazla yoğunlaştığı görülmektedir. Sanat, Theodor Adorno'nun bahsettiği gibi "üstün bir biliş formu olarak" düşlerin, hayallerin, arzu ve isteklerin ve umutların diri tutulduğu alandır ve "alternatif bir toplumsal düzenin düşünüsü" (Bottomore, 1997: 49) kurabilme imkânı sağlamaktadır. Dergilerin başlangıç seviyede olmasına rağmen yapılan çalışmaların niteliği ve bilimselliği çok da zayıf değildir. Tasarım, editörlük,

hakemlik vb. hususlar profesyonellerce yapılmaktadır. Dikkat çeken bir nokta, dergilerde işlenen konuların genel resmine bakıldığında ve Uygurların bulunduğu her coğrafyada artık siyasetle iç içe olma zorunluluğu göz önünde bulundurulduğunda, güncel siyasi olaylar ve politikalarla ilgili konuların çok az işlendiğidir.

3.1.2. Kitap

Uygur diasporasında yaygın olarak kullanılan kitle iletişim araçlarından biri de kitaptır. Uygur diasporasının ilk şekillenmeye başladığı yıllardan şimdiye kadar diasporadaki farklı dernek ve siyasi teşkilatlar tarafından çoğunlukla dinî kitaplar basılmıştır. Dinî konularda özgün eserler yazıldığı gibi Arapça ve Türkçeden çeviriler basılarak ücretsiz dağıtılmıştır. 2017 yılından sonra diaspora üyelerinin çoğalması ve bağımsızlık mücadelesinin güçlenmesiyle hem profesyonel yazar, akademisyen, tarihçi hem de amatör yazarlar tarafından farklı konularda birçok kitap yazılmış ve okur kitlesiyle buluşmuştur. Bu eserler arasında “Uyghur Omumi Tarihi-Uygur Genel Tarihi” gibi hem hacim olarak büyük (toplam 12 ciltten oluşmaktadır) hem de bilimselliği güçlü eserler de bulunmaktadır. Tablo 2’de Uygur diasporasında son dört yılda yayımlanan ve okur kitlesi tarafından beğenilen eserlerden örnekler verilmiştir.

Diasporada rağbet gören bu eserlerin genel olarak tarih, din, siyaset ve psikoloji üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tarih üzerine yazılmış kitapların diasporada yazılan kitapların büyük bir bölümünü oluşturuyor olmasını belki Çin’in fiziksel boyunduruğundan kurtulan Uygurların uzun yıllardır kaybettiği geçmişini, kimliğini ve özünü arayışının bir sonucu olarak yorumlamak mümkündür. Ayrıca yazılan eserlerin önemli bir kısmı siyaset ve psikoloji üzerine yoğunlaşmakta, bu da geçmişte türlü yollarla apolitikleştirilmiş Uygurların artık var olabilmek için politik bilincin şekillendirilmesi zorunluluğunun ve son yıllarda yaşadıkları travmanın farkına vararak bir arayış içinde olduğunun bir belirtisi olarak ifade edilebilir.

Tablo 2: Uygur Diasporasında 2017 Yılından Sonra Yayımlanan Kitaplardan Örnekler (URL-8)

Yıl	Yayınevi	Türü	Kitap Adı	Yazar	
2018	Şerqi Türkistan Höriyet Neşriyati	Roman	Sevda-Sevda	Ğulam Osman Zulpiqar	1
2020	Şerqi Türkistan Höriyet Neşriyati	Roman	Qehrimanliq Devri-Kahramalik Devri	Ğulam Osman Zulpiqar	2
2018	Şerqi Türkistan Höriyet Neşriya	Psikoloji, Siyaset	Uyghurlar Pishologiyilik Urushta-Uyghurlar Psikolojik Savastta	Memtimin Ela	3
2020	Uyghur Tetqiqat İnstituti	Tarih	Uyghur Omumi Tarihi- Uygur Genel Tarihi	Nebijan Tursun	4
2017	Uyghur Tili Tetqiqati	Tarih	Uyghur Yilnamisi-Uygur Tarihçesi	Memettursun	5
2017	Şerqi Türkistan Höriyet Neşriyati	Genel	Uyghurluq Endishisi-Uyghurluk Endişesi	Abduveli Ayup	6

2020	Siyer Yayınları	Genel	Oyunlar Vadisi Türkiye-Oyunlar Vadisi Türkiye	Abduveli Ayup	7
2020	Siyer Yayınları	Genel	Tepekür ve Tuzaq- Tefekkür ve Tuzak	Abduveli Ayup	8
2020	Sutuq Bughran Maarip Neşriyati	Din, Psikoloji	Biz Bu Dunyagha Baqiwendimu? - Biz Bu Dünyada Kalıcı Mıyız?	Kamile Fazili	9
2017	Teklimakan Uyghur Neşriyati	Siyaset	Kök Pasport Arzusi- Mavi Pasaport Arzusu	Ruqiye Turduş	10
2020	Uyghur Tetqiqat İnstituti	Siyaset, Sosyoloji	Etnik, Ulus, Ulusçuluq ve Kimlik-Etnik, Ulus, Ulusçuluk ve Kimlik	Ruqiye Turduş	11
2017	Teklimakan Uyghur Neşriyati	Din	Beht Saadetning 40 Retsipi-Mutluluğun 40 Reçetesi	Muhemmed Yüsüp	12
2018	Sutuq Buğrahan Maarip Neşriyati	Tarih, Siyaset	Şerqi Türkistan İslam Cumhuriyiti ve Asasi Qanuni-Doğu Türkistan İslam Cumhuriyiti ve Anayasası	Alimcan Buğda	13
2018	Saciye İslam Tetqiqat Merkizi	Din	Yegane Yaratquchi- Tek Yaratıcı	Yarmuhemmet Calalidin	14
2008	Şerqi Türkistan Hörriyet Neşriyati	Siyaset	Ya Musteqilliq Ya Ölüm-Ya Bağımsızlık Ya Ölüm	İzçimen	15
2020	Siyer Yayınları	Roman	Heyr Hoş Quyaş-Güle Güle Güneş	Muyesser Abdulehed	16
2020	Teklimakan Uyghur Neşriyati	Tarih	Abdurehim Eysa ve Uyghuristan Çüşi- Abdurehim Eysa ve Uyghuristan Rüyası	Eset Sulayman	17
2020	Teklimakan Uyghur Neşriyat	Tarih	Siyasi Sehnidiki Zakroflar-Siyasi Alandaki Zakroflar	Eset Sulayman	18
2020	Teklimakan Uyghur Neşriyat	Tarih	1937, 1957, 2017	Eset Sulayman	19
2017	Şerqi Türkistan Hörriyet Neşriyati	Siyaset	Azadliq Yolida İzdiniş-Bağımsızlık Yolunda Arayış	Ğulam Osman Zulpiqar	20

Uygur diasporası içinde bulunduğu ekonomik ve siyasi nedenlerden ötürü kitap ve dergi haricinde daha fazla maliyet ve profesyonellik gerektiren radyo ve TV kanalı gibi dijital dünyanın artık gelenekseli olmuş araçlardan yararlanamamaktadır. Dolayısıyla kullanım maliyeti çok düşük ya da ücretsiz olan dijital ortam araçlarına yönelmektedir.

3.2. Yeni medya

Uygur diasporasında günümüz yeni medya araçlarından websiteler, video paylaşım siteleri ve diğer sosyal ağlar etkin olarak kullanılmaktadır.

3.2.1. Websiteler

Bireylerin ya da kuruluşların dünyaya açılan penceresi niteliğinde olan internet siteleri, muhataplarına kendi kimliği, ismi, iletişim bilgileri, hedefleri, yaptıkları ve yapmadıkları, ne yapmak istedikleri (vizyon ve misyon) gibi temel bilgilerin tanıtıcısıdır.

Tablo 3: Uygur Diasporasında Yaygın Olarak Bilinen Kurum ya da Kişi Websiteleri

https://www.facebook.com/Eynekhaber (URL-9)	Eynek Hever Sehipisi	1
https://iuyghur.com (URL-10)	Uygur Ağıntliqi	2
http://istiqlalhaber.com (URL-11)	İstiqlal Heverliri	3
https://www.uyysi.org/ug (URL-12)	Uygur Tetqiqat İnstituti	4
https://www.ziyali.org (URL-13)	Köktuğ	5
https://www.akademiye.org/ug (URL-14)	Uygur Akademisi	6
https://www.uyghursfoundation.org (URL-1)	Uygur Procekt Fondi	7
http://www.hoylam.net (URL-15)	Hoylam Tori	8
https://elkitab.org (URL-8)	Ilkitap	9
https://www.uyghurcongress.org/uy (URL-16)	Dunya Uygur Qurultiyi	10
https://maarip.org/uyghur (URL-17)	Maarip Cemiyiti	11
https://www.rfa.org/uyghur (URL-18)	Erkin Asya Radyosi	12
https://www.uyghur-archive.com (URL-19)	Tor Arhipi	13
http://www.uyghurkitap.com (URL-20)	Uygur Kitap Ambiri	14
http://www.maqale.uyghurkitap.com (URL-21)	Maqale Ambiri	15
http://www.azizisa.org (URL-22)	Eziz Eysa Elkün Sehipisi	16
https://www.facebook.com/awazliq.eserler (URL-23)	Avazliq Eserler	17
http://yanghin.net (URL-24)	Yangin Ilkitap	18
http://munber.iuyghur.com/index.php (URL-25)	Uygur Erkinlik Munbiri	19
https://eynek.biz (URL-26)	Eynek Munbiri	20

Bu internet sitelerinin çoğu Uygur sivil toplum kuruluşları tarafından oluşturulmuştur. Genellikle bilgilendirme, yönlendirme, araştırma, basın açıklaması ve diğer toplumsal hedefler için kullanılmaktadır. Tablodaki sitelerin çok azı gönüllü şahıslar tarafından kurulmuş olup bu internet siteleri Uygurlara ait kültürel değerlerin korunması ve aktarılması, Uygurca eserlerin basım ve dağıtımını gibi önemli rolleri üstlenmektedir.

3.2.2. Video Paylaşım Siteleri

Yeni medyanın özellikle sosyal medyanın önemli bir parçası olan video paylaşım siteleri, bireylerin ya da kurumların profesyonelce ya da amatörce hazırlanmış video dosyalarını yükleyebilmesini, diğer kişilerin bu videoları izleyebilmesini ve yorum yazabilmesini mümkün kılan sanal ortamlardır. Ülkemizde ve dünyada en çok bilinen Youtube, Uygur diasporasının yoğun bir şekilde kullandığı yeni medya araçlarından biridir. Diasporadaki Uygurlar, video paylaşım sitelerinden Youtube kanalları aracılığıyla hem üyeler arasındaki etkileşimi, iletişim ve sosyalleşmeyi sağlamakta hem de bağımsızlık mücadelesini sürdürmektedir.

Tablo 4: Uygur Diasporasında Yoğun Olarak Kullanılan Youtube Kanalları

	Kanal Adı	Kategori	Abone Sayısı	Kanal Bağlantısı
1	Uygur İslam TV	İslam	45500	https://www.youtube.com/user/Islamioghli/videos (URL-27)
2	İstiqlal TV	Haber	36900	https://www.youtube.com/watch?v=NFP7ugnGVYs (URL-28)
3	Uygur Beauty	Sanat	20600	https://www.youtube.com/c/UygurBeauty/videos (URL-29)
4	Refkat Uighur	Haber	18300	https://www.youtube.com/channel/UCoPP3W6Ev2knib1MCplYOSQ/videos (URL-30)
5	Rfa Uygur	Haber	14700	https://www.youtube.com/user/RFAUygur (URL-31)
6	Uygur TV	Genel	11100	https://www.youtube.com/channel/UCFGiWZHLmvPKEJQDkxQQkBg (URL-32)
7	Nur TV	İslam	6820	https://www.youtube.com/channel/UCI08eA2Co9iT2z0PxoVS-bw (URL-33)
8	Uygur Ev Yemekleri	Yemek	6480	https://www.youtube.com/channel/UC-bMAGJ7LQh6a5j1w6-pL1g (URL-34)
9	World Uygur Congress Dunya Uygur Qurultiyi	Siyaset	5980	https://www.youtube.com/channel/UCAM2oSzARLw8umkdVy6Bw6A (URL-35)
10	Pidaiylar Ekranı	Genel	5880	https://www.youtube.com/channel/UC4l7FyK0sJBqk2hkrIsHebw (URL-36)
11	Uygur Ekranı	Genel	5560	https://www.youtube.com/channel/UCTvtHk1Q9EcxCDThNQPKuQ/videos (URL-36)
12	Uygur Radio Tv	Genel	4050	https://www.youtube.com/c/UygurRadioTV/videos (URL-37)
13	Hüseyin Tejelli	Genel	3530	https://www.youtube.com/channel/UCM82KF5MTFipTHI2wlHstA (URL-38)
14	Şerqi Türkistan Höriyet Neriyati	Siyaset	3140	https://www.youtube.com/user/filmqoy (URL-39)
15	Kompyuter ve Turmuş	Eğitim	3120	https://www.youtube.com/channel/UCe8L8dzF6tuEOhKLRbxMBQA (URL-40)
16	Uygur TV Filim	Sanat	2110	https://www.youtube.com/channel/UCanClvN-R88wKNyyt4mvE6A (URL-41)
17	Bilkan Munbiri	Eğitim	1910	https://www.youtube.com/channel/UCAZGUF8OirFwx-BQHTW7k3g (URL-42)
18	Uygur Academy	Bilim	1410	https://www.youtube.com/user/uyghuracademy (URL-43)
19	Ölimalar TV	İslam	1130	https://www.youtube.com/channel/UCsSpJlpLb6crQmLZUUA2QSg (URL-44)
20	Memet Emin	Sağlık	922	https://www.youtube.com/user/2005mmt (URL-45)

Tablo 4'ten anlaşılacağı üzere, uydulu ya da kablolu TV kanallarına sahip olamayan Uygur diasporası video paylaşım sitesi olan Youtube aracılığıyla diaspora üyelerinin görsel iletişim ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktadır. Youtube platformu kullanıcı merkezli, kullanımı ve erişimi kolay, fazla maliyet gerektirmeyen bir mecra olarak rağbet görmektedir. Diaspora üyelerin birbirlerini tanımalarını, farklı ülkelerden kullanıcıların aynı platformda buluşmalarını, karşılaşılan sorunlara ortak çözüm aramalarını mümkün kılmaktadır.

Yukarıdaki Youtube kanallarında yayınlanan programların içeriği, türü ve kalitesi açısından oldukça yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. Bu yetersizliklerin nedenleri, diasporada yetişmiş medya profesyonellerinin olmayışı, üye sayılarının azlığı ve daha da önemlisi Uygurların karşılaştığı siyasi ve ekonomik zorluklar olarak sıralanabilir.

Sonuç ve Değerlendirme

1933 yılında kurulan Doğu Türkistan İslam Cumhuriyeti'nin yıkılmasından 2016 yılına kadar olan süreçte Orta Asya, Suudi Arabistan ve Türkiye'ye göç eden Uygurlar tarafından farklı türden kitap, gazete ve dergi yayımlanmıştır. 2016 yılından sonra yazılı basın ürünleri hem format hem içerik açısından çeşitlenmiştir. Uygur diasporasının ve anavatanlarının güncel sorunlarını ele alan önemli eserler kaleme alınmıştır. Yazılı basın araçlarında genel olarak tarih, din, siyaset, psikoloji, kültür sanat ve eğitim gibi konular işlenmektedir. Fakat diaspora üyelerinin mevcut okuryazar seviyesi göz önünde bulundurulduğunda yazılı basın ziyadesiyle entelektüel kalacaktır. Yeni iletişim teknolojilerinin hızla gelişimi düşünüldüğünde yazılı basın çok klasik bir mecradır.

Uygur diasporasında yeni medya araçlarından yalnızca websiteler, video paylaşım siteleri ve sosyal ağlar kullanılmaktadır. Websiteler diasporadaki sivil toplum kuruluşlarının en çok kullandığı araçlardan biridir. Genellikle İngilizce, Uygurca, Türkçe ve Arapça olan websiteler bilgilendirme, eğitime ve basın açıklaması gibi işlevleri yerine getirmektedir. Bu websitelerin birçoğu hem diaspora içi hem diaspora dışı için haber kaynağıdır. Video paylaşım siteleri özellikle Youtube, bir bakıma geleneksel medya olan TV kanalının yerine kullanılmaktadır. Buna yandaş olarak diaspora üyelerinin yoğunlukla Facebook ve Twitter gibi sosyal ağları aktif olarak kullandığını söylemek mümkündür. Fakat forumlar, bloglar, wikiler ve katılımlı sözlükler gibi sosyal medya araçlarında Uygurlara ilişkin bilgiler bulunmamaktadır.

Sonuç olarak Uygur diasporasında kullanılan kitle iletişim araçları eğitim, bilgilendirme, kültürel değerlerin korunması, basın açıklaması ve mevcut statükoyu muhafaza etme açısından başarılı görünmektedir. Fakat dağıldığı ülkelerde üyelerini bilinçlendirme, yönlendirme, uyarma, kamuoyu oluşturma, gündem belirleme ve hatta gerektiğinde bulunduğu ülkelerin vatandaşlarına ulaşabilme açısından son derece zayıftır. Bunun nedenini diasporada siyasi anlamda merkezî bir otoritenin oluşturulamamış olması ve bu durumun kitle iletişim araçlarının etkin kullanımına ve işlevine yansımaları olarak açıklamak yanlış olmayacaktır. Diasporada üretilen medya ürünlerinde kalite, format, içerik ve diğer açılardan birçok eksiklikler mevcuttur. Gerçi Uygur diasporası her ne kadar birtakım dezavantajlar, sorunlar ve sorumluluklarla baş etmek zorunda bile olsa mevcut imkân ve koşullarla daha farklı formatlarda ve daha kaliteli içerikler üretilirdi. Uygur diasporasında üretilen medya ürünlerine bakıldığında dikkat çeken bir başka nokta; edebiyat, kültür ve sanat konularının diğer konulardan (siyaset, ideoloji ve ekonomi) oranla daha çok işlendiğidir. Kültür ve sanat konularının bu denli işlenmesi, aslında diaspora üyelerinin çektiği acıların, taşıdığı özlemin ve kurdukları düşlerin bir dışa vurumudur. Yapmak isteyip yapamadıklarının ve olmak isteyip de olmadıklarının sanat ürünleriyle dış dünyaya yansımalarıdır. Çünkü sanat hayal, arzu ve isteklerin ve umutların diri tutulduğu bir alan olarak insanlara yeni düşleri kurabilme imkânı sağlamaktadır. Öte yandan Uygurların kültür, sanat ve edebiyat ile ilgili konulara ağırlık vermesi, özellikle kendi ulus kimliklerini

unutmamak için geçmişin ortak algı ve tasarımlarını ön planda tuttıkları şeklinde yorumlanabilir. Zira kendini bilme ve mutlak varlığı inşa edebilmenin en temel unsuru üretilen kültürel değerlerde yatmaktadır.

Kaynakça

- BEGTİMUR, Mehmet Emin. (2021). "Dijital Dünyada İtibarın İnşası ve Yönetimi". *Dijital Yönetim & Pazarlama & Medya*. (Ed.: Hande Ayhan Gökcek), Ankara: Nobel Yayıncılık.
- BERELSON, Bernard ve STEİNER, Gary. (1964). *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings*. New York: Brace & World. Inc.
- BOTTOMORE, Tom. (1997). *Frankfurt Okulu*. (Çev.: Ahmet Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları.
- ERDOĞAN, İrfan ve ALEMDAR, Korkmaz. (1990). *İletişim ve Toplum*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- ERDOĞAN, İrfan. (2005). *İletişimi Anlamak*. Ankara: Erk Yayınları.
- FİSKE, John. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. (Çev.: Süleyman İrvan), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- GERBNER, George. (1966). "An Institutional Approach to Mass Communications Research". *Communication: Theory and Research*. (Ed.: Lee Thayer), Springfield: Charles C. Thomas, s. 429-445.
- GIDDENS, Anthony. (2008). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- GİRGİN, Atilla. (2014). *Gazeteciliğin Temel İlkeleri*. İstanbul: Der Yayınları.
- GÜNGÖR, Nazife. (2013). *İletişim: Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- KUL, Ömer ve TUNCER, Tekin. (2015). "XX. Asırda Doğu Türkistan'da Göçler". *Türk Dünyasında Sürgün ve Göç*. (Haz.: Nesrin Sarıahmetoğlu Ve İlyas Kemaloğlu), İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, s. 193-231.
- KUL, Ömer. (2017). *100 Soruda Doğu Türkistan*. İstanbul: Rumuz Yayınları.
- ÖZKÖK, Ertuğrul. (1985). *İletişim Kuramları Açısından Kitlelerin Çözülüşü*. Ankara: Tan Yayınları.
- TUNCER, Tekin. (2014). "Doğu Türkistan'dan Türkiye'ye Yapılan 1961 Göçü ve Mehmet Kasım Cantürk". *I. Uluslararası Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. (Ed.: Hüseyin Gönel), s. 270-278, Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları.
- TUNCER, Tekin. (2018). "Türkiye'de Yaşayan Doğu Türkistanlıların Kurduğu Sivil Toplum Örgütleri ve Bunların Faaliyetleri: Doğu Türkistan Göçmenler Cemiyeti Örneği". *History Studies*, S. 10 (5), s. 205-221.
- TURSUN, Nabijan. (2020). "1933 ve 1944 Yıllarında Kurulan Doğu Türkistan Cumhuriyetleri Hakkındaki Kaynaklar ve Bu Kaynakların Değeri". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, S. 16, s. 233-257.
- TÜRKOĞLU, Nurçay. (2004). *Toplumsal İletişim*. İstanbul: Babil Yayınları.
- YILDIZ, Bahadır. (2009). *Üç Boyutlu Ortam ve Somut Materyal Kullanımının Uzamsal Görselleştirme ve Zihinde Döndürme Becerilerine Etkileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- YUMLU, Konca. (1994). *Kitle İletişim Kuram ve Araştırmaları*. İzmir: Nam Yayınları.

İnternet Kaynakları:

- *URL-1: <https://www.uyghursfoundation.org> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-2: <https://www.merifet.net/> (Erişim: 17.03.2021)
- *URL-3: <https://izdinish.org/> (Erişim: 17.03.2021)
- *URL-4: <http://www.olimalar.org/> (Erişim: 17.03.2021)
- *URL-5: <http://www.shepeq.com/> (Erişim: 17.03.2021)
- *URL-6: <http://www.siyret.com/> (Erişim: 17.03.2021)
- *URL-7: <http://www.ayhanedu.com/> (Erişim: 14.03.2021)
- *URL-8: <https://elkitab.org> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-9: <https://www.facebook.com/Eynekhaber> (Erişim: 14.03.2021)
- *URL-10: <https://iuyghur.com> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-11: <http://istiqlalhaber.com> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-12: <https://www.uysi.org/ug> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-13: <https://www.ziyali.org> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-14: <https://www.akademiye.org/ug> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-15: <http://www.hoylam.net> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-16: <https://www.uyghurcongress.org/uy> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-17: <https://maarip.org/uyghur> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-18: <https://www.rfa.org/uyghur> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-19: <https://www.uyghur-archive.com> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-20: <http://www.uyghurkitap.com> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-21: <http://www.maqale.uyghurkitap.com> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-22: <http://www.azizisa.org> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-23: <https://www.facebook.com/awazliq.eserler> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-24: <http://yanghin.net> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-25: <http://munber.iuyghur.com/index.php> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-26: <https://eynek.biz> (Erişim: 15.03.2021)
- *URL-27: <https://www.youtube.com/user/Islamioghli/videos> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-28: <https://www.youtube.com/watch?v=NFP7ugnGVYs> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-29: <https://www.youtube.com/c/UyghurBeauty/videos> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-30: <https://www.youtube.com/channel/UCoPP3W6Ev2knibIMCpIYOSQ/videos> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-31: <https://www.youtube.com/user/RFAUyghur> (Erişim: 16.03.2021) (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-32: <https://www.youtube.com/channel/UCFGiWZHLmvPKEJQDkxQQkBg> (Erişim: 16.03.2021)

- *URL-33: <https://www.youtube.com/channel/UCI08eA2Co9iT2z0PxovS-bw> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-34: <https://www.youtube.com/channel/UC-bMAGJ7LQh6a5j1w6-pL1g> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-35: <https://www.youtube.com/channel/UCAM2oSzARLw8umkdVy6Bw6A> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-36: <https://www.youtube.com/channel/UC4l7FyK0sJBqk2hkrIsHebw> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-37: <https://www.youtube.com/channel/UCTvtHk1Q9EcxCdThNQKPKuQ/videos> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-38: <https://www.youtube.com/c/UyghurRadioTV/videos> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-39: <https://www.youtube.com/channel/UCM82KFn5MTFipTHl2wlHstA> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-40: <https://www.youtube.com/user/filimqoy> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-41: <https://www.youtube.com/channel/UCe8L8dzF6tuEOhKLRbxMBQA> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-42: <https://www.youtube.com/channel/UCanClvN-R88wKNyyt4mvE6A> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-43: <https://www.youtube.com/channel/UCAZGUF80iRFxw-BQHTW7k3g> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-44: <https://www.youtube.com/user/uyghuracademy> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-45: <https://www.youtube.com/channel/UCsSpJlpLb6crQmLZZUA2QSg> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-46: <https://www.youtube.com/user/2005mmt> (Erişim: 16.03.2021)
- *URL-47: <https://www.sektorundergisi.com/ilk-dergi/> (Erişim: 12.05.2021)



Gökbulut, Burak ve Yeniasır, Mustafa (2021). Kıbrıs Türk Yemek Kültürünün Değişimi Üzerine Bir İnceleme, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 42-61.

DOI: 10.46400/uygur.980229

KIBRIS TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜNÜN DEĞİŞİMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Burak GÖKBULUT*

Mustafa YENİASIR**

Geliş Tarihi: 08.08.2021

Kabul Tarihi: 29.08.2021

Öz

İnsanoğlunun beslenme ihtiyacı biyolojik bir gereksinim olmakla birlikte, bu ihtiyacın karşılanması için hazırlanan besinlerin tedarik ve hazırlanma süreci tamamen kültürel bir olgu ile açıklanmaktadır. Yeme-içme faaliyetleri uzun zamandan beri toplumların temelini teşkil eden kültürün bir parçası konumundadır. Her toplumun farklı etkenler tarafından şekillenen kendine has bir mutfak kültürü vardır. 1571 yılında adanın Osmanlı Devleti tarafından fethinden sonra Anadolu'nun farklı bölgelerinden gelerek Kıbrıs'a yerleşen insanlar, doğal olarak Türk yaşam tarzını, gelenek-göreneklerini ve diğer kültürel unsurlarını da beraberlerinde getirmişlerdir. Söz konusu yaşam tarzının en önemli unsurlarından biri de yemek kültürüdür. Anadolu'nun farklı bölgelerinden adaya getirilen mutfak kültürü, adanın kendi coğrafi-sosyal şartlarıyla şekillenmiş ve aynı zamanda tarihî süreç içerisinde Rum-Yunan ve diğer kültürlerle de etkileşim içerisine girerek ada Türklerine has bir boyut kazanmıştır. Bunun yanında tarihte adaya hâkim olmuş Arap ve İtalyan kültürlerinin etkisi de adanın mutfak kültüründe kendini hissettirmektedir. Çalışmada, üç farklı yaş (19-34, 35-55, 56 ve üstü) grubundan seçilen katılımcılara Kıbrıs Türklerinin yemek kültürü konusunda 12 çoktan seçmeli ve bir klasik soru sorulmuş, bunun sonucunda elde edilen veriler yorumlanmıştır. Makalede elde edilen önemli bulgulardan biri özellikle geleneksel yemek alışkanlığının toplumsal yapının değişimine bağlı olarak önemini gittikçe yitirdiği veya değişime uğradığıdır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs Türkleri, Geleneksel Yemek, Kültür, Toplumsal Yapı, Fast Food.

AN EXAMINATION ON THE CHANGE OF CYPRUS TURKISH FOOD CULTURE

Abstract

Although the nutritional requirements of human beings are a biological need, the provision and preparation process of food prepared to meet this need is explained by a completely cultural fact. Catering activities have long been a part of the culture that is the foundation of societies. Every society has its own cuisine culture shaped by a variety of factors. After the conquest of the island in 1571 by Ottoman Empire, Cypriot Turks came from various regions of Anatolia and settled in Cyprus. These immigrants brought with them the living styles, traditions, customs and other cultural elements of Turks. One of the most essential elements of such living style is cuisine culture. The cuisine imported to the island from various parts of Anatolia was shaped by the unique geographical and social conditions of the island and, at the same time, interaction with Greek and other cultures in the history and constituted

* Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, e-posta: burak.gokbulut@neu.edu.tr

Orcid: 0000-0003-3968-9207

** Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, e-posta: mustafa.yeniasir@neu.edu.tr

Orcid: 0000-0002-9196-1805

a unique cuisine of the Turks living in the island. In addition, Arab and Italian cultures which ruled the island in history affected the cuisine of the island. In this study, 12 multiple choices and one open-ended questions were asked on cuisine of Cypriot Turks and the data obtained from participants representing three different age groups (19-34, 35-55, 56 and above) were analyzed and interpreted. One of the most important findings of the study is that the traditional eating habits were lost their importance and changed due to the transformation of social structure.

Keywords: Cypriot Turks, Traditional Food, Culture, Social Structure, Fast Food.

Giriş

Bir milletin tarih içerisinde oluşturduğu değerlerin bütününe kültür denilmektedir. “Milletlerin kültürleri sadece yazılı eserlerden ibaret değildir. Milletlerin ortak olarak uydukları örf ve âdetler, onların millî şahsiyetlerinin temelini teşkil eder” (Kaplan, 1986: 29). Kültür denilince sadece dil ve edebiyat değil musiki, resim, dans, mimari, yeme-içme kısacası insanın bütün yaşamında ortaya çıkan unsurlar akla gelir.

Yemek sadece fizyolojik bir ihtiyaç olarak düşünülmemelidir. Özellikle özel günlerde yemek yapımı sırasında, insanlar arasında meydana gelen iş birliği ve bu iş birliği sonucunda şekillenen birtakım ritüeller içinde bulunan toplumsal yapının daha çok güçlenmesine yardımcı olmaktadır. “Toplumların kültürel bir parçası olarak yüzyılların birikimini ve çeşitliliğini taşıyan yemek kültürü olgusu sadece bir karın doyurmaktan ziyade törenlerin, dinsel merasimlerin, düğünlerin, eğlencelerin, ölümlerin, festivallerin ve pek çok toplumsal davranışın vazgeçilmez öğelerinden birisi olmuştur” (Sağır, 2012: 2676). Kültürün önemli bir parçası konumunda bulunan yeme-içme alışkanlıkları küçük yaşta öğrenilir ve toplumsal yapıya bağlı olarak da uzun süre kalıcılığını korurlar. Yeme-içme kültürü, toplumların yaşam tarzlarını ve hayata bakışlarını gösteren en önemli belirleyicilerdir. Bir toplumun mutfağını diğerlerinden ayıran belli birtakım özellikler mevcuttur. Söz konusu özellikleri şekillendiren unsurlar ise o toplumun inanışları, ekonomik yapısı ve coğrafi özellikleri ile doğrudan ilgilidir. “Türklerin yeme içme alışkanlıkları incelenirken; tarımsal yapı ve göçebe kültürünün etkisi, başka toplumlardan etkilenme, sosyo-ekonomik düzeye göre farklılaşma, Türklerde davranış kalıpları, yemeklerin bölgelere göre farklılık göstermesi ve toplu yemek yeme geleneği gibi faktörlerin etkili olduğu görülmektedir” (Güler, 2010: 26). Örneğin geçmişte göçebe yaşam tarzını benimseyen Türk toplumlarında et ve süt ürünleri temel tüketim maddeleri olarak göze çarpmaktaydı. Bununla birlikte kırsal alanda yaşayan insanlarla, şehirde yaşayan insanlar arasında da yiyecek-içecek alışkanlıkları açısından belirgin farklılıklar mevcuttur. Yeme-içme alışkanlıkları aynı zamanda toplumdaki ekonomik yapıyla da doğrudan ilgili olduğu için bireylerin toplum içerisindeki statüsünü de belirleyen temel etkenlerden biridir. “Yemeğin statü belirleyici iletişimsel özelliği içerisinde, bu tür âdetlerin amacı misafirperverliği göstermenin yanında günümüzde daha çok maddi güç gösterisi halini almıştır” (Abdurrezak, 2014: 5).

Her toplumun olduğu gibi Kıbrıs Türklerinin de kendilerine özgü bir yaşam tarzı ve bunun içerisinde ortaya çıkardıkları bir yeme-içme kültürü bulunmaktadır. Özellikle sosyo-ekonomik ve teknolojik gelişmelerle birlikte, alınan göçler her toplumda olduğu gibi Kıbrıs Türklerinin yeme-içme alışkanlıklarında da gözle görünür bir değişim meydana getirmiştir. “1950’li yıllarla birlikte Türkiye’de yaşanan kentleşme süreci bireylerin beslenme şekillerini de değiştirmiştir. Bununla birlikte gelir seviyesindeki artış, ulaşılabilirliğinin artması, sağlıklı bir besin olarak öne çıkması gibi sebepler ile yükselişe geçen et tüketimi kurban bayramlarına özgü olmaktan çıkarak yaşamın bir parçası hâline gelmiştir” (Gürhan, 2017: 567). Bu hususla ilgili olarak Ayşegül Elif Çaycı da “Küreselleşen Yemek Kültürünün Dönüşümünde Sosyal Medyanın Rolü: Instagram Gurmeleri” isimli doktora tezinde

modernleşmeyi geleneksel toplum yapısından kopuş ve yeni bir yaşam tarzına geçiş olarak ifade etmiş ve modernleşmeye bağlı olarak üretim ve tüketim biçimlerinin değiştiğini vurgulamıştır (Çaycı, 2019: 34).

Kuzey Kıbrıs'ta son yıllarda özellikle şehirlerde, hızlı yaşamla birlikte zamanın az olması ayrıca daha çok tüketim toplumu olma yoluna gidilmesi mutfakta yemek yapmakla uğraşan kadınları da etkilemiştir. Kadınlar da ayak uydurmanın zorlaştığı bu hızlı yaşam içerisinde zorunlu olarak erkeklerle birlikte çalışma hayatına girmişler, böylece mutfaka ayıracakları zamanı da mecburen kısıtlamışlardır. Kuzey Kıbrıs'ta söz konusu zorunluluklar, evlerine ayıracak zamanı bulamayan kadınları geçmişte kendi annelerinin ve ninelerinin yapmış olduğu, uzun bir hazırlama süreci gerektiren geleneksel yemeklerden uzaklaştırmıştır. Bütün bu olumsuzluklar, anlayış ve davranış değişikliğini de beraberinde getirmiş ve eskiden var olan geleneksel ev/aile yemekleri yerini hızlı bir şekilde beslenmeye yani fast food alışkanlığına bırakmıştır. Bunun bir sonucu olarak hem geleneksel sofraya düzeni ve buna ilişkin kurallar hem de iş birliği içinde yapılan ve aile bireylerini yakınlaştıran geleneksel yemekler unutulmuştur.

Yöntem

Araştırmanın Amacı ve Sorusu

Bu çalışmada amaç; KKTC'de ikamet eden genç, orta yaş ve orta yaş üstü insanların beslenme alışkanlıklarını ve günümüzde KKTC'de hâlihazırda var olan yemek kültürüne yönelik olarak sözü edilen üç farklı grubun bakış açısını ortaya koymaktır. Aynı ayrı kuşakların konuya bakış açıları ortaya çıkacak olan farklılıkları ve benzerlikleri tespit etmek; geçmişten günümüze KKTC'deki toplumsal değişimin mutfak kültürünü nasıl etkilediği konusunda da bilgi verecektir. Bu bağlamda çalışmada aşağıda verilen sorulara cevap aranmıştır:

- Katılımcıların yemek kültürüne olan bakış açısı nedir?
- Katılımcıların yaş gruplarına göre beslenme farklılıkları ve benzerlikleri nelerdir?
- Toplumsal değişim mutfak kültürünü nasıl etkilemiştir?

Örneklem

Çalışmanın örneğini KKTC'nin Lefkoşa, Gazimağusa, Girne, Güzelyurt ilçelerinde ve bu ilçelere bağlı bazı köylerde yaşayan 100 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmaya dâhil edilen şehirlerin nüfusu Lefkoşa'da yaklaşık 100.000, Gazimağusa'da 80.000, Girne'de 70.000, Güzelyurt'ta ise yaklaşık 40.000 kişidir.

Araştırmaya katılan bireyler random yöntemiyle seçilmiş üç farklı gruptan (19- 34, 35-55 ile 56 yaş ve üzeri) oluşmaktadır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmaya dayanak oluşturacak verilerin elde edilmesinde yapısal anket formu kullanılmıştır. İki bölümden oluşan anket formu araştırmacılar tarafından hazırlanmış toplam 13 (12 test+1 klasik) sorudan oluşmuştur. Anket soruları hazırlandıktan sonra biri eğitimci biri de sosyoloji alanından olmak üzere iki uzman kişiden görüş alınmış ve alınan görüşler doğrultusunda anket yeniden yapılandırılmıştır. Birinci bölümde ankete katılan kişilerin demografik özelliklerine dair 1 soru (yaş) yer almaktadır. İkinci bölümde ise, KKTC'de (Lefkoşa, Gazimağusa, Girne, Güzelyurt) köylerde ve şehirlerde yaşayan katılımcıların görüşlerini belirlemek üzere 12 çoktan seçmeli ve 1 açık uçlu soru yöneltilmiştir. Klasik soru olan 13. soruda katılımcılara bildikleri Kıbrıs Türk kültürüne ait geleneksel yemekleri yazmaları istenmiştir. Daha sonra elde edilen bulgular, tablolarda gösterilerek yorumlanmıştır. Yapılan araştırmada bulgular yorumlanırken gruplar arasında

karşılaştırmalar yapılarak veriler analiz edilmeye çalışılmıştır. İşlevsel değişimin sürekliliği ile gelenek ve göreneklerin değişimi göz önünde bulundurulduğunda yemek kültürünün geleneğin bir parçası olarak sürekli değişiklik gösterdiği söylenebilir. Bundan dolayı çalışmada ayrıca Anadolu'dan adaya yapılan göçlerin Kıbrıs Türk yemek kültürü üzerindeki etkisi ve geçmişte Rumlarla karışık bir şekilde yaşayan Kıbrıslı Türklerin Rum kültürüyle etkileşimi sonucunda yemek kültüründe meydana gelen değişimlerle adada var olan alt kültürlerin bu değişimlere etkisi de araştırmada değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Ankette kullanılan sorular temelde iki başlık altında gruplandırılabilir:

i. KKTC'de geleneksel yemeklerin, yaygınlığı, tüketim oranı, önemi ve bilinirliğini ölçmeyle ilgili sorular,

ii. KKTC'de fast food yemeklerin (ev içinde/dışında yenen tüm hızlı ve hazır yiyecekler) yaygınlığı, tüketim oranı ve tercih nedenlerini ölçmeyle ilgili sorular.

Bulgular

Bu çalışmada Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde geleneksel yemeklerle fast food (ev içinde/dışında yenen tüm hızlı ve hazır yiyecekler) yemeklerin yaygınlığını, adada yaşayan ve farklı yaş aralığında bulunan insanların geleneksel yemeklerle fast food yemeklerini tüketim oranlarını ayrıca söz konusu yemekleri tercih nedenlerini ortaya çıkarmak için katılımcılara birtakım sorular sorulmuş ve aşağıdaki bulgular elde edilmiştir:

Tablo 1: "Evlerinizde geleneksel yemekler pişiriyor musunuz?" sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Evet	12	41.37	25	69.44	33	94.28
Hayır	9	31.03	4	11.11	0	0
Çok az	8	27.58	7	19.44	2	5.71

Tablo 1'de görüldüğü üzere üçüncü gruptaki katılımcılar %94.28'lik oranla evlerinde geleneksel yemek pişiren en yüksek grup olmuşlardır. İkinci grup %69.44 oranıyla ikinci sırada yer alırken birinci grup %41.37'lik oranla üçüncü sırada yer almıştır. Bu sonuca göre eski nesilden yeni nesile doğru geleneksel yemeklerin evlerde pişirilme oranı düşüş göstermekte ve sosyal yaşamdaki değişimlerle birlikte bu düşüş kendini toplumda da hissettirmektedir. Tabloda bu veriyi destekleyen diğer bir bulgu ise birinci grup katılımcıların %31.03 oranında evlerinde hiç geleneksel yemek pişirmedikleri ve %27.58 oranında çok az yemek pişirdikleri sonucudur. Bu veriler de göstermektedir ki genç nesil değişen sosyo-kültürel şartlara göre giderek geleneksel yemeklerden uzaklaşmakta ve günlük-hızlı yemeklere yönelmektedir. Üçüncü grupta evde hiç geleneksel yemek pişirmeyen katılımcıların olmaması da bu grubun geleneksel yemeklere olan sahiplenişinin göstergesidir. Bununla birlikte ikinci ve üçüncü grupların bu soruya yüksek oranda evet cevabını vermeleri de geleneksel yemek geleneğinin azalsa da devamlılığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Tablo 2: "Günümüzde KKTC'de geleneksel yemeklerin çeşitliliğini ve yaygınlığını yeterli görüyor musunuz?" sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Evet	14	48.27	11	30.55	8	22.85
Hayır	15	51.72	25	69.44	27	77.14

Tablo 2'ye göre KKTC'de geleneksel yemeklerin çeşitliliğini ve yaygınlığını yeterli gören katılımcıların çoğunluğu (%48.27) birinci grupta toplanırken, çeşitliliği ve yaygınlığı yeterli görmeyen katılımcıların çoğunluğu ise 77.14'lük oranla üçüncü grupta yer almışlardır. Bunun yanında evet-hayır yanıtları arasındaki fark ikinci ve üçüncü gruplarda oldukça yüksek iken birinci gruptaki fark oldukça düşüktür (yaklaşık %3.5). Bu bulgular 35 yaş üzeri katılımcıların yemeklerin yeterliliği ve çeşitliliğini yüksek oranda yeterli görmediklerini göstermektedir. Bu sonuca göre ikinci ve özellikle üçüncü grubun sosyo-kültürel hayatın bir parçası olan yemeklere karşı daha muhafazakâr olduklarını göstermektedir. Birinci grupta ise sonuçların yaklaşık yarı yarıya çıkmasını bu yaş grubundaki insanların yemeklere yeterince hâkim olmamasıyla açıklanabilir.

Tablo 3: "KKTC'de geleneksel yemeklerin eskisi kadar yaygın olmamasının sebepleri ne olabilir?" sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Aile yapısının değişmiş olması	4	13.79	8	22.22	15	42.85
Maddi imkanların artması	2	6.89	9	25	5	14.28
Fast food alışkanlığının artmış olması	18	62.06	18	50	14	40
Çocukların bu tür yemeklerden hoşlanmaması	5	17.24	1	2.77	1	2.85

Tablo 3'e bakıldığında geleneksel yemeklerin eskisi kadar yaygın olmamasının sebebi birinci (%62.06) ve ikinci (%50) grupta en fazla "Fast food alışkanlığının artmış olması"na bağlanırken üçüncü grupta en fazla (%42.85) "Aile yapısının değişmiş olması"na bağlanmıştır. Özellikle birinci ve ikinci gruptaki katılımcıların geleneksel yemeklerin eskisi kadar yaygın olmamasını "Fast food alışkanlığının artmış olması"yla açıklamaları onların gerek öğrenci olarak gerekse çalışma hayatına katılımlarıyla dışarıda daha çok zaman geçirip daha fazla Fast food yiyecek tüketmelerine bağlanabilir. Üçüncü gruptaki katılımcıların da bu soruyu %40 oranla fast food alışkanlığının artmış olması ile açıklamaları, onların da bir kısmının çalışma hayatında bulunması ve toplumun özellikle

anneanne-babaanneden beklediği torunlarına bakma sorumluluğuna bağlı olarak az da olsa fast food yiyecekleri tüketmelerinden kaynaklanmaktadır diye düşünülebilir. Dikkat çeken diğer bir unsur da ikinci gruptaki bazı katılımcıların (%25) bunu “Maddi imkânların artmış olması”na bağlamalarıdır. Bu veriden hareketle ekonomik gelişimin yemek kültürü üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir dikkat çeken bulgu ise “Çocukların bu tür yemeklerden hoşlanmaması” konusunun ikinci (%2.77) ve üçüncü (%2.85) gruplarda oldukça düşük oranlarda kalmış olmasıdır.

Üçüncü grubun geleneksel yemeklerin eskisi kadar yaygın olmamasının sebebini en fazla (%42.85) “Aile yapısının değişmiş olması”na bağlamış olması da buldukları yaş itibariyle yaşam süreçlerinde ailenin yaşadığı bütün sosyolojik değişimleri görmüş olmaları ve eski ile yeni aile yapısını rahatlıkla karşılaştırabilmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu süreci takip edip karşılaştırmalar yapabilen söz konusu katılımcılar toplumdaki beslenme ve mutfak kültüründeki sosyo-kültürel değişimleri de gözlemleyebilmektedirler.

Tablo 4: “Geleneksel yemekleri lezzetli buluyor musunuz?” sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Evet	15	51.72	25	69.44	33	94.28
Hayır	6	20.68	-	-	-	-
Bazılarını	8	27.58	11	30.55	2	5.71

Tablo 4’te katılımcılara geleneksel yemekleri lezzetli bulup bulmadıkları sorulmuş ve anlamlı bulgular elde edilmiştir. Bu soruya verilen cevaplardan hareketle her üç grubun da söz konusu yemekleri lezzetli buldukları söylenebilir. Bununla birlikte 56 yaş ve üzerinde olan katılımcıların %94.28’lik bir oranla geleneksel yemekleri lezzetli bulan en yüksek grup olduğu görülmektedir. Bu yaş grubunun genellikle maddi imkânlarının diğerlerine göre daha az olduğu, sosyal anlamda birçok sıkıntı yaşadıkları, ayrıca geleneklere daha çok bağlı oldukları ve bu konuda daha fazla bilinç sahibi oldukları düşünüldüğünde bu soruya neden %94.28 oranla “evet” cevabını verdikleri daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca adı geçen grupta yer alan katılımcıların damak tatlarının da bu tür yiyeceklere daha çok alışkın olduğu da söylenebilir. Burada dikkat çeken bir unsur da ikinci ve üçüncü gruptan katılımcılar arasında geleneksel yemekleri lezzetli bulmayan hiç kimsenin bulunmamasıdır. Birinci grupta ise %20.68’lik oranda geleneksel yemekleri lezzetli bulmayan bir grup katılımcının bulunması ise yeni nesil yaş grubundaki insanlar arasında yemek kültürünün yavaşça değişmeye başladığının bir işareti olarak kabul edilebilir.

Tablo 5: “Restoranlardan geleneksel yemekleri ne sıklıkla tüketiyorsunuz?” sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Ayda 5-6 kez ya da daha fazla	3	10.34	4	11.11	3	8.5
Ayda 2-3 kez	4	13.79	8	22.22	7	20
Çok az	16	55.17	20	55.55	16	45.71
Hiç	6	20.68	4	11.11	9	25.71

Tablo 5'e bakıldığında restoranlardan geleneksel yemekleri en sıklıkla tüketenlerin % 11.11'lik oranla ikinci grup olduğu görülmektedir. İkinci grup katılımcıların hem geleneksel yemeklere aşına olmaları hem de sosyal anlamda çeşitli sebeplerle (çalışma-eğitim alma vs.) dışarıda daha fazla vakit geçirme nedenlerine bağlı olarak geleneksel yemekleri evlerinde yapmaya vakit bulamayan ve dışarıda yemek yiyeceği zaman da geleneksel yemek yemeyi tercih eden bir katılımcı grubu olduğu düşünülebilir. Birinci grup katılımcılar da dışarıda yemek yeme eğiliminde olmalarına rağmen bu tercihlerini geleneksel yemeklerden yana değil fast food yemeklerden yana kullanmaktadır. Birinci grubun geleneksel yemekleri çok az (%55.17) tercih etmeleri veya hiç tercih etmemeleri (%20.68) de bunun bir göstergesidir. İkinci (%55.55) ve üçüncü (%45.71) grup katılımcıların bu yemekleri çok az tercih etmelerinin sebepleri ise bu tür yemekleri beğenmemekten değil evde hazırlayabilmelerinden kaynaklanmaktadır. Yapılan yüz yüze görüşmelerde de geleneksel yemekleri dışarıdan tüketmek yerine kendileri evde pişirmeyi tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Geleneksel restoranlardan yemek tercih eden ikinci grup katılımcılar ise yoğun iş temposu sebebiyle sevdikleri geleneksel yemekleri evlerinde pişirmeye vakit bulamadıkları ve bu yüzden bunları dışarıda tükettiklerini söylemişler; üçüncü grup katılımcılar da özellikle torunlarının geleneksel Kıbrıs Türk yemeklerini unutmalarını önlemek için çocuklara evden daha cazip gelen restoranlardan bunları tüketmek yoluna gittiklerini söylemişlerdir.

Tablo 6: "Sünnet, düğün, kandil gibi özel günlerde geleneksel Kıbrıs Türk yemeklerini tüketiyor musunuz?" sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Evet	9	31.03	22	61.11	18	51.42
Hayır	12	41.37	8	22.22	6	17.14

Çok az	8	27.58	6	16.66	11	31.42
--------	---	-------	---	-------	----	-------

Tablo 6'dan anlaşıldığına göre sünnet, düğün, kandil gibi özel günlerde geleneksel Kıbrıs Türk yemeklerini en fazla tüketen grubun üçüncü grup olduğu (%51.42), en az tüketen grubun ise birinci grup olduğu (%41.37) görülmektedir. Bu bulgulardan hareketle yeni neslin, kültürün bir parçası konumunda bulunan ve sosyo-kültürel değeri olan yemekleri özel günlerde tüketmeyi çoğunlukla tercih etmediğini söyleyebiliriz. Tabloda en dikkat çeken hususlardan biri de üçüncü grup katılımcıların en yüksek oranda (%31.42) özel günlerde çok az geleneksel yemek tüketen grup olmalarıdır. Dikkatli düşünülüp çalışmanın geneline bakıldığında bu durumu söz konusu katılımcıların geleneksel yemeklere olan ilgisiyle değil, özel günlerde onların beklediği ölçülerde geleneksel yemeğin sunulmamasıyla açıklanabileceği görülecektir. Örneğin eski dönemlerde Kıbrıs Türkleri arasında yaygın şekilde kandillerde "Golifa", bayramlarda "çörek", düğün-sünnetlerde "herse", "fırın kebabı" sunulurken bugün bu sosyo-kültürel gelenekler ve çeşitlilik maalesef zayıflamıştır. Bunun yanında yüz yüze yapılan görüşmelerde tüketimin az olmasının sebeplerinden birinin de bu yaş grubu katılımcıların kronik hastalıklara (tansiyon, kolesterol, kalp hastalıkları, diyabet vs.) daha fazla sahip olmalarından ileri gelmektedir. Özellikle küreselleşen dünyada tıp ve ilaç sektörü insanları ilaçlara bağımlı kılmakta ve beslenme anlamında birçok kısıtlama getirmektedir.

Değişen toplum yapısıyla birlikte Kuzey Kıbrıs'ta özel günlerde geleneksel yemeklerin dışında birçok farklı yiyecek de ikram edilmektedir. Bu bağlamda genç insanlar daha çok "yeni/küresel" tabir edilebilecek yiyecekleri tercih ederken orta yaş ve üzeri insanlar daha geleneksel yiyecekleri tüketmeyi tercih etmektedirler.

Tablo 7: "Kıbrıs Türk geleneksel yemek kültürünün önemi konusunda ne düşünüyorsunuz?" sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Geleneksel yemekler bölgenin turizmi ve markalaşması için önemli bir unsurdur	14	48.27	18	50	20	57.14
Bölgenin kültürel öğeleri arasında yer alır	8	27.58	13	36.11	10	28.57
Toplumları tanıyabilmek için iyi bir araçtır	7	24.13	5	13.88	5	17.24
Bence pek fazla önemi yoktur	-	-	-	-	-	-

Tablo 7'de katılımcılara Kıbrıs Türk geleneksel yemek kültürünün önemi konusunda ne düşündükleri sorulmuş ve her üç grup da "Geleneksel yemekler bölgenin turizmi ve

markalaşması için önemli bir unsurdur” cevabını en yüksek oranlarda (sırayla % 48, % 50, % 57.14) vermiştir. “Bölgenin kültürel öğeleri arasında yer alır” cevabı da her üç grupta da en çok tercih edilen ikinci cevap olmuştur. Bu anlamda toplumun genelinin yemekleri, kültürün bir parçası olarak gördüğü ve bu konunun bölgenin turizmi ile markalaşması açısından önem arz ettiği hususunda birçok katılımcının görüş bildirdiği tespit edilmiştir. Ayrıca yemeklerin turizm ve markalaşma için bir araç olarak görülmesi toplumda, bu konuda bilincin yüksek olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte katılımcılar arasında yemek kültürünü toplumsal açıdan önemli görmeyen herhangi bir kişi bulunmamaktadır.

Tablo 8: “Kıbrıs Türk geleneksel yemek kültürünün yaşatılabilmesi için neler yapılabilir?” sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Eğitim verilmesi	3	10.34	3	8.33	11	31.42
Pazar yaratılması	16	55.17	23	63.88	15	42.85
Bilimsel çalışmalar ve toplantılar	1	3.44	2	5.55	2	5.71
Basın-yayın ve tanıtım	9	31.03	8	22.22	7	20

Tablo 8’de görüleceği üzere birinci grup %55.17, ikinci grup %63.88 ve üçüncü grup katılımcılar %42.85 oranla Kıbrıs Türk geleneksel yemek kültürünün yaşatılabilmesi için pazar yaratılmasının önemine dikkat çekmiştir. Pazar yaratılması çok çeşitli şekillerde sağlanabilecek, üzerinde bilinçli planların ve yatırımların yapılmasını gerektiren önemli bir husustur. Toplumun genelinin bunun farkında olmasının en önemli sebebi ada halkının turizmden olan beklentilerine bağlanabilir. Çünkü katılımcılar, kendileriyle yapılan yüz yüze görüşmelerde pazar yaratılmasının en etkili yolunu içe ve dışa açık turizm faaliyetleri olarak belirtmişlerdir. Özellikle geleneksel yiyeceklerin otellerde ve yerel festivallerde pazarlanması konusunda fikirler öne sürmüşlerdir. Eğitim konusunda da tercih belirten (%31.42) üçüncü grup katılımcılar özellikle okullarda yeni nesile bu yiyeceklerin akademik ve uygulamalı olarak tanıtılması gerektiği konusunda çözümler sunmuşlardır. Bunun yanında her üç grupta yer alan katılımcıların bir bölümü de geleneksel yiyeceklerin basın-yayın organları aracılığı ile tanıtılmasının söz konusu kültürün devamlılığı için önem arz ettiğini belirtmişlerdir. Tüm bu cevapların yanında çok az sayıda katılımcı ise bu konuda yapılacak akademik çalışmaların önemine vurgu yapmıştır.

Tablo 9: “Evlerinizde fast food yiyecekler (burger, pizza, fishfinger, sosis, nuget, şinitzel, kızartmalar vs.) tüketiyor musunuz?” sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%

	F	%	F	%	F	%
Evet	17	58.62	16	44.44	4	11.42
Hayır	3	10.34	2	5.55	13	37.14
Çok az	9	31.03	18	50	18	51.42

Tablo 9’da katılımcılara evlerinizde burger, pizza, fishfinger, sosis, nuget, şinitzel vb. fast food yiyecekler tüketip tüketmedikleri sorulmuş ve anlamlı farklar elde edilmiştir. Örneğin birinci grup katılımcılar %58.62 oranında fast food tüketmeyi tercih ettiklerini belirtirken, üçüncü grup katılımcılar sadece %11.42 oranında fast food tüketmeyi tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu da göstermektedir ki KKTC’de 19-35 yaşları arası yeni nesilden insanlar, yüksek oranda fast food tüketmeyi tercih etmektedirler. Fast food tükettiğini belirten üçüncü gruptan insanların bir kısmı zaman bulamadıklarından, bir kısmı da torunları ve çocukları istediği için bu tür yiyecekleri çok tercih etmedikleri halde evlerinde pişirdiklerini belirtmişlerdir.

Tablo 10: “Restoranlardan fast food ve hazır yiyecekleri ne sıklıkla tüketiyorsunuz?” sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Ayda 5-6 kez ya da daha fazla	12	41.37	11	30.55	1	2.85
Ayda 2-3 kez	13	44.87	12	33.33	8	22.85
Çok az	4	13.79	11	30.55	24	68.57
Hiç	-	-	2	5.55	2	5.71

Katılımcılara restoranlardan fast food ve hazır yiyecekleri ne sıklıkla tüketildiğinin sorulduğu sorudan elde edilen bulgulara göre, birinci grup katılımcılar restoranlardan oldukça yüksek oranda (ayda 5-6 kez: %41.37) fast food tüketirken, üçüncü grup katılımcılar bu konuda restoranları çok fazla tercih etmemektedirler. İkinci grup katılımcılar ise tüketim oranı açısından her iki katılımcı grubunun arasında yer almaktadır. Bu da KKTC’de restoranlarda fast food tüketiminin büyük yaşlardan küçük yaşlara doğru gittikçe arttığını göstermektedir. Bu cevaptan hareketle sosyolojik olarak değişen (özellikle çalışma ve aile hayatı) KKTC toplumunun yemek yeme alışkanlıklarının da değiştiğini söylemek mümkündür.

Tablo 11: “Fast food restoranlarını ve hazır yiyecekleri tercih etme nedenleriniz nelerdir?” sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Hızlı olması	15	51.72	18	50	10	28.57
Lezzetli olması	11	37.93	2	5.55	5	14.28
Alışveriş yerlerine yakın olması	1	3.44	2	5.55	6	17.14
Çocukların bu tür yiyecekleri sevmesi	2	6.89	14	38.88	14	40

Tablo 11’de katılımcılara fast food restoranlarını ve hazır yiyecekleri tercih etme nedenleri sorulmuş ve birinci grup (%51.72) ile ikinci grup (%50) katılımcılar en yüksek oranda tercih etme nedeni olarak a seçeneğini (Hızlı olması-Evde yemek yapmak için vakit olmaması) işaret etmişlerdir. Üçüncü grup katılımcılar ise daha yoğun olarak c seçeneğini (Çocukların bu tür yiyecekleri sevmesi) işaretlemişlerdir. Sosyolojik olarak değişimden geçen Kıbrıs Türk toplumunun “modern toplum” yapısına evrilmesiyle birlikte çalışan anne-babalar ve evden uzakta üniversite eğitimi alan öğrenciler, yemek yapmak yeterli zamanı ve imkânı bulamamaktadırlar. Bu durumun bir sonucu olarak insanlar, daha hızlı bir beslenme tarzını benimsemişler ve hazır yiyecekleri tercih etmeye başlamışlardır. Üçüncü grup katılımcılar ise özellikle çocuklarının ve torunlarının bu tür yiyeceklere talep göstermeleri sebebiyle fast food restoranlarına ve hazır yiyeceklere yönelmek durumunda kalmışlardır.

Tablo 12: “KKTC’de fast food restoranlarının bu kadar yaygın olmasının sebebi ne olabilir?” sorusuna verilen cevaplar

	Birinci grup: 19-34 yaş arası		İkinci grup: 35-55 yaş arası		Üçüncü grup: 56 ve üstü yaş	
	F	%	F	%	F	%
Özellikle üniversite öğrencilerinin çok olması	12	41.37	11	30.55	22	62.85
Sosyal medyanın etkisi	3	10.34	2	5.55	0	0
Ailelerin evlerde yemek pişirmemesi	9	31.03	17	47.22	9	25.71
Küreselleşme dolayısıyla kültürel etkileşimin etkisini arttırması	5	17.24	6	16.66	4	11.42

Tablo 12’de KKTC’de fast food restoranlarının bu kadar yaygın olmasının sebepleri sorulmuş ve özellikle üniversite öğrencilerinin çok olmasının bunu tetiklediği sonucunu birinci (%41.37) ve üçüncü (%62.85) gruplar en yüksek oranda belirtmişlerdir. İkinci grup katılımcılar ise bunun sebebini daha çok (%47.22) ailelerin evlerde yemek pişirmemesine bağlamışlardır.

Özellikle üçüncü gruptan katılımcıların birçoğu dünyanın dört bir yanından gelen öğrencilerin genel olarak toplumun sosyal yapısını değiştirdiğini hatta bozduğunu ve bunun beslenme kültürünü de etkilediği görüşünü belirtmişlerdir. Çok kültürlülüğe ve değişime daha kapalı olan üçüncü grup katılımcılar, görüşmelerde bu durumla ilgili memnuniyetsizliklerini de belirtmişlerdir. Fast food restoranlarının yaygınlığını ailelerin evlerde yemek pişirmemesi ile açıklayan ikinci grup katılımcılar da değişen toplum yapısıyla birlikte annelerin büyük oranda çalıştığını ve evde yemek yapmaya vakit bulamadıklarını belirtmişlerdir. Bu durumun onlar için rahatsızlık verici olduğunu ancak değişen sosyolojik şartlara ayak uydurmaları gerektiğinin altını çizmişlerdir.

Tablo 13: Katılımcılara göre geleneksel Kıbrıs Türk mutfağına ait yiyecekler

19-34 yaşları arası	Sayı	35-55 yaşları arası	Sayı	56 yaş ve üstü	Sayı
Molehiya	26	Molehiya	28	Molehiya	28
Kıbrıs patates köftesi	13	Hırsız kebabı	19	Kıbrıs patates köftesi	17
Şeftali kebabı	13	Kolokas	17	Herse	12
Kıbrıs patates köftesi	13	Herse	15	Kolokas	12
Kolokas	12	Şeftali kebabı	14	Hırsız kebabı	12
Kıbrıs Dolması (Enginar, çiçek vs.)	8	Kıbrıs patates köftesi	12	Şeftali kebabı	9
Fırın makarnası	8	Fırın makarnası	9	Bullez	6
Pilavuna	4	Pirohu	8	Yahnili makarna	6
Zeytinli-hellimli bulla	3	Kıbrıs Dolması (Enginar, çiçek vs.)	6	Pirohu	5
Hellim	2	Gullirikya	5	Lalangı	5
		Bullez	5	Fırın makarnası	5
		Hellim	4	Magarına-bulli	4
		Magarına-bulli	4	Katmer	3
		Lalangı	4	Bumbar	3
		Samarella	3	Pilavuna	2
		Pilavuna	2	El makarnası	2

Turşular (gabbar -pulya)	2	Kıbrıs Dolması (Enginar, çiçek vs.)	2
Katmer	2	Mücendra pilavı	2
El makarnası	1	Tarhana çorbası	2
Yaban Otları (Gömeç, Ağrelli)	1	Topak Helvası	2
Kabak Böreği	1	Samsı	2
Nor Böreği	1	Gullurikya	3
Mücendra pilavı	1	Kaymaklı Sac Katmeri	2
Soğan bastı	1	Soğan bastı	2
Paluze	1	Tatar Böreği	2
Zeytinli-hellimli bulla	1	Turşular (Gabbar -pulya)	1
		Suprukya	1
		Guççurukya	1
		Samarella	1
		Dilihti	1
		Yaban Otları (Gömeç, karatiken vs.)	1
		Garavolli	1
		Gabak Böreği	1
		Kaymak Kiri Biddası	1
		Peynirli Helva	1
		Zeytinli-hellimli bulla	1
		Talar peyniri	1

Tablo 13'te araştırmaya dâhil edilen katılımcılardan geleneksel Kıbrıs Türk mutfağına dair bildikleri yiyecekleri söylemeleri istenmiş ve verilen cevaplar bu doğrultuda not edilmiştir. Elde edilen verilerden hareketle özellikle genç kuşağın diğer yaş gruplarına oranla çok fazla bilinen yiyecekler dışında geleneksel Kıbrıs Türk yemeklerinin isimlerini bilmedikleri ortaya çıkmıştır. Bunun yanında bu konuda en çok bilgi sahibi olan grubun 56 yaş ve üzerindeki katılımcılar olduğu görülmüştür. 56 yaş ve üzerindeki katılımcılar, geleneksel Kıbrıs Türk mutfağına dair 39 adet farklı yiyecek sayarken, 35-55 yaş aralığındaki katılımcılar ise 26 çeşit yiyecek sayabilmişlerdir.

Tablo 13'te yer alan Lalangı, Suprukya, Guççurukya, Dilihti, Kaymak Kiri Biddası, Peynirli Helva, Topak Helvası ve Gullurikya gibi yiyecekler günümüzde nerdeyse hiç yapılmayan; Bumbar, Herse (keşkek benzeri), Tatar böreği, Yaban Otları (gömeç, karatiken vs.) gibi

yiyecekler (Yorgancıoğlu, 2000: İslamoğlu, 1994: 156) ise az da olsa belirli kişilerce halen yapılan yiyeceklerdir. Bu yiyeceklerin ortak özelliği Kıbrıs Türk halkının sosyo-ekonomik anlamda sıkıntılar yaşadığı ve maddi anlamda yetersiz olduğu dönemlerde daha sıklıkla yapılan yiyecekler olmasıdır. Bu yiyecekler özellikle adanın İngiliz yönetiminde olduğu, sonraları da Rumların saldırıları ve baskıları altında ezildiği yokluk dönemlerinde halkın kendi üretmiş olduğu veya doğadan elde ettiği çiftçi-hayvancı toplumun ürünleriydi. Bu anlamda üretim tüketim ilişkisinin mutfak kültürünü etkilediği görülmektedir.

Görüşme yapılan 56 yaş ve üzeri katılımcılar ekip biçtiği buğdaylardan un üreten, hayvanlarından sağdığı sütlerden kaymak, talar peyniri ve hellim yapan, kendilerine ait harup (keçiboynuzu) ağaçlarından topladıkları meyvelerle yaptıkları pekmezlerden tatlılar yapan, kendi ağaçlarından zeytinler toplayan, sebze ve meyve yetiştiren ve neredeyse pişirdiği birçok yiyeceğin hammaddesini kendi üreten kişilerdi. Doğadan topladıkları yaban otlarından yiyecekler hazırlayan 56 yaş ve üzeri katılımcılar bu otlarla farklı yiyecekler hazırlamışlardır. Bu yaban otları arasında yaban gömeci, ağrelli, kadıncasığı, karadiken, gavulla, yumurta otu, gafgarıt, kazayağı, hostes, yaban mantarı (gavcar mantarı, toprak mantarı, kırmızı mantar), yabani ıspanak ve pırasa vb. otların (Sakarya, 1998; Yorgancıoğlu, 2000: 74-66) bulunduğu yüz yüze yapılan görüşmelerde belirtilmiştir. Yine aynı yaş grubundan köyde yaşayan insanlar 1950'li ve 60'lı yıllarda köylerinde ürün satın alabilecekleri bakkalların bile olmadığını söylemişlerdir. Bugüne geldiğinde ise sosyo-ekonomik anlamda değişim yaşayan ve birçok imkâna sahip olan aynı yaş grubu insanlar eskiden pişirdikleri bu yemekleri artık eskisi kadar çok pişirmediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 13'te katılımcılar tarafından söylenen herse, dolma, fırın makarnası, yahnili makarna, soğan bastı, tarhana çorbası, tatar böreği, turşular, katmer, paluze gibi yiyecekler ve tatlılar Anadolu sahası mutfak kültürü ile benzerlikler gösteren gıda ürünleridir. Örneğin, herse Anadolu'da keşkek olarak bilinmektedir. Keşkek 2011 yılında UNESCO SOKÜM listesine "Tören Keşkeği Geleneği" olarak girmiştir. Anadolu'dan farklı olarak Kıbrıs'ta daha çok kuzu eti yerine tavuk eti kullanılmaktadır.

Bunun yanında el makarnası ve garavolli (salyangoz) Kıbrıs'ta hüküm süren Venedik-İtalyan (Erçin, 2014: 38; Gunnis, 1973: 19) etkisini gösteren ürünlerdir. Pilavuna adlı hamur işi ise Lüzinyanlardan (Fransız) (Erçin, 2014: 36; Gunnis, 1973: 15) miras olduğu düşünülen bir yiyecektir. Diğer yandan kolokas, molehiya ve mücendra pilavı da Arap ve Maronit (Çavuşoğlu, 2018: 640) etkisiyle Kıbrıs Türk mutfağına giren lezzetleridir. Hırsız kebabı da Rum ve Maronit mutfağında da bulunan ve Kleftiko olarak adlandırılan bir yiyecektir. Ayrıca söz konusu yemek Anadolu'da da kuyu tandır kebabı olarak bilinmektedir. Sosyolojide bilindiği üzere alınan göçler ve toplum içerisinde yer alan alt kültürler diğer kültürel unsurlarla ilişki içerisinde. KKTC'de yemek kültürü incelediğinde de yaşanan değişimde adada bulunan alt kültürlerin ve özellikle Anadolu ile var olan ilişkilerin büyük etkisi olduğu görülmektedir.

Tartışma

Bu çalışmada hem ada coğrafyasının hem de farklı kültürlerin etkisiyle şekillenen Kıbrıs Türk yemek kültürünün günümüze gelene kadar izlediği değişim çizgisi üç farklı nesilden insanların düşünceleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Araştırmada, yaşanan toplumsal, sosyo-ekonomik ve teknolojik değişimlerle birlikte özellikle ada halklarının yemek kültürlerinin de değişime uğradığı görülmüştür. Buna göre özellikle genç neslin diğer yaş gruplarına oranla geleneksel Kıbrıs Türk yemeklerini evlerinde daha az pişirdikleri söylenebilir. Elde edilen verilere göre değişen sosyal şartlarla birlikte özellikle genç nesil geleneksel yiyeceklerden uzaklaşarak daha hızlı hazırlanan yiyeceklerle yönelmektedir. Korkmaz ve Kaya'nın çalışmasında da orta yaş ve üzeri grubun (46-70), genç gruba oranla (20-45 yaş) Yozgat yöresel yemeklerine evlerinde daha fazla yer

verdikleri tespit edilmiştir (2021: 318). Sarı ve Tetik de yaptıkları çalışmada, araştırma süresince genç neslin yöresel yemekler konusunda yeterince bilgi sahibi olmadığı, daha çok yaşlı bireylerin göçmen mutfağına hâkim olduğu ve bu yöresel yemekleri torunlarına yaptığı sonucuna varmıştır (2019: 74). Söz konusu iki çalışmada elde edilen bulgular bu çalışmada elde edilen bulgularla paralellik göstermektedir.

Solmaz ve Altınar ise geleneksel yemeklerle alakalı olarak toplumun geneliyle ilgili bir yorum yaparak Türk beslenme kültüründe yer alan geleneksel yiyecek, içecek ve beslenme alışkanlıklarının günümüz şartlarına göre değişmesi nedeniyle mutfak içindeki yerini zaman zaman kaybettiğini ancak yine de günümüzde yöresel ve geleneksel gıdalara olan ilginin tekrar artmaya başladığını belirtmiştir (2018: 108).

Araştırmaya katılan genç (19-34) ve orta yaşlı (35-55) katılımcıların birçoğu Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde geleneksel yemeklerin yaygın olmamasının nedenini "Fast food alışkanlığının artmış olması" ile açıklarken 56 yaş ve üstü katılımcıların büyük çoğunluğu da "Aile yapısının değişmiş olmasına" bağlamışlardır. Fast food alışkanlığı özellikle son yıllarda KKTC'de büyük bir artış göstermiştir. Bunun temel sebeplerinden biri aile yapısının da gündün güne değişmeye başlamasıdır. Geçmişte Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde daha sıkı komşuluk ilişkilerinin süregeldiği üretken bir aile yapısı söz konusuysen günümüzde özellikle şehirlerde komşuluk ilişkilerinin zayıfladığı daha çok tüketici konumunda bulunan bir aile yapısı oluşmuştur. Toplumsal yapının en küçük kurumlarından biri olan aile kavramında meydana gelen bu değişiklik doğal olarak yemek kültürünü de etkilemiş ve böyle bir sonucun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hayati Beşirli de "Yemek, Kültür ve Kimlik" isimli makalesinde "Hayat şeklindeki değişme ve dönüşüm yemek kültürünün de değişmesine sebep olmaktadır" (2010: 161) diyerek araştırmada çıkan sonucu bir bakıma desteklemektedir. Bu nedenle geleneksel yemek kültürünü koruyup yaşatmak öncelikle ailenin yapısının korunabilmesiyle mümkün olacaktır. Kızıldemir, Öztürk ve Sarıışık da çalışmalarında fast food kültürünün Batılılaşmayla beraber yayılmasının önüne geçilemediğini belirtmişlerdir (2014: 202).

Geleneksel yemekler hemen her toplumda özellikle özel günlerde çok fazla tüketile gelmiştir. Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde sünnet, düğün, kandil ve mevlit gibi özel günlerde 35-55 yaş aralığındaki katılımcılarla (%61.11) 56 yaş ve üzeri katılımcıların (%51.42) da özel günlerde geleneksel yemekleri tükettikleri görülmektedir. Gençlerin ise büyük oranda (%41.37) özel günlerde geleneksel yemekleri tüketmedikleri belirlenmiştir. Demirel ve Karakuş da araştırmasında geçmişte yapılan yemeklerin hepsinin günümüzde de yapıldığını ancak kentleşme oranının artması ve gençlerin ilgisinin giderek azalmasıyla çoğu yemeğin unutulup gideceği görüşünün hâkim olduğunu saptamıştır (2019: 1399). Gürhan da çalışmasında Mardin'e has uğraş gerektiren yemeklerin artık sadece hafta sonları ve özel günlerde yapılmaya başlandığını ayrıca iş günlerinde kadınların bu gibi yemekleri yapmalarının zor olduğunu tespit etmiştir (2017: 567). Ali Osman Abdurrezzak da "İşlevsel Teori Bağlamında Yemek Kültürünün İletişimsel Yönü" isimli makalesinde modern yaşamda yemek yeme kültürünün değiştiğine işaret ederek, fast food tarzı yiyeceklerin belli yemek ritüellerini ortadan kaldırdığını vurgulamıştır (2014: 13).

Ankete katılan kişilerin özellikle yedinci ve sekizinci sorulara verdikleri cevaplardan hareketle geleneksel yemek kültürünün önemi konusunda her yaş grubunun genel bir bilgi sahibi olduğunu söylemek mümkündür. Araştırmaya katılan her üç yaş grubundan katılımcıların birçoğu, Kıbrıs Türk geleneksel yemeklerini bölgenin turizmi ve markalaşması açısından önemli görürken bir kısmı geleneksel yemeklerin bölgenin kültürel öğeleri arasında bulunduğunu belirtmiş, bir diğer kısmı da geleneksel yemeklerin toplumları tanımada önemli bir araç olduğunu söylemiştir. Katılımcıların özellikle turizm açısından geleneksel yemekleri önemsemelerinin ana sebebi, adanın turizm ülkesi olma yolundaki vizyonuyla alakalı olmalıdır. Yine araştırmaya katılan her üç katılımcı grubun

çoğunluğu (%55.17, %63.88, %42.85) “Pazar yaratılması”nı geleneksel yemek kültürünün gelişimi açısından önemli görmüşlerdir. Yemek kültürü, toplumları tanımada son derece önemli bir araçtır ve özellikle bu alanda oluşturulacak pazarlar, bölgenin turizmini geliştirmede de büyük bir öneme sahiptir. Katılımcılar pazar yaratılmasının geleneksel yemeklerin turizm sektöründe (oteller) ve restoranlarda satışının artırılmasıyla mümkün olacağını belirtmişlerdir. Bu şekilde maddi kazanç sağlayacak yemeklerin tüketilmeye devam edileceği düşünülmüştür. Ertuğrul Düzgün ve Fügen Durlu Özkaya, “Mezopotamya’dan Günümüze Mutfak Kültürü” isimli makalelerinde de benzer bir söylemle yemek kültürünün sürdürülebilir turizmde büyük bir öneme sahip olduğunun altını çizerek, yemek kültürünü görmek için bölgeye gelen turistlerin alternatif turizm kaynaklarının gelişimine de katkı sağlayabileceğini belirtmişlerdir (2015: 45).

Ankete katılanların dokuzuncu, onuncu ve on birinci soruya verdikleri cevaplardan hareketle Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde özellikle gençlerin diğer katılımcı gruplara oranla hem evde hem de restoranlarda çok fazla fast food tükettiklerini söylemek mümkündür. 35-55 yaş aralığında bulunan katılımcıların çoğu (%50) hızlı olduğu için bu tür yemekleri tercih ederken 56 yaş ve üzeri katılımcılar ise daha çok (%40) çocukları veya torunları istedikleri için bu tür yiyecekleri tüketmek durumunda kalmaktadırlar. Birinci ve ikinci grup katılımcıların özellikle yeni oluşan hayat şartları nedeniyle yoğun bir iş temposunda oldukları ve özellikle ev yemeklerini yapmaya vakit bulamamalarından fast fooda yöneldikleri söylenebilir. Bu sonuç Müjdat Ertürk’ün “Çocuklu Ailelerin Dışarıda Yeme Alışkanlıkları” isimli çalışmasındaki sonuçla örtüşmektedir. Ertürk, çalışmasında ailelerin dışarıda yemek yemelerinin farklı nedenlerini şu şekilde ortaya koymuştur: “Aileler çocukları ile en fazla özel günlerde dışarıda yemeğe çıkmaktadır. Özel gün nedenini sırası ile çocuğun sosyalleşmeyi öğrenmesi, ebeveynlerin sosyalleşme ihtiyacı, çocuğun ısrarlı isteği ve evde yemek yapmak istememe/zaman olmaması nedenleri takip etmektedir” (2019: 1605).

On ikinci soruda Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde fast food restoranların sayıca fazla olmasını genç kuşak (%41.37) ile 56 ve üzeri yaş grubunda bulunan katılımcılar (%62.85), üniversite öğrencilerinin sayıca çok fazla olmasına bağlarken 35-55 yaş aralığında bulunan katılımcılar bu durumu (%47.22), ailelerin evlerde yemek pişirmemesi ile açıklamışlardır. Her üç grupta yer alan katılımcıların bir bölümü ise fast food restoranların adada sayıca çok fazla olmasını küreselleşme dolayısıyla kültürel etkileşimin etkisini arttırmasına bağlamışlardır. Benzer bir söylemle Banu Bingör de “Küreselleşmenin Yemek Kültürüne Etkileri” isimli yüksek lisans tezinde “Küresel yaşam tarzının yine küresel beslenme biçimi olarak dondurulmuş gıdalar, konserve ve hazır yemekler, hazır çorba karışımları olarak toplumların yemek kültürüne yansıdığını” (2016: 158) söyleyerek küreselleşmenin yemek kültürü üzerindeki etkilerine vurgu yapmıştır.

On üçüncü soruda dikkat çekici olan en önemli husus göçler ve etkileşimler yoluyla Kıbrıs Türk mutfak kültüründe yaşanan değişimdir. Osmanlı’nın Kıbrıs’ı fethiyle birlikte adaya yerleştirilen Türk nüfusun mutfak kültürlerini buraya taşıdıkları ancak ada kültürleri ve çevre kültürlerle etkileşimler sonucunda Kıbrıs Türklerine has bir ada mutfağı oluşturdukları görülmektedir. Kıbrıs Türk yemek kültürü, Anadolu mutfağı yanında hem adada tarih boyunca hüküm süren hem de Akdeniz çanağında etki bırakmış kültürlerden etkilenen bir mutfaktır. Mehmet Çavuşoğlu ve Olena Çavuşoğlu da çalışmasında, Kıbrıs Türk mutfağının her ne kadar Anadolu’nun devamı gibi görünse de yıllar yılı etkileşim geçirdiğini, Venedik, Ceneviz, Arap, İtalyan, İngiliz ve Rumların etkisinde kalarak zaman içerisinde kendisine özgü bir çeşit Akdeniz mutfak kültürü versiyonunu oluşturduğunu belirtmiştir (2018: 639).

Değerlendirme, Sonuç ve Öneriler

KKTC'de yaşayan genç, orta yaş ve orta yaş üstü insanların beslenme alışkanlıkları, yemek kültürüne olan bakış açıları, yaş gruplarına göre beslenme farklılıkları ve benzerliklerinin ortaya konulmaya çalışıldığı bu makalede aynı zamanda toplumsal değişimin mutfak kültürünü nasıl etkilediği üzerine de tespitlerde bulunulmuştur.

Kıbrıs Türk mutfak kültürünün tarihî ve sosyal gelişimi, Osmanlı'nın Kıbrıs adasını fethiyle başlamaktadır. Adanın İngilizlere devredildiği 1878 yılından itibaren de Kıbrıs Türkleri, İngiliz ve Rumların baskıları altında zaman içerisinde azınlık bir toplum hâline düşürülmeye çalışılmış, sosyal ve ticari faaliyetlerde oldukça geriletilmiştir. İngiliz sömürgesi altında (1878-1961) tarımda, ticaretle ve sosyal yaşamda gerileyen ve fakirleştirilen Kıbrıs Türk toplumu ve 1950'li-1960'lı yıllarda Rum mezalimi ve kasıtlı asimilasyon politikalarıyla daha da zayıflamış, kendi bahçesinde ve çiftliğinde ürettiği ile yetinir hâle gelmiştir. İşte o dönemin yemek kültürü de buna paralel olarak toplumun kendi ürettiği ürünlere ve doğadan elde ettiklerine paralel bir şekilde şekillenmiştir. Birçok bölgede bakkalların bile olmadığı daha eski dönemlerde, doğal olarak yemek kültürü de tarladan, doğadan ve hayvancılıktan gelen ürünlerle şekillenmişti. Türk halkının İngilizler ve Rumlar tarafından yoksullaştırıldığı yıllar, bugünkü orta yaş ve üzeri insanların kültürel yapısının temellendiği dönemlerdir. Bundan dolayı Tablo 13'te yer alan söz konusu yaş grubundaki katılımcılar molehiya, herse, kolokas, lalangı, el makarnası, mücendra pilavı, soğan bastı, dilihti, yaban otları, topak helvası ve sac katmeri gibi yiyecekleri ve tatlıları mutfak kültürlerinin bir parçası olarak ön plana çıkartmışlardır.

Çalışmaya katılan 56 yaş ve üzerindeki katılımcıların yemek kültürü bu şartlar altında oluşmuş olan ve toplumun modernleşmeye başlamasıyla değişim gösteren bir kültürdür. Her ne kadar toplumsal değişimle birlikte yiyeceklerin ham madde üretimi ve yiyecekler değişse de bu yaş grubu katılımcıların yeme-içme alışkanlıklarında geleneksele bağlılığın diğer gruplara oranla daha fazla olduğu görülmektedir. Bu yaş grubu insanlar geleneksel yemekleri halen evlerinde pişiren ve bunları lezzetli bulan bir gruptur. Bununla birlikte söz konusu yaş grubundaki insanlar geleneksel yiyeceklerin pişirilmemesini daha muhafazakâr bir tutumla aile yapısının değişmiş olmasına bağlayan ve fast food yiyecekleri daha çok torunları ve çocukları istediği için tercih eden bir kesimdir. Geleneksele yakın beslenme tarzı ve tercihleri bu yaş grubunun yaşam biçimine ve sosyo-kültürel yapısına uygun olduğu halde modernleşen yaşamla birlikte onların da toplumda var olabilmek ve kendisinden sonraki nesillerle uyum sağlayabilmek için belli oranlarda değişim gösterdiği görülmektedir.

35-55 yaş katılımcı grubun 1975'te Kıbrıs Türk Federe Devleti'nin, 1983'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin kurulduğu oldukça sancılı bir dönemi yaşayan ve KKTC'nin kurulmasıyla barış ve huzur ortamında gitgide modernleşen ve gelişen bir yapı içerisinde yaşam sürdüğü söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında 35-55 yaş katılımcı grubun eski yemek kültüründen bazı unsurları belli oranlarda devam ettiren ama aynı zamanda da modern toplumun yapısına ayak uydurarak beslenme biçimlerini değiştirip zenginleştiren bir yapısı olduğu söylenebilir. Özellikle bu yaş grubundaki kadın katılımcıların değişen, gelişen ve modernleşen toplumla birlikte hem geleneksel ev hanımı rollerini devam ettiren hem de modern toplumun çalışan kadın rollerini üstlenen bir yapıya büründüğü ve buna bağlı olarak da yemek kültüründe gelenekselden de beslenen ancak moderne de açık olan bir tarzı benimsedikleri görülmektedir. Bu gruptaki katılımcıların evlerinde geleneksel yemekleri pişirmeye devam eden ve bunları lezzetli bulan geleneksel yemeklerin eskisi kadar yaygın olmamasının sebebini fast food alışkanlığının artmış olmasına bağlayan bireyler oldukları görülmektedir. 35-55 yaş katılımcı grubun fast food yiyecekleri esas tercih etme nedeni olan hızlılık da onların yaşam tarzlarıyla uyumludur. Çünkü özellikle bu yaş grubu kadınlar küresel dünyanın gerekliliklerine ayak uyduran modern ve çalışan

kadınlardır. Çalışan kadınların çalışma ve ev yaşamındaki yoğunluğu dikkate alındığında geleneksel yemekleri pişiren ama doğal olarak daha hızlı pişen yemekleri de tercih eden bir yaşam tarzını benimsedikleri görülmektedir.

1990'lı yıllar ve sonrasında Türkiye'nin de destekleriyle küreselleşen dünyaya ayak uyduran, modernleşen, zenginleşen Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ndeki sosyal yaşam da buna paralel olarak değişmiş ve gelişmiştir. Bu değişim ve gelişimle birlikte dünyadaki diğer kültürlerle etkileşime de daha açık hâle gelinmiştir. 19-34 yaş grubu katılımcıların söz konusu yapı içerisinde geleneksel yiyeceklerden uzaklaşması ve küreselleşmenin de etkisiyle fast food (veya dışarıdan) yiyeceklere çok daha açık olması gayet doğaldır. Özellikle şehirlerde her yanı saran türlü türlü restoranların cazibesi ve değişen yaşamın hızlı temposu beslenme biçimlerini de değiştirmiş ve çeşitlendirmiştir.

Sonuç olarak en genel ifadeyle Kıbrıs Türk mutfak kültürünün eski nesilden yeni nesle gelindikçe toplumun modernleşme aşamalarıyla birlikte değişime uğradığı ancak nesiller arası bağlantının da tamamen kopmadığı görülmektedir.

Kıbrıs Türk yemek kültürünün sürdürülebilirliği noktasında düşünülmesi gereken ilk şey, toplumun gelişimi ve modernleşmesini duraksatmadan geleneksel yiyeceklerin doğal yaşam sürecine entegrasyonu olmalıdır. Kültürün ve bunun önemli bir parçası olan yemek kültürünün değişip dönüşeceği gerçeğinden hareketle bu sürece ayak uydurmanın yollarının aranması sürdürülebilirliğin ilk adımıdır.

Yemek kültürünü korumanın ve sürdürülebilir kılmanın çeşitli yolları bulunmaktadır. Öncelikle mevcut akademik yayınlar/kitaplar gözden geçirilmeli ve yayınlarda eksik olan yiyeceklerin tespiti yapılmalı ve Kıbrıs Türk kültürüne ait tüm yiyecekler tarifleriyle birlikte yayınlanmalıdır. Yine bu yiyeceklere bağlı gelenekler ve folkloristik unsurların da belirlenerek yayınlanması, yemeklerin kültürün içerisindeki yerini de tam olarak belirleyecektir.

Akademik çalışmaların yanında yeni nesillerin eğitilmesi ve yiyeceklerin yerelden ulusala, ulusaldan küresele taşınması için üniversitelerin açılık bölümlerinde eğitimlerin verilmesi de diğer bir önemli faaliyet olacaktır. Bunun yanında ilköğretim ve sonrası kademelerde ilgili derslerde mutfak kültürü ile ilgili bilgilendirmeler yapılması da yeni neslin kültürlenmesi anlamında yerinde olacaktır.

Diğer taraftan toplumun genelinin ve bilhassa genç neslin dikkatinin bu alana çekilmesi için organik ve yerel ürünlerin satıldığı pazarlar, marketler ile yemek festivallerinin düzenlenmesi sağlanabilir. Bunlar sadece yerel halka değil turiste de hitap edecek bir kimliğe büründürülebilir.

Kültür ve Turizm Bakanlıklarının kültür turizmi ve yaratıcı turizm faaliyetleri çerçevesinde ülkeyi ziyaret eden turistlere yiyecek kültürünü tanıtmaya çeşitli faydalar sağlayacaktır. Bu yiyeceklerin hazırlanışı, pişirilişi, ikram tarzları gibi süreçlere doğrudan turisti katmak yiyeceklerin satışını sağlayacak, katma değeri yükselen yiyecekler de üretici tarafından daha fazla üretilecek ve yiyecek kültürünün koruma, yaşatma ve sürdürülebilirliğine büyük bir katkı sağlayacaktır. Böylece somut olmayan bir kültür mirası olarak ülke mutfağının dünyaca tanınması da sağlanacaktır.

Modern dünyada en yaygın turizm türlerinden biri olan kültür turizmi içinde önemli bir yer edinen gastronomi turizmi için planlı ve organize bir gelişim gösterebilmek ve bu alana yatırım yapmak doğal olarak geleneksel yiyeceklerin pazar bulmasını sağlayacaktır. Bu durum yemeklerin ülke içinde devamlılığını teşvik ederken ülke dışında da tanıtımı sağlayarak ülkenin turizmine katkı sağlayacaktır. Özellikle UNESCO Yaratıcı Şehirler Ağı Programı ve Uluslararası Cittaslow Birliği gibi oluşumlar içerisinde yer alabilmek Kıbrıs

Türk yemek kültürünün sürdürülebilirliği açısından son derece önemli bir adım olacaktır. Bunun için de özelde yerel yönetimler genelde de hükümetler aktif rol almalıdırlar.

Kaynakça

- ABDURREZZAK, Ali Osman. (2014). "İşlevsel Teori Bağlamında Yemek Kültürünün İletişimsel Yönü". *Electronic Turkish Studies*, S. 9 (11), s. 1-16.
- BEŞİRLİ, Hayati. (2010). "Yemek, Kültür ve Kimlik". *Milli Folklor*, S. 22 (87), s. 159-169.
- BİNGÖR, Banu. (2016). *Küreselleşmenin Yemek Kültürüne Etkileri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmet ve ÇAVUŞOĞLU, Olena. (2018). "Gastronomi Turizmi ve Kıbrıs Sokak Lezzetleri Üzerine Bir Araştırma". *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi*, S. 2, s. 637-651.
- ÇAYCI, Ayşegül Elif. (2019). *Küreselleşen Yemek Kültürünün Dönüşümünde Sosyal Medyanın Rolü: Instagram Gurmeleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Ticaret Üniversitesi.
- DEMİREL, Hüsne ve KARAKUŞ, Hangül. (2019). "Balıkesir Yeme İçme Kültürü ve Değişimi Üzerine Bir Alan Araştırması". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, S. 7 (2), s. 1383-1404.
- DÜZGÜN, Ertuğrul ve ÖZKAYA, Fügen Durlu. (2015). "Mezopotamya'dan Günümüze Mutfak Kültürü". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, S. 3 (1), s. 41-47.
- ERÇİN, Çilen. (2014). "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Lefkoşa/Nicosia Kenti'nin 13. yy. -15. yy. Arasındaki Fiziksel Biçimlenişi". *Megaron*, S. 9(1), s. 34-44.
- ERTÜRK, Müjdat. (2019). "Çocuklu Ailelerin Dışarıda Yeme Alışkanlıkları". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, S. 18 (4), s. 1592-1610.
- GUNNİS, Rubert. (1973). *Historic Cyprus*. Halkın Sesi Ltd.
- GÜLER, Sibel. (2010). "Türk Mutfak Kültürü ve Yeme-İçme Alışkanlıkları". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 26 (1), s. 24-30.
- GÜRHAN, Nazife. (2017). "Toplumsal Değişime Ve Yemek Kültürü Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme: Mardin Örneği". *Journal of International Social Research*, S. 10 (54), s. 561-570.
- İSLAMOĞLU, Mahmut. (1994). *Kıbrıs Türk Kültür ve Sanatı*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası.
- KAPLAN, Mehmet. (1986). *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KIZILDEMİR, Özgür ve diğerleri. (2014). "Türk Mutfak Kültürünün Tarihsel Gelişiminde Yaşanan Değişimler". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 14 (3), s. 191-210.
- KORKMAZ, Selma ve TEKMAN, Tülay Kaya. (2021). "Yozgat Yöresi Yemek ve Tatlı Kültürünün Sürdürülebilirliği". *Folklor/Edebiyat*, S. 27 (1), s. 299-320.
- SAĞIR, Adem. (2012). "Bir Yemek Sosyolojisi Denemesi Örneği Olarak Tokat Mutfağı". *Electronic Turkish Studies*, S. 7 (4), s. 2675-2695.
- SAKARYA, Sevim. (1998). "Mesarya Bölgesinde Yetişen Kır Otlarının Kıbrıs Türk Mutfağında Kullanılış Şekilleri". *I. Kıbrıs Türk Mutfağı ve El Sanatları Kolokyumu Bildiriler Kitabı*. s. 9-16, Gazimağusa.
- SARI, Dilara Bahtiyar ve TETİK, Nilüfer. (2019). "Gastronomi Turizmi Kapsamında Bulgaristan Göçmenlerinin Yemek Kültürü". *Anasay*, S. 3(8), s. 73-88.

SOLMAZ, Yasemin ve ALTINER, Dilek Dülger. (2018). "Türk Mutfak Kùltürü ve Beslenme Alışkanlıkları Üzerine Bir Değerlendirme". *Safran Kùltür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, S. 1(3), s. 108-124.

YORGANCIOğLU, Oğuz. (2000). *Kıbrıs Türk Folkloru*. Gazimağusa.



Yalçinkaya, Fatoş (2021). Türk Dünyası Masallarındaki Kutsal Su Motifi: Abıhayat, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 62-70.

DOI: 10.46400/uygur.1004874

TÜRK DÜNYASI MASALLARINDAKİ KUTSAL SU MOTİFİ: ABIHAYAT

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Fatoş YALÇINKAYA*

Geliş Tarihi: 06.10.2021

Kabul Tarihi: 02.12.2021

Öz

İnsanlığın yaşam kaynağı olan su, insanoğlunun yarattığı tüm halk bilgisi ürünlerinde kendine yer bulmuş ve genel olarak kutsal kabul edilmiştir. Bu nedenle kutsal su, dünya masallarında kullanılan bir motif haline gelmiştir. Türk dünyasında su genellikle kutsal bir varlık olarak kabul edilir. Bunlar içinde "Abıhayat" özel bir yere sahiptir. Mitik dönem inançlarının izlerini taşıyan bu motif İslam'da var olan Hızır inancıyla varlığını sürdürmüştür. Hızır'ın abıhayat içerek ölümsüzleşmesi, ölümden korkan insan için ölümsüzlük hayalinin simgesi haline gelmiştir. Abıhayat, masalarda sıkça kullanılan bir motiftir. Abıhayat motifinin Anadolu, Azerbaycan, Gagauz, Kazan/Tatar, Kırgız, Kırım/Tatar, Kosova, Özbek, Saha/Yakut, Türkmen ve Uygur Türk masallarında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Masalarda kahraman çeşitli sınavlardan geçtikten sonra abıhayata ulaşır. Bu bir tür ödüdür. Kahraman bu suya ise olağanüstü yardımcıları aracılığıyla ulaşır. Fakat kahraman abıhayat suyuna ulaşmış olsa da ölümsüzlüğe asla ulaşamaz. Sadece bazı olağanüstü güçlere sahip olup sıradan insanlardan ayrılır. Çalışmamızda masal kahramanının abıhayata ulaşma yolculuğu ve bu suyun masallardaki işlevleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Abıhayat, Hızır, Masal, Kahraman, Kutsal Su.

HOLY WATER MOTIF IN THE TURKISH WORLD TALES: ABIHAYAT

Abstract

Water, which is the source of life of humanity, has found its place in all folk knowledge products created by mankind and is generally accepted as sacred. For this reason, holy water has become a motif used in world fairy tales. In the Turkish world, water is generally accepted as a sacred being that has the power to hold it. "Abıhayat" has a special place among these. This motif, which carries the traces of the beliefs of the ancient mythic period, continued its existence with the belief of Hızır, which is present in Islam. The fact that Hızır has been immortalized by drinking abıhayat has become the symbol of the dream of immortality for the human being afraid of death. Abıhayat is a motif that is frequently used in tales. It has been determined that the abıhayat motif is used in Anatolian, Azerbaycan, Gagauz, Kazan/Tatar, Kyrgyz, Crimean/Tatar, Kosova, Uzbek, Saha/Yakut, Turkmen and Uyghur Turkish tales.

In fairy tales, the hero reaches abıhayat after exams. This is a kind of reward. The hero reaches this water through extraordinary helpers. Even though the hero has reached the abıhayat water, the hero can never reach the immortality that Hızır has reached. It has only some extraordinary powers and is separated from ordinary people. In our study, the journey of the fairy tale hero to reach abıhayat and the functions of this water in fairy tales will be emphasized.

Keywords: Abıhayat, Hızır, Fairy Tale, Hero, Holy Water.

* Dr., e-posta: fatos-yalcinkaya@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-8864-1608

Giriş

Su, yaşamın kaynağıdır. Bütün canlıların yaşamı suya bağlıdır. İnsanlığın yaşam kaynağı olan su, kutsal kabul edilip kült haline gelmiştir. “Yer-su” inancı etrafında şekillenen bu inanç su kültürünü meydana getirmiştir. Su kültürü, farklı kültürlerle mensup toplumlarda görülen bir inanış olmakla beraber Türkler arasında ortak bir kült unsuru olarak görülmüştür (Oymak, 2010: 35). Bu kültürün temelinde makro ve mikro kozmosun su ile başlayıp su ile son bulması inancı vardır. Su, canlılar için vazgeçilmez bir maddedir. Bu sebepten su kendi etrafında birçok ritüelin oluşmasına sebep olmuştur. İnsan yaşamını etkileyen bu hayati unsur halk bilgisi ürünlerinde önemli bir motif olarak yer almıştır. Türklerdeki su kültürünün izleri, mitik dönemden günümüze kadar canlılığını yitirmeden halk bilgisi anlatıları içinde varlığını sürdürmüştür.

Türk yaratılış mitlerine bakıldığında her şeyden önce suyun var olduğu anlatılmaktadır. Altay yaratılış destanı bunlar biridir. Altay yaratılış destanına ait iki varyant Radloff ve Verbitskiy tarafından derlenmiştir. Radloff’un derlediği varyantta yer alan “Yerin yer olduğunda, sularla kaplıydı her yer. Ne gök vardı ne de ay, ne güneş, ne de bir yer.” ifadesi yaratılıştan önce suyun var olduğunu anlatmaktadır. Verbitskiy’nin derlediği varyantta da yine her şey suyla başlar “Dünya bir deniz idi ne gök vardı, ne bir yer. Uçsuz, bucaksız, sonsuz, sular içreydi her yer!” (Ögel, 2014: 465; 485). Eski Türklerin “Bengi Su” dedikleri ve daha sonraları “Abıhayat” adı verilen “Hayat Suyu” Türk ve dünya mitolojisinde oldukça fazla işlenen önemli bir motiftir. Ural Batır destanında Ural Batır, ölümsüzlük suyu olan Tirihiw’ı aramaya çıkar ve birçok engeli aştıktan sonra halkını kurtaracak suyu bulur. Ölümü yaklaşan Ural Batur’a içmesi için ebedilik suyu verilir fakat o bu suyu içmeyip yere döker ve yer-su böylece ölümsüz olur. Yakutların Er-Sogotoh efsanesine göre Er-Sogotoh’un evinin önünde Hakan-Ağaç denen devasa bir ağaç varmış. Bu ağacın dibinde Hayat Suyu varmış. Yaşlanan veya hastalanan canlılar bu sudan içince asıllarına dönermiş (Türkyılmaz, 2013: 93).

Su, insanlar ve diğer canlılar için hayati öneme sahip bir maddedir. Bu yüzden suya birtakım mitolojik özellikler atfedilmiş ve suya olağanüstü değer verilmiştir. Hemen hemen tüm eski kültürler ve dinlerde su, yaşamın evrensel sembolü olarak görülmüştür. Suyun söz konusu özelliği, dinler ve inançlar açısından kutsal bir varlık olarak görülmesine zemin hazırlamıştır (URL-1). “Eski Türkler Gök Tanrı dışında tabiata da tapınmışlardır. Bu tabiat kültürünü ise Yer-Su terimiyle ifade etmişlerdir. Eski Türklerde su kültürü çok yaygın olmuştur” (İnan, 1976: 30-41;184-185). Türk inanç sistemi içinde önemli bir yere sahip olan su kültürü, Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinden sonra da yaşamını devam ettirmiş, İslamiyet ile birlikte zengin bir içerik kazanmıştır. İslamiyet’i kabul eden diğer Türk topluluklarında olduğu gibi varlığını devam ettirmiştir. Anadolu’daki su kültürü, İslam öncesi Türk kültüründe mevcut olan yer-su inancının izlerini taşır (Türkyılmaz, 2013: 99). Bu inanç İslamiyet’in kabulüyle Müslüman Türk toplumunun manevi hayatında etkisini devam ettirmiştir. Su kültürü İslamiyet ile birleşerek geleneklerde yer edinmiştir. Özellikle velilerin, evliyaların, yatırların, türbelerin, zemzem suyu gibi kutsiyet atfedilen motiflerin su ile ilişkilendirilmesi bunun en büyük örneği olmuştur (Çiftçi, 2013: 29). Kur’an-ı Kerim’de geçen Enbiya ve Nur surelerinde Allah’ın insanı ve bütün canlıları sudan yarattığı söylenmektedir. Enbiya suresinde “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?* (Enbiya 21/30) Nur suresinde “*Allah her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür. Allah dilediğini yaratır; şüphesiz Allah her şeye kâdirdir*” (Nûr 24/45).

Suyun kutsallığı birçok dinî inanç sisteminde yer almıştır. Su; evrenin ilk maddesi, yaratılışın ana maddesi, nefsin simgesi, evrensel arketipi; sonsuzluğun, yenilenmenin ve iyileşmenin sembolü olarak görülmüştür. Tasavvufi açıdan bakıldığında su nefsin

simgesidir. Evrenin “materia prima” sı olan su İncil’deki yaratılış öyküsünde yaratılışın ilk maddesi olarak görülmüştür. Yeryüzü yaratılmadan önce Tanrı’nın ruhu sular üzerinde geziniyormuş. Canlıların sudan yaratıldığı inancına Hinduların kutsal kitaplarında ve Kur’an-ı Kerim’de rastlanmaktadır. Hinduların kutsal kitaplarında yeryüzünde yaşayan herkesin ilk denizden çıktığı anlatılır. Kur’an’da ise “Canlı olan her şeyi sudan yarattık” ifadesi yer alır (Burckhardt, 1994: 140-141). Her dinde ve kültürde yaratılışın temelindeki asli unsur olduğuna inanılan su, evrensel bir arketip olarak hayat, sonsuzluk, yenilenme, iyileşme, temizlenme, doğurganlık ve kutsallık özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Su her şeyin başı ve sonudur (Gürkan, 2009: 440-442). Bütün Avustralya ve Asya halklarında kozmik gücün “su”da olduğuna inanılmaktadır. Türk’ün hayatında geleneksel olarak su, her şeyi tutan temeldir. Bilinen en eski kaynaklarda yer-sub yani yer ve sular, Göktürk döneminden itibaren kutsal olarak tanınmış ve daha da önemlisi, kişileştirmişlerdir (antropomorfizm). Musevi ve Hristiyan geleneğinde su, yaratılışın kökenidir. O, her şeyin kaynağıdır. Hem yaratıcı hem de yok edicidir (Türkmen, 2013: 13-15). Türk yaratılış mitinde kozmos, sudan türemiştir, bütün canlılar da sudan yaratılmıştır. Su, başlangıç madde olduğu gibi eskatolojik mitte de dünyanın sonunu getiren unsur olarak görülür (Bayat, 2012: 248).

İnsanlığın yaşam kaynağı olan su, insanoğlunun yaratmış olduğu bütün halk bilgisi ürünlerinde kendine yer bulmuş ve genellikle kutsal olarak kabul edilmiştir. Bu sebepten *kutsal su* dünya masallarında kullanılan bir motif hâline gelmiştir. Türk dünyasında su genel itibariyle iyisi olan kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bunlar içinde “Abıhayat” özel bir yer teşkil etmektedir. Eski mitik dönem inançlarının izlerini taşıyan bu motif, İslamiyet’te var olan Hızır inancı ile varlığını devam ettirmiştir. “Âb” Farsça bir kelime olup “su” anlamına gelir; “hayât” ise Arapça bir kelimedir. Bu iki kelimedenden oluşan isim tamlaması ise “hayat suyu” anlamına gelir (Emirçupani, 2008: 187- 192). Muhtelif İslam ve Türk kaynaklarında ve edebi mahsullerinde Aynu’l-Hayat, Nehru’l-Hayat, Âb-ı Hayvan, Âb-ı Câvidânî, Âb-ı Zindegî, Hayat Suyu, Hayat Kaynağı, Hayat Çeşmesi, Bengi Su ve Dirilik Suyu bazen de Âb-ı Hızır veya Âb-ı İskender adlarıyla anılan efsanevi su bütün dünya mitolojilerinde yer almıştır. Hayatın kısalığı, yaşama isteği insanoğlunun ölümsüzlük vasfı kazandıran çareler peşinde koşmasına sebep olmuştur. Suyun insan hayatındaki önemi su kültürünün doğmasına sebep olmuştur. Bu da ölümsüzlük kazandıran bir Hayat Suyu efsanesinin doğmasına sebep olmuştur (Ocak, 1999: 95-107). Hızır’ın abıhayattan içip ölümsüzleşmiş olması, ölümden korkan insanoğlu için ölümsüzlük rüyasının sembolü olmuştur.

Hayat suyu deyimi ise ilk olarak Fenikelilerin kaleme aldığı İskender kıssasında yer almıştır. Âb-ı Hayât’ın en yaygın ve bilinen bu hikâyesi Makedonyalı İskender’in Doğuya yapmış olduğu yolculuk ve o esnada hayat suyunu aramasıdır (Emirçupani, 2008: 192-193). Kültürümüzde oldukça önemli yeri olan, adına İskendernâmeler yazılan ve tarihin en büyük imparatorluklarından birini kuran Makedonyalı Büyük İskender’in Doğu seferine çıkmasına sebep olan şeyin abıhayatı bulma isteği olduğu söylenir. İskender, bilge kişilerden öğrendiği ölümsüzlük pınarını bulmak için karanlıklar ülkesine kadar gider. Bu yolculuk sırasında İskender’in yanında Hızır da vardır. İskender, abıhayattan içemez ancak Hızır, hayat pınarını bularak sonsuz yaşama kavuşur. Kur’an-ı Kerim’de Hızır ve Musa peygamber arasında yaşanan birtakım olaylardan bahsedilir (Özdemir, 2014:103).

“Abıhayat”tan içme düşüncesi, en eski dönemlerden beri çeşitli milletlerin tarih, kültür ve medeniyetlerinde var olmuş, bu amaçla birtakım tarihî ve efsanevi kahramanlar yaratılmıştır. Karanlıklar ülkesinde bulunduğu ve içenlere, yıkananlara ölümsüzlük özelliği kazandırdığına inanılan efsanevi sudan içmek isteyen İskender, uzun ve zorlu yolculuklara çıkmış ancak amacına ulaşamamıştır. Hz. Hızır, içeni sonsuz bir hayata kavuşturduğuna inanılan bu suyu bulmuş, içmiş ve ölümsüzlüğe erişmiştir (Yıldırım, 2008: 7;16-17). Rivayetlere göre ölümsüzlük suyu abıhayatın, Kaf Dağı’nda olduğuna işaret edilir.

Hızır bu suyu içmiş, Büyük İskender ise aramış fakat bulamamıştır (URL-1). Abıhayat suyundan içip ölümsüz olma düşüncesi, insanoğlunun uzun bir ömre sahip olma isteğinden kaynaklanır. İnsanoğlunun ölümden korkması onun ebedî hayat hakkında birçok efsane, masal vb. türler yaratmasına sebep olmuştur. Bu anlatılarda kahramanın amacı ölüme çare bulmaktır. Bunun yolu ise hayat suyu veya onun yerini tutan başka nesnelere ulaşmak ile olur. Hayat suyunun yerini tutan nesnelere biri zezem suyudur. Türk kültüründe çok büyük öneme sahip olan zezem; Kâbe'nin yanında bulunan kuyudan çıkarılan İslam dininde mukaddes kabul edilen bir sudur. Kaynağının hiç tükenmediği söylenir (Çiftçi, 2013: 29).

1. Abıhayatın Özellikleri

Hayat suyu bütün dünya mitolojilerinde var olan önemli bir motiftir. Ölen insanların tekrar dirilmesi ve ölümsüzlüğe erişmesi bütün insanlığın arzuladığı bir özlemdir. Altay ve Anadolu masalları, kahramanların ölüp kutsal ve sihirli bir güçle yeniden dirilmeleriyle doludur. Eski Türkler yeniden can veren bu suya *hayat suyu* adını vermiştir. Hayat suyu ölümleri diriltir, hastaları iyileştirir, yaşlıları gençleştirir ve kahramana sonsuz güç verir (Ögel, 2014: 120-121).

İnsan, dünyadaki diğer tüm canlılar gibi ölümlü bir varlıktır. Yaşayanlar için bilinmez olan ölüm ve ölümden sonraki hayat, insan için korkutucudur. Bundan dolayı insan, geçmişten günümüze ölüme çare aramış, belki de ölümlü hastalık gibi iyileştirilebilecek bir olgu olarak görüp hastalığın şifasını suda bulmuştur (Özdemir, 2014: 99). Sular ölüm kadar yeniden doğumu da içermektedir. Suyla temas her zaman yeniden doğumu içerir. Suyla temas yeniden canlanma içerdiğinden, sudan çıkma da hayat potansiyelini artırmaktadır. Kozmogonik ve antropolojik düzlemde insanlığın sulara doğduğu inancı mevcuttur. Sulara gömülme, Tufan'da olduğu gibi kozmolojik ve antropolojik düzlemde kesin bir yok olma değil de ayrılmış olanla geçici olarak bütünleşmektir (Eliade, 1992: 182). "Bir avcı, bir kuş vurmuş. Onu gölde temizlerken kuş canlanmış ve göle dalıp kaybolmuş. Gölün abıhayat kaynağı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sır meydana çıkınca Allah'ın emriyle bin parçaya bölünmüş ve hangisinin abıhayat kaynağı olduğu bilinmez olmuş" (Evliya Çelebi, 1970: 113). Genelde su, özelde abıhayat suyu; evrenin özü, mikro ve makro kozmosun başlangıcı; hayat kaynağı, başka dünyalara açılan kapı, ruhların yaşadığı yer; güzelleştiren, gençleştiren, iyileştiren, güçlendiren, diriltir, çirkinleştiren; kör eden-tedavi eden, kahramana şekil değiştiren bir tabiat parçasıdır (Türkan, 2012: 138).

2. Abıhayat Motifinin Kullanıldığı Türk Masalları

Abıhayat diğer adıyla "Bengi Su" kavramı birçok halk bilgisi ürününde işlenen bir motiftir. İnsanlığın ölümsüzlük rüyasının dermanı olan bu su masallara da konu olmuştur. Abıhayat motifi Türk dünyası masallarında oldukça yaygın kullanılan bir motiftir. Genellikle efsanelere konu olmuş özellikle Hızır ile ilişkilendirilmiştir. Zamanla masallarda da kullanılan bir motif hâline gelmiştir. Masallarda kullanılan ve kökeni mitik inançlara dayanan kutsal su motifi, özelde abıhayat olarak masal, destan, efsane ve halk hikâyelerinde kullanılan bir motif hâline gelmiştir. Abıhayat motifinin Anadolu, Azerbaycan, Gagauz, Kazan/Tatar, Kırgız, Kırım/Tatar, Kosova, Özbek, Saha/Yakut, Türkmen ve Uygur Türk masallarında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anadolu masallarında abıhayat motifi, güzelleştirme, gençleştirme ve iyileştirme işlevleriyle karşımıza çıkar. *Askere Giden Kız* (Sakaoğlu, 2002: 297-302) masalında genç kız olağanüstü özelliklere sahip olan Leyli kısırağın yavrusu olan tayın yardımıyla kutsal suya ulaşır. Yüz yaşındaki biri bu sudan içince on beş yaşına geri döner. Bu su insanı gençleştiren abıhayattır. *Öksüz Kız* (Şimşek, 2001: 37) masalında, öksüz kızın yardım ettiği yaşlı kadın kıza uyuyacağını uyuduktan sonra yakınlarında bir suyun akacağını söyler. Suyun yüzeyinde önce kara köpük sonra ak köpük oluşacaktır. Yaşlı kadın kızıdan ak köpük

oluştığı zaman kendisini uyandırmasını ister. Ak köpük oluşunca kız, yaşlı kadını uyandırır. Kadın, kızın suya girmesini ister. Kız suya girer ve büyük bir dönüşüm geçirir. Bu su abıhayattır. Kız sudan içtikçe ve suda yıkandıkça güzelleşir. Masaldaki ak köpük abıhayatın sembolüdür.

Anadolu'daki masalarda su taşlaşan insanları diriltmek için kullanılmıştır. Masallardaki insanlar beddua aldıkları zaman ya da yasakları çiğnedikleri zaman taş kesilirler. Bazen de olağanüstü bir varlık tarafından taşla dönüştürülürler. *Hırızva Güzeli* (Şimşek, 2001: 206) adlı masalda, Hırızva Güzeli'ni bulmak için yola çıkan oğlan ve arkadaşları taş kesilirler. Bunun üzerine Hırızva Güzeli, hizmetçilerine oğlanın ve arkadaşlarını üzerine ibrikteki suyu damlatmalarını söyler. Üzerlerine su damlatılan oğlan ve arkadaşları dirilir. *Zülfü Mavi* (Günay, 2011: 178-183) adlı masalda kuş, taş kesilen insanların üzerine su serper ve insanlar asıllarına döner. *Kuru Kafa* adlı masalda, kuru kafa şekline dönüşen oğlan kuyuya düşer. Kuyudan genç bir delikanlı olarak çıkar. Kuyunun dibindeki su, abıhayattır. *Ne İdim Ne Oldum Ne Olacağım* (Özçelik, 2004: 328-329; 352) adlı masalda padişahın kızı çaresiz bir hastalığa yakalanır. İyileşmeyen kız, dağ başına terk edilir. Kız, sarı bir yılanın iki kaya arasından çıkan sudan içtiğini görür. Önce yılanın su içtiği yerden içmek istemeyen kız susuzluğa dayanamaz ve bu sudan içer. Kız, suyu içtikten sonra yaraları iyileşmeye başlar. Kız bu sudan içip suyu vücuduna sürünce hastalığı tamamen iyileşir.

Azerbaycan masallarında, abıhayat suyu için "Dirilik Suyu" kelimesi kullanılmıştır. *Vefalı At* (URL-2) adlı masalda Melik Cümşüd ölür. Olağanüstü özelliklere sahip olan atı dirlik suyunu getirip Melik Cümşüd'ün ağzına döker ve Melik Cümşüd dirilir.

Gagauzlar, abıhayatı ifade etmek için "dirilten su" ve "Allah'ın pınarından getirilen su" ibarelerini kullanmışlardır. *Külcü ile Canavar* adlı masalda padişah, elmasına dadanan kuşu yakalamaları için üç oğlunu yola salar. En küçük oğul Külcü kuşu yakalar. Ağabeyleri Külcü'yü öldürürler. Külcü'nün yolda rastladığı ve yardım ettiği kartal, karga ve canavar Külcü'nün kemiklerini toplar. Allah'ın pınarından su getirip Külcü'ye içirtirler. Külcü suyu içtikten sonra dirilir. *Kısmetli Çocuk* adlı masalda ise üç arkadaş kısmetlerini aramak için yola çıkarlar. Bir süre sonra yollarını ayırırlar. Çocuklar yolda bir dede ile karşılaşır. Dede çocuklardan birincisine ayna, ikincisine kızak, üçüncüsüne ise ölüyü dirilten su verir. Çocuklar bir süre sonra tekrar bir araya gelirler. Aynaya bakınca çobanın kızının öldüğünü görürler. Kızağa binip kızın yanına gelirler. Kıza ölüyü dirilten suyu içirirler. Kız dirilir (Uçkun, 2003: 440-443; 573-575).

Kazan/Tatar masallarında, abıhayat için "ölü suyu" ile "diri suyu" kelimeleri kullanılmıştır. *Altın Elma* adlı masalda oğlanın getirdiği diri su ile kör karı koca yıkanır. Karı koca yıkandıktan sonra iyileşip gençleşirler. *Üvey Ana ile Genç Delikanlı* adlı masalda bahçıvan tarafından öldürülen oğlanın arkadaşları, ölü suyu ile diri suyu bulup oğlanı diriltirler (Gültekin, 2013:557-567;741-753).

Kırgız masallarında, abıhayat için "hayat suyu" ya da özel ad olarak "Mürök Kakbaş'ın Suyu" gibi adlar kullanılmıştır. *Biricik Oğul Canıdıl* (Doğan, 2009: 192-197) masalında Çekir Han'ın kızı hastadır. Onun iyileşmesi için Mürök Kakbaş'ın Suyu gerekmektedir. Atından aldığı akilla Canıdıl kuzgunu yakalar ve ondan Mürök Kakbaş'ın Suyu'nu getirmesini ister. Kuzgun suyu getirir. Canıdıl sudan bir damla içer on beşinde delikanlıya dönüşür. Atına içirir, atı taya dönüşür. Canıdıl bu suyu anne ve babasına da içirip onları da gençleştirir. Burada kahramanın abıhayat suyuna ulaşması için ona akıl veren olağanüstü varlık bir attır. Suyu getiren ise kuzgundur. Bir diğer Kırgız masalı olan *Altın Kuş* (Doğan, 2009: 184-187) masalında çocuk, ağabeyleri tarafından öldürülür. Çocuğun dostu olan kurt, kargalar padişahını yakalar ve onu hayat auyunu getirmeye mecbur eder. Kargaların padişahı hayat suyunu getirir, kurt bu su ile çocuğu diriltir. *Altın Balık* masalında ise ejderha İsrail'i

öldürür. İsrayil onu büyük suyun kenarına götürür. İsrayil'i suyla ıslatır ve İsrayil dirilir (Doğan, 2009: 176-197).

Kırım/Tatar masalı olan *Hasan Oğlu Hüseyin* (Şamlıoğlu, 2013: 240-246) adlı masalda padişahın atı ölür. Padişah, kahramandan atını diriltmesini ister. Kahraman, şahinin yardımıyla Mekke'den zezem suyu getirir. Ata içirilen zezem suyu ile at dirilir.

Gonca Kuzay Demir tarafından hazırlanan *Kosova Türk Masalları* adlı çalışmada yer alan *Çat Çat Dağın Suyu* (2019: 78-79) adlı masalda aksakallı ihtiyar, çocuğa annesini nasıl iyileştirebileceğini söyler. Annesinin iyileştirmenin tek yolu yedi dağ ötedeki Çat Çat Dağı'na gidip oradaki pınardan su getirmektir. Bütün engelleri aşan çocuk sonunda suyu getirip annesini iyileştirir.

Abıhayat motifinin en sık kullanıldığı Türk topluluklarından bir diğeri ise Özbeklerdir. Özbek masallarıyla ilgili Türkiye'de Hüseyin Baydemir, Selami Fedakâr ve Ahmet Saçkesen'in çalışmaları mevcuttur. Abıhayat Özbek masallarında bu kutsal su için *hayat suyu*, *hayat pınarı* ifadelerinin kullanıldığı tespit edilmiştir. *Nohut Pehlivan* (Saçkesen, 2010: 571-574) masalında Kahramanın ablası dev tarafından kaçırılmış, ağabeyleri ise dev tarafından öldürülmüştür. Nohut Pehlivan devi öldürür. Dev'in leşini yemeye gelen kuzgunun yavrularını rehin alır. Kuzgun, yavrularına karşılık ölüm ve hayat suyunu getirmeyi kabul eder. Nohut Pehlivan, kuzgunun getirdiği suyu ağabeylerinin üzerine serpince ağabeyleri dirilir. Burada kahramanın hayat suyuna ulaşmasını sağlayan kuştur. Selami Fedakâr tarafından hazırlanan çalışmada ise *Hakimbek Bahadır* (2011: 450-456) adlı masalda, hayat pınarından alınan su ile masal kahramanı Hakimbek babasının gözlerini iyileştirir. Kutsal su burada körlüğü gidermek için kullanılmıştır. Hüseyin Baydemir tarafından hazırlanan Özbek sihir masalları içinde kutsal su motifine daha fazla rastlanmıştır. Bu çalışmada bazı masalarda suyun kutsal olduğu açıkça belirtilirken bazılarında ise suyun kutsal olduğu belirtilmemiştir. *Mislabu* (Baydemir, 2013: 776-785) masalında yaşlı adam Nil Nehri'ne girip yıkanır, çıkınca yirmilik delikanlıya dönüştüğünü görür. Bu masaldaki kutsal suyun adı Nil Nehri'dir. Bu su, insanı gençleştiren bir sudur. *Pehlivan Rüstem* (Baydemir, 2013: 576-584) adlı masalda ise masal kahramanı Rüstem ile dev dövüşürler. Dev, arada bir ortadan kaybolur ve yaraları iyileşmiş bir şekilde geri döner. Rüstem, devi öldürdükten sonra devin girip çıktığı kayalığın arkasına gider ve orada bir pınar görür. Bütün yaraları iyileştiren işte bu pınarın suyudur. Rüstem pınara girip yaralarını iyileştirir. *Ayperı ve Melike-i Birmiskal* (Baydemir, 2013: 647-658; 855-857) adlı masalların kahramanları ise olağanüstü varlıklardır. *Ayperı* adlı masalda peri kızları abıhayat suyunda yıkanır. *Melike-i Birmiskal* adlı masalda ise sırrı ifşa etmek zorunda kalan kahramanın arkadaşı Ahmet Düşünür taş kesilir. Onu dostu Ahmet Tekadım dağın altındaki pınardan getirdiği suyu ile eski haline döndürür.

Saha/Yakut masalları üzerine çalışan Muvaffak Duranlı'nın tespitlerine göre Saha/Yakut masallarında abıhayat için *ölümsüzlük suyu* veya *ölüm suyu* adı kullanılmıştır. *Çöpçököön-Çöpçököön* adlı masalda ablası öldürülen kahraman ölümsüzlük suyunu kuzgundan alır. Bu su ile ablasını yıkar ve ablası dirilir. *Bilge Solomon* masalında Bilge Solomon ölüm meleğini aldatıp tabuta kapatır. Ölüm meleğinin üç dakikalık ömrü kalınca Yaşlı Nikolo yetişir ve ona ölüm suyundan içirir. Böylece ölüm meleği kurtulur. *Yaşlı Kadın Taal-Taal* adlı masalda Yaşlı Kadın Taal-Taal'ın üç oğlunu dev yutar. Yaşlı kadın devi öldürür, devin karnındaki oğullarını çıkarıp gölde yıkar, oğulları dirilir (Duranlı, 2010:220-224; 278-283; 226-231).

Türkmen masallarında, abıhayatın sahip olduğu gözleri iyileştirme işlevi zezem suyu ve gül suyu ile yapılmıştır. *Senever* adlı masalda Senever, annesinin kör olan gözlerini zezem suyu ile yıkar ve annesinin gözleri iyileşir. *Dükkâncının Oğlu* adlı masalda ise oğlan annesinin kör olan gözlerini peri olan karısının getirdiği gül suyuyla yıkayıp iyileştirir (Sümbüllü, 2000: 250-256; 166-171). Bu iki masalda kutsal su ile hastalıkları iyileştirme söz

konusudur. Zemzem suyu İslamiyet'in kabulüyle masallara girmiş bir ifadedir. Abıhayatın sahip olduğu işleve sahiptir.

Uygur masallarında, abıhayat suyu motif olarak kullanılmıştır. Abıhayat için "Hayatlık Süyi" ifadesi kullanılmıştır. *Hayatlık Süyi* adlı masalda masalın kahramanı olan Mümin yaşlı bir adamdır. Odun toplamak için ormana giden Mümin, ejderha tarafından öldürülmek üzere olan bir yılanı kurtarır. Yılan, peri padişahının oğludur. Yılan kurtulduktan sonra yakışıklı bir yiğide dönüşür. Oduncu, Mümin'e minnettarlığını göstermek için onu abıhayatın olduğu yere götürür. Mümin bu suyun yardımıyla gençleşir, karısını gençleştirir ve yurdunu tifo hastalığından kurtarır (Yalçinkaya, 2018: 1251-1258). Bu masalda insanoğlunun abıhayata ulaşmasını sağlayan yılanı dönüştürülmüş olan olağanüstü bir varlıktır.

Ak Boz Aygır masalında masal kahramanı Nurzat, bir dev olan Çoyun Kulak tarafından öldürülür. Nurzat'ın olağanüstü olan atı Ak Boz Aygır, simurgun yardımıyla abıhayat suyunu alıp getirir ve Nurzat'ı diriltir. Buna benzer bir diğer diriltme olayına *Alaca Kuyruklu Eyersiz At* masalında da rastlanmaktadır. Çoyun Kulak adlı dev tarafından öldürülen masal kahramanı Baykuş, atı tarafından abıhayat suyunun olduğu yere götürülür. At, Baykuş'un ağzına suyu koyar ve Baykuş dirilir. Burada kahramana yardım eden yine olağanüstü özellikleri olan bir attır. *Dindar Olmayan Hoca* masalında ise abıhayat suyunu bir geyik içmiştir. Bu geyik Hz. Süleyman zamanında yaşamış ve Hz. Süleyman'ın bin bir türlü sırta vakıf olan muskasını taşır. Rivayet edilir ki Hz. Süleyman altı yüz yıl yaşamıştır. Bu geyik ise onun emanetinin taşıyıcısıdır (Yalçinkaya, 2018: 1305-1330; 1331-1354; 1430-1436).

Sonuç

Yaşamın kaynağı olan su bütün kültür, din ve inanç sistemlerinde yer alan bir unsurdur. Böylesi öneme sahip olan su, Türk dünyasında kült haline dönüşmüştür. Türk inanç sisteminin izlerini taşıyan su kültü etrafında şekillenen ritüeller, çeşitli halk anlatılarında motif olarak işlenmiş. Türk dünyası masallarında da sıkça işlenen bir motif haline gelmiştir. Günümüze kadar canlılığını koruyan bu motif, yeni kültür ve inanç sistemlerinin etkisiyle kısmen değişip dönüşerek varlığını devam ettirmiştir.

Türk-İslam kaynaklarında ve edebî mahsullerinde çeşitli adlarla kullanılan abıhayat/bengi su efsanevi bir sudur ve bütün dünya mitolojilerinde mevcut olan bir kavramdır. İnsanoğlu var olduğu günden beri kısa hayatına çare bulup uzun bir ömür sürmenin peşine düşmüştür. Bu yüzden ebedî hayatı arama rüyası birçok halk bilgisi ürününe konu olmuştur.

Türk halk anlatılarında evrenin özü, mikro ve makro kozmosun başlangıcı olarak kabul edilen su; mit, efsane, destan, masal, halk hikâyesi vb. türlerde kendine yer bulmuştur. Türk dünyası inanç sisteminde yer alan su kültüne bağlı olarak Türk dünyası masallarında kutsal su motifi oldukça önemli bir yer teşkil etmiştir. Masallardaki kutsal sular, başka dünyalara açılan kapı, ruhların yaşadığı yer olarak görülür. Abıhayat ise ölümsüzleştiren, diriltiren, gençleştiren, güzelleştiren, iyileştiren, güçlendiren, diriltiren ve çirkinleştiren özelliklere sahiptir.

Masallarda kahraman, abıhayata geçtiği sınavlar sonucunda ulaşır. Bu bir nevi ödüdür. Kahraman, abıhayata ulaşırken ona olağanüstü yardımcıları yardım eder. Her ne kadar abıhayata ulaşmış olsa da kahraman hiçbir zaman tam anlamıyla Hz. Hızır'ın ulaşmış olduğu ölümsüzlüğe ulaşamaz. Sadece bazı olağanüstü güçlere sahip olup sıradan insanlardan ayrılır. Sonuç olarak abıhayat, ölümden korkan insanoğlunun ölüm gerçeğinden kurtulmak için yaratmış olduğu ve gerçekte var olmasını çok istediği efsanevi bir sudur.

Kaynakça

- BAYAT, Fuzuli. (2012). *Türk Mitolojik Sisteminde (Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BAYDEMİR, Hüseyin. (2013). *Özbek Halk Masalları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- BURCKHARDT, Titus. (1994). *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. (Çev.: Volkan Ersoy), İstanbul: İnsan Yayınları.
- ÇİFTÇİ, Ceyhan. (2013). "Geçmişten Günümüze Türklerde Su Kültü". *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*. Ankara: Aski Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 23-30.
- DOĞAN, Sabri. (2009). *Kırgız Masalları (Metin-İnceleme)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DURANLI, Muvaffak. (2010). *Saha (Yakut) Büyü Masalları*. Konya: Kömen Yayınları.
- ELİADE, Mircea. (1992). *İmgeler, Simgeler*. (Çev.: M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları.
- EMİRÇUPANİ, Ahad. (2008). "Farsça Deyim ve Atasözlerinde Âb-ı Hayât ve Türk Edebiyatına Yansımaları". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 37, s. 187-208.
- EVLIYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİ. (1970). 5. Kitap. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları.
- FEDAKÂR, Selami. (2011). *Özbek Sözlü Geleneğinde Masallar*. İzmir: Egetan Basın Yayın.
- GÜLTEKİN, Mustafa. (2013). *Kazan Tatar Masalları (İnceleme-Metinler)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- GÜRKAN, Salime Leyla. (2009). "Su (Diğer Dinlerde)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 37, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 440- 442.
- İNAN, Abdülkadir. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- KOCAASLAN UÇKUN, Rabia. (2003). *Gagauz Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KUR'AN-I KERİM MEÂLİ. (2011). (Haz.: Halil Altuntaş; Muzaffer Şahin), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- KUZAY DEMİR, Gonca. (2019). *Kosova Türk Masalları*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- OYMAK, İskender. (2010). "Anadolu'da Su Kültünün İzleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15/1, s. 35-55.
- ÖGEL, Bahaeddin. (2014). *Türk Mitolojisi I*. C. 6, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖZÇELİK, Mehmet. (2004). *Afyonkarahisar Masalları*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- ÖZDEMİR, Serdar Deniz. (2014). *Anadolu Masalarında Su ve Ateş*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SAÇKESEN, Ahmet. (2010). *Özbek Masallarının Tip ve Motif Yapısı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SAKAOĞLU, Saim. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

SÜMBÜLLÜ, Yusuf Ziya. (2000). *Türkmen Masalları Üzerine Motif İncelemesi (Büyülü Masallar)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞAMLIOĞLU, Elif Serra. (2013). *Kırım Tatar Masalları Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞİMŞEK, Esmâ. (2001). *Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması III*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TÜRKAN, Kadriye. (2012). "Türk Dünyası Masallarında Su Kültü". *Milli Folklor*, S. 93, s. 135-148.

TÜRKEŞ GÜNAY, Umay. (2011). *Elazığ Masalları ve Propp Metodu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

TÜRKMEN, Fikret. (2013). "Yer, Yer Değilken; Su, Su İdi (Her Şey Suydu)". *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*. Ankara: Aski Genel Müdürlüğü Yayınları, s. 13-21.

TÜRKYILMAZ, Atila. (2013). "İslamiyet Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüze Yansımaları". *Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 4, s. 84-100.

YALÇINKAYA, Fatoş. (2018). *Uygur Sihir Masallarının Tip ve Motif Yapısı Bakımından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILDIRIM, Nimet. (2008). "İran Mitolojisinde Su, Su ile İlgili Kutsallar ve Törenler". *Doğu Araştırmaları*, S. 1, s. 7-36.

İnternet Kaynakları:

*URL-1: ULUTÜRK, Muammer. "Dinlerde Su Tasavvurları". https://www.academia.edu/2426028/Dinlerde_Su_Tasavvular%C4%B1 (Erişim: 20.06.2019)

*URL-2: Vefalı At. <https://www.edebi.net/index.php/azerbaycan-edebiyat/azerbaycan-masallari-nagillar/2389-v-fali-at> (Erişim: 26.06.2019)



«ҚИССӘ-И ИБРАҺИМ ИБН ӘДҺӘМ» ВЕРСИЯЛИРИНИҢ СЕЛИШТУРМА ТӘТҚИҚАТИ

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Gulbakhrem MOLOTOVA*

Geliş Tarihi: 23.08.2021

Kabul Tarihi: 04.11.2021

Қисқичә Мәзмүни

Мақалида үч версияниң: уйғур, қазақ вә түрк версиялириниң селиштурма анализи берилди. Тәтқиқатқа «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң қазақ версияси икки вариантыниң литографиялик нәшири, уйғур версияси қолязмисиниң ташкәнт нүسخиси, шундақла «Ибраһим Едһем дестаны» намлиқ түрк версияси қолязмисиниң икки нүسخисиниң критик мәтини асас болди. Иш жәриянида, түрк вә қазақ версиялири нәзмий йоллар билән түзүлгәнлигини, уйғур версияси болса, әнғанәвий нәзмий вә нәсрий баян арқилиқ қурулғанлиғи ениқланди. Уйғур версияси 84 варақтин ибарәт болуп (литографиялик нәшир 151 бәт), қазақ вә түрк версиялиридин һәжм жәһәттин пәриқлиниду. Қазақ версиясиға қисқичә баян қилиш хас. Уйғур версиясиниң йәнә бир алаһидилиги, киришмә қисимда униң келип чиқиши көрситилгән. У мәхсәттә мәтиндә Бәлх һакимдари Малик-шаһниң (ана тәрәптин бовиси), аниси Мәликә Хубанниң Ибраһим ибн Әдһәмниң аяли – Биби Зулфийә-айимниң, оғли – Мухәммәдханниң образлири яралтилған. Султан Ибраһимниң вәзирлири исми вә ярдәмчи, рәһбәр функциялирини атқурған әвлиялар исимлири көрситилиду. Үгинилгән мәнбәләр қатарига Ибраһим ибн Әдһәмниң һаяти вә паалийти киргүзүлгән агиографик әсәрләр һәм тартилди.

Қиссәниң асасий қәһримани образи вә уни қәңирәк ечип бериш үчүн яритилған иккинчи қатардики образлар билән бирликтә, мақала миқиясида мәнбәдә әкис етилгән урп-адәтниң айрим көрүнүшлири, мотивлар вә қоллинилған тәсвирий вәситиләр һәм қаралған.

Ачқуч Сөзләр: Қолязма, Образ, Мотив, Версия, Түркий Тиллиқ Хәлиқләр.

KISSA-İ İBRAHİM İBN EDHEM NÜSHALARININ KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

Öz

Makalede, "Kissa-i İbrahim İbn Edhem" in Uyğurca, Kazakça ve Türkçe nüshaları karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. İncelemede, Kissa-i İbrahim İbn Edhem'in Kazakça versiyonuna ait iki varyantın taşbaskı neşri, Uyğur versiyonunu içeren elyazmasının Taşkent nüshası ve İbrahim Edhem destanı isimli Türkçe versiyonu içeren iki nüsha esas alınmıştır. İncelemede, Türkçe ve Kazakça versiyonlarının nazım şeklinde kaleme alındığı, Uyğur versiyonunun ise geleneksel nazım-nesir karışık şekilde yazıya geçirildiği görülmüştür. Uyğur versiyonu 84 varaktan ibaretken (taşbaskısı 151 sayfa), Kazak ve Türkçe versiyonları ise hacim açısından ondan ayrılmaktadır. Kazak versiyonunda kısaca kısaca anlatılmıştır. Uyğur versiyonunun özelliği ise giriş kısmında kışanın ortaya çıkışının anlatılmasıdır. Bu maksatla metinde Belh hükümdarı Malikşah (ana tarafından dedesi), annesi Melike Huban, İbrahim ibn Edhem'in eşi –Bibi Zülfiye-Ayim, oğlu Muhammedhan karakterleri yaratılmıştır. Sultan İbrahim'in vezirlerinin ismi ve yardımcıları, rehber fonksiyonunu üstlenen evliyaların isimleri yer almaktadır. Çalışmada İbrahim ibn Edhem'in hayatını ve faaliyetlerini konu alan menkıbevi anlatmalardan da

* Assoc. Prof., Head of Section of Literature Studies and Linguistics, Center of Uyghur Studies Institute of Oriental Studies Named After R.B. Suleymenov, e-mail: gmolotova@mail.ru
Orcid: 0000-0003-2182-2380

yararlanılmıştır. Ayrıca kıssanın asıl kahraman tipini daha da ayrıntılı anlatmak için yaratılan ikinci derecedeki karakterlerle birlikte esere yansıyan örf-adetler, motifler ve kullanılan tasvirî unsurlar da incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Elyazma, Karakter, Motif, Versiyon, Türkçe Konuşan Halklar.

THE COMPARATIVE STUDY OF THE VERSIONS OF “QISSA-I IBRAHIM IBN ADHAM”

Abstract

The article provides a comparative analysis of three versions: Uyghur, Kazakh and Turkish. The basis for the study was the lithographic editions of two versions of the Kazakh version of “Qissa-i Ibrahim ibn Adham”, the lithographic edition and the Tashkent list of the Uyghur version, as well as the critical text of two lists of the manuscript of “Ibrahim Edhem Destanı” of the Turkish version. In the process of work, it was established that the Turkish and Kazakh versions were created by poetry, the Uyghur version – traditionally by alternating poetic and prose narrative. The Uyghur version consists of 84 fols (lithographic edition – 151 pages) and differs in volume from the Kazakh and Turkish versions. The Kazakh version is characteristic in the brevity of the narrative. The Uyghur version is also distinguished by the fact that in the beginning there is data on its origin. For this, storyteller created the image of the ruler of Balkh Malik-shah – maternal grandfather, Princess Malik Khuban, Ibrahim ibn Adham’s spouse – Bibi Zulfiya-ayim, son – Muhammad-khan. The names of the viziers of Sultan Ibrahim, saints who performed the function of assistants, mentors, were clarified. The circle of study additionally involves hagiographic works, which include the life activity of Ibrahim ibn Adham. Along with the image of the main character of the narrative and additional images that complement it, the article considers certain aspects of ritual culture, motives, and visual and expressive means used in the source being studied.

Keywords: Manuscript, Image, Motive, Version, Turkic-Speaking Peoples.

Уйғур хәлқиниң мәдәнийитидә қиссәләрниң яритилиш әнъәниси узақ тарихқа егә. Қиссәләр һәм язма әдәбиятта, һәм еғиз әдәбиятта можут. Ислам динини қобул қилиш билән уйғур әдәбиятида пәйғәмбәрләр, әвлиялар һәққидә әсәрләр яритилишқа башлиди. XIV әсирдә йезилған Нәсир әд-дин Рәбғузийниң «Қиссәсул әнбия» әмгиги сөзимизгә дәлилду. «Тәзкирә»ләрдә әвлия-шәйхлар һәққидә мәлуматлар берилгән болуп, Ибраһим ибн Әдһәмниң һаяти вә паалийити һәққидә мәлуматлар һәм уларға киргүзүлгән. Шәйх Фәрид әд-дин Аттар Нишапурийниң «Тәзкирәт-ул әвлия» әмгигиниң он биринчи баби Ибраһим ибн Әдһәмниң һаяти вә паалийитигә беғишланған (Аттар, 1379-һ.). Мәзкүр «Тәзкирә»ниң уйғур тилиға тәржимиси Шаһ Дәрвиш бин ‘Әли Шаһниң қәлимигә мәнсуп болуп, 929/1522-23-ж. әмәлгә ашурулған. У «Тәржумә-йи Тәзкират ул-әвлия» дәп аталған вә швед алими Гуннар Яррингниң коллекциясида сақланмақта. Мәзкүр тәржумә қолязмисиниң йәнә бир нухиси Британ Музейи фондида сақланмақта.

Хәлиқ дастанчилири тәрипидинму қиссәләр вужутқа кәлтүрүлгән. Дәсләпки сопилардин болған Ибраһим ибн Әдһәм һәққидә қиссәләрниң вужутқа келиши ислам дининиң кәң тарқилиши билән зич мунасивәтликту. Мәзкүр қиссә «XVIII-XIX әсирләрдик сопилар шеирийити Мәркизий Азия хәлиқлири мәдәнийитидики умумийилиқ феномени ретидә» (2015-2017), «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» – Мәркизий Азия хәлиқлириниң роһаний мәдәнийити бойичә мәнбә (2021) намлиқ илмий тәтқиқат проектлири чәмбиридә үгинилди. Иш жәриянида Россия, Өзбәкистан, Түркийә вә ХХЖ ШУАРдики қолязмилар фондлирида сақлиниватқан бир нәччә нухилар ениқланди. Шуниң билән бир қатар, XIX әсирниң ахири вә ХХ әсирниң

бешида йоруқ көргән литографиялик нәширләрму үгинилди. Мәзкүр литографиялик нәширләр Алмутиниң икки чоң китапханилириниң фондида сақланмақта. Ениқланған үч мәтинниң иккиси қазақ версиясиниң вариантлири болуп, бири– уйғур версиясидур. Шуниси ейтиш керәкки, китапханиниң каталогида тили «өзбәкчә» – дәп көрситилгән, амма мәтинни оқуп чиқип, униң уйғурчә экәнлигини ениқлидуқ. Уйғур, қазақ вә түрк версиялири селиштурма тәтқиқ қилинди. Нәтижилири һәққидә төвәндә тохтилип өтимиз.

«Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» Қолязмилириниң Нуххилири

Ейтилип өткәндәк, Россия қолязмилар фондида «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» қолязмисиниң бир нәччә нуххиси сақланмақта. Улар һәққидә мәлумат Л.В. Дмитриева тәрипидин түзүлгән «Россия Пәнләр Академияси Шәриқшунаслиқ институтиниң түркий қолязмилири каталоги»да көрситилиду (Дмитриева, 2002: 375): «Султан Ибраһимниң һекайәти» дәп аталған болуп, 15 (1^а–15^б) варақтин ибарәт В 2031 шифри билән сақланмақта. 1250/1834-35-жили оттуразия қәғизигә нәтә'лиқ хети билән көчүрүлгән. В 2157 шифри билән сақлиниватқан нухха болса, 16 (1^б–16^б) варақтин ибарәт болуп, 1300/1882-83-жили көчүрүлгән. Дефекти: ахирқи 5-6 варақ йоқ. С 1618 шифрлиқ нухха XVIII әсиргә аит. һәжми кичигирәк, йәни 12 варақ (1^б–12^б). С 2413 шифрлиқ нухха һәжмининиң чоңлиғи билән пәриқлиниду, йәни 101 варақтин (1^а–101^а) ибарәт. У XIX әсиргә аит.

ХХЖ ШУАРдиму «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» қолязмисиниң икки нуххиси барлиғи ениқланди. Улар «Уйғур, өзбәк, татар қәдимки әсәрләр тизимлиги»дә (Уйғур, 1988) көрситилгән: биринчи нухха «Ибраһим Әдһәм» дәп аталған болуп, ХҚҚ 373 шифри билән сақланмақта. һәжми – 148 варақ. Йәнә бир нухха – «Ибраһим Әдһәм нәсиһәтлири» нами билән ХҚҚ 994 шифрда сақланмақта. һәжми – 120 варақ.

«Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң бир нәччә нуххиси Өзбәкистан қолязмилар фондида можут. Улар һәққидә «Өзбәкистан Пәнләр академиясиниң шәриқ қолязмилири топлими» (Собрание, 1964) намда нәшир етилгән он бир томлуқ каталогта йезилған. Жәми сани – сәккиз нухха һәққидә сөз болған. Палеографиялик тәтқиқат нәтижисидә 4035/І инвентарлиқ номер билән сақлиниватқан нухха конирақ экәнлиги ениқланған вә у XIX әсирниң биринчи йеримиға тәәллүқ. У шунлақла Өзбәкистан қолязмилар фондида сақлиниватқан нуххиларниң әң толүғи болуп һесаплиниду. Тәтқиқат объекти сүпитидә мошу нуххиниң көчүрмиси пайдилинилди. Мәзкүр мәнбә һәққидә тохтилип өтәйли: қолязмининиң бу нуххиси 84 бәттин ибарәт болуп, әндазиси 15,5 x 26 см., һәр бир вариғи 13 қурлуқ. Мәтинниң асасий қисми қара сия билән, әнди айрим сөзләр, әйәтләр, бәйтләр вә шәхсий исимлардин «Султан Ибраһим» қизил рәң билән йезилған. Нәмлик тәсиридин айрим қурлар яки сөзләр сугушуп кәткән. Уларниң һәммисини оқуш қийинчилик туғдуриду. Қолязма оттураазиялик йоған *нәстәлиқ* хетида, қоқәнд қәғизигә йезилған. Бу нуххиға айрим дефектлар хас: дәсләпки варақлиридин бир нәччиси йоқилип кәткән, 2 варақ ахириға чаплап қоюлған (209, 210-варақлар). *Кустодқа* қариғанда, 69^б вә 70^а варақлири арисида варақлар йетишмәйду. Әнди реставрациядин кейин түплигәндә, 25 вә 26 варақларниң орни алмишип кәткән. № 4035/І инвентарлиқ номердики нуххиниң муәллипи вә көчәргән каллиграфниң исми көрситилмигән. Мәтин нәзмий вә нәсрий қурларниң новәтлишиши билән түзүлгән. 2015-жили проект бойичә методологиялик семинар өткүзүп, франциялик алим Франсис Ришарниң мәслиһитини елишқа муйәссәр болдуқ. Мәнбәшунас Франсис Ришарниң чүшәндүрүшигә қариғанда, айрим нәзмий баянлар бухар стили билән безәлгән. Мәтин парс тилида үч булуңлуқ шәкилдә берилгән нәзмий қурлар билән аяқлишиду.

Уйғур вә Қазақ Версиялириниң Селиштурма Анализи

Алмутиниң чоң китапханилиридин болған «Миллий китапхана»ниң вә «Ғылым ордасы»ға қарашлиқ «Мәркизий илмий китапхана»ниң қедимий китаплар фондида «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң литографиялик нәширлири сақлинип келиватиду. Уларниң иккиси қазақ версиясиниң вариантлири болуп, бири – уйғур версиясидур. Қазақ версиясиниң бир варианты Тилеке Тилемесулыниң қәлимигә мәнсуп.

Тилеке Тилемесулыға мәнсуп «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» 23 бәттин ибарәт болуп, 1908-жили Қазанда елан қилинған (Тилемесулы, 1908). «Қиссә» һакимниң пәрзәнтсизлиги мотивидин башлиниду. Амма һакимниң исми вә елиниң нами аталмайду. Муәллип өз баянатины көплигән хәлиқләр дастанлирида можут болған падишаһниң пәрзәнсизликтин тартқан азаплири, қайғу-һәсрәтлири мотивидин башлайду. Муқәддәс жайларда Аллахқа муражиәт қилип, сәдәқиләр берилгәндин кейин қизи Гүлназниң туғулғанлиғи, у қизниң жәннәт һурлириға охшаш гөзәллиги тилға елиниду. Мәтинниң бесимирақ қисмида қизниң исми «Гүлназинун» дәп атилип кетиду.

Тилеке Тилемесулыниң вариантыда һакимниң қизи үчүн гөһәрдин алаһидә сарай салғанлиғи тәкитләнгән, амма бу мотив кәң түрдә ечилмиған. Қисқичә Гүлназинунниң ағриққа муптилла болуп өлүп кетиши, униң қайта тирилиши вә Әдһәм билән сөһбити тәсвирлиниду. Әдһәмниң мәликә гөриниң йенида пәйда болуш сәвәви ечилмиған. Әдһәм қизниң гөрдин чиқишиға ярдәм қилғанлиғи вә Гүлназинун кәфәнидин өзигә кийим тикип, андин некаһ қилғанлиғи баян етилиду. Шундақла қисқичә Гүлназинун билән Әдһәмниң оғли туғулғанлиғи вә униңға «Ибраһим» дәп исим қойғанлиғи ейтилиду:

Бір Аллаһ падшаһ қызына нәсиб етті
Бойына Гүлназинунның фәрзент битди
Шадлануб фәрзәндиңе екі фәриб
Балаға Ибраһим деб есім қойды

Ибраһимниң һәрбий жүрүшләрни уюштуруп, кәң территорияларни ишғал қилғанлиғи вә адил башқурғанлиғи һәққидә икки қурда баян қилиду:

Ибраһим қолына алған Қытай
Һинд һәр журтқа һаким қилған

Ибраһимниң һакимдарлиқ қилған дәври һәққидә башқа тохталмайду. Тилеке Тилемесулы дәрру Ибраһимниң оға чиққанлиғи вә бу вақитта учрашқан қулан билән болған сөһбәт униңға чоңқур тәсир йәткүзгәнлиги гәвдиләндүрүлиду. Сарийиға қайтип кәлгән Ибраһим ғайибтин аңланған: «Саңа йезилған йол билән меңиватамсан» – дегән соалдин кейин өзини һәққ йолиға беғишлаш қарарини қобул қилиду. Тәхттин ваз кечип Мәккигә зиярәткә атлиниду. Муәллип Ибраһимниң чин ихласи билән һәққ йолиға турған бәндә экәнлигини көрситиш нийитидә Ибраһимниң һәр қәдимидә икки рәк'әт намаз оқуп, зикр вә тәсбиһни тилидин чүшәрмәй тәқрарлиши, қийинчиликларға бәрдашлиқ берип, қойған мәхситигә йәткәнлигини тәкитләйду. Шунини ейтиш лазимки, уйғур версиясидиму Султан Ибраһимниң хулқидики бу хисләтләрни ярқин көрситип берәлигән. Тилеке Тилемесулыниң варианты атисини көрүш үчүн Мәккигә кәлгән оғлиниң өлүми, оғлидин кейин Ибраһим өзиниңму дуниядин өткәнлигини баянлаш билән тамамлиниду.

Қазақ версиясиниң иккинчи варианты Молла Ақылбек бин Сабалниң қәлимигә мәнсуپ болуп, муәллипниң ейтишичә, ноғай тилида можут болған нәсрий мәтинни нәзмий йоллар билән баянлиған. «Ибраһим Әдһәмниң қиссәсидур» намлиқ бу мәтинниң литографиялик нәшири 1911-жили Қазан шәһиридә йоруқ көргән. Молла Ақылбек бин Сабалниң йезишичә, өз «Қиссә»сини 1911-жили 22-январьда түгәткән (Сабал, 1911: 2).

Ақылбек бин Сабалниң мәтини мәзкүр «Қиссә»ни йезиш мәхситини изһар қилиш билән башлиниду. Униң тәкитлишичә, һәққ йолиға өзини беғишлиған инсанлар һәққидә әмгәкләрни йезип әвладлириға қалдурушни арман қилған. Тилеке Тилемесулыниң варианты билән селиштурғанда, Ақылбек бин Сабал вақиә йүз бериватқан йәрниң намини атап өткән, йәни Бәлх шәһири. Мәзкүр мәтин бойичә, дуняға исми тонулған Бәлх һакиминиң оғли болмиған, пәқәт «*жәннәт һурлириға охшиған*» қизила болған. Амма уму туюқсиз өлүп кетиду. Һакимниң қизи билән Әдһәмниң сөһбити Тилеке Тилемесулыниң вариантыдин пәриқлиниду. Ақылбек бин Сабалниң вариантыда, Әдһәм – қәбирстанлиқни арилап, бақилиққа өткәнләрниң роһиға атап дуа оқуп жүргән сопи. Мәликинниң үнини аңлап, «*Дуаға муһтаж болған мусулман чақириватиду*» – дәп ойлайду. Бу эпизод арқилиқ Әдһәм билән мәликинниң учришишини айдиңлаштуруиду. Қазақ версиясиниң иккила вариантыға ихчамлиқ хас. Шуңлашқа Ақылбек бин Сабалниң «Қиссә»си 19 бәтин ибарәт вә Тилеке Тилемесулыниң вариантыға охшаш вақиәлик наһайити қисқичә баянлиниду. Қазақ версиясиниң һәр икки вариантыда Ибраһим ибн Әдһәмниң аялиниң вә оғлиниң исми аталмайду. Мәзкүр мәтинләр нәзмий йоллар билән йезилған.

Тилеке Тилемесулыниң қәлимигә мәнсуп болған «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» уйғур версияси билән көп охшашлиқларға егә. Уйғур версиясиниң һәжими 151 бәт, Ташкәнттә 1904-жили йоруқ көргән (Китаб-и қиссә, 1904). «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»дә Ибраһим ибн Әдһәмниң вақиәлиги баянидин кейин қисқичә үч мәтин орун алған: һәзрәти Ибраһимниң өлүми һәққидә баян қилидиған «Қиссә», Муһәммәд пәйғәмбәрниң дунядин өтүши һәққидики «Қиссә» вә Муһәммәд пәйғәмбәрниң қизи Фатиманиң бақиға өтүши һәққидики «Қиссә». Бу қисқа-қисқа түзүлгән «Қиссә»ләр киргүзгәнликтин литографиялик нәшир «Китаб-и қиссә-и Ибраһим бин Әдһәм Рәһмәтулла Әләйһ қиссә-и вафати Ибраһим бин Һәзрәт» нами билән аталған. Бу йәрдә Ибраһим ибн Әдһәм һәққидики мәтин билән бирликтә қисқичә йәнә үч «Қиссә»ниң орун алғанлиғи түпәйли мошу нам билән аталған болса керәк, әтималим.

«Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» қолязмисиниң ташкәнт нусхиси вә уйғур версиясиниң литографиялик нәшири наһайити охшаш. Мәзкүр мәтинләр вақиә нәзмий вә нәсрий йоллар билән баян етилгән. Қазақ версиясидин пәриқлири көп. Мәсилән, әл һакими – Малик-шаһ, давран сүргән йери – Бәлх атилип өтиду. Униңдин сирт пәрзәнтсизлик дәрдин азап чекиватқан Малик шаһниң йешиму көрситилгән: «*Малик шаһниң ниччә йиллар давран сүрүп йаши қирққа йәтти һеч фәрзәнт йүзини көрмәди*». Мәтин бойичә, Малик шаһ Аллаһтин оғул пәрзәнт несип қилишини тиләйду вә қириқ бәш яшқа киргәндә, қиз пәрзәнт көриду. Униң исмини «Мәликә Хубан» қойиду. Андин кейин мәтиндә Бәлхкә Әдһәмниң кәлгәнлиги вә мәликинни тәссәдупи көрүп қелип, ашиқ болғанлиғи баянлиниду. Бу йәрдә чөчәкләргә хас мотивтин орунлуқ пайдилинилған: шәһәр аһалиси жүгүришип берип, мөкиниду. Әдһәм бу әһвални чүшәнмәй, немишкә мундақ қиливатқанлиғини сорайду. Бирси мәликә йолдин өткәндә, һеч ким уни көрмәслиги керәк, әкси һалда униң жазалинидиғанлиғини ейтиду. Әдһәм мәликинни бир көрүштин ашиқ болиду. Көрүп туримизки, бу мәнъийликни бузуш мотиви. Мәнъийликни бузған Әдһәм муһәббәт дәрдин азап чекиду.

Бу мәтиндә шундақла, әлчилик вә Әдһәмниң қийин синақтин өтүш мотиви орун алған. Баян қилинишичә, йәттә жил дәрт тартқан Әдһәм Мәлик шаһниң алдиға берип, мәликигә болған һис-туйғулирини изһар қилишқа бәл бағлайду. Мәлик шаһниң вәзири шәриәт бойичә ресидә болған қизға киргән әлчиниң сөзини рәт қилмаслиғини ейтип, амма униңға еғир вәзипә йүкләшни нәсиһәт қилиду, йәни «Дәрия-йи шор»ниң тегидики «шам'и чирағ» дәп атилидиған гөһәрни елип келишни буйруйду. Жуқурида ейтип өткинимиздәк, қазақ версиясида Гүлназинунниң тәссәдупи ағриғи вә өлүми қисқичә ейтилиду, амма қандақ сәвәп билән йүз бәргәнлиги ечип берилмигән. Уйғур версиясида болса, мәликиниң өлүми төвәндикичә чүшәндүрилиду: Әдһәм қириқ күн йол меңип, «Дәрия-йи шор»ға йетип бариду. «Шам'и чирағ» гөһирини елиш үчүн деңиз сүйини елип төкүшкә киришиду. Буни көргән деңиз турғунлири «адим-и аб»лар падишаһиға берип, бир адәм деңиз сүйини ташқираға төкүватқанлиғини етиду. Деңиз падишаһи Әдһәм билән болған сөһбәттин, униң қайтмас ирадә егиси экәнлигини байқап, төрт йүз «адим-и аб»ға гөһәр әкелип, Әдһәмгә беришни буйруйду. Бу эпизодта «деңиз падишаһиниң ярдими» мотиви ярқин көрүнүп туриду. Әдһәм Мәлик шаһқа гөһәрдин бир данисини бәргәндә, вәзир дәрвиш падишаһниң қизига лайиқ эмәс дегән пикирдә болғанлиқтин, «Падишаһ ғәзнисидин оғурлиқ қилдиң» – дәп гунаһ артиду. Ғәзәпләнгән Әдһәм Аллаһқа буларниң жазасини беришини өтүнүп, өзи сәһраға кетиду. Бир чәшминиң йенида тохтап, намаз өтимәкчи болғанда, Бәлхтин кәлгән карвандин мәликиниң өлүми һәққидә аңлайду.

Мәтинниң бу қисмида қайта тирилиш мотиви һәм орун алған: Әдһәм Аллаһқа муражият қилип, Мәликә Хубанни һаятқа қайтурушини сораиду. Аллаһниң пәрмани бойичә, һәзрәт-и Ильяс Мәликә Хубанни тирилдүриду. Мәзкүр мотив хәлиқ дастанлирида учришиду. Мәсилән, «Боз-Көрпәш вә Қарасач-айим» дастанида Қарасач-айим парә-парә қилип чепилған Боз-Көрпәш батурниң тенини кигизгә орап, Аллаһтин уни тирилдүришини өтиниду. Униң үчүн батурниң тенини өз дүмбисидә көтүрүп, булақниң әтрапини қириқ мәртә айлинишни вәдә қилиду. Көрүп туримизки, мәддаһлар тәрипидин қайта тирилиш мотивиниң һәр хил вариантлири қоллинилған. «Қиссә»дә мәликиниң қайта тирилиши мотивидин кейин Әдһәм билән Мәликә Хубанниң дидарлишиши әкис етилгән. Уларниң сөһбети арқилиқ гәвдиләндүрүлгән образларниң пак әхлақи ечип берилгән. Мәликиниң қайта тирилиши, Әдһәм билән Мәликә Хубанниң өйлиниши, оғли Ибраһимниң туғулуши вә ата-аниси билән қайта көрүшиши «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» қолязмисиниң ташкәнт нусхиси вә литографиялик нәширдә кәң әкис әттүрүлгән. Мәтиндә баян қилинишичә, Мәлик шаһ вәзирлирини чақирип, нәвриси Ибраһим Бәлх тәхтиниң вариси экәнлигини елан қилиду. Мәлик шаһ узун жиллар һакимдарлиқ қилип, дунядин өткәндин кейин, униң вәсийити бойичә, он төрт яшлиқ Ибраһимни Бәлх тәхтигә олтарғузиду. Мәтинниң мошу қисмидин башлап Ибраһимниң исми «султан» унвани билән берилиду. Бу эпизодлар қазақ версиясида йоқ.

Ибраһимниң обривини тәсвирләштә Бәлхкә һаким болуштин бурунму, тәхттин ваз кәчкәндин кейинму диний адәм болғанлиғи тәкитлиниду. Мәсилән, Ибраһим ибн Әдһәм тәхткә олтириштин илгири кечиләр ухлимай, намаз өтигәнлиги, тилида зикр вә тәсбиһ болғанлиғини, көплигән қери, кор вә житимларға ярдәм бәргәнлиги, сәдәқиләрни тарқатқанлиғи тәкитлиниду. Һәққ йолида меңишқа ихтияр қилғандин кейин һәм шу һаләттә яшайду: Мәккигә йәттә жил пиядә, һәмраһсиз, һәр қәдәмдә икки рәк'әт намаз оқуп, зикр вә тәсбиһни тилидин чүшәрмәй маңиду. Мәккигә кәлгәндин кейин сәһрадин отун әкелип сетип, пулиға нан сетивелип, тул аялларға, житимларға вә дәрвишләргә тарқитишқа адәтләнгән. Булар арқилиқ Ибраһим ибн Әдһәмниң обривини ярқин ечип берәлигән.

Мәтиндә Ибраһим ибн Әдһәмгә мәнсуп болған карамәтләрму тәсвирләнгән. Мәсилән: 1) белиқларға пәрман қилиши – кәйнидин издәп кәлгән вәзирлири униңға нийитидин қайтип, Бәлхкә кетишини илтмас қилиду. У чәшмигә қолидики жиңнини ташлап, уни елип беришни буйруйду вә бу ишни эмәлгә ашурса, Бәлхкә улар билән кетидиғанлиғини ейтиду. Амма Султан Ибраһимниң бу шәртини вәзирлири орунлалмайду. Шу вақитта у белиқларға буйруқ бериду. Бир белиқ султанниң жиңнисини су тегидин тепип әкелиду. 2) Назу-немәт толған дәстихан пәйда қилиш: Мәккә-Мәдинигә зиярәт қилған бир нәччә һажжи карамитини көрситиш нийитидә новәтлишип дәстихан пәйда қилиду. Султан Ибраһимға новәт кәлгәндә, у көзини жумуп, Пәрвәрдиғарға муражиәт қилғанда, һәр хил назу-немәтләр толған икки йүз қириқ дәстихан пәйда болиду. Һажилар соал қойғанда, «*Ибраһим султан тәхтидин ваз кәчти, у күнигә икки йүз қириқ дәстихан йейип сәдәқә қилған*» – дәп ғәйбтин жавап келиду. Бу эпизод арқилиқ дастанчи берилгән сәдәқә совапчиликқа йетиштуридиғанлиғини тәкитләп өтиду. Шунни ейтиш лазимки, Шаһ Дәрвиш бин 'Әли Шаһниң жуқурида атилип өткән «Тәржумә-йи Тәзкират-ул әвлия» әмгигиниң 8-баби «Зикр-и Ибраһим Әдһәм Рәһмәтулла әләйһ» – дәп аталған болуп, 18 варақтин ибарәт. Мәзкүр мәнбәдә Ибраһим Әдһәмниң белиқларға пәрмани бир аз башқичә вәзийәттә ечилип берилгән: Ибраһим ибн Әдһәмдин «*Тәхттин ваз кечип, қандақ байлиқ таптин*» – дәп сориганда, у ишарәт қилиду вә белиқлар су астидин бирдин алтун жиңнә елип чиқиду, Ибраһим уларға «*өз жиңнәмни елип келиңлар*» – дәп буйриғанда, бир белиқ аддий жиңнисини елип чиқиду (Тәржумә-йи Тәзкират-ул, 177-варақ). Көрүп туримизки, мәнбәләрдә Ибраһим ибн Әдһәмгә хас карамәтләр һәр хил баян етилгән.

«Қиссә»ниң уйғур версиясида Мухәммәд ханниң атисини издиши һәм тәпсилиий берилгән. Бу йәрдә һейт мәйрими вақтида йеқинлириниң қәбрини зиярәт қилиш вә чирақ йеқиш адәтлири өз әксини тапқан. Бу Мәркизий Азия хәлиқлири мәдәнийитидики бир адәтниң көрүнишидур. Мәзкүр ареалда атәш (аял) илаһиға ибадәт қилиш можут болғанлиғи һәққидә Р.Р. Рахимов өзиниң «Мәркизий Азия: дуняға көзқараш системиси вә униң ижтимаий һәққанийлиққа тәсири» мақалисида ечип бәргән. Биби Зумруд мазаридики чирақ-хана XVI-XVII әсирләрдин сақлинип қалған мәсјидниң хәрабатида орунлашқанлиғини ейтип келип, бу муқәддәс жайға пәкәт аяллар келип чирақ яндуруп, муражиәт қилғанлиғини тәкитләйду (Рахимов, 2002:326). Бу йәрдә алим «йеқилған чирақниң исидин әвлиялар роһлири озукландурилиду» – дегән көзқарашниң қелиплашқанлиғини атап өтиду. Р.Р. Рахимов мәрмәрдин ясалған чирақ-ханилар әвлиялар мазарида можут болуп, улар қурулуши жәһәттин қедимий иранлиқларниң атәшгаһлириниң шәклини тәқрарлайдиғанлиғи һәққидә пикир изһар қилған (Рахимов, 2006: 325). Тәтқиқатчиларниң пикригә асасланған һалда, «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» мәтинидә орун алған һейт мәзгилидә қәбраһта чирақ яндуруш адити Мәркизий Азия хәлиқлириниң мәдәнийитидики ислам динини қобул қилиштин илгәрки итаәт қилған зороастримниң айрим көрүнүшлириниң сақлинип қалғанлиғини әскә елип олтуруп, шу адәт өз әксини тапқан болуши мүмкин дегән пикирни оттуриға қойимиз.

«Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң уйғур версиясида баянлинишичә, Мухәммәд хан он бәш яшқа кәлгәндә атиси Ибраһимниң тириклиги вә униң Мәккидә екәнлиғини аңлайду. Мәтиндә Мухәммәд хан аниси Биби Зулфийә-айим билән хошлишип йолға сәпәргә атлиниши, йолда тартқан азаплириға кәң тохталған. Дәсләпки сопилар көзқариши бойичә, һәққ йолиға өзини беғишлиған инсан аяли, пәрзәнтлиригә болған һис-туйғулиридин айрилиши керәк. Шуңлашқа, Мухәммәд хан билән учришип, сөһбәтлишип олтарған Султан Ибраһимға ғайибтин аваз келиду вә оғлидин кечаламду, шу һәққидә соал қоюлиду. Оғлидин кечидиғанлиғини изһар қилғанда, Әзрайил келип Мухәммәд ханниң женини алиду. Һәққ йолида маңғанларға

хас бу алаһидилик Шаһ Дәрвиш бин ‘Әли Шаһниң жуқурида аталған әмгигидә тәпсилиий айдиңлаштурулған. «Тәржумә-и Тәзкират-ул әвлия»да баянлинишичә, Ибраһим Әдһәм оғлини бир көрүштин тонуйду, һәтта Бәлхниң әтрапида аяли вә оғли билән учришиду. Фәйбтин кәлгән нидаға жавабән оғлидин кәчкәнлигини ейтиду. Шунни ейтиш керәкки, Шаһ Дәрвиш бин ‘Әли Шаһниң тәржүмисидә Ибраһим ибн Әдһәмниң тәхтни тәрк әткән вақтидин башлап һаяти вә паалийитигә диққәт бөлүнгән. Атиси Әдһәмниң сәргүзәштилири, Ибраһимниң тәхткә олтуруши вә шаһлиқ дәври диққәттин сирт қалған. һәққ йолида маңған инсанниң аял вә пәрзәнтлиридин ваз кечип пәқәт Аллаһқа ибадәт билән мәшхул болуши шәрт экәнлигигә тохталған.

«Қиссә»дә баянлинишичә, оғлиниң өлүмидин кейин Султан Ибраһим ғарда яшашқа қарар қилиду вә бир жилдин кейин дуниядин өтиду. Тәкшүрәш объекти болған мәтиндә һәзрәт-и Хизрниң ярдәм қилиши мотиви орун алған. Оғлидин һеч хәвәр болмиғандин кейин, Биби Зулфийә-айим Мухәммәд ханни издәп йолға чиқиду. Еғирчиликқа дучар болғанда, Аллаһқа ярдәм сорап муражиәт қилиду. Аллаһниң пәрмани бойичә, һәзрәт-и Хизр пәйда болуп, Биби Зулфийә-айимни Султан Ибраһимниң дәпин рәсими өткүзүливатқан йәргә елип келиду. Бу дәртни көтирәлмигән Биби Зулфийә-айим оғли вә Султан Ибраһимниң қәбри оттурисида жан тәслим қилиду (Қиссә, 84^а в.). Мәтинниң хатимисигә чүш арқилиқ хәвәр бериш мотиви киргүзүлгән. Султан Ибраһимниң муридлириниң биригә чүш арқилиқ һәққ йолида маңғанлиғи үчүн жәннәттин орун берилгәнлигини изһар қилиниду.

Түрк вә Уйғур Версиялириниң Селиштурма Анализи

«Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң түрк версияси үстидин Түркийә тәтқиқатчилири көп ишлар елип бармақта. Түрк версиясиниң бир нәччә нусхилири можут. Қолязминиң бир нусхиси Топкапы сарайи музейиниң китапханисида, иккинчиси Бурса Генел китапханисида сақланмақта. Уларниң критик мәтини алим Нуржан Өзнал Гүдәр тәрипидин нәшир етилгән (Нуржан, 2011: 9). Әмгәкниң киришмә қисмида Түркийәдә можут болған Ибраһим ибн Әдһәм һәққидики мәтинләр ейтилип өткән. «Қиссә»ниң Топкапы вә Бурсада сақлиниватқан нусхиларниң мәтини билән тонушқанда, уйғур версиясидин көп айримчиликлар можут экәнлигигә көз йәткүзүк. Биринчидин, вақиәлик нәзмий түрдә баян қилинған. һәжим жәһәттин уйғур версиясидин азирақ. Мәтин бәйтләр билән берилгән. Ибраһим Едһәм оғлиниң атисиға болған муражиәти (йәттә төртлүк), Ибраһимниң оғли өлүмигә мунасивәтлик ейтқан мәрсийәси (он икки төртлүк) төртлүкләр арқилиқ изһарланған. Түрк версиясида атиси Едһәмниң муһәббети, мәликигә өйлиниши вә Ибраһимниң туғулуши муәллип диққитидин сирт қалған.

Мәтин әнъәнә бойичә, Аллаһқа, пәйғәмбәр Мухәммәдкә мәдһтләр ейтилған. Андин кейин даңқи шәриқтин ғәрипкичә мәшһур болған Ибраһим Хорасанда падишаһлиқ қилғанлиғини баян етиду. Тәхттин ваз кечиши һәм башқичәрәк берилгән: падишаһ тәхттә ипәк йотқанларда йетип, чүш көриду. Там үстидә төгә издигән төгичи билән болған сөһбәт Ибраһимни чоңқур ойға салғанлиғи чүш арқилиқ ечип берилгән, йәни төгичигә қойған Ибраһимниң: «Там төписидә төгә издәш әқилдин азғанлиқ әмәсму» – дегән соалиға у: «Мениң бу йәрдә төгә издишим, сениң Тәңри қулимән дегиниңгә охшаш» – дәп жавап бериду. Мундақ диалог уйғур версиясида башқичәрәк берилиду. Там үстидә төгә издигән инсан ‘Араби исми билән атилиду. Бу йәрдә оттура әсирләрдә мусулман дунясиға мәшһур болған Муһий әд-дин ибн ‘Арабиниң (1165-1240) образи киргүзүлгән дәп ойлаймиз. Түрк версиясиниң йәнә бир пәрқи – мәтиндә һәзрәт-и Хизр Ильяс образи гәвдиләндүрүлгән. Падишаһниң тәхттин ваз кечишигә түрткә болған иккинчи сәвәп – Хизр Ильяс билән болған сөһбәттүр. Тәхтни тәрк әйләп, пиядә Мәккигә зиярәткә кетишкә үчинчи сәвәп – овға чиққан вақиттики

учрашқан кейикниң сөзи. Түрк вә уйғур версиялиригә хас охшашлиқ: ов олаш вә мошу вақитта тилға кәлгән жанивар билән болған учришиштин кейин пани дунияниң ләззитидин кәчкәнлиги баянлиниду. Бир тәрәптин, уйғур версиясидин қарар қобул қилишқа сәвәп болған вақиәләр мотиви башқичәрәк берилгән болса, иккинчи тәрәптин, тилға кәлгән жанивар –кейик экәнлиги тәкитлиниду. Түрк версияси бойичә, кейик тилға кәлгәндә, Ибраһим Едһем аттин чүшүп, хошидин кетиду. Униң ети болса, сарайға егисисиз қайтип келиду вә һәммиси падишаһниң йоқилип кәткәнлигини чүшиниду. Ибраһим пиядә зиярәткә маңиду. Чөлдә учрашқан қол астидики қулни азат қилип, кийимини тегишиду. Бу эпизодлар уйғур нусхисидин бир аз пәриқлиниду. Көрүп туримизки, уйғур версиясида Әдһәмниң Бәлхкә келиши, униң мәликигә ашиқ болуши вә синақтин өтүши, мәликигә өйлиниши қатарлиқ вақиәликләрни әкис әттүргән киришмә қисим түрк версиясида йоқ. Асасән Ибраһим Едһемниң тәхтни тәрк етиш вақиәсигә диққәт бөлүнгән.

Уйғур версиясида Султан Ибраһимниң оғли Муһәммәд хан атиси Мәккигә кәткәндин кейин дунияға кәлгән вә атиси һәққидә он бәш яшқа киргәндә аңлиған болса, түрк версиясида у оғли сәккиз айлиқ вақитта Мәккигә атлиниду, оғли кичигидин тәхткә олтириду, он сәккиз яшқа киргәндә бир һажидин атиси Мәккидә экәнлиги һәққидә дәрәк алиду. Уйғур версиясида Султан Ибраһим сәһрадин отун әкелип, уни сетип, пулиға нан елип тулларға, житимларға вә дәрвишләргә бөлүп бәрсә, түрк версиясида Ибраһим отунни тағдин әкелип, уни сетип, пулини дәрвишләргә бериду. Оғлини көргән Ибраһим уни дәрру тонуйду. Амма һәққ йолида маңған инсан Аллаһқа: «*йә мениң, йә оғлумниң женини ал*» – дәп муражиәт қилиду. Мәтин атиниң оғлиға ейтқан мәрсийәси билән тамамлиниду (Нуржан, 2011:51). Түрк версиясида оғлиниң исми аталмайду, амма униң жаһанда тәңдиши йоқ палван экәнлиги тилға елиниду (Нуржан, 2011: 35):

On sekiz yaşına girdi pehlüvân

Misli yoğ-idi cihanda ol zamân.

Уйғур версиясида Муһәммәд ханниң тәхткә олтарғанлиғи һәққидә баян йоқ вә палванлиқ алаһидиликлири дастанчи диққитидин сирт қалған. Сәвәви мәтин бойичә, Муһәммәд хан яш жәһәттин кичигирәк. Түрк версиясида Ибраһим Едһем оғлиниң исми аталмайду. Һәр икки версияда Ибраһим ибн Әдһәмгә аит болған диндарлиқ охшаш тәсвирлиниду: кечилири уйқа көрмәй, намаз оқуш, зикр билән мәшхул болиду:

Bunca yıl boyunca ta'am yemedi

Ууқу için ol yire baş komadı (Нуржан, 2011: 41).

Түрк версиясида Ибраһим Едһемниң карамәтлиригә диққәт бөлүмгән. Вариантлирида атиси Әдһәмгә мунасип айрим эпизодлар Ибраһим Едһем һаятиға алмаштурулған. Мәсилән, Мәккигә болған йолида бир сарайға дуч келиду. Униң киришида «*Һәр кишиниң тилиги болур*» – дегән йезиқни көрүп, күлүмсирәп қоюп, мәликини алмақ нийитини ейтиду. Падишаһ деңизға үзигини ташлатқузуп, уни тепип келишни буйруйду. Ибраһим үч жил бойи деңизниң сүйини ташқириға төкүш билән бәнт болиду. Ибраһимниң көрситиватқан беарамлиғиға чидимиған белиқ үзүк вә қиммәт баһалиқ гөһәрләрни бериду. Униң нәтижисидә падишаһ қизини Ибраһимға некаһ қилиду, амма кечиси ухлимай намаз өтәш вә Қуръан оқуш билән мәшхул болуп, таң атқанда йолға равән болиду. Бу эпизодта Ибраһим үч жил бойи деңизниң сүйини төкүш арқилиқ мәликигә болған муһәббитини әмәс, бәлки һәққә болған муһәббитиниң күчини синаш нийитидә болғанлиғи изһар етилгән. Уйғур версиясида орун алған деңиз падишаһиниң ярдими мотиви вә *адим-и аблар* белиқ

обриси билэн алмаштурулған. Түркийәдә можут болған «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң нусхилири вә уларниң үстидә елип бериливатқан тәтқиқатлар йәнә бир қетим түркий тиллиқ хәлиқләр фольклоридики умумийлиққа көз йәткүзүшкә мүмкүнчилик яритип бәрди. Айрим пәриқләр болишидин қәтғий нәзәр, үгинилгән мәтинләр ислам диниға етиқат қиливатқан хәлиқләр арасида дәсләпки сопилардин болған Ибраһим ибн Әдһәм мәшһур болғанлиғини көрситиду.

Хуласә

Мәтинләрни тәкшүрәш нәтижисидә, уларда можут болған пәриқләр вә охшашлиқлар ениқланди. «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң уйғурчә, қазақчә вә түркчә версиялири шуни көрситидуки, мусылман дуниясида дәсләпки сопилардин болған Ибраһим ибн Әдһәм вә башқиму пәйғәмбәр, әвлиялар һәққидә әсәрләрни яритиш әнғәниси вужутқа кәлгән. Улар һәҗим жәһәттин, вақиәликни ечип бериштә пәриқлиниду. һәммә мәтинләрда айрим мотивларни охшаш пайдиғанлиғидин қәтғий нәзәр, һәр версия өз алаһидиликлиригә егә. Мәсилән, Ибраһим ибн Әдһәмниң тәхттин ваз кечишини баянлашта һәммә версияларда оға чиққанда тилға кәлгән жанивар мотивидин орунлуқ пайдиған. Амма бу мотивтиму һәр бир версияниң өз алаһидилиги бар. Уйғур версиясида тошқан учрашса, қазақ версиясида у кулан билән сөһбәтлишиду, түрк версиясида кейиккә дуч келиду. Әнди уйғур версиясида овдин қайтип кәлгәндә, сарай чедири үстидә төгә издигән 'Арабиниң обриси можут болса, қазақ вә түрк версиялирида'Арабиниң исми аталмайду. Түрк версиясида орун алған һәзрәт-и Хизр Ильяс билән болған учришиш уйғур, қазақ версиялирида йоқ. Амма уйғур версиясида Хизр Ильяс обриси башқа бир эпизодта гәвдиләндүрүлгән, йәни у Аллаһниң пәрмани бойичә мәликини тирилдүриду. Уйғур версиясида Султан Ибраһимниң оғлиниң (Муһәммәд хан), аялиниң (Биби Зулфийә-айим) исми атилиду. Булар түрк, қазақ версиялирида йоқ. Көрситип өткинимиздәк, можут болған версияларға пәриқләр вә охшашлиқлар хас. «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм»ниң Россия, Өзбәкистан, Түркийә, ХХҖ ШУАР қолязмилар фондида сақлиниватқан нусхилар, XIX әсир – XX әсирниң башлирида йорук көргән литографиялик нәширләр мәзкүр әсәрниң түркий тиллиқ хәлиқләр арасида кәң тарқалған экәнлиғини тәкитләйду. Болупму, XVIII-XIX әсирләрдә ислам диниға итаәт қиливатқан хәлиқләр ичидә мәшһур болған. һәтта мундақ қиссәләрни йезиш совапчилик иш дегән көзқараш қелиплашқан. Хуласиләп ейтқанда, «Қиссә-и Ибраһим ибн Әдһәм» әсәри түркий тиллиқ хәлиқләр мәдәнийитидә өзигә хас тутқан орни бар әсәрдур. Мәзкүр мәнбәни үгиниш арқилиқ түркий тиллиқ хәлиқләрниң әсирләр бойи сақлинип келиватқан роһаний байлиғини яш әвладқа йәткүзүш мүмкүнчилиги пәйда болиду. Мундақ әсәрләрниң тәрбийәвий әһмийити зордур.

Пайдилинилған Әдәбият

ДМИТРИЕВА, Л. В. (2002). *Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской Академии Наук*. М.: Восточная литература.

КИТАБ-И ҚИССА-ИИБРАҲИМ БИН ӘДҲӘМ РӘҲМӘТУЛЛА АЛЛАҲ ҚИССӘ-И ВӘФАТИ ИБРАҲИМ БИН ҺӘЗРӘТ. (1904). Ташкәнт.

Молла Ақылбек бин Сабал. (1911). *Ибраһим Әдһәм уғлының қиссәсидур*. Қазан: «Бәрадаран Кәримовлар» Сода өйиниң типографияси.

ӨЗНАЛ ГҮДЕР, Нуржан. (2011). *Ибраһим Едһем Дестаны*. Конья.

ҚИССӘ-И ИБРАҲИМ ИБН ӘДҲӘМ. Қолязма. Инвентарлиқ номери 4035/І. 84 варақ.

РАХИМОВ, Р. Р. (2006). *Центральная Азия: мировоззренческие системы и их влияние на социальную реальность: Этнокультурное взаимодействие в Евразии*. М.: Наука.

Шah Дәрвиш Бин ‘әли Шah. (929/1522-23). *Тәржимә-йи Тәзкират әл-әвлия’*.

СОБРАНИЕ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ АН УЗССР. (1964). Т. 7. Ташкент: Издательство АН УзССР.

Талиф Шайх Фарид ад-дин Аттар Нишабури (1379/1959-1960). *Тәзкиратул әвлия’*. Тегеран.

ТӘРЖУМӘ-И ТӘЗКИРАТӘЛ-ӘВЛИЯ. Британ Музейи қолязмиси. Шифр 54/3.

Тилеке Тилемесулы. (1908). *Ибраһим бин Әдһәм қиссәси*. Қазан: «Бәрадаран Кәримовлар» Сода өйиниң типографияси.

УЙҒУР, ӨЗБӘК, ТАТАР ҚӘДИМКИ ӘСӘРЛӘРТИЗИМЛИКИ. (1988). Қәшқәр: Қәшқәр уйғур нәшрияти.

Paydiliniлған Adabiyat

DMITRIEVA, L.V. (2002). *Katalog tyurkskix rukopisey Instituta vostokovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk*. М.: Vostochnaya Literatura.

KITAB-I QISSÄ-I IBRAHIM BIN ÄDÄM RÄHMÄTULLA ÄLÄYH QISSÄ-I VÄFATI IBRAHIM BIN HÄZRÄT. (1904). Taşkânt.

Molla Aqilbek bin Sabal. (1911). *Ibrahim Ädhäm Uğlınıng Qissäsidadur*. Qazan: «Bäradaran Kärimovlar» Soda Öyining Tipografiyasi.

ÖZNAL GÜDER, Nurcan. (2011). *Ibrahim Edhem Destanı*. Konya.

QISSÄ-I IBRAHIM IBN ÄDHÄM. Qolyazma, Inventarliqnomeri 4035/I. 84 varaq.

RAKHIMOV R. R. (2006). *Stentral'naya Aziya: mirovozzrencheskiye sistemi I ix vliyaniye na sotsial'nuyu real'nost': Etnokul'turnoye vzaimodeystviye v Evrazii*. Moskva: Nauka.

Şah Därviş Bin Äli Şah. (929/1522-23). *Tärcima-yi Täzkirat al-avliya’*.

SOBRANIYE VOSTOCHNIX RUKOPISEY AN UZSSR. (1964). Т. 7. Taşkent: Izdatel'stvo AN UzSSR.

Talif Şayx Farid ad-din Attar Nişaburi. (1379/1959-1960). *Tazkiratul Avliya’*. Tehran.

TARJIMAH-I TADHKIRAT AL-AWLIYÄ. Britan Muzeyidiki Qolyazma. – şifr 54/3.

Tileke Tilemesuli. (1908). *Ibrahim bin Ädhäm Qissäsi*. Qazan: «Bäradaran Kärimovlar» Soda Öyining Tipografiyasi.

UYĞUR, ÖZBÄK, TATAR QÄDIMKI ÄSÄRLÄR TIZIMLIGI. (1988). Qäşqär: Qäşqär Uyğur Näşriyati.



ORTA ÇAĞ'DA TEBRİZ

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Dilber USUL*

Geliş Tarihi: 15.11.2021

Kabul Tarihi: 12.12.2021

Öz

Şehirler, farklı milletlerin ve halkların bir arada yaşadığı veya yaşamaya çalıştığı belirli idari, siyasi, askerî, tarihî, dinî, coğrafi ve iktisadi özelliklere sahip yerleşim yerleridir. Dil, din, inanç, örf, âdet, ekonomik, sosyal ve kültürel değerlerdeki farklılıklar, şehirlerin dolayısıyla da burada yaşayan halkların yaşantısını ve hayata bakışını etkilemektedir.

Tebriz, coğrafi konumunun sağladığı avantajla tarihî varlığı, tarım, hayvancılık ve ticaretten oluşan iktisadi yapısı, yeraltı ve yer üstü kaynaklarıyla zengin şehir olma vasfını fazlasıyla taşımaktadır. Zamanla bilim, sanat, dil, edebiyat vb. kültürel ve sanatsal birçok alanda sağlam alt yapısıyla, zengin mimarisıyla ve adından söz ettiren şahıslarla şehir, neredeyse her kesime hitap eden ve herkesi cezbeden bir duruma gelmiştir. Kendine özgü coğrafyası, iklimi, yaşam koşulları ve dünyaca ünlü halı ve sanatsal ürünleri ile günümüzde bile adından söz ettirmektedir. Orta Çağ'ın önemli şehirlerinden biri olan Tebriz, o dönemde de siyasi, idari, askerî, dinî, coğrafi, iktisadi, sosyal ve kültürel alanlarda dikkat çekmiştir.

Tebriz, Orta Çağ'da Samanî (893-389/711-999), Karahanlı (840-1212), Gazneli (963-1186), Büyük Selçuklu (1029-1157), Türkiye Selçuklu (1077-1318), Harezşah (1097-1231), Abbasi (750-1258), Çağatay (1227-1347), İlhanlı (1256-1335) ve Timur (1370-1507) dönemi gibi birçok devletin tarihinde yer almış, günümüzde İran'ın gelişmiş şehirlerinden birisidir. Özellikle İlhanlıların başkenti olmasıyla şehir, yeniden canlanmış ve önem kazanmıştır. Bütün bu özelliklerinden başka tarihî dokusuyla da gezilmeye ve anlatılmaya değer bir şehir olan Tebriz, birçok devlete, millete, seyyaha, ilim insanına ev sahipliği yapmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tebriz, İran, Ticaret, Sosyal, Kültür.

TABRIZ IN THE MIDDLE AGES

Abstract

Cities are settlements with certain administrative, political, military, historical, religious, geographical and economic characteristics, where different nations and peoples live or try to live together. Differences in language, religion, belief, customs, economic, social and cultural values affect the life and outlook of the cities and therefore the people living here.

With the advantage of its geographical location, Tabriz has the characteristic of being a rich city with its historical existence, economic structure consisting of agriculture, animal husbandry and trade, underground and surface resources. Over time, science, art, language, literature, etc. With its solid infrastructure in many cultural and artistic fields, such as rich architecture and famous people, the city has become a place that appeals to almost everyone and attracts everyone. With its unique geography, climate, living conditions and world-famous carpets and artistic products, it makes a name for itself even today. Tabriz, one of the important cities of the Middle Ages, attracted attention in political, administrative, military, religious, geographical, economic, social and cultural areas at that time.

Tabriz in the Middle Ages, in the past, Samanid (893-389/711-999), Karahanli (840-1212), Ghaznavid (963-1186), Great Seljuk (1029-1157), Turkey Seljuk (1077-1318), It took place in the history of many states such as Harezmsah (1097-1231), Abbasid (750-1258), Çağatay (1227-1347), İlhanlı (1256-1335) and Timur (1370-1507); It is one of the developed cities of today's Iran. The city was revived and gained importance especially as it became the capital city during the Ilkhanate Period. Apart from all these features, Tabriz, which is a city worth visiting and telling with its historical texture, has hosted many states, nations, travelers, scientists and scientists.

Keywords: *Tabriz, İran, Trade, Social, Culture.*

Giriş

Tebriz

Günümüzde *Tebriz*'in yer aldığı İran, coğrafi konumu bakımından güney-batı Asya ve Orta Doğu ülkesi olarak 25°-40° Kuzey enlemleri ile 44°-63° Doğu boylamları arasında (Mahmoudi, 2010: 7) Orta-Doğu ve Orta-Asya'nın yüksek düzlükleri arasında yer alan bir ülkedir. Dağlık bir bölge konumundaki ülke, yazın ve kışın oturulmak üzere iki kısımda incelenebilir (Hourcade, 2000: 392). İran, *Türkiye, Irak, Pakistan, Afganistan, Türkmenistan, Ermenistan* ve *Azerbaycan* devletleri ile komşudur (Mahmoudi, 2010: 7).

Geniş yüz ölçümü ve nüfusu ile İran'ın başkenti *Tahrán* (8.500.000)'ı sırasıyla diğer büyük şehirlerinden *Meşhed, İsfahan* ve *Tebriz* takip eder (Hourcade, 2000: 392). *Tebriz*, "Doğu Azerbaycan" denilen eyaletin merkezinde olup şehrin kuzeyinde bulunan "Azerbaycan Cumhuriyeti" sınırına da 150 km mesafededir. Şehir, yüksek (1350 m) bir havzada "Urmiye Gölü"ne dökülen akarsuyun kıyısında yer almaktadır (Polat, 2010:14). İran'ın en büyük gölü olan "Urmiye Gölü" kıyısında en büyük yerleşim yeri *Tebriz*'dir.

Tebriz'in Coğrafyası

İlk çağlarda, "Maria Devleti" nin kurulduğu tarihlerde göl havzasında üç küçük kol vardı. Bu kollardan birinde gölün batısında bulunan sahilde yerleşmiş olan "Gilzan Kolu", ikincisi gölün güney sahilinde bulunan "Zamua Kolu" idi. Bu bölge "Maria Devleti"nin ambarı konumundaydı. Üçüncü kol ise "Urmiye Gölü"nü doğu sahilinde bulunmaktaydı. Burada *Dali Tayfas* yaşıyordu ve diğer iki kola nispeten daha çok gelişmiş bölgede, bağcılık ve bostancılık ileri seviyede idi (Polat, 2010: 14).

Bu akarsuyun kıyısında yer alması şehrin verimli topraklarının yanı sıra tarım ve hayvancılığını da geliştirmiştir. "Güney Azerbaycan" olarak da bilinen *Tebriz*, 105.952 km²lik yüz ölçümüyle İran'ın büyük şehirlerinden biri olarak Azerbaycan coğrafyasının büyük bir bölümünü oluşturmaktadır (Aydoğmuşoğlu, 2007: 4).

Fransız gezgin ve kuyumcu *Jean Chardin* (1671-1673) "Seyahat-namesi"nde "*Burası çok büyük ve güçlü bir şehirdir. Şan, şöhrat, zenginlik, ticaret ve nüfus bakımından bu şehir, İran'ın ikinci büyük şehridir. Modern yazarların Polybius, Diodorus veya Ptolemaios'un verdikleri adlandırmalara göre ismine 'Orent' veya 'Borent' (Sehend Dağı) denilen bir dağın eteğinde, bir vadinin dip tarafında yer alıyor. Şekli çok biçimsiz, bu yüzden tarifi zor, ne duvarları ne de surları var. 'Spinça' adında küçük bir nehir içinden geçer*" (2014: 322) şeklinde ifade eder.

Tebriz, yer şekilleri bakımından iki dağın arasında bulunan ovada kurulup gelişmiştir. Ovanın kuzeyinde "Eynal Dağı" ve güneyinde "Sehend Dağı" yer almaktadır (Mahmoudi, 2010b: 173). Dağlar, çirliçiplaktır. Şehrin etrafında duvar yoktur. Soldaki dağlar, şehrin hududuna kadar sarkıyor. Bu dağlardan akan ırmakların suları gayri sıhhidir. Onun için içilememektedir. Bunlara mukabil olan dağlar, şehrin gerisine varıyor ve buraları serin

oluyor. Bu dağların tepeleri bütün yıl karla örtülüdür. Buradan akan ırmaklar çok güzeldir. Sağdaki dağların suları içiliyor. Güneye giden dağların tepeleri, birbirine o kadar yakındır ki âdeta bir dağın tepesi imiş gibi görünür (Aydoğmuşoğlu, 2007: 4). Papalığın özel emri ile Timur'un (1403) sarayına gönderilen İspanyol doğumlu ünlü seyyah Ruy Gonzalez de Klavijo (Clavijo) "Seyahat-namesi"nde, "*Buralardaki geniş ovalar, bu mevsimde oldukça mükemmel otlaklar oluşturuyor. Buralara kar, nadiren yağar ve hava çoğunlukla ılık olur. Tebriz'in kuzeyinden geçen birçok dağ silsilelerini aştıktan sonra bahçeler ve köylerle dolu bir vadiye indik. İklim, son derece müsait olduğu için burada üzüm bağları boldu. Üzümden başka diğer meyvelerin de hepsi boldu. 'Aras Nehri', bu vadiye bakıyor*" (Clavijo, 2016: 228) diyerek Tebriz'in coğrafi ve fiziki yapısından bahseder.

İklimi ve Bitki Örtüsü

Tebriz'in iklimi ve bitki örtüsü oldukça farklıdır. Yaz mevsiminde bazı aylarda sıcaklık 40 dereceye kadar yükselmektedir. Yazları çok sıcak olan bölgede, kışları çok soğuk ve sert geçmektedir. Bu durumdan dolayı don olayları oldukça fazla görülmektedir. "Hazar Denizi"ne bakan kısımlar çok nemli ve yağışlı olmasıyla zengin ormanların olduğu konuma sahip bir bölgedir. Dağların kıyı ovalarında da nem oldukça fazladır (Mahmoudi, 2010b: 175). Doğu Azerbaycan, dağlık bölge olmasından dolayı burada karasal iklim etkili olmaktadır. Aynı zamanda bu bölge, üç iklim bölgesine ayrılabilir. Bu iklim bölgeleri "Soğuk Bölge" *Seleban (Savalan)* ve *Sehend*, "İlman Bölge" *Tebriz, Serab* ve *Eher*, "Sıcak Bölge" de *Mogan, Aras* kıyılarından ibarettir (Kıvrak, 2009: 18). Gerek fiziki ve coğrafi konumu gerekse uygun ve elverişli iklimi ve bitki örtüsü, Tebriz'in arzu edilen ideal ve önemli bir şehir olmasında etkili olmuştur.

İlk Çağlarda Tebriz

Şehrin en eski dönemlere ait tarihi, "Paleolitik", "Neolitik", "Kalkolitik", "Tunç" ve "Demir" çağı olarak beş bölüme ayrılmıştır. Avcılık ve toplayıcılık ile başlayan bu serüven, tarım ve hayvancılık, daha sonra madenin işlenmesiyle devam etmiştir. Tebriz şehri ve buraya yakın olan "Urmiye Gölü" kenarında arkeolojik çalışmalar yapılmış ve bu çağlar ile ilgili kalıntılar (Çıralı, 2020: 3) şehrin tarihinin çok gerilere dayandığını ve önemli bir yerleşim merkezi olduğunu ispatlamaktadır. Paleolitik döneme ait ilk kalıntılar, Tebriz'in güney yamacında ve "Urmiye Gölü" civarında, ilk insan izlerine M.Ö. 6000'li yıllara uzanan Neolitik dönemde ise ilk yerleşim yerlerine rastlanılmıştır. Bu yüzden Tebriz şehri, Ön-Asya'da en eski yerleşim yeri olarak gösterilebilir (Bakır ve Altungök, 2015: 69).

İlk çağlarda *Tebriz*'de ikamet eden kimselerin, şehrin yakınlarında bulunan "Yanık Tepe"nin yüksek yamaçlarında oydukları mağaralarda oturdukları arkeolojik çalışmalar sonucunda ortaya konulmuştur. Şehir, depremlerden dolayı "Urmiye Gölü"nü'nün batı kıyılarına doğru kaymış olsa da yine kurulmayı, yerleşim yeri olmayı başarmıştır (Bakır ve Altungök, 2015: 68).

Daha sonra İran ile ilgili ilk kalıntılara M.Ö. IX. yüzyıla ait Asur kaynaklarında rastlanmaktadır. Ortadoğu'ya göç sırasında Hint-Avrupa kavimlerinden olan Medlerin Tebriz şehrine yakın olan "Urmiye Gölü"nü'nün güneydoğusunda, Perslerin ise batısında yer aldıkları bilinmektedir. İlk Çağlarda insanlar göl, nehir ve akarsu çevrelerinde yaşamayı tercih etmişlerdir (Naskali, 2000: 394). Bu sebeple İran'ın en büyük gölü olan "Urmiye Gölü" kıyısında en büyük yerleşim yeri Tebriz'dir (Polat, 2010: 14).

Tebriz İsmi

Coğrafi ve iklim şartlarının uygun ve elverişli olduğu bu topraklarda Tebriz adı, ilk olarak M.Ö. 722-705 yılları arasında Asur Kralı *II. Sargon*'un yazıtlarında "Tarmakisa" olarak geçmektedir. Eski Roma kaynaklarında "Tauris", "Tavres", "Ganzak", "Thebermais" ve "Beramais" olarak da kullanılmıştır. "Urmiye Gölü" kenarında olan *Ganzak* ve *Thebermais*'i

Tebriz şehrine bağlı iki köy olarak kullanan kaynaklar da vardır. Yunan tarihçisi ve coğrafyacısı olan filozof *Strabon*, Tebriz şehri için “Gazakon” tabirini kullanmıştır. “Gazako” olan şehrin adını, Ermenilerin burayı istila etmesi üzerine adını değiştirdiklerini “Gazakon” yerine “Tavrez” olarak kullandıklarını söyleyen tarihçiler de vardır. Saka İmparatoru olan Alper Tunga'nın kızı olan Tomuris'in isim benzerliği üzerine bu şekilde kullanılacağı ihtimali de mevcuttur (Bakır ve Altungök, 2015: 65).

Önemli coğrafyacılar eserlerinde, Tebriz ismini farklı şekillerde kullanmışlardır. Örneğin İranlı *Hamdullah Müstevfî Kazvinî* ve Türk coğrafyacılarından olan *Kâtip Çelebi*, “a” harfiyle, *Semanî* ve *Yâkût el-Hamevî* gibi Arap coğrafyacılar, “e” harfiyle, Rum, Ermeni ve Rus coğrafyacılar ise “e” sesi ve “b” harfini “v” harfine dönüştürerek “Tavrez”, “Turej”, “Tavriz” ve “Davrej” olarak kullanmışlardır (Khabbazi, 2018: 4).

Arap ve Fars kaynaklarında “Tibriz”, Bizans kaynaklarında “Tabrezion”, Ermeni kaynaklarında “sıcak akış” anlamına gelen “Thavrez” olarak geçmektedir. Moğolların bir dönem önemli yerleşim yeri olan şehre “Thevriz”, şehrin büyük nüfus yoğunluğunu oluşturan Azerî Türkleri ve Osmanlı Devleti, “Tebriz” ismini kullanmışlardır. Batı kaynaklarında ise “Tavris” olarak geçmektedir. Evliya Çelebi kelimenin manasını Farsça, “sıtma dökücü” anlamına gelen “teb-riz” terkibine bağlamaktadır. Rus Doğu Bilimcisi Vladimir Minorskiy, Tebriz şehrinin volkanik dağlarından olan “Shendin Afeti” ile ilişkilendirerek “hareket döken, saçan” anlamını vermiştir. Diğer bazı araştırmacılar ise adının Hazar Türklerinin “Tavr” boyundan geldiğini ileri sürmektedirler (Bilgili, 2011: 219). Bir başka kaynak, şehirde volkanik dağ olmasıyla dağın geçmişte patladığı ve püskürmesiyle aşağı doğru akan lavlar üzerine şehrin adının “ateş saçan” anlamında kullanıldığı ancak dağın volkanik faaliyeti, eski çağlarda özelliğini kaybetmesi ve o dönemde İran dillerinin konuşulmaması, bu ihtimali zayıf bırakmaktadır” (Bakır ve Altungök, 2015: 67).

Diğer taraftan şehir, deprem kuşağı üzerinde olmasıyla çok sayıda kaplıcaı içerisinde barındırmaktadır. Bu sebeple Tebriz isminin ortaya çıkışı bazı rivayetlere göre Abbasî Halifesi Harun Reşit (763-809)'in eşi Zübeyde Hatun'a atfedilmiştir. Şehir, 791 yılında ateşli hastalığa yakalanan Zübeyde Hatun'un Tebriz'deki kaplıcalara girerek burada iyileşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Evliya Çelebi, bu olay dolayısıyla Tebriz adını “teb-riz” (sıtma dökücü) terkibine bağlamak istemiştir (Coşkun, 2020: 3). Başka bir kaynak ise “791'de Abbasî Halifesi Harun Reşit'in eşi Zübeyde Hatun'un ateşli bir hastalığa yakalanması sebebiyle Tebriz'de ünlü olan kaplıcalara şifa niyetiyle gittiği ve burada şifa bulup iyileştiği...” için Farsça'da *teb* “ateş” ve *riz* “akıtan, döken” manalara gelmesiyle Zübeyde Hatun'un şehrin ismine *Teb+riz* ismini verdiği söylemektedir (Aydoğmuşoğlu, 2007: 11).

Bu bilgiyi ilk defa Hamdullah Kazvinî, “Nüzhetü'l-Kulüb” adlı eserinde bahsetmiştir. Azerbaycan'ın meşhur şairi, 12. yüzyılda *Hakanî*, *Şirvanî* şairlerinden birinde bu hikâyenin uydurma olduğunu belirtse de Orta Çağ tarihçileri, bu hikâyenin rivayetini tekrar etmekten çekinmemişler. Hamdullah Kazvinî'den önce 13. yüzyılda yazılmış “Acayip ed-dünya” eserinin müellifi Tebriz isminin Zübeyde Hatun tarafından ortaya atıldığını yazmaktadır (Bedirhan, 2017: 224). Abbasî Halifesi Harun Reşit'in eşi Zübeyde Hatun'un bu kaplıcalarda şifa bulduğu (Polat, 2010: 10), şehrin havasından ve suyundan hoşlanıp Memun (813-833)'a hamile kaldığı için Tebriz'i yurt haline getirip buraya çok miktarda para harcamış ve köşk yaptırmış (Coşkun, 2020: 4); *Harun Reşit* tarafından ise imar edilip surlar ile çevrilince şehrin önemi artmıştır (Bilgili, 2011: 219).

Nitekim Azerbaycan'ın birçok şehrini ve kentini araştırsalar da aydınlığa kavuşturamayan bazı araştırmacılar ve tarihçiler mevcuttur. 1841 yılında Tebriz'de kaldığı 16 gün boyunca araştırma yapan Fransa Devleti'nin sefiri *Flanden* ne kadar çok araştırma yapsa da “Tebriz” kelimesinin menşeinin hangi dilde olduğunu tespit edemediklerini ve bu konuda fikir ileri süremediklerini dile getirmiştir. Bir diğer araştırmacı ve Azerbaycan tarihçisi olan Seyit

Ahmet Kesrevî, kelimenin menşesi hakkında bir sonuca varamamış ve eserinde “Tebriz” kelimesinin manasını anlayamadığını ve bu konuda araştırmalarını sürdüremediğini söylemiştir (Polat, 2010: 12).

Tebriz’de Dil Unsurları

İlk Çağlarda Tebriz halkının dili, Hazarların da konuşmuş oldukları “Eski Saka” ve “Manna” dillerinin farklı bir şeklidir. Dilin sözcük anlamı “Hazari” ve “Adari” kelimelerine dayanmaktadır. Bu dilin sözcük anlamını Azerbaycan’a adını vermiş olan “Adur” kelimesinden almış olduğu yönünde görüşler vardır. “Adur” sözcüğü, günümüzde Sakaların devamı olan “Zaza” ve “Azerî” dillerindeki “ateş” sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu sözcük eski Saka diline ait olmakla birlikte kaynağını öz Türkçe bir sözcük olan ve daha sonraları Fars diline de girmiş olan “od” (ateş) kelimesinden almıştır. “Adur” sözcüğü, “od” kelimesinin sonuna “yer” ve “ülke” anlamı katan “an” ekinin getirilmesiyle “od-ur” şeklinde türetilmesi sonucunda elde edilmiştir. Bu bölge halkının kullanmış olduğu dil, “ateş halkının dili” anlamında “Azerî” şeklinde ifade edilmiş ve sonraları günümüzde de kullanılan Azerî Türkleri’nin kullandığı “Azeri” şeklini almıştır. “Aduri” dili, Tebriz kentinin Ön-Asya’ya Türk göçlerin gerçekleştiği dönemlerde Türkmenler tarafından iskânıyla beraber, Selçuklu ağzıyla birleşmiş ve bugünkü “Azerî” dilini ortaya çıkarmıştır. Tebriz’de “Azerî” dili, dışında Saka menşeli bir dil olan “Dari” dili de Tebriz şehrinde konuşulan diğer bir dil idi. Bununla birlikte XI. yüzyıla kadar Tebriz şehrinde hiçbir şekilde Türk dillerinin konuşulmadığı ancak “Selçuklu Dönemi”nden itibaren Tebriz’e yerleşen Türklerin yerel “Aduri” dilini konuşulmasıyla bugünkü “Azerî” dilinin ortaya çıktığı da ileri sürülmektedir (Bakır ve Altungök, 2015: 88). Ancak bu ifade çok kesin olmakla birlikte Orta Çağ’da Tebriz’de konuşulan dillere dair başka kaynaklardan da farklı bilgilere ulaşmak mümkündür.

Tebriz ve Komşuları

Orta Çağ’ın önemli siyasi otoriterlerinden Karahanların (840-1212) kurmuş oldukları devletin Tebriz’e dair faaliyetleri hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak Tebriz’e yakın olarak Horasan Bölgesi’nde Araplar ile mücadelelerini görmek mümkündür (Yazıcı, 2017: 595). Bu süreçte Karahanlı-Abbâsî ilişkilerine dolayısıyla Tebriz’e dair fazla bilginin bulunmaması dikkat çekici bir husustur.

Oysa Abbasî Halifesi Mütevekkil-Allah (847-861) döneminden itibaren zaman zaman şehre hâkim olan Revvadîler, Abbasîlerin (750-1258) zayıflamasıyla bir süre başşehir yaptıkları Tebriz’i bağımsız şekilde yönetmişler böylece Tebriz, Abbasîlerin elinden çıkmıştır (Bilgili, 2011: 219). Buna karşın aynı dönemin hanedanlarından “Büyük Selçuklu” (1029-1157) hükümdarı Tuğrul Bey, (1040-1063) Revvadîlerin merkezi olan Tebriz’i ele geçirdiğinde babası, dedesi gibi o da Müslümandı. İran’da birçok imar faaliyetinde bulunmuşlar; camiler, medreseler, mezar anıtları yaptırmışlardır. Ancak Tebriz’de herhangi bir imar faaliyeti görülmemektedir. Bunun sebebi ya imar faaliyetlerinde bulunmadıkları ya da Tebriz’deki depremlerden tahrip olunup silinmiş olması ile açıklanabilir. Büyük Selçukluların birkaç siyasi faaliyet dışında Tebriz’e gidip yerleşmemeleri, bu yüzden de dinî faaliyetlerde bulunmamış (Ocak, 2009: 375) olmalarının altında başka ciddi sebepler aramak gerekir. Zira İran coğrafyası kendilerine oldukça yakın olmakla beraber Tebriz siyasi, coğrafi, iktisadi ve dinî anlamda önem verilmeyecek ve göz ardı edilecek değerde bir şehir değildi.

Türkmenlerden İldigız (1186-1191)’ın hükümdarlığı sırasında da Tebriz, Azerbaycan’ın başkenti olmuştu. Cengiz Han (1162-1227)’a hemen hemen mücadelesiz teslim olduğu zaman hatırı sayılır kültürel hayata sahip zengin bir ticaret şehriydi (Jahn, 1971: 29).

Tebriz, komşu topraklarda hüküm süren Harezmsahlr (1097-1231) zamanında da önemini korumakta ve devletler arası mücadelelere sebep olmaktaydı. 4 Ağustos 1225’te Sultan

Celaleddin Harezmsah (1220-1231), Tebriz'e girdiğinde Azerbaycan Atabeği Özbek (1210-1225), Celaleddin'in korkusundan payitaht Tebriz'den kaçıp Gence'ye gitmiştir. Böylece savunmasız kalan şehri Celaleddin kolayca ele geçirmiş (Aydoğmuşoğlu, 2007: 38) Azerbaycan ve Arran'ı topraklarına katıp Tebriz'i başşehir yapmıştır (Aydoğmuşoğlu, 2007: 39). Celaleddin, Tebriz'i altı yıl muhafaza etti ise de sonuna doğru başarısızlıkları kadar şahsi davranışı ile de vaziyeti ciddi suretle sarsılmıştı (Aydoğmuşoğlu, 2007: 42). Harezmsahlar, Moğolların doğudan gelen baskısına karşı daha fazla direnemediler (1230/1231). Azerbaycan'ı terk ettiler. Moğolların Azerbaycan'ın hakiki can noktası Tebriz de dâhil olmak üzere eyaleti hâkimiyeti altına almalarıyla Tebriz'deki hâkimiyet de el değiştirmiş oldu (Özcan, 1994: 16).

Tebriz'de Moğollar

Cengiz Han'ın oğlu Çağatay'ın idaresindeki "Çağatay Hanlığı" (1227-1347) döneminde, Tebriz şehri ile ilgili bilgiler fazla bulunmamaktadır (Çınar, 2019: 36). "Çağatay Devleti"nin sınırları Horasan'a kadar dayanmaktaydı. O dönemde İran'ın önemli şehirlerinden olan Tebriz'de İlhanlılar (1256-1335/36) kurulmuş ve İlhanlıların başkenti haline gelmişti. Devletin kuzey sınırı ise Aral ve Balkaş göllerinin arasındaki hattan başlayarak Altaylara kadar uzanmıştı. Bu sınırlar tam anlamıyla Çağatayların siyasi çizgisini yansıtmadığı için çoğu zaman İlhanlılarla karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur (Çınar, 2019: 37). İlhanlıların kurduğu bu coğrafyada kendisinden önceki dönemde Sasanîler (224-651) ve Abbasîler (750-1256) bulunmuşlardır (Yılmaz, 2017: 8). Arapların da Azerbaycan kapılarını açmalarındaki nedenlerden biri, buranın iyi hava şartlarının ve bereketli topraklarının olmasıdır. Bu yüzden bölgeye yerleşip yaşamaya başlamışlardır (Çıralı, 2020: 19).

İlhanların başşehir, Tebriz olup İlhanlılar, 1256 yılında kurulmuş, 1295 yılında tam bağımsız hale gelmiştir (Yuvalı, 2000: 102). İlhanlıların ilk hükümdarı Hülagü Han (1256-1265), Hoca Nasreddin Tusî başta olmak üzere devletin ünlü ilim adamlarını bir araya toplamıştı. İlim adamlarını bir araya toplama sebebi, şehrin merkezi olduğunu herkese duyurmak istemesi ihtimali yüksektir. Ayrıca kendisinden kilometrelerce uzaktaki "Moğol Devleti"ne tabi olan "Türkiye Selçuklu Devleti" sultanları III. İzzeddin Keykavus ve IV. Kılıç Arslan kardeşler tabinin tabi durumuna düşmüşler ve Hülagü'nün isteği üzerine hediyelerle Tebriz'e gelmişlerdi (Aydoğmuşoğlu, 2007: 47). Tebriz, Abaka Han (1265-1282) döneminde resmî olarak başkent olmuş ve Olcaytu Han (1280-1316)'ın tahta çıkışına kadar Abaka Han'ın halefleri devrinde bu durumunu korumuştur. Tebriz şehrinin Abaka Han zamanından itibaren devletin başkenti olduğu kaydedilmektedir (Polat, 2010: 53). Tebriz, bu muazzam imparatorluğun batısında birkaç sene önce büyük hakan Kubilay (1215-1294) tarafından başkentliğe yükseltilen Pekin şehri ile aynı mühim rol oynamaktaydı (Jahn, 1971: 29).

Tebriz, Moğolların hâkimiyeti altında birleşen İran bölgelerinin politik merkezi olarak kaldı. Bu politika, aslında İran sınırlarının dışına çıkmakta ve kelimenin tek manası ile "Cihan Siyaseti" idi. Bu, siyasi faaliyetler açısından Tebriz, Doğu ile Batı arasında çeşitli hususlarda araç bir şehir konumundaydı. Şehir, İlhanlı hükümdarı Abaka Han'dan Olcaytu Han'ın idaresi altında bulunan zamana kadar iktisadi ve kültürel hayatın en parlak dönemlerini yaşarken bir taraftan Büyük Han (Kubilay)'ın diğer Moğol prenslerinin, Hindistan ve Mısır elçilerinin diğer taraftan da Avrupa krallarının, Bizans İmparatoru'nun ve Papa'nın elçileri burada buluşmaktaydılar (Jahn, 1971: 29).

Geyhatu (1291-1295) selefleri zamanında büyük ölçüde para sıkıntısı vardı (Polat, 2010: 56). Geyhatu, Çin elçisi Pulad-Çinsang'ı çağırıp onunla görüştüğünden sonra Çince "çav" adı verilen kâğıt para bastırılması için çev-hanelerin kurulmasını emretti (Yuvalı, 1996: 45). Kâğıt paranın bastırılmasıyla madenî para yasaklanmıştı. Sanayi ve ticaret geride kalmış, herkesin gıdasını kırlarda aramaya başlamasıyla şehir boşalmıştı. Tebriz, baştan başa harap olup batma tehlikesine sürükleniyordu. Bunun üzerine madenî para yasağı gevşetilmiş ve

tekrar geri gelmiştir. Kâğıt paranın icadının iyi değerlendirilememesiyle devletin mali icraatına karşı güvenin ortadan kalkmış bulunması düşüncelerinin tam tersi haline gelmesinden (Spuler, 1957: 101) Geyhatu döneminde Tebriz'in ekonomik açıdan yavaş yavaş önemini ve değerini yitirmeye başladığı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak sosyal hayatın da etkilendiği söylenebilir.

Geyhatu'nun vefat etmesiyle yerine geçen *Gâzân Han* (1295-1304) döneminde ise Tebriz, en parlak devrini yaşamıştır. Tebriz, bir ülkenin başşehri olabilecek büyüklüğe sahipti. Ancak şehir, "İlhanlı İmparatorluğu" nun başkenti olarak kazandığı değer ve önemi siyasi ve idari alanda bir daha kazanamayacaktı (Polat, 2010: 57).

Ticaret

Ekonominin iki ana unsuru ticaret ve pazar anlayışı Eski Çağlardan beri var olup hızla gelişmektedir. Ticaret ve pazar ekonomisi birbirine sıkıca bağlı olup etkileşim içindedir. Pazara sahip ve egemen olan ile ticareti elinde bulunduran toplumlar, her zaman refahın oluşmasına dolayısıyla da bilim ve sanatın gelişmesine de ön ayak olmuşlardır. Yaşamın vazgeçilmez gereksinimlerinden biri olan ticaret, insanlar iletişime başladıkları andan itibaren varlığını sürdürmüş ve toplumların ihtiyaçlarını karşılamalarını sağlamıştır (Bozkurt, 2002: 155). İlk çağlardan günümüze siyasi, idari, dinî, kültürel ve sosyal alanlardan başka 1350-1500 m deniz seviyesi yüksekliğinde olan Tebriz'in önemini artıran bir başka neden de kuzey-güney ve doğu-batı yönlerinde bulunan önemli yollar üzerinde olmasıdır (Bakır ve Altungök, 2015: 68).

Tebriz-Halep Yolu, XI. yüzyılda hayli işlek güzergâhı olan bir yoldur. 1046'da bu yolu kullanarak hacca giden Nasır-ı Hüsrev, bu yol güzergâhını eserinde detaylı bir şekilde anlatmıştır (Eskikurt, 2014: 25). Seyyah Tavernier, bu yoldan şöyle bahseder: "*Bu Tebriz-Halep Yolu, at sırtında toplam 32 gün çeker. Ne var ki bütün yollardan daha kısa olmasına ve çok az yerde gümrük ödenmesine karşın ülkeyi işgal eden beylerin kendilerine kötü davranmasından korkan tüccarlar bu yolu izleme serüvenini pek ender göze alırlar. Zira soyulduklarında (bu sık sık olur) bu haksızlık karşısında haklarını hangi beye giderek yapabileceklerini bilmezler; hatta beyler bırakın bu adaletsizliği cezalandırmayı, ona icazet verirler. Eşkiyalar, İran'dan dönen kervanlarla değil, daha çok İran'a gidenlere saldırırlar. Çünkü kervanlar, İran'a giderken gümüş götürürler ve İran halkı da gümüşü çok severler...*" (1980: 297). Tavernier'in verdiği bu bilgilerle değerli maden ve ziynet eşyalarının taşındığından haber verirken aynı zamanda bu yolun emniyetsiz ve zor olduğuna da dikkat çeker. Buna rağmen daha sonraki dönemlerde bu güzergâha başka yollar da ilave edilerek yol daha da genişletilmiş, yolun önemi ve işlevi artırılmıştır. Zamanla ticaret ve kültür merkezi olan bölge, Anadolu ve Mezopotamya arasında köprü görevini üstlenmiştir (Çıralı, 2020: 34).

Tebriz-Ayas Yolu arasındaki güzergâh üzerinden özellikle XIII. yüzyılda Doğu memleketleriyle Avrupa arasında deniz yoluyla sürdürülen ticaret hayli işlerlik kazanmıştır (Eskikurt, 2014: 26). Bu yolun VIII.-XIV. yüzyıllarda ne derece rağbette olduğunu bu yola ait kaynaklardaki kervansaraylar ve köprülerin fazlalığından anlaşılabilir (Özergin, 1959: 78). Orta Çağ, Ortadoğu ana ticaret yolu, İran topraklarından geçtikten sonra Bizans İmparatorluğu'nun başşehri İstanbul'a kadar devam etmekte ve buradan Avrupa'ya intikal etmekte idi. İşte bu ana yolun değişik bir güzergâhı olan Tebriz-Ayas Yolu, Venedikli ve Cenevizli tüccarların Doğu Akdeniz'de faaliyet göstererek Çin ve Hindistan'dan gelen ticari eşyayı, Bizans İmparatorluğu'nun başşehrinden değil, daha müsait olan deniz yolu ile Doğu Akdeniz limanlarından Avrupa'ya nakletmeye başladıkları devirden yani XII. yüzyıldan itibaren teessüs etmiş ve ehemmiyet kazanmıştır (Özergin, 1959: 79). Bu yolun deniz bağlantısıyla Avrupa'ya kadar gitmesi o dönemin şartlarına göre oldukça önemlidir.

Tebriz-Karadeniz Sahilleri, coğrafi konumu ve ticaret yolları açısından gelişimini devam ettirmektedir. Önemli ticaret yollarından "İpek Yolu", İran ile Türkiye'yi birbirine bağlayan eski Türkiye-İran transit yoludur. Bu yolun "Haçlı Seferleri"nin yapıldığı tarihte (1096-1272), Tebriz'den Erzurum'a ulaşan "İpek Yolu" üzerinde kurulması, şehrin gelişiminde etkisi büyüktür (Mahmoudi, 2010a: 29).

Tebriz'i Karadeniz sahillerine bağlayan yollar, mevcut yol şebekesinin durumuna ve bu devirde Karadeniz sahillerinde bulunan limanların faaliyetine göre iki istikamet takip etmektedir. Bunlardan birincisi Tebriz'den Erzurum'a gelip buradan sonra batı-kuzey istikametini takip ederek Trabzon limanına ulaşır. Diğeri ise daha uzun mesafe katederek Erzurum'dan itibaren batıya doğru devam edip Erzurum-Sivas ve Amasya üzerinden Samsun veya Sinop limanlarına bağlanmıştır (Mahmoudi, 2010b: 102). Bu sebeple Tebriz, bol ve kolay kazanç getirisi ile her zaman vazgeçilmez şehirlerden olmuştur.

Tebriz, İran'ın "Batı Kapısı" olarak görülmektedir. Asya'nın doğusu ile batısını birbirine bağlayan köprü görevini üstlenen "İpek Yolu", ticaretin gelişiminde önemli yer tutmaktadır (Mahmoudi, 2010b: 173). Erken Orta Çağda, "İpek Yolu" üzerinde önemli bir konuma sahip olan Tebriz, Doğu ve Batı'nın buluşma noktasında önemli bir pazar kenti halini almış ve bu konumdan dolayı "darvezey-i maşrik-ı zemin" (Doğu ülkesinin kapısı) adıyla anılmaya başlamıştır. Bölgenin önemli ticaret ve endüstri merkezi olma özelliğine sahip olan Tebriz şehri, dokuma sanayi ve özellikle halıları ile meşhurdur. Sasanîler döneminde (224-651), Azerbaycan eyaletinin önemli bir halıcılık dokuma merkezi konumundaydı. Dokumacılığın yanında inşaat sanayisinin yanı sıra şehir, *tarım* aletleri ve ev eşyası üretiminde de önemli bir yere sahipti. İbn'ü-l Havkal, "*Tebriz kentinin Azerbaycan'ın en aktif ticaret merkezi olduğunu ayrıca buradaki dokuma ve kumaş endüstrisinin de bir bu kadar ilerleme kaydettiğini hatta Ermeni kumaşlarının bile bu şehirde dokunduğunu dile getirmektedir. Şehirde altın sırma ile işlenmiş ipeklerden başka daha pek çok türde ipekli kumaşlar imal ediliyordu ve bu kumaşlar yüksek fiyatlarda alıcı bulmaktaydı. İpekli dokumanın yanı sıra kadife üretimi de yaygın bir yere sahipti. İpek ve kadifenin yanı sıra burada Attabî, Saklaton, Hataî ve Atlas kumaşlar dokunuyor, bunların büyük bir kısmı doğu ve batı ülkelerine ihraç ediliyordu. Tebriz'de dokunan tekstil ürünlerinin Çin'in en uzak noktalarına kadar gönderildiğinden...*" bahsetmektedir (Bakır ve Altungök, 2015: 81).

Dönemin önemli coğrafyacısı Yâkût el-Hamevî de "*Bu şehirde kumaşların en âlâsı Elabî, Segkatul, Khatayî, Atlas ve Tafta ile yapılmış güzel giysiler mevcut ve bu giysiler doğudan batıya olan bütün şehirlere gönderilmektedir*" diye bahseder. Şehir, "Atabeyler Dönemi"nde ticarete zirveye ulaşmış ve dönemin önemli ticari merkezlerinden olmuştur. Tebriz, Moğollar tarafından iki kez kuşatılmış; dönemin valisi, çok büyük hediyelerle Moğolları karşıladığı için şehir, "Moğollar Dönemi"nde ayakta kalmayı başarmıştır (Bedirhan, 2017: 227).

İtalyan gezgin Marco Polo (1254-1324) "Seyahat-namesi"nde, "*Tauris büyük bir şehirdir. Hirak eyaletinde birçok şehir ve kale yer alır ama Tauris en muhteşem ve nüfusu en yüksek şehirdir. Şehir sakinleri geçimini ticaretle ve zanaatla sağlar. Burada altınla dokunan çeşitli kumaşlar ve çok değerli ipekli kumaşlar imal edilir. Şehir öyle bir konumdadır ki, Hindistan'dan, Baldak'tan, Moksul'dan, Kremessor'dan ve Hristiyan ülkelerinden tüccarlar, buraya gelip çeşitli mallar alıp satarlar. Burada değerli taşlar ve bol miktarda inci bulunur. Burada yabancı tüccarlar çok kazanç elde eder, ama şehir halkı genelde yoksuldur*" (2019: 62) derken buralara gelen diğer seyyahların da görüşlerini ve Tebriz hakkındaki notlarını destekler.

Ancak Celaleddin Harezmsah (629/1231) sonrası Moğolların Azerbaycan'a hücumu, ülkenin iktisadi hayatını berbat hale getirmiştir. Bu sırada şehirler, tamamıyla dağılmıştı. Ticaret kervan yolları, tehlikeli vaziyete düşmüştü. Hamdullah Kazvinî, "*Moğolların hücumu*

devrinde büyük dağıntılar olduğunu...” yazar. Mevcut olan rakamlarda bu farkı tasdik etmektedir. Böyle bir vaziyet Tebriz şehrinin iktisadi hayatına ağır tesir göstermiştir. Tacirlerin geliş-gidişi kesilmişti. Tebriz’e Moğollar üç defa hücum ettiler. Tebrizliler, onlara hediyeler vererek şehrin talan edilmesini önlemişlerdi. Bu vaziyet diğer şehirlere nispeten Tebriz’in ayakta kalmasına sebep olsa da onun dâhilî ve haricî ticaretine ağır darbe indirdi. Çünkü diğer şehirlere iktisadi alakaya girmeden hiçbir şehir, dâhilî ve haricî ticaretini inkişaf ettiremezdi (Onullahi, 1982: 47).

İlhanlı hükümdarı Hülagü Han (1256/1265) de Azerbaycan bölgesine değer vermekteydi. Azerbaycan’ın güzel otlakları Hülagü’nün ilgisini çekiyordu. Ayrıca Azerbaycan’ın şehir ve köylerinde dokumacılığa büyük önem vermekteydi. Bu yüzden İlhanlılar ve “Altın-Orda Devleti” mücadele halinde bulunmaktaydılar (Aydoğmuşoğlu, 2007: 46). Bu toprak kavgası dolayısıyla ticari çatışma iki akraba devlet arasında yıllarca devam etmiştir.

Geyhatu (1291/1295) devrinde “İlhanlı Sarayı”na ulaşan seyyah *Marco Polo*’nun gözlemlerine göre: “*Tebriz, Irak eyaletine ait olan, çok tanınmış, üstün, geniş ve çok asil bir şehirdir. Buranın halkı genellikle ticaret ve imal eşya ile uğraşır ve bu işlerle geçinir. Bu imal eşyayı değişik ipek çeşitlerinden meydana gelen eşyalar oluşturur. Bazen bu eşyalar, altın ile birlikte dokunur (yani ipek ve altın karışımı) ve yüksek fiyata satılır. Tebriz, ticaret için çok avantajlı bir konumda yer almaktadır ki Hindistan’dan, Bağdat’tan, Musul’dan, Hürmüz’den ve Avrupa’nın diğer şehirlerinden gelen tüccarlar, buraya uğrarlar; çok sayıda mal alıp satarlar. Çok değerli taşlar ve inciler, bol miktarda bu yerden (Tebriz) temin edilebilir. Buradaki tüccarlar, varlıklısı fakat halkı genelde fakirdir*” (Aydoğmuşoğlu, 2007: 53).

Tebriz, Timur döneminde de Orta ve Ön Asya’da sınırları aşan canlı ticaret hayatına sahipti. Ancak doğu-batı ticaretinde, İlhanlılar zamanında oynadığı ticari canlılığı devam ettirememişti. Ticari ilişkiler için başka yollar düşünülmüştü. Sultaniye, özellikle Timur zamanında önem kazanmış ve ticari olarak iyi duruma gelmişti. Ancak Tebriz’in önemini tamamen kaybettiği söylenemez. Çünkü Hürmüz’den inci ve sedef gibi kıymetli taşlar, Sultaniye ile Tebriz’e getirilerek işleniyor, yüzük ve küpe haline getiriliyor, daha sonra Kefe ve Trabzon gibi Hristiyan şehirleri ile diğer İslam ülkelerinden gelen tüccarlara devrediliyordu (Aydoğmuşoğlu, 2007: 76).

Tarım

Ekonominin bir diğer önemli faktörü olan tarım, ilk çağlardan bu yana insanlığın yaşam kaynağı olmuştur. Araştırmalara göre tarımın geçmişi günümüzden 10.000 yıl öncesine kadar dayanmaktadır. İlk tarım örneklerinin ardından zamanla birçok toplum arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak tüm dünyada yaygınlaştı. Tarım sayesinde insanlık, göçebe hayattan toplu yaşama geçmiş, günümüzdeki devletler oluşmuştur (Mahmoudi, 2010b: 157).

Orta Çağ’da daha çok ticaret şehri olarak ön plana çıkmış olan Tebriz’in tarımı hakkında genelgeçer bilgiler verilebilir. Tebriz’de yetiştirilen ürünler arasında ilk sırayı buğday almaktadır. Her türlü iklim şartında yetiştirilmesi ve halkın temel gıdası olan ekmeğin yanında ihtiyaç olan bulgur, yarma ve nişastanın da buğdaydan yapılması bu ürünün üretiminin en fazla olmasının önemli sebeplerindendir. Buğdaydan sonra arpanın yetiştirilmesi hem temel insan gıdası olması hem de hayvan yemi olarak kullanılmasıyla şehirde çokça yetiştirilmektedir. Buğday ve arpadan sonra yetiştirilen ürün darıdır. Darı da hem hayvan yemi hem de yiyecek olarak kullanılmaktadır (Özcan, 1994: 58). Günlük hayatın vazgeçilmez gıdalarından buğday, arpa, yarma ve darı vs. gibi tarım ürünlerinin milattan önceki dönemlerden günümüze kadar her yerde olduğu gibi burada da yaygın bir şekilde üretildiği ve tüketildiği söylenebilir.

Evlıya Çelebi'nin "Seyahatnamesi"nde, "Tebriz şehrinin tarım mahsulatı için dört tarafındaki yedi adet nahiyelerinde ve Tebriz ovasında yetişen yedi çeşit buğdayın gayet taneli olduğundan, baklası ve arpasının bol yetiştiğinden, yedi çeşit pamuğun ve sebzeleri bol yetişen, bolluk ve bereketi geniş toprakları ve bakımlı bir diyarı olduğundan..." bahseder. Ayrıca "bin çeşit meyveleri ancak necm-i halef armudu, peygamber armudu, sabet milanisi, tatlı zerdalisi, necm-i Ahmedî, ufak üzümü, nazakısı, melikisi, taberzesi, hıziye-i meceddini, baknarı, sarı alusu ve kadınlar armudu... bin çeşit meyveler, Şam'da dahi olmaz, meğer İstanbul'da ola meşhurdur" (Dağlı ve Kahraman, 2016: 291) diye Tebriz'in tarım ürünlerinden haber verir.

Burada yetiştirilen diğeri bir ürün ise pamuktur. Pamuk, iplik ve dokuma sanayinin ham maddesini teşkil etmesi bakımından önemli bir sanayi bitkisidir. Çoğunlukla sulak ve nemli bölgelerde yetiştirilen pamuk, Tebriz sancağında "Acı-çay"ın kolları tarafından sulanan bir kolunun içinden geçen alüvyonlu geniş bir ovanın kuzeydoğusunda, Tebriz'in ovaya sınır olan bu bölgelerinde üretilmekteydi. Bir diğeri bitki, karaburçak ise kuraklığa dayanıklı ve her türlü toprakta yetişen hayvan yemi olarak kullanılan ve taneleri mercimeğe benzeyen bir bitkidir (Özcan, 1994: 59).

Ayrıca Tebriz'in dokuz mahalleden yedisinde bağlar ve bahçeler bulunmaktadır. Bağcılığın olması ile üzüm üretiminin şehirde mühim yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Bağcılığın bu kadar yaygın olmasının sebepleri arasında bakımının ağır olmaması, hububat ekimine müsait olmayan yerlerde de yetiştirilmesi, ikliminde elverişli olması söylenebilir. Bağcılığın uygun olması ile üzümde elde edilen şıra üretimi de mevcuttur. Tebriz'de tarım bu şekildedir (Özcan, 1994: 60).

Hayvancılık

Tebriz, hayvancılık konusunda adını duyurmuş bir şehir değildir. Sadece koyunlarının İspanya'daki koyunlara benzediği lakin İspanya koyunlarından bir çeyrek daha şişman olduğu bilinmektedir (Bayat, 2014: 29). Bundan başka "Hazar Denizi"ne bakan az sayıda ormanlarda kaplan, leopar, ayı ve tilki; ormanların yanı sıra çöllerde boş topraklarda ceylanlar, dağlık olan bölgelerde ise yaban keçileri yaşamaktadır (Mahmoudi, 2010b: 175) ki dönemin hükümdarlarının ve şehzadelerinin savaşçılık yetilerini geliştirmek ve tecrübe kazanmak üzere avlanmak veya av sürmek için tercih edilebilir koşullara sahiptir.

Yeraltı ve Yerüstü Kaynakları

Yeraltı ve yerüstü kaynaklarına gelince yapılan kazı çalışmalarında çıkartılan bakır ve altın, süs eşyaları çok eski devirlerde İran Platosu'nda altın işlemeciliği ve kuyumculuğun ne derece önemli olduğunun bir delilidir. Altının değeri sayesinde tarih boyunca ayakta kalan bu sanat dalı zamanla gelişip zenginleşmiş ve hatta sadece elle üretilen bu madenlerin atölyeleri, İran'ın birçok şehrinde ve özellikle Tebriz'de yayılmıştır. Bayanların her zaman gözdesi olan bilezik, gerdanlık, küpe ve yüzük dışında diğeri altın gümüş eşyalar, tepsiler, bardak kulpları, vazo, şamdan vb. kuyumcuların hünerli elleriyle üretilmektedir. Kuyumcu atölyeleri genellikle İran'ın tüm eyaletlerinde özellikle de İsfahan, Horasan ve bilhassa Tebriz'de çok yaygındır. Eski devirlerden bakır kaplar üzerine yapılan kalem işlemeciliği İslam sonrası dönemlerde daha da zenginleşti. Bu dönemlerin en büyük özelliği, üzerlerinde "hüsn-i hat" ile yazılan Kur'an ayetleri ve edebî eserlerin bulunmasıdır ve ayrıca bu tarihî süs eşyaları, dünyanın en gözde müzelerinde sergilenmektedir. Tarih öncesi çağlardan zanaatçıların nasıl örgütlendikleri ile ilgili kesin belgeler elde bulunmadığından el sanayi kapsamındaki ürünler aile işletmelerinde üretilmiştir (Mahmoudi, 2010b: 136).

Demografik Yapı

Tebriz'in kuruluşu, İslami devrede VII. yüzyılın sonlarında Harun Reşit (786-809)'in hanımı Zübeyde Hatun'a bağlanmaktadır. X. yüzyılda Tebriz ehemmiyeti haiz olmayan bir şehirdi. XIII. yüzyılda ve Moğol hâkimiyeti devrinde gitgide gelişmeye başlamıştır. Burasının

başşehir olmasının sebebi, bir dereceye kadar daima kuzeyden ülkeyi tehdit eden akın ve yağmaların def'i için askerî kuvvet bulundurulması gereğidir. Ayrıca daima göçebeleri kendine doğru çeken memleketin tabii vaziyeti de biraz olsun buna tesir etti. Göçebeler, buralarda sürüleri için yüksek otlaklar, kendileri için ise rüzgârdan korunan kışlaklar buluyorlardı (Barthold, 1963: 79).

Sakalardan itibaren erken Orta Çağ'a kadar sürekli olarak el değiştiren bu şehir, çok farklı kavimler gelmiş yerleşmişlerdir. Bundan dolayı şehir nüfusu, farklı demografik özellikler göstermektedir (Bakır ve Altungök, 2015: 64). Dönemin önemli seyyahları ve kültür elçilerinden Marco Polo eserinde, *"Tebriz halkı kuşaklardan beri karışıktır. Nasturîler, Ermenîler, Yakubîler, Gürcüler, "Zorzanîliler", Persler ve şehrin asıl halkı olan, farklı dil konuşan, Muhammed'e tapan Tebrizliler "Taurisliler" diye anılan Müslümanlar ki Tebriz nüfusunun çoğunluğunu oluştururlar. Her halkın kendine özgü lisanı vardır"* (2019: 62) demektedir. Tebriz'in sosyal ve dinî hayatına dair bilgiler verirken gözlemlerine şöyle devam eder: *"Taurisli sarazenler, çok kötü, ahlaksız insanlardır. Muhammed'in yasalarına göre kendi inançlarına sahip olmayan kişileri soyarak her şeylerini almaya hakları vardır ve bu bir günah teşkil etmez. Hristiyanlar tarafından öldürülür veya zarar görürlerse de şehit sayılırlar. Dolayısıyla onları yöneten efendilerinin kontrolü ve yasakları doğrultusunda yaşamaları çok kötülük yaparlar. Sarazenlerin hepsi bu yasalara uyarlar"* (2019: 63). *"Hayatlarının sonuna geldiklerinde rahipleri, onlara Muhammed'in Tanrı'nın hakiki elçisi olduğuna inanıp inanmadıklarını sorar. Onlar da buna inandıklarını söylerlerse kurtulurlar, günahlarının bu kadar kolay bağışlanması sayesinde her türlü ahlaksızlığı yapma imkânları olur. Tatarlara da bu inancı kabul ettirdiklerinden onların herhangi bir suç işlemesi yasak değildir. Tauris'ten Pers'e uzanan yol on-iki gün sürer"* (2019: 63). Bu kaynaktan geçen Tauris ismi, günümüzdeki Tebriz şehrinin o dönemdeki isimlendirilmesi olmalıdır.

Değişik ve çeşitli sosyal, ekonomik, dinî ve kültürel yapılardan oluşan Tebriz, şehirleşme sürecini bitirdiğinde coğrafyacıların gözünden kaçmamış ilgilerini çeken bir şehir olmuştur. Dönemin coğrafyacısı Yâkût el-Hamevî, *"Tebriz, Azerbaycan'ın en ünlü şehridir. Çok güzel ve çok gelişmiş bir şehirdir. Şehirde işlenmiş kırmızı tuğlayla yapılmış sağlam binalar mevcuttur"* diye şehrin yapılanmasından bahseder (Bedirhan, 2017: 227). Ayrıca o dönemde Tebriz'de birçok muhteşem binalar vardır. Hamamlar vardır, camiler vardır. Bilhassa şehrin camileri, mavi ve altın sarısı çinilerle tezyin olunmuştur. Camiler, kandillerle aydınlanır. Bu kandiller, Türk topraklarında gördüğümüz kandillere benzer. Tebriz'de bütün bu binaların eskiden yapıldığını, o zaman Tebriz'de şöhretli, servetli adamlar yaşadığını, her birinin en güzel konağı inşa için komşusu ile rekabet ettiğini ve bu uğurda servetler tükettikleri söylenir (Aydoğmuşoğlu, 2007: 73).

Tebriz, hakikaten zengin ve muhteşem bir şehirdi. Çünkü burada ticaret her gün ilerliyordu. Tebriz ahalsinin eskiden daha çok olduğu söylenmektedir. Tebriz'de hiç olmazsa 200.000 hane vardır. Belki de hanelerin sayısı daha çok fazladır. Tebriz'in umumi meydanlarının birçoğunda pişirilmiş yemekler satılıyor ve müşteriler bunları rahatlıkla yiyorlardı. Çeşit çeşit yemekler yapılıyor ve yemekleri takiben bol bol meyveler yenmektedir. Şehrin birçok meydanlarında fiskiyeler ve çeşmeler vardır. Yazın fiskiyelerin sularına kar atılıyor, herkes su kaplarını fiskiyelere daldırarak sularını soğutuyor (Aydoğmuşoğlu, 2007: 74).

Su Kaynakları

Ayrıca Tebriz'in sağ tarafındaki dağlardan güneye doğru bir nehir akmaktadır. Nehrin suları, şehre varmadan etrafı sulamak üzere dağılmaktadır. Burada birçok kemerler inşa olunmuş ve bunlar vasıtası ile suların şehre varması temin olunmuştur (Aydoğmuşoğlu, 2007: 75). Tamamı 6.000 akan çeşmenin hepsinin kaynağı "Sehend Dağı"ndan gelir (Dağlı ve Kahraman, 2016: 287). Tatlı hayat sularının şehrin içinde ve dışında olan imaretleri sulayıp çeşmelerinden akarak toplam 900 kariz (yer altında çirkef yolu, lağım) ve kanallarla

bağlara dağıtılır. Ve "Mihranrud"un suyu ve Tebriz'in havası biraz soğuktur. Bütün sularının hazmı çok kolaydır ki insana hayat ve can bağışlar gelir (Dağlı ve Kahraman, 2016: 290). Anlaşılan o ki Tebriz, Orta Çağ'da su bakımından sorunu olmayan su zengini bir şehirdir. Şehrin gelişmesinde, güzelleşmesinde ve imarında suyun önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Kale

Kale, Orta Çağ'da şehirlerin ilk nüvesini teşkil ederler. Dört tarafı çevreleyen mahfuz surlar, şehirlerin vazgeçilmez bir unsurudur. Şehrin gelişip büyümesinde kalenin de önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Tebriz şehrinde de böyle bir gelişmenin mevcut olduğunu, yerleşkesinin kale çevresi etrafında kaldığı söylenilebilir. Kalenin ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak "Tebriz Kalesi"nin büyüklüğü tam 6.000 adım olmakla birlikte hâlâ eski temelleri açıkta olup kalede 300 kule, 3.000 beden, altı kapı vardır. Bunlar; "Ucar Kapısı", "Berservan Kapısı", "Serzud Kapısı", "Şam-ı Gâzân Kapısı", "Serav Kapısı" ve "Tebriz Kapısı"dır. Bu kapıların her birinde beşer yüz bekçi, nöbet bekleyip gece ve gündüz gözcülük ederlermiş (Dağlı ve Kahraman, 2016: 281) şeklinde bilgiye ulaşmak mümkündür.

Tebriz Kalesi, "Osmanlı" ile "Safevî Devletleri" arasında birkaç kez el değiştirirken savaşlar sonucu eski surların büyük kısmı tahrip olduğundan Osman Paşa'nın ilk işi yeni bir kale inşasını emretmek olmuştur. Yer olarak da şehrin ortasında "Şah Sarayı" olarak bilinen "Heşt-i Behişt" üzerinde karar kılınmış ve burasının etrafının surlarla çevrilmesine karar verilmişti. Dört köşe olarak planlanan ve askerlerin geceli gündüzlü çalışmasıyla otuz altı günde bitirilen kalenin üç kapısı vardı ve çevresi mimar ölçüsüyle on iki bin yedi yüz arşındı (Küpeli, 2011: 80).

Tarihî ve Kültürel Yapılar

Tebriz'de Külliye-Cami esas olmak üzere çevresinde çeşitli sosyal görevi olan binaların düzenlenmesi suretiyle meydana getirilmiş eserlerden ve yapılaşmadan söz etmek mümkündür. Külliye bünyesinde yer alan cami, medrese, mektep, imaret, tab-hane, kütüphane ve darü's-şifa gibi kendilerinden doğrudan doğruya faydalanılan yapılara "Müessesat-ı Hayriyye" de denilmektedir. Bu ve benzeri yapılar, hayır anlayışıyla inşa edilerek toplumun ihtiyaçlarına vakfedilmiştir (Ateş, 2017: 155).

Şehrin önemli mimari yapılarından Tebriz camilerinin özelliklerinden biri, hepsinin 30 mihraplı olmasıdır. 19 tanesi eski zaman sultanlarının camileridir. 50 adeti ise beylerbeylerinin, Osmanlı vezirlerinin ve diğer ileri gelenlerindir. Tebriz camilerinden ilki "Zübeyde Hatun Camisi"dir. Eski tarz büyük bir mabet olup kubbeleri ve bütün duvarları, "kaşî" yani çinidir. Mihrabının alt kısmı misk ve ham amber ile yoğrulmuştur. Bir minaresi baştan başa "kaşî-mina" ile yapılmış benzersiz yüksek bir minaredir (Dağlı ve Kahraman, 2016: 284).

Diğer cami, "Cihan Şah Emin Camisi"dir. Bir minareli süslü avlulu, "kaşî çini" ile bezenmiş, göklere baş uzatmış kubbeler ile donatılmış ve bütün duvarları, beyaz parlak ve cilalı "Hitayî kâğıt" gibi inciye benzer süslü bir camidir ki içinden incinenlerin çıkacağı gelmez ama Şiîlerin ise gireceği gelmez. Acem ülkesinde bu imaretin adına "Heşt-behişt" (sekiz cennet) derler (Dağlı ve Kahraman, 2016: 284).

"Sultan Hasan Camisi"ni Azerbaycan şahlarından *Sultan Uzun Hasan* (1453-1478) yaptırmıştır. Baştan başa içinin ve dışının dört tarafı ve kubbeleri tamamen "kaşî çini" ile yapılmış benzersiz bir camidir. Cami içerisinde dört tarafında pencerelerinde olan "demircilik sanatı", camlarda olan usta emeği başka bir camide yoktur. Mihrabın iki tarafında iki ölçülü sarı renkli taş sütunlar vardır ki her biri birer İran ve Turan haracı değer sanki kehribarlardır (Dağlı ve Kahraman, 2016: 285).

Tebriz’de fakir olan camiler de vardır. Bu camiler, cemaatten garip kalmışlardır. Anadolu ve Arabistan camileri gibi cami içinde çok cemaat olup cemaat ile namaz kılınmaz. Ezanlar okununca herkes elbette camiye gelerek beş (üç) vakit namazını kılar ama bir an durmayıp gider. Böyle cemaatsiz kalmış camilerdir (Dağlı ve Kahraman, 2016: 285).

Tebriz şehrinin önemli mescitlerinden “Gök Mescit”, 15. yüzyılda yapılan Azerbaycan’ın en güzel ve azametli mimari ve kültürel alanlarından biri olan bu eser, o dönemin mimarlarının ve ustalarının belirgin örneklerinden birisidir. Mescidin “Gök Mescit” olarak adlandırılmasının nedeni, çoğunlukla mavi çini işlemeden gelmektedir. “Gök Mescit”, sadece mescit olarak kullanılmamış, mescide ek olarak tekke, zaviye, hankâh, avlu ve havuzu varmış ama onlardan günümüze hiçbir eser kalmamıştır. “Gök Mescit” Can Beyim Hatun Cihan Şah’ın eşi tarafından yaptırılmıştır. Can Beyim Hatun vefat ettikten sonra yaptırmış olduğu mescidin civarında bir yere defnedilmiştir (Rezai, 2004: 348).

Tebriz’de türbeler hakkında pek bilgi yoktur. Doğal afetlere özellikle depreme maruz kaldığı için günümüzde kalıntılarını görmek pek mümkün değildir. Ya da böyle bir gelenek yoktur. “Sultan Mahmut Gâzân Türbesi” zor da olsa bir döneme kadar ayakta kalabildiğine dair bilgilerine rastlayabiliriz. “Şenb-i Gâzân Gâzân Mahallesi”nde bugün yok olan türbe, Tebriz şehrinin batısında yer almaktadır. Türbenin yanında mescit, hankâh, medrese, darü’s-şifa ve rasat-hane bulunmaktadır. Türbenin inşaatına 1298’de başlanmış, inşaat 1302’de bitirilmiştir. Yapı, İlhanlı hükümdarlarından Sultan Mahmut Gâzân Han (1295-1304) tarafından anıt türbe olarak yaptırılmıştır (Polat, 2010: 127).

Külliyeye-Cami oluşumunda “Şenb-i Gâzân-i Gâzân” (Gâzâniyye) külliyesi, İlhanlı hükümdarı Gâzân Han tarafından başkent Tebriz şehrinde başlatılan büyük imar faaliyetlerine paralel olarak, içerisinde hükümdarın türbesinin de yer aldığı çok amaçlı bir kültür ve eğitim merkezi olarak, Tebriz şehrinin yaklaşık 4 km batısında inşa ettirilmiştir. Külliye inşasına resmen 16 Zîl-hicce 696/5 Ekim 1297 tarihine başlanmış ve yaklaşık 14.000 işçinin çalıştığı inşaatın önemli bir kısmı, Gâzân Han’ın 17 Mayıs 1304 tarihindeki vefatından az önce tamamlanmıştır. İlhanlı müellifi *Vassaf*’ın kaydettiğine göre bir kültür ve eğitim merkezi olan “Şenb-i Gâzân-i Gâzân”da Gâzân Han’ın türbesi, cami, Hanefî ve Şafilere için iki medrese, dervişler için hankâh, seyyidler için bir misafirhane, rasathane, hastane, kütüphane, devlet arşivi, müteveli evi, havuz ve abdest alınacak yer ve hamam bulunmaktadır (Özgüdenli, 2020: 248-249). Başka bir kaynakta külliye hakkında verilen yakın bilgilerde, külliye içerisindeki kütüphane, “Kümbet-i âli Mescidi”, cami, medrese, hankâh, daru’s-siyade, gözlem evi, darü’s-şifa ve adalet evi bulunmaktadır (Haykıran, 2015: 99). Burada geçen adalet evi, külliye yapılaşmasında varlığına neredeyse hiç rastlanılmayan bir anlayıştır.

Tebriz şehrinin ünlü mezarlarından “Gök Mescit Mezarlığı”, Demir-çağı kültürüne ait eski bölgelerden biridir. Mezarlık, Tebriz’de “Gök Mescit” adlı ünlü tarihî abidenin birkaç metrelik toprağın altında keşfedildiği için “Gök Mescit Mezarlığı” olarak adlandırılmıştır. Mezarlık alanının üst tabakaları üstten alta doğru Kaçar, Safevî, İlhanlı, Timur ve Selçuklu dönemleriyle dağınık bir biçimde şekillenmiştir. Tebriz’de gerçekleşen büyük depremlerin ve diğer sebeplerden ötürü mezarların dağınık durumu söz konusudur (Çıralı, 2020: 73).

Bunlardan başka Tebriz’de kayda değer diğer mezarlıklar ile ilgili bilgileri ve kimin yaptıklarını Evliya Çelebi’nin İran’a olan seyahatinden öğrenmekteyiz. Evliya Çelebi, evvela “Sürhab Mezaristanı”, “Çerendap Mezaristanı”, “Keçilab Mezaristanı”, “Dolyankuf” ve “Heyecan Mezaristanı”na gitmiş ve bunlar dışında nice mezarlıklara da ziyareti olmuştur. Bu mezarlıklarda bilgin, müellif ve ulu sultanlar çoktur. Fıkıhçı, zamanın zahidi ve çok ibadet edeni *Hazret-i İmam Hafedane*, ona yakın *Şeyh İbrahim Güvanan*, sonra *Şeyh Şükür Han*, *Baba Ferruh*, *Baba Hasan Meymendî*, *Şeyh Süca Vekalin*, *Şeyh Malin-i Tebrizî*, *Hasan Belgarî*, *Şeyh*

Bedreddin-i Kirmanî ve Şeyh Nureddin-i Bimaristanî gibi ünlü bilginlerin ve kişilerin Tebriz'de mezarları bulunmaktadır (Dağlı ve Kahraman, 2016: 302).

Doğu ve Batı manastır sisteminde IV. yüzyılda kapalı duvarlar arkasında ilk ortak yaşam biçimi ile manastır kurumunun temelleri atılmıştır. Doğu ve Batı kültürlerindeki felsefe, dinsel düşünce ve anlayış, ibadet ve yaşam biçimleri olmuş ve kurumsal olarak manastırlar, XVI. yüzyıl sonuna kadar değişim ve gelişimini sürdürmüştür (Doğan, 2003: 73). Bu manastırlardan biri Tebriz'deki "Barsauma Manastırı"dır. Marco Polo "Seyahat-namesi"nde, "Tauris sınırları içinde "Aziz Barsauma" olarak bilinen kutsal bir manastır vardır. Burada bir baş keşişle giysileri açısından Karmelitlere benzeyen çok sayıda keşiş vardır. Hayatlarının tembellik içinde geçmemesi için sürekli olarak yünden kemerler imal ederler ve bunları ayinler sırasında Aziz Barsauma'nın sunağının üzerine koyarlar. Zekât toplamak için eyaleti gezdiklerinde "Kutsal Ruh Tarikatı"nın keşişleri gibi bu kemerleri dostlarına ve ileri gelenlere verirler, çünkü bedensel ağırlara iyi geldikleri söylenir. Bundan dolayı herkes bu kemerlere sahip olmak ister" (2019: 63) diye bahseder. Tebriz'de yoğun halde bulunan İslami yapıların içinde manastırın olması başka inanç ve dinlerin de yaşandığının ve hoşgörünün de ispatıdır.

Vakıflar

Vakıf anlayışı sosyal, iktisadi, dinî, hukuki ve ulusal boyutları olan tarihte varlığını hissettirmiş bir hayır kurumudur. Geçmişten günümüze göre birçok toplumda farklı uygulama biçimleriyle varlığını korumaktadır. Vakıfların menşesi itibariyle ilk izlerine *Babil, Eski Mısır, Eski Yunan* ve *Orta-Asya Türk* toplumlarında rastlanmaktadır. Tebriz'de de vakıf geleneğini açık bir şekilde görmekteyiz (Akyıldız ve Abay, 2017: 141).

İlhanlı hükümdarı Gâzân Han tarafından inşa edilen "Şenb-i Gâzân-i Gâzân" (Gâzâniyye) külliyesi aynı zamanda vakıf konusuna da uygun bir örnek teşkil eder. Gâzân Han, mevkufatının giderlerini bizzat kendi "hassa arazisi" gelirlerinden şer'i usullere göre tayin etti. Bundan başka, her yıl hazineye getirilecek para ve değerli eşyanın onda birinin bu hayrat için kullanılmasını emretmektedir. Evkafın mütevelliliği, müellif vezir Reşidüddin Fazlullah'ın uhdesine bırakıldı. Gelirin tanzim ve kontrolü için bir divan kurularak idaresine Moğol emirlerinden Kür Timur ve Taramtaz tayin edildi. Mevkufatın sıhhati hususunda müftü, âlim ve kadılardan onay alındıktan sonra vakfiyenin yedi adet sureti hazırlanarak bu nüshalardan bir tanesi mütevellinin elinde kalmak üzere, bir adedi başkent Tebriz baş kadılığına, bir adedi Bağdat baş kadılığı ve bir adedi de Kâbe'ye olmak üzere önemli şer'î-adlî merkezlerimize gönderilmekteydi. Ayrıca Tebriz ve Bağdat kadılarına vakfiyenin şahitlerini yenilemeleri buyrulmuştur. Bu şekilde vakıfların büyük geliri oluşturulmakta ve topluma daha çok hayır yapılmasında önemli imarethaneler, önemli hale gelmiştir (Özgüdenli, 2020: 248-249).

Bilim ve Kültürel Anlayış

İlhanlar Dönemi (1256-1335)'nde bilim ve kültür çalışmaları Gâzân Han döneminde devam edilmiştir. Gâzân Han, bilim ve eğitim alanında yapılan çalışmalar kapsamında tıp, astronomi, kimya ve el sanatları başta olmak üzere hemen her alanda çalışmalar başlatmıştır. Bu bilimsel ve kültürel ortam astronomi alanında yapılan çalışmalara tezahür etmiş ve "Merağa Gözlemevi"nden sonra Tebriz'de yeni bir rasathane olan "Şenb-i Gâzân-i Gâzân Gözlemevi"nin kurulmasına karar verilmiştir (Kaya, 2019: 939).

Gâzân Han'ın Tebriz şehri içerisinde yaptırmış olduğu "Şenb-i Gâzân-i Gâzân Külliyesi" içindeki önemli yapılardan kütüphane, Reşidüddin'in ve Gâzân Han'ın özel gayretleri ile kurulmuş devrin önemli kütüphanelerinden biri olmuştur. Vakıf kayıtlarından yeni kitapların alınabilmesi ve kitapların onarılıp korunması için ciddi bir bütçe ayrıldığı görülmektedir. Ancak yine de kütüphanenin gerek Merağa'daki Tusi'nin kurduğu

kütüphaneyi gerekse Reşidüddin'in vakfettirdiği kütüphaneyi aşamadığı hissedilmektedir. Gâzân Han'ın kütüphanelerinde yer alan kitapların bugüne ulaşan çoğunluğunun dinî ilimler ile ilgili olduğu yine vakıf kayıtlarından anlaşılabilir (Haykıran, 2015: 110).

"Şenb-i Gâzân-i Gâzân Gözlemevi"nde çalışan bilim adamları ile ilgili çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak bu gözleminde dönemin önde gelen bilim adamlarından Nizameddin en-Nişaburî ve Şemseddin el-Yabkanavî'nin çalıştığına dair bazı deliller bulunmaktadır (Kaya, 2019: 931). Gâzân Han'ın ölümünden sonra akıbeti "Meraga Gözlemevi"ne benzeyen "Şenb-i Gâzân-i Gâzân Gözlemevi" önemini kaybetmiş ve bu gözleminde yapılan çalışmalar son bulmuştur (Kaya, 2019: 941).

Tebriz'de "Şenb-i Gâzân-i Gâzân" (Gâzâniyye) külliyesinden başka adı geçen "Rab-i Reşidî Külliyesi", pek çok eğitim, kültür, ibadet ve sağlık kurumunun bulunduğu büyük bir kompleks konumunda idi (Bayram, 2002: 110). Darü's-şifayı, İlhanlı hükümdarı Olcayto (1304-1316)'nın veziri tabip Reşidüddin Fazlullah, H. VIII. asrın ilk yıllarında takriben (710/1310)'da yaptırmıştır (Sönmez, 1987: 42). Darü's-şifada hem teori hem de pratik yönüyle günümüz tıp öğretim sistemine yakın bir usul tatbik edildiğinin söylenmesine gerek yoktur. "Rab-i Reşidî"de, İslam dünyasının her tarafından gelme bin kadar öğrenci bulunuyordu. Bunlara da uygun burslar tahsis edilmiş, hangi ilim dallarında kabiliyet sahibi oldukları tespit edilerek hangi müderrislerin yanında çalışmalarının doğru olacağı buna göre belirlenmiştir (Sönmez, 1987: 43). "Rab-i Reşidî Külliyesi", dönemin medrese ve eğitim anlayışına verilen önemi açıkça ortaya koymaktadır.

Vezir Reşidüddin'in vakfettiği İlhanlar zamanında oluşturulan en kapsamlı kültür ve hayır kurumu olan (Haykıran, 2015: 119) "Rab-i Reşidî Külliyesi" kütüphanesinde çok kıymetli kitaplar bulunmaktaydı. Reşidüddin'in özel gayretleri ile Çin'den ve Avrupa'dan getirttiği kitaplar, burada bulunmaktaydı. Kütüphanede muhtelif ilimlere ait yaklaşık 60.000 kitabın bulunduğu kaydedilmektedir. Kütüphane, Reşidüddin'in idamından sonra yağmalanmıştır. Bununla birlikte üzerinde "Rab-i Reşidî Kütüphanesi"nin mührü bulunan bazı kitaplar günümüze ulaşmayı başarabilmiştir (Haykıran, 2015: 122). Yağmalanan bu kütüphane dışında külliye içerisinde, bu kütüphaneden başka varlığı bilinen daha çok dinî eserler için oluşturulan hadis ve tefsir kitapları bulunmaktaydı. Bu kütüphane, aynı zamanda eser çoğaltma merkezi olarak kullanılmaktaydı (Haykıran, 2015: 125). Ancak külliyenin vakıf gelirlerine dair net bilgiler mevcut değildir.

Hamamlar

Tebriz'de yirmi bir şifa verici hamamın olduğuna dair bilgiler vardır. Hamamların her birinde birer ve ikişer Şafi havuzu ile yarım sofa ve selsebil şadırvanlar vardır. Bunun yanında tatlı suyu, temiz havası, güzel iffetli tellakları ve peri yüzlü civanları vardır. Çelebi'ye göre: "Sultan Hasan Hamamı", "Pesi Köşk Hamamı", "Lusan Hamamı", "Cihan Şah Cami" yakınında "Cihan Şah Hamamı", "Mırmır Mahallesi Hamamı", "Deveze-i Ser Mahallesi Hamamı", "Çulhalar Pazarı"nın geçince "Zencü Kapısı Hamamı", "Pülbağ Kapısı Hamamı" bunların önemlilerindedir. Bu hamamların tamamı suyu, havası ve yapısı ile tatlı hamamlardır. "Sultan Hasan Cami" ardında "Şütürban Mahallesi Hamamı", "Rey Kapısı Hamamı", "Hiyaban Hamamı", "Sürhab Mahallesi Hamamı"dan başka Tebriz'de bir de seçkin kişiler için hamamlar vardır. Hepsi 700 saray hamamıdır. Her birinde huri ve gülmanların sim-tenlerini mavi futaya çıplak bedenini koyarak Şafi havuzunda deniz mahlûku gibi yüzgeçlik edip âşıklarıyla vasitasız kucak kucağa olup bir bucağa savuşurlarmış (Dağlı ve Kahraman, 2016: 290). Tebriz'de bu kadar çok sayıda hamamın bulunması, su bolluğunun ve su sıkıntısının olmayışının yanı sıra temizliğe önem verildiğinin de göstergesidir. Ayrıca bu durum, şehrin asıl nüfusunun kalabalık ve şehre gelenlerin sayısının da fazla olduğunu ispatlar.

El Sanatları

Feodalizmin gelişmesiyle bağlantılı olarak Azerbaycan şehirleri, özellikle de Tebriz, XIII-XV. yüzyıllarda zanaat ve ticaretin en görkemli şehirlerinden biriydi. Orta Çağ'da bilinen tüm el sanatları üretim alanları gelişmiştir. XIII. asrın 20. yıllarında yazılmış "Acayip-ed-dünya"nın yazarı, "Tebriz'de olmayan sanat yoktur. Şehir ahalisinin çoğu zanaatkârdi. Şehir hayatının yükselişi ile alâkadar olarak el sanatları üretiminin çeşitli alanlarında uzmanlaşmışlardır..." demiştir. Tebriz'de el sanatları üretimi, özellikle de tekstil endüstrisi önemli ölçüde gelişmiştir. Şehirde boyacılık, eğirme ve dokuma bölümlerinde ocaklar bulunmaktaydı. Tebriz halısı, günümüzde olduğu gibi Orta Çağ'daki dokumada önemli rol oynamaktadır (Onullahi, 1982: 42).

X. yüzyılda Tebriz'de dokunan halılar, dünya pazarına ihraç edilmekteydi. "Safevî" yönetiminin ilk yıllarından itibaren Tebriz'de halı ve halı dokumacılığı zirveye ulaştı. "Safevîler", XIX. yüzyılda Azerbaycan'ın en ünlü el sanatlarında biri olarak kabul edildi. Günümüzde yabancı müzelerde birçoğu korunmuş desenleri, "Safevî" yönetiminden önce ve sonra Tebriz'de dokunmuştur. İlmeklerinin nerede dokunulduğunun tespit etmek mümkündür. Çünkü halıların ve kilimlerinin üzerinde yazılar bulunmaktaydı. Kristen Vilson, "Müzelerde saklanan halıların birçoğu Tebriz'de dokunmuştur. Onların dokunuşu ve rengi "Safevîler" devrinde Tebriz'de dokunmuş halı ve kilimlerden farklıdır" (Onullahi, 1982: 97) diye yorum yapar.

Güney Azerbaycan'ın başkenti olan Tebriz, Kuzeybatı İran'da halı üretiminin esas merkezidir. XVI. yüzyılda devrin en hünerli minyatürcülerinin Tebriz'de olmasıyla halıda, motif gelişimi konusunda etkilenmeler olmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısında halı yapımının arttığı ve canlandığı görülmektedir. Ancak günümüzde dokunan Tebriz halıları ile ilk zamanlarda dokunan halı arasında çok fark vardır (Selçuk, 2014: 40).

Çarşı ve Pazarlar

Çarşı ve Pazar, ticaretin önemli mekânlarından olup tüccarların ve kervanların mallarını satmak üzere uğradıkları vazgeçilmez yerlerdendir. Jean Chardin, "Şehirde on beş bin ev, on beş bin mağaza var. İran'da evler mağazalardan ayrı yerdedirler, mağazaların çoğu kırk elli kadem yüksekliğinde tonozlu geniş ve uzun sokaklar içindedirler. Bu sokaklara çarşı anlamına gelen "bazar" adı veriliyor. Bunlar şehrin merkezidirler" (2014: 322) der.

Bu anlayışla inşa edilen "Tebriz Grand Pazarı"nın ilk yapım tarihi tam olarak bilinmemektedir. Tarihe tanıklık eden bu yapı sosyal, ekonomik, politik ve dinî yapı konumundadır. 3 km'lik alanı kaplayan bu "Grand Pazar", 2010 yılında "Dünya Miras Listesi"ne girmiştir. Yüzlerce yıllık süreç içinde farklı ticari mesleklerden ve farklı kültürlerden insanların özel mimari alanlarda bir araya geldiği sosyal, ekonomik ve kültürel bir etkinlik alanına dönüşmüştür. Tebriz "Grand Pazarı", Doğu-Batı ticaret yolu üzerinde olmasından dolayı XII. ve XVIII. yüzyıllar arasında dünyadaki en önemli uluslararası ticari ve kültürel merkezi konumunda olmuştur. Pazarın inşasında kullanılan malzeme, dünyanın en büyük tuğla bina yapılarından biridir. Bu bağlamda "Grand Pazar" tuğla mimarisinin öncüsü olarak teknik açıdan öğretici bir örnektir. Yapıda tuğla malzemelerle inşa edilen yapısal açıdan çok etkili süslemeler yer almaktadır (Kavraz ve Yıldırım, 2020: 260).

Bir diğer ticari yapı Tebriz "Kapalı Çarşı"sıdır. Tarihi, İslam'dan sonra kurulan devletlerle ilişkilendirilmektedir. Çarşının içinde yer alan "Ulu Cami", "Büyük Selçuklular Dönemi"ne aittir ve çarşının temel kurgusu bu zamandan itibaren başlar. Tebriz Çarşısı, kentin tarihinde önemli bir rol üstlenmektedir. 1772 depremi ile yerle bir olan çarşı, aynı zamanda başlayan "Kaçarlar Dönemi" ile yeniden aynı yerde, yeni bölümlerle inşa edilmiştir. Tebriz tarihî kent ve Kapalı Çarşı'ya ait ilk çizili belge, *Matrakçı Nasuh*'un "Minyatür Haritası"dır. Tebriz "Kapalı Çarşı"sı, 2010 yılında "UNESCO" tarafından iç mekân ve mimari özelliklerini

günümüze kadar koruyan en büyük kapalı çarşısı tespit edilmiştir. 2013 yılında ise başarılı restorasyon çalışması nedeniyle “Ağa Han Mimarlık Ödülü” verilmiştir (Shabestani, 2017: 33).

Seyahatnamelerde, “*Tebriz’de ticaretin aktif olduğu ve hemen yakınında güzel bir medrese zaviye bulunduğu ve bu zaviyede gelen tacirlere yemek ikram edildiği, yemek listesinde ekmek, et, yağ, helvayla pişirilmiş pirinç olduğu...*” bahsi geçer. “Bağdat Kapısı”ndan girilince “Kazan Çarşısı” olarak bilinen büyük pazar, tüm dünya ülkelerinde görülen çarşıların belki de en güzelidir. Her zanaat için ayrı bir bölüm bulunmaktadır. Kuyumcular bölümünde yer alan mücevherlerin oldukça göz kamaştırıcı kıymetli taşların, güzel elbiseler giymiş ve beline ipek kumaş bağlamış yakışıklı kölelerin elinde olduğu görülmüştür. Bunlar, tüccarların önünde beklemekteydiler. Ayrıca amber ve misk çarşısı olarak adlandırılan “İtır Pazarı”ndan da haber verilir (Üstündağ, 2011: 59).

Chardin, “*Tebriz’de çok sayıda saray ya da muhteşem ev görmediğinden ama burada Asya’nın hiçbir yerinde olmadığı kadar güzel çarşıların varlığından...*” bahseder. “*Bunların büyüklüğünü, uzunluklarını, üzerlerini örten çok güzel kubbe tonozlarını gün boyunca buraya gidip-gelip halkı ve çarşayı dolduran sayısız malları seyretmenin çok hoş olduğunu...*” bildirir. Bu çarşının en güzel kısmı olan mücevherlerin satıldığı kısım sekizgendir ve çok geniştir. Buraya “Kayzeriye” yani “Kraliyet Çarşısı” adı verilir” (2014: 322).

Bu dönemde, seyyar satıcılar bulunmaktaydı. Ordu ile hareket ediyorlar, gerekli silah ve mühimmatı hazırlamaktaydılar. Mesela “Akkoyunlu” hükümdarı Uzun Hasan’ın 23.000 kişilik hükümdar ordusunda terziler, ayakkabıcılar ile demirciler, ok, yay ve kılıçlar yapan ustalar vardı. Azerbaycan’ın diğer şehirlerinde olduğu gibi Tebriz’de de renkli geometrik desenler, bitkiler ve bazı insan tasvirleri bulunurdu ve her sanat dalından sanatkârlar bulunmaktaydı. Özellikle burada bakırcılar, sarraflar, nalbantlar, ayakkabıcılar, demirciler, terziler, boyacılar, kalaycılar ve çeşitli ev eşyası yapan sanatkârlar çalışıyordu. Bazı kaynaklarda her bir sanat dalıyla ilgili olarak pazar adlarına “Bakırcılar Pazarı”, “Sarrafcılar Pazarı” gibi isimlere rastlanmaktaydı. İbn Battuta eserinde; “*Benim dünyanın tüm şehirlerinde gördüğüm pazarlar içinde en iyisi Tebriz pazarıdır, pazarda esnaf ve sanatkârların özel yerleri vardır*” diye bu pazarlardan haberdar etmektedir (Bedirhan, 2017: 231).

Yine son dönem seyyahlardan Evliya Çelebi, “*Tebriz’deki usta nakkaş, ressam, yapı ustası, kuyumcu ve terziler bir başka diyarda yoktur. Her işin en iyileri bu şehirde mevcuttur. Özellikle burada dokunan değerli kumaşlar ve ipekli giyecekler bu diyarda ortaya çıkıp diğer memleketlere nakledilir. Kadifesi ve derayisi herkeste meşhurdur*” (Dağlı ve Kahraman, 2016: 291) diye yazarken bu dönemin sanatına ve aynı zamanda da şehir ve ticaret hayatına dikkat çeker.

Tebriz’de yapılan kazı çalışmalarında çıkartılan bakır ve altın, süs eşyaları çok eski devirlerde “İran Platosu”nda altın işlemeciliği ve kuyumculuğun ne derece önemli olduğunun bir delilidir. Altının değeri sayesinde tarih boyunca ayakta kalan bu sanat dalı zamanla gelişip zenginleşmiş ve hatta sadece elle üretilen bu madenlerin atölyeleri, İran’ın birçok şehrinde ve özellikle de Tebriz’de yayılmıştır. Bayanların her zaman gözdesi olan bilezik, gerdanlık, küpe ve yüzük dışında diğer altın, gümüş eşyalar, tepsiler, bardak kulpları, vazo, şamdan vb. kuyumcuların hünerli elleriyle üretilmektedir. Kuyumcu atölyeleri, genellikle İran’ın tüm eyaletlerinde özellikle de İsfahan, Horasan ve bilhassa Tebriz’de çok yaygındır. Eski devirlerden bakır kaplar üzerine yapılan “kalem işlemeciliği”, İslam sonrası dönemlerde daha da zenginleşti (Mahmoudi, 2010b: 136).

Bu dönemlerin en büyük özelliği üzerlerinde “hüsn-i hat” ile yazılan Kur’an ayetleri ve edebî eserlerin bulunmasıdır ve ayrıca bu tarihî süs eşyaları, dünyanın en gözde müzelerinde sergilenmektedir. Tarih öncesi çağlardan zanaatçıların nasıl örgütlendikleriyle ilgili kesin

belgeler elde olmadığıyla birlikte, el sanayi kapsamındaki ürünler aile işletmelerinde üretilmiştir (Mahmoudi, 2010b: 137).

Hanlar ve Kervansaraylar

Orta Çağ'da Tebriz şehri, ticaret merkezlerinden biri olması ve önemli ticaret yollarının üzerinde bulunması sebebiyle tüccarların uğrak yerlerinden olmuştur. Bu yüzden tüccarların ya da yolcuların konaklayabilmesi için yol güzergâhında hanların ve kervansarayların inşa edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Jean Chardin, *"Tebriz'de ikamet eden Kral Hassen tarafından H. 850'de inşa edilmiş; halkın kullanımı için yapılmış diğer yerlere gelince onlar da çok güzel ve kalabalıktır. 300 kervansaray var. Bazıları öyle büyük ki, içinde 300 kişi kalabiliyor. Kahve, tütün ve haşhaş suyundan elde edilen sert içeceklerin satıldığı kıraathaneler, hamamlar, camiler ve diğer binaların ihtişamına uygunlar"* (2014: 322) diye bahseder.

Bununla birlikte Tebriz'de güzel yollar ve meydanlar, birçok güzel binalar ve evler vardır. Şehrin kapıları, meydanlara açılıyor ve meydanların her biri bir kervansaray teşkil ediyordu. Kervansarayların içinde ayrı ayrı daireler ve mağazalar vardır. Kervansaraylardan çıktıktan sonra çarşılar varılır ve çarşılarda her çeşit mal satılır. İpekliler, pamuklular, yünlüler, krepler, taftalar, mücevherler ve türlü türlü şeyler bulunur. Alışveriş faaliyeti çok canlıdır. Çarşıların bazı yerlerinde kadınlara ait ziynet malları ile itirilar satılmaktadır. Kadınlar, buraya gelerek alışveriş ediyorlar. Buradaki kadınlar, beyaz bir çarşaf giyiyor. Yüzlerine at kıllarından yapılmış bir maske takıyorlar. Bu suretle kadınları görenler kim olduklarını anlayamıyorlardı (Aydoğmuşoğlu, 2007: 73).

Tebriz şehrinde, tamamı 200 adet olan dinlenme yeri ve konaklama yeri olarak kullanılan han ve kervansaraylardan günümüze kadar gelebilenlerin isimleri ise şöyledir. "Zübeyde Kervansarayı", "Şah Cihan Kervansarayı", "Şah İsmail Kervansarayı", "Pir Budak Han Kervansarayı" ve "Şah Cihan kızı Âlem Şah Begüm Kervansarayı"dır. Bunun yanında yine tüccarların dinlenmesi ve konaklaması için 70 adet tüccar hanı olduğunu söylemiştir. "Cafer Paşa Hanı", "Şah Bende Hanı", "Külâh Yapıcıları Pazarı"nda, "Beğim Hanı" ve "Baba Hakkı Kervansarayları" bunlardan sadece birkaçıdır. Bir de tüccarlardan hariç olarak *Tebriz'de* memleketinden uzakta olanlar için "Garip Bekâr Hanları" vardır. Tamamı 110 tane olup iş sahibi gariplerin bekâr evleri vardır. Bunlar: "Müstakim Hanı", "Ferhadiye Hanı", "Caferiye Hanı", "Firuz Han Hanı", "Gevher Han Hanı", "Cağal Paşa Hanı" ve "Kelenter Bekâr-hanesi"dir. Tebriz'de han ve kervansaraylar bu şekildedir (Dağlı ve Kahraman, 2016: 287).

Tebriz'de "Bedesten Çarşısı"ndaki 7.000 dükkânın çoğu Halep tarzı kârgir yapıdır ki bütün metaller, bu güzellik pazarında satılır. Büyük bedesteni vardır ki, zengin tüccarlar orada kar-u kesb ederler. Bir kârgir, büyük tek kubbeli bedesten vardır ki yeryüzünde benzeri yoktur. Ayrıca 70 adet tüccar hanından bahsedilir. "Cafer Paşa Hanı", "Şah Bende Han Hanı", "Külâh Yapıcıları Pazarı"nda, "Beğim Hanı" ve "Baba Hakkı Kervansarayı" (Dağlı ve Kahraman, 2016: 287) gibi ismi geçen yapıların çok daha önceden yapılmış olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Venedikli tacir ve elçi olan Josaphat Barbaro ise (1474-1478) yılları arasında İran'a yaptığı seyahati hakkında şöyle bir anısını anlatır. *"Tebriz'e varır varmaz bir kervansaraya yani bizim "Inn" diye isimlendirdiğimiz yerlere benzer bir yere indik. Orada iken o sıralar Tebriz'de bulunan Sultan Hasan Bey'e geldiğim ve huzuruna çıkmak istediğim haberini gönderdim. Ertesi gün hemen bir kişiyi bana gönderdiler ve beni Hasan Bey'e takdim ettiler. Öyle bir elbise giymiştim ki iki dukka bile etmezdi. Şah, beni saygı ve lütf ile kabul edip "Hoş geldiniz." dedi. Elçisinin ve diğer iki kişinin katledilmesi ile benim yol kesenlerle olan maceramdan haberdar olduğunu söyledi. Benim sıkıntımı anladıklarını, zararımızın telafi edileceğini vaad ettiler."* (2016: 56). Ticarete ve ihtiyaca bağlı olarak ortaya çıkan kervansaraylar ve hanlar, uzun yıllar hatta yakın tarihimize kadar da önemini ve etkisini koruyabilmiştir.

Din ve İnançlar

Orta Çağ'da Tebriz'in dinî hayatına değinilecek olursa burada daha önceden var olan yerleşmiş halkların ve devletlerin inançlarına bakmak gerekir. Tebriz, "Sasanîler Dönemi" (224-651)'nde dinsel fikir ve faaliyetlerin yoğun bir şekilde yaşandığı bir eyalet özelliği taşımaktadır. Bu nedenle buralara "Magların Ülkesi" adı da verilmekteydi (Bakır ve Altungök, 2015: 86). "Mag", Sasanîler döneminde din adamları, bu isimle şöhret sahibi idiler. Bunlar ateşkedelerde dinî ibadetleri yapıyorlardı (Aydın, 2018: 66). Tebriz'in yanında Erdebil, Meraga ve Urumiye gibi Azerbaycan kentleri birçok tapınağa sahiptiler ve bu tapınaklar, "Adhur Gushnasb" tapınağına bağlıydılar. Bizans İmparatoru Herakleios M.S. 628 yılında Sasanî Hükümdarı II. Hüsrev ile yaptığı "Ninova Savaşı"ndan sonra "Adhur Gushnasb Tapınağı"nı yerle bir ettirmiştir. Bu tapınağın içerisinde bulunduğu külliye daha sonraları İslami dönemde tamir edilerek yazlık saray olarak kullanılmıştır. Azerbaycan kentleri, Sasanîler için dinsel merkezler konumundaydılar ve Zerdüştlük inancı, buralarda kök salmıştı. Bu da Zerdüş'tün Azerbaycanlı olması ve burada yürütmüş olduğu faaliyetlerden kaynaklanmaktaydı. Zerdüştlüğün yanında Azerbaycan topraklarında ay, güneş ve yıldızlar da kutsanıyordu. Strabon, "*Bu topraklarda, "Gök Tanrı" inancının da yaygın olduğunu..."* söylemektedir. "Gök Tanrı" inancının "Sakalar" tarafından bu bölgeye getirildiği zannedilmekle beraber, "Gök Tanrı" inancındaki kutsal ateş kültürünün de Zerdüştlük inancının başlangıç safhalarında bulunmayan ateş kültü, "Gök Tanrı" inancından alındıktan sonra "Mecusiler" tarafından ateşe tapınma aracı olarak kullanılmıştır. İlkçağlarda, Tebriz'de halkın dini inancı bu şekildedir (Bakır ve Altungök, 2015: 86).

Büyük Selçukluların hâkim olduğu bölgelerde, genellikle üç ilahi dinin mensupları bir arada yaşıyordu. İmparatorluk genelinde Müslümanlar çoğunlukta olmakla birlikte gayr-i Müslimler azımsanamayacak bir nüfusa sahiptiler. Gayr-i Müslim tebaa içerisinde Hristiyanlar, ilk sırada yer almaktaydılar. Ermeniler, Gürcüler, Abazalar ve Süryanilerin yanı sıra Anadolu ve Orta Doğu'nun diğer bölgelerinde Hristiyanların önemli doğu kiliseleri Yakubiyye, Nasturiyye ve Melkaiyye (Melkitlik) mezhepleri bulunmaktadır (Karadaş, 2003: 96).

Aynı coğrafyada hâkimiyet tesis eden Harezmsahlar (1097-1231) halkının büyük kısmı Müslümanlardan oluşuyordu. Dolayısıyla dinî konuda izlenen siyaset halk nazarında kabul görmekteydi. Bu dönemde Harezm, Maverai'n-nehir ve Horasan bölgelerinde Hanefilik ve Şafilik yaygın mezheplerdi. Buna uygun olarak Maturidîlik ve Eşarîlik akaidince hüküm icra ediliyordu. Ayrıca bölgede İsmailî ve Şiî gruplarının yanı sıra gayr-i Müslimler de bulunuyordu (Azar Nasırabadi, 2021: 85).

"Abbasî Devleti" dolayısıyla Abbasî halifeleri, din konusunda otorite olmayı siyasi gücün bir parçası olarak görmekteydiler. Ulemayla aralarında bu anlamda bir rekabet ve mücadele söz konusu olmuştu. Halife Mansur (754-775) ile İmam Ebu Hanife (699/767) arasında yaşananlar, "kadı'l-kudatlık" makamının tesisi ve Memun (813-833) döneminde başlayan "Mihne Hareketi" bunun açık örnekleriydi. Ancak tüm çabalarına rağmen halifeler, fıkıh ve kelâm ekollerinin kendilerinden bağımsız bir şekilde gelişmesine engel olamadılar (Sipahioğlu, 2007: 42).

"İlhanlı Devleti" (1256-1335)'nde dini dört döneme ayırabiliriz. Birinci dönem (1256-1282) yılları kapsayan Hülagü (1258-1265) ve oğlu Abaka (1265-1282)'nin yönetiminde olduğu "Gayr-i Müslim İlhanlılar" dönemidir. Bu dönemde, batı toplumları ve Hristiyanlıkla yakın temas kurularak ilk elçilik heyeti gönderilmiştir. İkinci dönem, İslam ve diğer akidelerin çarpıştığı (1282-1295) yıllarını kapsayan Ahmed Teküdar (1282-1284), Argun (1284-1291), Geyhatu (1291-1295) ve Baydu (1295) dönemleridir. (1295-1335) yıllarını kapsayan üçüncü dönem, "Müslüman-İlhanlılar" dönemidir. Bu dönemin üç önemli ismi Gâzân Han (1295-1304), Olcayto (1304-1316) ve Ebu Said (1317-1335)'tir. Bu dönem idari,

mali, iktisadi ve bayındırlık alanlarına yönelik ıslah çalışmaları açısından “İlhanlı Devleti”nin altın çağı olarak kabul edilmektedir. (1335-1353) yıllarını kapsayan dördüncü dönem devletin “Yıkılma Dönemi”dir (Şahin, 2016: 11).

Birinci dönemde Abaka Han (1265-1282)'in Hristiyanlıkla münasebeti babasının zamanındaki kadar samimi değildi. Abaka ve Argun baba-oğul ve “Ruhu Kudüs” namına ibaresi mahkuk ve aynı zamanda haç işaretini taşıyan paralar bastırmak suretiyle bir bakıma Hülagü'den ileri gitmişlerdi. Abaka'nın karısı Meryem, eskiden olduğu gibi “Rum-Ortodoks” kaldı. İlk seneler, Hristiyanlık hesabına oldukça sakin geçti. Büyük sarsıntılar vuku bulmadığı gibi İlhanlı sarayıyla sıkı münasebetler de bu suretle suya düşmüş oldu (Spuler, 1957: 237).

İran Moğolları, imar faaliyetlerine ve binalar yapmaya Argun Han (1284-1291) zamanında başladı. Argun Han, “Şenb-i Gâzân Köyü”nde ve *Tebriz*'in batı taraflarında imar faaliyetlerinde bulunmuş ve bu köy “Arguniye” olarak adlandırılmıştı. Argun Han, İslamiyet'i kabul etmeyen İlhanlı hükümdarlarından. Argun Han'ın putperestler için yaptırdığı mühim binaya Argun Han'ın tasviri çizilmişti (Barthold, 1963: 80). Argun Han, Budist dinine inanıyordu. Bahşılara değer veriyordu (Sümer, 1991: 356).

Tebriz şehrinin üçüncü bölümü diyebileceğimiz “Müslüman İlhanlılar Dönemi”, şehre önemli imarethaneler kazandıran Gâzân Han (1295-1304) dönemidir. Kendinden önceki İlhanlı hükümdarlarının yaptığı gibi İlhanlılara yön verme konusunda inisiyatif, İslam dinine geçmiştir. Müslüman olması, devletin diğer bölümlerini düzenlemek için ilk ve en önemli dinî-kültürel değişim hareketidir. Devletin bütün kurumlarıyla İslamlaştırılmasıyla İlhanlıların siyasi-sosyal ve idari açıdan tam anlamıyla Yakın Doğu devlet modeline dönüşüm sürecini başlatmıştır. İslamiyet'e geçmesiyle Tebriz şehrine önemli katkılarda bulunmuştur (Şahin, 2015: 2010). Birçoğu siyasi, sosyal ve iktisadi açıdan mutlaka yapılması gereken düzenlemeler olarak görülse de Gâzân Han'ın devleti adına yapmış olduğu iddia edilemez ancak İslam'ın hayatına ve davranışlarına yön veren önemli unsurlardan olduğu ifade edilebilir (Şahin, 2015: 223).

Edebiyat

Tebriz, diğer alanlarda olduğu gibi *edebiyat* alanında da gerek Orta Çağ'da gerekse günümüzde hâlâ kendisinden söz ettirmektedir. Özellikle şiir alanına verdikleri önem oldukça fazladır ve burada eşsiz şiirler yazan şairlerin mezarlığı vardır. İlhanlı, Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevîler dönemine başkentlik yapmış olan şehirde sanat ve kültürün yanı sıra özellikle edebiyat alanında “Âşık” tarzı şiir söyleme geleneği oldukça yaygındır. Safevîler döneminde “Âşık” tarzı şiir söyleme geleneği Şah İsmail (1501-1524) tarafından daha da yaygın hale gelmiştir. Yaygınlaşan bu alan âşık edebiyatına büyük ustaların yetişmesini sağlamıştır. Yetişen bu şairlerin şiir dilleri, Farsçanın yanı sıra Türkçe şiir söylemekten geri kalmamışlardır. Tebriz'de âşıklık muhiti, İran'da yaşayan âşıklık geleneğinin en güçlü ve en canlı muhitlerden biridir. Şehir, çevreden almış olduğu göçlerle Türk nüfusunun yaşadığı en büyük kentlerden biri haline gelmiştir (Kobotarion, 2008: 45).

Günlük Hayat

Tebriz'in günlük yaşamına dair Jean Chardin, “*Tebriz meydanı dünyada gördüğüm en büyük meydandır. Türkler buraya birkaç kez otuz bin asker dizmişler. Burası, akşamları sunulan eğlencelerle zaman geçirmek isteyen ahaliyle dolup taşıyordu. Bu eğlenceler oyunlar, hüner gösterileri, panayır cambazlarının yaptıkları güldürüler, güreşler, boğa ve koç dövüşleri şeklinde; nesir ve şiir yarışmaları ve kurt dansları da yapılıyor, Tebriz halkı da bu dansı seyretmekten keyif alıyordu. İran'da Tebriz'den daha güzel, daha leziz ve ucuz yaşanabilecek bir yer yoktur*” (2014: 322) diye şehrin güzel, hoş, eğlenceli ve renkli günlük yaşamını anlatırken aynı Tebriz'i gezen Clavijo, “*Tebriz hâkiminin adamları, bize hiç iyi*

davranmadılar. Hatta amaçları, bizi soymaktı. Bunun için bütün eşyalarımız, elbiselerimizi, paralarımızı, atlarımızı ve eğerlerimizi kısacası her şeyimizi alıp götürdüler ve kampımıza muhafız dikteler. Mısır ve Türkiye elçilerine de aynı şekilde davranılmıştı. Onların da bütün eşyaları götürülmüş ve hepimizden zorla alınan bu eşyaların büyük bir kısmı yağmalanmıştı” (2016: 239) diyerek şehrin diğer bir yüzünü olumsuzlukla ve şikâyetle dile getirir.

Josaphat Barbaro, Tebrizlilerin inançlarına dair yaşamış olduğu bir anı şöyle anlatmakta; *“Başka bir gün Tebriz’de idim. Ölülerin hayırları günüydü ve halk, o gün bir merasim yerine getiriyordu. Bu tür günler, sadece onlar arasında yaygın değil aynı zamanda Hristiyanlar arasında da tesadüf ediliyordu. Mezarlığa gitmiştim ve uzaktan seyrediyordum. Bir mezarın yanına oturmuş bir adam gördüm. Çok sayıda kuş, özellikle kargalar ve çaylaklar onun etrafında sıçrayıp oynuyorlardı. Bir ölünün cesedi sandım. Orada bulunan kişilerden birisine: “Bu nedir?” diye sordum. “Yaşayan azizlerden ve pirlere biridir. Onun gibi bir adam hiçbir ülkede bulunmuyor.” diye cevap verdiler. Sonra “Bu kuşları görüyor musun? Her gün buraya gelip taneleri topluyorlar bu adam onlardan birini çağırdığında o kuş hemen onun yanına gidiyor, çünkü o adam Allah’ın evliyasıdır.” dediler. Sonra benim de gidip, onu yakından görmem için ricada bulundular. Daha yakına gittik. Bir taş atımlık mesafe kadar vardık. İhtiyar adam, et ve diğer yiyecekler bulunan bir kap ile görülüyordu. Kuşlar, ondan tane almak için ihtiyarın suratının yakınından bile uçuyorlardı. Ama o kuşları eliyle yere bırakıyor, bazen onlara bir parça et veriyordu. Halk, kendi tasavvuruna göre onun kerametleri hakkında hikâyeler anlatıyordu. Bütün bunlarla birlikte bu konuşmaların akıllı insanların yanında, delilik ve hezeyan belirtilerinden başka bir şey göstermeyeceği mümkündür” (2016: 105) kanaatle oradan ayrılmıştır.*

Önemli Şahıslar

Tebriz, Orta Çağ’da parlak ve zengin hayatının yanında kültürel ve bilimsel alanlarda yetiştirdiği şahıslarla da ön plana çıkmış, adından söz ettirebilmiştir. Bu anlamda pek çok önemli şahıs ismi vermek mümkündür. Celaleddin Tebrizî, bunlardan birisidir. “Sühreverdiye Tarikatı”nın Bengal’de yayılmasını sağlayan ilk mutasavvıflardandır. Tebriz’de dünyaya gelmiş (532/1137). Tebriz’de babasının da bağlı olduğu Bedreddin Ebu Said-i Tebrizî’ye intisap etmiş ve O’nun vefatının ardından Bağdat’a gidip *Sühreverdiye*’nin piri Pehabeddin es-Sühreverdi’ye bağlanmıştır (Ceyhan, 2011: 13).

Şems-i Tebrizî, 582/1186 yılında Tebriz’de doğmuş, Tebriz’in tasavvuf ortamında yetişmiş, büyük bir hak dostudur. Mevlâna Celaleddin-i Rumî’nin çeşitli lütuf ve ihsanına mahzar olmuş arif bir kişidir. Küçük yaşlarda metafizik konularla ve dinî ilimlerle meşgul olmaya başlamıştır. Kendine göre planlı, programlı bir hayat yaşar, riyazet yaparak günlerce bir şey yemez, arzu ettiği şeylerden bir süre uzaklaşmayı tercih eden biriydi. Böylece nefsinin kontrol altına almaya özen göstermiştir (Özönder, 2005: 13). Tebrizî hakkında geniş bilgiler Eflakî tarafından anlatılmaktadır. Bugün Konya’da Şems-i Tebrizî Zaviyesi vardır ve Şems-i Tebrizî’nin lahdi burada etrafı çevrili kullanılmayan kapatılmış bir kuyunun üzerindedir (Güven ve Arpaguş, 2004: 145).

Reşidüddin Fazlullah, hekimlikle birlikte tarih, siyaset, tefsir, tıp, felsefe, ziraat ve jeoloji sahalarında muhtelif eserler telif etmiş, görevde bulunduğu süre zarfında pek çok imar faaliyetlerine girişmiştir. Tebriz’e inşa ettirdiği “Rab’ı Reşidî” gibi bir ilim merkezi, azledilip idam edilmesinin ardından muhalifleri tarafından yerle bir edilmiştir. Tarih sahasında kaleme aldığı “Camiu’t Tevarih” bilinen ilk dünya tarihi olarak kabul edilmektedir. Reşidüddin Fazlullah’ın eserlerinden bir kısmı muhtelif risalelerden oluşmuş mecmualar şeklindedir. Farklı konuların kaleme alınmış risalelerden oluşan eserlerinden biri olan “Mecmua’i Reşidiyye” bizzat müellifin kendisi tarafından bir araya getirilerek tasnif edilmiştir.

Eseri "Camii't Tevarih"i tamamladıktan sonra Olcayto (1304-1316)'nun teşvikiyle Kur'an ilimleri alanında bazı manaları açmak ve şerh etmek maksadıyla telif ettiğini kendisi bizzat belirtmiştir (Şafak, 2019: 166). Reşidüddin, Sultan Olcaytu'nun zehirletilmesi işine karışmakla itham edilerek yargılandı. Sultan Olcaytu'yu zehirlediği iddia edilen oğlu İzzeddin İbrahim ile birlikte Ebher yakınlarında idam edildi. (17 Cemaziye'l-evvel 718) Reşidüddin'in naşı bir süre Tebriz sokaklarında dolaştırıldıktan sonra Tebriz yakınlarında inşa ettirdiği "Rab'ı Reşidî" adlı külliye'deki türbeye defnedildi (Özgüdenli, 2008: 20).

Sonuç

Kaynaklardan Tebriz'in idari, siyasi, iktisadi, dinî, sosyal ve kültürel tarihine dair birçok bilginin olması sebebiyle çalışma, Orta Çağ'da Tebriz başlığı ile sınırlandırılmıştır. Kaynaklar doğrultusunda Tebriz'in özellikle Orta Çağ'da birkaç önemli şehirden biri olduğu anlaşılmıştır. İlk çağlardan günümüze kadar çeşitli idarelerin altında siyasi, dinî, ticari, sosyal, kültürel ve sanat gibi birçok alanlarda her geçen gün gelişen ve her daim değeri artan bir şehir olma özelliği ile etkinliğini ve önemini daima koruyabildiği görülmüştür. Şehirleşmede ve imarlaşmada sahip olduğu ve sunduğu imkânlarla, insanları ve devletleri cezbeden; her zaman elde edilmesi, gidip görülmesi gereken bir yer olarak dikkat çektiği gözlenmiştir. Zaman zaman doğal afetlere maruz kalmış olsa da şehrin dış etkenlerden fazla etkilenmediği, güzelliğini ve cazibesini hiçbir zaman yitirmediği de kabul edilmesi bir gerçektir. Tebriz gerek tarihî gerekse kültürel dokusuyla akademisyenlerce incelenmesi, araştırılması ve unutulmaması gereken bir coğrafya olarak değerlendirilmeyi beklemektedir.

Kaynakça

- AKYILDIZ, Yasin ve ABAY, Ali Rıza. (2017). "Vakıf Müessesesinin Mahiyeti Tarihsel Bir Değerlendirme". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 15, s. 141-157.
- ATEŞ, Nilüfer. (2017). "Osmanlı'da Vakıf-Külliye-Şehir İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26, s. 155-164.
- AYDIN, Şami. (2018). "Sasani Kültürü ve İslam'ın Çatışma Alanı İran". *Mevlana Sosyal Araştırmaları Merkezi*, S. 3 (4), s. 66-76.
- AYDOĞMUŞOĞLU, Cihat. (2007). *Tarihte Tebriz*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- BAKIR, Abdülhalik ve diğerleri. (2015). "Erken Ortaçağda Tebriz". *Ege Üniversitesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 1, s. 69-99.
- BARBARO, Josaphat. (2016). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat*. (Çev.: Tufan Gündüz), İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- BARTHOLD, Wilhelm. (1963). *Âzerbaycan ve Ermenistan*. (Çev.: İsmail Aka), *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 18 (14), s. 77-87.
- BAYAT, Oruç Bey. (2014). *İlişkiler Bir Şii/Katolik*. (Çev.: Tufan Gündüz), İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- BAYRAM, Mikail. (2002). "Bir İlhanlı Şehir Modeli: Rab'i- Reşidî'de Meslekler, Görevliler ve Ücretler". *Osmanlı Öncesi ile Osmanlı Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri Bildirileri*. s. 102-127, İstanbul: Globus Dünya Basımevi.
- BEDİRHAN, Yaşar. (2017). "Ortaçağda Kafkasya Türk Şehirlerinde Esnaf Teşkilatları (Tebriz Örneği)". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 7(13), s. 223-236.

- BİLGİLİ, Ali Sinan. (2011). "Tebriz", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 40, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 219-222.
- BOZKURT, Nejat. (2002). "Ticaretin Felsefesi, Tarihçesi ve Etikle Olan Sıkı Bağına İlişkin Bazı Saptamalar". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi*, S. 2, s.153-179.
- CEYHAN, Semih. (2011). "Tebrizî Celaledin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 40, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 222-223.
- CHARDIN, Jean. (2014). *Chardin Seyahat-namesi, İstanbul, Osmanlı Toprakları, Gürcistan, Ermenistan, İran (1671-1673)*. (Çev.: Ayşe Meral), İstanbul: Kitap Yayınları.
- CLAVİJO, Ruy Gonzalez de. (2016). *Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat*. (Çev.: Ömer Rıza Doğrul), İstanbul: Köprü Yayınları.
- COŞKUN, Derya. (2020). "Tebriz'de Kurulan Feodal Bir Devlet: Revvadiler (948/1071)". *Uluslararası Tarihi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 23, s. 1-23.
- ÇINAR, Orhan. (2019). *Çağatay Devleti Zamanında Türkistan'ın Siyasî, Askerî ve Sosyal Durumu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- ÇIRALI, Leyla. (2020). *Tarihî ve Arkeolojik Veriler Işığında Tebriz'in Eski-Çağ Tarihi (Başlangıçtan Demir-Çağı Sonuna Kadar)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- DAĞLI, Yücel ve diğerleri. (2016). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahat-namesi: Bursa-Bolu-Trabzon-Erzurum-Azerbaycan-Kafkasya-Kırım-Girit*. C.2, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- DOĞAN, Sema. (2003). "Ortaçağ Manastır Sistemi: Doğu ve Batı Manastırları". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 73-89.
- ESKİKURT, Adnan. (2014). "Ortaçağ Anadolu Ticaret Yolları". Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 33, s. 15-40.
- GÜVEN, Rasih ve ARPAGUŞ Safi. (2004). "Mevlana Celalettin ve Şems-i Tebrizi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, s. 135-148.
- HAYKIRAN, Kemal Ramazan. (2015). *İlhanlılar Zamanında Kültür ve Eğitim*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- HOURLCADE, Bernard. (2000). "İran", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 429-437.
- JAHN, Karl. (1971). "Doğu ile Batı Arasında Bir Ortaçağ Kültür Merkezi: Tebriz". *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, S. 4, s. 28-33.
- KARADAŞ, Cafer. (2003). "Selçukluların Din Politikası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 95-108.
- KAVRAZ, Mustafa ve diğerleri. (2020). "Tebriz ve İsfahan Örneklerinde Grand Bazarlar". *The Turkish Online Journal Of Design*, S. 3, s. 254-270.
- KAYA, Seyfettin. (2019). "İlhanlılar Dönemi'nde Meraga ve Tebriz Gözlemleri". *Turkish Studies Historical Analysis*, S. 4, s. 929-946.
- KHABBAZİ, Akram Kazemipour. (2018). *Tebriz Gök Camî'yi Tanıtıcı Afiş Uygulamaları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
- KIVRAK, Nilgün. (2009). *Tebriz'de Sanayi ve Sanayiye Dayalı Çevre Sorunları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Enstitüsü.

- KOBOTARİON, Nabi. (2008). *Tebriz Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÜPELİ, Özer. (2011). "Evliya Çelebi'nin İlk İran Seyahati Güzergâhı ve Kalelere İlişkin Bilgiler". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S. 2, s. 69-98.
- MAHMOUDİ, Ghassem. (2010a). *Şehir İçi Arazi Kullanımı Bakımından Tebriz*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MAHMOUDİ, Ghassem. (2010b). "Tebriz Şehrinde Arazi Kullanımı". *Coğrafi Bilimler Dergisi*, S. 2, s. 169-188.
- Marco Polo. (2019). *Seyahat-name*. (Çev.: Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa Yayınları.
- NASIRABADI, Gülseren Azar. (2021). "Harezşahlar Devleti Dönemindeki Dinî Uygulamaların Tarihi Örneklerle Değerlendirilmesi". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 1, s. 83-103.
- NASKALİ, Esko. (2000). "İran", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 394-395.
- OCAK, Aydın. (2009). "Selçuklular", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 36, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 375-377.
- ONULLAHI, Seyidağa. (1982). *XIII-XVII Eserlerde Tebriz Şehri (Sosyal-İktisadi Tarihi)*. Bakü: Elm Neşriyatı.
- ÖZCAN, Selim. (1994). *(1727/H.1140) Tarihli Tapu Tahrir Defterlerine Göre Tebriz Sancağı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZERGİN, M. Kemal. (1959). *Anadolu Selçukluları Çağında Anadolu Yolları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. (2008). "Reşidüddin Fazlullah-ı Hemadanî", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 35, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 19-21.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. (2020). *Ortaçağ'da Türkler, Moğollar, İranlılar Kaynaklar ve Araştırmaları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- ÖZÖNDER, Hasan. (2005). *Mevlana'nın Gönül Dostları*. (Ed.: Abdüsettar Yazar), Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- POLAT, Kader. (2010). *V. ve XV. Yüzyıllar Arasında Tebriz*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- REZAI, Davud. (2004). "Tebriz'in Gök (Mavi) Mescidi Kara Koyunlu Türkmenlerinin Kültürel Mimari Eseri". *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu Bildirileri*. (Ed.: Kenan Ziya Taş, Ahmet Kankal), s. 345-363, Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği.
- SELÇUK, Keziban. (2014). "Nahçıvan Devlet Halı Müzesi'nde Sergilenen ve Azerbaycan Halılarının Bir Grubunu Oluşturan Tebriz Halıları". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 32, s. 39-54.
- SHABESTANI, Dilak Rostamzadeh. (2017). *Kapalıçarşıların Mekânsal Analizi; Tebriz ve İstanbul*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- SİPAHİOĞLU, Abdulvahid Yakup. (2007). "X-XI. Asırlarda Müslüman Topluluklar: Siyasî İstikrarsızlık Karşısında Kültürel Bütünlük". *Turkish Academic Research Review*, S. 2, s. 42-51.

- SÖNMEZ, Selami. (1987). *İlhanlı Medreseleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SPULER, Bertold. (1957). *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri (1220-1350)*. (Çev.: Cemal Köprülü), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ŞÜMER, Faruk. (1991). "Argun", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 3, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 355-357.
- ŞAFAK, Turgay. (2019). "Reşidüddin Fazlullah-ı Hemadanî, Letayifü'l Hakayik". *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 42, s. 166-172.
- ŞAHİN, Hanefi. (2015). "Camii't Tevarih'e Göre Gâzân Han'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları". *Bilig*, S. 73, s. 207-230.
- ŞAHİN, Hanifi. (2016). "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerde Dini-Mezhebi Kabullerin Rolü". *İLTED*, S. 45, s. 109-138.
- TAVERNİER, Jean-Baptiste. (1980). *XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat*. (Çev.: Ertuğrul Gültekin), İstanbul: Kervan Yayınları.
- ÜSTÜNDAĞ, Mehlika. (2011). "İbn Battuta Seyahatnamesine Göre XIV. Yüzyıl İran Coğrafyasında Sosyal Yaşam". *İranyat Dergisi*, s. 45-65.
- YAZICI, Nesimi. (2017). *Afrika'da Kurulan Bağımsız İslam Devletleri, İslam Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- YILMAZ, Cüneyt. (2017). *İran'da Yaşayan Azerbaycan Türkleri ve Azerbaycan-İran İlişkilerine Etkileri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- YUVALI, Abdülkadir. (1996). "Geyhatu Han", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 14, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 44-45.
- YUVALI, Abdülkadir. (2000). "İlhanlılar", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 102-105.



Avşar, Abdulhamit (2021). Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri Belgeseli Işığında Selçuklu Çağında Anadolu'da Uygur İzleri, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 107-127.
DOI: 10.46400/uygur.1020824

VAN GÖLÜ HAVZASINDA SELÇUKLU İZLERİ BELGESELİ İŞİĞİNDA SELÇUKLU ÇAĞINDA ANADOLU'DA UYGUR İZLERİ

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Abdulhamit AVŞAR*

Geliş Tarihi: 08.11.2021

Kabul Tarihi: 06.12.2021

Öz

Belgesel film, gerçeği yerinde araştırması, görsel olarak belgelemesi ve görüntünün kanıt olma özelliği dolayısıyla sinema sanatının bilime en yakın türüdür. Aynı zamanda önemli bir hatırlatma aracı olması nedeniyle kişisel ve kolektif hafızayı şekillendirme işlevi vardır. Bu yönüyle tarihi konu alan belgeseller özel bir önem kazanmaktadır.

Belgesel film, metnin bilimsel bir araştırma ürünü olması bakımından da kurmaca filmden ayrılır. Bunun yanı sıra görüntünün yorumlanması ve anlamlandırılması bağlamında, belgesel film ile bilimsel çalışmalar arasındaki ilişki de en güçlü şekilde metin yazılması sırasında ortaya çıkar.

Ne var ki dünyada olduğu gibi ülkemizde de belgesel film metinleri ile akademik tarih metinleri arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalar son derece kısıtlıdır. Bu nedenle tarihi konu alan bir belgesel metnin akademik bilgi ve bulgular ile karşılaştırılması amaçlanmıştır. Örnek metin olarak da TRT Belgesel kanalında yayınlanan 10 bölümlük "Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri" belgeselinin metin çözümlemeleri incelenmiş, dile getirilen tarihi veriler, konuyla ilgili yapılan bilimsel çalışmalar ekseninde sorgulanmıştır. Sonuç olarak belgesel metninde dile getirilen Uygur Türklerinin Selçuklu çağı Anadolu Türk kültür ve siyasi hayatı üzerinde önemli bir rol oynadıkları görüşünün ilgili akademik araştırma sonuçlarıyla örtüştüğu ve desteklendiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tarih Yazımı, Belgesel-Bilim İlişkisi, Selçuklular, Uygurlar, Anadolu Türk Kültürü.

IN THE LIGHT OF THE VAN GÖLÜ HAVZASINDA SELÇUKLU İZLERİ DOCUMENTARY UYGHURS' TRACES IN ANATOLIA DURING THE SELJUK'S ERA

Abstract

Documentary film is the closest type of cinema art to science, due to its on-site investigation of reality, its visual documentation and the image's feature of being evidence. It also has the function of shaping personal and collective memory, as it is an important reminder tool. In this respect, documentaries about history gain special importance.

The text of the documentary film differs from the fictional film in that it is a scientific research product. In addition, in the context of the interpretation and deciphering of the image, the relationship between the documentary film and scientific studies is most strongly revealed during the writing of the text.

However, as in the world, studies investigating the relationship between documentary film texts and academic history texts are extremely limited in our country. For this reason, it is aimed to compare a documentary text about history with academic knowledge and findings. As an example text, the text analysis of the 10-part documentary "Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri" broadcast on TRT

*Doç. Dr., TRT, e-posta: abdulhamit.avsar@gmail.com
Orcid: 0000-0002-6093-6383

Documentary channel was examined; the historical data expressed were questioned on the basis of scientific studies conducted on the subject. As a result, it has been seen that the view that the Uyghur Turks played an important role in the Anatolian Turkish culture and political life in the Seljuk era, as expressed in the documentary text, overlaps with and is supported by the results of the relevant academic research.

Keywords: *Historiography, Documentary-Science Relation, Seljuks, Uyghurs, Anatolian Turkish Culture.*

Giriş

Lumiére kardeşlerin buluşu yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Görüntüyü hareketli olarak kaydetmek ve bunu perdeye yansıtmaya dayanan bu buluş, oldukça hızlı bir gelişim kaydederek sinema olgusunu ortaya çıkardı. Kitleler üzerinde meydana getirdiği etki ise bu yeni sanat dalının kısa zaman içinde birçok bilim dalının ilgi alanına girmesine yol açtı. En çok etkileşimin ortaya çıktığı alanlardan biri hatta en önemlisi tarih oldu. Sinema, hem tarihten yararlandı hem de mesajı görsel yolla geniş kitlelere aktarabilme özelliğiyle tarih anlatımının en etkili araçlarından biri oldu (Salmi, 1995: 45). Bu gücüne paralel olarak ilk günlerinden itibaren de tarihin kaynağı olarak tanımlanmaya başlandı. Nitekim sonraki yıllarda bu sanatın öncü isimlerinden biri olacak olan Boleslaw Matuszewski, Fransız yetkililere 25 Mart 1898’de gönderdiği bir mektupta, sinemayı, “tarihin yeni kaynağı” olarak tanımlıyor ve tarihçilerin yararlanabilmeleri için Paris’te bir sinematek oluşturulmasını öneriyordu (1995: 322). Sinemanın gelişim süreci Polonyalı yönetmenin tahmininde haklı olduğunu ortaya koyacak ve filmler, tarih yazımının önemli kaynakları arasında gösterilmeye başlayacaktır (Ferro, 2017: 17; Togan, 1985: 60).

Matuszewski söz konusu öngöründe bulunduğu dünyada ilk film gösteriminin yapıldığı 28 Aralık 1895 tarihinin üzerinden 3 yıl bile geçmemişti ve henüz kurmaca film olgusu da ortaya çıkmamıştı. Kameralar, “anı” gösteren belge filmler kayda alıyordu. Dolayısıyla Matuszewski’nin tarihin kaynağı olarak söz ettiği sinemadan anlaşılması gereken belgesel nitelikli filmlerdi. Bu tespiti, kurmaca filmlerin güçlü bir şekilde sinemaya hâkim olması da değiştiremedi ve belgesel filmler, tarih anlatım ve yazımına katkı bağlamında hep özel bir ilgiye muhatap olmaya devam etti.

“Gerçeği, film yapım tekniklerinden yararlanarak estetik bir yolla anlatma sanatı” olarak tanımlayabileceğimiz belgesel film, adının çağrıştırdığı gibi, gerçeği ortaya çıkarma, yaratıcı bir bakış açısıyla belgelemeyi amaçlar (URL-3). Bunu gerçekleştirirken sadece görüneni anlatmakla da kalmaz, yaşanmış gerçeklerin içinde saklı kalmış, ortaya çıkmamış olgu ve anlamları keşfetmeyi de hedefler (Rabiger, 2020: 379). Ya bir gerçeğin bilinmeyen dikkat çekici yönlerine odaklanır ya da bilinen bir konuyu farklı bakış açısından ele alır ve öncelikle de insanın muhakeme melekesine hitap eder (MacCann, 1973: 13).

Diğer yandan belgeselin yararlandığı görüntü, göstergesinin belirttiği nesne ile sadece simgesel bir ilişki içinde olan dilin aksine kanıt olma özelliği de taşır (Plantinga, 2021: 102). Her ne kadar bu özellik “ispat” anlamına gelmiyorsa da inandırıcılığı aracılığıyla zihnimizdeki gerçeklik duygusunu arttırıcı bir rol oynar (Bondebjerg, 2014: 14). Bunu yaparken de muhatabına “orada olma” duygusu verir, gösterme yoluyla tanık olmaya çağırır, belirli bir zaman ve yerin atmosferini ikna edici bir şekilde hissettirir (Kuhn, 1996: 31). Ancak bunları yaparken gerçeğin tümünü aksettirme iddiası taşımaz, olayları bütünü aksettirecek şekilde soyutlayarak aktarır.

Belgesellerin en ayırt edici özelliklerinden biri de bireylerin tarih kültürünün gelişmesine yaptığı katkıdır. Alman tarihçi Jörn Rüsen, tarih kültürünün estetik, politik ve bilişsel olarak üç boyutu olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda tarih belgeselleri özel bir konuma

sahiptir çünkü bu üç alanla da yakından ilgilidir ve bunlara etkide bulunma potansiyeli taşır (Aaltonen ve Kortti, 2015: 6-7). Özellikle de bilişsel açıdan görüntünün hatırlamaya etkisi dolayısıyla kolektif bilinç oluşumunda da önemli bir etken olmaktadır. Çünkü "hatırlama" kişisel esenlik ve huzur için hayati öneme sahip bir olgudur ve otobiyografik anılar olmadan geçmiş ve gelecek duygusu, süreklilik düşüncesi edinmek mümkün değildir (Bondebjerg, 2014: 16). Belgesel film ise sahip olduğu görsellik ve gerçeklik algısı nedeniyle önemli bir hatırlatma aracıdır. Böylece tarihsel geçmiş anlayışını etkiler, kişisel ve kolektif hafızayı şekillendirici bir işlev üstlenir (Susam, 2015: 27; Bondebjerg, 2014: 18).

Belgesel film, "etnografik değer" de taşır. Sosyal bilimcilere, kameranın kaydettiği "an"ı ilişkin olarak kişi, mekân, sosyal ve kültürel ortamla ilgili zengin etnografik malzemeler sunar. Bu özelliği de tarihin kaynakları arasında yer almasını güçlendirici bir işlev görür (Henley, 2021: 581).

Belgesel filmin tarihin kaynakları arasında değerlendirilmesine ilişkin en önemli tartışma konusu ise kullandığı teknik araç-gereç ve bir sinema türü olduğundan başvurmak durumunda olduğu estetik anlatım zorunluluğundan kaynaklanmakta, bunların gerçeği bağlamından koparacağı endişesine yol açtığı görülmektedir (Kuhn, 1996: 315).

Bununla ilgili olarak öncelikle altı çizilmesi gereken husus, belgesel yönetmenin kendine özgü bir bakış açısına sahip olmasının kaçınılmazlığıdır. Bu olgu, belgesel yapımında olduğu gibi sosyal bilimlerin de her alanı, bu bağlamda tarih yazımı için de geçerlidir. Çünkü sosyal bilimlerle ilgilenen araştırmacıların öznelliğinin pozitif bilimcilerden daha fazla olması doğaldır (Iggers, 2011: 62). Diğer yandan belgesel film yapımcısının bakış açısı, gerçeğin yorumlanması ile sınırlıdır. Bu zorunluluk, belgeselin bir sanat türü olmasından kaynaklanmaktadır. Bir olayın, konunun olduğu gibi aktarılması ile belgesel film gerçekleşmez. Ele alınan "gerçek", çeşitli yönleri ile farklı kamera açıları kullanılarak parçalar haline getirildikten sonra sinemasal bir dille yorumlanmak, bütünleştirilmek durumundadır (Kuralay, 2021: 17). Buna karşın belgesel film yapımında ele alınan gerçeğe bağlı kalmak, onu tahrif etmemek temel ilkedir. Etik kurallara bağlılık, belgesel film yapımcısı için kaçınılmaz bir gerekliliktir (Bell, 2011: 8). Somut bilgi ve belgelere dayanmak, "bilim ve sanatın, araştırma ve kavrayışın insan odaklı bir bileşimi"ni yapmak da belgesel film yapımcısını bağlayan vazgeçilemez etik ilkelerdendir (MacCann, 1973: 14). Bu nedenle ele alınan konuyla ilgili akademik çalışmalara başvurmak, danışmanlık ve/veya röportajlar yoluyla ilgili uzmanların bilimsel yetkinliklerden yararlanmak ve bunu yaparken de gerçeğin özünü değiştirmeden anlatmak durumundadır. Aksi takdirde zaten "belgesel film" değil, propaganda filminden söz etmek gerekir.

Belgeselin tarih yazımında kaynak olması konusunda bir başka çekince de gösterilenle ilgilidir. Bu ise kameranın gösterdiğinin de kendine özgü bir çağrışıma sahip olması ve böylece "görmenin kendisinin de yoruma tabi" hâle gelmesinden kaynaklanır (Plantinga, 2021: 108). Dolayısıyla çoğu zaman sunulan görüntülerin fiziksel gerçeğin barındırdığı anlamları yansıtmakta eksik kalması durumu ortaya çıkar. Haklı bir çekinceye dayanan bu engeli aşmanın başlıca yolu, görüntünün anlamını güçlendirmek için metin anlatımından yararlanmaktır (Miller, 1993: 309). Bu çerçevede, belgesel filmin tarih yazımına sağlayacağı katkı açısından metin, özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle çalışmamızda, belgesel filmin bu yönü üzerine odaklanılacak ve belgesel filmin tarih anlatımına katkısı bağlamında metin-tarihsel gerçeklik ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Amaç, Kapsam ve İzlenen Yöntem

Belgesel film, görüntüsünün kanıt niteliği taşımasının yanı sıra metnin bilimsel bir araştırma ürünü olması bakımından da kurmaca filminden ayrılır. Bunun için de çekim aşamasına geçmeden önce konu ile ilgili yoğun bir akademik literatür çalışması gerektirir. Ön hazırlık olarak adlandırılan bu süreçte, konunun uzmanları ile görüşmeler yapılması,

edinilen ön bilgiler doğrultusunda sahada araştırmalarda bulunulması da gerçeğe ulaşmak, onun farklı yönlerini görüp ortaya koyabilmek bakımından önemlidir. Ne var ki ön hazırlık aşamasında yapılan metinsel çalışmalar, taslak niteliği taşır, sadece konuya yaklaşımın çerçevesini oluşturmaya yardımcı olması için gerçekleştirilir. Buna rağmen yapımcının bakış açısını şekillendirmesi, konunun hangi ana fikir çerçevesinde ele alınacağını belirlemede üstleneceği rol bakımından önemlidir. Bu gerçekleştirilmediği takdirde belgesel filmin ortaya çıkışı güçleşir, altından kalkılamayacak kadar karmaşık, uzun, anlatım ve bakış açısından yoksun bir görüntü yığını ile karşı karşıya kalınmasına yol açar. Bu da anlamlı bir görüntü dizilimine engel oluşturacağı gibi sinema sanatının temeli olan görüntüsel anlatım dili oluşturabilme imkânını da zayıflatır (Rabiger, 2020: 71). Böyle bir görsel kaos ortamından metin yazımı da etkilenir, ana fikir ile konuyu bütünleştirebilme, görüntüyü anlamlandırma ve yorumlama da oldukça güçleşir. Dolayısıyla çekim öncesi hazırlık ve araştırmalar, belgeselin tutarlı ve anlamlı bir tarih anlatım kaynağı olabilmesi için zorunlu olduğu gibi hazırlanacak taslak metin de önemlidir. Diğer yandan asıl metin sahada yapılan araştırma ve çekimler sonrasında kaleme alınmalıdır. Çünkü belgesel film ile bilimsel çalışmalar arasındaki ilişki en güçlü olarak bu aşamada ortaya çıkar. Çekimler sırasında karşılaşılan yeni bulgular ya da önceki çalışmalarda göz ardı edilmiş ayrıntılar, metin yazarının önüne yeni sorular koyar, onu daha geniş ve ayrıntılı araştırmalar yapmaya, ortaya çıkan sorulara uzmanlarla görüşmeler yoluyla cevap bulmaya yönelterek belgesel metnin “bilimselliği”ni güçlendirir. Bu anlamda yetkin bir uzmandan danışmanlık alınması da önemlidir. Böylece kaynak araştırmaları ve uzmanlarla görüşmeler yoluyla elde edilen bilgiler, sahada ulaşılan bulgu ve belgelerle karşılaştırılıp geliştirilerek metnin çekilen görüntülerin mesajını açıklama ve güçlendirme işlevi yerine getirilmiş olur. Bunlar, yapımcının önünde bulunan etik zorunluluklardır. Belgesel filmin tarih yazımına katkı sağlayabilecek bir kaynak olup olmadığının ortaya konulabilmesi için eleştirel bir gözle incelenip değerlendirilmesi de gereklidir. Ne var ki dünyada olduğu gibi ülkemizde de belgesel film ile akademik tarih arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalar oldukça azdır. Eldeki çalışmada, bu gerçeklikten yola çıkılarak sözü edilen ilkeler ışığında, seçilen bir belgesel metni ile akademik bilgi ve bulgular karşılaştırılması yapılmıştır. Örnek metin olarak da “Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri” (VGHSİ) belgeselinin metinleri incelenmiştir.

VGHSİ belgeseli, Selçuklu Türklerinin Van Gölü Havzasındaki tarihi, sosyal ve kültürel izlerini araştırmak amacıyla hazırlanmıştır. Otuzar dakikalık 10 bölümden oluşan belgeselde söz konusu amaç, belirli bir güzergâh üzerindeki mekânlardaki bulgu ve belgeler yoluyla ortaya konulmuştur. Dolayısıyla oldukça farklı ve her biri üzerinde ayrıca durulması gereken zengin içerikli konuları ele almıştır. Ancak çalışmanın çerçevesini sınırlandırabilmek için belgeselin çeşitli bölümlerinde, Uygur Türklerinin Anadolu’nun sosyal, kültürel ve siyasal hayatına etkileri konusu üzerine özel olarak vurgu yapıldığı görülmüş ve bu konuya odaklanılmıştır. Metinsel anlatımlar, bu bakış açısıyla irdelenmiş olup metin çözümlenmeleri yapılarak gündeme getirilen tarihî olay ve olgular, bilimsel veriler ekseninde sorgulanmış, ilgili akademik kaynaklar taranarak belgeseldeki anlatımların dayanaklarının olup olmadığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Karşılaştırma yöntemi olarak da önce belgeseldeki anlatımın ilgili bölümü alıntılanmış, buradan yola çıkılarak yapılan alıntı konuyla ilgili bilimsel çalışmalar ışığında analiz edilmiştir.

Çalışmada seçilen yöntemin daha iyi anlaşılabilmesi için önemli bir konunun altının çizilmesi yararlı olacaktır. Belgesel metinlerinin kendine özgü bir dil ve anlatım üslubu vardır. Çünkü ilk duyulduğunda anlaşılacak üzere kodlanır. Bunu zorlaştıracak karmaşık bilgilerden, ortalama seyircinin bilemeyeceği özel terimlerden, yoğun istatistiki verilerden kaçınmak, mümkün olduğunca konuşma diline yakın bir üslupla kaleme alınmak durumundadır. Dile getirilmesi gerekli bir diğer önemli husus da özünde bir sinema sanatı olan belgesel filmde görüntünün asıl unsur olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla metnin anlatımı; ekonomik olmak, görüntüsel mesajı örtmek, onu anlaşılmaz kılacak uzun anlatımlardan

uzak durmak mecburiyetindedir (Miller, 1993: 308). Çalışmada yapılmış alıntılarda bu gerçekliğin göz önüne alınmasında yarar vardır.

Diğer yandan belgesel metinlerinin sözü edilen özellikleri nedeniyle, ele alınan her bir olay ve olgunun tüm tarihsel ayrıntılarına yer vermesine de imkân yoktur. Bu, ele alınan örnekte de görülmektedir. (VGHSİ) ile ilgili belli bir konuya odaklanmak yerine mekânsal bir tarih anlatımını benimseyen belgesel, Uygur Türklerinin etkisiyle ilgili olarak konunun sadece tarihsel bağlamına değinmekte ve tarihsel bağlamı üzerine ışık tutmaya çalışmaktadır. Buna ek olarak çalışmamızda, metnin konuyla ilgili bölümünün tümüyle alıntılanması yerine çözümlemeye model olabilecek sınırlandırılmış bir parçasının seçilmiş olması da ele alınan tarihî konuların belli ölçüde genişletilip derinleştirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bunun için metin-kaynak karşılaştırılması yapılırken zaman zaman metinde yer almayan bazı ek bilgilere de yer verilmiştir. Ancak ele alınan temayla ilgisiz olan farklı konulara değinilmekten kaçınılmış, metnin altını çizdiği, atıfta bulunduğu gerçeklik sınırları içinde kalmaya özen gösterilmiştir. Belirtilmesi gereken bir başka önemli husus da metnin işaret ettiği görsel göstergelerin irdelenmesinin dışarıda bırakıldığıdır. Çünkü bu farklı bir analiz konusudur ve çalışmanın amacı dışındadır.

(VGHSİ) belgeseli, yaklaşık dört yıl süren ön yapım, çekim ve kurgu aşamalarından geçilerek hazırlanmıştır. Belgesel fikri 2011 yılında ortaya çıkmış, çekim aşamasından önce de yaklaşık bir yıl süren ön araştırma yapılmıştır (URL-2). Çekim öncesi bu araştırma, üç yönlü olarak gerçekleştirilmiştir. Öncelikle konu ile ilgili literatür taranmış, ardından konu üzerine uzman akademisyenler ile ön görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen bilgiler ışığında saha araştırması da yapılarak ana mekânlar tespit edilmiştir. Bu ön araştırma ve görüşmelerden sonra proje hâline getirilerek Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT)'na sunulmuş, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra Nisan 2012'de çekimlere başlanmıştır. Belgeselde yer verilen asıl bilgi ve bulgulara da bu aşamadan sonra ulaşılmış, daha önce öngörülmeleyen birçok konu ve mekân, saha çalışmaları sırasında ortaya çıkarılmıştır. Çekimler ise yaklaşık 1,5 yılda tamamlanmıştır. Bu süre içinde ilgili mekân, bilgi ve belge çekimlerinin yanı sıra 19'u çeşitli üniversitelerde görev yapan akademisyen, 11'i yerel tarih araştırmacısı ve 4'ü mahalli sanatçı olmak üzere toplam 34 kişi ile röportaj yapılarak belgeselin ilgili bölümlerinde yer verilmiştir. Çekimlerin ardından 2014 yılı Ekim ayında kurgu aşamasına geçilmiştir. Yaklaşık 3 ay süren kurgudan sonra ilk olarak 10 Ocak 2015 tarihinden itibaren haftada bir, otuzar dakikalık 10 bölüm halinde TRT Belgesel kanalında yayımlanmıştır. Yayımdan sonra yapılan bir ankette, sanat tarihi konusunda en iyi on belgeselden biri olarak seçilmesi, belgeselin amacına ulaştığı ve beğenildiğini ortaya koymaktadır (URL-1).

Belgeselin asıl amacı, Selçukluların Van Gölü çevresinde bugüne kadar gelebilen izlerini, tarihî ve kültürel bulgular ışığında araştırmaktır. Uygur Türklerinin Anadolu Türk kültür ve sanatına etkisine de bu bağlamda değinilmektedir. Buna karşın Uygur etkisiyle ilgili bu tespitler, belgeselin en özgün yönlerinden biridir. Çünkü Uygurların Selçuklu çağı Anadolu kültür ve sanatına etkisi konusu, çeşitli akademik çalışmalarda genellikle dolaylı olarak yer bulmuşsa da ilk kez bir belgesel filme konu edildiği görülmektedir. Aslında 1957 yapımı "Siyah Kalem" belgeselinde de Uygur sanatına değinilmektedir. Ancak Sabahattin Eyüboğlu ile Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun birlikte hazırladıkları bu belgesel, Osmanlı döneminde yaşayan bir sanatçıyı konu almaktadır. 14. yüzyıl sonlarında yaşamış, kökleri Uygur Türklerine uzanan bir geleneğin temsilcisi olan Mehmet Siyah Kalem'e ait olağanüstü görsellikteki resimler yorumlanmakta ve Osmanlı minyatür sanatı üzerine etkisi üzerinde durulmaktadır (Adalı, 1986: 106). Dolayısıyla doğrudan Selçuklu çağı Uygur etkisi ile ilgili değildir. Yine (VGHSİ) belgeselinin temel amacı da sözü edildiği üzere doğrudan Uygurların etkisini araştırmak değildir. Ancak özellikle sahada karşılaşılan kültür ve sanat eserlerindeki izlerin derinliğinden yola çıkılarak Uygur Türkleri faktörüne ulaşılmış olması

ve konuya ayrı parantezler açılması, belgeseli Selçuklu çağında Uygurlar konusunda özgün ve farklı kılmaktadır. Mevcut çalışmada da çeşitli alanlarda ortaya çıkan bu etkinin nasıl gerçekleştiği, tarihî kaynaklarla karşılaştırılmak suretiyle çeşitli yönlerden değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın çerçevesini oluşturan “Selçuklu Çağı” terimi ise belgeselin kapsamına uygun olarak Büyük Selçuklu ile Anadolu Selçukluları başta olmak üzere Selçuklu dönemi beylikleri ve İlhanlı dönemini kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. İlhanlı dönemine Selçuklu çağı kapsamında yer verilmesinin ise kültürel ve siyasal çeşitli tarihsel dayanakları bulunmaktadır.

İlk olarak İlhanlılar döneminde Anadolu’da hiçbir zaman önemli sayıda Moğol nüfusu olmamıştır (Togan, 1981: 271; Bodmer, 2001: 45). Aksine Moğol ordusunun kaçmaya zorladığı Türkmenler Anadolu’ya akarak bu coğrafyanın nihai şekilde Türkleşmesini sağlamışlardır (Turan, 2003: 299). Bunun yanı sıra aşağıda değinileceği gibi Moğolların arasında da çok sayıda Türk bulunuyordu. Üçüncü bir olgu da 1308’de Gıyaseddin 2. Mesud’un ölümüne kadar, Moğol vesayeti altında olmasına rağmen Selçuklu hâkimiyetinin devam etmiş olmasıdır (Merçil, 1993: 167). Nitekim Osman Turan da bu dönem için “Selçuklu-İlhanlı dönemi” tanımlamasını kullanmaktadır (2003: 300). Yine İlhanlılar, Selçuklu siyasal varlığı sona erdikten sonra Anadolu’yu umumi valiler eliyle yönetmiş, bu bağlamda Türk kökenli yöneticiler de atamıştır. Örneğin, İlhanlı Devleti’nin son Anadolu umumi valisi Uygur Türk’ü olan Eratna’dır. Emir Eratna ise daha İlhanlı varlığı sona ermeden 1327’de önce özerkliğini, 1341 yılında da tam bağımsızlığını ilan ederek Anadolu’nun Türklerin yönetiminde kalmasını sağlamıştır. Öte yandan İlhanlılar da 1295’te Gazan Han’ın tahta geçmesiyle hızla Müslümanlaşmış, 1353 yılında da büyük ölçüde Türkleşmiş bir devlet olarak tarih sahnesinden çekilecektir. Siyasal gelişmelerden bağımsız olarak da tüm Moğol dönemi kültür ve sanat hayatı, hemen her yönüyle Türklerin etkisi altında olmuş ve onlar tarafından şekillendirilmiştir (Togan, 203: 272-273). Bu nedenle belgeselin İlhanlı döneminde Uygurların etkisine değinilen bölümleri de Selçuklu çağı kapsamına alınarak değerlendirilmiştir.

Metin çözümlemelerinin kaynaklarla karşılaştırılması bağlamında ise önce belgesel metninden alıntılanan bölümlere italik olarak yer verilmiş, ardından tarihsel olay ve olgular açısından tahlili yapılmıştır. Metin alıntılarında ayrı bir paragraf altında yer verilmediği durumlarda ise yine bire bir alıntılar tırnak işareti içinde italik olarak yazılmış, sonunda da hangi bölümden alıntılındığı belirtilmiştir. Buna karşın karşılaştırma yapmak için seçilen kaynaklardan yapılan alıntılar tırnak içinde ancak düz yazı ile gösterilmiştir. Vurgulanması gereken bir başka husus da belgeselden yapılan metin alıntılarında, şayet paragraflar arasında boşluk varsa cümleler arasına eğik çizgi (/) işareti konulduğu, iki paragraf arasında metinden çıkartılan kısımların ise üç nokta (...) işareti ile gösterildiğidir.

(VGHSİ) Belgeselinin Metin-Kaynak Açısından Analizi

Belgeselin genel bir yaklaşım olarak Selçukluların Müslüman bir devlet olarak ortaya çıkmalarına rağmen Türkistan (Orta Asya) Türk kültürünün Anadolu’ya taşıyıcısı oldukları ana düşüncesini esas aldığı görülmektedir. Bu bağlamda, (VGHSİ) belgeselinin hemen her bölümünde Anadolu’daki Türk kültür ve sanatındaki Türkistan etkisine atıfta bulunmaktadır. Bu nedenle Uygur Türklerinin etkisine yer verilen bölümlerle ilgili metin ve kaynak karşılaştırmaları yapılmadan önce belgeselin konuya genel bakışını ortaya koyduğu görülen bu bölüm üzerinde kısaca durulacaktır.

“Yeni Anavatan” başlıklı ilk bölümde, Türklerin Anadolu’ya gelişlerinin Selçuklulardan çok önceye dayandığı, bölgedeki yer adları, tarihî bulgular ve uzman görüşleri ile ortaya konulmaktadır. Ardından Selçukluların tarih sahnesine çıkışları üzerinde durularak coğrafi

kökenlerine işaret edilmekte ve Anadolu'yu vatan seçmelerinin sosyo-kültürel arka planı irdelenmektedir.

Alıntılanan metin:

(VGHSİ) / 1. Bölüm / TRT Belgesel / İlk yayın tarihi: 10.01.2015

“Göz alabildiğine uzanan ıssız bozkırın ortasında zamana direnmeye çalışan kalıntılar, Cent şehrine aittir. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun temelleri burada atılmıştır. / Selçuk Bey önderliğindeki Oğuz Türkleri, İslamiyet'i burada kabul ederler. Bu, dünya tarihine yön verecek yeni bir dönemin başlangıcı olur. / Selçuklular, ortaya çıktığında Asya, Türklerin egemenliğindedir. Ne var ki büyük Oğuz göçünün temel etkenlerinden biri de bu olur. Bu devletler arasında sıkışan Selçuklular, yeni hayat sahaları aramak durumunda kalırlar. / Müslüman olmadan önce Selçuk Bey'in gördüğü bir rüyadan söz edilir. Bu rüyada bir ermiş kişi ona şunları söyler: 'Senin neslinden gelecek olanlar İslamiyet'i yüceltecek ve dünyaya hâkim olacaklardır.' / Benzerlerine Karahanlı Hakani Satuk Buğra Han'ın Müslümanlığı seçme öyküsünde ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde de tanık olunan rüya, Selçukluları henüz İslamiyet'in yayılmadığı coğrafyalara sevk eden bir başka etken olur.”

Kaynaklarla karşılaştırma:

Oğuz Yabgu Devleti'nin komutanlarından (subaşı) Selçuk Bey, ortaya çıkan anlaşmazlık sonucu 10. yüzyıl sonlarında Cent şehrine göç etmişti (Turan, 2003: 67). Bugün Kazakistan'ın Kızıldorta bölgesi sınırları içinde bulunan bu yere geldiğinde şahsına bağlı bir kabile ya da boya sahip olmadığı anlaşılan Selçuk Bey (Köymen, 2000: 23), İslamiyet'i buraya yerleştikten sonra 960 yılında kabul etti.

Kısa zamanda Selçuk Bey'in etrafında kalabalık ve güçlü bir Türk topluluğu toplandı. Çoğunluğunu Oğuzlardan oluşturduğu bu topluluk, kurucusunun adıyla “Selçuklular” olarak adlandırıldı. O sıralar, Orta Asya'dan İran ve Hindistan'a uzanan geniş coğrafya Karahanlı, Gazneli ve Samani devletleri ile henüz Müslüman olmamış Oğuz Yabgular yönetimindeydi. Özellikle batıya doğru genişleyen Karahanlılar ile Selçukluların tarih sahnesine çıktığı coğrafyada hüküm süren Oğuz Yabgu Devleti, kendileri için bir tehlike oluşturmasına engel olabilmek amacıyla Selçuklulara ağır baskı uyguluyor, sıkı takip altında tutuyorlardı. Selçukluları yeni yurt aramaya yönelten başlıca nedenlerden biri bu olacak (Turan, 2003: 73), Selçuk Bey'in ölümünden kısa bir süre sonra Samanilerin teklifi ile Cent'ten ayrılarak Buhara ve Semerkant civarına yerleşeceklerdir. Ancak bu yer değiştirmenin de nihai amaç olmadığı görülmektedir. Nitekim bu sırada Çağrı Bey'in Anadolu'ya bir keşif seferine çıktığı görülmektedir. 1018 yılında, 3.000 süvari ile Horasan ve Azerbaycan üzerinden geçilerek yapılan seferin başlıca gerekçelerinden biri işte bu yeni yurt arayışıydı (Sevim, 2000: 39). Ancak seferin bir başka amacı da İslâm adına savaş anlamında “gaza” düşüncesiydi (Köymen, 2000: 105). Bu ise Horasan erenlerinin başlatmış olduğu geleneğin yeni bir tezahürü gibiydi (Turan, 2003: 89).

Diğer yandan bu Anadolu seferi, Tuğrul ve Çağrı kardeşlerin tamamen kendi inisiyatifleri ile gerçekleştirilmişti ve amacına da ulaşmıştı. Elde edilen başarı, bu iki kardeşin hem Türkler hem de diğer Müslümanlar arasında nüfuzlarını çok arttırdı. Bu ise Selçuklu ailesinin fiili ve resmî lideri durumundaki amcaları Arslan Yabgu'nun harekete geçmesine yol açtı. Arslan Yabgu, kendisinden izinsiz çıkıldığı gerekçesiyle yeğenlerini azarladı, onların etrafında toplanmış askerleri dağıttı ve izole etti. Böylece Tuğrul ve Çağrı Beyler, uzun süre geri planda kalmaya mecbur oldular. Öyle ki anılan olaydan sonra Arslan Yabgu'nun Gaznelilere esir düştüğü 1025 yılına kadar bu iki kardeşin adlarına rastlanmayacaktır (Köymen, 2000: 114).

Tuğrul ve Çağrı'yı yeni yurt aramaya sevk eden “gaza” düşüncesinin oluşmasında dedeleri Selçuk Bey'in önemli rolü olduğu muhakkaktır. Babaları Mikail'in İslam uğruna yani gaza

için yapılan bir savaşta şehit düşmesinden sonra (Köymen, 2000: 32), Selçuk Bey onları bizzat kendi himayesine almış, eğitimlerine özel önem vererek, lider olarak yetiştirmelerine gayret etmişti (Köymen, 2000: 32). Zaten bilindiği gibi Selçuk Bey, Oğuz Devleti subaşılığından ayrılıp Cent'te yerleştikten sonra, siyasi mücadelesinin amacını İslam'ı yaymak olarak belirlemişti (Turan, 2003: 73). Bu uğurda, gaza arzusunda bulunan uçlardaki Türk beylerini etrafına toplayarak henüz Müslüman olmamış Türklerle birçok savaş yapmış, elde ettiği zaferler de ona büyük bir şöhret kazandırmıştı. Öyle ki Köymen, bu dönemi anlattığı bölümün başlığını "Selçuk'un Gazilik Hayatı" koyacaktır (2000: 23-25).

Tuğrul ve Çağrı kardeşleri İslamiyet'in henüz yayılmadığı coğrafyalara sevk eden etkenlerin zihinsel arka planını anlamamızı kolaylaştıracak bir başka husus da Selçuk Bey'e atfedilen bir rüyadır. Selçuk Bey ateşe su dökmüş, kıvılcımlarının Doğu'dan Batı'ya yayılıp gittiğini görmüştür. Bunu tabir için bir yorumcu çağrılmış ve o, Selçuk Bey'e "Senin evlatların padişah olacak, Doğu'ya ve Batı'ya hüküm kılacaklar" demiştir (Mahmut, 1977: 5). Benzer bir başka rüya da Selçuk'un babası Dukak'a atfedilmektedir. Buna göre Dukak rüyasında, göbeğinden üç ağaç çıktığını, dallarının dört bir yanı sararak göklere yükseldiğini görmüştür. Dede Korkut (Korkut Ata)'tan rüyanın yorumlanmasını istemiş, o da kendisine evlatlarının cihan padişahı olacağı müjdesi vermiştir (Turan, 1997: 82; Çetin, 2012: 48). Dolayısıyla böyle bir düşünsel iklimde yetişen Tuğrul ve Çağrı, hayatları boyunca cihan hâkimiyeti ve gaza düşüncesini devam ettirmişler; liderleri olan amcalarından habersiz Anadolu seferine çıkmalarında da bu ideallerin önemli rolü olmuştur (Turan, 2003: 99; Sevim, 2000: 42).

Bu tarihi gerçeklerin ışığında (VGHSİ) belgesel metnin alıntılanan bölümünde, Selçukluların ortaya çıkışı, Anadolu'yu yurt edinme amaçları ile bunun düşünsel arka planı ile ilgili anlatımlar tarihsel gerçeklere dayanmakta olup çeşitli bilimsel çalışmalara da konu olmuştur. Belgesel metnin kendi sınırlamaları içinde, görsel belgelere de uyumlu olarak anlatılan söz konusu tarihî olay ve olgularla ilgili kaynaklar arasında tam bir uyum bulunmaktadır.

Uygur Türklerinin adı doğrudan anılarak Selçuklu kültür ve sanatına etkilerine ise 3, 5, 6 ve 7. bölümlerde yer verilmektedir. Bunların ilki Selçuklulardaki anıt mezar anlayışına Uygur kültürünün yaptığı etkidir.

Erciş ve Muradiye'deki Selçuklu izlerinin araştırıldığı "Anadolu'ya Açılan İlk Kapılar" başlıklı 3. bölümde, Erciş'teki kümbetler anlatılırken Türklerde toplumun önde gelen şahsiyetlerinin ölümünden sonra onlara, ebedî hayat için dinlenecekleri uygun bir mekân oluşturma fikrine dayanan anıt mezar geleneğinin kurganlara dayandığı dile getirilmektedir.

Alıntılanan metin:

(VGHSİ) / 3. Bölüm / TRT Belgesel / İlk yayın tarihi: 24 Ocak 2015

"Erciş, Van Gölü Havzasında kümbet tarzı anıt mezarların en çok görüldüğü yerlerden biridir. Selçuklularla özdeşleşen bu mezar mimarisi, Orta Asya kurgan geleneğine dayanmaktadır..."

Bu girişten sonra da Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam ile yapılan röportajdan bir alıntı yapılarak Selçuklularda ortaya çıkan türbe ve kümbet mimarisinin gelişiminde Uygur stupalarının etkili olduğu dile getirilmektedir.

Kaynaklarla karşılaştırma:

Bilindiği üzere Türkler, İslamiyet'ten önce de ruhların ölmezliğine inanıyorlardı, "cennet" yerine kullanılan "uçmağ" kelimesi de iyi ruhların Tanrı katına uçtuğuna olan bu inançtan doğmuştu (Turan, 1997: 50). Dolayısıyla ölüye de büyük saygı gösteriyor, törensel bir anlayışla toprağa veriyorlardı. Ölü gömme yani yuğ törenleri ise bir çadır altında

yapılıyordu. Bu gelenek zamanla ölünün yerinin belli olması için (Kafesoğlu, 1994: 292) mezarların üzerinin kerpiç, ağaç ve tahtayla hatta Pazırık'ta görüldüğü gibi kumaş ve keçelerle örtüldüğü (Ögel, 1984: 64) kulübe tarzı yapılara dönüşerek kurgan adı verilen mezar tipini ortaya çıkardı. Ancak başlangıçta kurganların üstüne çadır tarzı çatı yapılmıyordu, bu mimari tarzın uygulanması Uygur stupaları ile başlayacaktır.

Budizm'i kabul eden Uygurlar, ölen azizlerin kalıntılarını saklamak için inşa ettikleri mezarların üzerine kubbe yapmaya başlamışlardı. "Stupa" adı verilen bu kubbeli mezarlar, "dünya sultanı hükümdarlara mahsus yapılar" olma özelliği taşıyordu (Esin, 1978: 108-109). Stupanın kaide ve gövdesini oluşturan dört köşeli üç kademe, toprak ve su gibi unsurların bulunduğu yeryüzünü temsil ederken kademelerin üstüne inşa edilen kubbe ise gökyüzünü simgeliyordu (Esin, 1978: 109).

Böylece ölülerin ruhuna saygı amacıyla başlangıçta kurgan şeklinde ortaya çıkan anıt mezar geleneği, Uygur stupaları ile yeni bir mimari görünüm almıştır. Artık yöneticiler, büyük komutanlar ve önem verilen diğer şahsiyetler için kubbeli mezarlar yapılıyor, bu yolla adları ebedî kılınıyordu. Süfiliğin Orta Asya'da yayılmasının stupaların yapılmasındaki inanışın İslami bir renk almasını kolaylaştırdığı söylenebilir. Tasavvufun etkisiyle 11. yüzyıldan itibaren Türkistan'da yapılan türbelerin sayısının hızla artmaya başlaması da bunu destekler niteliktedir (Cezar, 1977: 109). Bu yeni anıt mezar modeli, Selçuklularla birlikte Orta Asya sınırlarını aşarak Türklerin gittikleri her yere taşınacaktır. Nitekim Mustafa Cezar, Uygur döneminin en önemli şehirlerinden biri olan İdikut (Hoço)'ta bulunan stupaların Türk anıt mezar geleneğinin kubbeli türbe örnekleri olmaları yanında Selçuklu türbe ve kümbetleri ile de kolayca irtibat kurulabilecek bir mimari plana sahip olduğunun altını çizmektedir (1977: 75). Sanat tarihçisi Josef Strzygowski ise Mezopotamya'nın kubbeli evleri ile İran ve Anadolu'daki kümbetleri birer kadim Türk çadırı olarak tanımlayıp (Mülayim, 2000: 301) çadırdaki özel bölümlerin korunduğunu, kumaş ve dokuma karakterinin ise mimariye yansıtıldığını ifade etmektedir (Doğan, 2020: 548).

Belgeselde, Türklerdeki anıt mezar anlayışına Ahlat bağlamında, "Kümbete Dönüşen Kurganlar" adlı 5. bölümde de yer verilmektedir. Burada en dikkat çeken kısım ise Ahlat'taki İlhanlı dönemi kümbetlerinin ikili yapıda, "çift kümbet" olarak inşa edildiği tespitidir.

Alıntılanan metin:

(VGHSİ) / 5. Bölüm / TRT Belgesel / İlk yayın tarihi: 7 Şubat 2015

"Ahlat'taki kümbet yerleşimlerinde göze çarpan önemli özelliklerden biri de ikili bir görünüme sahip olmalarıdır. Aynı dönemde yapılmış olsun ya da olmasın ikili olarak buldukları dikkat çekmektedir. / Eski Ahlat'ta bulunan "Çifte Kümbetler", bu anlayışın en bilinen örneği /.../ Çifte kümbetler, dönemin İlhanlı hükümdarı Emir Boğatay Aka ile eşi Şirin Hatun için yapılmıştır. /.../İlhanlılar döneminden kalan bir diğer kümbet de Hasan Padişah'a aittir. /.../ Aynı yerde bir başka kümbete ait temeller bulunması, burada da ikili bir anıt mezar anlayışının olduğunu ortaya koyuyor."

Kaynaklarla karşılaştırma:

Belgeselde bu bölümde üzerinde fazla durulmamış bir konuya değinmektedir. Bu da İlhanlı dönemi kümbetlerinin Selçuklu mimari anlayışından farklı olarak ikili tarzda inşa edilmiş olmalarıdır. "Emir Boğatay Aka" ve "Hasan Aka" ile belgeselin daha sonraki metin akışında adından söz edilen "Usta-Şakirt" ve Güroymak ilçesinde yanındaki diğer anıt mezar, yıkılmış olan Kalender Baba kümbetleri de "çifte kümbetler" şeklindeki İlhanlı dönemi eserleridir. Son iki kümbeti yaptıranların kim oldukları bilinmiyorsa da aşağıda değinileceği gibi Emir Boğatay Aka ve Hasan Aka'nın Uygur olmaları güçlü bir ihtimaldir. Diğer taraftan, daha önce Anadolu'da görülmeyen bu kümbet inşa anlayışına açıklık getirebilecek bir örneğe yine Uygur Devleti'nin eski başkenti İdikut'ta rastlıyoruz. Burada "Koş Gümbez" yani "Çift Kubbe

(Kümbet)” adıyla bilinen iki kubbeli bir stupa bulunmaktadır ve bu anıt mezar, şehir mimarisinde önemli bir yere sahiptir (Cezar, 1977: 75). Dolayısıyla Bitlis’te İlhanlı Devleti yöneticileri tarafından hayata geçirilen ikili kümbet mimarisinin bu anlayışın bir yansıması olduğu da düşünülebilir.

Belgeselin 5. bölümünde üzerine konumuz bağlamında ele alınan başka bir tarihsel olay da Moğollarla Anadolu’ya gelen Uygur Türkleri konusudur. Ahlat’ta adlarına kümbet inşa edilen Uygur komutan ve yöneticilerden yola çıkılarak gündeme getirilen bu önemli gerçeğe, 7. bölümde Moğolların Türkleşmesi bağlamında yeniden değinilmektedir.

Alıntılanan metin:

(VGHSİ) / 5. Bölüm / TRT Belgesel / İlk yayın tarihi: 7 Şubat 2015

“Emir Boğatay Aka, Hasan Aka, Şadi Aka gibi Ahlat’taki kümbet isimlerinde “aka” kelimesi dikkat çekicidir. Türkiye Türkçesinde kullanımı kaybolan bu kelime, Türkistan Türkçesinde “ağabey”, “büyük” gibi anlamlara gelmektedir. Bu yönüyle, İlhanlı Devletindeki Uygur yöneticiler olgusunu akla getirmektedir. / Tarihi kaynaklar, İlhanlıların içinde çok sayıda Uygur Türkü olduğunu naklederler. Nitekim Selçuklu sonrası ortaya çıkan Eratna Beyliği de Uygurlar tarafından kurulmuştur.

(VGHSİ) / 7. Bölüm / TRT Belgesel / İlk yayın tarihi: 21 Şubat 2015

Moğollar, Anadolu’ya geldiklerinde Uygurlar başta olmak üzere içlerinde çok sayıda Türk de bulunuyordu. İlhanlıların içindeki Moğolların hızla Türkleşmesinin başlıca nedenlerinden biri de bu durum olacaktır.”

Kaynaklarla karşılaştırma:

Öncelikle, Oğuzlarla birlikte Anadolu’ya gelen Türk boyları arasında Uygurların da bulunduğu tarihi bir vakıdır (Mazıoğlu, 1993: 301). Bunların arasından komutanlık, yöneticilik yapanlar da çıkmış; birçok Uygur, örneğin Tuğrul Bey ve Sultan Melikşah dönemlerinde çeşitli devlet görevleri de üstlenmiştir (Togan, 1981: 197). Diğer yandan Moğol olarak tanımlanan topluluğun kendi içinde de kayda değer sayıda Türk unsuru bulunuyordu, bunların en kalabalık ve etkili olanları da Uygurlardı. Aralarından Cengiz başta olmak üzere çeşitli hanlara danışmanlık yapanlar, devlet yönetiminde en üst düzeyde görev alanlar, ordulara komutanlık yapanlar vardı. Öyle ki Uygurlar, ordu başkomutanı çıkaran boylardan biri olmuştur (Togan, 1981: 252). Togan, Moğolları oluşturan önemli kabilelerden Uyratların da Moğollaşmış Uygurlar olduğunu söyleyerek Moğol dönemi Uygur etkisini daha da güçlü şekilde ele almayı gerektirecek bir başka etkenin altını çizmektedir.

Belgeselde de ilgili uzman görüşlerine başvurularak bu tarihsel gerçeğin altı çizilmektedir. Örneğin Fehamettin Başar Moğolları, “yarı Türkleşmiş” olarak tanımlamakta ve şunları söylemektedir: *“Aslında İlhanlı dediğimiz bu devlet işte Moğolların bir kolu olan bu devlet Orta Asya’dan itibaren, Moğolistan’dan itibaren devamlı Türklerle birlikte yaşamışlar, Türk coğrafyasıyla bir arada bulunmuşlar ve bu sebeple bir anlamda yarı Türkleşmiş bir topluluktan Moğollar. Çünkü Moğol devlet teşkilatı ve yönetim sistemine baktığımız zaman Moğollar içerisinde çok sayıda Türk bulunduğunu hem idareci olarak hem asker olarak Türklerin yer aldığını görüyoruz”* (VGHSİ, 2015: 7. bölüm).

Görüldüğü gibi Uygurlar, Moğol devlet sisteminde özel bir konuma sahiptiler. İmparatorluğun ilk memurları olma vasfı da taşıyorlardı ve daha Cengiz Han’ın ilk günlerinden itibaren üst düzey görevler üstlenmeye başlamışlardı (Almas, 2010: 394). Uygurlar, Cengiz’in oğul ve torunları zamanında da devletin kilit noktalarındaki yerlerini korumuşlardır. Bu etki sadece siyasal alanla da sınırlı değildi. Devletin “medeni teşkilat ve müesseseleri” de Uygur kültürü üzerinde kurulmuştu (Turan, 1999: 6). Moğol han ve

beylerinin iletişim ve protokol dili Uygurcaydı (Almas, 2010: 393) ve Uygur dili, Moğollardan sonraki zamanlarda da kullanılmaya devam etmiştir. Örneğin, Mısır Memlûkluları yanlarında Uygurca tercüman bulundururken Timur'un tüm seferleri Uygur vakanüvistler tarafından Uygur Türkçesiyle kaleme alınıyordu (Togan, 1981: 86-87). Selçuklular da Uygur yazısına yabancı değillerdi ve Türkistan (Orta Asya) Türkleri ile yazışmalarında bu yazıyı kullanmış olmaları gerçekten uzak değildir (Turan, 2003: 418).

Başlangıçtan itibaren sahip oldukları nüfuz nedeniyle Anadolu'ya Moğollarla birlikte çok sayıda Uygur da gelmişti. Bunların içinde Budist olanların yanı sıra Müslüman olanlar da vardı. Ordu, geri dönmek amacıyla yola çıktığından asker ailelerinin yanı sıra hayvan sürüleri ve diğer ağırlıkları da yanlarında getirilmişti ki böylece Cormagon'un ordusu yaklaşık bir milyon kişiye ulaşmıştı (Keleş, 2018: 188). Bu göçler sonraki dönemlerde de devam edecektir. Anadolu'ya gelen bu Uygurlar, daha çok Kayseri, Konya ve Karaman taraflarına yerleştirilmişlerdi (Togan, 1981: 272). Togan'a göre, günümüzde de varlığını sürdüren Amasya'daki Uygur, Ankara civarındaki Uygurca, Muğla taraflarındaki Uygur gibi köy adları ile Kayseri civarında "sın" sözü ile biten yer adlarının bu Uygurlarla ilişkili olması mümkündür (1981: 272-273).

Uygurlar, Anadolu siyasi hayatı üzerinde de önemli roller üstlenmişlerdir. Tüm Moğol devletlerinde olduğu gibi İlhanlı bünyesinde de çok sayıda Uygur yönetici bulunuyordu. Bunlar arasında, naiplik görevi de üstlenmiş Esen Kutluk'u, Horasan umumi valiliği yapan Çintemür'ü, Körküz ve Argun Aka adlı şahsiyetleri, Anadolu umumi valiliği yapan Esen Kutluk oğlu Emir Mahmud'u ve Emir Eratna'yı sayabiliriz. Bu konuda yapılacak bir araştırmada daha pek çok ismin karşımıza çıkacağı muhakkaktır. Örneğin önde gelen İlhanlı hükümdarlarından Olcaytu'nun en önemli on emirinin büyük çoğunluğu Uygur'du (Göde, 1994: 28).

Olcaytu zamanında görev üstlenen bu on emirden birinin adı konumuz açısından dikkat çekicidir. Bu kişi adında "Aka" sözü bulunan Emir Sevinç Aka'dır. İlhanlı döneminde Van Gölü Havzasının yönetim merkezi Ahlat'ta da Boğatay Aka, Şadi Aka, Hüsameddin Hasan Aka (Hasan Padişah) gibi "Aka" sözü bulunan üç kişinin daha bulunması da yine konumuz açısından önemlidir. Bu söz konusu dönem, kimi Uygur yöneticilerinin adlarında "Aka" sözü bulunduğunu gösterir. Nitekim Faruk Sümer, Boğatay Aka'nın mensup olduğu ailenin büyük ihtimalle Uygur asıllı olduğunu ifade etmektedir (1998: 57). Sümer, onların menşelerinden söz etmese de Ahlat'ta anıt mezarları bulunan Hasan Aka ve Şadi Aka'nın da Uygur olması güçlü bir ihtimaldir. Çünkü İlhanlı döneminde şehirlerde oturup oraları yönetme görevi verilen en önemli üç topluluktan biri Uygurlardı (Sümer, 1998: 65). Ahlat'ta İranlı bir yönetici olduğuna dair bir bilgi bulunmaması, burada görev alan yöneticilerin Uygur olma ihtimallerini güçlendirmektedir. Aka isimli İlhanlı yöneticilerinin Uygur olabileceklerini destekleyen bir başka husus da eski Uygur Türkçesinde bu kelimenin "büyük kardeş, ağabey" anlamında kullanılıyor olmasıdır (Caferoğlu, 1968: 9). Kelime "ağabey" anlamıyla bugün de varlığını sürdürmektedir (Necip, 1995: 6).

İlhanlı Devleti'nin son zamanlarında önce naib, daha sonra da emir olarak umumi valiliğe Uygur Alaeddin Eretna'nın atanması ise Anadolu Türk tarihi açısından dönüm noktalarından biri olmuştur. Bir müddet bu görevi yürüten Eretna, İlhanlılar henüz tarih sahnesinden çekilmeden 1327'de kendi adıyla anılacak bir devlet kurarak Anadolu Türk tarihinde yeni bir sayfa açmıştır. Âdil ve iyi tabiatlı oluşuyla hâkimiyeti altında yaşayanların sevgisini kazanan Eretna'ya dönemin tarihçileri, "köse peygamber" demekte (Uzunçarşılı, 1988: 171), halk tarafından sevilen, ilim adamlarıyla istişare etmekten hoşlanan, dindar ve hayırsever bir şahsiyet olarak söz etmektedirler. Öte yandan Emir Eretna'yı Sivas'ta ziyaret eden İbni Batuta da onun "gayet güzel" Arapça konuştuğunu ifade etmektedir (Et-Tanci, 1983: 203). İbni Batuta'ya sorduğu sorulardan Eretna'nın dönemin devletler arası ilişkileri ve çevre coğrafyalardaki gelişmelere de vâkıf olduğunu ve yakından takip ettiğini anlıyoruz.

Yaklaşık yarım yüzyıl ayakta kalan Uygur Eratna Devleti, hüküm sürdüğü dönemin özellikleri de göz önüne alınırsa Anadolu'nun siyasi tarihi üzerinde de önemli etkilerde bulunmuştur. Bunlardan biri 1343'te Sivas-Erzincan arasında yer alan Karanbük Ovası'nda Çobanlılarla yapılan ve Eratna'nın zaferi ile sonuçlanan savaştır. Kazanılan zaferin en önemli sonuçlarından biri, Anadolu Türk beyliklerinin, bu bağlamda Osmanlı Beyliği'nin varlığına yönelebilecek hayati bir tehlikenin ortadan kaldırılması olmuştur (Göde, 1994: 57). İlhanlıların vârisi olarak Anadolu'nun hem siyasi hem de kültürel olarak Türkleşmesinde önemli bir işlev üstlenmiş olan Eratna Devleti, 1381 yılında Kadı Burhaneddin olarak ünlenen vezir Burhaneddin Ahmet tarafından yıkılmış ve tarihteki yerini almıştır.

Öte yandan Uygurlar, bir taraftan Cengiz Han'ın devletin cihan devleti hâline gelmesinde önemli rol oynarlarken (Ögel, 1984: 365) diğer yandan da "geniş Orta Asya Türk-Moğol halklarının kültür terbiyecisi derecesine" ulaşmışlardı (Caferoğlu, 1968: IX). Yine Moğol orduları ile gittikleri Çin'de olduğu gibi İran ve Ortadoğu'daki Müslüman ülkelerde de "çok daha münevver olan" yerli unsurlarla başarılı şekilde rekabet etmeyi başarmışlardır (Barthold, 1990: 413). Bu durum Türk kültür tarihi açısından önemli bir dönemeç olmuş, bu bağlamda İslami dönem Türk edebiyatının gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Çünkü Selçuklular döneminde, Türklerin teşvik ve himayeleriyle Fars edebiyatı ve kültürü parlak bir düzeye yükselirken Türk edebiyatı böyle bir imkândan mahrum kalmıştı. İşte böyle bir atmosferde Moğol siyasi egemenliğine paralel olarak kültürel bir güç hâline gelen Uygurca, "İslami Türk edebiyat dilinin" gelişmesinde de etkili bir rol üstlenmiştir (Turan, 1999: 6). Benzer bir durum, o dönem henüz yazı dili oluşmamış olan Anadolu Oğuzları için de geçerlidir. Bu nedenle Selçuklular Anadolu'ya gelen Uygurların yazı dilini kullanmışlar, dolayısıyla Anadolu Türk edebiyatı da bu durumdan etkilenmiştir (Mazıoğlu, 1993: 301). Uygur Eratna devleti döneminde ise "... Türkiye şehirleri tamamen Türk karakteri almış; Türkçe'den başka dil konuşulmamış ve Türk veya Müslüman adları konulmaya başlanmıştır" (Göde, 1994: 148). Böylece Uygurlar, Anadolu'nun sosyal ve kültürel hayatında da etkili olmuşlardır.

Dolayısıyla belgeselin Uygurların Anadolu'daki siyasi etkilerine vurgu yaptığı anlatım, tarihî gerçekler ve konu ile ilgili kaynaklarla uyumaktadır. Böylece belgeselin genel amacının farklı olmasından kaynaklanan kısıtlamalara rağmen belgesel, Uygurlarla ilgili önemli bir görsel ve işitsel mesaj aktarımı yapmaktadır.

Alıntılanan metin:

(VGHSİ) belgeselinde Uygurların Anadolu hayatında oynadıkları en önemli rollerden biri de Selçuklu sanatı üzerindeki etkileridir. İlk yayını 7 Şubat 2015'te gerçekleştirilen 5. bölümde, yukarıda zikredilen siyasi etkiye vurgu yapıldıktan sonra "*Bu siyasi etkinin yanı sıra gerek Selçuklular gerekse sonraki dönemde Anadolu sanatında güçlü bir Uygur etkisi görülmektedir*" denilerek konuya özel bir parantez açılmakta, "*Ahlat'tan Konya'ya uzanan bir yolculukla Uygur sanat izleri araştırılmaktadır*" denilerek bu konuya da yer verilmektedir (VGHSİ, 2015: 5. bölüm).

Belgesel ekibi önce Ahlat Müzesi'ndeki eserleri bu bakış açısıyla inceledikten sonra araştırmaya Hasankeyf, Harput Müzesi ile Konya'daki İnce Minareli Medrese ve Karatay müzeleri ile devam etmektedir. Bu araştırmada izi sürülen ana temanın ise farklı nitelikli eserlere işlenmiş "Uygur tipi" olduğu görülmektedir. Bu prototip takip edilerek Selçuklu çağı taş eserlerinden minyatürlere çeşitli resim sanatları üzerindeki Uygur etkisi irdelenmektedir. Belgeselde Uygur tipinin ne olduğu konusuna da genel bir açıklama getirilmekte ve Abdüsselam Uluçam ile yapılan bir röportajda bu olgu şöyle tanımlanmaktadır: "*Orta Asya motifi olarak bildiğimiz ve en çok Uygurların kullandığı ve Uygurlar aracılığıyla Abbasi sarayına kadar uzanan bir figür, bir motif söz konusu. Yani*

Uygurların ortaya koyduğu insan tiplemesini biz erkek ve hanımlarda, bayanlardaki yüz ifadesini, yine hemen Bedrettin Lülü'nün sarayından, gene Artuk oğullarının başkenti olan Hasankeyf'teki saraydaki büste kadar hemen her yerde Uygur tipi olarak çekik gözlü, dolgun yüzlü insan tipini heykelden rölyefe, kabartmaya, para ve sikkelerden minyatürlü yazmalara kadar hemen gene Selçuklu'nun hâkim olduğu her yerde görebiliyoruz" (VGHSİ, 2015: 5. bölüm). Aynı şekilde konunun farklı yönlerini ortaya koyabilmek için belgeselin ilgili bölümünde Nakış Karamağaralı ile yapılan bir görüşmeye de yer verilmektedir.

Kaynaklarla karşılaştırma:

Belgeselde görüşlerine yer verilen ve yukarıda adları zikredilen iki bilim insanı ile yapılan röportajın belgesele yeterince bilimsel bir gerçeklik katma gücüne sahip olduğu söylenebilir. Ancak hem konunun daha detaylı ortaya konulabilmesi, hem de belgeselerde uzun röportajlara yer verilmediği göz önünde bulundurularak Uygur Türklerinin Selçuklu çağı sanatı üzerindeki etkisi hakkında metinde ortaya konulanlar, diğer bulgu ve kaynaklarla da karşılaştırılmıştır.

Doğu Türkistan'ın Turfan bölgesinde yapılan çalışmaların Uygurlarda minyatür sanatının çok ileri olduğunu ortaya koyduğu bilinmektedir. Kendine özgü "belirgin karakteristik özelliklerle" dikkat çeken İdikut (Hoço), Bezeklik gibi önemli Uygur yerleşim yerlerindeki resim, motif ve minyatürler esas olarak prens ve prensesleri, din adamlarını konu alıyordu (Başbuğ, 2008: 119). Tapınakları, kitap ve duvarları süsleyen bu resimlerdeki kişiler, "yuvarlak yüzleri, çekik gözleri, küçük burunları, başlık biçimleri, giyinişleri" ile ön plana çıkıyorlardı (Yetkin, 1963: 7). İşte Uygurların geliştirdiği bu resim anlayışı daha 7. yüzyıl sonlarından itibaren İslam resim sanatını etkilemeye başlamıştı. 9. yüzyıldan itibaren ise Uygur kâtip ve nakkaşlar; Horasan, Bağdat, Meraga ve Tebriz gibi önemli merkezlere gelerek sanat faaliyetlerine buralarda devam etmeye başlamışlar; örneğin 9. yüzyıl Samarra freskleri, annesi Türk olan halife Mutasım'ın kendisini korumak için Türkistan'dan getirdiği askerlerin arasında yer alan Uygur sanatçılar tarafından yapılmıştı. Öyle ki 995'te ölen Arap tarihçi İbn-i Nedim, Bağdat'ta Mani dinine mensup 300 ressamın çalıştığını kaydetmektedir (Yetkin, 1963: 8). Bu noktada, Uygur sanatının 10. yüzyıl Ermeni eserlerine de etki ettiği görülmektedir. (VGHSİ) belgeselinin 1. bölümünde Türklerin Selçuklu öncesinde de Anadolu'da bilindiklerini anlatmak amacıyla yer verilen, Van'ın Gevaş ilçesi açıklarında bulunan, Akdamar Adası'ndaki kilisenin duvarlarını süsleyen resimler bu etkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü 915-921 yılları arasında inşa edilen kilisenin doğu cephesinde, Abbasi halifesiyle birlikte resimlenen Türk askerleri de "Uygur tipi"ndedir (VGHSİ, 2015: 1. bölüm). Bu durum iki ihtimal akla getirmektedir. Birincisi bu kilise süslemesini yapan sanatçıların Uygur resminden etkilenmiş oldukları, ikinci ihtimal olarak da duvarın resimlenmesinde Uygurların da görev aldığıdır. Her iki durumda da Uygur resim sanatının dönemin Hristiyan mimarisini de etkilemiş olduğunu söylemek mümkündür ve bu husus da belgeselin görsel gösterge yoluyla ortaya koyduğu belgelerden biridir.

Diğer yandan Uygur üslubu, 10. asırda gelişmesini tamamlamış; 11 ve 12. yüzyıllarda ise tam bir olgunluğa eriştiğinden, artık "bu devir her bakımdan bir Uygur çağı" olmuştur (Ögel, 1984: 361). Kısacası Uygur sanatçılar, İslam resim sanatının temelini atmışlar ve önünde parlak bir dönemin kapısını açmışlardır (Konak, 2013: 981).

Uygur sanatçıları yoluyla gelişen bu minyatür sanatı, Selçuklularla döneminde de güçlü bir şekilde varlığını sürdürecektir (Yetkin, 1993: 129). Kuşkusuz bunda Türk yöneticilerin sahip olduğu hoşgörü ile Uygurların Selçuklu sultan ve emirlerinin kâtip ve nakkaşları olarak görev yapmalarının da önemli etkisi olmuştur (Turan, 1997: 401). Böylece Anadolu Türk resim sanatının temel motifi de "Uygur tipi" olmuştur. Duruş şekli, kılık kıyafeti, saç biçimi ve takılarıyla bir bütün olarak Türk sanatını ifade eden genel bir tipoloji hâlini alan bu figür (Taşçı, 1998: 48), Selçuklu dönemi taş yapılarından duvar çinilerine, seramiklerden

kitap süslemelerine kadar klasik Türk resim sanatının temel karakteri olma niteliği kazanmıştır (Konak, 2013: 984).

Anadolu Selçuklu sanatına Uygur etkisinin bir başka sonucu da dönemin güçlü bir mirası olarak ayakta duran Rum resim sanatının Anadolu Türk sanatına hâkim olmasının önünü almasıdır (Turan, 2003: 386). Böylece dönem resimlerinde Rum değil, Uygur üslubu hâkim olmuştur.

Selçuklu minyatür sanatındaki Uygur etkisi, İlhanlılar dönemi boyunca da devam etmiştir. Erzurum-Muş arasındaki Köprüköy yakınlarında, Aras Irmağı üzerinde bulunan İlhanlı eseri Çobandede Köprüsü'nden, Ebu Said Bahadır Han'ın Musul'da inşa ettirip Mevlana Türbesi'ne hediye ettiği kazanın üzerindeki resimlere kadar, dönem eserlerini süsleyen motiflerin hemen hepsi Uygur üslubundadır. Belgeselde bu konuya da ayrı bir parantez açılmakta ve Nakış Karamağaralı ile yapılan bir röportaj yoluyla *"Moğol ordularının içinde özellikle asker olarak Uygur Türklerinin bulunduğunu biliyoruz. Dolayısıyla Moğolların içinde hem Uygurlar hem bütün bir Asya Türkistan kültürü Ahlat'a taşınmış oluyor. Böyle baktığımızda Uygurların ve Moğolların Ahlat'ı Asya'ya bağlamada, Asya kültürünün Anadolu'daki en belirgin izlerini taşımada nasıl bir önem arz ettiğini bir kere daha görebiliyoruz"* denilmektedir (VGHSİ, 2015: 7. bölüm).

Ne var ki Uygur sanatçılar, eserlerini hep Arapça mahlaslarla imzaladıkları için hem gerçek kimliklerinin ortaya çıkarılması mümkün olmamış, hem de İranlı veya Arap denilerek ortaya koydukları eserler onlara mal edilmiştir (Binark, 1978: 276).

Belgeselin Uygurların Anadolu'daki kültür izleri bağlamında ele aldığı bir başka konu da Selçuklu şehir anlayışıyla ilgilidir. Buna, "Kubbet-ül İslam" adlı 6. bölümde yine Ahlat özelinde değinilmekte ve Selçuklu çağı şehir mimarisinin camiler merkezli şekillendiği ifade edilerek bunun kökeninin de Türkistan ile irtibatlı olabileceği dile getirilmektedir.

Alıntılanan metin:

(VGHSİ) / 6. Bölüm / TRT Belgesel / İlk yayın tarihi: 14 Şubat 2015

"Selçuklu şehir anlayışı, Orta Asya kültür ve yaşayış biçiminin İslamiyet'le bağdaştırılarak yeni fethedilen yerlere aktarılmasıyla ortaya çıkmış bir modeldi. /.../ Selçuklu şehir anlayışında merkezi yere sahip yapılardan biri de camilerdi. Şehirlerin kuruluş ve mekân örgütlenme düzeni camilere göre belirleniyordu. Bundan dolayı da bu konumdaki camilere ulu cami, cami-i kebir, sultan camii gibi adlar veriliyordu. / Doç. Dr. Mehmet Demirtaş: Önce bir cami yapılıyor. İslam şehirlerinin hepsi böyle kurulmuş. Bu caminin etrafında insanların diğer bütün günlük ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri mekanizmalar oluşuyor. İşte hastaneler oluşuyor. Medreseler oluşuyor. Barınma mekânları oluşuyor. Mahalleler yavaş yavaş şehrin etrafında bu külliyein etrafında büyüyor. Sanat, ticaret, ekonomi bu şekilde gelişiyor".

Kaynaklarla karşılaştırma:

Bilindiği gibi Orta Asya Türk kentinin üç temel mekânsal unsuru bulunmaktaydı. Orduğ (ordu) denilen ve yapay bir tepe üzerine kurulan iç kalenin tam ortasında hükümdar ya da beyin otağı yer alıyordu. Bu ise dünyanın merkezinde bulunduğu inanan ve göklere kadar yükselen kozmik dağı (Altın Dağ) anlayışına dayanıyor ve onu temsil ediyordu (Esin, 1968: 138; Ögel, 2014: 552). İç kaledeki hükümdar "orduğu" nun yeri, "Temür Kazık" olarak adlandırılan ve "göğün direği" kabul edilen kutup yıldızı ile mevsimlerin seyrine göre bu yıldızın etrafında dönen Büyük Ayı (Yitiken) takımyıldızının tam altında idi (Ögel, 2014: 227). Orduğun çevresinde ise "balık" adı verilen hendekler, surlar ve kulelerle çevrilmiş yerleşim alanları yer alıyordu. Asıl şehri oluşturan bu iki mekânsal yerleşimin dış çevresinde de "kay" adı verilen dış yerleşimler bulunuyordu (Esin, 1968: 146).

Uygurların Budistlik döneminde ise hükümdar sarayının yanı sıra ana tapınaklar çevresinde gelişen yeni bir yerleşim anlayışının şekillendiğini görüyoruz. Bu, Türklerde dinî kutsalları hayatın merkezine taşıyan yeni bir şehirleşme modelinin ortaya çıktığını gösteriyordu (Güngör, 2000: 11). Bu yeni anlayışın en önemli örneklerinden birine Uygur medeniyetinin en eski merkezlerinden olan Yar-hoto'da rastlıyoruz. Birbirine paralel ve oldukça geniş inşa edilmiş iki caddeyi kesen birçok sokaktan oluşan şehirde, caddelerden biri merkezde yer alan şehrin ana tapınağına uzanıyordu. Böylece din dışı mekâna yerleştirilen kutsal yoluyla tapınak, evrenin merkezi haline getirilmiş oluyordu (Güngör, 2000: 9).

Benzer bir anlayışı İslami dönem Türk şehirlerinde de görüyoruz. Buralarda merkeze, cuma namazı kılınan büyük camiler inşa ediliyordu. Bu olgudan yola çıkan Mustafa Cezar, Müslüman Türk şehirlerindeki ulu cami anlayışının bu kadim Uygur geleneğinden kaynaklanabileceğini ifade etmektedir (1977: 81). Konuyla ilgili olarak Barthold da benzer bir görüşle, Türklerin külliye kavramını İslamiyet'e Budizm'den ithal ettiklerini öne sürmektedir (Esin, 1993: 83). Emel Esin de bu görüştedir ve Selçukludaki cami-külliye geleneğinin Uygur kültür etkisinden kaynaklandığı söyleyerek "Türk-İslam külliyelerinin hem planı hem muhtelif unsurları İslamiyetten evvelki Orta Asya geleneğinden doğmuş ve Hakanlı devrinde (850-1250) klasik vechesini almış idi" demektedir (1993: 98). Konuyla ilgili bir başka tespit de Bahaeddin Ögel'e aittir. Ögel, Uygurların eski başkenti İdikut'ta, Prof. Grünwedel tarafından tespit edilen bir harabedeki dört köşe bir mabetten söz ederken "pilan bakımından, eski Selçuk mescitlerini çok hatırlatmakta" olduğunu söylemektedir (Ögel, 1984: 355). Görüldüğü gibi belgeselde ortaya konulan Selçuklu dönemi ulu cami merkezli şehir anlayışının Uygurlardan etkilendiği hususu kaynaklardan da teyit edilmektedir. Dolayısıyla bu meselede dile getirilen anlatımın tarihî gerçeklere uygun olduğu söylenebilir.

(VGHSİ) belgeselinin "Tarihin Tanığı Mezarlık" adlı 7. bölümünde ise Uygurların Anadolu kültürüne etkisiyle ilgili anlatım, Selçuklu dönemi mezar taşlarındaki motifler yoluyla devam etmektedir. Bunların biri de mezar taşlarına işlenen ejder motifidir.

Alıntılanan metin:

(VGHSİ) / 7. Bölüm / TRT Belgesel / İlk yayın tarihi: 21 Şubat 2015

"Mezar taşı ve sandukalar üzerindeki motifler genellikle bitkisel ve geometrik formlara sahiptir. Bu, İslam sanat anlayışına da uygun olan bir üsluptur... Ancak, mezar taşlarına hayvan motiflerinin de işlendiğine tanık oluyoruz. Ejder motifi ise bunlardan en çok karşımıza çıkan motif oluyor."

Kaynaklarla karşılaştırma:

Ejder motifinin sadece Çin mitolojisi ve sanatına ait olduğuna dair yaygın bir kanaat varsa da bunun doğru olmadığı yapılan akademik çalışmalarla ortaya konulmuştur. Türklerde, erken dönemlerden itibaren bereket, refah, güç ve yeniden doğuşun simgesi olarak kullanılan ejder, aynı zamanda bir Orta Asya (Türkistan) motifidir ve Ön Asya'ya da Türkler yoluyla gelmiştir (Ögel, 2014: 711). Nitekim benzer olumlu bakış açısı, pek çok Anadolu Türk masal ve destanında da vardır (Aydın, 2013: 2). Anadolu'daki mezar taşlarına işlenmesi ise Selçukluların da bu anlayışı devam ettirdiklerini ve ejder motifine olumlu bir anlam yüklediklerini göstermektedir.

Öte yandan Ahlat'taki Selçuklu Mezarlığı'yla ilgili görüntülerde, kuyrukları birbirine dairesel şekilde dolanarak çift başlı görünüm kazanmış ejder motifleri de dikkat çekmektedir (VGHSİ, 2015: 7. bölüm).

Ejder motifine Uygur devrinde de olumlu bir simge gözüyle bakılıyor, gök çarkının bir çift ejder tarafından çevrildiği düşünülüyordu (Aydın, 2013: 2). Axel Olai Heikel de 1890'da

Uygur başkenti Ordu-Balık harabelerini gezmiş ve kale surlarının içinde Uygur kağanlığı dönemine ait ejder heykelleri bulmuştur (Esin, 1993: 162). Bu bulgular, Uygurların ejderi koruyucu gücü ve kuvveti temsil edici bir motif olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ejder motifinin Ahlat'taki mezar taşlarının yanı sıra Anadolu'nun birçok yerinde Selçuklulardan kalan kale duvarlarından şifahane kapılarına kadar birçok yere işlenmesi de benzer bir inanıştan kaynaklanmaktadır denilebilir.

Diğer yandan Uygur sanatında çift başlı ejder motiflerine de sık rastlanmaktadır. Nitekim Turfan Bezeklik'teki duvar resimlerinde hayat ağacının dibine dolanmış çok sayıda çift başlı ejder tasviri bulunmaktadır (Altın, 2013: 5). Bunun ise ejder motifine yüklenen anlamı güçlendirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Nitekim Ahlat mezar taşlarındaki çift başlı ejder motiflerini yorumlayan Nakış Karamağaralı da iki ejderin kuyruklarının birbirine düğümlenmesi ile oluşturulan dairenin evren, sonsuzluk ve cennet anlamına geldiğini ve tamamen Asya'daki Türk inançlarına dayandığını ifade etmektedir (2010: 44).

Yeri gelmişken belgeselde Adilceviz yakınlarındaki Aygır Gölü'ne yer verilmesinin de ilginç olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü Türk mitolojisinde, sularında atların ejderlerle çiftleşmeleriyle en iyi cins atların meydana geldiğine inanılan Ejder (Aygır) göllerine Tanrı Dağları etrafında da sıkça rastlanmaktadır (Ögel, 2104: 721).

Uygur sanatının Selçuklu çağı sanat anlayışı etkisinden söz edilebilecek bir başka motif de Anadolu'da sıklıkla karşımıza çıkan "nar" meyvesidir. Hatta bu motifin sanatta uygulanmasının ilk örneği Uygur dönemi duvar resimlerinde görülmekte ve tılsım, koruyuculuk, ölümsüzlük, doğurganlık, bolluk ve bereketi simgelemektedir (Çağlıtütüncigil, 2013: 79). Nara verilen bu önem, onun tedavi edici bir meyve olarak kullanılmasından da kaynaklanmaktaydı. Çünkü nar, tedavide yararlanılan bir bitki olarak Uygur tıp kitaplarında da yer almakta ve çeşitli tedavi edici özelliklerinden söz edilmektedir (Büyükkol, 2020: 111).

Alıntılanan metin:

TRT Belgesel kanalında, ilk yayını 10 Ocak 2015'te başlayan ve 10 hafta boyunca yayınlanan Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri belgeseli metninin, tarihî veriler ve konuyla ilgili kaynaklar bağlamında değerlendirilmesinde üzerinde durulacak son alıntı Ahlat'ta bulunduğu belirtilen Budist tapınağı konusudur. Eski Ahlat bölgesindeki Harabe Şehir'de ortaya çıkarılan bu tapınağa 7. bölümde değinilmekte ve inşası Uygurlarla irtibatlandırılmaktadır.

"Ahlat'ta İslam kültürüyle kaynaşarak folklorik renkler haline gelmiş kadim süslemelerin yanı sıra Müslüman olmayan Türklere ait motifler de bulunmaktadır" sözleriyle başlayan belgeselin bu bölümünde, söz konusu tapınağın bulunuş öyküsü anlatılmakta ve burayı keşfeden Nakış Mağaralı ile yapılan bir röportaja yer verilmektedir. Mağaralı, bölgede bulunan kaya yerleşimleri içinde bir mekânın, mukarnaslı girişi, içeride mimari bir düzenle vurgulanmış anıtsal kemeri ve sahip olduğu özel motiflerle hep dikkatleri çektiğini belirterek yaptığı araştırmalar sonucu buranın bir Budist tapınağı olduğuna karar verdiğini söylemektedir (VGHSİ, 2015: 7. bölüm).

Kaynaklarla karşılaştırma:

Belgeselde yer verilen röportaj ve başka yerlerde yaptığı açıklamalara bakıldığında, Mağaralı'yı bu yerin Budizm'e ait bir tapınak olduğu yargısına götürülen esas etkenin anıtsal kemer üzerinde resmedilen karşılıklı iki tavus kuşu ile bu ikisinin ortasında yer alan lotus çiçeği motifleri olduğu anlaşılmaktadır (Mağaralı, 2010: 45-46). Tavus kuşu, eski Türk inancında güzellik, itibar ve şeref simgesi olarak görülüyordu (Çatalbaş, 2011: 53). Budist Uygur metinlerinde ise Buda'yı tanımlamak için kullanıldığı da dikkat çekmektedir (Tokyürek, 2013: 227). Bilindiği gibi Budizm inancında tavus kuşu, "beş Dhyani Buda'dan

Amitabha'yı, beş Dhyani Bodhisavttva'dan da Avalolite'yi" temsil etmektedir (Tokyürek, 2013: 240). Budist Uygurlarda, lotus (nilüfer) çiçeğinin de önemli bir yeri vardı. Lotus, evrenin yanı sıra Buda'nın yaratılışını da simgeliyordu (Çoruhlu, 1997: 157). Uygurların lotus çiçeğine verdikleri önemi gösteren bir başka belge de eski Uygurca metinlerde insan vücudundaki kalbin sekiz çiçekli lotusa benzetilmesidir (Tokyürek, 2018: 33).

Diğer yandan Moğollar, yazı dilini Uygurlardan aldıkları gibi Budizm'i de Uygurlar aracılığıyla kabul etmişlerdi (Feryameneş, 2020: 488). Yine bu dine ait kutsal kitapların çoğu Uygurlar tarafından tercüme edildiğinden Moğol Budizminde yoğun bir Uygur kültürü etkisi bulunuyordu (Ligeti, 1986: 275-276). Bu etki Moğol yayılması sonucu gidilen yerlere de taşınmıştır. Nitekim Hülagu'nun Müslüman ülkelere yönelik seferi sırasında, çok sayıda Budist Uygur orduyla birlikte gelmiş, İlhanlı Devleti kurulunca da değinildiği üzere, yönetim ve orduda kendilerine ayrıcalıklı yer bulmuşlardı. Budist İlhanlılar, hükümlerlerinin ilk dönemlerinde de bu dinin yayılma ve yaşatılması için büyük çaba göstermişler, devlet eliyle çok sayıda tapınak inşa etmişlerdi (Feryameneş, 2020: 492). Dolayısıyla Ahlat'ta da bir Budist tapınağının olması doğaldır; çünkü Ahlat o dönemde Budizm'in en batı sınırını oluşturuyordu (Mağaralı, 2010: 46). Ancak Gazan Han'ın Müslümanlığı kabul etmesinden sonra Budist tapınakları yıkılıp ortadan kaldırılmıştır (Grousset, 1996: 359). Sonraki dönemlerde de İlhanlı coğrafyasında yaşayan Budist ve Moğollar tamamen Müslümanlaştıklarından, ayakta kalan tapınaklar da zamanla yok olmuşlardır. Bu anlamda, belgeselde bu konuya ışık tutulması, Anadolu'da Uygur kültürü izlerinin farklı bir boyutunu daha anlayabilmek açısından önemlidir. Ayrıca üzerinde durulduğu gibi tarihsel gerçeklere de uygun düşmektedir.

Sonuç

Sinema ve tarih kavramları, film olgusunun ortaya çıkışından itibaren birbiriyle yakın bir iletişim içinde olmuş, özellikle belgesel filmin bir sinema türü olarak kendisini kabul ettirmesinden sonra bu iki kavram arasında kurulan ilişki yadırganmaz bir hale gelmiştir. Sinema filmlerinin yanı sıra özellikle günümüzde tüm hayatımızı kuşatan televizyonlar aracılığıyla en önemli tarih anlatım araçlarından biri olmuş, aynı zamanda gerçekle olan ilişkisi dolayısıyla tarihin kaynaklarından biri olarak da değerlendirilmeye başlamıştır.

Diğer yanda Türkiye tarihçiliğinde hâkim olan genel kanaatin etkisiyle, diğer Türk boylarının bu bağlamda özellikle Uygur Türklerinin, Anadolu siyasal, sosyal ve kültürel hayatı üzerine yaptığı özgün çalışmaların sayısı oldukça sınırlı kalmıştır. Oysa Uygurların kültür etkileri, Selçuklu öncesi dönemden önce başlamış, ardından Selçuklularla, özellikle de Moğollarla birlikte Anadolu'ya gelen Uygurlar, bu coğrafyanın Türkleşmesinde önemli rol oynamışlardır.

Klasik tarih çalışmalarında görülen bu tablo, yeni tarih anlatım kaynağı olan belgesel filmler bağlamında daha keskin bir görünüme sahiptir. Bu alanda konuyla ilgili yapılmış hemen hiçbir çalışma olmaması da bunu kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla TRT Belgesel kanalında 10 bölüm olarak yayınlanan "Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri" belgeseli önemli bir istisna teşkil etmektedir. Her ne kadar belgeselin ana amacı Uygurların Anadolu'daki etkilerini araştırmak olmasa da belgeselde karşılaşılan belge ve bulgular ışığında bu konuya değinilerek Uygurların Selçuklu çağında siyasal, sosyal ve kültürel hayata etkileri incelenmektedir.

Ancak belgesel filmlerde estetik bir anlatımla yorumlanan anlatımların bilimsel kaynak ve belgelerle de sınanabilmesi de önemli bir husustur. Dolayısıyla çalışma, temel olarak bu karşılaştırma üzerine kurulmuş olup (VGHSİ) belgeselinin metin çözümlemeleri, bilimsel veriler yoluyla analiz edilerek irdelenmiştir. Uygur Türkleri ile ilgili ortaya konulan tüm veriler, uygulanan bu yöntem yoluyla sınanarak belgeseldeki anlatımların tarihsel gerçeklere uygun olduğu ortaya konulmuştur. Dolayısıyla belirli bilimsel ölçütleri yerine

getiren belgesel filmlerin tarih yazımında kaynak olarak kullanılabileceği sonucuna varılmıştır.

Kısaltmalar

(VGHSİ): Van Gölü Havzasında Selçuklu İzleri
TRT: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu

Kaynakça

- AALTONEN, Jouko ve KORTTI, Jukka. (2015). "From Evidence to Reenactment: History, Television And Documentary Film". *Journal of Media Practice*, Vol. 16 (2), pp. 108-125.
- ADALI, Bilgin. (1986). *Belgesel Sinema: Belgesel Sinemanın Doğuşu, İngiliz Belgesel Okulu ve Türk Belgesel Sineması*. İstanbul: Hil Yayınları.
- ALMAS, Turgun. (2010). *Uygurlar*. (Çev.: Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.
- AYDIN, Öznur. (2013). "Çin ve Türk İşlemelerindeki Ejderha Motifi". *Akdeniz Sanat Dergisi*, S. 6 (12), s. 1-16.
- BARTHOLD, Vasiliy V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (Çev.: Hakkı Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- BAŞBUĞ, Fatih. (2008). "Türk İslâm Sanatında Garip Hayvan Formları". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 6, s. 117-128.
- BELL, Desmond. (2011). "Documentary Film and the Poetics Of History". *Journal of Media Practice*. Vol. 12(1), s. 3-25.
- BİNARK, İsmet. (1978). "Türklerde Resim ve Minyatür Sanatı". *Vakıflar Dergisi*, S. 12, s. 271-290.
- BODMER, Jean-Pierre. (2012). "Selçuklular Anadolu'da". (Çev.: Ali Osman Öztürk), *Cogito Dergisi* (Selçuklular Özel Sayısı), S. 29, s. 33-46.
- BONDEBJERG, Ib. (2014). "Documentary and Cognitive Theory: Narrative, Emotion and Memory". *Media and Communication*, Vol. 2 (1), pp. 13-22.
- BÜYÜKKOL, Semih. (2020). "Türk Mitolojisindeki Nar Sembolünün Çağdaş Türk Resim Sanatına Yansımaları". *Ulakbilge*, S. 44, s. 109-121.
- CAFEROĞLU, Ahmet. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- CEZAR, Mustafa. (1977). *İslam Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÇETİN, Halil. (2012). "Osmanlı Saltanat Rüyalari ve Tarihî Bağlam". *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 27(1), s. 37-68.
- ÇAĞLITÜTÜNCİGİL, Ersel. (2013). "Türk Süsleme Sanatında Nar: Form, Köken ve İkonografik Anlamı". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)*, S. 33, s. 61-92.
- ÇATALBAŞ, Resul. (2011). "Türklerde Hayvan Sembolizmi ve Din İlişkisi". *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, S. 3(12), s. 49-61.

- ÇORUHLU, Yaşar. (1997). "Lotus İkonografisi ve Uygur Sanatında Lotus". *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri 4-7/Eylül 1989*, s. 155-168, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- DOĞAN, Sema. (2002). "Kümbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 547-550.
- ESİN, Emel. (1968). "Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri)". *Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 10, s. 135-215.
- ESİN, Emel. (1978). "Türk Minaresinin Orta Asya'daki Öncüleri Hakkında". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* (Prof. Albert Louis Gabriel Özel Sayısı), S. 30 (1), s. 103-147.
- ESİN, Emel. (1993). "Muyanlık' Uygur 'Buyan' Yapısından (Vihâra) Hakanlı Muyanlığına (Rıbât) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme". *Malazgirt Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ET-TANCI, Muhammed. (1983). *İbni Batuta Seyahatnamesi*. (Haz.: Mümin Çevik), C. 1-2, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- FERRO, Marc. (2017). *Sinema ve Tarih*. (Çev.: Handan Demir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FERYAMENEŞ, Mes'ûd. (2020). "İlhanlı Sarayında Budizm". (Çev.: Serkan Derin), *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi (MUTAD)*, S. 7(2), s. 485-506.
- GÖDE, Kemal. (1994). *Eratnalılar (1327-1381)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GROUSSET, René. (1993). *Bozkır İmparatorluğu/Attila-Cengiz Han-Timur*. (Çev.: M. Reşat Uzmen), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÜNGÖR, Süleyman. (2000). "Uygurların Kente Yerleşmesi ve İdik Kut Şehri Hoço". *Avrasya Etüdlere Dergisi*, S. 18, s. 1-14.
- HENLEY, Paul. (2021). "Antropoloji: Etnografi Sinemasının Evrimi". *Belgesel Sinema Kitabı*. (Çev.: Selda Salman ve Can Ertan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 581-601.
- IGGERS, George G. (2011). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı*. (Çev.: Gül Çağalı Güven), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim. (1994). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- KARAMAĞARALI, Nakış. (2010). "Türk Şehri Ahlat, Destek Bekliyor". (Söyleşi: Mustafa Asım Mutlu ve Müslüm Işıklar), *Türk Yurdu*, S. 30 (280)-62 (641), s. 42-51.
- KELEŞ, Erol. (2018). "Moğol İşgali Sırasında Van Gölü Havzası'na Gelen Türk-Moğol Boyları". *Vakanüvis- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 3(1), s. 186-211.
- KONAK, Ruhi. (2013). "İslam'da Tasvir Yasağı Sorunu ve Minyatür Sanatı". *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 6 (1) s. 967-988.
- KÖYMEN, Mehmet Altan. (2000). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi (Kuruluş Devri)*. C. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KUHN, Clifford M. (1996). "A Historian's Perspective on Archives and the Documentary Process". *American Archivist*, Vol. 59 (3), pp. 312-320.
- KURALAY, İsrail. (2021). *Belgeselin Belleği*. İstanbul: Nobel Yayınları.
- LİGETİ, Louis. (1986). *Bilinmeyen İç Asya*. (Çev.: Sadrettin Karatay), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- MACCANN, Richard Dyer. (1973). *The People's Film: a Political History of U.S. Government Motion Picture*. New York: Hasting House.
- MAHMUT, Ahmet B. (1977). *Selçuk-Name*. (Haz.: Erdoğan Merçil), İstanbul: Tercüman Yayınları.
- MATUSZEWSKI, Boleslaw. (1995). "A New Source of History". *Film History*, Vol. 7(3), pp. 322-324.
- MAZIOĞLU, Hasibe. (1993). "Selçuklular Devrinde Anadolu'da Türk Edebiyatının Başlaması ve Türkçe Yazan Şairler". *Malazgirt Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 297-316.
- MERÇİL, Erdoğan. (1993). *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- MİLLER, William. (1993). *Senaryo Yazımı*. (Çev.: Yılmaz Büyükerşen vd.), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- MÜLAYİM, Selçuk. (2002). "Kubbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 26, Ankara: Türkiye Dinayet Vakfı Yayınları, s. 300-303.
- NECİP, Emir Necipoviç. (1995). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (Çev.: İklil Kurban), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin. (1984). *İslâmiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi-Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖGEL, Bahaeddin. (2014). *Türk Mitolojisi*. C. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- PLANTİNGA, Carl. (2021). "Kaynağa Güvendiğim Zaman İnanırım: Belgesel Görüntüler ve Görsel Kanıt". *Belgesel Sinema Kitabı*. (Çev.: Perihan Taş Öz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 98-111.
- RABİGER, Michael. (2020). *Bir Belgeseli Gerçekleştirmek*. (Çev.: Çiğdem Asatekin ve Feyyaz Şahin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SALMI, Hannu. (1995). "Film as Historical Narrative". *Film-Historia*, Vol. 5 (1), pp. 45-54.
- SEVİM, Ali. (2000). *Anadolu'nun Fethi-Selçuklular Dönemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- SÜMER, Faruk. (1998). *Selçuklular Devrinde Anadolu'da Türk Beylikleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- TAŞÇI, Aydın. (1998). "Selçuklu Mimari Süslemesindeki Alçı ve Taş Kabartma İnsan Figürlerinin Köken ve Gelişimi". *Vakıflar Dergisi*, S. 27 s. 47-64.
- TOGAN, A. Zeki Velidi. (1981). *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*. C. I, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TOGAN, A. Zeki Velidi. (1985). *Tarihte Usûl*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- TOKYÜREK, Hacer. (2013). "Eski Uygurcada Hayvan Adları ve Bunların Kullanım Alanları". *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi (TÜBAR)*, S. 33, s. 221-281.
- TOKYÜREK, Hacer. (2018). "Eski Uygur Metinlerinde Fizyoloji ve Mağdala". *Dil Araştırmaları Dergisi*, S. 22, s. 27-46.
- TURAN, Osman. (1997). *Türk Cihan Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- TURAN, Osman. (1999). *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

TURAN, Osman. (2003). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. (1988). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

YETKİN, Suut Kemal. (1963). "Türk Resim Sanatının Menşei Hakkında". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, s. 5-11.

YETKİN, Suut Kemal. (1993). "Selçuklularda Resim Sanatı". *Malazgirt Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 127-129.

SUSAM, Asuman. (2021). *Toplumsal Bellek ve Toplumsal Sinema: 2000 Sonrası Türkiye Belgesellerinde Gerçek-Temsil İlişkisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

İnternet Kaynakları:

*URL-1: "Konusunu Sanat Tarihinden Seçmiş Hayranlıkla İzleyeceğimiz 10 Türkçe Belgesel". <https://onedio.com/haber/konusunu-sanat-tarihinden-secmis-hayranlikla-izleyeceginiz-10-turkce-belgesel-717134> (Erişim: 13.10.2021)

*URL-2: VAN'IN SESİ, (18.04.2012). <https://www.vansesigazetesi.com/trt-selcuklu-izlerini-ariyor-4029-haberi> (Erişim: 08.09.2021)

*URL-3: AVŞAR, Abdulhamit. (2021). "Belgesel Film Nedir, Ne Anlatır". Ankara Düşünce Atölyesi (ADA), 4 Nisan 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=G9cKwk9Jwow> (Erişim: 06.04.2021)



İsmailova, Cıldız ve Gümüş, Yasemin (2021). Romanya-Dobruca Bölgesinde Yaşayan Türklerde Uygulanan Doğum Sırası ve Doğum Sonrası Gelenekler, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 128-138.

DOI: 10.46400/uygur.951929

ROMANYA-DOBRUCA BÖLGESİNDE YAŞAYAN TÜRKLERDE UYGULANAN DOĞUM SIRASI VE DOĞUM SONRASI GELENEKLER*

[Derleme / Review Article]

Cıldız İSMAİLOVA*

Yasemin GÜMÜŞ**

Geliş Tarihi: 14.06.2021

Kabul Tarihi: 24.08.2021

Öz

Kuşaktan kuşağa aktarılan gelenekler, o toplumun temel taşıdır. Gelenekler zaman ve mekâna göre değişerek insana doğumdan ölüme kadar bütün geçiş dönemlerinde eşlik eder. Geleneklerin amacı, kişinin bulunduğu geçiş dönemine uyum sağlamasını kolaylaştırmak ve kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlike ve zararlı etkilerden korumaktır.

Geçiş dönemlerinin ilki olan doğum, Türk halk kültüründe önemli ve sevindirici bir olay olarak kabul edilir. Doğum, aile birliğinin temelini oluşturduğu ve soyun devamlılığını sağladığı için Türk toplumu tarafından büyük önem verilen ve etrafında birçok ritüelin eşlik ettiği bir süreçtir.

Çalışma, Dobruca Bölgesinde Türklerin yoğun olarak yaşadığı Köstence ve Tulça şehirlerinde 2012 yılında yapılan "doğum" ve "çevresinde oluşan âdetler" konulu alan araştırmamızda kaynak kişilerden derleme metoduyla elde edilen bilgiler ışığında kaleme alınmıştır. Verilerin bir bölümü sınıflandırılarak "doğum sırası" ve "doğum sonrası" başlığı altında incelenmiştir. Makalenin yazılma amacı Dobruca Türklerine ait tespit edilen verileri arşivlemek ve bilimsel ortama aktararak unutulmasının önüne geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dobruca Türkleri, Gelenek, Geçiş Dönemleri, Doğum, Çocuk.

BIRTH ORDER AND POSTNATAL TRADITIONS APPLIED TO THE TURKS WHO LIVE IN ROMANIA-DOBRUCA REGION

Abstract

The purpose of writing the article is to archive the data of the Dobruca Turks and transfer them to the scientific environment and prevent them from being forgotten. In addition, in the context of literature data, it is to remind the common "birth traditions" that exist in the Turkish World and/or are on the verge of being forgotten.

Birth, the first of the transition periods, is considered an important and gratifying event in Turkish folk culture. Childbirth is a process that is highly valued by Turkish society and accompanied by many rituals because it forms the basis of family unity and ensures the continuity of the lineage.

The research was written based on information received from source persons during our 2012 field research on "birth" and "traditions established around it" in the Dobruca Region's cities of Constanta and Tulca, where Turks dwell in large numbers.

* Bu makale 2012 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığınca yapılan Romanya Alan Çalışmasında, Halk Kültürü Araştırmacısı Yasemin Gümüş tarafından elde edilen veriler ışığında yazılmıştır.

* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, e-posta: cismailova@karabuk.edu.tr
Orcid: 0000-0003-1012-048X

** Halk Kültürü Araştırmacısı, Kültür ve Turizm Bakanlığı, e-posta: yasemin.gumus@ktb.gov.tr
Orcid: 0000-0002-3015-1999

Under the titles of "birth order" and "postnatal," some of the data was categorized and studied. Some of the data were classified and examined under the heading "birth order" and "postpartum". The purpose of writing the article is to archive the data detected by the Turks of Dobruca and to transfer it to the scientific environment, preventing it from being forgotten.

Keywords: Dobruja Turks, Tradition, Transition Periods, Birth, Child.

Giriş

Geçiş dönemlerinin ilki olan doğum, her zaman mutlu bir olay olarak değerlendirilir. Doğum, anne-babanın toplumdaki saygınlığını artıran bir unsurdur. Ayrıca her doğum, soyun artması ve dayanışmanın güçlenmesi olarak yorumlanır (Örnek, 1977: 131). Doğum sırasında ve sonrasında anne ve bebeğin sağlıklı, huzurlu olabilmesi için birçoğu eski Türk inanç izlerini barındıran yasaklar ve kurallar bulunmaktadır.

Alan çalışmasını gerçekleştirdiğimiz Dobruca, Romanya'da Türklerin yoğun olarak yaşadığı bölgedir. Dobruca'nın "batısında ve kuzeyinde Tuna ve bunun kollarından Lom ve Pravadi, doğusunda Karadeniz, güneyinde Deliorman yer alır" (Özbek ve Önal, 2017: 262). Dobruca Bölgesi, tarih boyunca birçok kavme ev sahipliği yapmış; 14 yy.'dan itibaren yaklaşık dört yüz elli yıl Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalmıştır (Bozkurt, 2008: 2). Günümüzde Türk nüfusu Köstence, Mecidiye ve Tulça gibi şehirlerde yoğunur (Bozkurt, 2018: 10).

Bölgede Osmanlı hâkimiyeti öncesi ve Osmanlı dönemine ait birçok arkeolojik tarihi eser, çeşitli yer adları hala varlığını korumaktadır. Bölgede Kırım Tatar Türkçesi ve Türkiye Türkçesi kullanılmaktadır (Bozkurt, 2018: 10).

Bölgedeki Müslüman Türkleri, Tulca'da "Demokratik Türk Birliği Derneği" (Uniunea Democrata Turca Din Romania) ve Köstence'de "Romanya Demokrat Müslüman Tatar Türkleri Birliği" (Uniunea Democrate a Tatarilor Turk-Musulman din Romania) çatısı altında geleneksel kültürlerini yaşatmaktadır. Bu iki dernek Türklerin örf ve âdetlerini, milli ve tarihi değerlerini korumaya çalışmaktadır (Bozkurt, 2018: 7).

Çalışmamızda; varoluş mücadelesi veren, benliklerini yitirmemek için siyasi ve kültürel alanda birçok sıkıntıya göğüs geren Dobruca Türkleri' nin günümüze taşıdıkları "doğum sırası" ve "doğum sonrası" inanç ve uygulamalar incelenmiştir.

1. Doğum Sırası

Doğum sırasında kadının acısını hafifletmek ve doğumu kolaylaştırmak için bazı uygulamalar yapılır (Örnek 1977: 139). Eski Türk topluluklarından olan Yakutlarda doğum olacağı zaman; kiler, ev ve sandıklar açık bırakılır. Ayrıca ateşe yağ atarak doğum Tanrısı "Aysıt Hatun ye, yolun açık olsun" denilir (İnan, 1972: 168).

Anadolu'da uygulanan en yaygın uygulamalar; kilitli ve kapalı yerleri açmak, kadının kendi saç bağlarını ve elbiselerindeki düğmeleri açmak, su dolu kapları dökmek, kuşlara yem vermek ve kadına "Fadime Ana otu" adı verilen otun bekletildiği su içirmektir (Boratav, 1984: 149).

Bölgede doğum sırasındaki inanç ve uygulamalar uygulamalar şunlardır:

Doğuma bir-iki ay kala kadının mide bulantısı artar. Bu durum bebeğin saçlarının çok olacağına (KK-1, KK-2, KK-5, KK-7) ve çocuğun anne karnında döndüğüne yani doğumun yakınlaştığına yorumlanır (KK-5, KK-7).

Doğumun kolay olması için evdeki yaşlılar tesbih çeker (KK-1).

Doğum yapan kadının saç örgüleri ve bağları çözülür. Kıyafetlerindeki düğme ve kopçalar açılır (KK-1, KK-2, KK-5, KK-7).

Doğum yapan kadının yüzündeki hamilelik lekelerinin gitmesi için kendi saçlarıyla yüzü bastırılarak silinir (KK-1, KK-5).

Geçmişte doğumu ebeanne (KK-1, KK-7) ebenine evde yaptırırdı (KK-2, KK-5, KK-6).

Ebe anne/Ebenine sağ ayağı ile dua ederek içeri girer. Utanan gelinin doğum sancısı kaçtığı için ebe, yanına yardımcı bir-iki kadın alır. Ebe, hamilenin karnını ve belini ovar. Oda içinde yürümesi için koluna girer. Bazen kadın oturarak (KK-1, KK-5, KK-6, KK-7) bazen de yatarak doğum (KK-2, KK-3) yapar. Oturarak doğum yapan kadının arkasında yardımcı bir kadın olur ve asıl ebe önde durur. Ebe çocuğun doğum kanalına girmesi için yağladığı elleri ile yardımcı olur. Hamilenin ayağının altına tekne konur (KK-1, KK-5, KK-6, KK-7).

1.1. Eş

Doğum sonrası gelen eş ve göbek ile ilgili uygulamalar doğum geleneklerinde önemli bir yer tutar. “Eşle çocuk arasında yazgısal ve büyüsel bir ilişkinin olduğu düşünülür”. Bu nedenle eşe çocuğun bir parçası gözüyle bakılır ve temiz bir beze sarılarak gömülür (Örnek, 1977: 143). Göbek bağına da aynı saygı ve dikkat gösterilir. Atılmaması ve hayvanlara yedirilmemesi gerekir (Boratav, 1984: 151).

Bölgede eş ve göbek ile yapılan bazı inanç ve uygulamalar şunlardır:

Bebekten sonra gelen parçaya eş (KK-7, KK-4) son (KK-3, KK-4) veya duşa (KK-7) denir.

Eşin geç düşmesi ve içeri kaçmaması için ebe kordona makas bağlar (KK-5).

Eş suya tutulur, bir beze sarılarak ebe (KK-2, KK-5, KK-6), anne (KK-3) ya da evin yaşlısı (KK-7) tarafından ayak değmedik yere gömülür. Eşin bir beze sarılması “kefenlemek” şeklinde yorumlanır (KK-5).

Aile fertlerinin sağlıklı olması için evin giriş kapısının eşik altına yaklaşık elli santim bir çukur açılır ve eş oraya gömülür. Eşin dışarı gömülmesi halinde hayvanların yemesinden korkulduğu için bu işlem gerçekleştirilir (Önal, 1998: 41).

1.2. Göbek

Ebe, göbekten itibaren üç- dört parmak uzunluk bırakır ve göbeği çocuğa doğru sıvar. Daha sonra ipe sıkıca bağlar ve hiç kullanılmamış jiletle “bismillah” diyerek keser (KK-5).

Göbeğin iyileşmesi için kızdırılıp soğutulan yağ sürülür (KK-6).

Göbeğe otlardan yapılan ilaçlar sürülür ve üzerine temiz bir bez konur (Önal, 1998: 41).

Bölge genelinde göbeğin üzerine önceden hazırlanan göbek bezleri konur. Göbek bezinin temizliğine dikkat edilmezse bebek ölür.

Göbek düşünce bebeği yıkamak gerekir (KK-5).

Düşen göbek, çocuğun bir parçası olduğu için evde saklanır (KK-3; Önal, 1998: 41).

Düşen göbek çocuğun canı berk olsun diye Kuran-ı Kerim arasına konur (KK-1, KK-2).

Hiçbir şey yapılmıyorsa göbek sapa bir yere/ayak değmedik bir yere gömülür. İnsan eti olduğu için atılması çok günahtır (KK-3, KK-4, KK-5, KK-6).

Doğumu gerçekleştirmeye yardım eden ebenine/ebeanne doğum haberini babaya müjdeler. Ebeye; peşkir, fistanlık (KK-4) kimi zaman da bebeğin babası tarafından müjdelik olarak para verilir (KK-6). Ayrıca lohusa döneminde aileyi yalnız bırakmayan ebeye, bebeği

kırklamaya geldiği gün “ebe hakkı” verilir (KK-1, KK-5). Ebeye dünyaya bir Müslüman daha gelmesine vesile olduğu için “cennetlik” gözüyle bakılır.

Bölgede çocuk ebesini bilir, sayarve sever. Bayramlarda ziyaretine gider. Ayrıca ebe sadece doğumu yaptırmakla kalmaz bazen kısırlık tedavisinde bazen de bebek düşürmeye yardımcı olur (KK-1, KK-5).

2. Doğum Sonrası

Doğum sonrası özellikle kırk gün anne ve bebeğin etrafında uygulanan bir takım dinsel ve büyüsel pratikler bulunmaktadır. Bu süreç doğum yapan ebeyi razı etmekten başlayarak çocuğun ilk dişinin çıkması, yürümesine kadar uzanan bir dönemi kapsar (Balıkçı, 2009: 32).

2.1. İlk Besleme-Yıkama-Tuzlama

Bebek ilk gün yumurta sarısı ve şeker karışımı su ile yıkanır. Yumurta sarısı sağlık ve kuvvet; şeker ise tatlı olması içindir (Önal, 1998: 43).

Kırkı içinde her gün yıkanan çabuk büyür (KK-1, KK-5). İlk gün yumurta ile sonra papatya suyu ile yıkanır (Önal, 1998: 43).

Doğumdan üç gün sonra (KK-5) ya da hastaneden eve gelir gelmez (KK-1, KK-2, KK-3) içine bol miktarda tuz konan su, bebeğin vücuduna özellikle kulak arkası, parmak arası, koltuk altları ve ağzına bir bezle sürülür. Uygulamadaki amaç, tuz değen yerlerin kokmasını ve pişik olmasını engellemektir.

Bebek, bazı yörelerde birkaç günde bir tuzlu su ile yıkanır. Tuzlama sonrası bebek su ile yıkanır. Tuzlama bebeğin sağlığı için önemlidir (Önal, 1998: 43).

Taze yumurta çalkalanıp yıkama suyuna atılır. Bebek yumurtalı su ile üç gün yıkanır. Ara ara yine yumurtalı su ile yıkanır (KK-5; Önal, 1998: 43).

Annenin sütü gelene kadar bebeğin ağzına şekerli su verilir (KK-1, KK-5).

Lohusalık- Lohusa Ziyaretleri ve Diğer İnanç ve Uygulamalar

Anadolu’da yeni doğum yapmış ve henüz yataktan kalkmamış kadına lohusa, loğusa, lohsa, loğsa, emzikli, doğazkesen, kırklı, nevse gibi adlar verilir. Bu dönemde kadının doğaüstü güçlerin etkisinde olduğuna ve hastalanacağına inanılır. Sıkça karşımıza çıkan “kırklı kadının kırk gün mezarı açık olur” ifadesi bu inanişi destekler (Saygı, 2017: 271).

Bölgede lohusa ile inanç ve uygulamalar şunlardır:

Doğum yapmış kadına luizi (KK-1), lousa (KK-4), lohusa (KK-5) veya lohıza (KK-7) denir.

Doğumdan iki-üç gün sonra kadın yıkanır. Yıkandıktan sonra karnı çarşafı sıkı sarılır. Burada amaç kadının karnını sıcak tutmak ve göbeği toparlamaktır (KK-5).

Lohusaya sıcak et ve piliç çorbası (KK-1), peksimet ve sirkeli su verilir (KK-6).

Bölge genelinde lohusaya acı, soğuk ve tuzlu yememesi öğütlenir. Lohusaya vücudunu sıcak tutmazsa/soğuklarsa ilerde bir daha çocuğu olmayacağı söylenir.

Lohusalıkta ya da hamileliğin son döneminde annenin sağlıklı beslenemediğinden bir dişi düşer. O da çocuğun hakkıdır (KK-1).

Lohusa kadın yemek yapmaz. O yüzden komşuları yedi gün yemek getirir. Daha sonra lohusa yıkanır ve yemek yapmaya başlar (KK-4).

Lohusa yalnız ise üç gün sonra yıkanır ve yemek pişirmeye başlar ama dışarı çıkma yasası devam eder (KK-5).

Lohusa kuyudan su çekerse kuyu kurtlanır (KK-1).

Pınardan su çekerse su kırklanır (KK-4).

Kırkı çıktıktan sonra üçüncü gün "lohusa cümbüşü" yapılır. Kadınların ve genç kızların geldiği cümbüşte kesilen kurban eti ikram edilir. Bu törende "köbete" denilen kıymalı börek yapılır. Gelen misafirler de çocuğa hediye getirir. İkram ve hediyeleşme bitince birlikte maniler söylenip eğlenilir. Bugüne "uç" de denilir (KK-3).

Doğumdan en geç bir ay sonra Loksa toyu/ lohusa düğünü yapılır. Bugün lohusaya para verilir bebeğe hediye getirilir. Gelenlere kesilen koyun eti ve yemek ikram edilir (KK-1).

2.2. Süt

Lohusanın sütünü artırmak için sütlü, tatlı (KK-2) ve ciğer (KK-3; Önal, 1998: 48) yedirilir.

Lohusanın sütünü artırmak için lohusa kırk birinci gün bir miktar sütünü sağır ve sağdığı sütü Tuna nehrine döker (Önal, 1998: 48). Burada suyun temizleyici ve koruyucu özelliğine inanılır.

Lohusa kırklı iken eşiyile birlikte olursa ve/veya lohusayı kırklı içinde adetli bir kadın ziyaret ederse lohusanın sütü kesilir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-7).

Sütü olmayan kadın, inek sütüne su karıştırarak çocuğunu besler (KK-6). Tek ineğin sütü olmazsa çocuğun yüreği bozulur/isal olur (KK-5).

Erkek çocuğu askere gidecek, eve bakacak diye üç yaşına kadar emzirilir. Kız bir yaşından fazla emzirilmez (KK-1, KK-4, KK-7).

Annesini emen çocuk memeyi bırakacakken annesi son kez emzirir ve "ananın evinde tuzla ekmek ye gittiğin yerde ballan ekmek ye" diyerek çocuğun ağzına tuzla ekmek koyar" ve emzirmeyi bırakır (KK-4).

Emzikli bir kadın yaklaşık bir yıl hamile kalmaz yani sütü korur. Ancak bebek ishal olunca emzirme bırakılır, bu kadının hamile olduğunun göstergesidir (KK-5).

Bebek bir yaşına kadar hamur teknesinde yatar. Teknenin içine yünden küçük bir yastık ve yatak hazırlanır. Kullanılan yün, bebek hep ak gün görsün ve ak sakallı, ak saçlı olana kadar yaşasın diye beyaz renkte olur (KK-5, KK-6).

Küçük çocukların tekneyi boş iken sallamasına izin verilmez. Aksi halde bebeğin başı ağrır ve geceleyin ağlar (KK-3, KK-5).

Doğmamış çocuğa hazırlık yapmak, özellikle ilk çocuğa hazırlık yapmak, uğursuzluk sayılır. Bir iki tane olmak kaydıyla bebeğe takke, omuz bezi, apış arası, kundak yapılır. Yaparken de "ya ele ya yere" yani "ya ölür ya kalır" denir (KK2, KK-3, KK-4, KK-6, KK-7).

Yeni doğan bebek rahat uyusun ve üşümesin diye kundaklanır. Kundaksız bebeğe "boş uşak" denir. Kız olsun, erkek olsun ilkin bebek ak gün görsün diye beyaz kundağa sarılır (KK-2).

2.3. Kırk Basması- Kırklama

Loğusa ve bebeğinin doğumdan sonraki kırk gün içerisinde hastalanmasına "kırk basması" denir. Anne ve çocuğu bu dönemdeki hastalıklardan ve nazardan korumak için bazı inanma ve pratikler uygulanır. Örneğin anne ve çocuk kırk gün dışarı çıkmaz, ziyarete gelenlerden korunur ayrıca kendileri gibi kırklı kadın ve çocukla karşılaşmamaları istenir (Artun, 2018: 183-184).

Lohusa kadına "Alkarısı, Albastı, Albis, Almış" adlarıyla bilinen kötü ruhun zarar vereceği düşüncesi Eski Türklerden günümüze kadar gelmiştir (İnan, 1972: 171). Karaçay- Malkar

Türklerinde genç kızlar bebeğe “alması” adı verilen cinlerin zarar vermemesi için bekler (Kalafat, 1997: 104).

Bölgede lohusa ile ilgili inanmalar ve kırk basmasına karşı alınan önlemler şunlardır:

Lohusa kadının ve kırklı çocuğun hastalanmaması hatta ölmemesi için kırk gün evden dışarı çıkmaz ve yalnız bırakılmaz (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK5, KK-6, KK-7).

Lohusa kadının bastığı çimen kurur (Önal, 1998: 49).

Lohusa kadının gittiği ahıra, bağa bahçeye bereketsizlik gelir (KK-2, KK-5, KK-7).

Lohusanın yürüdüğü yollar bile mekruh olur (KK-3).

Lohusa kadın besmele çekmeden eşik atlarsa hastalanır (KK-2, KK-5, KK-7).

Kırkı içinde çocuğun çamaşırları gece dışarda, gündüz de saçak altına serilmez. Gün batmadan önce çocuğun çamaşırları toplanır. Aksi halde bebek hastalanır (KK-1, KK-2, KK-4).

Lohusa, perili yere basarsa hastalanır ve hastalığı sütüyle çocuğuna geçer (KK-1).

Lohusaya bir korku gelir ve kemikleri boşalır gibi olur (KK-6).

Şeytan gelir çocuğu alır ya da çarpar ve çocuk çok yaşamaz (KK-7).

Lohusa ve çocuk yalnız kalırsa çocuk nazarlanır ve çocuk büyümmez (KK-2).

Çocuk ve kadını şeytan ve periler zapt edebilir (KK-2, KK-4, KK-5).

Çocuğu şeytanlar aldatır. Şeytanların gözüne bakan çocuğun gözü dönük/şası olur (KK-4).

Bebekleri çalan anne ve bebeği öldüren memelerini omuzlarına atarak çıplak gezen, sarışın ve şişman bir kadın olarak “al karısı” tasvir edilir (Önal, 1998: 52). Ayrıca “kayış ayak” adı verilen eğri bacakları önde ayakta iken lohusanın omuzlarına binen ve geceleyin lohusaya istediğini yaptıran bir yaratıktan bahsedilir (Önal, 1998: 52).

Çocuğun beşiğinin yanına (KK-1, KK-2, KK-3, KK-7) ya da bulunduğu odanın kapısının arkasına (KK-6), eşiğine (KK-4); süpürge (KK-2, KK-3) demir (KK-6, KK-7) veya metal bir şey (KK-1, KK-4) konur.

Bebeğin yattığı odaya ya da beşiğinin yanına soğan, sarımsak ve makas konur (Önal, 1998: 50).

Bölgede en yaygın uygulama, bebeğin yanına Kur’an-ı Kerim koymak ve kapıyı açık bırakmaktır. Ancak en önemli önlem anne ve çocuğu yalnız bırakmamaktır. Anne, bebeğin yanından ayrılrsa bile bir başkası nöbetçi bırakılmalıdır.

İki kırklı karşılaşıncı çocuklar annelerinin kucaklarında dik bir şekilde tutulur. Yoksa çocuklardan birinin hastalanacağı belirtilmiştir. Bu işlem bebek uyusa bile yapılır (KK-1, KK-2, KK-4, KK-5). Aksi halde çocuklardan biri aydaşık olur ve hastalanır. Yani birinin ruhu diğerini yener. Yenilen ise hastalanır ve büyüyemez. Bazen kız çocuk erkek çocuğu bastığı gibi, kilolu çocuk zayıf olanı basar. Bu hiç belli olmaz (KK-5).

Kırklı iken adetli bir kadın çocuğa bakarsa çocuk hastalanır (KK-1, KK-2, KK-4, KK-5).

Kırkında hastalanan kadın ve çocuk hocaya götürülür ve muska yaptırılır (KK-4).

2.4. Kırklama

Kırk gün dolduktan sonra kırklama töreni yapılır. Kırklama; doğumdan sonraki kırk gün içinde doğaüstü güçlerin etkisi altında olan zayıf/güçsüz çocuk ve pis sayılan kadının

yıkanarak yasaklarının kalkmasıdır (Balıkçı, 2009: 40). Kırklama âdeti, suyun kutsallığından faydalanarak manevi pisliklerden kurtulmadır (Kalafat, 1998: 105).

Bölgede kırklama adı altında yapılan inanç ve uygulamalar şunlardır:

Çocuğun bahtı açık, zengin olsun diye kırklama suyuna altın ve/veya para atılır (KK-2, KK-4; Önal, 1998: 46).

Kırk kaşık (KK-1, KK-5, KK-7) veya yumurta kabuğu ile kırk su sayarak (KK-3) yumurtanın kabuğu ile sayılan suya aynı yumurtanın sarısını katarak (KK-2) kırk suyu hazırlanır. İster kırk kaşık isterse kırk yumurta olsun suyu hazırlayan kadın işlemi dua okuyarak yapar.

Eleğe ilkin tarakla ayna koyup sonra ekmek ve tuz koyup bebeğin başından aşağı su dökülür. Bu sırada bunu yapan ihtiyar kadın dua okur. Bu işlem sırasında elekten üç kere su dökülür (KK-4).

Eleğe bir şey koymadan üç kere “Bismillah” deyip önce çocuğun ön tarafından, sonra sağ tarafından su dökülür (KK-7).

Akraba kadınlar tarafından okunan kırk yumurta kabuğu su, lohusanın ayaklarına dökülür. Anneden sonra bebek de aynı şekilde yıkanarak kırklanır (Önal, 1998: 46).

Çeşitli yöntemlerle hazırlanan bu ölçülü su çoğaltılır, önce anne, sonra çocuk yıkanır. Önce kırklanan kadın “Allah rızası için bugün kırkinci günüm, kırklanmaya niyet ettim” der. Daha sonra kalan su eve serpilerek kırklama işlemi biter. Kırklama suyunu hazırlayan ve bebeği yıkayan kişiye bir hediye verilir.

Kırklama işleminin nasıl yapıldığı kadar ne zaman yapıldığı da önemlidir. Yasak süresi ve kırklanma zamanı doğumdan sonra kırkinci güne denk gelmesine rağmen bazı zorunluluklar nedeniyle farklı çözümler üretildiği tespit edilmiştir. Lohusanın yakın birinin cenazesine katılması, lohusaya ev işlerinde yardım edecek birinin olmaması vb. durumlarda, gece ve gündüz ayrı ayrı sayılıp kırk sayısına ulaşmak istenir (KK-1, KK-3, KK-4, KK5, KK-6, KK-7).

Kadının ve çocuğun kırktan çıkması kutlanır. Gelecek günü geriye gitmesin, ileri gitsin, çocuğun kısmeti bol olsun diye yukarı ve kıbleye karşı evi olan (KK-4, KK-5, KK-6) veya gündeğusu yönünde evi olan bir akrabaya ve komşuya (Önal, 1998: 64) gidilir.

Kırklandıktan sonra lohusanın en az kırk adım atması gerekir (KK-7).

Çocuk ilerde zengin olsun diye gitiikleri yerde çocuğun kundağına tuz, ekmek, para (KK-4); çocuk yumuşak huylu olsun, saç-sakalı beyaz olana kadar yaşasın diye koyun yapağı (KK-2, KK-3, KK-5, KK-6; Önal, 1988: 65); yumurta gibi yuvarlanarak çabuk yürüsün, temiz, güçlü olsun (KK-2, KK-3, KK-5, KK-6) kuş gibi hafif, üzerinde ağırlık olmasın diye (Önal, 1998: 65) yumurta konur. Ev sahibi, bebeğin uzun ömürlü olması için uzun bir peşkir verir (Önal, 1988: 65).

Bölgede ilk gidilen ev, anne- baba ocağı ya da ebe/ninenin evi olur.

2.5. Ad

Ad, “insanın toplumsal ve bireysel kişiliğinin yanında büyüsel ve gizemsel gücünü de belirten bir simgedir”. Çocuğa verilen ad, onun kaderini etkileyeceği inancından dolayı özenle seçilir. Çocuğun taşıdığı adın anlamının çocuğa geçtiği inancı çok yaygındır (Örnek, 1977: 148).

Dede Korkut boylarındaki ad koyma törenleri de ilgi çekicidir. Çocuğun ad alabilmesi için kahramanlık göstermesi gerekir. Kahramanlık gösteren çocuğa Dede Korkut gelerek ad koyar ve “Adını ben verdim, yaşını Allah versin” diyerek duada bulunur (Gönen, 2002: 109).

Bölgede ad seçimi ve ad koyma ile ilgili inanç ve uygulamalar şunlardır:

Adı konmayan çocuk çok ağlar. Hoca ad koymak için “Allahu Ekber” dediği an çocuğun ağlaması hemen kesilir (KK-1, KK-6).

Doğumdan birkaç gün sonra (KK-2, KK-3), yedi gün içinde (KK-4) Tulça bölgesinde ise kırkıncı gün ve kırkı çıktıktan sonra lohusa toyunda çocuğun adı konur (Önal, 1998: 56).

Hoca ve/veya evdeki ihtiyar kibleye döner ve çocuğun üç kez sağ kulağına, üç kez sol kulağına ezan okuyarak adını kulağına üç kez söyler (KK-3, KK-5).

Çocuğun adını okuyan hocaya bir peşkir verilir ve peşkirin üstüne para konur. O gün gelenlere bir veya iki sofralık yemek hazırlanır.

Geçmişte ad koyma aile büyükleri tarafından gerçekleştirilmekte olup yine aile büyüklerinin adı çocuğa verilir. Ancak günümüzde anne-babalar çocuklarına farklı adlar koymayı tercih etmekte hatta Türk dizi kahramanlarının adları çocuğa verilmektedir.

Yaşamayan çocuğa “Yaşar” adı verildiği gibi türbeye gidip çocuğu olan aile tarafından da orada yatan evliyanın adı da verilir (KK-3).

Çocuğun doğal gelişimini etkileyen fizyolojik, zihinsel ve psikolojik engellerini gidermenin, çocuğu nazardan ve büyüsel nitelikli zararlı etkilerden korumanın, halk arasında çok eskilere dayanan sağaltma yöntemleri vardır (Örnek, 1995: 164). Bölgede nazar inancı çok yaygındır. Ağlayan ve hasta olan çocuğa nazar değdiğine inanılır.

Bölgede çocuğu nazardan korumak için yapılan inanç ve uygulamalar şunlardır:

Çocuğu ziyarete gelen kişi, ziyaret sonunda üzerinden bir iplik koparıp çocuğun yastığına koyar. Çocuk nazarlanırsa iplik çocuğun bulunduğu odada yakılır (KK-2).

Çocuğun iki kaşının arasına kara sürülür. Omzuna, takkesine mavi boncuk takılır (KK-1, KK-2, KK-3, KK-5).

Çocuğun omzuna sarımsağın ucu kopartılıp dikilir (KK-4).

Babasının ayakkabısının toprağı çocuğun yüzüne sürülür ya da annesi ağzına aldığı suyu sağ eline boşaltıp başının etrafında çevirip çocuğun yüzünü yıkar ve eteği ile yüzünü kurular (Önal, 1998: 62).

Nazarlanan çocuk birkaç defa emzirilir ve yüzü yıkanır (KK-2, KK-3).

Suya dua okunup çocuğa içirilir, yüzü yıkanır. Nazarı degen kişinin çocuğu okuması istenir (KK-5).

Nazar muskası yazdırılır (KK-2).

Nazar için ihtiyarlar dua okur (KK-3, KK-5).

Kırk besmele okunup ve/veya Tebbet suresi okuyup çocuğun yüzüne üflenir (Önal, 1998: 62).

Çocuk, sofrası bezi ile kundaklanıp akşam dışarı çıkartılır ve ışıklı bir pencerenin altına gidilir. Üç kere çocuğumun ağlamasını atıyorum der ve kundağı atıp arkasına bakmadan evine döner (Önal, 1998: 62).

Bölgede genel olarak mavi gözlülerin nazarının değdiğine inanılmakla beraber memeden dönmelerin de nazarı değdiği inancı vardır. Memeden dönme, altı-yedi ay meme emen çocuğun bir ara memeden kesildikten sonra tekrar meme emmeye başlamasıdır (Önal, 1998: 63).

2.6. İlk Diş- İlk Tırnak- İlk Saç

Anadolu'da diş bulguru, diş aşısı, diş hediği veya diş buğdayı adı verilen törenin ortak noktası; yiyeceği kutsama, çocuğun rızkını arttırma, bereketi çoğaltma, çocuğun dişinin sağlam olmasına yönelik inanç ve uygulamalarla yapılmasıdır (Örnek, 1977: 163). Benzer uygulama Karaçay-Malkar Türklerinde "Tiş Cırna" töreni şeklinde karşımıza çıkar. Yakınların çağrıldığı törende buğday, mısır, kuru fasulye ve nohut pişirilir ve içine üzüm katılır. "Dişlerin de böyle çıksın" diyerek çocuğun başından annesi ve babası bir avuç serper (Kalafat, 1997: 114).

Bölgede diş ile ilgili inanç ve uygulamalar şunlardır:

Bebeğin dişinin çıktığını ilk fark eden kişi bebeğe hediye alır (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7).

Bebeğin ilk dişi çıkınca "diş mısırı" yapılır. Diş mısırı isteğe göre tuzlu ya da şekerli yapılır ve çocuklara ikram edilir. Kaynatılarak yapıldığı gibi patlatılarak da yapılır (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5, KK-6, KK-7).

Dişlerin kolay patlayıp çıkması için mısır patlatılır. İçine şeker konan mısır çocuğun başından aşağı dökülür. Etrafında çocuklar vardır. O gün eğlenilir. Ayrıca bir tepsinin içerisine makas, kalem, kâğıt ve para koyarlar. Çocuk hangisini seçerse ilerideki zanaatı o olur (KK-3).

Şekerli mısır haşlanır. İsteyen davul-zurna tutar ve kadın-erkek komşularını davet eder. Bir dal yapılır, süslenir. Komşular bu dala mendil, çorap vs. hediyeler asar (KK-6). Çocuk bazen de süslenen ağaç dalının altına oturtulur ve gelenler hediyelerini çocuğun yanına bırakır (Önal, 1998: 66).

İlk süt dişini düşüren çocuk "al eski dişimi, ver bana yeni dişimi" (KK-3), "al siyek/kemik dişimi, ver altın dişimi" (KK-4), "karga karga al bu kemik dişi, ver bana demir dişi" (KK-6) der ve dişi evin çatısına atar.

Bebek, babasının cebinden para çektikten sonra tırnağı kesilir. İlerde zengin olması için yapılan bu uygulama için bebeğin birkaç aylık olması gerekir (KK-1).

Kesilen tırnak çiçek dibine (KK-4) veya taşın altına (KK-6) gömülür.

Çocuğun ilk tırnağını kesene bahşiş verilir (KK-5).

Çocuğun yaşından önce saçı kesilirse ömrü kısa olur (KK-2, KK-4, KK-7).

2.7. Yürüyemeyen-Konuşamayan Çocuk

Yürüyemeyen ya da yürürken çok sık düşen çocuğun kösteği var denilir. Çocuğun yürümesi engelleyen bağ, temsili uygulamalarla kesilerek taklit büyüğü yapılır (Artun 2018: 191). Bölgede yürümesi geciken çocuk için benzer uygulamalar yapılır.

Yürüyemeyen çocuğun kösteği var denilir. Çocuğun iki bacağı ipe bağlanır. Çocuğun adı söylenerek "niyet ettim Yasemin'in kösteğini kesmeye" denilerek ip kesilir (KK-5).

Eğer anne hamile iken çocuğu düşürmek için uğraştıysa "çocuk üç yaşında konuşur, üç yaşında yürür". Bu durumda anne "Allah beni cezalandırdı/suçladı" der ve üç yılın geçmesini, sabırla bekler (KK-1).

Yürüyemeyen çocuk için "tay çöreği" yapılır ve çocuğun bacaklarının arasından yuvarlanır (Önal, 1998: 67).

Konuşmayan çocuğa yedi kurbanın dili toplanarak uçları pişirip yedirilir (KK-3, KK-6).

Çocuğun dil bağı kesilir. Hoca demir parayı çocuğun dilinin ucuna koyup çevirir ve konuşması için dua eder (KK-1).

Sonuç

Aile ve toplum için önem arz eden doğum olayının etrafında birçok âdet ve inanmalar tespit edilmiştir. Bölgede modern tıbbın getirdiği yenilikler, doğum âdetlerinin değişiminde çok etkili olmuştur. Doğumların hastanede yapılması, doğum sırası yapılan kilitli kapıların açılması, saç örgülerinin çözülmesi gibi “benzer benzeri doğurur” düşüncesiyle başvuru taklit büyüsunü unutturmuştur. Ancak çocuğun gelecekteki yaşantısını kolaylaştırmaya ve doğaüstü güçlerden gelebilecek kötülüklerden korunmaya yönelik “çocuğun doğum sonrası tuzlanması, anne-bebeğin kırklanması, düşen göbeğin saklanması, diş mısırsı” gibi dinsel ve büyüsel pratikler kısmen devam devam etmektedir.

Doğum sonrası ilk kırk içinde, kadının ve bebeğin çevreden ve doğaüstü güçlerden gelebilecek kötülüklerle açık olduğu düşünülmektedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de kadını ve bebeği koruma amaçlı uygulamalar devam etmektedir.

Çalışmamız ile Dobruca Türklerinin “doğum sırası” ve “doğum sonrası” âdetlerini yazılı ortama aktararak Türk halk kültürü çalışmalarına katkı sağlayacağımızı düşünmekteyiz.

Kaynakça

- ARTUN, Erman. (2018). *Türk Halkbilimi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BALIKÇI, Gülsen. (2009). “Gümüşhane’nin Bazı Yörelerinde Doğum ve Çocukluk Çağıyla İlgili Âdet ve İnanmalar”. *Gümüşhane Halk Kültürü Alan Araştırmaları*. s.1-53.
- BORATAV, P. Naili. (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- BOZKURT, Giray Saynur. (2008). “Geçmişten Günümüze Romanya’da Türk Varlığı”. *Karadeniz Araştırmaları*, S. 5 (17), s. 1-31.
- İNAN, Abdulkadir. (1972). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- ÖNAL, M. Naci. (1998). *Romanya Dobruca Türkleri ve Mukayeseleriyle Doğum Evlenme ve Ölüm Âdetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- ÖRNEK, Sedat Veyis. (1977). *Türk Halk Bilimi*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÖZBEK, Süleyman ve ÜNAL, Tekin. (2017). “Ocak 1918 Tarihli Rapora Göre Dobruca’nın İdari, Siyasi ve Demografik Yapısı”. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, S. 11 (21), s. 261-276.
- SAYGI, Elif. (2017). “İnebolu Halk Kültüründe Doğum Âdetleri”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, S. 10 (20), s. 263-276.
- USTABULUT, M. Yusuf ve KARA, Kürşad. (2016). “Romanya’da Türk Dili Tarihi ve Dobruca’daki (Köstence) Türkoloji Eğitimi”. *Aydın Tömer Dil Dergisi*, S. 1 (2), s. 1-16.
- YEŞİL, Yılmaz. (2015). “Türk Dünyası’nda Geçiş Dönemi Ritüelleri Üzerine Tespitler”. *21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 3 (9), s. 117-136.

Arşiv Kaynakları:

AEGM-Halk Kültürü Bilgi ve Belge Merkezi: YB2013.0513, YB2013.0514, YB2013.0515, YB2013.0516, YB2013.0517, YB2013.0518, YB2013.0519; CD2013.0121, CD2013.0122, CD2013.0123, CD2013.0124, CD2013.0125, CD2013.0126, CD2013.0127.

Sözlü Kaynaklar:

- KK- 1: Gokşira Rasbiye, Köstence Karamurat 1935, Okuryazar. (Görüşme: 27.11.2012)
- KK- 2: Naziye Reşit, Tulça Merkez 1946, Okuryazar. (Görüşme: 27.11.2012)
- KK- 3: Fitnat Ali, Tulça 1935, Okuryazar Değil. (Görüşme: 27.11.2012)
- KK- 4: Servet Borseyt, Cobadin 1947, Okuryazar. (Görüşme: 28.11.2012)
- KK-5: Hacer Ömer, Köstence Başpınar Köyü 1942, Okuryazar Değil. (Görüşme: 28.11.2012)
- KK- 6: Ayşe Ahmet, Köstence Tekirgöl 1943, Okuryazar. (Görüşme: 29.11.2012)
- KK- 7: Aliy Nine, Köstence Tekirgöl 1947, Okuryazar. (Görüşme: 29.11.2012)



Uz, Ersan (2021). Adem ÖGER, Uygur Efsaneleri (İnceleme ve Metinler), *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 139-141.

DOI: 10.46400/uygur.989910

Adem ÖGER, Uygur Efsaneleri (İnceleme ve Metinler), Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021, 537 s.

[Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Review]

Ersan UZ*

Geliş Tarihi: 01.09.2021

Kabul Tarihi: 04.11.2021

Tarih boyunca çeşitli milletlerin pek çok mücadelesine sahne olan, farklı din ve kültürleri barındıran Doğu Türkistan'da yaşayan Uygur Türklerinin sözlü kültür gelenekleri ve yazılı edebiyatları yerleşik hayata erken geçmeleri sebebiyle oldukça zengindir. Uygur Türklerine ait sözlü kültür ürünleri aynı zamanda Türk kültürünün zengin kaynaklarını içinde barındırmaktadır. Bu kaynaklar içinde Uygur efsaneleri, Uygurların tabiatı ve hayatı algılayış biçimini, dinî hayatını, davranış kalıplarını, ideal insan tiplerini ve kültürel değerlerini ortaya koyması nedeniyle büyük öneme sahiptir.

Günümüzde Uygur Türkleri üzerine önemli bilimsel araştırmalar yapan ve bunları yayına dönüştüren bilim insanlarından biri Prof. Dr. Adem Öger'dir. Öger'in yakın dönemdeki çalışmalarından biri hem Uygur Türklerinin hem de Türk dünyasının inanç ve düşünce sisteminin ve buna bağlı olarak şekillenen kültürel değerlerin tespit ve tahlilinde büyük yarar sağlayan "*Uygur Efsaneleri (İnceleme ve Metinler)*" adlı eseridir.

"*Uygur Efsaneleri (İnceleme ve Metinler)*" isimli eser Ön Söz, Giriş, 4 Bölüm, Sonuç ve Kaynaklar kısmından oluşmaktadır. Eserin Ön Söz kısmında yazar, bu çalışmayı 2008 yılında doktora tezi olarak hazırladığını, dil ve imla açısından gözden geçirerek yayına dönüştürdüğünü ifade etmiştir. Çalışmanın "Uygur Türkleri ve Doğu Türkistan" adlı Giriş kısmında, Uygur isminin kökeni ve Uygur Türklerinin tarihi hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. Çin kaynakları başta olmak üzere ulaşılan diğer kaynaklarda geçen Uygur adına ilişkin bilgiler maddeler halinde verilmiştir. Ayrıca Uygur Kağanlığı, Batı Uygur Devleti,



* Uzman, Nevşehir Millî Eğitim Müdürlüğü, e-posta: ersan_uz@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-2832-482X

Kaşgar Hanlığı hakkında bilgilerin yanı sıra Uygur Türklerinin vatanı olan Doğu Türkistan'a ait coğrafi, ekonomik, demografik, siyasi, idari ve dinî yapıya (Maniheizm, Nasturilik, Budizm ve İslamiyet) ilişkin bilgiler de yer almaktadır. Bu bölümün sonunda çalışmanın konusu, amacı ve çalışmada izlenen araştırma ve inceleme yöntemleri hakkında bilgiye de yer verilmiştir.

“Uygur Efsaneleri Üzerine Yapılan Çalışmalar” adlı 1. bölümde, Uygur efsanelerin geçtiği tarihî kaynaklar başta olmak üzere Uygur efsaneleri ile ilgili 19. yüzyıldan itibaren Çin’de, Rusya’da, Kazakistan’da, Türkiye’de ve Doğu Türkistan’da yapılan çalışmalar kitap, makale ve tebliğ başlıkları altında tanıtılıp değerlendirilmiştir. Uygur efsanelerine yer veren ve çalışmada yararlanılan kaynakların kronolojik olarak tanıtılması, Türkiye ve Doğu Türkistan’da Uygur efsanelerine dair yayınların değerlendirilmesi, bu eserin hazırlanması aşamasında iyi bir literatür taraması yapıldığını göstermektedir. Ayrıca bu literatür özeti, konuyla ilgili araştırma yapmak isteyenlerin kolaylıkla yararlanabileceği bir çalışma olması açısından önemlidir.

Çalışmanın “Bir Tür Olarak Efsane ve Uygur Efsaneleri” adlı 2. bölümünde öncelikle halkbiliminin çalışma konularından bir olan efsane türüne dair bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra Batı ülkelerinde, Türkiye ve Doğu Türkistan’da efsane türüne dair ileri sürülen görüşler, efsanelerin yapı, içerik, işlev, yaratım ve aktarım özellikleri değerlendirilmiştir. Ayrıca bu bölümde Batı, Türkiye ve Doğu Türkistan’da efsaneye ilişkin çalışmalara kaynaklık eden efsane tasnifleri ele alınmış ve çalışmada yararlanılan metinlerden hareketle Uygur efsaneleri konularına göre tasnif edilmiştir. Bölüm sonunda efsanenin sözlü kültür ortamı ve anlatmaya dayalı mit, masal, destan, halk hikâyesi ve memorat gibi türlerle ilişkisi ele alınarak tartışılmıştır.

“Uygur Efsanelerinin Yapı, Muhteva ve İşlev Özellikleri” adlı 3. bölümde, aktarılan metinlerden hareketle Uygur efsanelerinin yapı, muhteva ve işlev özellikleri tespit edilmiştir. Eserin inceleme kısmını oluşturan bu bölümde, Uygur efsanelerindeki mitolojik unsurlar, olağanüstü varlıklar, kütler, dinî unsurlar, tarihî unsurlar, sosyal hayat ve geleneklerle ilgili unsurlar alt başlıklar şeklinde ele alınmış ve değerlendirmeler yapılmıştır. Uygur efsanelerine yansıyan farklı unsurların tespiti ve incelemesi, Uygurların tarihî süreçte farklı kültürel kaynaklardan beslendiğini ve kültürel açıdan zenginliğini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Çalışmanın “Metinler” adlı 4. bölümünde, Doğu Türkistan’da çeşitli kitap, dergi ve gazetelerde yayımlanmış üç yüz efsanenin Uygur Türkçesiyle metinlerine ve ardından da Türkiye Türkçesine aktarılmış metinlerine yer verilmiştir. Bu bölümde metinler “Tarihî ve Dinî Şahıslarla İlgili Efsaneler”, “Millet, Kavim, Boy ve Kabilelerle İlgili Efsaneler”, “Bazı Geleneklerin Ortaya Çıkışıyla İlgili Efsaneler”, “Gök Olayları ve Gök Cisimleriyle İlgili Efsaneler”, “Hayvanlarla İlgili Efsaneler”, “Bitkilerle İlgili Efsaneler”, “Yeryüzü Şekilleri ve Doğal Oluşumlarla İlgili Efsaneler”, “Yerleşim Yerleriyle İlgili Efsaneler”, “Müzik ve Müzik Aletleri İle İlgili Efsaneler”, “Atasözleri ve Deyimlerle İlgili Efsaneler” ve “Diğer Konulardaki Efsaneler” olmak üzere on bir başlık altında tasnif edilmiştir.

“Sonuç” kısmında, eserin ana bölümlerindeki tespit ve bulgular ışığında genel bir değerlendirme yapılmıştır. “Kaynaklar” kısmında ise çalışmada faydalanılan kaynaklar yazar soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

Türkiye’de son yıllarda Türk dünyası ve Türk boyları üzerine bilimsel çalışmaların büyük bir hız kazandığı malumdur. Bu bağlamda Türk kültürünün oluşumu ve şekillenmesinde önemli role sahip olan Uygurların mit, din, tarih, coğrafya gibi alanlardan beslenen efsane metinlerinin ve bunların incelemesinin Türkiye’de yayımlanması Türklük bilimi açısından büyük yarar sağlamıştır. Ayrıca bu eser, Uygur efsaneleri üzerine çalışma yapmak isteyen araştırmacılara sistematik ve detaylı bilgiye erişim imkânı sağlamıştır. Kadim Türk

boylarından Uygurların kültürel miraslarından efsaneleri araştıran ve yayımlayan Prof. Dr. Adem Öger'e hem Türklük bilimine katkılarında hem de günümüzde çeşitli siyasi, sosyal ve psikolojik baskıya maruz kalan Uygur Türklerinin zengin kültürlerinin tanıtımına ve onların sessiz çığlığına bir seda olmasından dolayı teşekkür ederiz.

Kaynakça

ÖGER, Adem. (2021). *Uygur Efsaneleri (İnceleme ve Metinler)*. Çanakkale: Paradigma Yayınları.



Soyer, Aysun (2021). Ümit Özgür DEMİRCİ, Eski Uygurca Fo ding xin da tuo luo ni, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2021/18, s. 142-145.

DOI: 10.46400/uygur.1021325

Ümit Özgür DEMİRCİ, Eski Uygurca Fo ding xin da tuo luo ni, İstanbul: Kesit Yayınları, 2021. 300 s.

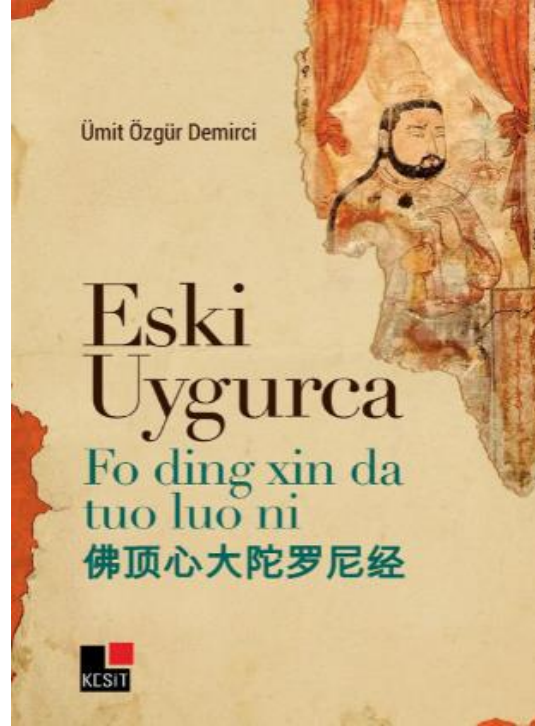
[Kitap Tanıtım ve Değerlendirme/Book Review]

Aysun SOYER*

Geliş Tarihi: 09.11.2021

Kabul Tarihi: 25.11.2021

Çinliler tarafından *Fo ding xin da tuo luo ni* ve *Fo ding xin da tuo luo ni jing* biçimleriyle adlandırılan eser apokrif sūtra olarak nitelendirilen türdedir Hindistan'da ve Hint Yarımadası'nın batı bölgelerinde Sanskritçe olarak kaleme alınan sūtralar gerçek sūtra olarak adlandırılırken Çinlilerin kendi ürettikleri sūtralar ise “伪经” (apokrif - uydurma-sūtra) olarak adlandırılmaktadır. Çince'den Eski Uygurca'ya tercüme edilen uydurma sūtralardan olan *Fo ding xin da tuo luo ni*, “Buddha-Uşnisa'nın büyük Dharani-sūtrasının özü”, “Hastalıkları iyileştirmek ile doğuma yardım için Buddha-Uşnisa metodunun özü” ve tehlikelerden koruma konusunda Tanrısal başarılar için Buddha-Uşnisa sūtralarının özü” olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. XIX. ve XX. yüzyılda Doğu Türkistan çevresine yapılan keşif gezilerinde Dunhuang mağaralarında bir metnin parçaları olarak ele geçirilen eserin belgeleri Berlin Bilimler Akademisinde saklanmaktadır.



Eser üzerine yapılan çalışmaların hem Türkçe olmayışı hem de yapılan çalışmaların üzerinden uzun bir sürenin geçmiş olması, yeni ve derli toplu bir çalışma yapma ihtiyacı doğurmuştur. Ümit Özgür Demirci “*Fo ding xin da tuo luo ni*” adlı eseri hazırlayarak bu ihtiyaca cevap vermiştir.

Eser şu bölümlerden meydana gelmiştir:

İçindekiler (5-6), *Ön Söz* (7-8), *Giriş* (9-42), *Metin* (43-88), *Türkiye Türkçesine Aktarım* (89-100) *Açıklamalar* (101-126), *Dizin* (127-200) *Çince Metin* (201-228), *Tıpkıbasımlar* (229-300). Eser, toplam 300 sayfadan ve yedi ana bölümden oluşmaktadır.

*Doktora Öğrencisi, Düzce Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Dili Anabilim Dalı, e-posta: aysunsoyer.as@gmail.com
Orcid: 0000-0002-9638-8315

Eserin *Ön Söz* bölümünde sūtradan söz edilmiş ve apokrif sūtra olan *Fo ding xin da tuo luo ni* adlı eser kısaca tanıtılmıştır. Ardından eserin bölümlerine de değinilmiştir. Son olarak yazar teşekkürlerini sunarak bu bölümü bitirmiştir.

Giriş bölümü 1. *Fo ding xin da tuoluo ni*, 2. *Belgelerin Tanıtımı*, 3. *Metnin İmlâ Özellikleri*, 4. *Eski Uygur Alfabesi ve Karşılıkları*, 5. *Kısaltmalar*, 6. *Kaynakça* başlıklı alt bölümlerden oluşmaktadır. *Fo ding xin da tuo luo ni* başlığı altında Budizm ve sūtra hakkında bilgilere yer verilmiştir. Burada ayrıca eser hakkında bilgi verilmiş, eserin nüshalarına ve muhafaza edildiği yerlere; eserin diğer dillerdeki nüshalarına ve Eski Uygurcaya tercüme edilen eser üzerine yapılan çalışmalara değinilmiştir. *Belgelerin Tanıtımı* başlığı altında, belgeler tanıtılarak tablo üzerinde gösterilmiştir. *Metnin İmlâ Özellikleri* başlığı altında, metinden örneklerle ünlü ve ünsüzlerin yazımı gösterilmiştir. Bu başlıkların ardından *Eski Uygur Alfabesi ve Karşılıkları*, *Kısaltmalar*, *Kaynakça* verilerek giriş bölümü tamamlanmıştır. Kaynakça başlığı altında çalışmada kullanılan 67 kaynak APA sistemi kullanılarak belirtilmiştir.

Eserin ikinci bölümünde Eski Uygur Türkçesine ait metnin transliterasyonu (harf çevrimi) ve transkripsiyonu (yazı çevrimi) verilmiştir. Metin bölümünde eserin daha önce yapılan çalışmalar ile karşılaştırılması, okuma farklılıkları ve blok baskı hataları dipnotlar üzerinden belirtilmiştir.

Örnek bir sayfa:

U 4665b (T I μ) = VOHD 13/19: 197

- 011 (01) [...]
 012 (02) [...] TRK T'VR'Ğ SWYZ L'S'R S' TYP 'WL 'WYDW'
 [...] t(e)rk tavrak sözleser s(e)n t'ep ol üdün
 013 (03) [...] 'YMPWDYSTV 'WMÇ' TWRW T' 'WRW' Y'TY'
 [kuanş]²² im bodis(a)t(a)v nomça törüçe²³ oruntın
 014 (04) 'WYRW TWRWP ''Y' SY' Q'VSWRWP KQY'Y 'Y'ÇYP
 PW
 örü turup ayasın kavşurup köni inçip bo
 015 (05) Q'RT'Y 'WYK D'R'YĞ SWYZ L'TY.. DR'Y SY PW 'RW'R..
 hartayög d(a)ııg sözleti.. d(a)misi bo erür..
 016 (06) [...]

U 4664 (T I μ) = VOHD 13/20: 3

- 017 (01) [...]
 018 (02) ''MW R.T''DYRY ' ''MW ''RY'V'LWKYD'SV'R'Y ' B[...]
 namo ratnatır(a)ya namo arya-(a)valokida'ışvareye b[odistvay-
]²⁴
 019 (03) ' MĞ'STV' Y' MĞ'K'RWK'Y ' T'TY'D' 'WWM ''V'RD'
 -a m(a)has(a)t(a)vya m(a)hakarunikaya tatyada oom avarda

²² Kara-Zieme 1986 325, satır 10'ya göre.

²³ Kara-Zieme 1986 325, satır 10'da tövüçe; tıpkıbasında TWTZ W T' b'ijiminde dir, metin başlangıcında nomça tövüçe olması gerekir; blok baskı hatası var.

²⁴ Kara-Zieme 1986 325, satır 13'ye göre.

Eserin üçüncü bölümünde metnin Eski Uygur Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktarımı yer almaktadır. Çeviri yapılırken hem anlam hem de cümle bütünlüğünün sağlanması için ait oldukları satır numaraları parantez içinde gösterilmiştir.

Açıklamalar bölümünde Eski Uygurca metin ile Çince metnin karşılaştırılması yapılarak satır numarasına göre sıralanmıştır. Bu karşılaştırmadan hareketle tespit edilen benzerlik ve farklılıklar verilmiştir. Yine bu bölümde metinde yer alan bazı Budist terimlerin anlamları ve metindeki yerleri ele alınmıştır.

Bir örnek:

002 körgeli erldig kuanşi im bodis(a)t(a)v “görme kuvvetine sahip Bodhisattva Avalokiteśvara” “dünyanın sesini duyan, gören” anlamındaki terim, “merhamet Tanrısı” anlamında da kullanılır” (Tokyürek 2019: 102). Metnin Çincesinde (觀世音菩薩 *guan shi yin pu sa*) biçimindedir. *avalokiteśvara*, *avalokita* “bakma sanatı, görme kuvveti” sözcüğü ile *śvara* “efendi, lider, usta” sözcüklerinden oluşur. Çin. 觀世音 *guan shi yin* = Tib. *spy an ras gzigs* = Soğd. *rwkšyššr* (Tokyürek 2019: 102).

Eski Uygurca metinde 9 yerde *kuanşi im*, 3 yerde *konşi im* biçiminde yazılmıştır.

bodis(a)t(a)v “Burkan olmak üzere seçilmiş insan, ermiş insan” (ETŞ 338).
 < Skr. बोधिसत्व *bodhisattva* = Hinayāna śrāvaka, pratyeka-buddha (SH 389a).

Dizin bölümünde alfabetik sırayla her bir sözcüğün Türkiye Türkçesi karşılıklarına, başka dillerden ödünçlenen sözcüklerin tespit edilebilen asli şekillerine, metinde yer alan örneklerine ve buldukları satır numaralarına yer verilmiştir. Alıntı sözcüklerin hangi dilden alındığı ve o dildeki şekli parantez içinde gösterilmiştir.

Bir örnek:

kşanti (< Skr. क्षान्ति *kṣānti*) “af, tövbe”
 k. 349/7 (懺悔 *chan hui*)
 k. kılıp 401/20

kuanşi im (< Çin. 觀世音 *guan shi yin*) “Budhisattva Avalokiteśvara” (krş.
konşi im)
 k. 002/2, 013/3, 043/2, 059/5, 068/14, 085/14, 208/9, 215/3,
 221/3, 340/23, 348/6, 419/13

Eserin altıncı bölümü olan Çince Metin 3 farklı bölümde ele alınmış. Her bölümde önce Çince ideogramı ve pinyinini, ardından Türkiye Türkçesine tercümesi verilmiştir.

Son bölümde hem Eski Uygur Türkçesine hem de Çinceye ait tıpkıbasımlar yer almaktadır.

Sonuç olarak söz konusu eser, Uygurca çalışmaları için örnek olabilecek nitelikte kullanışlı bir kaynaktır. Eski Uygur Türkçesine ait belgeler hakkında geniş bilginin verilip ardından tablo üzerinde gösterimi okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Tabloda belgelerin eski ve yeni numaraları, A. Yakub’un çalışmasındaki yeri ve metindeki yeri gösterilmiştir. Eski Uygur Türkçesine ait belgelerin tamamının harf çevrimi ve yazı çevrimi verilirken daha önce yapılan çalışmalar göz önünde bulundurularak okuma farklılıklarının ve blok baskı hatalarının dipnotlar üzerinden belirtilmesi okuyucuya karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Kitapta yazınsal bilgilerin yanı sıra tıpkıbasımlara ait görsellere de yer verilmiştir. Eski Uygur Türkçesi çalışmalarına ve araştırmalarına kaynaklık edecek bu çalışmayı hazırlayan Ümit Özgür Demirci’ye teşekkür eder, yeni çalışmalarda başarılar dileriz.

Kaynakça

DEMİRÇİ, Ümit Özgür. (2021). *Eski Uygurca Fo ding xin da tuo luo ni*. İstanbul: Kesit Yayınları.

ULUSLARARASI UYGUR ARASTIRMALARI DERGISI

ISSN: 2458-827X

www.uygurarastirmalari.com

uygurarastirmalari@gmail.com

